

JÓZEF CHAŁASIŃSKI

ORGANIZACJA JEDNOŚCI AFRYKI I FESTIWAL PANAFRYKAŃSKI

Organizacja Jedności Afryki ma pięć lat. L'OUA (Organisation de l'Unité Africaine) a cinq ans. Pod takim tytułem magazyn tygodniowy „Jeune Afrique”¹ (2—9 września 1968 r.) opublikował artykuł na temat Organizacji Jedności Afryki, utworzonej w maju 1963 r. na konferencji 30 państw afrykańskich w Addis Abebie. Na dzień 13 września wyznaczona została piąta doroczna sesja OUA². Poprzednia sesja odbyła się we wrześniu 1967 r. w Kinshasa (dawne Leopoldville), Kongo. Artykuł przypomina pięć celów tej organizacji: 1) umocnienie jedności i solidarności państw afrykańskich, 2) koordynacja i intensyfikacja ich wysiłków służących poprawie warunków bytu ludów Afryki, 3) obrona ich suwerenności, integralności i niepodległości, 4) eliminacja z Afryki kolonializmu we wszelkich jego postaciach, 5) wspieranie współdziałania międzynarodowego zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych i Deklaracją powszechną praw człowieka.

„W ciągu pięciu lat — czytamy w tym artykule — na czoło spraw OUA wysuwała się walka z rozdrobnieniem oraz niebezpieczeństwo, które U Thant, sekretarz ONZ, nazwał na sesji w Kinshasa prowincjonalizmem”.

„Czy jedność Afryki — czytamy dalej w tym artykule — oznacza drogę do utworzenia rządu całego kontynentu Afryki? «Rewolucjoniści» z Nkrumahem na czele i «umiarkowani» starli się po raz pierwszy z powodu tej kwestii w Kairze w lipcu 1964 r.”. Równocześnie z tą kwestią stanęła wówczas kwestia regionalnych związków państw afrykańskich. Przeciwnicy regionalizacji mieli przeciw sobie część państw, które uważały, że ugrupowania regionalne stają się koniecznością wobec faktu, że zjednoczenie całego kontynentu to sprawa dalszej przyszłości.

¹ Tygodnik „Jeune Afrique” — „Młoda Afryka”, to według informacji tegoż wydawnictwa: „Magazyn informacji politycznych, ekonomicznych i kulturalnych, wyspecjalizowany w sprawach Trzeciego Świata. Redagowany przez Société Africaine de Presse w Tunisie, wydawany przez Société Presse Africaine w Paryżu”.

² Po angielsku: OAU — Organization of African Unity.

W ciągu pięciolecia, które minęło od tamtego starcia się „rewolucjonistów” z „umiarkowanymi”, realizacja idei Afryki zjednoczonej nie posunęła się naprzód, ale też nie przestała nurtować w politycznych i intelektualnych sferach Afryki. W tych sferach z początkiem 1969 r. żywą reakcję wywołała publikacja pióra Matthew Nkoana pt. *Crisis in the Revolution (A special Report on the Pan-Africanist Congress of South Africa)*. Z biuletynu „South Africa” (marzec 1969), wydawanego w Paryżu, którego redaktorem jest Lewis Nkosi (a założycielem był Ezekiel Mphahlele), dowiadujemy się, że autor tej publikacji, Matthew Nkoana, siedział w więzieniu razem z Robertem Sobukwe i innymi za działalność P.A.C. (Pan-Africanist Congress) bezpośrednio poprzedzającą krwawe rozruchy w Sharpeville, w Afryce Południowej, w 1960 roku³.

W latach pięćdziesiątych Nkoana był czołowym publicystą ruchu, którego wyrazem był Pan-Africanist Congress, a ówczesnym prezesem tej organizacji był Robert Mangaliso Sobukwe. Tematem książki *Crisis in Revolution* jest właśnie ten ruch, konflikty i tarcia wewnątrz P.A.C., którego prezesem jest P. K. Leballo. Książka jest pierwszą publikacją, która poddaje publicznej dyskusji wewnętrzne konflikty P.A.C. W znacznej mierze ma ona charakter autobiograficzny, co podnosi bardzo jej wartość jako dokumentu nie tylko historycznego. Jest to cenny materiał do psychologii przywódców młodej Afryki, do psychologii jej intelektualistów, uwikłanych w konflikt pomiędzy panafricanizmem (i uniwersalizmem świata współczesnego), a rodzącym się nacjonalizmem poszczególnych krajów Afryki współczesnej.

Crisis in Revolution — Kryzys rewolucji. Taki jest tytuł tej książki, tytuł bardzo wymowny i bardzo symptomatyczny. Książka ujawnia nową aktualną fazę historii wyzwalającej się Afryki, fazę bardzo odmienną od tej, której wyrazem były narodziny OUA pięć lat temu, w 1963 r.

Wartki nurt rewolucji monopolizował wówczas wyobraźnię jej przywódców i jej obserwatorów, obecnie spod tego nurtu widać kamieniste podłoże, które powoduje wzburzenie fal i wielokierunkowość prądów.

Ta właśnie zmiana w politycznym krajobrazie Afryki jest tematem artykułu w dwutygodniku „Africa Today”⁴ (1967, nr 4) pt. *Guerilla*

³ Patrz J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Blżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 443.

⁴ „Africa Today”, dwumiesięcznik wydawany jest przez Africa Today Association, stowarzyszenie związane z Graduate School of International Studies University of Denver (Denver, Colorado USA). Pismo utworzone zostało przez The American Committee on Africa. „Africa Today” (August — September 1968) podaje następujący zespół redakcyjny tego czasopisma: Editor: George W. Sheperd, Jr.

Warfare and African Liberation Movements, pióra kompetentnego autora, jakim jest Colin Legum. Na przykładzie Rodezji południowej oraz innych krajów Afryki pokazuje autor w tym artykule, jak ruchy wyzwolenia, początkowo dominujące, uwikłane zostały w wewnętrzne walki polityczne. Jaskrawą ilustracją, którą przytacza Colin Legum, jest walka między dwoma nacjonalistycznymi partiami południowej Rodezji: ZAPU (Zimbabwe African People's Union) i ZANU (Zimbabwe African National Union). Nowym elementem sytuacji są również walki zbrojne prowadzone przez szkolone systematycznie oddziały wojskowe o charakterze regularnych armii.

Niemniej jaskrawą ilustracją jest wojna domowa w Nigerii; trzeci rok tej wojny zaczął się w styczniu 1969 r. Ofiarą styczniowego zamachu padł Ahmadu Bello (ur. 1909 r.), emir Sokoto z północnej Nigerii, oraz jego polityczny zausznik, premier rządu federalnego Tafawa A. Balewa (ur. 1912 r.).

Zamordowani zostali nie tylko A. Bello i T. A. Balewa i ich sprzymierzeńcy z zachodniej Nigerii Akintola; zamordowany został również minister finansów rządu federalnego Festus Okotie-Eboh, czołowy korupcjonista w rządzie. Przywłaszczenie pieniędzy państwowych przez ministra Okotie-Eboh szacuje się na 36 milionów dolarów („Newsweek”, 21 XI 1966).

W ciągu paru tygodni nowy rząd generała Ironsi zyskał poparcie nie tylko stronnictw politycznych. Przrzeczeniem szanowania zobowiązań międzynarodowych oraz uspokojeniem obaw kapitału zagranicznego przed zmianami w polityce ekonomicznej Ironsi otworzył drogę do stosunków z rządem Anglii i zagranicznymi przedsiębiorcami.

Według „Afrique Nouvelle” (27 I — 2 II 1966) również przywódca partii socjalistycznej dr Tunji Otegbeye był skłonny poprzeć nowy rząd, wyrażając nadzieję, że będzie on działał w harmonii z ludem dla zaspo-

(University of Denver), Associate Editor: Ezekiel Mphahlele, (University of Denver), Assistant Editor: Cynthia Kahn, Book Review Editor: W. A. E. Skurnik (Colorado University), Editorial Contributors Board: Robert Browne (Forleigh Dickinson University), Fred Burke (University of Syracuse), Kenneth Carstens (National Council of Churches), Stanley Diamond (New School for Social Research), William H. Friedland (Cornell University), Collin Gonze (The Free Press), George Houser (American Committee on Africa), Betsy Landis (New York University), Tilden Lemelle (Fordham University), John Marcum (Lincoln University), Robert I. Rotberg (Harvard University), Donald Rothchild (University of California, Davis, Calif.), Richard Stevens (Lincoln University), Sheldon Weeks (Harvard University), Peter Weiss (American Committee on Africa), Immanuel Wallerstein (Columbia University), James Scarritt (Colorado University). Jak widzimy, wydawnictwo to ma intelektualne oparcie w gronie osób związanych z uniwersytetami amerykańskimi należącymi do czołowych uniwersytetów USA.

kojenia jego potrzeb. W tym samym numerze „Afrique Nouvelle” czytaliśmy, że Kwame Nkrumah w imieniu rządu Ghany wyraził uznanie nowemu rządowi Nigerii.

Ironsi wypowiedział wojnę potężnym siłom, gdy w maju 1966 r. dekret Najwyższej Rady Wojskowej pod jego przewodnictwem zamiast federacji wprowadzał jednolitą formę Republiki Nigerii. Działal w niesłychanie skomplikowanych warunkach politycznego chaosu, bez wyraźnie określonego, zorganizowanego zaplecza w społeczeństwie. Armia, na której ten rząd opierał się, również nie była oparciem dostatecznie pewnym, czego dowodem był zarówno nieudany zamach młodego oficera (17 I 1966) na życie Ironsiego, jak i wojskowy przewrót dokonany 29 lipca 1966 r.

Generał Ironsi został zamordowany; władzę objął pułkownik Yacubu Gowon (ur. 1934 r.). Gowon wstąpił do armii w 1954 r. mając 20 lat. Zdobywał wykształcenie wojskowe w Ghanie i w Wielkiej Brytanii. Był w nigeryjskim korpusie ekspedycyjnym w Kongo, działającym z ramienia ONZ. Od 1963 r. był pułkownikiem, a po przejęciu naczelnej władzy państwowej przez generała Ironsiego został przez niego mianowany szefem sztabu armii nigeryjskiej. Ironsi pochodził z plemienia Ibo, Gowon, chrześcijanin z małego północnego plemienia Gonwa, jego narzeczona — z Ibo. Wobec międzyplemiennego konfliktu pomiędzy Ibo a Housa „Jeune Afrique” (23 IV 1967 i 14 VIII 1966) widzi w Gowonie szczerego rzecznika jedności Nigerii.

Rok 1966 kończył się pod znakiem wewnętrznego rozdarcia; rok 1967 to dalsze pogłębianie się kryzysu. 30 maja 1967 r. pułkownik Ojukwu ogłosił niepodległość Wschodniej Nigerii jako osobnego państwa Biafra.

Obraz sytuacji w październiku 1968 r. tygodnik „Jeune Afrique” (21—27 październik 1968 r.) przedstawia w następujących słowach: „Polityka pułkownika Ojukwu jest jasna: gra on na dwie strony. Trzyma w szachu armię federalną, ale nie ma złudzeń co do tego, aby mógł ją pokonać; liczy na powiększenie liczby państw afrykańskich i europejskich, które go uznają. Liczy również na to, że Nigeria nie wytrzyma bez strat wysiłku, którego wymaga prowadzenie wojny [...] Kraje członkowskie OUA — z wyjątkiem Tanzanii, Wybrzeża Kości Słoniowej, Zambii i Gabonu — zajęły jasno stanowisko po stronie Nigerii. Biafrańczycy wierzą jednak, że o ostatecznym wyniku wojny zadecyduje stanowisko mocarstw (Anglii, Francji, Stanów Zjednoczonych i ZSRR). Oto dlaczego połowiczne uznanie przez Francję ma dla nich takie znaczenie”.

Po długiej wojnie w armii federalnej liczą na to, że Francja odmówi pomocy Biafrze, gdy będzie wiedziała całą prawdę o tym konflik-

cie. Justin Vieyra, publicysta „Jeune Afrique”, śledząc przebieg walki na miejscu, w artykule pt. *Nigeria si l'on veut aider Les Ibos* („Jeune Afrique”, 11—17 XI 1968 r.) podaje relację z rozmowy z pułkownikiem Benjaminem Adekunle, jednym z przywódców armii federalnej. Pułkownik Adekunle mówił: „Ten konflikt nie jest naszą sprawą. To jest sprawa Francji, Wielkiej Brytanii, Stanów Zjednoczonych. Pyta pan dlaczego Francja dostarcza broń Ojukwu? Po prostu przez ignorancję. Gdyby de Gaulle wiedział, że nic nas nie skłoni do zaakceptowania rozbioru naszego kraju i że będziemy walczyli do końca, nawet gdy całe dywizje Francuzów przyjdą na pomoc rebeliantom, to zaniechałby wtrącania się i nie pozwalałby swoim agentom na wtrącanie się w tę wojnę, która ich nie dotyczy. Jesteśmy spokojni, ponieważ wiemy, że Ojukwu nie może zwyciężyć. Nie dlatego, że nie miałby na to siły, lecz dlatego, że do zwycięstwa potrzebowałby wiary w swoją sprawę”.

Ten sam autor, Justin Vieyra, artykuł *L'OUA apres Alger* („Jeune Afrique”, 6 IX 1968) o obradach piątej dorocznej sesji OUA w Algierze we wrześniu 1968 r. zamyka następującą konkluzją: „Rzeczywistość jest taka, że OUA obradowała w Algierze pod znakiem bezsilności, lecz i dobrej woli współistnienia”.

Wydarzeniem 1969 r. dużej wagi dla całej Afryki współczesnej był pierwszy Panafrykański Festiwal Kulturalny (zorganizowany przez Organizację Jedności Afryki), który odbywał się w Algierze od 21 lipca do 1 sierpnia 1969 r. Według informacji „Le Monde” (22 lipca 1969 r.) Festiwal zgromadził przeszło 400 artystów (nie licząc innych uczestników) reprezentujących różne dziedziny sztuki z 35 państw afrykańskich oraz z sześciu krajów zależnych. Prócz tego reprezentowane były kraje pozaafrykańskie, w tym również Murzyni z USA.

Prezydent Huari Bumediem w przemówieniu otwierającym Festiwal wymienił trzy grupy problemów dla sympozjum przewidzianego w programie Festiwalu obok bogatej części widowiskowej i artystycznej. Te trzy grupy zagadnień to realia kultury afrykańskiej, rola kultury w walce wyzwolenczej i rola kultury w rozwoju ekonomicznym i społecznym. W wyniku sympozjum opublikowany został dokument, którego charakterystykę daje tygodnik „Forum” (Warszawa 7—13 sierpnia 1969 r.) w oparciu o źródła francuskie. W wymienionym numerze „Forum” czytamy: „Pokażnej objętości dokument, który autorzy określają mianem «Manifestu kulturalnego», nazywany nawet przez niektórych «Kartą kultury afrykańskiej», składa się z kilku części. — W pierwszej części podjęto próbę zdefiniowania pojęcia kultury jako «wizji człowieka i świata, głęboko zakorzenionej w narodzie i zwróconej ku przyszłości». Manifest potępia kolonializm i neokolonializm oraz stwierdza, że «człowiek z kręgu kultury afrykańskiej nie powinien odrywać się od swego ludu. Winien

on ze wszystkich sił dążyć do przekształcania umysłów w duchu tradycji kultury afrykańskiej» [...] Druga część manifestu dotyczy roli kultury w walce o wolność i jedność afrykańską. — Część trzecia mówi o roli kultury w rozwoju ekonomicznym i społecznym Afryki [...] «Autentyczna kultura afrykańska w służbie mas przyczyni się do osiągnięcia rozwoju w dziedzinie techniki i przemysłu, a żywy, braterski humanizm pozwoli zapobiec rasizmowi i wyzyskowi», stwierdza między innymi «Manifest kulturalny».

Bezpośrednio po Festiwalu redakcję naszą odwiedził Nigeryjczyk Joseph Okpaku, który brał udział w Festiwalu. Okpaku, pisarz, krytyk literacki, autor szeregu dramatów w języku angielskim, jest również redaktorem czasopisma „Journal of the New African Literature and the Arts”. Czasopismo to, redagowane w Stanford w Kalifornii (USA), ukazuje się dwa razy w roku. Według Okpaku zagadnienia kultury na wspomnianym sympozjum zeszły w cień wobec aktualnych zagadnień politycznych.

Dziennik „Le Monde” (31 lipca 1969 r.) w artykule pt. *Wystawa starożytnej sztuki afrykańskiej* informował o pięciu wystawach sztuki afrykańskiej zorganizowanych równocześnie w Algierze przez różne instytucje z okazji Festiwalu.

A w Nigerii toczyła się wojna domowa. W tym samym numerze „Le Monde” była informacja o gwałtownych walkach, które właśnie rozgrywały w okolicy miejscowości Onitsha pomiędzy federalnymi wojskami Nigerii a wojskami Biafry.

Tribalism Divides Vast Continent and Threatens New Countries — Partykularyzm plemienny rozdziela wielki kontynent i zagraża nowym krajom. — W takim tytule swojego artykułu („International Herald Tribune”, Paris, 24 listopada 1969) publicysta R. W. Apple Jr. zawarł wyniki swojej podróży w 1969 r. po 32 krajach Czarnej Afryki.

KRYSTYNA CHAŁASIŃSKA

CZTERY LATA NIEPODLEGŁOŚCI RODEZJI

Anatomia nacjonalisty. W artykule pod takim tytułem na łamach liberalnego dziennika angielskiego „The Guardian” z dnia 13 lutego 1969 r. Patrick Keatley pisze o księdzu Ndabaningi Sithole, przywódcy ruchu nacjonalistycznego Rodezji. Przypomnijmy, że kraj ten, dawna kolonia brytyjska, w listopadzie 1965 r. za rządów premiera Ian Smitha ogłosił się niepodległym państwem pod nazwą Rodezja.

Keatley, znany publicysta angielski, zajmujący się sprawami Afryki, zaczyna ten artykuł od wspomnienia o swoim spotkaniu z księdzem Sithole, które miało miejsce przed sześciu laty w Londynie — w grudniu 1962 r. Ksiądz Sithole, liczący wówczas około 42 lat, mówił wtedy do Keatleya, że zastanawia się nad tym, czy przyszedł już czas na zrzućcenie oznak duchownego. Nie na zawsze, ale na okres walki o chrześcijańską Rodezję, z której zniknie na zawsze okrucieństwo człowieka względem człowieka.

W opublikowanej w tymże roku (1962) książce Ronalda Segala *African Profiles* (Penguin Books), w której autor dał sylwetki przywódców politycznych w krajach współczesnej Afryki, jako przywódcę opozycyjnej partii czarnej Rodezji występuje tylko Joshua Nkomo, przywódca National Democratic Party (zawiazanej w 1960 r.), a następnie Zimbabwe African People's Union (ZAPU), utworzonej przez Nkomo w grudniu 1961 r. natychmiast po rozwiązaniu przez władze także w grudniu 1961 r. National Democratic Party. O Sitholim w ogóle nie było jeszcze mowy w tej książce, szybko jednak wszedł do grona czołowych osobistości politycznych Wschodniej Afryki. Początkowo przyłączył się do nielegalnego nacjonalistycznego ruchu działającego pod przywództwem Joshua Nkomo; w 1964 r. odłączył się od Nkomo i stanął na czele własnej partii Zimbabwe African National Union (ZANU), również jak i poprzednia nielegalnej. Urodzony około 1920 r. jest autorem książki *African Nationalism* (1959). W dzieciństwie pasał krowy.

„Dzisiaj ten sam człowiek — pisze Patrick Keatley w 1963 r. — ma uniwersyteckie stopnie i lepsze wykształcenie niż większość członków

gabinetu Sir Roy Welensky'ego; wykladał i wygłaszał kazania w 30 stanach USA i czuje się jak u siebie w domu zarówno w Whitehall w Londynie, jak i w Narodach Zjednoczonych”¹.

Sithole znalazł się na łamach dziennika „Guardian” (13 lutego 1969 r.) i w ogóle na łamach prasy angielskiej w związku z wyrokiem sądowym, który właśnie otrzymał.

„The Guardian”, wychodzący w Londynie, to czołowy dziennik liberalny Wielkiej Brytanii. Wspomniany numer z dnia 13 lutego 1969 r. zaczyna się od wiadomości na naczelnym miejscu na frontowej stronie pt. *Sithole's men blame the British* (*Zwolennicy Sithole potępiają Brytyjczyków*). Jest to wiadomość z Dar-es-Salaam (Tanzania) z dnia 12 lutego 1969 r. Czytamy w niej: „Afrykański Związek Narodowy Zimbabwe (The Zimbabwe African National Union) wyraził pogląd w dniu dzisiejszym, że Przewodniczący tego Związku, ksiądz Ndabaningi Sithole, został skazany w Salisbury w wyniku Rodezyjsko-Brytyjskiego spisku mającego na celu utworzenie drogi do porozumienia z Rodezją...”.

Na następnej stronie w tym samym numerze „The Guardian” (13 luty 1969 r.) w korespondencji z Salisbury (Rodezja) z dnia 12 lutego 1969 r. — w artykule pt. *Sithole given sentence of six years*, czytamy, co następuje: „Ksiądz Ndabaningi Sithole (48 lat), nacjonalistyczny przywódca afrykański, został skazany przez Sąd w dniu dzisiejszym na 6 lat więzienia za przygotowywanie zabójstwa «Premiera» Rodezji Jana Smiŧha oraz dwóch członków jego rządu [...] Więcej niż 200 osób, przeważnie Afrykanów, wypełniało ławki dla publiczności, wiele osób jednak nie wpuszczono i drzwi zamknięto, gdy nie było już miejsc siedzących”.

Z tejże korespondencji dowiadujemy się, że po ogłoszeniu wyroku Sithole wstał i spokojnym tonem złożył następujące oświadczenie. „W imię Boga, chcę się publicznie przeciwstawić jakiemukolwiek wiązaniu mego nazwiska — w słowie, myśli czy działaniu — z jakąkolwiek działalnością wywrotową, terrorystyczną czy w ogóle jakąkolwiek formą gwałtu”.

W tymże numerze „Guardian” (13 luty 1969 r.) komentarz redakcji pt. *Mr Sithole's conviction* (*Przekonanie Sithole'a*) potwierdza stanowisko Sithole. Czytamy: „Sithole jest nie tylko duchownym chrześcijańskim, ale jednym z bardziej myślących i bardziej realistycznych przywódców, jakich wydała Afryka od 1950 r. w okresie wielkiego wybuchu nacjonalizmu w całej Afryce”.

Nacjonalistyczny ruch Afrykanów sam przez się nie oddaje jednak złożoności problemu tego kraju. Sedno rzeczy tkwi w tym, że przeciwko

¹ Cyt. wg J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Blżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 365.

nacjonalistycznym ruchom Afryki skierowany jest „nacjonalistyczny” ruch białych. Przypomnijmy, że Rodezja, która już w 1923 r. proklamowana była jako autonomiczna kolonia brytyjska, znana pod nazwą Rodezji Południowej, w 1953 r. weszła w skład Federacji Rodezji i Niasy, utworzonej przez Wielką Brytanię w 1953 r. W skład tej Federacji weszły: Rodezja Południowa, Rodezja Północna (Zambia) i Niasa (Malawi). W Federacji tej Rodezja Południowa zajmowała szczególne miejsce. Władza polityczna w Rodezji Południowej należała do białych i na Rodezji Południowej opierała się władza polityczna białych w całej Federacji. W 1962 r. weszła w życie rasistowska konstytucja Federacji. Wewnętrzne walki spowodowały jednak, że z końcem 1963 r. Federacja zmuszona była rozwiązać się. Rodezja Południowa w październiku 1964 r. przybrała nazwę Rodezji; na czele jej rządu stanął Rodezyjczyk Jan Douglas Smith (ur. 1925 r.), działacz rasistowskiego Frontu Rodezyjskiego.

Z osobą nowego premiera biali ekstremiści Południowej Rodezji wiązali nadzieje na szybkie uzyskanie niepodległości przez Południową Rodezję bez uprzednich zmian konstytucji wprowadzających równouprawnienie dla Murzynów. Jan Smith uchodzi za najbardziej krańcowego wyraziciela tej polityki, która uważa Południową Rodezję za kraj białego człowieka. Pod tym względem Smith jest spadkobiercą i kontynuatorem tych osadników, którzy z Cecil John Rhodesem na czele w 1890 r. pierwsi torowali drogę białemu osadnictwu, przybывая do Rodezji z Afryki Południowej. Premier Smith oświadczył na konferencji prasowej, że objęcie rządów przez afrykańskich nacjonalistów oznaczałoby koniec cywilizacji europejskiej w Rodezji („The Times”, London, 17 IV 1964)².

Co się stanie, gdy Rodezja Południowa ogłosi się państwem niepodległym w obecnych ramach konstytucyjnych „państwa białych”? Stanowisko przywódców nacjonalizmu afrykańskiego jest pod tym względem jasne. Zarówno Joshua Nkomo, jak i jego rywal, ks. Ndabalingi Sithole nie pozostawiają co do tego wątpliwości. Oni nie uznają Rodezji Południowej jako państwa białych.

Premiera Smitha nie zrażała nieustępliwość nacjonalistów afrykańskich ani nieprzejednane stanowisko rządu brytyjskiego. Referendum wśród starszyny plemiennej odbyło się 5 listopada 1964 r. Za ogłoszeniem niepodległości na podstawie dotychczasowej konstytucji opowiedziało się 58 091 głosów, przeciwko 6096; poważny był również bojkot referendum („Africa Digest”, grudzień 1964 r.). Mimo takich wyników

² *Ibidem*, s. 369.

referendum ogłoszenie niepodległości, zapowiadane przez Smitha na Boże Narodzenie, nie nastąpiło.

Na tym referendum z listopada 1964 r. kończy się relacją o sytuacji w Rodezji w książce *Blżej Afryki*³. Co działo się dalej w tym kraju?

W stosunkach wewnętrznych tego kraju, jak i w jego stosunkach z Wielką Brytanią dominowała sprawa niepodległości. Rząd premiera Smitha, reprezentujący 220 tys. białej ludności kraju, nie krył się z zamiarem ogłoszenia niepodległości Rodezji na zasadzie wyłącznej dyktatury białych. Według tygodnika „Time” (15 X 1965) na 4 mln czarnej ludności Rodezji zaledwie 60 tys. miało prawa wyborcze. Biali sprawowali tu władzę od 1923 r., w którym to roku Rodezja stała się autonomiczną kolonią Wielkiej Brytanii. Rząd Wielkiej Brytanii uzależniał udzielenie swojej zgody na ogłoszenie niepodległości od zobowiązania się rządu Rodezji, że w określonym terminie władzę nad swoim krajem uzyska 4 mln czarnej ludności Rodezji. Pertraktacje rządu Wielkiej Brytanii z Janem Smithem, w których od początku Jan Smith nie wykazywał najmniejszej skłonności do kompromisu, nie przyniosły żadnych rezultatów. 11 listopada 1965 r. Jan Smith ogłosił niepodległość Rodezji opartą na zasadzie rasistowskiej konstytucji z 1961 r. Była to jednostronna decyzja rządu Jana Smitha, tzw. U.D.I. (Unilateral Declaration of Independence). Po co ta deklaracja niepodległości była potrzebna białym kolonistom Rodezji? Przecież podlegając formalnie zwierzchności królowej Anglii, w rzeczywistości mieli faktyczną niezależność. Postawiwszy to pytanie amerykański tygodnik „Time” (15 X 1965) pisał, że biali koloniści obawiali się takiego zbiegu okoliczności, w których rząd, ulegając ogólnej tendencji wyzwalać się czarnej ludności Afryki spod panowania białych, uznałby w tym kraju władzę ludności czarnej stanowiącej ogromną większość.

Decyzja ta powzięta wbrew stanowisku rządu brytyjskiego oraz wbrew rezolucji Zgromadzenia Ogólnego ONZ (październik 1965 r.) wywołała przeciwdziałanie. Rząd brytyjski uznał proklamowanie niepodległości przez Rodezję za bunt przeciwko Koronie i zastosował wobec niej sankcje polityczne i gospodarcze, decyzję rządu Smitha potępiło również Zgromadzenie Ogólne ONZ.

„Time” (22 kwiecień 1966 r.) podawał szczegóły akcji brytyjskiej przeciwko Rodezji. Informacja, która pochodzi z kwietnia 1966 r., mówiła o tym, że dwa statki greckie „Joanna V” i „Manuela” wiozące ropę naftową dla Rodezji, nie mogły spełnić powierzonego im zadania, na skutek przeciwdziałania okrętów brytyjskich.

³ *Ibidem*, s. 363 i nast.

Sytuacja polityczna kraju nie odbijała się korzystnie na różnych dziedzinach życia. Dwutygodnik „Africa Today” (1967, nr 2) poświęcił numer specjalny zagadnieniom oświaty i wychowania w rozwoju Afryki. Osobny artykuł⁴ w tym numerze traktuje o sprawach oświaty i szkolnictwa w Rodezji w okresie od ogłoszenia niepodległości przez rząd Jana Smitha w listopadzie 1965. Artykuł zaczyna się od fragmentu przemówienia wygłoszonego przez Jana Smitha w listopadzie 1966 r. na pierwszą rocznicę U.D.I. Jan Smith mówił wówczas: „Zmierzamy do tego, aby pod względem kształcenia się i pod innymi względami każdej osobie dać możliwość rozwoju indywidualnego, niezależnie od rasy, odpowiednio do jej zasług i zdolności”. Przytoczywszy to oświadczenie Smitha, autor stwierdza, że nie jest ono zgodne ze stanem faktycznym. „W szkołach Rodźzji opartych na zasadzie segregacji rasowej — czytamy w tym artykule — z tubylczej afrykańskiej ludności mniej niż 80% dzieci w wieku pierwszej klasy szkoły elementarnej chodzi do szkoły elementarnej, a koło 20% chodzi do szkoły średniej. Wśród białej ludności natomiast każde dziecko ma zapewnione pełne wykształcenie szkoły średniej [...] W 1966 r. na uniwersytecie (University College) w Salisbury studiowało 467 białych i tylko 192 Afrykańczyków; ludność biała stanowi w tym kraju mniej niż 50% ogółu ludności”. W tym samym numerze Thomas Land z Londynu, angielski ekspert od spraw afrykańskich, w artykule pt. *Notes on the Exodus from the University College, Salisbury* pisze o odpływie personelu z tego uniwersytetu.

Land pisze, że ta uniwersytecka uczelnia (*university college*), będąca jedyną instytucją Rodezji opartą na zasadzie wielorasowości, korzysta z opieki brytyjskiego rządu Harolda Wilsona i dwóch uniwersytetów brytyjskich: uniwersytetu w Londynie i uniwersytetu w Birmingham. Gdy rząd Smitha ogłosił niepodległość Rodezji w listopadzie 1965 r., to brytyjskie ministerstwo rozwoju krajów zamorskich oświadczyło, że rząd brytyjski będzie kontynuował swoją pomoc dla uniwersytetu, o ile będzie on nadal nosił charakter wielorasowy. Podobne stanowisko zajęły uniwersytety w Londynie i w Birmingham co do dalszej swojej pomocy dla uniwersytetu w Salisbury. „Inny jest jednak pogląd — pisze Land — znacznej części personelu nauczającego tego *university college*. Aresztowania, więzienie i wypędzenie bez śledztwa 9 wykładowców i kilku studentów przez nielegalny rząd Rodezji, co miało miejsce minionego lata, spowodowało masowe rezygnacje z pracy w tej uczelni. Personel *university college* składał się wówczas ze 140 nauczycieli o pełnym lub częściowym wymiarze zajęć; przynajmniej po-

⁴ Lester K. Weiner, *African Education in Rhodesia Since U.D.I.*, „Africa Today” 1967, nr 2. Autor tego artykułu przez osiem lat był nauczycielem w Rodezji i w Zambii

łowa z nich wyjechała lub złożyła rezygnację. W uczelni zwolniło się stanowisko dyrektora i wicedyrektorów oraz ośmiu profesorów z ogólnej liczby osiemnastu.

Ostrość problemu rasowego, wynikająca z rasistowskiego stanowiska rządu Jana Smitha i w ogóle białych osadników Rodezji, niekorzystnie wyróżnia Rodezję wśród krajów Wschodniej Afryki. Nie ma tego problemu w sąsiednich krajach. Nie ma problemu rasistowskiego w sąsiednim Malawi. Problem wychowania w Malawi jest tematem artykułu T. D. Williamsa pt. *Educational Development in Malawi: Heritage and Prospects* opublikowanego w tym samym numerze „Africa Today” (1967, nr 2). Kraj ten ma natomiast poważny problem z wyżywieniem swej ludności. Według wymienionego artykułu w 1967 r. około 200 tys. Malawijczyków emigrowało za zarobkiem do Południowej Afryki i do sąsiedniej Rodezji. Bezrobocie zapowiada się jako groźny problem Malawi.

Zasadniczą sprawą dla losów Rodezji jest jej sytuacja polityczna. Jest ona tematem artykułu Musosa Kazembe pt. *Rhodesie à l'heure de la guérilla*, opublikowanego w tygodniku „Jeune Afrique” (18—24 listopada 1968 r.). Autor artykułu pochodzi z królewskiego rodu i jest bardzo dobrze zorientowany w politycznych sprawach Rodezji. W świetle tego artykułu zasadniczy problem Rodezji to tocząca się zbrojna walka sił wojskowych rządu Jana Smitha przeciwko zbrojnej partyzantce opozycji politycznej. Joshua Nkomo zupełnie nie panuje nad tą walką zbrojną. Partyzanci mają oparcie w swoim obozie ćwiczebnym, który znajduje się w sąsiedniej Zambii pod Lusaka. „Decyzje — pisze Kazembe — są podejmowane w Tanzanii i w Zambii przez wojskowych”.

6 marca 1968 r. na dziedzińcu więzienia Salisbury Prison powieszono Dury Shadricka, Jamesa Dlamini i Victora Mlambo, nacjonalistów, partyzantów „Zimbabwe Nationalists”. W pięć dni później 11 marca powieszono: Francisa Chirisa i Takanyarea Jeremiah. Zostali oni skazani za następujące akty terroru: pierwszy za zabójstwo wodza plemiennego, drugi i trzeci za zamordowanie przy pomocy bomby białego motocyklisty, czwarty i piąty za zastrzelenie afrykańskiego zastępcy wodza.

Rząd Smitha jest zbyt słaby, aby siłą narzucić spokój. Akcja zbrojna partyzantów jest popierana przez różne państwa afrykańskie.

Według angielskiego tygodnika „The Economist” (21 XII 1968) Jan Smith ma dwóch politycznych wrogów. Są nimi Mr Bob Newson, prezes Rhodesian Iron and Steel Corporation, i Mr Evan Campell, prezes Standard Bank — to są dyktatorzy w ekonomiczno-handlowych sprawach tego kraju. „Ci właśnie w listach do prasy — czytamy w „Economist” — niedawno ostrzegali publiczność przed ekonomicznymi klęskami, które zagrażają krajowi, jeżeli Mr Smith nie dojdzie do porozumienia z Wielką Brytanią wcześniej lub później, lepiej wcześniej”.

Rok 1969 nie przyniósł jednak porozumienia rządu Smitha z Wielką Brytanią. Przeciwnie. W konsekwencji referendum przeprowadzonego przez rząd Smitha w dniu 20 czerwca 1969 r. mocno już rozluźnione związki dyplomatyczne Rodezji z Wielką Brytanią zostały całkowicie zerwane, z uchwaleniem Republiki ulegała likwidacji zależność od korony angielskiej. Ostatnim gubernatorem Wielkiej Brytanii w Rodezji był Sir Humphrey Gibbs.

Przedmiotem wspomnianego referendum w dniu 20 czerwca były dwie sprawy zasadniczej wagi: proklamowanie Rodezji jako republiki oraz uznanie lub odrzucenie projektu konstytucji przedstawionego przez rząd Smitha. W wyniku referendum za proklamowaniem Republiki wypowiedziało się (według „Le Monde”, 24 czerwca 1969 r.) 61 130 głosujących, czyli 80,97% tych co głosowali; przeciwko proklamowaniu Republiki — 14 327, czyli 19,03% głosujących. Za projektem konstytucji wypowiedziało się 54 724, czyli 72,48% głosujących; przeciwko projektowi — 20 776, czyli 27,52% głosujących. Według komentarza redakcyjnego „Le Monde” (22—23 czerwca 1969 r.) rząd Smitha tak przygotował referendum, że mógł być pewnym jego wyników. Po prostu, większość ludności — oczywiście czarnej — została odsunięta od udziału w wyborach. „Na przeszło 4 mln czarnych Afrykanów — czytamy — mniej niż 7 tysięcy mogło brać udział w referendum, a na 260 tysięcy białej ludności — więcej niż 81 tysięcy osób”.

Konstytucja przyjęta w tym referendum nadaje formę prawną rasiistowskiej zasadzie politycznego systemu Rodezji. Według tej konstytucji 4 mln czarnej ludności Rodezji przysługuje w sejmie reprezentacja 16 posłów (z tej liczby ośmiu mianuje rząd), a 220 tys. białych Rodezyjczyków — 50 posłów. „Ta konstytucja — mówił Smith — daje nam gwarancję, że rząd będzie zawsze w rękach Rodezyjczyków cywilizowanych” („Jeune Afrique”, 3—9 marzec 1969).

ANDRZEJ WALIGÓRSKI

PROBLEM BIAŁEGO OSADNICTWA W KENII

Treść: Wstęp. — Kolonialna Kenia jako „kraj białego człowieka”. — Parę danych historycznych. — Islam i panowanie Arabów na wybrzeżu Wschodniej Afryki. — Prastare szlaki handlowe. — Portugalczycy. — Upadek potęgi Arabów w połowie XIX w. i otwarcie tzw. drogi wschodniej. — Penetracja europejska. — Rywalizacja imperialnej Anglii i Niemiec. — Początki kolonializmu we Wschodniej Afryce. — Grabież ziemi w Kenii i epigonalny charakter osadnictwa brytyjskiego. — Rolnictwo plantacyjne i rolnictwo chłopskie w Kenii. — Pozostałości i skutki dla współczesnej gospodarki kraju. — Perspektywy na przyszłość.

Artykuł niniejszy omawia wczesne etapy rozwoju kolonializmu brytyjskiego w Afryce, a w szczególności problem Kenii, której niemal od pierwszych chwil ustanowienia panowania brytyjskiego przypaść miała rola „kraj białego człowieka” (*White Man's Country*), jak to później poczęto określać w oficjalnej doktrynie kolonialnej. Innymi słowami, poczynając od pierwszych lat naszego stulecia Kenia stała się terenem intensywnego osadnictwa europejskiego, które nadało charakter całemu późniejszemu rozwojowi tego kraju, a także stworzyło szereg trudnych, do dziś jeszcze nie całkiem rozwiązanych problemów. Kenia, jak wiadomo, wraz z sąsiednią Ugandą oraz przejętą po Niemczech na mocy traktatu wersalskiego i administrowaną jako mandat Ligi Narodów Tanganiką (obecnie Tanzanią) stanowiła terytorium dawnej brytyjskiej Afryki Wschodniej. Terytorium to, mające wiele wspólnego pod względem geograficznym, a także i historycznym — jeżeli pominąć bardzo istotną różnicę, że Uganda miała być od pierwszej chwili „krajem afrykańskim”, a Kenia i Tanganika „krajem białego człowieka” — miało wedle późniejszych, parokrotnie wznawianych planów brytyjskich stanowić odrębną federację wschodnioafrykańską. Obecnie te trzy kraje: Kenia, Uganda i Tanzania, są niepodległymi państwami afrykańskimi.

Jak już wspomniano, Afryka Wschodnia ma wiele wspólnego pod względem historycznym i geograficznym i parę podstawowych faktów z historii tego rejonu wypadnie nam obecnie przypomnieć.

Europejczycy wkraczają do wnętrza Afryki Wschodniej dość późno. Dzieje się to dopiero pod koniec XIX wieku z chwilą otwarcia tak zwanej drogi wschodniej, wiodącej od wybrzeży Oceanu Indyjskiego w głąb kraju, po załamaniu się potęgi państwa arabskiego imama Seyida Saida¹. Państwo to opierało swoją egzystencję w znacznej mierze na handlu niewolnikami. Po śmierci imama Seyida Saida, w roku 1856, handel ten jest coraz silniej ograniczany i wreszcie upada, a wraz z nim potęga Arabów z wybrzeża i główna przeszkoda na drodze europejskiej penetracji.

Penetrację tę otwiera podróżnik i misjonarz, a za nimi wkracza kolonizator i przedsiębiorca, wspomagany wojskiem, dokonującym podboju. Z kolei pojawia się administrator czuwający nad interesami europejskimi. Oprócz drogi wschodniej, która odegrała w tej penetracji zasadniczą rolę, istniała co prawda starsza od niej tak zwana droga północna, wiodąca z Egiptu w górę Nilu aż do jego źródeł, ale była zbyt daleka i uciążliwa, ażeby miała znaczenie dla szerokiej kampanii kolonizacyjnej. Używano jej wyłącznie, przy podejmowaniu indywidualnych wypraw odkrywczych, posiadających zresztą ważne znaczenie dla penetracji kolonialnej.

Historia Afryki Wschodniej nie rozpoczyna się rzecz prosta od przybycia Europejczyków, którzy wkraczają do wnętrza Afryki Wschodniej w drugiej połowie XIX w. Ale te dawniejsze dzieje niewiele pozostały większych śladów na współczesności, poza jednym jedynym drenazem niewolników. Szacuje się bowiem, że co roku wywożono z wnętrza Afryki Wschodniej około 30 tysięcy ludzi, kierowanych głównie do krajów wschodu i Indii, co rzecz prosta wyrazić się musiało znacznym ubytkiem demograficznym².

Wybrzeża Afryki Wschodniej kolonizowane były w bardzo zamierzonych epokach przez przybyszów z Azji. Sprzyjały temu monsuny, wiejące od grudnia z północnego wschodu, a od marca z południowego zachodu. Żeglarze arabscy, a przed nimi zapewne feniccy i hinduscy bardzo dawno już zauważyli, że ich żaglowe łodzie *dhow* mogą płynąć z wiatrami monsunowymi w grudniu, by w parę miesięcy później wra-

¹ Por. R. Coupland, *East Africa and its Invaders from the Earliest Times to the Death of Seyyid Said in 1856*, Oxford 1939, tenże, *The Exploitation of East Africa 1856—1890*, London 1939. Por. także Lord Hailey, *An African Survey*, revised ed. 1956, London 1957. Z bardziej popularnych opracowań: Z. Marsh, G. Kingsnorth, *An Introduction to the History of East Africa*, wyd. 2, Cambridge 1961 (zawiera obszerną bibliografię).

² Bliższe dane na temat handlu niewolnikami znaleźć można w książce Basila Davidsona, *Czarna matka*, polski przekład Eddy Werfel, Warszawa 1963, PIW.

cać pędzone tym samym wiatrem w przeciwnym kierunku. Monsuny sprzyjały, rzecz jasna, podróżom nie tylko Arabów, Hindusów i Fenicjan, ale być może także Asyryjczyków i Żydów. Kupcy tych narodowości docierali do Afryki Wschodniej zapewne na długo przed początkiem naszej ery, choć dziś na ten temat posiadamy dość skąpe wiadomości. I tak więc są pewne dowody na to, że starożytni Asyryjczycy, mieszkający także i w Zatoce Perskiej, na terenach dzisiejszego Iraku, przybywali do Afryki Wschodniej. Podobnie istnieją przesłanki pozwalające wnioskować, iż starożytni Żydzi, których ojczyzna leżała w dogodnym punkcie komunikacyjnym, docierali wówczas aż do Madagaskaru, posuwając się wzdłuż wschodnioafrykańskich brzegów.

Skoro piszemy o dawnej kolonizacji kupieckiej, wypadnie wymienić również i Chińczyków, którzy przyplýwali tu w początkach średniowiecza. Mówią o tym nie tylko znajdowane na wybrzeżu szczątki starej porcelany chińskiej, ale i wygląd niektórych nadbrzeżnych szczepów murzyńskich, zdradzających wyraźną przymieszkę krwi mongolskiej.

Przybyszów z różnych stron świata sprowadzały na wybrzeża Afryki Wschodniej cele handlowe. Kupowano tu korzenie służące wówczas jako przyprawa i domieszka konserwująca żywność, a ponadto kość słoniową i niewolników.

Szczególnie istotną rolę w owym handlu niewolnikami i kością słoniową odegrali w Afryce Wschodniej muzułmańscy Arabowie. Jak wiadomo, po śmierci Mahometa (632 r.) niemal cały Półwysep Arabski przyjął religię islamu. Nastąpiło zjednoczenie plemion arabskich i rozpoczęła się seria podbojów nowych obszarów dla zwycięskiej religii. Ale równocześnie wśród wyznawców islamu rozgorzały wewnętrzne spory i walki. Ci, którzy przegrali swą sprawę na Półwyspie Arabskim, schronili się na wybrzeżu wschodnioafrykańskim, które znali od lat z wypraw handlowych. Wpływy islamu na wybrzeżu są bardzo silne po dziś dzień, a zamieszkująca je ludność, mówiąca językiem suaheli, stanowi mieszaninę dawnych osiedleńców arabskich i lokalnych szczepów afrykańskich. Dla przykładu wspomnieć można, że w roku 1947 Arabowie stanowili w Kenii 16% nieafrykańskiej ludności zamieszkującej ten kraj.

Wraz z przybyciem osadników arabskich i rozprzestrzenieniem się islamu na wybrzeżu wschodnioafrykańskim znacznie ożywił się handel w tej części kontynentu. W okresie średniowiecznego imperium Zenj sąsiadująca z Afryką Wschodnią południowa Arabia stanowiła centrum rozwiniętego handlu morskiego pomiędzy krajami basenu Morza Śródziemnego a Mezopotamią, Persją i Dalekim Wschodem. Głównymi towarami były jedwabie chińskie, indyjskie tkaniny bawełniane, chińskie rośliny lecznicze, drogie kamienie, pieprz, gałka muszkatowa, imbir i goździki. Wywożono na wschód miedź z Arabii i konie z Mezopotamii.

Co roku z wybrzeży arabskich wyruszała flotylla wspomnianych *dhow* do portów Afryki Wschodniej, handlując kością słoniową, niewolnikami, korzeniami (cynamonem i żywicą kadzielną), szyldkretem, skórą i żelazem. Arabowie zawierali porozumienia z lokalnymi władcami i utrzymywali faktorie kupieckie. Obok nich niewątpliwie uczestniczyli w tym systemie handlowym i Hindusi, którzy zajmowali się stroną finansową, a także koncentrowali się głównie na handlu detalicznym, górując w tej dziedzinie nad arabskimi partnerami.

Wśród mieszanej ludności wybrzeża wschodnioafrykańskiego, wyznającej islam i posługującej się językiem suaheli, panował arabski styl życia. Osady portowe uzależnione były od napływu niewolników z głębi kraju. Część z pochwyconych w niewolę Murzynów pozostawiano na miejscu i zatrudniano na plantacjach i w charakterze służby domowej. Tym przypadał w udziale los stosunkowo nie najgorszy, jako że *Koran* nakazywał swym wyznawcom dobre traktowanie niewolnika. Resztę jednak transportowano w straszliwych warunkach na zatłoczonych łodziach żaglowych *dhow* do Omanu, by następnie sprzedać na targach i przetransportować do Indii, a nawet do Chin.

Należy pamiętać jednak, że ani Arabowie, ani Hindusi z wybrzeża nie zdradzali szczególnej ochoty do penetracji wnętrza Afryki Wschodniej, zadowalając się wymianą koralików, szkła, wyrobów metalowych oraz tkanin na kość słoniową i na niewolników, a także na złoto. Wymiana ta pociągała co prawda za sobą wysyłanie w głąb kraju karawan, a czasem także i staczanie walk o utrzymanie dróg handlowych, lecz w zasadzie Arabowie nie mieli wewnątrz lądu żadnych istotniejszych interesów natury politycznej czy strategicznej.

Podobnie zresztą nie będzie interesowała się wnętrzem wschodnioafrykańskiego kontynentu przybywająca z końcem XV wieku pierwsza fala zachodnioeuropejskich kolonizatorów — Portugalczyków. W roku 1453, jak wiadomo, Turcy zdobywają Konstantynopol i ostatecznie blokują wszelkie drogi lądowe wiodące z Europy na Wschód. Pozostają szlaki morskie: w roku 1498 portugalski żeglarz Vasco da Gama po opłynięciu Przylądka Dobrej Nadziei szuka nowej drogi do „wyspy korzeni” i zawija do bogatego miasta Malindi. Władca tego portu, skłócony z sąsiednią Mombasą, przyjmuje Portugalczyków z demonstracyjną życzliwością, chcąc ich sobie pozyskać jako sojuszników, dostarcza im pilota w dalszej podróży do Calicut w Indiach i zapoczątkowuje przyjazne stosunki z europejskimi przybyszami.

Życzliwość lokalnych władców nie wystarcza jednak Portugalczykom, którzy chcą mieć bazy i fortece nadmorskie celem utrzymania stałej floty na Oceanie Indyjskim, która potrafiłaby zabezpieczyć drogi handlowe do Indii. W tym celu w latach 1500—1509 dokonują podboju

wybrzeży wschodnioafrykańskich. Dokonano go w sposób dziki i pozbawiony wszelkich skrupułów. Pod groźbą działań okrętowych zmuszano lokalnych władców nadbrzeżnych do płacenia haraczu na rzecz króla portugalskiego. W razie oporu niszczone miasto. W ważniejszych strategicznie punktach najeźdźcy europejscy wznosili fortece i obsadzali je wojskiem.

Portugalczycy panowali nad wybrzeżem Afryki Wschodniej przeszło 200 lat, lecz trudno powiedzieć, by zdziałali wiele dla tych obszarów i żeby po nich zostało sporo pozytywnych śladów, poza wprowadzeniem upraw manioku, kukurydzy i ananasa. Przyczyn należałoby szukać zapewne między innymi w fakcie, iż na północ od przylądka Delgado nie mieszkało nigdy więcej niż 100 Portugalczyków. Nienawisć, jaką wzbudzała u ludności miejscowej ta niewielka garstka cudzoziemców, stała zapewne na przeszkodzie w uczeniu się od kolonizatorów i przejmowaniu od nich wzorów.

Być może również, iż przyczyną był brak zainteresowania tym regionem, który charakteryzował przez cały czas portugalskich przybyszów. Traktowali oni afrykańskie wybrzeża jako etap na drodze do bogatych Indii. Głównym efektem ich panowania było podcięcie rozwoju i egzystencji starych osiedli arabskich, które straciły swój dawny impet handlowy i stały się podupadającymi miastami na odwiecznych szlakach kupieckich. Portugalczycy — zniszczywszy handel arabski na tych szlakach — nigdy w gruncie rzeczy nie mieli dostatecznej ilości ludzi, by wcielić w życie swe plany kolonialne. Dwa miliony mieszkańców, które wówczas liczyła metropolia, nie wystarczały, by zagospodarować i utrzymać równocześnie i Brazylię, i panowanie na Oceanie Indyjskim. Główny wysiłek szedł zresztą w kierunku Brazylii, a nieliczne osadnictwo portugalskie w Afryce Wschodniej było w dodatku osadnictwem czasowym. Już pod koniec XVI stulecia panowanie Portugalczyków w Afryce Wschodniej zaczyna chylić się ku upadkowi. Z czasem, gdy brytyjskie i holenderskie kompanie wschodnioindyjskie ugruntowują swoje interesy i w coraz szerszym stopniu przejmują handel po Portugalczykach, dawne umocnienia portugalskie na wybrzeżu wschodnioafrykańskim przechodzą w ręce Anglików lub Holendrów. Nie oznacza to jednakże, że ci nowi władcy europejscy rozpoczynają natychmiast penetrację głębi kontynentu. W rzeczywistości, przez długi czas jedyne kontakty między portami wybrzeża a wnętrzem lądu utrzymują po dawnemu Arabowie, prowadzący handel niewolnikami, który wyniszczał kraj i jego ludność.

* * *

Powracając obecnie po tej dygresji w odleglejszą historię do XIX-wiecznej penetracji europejskiej w głąb Czarnego Łądu, należy

w pierwszym rządzie nawiązać do dokonanego przez europejskie mocarstwa kolonialne na kongresie berlińskim (1878) podziału Afryki. Na wschodnich połaciach tego kontynentu wobec wycofania się z nich Francji i Belgii oraz zapóźnienia Włoch decydującą rolę odgrywały Wielka Brytania i cesarskie Niemcy. Dzieje polityczne Afryki Wschodniej w ciągu następnych kilku dziesiątków lat określić można jako historię rywalizacji tych dwu wielkich mocarstw kolonialnych. Przedostatnim aktem dramatu będzie utrata przez Niemcy kolonii w wyniku I wojny światowej, a ostatecznym finałem przyznanie przez Brytyjczyków ludom wschodnioafrykańskim niepodległości i powstanie niezależnych państw po II wojnie światowej.

Zanim to jednak nastąpiło, trwał długi okres wzajemnych podjazdów i rywalizacji, w którym chodziło o wzmocnienie swojej pozycji, zdobycie punktów strategicznych i okrążenie przeciwnika. Niekiedy walki przenosiły się na tory negocjacji dyplomatycznych, choć większość akcji rozgrywano na miejscu, w zasięgu kompetencji postawionych lokalnym czynnikom zarówno przez uwikłanego w sprawy europejskie Bismarcka, jak i przez centralne władze brytyjskie. Początkowo aktywniejszą stroną są Niemcy, które działają na tych terenach przez swego osławionego agenta kolonialnego, dra Carla Petersa. Ten zręczny, lecz pozbawiony wszelkich skrupułów człowiek zyskał sobie u krajowców przydomek *Mkono-wa-damu*, czyli „człowieka o zbroczonych krwią rękach”. W roku 1890 dr Carl Peters przybywa do Mumias, noszącej jeszcze wówczas nazwę Kwa Sundu, na czele niemieckiej ekspedycji Emina Paszy³. Zaopatrzony jest w dokument, w którym jakoby ówczesny król Bagandy, Mwanga, wzywa Niemców na pomoc. W ten sposób Peters usiłuje penetrować zaplecze Anglików w Ugandzie.

Należy sobie zdać sprawę z odmienności celów i założeń polityki kolonialnej rywalizujących mocarstw. Niemcy przechodzą wówczas okres rewolucji przemysłowej i posiadają nie w pełni jeszcze rozwiązany problem struktury społecznej. Szukają oni w pierwszym rządzie terenów osadniczych, gdzie mogliby ulokować nadwyżki ludnościowe, a tym samym rozwiązać problemy demograficzne kraju w pełni jeszcze nierozwiniętego i cierpiącego na nadmiar ludności rolniczej. Natomiast Anglia, która po wcześniejszym skolonizowaniu Ameryki Północnej, Australii i Nowej Zelandii, jest już wówczas krajem migracyjnie wyczerpanym, o znacznie bardziej rozwiniętej strukturze przemysłowej, ma zupełnie inne cele. Anglia nie chce ziemi, lecz szuka przede wszystkim korzyści handlowych. Z drugiej jednak strony rozszerzająca się penetracja nie-

³ Carl Peters, *Die Deutsche Emin-Pascha-Expedition*, Leipzig 1891, cyt. za G. Wagner, *Bantu of North Kavirondo*, vol. 1, London 1949, s. 31.

miecka w Afryce Wschodniej i dążenia Niemców do zagarnięcia tej części kontynentu oprócz momentów prestiżowych stwarzają dla Anglii groźne niebezpieczeństwo natury politycznej i strategicznej. Chodzi tu mianowicie o zabezpieczenie ważnej dla angielskich interesów imperialnych flanki strzegącej drogi do Indii oraz całego basenu Oceanu Indyjskiego. Nie jest to już teraz przeto kwestia lokalnych korzyści handlowych, lecz sprawa o zasadniczym znaczeniu, tym bardziej że — jak się wkrótce okaże — na terenie Kenii może żyć i pracować biały człowiek. A więc chodzi o potencjalny punkt strategiczny.

Stąd też, choć Anglia w tym okresie ziemi nie potrzebuje, w Kenii wyciągnie po nią rękę. Ale białe osadnictwo na terenie tego kraju będzie miało wyraźny charakter anachroniczny, spóźniony w czasie, a jego specyfika będzie odmienna od tej, jaka cechowała kolonizację wcześniejszą, w Ameryce Północnej czy w Australii.

W roku 1887 powstaje British East African Association, które uzyskuje od sułtana Zanzibaru pewne koncesje wewnątrz lądu. W rok później towarzystwo zostaje przekształcone w Kompanię Wschodnioafrykańską (Imperial British East Africa Company), której siedzibą staje się niebawem port Mombasa. Chociaż działalność kompanii ogranicza się zasadniczo do wybrzeża, organizuje ona w roku 1889 wielką karawanę, która pod kierunkiem F. J. Jacksona, późniejszego gubernatora Ugandy, ma na celu eksplorację wnętrza⁴. Pociągnięcia brytyjskie są w dużej mierze odpowiedzią na aktywną i niebezpieczną dla Anglii politykę Petersa. Chodzi tu przede wszystkim o konszachty cesarskiego emisariusza kolonialnego z wodzami murzyńskimi zaplecza południowego, co doprowadza w roku 1885 do ogłoszenia przez Niemcy protektoratu nad Tanganiką. Wywołało to rzecz prosta pewne zaniepokojenie w Anglii, które jednakże w roku 1886 zostało chwilowo złagodzone prowizorycznym układem między oboma rządami, wyznaczającym strefy wzajemnych interesów⁵. Porozumienie wzmocniono traktatami z lat 1890 i 1891. Na mocy ich ustalone zostały zachodnie granice wschodnioafrykańskich posiadłości i strefy wpływów obu mocarstw kolonialnych. Wielka Brytania w zamian za odstąpienie Niemcom wysepki Helgoland na Morzu Północnym obejmowała w posiadanie wyspy Pemba i Zanzibar. Wręcz humorystycznym epizodem tych wzajemnych przetargów cudzymi terytoriami było ujęte w ramy polityki dynastycznej ofiarowanie przez królową Wiktorię żeniącemu się wówczas siostrzeńcowi, Wilhelmowi II, w charakterze prezentu ślubnego góry Kilimandżaro...

⁴ Wrażenia swe opisał F. J. Jackson w wydanej w wiele lat potem książce *Early Days in East Africa*, London 1930.

⁵ *Encyclopaedia Britannica*, hasło: „Kenya Colony”.

Porozumienia i traktaty, choć przyniosły chwilowe odprężenie w stosunkach angielsko-niemieckich na terenie Afryki Wschodniej, nie rozwiązały przecież zagadnienia i nie powstrzymały apetytów państw kolonialnych. Przede wszystkim nie zadowolili Niemców, dążących do opanowania całej wschodniej połaci Afryki. Jak już wspomnieliśmy, w lutym 1890 roku dr Peters po przybyciu z wyprawą Emina Paszy do Mumias rozpoczyna intrygi z władcą Ugandy. Chodzi w tym wypadku o kraj bogaty, gęsto zaludniony, który od pewnego czasu stanowił obiekt zainteresowań brytyjskich. Stosunki były tu nie uporządkowane. Kraj znajdował się w stanie wrzenia, co stwarzało podatny grunt dla intryg Petersa. Co ważniejsze, ze strategicznego punktu widzenia opanowanie Ugandy przez Niemców, którzy mieli już w swych rękach na południu Tanganikę, otwarłoby im drogę do zawładnięcia w krótkim czasie całą Afryką Wschodnią.

Penetracja angielska odbywała się zasadniczo za pośrednictwem kompanii handlowych. Forma ta, która zdawała doskonale egzamin w ludnych i bogatych Indiach czy na terenach południowowschodniej Azji, zawiodła w rzadko zaludnionej i pozbawionej większych bogactw naturalnych Afryce Wschodniej, zamieszkałej przed podówczas prymitywną ludność. Tutejsza kompania nie tylko nie przynosiła zysków, lecz nawet popadła w trudności finansowe, tym bardziej że — usiłując prowadzić handel — musiała ona narzucać ład i pokój zwaśnionym plemionom. W tych warunkach kapitan Frederick Dealtry Lugard (późniejszy Lord Lugard) przejmując administrację z ramienia kompanii wschodnioafrykańskiej, a niedługo potem na czele wojsk wkracza i zajmuje Ugandę, nad którą rząd brytyjski ogłasza 18 czerwca 1894 roku protektorat⁶, by w następnym roku rozciągnąć go również i na Kenię.

* * *

W ten sposób rozpoczęła się na tych obszarach era kolonialna, która nadać miała owym krajom pewien charakter i kierunek rozwoju, który obserwujemy po dziś dzień, mimo że — jak wiemy — Kenia uzyskała niepodległość już w roku 1963.

Rząd brytyjski głównie dla celów strategicznych, a bynajmniej nie z przyczyn gospodarczych, przystępuje w 1895 r. do budowy kolei, która połączy wybrzeże Oceanu Indyjskiego z wnętrzem kraju: najpierw ze stolicą Nairobi (1899 r.), a w dwa lata potem z Jeziorem Wiktorii. Budowa kolei wschodnioafrykańskiej ma ogromne znaczenie dla rozwoju

⁶ F. D. Lugard, *The Rise of our Empire in East Africa*. O interesującej sylwetce autora pisze Margery Perham, *Lugard: The Years of Adventure 1858—1898*, London 1956. Ponadto por. A. Johnstone, *The Opening ups of Africa*, London 1911, oraz Jackson, *op. cit.*

Kenii i Ugandy. Już przedtem w wyniku otwarcia drogi wschodniej zaczyna się prawdziwa inwazja podróżników, misjonarzy, a wkrótce potem i kolonistów. Tych ostatnich ściąga do Kenii piękno krajobrazu, walory turystyczne i sportowo-myśliwskie kraju, ale przede wszystkim, jak się miano niebawem przekonać, chłodny i zdrowy klimat górzystych partii, nadający się dla osadnictwa białych. Kenia w terminologii kolonialnej zaczyna być określana jako „kraj białego człowieka”. Decydujące znaczenie posiadały jednak obecnie ułatwienia, jakie stwarzał kolonialny rząd Kenii białym osadnikom. Kraj bowiem, nadmiernie obciążony finansowymi zobowiązaniami budowy kosztownej inwestycji kolejowej, pragnie ściągnąć kapitał i białego osiedleńcę, któremu proponuje ziemie na bardzo dogodnych warunkach. Tą drogą władze kolonialne szukają dróg dla rozwoju gospodarczego kraju. W myśl bowiem obowiązującej wówczas zasady kolonie musiały być samowystarczalne, jeżeli nie dochodowe. Zadłużona Kenia musiała sama troszczyć się o wyjście z finansowego impasu.

Emigracja białej ludności do Kenii z pierwszych lat XX stulecia to przede wszystkim napływ kapitału oraz ludzi, którzy go reprezentują, a także — bądźmy obiektywni — napływ wiedzy i eksperymentatorstwa rolniczego, dzięki czemu wiele europejskich osiągnięć rolniczych i hodowlanych zostaje przeniesionych na grunt kolonii. Stosuje się nowoczesne maszyny, hoduje się bydło rasowe, uprawia się pszenicę, kawę, rośliny przemysłowe, rozpowszechnia się szlachetne gatunki nasion, a nawet zarybia tamtejsze strumyki górskie. Jak już wspomnieliśmy poprzednio, ta późna emigracja ma jednak zupełnie inny profil społeczny niż dawne demokratyczne fale kolonizacyjne, zaludniające wielkie i po większej części puste obszary Ameryki Północnej czy Australii. Jest to emigracja ludzi reprezentujących kapitał, wywodzących się z wyższych sfer ziemiańskich, spośród dawnych wojskowych, częściowo osadników południowoafrykańskich, którzy tu przybywają po wojnie burskiej, oraz z pewnej, choć niezbyt wielkiej domieszki arystokracji międzynarodowej⁷. Tego typu emigrant nazywa siebie także inaczej: nie kolonistą, lecz osiedleńcem (*Kenya settler*).

Pierwsze fale osiedleńców, napływające do Kenii poczynając od 1905 r., obejmują z reguły w posiadanie duże, liczące niekiedy po parę tysięcy hektarów farmy na Wyżu Kenijskim (Kenya Highlands). W pierwszym rzędzie są to gospodarstwa hodowlane, a jedynie część ziemi użytkowana jest rolniczo lub pod plantacje kawy. Dopiero później

⁷ Por. opis życia na wielkiej farmie kenijskiej, nakreślony przez utalentowaną autorkę duńską Karen Nixen, w przełożonej na język polski książce *Pożegnanie z Afryką*, Warszawa 1962, Wiedza Powszechna.

wykształca się „średnia”, kilkusethektarowa farma, której właściciel sam na niej pracuje. Tych ostatnich farm było w ostatnich czasach okresu kolonialnego sporo. Ziemię sprzedawał na bardzo korzystnych warunkach rząd kolonialny, który ustawą już z roku 1902 ogłosił cały areal kraju jako własność Korony (*Crown land*). W praktyce równało się to wywłaszczeniu autochtonicznej ludności afrykańskiej, stwarzając na długie lata stale zaostrzający się problem ziemi w Kenii.

Pisaliśmy już poprzednio, że Kenia podobnie jak słabo jeszcze rozwinięta Tanganika, dalej obie Rodezje i Unia Południowoafrykańska określane były w brytyjskiej doktrynie i praktyce kolonialnej jako *White Man's Country*. Z uwagi na klimat biały człowiek mógł tutaj żyć, propagować się i pracować, co określało późniejszy rozwój tych terytoriów. Inaczej natomiast zupełnie kształtowała się ta doktryna kolonialna dla krajów Afryki Zachodniej, które ze względu na klimat i warunki naturalne nie uważane były za odpowiednie dla europejskich osadników. Dlatego też władze kolonialne patrzyły na rolnictwo zachodnioafrykańskie pod kątem rodzimego, afrykańskiego chłopca. Podobnie również traktowały sąsiadującą z Kenią Ugandę. Natomiast w Kenii, wbrew zapewnieniom brytyjskim, że interesy afrykańskie są tu w pełni zabezpieczone i że Afrykanie są pod tym względem na pierwszym planie — działo się inaczej. Co prawda Kenia, posiadająca znikomą mniejszość europejską, nie posunęła się aż tak daleko jak Południowa Afryka, gdzie biali stanowią około $\frac{1}{3}$ ogółu mieszkańców, niemniej jednak całą strukturę tego kraju budowano pod kątem interesów europejskiego osadnika. W rolnictwie dyskryminowano rodzimą ludność afrykańską, faworyzując białych. Skutki tego faworyzowania białej mniejszości farmerskiej odczuwa do dnia dzisiejszego od kilku lat już niepodległa Kenia.

Trzeba pamiętać, że rolnictwo kenijskie, którego rozwojowi nadano z początkiem XX wieku charakter kapitalistycznych, wielkich gospodarstw, istniało w kraju, który nie posiadał większych zasobów naturalnych. W przeciwieństwie do Rodezji czy Katangi Kenia nie mogła liczyć w czasach kolonialnych na rozwój przemysłu, który przyniósłby ożywienie gospodarcze. Była i w dużej mierze pozostała krajem rolniczym. Podczas gdy w Ugandzie i Afryce Zachodniej pozostające w rękach Afrykanów rolnictwo chłopskie potrafiło produkować na eksport znaczne nadwyżki takich artykułów, jak olej palmowy i arachidowy, kakao czy rośliny przemysłowe w rodzaju bawełny, w Kenii rozwijało się plantacyjne rolnictwo, pozostające w rękach europejskich. W przeciwieństwie też do Afryki Zachodniej i Ugandy, gdzie istniały warunki dla rozwoju rynku wewnętrznego, dla zwiększenia popytu rodzimego konsumenta i tym samym do rozwoju gospodarczego tych krajów, w Kenii sytuacja rozwijała się inaczej.

Na mocy ustawy z roku 1902, zwanej Crown Land Ordinance, uzupełnionej ustawą z roku 1915, cały obszar Kenii został przejęty przez rząd kolonii i przekształcony w „ziemie koronne”; były to wstępne pociągnięcia, mające na celu utorowanie drogi osadnictwu białego człowieka. Z całej tej ziemi przejętej przed rząd poczęto z czasem wydzielać rejony przeznaczone dla białych oraz rezerwy dla miejscowej ludności afrykańskiej, zwane *native reserves* lub po prostu *native lands*. Musimy sobie uzmysłwić, że z całego obszaru Kenii, liczącego 583 tys. km², a zatem niemal dwukrotnie przewyższającego terytorium Polski, jedynie 1/4 stanowi ziemię uprawną lub nadającą się do uprawy. Reszta to pastwiska, mniej lub bardziej nawodnione, lasy, stepy, nieużytki itp. Z powyższego, zdatnego pod uprawę obszaru 1/7 zajęto dla około 2 tys. farm europejskich. Na pozostałych 6/7 arealu uprawnego stworzono rezerwy mające wyżywić i zatrudnić ponad 4 miliony tubylców. Pozostałe części Kenii położone na północy to suche, stepowe tereny, zamieszkałe z rzadka przez ludność koczowniczą, trudniącą się ekstensywnym wypasem i hodowlą bydła. Ziemie te bez daleko idących i kosztownych prac irygacyjnych pod uprawę rolniczą nie nadają się zupełnie. Większość europejskich farm ulokowano w latach 1905—1914 na tak zwanych Białych Wzgórzach Kenii, na wysokości od 1500 do 3000 metrów. Były to na ogół ziemie urodzajne, dobrze nawodnione, choć wymagające adaptacji pod uprawę. Nie wszędzie mieszkali pierwotnie Afrykańczycy. Część tych terytoriów położona wyżej była dla tubylców zbyt chłodna. Ale okolice przylegające do Pogórza Kenijskiego zamieszkiwali Murzyni i tu ziemię tubylcom odebrano. Najbardziej ucierpiało na tym plemię Kikuju.

Ażeby ściągnąć jak najszybciej osadników europejskich, władze kolonialne Kenii oddawały im w użytkowanie ziemię na bardzo dogodnych warunkach, chociaż na krótki okres. Później tę krótkoterminową dzierżawę zamieniono na 99-letnią (tzw. *lease*), a następnie z kolei przedłużono na 999 lat, czyli faktycznie oddano grunta użytkownikom europejskim na stałe. Ponadto udzielano innych udogodnień, jak kredyty na zakup ziemi i zagospodarowanie, spłacane w nader dogodnych warunkach, zwalnianie od opłat celnych maszyn rolniczych, udzielanie możliwości tańszego transportu kolejowego towarom eksportowym itp.

Te korzystne warunki spowodowały, jak już widzieliśmy, liczny napływ europejskich osadników. Przybywają oni do Kenii w latach 1905—1914, a także zaraz po I wojnie światowej, nabywają ziemię i zakładają farmy. Należy przy tym zaznaczyć, że europejscy fermerzy objęli w posiadanie więcej ziemi niż jej mogli uprawić. Ale w tym wypadku chodziło o zapewnienie sobie siły roboczej, która by tę uprawę umożliwiła. To zapewnienie sobie taniej siły roboczej ze strony ludności afrykańskiej

było warunkiem *sine qua non* istnienia i rozwoju wielkich gospodarstw europejskich typu plantacyjnego, jego środkiem zaś przymus gospodarczy, równający się podcięciu jej tradycyjnej egzystencji na własnej ziemi i zamienieniu w warstwę robotników plantacyjnych. W tych warunkach rezerwaty tubylcze stały się zaludnione do granic przeludnienia. W niektórych okolicach przekraczały możliwości wyżywienia ludności rolniczej nawet przy dwukrotnych w ciągu roku zbiorach i przy tak niskiej skali potrzeb, jaką wykazywał rolnik afrykański na swym ówczesnym szczeblu rozwojowym. Przykładowo można podać, że w okresie międzywojennym, a więc w czasach, gdy opisywane tu problemy były jak najbardziej aktualne, wśród szczepu Kikuju, zamieszkującego prowincję centralną, w okolicy Nairobi na 1 milę kwadratową przypadało przeciętnie 283 mieszkańców, a w najbardziej przeludnionych okręgach, wśród szczepu Maragoli, będącego jedną z grup północnych Bantu, liczba osób zamieszkujących 1 milę kwadratową miała nawet dochodzić do 1000. Jest to zagęszczenie bardzo rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego, o czym chociażby świadczy fakt, że w owym czasie (tj. w 1926 r.) w wysoce uprzemysłowionej Anglii, posiadającej milionowe miasta i zagłębia przemysłowe, na analogicznym obszarze było przeciętnie 501 mieszkańców, a w Polsce 228.

Nic dziwnego, że w przeludnionych rezerwach przez długie lata panowało poczucie wielkiej krzywdy i niesprawiedliwości, mobilizujące afrykański ruch polityczny i społeczny. Przeludnienie i bezrobocie w rezerwach było pożywką dla wzrastającej świadomości społecznej i narodowej w pierwszym rzędzie pośród bystrzejszych i bardziej podatnych na wpływy cywilizacji szczepów Kikuju oraz Luo. Dobrym przykładem tego zjawiska było np. Kavirondo Taxpayers Association, które rozwijało działalność w szczególności na terenie prowincji Nyanza, domagając się rozszerzenia praw i przywilejów dla ludności afrykańskiej. Torowało ono drogę późniejszemu ruchowi niepodległościowemu, a także znalazło swój wyraz w ruchu Mau-Mau z lat 1952—1954.

Z kolei bliżej zająć się wypadnie plantacyjnym rolnictwem europejskim, dla którego rozwoju wprowadzono tak ważne zmiany pierwotnej sytuacji społeczno-gospodarczej Kenii. Europejskie farmy kenijskie były — jak wiemy — różnych rozmiarów i odznaczały się rozmaitym stopniem zagospodarowania. Największe posiadłości znajdowały się przede wszystkim na terenach słabiej nawodnionych, gdzie odległości od wodopojów wynosiły od 15 do 20 mil, a zatem pod tym względem sytuacja była trudniejsza nawet niż w Australii. Te wielkie farmy specjalizowały się w hodowli bydła i owiec. W okręgach rolniczych farmy były na ogół mniejsze i miały charakter rolniczo-hodowlany. Największą wartość jednak posiadały gospodarstwa plantacyjne, zwłaszcza te, które

nastawiały się na produkcję kawy. Spotykało się typowe ich przykłady w okolicach Nairobi.

W chłodniejszym, górskim klimacie Wzgórz Kenijskich doskonale udawały się zboża europejskie: pszenica, jęczmień, owies. Pomyślnie również przebiegały zbiory kartofli, które na własne potrzeby sadyli przede wszystkim ludność europejska. Niektóre farmy europejskie w ostatnich dziesiątkach lat okresu kolonialnego z powodzeniem plantowały duże ilości kukurydzy, stanowiącej podstawowy artykuł spożycia ludności afrykańskiej, choć pewną ilość tej rośliny przeznaczano również na eksport. Głównym producentem kukurydzy było jednak afrykańskie rolnictwo chłopskie.

Ważnym produktem Kenii była w tym czasie kawa, a także wprowadzona później herbata, tworzące pokaźną pozycję eksportową. Kawa będąca, jak wiadomo, rośliną rodzimą, rosnącą dziko w Abisynii, została wprowadzona do Kenii przez misjonarzy. Gatunki kawy produkowane na plantacjach kenijskich, głównie w okolicach Nairobi i Limuru, są wysoko cenione na rynkach światowych i cieszą się większym uznaniem niż kawa brazylijska. Plantacje kawy nadają się do objęcia ich ruchem spółdzielczym i — o ile wiadomo — ostatnio władze niepodległej Kenii czynią pewne wysiłki w tym kierunku. Do niedawna jednak, w okresie kolonialnym, produkcja krzewów kawowych (z wyjątkiem pośledniejszego gatunku robusta, uprawianego na stokach Kilimandżaro) była ustawowo zakazana dla Afrykanów, co motywowano koniecznością ochrony plantacji przed szkodnikami, mogącymi się rozszerzać na skutek mniej starannej uprawy tej rośliny przez ludność tubylczą.

Herbata, wprowadzona do uprawy na parę lat przed II wojną światową, była również wyłącznym produktem farm europejskich. Jej produkcja rozwinęła się w prowincji Nyanza, w okręgu Kericho, gdzie znalazła najbardziej korzystne warunki klimatyczne i glebowe. Herbatę hodowano na górzystych terenach zabranych pierwotnemu plemieniu Kipsigis. Stosunkowo szybko rozwijano uprawę coraz to szlachetniejszych odmian tej rośliny. Jej produkcja zaspokajała całkowicie potrzeby rynku wewnętrznego (jako że picie herbaty spopularyzowało się wśród tubylców nadspodziewanie szybko), coraz bardziej wychodząc na rynki zagraniczne. Zwiększająca się ilość herbaty kenijskiej do pewnego stopnia zaczęła nawet wpływać na podaż międzynarodową i konkurować z herbatą indyjską.

Ważną rośliną przemysłową Kenii był i jest sisal, stanowiący zresztą również produkt hodowli plantacyjnej. Hodowla tej włóknistej, łatwej w uprawie jak i obróbce, choć nie lubianej przez robotników rośliny, skłoniła właścicieli szeregu farm do urządzenia własnych roszarni. Innym produktem Kenii, mającym podobnie jak sisal zawsze zapewniony

rynek zbytu, było pirethrum, z którego kwiatu wyrabia się skuteczny środek owadobójczy i który farmerzy suszyli na miejscu, we własnych suszarniach⁸.

Spośród innych artykułów eksportowych, produkowanych jednak na stosunkowo niewielką skalę, wypada wymienić cukier, bawełnę, masło w puszkach i bekony. Trzcinę cukrową plantowano na niektórych nizinnych, bagiennych terenach, między innymi także i w prowincji Nyanza, gdzie istniało parę cukrowni hinduskich. W tejże prowincji uprawiano niewielkie ilości bawełny na eksport, lecz zasadniczo specjalizowano się w hodowli tej rośliny przemysłowej w sąsiedniej Ugandzie.

Ponadto Kenia posiada wielką różnorodność owoców, począwszy od tropikalnych, jak pomarańcze, rozmaite gatunki banana, paw-paw, ananasy czy mango, a kończąc na jabłkach, gruszkach i śliwkach. Te ostatnie udają się w górzystych partiach kraju, lecz nie osiągają nigdy smaku analogicznych owoców europejskich i nie posiadały wartości eksportowej. Również wymogom eksportowym nie odpowiadają rodzime owoce tropikalne, gdyż nie nadają się do dłuższego przechowywania i służą jedynie rynkowi wewnętrznemu.

* * *

Tak przeto przedstawiał się w ogólnym zarysie profil europejskiego rolnictwa plantacyjnego i hodowlanego w Kenii, którego produkcja — w myśl z góry podjętych założeń władz kolonialnych — miała charakter eksportowy. Wiemy już, że kapitalistyczny przedsiębiorca rolny dostarczając narzędzi pracy nie mógł się obywać bez taniej afrykańskiej siły roboczej. Z drugiej jednak strony, charakter produkcji, głównie surowcowej, a więc bardzo podatnej na wahania koniunktury, która nie osiągała zbyt wysokich cen na rynkach światowych, a także chęć zapewnienia sobie maksymalnych zysków sprawiały, że płace w koloniach były na ogół niskie, tym bardziej, że praca Afrykańczyka była mało wydajna. Co więcej, w początkowych okresach, wobec nie wyrobionych jeszcze zupełnie nawyków pracy oraz całkowitego braku zainteresowania pracą przez robotnika afrykańskiego, zachodziła konieczność stosowania częściowego przymusu pracy. Skądinąd trudno się było dziwić Afrykańczykowi, że przy tak niskich zarobkach nie pociągała go praca najemna. We wczesnych okresach kolonializmu nigdzie w Afryce tubylcy nie podejmowali pracy najemnej z własnej woli. Myśl o opuszczeniu swych

⁸ Pirethrum było do niedawna niemal wyłącznym monopolem japońskim (poza niewielkimi ilościami produkowanymi w Dalmacji). Lata II wojny światowej stworzyły wielką koniunkturę dla produkcji kenijskiej.

rodzinnych sadyb, ziemi, która stanowiła własność grup rodowych, i udaniu się do znacznie nawet odległych od rodzinnego domu okolic, by tam zdobywać pieniądze, których wartości wówczas tubylec nie znał — nie wydawała się ówczesnemu plemięcowi ani słuszna, ani przekonująca. Klasycznym środkiem pośredniego przymusu pracy stosowanym przez władze kolonialne było więc nałożenie podatku, co tubylców zmuszało do zdobywania gotówki albo drogą sprzedaży części inwentarza, albo też podejmowania pracy najemnej. Innym środkiem nacisku, zastosowanym w Kenii we wczesnym okresie kolonialnym — jak pisaliśmy — było zabranie tubylcom ziemi na rzecz osadników w takiej ilości, by rolnik afrykański stał się proletariuszem, który, aby żyć, musi pracować na farmach białych ludzi.

Dalszy tok wypadków nie potoczył się jednak, jakby tego oczekiwali podręczniki ekonomii kapitalizmu, lecz z pewną bardzo istotną poprawką, którą można by nazwać antropologiczną czy socjologiczną. Afrykańczyk nie został pełnym proletariuszem, bo na przeszkodzie temu stanęły tradycyjne nawyki, wyrosłe z zakorzenionych głęboko w świadomości krajowca form życia i pracy na roli. Co więcej, w pełnym dokonaniu się tego przekształcenia krajowca w proletariusza rolnego przeszkodziły także warunki, stworzone mu przez pracodawcę. Ten bowiem nie chciał czy nie mógł stworzyć Afrykańczykowi takich form bytowania, w których zatrudniony na farmie krajowiec mógłby utrzymać się w pełni i wyłącznie z pracy najemnej. Płace po prostu zbyt niskie i konieczna się stała zasada, że afrykański robotnik rolny miał dodatkowe źródła dochodu z własnego kawałka ziemi i hodowanego przez siebie inwentarza. Na ten cel biały pracodawca w obrębie swojego majątku odstępował mu kawałek ziemi uprawnej oraz pastwisko pod wypas. Powstała w ten sposób instytucja, którą w braku szczęśliwszego terminu określano mianem skwatera, przejętym ze stosunków amerykańskich i australijskich. W Ameryce mianem *squatter* określano człowieka użytkującego ziemię dla celów rolniczych lub hodowlanych, do której nie posiadał tytułu własności. W Australii *squatter* uzyskiwał od rządu na bardzo dogodnych warunkach prawo do wypasu własnych zwierząt². W Kenii powstała więc forma dzierżawy ziemi za odrodek. Tu sam plantator nadawał skwaterowi prawo do użytkowania kawałka ziemi, a w Unii Południowoafrykańskiej dokonywano tej operacji za pośrednictwem syndykatów. Nadając to prawo wymagał biały osadnik świadczeń w postaci pracy i świadczeń w ilości i na warunkach przez siebie narzucanych i ustalanych. Murzyński półproletariusz rolny, skwatter, sprzedawał się niejako wraz z całą rodziną i inwentarzem na farmę

² Określane również w Australii jako *pastoralist* lub *grazier*.

europejską. Obowiązany był do pracy na niej za wynagrodzeniem przez 180 dni w roku. Resztę czasu poświęcać mógł na uprawę użytkowanej działki, wypas własnych zwierząt, czasem otrzymywał pomieszczenie mieszkalne, pozwolenie na zbiórkę chrustu na opał czy korzystanie z wodopoju. Ta szczególna dzierżawa miała trwać ustawowo przez trzy lata; obowiązywało w niej sześciomiesięczne wypowiedzenie. W rzeczywistości przepis ów pozostał martwy, bo skwatter na ogół ziemi już nigdy nie opuszczał. W warunkach kolosalnego przeludnienia rezerwatów rodzimych, spowodowanego ogromnym przyrostem ludności afrykańskiej, dzierżawca tubylczy po wygaśnięciu umowy z białym osadnikiem nie miał już dokąd wracać. Dotyczyło to w pierwszym rzędzie plemienia Kikuju. W ten sposób, w wyniku żywiołowego procesu pozostawiania skwatterów na oddanych im w krótkoterminowe użytkowanie działkach ziemi odebrano ongiś Afrykańczykom przez białych wracały faktycznie do swoich dawnych właścicieli wbrew ustawom i zarządzeniom kolonizatorów. Dodać należy, że w niektórych wypadkach, tam zwłaszcza gdzie w sąsiedztwie znajdowało się kilka farm, pracodawcy organizowali szkołkę dla dzieci tubylczych skwatterów, co zresztą przy bardzo niskich ówczesnych płacach nauczycieli afrykańskich nie było połączone ze zbyt wielkimi kosztami. Z drugiej strony problem skwatterów z uwagi na szybki przyrost ludności tubylczej nabrzmiewał z biegiem lat. Na krótko przed wybuchem II wojny światowej plantatorzy kenijscy przeprowadzili ustawę, której celem było ściślejsze podporządkowanie sobie skwatterów, a przede wszystkim niedopuszczenie do powstawania praw własności ziemi użytkowanej przez tych szczególnego rodzaju dzierżawców, które mogłyby się z czasem automatycznie wytworzyć. Sprowadzono skwatterów więc do dawnej roli robotników rolnych, nie posiadających żadnego zabezpieczenia, którzy mogli być wyrzuceni z ziemi w zależności od dobrej czy złej woli pracodawcy. Autorka angielska E. Huxley pisze też o skwatterach następująco: „Prawdą jest, iż nie posiada [skwatter] zabezpieczenia dla swej tenuty dzierżawnej [...] i że może dostać wypowiedzenie pod koniec swego kontraktu. Lecz pomimo wszystko nie jest to jego ziemia i nie ma powodów, by zdobywał on prawo własności, mieszkając na niej”. Aczkolwiek sama autorka przyznaje, że „w niektórych wypadkach ludzie zmuszeni byli przyjąć status skwattera na ziemi, która ongiś znajdowała się w użytkowaniu ich klanu”. A zatem była pierwotnie własnością tubylczego klanu.

Obecnie, po uzyskaniu niepodległości przez Kenię, następuje parcelacja wielkich posiadłości europejskich w pierwszym rzędzie pomiędzy afrykańskich skwatterów. Ciekawe, że rolnicy ci, pozostając na swych gospodarstwach już w odmiennej sytuacji, przybierają chętnie miano *settlers*, wzorem swoich dawnych pracodawców.

Wracając jednak do omawianego przez nas okresu kolonialnego, wypadnie dodać, że oprócz skwaterów, udających się do pracy na europejskich farmach z całymi rodzinami i dobytkiem, istniał tam również pewien procent robotników tubylczych, nieżonatych lub takich, którzy pozostawili swe rodziny w rezerwatach, tam zwłaszcza gdzie nie panoowało szczególnie drastyczne przeludnienie. Oczywiście ten typ robotnika rolnego, nie posiadający własnej działki i nie stwarzający rozlicznych problemów na wzór skwatera, był przez europejskiego pracodawcę chętniej widziany. Afrykańczyk tego pokroju mógł poświęcić o wiele więcej czasu na pracę na plantacji. Z drugiej jednak strony, z punktu widzenia tubylców tego rodzaju roboty sezonowe, zwłaszcza wśród pracowników żonatych, gospodarujących z rodzinami na własnych gruntach w rezerwacie, przyczyniały się do ogaławiania i wyczerpywania tubylczych rezerw rąk do pracy. Wyrażało się to natychmiast — wobec braku rezerw — spadkiem afrykańskiej, chłopskiej produkcji rolnej. Jest to zjawisko charakterystyczne dla społeczeństwa, w którym rolnictwo w małym stopniu opiera się na narzędziach i produkcji bardziej intensywnego typu i w którym nadwyżki towarowe są jeszcze niewielkie.

Jeżeli chodzi o społeczną stronę zagadnienia pracy, to trzeba jeszcze raz dobitnie stwierdzić, że robotnik afrykański proletariatem w pełnym tego słowa znaczeniu nie był i chyba nim nie jest. Nie tracił nigdy kontaktu z ziemią i nie przestawał być członkiem swego rodu, który mu dawał tytuł do jej posiadania¹⁰. Nawet najbardziej sproletaryzowany na terenie Afryki Wschodniej robotnik portowy z Mombasy, który miał swoją dobrze zorganizowaną akcję strajkową i już w roku 1937 potrafił za jej pomocą skutecznie walczyć o poprawę bytu, po odpracowaniu pewnego okresu wracał do swojej wioski rodzinnej. A cóż dopiero mówić o robotniku rolnym... Jedynie osobnik, który utracił swe prawa wynikające z przynależności rodowej skutkiem popełnionego przestępstwa — staje się elementem zdeklasowanym, włóczęgą społecznym. Elementem bez przynależności społecznej, człowiekiem, który w większości wypadków popełniał nowe przestępstwa i kończył w kryminale. W ostatnich latach okresu kolonialnego, o którym piszę, wzrost włóczęgostwa i przestępczości zwłaszcza w większych miastach, a już szczególnie w Nairobi, przybierał na sile. Walczyła z nim zarówno administracja kolonialna, jak też i uświadomiona opinia afrykańska, która wielokrotnie piętnowała je na łamach prasy tubylczej. Podobnie zresztą

¹⁰ Obecnie (1967) sprawa ulega gruntownym przemianom, co jednak wymagałoby osobnego omówienia. Patrz D. M. Etherington, *Projected Changes in Urban and Rural Population in Kenya and the Implications for Development Policy*, [w:] *Readings in the Applied Economies of Africa*, ed. by E. H. Whetham, J. I. Currie, vol 2, Cambridge 1967.

w sposób zastraszający szerzyła się prostytutka wśród kobiet, czego nie można było uważać za chwilowe i przejściowe zjawisko powojenne, lecz za trwały rys strukturalny, oznakę patologicznego schorzenia społecznego.

Powracając do naszych rozważań na temat rolnictwa w Kenii widzimy, że w wyniku działalności administracji kolonialnej w kraju tym wyodrębniły się dwa obok siebie istniejące systemy gospodarcze. Z jednej strony mamy finansowany i w znacznej mierze administrowany przez Europejczyków typ organizacji gospodarczej opartej o rolnictwo plantacyjne oraz pracę najemną robotnika afrykańskiego. Jest to system na ogół sprawny, o wysokiej produktywności, pracujący głównie na eksport, uzależniony w dużej mierze od handlu zagranicznego i inwestycji kapitału z zewnątrz. Na przeciwnym krańcu mamy drugi typ organizacji gospodarczej. System oparty o tradycyjną gospodarkę ludności rodzimej. Tutaj techniki produkcyjne są jeszcze pierwotne, wydajność niska, a normy realnych dochodów często pozostają nadal na poziomie przeżycia. Narzędziem pierwotnym i podstawowym jest motyka w rękę kobiety murzyńskiej. Organizacja produkcji opiera się na systemie pracy rodzinnej. Skutkiem tego plony są niskie i w przeważającej większości spożywane przez właściciela gospodarstwa i jego rodzinę.

Ten podwójny system, który ustalił się w Kenii w wyniku oddziaływania europejskiego kolonizatora, bynajmniej nie oznaczał całkowitej izolacji wzajemnej obu układów. Przeciwnie, były one ze sobą pod wieloma względami powiązane. Typ gospodarki eksportowej białych uzależniony był od podaży murzyńskiej siły roboczej, dostarczanej przez rodzimą gospodarkę chłopską. Skutkiem tego chłopstwo murzyńskie też miało — co prawda skromny — udział w korzyściach, które przynosiła gospodarka rolna białych farmerów. Trzeba także dodać, że produkty afrykańskiego rolnictwa i hodowli miały w okresie kolonialnym spore znaczenie w ogólnym bilansie eksportowym Kenii. Hodowane przez Afrykańczyków bawełna, kukurydza czy produkowane przez nich skóry sięgały niemal połowy ogólnej wartości wywozu. Gdyby — mówiło się wówczas w Kenii — Afrykańczycy uzyskali możliwość plantowania szlachetniejszych gatunków kawy, a także dopuszczeni byli do uprawy herbaty, co stanowiło w owym okresie monopol europejskich farmerów, to bilans wywozu przesunąłby się natychmiast na korzyść sektora afrykańskiego. Warto również dodać, że produkowana przez rolnictwo afrykańskie głównie na rynek wewnętrzny, choć także i na eksport kukurydza spotykała się z posunięciami dyskryminacyjnymi ze strony konkurującego sektora plantacyjnego, który zdołał zapewnić sobie wyższe ceny sprzedaży.

Rodzime rolnictwo afrykańskie miało więc w tym samym czasie, gdy na Wzgórzach Kenijskich prosperowały europejskie farmy i plantacje, zupełnie inne od nich wyposażenie kapitałowe, rozporządzało inną wiedzą rolniczą i organizacją produkcyjną, posługiwało się odmiennymi narzędziami. W przeważającej części nie posiadało charakteru towarowego. Ale to nie znaczyło bynajmniej, że rodzima gospodarka chłopska była niezdolna do wytworzenia spodziewanych nadwyżek i zapewnienia ludności afrykańskiej znośnej stopy życiowej, a przede wszystkim warunków życia, jakie odpowiadały Afrykańczykowi i jakich sobie życzył.

Rolnictwo tego typu praktykuje znaczna większość ludności afrykańskiej. Co więcej, jest to typ produkcji, a więc kategoria gospodarcza i zarazem sposób życia, który w formie naturalnej dopasowany jest do potrzeb i aspiracji rolnika afrykańskiego. Odpowiada on naturze afrykańskiego chłopa, dając mu zadowolenie, pewną stabilizację, aczkolwiek oferując mu jednocześnie tylko stosunkowo niską stopę życiową. Ogólnie rzecz biorąc, system ten był w o wiele mniejszym stopniu przedmiotem studiów. W porównaniu ze szczegółowym obrazem statystycznym rolnictwa plantacyjnego wiedza nasza na temat rolników afrykańskich jest skromna i to zarówno od strony ekonomicznej, jak i społecznej.

* * *

Stosunkowo najwięcej napisano o gospodarczej stronie tego zagadnienia, gdyż problem ten częstokroć interesował ekonomistów. Brali oni za podstawę materiał porównawczy zebrany w innych częściach świata, np. w Indiach, krajach Bliskiego Wschodu czy w Ameryce Południowej, gdzie typ rolnictwa chłopskiego szeroko praktykuje tamtejsza ludność indiańska. Chodziło jednak w tym wypadku najczęściej o kwestie rehabilitacji gospodarczej, poprawę ekonomiczną zapóźnionych w ogólnym rozwoju społeczeństw. Natomiast na ogół mniej mamy studiów antropologicznych, nie biorących za podstawę jedynie wąskiego aspektu podnoszenia stopy życiowej, lecz uwzględniających problemy rolnictwa chłopskiego jako pewnego stylu życia i pracy człowieka.

Zwróćmy uwagę na jeden z aspektów gospodarczych rolnictwa chłopskiego, który już względnie dobrze rozumiemy. Dochody osiągane przez to tradycyjne rolnictwo, przy aktualnym stanie wiedzy technicznej, narzędziach i organizacji pracy, nie pozwalają na znaczniejszą akumulację, jaką na przykład wykazuje rolnictwo plantacyjne. Nie ma tutaj warunków na to, by akumulacja stała się procesem samorodnym, by sama tworzyła dalszą akumulację, co zresztą wcale nie znaczy, że tak być musi zawsze. Tymczasem jednak sytuację stale pogarsza fakt przyrostu ludności. Skutkiem tego posiadane przez tubylcze chłopstwo środki nie tylko nie powiększają się, lecz przeciwnie, następuje ich stale

rozdrabnianie, rozdział między coraz to większą ilość ludzi. Proces ten w przeciwieństwie do akumulacji powoduje rozproszenie środków. I nie jest to bynajmniej problem charakterystyczny wyłącznie dla Kenii, lecz typowy dla chłopskiego rolnictwa w ogóle, występujący w XIX wieku, a nawet i w okresie międzywojennym także i u nas, a obecnie znany z wielu obszarów tzw. trzeciego świata. Stopień akumulacji w rolnictwie chłopskim, aczkolwiek istnieje, jest zbyt powolny w stosunku do rosnącej liczby mieszkańców oraz w stosunku do wzrostu ich aspiracji życiowych. Dodajmy, że kraje te zdane są przede wszystkim na dopływ kapitału z zewnątrz lub też skutki braku takiego dopływu. Z takich więc względów problem rozwoju opóźnionych gospodarczo krajów trzeciego świata jest zagadnieniem trudnym, które rozwiązać da się jedynie w skali światowej przy pomocy krajów gospodarczo rozwiniętych, zarówno kapitalistycznych, jak i socjalistycznych. Wymaga to w pierwszym rzędzie rozwoju wewnątrzorganizacyjnego tych krajów, ich infrastruktury, a więc dróg, kolei, transportu wodnego, irygacji, melioracji itp., bez których o podnoszeniu się poziomu społeczeństwa nie ma mowy. Ale również warunkiem poprawy ekonomicznej jest podniesienie wydajności siły roboczej, zmiana na lepsze stosunku do pracy, co osiągnąć można jedynie przez rozwój oświaty i szkolnictwa. Dlatego też nowo powstałe państwa trzeciego świata skierowały na ten odcinek polityki społecznej szczególną uwagę i w tym zakresie zdają się mieć już dziś spore osiągnięcia. I wreszcie, o czym się stosunkowo najmniej mówi, przynajmniej w literaturze zachodniej, a co jest doceniane przez Afrykanów, to konieczność uprzemysłowienia, które stworzyłoby dalsze możliwości zatrudnienia, przyczyniłoby się do rozwinięcia rynku wewnętrznego i w sumie dałoby bodziec do wzrostu dochodu narodowego na głowę mieszkańca w tych przysłowiowo ubogich krajach. Uprzemysłowienie w Afryce jest tym konieczniejsze, że zapas ziemi uprawnej na Czarnym Kontynencie ulega już wyczerpaniu. W Afryce Wschodniej w szeregu regionów nie ma już zupełnie wolnych obszarów pod uprawę, przynajmniej takich, które można by użytkować bez kosztownych zabiegów irygacyjnych. W tych warunkach proces zagęszczenia ludności, czyli proces przeludnienia rolniczego, będzie stale postępował, o ile przyrost mieszkańców nie ulegnie zmniejszeniu.

Trudności, w jakich znalazło się dziś chłopskie rolnictwo afrykańskie, są nam poniekąd dobrze znane i nader bliskie. I u nas, jak wspomnieliśmy, do niedawna problem niskiego dochodu szerokich mas ludności wiejskiej, rolniczej, wynikający ze zbyt wielkiej liczby mieszkańców żyjących z zacofanego rolnictwa, był charakterystycznym zjawiskiem, trapiącym szczególnie dotkliwie Polskę południową. Dopiero po drugiej wojnie światowej rozwiązano go za pomocą szeregu zabiegów, do któ-

rych drogę otworzyła odmienna sytuacja społeczno-ustrojowa. Najważniejszymi z tych zabiegów była reforma rolna i zasiedlenie Ziemi Zachodnich, uprzemysłowienie i urbanizacja, które pozwoliły na odciążenie szerokich rzesz z przeludnionego rolnictwa do innych zawodów. Pozwoliło to również na intensyfikację samego rolnictwa, chociaż proces ten nie jest bynajmniej zakończony, bo najważniejszy jego etap — uporządkowanie struktury rolnej — znajduje się dopiero w zaczątku i stanowi zadanie na okres najbliższych lat.

Zdając sobie sprawę z ogromu trudności, jakie w dziedzinie rolnictwa chłopskiego sami musieliśmy i nadal musimy pokonywać, rozumiemy tym bardziej problemy państw afrykańskich. Sprawa rolnictwa chłopskiego, jego funkcji i przemian jest więc problemem pierwszorzędnej wagi w rozważaniach naszych na temat Kenii i Afryki Wschodniej w ogóle. W artykule niniejszym jednakże zajmowaliśmy się głównie historyczną stroną tego zagadnienia, pozostawiając współczesność jako przedmiot dalszych studiów i rozważań na ten temat.

BARBARA ŁABĘCKA

INDUSI W AFRYCE WSCHODNIEJ

Treść: Proces osiedlania się Indusów w Afryce. — Kolej Kenia — Uganda. — Partnerzy czy pariasi: Kenia; Uganda; Tanganika; Zanzibar. — Indusi w niepodległych krajach Afryki Wschodniej.

„Nairobi jest też miastem hinduskim — tak dalece, że wygląda jak przedmieście Bombaju. Na jednej z typowych ulic były następujące sklepy: Dharamshi Lakhamshi i Ska, Dhiradzał i Ska, Khimdzi Bhimdzi i Bcia, Walli Dziwa i Ska, Arjan Singh i Ska, Bahadur Singh i Bcia. Kurdzi Karsandzi, Karmali Suleman i Synowie”¹.

Oto co rzuciło się w oczy znanemu pisarzowi Johnowi Guntherowi, który w latach 1952—1953 podróżował po Kenii. Czy tylko w Nairobi w Kenii, i czy tylko w Kenii wśród państw wschodnioafrykańskich istniała i istnieje kwestia indyjska? W poniższym szkicu postaram się na to pytanie odpowiedzieć.

W Kenii, Ugandzie i Tanzanii przebywało na początku lat sześćdziesiątych ok. 360 tys. Indusów², co stanowiło ok. 1,5% ogółu mieszkańców tych państw. Mieszkają oni przede wszystkim w miastach (stąd też odsetek indyjskiej ludności miejskiej jest znacznie wyższy; w kilku większych miastach dochodzi do 50). Niektóre dzielnice Mombasy, Dar-es-Salam czy Kampali do złudzenia przypominają swym charakterem i architekturą miasta zachodnich wybrzeży Półwyspu Indyjskiego. Indusi opanowali przede wszystkim prawie cały handel wschodnioafrykański, stanowią także większość pracowników kolei: maszynistów, zawiadowców stacji itp. Spotykamy tu również indyjskich urzędników administracji, rzemieślników, nauczycieli, przemysłowców, a także lekarzy i adwokatów. Spróbujmy naszkicować historię ich przybycia i osiedlania

¹ J. Gunther, *Afryka od wewnątrz*, Warszawa 1958, s. 377.

² Mianem Indusów określa się w artykule wszystkich Azjatów pochodzących z Półwyspu Indyjskiego, a mianem hindusów — tylko wyznawców hinduizmu, a nie mahometan.

się, warunki, w jakich żyli w okresie kolonializmu, oraz sytuację, w jakiej znajdują się obecnie, po uzyskaniu niepodległości przez państwa afrykańskie.

PROCES OSIEDLANIA SIĘ INDUSÓW W AFRYCE

Emigracja indyjska na poważną skalę rozpoczęła się w latach dziewięćdziesiątych XIX w., w czasie budowy linii kolejowej Kenia — Uganda, jednak wielu Indusów przybyło do Afryki Wschodniej dużo wcześniej, przed osiedleniem się białych.

Kontakty między Półwyspem Indyjskim a Afryką Wschodnią istniały od dawna. Były to przeważnie kontakty handlowe. Podróżnicy greccy w I w. n. e. wspominają o handlu między Indiami a Afryką. Marco Polo pisał o indyjskich statkach, które odwiedzały wyspy Madagaskar i Zanzibar, a pilotem Vasco da Gamy w podróży przez Ocean Indyjski w 1498 r. był marynarz indyjski. Arabscy kupcy wywozili do Indii prócz różnych towarów także czarnych niewolników, kupowanych chętnie przez indyjskich władców. Tak np. w XV w. gwardia nizama Haidarabadu (muzułmańskiego władcy w południowych Indiach) składała się z Afrykanów.

Na początku XIX w. na wybrzeża Afryki Wschodniej zaczęli przybywać kupcy indyjscy. Arabowie szybko spostrzegli, jaką korzyścią jest dla nich obecność zamożnych sąsiadów, pożyczających pieniądze, wymieniających towary i... finansujących wyprawy po niewolników, po których Arabowie zapuszczali się w głąb kontynentu (w owym czasie ośrodkiem handlu niewolnikami był Zanzibar). Stosunki między indyjskimi kupcami a Arabami rozwijały się pomyślnie. Za panowania sułtana Zanzibaru Seyd Saida Indusi cieszyli się specjalnymi prawami i bez żadnych przeszkód mogli prowadzić swoje interesy. Gdy w 1840 r. władca ten przeniósł stolicę z Maskatu (na Półwyspie Arabskim) do Zanzibaru (na wyspie Zanzibar), podążyło za nim wielu indyjskich kupców.

Ludność indyjska w Afryce Wschodniej powoli rosła liczebnie; ok. 1840 r. jej liczba przekroczyła 6 tysięcy. Muzułmanie indyjscy przybywali głównie z Bombaju, Kucz i Suratu, a hindusi z Kucz i Dżamnagar (zachodnie Indie). Większość mówiła językiem *gudźrati*. W latach sześćdziesiątych XIX w. na wybrzeżach Afryki Wschodniej pojawili się pierwsi Europejczycy. Arabowie, których władza dominowała na tych terenach przez stulecia, musieli ustąpić Brytyjczykom i Niemcom. W 1895 r. wybrzeże Kenii (wydzierżawione w 1888 r. przez sułtana Zanzibaru Kompanii Wschodnioafrykańskiej) zostało przekazane Koronie Brytyjskiej i ogłoszone Protektoratem Wschodnioafrykańskim. Rok wcześniej Anglicy narzucili swój protektorat królowi Bugandy. W Tanganice,

której duża część wchodziła w skład sultanatu Zanzibaru, pod koniec XIX w. miejscowe plemiona zaczęły burzyć się przeciw Arabom. Niemcy, wykorzystując taką sytuację, po zawarciu porozumienia z Wielką Brytanią w 1890 r., utworzyli kolonię nazwaną Niemiecką Afryką Wschodnią. Po I wojnie światowej Tanganikę oddano pod administrację brytyjską jako mandat Ligi Narodów.

Imigranci z Indii, przybywający coraz liczniej do Afryki Wschodniej, nie stanowili społeczności jednolitej. Dezintegrował ją nie tylko podział klasowy, ale również podział religijny; między dwiema podstawowymi grupami wyznaniowymi, to jest między muzułmanami a hindusami, a także między poszczególnymi sektami, na które rozpadają się obie te grupy, małżeństwa mieszane są nawet dziś rzadkością.

Wśród społeczności indyjskiej muzułmanie tylko w Tanganice przewyższają obecnie liczebnie hindusów, natomiast w Kenii i Ugandzie stanowią mniej niż $\frac{1}{3}$ ludności indyjskiej. Należą do 3 sekt szyickich (izmailici, bohra, ithna aszari) i sekty sunnickiej (ahmadija). Najbardziej wykształconą i aktywną grupą są izmailici: jest ich ok. 50 tys., z czego ponad połowa żyje w Tanzanii, 18 tys. w Kenii, reszta zaś w Ugandzie. Izmailici założyli własne organizacje, kontrolowane przez Najwyższą Radę, administrują wieloma szkołami, prowadzą szpitale, które finansują z własnych składek. Religijny i polityczny przywódca wszystkich izmailitów, książę indyjski Aga Khan (1877—1957), zaapelował do członków swej sekty, aby zachowując nadal świadomość narodową, uważali się za obywateli afrykańskich, a kraje Afryki Wschodniej uznali za swoją ojczyznę: „Należycie obecnie do Afryki Wschodniej” — powiedział. W szkołach i szpitalach izmailickich nie stosowano segregacji rasowej. Większość członków sekty bohra osiadła w Mombasie i na wyspie Zanzibar i trudniła się handlem. Z ahmadija (sunnitów), przeważnie muzułmanów z Pendżabu, rekrutowała się duża część robotników budujących kolej.

Najliczniejszą grupę społeczności indyjskiej stanowią hindusi: w 1841 r. było ich ok. 500, a obecnie jest ponad 150 tys. Przybyli do Afryki obarczeni całym swym skomplikowanym systemem kastowym. Dużą rolę w walce o postęp odegrało w tej części społeczności indyjskiej stowarzyszenie Arja Samadz, powstałe w Indiach w XIX w.; towarzystwo upowszechniało oświatę, troszczyło się o podnoszenie pozycji społecznej kast niższych, lecz głównie zajmowało się działalnością religijną. Dość liczną wśród hindusów grupę stanowią Sikhowie: jest ich ok. 20 tys. Prawie wszyscy żyją w Kenii i trudnią się przeważnie rzemiosłem. W społeczności indyjskiej są też przybysze z Goa, portugalskiej kolonii na zachodnim wybrzeżu Półwyspu Indyjskiego. Wyznają oni religię

katolicką, a w żyłach wielu z nich płynie krew portugalska. Pracują przeważnie jako urzędnicy, mówią równie dobrze po angielsku, jak i swym rodzinnym językiem *konakrim*.

KOLEJ KENIA — UGANDA

Koleje żelazne w koloniach były dla Brytyjczyków tym, czym dla Rzymian drogi bite w prowincjach Imperium Rzymskiego — arteriami władzy. Toteż konieczność zwiększenia kontroli celem wzmocnienia eksploatacji tego olbrzymiego obszaru w Afryce Wschodniej skłoniła Brytyjczyków do budowy linii kolejowej łączącej wybrzeża Oceanu Indyjskiego z brzegiem Jeziora Wiktorii. Budowa ta, rozpoczęta w 1895 roku, ukończona w 6 lat później, kosztowała Imperium Brytyjskie przeszło pięć i pół miliona funtów.

Brak zaufania do pracowitości robotników afrykańskich zmusił rząd kolonii do sprowadzania robotników indyjskich. Bez ich pracy budowa kolei, będącej podstawą rozwoju Afryki Wschodniej, ciągnęłaby się znacznie dłużej. Ogółem przy budowie pracowało 32 tysiące osób. Propozycję przyjazdu do Afryki przyjęło z początku ok. 6 tys. Indusów. Byli to przeważnie muzułmanie z Pendżabu. Wśród tych przybyszów niewielki odsetek stanowili kwalifikowani rzemieślnicy, jak murarze, cieśle, stolarze, reszta nie miała żadnych kwalifikacji. W 1896 r. do Mombasy, skąd miała się rozpocząć budowa kolei, przybyła pierwsza partia robotników (350 osób). Każdy z nich kosztował administrację brytyjską 40 szylingów miesięcznie, wliczając w to wynagrodzenie za pracę, koszt wyżywienia, opieki lekarskiej i zwrot kosztów powrotu do Indii. Robotnicy zwerbowani z Indii mieli prawo zostać w Afryce po wygaśnięciu kontraktu, wtedy kwota przewidziana na opłacenie podróży powrotnej przechodziła do dyspozycji administracji kolonialnej.

Mombasa liczyła wówczas ok. 28 tys. mieszkańców, w tym 2667 niewolników. Miasto składało się z kilku dzielnic, największe z nich zamieszkiwali Arabowie i Afrykanie. Obok dawnych budynków portugalskiej faktorii stały tu w XIX w. prymitywne, brzydkie *bungalows* pierwszych pionierów angielskich.

Kolej powoli posuwała się w głąb kraju. Warunki pracy były bardzo trudne: pustynia, bagna, niezbadane dżungle. Budowę opóźniały choroby. Malaria, dezynteria, szkorbut czyniły spustoszenia wśród ludzi. Na jednym odcinku trasy zmarło na choroby zakaźne 3 tys. tragarzy. Robotnicy wraz z kobietami i dziećmi mieszkali w prymitywnych, brudnych barakach. Zdarzały się dni, kiedy połowa pracujących była chora i niezdolna do pracy. Spośród imigrantów indyjskich zmarło przy budowie ok. 2 tysięcy osób, a tysiąc utraciło zdolność do pracy. Groźne

niebezpieczeństwo stanowiły także zwierzęta: często zdarzały się wypadki zaginięcia ludzi — padali oni pastwą drapieżników. Na przykład w Tsavo lwy-ludojady sterroryzowały ludzi na kilka tygodni, uniemożliwiając im pracę. Pułkownik Patterson tak opisuje to zdarzenie: „praca została wkrótce przerwana w sposób brutalny i zaskakujący. Na scenie pojawiły się dwa niezwykle żarłoczne i nienasycone lwy-ludojady [...] Ich metody [...] były tak niesamowite, a porywanie ludzi tak sprytnie przeprowadzone, że robotnicy byli święcie przekonani, iż nie są to zwykłe zwierzęta, lecz diabły w lwiej skórze. Niejednokrotnie robotnicy przekonywali, że nonsensem są próby zastrzelenia ich”³.

Po dwuletnich wysiłkach długość linii kolejowej wynosiła zaledwie 290 km. Anglicy z metropolii nazwali ją „linią księżycową”. W 1899 r. kolej osiągnęła płaski obszar, na którym później wyrosło miasto Nairobi. Warunki pracy nie polepszyły się. Wreszcie w 1901 r. budowa kolei została zakończona (w okresie międzywojennym przedłużono linię do Kampali).

Po zakończeniu budowy 6 tys. Indusów zostało w Afryce; 2 tys. zatrudniła kolej (przeważnie jako zawiadowców, maszynistów, kierowników stacji). Praca ich była ciężka, połączona z ciągłą walką ze zwierzętami, które niechętnie opuszczały swoje dotąd nienaruszone przez człowieka tereny. Oto charakterystyczny obrazek z pierwszego okresu po uruchomieniu stałej komunikacji na nowo zbudowanej linii kolejowej (fragment listu Indusa, pracownika kolei, do władz): „Dwa lwy na peronie. Pociąg się zbliża, a zawiadowca znajdujący się na górze, na zbiorniku z wodą, nie może zejść, bo lwy mu w tym przeszkadzają. Ja natomiast — okropnie przestraszony, ale bezpieczny w biurze. Nie mogę dać wolnej drogi dla nadjeżdżającego pociągu...”⁴. Ci, których nie zatrudniła kolej, zajęli się handlem.

PARTNERZY CZY PARIASI?

Kenia

Najwięcej Indusów osiedliło się w Kenii, gdzie Brytyjczycy stosowali szczególnie ostrą dyskryminację rasową.

Kenia nie była krajem bogatym. Eksploatację nielicznych bogactw naturalnych utrudniał brak ludzi, dziesiątkowanych śpiączką i malarią, ziemi zaś nadającej się pod uprawę było niewiele. Aby zabezpieczyć interesy brytyjskie, administracja kolonialna zastrzegła dla gubernatora

³ G. Delf, *Asians in East Africa*, London 1963, s. 12.

⁴ *Ibidem*, s. 14.

prawo *veta* przy transakcjach ziemią między Europejczykami a Afrykanami i Azjatami, co praktycznie zamykało im dostęp na Białe Wzgórza, najżyźniejsze tereny, gdzie zbiory były możliwe dwa razy do roku, a malaria i śpiączka — nieznane. Przeszły one w ręce licznie przybywających białych osadników. Afrykanom pozostawiono ziemie mniej urodzajne, możliwości zaś Indusów ograniczyły się do handlu, który po zbudowaniu linii kolejowej objął swym zasięgiem wielkie, niedostępne przedtem obszary Kenii. Początkowo placówki handlowe były z rzadka rozsiane w pobliżu stacji kolejowych, z czasem sieć sklepowa rozszerzyła się na cały kraj. Były to sklepy wielobranżowe, zaopatrzone w najróżniejsze towary — od mydła do narzędzi rolniczych. Nie stosowano w nich segregacji rasowej, klientami w małych miasteczkach i wsiach byli więc przede wszystkim Afrykanie. Indusów od dawna znano jako świetnych kupców. Swoje sukcesy w handlu zawdzięczali oni nie tylko zmysłowi handlowemu, ale przede wszystkim wielkiej pracowitości. Sklepiki, otwierane o 7 rano, czynne były bez przerwy do późnego wieczora. Indyjscy kupcy mogli na tym obszarze opanować handel dzięki swej gospodarności, dzięki skromnym wymaganiom i ograniczeniu się do korzystania w prowadzeniu sklepu z pomocy członków najbliższej rodziny. Spokrewnione rodziny indyjskie gotowe były do udzielania sobie nawzajem pomocy materialnej. Sklepy indyjskie rozsiane wzdłuż linii kolejowej nie potrzebowały obawiać się konkurencji kupców arabskich trzymających się tradycyjnie szlaków karawan. Indusi wreszcie potrafili posługiwać się w mowie i w piśmie językiem angielskim, którego znajomość u Arabów nie była częsta.

Z czasem w rękach Indusów stale do Kenii napływających znalazł się cały handel detaliczny kolonii. Oprócz kupców Kenię zamieszkiwali także indyjscy lekarze, adwokaci, a także technicy i rzemieślnicy. Niektórzy przyjeżdżali tylko na parę lat, licząc na wzbogacenie się, inni pozostawali na stałe. Pierwsza indyjska szkoła w Kenii została założona w Nairobi w 1907 r. i liczyła z początku 46 uczniów. W miarę jak wzrastała liczba imigrantów indyjskich, wzrastała też liczba szkół. W 1938 r. było tam 9 gimnazjów z 3750 uczniami i 69 szkół podstawowych z 8062 uczniami. Podręczniki w tych szkołach wzorowane były na europejskich, a językiem wykładowym angielski. W 1960 r. liczba gimnazjów wzrosła do 35 (10 156 uczniów), a liczba szkół podstawowych do 122 (42 023).

Imigranci indyjscy politycznie, ekonomicznie i społecznie zajmowali pozycję pośrednią między Europejczykami a Afrykanami. Świadomi swej roli, jaką odgrywali w życiu gospodarczym i społecznym Kenii, żywo odczuwali dyskryminowanie ich przez kolonizatorów i coraz usilniej domagali się równouprawnienia politycznego, zniesienia segregacji

rasowej w miastach oraz prawa kupowania ziemi na Białych Wzgórzach. Rząd brytyjski nie ustępował i sytuacja stawała się coraz ostrzejsza i coraz bardziej złożona; Winston Churchill określił ją — po swej podróży do Kenii w 1907 r. — jako „zagadkę sfinksową w nowoczesnej postaci”⁵. Źródłem rozwijającego się konfliktu politycznego między Indusami a Brytyjczykami była sprawa udziału Indusów w przedstawicielskich organach władzy. Pierwsza sześciuosobowa Rada Ustawodawcza (Legislative Council) utworzona w 1907 r. składała się wyłącznie z Europejczyków. Dopiero w roku 1909 w skład tej Rady wszedł z nominacji Indus, *leader* sekty bohra A. M. Dziwandzi. I wojna światowa położyła chwilowy kres tym konfliktom, lecz po zakończeniu działań wojennych spory zaczęły się na nowo. Rząd brytyjski uporczywie bronił przywilejów białej ludności. Dyskryminacja Indusów stała się tak rażąca, że nawet znalazło to oddźwięk w wystąpieniu lorda Emmotta w Izbie Lordów w 1920 r.; Emmott stwierdził, iż „Indusów traktuje się jak partnerów w Indiach, ale jak pariasów w Kenii”⁶. Mimo takiego traktowania większość Indusów nie przyłączyła się do ruchu wyzwolenczego Afrykanów w Kenii, a w powstaniu Mau-Mau, które wybuchło w 1952 r., popierała Brytyjczyków.

Dyskryminacja rasowa nie zahamowała też imigracji indyjskiej, z głodujących prowincji Indii przybywali coraz to nowi osadnicy. W 1939 r. indyjska społeczność wzrosła do ok. 50 tys. (w latach 1931—1933 i w roku 1939 więcej Indusów opuściło kolonię niż do niej przyjechało). Najwięcej Indusów osiedliło się w miastach, gdzie zaczął przechodzić w ich ręce również handel hurtowy. Tylko plantacje kawy i siłazu mieli w swych rękach Europejczycy. W latach sześćdziesiątych w sektorze prywatnym pracowało z górą dwa razy tyle Indusów co w sektorze państwowym. W 1947 r. liczba ludności indyjskiej podwoiła się, a w 1960 r. osiągnęła ponad 170 tys. Przeciętna roczna liczba imigrantów w latach 1931—1945 wynosiła 475 Europejczyków i 332 Indusów.

U g a n d a

Uganda, suchy kraj położony na zachód od Jeziora Wiktorii, był dla przybyszów z Indii bardziej gościnny niż sąsiednia Kenia. Nieliczni osadnicy europejscy, tolerancyjni wobec innych ras, nie domagali się tak ostrej segregacji rasowej jak w Kenii. Indusi osiedlający się w Ugandzie mogli kupować ziemię, jedynie Entebbe, stolica kolonii, była zarezerwowana dla przybyszów z Europy.

⁵ *Ibidem*, s. 15.

⁶ *Ibidem*, s. 17.

Ludność indyjska, podobnie jak w całej Środkowej i Wschodniej Afryce, zajmowała się głównie handlem detalicznym i hurtowym. Indusi w Ugandzie zajmowali się również przetwórstwem bawełny; w latach międzywojennych dysponowali więcej niż połową zbiorów. Mieli też udziały w przemyśle cukrowniczym; w 1924 r. N. K. Mehta zbudował wielką cukrownię w Lugazi.

W tak sprzyjających warunkach liczba imigrantów indyjskich szybko wzrastała — z 5 tys. w 1921 r. do 14 tys. w dziesięć lat później. W latach 1926 i 1932 władze kolonii wydały zarządzenia godzące w indyjski monopol handlowy. Pomimo ograniczeń Indusi utrzymali jednak w swych rękach ok. 90% handlu ogólnokrajowego, a 97,5% handlu w miastach. Z handlu utrzymywało się $\frac{3}{4}$ ludności indyjskiej, a ok. 20% pracowało w administracji państwowej. Podobnie jak w Kenii dzieci indyjskie w Ugandzie uczyły się we własnych szkołach, niektórych subwencjonowanych przez rząd. W 1939 r. liczba szkół wynosiła 46, z czego 24 były szkołami izmailickimi. Od roku 1952 w ciągu sześciu lat liczba uczącej się młodzieży wzrosła z 10 139 do 19 720. W 1948 r. liczba ludności indyjskiej w Ugandzie wynosiła 34 000. Liczba mężczyzn przewyższała liczbę kobiet. W Kampali, gdzie blisko połowę ludności stanowią Indusi, jest niewielka liczba Indusów żonatych z Afrykankami. Są to muzułmanie i przybysze z Goa. Według danych statystycznych z 1960 r. Ugandę zamieszkuje ok. 75 tys. Indusów.

Aż do roku 1920 pełnię władzy w Ugandzie sprawował gubernator brytyjski. W 1920 r. powołano dwa organa przedstawicielskie: sześć-osobową Radę Wykonawczą (Executive Council) i Radę Ustawodawczą (Legislative Council). Rada Wykonawcza miała charakter czysto urzędowy. W obu organach zasiadali wyłącznie Europejczycy. Dopiero w roku 1926 do Rady Ustawodawczej powołano z nominacji dwóch Indusów; od 1934 r. w skład Rady Ustawodawczej powiększonej do 9 osób wchodziło po trzech Europejczyków, Indusów i Afrykanów.

T a n g a n i k a

W Tanganice opanowanej przez Niemców w latach osiemdziesiątych XIX w., i wchodzącej w skład Niemieckiej Afryki Wschodniej, kolonizatorzy zastali już Indusów, przede wszystkim kupców i wekslarzy prosperujących w miastach i osadach położonych na wybrzeżu Oceanu. Nowych przybyszów indyjskich ściągnęli Niemcy w końcu XIX w. do prac przy budowie strategicznej linii kolejowej prowadzonej z Dar-es-Salam w głąb kraju.

Przed I wojną światową liczba ludności indyjskiej (muzułmanów i hindusów) liczyła ok. 10 000. Pod względem zawodowym było wśród

nich najwięcej techników, rzemieślników, niższych urzędników i, oczywiście, kupców.

I wojna światowa położyła kres niemieckiemu panowaniu kolonialnemu. W Tanganice usadowili się Brytyjczycy jako mandatariusze Ligi Narodów. Po ewakuacji Niemców bogaci Indusi wykupili wiele poniemieckich farm oraz nieruchomości w stołecznym Dar-es-Salam. Do 1932 r. liczba Indusów wzrosła do 32 000. Do 1939 r. Indusi skupili w swych rękach 80% produkcji bawełnianej, 80% plantacji sisalu, 50% transakcji eksportowych i 60% importowych oraz prawie cały handel detaliczny. Miasta nadbrzeżne Tanganiki przypominają swym charakterem miasta „starej ojczyzny” Indusów; dotyczy to przede wszystkim niektórych dzielnic Dar-es-Salam.

Przez okres panowania angielskiego Tanganika w przeciwieństwie do Kenii wolna była od ostrych konfliktów na tle rasowym. Kolonizatorzy nie dyskryminowali tu ludności nieeuropejskiej w takim stopniu, jak to występowało w innych koloniach czy obszarach powierniczych. Społeczność indyjska miała swych przedstawicieli w organach władzy. W 1926 r. w skład 23-osobowej Rady Ustawodawczej wchodziło z nominacji 2 Indusów, a w 1945 r. w 29-osobowej Radzie zasiadało 3 Indusów. W latach pięćdziesiątych burmistrzem w stolicy był Indus Abdulkarim Karindzi, a do Rady Miejskiej wchodziło 6 jego ziomeków. Indusi mogli się kształcić we własnych szkołach. W 1938 r. było 55 indyjskich szkół subwencionowanych z budżetu krajowego i administrowanych przez Radę Szkolną złożoną z 6 muzułmanów i 4 hindusów. W latach pięćdziesiątych ok. 50 szkołami administrowali izmailici, w tym w Dar-es-Salam dużą i doskonale prowadzoną szkołą średnią dla chłopców i największą w kraju szkołą dla dziewcząt. Do szkół izmailickich uczęszczała też młodzież innych sekt muzułmańskich.

W Tanganice przed uzyskaniem niepodległości mieszkało 87 000 Indusów.

Z a n z i b a r

Wyspa Zanzibar (łącznie z wyspą Pemba) miała aż do uzyskania niepodległości status Protektoratu Brytyjskiego. Formalnie rządy nad Zanzibarem sprawował sułtan, faktyczna władza spoczywała w rękach angielskiego rezydenta.

Do końca XIX w. Zanzibar był centrum handlowym wschodniej Afryki i tu najwcześniej osiedlili się kupcy indyjscy. Część z nich przeniosła się po zbudowaniu obu linii kolejowych na kontynencie do Mom-basy i Dar-es-Salam. W 1931 r. liczba Indusów na Zanzibarze wynosiła ok. 15 000.

W literaturze polskiej jest taki oto obraz roli i położenia Indusów na wyspie Zanzibar, który wyszedł spod pióra Henryka Sienkiewicza przebywającego na tej wyspie w 1891 r.

„W Zanzibarze [...] cały handel egzotyczny zagarnęli prawie wyłącznie Hindusi. Odróżniają między nimi Indian portugalskich Goaneze od angielskich Banyana i Parsi [...] Najliczniejsi są Indianie Banyana. Wyznają oni braminizm, buddaizm, a po części mahometanizm, co ułatwiło ich stosunki z Arabami, dozwoliło zająć wybitne stanowisko na wyspie, jeszcze zanim o protektorat nad nią zaczęli się spierać Anglicy i Niemcy. Są oni wszystkim w Zanzibarze: celnikami, urzędnikami, kupcami na wielką skalę i detalicznymi, rzemiosła są w ich ręku, bankierstwo również, lichwa przede wszystkim. Dzięki opieszałości arabskiej zagarnęli całe bogactwo kraju. Arabowie z Maskatu, podbiwszy Zanzibar, podzielili między sobą ziemię Murzynów i wytworzyli większą własność ziemską; Indianie Banyana obdłużyli ją — i teraz — pola gwoździkowe uprawia Arab, plon zabiera Hindus. Ale Indianin Banyana ma jednak swoje dobre strony. Oto pożyczka on Arabowi naprzód póty, póki kapitał wraz z procentami nie wyrówna wartości pól gwoździkowych, potem z nich Araba wywłaszcza, a potem [...] (słuchajcie!!) [...] jeszcze daje mu kredyt i to bardzo szeroki. Bierze go tylko na bok i ma do niego mniej więcej następującą mowę: «Cóż ja!? Ja jestem sobie zwyczajny Ży... to jest: zwyczajny Banyańczyk, który nie lubi niebezpieczeństw, ale ty, o wnuku Proroka, ty się w nich kochasz, jesteś bowiem waleczny jak lew, szybki jak antylopa, a wytrzymały jak wielbłąd. Oto są towary, oto proch, kule, karabiny i dziady, weźże ludzi, których ci również dostarczę, i zrób z nimi maleńką wycieczkę, gdzieś na Tanganjkę lub Wielkie Nianzy. Zabawisz się tam pysnie, posiedzisz rok lub półtora, kupisz lub złupisz tyle kości słoniowej, ile będziesz mógł, i przynieziesz mi ją do Zanzibaru, a ja ci wówczas tyle a tyle z twego długu odkreślę, a zarazem nowy kredyt otworzę». I Arab, eks-większy właściciel ziemski, który jest człowiekiem istotnie rycerskim a gołym, zgadza się nieodmiennie na taki układ: idzie, bawi rok lub półtora w nieznanych głębiach Czarnego Łądu, kupuje lub łupi kość słoniową, urządza mimochodem polowania na niewolników, nadstawia co dzień głowy, często zostawia skórę, często zbiera wielkie zapasy drogocennej kości i wraca z nią święcie do swego Indianina w Zanzibarze. Ale pomyślisz, czytelniku, że Arab, raz znalazłszy się w głębi Czarnego Łądu wraz z bronią i towarami, mógłby Indianinowi kazać pisywać do siebie na Berdyczów. Nie tak to łatwo! Indianin popuszcza łańcucha dlatego tylko, iż wie, że można go popuścić. Przecież ten Arab zostawił w Zanzibarze od pięciu do dwudziestu żon, tyleż teściowych i dwa lub trzy razy tyle dzieci — nie licząc dawniejszej «większej własności», na którą od czasu do czasu miło mu rzucić okiem i mruknąć sobie przy tym:

— Tak chciało przeznaczenie!...”⁷.

A oto opis sklepu:

„Bogatsi kupcy posiadają sklepy, które są zarazem prawdziwymi muzeami. Znajdują się w nich okazy przemysłu europejskiego pod postacią perkalików, wyłącznie dla Murzynów przeznaczonych, fabrykowanych w Anglii, Indiach angielskich i Stanach Zjednoczonych. Główny towar stanowi kość słoniowa: kły żółte

⁷ H. Sienkiewicz, *Dzieła*, t. 43, Warszawa 1949, s. 76.

i białe, olbrzymie i drobne, ale obok nich znajduje się też broń arabska i indyjska, sandały, rogi nosorożców, skóry i szpony lwie, lamparcie, kły hipopotamów, jaja strusie, głowy i rogi antylopy, olbrzymie orzechy z wysp Seszełów, zwane *loideceae*, o kształtach zabawnych, lecz niezbyt estetycznych, skóry krokodyli, tarcze i laski ze skóry hipopotamów, kosztowne laski z rogu nosorożca, łuki, strzały, dziryty, maczugi, grzebienie murzyńskie, naszyjniki i bransolety. Indianin Banyana wszystko zbiera, wszystko kupuje, wszystko sprzedaje”⁸.

Bogactwem tego kraju są goździki (90% światowego zbioru). Pola goździkowe należały przeważnie do Arabów. Po zniesieniu pod presją brytyjską handlu niewolnikami zanikła na plantacjach praca niewolnicza. Plantacje zaczęły wtedy przechodzić do rąk indyjskich kupców i bankierów, mających środki na zorganizowanie pracy najemnej. Plantatorzy arabscy w obronie swych interesów powołali do życia organizację Clove Growers Association (Związek Plantatorów Goździków), która narzuciła kontrolę nad całym przemysłem goździkowym. Zagrożeni tym Indusi zastosowali wtedy bojkot przemysłu goździkowego. Konflikt arabsko-indyjski został ostatecznie zażegnany w 1938 r. Na mocy zawartego wtedy porozumienia do zarządu wspomnianej organizacji przyjęto dwóch Indusów.

W 1925 r. utworzono na Zanzibarze Radę Ustawodawczą. W jej skład wchodziło z nominacji dwóch Indusów.

Już w końcu XIX w. istniała tu indyjska bezwyznaniowa prywatna szkoła; w 1916 r. szkoła ta przeszła pod administrację państwową. Z czasem powstały też na Zanzibarze szkoły poszczególnych wyznań i sekt, m. in. szkoła hinduska dla dziewcząt, a dla chłopów izmailicka i sekty bohra.

W 1958 r. mieszkało na Zanzibarze ok. 19 000 Indusów.

INDUSI W NIEPODLEGŁYCH KRAJACH AFRYKI WSCHODNIEJ

„*Wahindi* są odpowiedzialni za zakorzeniony rasizm, za błędy afrykańskiego socjalizmu i ruchu na rzecz postępu, za samochodowe wypadki drogowe i złą jazdę, za rozpanoszenie się w Afryce co najmniej czterech grzechów głównych: obżarstwa, nieczystości, chciwości i pychy, za afrykańską neurozę, za kryzysy w partiach rządowych..., za złe odżywianie i wysoki przyrost naturalny”⁹.

Pierwszym z krajów Afryki Wschodniej, który wyzwolił się spod jarzma kolonializmu, była Tanganika; 9 XII 1961 r. uzyskała niepodle-

⁸ *Ibidem*, s. 78.

⁹ P. Theroux, *Hating the Asians*, „Transition”, 1967, nr 33 (przekład wolny).

głość, a 11 lat później, 9 XII 1962 r., została ogłoszona republiką. Zanzibar uzyskał niepodległość 10 XII 1963 r., 27 IV 1964 r. z połączenia tych dwóch krajów powstała Zjednoczona Republika Tanganiki i Zanzibaru; 29 X 1964 r. dotychczasową nazwę zmieniono na Zjednoczoną Republikę Tanzanii. Uganda uzyskała niepodległość 9 X 1962 r., a w rok później została ogłoszona republiką; Kenia — 12 XII 1963 r. Wszystkie trzy kraje są członkami Brytyjskiej Wspólnoty Narodów.

Niepodległe kraje Afryki Wschodniej — Kenia, Uganda i Tanzania — oprócz wielu trudnych, zawiłych problemów odziedziczonych po ciężkich latach kolonizacji zastały także problem mniejszości indyjskiej. Na początku lat sześćdziesiątych w Afryce Wschodniej było ok. 360 tys. Indusów, zasiedziały od kilku pokoleń i przybyszów świeższej daty. Kolonializm, który stworzył społeczną, ekonomiczną i polityczną dyskryminację i segregację, przeciwstawił Indusów zajmujących środkowe szczeble drabiny społecznej Afrykanom, zepchniętym na szczeble dalsze.

Indyjski dukawallah (sklepikarz) to, jak pamiętamy, charakterystyczny obraz wsi i miast Afryki Wschodniej. Nie wszyscy jednak Indusi, przypomnijmy, zajmują się handlem. W społeczności indyjskiej w Afryce Wschodniej licznie reprezentowane są także wolne zawody, nauczyciele, urzędnicy w służbie państwowej, rzemieślnicy, technicy. Guy Hunter podaje, że w 1961 r. było w całej Afryce Wschodniej ok. 67,5 tys. kwalifikowanych pracowników, których można podzielić na dwie kategorie. Do pierwszej, obejmującej ponad 18 tysięcy, można zaliczyć wyższy personel administracyjny, businessmanów, managerów, lekarzy, nauczycieli, prawników i inżynierów; drugą — liczącą ok. 49,5 tys., tworzą wykwalifikowani robotnicy, technicy, rzemieślnicy. Według rachunku Huntera Indusi stanowili nieco mniej niż 40% pracowników w kat. I (lekarze, prawnicy, farmaceuci, kupcy i inżynierowie) i około 50% w kat. II (mechanicy, elektrycy, krawcy, cieśle, stolarze i kolejarze)¹⁰.

Jak powiedziano wyżej, Indusi wywarli niewątpliwie wielki wpływ na całą gospodarkę i rozwój ekonomiczny tego regionu Afryki. Kupcy indyjscy zmonopolizowali w swoich rękach handel detaliczny; do nich głównie należały — jak to już wiemy — sklepy w Kenii, Ugandzie, Tanganice i na wyspie Zanzibar. Do I wojny światowej rupia indyjska była obiegową walutą wschodnioafrykańską.

Niektórzy Indusi dzięki swej pracowitości, skrzętności gospodarczej i fachowości zdobyli w Afryce fortunę i osiągnęli wysoką pozycję społeczną, ale nie wrosli w grunt afrykański, przystosowali się jednak do

¹⁰ D. P. Ghai, Y. P. Ghai, *Asians in East Africa: Problems and Prospects*, „Modern African Studies”, Vol. 3, 1965, nr 1, s. 38.

warunków systemu kolonialnego. Jeśli podejmowali walkę z kolonizatorem, to o przywileje, jakimi cieszyli się Europejczycy, o zniesienie barier między sobą a brytyjskimi władcami. Mimo że Indusi nie byli równouprawnieni z kolonizatorami, uzyskiwali od nich różne koncesje, których pozbawieni byli Afrykanie. We wszystkich trzech krajach Brytyjczycy pozwalali im, na przykład, na organizowanie własnego szkolnictwa, czego nie uczyniono w stosunku do Afrykanów. „W Kenii Afrykanie próbowali w latach międzywojennych stworzyć swoje niezależne, prywatne szkolnictwo, spotkało się to z różnymi szykanami władz. W końcu szkoły te zamknięto pod pretekstem, że są rozsadanikami buntów”¹¹. W organach przedstawicielskich formalny udział Indusów był w lepszej proporcji niż Afrykanów. Indusi w przeciwieństwie do Afrykanów mieli też swoje legalne partie polityczne (np. w Kenii — Kenya Freedom Party i Kenya Indian Congress).

Indusi, przybysze świeższej daty, nie zrywają więzi z krajem rodzinnym, do którego wracają po dorobieniu się lub który zasilają oszczędnościami pieniężnymi. Karin Blixen tak pisze w swoich wspomnieniach z Kenii: „[Kowal] Pooran Singh pracował u mnie wiele lat i pobierał bardzo dobre wynagrodzenie. Jego zarobki nie pozostawały jednak w żadnym stosunku do jego potrzeb [...] Pieniądze posyłał do Indii na kształcenie dzieci”¹². Według opinii Afrykanów: „Indusi przyjechali, doszli do pieniędzy i wyjechali”¹³.

Tak oto w krajach Afryki Wschodniej zrodził się szczególny konflikt między Afrykanami a społecznością indyjską, zamkniętą w swym kręgu, obcą Afrykanom kulturą i obyczajami i w swej przeważającej masie również religią, w części nie zdomowioną w przybranej ojczyźnie, kłującą w oczy takimi zaletami, jak pracowitość, gospodarność, zmysł oszczędzania, zgarniającą nieproporcjonalnie dużą część dochodu narodowego i — co niemało istotne — przypominającą niedawno obalone panowanie kolonizatorów.

Najgorzej układają się stosunki między Afrykanami a Indusami w Kenii. Od czasu uzyskania niepodległości politycy tego kraju coraz surowiej oceniają rolę ludności indyjskiej. Zarzucają oni Indusom, że „z powodu bogactwa” nie przejawiają szacunku dla Afrykanów i że niektórzy z nich nie zdają sobie sprawy ze zmiany w sytuacji politycznej i ustroju, która nastąpiła. „Kenya will not tolerate those people who practise cat and mouse friendship” — powiedział prezydent Kenyatta 9 II 1967 r. w Kiszi¹⁴. Wiceprezydent Kenii Daniel Moi powiedział do

¹¹ S. Chodak, *Czarna Afryka zmienia się*, Warszawa 1968, s. 100.

¹² K. Blixen, *Pożegnanie z Afryką*, Warszawa 1962.

¹³ Delf, *op. cit.*, s. 22.

¹⁴ Theroux, *op. cit.*

Indusów: „nie powinno być tak, żeby jedna (wasza) noga była w Kenii, a druga w Indiach”¹⁵. On też 22 X 1967 r. wezwał afrykańskich businessmanów, aby byli ostrożni wobec pozbawionych skrupułów businessmanów azjatyckich. „Zdarzy się, iż niektórzy businessmani azjatyccy — powiedział D. Moi — przybędą tu, do Afryki, i powiedzą Afrykanom: prowadźmy interesy razem. Nie akceptujcie propozycji, dopóki nie zdobędziecie pewności, że w tym businessie otrzymacie równe prawa. Niektórzy Azjaci biorą Afrykanów do interesu jako figurantów. Ten typ ludzi trzeba nauczyć respektowania ludu Kenii [...]. Jeśli ci Azjaci tego nie rozumieją, mogą spakować się i wyjechać”¹⁶.

Prezydent Kenii Jomo Kenyatta takich oto „ojcowskich” rad udzielił swym rodakom w związku z pogardliwym zachowaniem się kilku Europejczyków i Indusów w stosunku do Afrykanów: „Musicie się postawić i pokazać tym ludziom, że nie jesteście słabi. Nie przełykajcie z ich strony żadnej obrazy. Jeśli ktoś obraża was, uderzcie go, zamiast przechodzić do mnie ze skargą”. Zastrzegając się, że nie wzywa do anarchii, Kenyatta dodał: „powinniście wiedzieć, że to wy jesteście *bwana mkumbwa* tego kraju”¹⁷.

Niepodległość przyniosła fundamentalne zmiany w strukturze społecznej. Nowe rządy, dążące do przyznania Afrykanom, dominującej pozycji ekonomicznej, społecznej i politycznej, przystąpiły do afrykanizacji wszystkich dziedzin życia. Dąży się do zwiększenia zatrudnienia wśród Afrykanów, i tam, gdzie można, do zastąpienia nimi Europejczyków i Azjatów. Najbardziej intensywnie przeprowadza się afrykanizację w urzędach państwowych, policji i w wojsku. Rządy państw afrykańskich wywierają też nacisk na prywatne przedsiębiorstwa, aby zatrudniały większą liczbę Afrykanów.

W nowych państwach afrykańskich nie wszyscy osiedleni tam Indusi uzyskali prawa obywatelskie. Z mocy konstytucji wszystkich trzech niepodległych państw afrykańskich z praw obywatelskich korzysta tylko ten mieszkaniec, który może wylegitymować się nie tylko własnym, ale i jednego z rodziców urodzeniem się w danym kraju. Samo posiadanie obywatelstwa nie chroni zresztą Indusów przed różnymi szykanami. W Kenii zdarzały się przypadki usuwania z pracy Indusów — obywateli tego kraju — dla zrobienia miejsca dla Afrykanów.

Jednym z celów planu rozwoju gospodarczego krajów Afryki Wschodniej jest też zwiększenie udziału Afrykanów w życiu gospodarczym. W Tanzanii 6 II 1968 r. rząd znacjonalizował wszystkie banki,

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ „Daily Nation”, 23 X 1967, cyt. wg Theroux, *op. cit.*

¹⁷ „Daily Nation”, 21 X 1967, cyt. wg Theroux, *op. cit.*

towarzystwa eksportowe i importowe, co uderzyło w pierwszym rzędzie w kapitał indyjski, ponieważ w rękach Indusów był do tej pory prawie cały eksport i import. W Kenii rząd uznał za swój główny cel polityczny afrykanizację handlu i drobnego przemysłu, co wymierzone było głównie przeciw tym Indusom, którzy nie mają obywatelstwa kenijskiego. Ponadto zakłada się sieć sklepów ludowych, będących groźną konkurencją indyjskich, kierowaną przez National Trend Company.

W tym samym kraju 9 I 1968 r. wyszło zarządzenie o rekrutacji dzieci afrykańskich do szkół średnich.

W Ugandzie popiera się Afrykanów przez udzielanie im pożyczek i subsydiów. Nacisk współzawodnictwa afrykańskiego zaczynają już odczuwać drobni sklepikarze indyjscy, zwłaszcza na wsi, powoduje to ich ucieczkę do miast. Wydaje się, że ruch ten będzie wzrastał.

Organizacje polityczne Indusów albo w systemie monopartyjnym przestały istnieć (Tanzania), albo też straciły na znaczeniu (Kenia).

Indusi muszą, w swoim własnym interesie, dostosować się do nowych warunków, muszą znaleźć dla siebie miejsce w nowej rzeczywistości, albo wyemigrować. Z prób przystosowania się Indusów do nowych warunków można odnotować np. akcję podjętą w Tanzanii przez Indyjską Izbę Handlową, która w 1964 r. wystąpiła z planem szkolenia handlowego Afrykanów i udzielania pożyczek afrykańskim placówkom gospodarczym. Niewątpliwą korzyść przyniesie też aktywna rola Indusów w takich akcjach, jak walka z analfabetyzmem, gromadzenie funduszu na stypendia i na lecznictwo.

Szybki rozwój przemysłu może rozwiązać problem zatrudnienia, ale zapotrzebowanie na niewykwalifikowaną siłę roboczą zaspokojone będzie w dużej części przez Afrykanów, niewielu zaś Indusów może liczyć na stanowiska w średnim i wyższym dozorze technicznym lub na stanowiska managerów.

Nie mają, jak się zdaje, przed sobą przyszłości indyjskie gospodarstwa rolne, chociaż w niepodległych krajach afrykańskich zostały zniesione ograniczenia praw do nabywania ziemi (jak pamiętamy za rządów brytyjskich prawa te były ograniczone w Kenii). Afrykanie niechętnie jednak patrzą na oddawanie ziemi nie-Afrykanom, sami Indusi zaś nie są zainteresowani gospodarką rolną.

Jeśli chodzi o ekonomiczne prognozy dla Indusów w Afryce Wschodniej, to analiza potwierdza panujący wśród Indusów pesymizm. Trudności ekonomiczne, z którymi borykają się kraje wschodnioafrykańskie, ujawniają się we wzroście bezrobocia (co dotknie Indusów), w ograniczaniu przeciętnej zarobków i w stopniowym odbieraniu wielu uprawnień, którymi cieszyli się Indusi w przeszłości.

To wszystko zwiększać będzie emigrację zarówno tych, którzy mając niskie kwalifikacje wypierani będą przez Afrykanów, jak i tych, którzy mając wykształcenie czy kapitał będą szukać gdzie indziej lepszych warunków. „Liczba Azjatów opuszczających Nairobi z biletem lotniczym do Londynu wzrosła z ok. 60 tygodniowo do 400—500 tygodniowo. Emigranci stanowią ok. 40% pasażerów niektórych lotów”¹⁸. W marcu 1968 r. liczba ta znacznie wzrosła. W latach 1967—1968 wyjechało z Kenii około 50% ludności indyjskiej. Dla wielu Indusów jednak wyjazd jest klęską, ostatecznością. Indie i Pakistan, przeludnione, nie chcą ich przyjmować. Również Wielka Brytania ograniczyła ostatnio możliwości wjazdowe. Pozostaje więc wyjazd do takich krajów, jak USA, Australia czy Kanada.

Obecnie kwestia indyjska w Afryce Wschodniej stała się tak pilna, a sprawa znalezienia ujścia dla masowego uchodźstwa Indusów z Kenii, Ugandy i Tanzanii tak paląca, że dyskutuje się je i szuka rozwiązań na forum międzynarodowym. Zajął się nimi Departament Praw Człowieka w ONZ, znalazły się też na porządku dziennym obrad premierów Commonwealthu w styczniu 1969 r. Jak podaje londyński korespondent PAP: „W sprawie imigracji doszło w poniedziałek (13 I) do nowego zaostrożenia sporu, gdyż delegacje Kenii, Ugandy i Tanzanii odmówiły kontynuowania uczestnictwa w komisji roboczej powołanej dla przedyskutowania tego problemu, dopóki W. Brytania nie stwierdzi wyraźnie, że problem obywateli brytyjskich pochodzenia azjatyckiego, którzy zamieszkują Kenię i Ugandę, jest przede wszystkim sprawą brytyjską”¹⁹.

¹⁸ „East Afr. Standard”, 5 IX, cyt. wg Theroux, *op. cit.*

¹⁹ „Życie Warszawy” 14 I 1969.

ANTONI GRZYBOWSKI

JAN CHRISTIAN SMUTS W POLITYCE POŁUDNIOWEJ AFRYKI *

Treść: Generał Smuts na tle różnych opinii. — Smuts jako przedmiot studiów. — Środowisko rodzinne Smutsa. — Lata studiów. — Początek kariery politycznej. — Problem rasowy w osobowości Smutsa. — Sprawa narodowości południowoafrykańskiej u 25-letniego Smutsa. — Miejsce czarnego człowieka w Południowej Afryce: wzór demokracji; problem tubylców; zróżnicowane ustawodawstwo; oświata dla tubylców. — Smuts jako polityk i wojna burska. — Utworzenie Unii Południowej Afryki. — I wojna światowa: Smuts w walce z Niemcami w Afryce; Smuts w angielskim gabinecie; Smuts a traktat wersalski. — Okres pokoju i wojny.

GENERAŁ SMUTS NA TLE RÓŻNYCH OPINII

„Smuts razem ze swym przyjacielem Churchilem i Ghandim jako mężowie stanu stoją w pierwszym szeregu Wspólnoty Brytyjskiej i świata. Do późnych lat czterdziestych obecnego stulecia Unia Południowej Afryki dźwigała jego piętno; wspólnota Brytyjska — również. Stosunki międzynarodowe, najpierw w Lidze, a potem w Narodach Zjednoczonych były ożywione jego ideami. Jego spojrzenie na ludzkość jak i na człowieka świadomie lub nieświadomie było przyjmowane przez bardzo wielu. Dla tych lub innych racji jego życie i myśli pozostają w pamięci i znaczeniu; zrozumienie Smutsa pomoże nam zrozumieć nasz świat”. Tak pisało Wydawnictwo Cambridge University Press, publikując pierwszy tom biografii Smutsa *The Sanguine Years, 1870—1919*¹, opracowanej przez wybitnego historyka brytyjskiego Sir Keith Hancocka.

We własnym kraju, wśród afrykańskich obywateli, Smuts spotykał się z mieszanym uczuciem. Był jednym z bohaterów narodowych wojny burskiej, był jednak przez całe życie rzecznikiem ścisłej współpracy z Anglią. Przez rząd angielski został wyniesiony w okresie drugiej woj-

* Jest to omówienie wydawnictwa źródłowego *Selections from the Smuts Papers*, t. I—IV, opracowanego przez W. K. Hancocka i Jeana van der Poela, wydane przez Cambridge University Press w 1966 roku.

¹ W. K. Hancock, *Smuts*, t. 1: *The Sanguine Years 1870—1919*, Cambridge at the University Press, 1962.

ny światowej do godności marszałka polnego, ale dla Afryki Południowej pozostał tylko generałem, bo szlify generalskie zdobył w zaraniu swej działalności politycznej — w walce z Anglikami. Anglofilstwa temu potomkowi starej rodziny burskiej nigdy nie wybaczone.

A kiedy wybuchła wojna w 1939 roku, kiedy Południowa Afryka przystąpiła, pod naciskiem Smutsa — premiera rządu, do wojny po stronie Wielkiej Brytanii, wbrew zresztą silnej tam opozycji, w opinii wielu Afrykanerów ten, kto, jak pisze Alan Paton w swej powieści *Za późno ptaszku*², „złożył czerwoną przysięgę, to znaczy zgodził się walczyć na terytorium Afryki [...] jest człowiekiem Smutsa, zdrajcą mowy ojczystej i sprawy Afrykanerów, lizusem Imperium i angielskiego króla, walczącym w angielskiej wojnie, w której nie weźmie udziału żaden rdzenny Afrykaner”. Smuts wystarczał Afrykanerom, „za całe zmartwienie”³, jak w innym miejscu tej samej książki napisał Alan Paton. Tak było z generałem Smutsem na tle Anglików.

A na tle czarnych obywateli Południowej Afryki?

Nigdy nie zajmował krańcowego stanowiska w stosunku do Murzynów, nigdy też otwarcie ich nie bronił. Był biały i to mu wystarczało, aby oddzielić od siebie przepaścią^{3/4} czarnych obywateli własnego kraju. Tak też ocenił go w swej biografii, inny Wielki Człowiek Południowej Afryki, niedawno zmarły przywódca Murzynów, laureat Nagrody Nobla, Albert Luthuli, kiedy pisał, że dla Smutsa najważniejsze było „zrobienie z Afryki Południowej kraju białego człowieka”⁴. „Z wyjątkiem niewielu głosów nie znajdujących echa przeważająca większość białych oddaje Afrykę Południową w wyłączne posiadanie 3 milionów swych pobratymców. W tej kwestii generał Smuts i jego spadkobiercy oraz doktor Malan i jego spadkobiercy są całkowicie zgodni”⁵. Tak więc Albert Luthuli stawiał znak równania między Smutsem a Malanem.

Tyle kontrowersji. „Była to fascynująca postać — powiedział Alan Paton amerykańskiemu dziennikarzowi, kiedy ten w latach pięćdziesiątych objeżdżał Afrykę. — Stał się sławny nie tylko jako żołnierz i mąż stanu, ale również jako filozof o najbardziej wzniosłych ideałach, jednak w Afryce Południowej znany był pod przezwiskiem «Slim Jannie», przy czym «Slim» w języku Afrikaans oznacza tyle co «przebiegły». Umysł jego był czujny, subtelny i napięty niczym sprężyna zegarka. Smuts posiadał zadziwiające kwalifikacje intelektualne”⁶.

² Alan Paton, *Za późno ptaszku*, Warszawa 1956, s. 35. Alan Paton jest znanym, postępowym powieściopisarzem południowoafrykańskim.

³ *Ibidem*, s. 178.

⁴ Albert Luthuli, *Z domu niewoli*, Warszawa 1966, PAX, s. 116.

⁵ *Ibidem*, s. 108.

⁶ John Gunter, *Afryka od wewnątrz*, Warszawa 1958, s. 525—526.

SMUTS JAKO PRZEDMIOT STUDIÓW

Jan Christian Smuts stał się przedmiotem studiów. Już w 1917 roku opublikowano monografię N. Leira pt. *Jan Smuts*. W tym roku W. Whittal wydał również książkę *With Botha and Smuts in Africa*. W 1936 roku, w Londynie, zostaje wydana dwutomowa książka *General Smuts* opracowana przez Millin Sarah Gertrude. Po drugiej wojnie światowej, w 1946 roku, D. F. Wilson drukuje pracę *Smuts of South Africa*. Rok 1948 przynosi nową monografię wydaną w Nowym Jorku, napisaną przez Williamsa Basila, pt. *Botha, Smuts and South Africa*. W trzy lata później w Londynie, H. C. Armstrong publikuje *Grey Steel, J. C. Smuts* i wreszcie w 1952 roku ukazuje się w Nowym Jorku autobiografia napisana przez samego Jana Christiana Smutsa pt. *A Biography of J. C. Smuts*. Ostatnią pozycją z tej serii była książka Keppel-Janes Artura pt. *When Smuts Goes*, wydana w Południowej Afryce w Pietermaritzburgu w 1953 roku.

Śmierć generała Smutsa w 1950 roku otworzyła zupełnie nowe możliwości studiów nad jego życiem i epoką. Pozostały po nim ogromne materiały archiwalne. Już w roku 1951 Cambridge University Press zwróciło się do brytyjskiego profesora historii Sir Williamsa Keith Hancocka z propozycją napisania biografii Jana Christiana Smutsa. Zbiory prywatnego archiwum generała, przechowywane na farmie w Doornkloof, w domu, który rodzina Smutsa zajmowała od 1909 roku, były nie uporządkowane. O ilości materiałów świadczyć może fakt, że zespół prof. Hancocka do roku 1964 zdołał opracować ok. 45 000 dokumentów, z czego np. więcej niż połowę (ok. 23 000) stanowiły listy lub inne prywatne papiery. Powstało ogromne wydawnictwo źródłowe, *Selections from the Smuts Papers*. Przy publikowaniu papierów generała Smutsa wydawcy kierowali się względami historycznego znaczenia wybranych dokumentów, ich wartości jako zapisu życia, pracy i myśli Jana Christiana Smutsa nie tylko polityka, ale i człowieka o bogatej i złożonej osobowości. Będą więc to notatki osobiste, listy rodzinne itp. Będą jednak i dokumenty natury ogólnohistorycznej. Do zbioru włączono również artykuły Smutsa publikowane w ówczesnej prasie.

Może warto wspomnieć, że do kompletu brakuje jednak niemniej ważnych dokumentów, jakimi były listy jego żony Isie, pisane regularnie, kiedy ten był poza domem. Isie, która zmarła w 1954 roku, po śmierci męża zniszczyła prawie wszystkie swoje listy. Ocalały tylko nieznaczne, które, jak piszą wydawcy, są „pełne życia, inteligencji i uczuć ludzkich”⁷.

⁷ *Selections from the Smuts Papers*, vol. 1, edited by W. K. Hancock and Jean van der Poel, Cambridge University Press, 1966, s. IX.

Prof. Hancockowi pomagał Jean van der Poel, starszy wykładowca historii na uniwersytecie w Capetown. Jego istotnym wkładem są tłumaczenia dokumentów pisanych w języku holenderskim i afrikaans na język angielski oraz komentarze. Prace nad uporządkowaniem archiwum Smutsa były ściśle związane, jak wyżej wspomniano, z napisaniem biografii Jana Christiana Smutsa, zamówionej przez Cambridge University Press. Tom I tej biografii, zatytułowany *The Sanguine Years, 1870—1919*, ukazał się w 1962 roku. W 1966 roku opublikowano cztery tomy *Selections from the Smuts Papers*, które obejmują ten sam okres życia generała. Były to lata nadziei, jak nazwał prof. Hancock ten okres życia Jana Christiana Smutsa.

ŚRODOWISKO RODZINNE SMUTSA

Jan Christian pochodził ze starej burskiej rodziny, osiadłej od 7 pokoleń w Kraju Przylądkowym (Cape Colony). Pierwszy był Michiel Cornelis Smuts, który przybył z Midelburga do Capetown nieco przed 1692 rokiem. Na 7 pokoleń rodziny Smutsa w Południowej Afryce złożyło się 85 przodków pochodzenia holenderskiego i 18 francuskiego. To były zręby afrykanerskiej rodziny Smutsów.

Rodziny afrykanerskie pamiętały zawsze o swym drzewie genealogicznym, a u Jana Christiana żona jego Isie w specjalnej księdze notowała przodków Smutsa jak i własnej rodziny (Kriege), w której antenaci francuscy i holenderscy nawzajem się przeplatali.

Rodzina Smutsów — jak pisze Hancock — była jednak „holenderska przez swych przodków, burska — przez przeszczepienie” (*Hollanders by ancestry, Boers by transplantation*)².

Jan Christian urodził się 24 maja 1870 roku jako syn właściciela pięknie położonej farmy o 3 mile od miasta Riebeeck West w Kraju Przylądkowym. Ojciec jego, Jacobus Abraham, „był pracowitym, inteligentnym farmerem; najważniejszym jego celem było udoskonalenie gospodarstwa, utrzymanie rodziny w zasadach przyzwoitości (*indecency*), komforcie oraz umożliwienie dzieciom dobrego startu w życiu. Był też filarem swego kościoła, przewodził w społecznym i politycznym życiu okolicy, a w końcu został wybrany na reprezentanta do Kolonialnego Parlamentu w Capetown”³. W prywatnym życiu Jacobus Abraham był przyjemnym rozmówcą. „Jego sylwetka [...] była przymilna. Był życzliwym człowiekiem, który wytworzył w swoim domu mały światek zau-

² *The Sanguine Years...*, s. 3.

³ *Ibidem*, s. 5.

fania, radości i uczucia atmosfery ducha wspólnoty”¹⁰. Żona Jacobusa Abrahama, Catharina Petronela, nazywana przez przyjaciół Cato, była „praktyczna w swojej sferze działania”. Cato pozostała w pamięci jako „wzór gospodyni i matki”¹¹. Była to więc atmosfera uroku, spokoju i patriarchalnego życia rodzinnego. Jan Christian miał też służącego Adama, starego Hotentota, z którym odbywał spacerów w okolicy farmy rodziców.

Smuts i później lubił wracać do swych pięknych rodzinnych stron. Jako 51-letni, pełen sławy człowiek pisał, że „piękno życia domu rodzinnego było przepełnione blaskiem piękna świata mnie otaczającego. Jeśli coś złego mnie spotkało, nie mogłem tego wiązać z domem rodzinnym i otoczeniem”¹².

Studia, które rozpoczął na uniwersytecie południowoafrykańskim w Stellenbosch, związały się u niego z poznaniem swej przyszłej żony Sybelli Margarethy, Isie, jak ją zawsze nazywał. Isie była o 6 miesięcy młodsza od Jana Smutsa. Była dziewczyną tak niezwykłego charakteru, że wśród swoich znajomych uchodziła za ekscentryczkę. „Była piękną i czarującą małą osóbką tryskającą olbrzymią energią umysłu jak i ciała”¹³. Szczytem ekscentryczności dla otoczenia było jej postanowienie pójścia do college’u na studia wyższe. Jej starszy brat uznał to za absurd, „dziewczyna — nie”¹⁴. Dopięła jednak swego. „Ona i Jan szli razem do college’u rano, wracali do domu wieczorem także razem. Po kilku dniach wśród studentów zaczęła krążyć wieść, że oni zaręczyli się”¹⁵.

LATA STUDIÓW

Profesor Hancock rozpoczyna I tom publikacji *Selections from the Smuts Papers. 1886—1902* od lat studenckich w Stellenboschu. Jan Christian Smuts studiował tam w Victoria College. Były to pierwsze kontakty z szerszym światem. Tam też, jak wyżej wspomniano, narodziła się miłość do Isie, której pozostał wierny na zawsze. Tam też napisał poemat na jej 19 urodziny (dok. 3). Tam również powstał jego esej *South African Custom Union*, napisany na konkurs uniwersytetu (1891 r.) Przylądka Dobrej Nadziei. Esaj ten chociaż nie był nagrodzony, został jednak wysoko oceniony i w gruncie rzeczy stał się pierwszym wyrazem

¹⁰ *Ibidem*, s. 6.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, s. 7.

¹³ *Ibidem*, s. 16.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

poglądów Smutsa na sprawy Południowej Afryki, był jakby preludium jego wejścia do aktywnego życia politycznego, które niebawem miał rozpocząć.

Cambridge — 1891 rok. Po skończeniu studiów w zakresie literatury w Stellenbosch Smuts wyjechał do Anglii, aby studiować prawo w Christ College na uniwersytecie w Cambridge. Przebywał tam do jesieni 1894 roku. Był zawsze pierwszy, zdawał świetnie egzaminy. Użył tam nagrodę „George Long Prize”¹⁶ w zakresie prawa rzymskiego. W grudniu 1894 roku przeszedł zaszczytny egzamin *Ins of Court*¹⁷. Był znowu pierwszy na swoim roku i zdobył dwie nagrody po 50 funtów każda¹⁸. Poza prawem, Smuts kieruje teraz swe zainteresowania na zagadnienia literacko-filozoficzne. Jednak najlepszym dowodem wzrostu rozwoju intelektualnego Smutsa w latach spędzonych w Cambridge — jak piszą wydawcy *The Smuts Papers* — „jest plik esejów, które pisał w czasie wakacji”¹⁹. *Law, a Liberal Study* (dok. 13) opublikowany został w „Christ's College Magazine” w 1893 roku. „Było zastrzeżone dla nowoczesnej Europy — czytamy w nim — wypracować równowagę państw w zgodności z prawem wolności, lecz nie idzie w tym celu. Już są znaki na horyzoncie politycznym — bardzo nieśmiało i wciąż małe — zapowiedzi przekształcenia Europy, jeśli nie świata, poprzez które niepodległość państw będzie zamieniona na wzajemną zależność (*by which the independence of the States is to be changed into interdependence*). I gdyby to naraz było spełnione i cywilizacja rozpostarłaby swoje zagojone ramiona nad całym światem, w równej mierze nad wszystkimi dalekimi wyspami morza, wtedy panowanie kosmicznego, czyli światowego prawa byłoby zapoczątkowane”²⁰.

Rok wcześniej Smuts napisał inny esej, tym razem o literaturze Południowej Afryki, *The Condition of Future South African Literature* (dok. 14), w którym zwrócił uwagę na związek świadomości politycznej z językiem w problematyce Afryki Południowej oraz na konieczność jedności białej rasy. „Ostatecznie — podkreślał Jan Christian Smuts — nie można nigdy zapomnieć, że walka rasy jest przeznaczona do wzmocnienia jej wielkości na afrykańskim kontynencie, jakiej świat nigdy nie widział, a wyobraźnia niezdolna jest przewidzieć. W tym przerażającym zmaganiu o egzystencję jedności białego obozu, do której

¹⁶ *Ibidem*, s. 47.

¹⁷ *The Inns of Court* — cztery korporacje prawnicze nadające przywileje obrońcy rządowego: *Lincoln's Inn*; *Gray's Inn*; *the Inner Temple*; *the Middle Temple*.

¹⁸ *The Sanguine Years...*, s. 47.

¹⁹ *Selections...*, t. I, s. 23.

²⁰ *Law, a Liberal Study*, t. I, s. 41.

przeszłość tak znakomicie się przyczyniła, nie będzie w najmniejszym stopniu niezbędnego warunku — nie będziemy mówić o uzyskanym zwycięstwie, ale o odwróceniu (ultrapesymiści powiedzą odwlekaniu) unicestwienia”²¹.

Po studiach w Anglii Smuts wyjeżdża na miesiąc do Strasburga. Poglębia tam zagadnienia prawne oraz czyta filozofów niemieckich. Wraca następnie do Anglii i w Londynie zaznajamia się z techniką kancelarii adwokackiej. W czerwcu 1895 roku wszechstronnie wykształcony, odcytany w filozofach, wraca do swego kraju, do Capetownu. Rozpoczyna się długi okres życia Jana Christiana Smutsa na arenie politycznej. Wydawcy *Selection from the Smuts Papers* część III tomu I tytułują: *Entry into politics*.

POCZĄTEK KARIERY POLITYCZNEJ

Kiedy Jan Christian Smuts pełen zapału zaczynał swoje studia uniwersyteckie, w Kraju Przylądkowym do szczytu znaczenia dochodził inny człowiek, o zupełnie innej osobowości, innej historii swego życia — Cecil Rhodes. Urodził się w 1853 roku jako jedno z dwanaściorga dzieci anglikańskiego proboszcza na Wyspach Brytyjskich.

W 1872 roku, razem ze swoim bratem znalazł się w Kimberley, aby wśród „diamentowej atmosfery” poszukać szczęścia. Los mu sprzyjał i w 1880 roku był już milionerem, zakładając własne De Beers Mining Company, które rozrosło się w olbrzymi koncern górniczy: De Beers Consolidated Mines Ltd. W 1886 roku zorganizował nowe towarzystwo: Consolidated Gold Fields. „Był teraz nie tylko królem diamentów, ale również potężnym królem złota”²². W 1889 założył British South Africa Company, towarzystwo, którego celem miał być rozwój, a ściśle biorąc dalsze podporządkowanie terenów w południowej części kontynentu Imperium Brytyjskiemu. W 1890 roku został premierem Kraju Przylądkowego. Stał się osobistością polityczną. „*Ideé fixe* jego było — czytamy u Gunthera — że narody mówiące po angielsku stanowią na świecie «rasę» panów, że Imperium Brytyjskie jest najwyższym osiągnięciem w historii i że cały świat powinien być na miarę możliwości miłościwie rządzony przez koronę brytyjską”²³.

Odkrycie i eksploatacja bogactw mineralnych w warunkach południowoafrykańskich postawiło w ostrym świetle na płaszczyźnie politycznej problem stosunków rasowych. Rodził się czarny proletariatus. Dla rol-

²¹ *The Conditions of Future South African Literature*, t. I, s. 46.

²² Gunther, *op. cit.*, s. 569.

²³ *Ibidem*.

niczego Bura, z jego patriarchalnym układem rodzinno-farmerskim, czarny tubylec nie stanowił jeszcze wyraźnego problemu politycznego. Teraz sytuacja zaczęła ulegać zmianie. „Albo trzeba ich uznać za równoprawnych obywateli — powiedział Cecil Rhodes w parlamencie Kolonii Kraju Przylądkowego — albo za poddaną rasę. Zdecydowałem się, że muszą istnieć ustawy zabezpieczające pokój, że musimy traktować tubylców tam, gdzie znajdują się oni w stanie barbarzyństwa, w sposób inny niż siebie samych [...] W naszych stosunkach z barbarzyńcami z Południowej Afryki musimy przyjąć system despotyzmu taki, jaki działa tak dobrze w Indiach”²⁴.

Polityka Rhodesa w stosunku do tubylców, akurat w okresie kiedy Smuts powrócił do kraju (1895 rok), została zaatakowana przez liberalną parę małżeńską. Ona — Olive Schreiner urodzona w 1855 roku w Basuto jako córka niemieckiego misjonarza, literatka, w 39 roku życia wyszła za mąż za „kaśliwego i upartego radykała”²⁵, Samuela Cronwrighta, członka parlamentu Kraju Przylądkowego. Napisali oni artykuł o Afryce Południowej, w którym zaatakowali politykę Rhodesa, nawołując w nim wszystkich Południowych Afrykanów, niezależnie od koloru skóry do połączenia sił przeciwko Rhodesowi. Samuel Cronwright 20 sierpnia 1895 roku wystąpił z nim publicznie, w formie przemówienia w Kimberley.

Powrót Jana Christiana Smutsa do Południowej Afryki był szczególnie zbiegiem okoliczności dla obu stron. Ludzie Cecila Rhodesa ujrzeni w osobie Smutsa człowieka z młodzieńczym zapałem, którego poglądy na sprawy południowoafrykańskie, a w szczególności na kwestię stosunków rasowych były znane. Smuts znalazł z miejsca okazję do publicznego wystąpienia w charakterze polityka przed szerokim audytorium. Ludzie Rhodesa postanowili więc, że on będzie dobrym człowiekiem do wysłania do Kimberley dla wymierzenia ciosu Cronwright-Schreinerom.

30 października 1895 roku Jan Christian Smuts stanął na podium w Kimberley Town Hall, aby wygłosić swe pierwsze przemówienie polityczne na zebraniu De Beers Consolidated Political and Debating Association. Przemówienie to zasługuje na szczególne zainteresowanie, bo w nim Smuts już jako polityk, a zarazem prawnik i filozof, spróbował spojrzeć na dwa zagadnienia: na problem narodowości południowoafrykańskiej i na problem stosunku białego człowieka do czarnego.

²⁴ K. L. Roskam, *International Relationships in the Union of South Africa and the International Community*, Leiden 1960, s. 84 (cyt. wg Jan Balicki, *Apartheid — studium prawnopolityczne nazizmu w Afryce Południowej*, Warszawa 1967, s. 27—28).

²⁵ *The Sanguine Years...*, s. 55.

PROBLEM RASOWY W OSOBOWOŚCI SMUTSA

Sprawa stosunków rasowych w osobowości generała Smutsa zajmowała wiele miejsca. Przechodziła wiele modyfikacji i wywierała istotny wpływ na kształtowanie tej problematyki w Południowej Afryce. Problem ten jest zresztą przedmiotem odrębnych studiów piszącego.

Jan Christian Smuts w 1917 roku powiedział w Londynie: aby „rozwiązać problem tubylczy, bezcelowe jest próbować rządzić białymi i czarnymi w identyczny sposób, stosować wobec nich te same formy ustawodawstwa [...] Są oni różni nie tylko kolorem, ale także, można powiedzieć, duszą. Różnią się oni w swej politycznej strukturze, ich polityczne instytucje muszą być odmienne”²⁶. Podobne stanowisko zajął na kilka lat przed końcem swej długiej kariery politycznej w 1944 roku, gdy stwierdzał, że „zamiast mieszać czarne i białe na starą przypadkową modłę, staramy się obecnie ustalić politykę trzymania ich oddzielnie w naszych instytucjach tak dalece, jak to tylko jest możliwe”²⁷. To już prawie był apartheid, chociaż Smuts nigdy siebie z nim nie utożsamiał, a w języku oficjalnym tego słowa jeszcze nie było.

W 1948 roku w sprawozdaniu południowoafrykańskiej Rady Planowania Społecznego i Gospodarczego stwierdzono, że „społeczeństwo południowoafrykańskie jest dzisiaj podzielone [...] na dwie kasty — małą, wyższą kastę Europejczyków i dużą, niższą kastę nie-Europejczyków”²⁸. W cztery lata później, główny ideolog i rzecznik apartheidu w czasie przemówienia wygłoszonego w dniu 5 marca 1953 roku w Stellenbosch powiedział: „Byłem członkiem parlamentu lat 34 i powinienem wiedzieć, jak i dlaczego powstało słowo apartheid. Nie było jakiegokolwiek różnicy między segregacją a apartheidem. Zrazu używano powszechnie określenia segregacja. Generał Hertzog był jej gorącym zwolennikiem, generał Smuts nie był jej entuzjastycznym wyznawcą, ale z początku nie przeciwstawiał się jej. Powoli jednak u Smutsa następowała zmiana i oświadczył on w przemówieniu, że segregacja jest niewykonalna. I wtedy dla uniknięcia nieporozumień nacjonaliści odczuli potrzebę nowego określenia. Wtedy weszło do obiegu słowo apartheid, które mogło nawet oznaczać równość, ale dla każdego w jego własnej sferze”²⁹.

²⁶ Roskam, *op. cit.*, s. 84 (cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 28).

²⁷ South West Africa Cares (Ethiopia and Liberia v. the Republic of South Africa), Counter — Memorial filed by the Government of South Africa, 1963, t. V, s. 191 (cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 28).

²⁸ Union of South Africa, Social and Economic Planning Council Report Nr 13, U. G. 53/1948, s. 108 (cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 40).

²⁹ Report of the United Nations Commission on the Racial Official Records; Eighth session, Supplement No 16/A/2505/Add., New York, 1953, s. 141 (cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 27).

Smuts siebie uważał za empirystę. Ale charakterystyczne dla jego natury było, zresztą jak sam twierdził, nie stać ponad dogmatem, lecz ponad sytuacją ³⁰. „Jego filozofia obejmowała — jak pisze Hancock — nowoczesną wiedzę, którą on widział w teorii ewolucji, jak i doktrynę o zwierzchności Boga, którą jego wuj Boudewyn głosił w małym kościółku koło Riebeeck West. Którą z tych dwu frazeologii wybierał dla wyrażenia swoich myśli, było bardzo zależne od okoliczności” ³¹.

SPRAWA NARODOWOŚCI POŁUDNIOWOAFRYKAŃSKIEJ U 25-LETNIEGO SMUTSA

W 1895 roku 25-letni Jan Christian Smuts po raz pierwszy publicznie miał zająć stanowisko w żywotnych kwestiach swego kraju.

Smuts używa terminu narodowość (*nationality*). Wiek XIX w pojęciu Smutsa będzie specjalnie nazwany wiekiem narodowości (*the century of nationality*). Ujmując całe zagadnienie w aspekcie historycznym podkreślał, że w wieku XVIII, w okresie rozprzestrzeniania się poglądów materialistycznych i liberalnej powierzchownej filozofii francuskiej, słowo patriota ledwie zaczynało być wymawiane; słowo narodowość wymazane było ze słowników publicystów i zastępowane było wytwornym słowem kosmopolityzm i że dopiero od rewolucji francuskiej następuje gwałtowna zmiana. „Wielkie zwycięstwa Napoleona były tryumfalnym zawołaniem do narodów o przebudzenie się, o walkę za ich kraj rodzinny (*home*), wolność, egzystencję narodową” ³². W socjologiczno-filozoficznym ujęciu Smutsa „historia XIX wieku pokazała, jak scementowały się siły narodowości (*force of nationality*) w największą moc i dobroczynność w sferze polityki i społeczeństwa. Przenikająca narodowa świadomość jest wielką podstawową bazą zjednoczenia, inspiratorką czynów, poświęcenia narodowego i heroizmu, inspiratorką literatury narodowej i wielkiej polityki narodowej. Uczucia te są wielkim rezerwuarem, z którego wywodzą się największe idee i najchwalebniejsze zasady i tradycje narodu. Ten duch narodowości (*spirit of nationality*) kształtuje nieświadomie historię narodu, jest więzią pokoleń po sobie następujących, kształtuje wspólnotę celu (*a hidden common*) dla wszystkich obywateli, w której naród działa z pokolenia na pokolenie. Kształtuje ich charakter, ich literaturę, ich instytucje społeczne i polityczne” ³³. Jan Christian Smuts w tym „pełnym objęciu, pełnym zespoleniu uczuć na-

³⁰ *The Sanguine Years...*, s. 56.

³¹ *Ibidem*, s. 309.

³² *Selections...*, t. I, s. 83—84.

³³ *Ibidem*, s. 84.

rodowych” widział „prawdziwą siłę w Południowej Afryce z jej różnorodną ludnością”³⁴. W kształtowaniu nowego narodu południowoafrykańskiego (oczywiście tylko pochodzenia europejskiego) dla Smutsa była niezbędna „konsolidacja wielkiej, zwartej i jednorodnej Narodowości Południowoafrykańskiej”, która „powinna być wielką ideą w polityce południowoafrykańskiej”³⁵. Kształtowanie się narodu południowoafrykańskiego Smuts widział także w założeniu, iż wpierw musiał być naród, zanim mogło być państwo. Wpierw musiało nastąpić zjednoczenie narodowe, zanim mogła nastać unia polityczna³⁶.

Zgadzając się z nacjonalistyczną organizacją Afrikander Bond, działającą na terenie Afryki Południowej, Smuts podkreślał walor idei narodowej, która w uczuciu narodowym była najpotężniejszą siłą historyczną. „Południowoafrykańskie uczucie narodowe, które nie może być ograniczone do poszczególnych odłamów rasy białej, musi być więzią i zjednoczeniem wszystkich części rasy białej, to jest wielki polityczny ideał Południowej Afryki”³⁷.

Cztery pierwsze paragrafy Afrikander Bond, które Smuts przytoczył w swoim przemówieniu, miały więc być wyznacznikiem ideologii rodzącego się nacjonalizmu białej ludności.

1. Partia Afrikander Bond uznaje, że Opatrzność kieruje „losami krajów i ludów”.

2. „Przewodnictwo Opatrzności oznacza: tworzenie się jednolitej narodowości (*the formation of a homogeneous nationality*) i przygotowanie naszego ludu do ustanowienia zjednoczonej Południowej Afryki”.

3. „Dla osiągnięcia tego celu niezbędne jest: a) istnienie ścisłego związku różnych ludów europejskich w Afryce Południowej, b) krzewienie odrębności (*individuality, zelfstandigheid*) Afryki Południowej.

4. „Ścisły związek oparty będzie na jasno rozumianej wspólnocie i obopólnych interesach w polityce, ekonomii, rolnictwie, hodowli bydła, handlu, przemyśle i na uznaniu praw indywidualnych, jak religii, nauki, języka, oraz braku animozji rasowych między różnymi narodami, którym ma się wskazać drogę do niewątpliwego uczucia narodowościowego (*to an unmistakable sentiment of nationality*)”³⁸.

Jan Christian Smuts przedstawiając zasadnicze zręby ideologii Afrikander Bond podkreślał, że Bond nie zostało ograniczone do mówiących po holendersku mieszkańców Południowej Afryki. Podkreślał też,

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 85.

³⁸ *Ibidem*, s. 85—86.

że „idea narodowości była prawdziwym inspiratorem wielkiej więzi ujednolicającej białe rasy Południowej Afryki”³⁹.

Ideologia konsolidacji narodu południowoafrykańskiego, ograniczona jedynie do rasy białej, nie wywoływała u Smutsa żadnej wątpliwości. To nie podlegało dyskusji. Pozostała część ludności jego kraju, aczkolwiek dużo liczniejsza, w przekonaniu Smutsa była częścią barbarzyńskiej masy, grożącej nieustannym niebezpieczeństwem „wyższej cywilizacji” rasy białej. I gdy w czasie swego długiego przemówienia na zebraniu De Beers Consolidated Political and Debating Association przeszedł do problemu tubylczego, w pierwszym rzędzie zwrócił uwagę na konsolidację rasy białej. Ta konsolidacja była częścią wyżej omówionego zjednoczenia różnych narodowości europejskich w celu utworzenia nowego narodu.

Konsolidacja, w ujęciu Smutsa, jest niezbędnym elementem przetrwania na kontynencie afrykańskim dwóch teutońskich narodów, które szukały ojczyzny w tym kraju. „To zespolenie koniecznie musi być wyraźne, jeżeli chcecie utrwalić pozycję białej rasy w Afryce. Na południowym krańcu rozległego kontynentu, zaludnionego przez przeszło 100 000 000 barbarzyńców, około pół miliona białych utrzymywało swoją pozycję z myślą nie tylko o pracy na ich własnym miejscu przeznaczenia, ale także z myślą użycia tego miejsca jako bazy dla wydzwignięcia i otwarcia tego [kontynentu] rozległego, a martwego wskutek odwiecznego barbaryzmu i zwierzęcej dzikości, dla światła i błogosławieństwa uporządkowanej cywilizacji. Jeżeli biała rasa nie zewrze swych szeregów w tym kraju, jej pozycja stanie się wkrótce nie do utrzymania w obliczu przygniatającej większości rozszerzającego się barbarzyństwa”⁴⁰.

MIEJSCE CZARNEGO CZŁOWIEKA W POŁUDNIOWEJ AFRYCE

W z ó r d e m o k r a c j i. Według Jana Christiana Smutsa zgodnie z powyższym założeniem do skomplikowanego rozwoju społeczeństwa wielorasowego w Afryce Południowej⁴¹ nie można było stosować wzoru demokracji obowiązującego w Europie. Zagadnienie to było fundamentalne dla polityki Afryki Południowej, ponieważ, stwierdzał Smuts, „związane jest ono z problemem tubylców. Teoria demokracji, potocznie rozumiana i praktykowana w Europie i Ameryce, jest nie do zastoso-

³⁹ *Ibidem*, s. 86.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 82.

⁴¹ Por. A. Grzybowski, *Rozwój społeczeństwa wielorasowego w Afryce Południowej*, „Przegląd Socjologiczny”, T. XXI/1, 1967.

wania do ras kolorowych Afryki Południowej. Wydaje mi się, że zrozumienie i uczciwe przyjęcie tego twierdzenia jest nieodzownym wstępnym warunkiem jakiegokolwiek postępu w kwestii tubylców. Nie możecie bezpiecznie stosować do barbarzyńskich i półbarbarzyńskich tubylców zaawansowanych zasad polityki i praktyki narodów najbardziej cywilizowanych. Afrykańscy tubylcy nie mogą z dnia na dzień pokonać dystansu, którego przebycie najbardziej zdolnej białej rasie zajęło setki lat. Jak to jest możliwe? Zbyt często popełniamy błąd, traktując demokrację jako dedukcję wynikającą z abstrakcyjnych zasad, a nie jako wynik praktycznej polityki. Obecnie największe autorytety w zakresie omawianego tematu przyznają, że lud nie jest uprawniony do demokratycznego lub ludowego samorządu na gruncie abstrakcyjnych zasad. Lud wprawdzie musi być dojrzały do konstytucyjnego samorządu. Oczywiście fakty wynikające z doświadczenia muszą wykazać, że osiągnięta została taka dojrzałość rozwoju politycznego, iż dany lud może być w pełni bezpiecznie obdarzony odpowiedzialnością za samorząd. A doświadczenie wykazało, że wiele ludów okazało się niegodnych honoru i odpowiedzialności za prawa obywatelskie i ludowy samorząd. Nawet Anglia, kraj, o którym powszechnie przyznaje się, że zaszedł najdalej w praktykowaniu demokracji i powszechnego samorządu, nie osiągnęła w pełni powszechnego prawa głosu i ciągle jeszcze odmawia zniesienia niedemokratycznej dziedzicznej Izby Wyższej. A w krajach — jak w Queenslandzie i Nowej Zelandii — gdzie niższa rasa kolorowa żyje wśród wyższej rasy białej, inne prawa obywatelskie zostały narzucone kolorowym wyborcom. Stany Zjednoczone Ameryki są jedynie pozornym wyjątkiem, gdyż tam siła odmawia tego, co prawo dało. Jedną ręką zostały nadane Murzynom tak jak białym równe prawa głosu, drugą zaś mocno trzyma się ich zdala od urn wyborczych. Wspominam te proste fakty, aby przypomnieć wam, że problem zastosowania zaawansowanych zasad polityki dla całej ludności, lub tylko części, nie jest abstrakcją, ale bardzo praktycznym zagadnieniem, które powinno być rozstrzygane w każdym poszczególnym wypadku na podstawie faktów.

„I także w naszym własnym kraju wielu ludzi o dobrej woli przyłgnęło gorąco do abstrakcyjnej doktryny o rasowej równości; ale czy ci ludzie dają praktyczny wyraz tej doktrynie w ich życiu codziennym? Czy oni swym białym synom i córkom pozwalają zawierać małżeństwa z ich kolorowymi sąsiadami jako z równymi? Obawiam się, że niektórzy tak czynią, ale niesława, która towarzyszy tym wyjątkowym przypadkom, jedynie potwierdza głębokość i namiętność ogólnego przeświadczenia, że biali i czarni stoją na różnych biegunach.

„Błąd, który został popełniony w przeszłości, polega na założeniu, że pełna i całkowicie demokratyczna zasada da się zastosować do na-

szych, południowoafrykańskich, warunków rasowych. Pan Saul Solomon⁴² i inni uważali abstrakcyjną polityczną i religijną zasadę powszechnej równości za niezawodną zasadę polityki praktycznej. Obawiam się, że nie mieli racji. Ich teoria nie mogłaby być zastosowana do cywilizowanej Europy i *a fortiori* nie była do zastosowania w barbarzyńskiej Afryce. I myślę, że najbardziej widoczny postęp, który osiągamy w polityce Kraju Przylądkowego w ciągu ostatniego dziesięciolecia, polega ściśle na zrozumieniu, że oni nie mieli racji. To zrozumienie na przestrzeni ostatnich pięciu lat znalazło wyraz w naszej Księdze Ustaw, szczególnie w Prawie Głosu⁴³ i w Akcie Glen Greya⁴⁴. Dla niektórych przykład tych statutów był dowodem naszego politycznego regresu — zgubnych rządów Bondu⁴⁵ i Rhodesa. Wydaje mi się raczej, że zeszedliśmy ze zgubnych pozycji, że odstąpiliśmy od utopijnych majątków abstrakcyjnych teorii i że teraz, po raz pierwszy, jesteśmy w stanie przemyśleć istotę naszego wielkiego problemu rasowego tak, jak on na to zasługuje. Doszliśmy do uznania i to uznania właściwego, że demokratyczna formuła równości nie może być zastosowana do problemu rasowego. Nasz franko-holenderski rodak, który opuścił Europę na długo przed teorią Rousseau'a o równości, który widział Europę wtrąconą w płomienie rewolucji na długo przedtem, zanim fala filantropii zaczęła opanowywać ten kontynent — uznał, być może w skrajnej formie, ten fakt już od dawna. I teraz nasi przywódcy polityczni doszli do uznania tego samego faktu”⁴⁶.

Problem tubylców. Przechodząc do omówienia tzw. problemu tubylczego, 25-letni Smuts mógł tylko stwierdzić, że jest jednym z tych, którzy odnoszą się teraz do niego bardzo poważnie i że właśnie ten problem, jak mówił dalej, „szerzej ujmując jest czołowym proble-

⁴² Saul Solomon, wydawca i polityk ur. w 1817 r. z rodziny żydowskiej; był członkiem pierwszego parlamentu w 1845 r. w Kolonii Przylądkowej. W 1863 zakupił „Cape Argus”, który był wpływowym organem aż po 1883 r., kiedy Saul Solomon wyjechał do Szkocji; zmarł w 1892 r.

⁴³ Prawo wyborcze Kraju Przylądkowego z 1853 roku nie było ograniczone barierą koloru skóry, lecz warunkiem własności ziemskiej lub wysokości dochodu. W 1892 roku wykluczono *Blanket Natives* (czarnych tubylców), dodając równocześnie warunek minimum wykształcenia.

⁴⁴ *Glen Grey Act*. Nazwa od dystryktu Glen Grey w bantustanie Ciskei. *Glen Grey Act* wydany w 1894 roku umożliwił tubylcom posiadanie ziemi na zasadzie dzierżawy lub tytułu własności. Takie gospodarstwo nie mogło być jednak sprzedane ani zastawiane bez zezwolenia. Akt ten dawał również tzw. kwalifikacje do prawa wyborczego.

⁴⁵ Afrikander Bond — polityczna organizacja afrykanerów powstała w 1879 r. w Kraju Przylądkowym.

⁴⁶ *Selections...*, t. I, s. 93—95.

mem dnia, linią podziału w naszej polityce [...] zwłówieszczco rzutującym na ciemne tło naszej przyszłości.

„Z tego powodu uważam pozycję białej rasy w Południowej Afryce za jedną z najbardziej odpowiedzialnych i trudnych. Ona [biała rasa — A. G.] musi być strażniczką jej własnego bezpieczeństwa i rozwoju, będąc równocześnie powiernikiem ras kolorowych. Sytuacja jest szczególna.

„Jedynie na południe od Zambezi żyje (wyłączając niemieckie i portugalskie terytoria) 4 000 000 mieszkańców, wśród nich jest tylko 650 000 białych. Proporcje ludności kolorowej do białej w różnych częściach Afryki Południowej przedstawiają się następująco: Kraj Przylądkowy — 4 do 1; Natal — 12 do 1; Wolne Państwo — 2 do 1; Transwal — 4 do 1; Beczuana Brytyjska — 10 do 1; Rodezja — 100 do 1; taka jest nasza pozycja i problem rasowy w tym kraju.

„Są tacy, których zaciętość chciałaby przyspieszyć rozwiązanie tego problemu drastycznymi środkami. Już pokazałem, jak poprzednie pokolenie południowoafrykańskich mężów stanu nie wahało się zastosować wobec tubylców formuły pełnej demokracji. Bez wątpienia są i tacy, którzy by chcieli sprowadzić tubylców do poziomu bydła.

„Środki drastyczne nie nadają się w tym wypadku. Jest to sytuacja wymagająca powolnego, mądrego i ostrożnego posuwania się naprzód, wyczuwania drogi, ostrożnego budowania przez jedną generację na doświadczeniu, niepowodzeniach i sukcesach poprzedniej generacji. Patrząc po prostu z punktu widzenia interesu białej rasy, widzimy jak nieodzowna jest ostrożność tej polityki. Niesprawiedliwość, nierzetelność, ucisk uprawiany przez białych z biegiem czasu mogą zatruć umysły tubylców przeciwko białym, bez względu na to, jak dobrze ci tubylcy byliby do białych usposobieni. Żelazo ucisku (*the iron od oppression*) mogłoby przeniknąć duszę tubylca. Czy to może być dobrą albo godną rzeczą dla białej rasy? Czy pożoga, rewolucyjna eksplozja ogromnych mas łatwo zapalnych tubylców nie zniszczy tego, co w naszej białej cywilizacji jest najbardziej uczciwe i ukochane?

„Albo spójrzmy na istotę sprawy z trochę odmiennego punktu widzenia. Przypuśćmy, że tubylcy zamiast stopniowo wznosić się, opuszczają się na skali wartości moralnej i społecznej. Czy nie będzie to miało niszczącego skutku na charakter samych białych? Tubylcy są naszymi służącymi i piastunkami, są także, w dużym stopniu, towarzyszami zabaw naszego dzieciństwa. Mieszkają oni między nami w miastach i na farmach, krótko mówiąc — tworzą stałą część naszego moralnego i społecznego środowiska. Ich wpływ na nas będzie odpowiadał cechom tego środowiska. Są i tacy, którzy myślą, że tubylcze środowisko miało już złe skutki, gdy chodziło o charakter białych. «Ściemnienie» naszej

skóry zostało połączone ze «ściemnieniem» charakteru. Wspominam o tym, aby pokazać, że nasza biała supremacja w Afryce Południowej nakłada na nas poważną odpowiedzialność, z której ze względu na nas samych, jak i na krajowców jesteśmy zobowiązani wywiązać się sumiennie.

„Tak więc będąc obarczeni wielką odpowiedzialnością za naszą pozycję w tym kraju oraz poczuciem honoru jak również sprawiedliwości, które wiążą nasze postępowanie wobec rasy kolorowej, przechodzimy do szczegółowej kwestii, do tego, co winno być zrobione. Poprzednia generacja optymistycznych polityków i filantropów, o której mówiłem, w tej złożonej kwestii sięgała do gotowej odpowiedzi: kształcić tubylców, uczyć ich czytać i myśleć, to będą najpewniejsze środki ich ocalenia. Jeśliby tamto pokolenie mogło powstać z grobu i zobaczyć, jak mały ślad pozostawiło wykształcenie umysłowe⁴⁷ w umyśle tubylca, być może byłoby ono bardziej pesymistyczne niż pozbawieni złudzeń następcy. Moim zdaniem, najdonioślejszym elementem tej sytuacji jest to, iż gdziekolwiek tubylec zetknie się z cywilizacją europejską, tam pogarsza się fizycznie i moralnie. Im ściślejszy był ten kontakt, tym większy stopień zepsucia. Że tak jest, odważnie przyznają wszyscy uczciwi obserwatorzy. I nie trzeba wyobrażać sobie, że wódka jest tylko jedyną tego przyczyną. Krajowcy mieli mocne trunki na długo przed zetknięciem się z białymi. Picie jest tylko jednym z elementów w bardzo kompleksowej i zawiłej kombinacji przyczyn. Wykształcenie umysłowe, jak się zdaje, w rzeczywistości przyspiesza ten proces tendencji degeneracyjnej. Krajowcy z miasta z reguły nie stoją wyżej w rozwoju umysłowym niż ci, którzy mieszkają na wsi lub w swych tubylczych lokacjach. A ponadto czyż tubylcy z miasta nie są gorsi pod względem fizycznym i moralnym od tych ze wsi? Porównanie wspaniałych egzemplarzy fizycznej męskości, widzianych często na wsi, ze skarlałymi egzemplarzami niedorozwoju w miastach — już wystarczy, aby zasmucić najbardziej bez troskich”⁴⁸.

Zróżnicowane ustawodawstwo. W tym samym kierunku szło rozumowanie Jana Christiana Smutsa, gdy chodziło o sprawę praw politycznych gwarantowanych ustawodawstwem. Dla tubylców, jak się wyrażał, trzeba stosować zróżnicowane ustawodawstwo. „To, czym

⁴⁷ Smuts używał w swoim przemówieniu określeń: wykształcenie intelektualne (*intellectual education*), co oznaczało kształcenie umysłu; wykształcenie fizyczne i rękodzielne (*education physical and manual*) przeznaczone dla krajowców, a mające na celu podnoszenie sprawności ciała (lepsi robotnicy) i kształcenie umiejętności wykonywania prac fizycznych (sprawność ręki), co nie musiało być równoznaczne ze zdobyciem określonego zawodu.

⁴⁸ *Selections...*, t. I, s. 95—97.

murzynofile tak długo zadowalali się, była zasada: zostawmy ich w spokoju, zostawmy tubylców, aby sami pracowali na swój własny los z pomocą misjonarzy i księgi hymnów. Mógłbym tutaj wskazać, jak nielogiczni są ci adwokaci praw tubylców. Sprzeciwiają się zróżnicowanemu ustawodawstwu, a jednak chcą prohibicji. Są przeciwko wszelkiemu ustawodawstwu dla tubylców, chociaż żądają ustawodawstwa, które ma być bardziej korzystne dla kolorowych niż dla białych. Jednak polityka *laissez faire*, nigdy nie wystarczy. Nadszedł czas porzucenia *laissez faire* i rozpoczęcia aktywnej polityki ustawodawczej. Jestem przeciwko daleko posuniętemu ustawodawstwu dla kolorowych, ale myślę, że musimy zająć się ostrożnym ustawodawstwem klasyfikującym. Nawet Pan (J. W.) Sauer⁴⁹ opowiada się za klasyfikującym ustawodawstwem, ponieważ w czasie debaty nad wnioskiem o godzinie policyjnej przyznał, że tubylcy winni podlegać ustawodawstwu klasyfikującemu, że jest gotów akceptować je, że zawsze je akceptował, ale nie dlatego, że skoro człowiek jest czarny, to i ustawy muszą być przeciwko niemu. Tak więc wydaje się teraz dopuszczalne zróżnicowane tubylcze ustawodawstwo, oparte nie na kolorze, lecz quasi-ustawodawstwo klasyfikujące. W drobnych kwestiach policyjno-administracyjnych, w takich, które obejmuje rozporządzenie o godzinie policyjnej, opieramy się na czystym i prostym ustawodawstwie kolorowym”⁵⁰.

Oświata dla tubylców. Ostatnim zagadnieniem poruszone przez Smutsa była oświata dla tubylców. „Drugi wniosek, który chcę wyciągnąć ze zjawiska powyżej omówionego, jest następujący: nasz system oświaty dla tubylców powinien być bardziej fizyczny i rękodzielny niż umysłowy.

„Nawiasem chciałbym podkreślić, że problem wykształcenia fizycznego dotyczy także i białych. Tak więc, jeśli chodzi o białych, nasze idee wykształcenia są często bardzo błędne. W świecie starożytnym, w wielkich społeczeństwach Grecji i Rzymu, wykształcenie było w wielkiej mierze fizyczne. U tych wielkich narodów nauczanie z pewnością nigdy nie zaśmiewało umysłu abstrakcyjnymi faktami i zasadami, lecz było rozwojem zdrowego umysłu i moralności w zdrowym ciele — *mens sana in corpore sano*. W naszej późniejszej europejskiej cywilizacji wykształcenie przez wieki było prawie zupełnie fizyczne i rękodzielne. Terminowanie wtedy było tym, czym dzisiaj jest uczęszczanie do szkoły. Nagle w naszym stuleciu ludzie gwałtownie popadli w przeciwną skraj-

⁴⁹ I. W. Sauer, urodzony w 1850 r. Członek parlamentu Kraju Przylądkowego 1874 r., a następnie Sekretarz do Spraw Tubylczych (1881—1884) i minister w rządzie Rhodesa (1890—1893), zmarł w 1913 roku.

⁵⁰ *Selection...*, t. I, s. 97—98.

ność i nauczanie takie, jakie znamy dzisiaj, stało się w szkole prawie czysto umysłowe. Za granicą powstało już przeświadczenie, że to był wielki błąd; rozbudowa sportu w naszej generacji ma prowadzić do uzupełnienia pracy intelektualnej w szkole. Zdajecie sprawę z tego, że w całej Europie jest to ruch kierowany przez najmądrzejszych i najlepszych na korzyść ćwiczenia rąk i oczu jako przeciwwagi czystego szkolnego uczenia się. Jeżeli ten argument płynący z doświadczenia stosuje się do białych, to czyż nie stosuje się stokroć bardziej przekonująco do tubylców? Szczególnie potrzebują oni fizycznych i rękodzielnych ćwiczeń. Jak wielokrotnie wskazywał Pan Rhodes, muszą oni pojąć, co to jest godność pracy oraz rozwój moralny i społeczny, wyrastający na glebie wykonywania uczciwej pracy.

„Czysto intelektualne wykształcenie, które w przypadku białych jest uzupełnione i podkreślone przez kulturę moralną i religijną tradycję wielu stuleci, w przypadku tubylców nie obciążonych moralnym dziedzictwem daje tylko dodatkowe pole i bodziec tym zdradliwym występkom naszej białej cywilizacji, która staje się, nie rokującym nadziei, łatwym łupem tubylców.

„Nie! To wielkie dzieło wychowania rasy kolorowej może być jedynie dokonane przez rozwinięcie jej cech fizycznych, przez wzmocnienie sił moralnych i społecznych. Ta surowa szkoła pracy fizycznej była przez wiele stuleci miejscem ćwiczeń dla wyższej rasy białej. W jeszcze większym stopniu w takiej szkole muszą być ćwiczone rasy kolorowe. W tej szkole muszą oni mieć takie same lekcje fizycznej moralności (*physical morality*), powściągliwości, pragnienia wyższego życia intelektualnego i społecznego, których białe rasy nauczyły się w takiej samej szkole. I jeżeli tubylcy niechętnie uczęszczają do takiej szkoły, to czy nie jesteśmy usprawiedliwieni jako ich opiekunowie i powiernicy do przeprowadzenia w ich własnym interesie ustaw Glena Greya zawierających bodziec w postaci podatku pracy? Wszyscy uznajemy, że coś musi być zrobione i prawdopodobnie ta droga jest najpewniejsza.

„Pytam się was jako rozsądnych i roztropnych obywateli tego kraju, czy jest bezpieczne i czy jest wskazane, aby ogrom występków, lenistwa i ignorancji trwał nadal, kwitnął, i tak niesłychanie wzrastał tuż pod naszymi drzwiami, w centrum wysokiej cywilizacji jako niewyczerpane źródło przyszłych klęsk moralnych, społecznych i ekonomicznych? Pytam was jako myślących obywateli, jako testatorów wielkiej spuścizny cywilizacji dla przyszłych pokoleń waszych dzieci i dzieci waszych dzieci, czy spuścizna ma być *damnosa hereditas*, czy taką chcecie im przekazać? Z pomocą Bożą — nie! Dajmy opór tym idealnym optymistom, dajmy opór sentymentalnym dziwakom, głuptasom pełnym dobrych chęci, połóżmy nasze dłonie na sterze i spójrzmy, czy nie jest możliwe —

poprzez perswazję przede wszystkim, poprzez łagodny przymus, jeśli konieczne — uformować tubylca na istotę wartą naszej cywilizacji i jej człowieczeństwa. W Południowej Afryce nie chcemy ślepego i bezsilnego odwoływania się do naczelných zasad. Rozum polityczny, dyscyplina, organizacja mogą jedynie rozwiązać problem jedności i rasy w Południowej Afryce. Polityczne *laissez faire*, które jest złe wszędzie, byłoby fatalne tutaj. W tym też sensie historia Kimberley jest prawdopodobnie typowa dla przyszłości Afryki. Kiedy panowało *laissez faire* — panowało zamieszanie, a w następstwie zamieszania następowała ruina. Ale ledwo zbiorowy system został wprowadzony i robotnicy tubylcy stali się obiektem rygorystycznej dyscypliny i ograniczeń, wtedy gwiazda Kimberley znowu wzeszła. Tak będzie z naszym rozwojem w całym kraju. Jeśli przeprowadzamy uogólnienie na podstawie faktów, dla mnie jest widoczne, że każdy wielki kontynent będzie przedstawiał własne specyficzne cechy i będzie spełniał własną misję w politycznym rozwoju ludzkości. Jak Azja była kolebką religijnego despotyzmu, a Europa monarchii feudalnej, jak Nowy Świat jest kolebką ludowej demokracji, tak misją i przeznaczeniem Nowszego Świata, jeśli mogą użyć tego terminu, będzie rozwój wielkiej arystokracji rasowej. W ten sposób nastąpi skrzyżowanie politycznych cywilizacji Starego i Nowego Świata. I jeżeli będziemy przezorni i mądrzy, możemy złączyć zalety obu. Przedmiotem wielkiej konserwatywnej polityki Afryki Południowej, objętej przymierzem Bond^{50a} z Rhodesem, jest popieranie tych sił, które pracują dla postępu i udzielania praw w zależności od postępów nauki, od tego jak pojmowane są obowiązki. Ta polityka znalazła już wyraz w postaci licznych środków, które dalekie od symptomów regresji naszej polityki lub oportunistu pana Rhodesa są rezultatem wielkiej polityki tubylczej, mocnej, ostrożnej, mądrej; są początkiem, być może nieśmiałym i niedoskonałym początkiem wielkiej konstruktywnej polityki, zdolnej do rozwoju, ulepszenia i doskonałości w rękach późniejszych generacji mężów stanu. Jeśli rezygnują z niewłaściwego użycia abstrakcyjnych zasad politycznych i jeśli twarde i uparte trzymanie się faktów politycznych realiów ma być oportunistem, jeżeli powodzenie tego twardego trzymywania się i jeżeli entuzjastyczne poparcie waszych współziomków ma być korupcją, wtedy przyznam, że pan Rhodes jest winien przestępstwa oportunistu i korupcji. Ale oportunist i korupcja są jednocześnie treścią i laurem wielkiej polityki, godnej wielkiego męża stanu”⁵¹.

Przemówienie Smutsa następnego dnia było szeroko, powszechnie i entuzjastycznie omawiane⁵². Jan Christian Smuts stał się nagle

^{50a} Afrikander Bond.

⁵¹ *Ibidem*, s. 98—100.

⁵² *The Sanguine Years...*, s. 55.

wszystkim znany jako „młody, doskonale zapowiadający się polityk”⁵³ — jak napisał jego biograf prof. Hancock.

Kiedy gwiazda Smutsa zaczęła wschodzić, niespodzianie zgasała gwiazda kariery politycznej Cecil Rhodesa. Zamach Jamesona, przyjaciela Rhodesa, na republikę Transwalu, tzw. rajd Jamesona, skończył się kompletnym fiaskiem. Rząd Krügera szybko opanował sytuację. W cztery dni po kapitulacji Jamesona Rhodes został zmuszony do rezygnacji ze stanowiska premiera⁵⁴.

SMUTS JAKO POLITYK I WOJNA BURSKA

Materiały źródłowe, zawarte w części II tomu I *Selections from the Smuts Papers*, są ilustracją kariery politycznej Smutsa. Prof. Hancock podzielił je na trzy okresy:

- praktyka adwokacka w Johannesburgu (1897—1898),
- administracja na stanowisku pełnomocnika rządowego (State Attorney) Południowoafrykańskiej Republiki,
- polemika z rządem brytyjskim.

W czasie pobytu w Johannesburgu Smuts napisał uszczypliwy panflet *Sytuacja Brytyjczyków w Południowej Afryce* (*The British Position in South Africa*).

Sytuacja w Południowej Afryce ulegała zaostrzeniu. Odkryte najbogatsze na świecie złoża diamentów i złota doprowadziły do najazdu Anglii na republiki burskie, do tzw. wojny burskiej (1899—1902). Jan Christian Smuts, razem z innymi przywódcami: Bothą i Hertzogiem, staje na czele walki. Później dowodzi burskimi oddziałami partyzanckimi. Jest to okres ważny w życiu Smutsa jak i Południowej Afryki. W aspekcie stosunków rasowych miał też doprowadzić do przewagi i wcielania w życie poglądów afrykanerskich. Jest on w *Selections from the Smuts Papers* bogato udokumentowany (połowa t. I — 350 stron). Wydawcy podzielili materiał na dwie części: III — okres wojny burskiej (1899—1902) i IV — rokowania w Vereeniging.

W części III umieszczono dokumenty dotyczące:

- okresu od początku wojny do upadku Pretorii 5 czerwca 1900 r.;
- operacji w zachodnim Transwalu (lipiec 1900 — maj 1901);
- okresu bezowocnych rokowań pokojowych i konferencji w Wattervalu (maj — czerwiec 1901);
- inwazji na Kraj Przylądkowy (sierpień 1901 — kwiecień 1902).

⁵³ *Ibidem*, s. 58.

⁵⁴ Balicki, *op. cit.*, s. 16.

W części IV poza notatkami, listami itp. dokumentami z okresu rokowań pokojowych opublikowane zostały pamiętniki generała Smutsa z wojny burskiej, napisane po zakończeniu walki z Anglikami i dedykowane symbolicznie generałowi Lee z Appomatox, bohaterowi wojny secesyjnej w Stanach Zjednoczonych.

Po zakończeniu wojny burskiej dawny partyzant, wierny ideałom młodości, przeobraża się w rzecznika zabiegającego o współpracę z Anglią. Z punktu widzenia ekonomicznych zależności do zajęcia takiego stanowiska mogła go też skłonić zbieżność interesów burskich obszarników i angielskich właścicieli kopalń, zainteresowanych w korzystaniu z taniej, murzyńskiej siły roboczej.

Okres ośmiolecia, poprzedzający utworzenie dominialnego państwa Unii Południowoafrykańskiej, zawarty jest w zbiorze dokumentów tomu II *Selections from the Smuts Papers*.

Tom II otwiera część VI zatytułowana *Upadek i odzyskanie ducha* (*Defeat and recovery*) — 1 czerwiec 1902 — 16 wrzesień 1905; składa się ona prawie wyłącznie z listów omawiających sytuację w tym okresie i przetargów uwieńczonych zdobytym samorządem.

Samorząd zdobyty, taki tytuł nosi część VII tego tomu (14 grudzień 1905 — 4 marzec 1907). W końcu 1905 roku generał Smuts wyjeżdża do Anglii, aby zabiegać u nowego liberalnego rządu o koncesje dla swego kraju (*Memorandum on Transvaal Constitution* — dok. 277). W czasie pobytu w Anglii Smuts nawiązuje przyjazne stosunki z wpływowymi osobistościami.

Po powrocie z Anglii Smuts bierze aktywny udział w pracach nad obliczem politycznym Południowej Afryki. W powstałej jeszcze w styczniu 1905 roku partii Burów Tranwalskich *Het Volk*, której przywódcą jest Botha — „serce całego ruchu”, Smuts jest „ramieniem”⁵⁵. Smuts też prowadzi ją, wraz z Bothą, do zwycięstwa w wyborach samorządowych w 1907 roku (dok. 335—338).

Południowa Afryka wchodziła w nowy okres tworzenia własnej państwowości.

UTWORZENIE UNII POŁUDNIOWEJ AFRYKI

Wydawcy *Selections from the Smuts Papers* zatytułowali tę część (VIII) tomu II *Making the Union* (*Tworzenie Unii*) (8 marzec 1907 — 27 maj 1910).

W obszernym zbiorze tej części na uwagę zasługuje sprawa ludności murzyńskiej w przetargach z Anglią, która w okresie wojny burskiej

⁵⁵ *Selections...*, t. II, s. 3.

często pomagała wojskom angielskim⁵⁶ (pismo poufne lorda Selborna dotyczące polityki w stosunku do ludności kolorowej i tubylczej — dok. 364). Sprawa praw ludności murzyńskiej dotyczyła też projektów konstytucji Unii (dok. 398 i 404), w opracowaniu których generał Smuts brał aktywny udział.

Akt o utworzeniu Unii przeszedł przez parlament brytyjski i 20 września 1909 roku uzyskał akceptację króla, który 2 grudnia proklamał utworzenie z dniem 31 maja 1910 roku dominialnego państwa Unii Południowej Afryki.

Albert Luthuli po latach tak ocenił akt utworzenia Unii: „W Afryce Południowej przed ustawą o Związku sprawa własności była zawsze rozwiązywana połowicznie. W dwu republikach burskich Afrykanie nie mieli żadnych praw i nie mogli się żadnych spodziewać. W Natalu, kolonii «angielskiej», obejmującej też Zululand, panował skomplikowany i niewygodny system, według którego nieliczni Afrykanie mogli uzyskiwać prawa obywatelskie. W Kraju Przylądkowym objęto Afrykanów pewnymi prawami i znaczna ich liczba (choć nie większość) brała udział w głosowaniu. Jednak nawet tam nasza opozycja przybierała na sile.

„Ustawa o Związku właściwie oddała w ręce białej mniejszości całą Afrykę Południową z dobrodziejstwem inwentarza. Angielski Natal był w tej kwestii najzupełniej zgodny z republikami burskimi. Tylko w Kraju Przylądkowym powstała pewna słaba opozycja, a i ona znikła wskutek kompromisów, na które trzeba było się zgodzić dla zachowania jedności. Co do białych sprawa została postanowiona: stali się wyłącznymi posiadaczami nowego państwa. Członkowie innych ras, którzy zostali oficjalnie objęci posiadaniem bez pytania ich o zgodę, znaleźli się w położeniu żywego inwentarza traktowanego łącznie z posiadłością, stali się raczej przedmiotem niż podmiotem”⁵⁷.

W nowym państwie generał Smuts jest ministrem spraw wewnętrznych (1910 rok), kopalń, a następnie obrony (1912 rok). Z partii Het Volk, która po uzyskaniu niepodległości przeobraziła się w Partię Południowej Afryki (South African Party), reprezentującą w głównej mierze interesy kapitału przemysłowego, w roku 1912 trzeci partyzancki kolega z wielkiej trójki, Hertzog, wystąpił i utworzył Partię Narodową, wyrażającą interesy obszarncze⁵⁸.

Ten pierwszy okres Unii oraz aktywnej działalności Jana Christiana Smutsa wydawcy *Selections from the Smuts Papers*, objęli III tomem: *Unia w wysiłku (Union under Strain)* (9 lipiec 1910 — 24 grudzień 1914).

⁵⁶ Balicki, *op. cit.*, s. 16.

⁵⁷ Luthuli, *op. cit.*, s. 110.

⁵⁸ Balicki, *op. cit.*, s. 18.

W okresie napięć politycznych Unii (kryzysów ekonomicznych, politycznych — nacjonalizmu Hertzoga) Smuts znajduje czas na wspinaczkę w góry Przylądka, na rozważania filozoficzne oraz na napisanie książki *An Inquiry into the Whole*, w której wyłożył swoje poglądy filozoficzne na temat teorii rozwoju znanej jako holizm, wg której istotną cechą świata jest jego całościowy charakter (korespondencja z prof. Wolstenholmem z Oxfordu, dok. 505, 519, 520).

I WOJNA ŚWIATOWA

Smuts w walce z Niemcami w Afryce. Okres wojny światowej w 1914 roku przenosi Smutsa znowu na teren walki. Jest głównodowodzącym wojskami Unii. Wierny idei współpracy z Anglią tłumi wewnętrzne powstanie Burów (tzw. rewolta de Wet) i prowadzi kampanię afrykańską z Niemcami (t. III, część X: *The African Campaigns*, 4 stycznia 1915 — 4 luty 1917). Następnie wiąże się z wojną w Europie.

Smuts w angielskim gabinecie. T. III, część X: *The War in Europa*, 15 luty 1917 — 10 listopad 1918). Generał zostaje powołany do wojennego gabinetu w Londynie (rozdz. I: „The Imperial War Conference and the Imperial War Cabinet”, 15 luty 1917 — 31 maj 1917), gdzie z polecenia premiera opracowuje memoriał o wojskowej i strategicznej sytuacji na froncie zachodnim (dok. 742: „The General Strategic and Military Situation and Particulars that on the Western Front”). Pierwszy też formułuje ideę Ligi Narodów (dok. 738).

Smuts a traktat wersalski. Tom IV, ostatni, zamknięty jest okresem: *Budowanie pokoju (Peace Making)* 11 listopad — 29 sierpień 1919.

W czasie pobytu na konferencji pokojowej w Paryżu pisał również i o sprawach związanych z konferencją. Z lektury dokumentów tej części można wyróżnić cztery fazy w kształtowaniu się nastrojów generała Smutsa. W pierwszej, jak piszą wydawcy, „Smuts był pełen nadziei na dobry pokój, który miał usprawiedliwić straszne wojenne zniszczenia i zapoczątkować nowy system praw i porządku w społecznościach narodów” (dok. 857, 868, 883, 887, 898, 900, 902). „W drugiej, od początku marca do kwietnia, obawa przeważała nad nadzieją” (dok. 918, 920, 923, 929, 932, 943). „W trzeciej fazie trwającej trzy tygodnie, Smuts wpadł w depresję” (dok. 958, 967). „W czwartej fazie Smuts bił się z męczącą decyzją, czy może podpisać traktat czy nie” (dok. 1001, 1008, 1043, 1057).

Podpisał, ale dla niego, jak sam się wyraził, „nie był to traktat pokoju, lecz wojny”⁵⁹.

Na traktacie wersalskim W. K. Hancock i Jean van der Poel skończyli pierwszą serię wzorowo opracowanego wydawnictwa *Selections from the Smuts Papers* z okresu życia Jana Christiana Smutsa, który Hancock nazwał *The Sanguine Years*.

The Sanguine Years skończyły się, ale generałowi Smutowski pozostało jeszcze wiele lat życia politycznego.

OKRES POKOJU I WOJNY

Po śmierci Bothy w 1919 roku został premierem Unii. Dzięki niemu Unia uzyskała mandat nad byłą kolonią niemiecką — Afryką Południowo-Zachodnią. W 1924 roku przegrywa wybory z nacjonalistą Hertzogiem.

W okresie kryzysu światowego, w końcu lat dwudziestych, połączył się znowu z Hertzogiem, tworząc Zjednoczoną Partię Południowoafrykańską. W rządzie Hertzoga był ministrem sprawiedliwości. Wybuch II wojny światowej znowu rozdzielił dawnych przyjaciół partyzanckich. Siedmiu członków rządu z Hertzogiem na czele wypowiedziało się za neutralnością, sześciu — ze Smutsem — za udziałem w walce po stronie Anglii. W parlamencie zwyciężyła idea Smutsa. Został premierem. W 1941 roku rząd brytyjski w uznaniu zasług mianował go marszałkiem polnym i powołał do swego gabinetu.

Po wojnie generał Jan Christian Smuts dobiegający osiemdziesiątki przegrał wybory w 1948 roku z nazistą drem Malanem. W dwa lata później zmarł. Unia Południowej Afryki weszła na zdecydowaną drogę apartheidu.

A „w okresie wojny wśród ludności murzyńskiej wzrosły nastroje optymizmu co do poprawy ich losu — pisał prof. Chałasiński. — Nadzieje te budził nie byle jaki polityk, jeden z wybitnych twórców Unii, jej wielki mąż stanu i filozof, premier w latach 1939—1948, Jan Christian Smuts, jeden ze współtwórców Narodów Zjednoczonych, który obiecywał ludności murzyńskiej udział w wolności zapowiadanej przez Kartę Atlantycką”⁶⁰.

W sytuacji zawiedzionych nadziei, wódz południowoafrykańskich Murzynów, Albert Luthuli, tak podsumował życie Jana Christiana Smutsa: „Występuje obecnie skłonność do wspominania władzy Smutsa jako

⁵⁹ *Selections...*, t. IV, s. 3—4.

⁶⁰ J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Blżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 430.

umiarkowanych i sprawiedliwych rządów. W rzeczywistości jednak generał ani razu nie użył swojego niewątpliwego wpływu na opinię w celu przyjsia z pomocą masom jęczącym pod brzemieniem krzywdy, i to on umożliwił Hertzogowi odebranie praw wyborczych nielicznym wyborcom afrykańskim. Jako polityka obciąża się go, że nie przewidział dalszego nasilenia dyskryminacji, którą sam rozpoczął [...].

„W 1948 roku pozostał w tyle, podczas gdy Afryka Południowa weszła w następny etap logicznego rozwoju. Smuts nie uświadamiał sobie nawet, jak bardzo biały wyborca pragnął dalszego pogwałcenia sprawiedliwości i moralności tak śmiało zapoczątkowanego przez poprzednie ustawy. I jak zwykle nawet ci, którzy nie żywili takich pragnień, z nielicznymi wyjątkami byli gotowi współdziałać lub zachować zupełną neutralność. Zawsze żałowałem, że człowiek tak utalentowany, jak Smuts, musiał odejść nie z powodu wyznawania jakichś zasad, ale z powodu braku wyobraźni politycznej. Jednak ponieważ w kraju nie trzymał się żadnych zasad, może było to sprawiedliwe”⁶¹.

⁶¹ Luthuli, *op. cit.*, s. 135—136.

ANNA MROZEK

UDZIAŁ ARABÓW W KSZTAŁTOWANIU NARODU SUDAŃSKIEGO

Treść: Autochtoniczna ludność Sudanu. — Okres i warunki napływu Arabów. — Elementy składające się na nową syntezę kulturalną: religia; język; instytucje. — Przejawy kształtowania się spójni narodowej Sudańczyków: powstanie mahdystów; procesy polityczne poprzedzające moment uzyskania niepodległości przez Sudan. — Czy Sudańczycy są narodem?

Artykuł jest próbą analizy istoty i zakresu oddziaływania Arabów na kształtowanie się narodu sudańskiego. Z racji problemu nakreślonego w tytule artykuł dotyczyć będzie wyłącznie północnej części dzisiejszego Sudanu, bowiem zakres oddziaływania kultury arabskiej i religii islamu nie objął południowej części tego państwa.

Artykuł jest rezultatem kilkuletnich studiów nad historią i kulturą Sudanu i oparty jest na literaturze możliwie najnowszej, dotyczącej zarówno historii, jak i współczesnych wydarzeń w Sudanie. Zgromadzona do artykułu literatura, zarówno książkowa, jak i czasopiśmiennicza, nie jest z całą pewnością dokumentacją pełną, nie tylko wskutek trudności w dotarciu do szeregu pozycji w kraju, ale również dlatego, że w wyniku toczących się od szeregu lat walk wewnętrznych w Sudanie kraj ten jest zamknięty dla działalności dziennikarzy z zewnątrz, co sprawia, że wiemy bardzo niewiele o współczesnych wydarzeniach w Sudanie, w tym również o procesie kształtowania się narodu sudańskiego.

Rozważany temat zainspirowany został w dużej mierze sprzecznością, występującą dość często w literaturze naukowej, gdzie rozważaniom szczegółowym, wskazującym na dalsze utrzymywanie się afrykańskich wzorców kulturalnych w poszczególnych prowincjach północnego Sudanu, towarzyszą wnioski ogólne, które orzekają o przewadze elementów kultury arabskiej na całym obszarze północnego Sudanu, o nieledwie dokonanym już procesie arabizacji oraz islamizacji tego rejonu.

Przeciwstawiając się tej tendencji, ujmuję dzisiejszą kulturę północnego Sudanu oraz charakter kształtującej się tu spójni narodowej

jako rezultat syntezy elementów kultury arabskiej oraz miejscowej kultury, w istocie swej afrykańskiej.

Założenie to powoduje konieczność podjęcia analizy historii i składu etnicznego północnego Sudanu przed nadejściem islamu, czemu poświęcony jest pierwszy rozdział niniejszego artykułu.

AUTOCHTONICZNA LUDNOŚĆ SUDANU

Historia północnego Sudanu sięga dość zamierzchłej przeszłości, a znamię politycznego znaczenia tego obszaru były istniejące na tym terenie potężne królestwa: Kusz i Meroe. Właśnie starożytne królestwo Kusz, legitymujące się przeszło 1000-letnim istnieniem, podbiło w VIII w. p.n.e. Egipt, ustanawiając — na krótko co prawda — nową dynastię faraonską¹. Przedłużeniem królestwa Kusz jest powstałe około 591 r. przed n. e. królestwo Meroe, istniejące do 350 r. n. e. Władcy tego państwa przyjęli chrześcijaństwo około 250 r. n. e. Zasady tej wiary przejęte zostały również przez władców późniejszych królestw istniejących na tym obszarze: Nobathae, Muqurra i 'Aloa, określanych często wspólnym mianem królestwa Nubii.

O pozycji i znaczeniu królestwa Nubii świadczy fakt, że przez blisko siedem wieków państwo to opierało się skutecznie naporowi islamu, zachowując niepodległość aż do wieku XIV².

Wielowiekowe kontakty ludności północnego Sudanu z Egiptem wpłynęły w dużej mierze na skład etniczny ludności tego obszaru przed napływem Arabów. W literaturze specjalistycznej brak jest co prawda dokładnych danych o pochodzeniu etnicznym poszczególnych grup ludności północnego Sudanu, nierzadkie są także orzeczenia sprzeczne, ale najczęściej podkreślane i akcentowane jest ich pokrewieństwo z Egipcjanami predynastycznymi (np. w wypadku: Nuba, Bedża, Zaghawa itp.) lub emigrantami egipskimi z okresu faraonskiego (np. Nubijczycy). W tej samej literaturze wysuwane są również twierdzenia o prawdopo-

¹ Władca kuszycki Szabaka (707—696) przeniósł stolicę państwa z Napata do Teb. Odtąd uchodził on za władcę Kuszu i Misr. Por. A. J. Arkell, *A History of the Sudan, from the earliest Times to 1821*, London 1966, s. 125.

² Na wysoką pozycję Królestwa Nubii wskazują P. L. i M. Shinnie, opierając się na dokonanych ostatnio odkryciach archeologicznych: „Istnieje dostatecznie dużo danych na to, że północna Nubia była na dość wysokim poziomie kulturalnym i że odgrywała ważną rolę w polityce Północno-Wschodniej Afryki prawie w całym okresie wieków średnich” (*New Light on Medieval Nubia*, „Journal of African History”, VI, 1965/3, London, s. 263).

dobieństwie egipskiego pochodzenia rodziny panującej Królestwa Meroe³.

Rezygnując z bardziej szczegółowego omówienia najstarszej historii obszaru północnego Sudanu, nie będącej bezpośrednim przedmiotem naszych rozważań, zajmiemy się obecnie charakterystyką podstawowych grup ludności tego obszaru w okresie poprzedzającym nadejście islamu. Nie jest to zadanie łatwe. Omawiany obszar leżący na pograniczu Egiptu i czarnej Afryki był terenem napływu wielu różnych ras⁴, które mieszając się dawały początek nowym syntezom etnicznym i kulturowym, trudnym do zidentyfikowania. Nic więc dziwnego, że w opracowaniach specjalistycznych pojawiają się różne stanowiska w kwestii pochodzenia poszczególnych grup ludności Sudanu północnego.

Charakterystykę ludności tego obszaru zaczniemy od Nubijczyków, którzy najwcześniej⁵ wymieniani są w starych źródłach historycznych jako mieszkańcy tego obszaru i którym zawdzięcza swą nazwę królestwo chrześcijańskie istniejące na tym obszarze od około III do XIV w. Bezpośrednie pochodzenie terminu Nuba nie jest znane. H. A. MacMichael wskazuje na prawdopodobieństwo pochodzenia tego słowa od koptyjskiego słowa *notbt* (zapłatać) lub egipskiego *nebet* (plecione włosy), co mogłoby być określeniem ludzi o plecionych włosach⁶. Zważywszy jednak, że Nubia była również nazwą prowincji starożytnego Egiptu (przed powstaniem państwa Kusz), termin ten może mieć inny odcień znaczeniowy. A. J. Arkell wysuwa sugestię, że nazwa Nuba może pochodzić od słowa egipskiego *nub* (złoto), ponieważ na obszarze gór Nuba w północnym Sudanie istniały kopalnie złota, w których pracowali czarni niewolnicy miejscowego pochodzenia okreśłani tym właśnie mianem⁷. Powszechna jest jednak tendencja oddzielania Nuba starożytnych od późniejszych Nubijczyków, założycieli królestwa chrześcijańskiego na zasadzie różnic rasowych, językowych itp. W istocie wspólna jest tylko sama nazwa, tradycyjnie łączona z ludnością pół-

³ Por. J. S. Trimingham, *The Islam in the Sudan*, London — New York — Toronto 1949, s. 41, oraz Arkell, *op. cit.*, s. 114.

⁴ Oto jak określa skład etniczny ludności tego obszaru przed nadejściem islamu H. A. MacMichael: „Występowały tu elementy chamickie, preegipskie, egipskie, libijskie i negroidalne” (*The History of the Arabs in the Sudan, and some Accounts of the People who preceded them and of the Tribes inhabiting Darfur*, Vol. I—II, Cambridge 1922, s. 16).

⁵ Najstarsza wzmianka o Nubijczykach pochodzi od Greka Erastostenesa w III w. p.n.e. Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 12; Arkell, *op. cit.*, s. 177.

⁶ MacMichael, *op. cit.*, s. 12.

⁷ Arkell, *op. cit.*, s. 177.

nocnego Sudanu⁸. Nubijczycy w ścisłym znaczeniu tego słowa zajmują dzisiaj obszar środkowej części północnego Sudanu (Dongola). Ich pochodzenie wyprowadza się od predynastycznych Egipcjan, jakkolwiek obecnie wykazują oni silne znamiona rasy negroidalno-chamickiej. G. P. Murdock wskazuje nadto na silne cechy rasy kaukaskiej wśród szczepów tej grupy, wysuniętych najbardziej na północ⁹. Prawdopodobnie właśnie Nubijczycy utworzyli królestwo Nabatae między 1 a 3 kataraktą Nilu w III w. n. e., którego władca przyjął wiarę chrześcijańską kierunku monofizycznego w 543 roku¹⁰. Od Nubijczyków należy odróżnić dzisiejszą grupę ludności Nuba zamieszkującą góry o tej samej nazwie leżące na zachód od Nilu na terenie Kordofanu. Nuba są ludnością autochtoniczną, negroidalną, wypartą z terenów nizinnych (Kordofan) przez Arabów; używają oni języka grupy kordofańskiej.

Drugą ważną grupą ludności Sudanu północnego są Bedża, zajmujący wschodnią część tego obszaru. Zaliczani są oni obok Nubijczyków do najstarszych grup ludnościowych Sudanu północnego¹¹. Wiele zapisów klinowych z okresu władzy faraonów egipskich świadczy o konieczności podejmowania wielokrotnych walk z Bedża¹². Również późniejsi zdobywcy tego obszaru: władca Aksumu 'Ezań, władca Rzymu Dioklecjan — napotykali na silny opór Bedża. Dioklecjan był podobno zmuszony pozostawić dość liczną grupę wojska w Dolnej Nubii dla zabezpieczenia zdobytych terenów przed atakami Bedża, zwanych w kronikach tego okresu Blemmyes¹³. Od VII w. Bedża stanowili ciągle zagrożenie dla południowej części muzułmańskiego już Egiptu, co spowodowało wysłanie kilku ekspedycji karnych z Egiptu przeciwko Bedża, a po pokonaniu tych ostatnich masowe osadnictwo arabskich szczepów z Górnego Egiptu. Dość ciekawy jest przy tym fakt, że mimo tak liczego napływu Arabów na obszar zamieszkały przez Bedża i mimo sugerowanego przez

⁸ Terminu tego używali również Arabowie dla określenia ludności różnych ras na południe od pierwszej katarakty Nilu. Por. Mac Michael, *op. cit.*, s. 12.

⁹ G. P. Murdock, *Africa its Peoples and their Cultural History*, New York — Toronto — London 1959, s. 158. W literaturze specjalistycznej brak jest bliższej klasyfikacji języka używanego przez Nubijczyków. B. G. Trigger zalicza go do grupy nilocko-saharyjskiej, ale do tej samej grupy zalicza on bez mała wszystkie plemiona Sudanu północnego, a także niektóre plemiona południowe (*The Languages of the Northern Sudan: an Historical Perspective*, „Journal of African History”, VII, 1966/1, London, s. 19).

¹⁰ Arkell, *op. cit.*, s. 181.

¹¹ Według Murdocka pierwsza wzmianka o Bedża (Medża) w iskrypcjach egipskich pochodzi z 2700 r. p.n.e. (*op. cit.*, s. 314).

¹² Por. Arkell, *op. cit.*, s. 45 i 90.

¹³ Por. *ibidem*, s. 178.

większość badaczy chamickiego, a nawet wręcz staroarabskiego pochodzenia tej grupy ludności Bedża do dnia dzisiejszego zachowali swą odrębność rasową i językową, a duża ich część zachowała tradycyjne wierzenia pogańskie.

Większość badaczy wskazuje na chamickie pochodzenie Bedża. Różne są jednak teorie precyzujące bliżej ich powiązania etniczne¹⁴. W większości prac zgromadzonych do niniejszego artykułu wskazuje się na ich pochodzenie arabskie. Ale B. J. Trigger zalicza język używany przez Bedża do grupy kuszyckiej, wskazując na jego pokrewieństwo z językami występującymi w Somali i Etiopii¹⁵. Bedża nie wchodzili w skład chrześcijańskiego królestwa Nubii w średniowieczu, zachowując w pełni swą odrębność i niezależność. Władcy muzułmańskiego Egiptu zawierali odrębne traktaty pokojowe z królem Nubii i z przedstawicielem Bedża.

Trzecią i ostatnią grupą zaliczaną dzisiaj do ludności północnego Sudanu są różne plemiona zamieszkujące zachodnią część tego obszaru, wchodzącą w skład dzisiejszej prowincji Darfur. Struktura etniczna tego obszaru jest niezwykle różnorodna i skomplikowana. Prowincja ta, leżąca na uboczu w stosunku do terenów graniczących z Egiptem, skąd od wieków napływały armie dokonujące podbojów, a także elementy wyższej kultury, stanowiła świetne miejsce azylu dla rodzin ustępujących dynastii, niedobitków pokonanych armii lub też całych szczepów wypartych przez obcych przybyszów z innych obszarów¹⁶. Proces ten utrudnia w poważnym stopniu klasyfikację grup ludnościowych tego obszaru będących mieszaniną wielu ras. Ograniczymy się tu tylko do wyliczenia grup najważniejszych.

Grupą, od której omawiana prowincja bierze swą nazwę, jest plemię Fur. (Darfur — Kraina Fur). Ich główną siedzibą są Dżebel Marra. Jest to prawdopodobnie jedno z najstarszych plemion autochtonicznych

¹⁴ Arkell wywodzi pochodzenie Bedża z pustyni libijskiej (*op. cit.*, s. 52); Murdock — od rodziny kuszyckiej (*op. cit.*, s. 314); MacMichael wskazuje na ich pochodzenie arabskie (*op. cit.*, s. 35); Trimmingham określa Bedża mianem grupy kaukaskiej, bez sprecyzowania ich miejsca pochodzenia (*op. cit.*, s. 11).

¹⁵ Por. Trigger, *op. cit.*, s. 19.

¹⁶ Przykładem ilustrującym tę tezę jest wysokie prawdopodobieństwo przemieszczenia się na ten obszar przedstawicieli rodziny panującej królestwa Meroe, po podbojach władcy Aksumu: 'Ezana. Jej pozostałością mogą być dzisiejsze plemiona Tungur i Zaghawa w okolicach Gór Midob, używające do dzisiaj języka, zaliczanego do grupy nubijskiej (por. Arkell, *op. cit.*, s. 174). W okresie panowania królestwa Nubii, napływali na ten obszar z całą pewnością uchodźcy polityczni ze Egiptu.

tego obszaru. Są oni zaliczani do rasy negroidalnej. J. P. Murdock mówi o nich, iż w odróżnieniu od innych grup ludności tego obszaru używają języka własnego¹⁷, ale w klasyfikacji języków używanych przez ludność północnego Sudanu podanej przez W. Macgaffey Fur zaliczeni zostali do grupy nilo-saharyjskiej, co nie wyjaśnia bliżej pochodzenia tego języka¹⁸. Począwszy od w. XIV Fur podlegają silnym wpływom arabizacji, a rezultatem tych wpływów jest utworzona przez nich w XVII w. muzułmańska dynastia Fur.

Drugą grupą ludności Darfur zaliczaną do najstarszych mieszkańców tego obszaru jest plemię Dagu również pochodzenia negroidalnego, zamieszkujące obszar centralnego Darfuru na wschód i południowy wschód od Dżebel Marra. H. A. MacMichael określa ich język jako nierozszyfrowany i niezrozumiały dla innych¹⁹. W. Macgaffey nie zalicza ich języka do żadnej z omawianych przez siebie grup językowych tego obszaru²⁰; P. Y. Trigger natomiast zalicza ich do grupy nilo-saharyjskiej²¹.

Spośród pozostałych grup ludności Darfur przed okresem napływu Arabów wymienić należy kilka ważniejszych plemion będących rezultatem wymieszania się ludności napływowej z ludnością autochtoniczną. Należą do nich między innymi Bedajat i Zaghawa. Pierwsi zamieszkują północne, nieurodzajne i półpustynne obszary Darfur. Drudzy zajmują obszar północno-wschodniego Darfur, głównie Dżebel Midob.

W stosunku do obu — spokrewnionych zresztą — plemion, wysuwa się hipotezę dużego prawdopodobieństwa pochodzenia nubijskiego, od członków rodziny panującej królestwa Meroe²². Ich pochodzenie rasowe określa się jako chamiccko-negroidalne; antropologicznie łączą cechy obu tych ras. Używają języka pochodzenia chamicckiego²³ blisko spokrewnionego z językiem używanym przez Nubijczyków w centralnej części Sudanu północnego. W przeciwieństwie do dość szeroko rozpowszechnionej tendencji ludności północnego Sudanu wyprowadzania pochodzenia własnego plemienia od przodka arabskiego Zaghawa nie określają siebie Arabami, mimo iż przejęli islam i język arabski.

¹⁷ Murdock, *op. cit.*, s. 134.

¹⁸ W. Macgaffey, *Concept of Race in the Historiography of Northeast Africa*, „Journal of African History”, VII, 1966/1, London, s. 14.

¹⁹ MacMichael, *op. cit.*, s. 71.

²⁰ Por. Macgaffey, *op. cit.*, s. 14—15.

²¹ Trigger, *op. cit.*, s. 18.

²² Por. przypis 16.

²³ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 37.

OKRES I WARUNKI NAPŁYWU ARABÓW

W okresie bezpośrednio poprzedzającym nadejście islamu istniały na obszarze północnego Sudanu 3 odrębne królestwa: Nobathae lub Nubia między 1 a 3 kataraktą Nilu ze stolicą w Bullana, a potem Bukharas (Faras), Muqurra między 3 a 4 kataraktą Nilu ze stolicą w Dongoli i 'Alwa między 4 a 5 kataraktą ze stolicą w Soba. Wszystkie te trzy królestwa przyjęły chrześcijaństwo w VI w. n. e., z tym że Nobathae i 'Alwa przyjęły kierunek monofizycki, podczas kiedy Muqurra przyjęła ortodoksyjne zasady wiary chrześcijańskiej prawdopodobnie za pośrednictwem Egiptu ²⁴.

W VII w. w obliczu niebezpieczeństwa inwazji islamu królestwa te połączyły się prawdopodobnie pod wspólną władzą. Układy zawierane w IX w. między muzułmańskim już Egiptem a północnym Sudanem wymieniają obok nazwiska przywódcy egipskiego jednego władcy Nubii ²⁵. Ale według świadectwa dwóch historyków arabskich: al-Jaqubi (w. IX) i Mas'udi (w. X), na terenie północnego Sudanu istniały dwa odrębne królestwa chrześcijańskie: Muqurra na północy i 'Alwa na południu. Niemniej 'Alwa obłożona była podatkiem na rzecz władcy Muqurry, który był odpowiedzialny za podatki spłacane Egiptowi ²⁶. Mimo iż królestwo 'Alwa prowadziło odrębną politykę wewnętrzną w porównaniu z Muqurra i różniło się dość zasadniczo pod względem kulturowym, zachowując także dłuższą swą niezależność polityczną — będziemy w dalszym toku artykułu używać wspólnego terminu królestwo Nubii dla określenia obszaru ciągnącego się od 1 do 5 katarakty Nilu w okresie istnienia samodzielnego bytu Muqurra, tj. do roku 1317.

Królestwo Nubii obejmowało tereny centralne obszaru północnego Sudanu. W zakres jego władzy nie wchodził Bedża zamieszkujący obszar wschodni tego terenu ani plemiona zamieszkujące Darfur, gdzie w okresie poprzedzającym inwazję islamu istniały lokalne dynastie panujące.

Przed końcem 641 r. cały obszar od Morza Czerwonego do półwyspu Barka i od Morza Śródziemnego do Asuanu stał się prowincją kalifatu muzułmańskiego. W tym samym roku wyrusza wyprawa armii kalifatu przeciwko chrześcijańskiej Nubii. Jakkolwiek brak jest szczegółów dotyczących tej wyprawy, nie musiała ona być zupełnie nieudana, skoro od tej pory Nubijczycy obowiązani byli płacić podatek złożony z okreś-

²⁴ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 189.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 186, oraz MacMichael, *op. cit.*, s. 165; Trimingham, *op. cit.*, s. 63.

²⁶ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 189.

lonej liczby niewolników na rzecz kalifatu. Dla dalszej historii Nubii decydująca była jednak druga wyprawa podjęta w 651 roku przez 'Abdulla ibn Sa'ada, gubernatora Egiptu. Dotarł on do stolicy Nubii: Dongoli, i bombardował miasto z katapult. W tej sytuacji Nubia wystąpiła z propozycją zawarcia układu pokojowego. Warunki podyktowane przez 'Abdulla ibn Sa'ada, zawarte w traktacie z 652 r., zapoczątkowały okres pokojowej koegzystencji chrześcijańskiej Nubii i muzułmańskiego Egiptu na blisko 600 lat. Jest to traktat unikalny w historii islamu. Ten ostatni — zgodnie z założeniami twórcy tej religii Mahometa — dzielił świat na zasięg islamu (*dar-al-islam*) i zasięg wojny (*dar-al-harb*) obejmujący wszystkie kraje i ludy wyznające inną wiarę niż islam. Nubia zajęła wyjątkową pozycję *dar-al-mu' akada* lub *dar-al-aman*, tj. kraju będącego w zasięgu paktu lub gwarancji.

Traktat między Nubią a Egiptem określał na wstępie wysokość podatku, jaką ta pierwsza musiała wpłacać corocznie na rzecz Egiptu, ale obok tego zawierał również sformułowania, mające na celu zabezpieczenie interesów obu stron układających się. Spośród bliżej nas interesujących punktów tego układu wymienić należy prawo obu stron do podejmowania podróży i utrzymywania kontaktów handlowych na terytorium drugiego państwa, ale bez prawa stałego osiedlania się²⁷. Ten punkt traktatu, będący pierwotnie gwarantem niezależnego bytu Nubii w obliczu inwazji ludności muzułmańskiej, nie był przestrzegany zbyt skrupulatnie przez Egipt, a dość liczne osadnictwo kupców egipskich i arabskich na obszarze Nubii stało się załącznikiem przyszłej islamizacji i arabizacji tego obszaru.

Innym ciekawym punktem tego traktatu jest postawiony przez dyktującą warunki stronę egipską wymóg zapewnienia swobody praktyk religijnych muzułmanom przebywającym na obszarze Nubii i ochrony oraz poszanowania ich świątyń²⁸. Jest on interesujący z tego względu, że świadczy o istnieniu na tym obszarze wyznawców tej religii nieomal od początku jej powstania. Zważywszy, że era muzułmańska rozpoczęła się od r. 622, a Egipt zdobyty został dopiero w 641 r. — nasuwa się pytanie, skąd przybyli na obszar chrześcijańskiej Nubii wyznawcy tej religii. Jest to pytanie tym bardziej uzasadnione, że podbój najbliższego Nubii Egiptu nie był bynajmniej równoznaczny z procesem jego islamizacji, stąd też ilość wyznawców tej religii na tym obszarze nie była

²⁷ Por. Jusuf Fadl Hasan, *Islam Penetration on the East Sudan*, w zbiorze: *Islam in Tropical Africa. Studies Presented and discussed at fifth International African Seminar*, ed. I. M. Lewis, Ahmadu Bello University, Zaria 1964, s. 147.

²⁸ Por. Mac Michael, *op. cit.*, s. 158.

jeszcze zbyt znaczna²⁹. Sądząc także z faktu budowania świątyń na obszarze Nubii, ich związek z tą religią musiał być głębszy i nie ograniczał się tylko do zewnętrznej akceptacji zasad islamu, częściej w początkowym okresie przejmowania tej religii.

Nie sądzymy także, chociaż nie wykluczamy tej możliwości, aby ci aktywni wyznawcy islamu przybyli bezpośrednio z Półwyspu Arabskiego, gdzie kalifat arabski znajdował się we wstępującym stadium swej potęgi i bogactwa. Najbardziej prawdopodobnym miejscem pochodzenia wyznawców tej religii jest kraj, z którym Nubia pozostawała w dość ścisłych kontaktach, zwłaszcza od momentu przyjęcia chrześcijaństwa: Abisynia. Na obszar Abisynii właśnie przybyli najwcześniej uchodźcy muzułmańscy, którym władca tego kraju zagwarantował bezpieczeństwo i opiekę na mocy porozumienia z twórcą tej religii Mahometem, w okresie poprzedzającym jego sukcesy polityczne. Właśnie ci uchodźcy wywodzący się z najbliższego otoczenia proroka posiadali dość gruntowną znajomość zasad islamu, w przeciwieństwie do napływających później na obszar Sudanu koczowników arabskich; oni też mogli utworzyć aktywne gminy wyznawców tej religii na terenie Sudanu. Oczywiście wpływu tych ówczesnych wyznawców islamu na gruncie północnego Sudanu nie należy przeceniać. Proces właściwej islamizacji tego obszaru przypada na okres znacznie późniejszy. Niemniej zachowany tekst traktatu pokojowego między królestwem Nubii a Egiptem wskazuje na fakt występowania na obszarze północnego Sudanu wyznawców islamu w bardzo wczesnym okresie istnienia tej religii. Potwierdza to również analogiczny warunek ochrony wyznawców islamu i ich świątyń na terytorium Bedża w umowie zawartej między ich przywódcą a przedstawicielami muzułmańskiego Egiptu w tym samym okresie³⁰.

Niemniej warunki określone w traktacie zawartym między Bedżą a Egiptem nie były przestrzegane przez tych pierwszych. Mimo podpisanego przez obie strony paktu nieagresji zbrojne oddziały Bedża niepokoiły nieustannie obszary Górnego Egiptu. Spowodowało to podjęcie przez Egipt kilku wypraw wojskowych przeciwko Bedża w VIII i IX w. W roku 831, po kolejnym pokonaniu oddziałów Bedża przez wojska egipskie, zawarty został nowy traktat między przywódcą sił egipskich 'Abdallah-ibn al-Dżahm a przywódcą Bedża Kannun-ibn 'Abd al-

²⁹ Por. MacMichael: „Począwszy od roku 832 zaczyna się masowe osadnictwo Arabów na terenie Egiptu, tak w miastach, jak i na wsiach. Egipt po raz pierwszy nabiera cech państwa islamu” (*op. cit.*, s. 163).

³⁰ Por. Jusuf Fadl Hasan, *op. cit.*, s. 149.

Aziz³¹. Na mocy tego traktatu Bedża zobowiązani byli między innymi do płacenia określonego podatku na rzecz Egiptu oraz do niepodejmowania żadnych działań zbrojnych przeciwko Egipcjom. W roku 854 Bedża odmówili płacenia podatku i zajęli kilka miejscowości Górnego Egiptu. Ekspedycja karna wysłana przez Egipt pokonała raz jeszcze siły zbrojne Bedża, ale nowy traktat uchylał już tym razem zakaz osiedlania się Arabów na terytorium Bedża, co dało początek pierwszemu poważniejszemu osadnictwu Arabów na obszarze północnego Sudanu. Liczba zwolenników osadnictwa na terytorium zamieszkałym przez Bedża była wśród Arabów coraz większa, ponieważ nowy traktat zezwalał im na eksploatację kopalń złota znajdujących się na tym terenie³². W rezultacie osiedlali się tu coraz liczniejsi Arabowie, w szczególności ze szczepu Rabi'a i Dżuhajna napływający z Górnego Egiptu. Zdaniem A. J. Arkella od tej pory ataki Bedża na południową część Egiptu ustały, do czego przyczyniła się arystokracja arabska zamieszkała na tym obszarze³³.

Przejęcie władzy w ręce arystokracji arabskiej na terytorium Bedża w tym okresie potwierdzają również inni autorzy opracowań specjalistycznych³⁴. Ale nie był to proces jednoznaczny z arabizacją, a nawet tylko islamizacją tego obszaru, jak sugeruje J. Fadl Hasan³⁵. Świadczy o tym fakt zachowania do dzisiaj przez znaczną część Bedża swego języka, obyczajów i wierzeń. Należy raczej przypuszczać, że mimo przejęcia władzy przez przybyszów arabskich³⁶ dokonał się na tym obszarze we wczesnym okresie proces odwrotny: wchłonięcie Arabów przez ludność miejscową³⁷. Podobny proces dokonał się prawdopodobnie na te-

³¹ Zdaniem tego samego autora arabskie nazwisko przywódcy Bedża jest odbiciem wzrastających wpływów islamu na tym obszarze.

³² Por. Arkell, *op. cit.*, s. 189.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 178; R. C. Stevenson, *Some Aspects of the Spread of Islam in the Nuba Mountains*, [w:] *Islam in Tropical Africa...*, s. 209; J. C. Froelich, *Les Musulmans d'Afrique Noir*, Paris 1962, s. 54.

³⁵ Jusuf Fadl Hasan: „Bedża pod tak silnym wpływem elementów arabsko-islamistycznych islamizują się” (*op. cit.*, s. 151).

³⁶ Procesowi temu sprzyjał matrylinearny układ dziedziczenia władzy wśród Bedża i Nubijczyków, co przy dość szeroko rozpowszechnionych małżeństwach arabskich przybyszów z Nubijkami i kobietami z grupy Bedża prowadziło do automatycznego przechodzenia władzy w ręce potomków Arabów tym bardziej, że ci ostatni poślubiali najczęściej kobiety z rodzin panujących.

³⁷ Por. Trimingham: „Zarówno Nubijczycy, jak i Bedża zachowali swój język, cechy rasowe i obyczaje. Arabowie zostali wchłonięci” (*op. cit.*, s. 67–68). Por. także A. i W. Kronenberg: „W ostatnich 100 latach ludność nubijska została powązania lub zasymilowana z Turkami i Arabami, a jednocześnie Turcy, Arabowie i inni przybysze z zewnątrz zostali znubizowani pod względem języko-

rytorium Nubii; dotarła tam część plemion arabskich w wyniku pomocy, której udzieliła Nubia działaniom zbrojnym Bedża, popierając ich żądania zmniejszenia podatku płaconego na rzecz Egiptu. Za prawdopodobieństwem wysuniętej tezy o wchłonięciu elementu arabskiego przez ludność miejscową przemawia kilka argumentów.

1. Na teren Sudanu północnego docierały szczepy koczownicze, których poziom kultury nie zawsze był wyższy od poziomu kulturalnego autochtonicznej ludności Sudanu. W nowej syntezie, która dokonała się na drodze małżeństw, zwyciężyły więc wpływy większej grupy, tj. ludności autochtonicznej.

2. Przybysze arabscy nie stawiali sobie celów propagatorskich w zakresie przejętej przez siebie niedawno religii islamu z tej prostej przyczyny, że nomadzi w swej masie nie wyróżniają się szczególnie gorliwą wiarą. Zresztą ich wiedza religijna była w tym czasie raczej ograniczona³⁸. Raczej interesowało ich znalezienie dobrych pastwisk lub wygodnych miejsc postoju.

3. Arabskie szczepy koczownicze, które wkroczyły w tym czasie na obszar Sudanu, nie były w stanie narzucić terenowi przez siebie opartemu jakiegokolwiek centralnej władzy, ponieważ same tkwiły w wąskich strukturach plemiennych, a niekiedy nawet rodowych.

Można więc sądzić, że pierwsza większa fala emigracji arabskiej nie zmieniła w poważniejszym stopniu struktury życia materialnego i kulturalnego ludności autochtonicznej. Zresztą w IX w. pozycja i znaczenie królestwa Nubii były dostatecznie silne, aby przeciwstawić się tym wpływom.

Dalsze etapy przenikania Arabów do Sudanu uwarunkowane były tak przemianami politycznymi zachodzącymi w Egipcie, jak i słabnącą pozycją polityczną Nubii. Obszar północnego Sudanu był przede wszystkim terenem, na który przybywali masowo uchodźcy polityczni rekrutujący się spośród upadających kolejno dynastii panujących w Egipcie (1171 upadek Fatymidów, 1250 Ajjubidów). Udzielanie ochrony uchodźcom było także pretekstem do wypraw wojennych nowych dynastii przeciwko królestwu Nubii (np. w r. 1172 wyprawa Ajjubidów, w r. 1275 podbój władców mameluckich), co poważnie osłabiało pozycję Nubii

wym i kulturalnym, nawet jeśli zachowali swą genealogię i nazwiska. Z faktu tego wynika wniosek, że podobne procesy zachodziły tu już wcześniej". *Die Bevölkerung im Stauseegebiet Sudanische Nubiens*, „Paideuma”, Mitteilungen zur Kulturkunde, Bd. XI, 1965, Wiesbaden, s. 121.

³⁸ Por. Trimmingham: „Arabski koczownik, rzadko fanatyk religijny, nie zakłada sobie celów propagowania religii [...] Danaqla i inne szczepy arabskie w północnym Sudanie nie wiedziały więcej o islamie do w. XIV jak formułkę szahada” (op. cit., s. 99—100).

i łącznie z innymi czynnikami rozkładu wewnętrznego przygotowało jej upadek. Niemniej aż do w. XIV Nubia nie utraciła swej niezależności, a według J. S. Triminghama jeszcze w w. XII utrzymywała swą politykę utrudniającą osadnictwo arabskim przybyszom z północy³⁹. Niezależnie jednak od polityki aktualnych władców Nubii obszar ten od IX do XIII w. był niewątpliwie terenem ciągłej infiltracji ludności arabskiej, nawet jeśli dokonywało się to wbrew woli królów nubijskich⁴⁰, nie mówiąc już o uchodźcach politycznych, przyjmowanych na tym terenie oficjalnie. Zresztą przebieg walk toczących się między Nubią a Egiptem w XII i XIII w. świadczy o tym, że Nubia była zdecydowanie słabszą stroną⁴¹, co stwarzało korzystne warunki dla osadnictwa Arabów uczestniczących w walkach niezależnie od życzeń władców nubijskich. Sądzymy także, że bez stałego napływu emigrantów arabskich i ciągłej infiltracji myśli islamistycznej w tym okresie nie byłoby możliwe tak szybkie powstanie pierwszej panującej dynastii muzułmańskiej Fung na terenie Sudanu północnego (w. XVI).

Emigranci napływający w tym czasie na obszar Nubii różnili się od plemion koczowniczych przybyłych na ten obszar wcześniej zarówno pod względem kulturalnym, jak i w zakresie znajomości zasad wyznawanej przez siebie religii. Okres kilku wieków panowania dynastii muzułmańskich stworzył przesłanki do ukształtowania się postaw i kultury islamu, co mogło być przenoszone na obszar Sudanu. Zwłaszcza uchodźcy polityczni, wywodzący się przecież z rodzin panujących, a więc stojący na najwyższym poziomie kulturalnym w świecie muzułmańskim owego okresu — goszczeni zapewne przez władców nubijskich — powinni wywrzeć pewien wpływ na rozwój kulturalny Nubii. Niestety jednak nie wiemy nic o zakresie ich oddziaływania⁴². Przeciwnie nawet

³⁹ Por. Trimingham, *op. cit.*, s. 69. Według świadectwa MacMichaela jednak już od wczesnego średniowiecza „wiele arabskich rodzin, między innymi Qahtanici i Isma'ilici, kupowało ziemię od Nubijczyków i osiedlało się tutaj” (*op. cit.*, s. 167).

⁴⁰ Jusuf Fadl Hasan wskazuje na trzy drogi przenikania Arabów do Sudanu przed wiekiem XIV: 1) przez Morze Czerwone lub Abisynię z Półwyspu Arabskiego; 2) z Egiptu; 3) z Północno-Zachodniej Afryki przez Darfur. Wskazując na drugą drogę przenikania Arabów jako najważniejszą, autor stwierdza, że w obawie przed represjami ze strony administracji nubijskiej emigranci przybywali tu przez pustynię wschodnią (*op. cit.*, s. 145—146).

⁴¹ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 195—196.

⁴² Tylko u jednego autora: P. M. Holta, napotkałam na wzmiankę o misjonarskiej roli propagatorów islamu spełnianej przez jednostki wykształcone, przybyłe na obszar Sudanu. Do takich zalicza autor Jemeńczyka, Ghulam Allah ibn 'A'id'a, który działał w Dongoli w wieku XIV. *A Modern History of the Sudan from the Fung Sultanate to the Present Day*. New York 1961, s. 28.

jeden z badaczy zajmujący się w szczególności historią Nubii przytacza opinię o tym kraju egipskiego ambasadora wysłanego do Nubii po wojnie egipsko-nubijskiej w 1172/3 r., z której wynika, że kraj ten był bardzo ubogi. Jedynie władca mieszkał w budynku nie zbudowanym z trawy; i on jednak nie rozumiał języka arabskiego⁴³. Nie jest oczywiście wykluczone, że ta opinia ambasadora egipskiego o Nubii była tendencyjna, świadomie zaniżająca rangę królestwa nubijskiego.

W 1250 r. Mamelucy zajęli miejsca Ajjubidów w Egipcie. Raz jeszcze Nubia daje schronienie uchodźcom politycznym Egiptu. Ale ta przemiana władzy politycznej przynosi również zmianę stosunków egipsko-nubijskich. Po raz pierwszy w swej historii Nubia stała się obiektem świętej wojny dla władców egipskich. W 1275 r. zostaje ona zdobyta przez Mameluków, a władcy nubijscy pozostają odtąd pod protektorem Mameluków, zmuszeni do płacenia wysokiej daniny, którą muzułmańscy zdobywcy zwykli ściągać od niewiernych. Bunt władcy nubijskiego Szamamuna, odmawiającego płacenia podatku, stłumiony został w 1287 r. przy licznych udział Arabów z Górnego Egiptu. Utrata niezależności politycznej Nubii⁴⁴ otwiera nowy etap masowego napływu Arabów na obszar północnego Sudanu. W początkowym okresie były to głównie grupy koczowników arabskich z Górnego Egiptu, którym w zamian za udział w walkach przeciwko Nubii dano wolną rękę w osiedlaniu się na dowolnych terenach Sudanu. Oni to właśnie przyczynili się do ostatecznego upadku politycznego znaczenia władców nubijskich, wchodząc w liczne związki małżeńskie z córkami władców i zapewniając tym samym władzę swoim potomkom⁴⁵.

Masowy napływ grup lub plemion arabskich na obszar byłego królestwa Nubii, który nastąpił bezpośrednio po upadku tego królestwa, uwarunkował w poważnej mierze dzisiejszy skład etniczny ludności tego obszaru. Przebieg tego procesu ma zatem zasadnicze znaczenie dla rozważanego przez nas problemu. Niemniej prześledzenie etapów postępującego osadnictwa Arabów w północnej części Sudanu jest zadaniem niełatwym. Abstrahując już od spornego problemu arabskiego pochodzenia wszystkich grup ludności muzułmańskiej, napływającej na obszar Sudanu, w literaturze specjalistycznej brak jest zgodności co do głównego kierunku napływu ludności arabskiej, jej lokalizacji na nowym

⁴³ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 195.

⁴⁴ Za datę upadku politycznego królestwa Nubii przyjmuje się powszechnie rok 1316, to jest datę osadzenia na tronie nubijskim władcy pochodzenia nubijskiego: 'Abdallah Barszambu, wychowanego w niewoli mameluckiej, wyznawcę islamu. Fakt ten kładzie ostatecznie kres panowaniu władców chrześcijańskiej Nubii.

⁴⁵ Por. przypis 36.

terenie, czasu przybycia, a nade wszystko zakresu i form oddziaływania na ludność autochtoniczną Sudanu. Rozbieżność poglądów specjalistów uwarunkowana jest jednak obiektywną trudnością ustalenia ścisłych danych np. w zakresie pochodzenia arabskich szczepów w Sudanie, które w większości wypadków wyprowadzają dziś swą genealogię od potomków proroka (np. Dża'alín, Danaqla, Baqqara, niektóre zislamizowane szczepy Bedża, jak np. Beni 'Amir itp.) lub od sławnych rodów arabskich (np. Fung od panującej rodziny Omajjadów), co nie pomaga w ustalaniu ich rzeczywistego pochodzenia. Dzisiejsze szczepy arabskie na tym obszarze są konglomeratem wielu odrębnych wąskich grup koczowniczych, które przybyły na teren Sudanu w różnych okresach, co przy ich równoczesnym wymieszaniu się z ludnością miejscową czyni niemożliwym odtworzenie ich pierwotnej lokalizacji i wewnętrznej struktury, jak również zakresu ich oddziaływania na ludność autochtoniczną w przeszłości.

Zważywszy te trudności, jak również brak jednomyślności w literaturze specjalistycznej, ograniczymy się tylko do próby wskazania głównych kierunków napływu i osadnictwa ludności arabskiej na obszarze północnego Sudanu oraz do przedstawienia ważniejszych arabskich plemion dzisiejszego Sudanu.

Autorzy opracowań specjalistycznych wskazują na różne kraje arabskie jako główne ośrodki napływu emigracji arabskiej do północnego Sudanu. Wskazuje się tu głównie na Półwysep Arabski, skąd arabscy przybysze przybywali przez Morze Czerwone lub Abisynię ⁴⁶ i Egipt ⁴⁷. Trzecim kierunkiem napływu Arabów do Sudanu nie traktowanym jednak przez żadnego specjalistę za kierunek najważniejszy, jest północno-zachodnia Afryka, skąd napływały elementy berberyjsko-arabskie.

W kwestii głównego kierunku napływu emigracji arabskiej skłonna jestem podzielać stanowisko tych autorów, którzy wskazują na Egipt jako główne miejsce pochodzenia osadników arabskich. Nie negując bo-

⁴⁶ J. C. Froelich przytacza nie udokumentowaną niestety tezę, że terenem najwcześniej zislamizowanym w Sudanie były okolice Sennaru, a więc obszar znajdujący się najbliżej granic Etiopii, co wskazywałoby kierunek głównej fali napływu Arabów; P. Schmitz-Kairo stwierdza, co następuje: „Wpływ islamu na Sudan dokonał się nie za pośrednictwem Egiptu, lecz Arabii [...] przez Morze Czerwone z Hidżazu. W Sudanie całe szczepy wywodzą swe pochodzenie z Hidżazu” (*Politiker und Propheten am Roten Meer*, Leipzig 1939, s. 122).

⁴⁷ Por. I. M. Lewis, w zbiorze *Islam in Tropical Africa...*, Introduction, s. 4; MacMichael, *op. cit.*, s. 163; Arkell, *op. cit.*, s. 189; Jusuf Fadl Hassan, *op. cit.*, s. 145; Mandour el-Mahdi, *A Short History of the Sudan*, London 1965, s. 30.

wiem napływu Arabów również z Hidżazu, sądzę, że liczba ich nie mogła być tak duża jak z Egiptu, z którym królestwo Nubii od początku ery muzułmańskiej utrzymywało ścisłe kontakty i skąd przyплыw ludności arabskiej był naturalnym skutkiem tak bezpośredniego graniczenia z Egiptem⁴⁸, jak i rezultatem wojen prowadzonych na tym terenie przez kolejne dynastie muzułmańskie Egiptu. Zresztą pierwsze większe grupy plemion arabskich osiadłych w Sudanie już w IX w., a później w XIV w. pochodziły właśnie z Górnego Egiptu. Ustalenie głównego kierunku napływu Arabów do Sudanu ma dość istotne znaczenie dla rozpatrywanego przez nas problemu centralnego. Wywarł on bowiem decydujący wpływ na późniejszy kształt i formy islamu sudańskiego. Arabska ludność Hidżazu pozostawała w zasięgu wysokiej kultury, która rozwinęła się na tym obszarze w okresie panowania dwu pierwszych dynastii islamistycznych (IX — XIII w.). W porównaniu z obszarem afrykańskim ludność arabska miała gruntowną znajomość zasad i prawodawstwa islamistycznego, które przenosiła na obszary przez siebie zasiedlone, łącznie z poczuciem wyższości rasowej, tworząc wąską i zamkniętą warstwę arystokracji (por. teren Afryki Wschodniej). Nie jest też przypadkiem, że w okresie panowania dynastii Fung (XVI w.) właśnie z Hidżazu napływali na obszar Sudanu liczni nauczyciele i mistrzowie islamu, nauczając zasad islamu również ludność pochodzenia arabskiego. W przeciwieństwie do obszaru Wschodniej Afryki Arabowie, którzy napłynęli na obszar Sudanu, tak bardzo mieszały się z ludnością miejscową, że dziś są oni często nie do odróżnienia od autochtonicznych ras sudańskich. Świadczy to o braku we wczesnym okresie wyraźnych cech wyższości rasowej w podstawowej masie emigrantów arabskich na obszarze Sudanu lub też o ich zatraceniu wskutek wymieszania się z ludnością miejscową. Charakterystyczne, że pierwsza dynastia muzułmańska Fung, powstała na obszarze Sudanu, utworzona była przez rodzinę lub szczerp pochodzenia miejscowego, która podporządkowała swej władzy również miejscowe szczepy arabskie.

Znajduje to swoje odbicie również w formie wierzeń islamistycznych, które ukształtowały się w Sudanie. Cechą szczególną islamu sudańskiego jest bowiem to, że mimo wielowiekowych wpływów ośrodków islamistycznych panujących w Egipcie, mimo aktywnej działalności nauczycieli islamu rekrutujących się z Egiptu i Hidżazu, podstawowa rzesza wyznawców tej religii w Sudanie przejęła afrykańskie wzory napływające tu z zachodniej i północnej Afryki, przejawiające się głównie w od-

⁴⁸ Por. MacMichael: „Ten sam element napływowy: wpierw egipski, a potem egipsko-arabski, docierał ciągle i nieprzerwanie na obszar północnego Sudanu” (op. cit., s. 14).

dawaniu czci świętym (*wali*) i ich potomkom lub spadkobiercom (*faki* — na wzór marabutów zachodnioafrykańskich).

Z tych właśnie względów przyjmuję egipskie pochodzenie podstawowej masy emigrantów arabskich, napływających na obszar Sudanu północnego. Ci ostatni wywodzili się spośród koczowniczych plemion arabskich, przybyłych na obszar Egiptu z różnych terenów, być może również z Półwyspu Arabskiego, w początkowym okresie podboju Arabów. Koczownicy arabscy, wśród nich także te ich grupy, które dotarły na obszar Sudanu, przyjęli co prawda zasady islamu, ale nie byli zbyt gorliwymi wyznawcami tej religii, a tym bardziej jej propagatorami⁴⁹. Przybysze arabscy, łącząc się z ludnością miejscową o podobnym trybie życia, przejęli niezwykle szybko pokąsną część obyczajów i wierzeń miejscowych.

Było to możliwe z tego względu, że podstawowa masa arabskich osadników w Sudanie nie reprezentowała wyższego stopnia kultury w porównaniu z ludnością miejscową, w wyniku czego nie tyle została wchłonięta przez tą ostatnią — na to liczba Arabów była już zbyt duża — co zasymilowała się z ludnością miejscową; dało to początek nowej syntezie etnicznej i kulturalnej. Jestem także skłonna sądzić, że poczucie przynależności lub pochodzenia arabskiego, przejawiające się dzisiaj u większości szczepów północnego Sudanu, zrodziło się znacznie później, prawdopodobnie pod wpływem powstania mahdystów.

Przybysze arabscy z północy, którzy napływali na obszar północnego Sudanu w XIV w., osiedlali się początkowo prawdopodobnie na terytorium samego królestwa Muqqury oraz wzdłuż wybrzeży Nilu jako terenach najbogatszych. W tym czasie fala napływowej ludności arabskiej nie dotarła jeszcze do królestwa 'Alwa, które zachowało swą niezależność aż do wieku XVI. Dalsze fale emigracji arabskiej, podążając tym samym szlakiem, znajdowały obszary nadrzeczne aż do Dongoli, zajęte przez wcześniejszych osadników arabskich, w wyniku czego przemieszczały się wzdłuż Białego Nilu na obszar stepowy, świetnie odpowiadający ich koczowniczemu trybowi życia, a potem w kierunku zachodnim do Kordofanu i do Darfuru. Spośród wczesnych grup osadników arabskich wymieniani są często arabscy koczownicy Dżuhajna, którzy przybyli tu

⁴⁹ O braku znajomości zasad islamu również wśród napływowej ludności arabskiej świadczy fakt całkowitego braku szkół koranicznych, a tym bardziej szkół nauczających zasad prawodawstwa muzułmańskiego przed okresem napływu pierwszych nauczycieli islamu w okresie panowania dynastii Fung. Jusuf Fadl Hasan, powołując się na świadectwo Wad Dajf Allah'a, stwierdza, co następuje: „W okresie przejmowania władzy przez dynastię Fung nie istniały na tym obszarze ani ośrodki nauczania islamu, ani szkoły islamistyczne nauczające tekstu *Koranu*” (op. cit., s. 155).

wraz z armią Mameluków, szerząc postrach i terror wśród miejscowej ludności. Władca nubijski bezskutecznie próbował podporządkować ich swojej władzy. Dopiero silniejsze związanie ich z rodem panującym przez małżeństwa z córkami władcy doprowadziło do asymilacji Dżuhajna z Nubijczykami, co pociągnęło za sobą także odejście pierwszych od koczowniczego trybu życia i przejście na tryb życia półkoczowniczego lub osiadłego⁵⁰. Inne bardziej znane grupy arabskie przybyłe do Sudanu w tym okresie, to Baqqara, Dża'alín, Ghadijat, Rufā'a i inne. Wiele z nich łącząc się z ludnością miejscową tworzyło grupy większe i przemieszczało się w późniejszym okresie na inne obszary Sudanu północnego. Dotyczy to między innymi Dża'alín i Ghadijat, które z centralnej części Sudanu północnego przeniosły się w XVII w. na zachód do Kordofanu⁵¹. Mówiąc o grupach arabskich przybyłych pierwotnie na obszar północnego Sudanu, pragniemy wskazać na niewielką liczebność grup wywodzących się z określonego szczepu czy plemienia, co miało także niewątpliwie wpływ na ich łatwiejszą asymilację z ludnością autochtoniczną. Obecne szczepy arabskie w północnym Sudanie ukształtowały się w XVIII i XIX w. jako rezultat połączenia się grup mniejszych, wśród których dokonał się już proces asymilacji z ludnością miejscową⁵². Do takich połączonych już szczepów należą między innymi Kababisz i Hamar⁵³.

Arabowie napływający na obszar Sudanu z północy lub wschodu przesuając się na zachód spotkali się z napływową ludnością arabską wywodzącą się z Północnej i Zachodniej Afryki. Napływ elementów arabskich lub tylko muzułmańskich z tego ostatniego obszaru zapoczątkowany został na szerszą skalę od połowy wieku XIII, kiedy władza muzułmańskiego królestwa Kanem — znajdującego się wówczas u szczytu swej potęgi — obejmuje kontrolę nad szlakiem handlowym biegnącym przez Darfur aż do Nubii⁵⁴. Dało to początek napływowi kupców

⁵⁰ Por. Trimingham, *op. cit.*, s. 71.

⁵¹ Por. Stevenson, *Some Aspects of the Spread of Islam in the Nuba Mountains*, [w:] *Islam in Tropical Africa...*, s. 208.

⁵² Por. Trimingham: „W ruchu plemion przesuujących się na zachód udział rzeczywistych Arabów był bardzo niewielki. Wśród szczepów tych [...] znajdowały się: Dżawama', Bedairija i Szuwaihat, przemieszane tak silnie z Nubijczykami, że miały wszelkie znamiona negroidalne” (*op. cit.*, s. 82).

⁵³ *Ibidem*, s. 81.

⁵⁴ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 198—201. Zdaniem tego samego autora również na obszarach Darfuru wysuniętych najbardziej na zachód występują ślady oddziaływania kulturalnego, a być może panowania innej zachodnio-afrykańskiej dynastii muzułmańskiej: Bornu. Autor wskazuje na ślady instytucji Bornu w Darfurze, przejawiające się w używaniu do dnia dzisiejszego słów pochodzących z Bornu, jak *el-faszer* — pałac (późniejsza nazwa stolicy dynastii Fur), *meiram* — tytuł książniczki itp. Por. *ibidem*, s. 211.

berberyjskich i arabskich na obszar Sudanu, a także pielgrzymów z zachodniej i północnej Afryki udających się tą drogą do Mekki, wreszcie — począwszy od w. XIV, po upadku politycznego znaczenia Kanem — osadnictwu arabskiemu. Najważniejsza i chyba największa grupa ludności arabskiej, która napłynęła na obszar Sudanu tą drogą, to szczep Beni Hilal. Co do dokładnego okresu ich przybycia jak i bliższego pochodzenia tego szczepu istnieją kontrowersyjne poglądy w literaturze specjalistycznej. Okres ich przybycia można ustalić na w. XIV — XVI, przy czym wysuwane jest przypuszczenie, iż dotarli do Sudanu prawdopodobnie z Tunisu ⁵⁵.

W wyniku szerokiego napływu ludności arabskiej na obszar północnego Sudanu wzrasta również znaczenie religii islamu. Odbiciem tych wpływów jest powstanie pierwszej dynastii islamistycznej na tym obszarze na początku w. XVI. Jest to dynastia Fung, której pierwszy władca Omara Dunqas (1053—34) na drodze sojuszu z arabskimi szczepami Qawasma i Rufā'a pokonał ostatnie królestwo chrześcijańskie istniejące na tym terenie — królestwo 'Alwa. Stolicą Fung stało się miasto Sennar. Nie jest jasne pochodzenie etniczne tej dynastii. H. A. MacMichael, poważny autorytet w kwestii składu etnicznego plemion sudańskich, zalicza Fung do grupy nubijskiej ⁵⁶. Zgodnie z tym ujęciem Fung byłiby więc reprezentatami autochtonicznej ludności Sudanu. Pogląd ten wydaje się potwierdzać J. S. Trimingham, nie precyzując jednak bliżej etnicznego pochodzenia Fung ⁵⁷. Na pozanubijskie pochodzenie tej dynastii wskazują jednak dwaj inni autorzy. A. J. Arkell sądzi, iż przybyli oni z okolic Białego Nilu i że byli spokrewnieni z Szyllukami ⁵⁸. J. C. Froelich natomiast określa ich jako metysów ⁵⁹. Przeciwnie tezie ostatniego autora przemawiałby jednak fakt, że w większości opracowań przedstawicieli dynastii Fung określa się mianem czarnych władców muzułmańskich ⁶⁰.

Wobec tych tak różnych orzeczeń znawców historii Sudanu bliższe ustalenie pochodzenia Fung nie wydaje się możliwe. Prawdopodobnie jednak Fung byli przynajmniej spokrewnieni z autochtoniczną ludnością Sudanu, ponieważ w latach swego panowania pierwszy władca tej

⁵⁵ Por. Froelich, *op. cit.*, s. 65.

⁵⁶ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 31 i 197.

⁵⁷ Trimingham, *op. cit.*, s. 85.

⁵⁸ Por. Arkell, *op. cit.*, s. 208—209; na afrykańskie pochodzenie Fung, tym razem jednak z obszarów Górnego Nilu lub Etiopii, wskazuje Douglas Newbold, *The Making of the Modern Sudan*, London 1953, s. 480.

⁵⁹ Por. Froelich, *op. cit.*, s. 54.

⁶⁰ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 359; Arkell, *op. cit.*, s. 208; Trimingham, *op. cit.*, s. 75; Newbold, *op. cit.*, s. 480.

dynastii, 'Omara Dunqas, nawiązywał do obyczajów i kultury nubijskiej, które później dopiero zastąpione zostały wzorami muzułmańskimi. Ale również wtedy, a w niektórych wypadkach do dzisiaj, zachowały się wśród Fung elementy dawnych obyczajów nubijskich, co z całą pewnością nie miałoby miejsca, gdyby te ostatnie przejęte zostały powierzchownie na bardzo krótki okres czasu, tj. do chwili przejścia islamu ⁶¹.

Nieznane są również źródła siły i wzrastającej potęgi dynastii Fung, która już w XVI w. potrafiła skutecznie przeciwstawić się wojskom tureckiego sułtana Selima I. I w tym wypadku wydaje się wysoce prawdopodobne, że dynastia Fung w początkowym okresie swego istnienia nawiązała sojusz z zamieszkującymi obszar południowo-wschodniej części Sudanu północnego wojowniczymi plemionami arabskimi, przy pomocy których wprawdzie pokonała królestwo 'Alwy, a potem podporządkowała ich swojej władzy ⁶². Prawdopodobnie pod wpływem swych sojuszników, jak również w wyniku zagrożenia ze strony Selima I, 'Omara Dunqas przyjął zasady islamu. Podawany przez specjalistów fakt późniejszego przyjęcia zasad islamu w stosunku do okresu powstania tej dynastii wskazuje raz jeszcze na jej miejscowe, a w każdym razie niearabskie pochodzenie. W okresie swej szczytowej potęgi (w. XVI — XVII) władcy dynastii Fung obejmowali swą kontrolą obszar od 3 katarakty Nilu do Fazaghli na Błękitnym Nilu i od Morza Czerwonego do Kordofanu. Ich potęgą zachwiana została w połowie w. XVIII atakiem miejscowego plemienia Hamadż, być może pochodzenia arabskiego, niegdyś podbitego przez Fung ⁶³. Odtąd urząd władców Fung był czysto nominalny, przy faktycznej władzy wezyrów wywodzących się z Hamadż. Rzeczą charakterystyczną jest przy tym fakt, że w okresie

⁶¹ W wieku XVI, a częściowo również XVII zachowany był jeszcze w panującym rodzie Fung zwyczaj pochodzenia nubijskiego, iż król może być skazany na śmierć przez swego poddanego, a nawet niewolnika, jeśli ten ostatni na zgromadzeniu starszyny wykaże, że dalsze sprawowanie władzy przez aktualnego króla — głównie wskutek fizycznej słabości — jest szkodliwe dla państwa (por. Trimingham, *op. cit.*, s. 88). Jeszcze do dzisiaj wśród Fung zachowany jest zwyczaj sadzania nowo mianowanego władcy na „krzesle królów”. Obyczaj ten wprowadzony został przez władców 'Alwa. Fung przejęli również nubijskie nakrycie głowy królów w formie rogów. Por. Arkell, *op. cit.*, s. 211.

⁶² Według świadectwa Triminghama pierwszy władca dynastii Fung: 'Omara Dunqas, mianował wicekrólem Araba: 'Abd Allah Dżama'a, powierzając mu władzę nad wszystkimi szczepami arabskimi w dorzeczu Nilu (*op. cit.*, s. 85). Arkell wspomina nawet o fakcie pokonania Arabów przez tego samego władcę Fung w bitwie, której daty i miejsca nie wymienia (*op. cit.*, s. 208).

⁶³ Fung wyprowadzali swoje pochodzenie od Abbasa, stryja Mahometa. MacMichael wskazuje na możliwość ich pochodzenia od arabskiego szczepu Dża'alijn (*op. cit.*, s. 365).

władzy Hamadż — mimo ich domniemanego arabskiego pochodzenia — następuje częściowy zwrot w kierunku obyczajowości nubijskiej przy równoczesnym odsunięciu od wpływów ugrupowań muzułmańskich ⁶⁴.

Również druga dynastia muzułmańska, która powstała w zachodniej części Sudanu w XVII w. — Fur, nie legitymuje się pochodzeniem czysto arabskim, lecz jest rezultatem wzrostu aktywności tego autochtonicznego szczepu w wyniku wymieszania się z napływową ludnością arabską ⁶⁵. Pierwsi władcy tej dynastii podejmują podboje w głąb Sudanu opanowując Kordofan i Omdurman oraz tereny nadrzeczne aż do Białego Nilu. W XVIII w. następuje stopniowe cofanie się zasięgu wpływów Fur. Niemniej aż do podboju egipsko-tureckiego w 1821 r. władcy tej dynastii obejmowali zasięgiem swej władzy poza Darfurem obszar północnego i centralnego Kordofanu. Właśnie władcy tej dynastii przyczynili się w poważnym stopniu do rozprzestrzenienia na obszarze Sudanu afrykańskich form religijności w obrębie islamu, przyciągając na swój dwór nauczycieli tej religii wywodzących się z zachodniej i północnej Afryki, znacznie luźniej powiązanych z ortodoksyjnymi zasadami tej religii. Na ten kierunek powiązań drugiej muzułmańskiej dynastii Sudanu północnego wskazuje również dzisiejszy charakter wierzeń islamistycznych Fur, poddanych mniejszym wpływom arabizacji i silniej niż na wschodzie czy północy tego obszaru powiązanych z miejscowymi tradycjami animistycznymi.

Dzisiejsze szczepy północnego Sudanu, w stosunku do których z dużym prawdopodobieństwem można orzekać o pochodzeniu arabskim, klasyfikowane są w dwu większych grupach: Dża'alín i Dżuhaína ⁶⁶. Każda z tych grup obejmuje szczep-matkę o tej samej nazwie, od którego pochodzą lub z którym są spokrewnione inne szczepy pochodne. Szczep Dża'alín wywodzi swe pochodzenie od stryja Mahometa: Abbasa, jak zresztą większość szczepów tej grupy, i zajmuje wschodni brzeg Nilu między 5 a 6 kataraktą. Ważniejszym szczepem tej grupy jest też Danaqla, zajmujący wschodnie wybrzeże Nilu między 3 a 4 kataraktą Nilu, ale także w Kordofanie na południowy zachód od Chartumu; szczep ten jest bardzo silnie wymieszany z miejscową ludnością głównie nubijską i zachował mało odrębnych cech plemiennych i rasowych ⁶⁷. W odróżnieniu od Danaqla inny szczep tej samej grupy: Barabra, należy do

⁶⁴ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 365.

⁶⁵ Rozkwit tej dynastii uwarunkowany był w dużej mierze działalnością szczepu Kungara, powstałego ze zmieszania się Fur z Arabami. Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 91.

⁶⁶ Por. *ibidem*, s. 195; Mandour el - Mahdi, *op. cit.*, s. 33; Trimingham, *op. cit.*, s. 17.

⁶⁷ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 201—202.

najbardziej wysuniętych na północ spośród plemion nadrzecznych i, żyjąc w pewnym odosobnieniu, zachował wiele cech specyficznie arabskich⁶⁸. Innym ważniejszym szczepem tej grupy jest także Szarkija, zajmujący teren nadrzeczny w okolicy 4 katarakty Nilu. Żyją oni w pewnym odosobnieniu od innych plemion arabskich i są mniej wymieszani z miejscową ludnością negroidalną⁶⁹. Cechy wspólne Dża'alina polegają na domieszce krwi berberyjskiej i nubijskiej wśród wszystkich odgałęzień tego plemienia.

Druga grupa szczepów arabskich: Dżuhajna, obejmuje właściwy szczep o tej samej nazwie — zwany jednak również Rufa'a — zamieszkujący okolice Sennaru w prowincji Dżezira na południowy wschód od Chartumu, oraz szereg plemion pokrewnych zaliczanych do tej grupy. Ogólnie szczepy Dżuhajna wyprowadzają swe pochodzenie od wspólnego przodka 'Abdula el-Dżahajni, ale nie przejawiają specjalnej czci dla niego (w przeciwieństwie do powszechnie czczonego wśród Dża'alina 'Abbasa — stryja Mahometa); brak jest u nich również poczucia łączności międzygrupowej⁷⁰. Wynika to być może z koczowniczego życia tej grupy szczepów, która nie sprzyja utrzymywaniu stałych kontaktów z ludźmi innego szczepu. Do ważniejszych szczepów tej grupy należą poza Rufa'a, będącymi Dżuhajna w węższym znaczeniu tego słowa, Szukrija, zajmujący obszar między Błękitnym Nilem a Kassala we wschodniej części Sudanu północnego, którzy podkreślają swoją odrębność przez wyprowadzenie swego pochodzenia od arabskiej rodziny Kurajszytów; Baqqara — liczny szczep trudniący się hodowlą bydła, zajmujący obszar od Białego Nilu do Wyżyny Darfur (południowy Kordofan i Darfur); Kababisz — jeden z najbogatszych sudańskich szczepów koczowniczych, zajmujący się hodowlą bydła. Ci ostatni zachowali wiele cech rasy chamskiej wskutek wymieszania się z Berberami i Bedża z nieznaczną domieszką krwi negroidalnej. Koczują oni na stepach między Chartumem a Wyżyną Darfur.

Odrębną grupę, nie wchodzącą do dwu wymienionych wyżej, stanowią Kawahla. Są to Arabowie przybyli tu prawdopodobnie od strony Morza Czerwonego. Pierwsza wzmianka o nich pochodzi od Ibn Batuty w 1353 r. jako o mieszkańcach Suakinu, używających języka Bedża⁷¹. Najbardziej zwarta i najważniejsza grupa Kawahla to hodowcy wielbłądów, żyjący w Kordofanie. Liczebniejsze grupy tego plemienia, nie

⁶⁸ *Ibidem*, s. 212.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 215. Ten sam autor sugeruje również możliwość ich etnicznych powiązań z bośniańskimi, albańskimi i tureckimi kupcami i wojownikami, którzy napłynęli na obszar północnego Sudanu z wojskami Selima I w wieku XVI.

⁷⁰ Por. MacMichael, *op. cit.*, s. 237.

⁷¹ *Ibidem*, s. 324.

stanowiące jednak zwartej całości, prowadzą życie koczownicze na południe od Sennaru i w dolinie Atbary, inne prowadzą życie osiadłe i zbudowali wsie w dorzeczu Białego Nilu w Dżezira, aż do granic Abisynii ⁷².

ELEMENTY SKŁADAJĄCE SIĘ NA NOWĄ SYNTEZĘ KULTURALNĄ

Religia

W literaturze zgromadzonej do niniejszego artykułu nie brak stanowisk traktujących islam jako czynnik kształtujący wspólnotę narodową ⁷³. Większość autorów formułuje jednak ostrożniejszy pogląd, iż islam spełniał funkcje integrujące w społeczeństwach i państwach, w których zyskiwał znaczną ilość zwolenników ⁷⁴. Ten ostatni pogląd jest trafny również w odniesieniu do obszaru północnego Sudanu, jakkolwiek integrujące funkcje islamu przybierają tu formy specyficzne, różne od tych, które łączy się z krajami rdzennie arabskimi. W tych ostatnich krajach islam połączył ludność etnicznie przynajmniej spokrewnioną wspólną ideologią we wspólnym państwie, i to w początkowym okresie powstania i dynamicznego rozwoju tej religii. W Sudanie islam objął różne rasy o różnych tradycjach i obyczajach, i to w okresie upadku politycznego państwa arabskiego, ale także daleko posuniętego zróżnicowania kierunków i ugrupowań religijnych w obrębie islamu, uwarunkowanych wpływem kultur pozaarabskich.

W Sudanie rola islamu jako integratora społecznego była większa, ponieważ masowy napływ ludności arabskiej wprowadził zasadnicze zmiany w dotychczasowym życiu ludności autochtonicznej: powodował konieczność przemieszczania się całych szczepów lub tylko niektórych jego odłamów na inne obszary tego terytorium, mieszanie się odrębnych grup — oderwanych od dotychczasowych związków plemiennych — w nowe całości, wreszcie masowy proces łączenia się ludności miejscowej z napływową ludnością arabską. W tym sensie już w XIV — XVI w. dokonał się w Sudanie pierwszy proces detrybalizacji, który

⁷² *Ibidem*, s. 325.

⁷³ Por. Stevenson, *op. cit.*, s. 215; M. F. Anabtawi, *Arab Unity in Terms of Law*, Hague 1963, s. 30—31.

⁷⁴ Por. Froelich, *op. cit.*, s. 17; Lewis, *op. cit.*, s. 80; Stevenson, *op. cit.*, s. 215; Trimmingham, *op. cit.*, s. 18; Sunni Banago, *The Development of Tribal Systems in the Sudan*, [w:] *Philosophical Society of the Sudan. The Effect of Nomadism on the Economic and Social Development of the People of the Sudan. Proceedings of the tenth Annual Conference 11—12 January 1962*, Khartoum, s. 40.

stwarzał niezwykle sprzyjające warunki dla adaptacji nowej, bardziej uniwersalnej religii, ale także kultury, której nosicielem był islam. W tej sytuacji szanse zjednoczenia całej ludności północnego Sudanu pod wspólną religią, kulturą, a także władzą polityczną były dość znaczne. Szanse te nie zostały urzeczywistnione lub też zostały wykorzystane tylko częściowo. Wpłynął na to przede wszystkim wspomniany już wyżej fakt braku poważniejszych różnic w poziomie życia tak materialnego, jak i kulturalnego między podstawową masą napływowej ludności arabskiej a ludnością autochtoniczną Sudanu północnego. W tej sytuacji napływowa ludność arabska, niespójna, podzielona na wąskie wspólnoty plemienne nie była w stanie nie tylko utworzyć scentralizowanej władzy politycznej na obszarze Sudanu, ale nawet narzucić ludności miejscowej własnych wzorów kulturalnych czy choćby tylko religijnych. Ograniczało to w poważnej mierze integrujące funkcje islamu na omawianym obszarze.

Nie oznacza to rzecz jasna, że Arabowie, którzy napływali do Sudanu, nie wywarli żadnego wpływu na ludność miejscową. Sądzymy jednak, że był to wpływ początkowo słaby lub powierzchowny i że towarzyszyło mu drugostronne oddziaływanie na Arabów miejscowych obyczajów i kultury. Niezależnie od różnego natężenia i przebiegu tego procesu w różnych częściach Sudanu północnego autorzy opracowań specjalistycznych formułują zgodny pogląd, że właściwa islamizacja obszaru północnego Sudanu zapoczątkowana została dopiero w okresie władzy dynastii Fung, a więc począwszy od wieku XVI⁷⁵.

Ludźmi, którym przypisuje się największe zasługi w zakresie upowszechniania religii islamu na obszarze Sudanu, byli misjonarze i pątnicy, napływający na ten obszar z różnych krajów muzułmańskich na zaproszenie władców dynastii Fung oraz innych lokalnych dynastii muzułmańskich. W fakcie przenoszenia wiedzy islamistycznej przez reprezentantów różnych ugrupowań i kierunków tej religii tkwi druga przyczyna słabości islamu sudańskiego jako integratora społecznego.

W okresie władzy dynastii Fung napływają na obszar Sudanu pierwsi nauczyciele lub mistrzowie islamu, wnosząc tu po raz pierwszy zasady systematycznej teologii islamu. Należały do nich przede wszystkim *fiqh*, tj. zasady prawa muzułmańskiego, *kalam* lub *'ilm al-tawhid*, tj. zasady teologii normatywnej, oraz *tadżwid* — metody recytacji *Koranu*, a także podstawy gramatyki języka arabskiego, niezbędnej przy studiowaniu *Koranu*. Nauczyciele ci przybywający z Egiptu, Półwyspu

⁷⁵ Por. Trimingham, *op. cit.*, s. 86; Lewis, *op. cit.*, s. 29; J. S. Trimingham, *The Phases of Islamic Expansion and Islamic Culture Zones in Africa*, [w:] *Islam in Tropical Africa...*, s. 137; Froelich, *op. cit.*, s. 54; Holt, *op. cit.*, s. 29; Arkell, *op. cit.*, s. 211.

Arabskiego, Bagdadu, ale także z Afryki Północno-Zachodniej korzystali z wszechstronnej pomocy władców dynastii Fung; wielu z nich zakładało tu szkoły koraniczne i meczety, ciesząc się powszechnym szacunkiem ludności miejscowej. Mimo tych tak sprzyjających warunków dla rozprzestrzeniania podstawowych zasad teologii muzułmańskiej nie zapuściły one zbyt głębokich korzeni na gruncie sudańskim. Swą niewątpliwą popularność na gruncie Sudanu północnego zawdzięcza islam nie tyle znawcom teologii normatywnej, ile mistrzom sufickim (mistrykom) rozpowszechniającym zasady tego kierunku w formie popularnej, ludowej. Mistrzowie ci napływają tu znowu z wielu różnych państw muzułmańskich, chociaż wpływ decydujący wywarli tu, jak się wydaje, nauczyciele przybywający z Hidżazu oraz z Północno-Zachodniej Afryki⁷⁶.

Właśnie w Hidżazie w okresie przenikania nauczycieli islamu na obszar Sudanu kierunek suficki zatracił cechy teorii ascetycznej i gnostycznej ściśle powiązanej z filozofią i nabrał spłyconych cech ludowych⁷⁷. Obszar Północno-Zachodniej Afryki posiadał w tym czasie własne wzory przywódców religijnych, oparte na przetworzonych formach teorii sufickich. Ten ostatni typ sufizmu jest najbliższy współczesnym formom islamu sudańskiego⁷⁸. W tym sensie można by sfor-

⁷⁶ Na wpływy Hidżazu wskazywałby termin określający przywódców religijnych na gruncie Sudanu: *feki* lub *faki*. Słowo to może być formą dialektu sudańskiego od klasycznego wyrazu arabskiego *faqih*, oznaczającego osobę wykształconą w zakresie prawa muzułmańskiego. Wobec tego jednak, że termin ten określa w Sudanie osoby przypisujące sobie moc świętości, co wynika z podstaw sufizmu odbiegających dość znacznie od norm prawa muzułmańskiego, niektórzy badacze łączą termin *faki* ze słowem *faqir*, arabskim ekwiwalentem perskiego derwisha. Termin *faki* może także być skutkiem utożsamiania przez Sudańczyków zasad głoszonych przez *feki* z założeniami teologii muzułmańskiej wobec nie najlepszej znajomości tych ostatnich.

⁷⁷ Por. Trimmingham: „Sufizm tego okresu [to jest napływający do Sudanu z Hidżazu począwszy od wieku XVI — A. M.] był raczej na niskim poziomie [...] mistycyzm islamu jest nie tylko najwyższym wytworem tej religii, ale także wytworem najbardziej zdegenerowanym” (op. cit., s. 195).

⁷⁸ Wspólną cechą islamistycznych przywódców religijnych na terenie Afryki jest przypisywana im świętość (*wali*), wynikająca z nadnaturalnej mocy — *baraka* (dosłownie błogosławieństwo; w rozumieniu potocznym moc charyzmatyczna udzielona przez Boga). Ojczyzną *feki* — nie tylko sudańskich — wydaje się być Afryka Północna, gdzie święci o podobnych właściwościach dali początek teokratycznej dynastii muzułmańskiej Almorawidów (wiek XI). Nazwa tej dynastii pochodzi od arabskiego słowa *al-murabit*, co wyprowadza się od *ribat* — człowieka zamkniętego w klasztorze lub pustelnika oddanego życiu religijnemu, to jest kontemplacji mistycznej. W wieku XVI jednak, kiedy kolejno następujące dynastie północno-afrykańskie zatraciły już ślady kontaktu z myślą suficzną, ta ostatnia napływała na obszar Sudanu prawdopodobnie głównie z zachodniej Afryki, gdzie wcześniej już wykształcił się typ przywódcy religijnego zbliżonego do *feki*.

mułować wniosek, że późny okres islamizacji Sudanu uwarunkował w dużej mierze strukturę islamu sudańskiego. Obok nauczycieli, zaznajamiających ludność Sudanu z podstawami normatywnej teologii islamu, napływali tu dość licznie przedstawiciele różnych ośrodków i szkół reprezentujący jednak ogólnie spłycone, ludowe formy religijności, które zostały przekazane ludności północnego Sudanu i zaakceptowane przez nią jako zasady nowej religii.

Z drugiej jednak strony ludność Sudanu, podlegająca wpływowi islamu pochodzącym z tak różnych kierunków, miała w pewnym sensie możliwość wyboru zarówno w zakresie treści, jak i formy nowej wiary i w tym ujęciu dość znamienny jest fakt, iż w ogromnej większości przejęła ona afrykański model islamu, znamionujący się silnym wpływem rodzimych praktyk i obrzędów. Dla potwierdzenia tej tezy spróbujemy pokrótce scharakteryzować podstawowe cechy islamu sudańskiego.

Elementem islamu sudańskiego przejętym od schyłkowych form sufizmu arabskiego są ugrupowania lub bractwa religijne zwane *tariqa* (droga, ścieżka), znane również na innych obszarach afrykańskich. *Tariqa* te tworzone były w Sudanie bądź przez uczniów zmarłych już mistrzów, cieszących się dużym szacunkiem w którymś z krajów islamistycznych, gdzie założone zostały szkoły wyprowadzające swą nazwę od imienia twórcy (np. Tidżanija i Ahmadija), bądź też przez mistrzów przybyłych na teren Sudanu, którzy dali początek *tariqa* sudańskim (np. Mirghanija). Te ugrupowania lub bractwa religijne są centralną osią religijności Sudańczyków. Cechą szczególną Sudanu jest przy tym to, że cała ludność tego obszaru wyznająca islam należy do jakiegoś ugrupowania czy bractwa, w przeciwieństwie do innych krajów afrykańskich, gdzie liczba podobnych ugrupowań i ich zwolenników jest raczej niewielka.

Przywódcy *tariqa* zwani *faki*, ale także szejkami lub *wali* (święty) zajmują ważną rolę pośredników między Bogiem a człowiekiem, dzięki sile *baraka*, przenikającej na mocy kontaktu bezpośredniego, a także pokrewieństwa (stąd dziedziczna władza przywódców ugrupowań). W tym układzie islamistycznych wierzeń Sudańczyków wyraźne są dwa elementy tradycji rdzennie afrykańskich. Po pierwsze, u podstaw akceptacji świętości *faki* tkwi zakorzeniona w mentalności Afrykańczyka potrzeba nawiązania bliskiego, codziennego kontaktu z siłami nadnaturalnymi, które w przekonaniu Afrykańczyka wywierają decydujący wpływ na jego życie. Abstrakcyjna koncepcja odległego Boga-Stwórcy zawarta w islamie ortodoksyjnym nie zaspokajała tych potrzeb i przyzwyczajzeń Sudańczyków. Tę lukę tkwiącą w islamie wypełnia właśnie *faki*, stając się z wolna obiektem kultu religijnego. Kult dla *faki* i związana z nim ściśle wiara w możliwości uczestniczenia

w nadnaturalnej mocy *baraka* związanej z jego osobą czyni dla Sudańczyka islam religią żywą⁷⁹. Po drugie, cześć, jaką żywią członkowie poszczególnych ugrupowań dla swych przywódców, tak zmarłych (kult grobów *wali* — *faki*), jak i żywych, posiada wyraźne cechy zbieżne z zabobonnym lękiem i czcią Afrykańczyków dla czarowników i duchów przodków, którzy w obudowie islamistycznej nabierają nowego sensu⁸⁰. Na silny związek islamistycznego kultu *faki* z tradycyjnymi obyczajami, a także wierzeniami afrykańskimi wskazuje również fakt używania jako amuletów przedmiotów, a nawet ziemi, pozostających w bezpośredniej styczności ze świętym. U podstaw tego zwyczaju leży przekonanie, iż przedmiot pozostający w jakimkolwiek kontakcie z osobą *wali* zawiera część właściwości, w które wyposażony jest święty. Ta sama wiara jest również przyczyną postępowania odwrotnego: Sudańczyk składa przy odwiedzanym przez siebie grobie świętego wota i ofiary z żywności, a także kawałki własnych włosów lub paznokci w celu zapewnienia sobie ochrony świętego przed działaniem złych mocy.

Te tak silne ślady wierzeń rdzennie afrykańskich w obrzędach i praktykach, a także wierzeniach sudańskich muzułmanów — występujące w wielu wypadkach jeszcze do chwili obecnej — skłaniają nas do zaliczenia ich do kręgu islamu afrykańskiego, określanego mianem czarnego islamu. Wychodząc z tego założenia, nie zgodziłabym się z tezą J. S. Triminghama, iż nieznaczny w istocie udział ludności arabskiej w Sudanie, określany przez Triminghama na około 10%, „wywarł silny wpływ przekształcający na ludność miejscową”⁸¹. W istocie bowiem synteza arabsko-afrykańska, która dokonała się w kulturze obszaru północnego Sudanu, wykazuje do dzisiaj w wielu rejonach tego obszaru równie silne wpływy kultury rodzimej, jak i przejętej — często powierzchownie — kultury islamistyczno-arabskiej. Świadczą o tym rezultaty badań w niektórych prowincjach Sudanu północnego, w większości wypadków prowadzone niedawno, które potwierdzają wpływy starych obrzędów afrykańskich w dzisiejszych praktykach muzułmańskich Sudańczyków.

⁷⁹ Por. W. H. Lewis: „Afrykańczyk trzyma się pewnych wartości, które są dla niego istotą każdej religii. Zakłada to prostotę obrzędów oraz przyrzeczenie codziennego, intymnego kontaktu z bytem nadrzędnym” (*Islam: A Rising Tide in Tropical Africa*, „The Review of Politics”, Vol. 19, 1957, nr 4, London, s. 453).

⁸⁰ Por. G. Bonn: „Dawne wyobrażenia magiczne zakorzenione w umysłowości Sudańczyków wymagają wieszcz-czarodzieja, pośrednika między światem ziemskim a niebieskim. Nawet wykształcony Sudańczyk często z przyzwyczajenia wierzy, że może odnaleźć drogę do Allaha tylko za pośrednictwem feki” (*Das dunkle Gesicht des Sudan*, Wiesbaden 1961, s. 79).

⁸¹ Trimingham, *op. cit.*, s. 17.

R. C. Stevenson, na podstawie badań przeprowadzonych na obszarze Gór Nuba, wśród niektórych szczepów grupy Nuba, daje świadectwo współwystępowania elementów afrykańskich i islamistycznych w różnym układzie. Na przykład szczep Tedżali zamieszkujący obszar najbliższy nadrzecznemu centrum cywilizacji i migracji, a więc silniej poddany wpływom arabsko-islamistycznym, przejął islam już w w. XVI — XVII. Nastąpił tu zanik obrzędów szamańskich praktykowanych wśród innych szczepów Nuba. Małżeństwo i pogrzeb oparte są na praktykach islamistyczno-arabskich, ale w okresie poprzedzającym zawarcie małżeństwa narzeczony, zgodnie z miejscowymi obyczajami, przechodzi na kilkuletnią służbę do rodziców narzeczonej. Zachowane zostały także dawne obrzędy rolnicze, jak na przykład tradycyjne praktyki magiczne w wypadku długotrwałej suszy, chociaż towarzyszą im modlitwy muzułmańskie⁸². Na tym samym terenie jeden z odłamów szczepu Tira (południowa część Gór Nuba): Tira Mende, przejął islam (wpływ napływowej ludności muzułmańskiej z Dongoli oraz pobliskiego bazaru arabskiego) dopiero w końcu w. XIX. Wśród tego muzułmańskiego szczepu modlitwy odprowadzane są na wolnym powietrzu, brak jest bowiem meczetu; zachowane zostały miejscowe diety szczepowe, ale świnie (których mięsa zabrania się spożywać wyznawcom islamu) nie są już hodowane, ani jadane. W szczególnie ważnych dla szczepu okolicznościach powoływani są eksperci magii miejscowej, ale zaklinacze deszczu utracili swą moc; w przekonaniu Tira Mende deszcz zsyła Allah. Ciało zmarłego składane jest w grobach typu arabskiego, ale umieszczane nie w kierunku Mekki, lecz kierunku tradycyjnie przyjętym przez szczep. Zaklęcia islamistyczne wyparły tradycyjne zaklęcia na siekiery i włócznie, ale zachowany został tradycyjny obrzęd oczyszczania (rodzaj katarsis) przy rozbłysku piorunu w czasie burzy⁸³. Wśród innych szczepów plemion Nuba wpływ kultury i religii islamu jest znacznie słabszy, a postawa poszczególnych szczepów waha się między zewnętrzną akceptacją islamu (np. Dilling) a oporem przeciw islamowi (Njinang, Tira)⁸⁴. Ogólnie wśród grup ludności Nuba akceptujących zasady islamu występują procesy infiltracji i synkretyzmu, w następstwie których tradycyjne obyczaje i wierzenia są modelowane odmiennie⁸⁵, bądź też praktykowane tak jak dawniej z domieszką patyny islamistycznej.

⁸² Por. Stevenson, *op. cit.*, s. 216.

⁸³ Por. *ibidem*, s. 225.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 222—223.

⁸⁵ Zmiana modelu kulturowego pod wpływem islamu dokonała się wśród Tedżali, którzy odeszli od tradycyjnej egzogamii, akceptując małżeństwa między kuzynami na wzór arabski. Por. Stevenson, *op. cit.*, s. 216.

Nieco mniej informacji szczegółowych posiadamy w odniesieniu do innych grup ludności Sudanu, zwłaszcza części zachodniej i wschodniej, o których można powiedzieć, że jest to ludność tylko zewnętrznie zislamizowana⁸⁶. Do grupy zachodniej należą przede wszystkim Fur, o których MacMichael mówi, że są „muzułmanami tylko nominalnie”⁸⁷. Zachowali oni wiele dawnych obrzędów tradycyjnych, polegających między innymi na oddawaniu czci świętym kamieniom i drzewom kojarzonym z jakimś duchem, wymagającym ofiar dla zaniechania złego działania⁸⁸. Wśród Fur ważną rolę odgrywają do dzisiaj zaklinacze deszczu, którzy spełniają również szereg obrzędów stanowiących pozostałość dawnych obrzędów rolniczych, kierowanych wprost do ducha szczepu. J. S. Trimingham opisując te obrzędy animistyczne Fur stwierdza, że do czasu ich zaniechania „trudno mówić o islamizacji tej grupy”⁸⁹. Równie powierzchowny jest wpływ islamu na grupę ludności zamieszkującą wschodnią część Sudanu północnego: Bedża. O nich to mówi J. S. Trimingham, iż „stoją na pograniczu między pogaństwem a islamem”. U Bedża zachowało się szereg obyczajów związanych z praktykami pogańskimi, wśród których pierwsze miejsce zajmuje zwyczaj circumcисii, praktykowany tu jeszcze przed islamem i przejawiający wszelkie cechy afrykańskiego obrzędu inicjacji oraz skomplikowanego rytuału łączonego z udojem i spożywaniem mleka, przejętego w pewnym stopniu także przez napływową ludność arabską⁹⁰.

Przedstawiony wyżej proces powierzchownej islamizacji autochtonicznej ludności Sudanu, będący odbiciem również dzisiejszej struktury islamu sudańskiego, wskazuje na brak dominującego wpływu kulturowego Arabów, co sugeruje J. S. Trimingham. Od autochtonicznych grup ludności Sudanu północnego odróżnić należy szczepy arabskie, które na przestrzeni ostatniego wieku i obecnie silnie akcentują swoje pochodzenie arabskie i swój związek z religią islamu. Ale i w tym wypadku zbyt kategoryczne wydaje nam się stanowisko J. S. Triminghama, który stwierdza o tej grupie ludności, iż „zarabizowani chamici lub negroidzi północnego Sudanu są bezkompromisowymi muzułmanami [...] dumni ze swej religii, żarliwie lojalnymi w stosunku do islamu”⁹¹. Dzisiejsze arabskie szczepy Sudanu, stanowiące rezultat wymieszania się z ludnością miejscową, musiały w procesie asymilacji przejąć szereg obczy-

⁸⁶ Por. Trimingham, *op. cit.*, s. 15 i 31; MacMichael, *op. cit.*, s. 100 i 213.

⁸⁷ MacMichael, *op. cit.*, s. 100.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Trimingham, *op. cit.*, s. 185.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, s. 109.

jów, a nawet praktyk miejscowych, na co zresztą wielokrotnie wskazują różni autorzy, w tym również autor cytowany wyżej⁹². Ten wpływ kultury miejscowej nie mógł nie odbić się na charakterze praktyk islamiistycznych grup arabskich. Zresztą określona wyżej struktura islamu sudańskiego, zawierająca liczne przeżytki praktyk i wierzeń animistycznych, odnosi się do wszystkich wyznawców tej religii w tym kraju. Trudny do uchwycenia jest również proces arabizacji, o którym tak stanowczo mówi J. S. Trimingham, skoro przynajmniej o kilku szczepach sudańskich zaliczanych dzisiaj do arabskich można powiedzieć, że w wyniku asymilacji z ludnością autochtoniczną zatracili wiele odrębnych cech rasowych i szczepowych⁹³. Zresztą o arabizacji obszaru Sudanu możemy mówić dopiero od w. XIX, tj. od momentu powstania mahdystów. Do zagadnienia tego powrócimy jeszcze w dalszej części artykułu.

Poświęcając tyle uwagi zagadnieniu udziału kultury afrykańskiej w syntezie kulturalnej obszaru północnego Sudanu w okresie napływu islamu, a nawet w czasach najnowszych — co podyktowane zostało dość powszechną tezą badaczy o wczesnej islamizacji i arabizacji tego obszaru — pragniemy przejść obecnie do omówienia roli i znaczenia drugiego elementu tej syntezy: ideologii islamu. W punkcie wyjścia naszych rozważań o roli islamu w Sudanie zgodziliśmy się z tezą wielu badaczy o integrujących funkcjach nowej religii na tym terenie. Rozważania szczegółowe ilustrujące dalsze utrzymywanie się obyczajów wąskoplemiennych, a nawet szczepowych wskazują co prawda na ograniczony zasięg integrujących funkcji islamu, ale ich nie wykluczają.

Przede wszystkim islam przejmowany przez ludność tego obszaru — niezależnie od stopnia zaangażowania w podstawowe założenia tej religii — daje świadomość przynależności do ogólnej zbiorowości ludzi, wyznających tę samą religię⁹⁴. W okresie masowego przemieszczania

⁹² Ten sam autor w innym miejscu tej samej książki, mówiąc o stanowisku ludzi wykształconych do islamu, stwierdza: „lojalni muzułmanie, skłaniający się ku modernizmowi. Ale w potrzebie szukają pomocy *feki*; wyśmiewają przesady mas, ale sami używają amuletów” (op. cit., s. 112).

⁹³ Por. Mac Michael w odniesieniu do szczepu Bedajria z grupy Dża'alín w Kordofanie, niektórych grup Kawahla itp. (op. cit., s. 202 i 325).

⁹⁴ Por. Trimingham: „Sudańczycy przyjęli islam pełnym sercem, ale w wyniku ich ogromnej zdolności do asymilacji ukształtowali go w sposób szczególny, przystosowując go do własnej mentalności. Dalecy od oficjalnych form teologii wyrażają swą wiarę śpiewem, tańcem, płaczem; włączyli do niego własne obyczaje, rodzinne święta, poddali islam wpływom pogaństwa, zachowując przy tym świadome przekonanie o przynależności do ludzi kierowanych przez jednego Boga” (op. cit., s. X); por. także M. Le Roy Ladurie: „Islam oferuje wiernym tkwiącym w społeczeństwie trybalnym wspólnotę wyższą, wyższą kulturę, a także

się szczepów sudańskich, wypieranych przez napływową ludność arabską, jak również w procesie tworzenia się nowych struktur plemiennych, islam był głównym czynnikiem scalającym te grupy, więcej nawet, stawał się niejednokrotnie impulsem do wzmożonej aktywności tych grup, prowadzącej do skupienia pod jedną władzą większej ilości plemion (np. dynastia Fur).

Wreszcie ugrupowania religijne: *tariqa*, będące główną formą organizacji życia religijnego w Sudanie, zyskują zwolenników rekrutujących się nie tylko z jednego szczepu czy plemienia, lecz często mają zasięg szerszy: niekiedy obejmują nawet całe prowincje. Nie ulega zaś wątpliwości, że wspólne zasady organizacji i wspólny rytuał, nie mówiąc już o wspólnym przywódcy czczonym przez wszystkich członków danego ugrupowania, usuwają w cień różnice obyczajowe członków *tariqa* wywodzących się z różnych szczepów. W tym sensie *tariqa* sudańskie spełniły ważną rolę integratora społecznego w Sudanie i w dużej mierze przygotowały grunt dla wystąpienia Mahdiego.

Ocena udziału islamu w kształtowaniu się syntezy kulturalnej na gruncie Sudanu byłaby niepełna, gdybyśmy pominęli zupełnie zagadnienie przyczyn popularności tej religii na tym terenie. Przyczyny te są dosyć złożone i różne dla poszczególnych grup społecznych. Inne są na przykład motywy przejmowania zasad tej religii u władców lub założycieli dynastii muzułmańskich w Sudanie, inne dla podstawowych mas ludności. Ujmując zagadnienie to skrótowo, można wskazać u władców na polityczne motywy przejmowania nowej religii. W okresie powstawania sudańskich dynastii muzułmańskich islam był religią zwycięzców i był synonimem autorytetu i władzy. Żaden z władców sudańskich nie przyjmując islamu nie miał szansy utrzymania swojej pozycji, ponieważ wszelkie dynastie niemuzułmańskie stawały się obiektem świętej wojny. To samo hasło wykorzystywane było na terenie Sudanu przez władców dynastii muzułmańskiej w wojnach podejmowanych przeciwko plemionom niezislamizowanym, nierzadko wczorajszym sojusznikom ⁹⁵.

Bardziej złożony jest proces i motywy przejmowania zasad nowej religii przez podstawową ludność Sudanu. Nie można wykluczyć faktu,

«paszport» w wypadku podróży i stykania się z innymi grupami etnicznymi" (*Pâques de la communauté clanique à la communauté chrétienne*, Paris 1965, s. 71).

⁹⁵ Por. Froelich o islamie afrykańskim: „W wiekach średnich islam pozostał w gruncie rzeczy religią przywódców: uzasadniał potęgę i dominację tych ostatnich na obcych ziemiach, czynił władców głosem Boga na ziemi. Stąd przywódcy wszelkiego rodzaju byli najgorliwsi zwolennikami nowej religii" (*op. cit.*, s. 19).

że dość znaczna część ludności podporządkowanej władzy aktualnej dynastii przejmowała religię władcy i to tym liczniej i chętniej, że w wypadku odmowy przyjęcia zasad nowej wiary zmuszona była płacić podatek, tradycyjnie ściągany od niewiernych. Był to proces tym naturalniejszy, że przyjęcie islamu jest bardzo łatwe: wystarczy wypowiedzenie zwykłej formułki, aby być uznanym za wyznawcę nowej wiary. Tej zewnętrznej islamizacji towarzyszyły jednak procesy głębsze.

Jednym z czynników islamizacji w okresie dynastii Fung była masowa popularyzacja tej religii oraz fakt, iż gorliwa adaptacja zasad nowej wiary torowała drogę do awansu społecznego. W społecznej randze nowej religii tkwi jedna z ważnych przyczyn popularności islamu. Był on przyjmowany nie tylko przez miejscową arystokrację, kupców i wojowników, którzy w ten sposób uzyskiwali wyższą rangę w hierarchii społecznej, ale także przez ludność wypartą z tradycyjnych miejsc zamieszkania, dla których dawne bóstwa lokalne straciły swą moc i znaczenie, wreszcie przez szczepy świadome swej odrębności i pielęgnujące własne tradycje, dla których nowa wiara nie burzyła starych wartości, lecz — przyjęta powierzchownie — nadawała im większą wartość i znaczenie ⁹⁶.

Ale wszystkie te motywy przejawiające się w historii muzułmańskiego Sudanu nie mają wartości powszechnie obowiązującej. Istnieją bowiem szczepy do dzisiaj przejawiające opór w przejmowaniu wpływów islamu (np. wśród Nuba, Bedża, Fur). W stosunku do większości z nich można z powodzeniem zastosować wyjaśnienie, iż zamieszkują rejony wydzielone, trudno dostępne, zdala od wpływów zewnętrznych. Ale przecież Bedża byli obiektem islamizacji nieomal od początku istnienia tej religii, a mimo to jej wpływy wśród tej grupy ludności są znikome. Innym argumentem dość często przytaczanym w literaturze specjalistycznej jest fakt wolniejszego i trudniejszego przenikania zasad tej religii wśród ludności rolniczej niż koczowniczej. Jakkolwiek teza ta znajduje swoje potwierdzenie wśród wielu grup ludności Sudanu ⁹⁷, to jednak osiadła ludność nadrzeczna w dolinie Nilu przyjęła islam wcześniej niż niektóre grupy ludności koczowniczej (np. Nuba).

⁹⁶ Lewis: „Dogmatyka islamu jest ustalona, ale podatna na zewnętrzne wpływy i niezliczone dodatki lokalne. Nie burzy ona fundamentalnych wartości społeczeństwa afrykańskiego, a w wielu wypadkach umacnia je” (op. cit., s. 453); por. także Trimmingham: „Istnieją w Sudanie święte miejsca i obiekty, które są łączone z jakimś świętym (*wali*) i uczestniczą w jego *baraka*. W okęgach o silnych wpływach pogańskich istnieją święte obiekty, jak drzewa, krzewy, wzgórza, niegdyś miejsca kultów pogańskich, obecnie łączone lub identyfikowane ze świętymi muzułmańskimi” (op. cit., s. 143).

⁹⁷ Por. przedstawioną wcześniej syntezę wierzeń wśród Tedżali, Fur i Bedża.

Język

Równolegle z procesem islamizacji rozszerzały się wpływy języka arabskiego. Współwystępowanie obu tych czynników wynika z faktu, że podstawą nauczania islamu jest *Koran* pisany w języku arabskim. Również mistrzowie i nauczyciele islamu, głosząc zasady nowej religii właśnie w języku arabskim, przyczynili się w poważnym stopniu do rozszerzenia znajomości tego języka na gruncie Sudanu. Nie wiemy niestety, w jakim zakresie używany był ten język w obrębie państwa Fung i Fur, ale bliskie kontakty władców tych dynastii z państwami arabskimi, podobnie jak duża ilość arabskich nauczycieli islamu wskazują, że język ten nie musiał być obcy przynajmniej dla warstw panujących obu dynastii.

Nie mamy tym bardziej danych o procesie przenikania języka arabskiego do podstawowych warstw ludności północnego Sudanu w okresie od XVI do XIX w. Nie wiemy nawet, czy dokonujący się tu proces tracenia cech odrębności plemiennych i rasowych przez niektóre grupy napływowej ludności arabskiej w wyniku mieszania się z ludnością autochtoniczną dotyczył również języka tych pierwszych, czy też przeciwnie: język Arabów był elementem budującym nową syntezę kulturową. W tym względzie brak jest jakichkolwiek informacji w literaturze specjalistycznej.

Pewną pomocą jest tu książka Ahmad Abou Saada, przedstawiająca historię literatury sudańskiej. Właściwy opis i ocena literatury sudańskiej dotyczą co prawda okresu od 1821 r., ale charakterystykę rodzajów twórczości literackiej tego obszaru rozpoczyna Abou Saad od szkoły poetów dynamicznych, którzy pisali swe utwory w językach lokalnych, nie w języku arabskim. Dopiero druga szkoła poetów-intelektualistów, działająca po roku 1821, stworzyła pierwsze utwory w języku arabskim⁹⁸. Z tej krótkiej wzmianki Abou Saada wynika, że jeszcze na początku wieku XIX język arabski nie był w powszechnym użyciu nawet w zakresie twórczości literackiej.

Jesteśmy zatem skłonni przypuszczać, że język arabski, podobnie jak religia islamu, docierał na ten obszar wolno i nie bez oporów, czego najlepszym potwierdzeniem są wyniki powszechnego spisu ludności Sudanu dokonanego w 1956 r., który dostarczył danych wskazujących na dalsze utrzymywanie się języków miejscowych mimo wzrastających wpływów języka arabskiego. Zgodnie z wynikami tego spisu około $\frac{3}{4}$

⁹⁸ Ahmad Abou Saad, *Poésie et poètes soudanais*, „Orient”, nr 13, 1 trim., 1960, s. 96.

ludności całego Sudanu⁹⁹ używa języka arabskiego, mimo iż tylko 1/3 część ludności objętej spisem podawała się za Arabów¹⁰⁰. Wśród języków niearabskich używanych przez ludność północnego Sudanu najsilniej reprezentowane są języki Nuba i Bedża. Językowi arabskiemu stawiają największy opór Bedża; tylko 19,1% spośród nich używa tego języka. Najłatwiej adoptują ten język Nubijczycy, którzy przejęli też najwięcej elementów kultury arabskiej, ale i wśród nich — podobnie jak wśród plemion zachodniego Sudanu (Darfur) — dość częste są wypadki przejmowania języka arabskiego jako urzędowego, przy równoczesnym zachowaniu własnego w kontaktach domowych¹⁰¹.

Przyczyny przejmowania języka arabskiego przez ludność autochtoniczną Sudanu były te same, co w wypadku przejmowania islamu, z tym jednak że w okresie najnowszym, zwłaszcza zaś od momentu uzyskania niepodległości przez Sudan, pojawiły się nowe przyczyny sprzyjające szybkiemu rozprzestrzenianiu się tego języka. W okresie władzy kondominium egipsko-angielskiego ruch ludności, zwłaszcza napływ ludności do miast w poszukiwaniu pracy, powodował konieczność posługiwania się językiem arabskim w ośrodkach, gdzie język ten dominował¹⁰². W okresie niepodległego już bytu Sudanu język arabski stał się językiem urzędowym i wykładowym, co rozszerzyło zasięg jego oddziaływania. Decyzja rządu sudańskiego uznająca język arabski za język urzędowy była w dużej mierze uzasadniona faktem, że roli tej nie mógł spełnić żaden inny język sudański, gdyż większość z nich to języki przedindustrialne, to jest dostosowane do tradycyjnej i prostej technologii, nie mogły więc być oparciem dla funkcjonowania nowoczesnego

⁹⁹ Liczba ludności podającej język arabski jako własny, tj. używany w domu, może być wygórowana. Podawanie języka arabskiego jako macierzystego u wielu grup ludności, zwłaszcza zaś na terenach zamieszkałych głównie przez Arabów, mogło wynikać z chęci stworzenia wrażenia, że się jest Arabem. Nadto przy spisie ludności pytano o język macierzysty głowę rodziny, a być może nie wszyscy jej członkowie posługiwali się językiem arabskim podawanym przez respondenta. I tak południowcy zatrudniani często jako służba domowa na północy zapisywani byli bez wyjątku jako ludzie używający języka arabskiego. Por. P. F. M. McLoughlin, *Language-Switching as an Index of Socialisation in Republic of the Sudan*, Berkeley — Los Angeles 1964, s. 43.

¹⁰⁰ Por. McLoughlin, *op. cit.*, s. 24; K. J. Krótki, *First Population Census of Sudan 1955/1956. 21 Facts about the Sudanese*, Salzburg 1958, s. 25.

¹⁰¹ Przejmowanie języka arabskiego nie było jednak powszechne. Jak wskazuje Loughlin, „Arabski nie jest jedynym językiem adoptowanym przez obcych przybyszów na obszarze północy. Wielu Bedża przejęło język nubijski, a nie arabski, przy stałym kontakcie z Nubijczykami. Podobnie niektórzy przybysze z zachodniej Afryki i południowego Sudanu przebywający wśród Fur przejęli język darfuriański” (*op. cit.*, s. 43).

¹⁰² *Ibidem*, s. 39—41.

organizmu państwowego. Z drugiej jednak strony potoczny język arabski używany w Sudanie jest dość odległy od literackiego języka arabskiego, w którym powstały prace dotyczące ekonomii czy socjologii¹⁰³. W tym więc sensie procesowi rozszerzania się wpływów języka arabskiego w Sudanie towarzyszyć musi proces jego unowocześniania i oczyszczania od miejscowych zniekształceń¹⁰⁴.

Rozszerzanie się wpływów języka arabskiego jest świadectwem postępującego procesu arabizacji obszaru północnego Sudanu. Ale istniejąca jeszcze do dzisiaj dość znaczna ilość ludności używającej języków własnych nie pozwala na określenie tego procesu jako zamkniętego, mimo dość częstych sugestii w tym kierunku, pojawiających się w wielu publikacjach.

Podobnie także instytucje w Sudanie, oparte na wzorach islamicznych lub szerzej arabskich, nie uzyskały tu jeszcze waloru powszechności.

I n s t y t u c j e

W literaturze specjalistycznej islam ujmowany jest nie tylko jako ideologia religijna, ale jako system kulturalny i socjalny, wywierający decydujący wpływ na obszary zislamizowane¹⁰⁵. Opinia ta uzasadniona jest strukturą tej religii, która obejmuje swym zasięgiem wszystkie dziedziny życia muzułmanów: życie rodzinne, etykę, normy współżycia różnych grup społecznych, ale również prawodawstwo i politykę. W tym szerokim zakresie oddziaływania na życie wiernych islam bliski jest tradycyjnym wierzeniom afrykańskim, które podobnie jak islam nie oddzielały sfery życia świeckiego od religijnego, nie wykształciły w zakresie praktyk obyczajowych funkcji zdesakralizowanych.

Z drugiej jednak strony, normy i przepisy islamu, kształtowane były na wzorach obyczajów arabskich, w szczególności zaś grup koczowniczych. Fakt ten utrudniał adaptację przepisów islamu wśród ludności

¹⁰³ Por. McLoughlin: „Bardzo niewiele osób [w Sudanie — A. M.] zna współczesny język arabski, w którym zawarte są pojęcia nowoczesne z zakresu ekonomiki. Potoczny arabski i industrialny arabski to dwa różne języki” (*op. cit.*, s. 37).

¹⁰⁴ Por. Krótki: „Plemię Berti zapomniało własnego języka i używa własnego dialektu arabskiego” (*op. cit.*, s. 28).

¹⁰⁵ Por. Froelich: „Islam jest nie tylko religią: jest stylem życia, prawodawstwem, określoną sumą obyczajów i mitem o jedności politycznej. Islam jest nie tyle wiarą co cywilizacją, w pełni określoną koncepcją świata” (*op. cit.*, s. 324); Trimmingham: „Islam obejmuje jednolity i łatwy do adaptacji, socjalno-religijny kodeks zasad postępowania” (*op. cit.*, s. 107).

afrykańskiej, ponieważ byłby równoznaczny z rezygnacją z własnych tradycji i obyczajów na rzecz obyczajów i tradycji arabskich. Stąd islam napotyka tak duży opór wśród Bedża, którzy świadomi swej odrębności do dziś przeciwstawiają się wpływowi obcej cywilizacji, mimo zasadniczej zgodności sposobu życia (nomadyzm) z wczesnymi Arabami.

Równie oporna w przejmowaniu norm socjalnych wnoszonych przez islam była ludność rolnicza Sudanu. Afrykańscy rolnicy przywiązani byli silnie do tradycyjnych bóstw lokalnych łączonych z ziemią i mających duże znaczenie rytualne i obrzędowe w cyklicznie powtarzających się pracach związanych z uprawą roli¹⁰⁶. Właśnie trudności w zaadaptowaniu nowych norm życia religijnego, a także socjalnego i moralnego uwarunkowały wyżej opisany złożony, synkretyczny charakter islamu sudańskiego.

Nowa ideologia islamu w jej szerokim zakresie napływała na obszar Sudanu powoli i stopniowo. Najłatwiej przejmowane tu były zewnętrzne symbole nowej kultury, jak strój, imiona, circumcision¹⁰⁷. Przejawem wzrastających wpływów arabskich jest stopniowe przejmowanie obyczajów arabsko-islamistycznych przez autochtoniczną ludność Sudanu. W rezultacie mieszania się tej ostatniej z napływową ludnością arabską wiele plemion lub szczepów, będących rezultatem połączenia obu grup ludności, wyprowadza swoją genealogię od przodków arabskich, a w ślad za tym przyjmuje również w przeważającej mierze arabską stukturę i organizację szczepu.

Te ostatnie cechy przejawiają się głównie w zaadoptowanym przez większą część ludności Sudanu północnego porządku patriarchalnym w obrębie szczepów. Przed nadejściem Arabów wpływy matriarchatu były jeszcze tak duże, że władzę dziedziczyli siostrzeńcy ustępującego władcy. Ta zasada utorowała drogę do władzy Arabom, wstępującym w związki małżeńskie z Nubijkami, ale później ułatwiła im również ugruntowanie porządku patriarchalnego. Przejawem drugostronnego od-

¹⁰⁶ Por. Froelich: „Islam na gruncie afrykańskim rozprzestrzenił się najłatwiej wśród władców centralnych, ale także wśród koczowników, wojowników i kupców, najtrudniej jednak wśród osiadłej ludności rolniczej” (op. cit., s. 82); oraz P. T. W. Baxter, w formie zbyt kategorycznej: „Islam nie przeniknął na obszary, gdzie wierzenia pogańskie oparte są na powtarzających się cyklicznie obrzędach” (*Acceptance and Rejection of Islam among the Boran in the Northern Frontier District of Kenya*, [w:] *Islam in Tropical Africa...*, s. 244).

¹⁰⁷ Obrząd circumcision praktykowany był również przed przyjęciem islamu przez niektóre plemiona sudańskie w połączeniu z obrzędem inicjacji. Po przyjęciu islamu obyczaj ten stał się symbolem nowej więzi religijnej. Ale niektóre plemiona, nie praktykujące wcześniej circumcision, zaakceptowały ten obrząd bez akceptacji islamu. Dotyczy to między innymi plemienia Zande z południowej części Sudanu.

działywania ludności miejscowej na Arabów są pozostałości matriarchatu, występujące w obyczajach szczepów, uznawanych za arabskie ¹⁰⁸.

Również organizacja plemion i szczepów sudańskich, przynajmniej w nomenklaturze, oparta jest na wzorach arabskich. Przywódca szczepu: szejek, jest autorytetem nadrzędnym, skupiającym w swoich rękach władzę prawodawczą, zgodnie z miejscowymi obyczajami: *'ada*. Szejkowi szczepu lub plemienia podlegają szejkowie oddziałów: *khaszam bajut*. Szejek podlega tylko centralnemu rządowi Sudanu. Arabski system organizacji szczepów, oparty na autonomicznej władzy szejków, umocnił w Sudanie system klanowy, utrudniając tym samym rozwój autorytetu centralnego lub szerszej wspólnoty. Na systemie klanowym bazowali również władcy dynastii Fung, opierając się na przywódcach lokalnych ¹⁰⁹.

W okresie władzy tej samej dynastii wprowadzone zostały jednak również organizacje islamistyczne o szerszym lub uniwersalnym zasięgu. Do pierwszych należą *tariqa* sudańskie, do drugich publiczne meczety i ich odgałęzienia, system edukacji religijnej, przede wszystkim zaś system prawodawstwa muzułmańskiego. Istniejące przy meczetach szkoły koraniczne (*khalwa*), podobnie jak i ośrodki studiów teologicznych (*zawiya*), prowadzone były najczęściej przez przywódców poszczególnych ugrupowań religijnych, stąd różnorodność form i treści nauczania. Zasięg najbardziej uniwersalny miały zasady prawa muzułmańskiego *fiqh* i sądy *szari'a*.

Nauczanie zasad prawodawstwa muzułmańskiego zapoczątkowane zostało w Sudanie w wieku XVI przez Mahmud al-Arakiego, przybyłego z Egiptu. Nauczał on zasad szkoły malikijskiej, której wpływy dominują do dzisiaj w Sudanie, mimo wprowadzenia na ten teren w okresie podbojów egipsko-tureckich zasad szkoły hanifickiej ¹¹⁰.

Rezultatem aktywności Mahmud al-Arakiego było powstanie w Sudanie, w okolicach Białego Nilu, około 17 szkół nauczania islamu, zburzonych w okresie podbojów Szylluków w końcu XVII w. Około połowy XVII wieku nauczanie zasad prawa muzułmańskiego rozwinął powtórnie Ibrahim al-Balad pochodzenia sudańskiego, lecz studiujący w Egip-

¹⁰⁸ Wśród arabskiego szczepu Baqqara, graniczącego z Nuba w Kordofanie, brat matki jest dużym autorytetem dla dzieci. Kobiety Baqqara po rozwodzie wracają do swego wuja, nie do rodziców. Por. Trimmingham, *op. cit.*, s. 179. Ślady matrylineatu są silniejsze wśród Bedża i częściowo zarabizowanych Nubijczyków.

¹⁰⁹ Por. Trimmingham, *op. cit.*, s. 86.

¹¹⁰ W obrębie *szari'a* istnieją cztery równoprawne szkoły lub kierunki prawnicze, powstałe w w. IX, biorące nazwę od nazwisk swych twórców: malikijska, szafaicka, hanificka i hanbalicka.

cie. Był on przedstawicielem ortodoksyjnych zasad islamu, a nie sufizmu. Rozprzestrzenił on tu tekst dwu wybitnych prac prawniczych, stanowiących kompendium wiedzy prawniczej kierunku *maliki*. Przy czynnym współudziale Ibrahima al-Balada wypracowano w królestwie Fung w opraciu o zasady *szari'a* rodzaj kodeksu praw, obowiązującego na tym obszarze.

Mimo poparcia, którego udzielili władcy Fung przybyłym na ten teren znawcom *szari'a*, tj. prawodawstwa muzułmańskiego, oddziaływanie i wpływy tych ostatnich nie były tu zbyt silne. Złożyło się na to szereg przyczyn. Przede wszystkim sami władcy Fung, będący również obiektem islamizacji, nie odróżniali ortodoksyjnych zasad islamu (w tym również *szari'a*) od suficznych koncepcji tej religii, nanoszonych na obszar Sudanu w tym samym czasie i to często przez tych samych ludzi. Odbiciem tego stanu rzeczy jest brak rozróżnienia między *ulama*, uczonymi posiadającymi wiedzę w zakresie normatywnej teologii islamu, a pątnikami, głoszącymi zasady sufizmu w obrębie państwa Fung. Wszyscy oni tytułowani byli wspólnym mianem *faki*, co wskazuje również na brak układu hieratycznego między nimi oraz na brak wewnętrznej organizacji¹¹¹. Najprawdopodobniej nie uczestniczyli oni także w sprawach zarządzania państwem, co miało miejsce na gruncie arabskim.

Z drugiej strony Fung sprawowali władzę nad ludźmi, którzy przestrzegali własnych, rodzimych obyczajów i praw, łatwiej adoptujących zewnętrzne znamiona nowej religii, jak obce i w dodatku ściśle ustalone zasady prawa muzułmańskiego¹¹². Wreszcie, przed pojawieniem się nauczycieli *szari'a*, ludność Sudanu nie zetknęła się na dobrą sprawę z podstawowymi założeniami prawodawstwa muzułmańskiego, ponieważ napływowa ludność arabska nie zaakceptowała ich również przed właściwą islamizacją swej nowej ojczyzny¹¹³.

W rezultacie oddziaływania tych tak różnych bodźców powstała sobliwa synteza elementów niespójnych lub zgoła sprzecznych: *szari'a* z *tasawwuf*, to jest prawodawstwa z mistycyzmem. Jeśli pierwszy element nowej syntezy określić można ogólnie jako drogowskaz działalności muzułmanina, opartej na drobiazgowo określonych przepisach obowiązujących wszystkich wiernych, o tyle drugi element jest w istocie ścieżką prowadzącą do indywidualnego kontaktu z Bogiem lub jego pośred-

¹¹¹ Por. Holt, *op. cit.*, s. 30.

¹¹² Por. wzmiankę Trimminghama o przepędzeniu przez Baqqara wysłanego do nich sędziego, mającego sprawować swój urząd w oparciu o przepisy *szari'a* (*op. cit.*, s. 122).

¹¹³ Por. Trimmingham: „Arabscy koczownicy, którzy podbili Sudan, mieli własne kodeksy szczepowe i mało troszczyli się o *szari'a* (*op. cit.*, s. 115).

nikami na ziemi, wykluczającą przestrzeganie ściśle ustalonych przepisów jako zbędnego balastu. W połączeniu, oba te elementy zatraciły cechy teorii nawzajem sprzecznych. Dzisiejsi przywódcy sudańskich *tariqa* podkreślają stanowczo zgodność, a przynajmniej niesprzeczność własnych zasad organizacji i kultu z przepisami *szari'a* lub szerzej: z założeniami ortodoksji muzułmańskiej. Deklaracje sudańskich przywódców *tariqa* są w większym stopniu rezultatem nacisku ze strony coraz liczniejszych na gruncie Sudanu absolwentów wyższych uczelni islamistycznych, poddających ostrej krytyce *tariqa* sudańskie, aniżeli odbiciem stanu faktycznego. W gruncie rzeczy bowiem formy emocjonalnego związku z religią, bazujące właśnie na założeniach suficznych, zajmują w Sudanie wciąż jeszcze rolę pierwszoplanową ¹¹⁴.

Zasięg i znaczenie *szari'a* ograniczane działalnością *tariqa* sudańskich podlegają także zawężeniu wskutek dalszego stosowania na omawianym terenie miejscowego prawa zwyczajowego — *'ada*. O znaczeniu prawa zwyczajowego na gruncie Sudanu świadczy najlepiej fakt, że jest ono dzisiaj jeszcze jednym z trzech samodzielnych sektorów prawodawstwa w Sudanie ¹¹⁵. Zgodnie z danymi z roku 1960, przytoczonymi przez M. I. el-Nura, sądów plemiennych było znacznie więcej niż sądów *szari'a*; sądów pierwszego typu istniało w tym czasie 690, drugiego zaś tylko 46 i to wyłącznie na obszarze północnego Sudanu ¹¹⁶.

Różnica ta jest tym większa, że ogółem szczepów sudańskich tak południowych, jak i północnych według ostatniego spisu ludności jest 572 ¹¹⁷. Niemniej liczby przytoczone wyżej, jeśli nawet są przesadzone, dają świadectwo wciąż jeszcze dużej roli prawa zwyczajowego na terenie Sudanu północnego. Pomijając problem struktury i zakresu prawa zwyczajowego praktykowanego w Sudanie, nie wchodzącego w skład naszych rozważań, zajmiemy się pokrótce analizę pozostałości *'ada* wśród ludności muzułmańskiej Sudanu, podlegającej sądom *szari'a*.

Sądy *szari'a* w Sudanie korzystają z dość znacznej autonomii w orzeczeniach dotyczących życia rodzinnego muzułmanów. Cywilny

¹¹⁴ Por. Trimmingham: „Mimo iż *szari'a* spaja w jedną całość synkretyczny system wierzeń jako prawo Boga, to jednak ortodoksyjny islam nie zajmuje zbyt dużo miejsca w sercach wiernych [...] Do głosu dochodzą elementy magii i przesądów jako formy emocjonalnego związku z Bogiem” (op. cit., s. 109).

¹¹⁵ Prawodawstwo Sudanu rozpada się na prawo cywilne i karne, oparte od początku istnienia kondominium egipsko-brytyjskiego na wzorach brytyjskich z niezbędnymi poprawkami lokalnymi, prawo cywilne, dotyczące jednostek i rodziny pozostające w gestii *szari'a*, i prawo lokalne, zwyczajowe, pozostające w gestii przywódców szczepowych. Por. R. Herzog, *Sudan*, Bonn 1961, s. 40.

¹¹⁶ M. I. el-Nur, *The Role of the Native Courts in the Administration of Justice in the Sudan*, „Sudan Notes”, nr 41, 1960, Khartoum, s. 78.

¹¹⁷ Krótki, op. cit., s. 23.

kodeks prawodawczy Sudanu stwierdza, co następuje: „Sąd cywilny nie jest kompetentny orzekać w procesie, w którym wszystkie zainteresowane strony są wyznawcami islamu [...] w jakichkolwiek sprawach dotyczących małżeństwa, rozwodu, stosunków rodzinnych”¹¹⁸. Sprawy z tego zakresu rozpatrywane przez sudańskie *szari’a* w wypadku apelacji rozpoznawane są przez wyższe organy sądownicze orzekające według prawa muzułmańskiego¹¹⁹.

Dosyć szeroki jest również zasięg oddziaływania prawa muzułmańskiego. Obejmuje ono bowiem nie tylko tych, którzy są muzułmanami z urodzenia (jak na przykład w Algierii), lecz wszystkich, którzy wyznają islam od momentu przejścia tej wiary, niezależnie od stopnia adaptacji nowej wiary¹²⁰. Stąd dość znaczne odstępstwa od przepisów *szari’a* w różnych dziedzinach życia rodzinnego Sudańczyków, podlegających temu prawu. I tak podstawą rozwodu w myśl orzeczeń *szari’a* jest formułka (*talaq*) wypowiedziana przez męża w obecności świadków, a nawet bez nich; jest to równoznaczne z rozwiązaniem małżeństwa¹²¹. Na niektórych terenach Sudanu północnego, zwłaszcza tam, gdzie swoboda kobiet jest większa, żona uzyskuje rozwód, zwany np. w Darfurze tradycyjnie *szeila*, na podstawie zobowiązania płacenia pewnej stałej sumy swojemu byłemu mężowi. Ciekawą formą tego samego obyczaju jest *szajal*, występujący wśród Bedża, gdzie mąż daje rozwód żonie i wyposaża ją, wiedząc, że przyszły mąż jego byłej żony zwróci mu te koszty prawdopodobnie z naddatkiem¹²².

Bardzo ważnym elementem muzułmańskiego prawa małżeńskiego jest obowiązek przestrzegania przez kobiety określonego okresu między rozwodem a następnym małżeństwem, zwanego *’idda*, wynoszącego 4 miesiące i 10 dni. Warunku tego nie przestrzegają np. Bedża, postępując w tym wypadku według zwyczajów tradycyjnych. Ci sami Be-

¹¹⁸ Strona 38 kodeksu cywilnego. Cytuję za C. D’Olivier Farran, *Matrimonial Laws of the Sudan*, London 1963, s. 19.

¹¹⁹ Sądy *szari’a*: *muhakim szari’a* istnieją w każdej prowincji i każdym okręgu Sudanu. Funkcjonariusze *szari’a*: *qadi*, są urzędnikami Prawodawczego Oddziału Rządu Sudanu. Instytucją nadrzędną wszystkich sądów *szari’a* jest *wielki Qadi* i *mufti* (pierwszy — władza wykonawcza, drugi — prawodawcza). *Mufti* jest doradcą państwowym w zakresie prawa muzułmańskiego. Opiera się on na Zgromadzeniu ulemów, będącym organem doradczym do spraw wiary. Do roku 1947 *wielki qadi* był Egipcjaninem. Potem stanowisko to obsadzone było przez Sudańczyków. Por. Trimmingham, *op. cit.*, s. 120—121.

¹²⁰ Por. D’Olivier Farran, *op. cit.*, s. 37.

¹²¹ Istnieje wprowadzić możliwość rozwiązania małżeństwa przez *qadi* na podstawie stwierdzonej niesprawiedliwości męża w stosunku do żony udokumentowanej przez świadków, ale są to wypadki niesłychanie rzadkie. Por. D’Olivier Farran, *op. cit.*, s. 57.

¹²² Por. *ibidem*, s. 55—56.

dza, a także niektóre plemiona zachodniego Sudanu nie przestrzegają obowiązujących ich przepisów *szari'a*, zabraniających wstępowania w związki małżeńskie z osobami z kręgu swojej rodziny; poślubiają oni np. zgodnie z miejscowymi obyczajami wdowy po swoich braciach¹²³. Często są również wypadki poślubiania więcej niż 4 żon (np. Baqqara, Bedża), tj. powyżej pułapu określonego przez *szari'a*.

Konkludując, możemy stwierdzić, iż mimo wielu ograniczeń i wyłączeń, jakim podlega *szari'a* na gruncie Sudanu, jest ono ważnym elementem nowej syntezy kulturalnej i socjalnej na tym obszarze. Niezależnie bowiem od szeregu poważnych odchyłeń od przepisów prawa muzułmańskiego wśród ludności Sudanu jest ono powszechnie akceptowane i jako takie odgrywa ważną rolę integratora społecznego.

Z *szari'a* łączy się jeszcze jedna funkcja, sygnalizowana już we wstępnej części omawianego zagadnienia: funkcja arabizacji, którą spełniają w Sudanie rozpowszechniane przepisy prawa muzułmańskiego. Prawo *szari'a* jest dużej mierze uświęconym przez *Koran* tradycyjnym prawem Arabów¹²⁴. Z tego też względu *szari'a*, w większym stopniu niż *tariqa* sudańskie, przyczyniło się do islamizacji, ale również i arabizacji obszaru północnego Sudanu. Jednolity charakter przepisów prawa muzułmańskiego wywierał wpływ jednoczący na ludność północnego Sudanu, co w pewnej mierze przygotowało grunt dla późniejszego wystąpienia Mahdiego.

PRZEJAWY KSZTAŁTOWANIA SIĘ SPÓJNI NARODOWEJ SUDAŃCZYKÓW

Powstanie mahdystów

W przeciwieństwie do dwu wczesnych i najsilniejszych dynastii muzułmańskich panujących na obszarze Sudanu: Fung i Fur, opierających się na islamie, lecz rządzonych przez przywódców politycznych, a nie religijnych, począwszy od wieku XVII powstało na tym samym obszarze szereg drobnych państw teokratycznych, założonych przez nauczycieli lub przywódców religijnych¹²⁵. Te ostatnie przygotowały w pewnym sensie strukturę późniejszego państwa mahdystów w Sudanie.

¹²³ Por. *ibidem*, s. 36 i 57.

¹²⁴ D'Olivier Farran, analizując ceremonie zawierania małżeństwa w myśl przepisów *szari'a* stwierdza, że nie jest ono sakramentem, lecz cywilnym kontraktem (*op. cit.*, s. 39).

¹²⁵ Do teokratycznych państw o zasięgu lokalnym należała między innymi szczepowa teokracja utworzona przez Hamad ibn Mohammad el-Mahdżuba (1693—1776), nauczyciela islamu, który rozpowszechniał wiarę islamu wśród szczepu Dża'alijin, na południe od Atbary. Stał on się rzeczywistym władcą obszaru za-

Bezpośrednie przyczyny powstania tego państwa tkwią jednak w warunkach politycznych i społecznych Sudanu, które ukształtowały się w wyniku podbojów egipsko-tureckich. Napięte stosunki między Egiptem a Sudanem, które panowały od momentu objęcia władzy przez Mameluków, uległy dalszemu pogorszeniu od chwili dojścia do władzy Turków Ottomańskich (1811 r.). W latach 1820—1821 aktualny władca Egiptu: Muhammad 'Ali, podjął wyprawę wojenną przeciwko Sudanowi, w wyniku której sułtanat Fung przestał istnieć. Następne wyprawy wojenne rozszerzyły zakres władzy egipsko-tureckiej w Sudanie, a w okresie panowania wnuka Muhammada 'Ali: Khedivy Isma'ila (1863—1879), podbój całego terytorium Sudanu stał się faktem dokonanym. Po raz pierwszy od początku ery muzułmańskiej cały obszar Sudanu przeszedł pod obce panowanie. Fakt ten spowodował dość znaczne zmiany w zakresie politycznej i społecznej struktury tego obszaru.

Ludność całego obszaru Sudanu podporządkowana została po raz pierwszy — od okresu panowania faraonów egipskich — centralnej administracji, co było jednoznaczne z ujednoliceniem zasad administracji i prawodawstwa na tym obszarze. W okresie 60-letniego panowania egipsko-tureckiego w Sudanie wprowadzone zostały na ten obszar w szerokim zakresie zasady ortodoksyjnego islamu i jego instytucje. Dotyczyło to w szczególności zasad prawodawstwa, ponieważ sądownictwo centralnej administracji oparte zostało na przepisach prawa koranicznego. Jednolite zasady administracji i prawodawstwa doprowadziły również w pewnym sensie do zacierania się poważniejszych różnic w charakterze i formie wierzeń islamistycznych w różnych dzielnicach Sudanu. Proces ten przygotował grunt dla powstania mahdystów.

W okresie panowania egipsko-tureckiego nastąpiło również poważniejsze zróżnicowanie arabskiej i niearabskiej ludności Sudanu. Ta pierwsza korzystała ze znacznych przywilejów, wynikających zarówno z faktu pokrewieństwa sudańskich Arabów z egipskimi reprezentantami nowego rządu, jak i wspólnoty religii i języka. Ludność arabska odegrała również ważną rolę pośredników w naborze niewolników na obszarze czarnego Sudanu, co dało początek antagonizmowi między ludnością arabską a niearabską, ale także przekonaniu Arabów o swej odrębności rasowej, nie bez poczucia wyższości w stosunku do negroidalnego odłamu ludności Sudanu. Procesowi temu towarzyszyła postępująca arabizacja obszaru północnego Sudanu, pogłębiona działalnością Mahdiego.

mieszkałego przez ten szczep, z siedzibą w el-Damar. Dynastia założona przez Mahdżuba utrzymywała się do w. XIX. Por. Holt, *op. cit.*, s. 31. Państwem o podobnym charakterze istniały w tym czasie również w innych częściach Sudanu. Władza oparta na autorytecie przywódcy religijnego była bazą struktury państwa mahdystów.

Z drugiej strony sprawowanie władzy przez funkcjonariuszy administracji egipsko-tureckiej na obszarze Sudanu, sprowadzające się głównie do rygorystycznego egzekwowania posłuszeństwa wobec administracji i prawa, w szczególności jednak do ściągania podatków, wywołało naturalną niechęć i opór całej ludności Sudanu, zwłaszcza zaś koczowników arabskich, którzy przed podobnymi metodami nacisku administracji mameluckiej zbiegli kiedyś z Egiptu do Sudanu¹²⁶. Ale również dla innych grup ludności Sudanu obce panowanie oznaczało utratę niezależności i swobody¹²⁷. Niepokój i wrzenie, które objęły ludność całego Sudanu, stwarzały potencjalną możliwość zbrojnego wystąpienia całej ludności tego obszaru przeciwko administracji egipsko-tureckiej. Okolicznością sprzyjającą dla tego typu wystąpienia była klęska Khedivy Isma'ila w wojnie z Abisynią w 1879 r. W dwa lata później wybuchła powstanie mahdystów.

W sensie ideologicznym wystąpienie Mahdiego uwarunkowane było osłabieniem się autorytetu lokalnych *faki*, w wyniku ich współpracy z obcą administracją. W ten sposób powstała potrzeba pojawienia się nowego przywódcy, którym przy ówczesnym poziomie socjalnym i politycznym ludności Sudanu mógł być tylko przywódca religijny. Sama idea mahdyzmu była niezwykle popularna w Sudanie¹²⁸. Decydującą rolę w rozprzestrzenianiu się idei mahdyzmu na tym obszarze odegrał

¹²⁶ Protest przeciwko obcemu, lecz muzułmańskiemu panowaniu, jest początkiem kształtowania się świadomości odrębności narodowej Arabów sudańskich. Jest bowiem rzeczą charakterystyczną, że Sudańczycy nie kierowali swej niechęci do Egiptu, z którym łączyły ich długowiekowe więzy przyjaźni i pokrewieństwa, ale do Turków. Ruch mahdystów potępiał urzędników sprawujących władzę w Sudanie jako Turków, nie Egipcjan. Nawet okres władzy kondominium egipsko-brytyjskiego, w której przeważali urzędnicy angielscy, zwany był powszechnie *at-Turkija at-thanija*, tj. okres drugiej władzy tureckiej. Por. P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan (1881—1898). A Study of its Origins, Development and Overthrow*, Oxford 1958, s. 14.

¹²⁷ Pamięć o minionej swobodzie, nawyki autonomii trybalnej na obszarze Sudanu sprawiły, że cała ludność tego obszaru była potencjalnym sojusznikiem rewolucji pod warunkiem, że ta ostatnia występowała przeciwko aktualnej władzy. Por. Holt, *The Mahdist State...*, s. 35. Ale ważnym sojusznikiem zbrojnego wystąpienia przeciwko władzy egipsko-tureckiej — przynajmniej w początkowym stadium tego ruchu — byli potomkowie pokonanych dynastii sudańskich: Fung i Fur, dążący do restytuowania swej władzy.

¹²⁸ Mahdi, dosłownie ten, który jest kierowany (domyślnie przez Boga), nie ma swego pierwowzoru ani w *Koranie*, ani w tradycji proroka. Pierwsza wzmianka o Mahdim pojawia się dopiero w tradycji późniejszej, pochodzącej z wieku X, gdzie przedstawiany jest on jako potomek proroka, który pojawi się przed końcem świata. Idea mahdyzmu, będąca prawdopodobnie zapożyczeniem od mesjanistycznych koncepcji judaizmu i chrześcijaństwa, na gruncie islamu rozwijała się głównie w wierzeniach ludowych.

najprawdopodobniej afrykański nurt islamu, napływający do Sudanu z Afryki Północnej i Zachodniej¹²⁹.

Mahdi sudański ujawnił się w osobie Muhammad 'Ahmada, urodzonego w 1844 r. w prowincji Dongola. Ujawnił on swe posłannictwo dopiero w 37 roku swego życia. Był on już wcześniej szanowany i ceniony za swe świątobliwe życie; był także przywódcą religijnym, wodzącym się z *tariqa* Sammanija.

29 czerwca 1881 r. Muhammad 'Ahmad ogłosił się oficjalnie Mahdim i wezwał ludność Sudanu do *hidżry*, tj. uchodźstwa wiernych z całego kraju spod władzy „niewiernych” (administracji turecko-egipskiej) do Mahdiego. Apel jego spotkał się z żywym oddźwiękiem w Sudanie, a ilość jego zwolenników nieustannie wzrastała¹³⁰. Istotnym znamieniem tego procesu był fakt, że nowi zwolennicy Mahdiego przybywali ze wszystkich zakątków kraju, co dawało podstawę unifikacji ludzi, wodzących się z różnych plemion, pod wspólnym hasłem walki o wiarę. Ponieważ działalność zbrojna Mahdiego wymierzona była przeciwko administracji tureckiej, bazującej również na islamie, walka mahdystów miała znamiona wojny narodowo-wyzwoleńczej opartej na religii. W tym sensie, mimo wielu słabości tego ruchu i jego ostatecznej klęski, powstanie mahdystów było ważnym czynnikiem kształtowania się spójni narodowej Sudańczyków.

W latach 1883—1885 armia mahdystów stacza szereg zwycięskich walk ze zjednoczonymi siłami egipsko-angielskimi, zdobywając dość znaczne obszary Sudanu¹³¹. Już w roku 1889 jednak armia mahdystów w zetknięciu ze świetnie wyposażoną technicznie armią angielską, znacznie przewyższającą Sudańczyków poziomem uzbrojenia, ponosi klęskę. Pociągnęło to za sobą upadek państwa mahdystów w 1899 r., którego

¹²⁹ Idea mahdyzmu zyskała największą popularność właśnie na obszarze Afryki. Przynajmniej dwóch założycieli dynastii muzułmańskich na terenie Afryki: 'Ubaid Allah, założyciel dynastii Fatymickiej w w. X, i Muhammad ben 'Abd Allah ibn Tumart, założyciel dynastii Almohawickiej w w. XII — oparło swój autorytet na popularnej tu idei mahdyzmu. W Sudanie, przed wystąpieniem Muhammada Ahmada, Mahdim ogłosił się Wad-at-Turabi, ale nie zyskał popularności.

¹³⁰ Czynnikiem zjednującym Mahdiemu licznych zwolenników była wyraźna, przynajmniej w początkowym okresie działania ruchu mahdystów, tendencja niwelowania różnic społecznych między bojownikami za sprawę wiary, biorących udział w bitwach kierowanych przez Mahdiego.

¹³¹ O rozmachu ruchu mahdystów świadczy najlepiej fakt, że w roku 1887 następca Mahdiego: kalif 'Abdallahi ibn Muhammad, wysłał memorandum analogicznej treści do Muhammada Tawfiq, nominalnego władcy Egiptu, królowej Wiktorii, oraz sułtana ottomańskiego: 'Abd el-Hamid II, wzywające ich do poddania się mahdystom. Por. Holt, *The Mahdist State...*, s. 124.

spójność osłabiły już wcześniej: wewnętrzna rywalizacja o władzę, spory międzyplemienne, wysokie podatki na rzecz armii ściągane siłą od ludności.

W okresie działalności Mahdiego Sudan przeszedł poważne przeobrażenia wewnętrzne tak pod względem religijnym, jak i politycznym, których nie zatarła ostateczna klęska powstania mahdystów i nawrót do rozbicia plemiennego istniejącego przed wystąpieniem Mahdiego. Doraźne zmiany wprowadzone przez Mahdiego do codziennego życia Sudańczyków były istotnie duże. W miarę wzrastającej popularności i znaczenia Mahdi domagał się od swych zwolenników absolutnego posłuszeństwa i czci należnych następcy proroka, za którego się uważał. Cześć okazywana Mahdiemu osłabiła poważnie więzy trybalne, ale także autorytet lokalnych przywódców religijnych. Lojalność w stosunku do tych ostatnich kolidowała z lojalnością w stosunku do Mahdiego. Zresztą istnienie odrębnych ugrupowań w okresie uznawanego powszechnie autorytetu Mahdiego nie miało sensu, ponieważ ten ostatni wprowadził jednolite obrzędy religijne. Przywódcy poszczególnych *tariqa*, pozostający początkowo w opozycji w stosunku do Mahdiego, w okresie jego szczytowej potęgi albo zaakceptowali jego posłannictwo, albo też zbiegli z obszaru Sudanu, wznawiając swoją działalność na tym obszarze dopiero po upadku powstania mahdystów.

Sam Mahdi odcinał się świadomie od wcześniejszych przywódców religijnych działających na obszarze Sudanu. Znajdowało to odbicie w deklaracjach Mahdiego, w których odżegnywał się on przede wszystkim od założeń mistycznych, tak charakterystycznych dla *feki*¹³². Obok tego Mahdi wykorzystywał jednak również te elementy mistycyzmu tkwiące w islamie sudańskim, które podbudowywały jego autorytet i znaczenie¹³³.

W sferze życia codziennego i obyczajowego Mahdi wprowadził maksymalną puryfikację i ostre rygory. Wymagał on od wiernych wyrzeczenia się myśli o doczesnym życiu i wszelkich przyjemności, w tym także muzyki, stosowania magii, amuletów, odwiedzania grobów świętych, a więc tego wszystkiego, co stanowiło istotę i sens kultu religijnego Sudańczyków. Życie mahdystów miało być życiem wiernych

¹³² W jednym ze swych listów do wiernych Mahdi stwierdza co następuje: „Wszystko, co powiedziałem wam o moim dotarciu do godności mahdija, zostało mi przekazane przez Pana stworzenia [tu proroka islamu — A. M.] na jawie [...] nie w stanie ekstazy, upojenia alkoholowego czy szaleństwa, ale przy trzeźwym umyśle” (cyt. za Triminghamem, op. cit., s. 151).

¹³³ Por. inne oświadczenie Mahdiego: „Prorok powiedział do mnie: zostałeś stworzony ze światła (obecnego) w najgłębszych zakamarkach mego serca” (cyt. za Triminghamem, op. cit., s. 152).

w ostatnim dniu ich bytu doczesnego. Miało to podnosić morale i determinację tych ostatnich w walce z wrogiem, ale stanowiło również podstawę do teoretycznego uzasadnienia hasła świętej wojny w stosunku do Turków i Egipcjan, którym Mahdi zarzucał zdradę wiary, wskutek odejścia od czystych, wczesnych zasad islamu ¹³⁴.

Z drugiej strony Mahdi wychodził naprzeciw ludowym wyobrażeniom o znakach poprzedzających nadejście Mahdiego, co rozszerzało jego popularność i autorytet. I tak akcentował on zbieżność swego imienia z imieniem proroka islamu, wykorzystał znamię na policzku, określając je jako znak swego posłannictwa, ustalił pielgrzymkę do Dżebel Massa (wzgórza w pasie Gór Nuba), noszących wcześniej nazwę Dżebel Qadir, pozostając w zgodności z ludową przepowiednią, że Mahdi przyjdzie od strony gór o tej nazwie, gdzie ludzie zaprzysięgną mu swe poparcie ¹³⁵.

Głęboki szacunek, jaki wcześniej już okazywali Sudańczycy przywódcom *tariqa*, uzyskał rangę najwyższą w okresie szczytowej potęgi Mahdiego. W tym czasie wątplenie w jego posłannictwo było przejawem odstępstwa od wiary i jako takie karane śmiercią. Mahdi sam ustalał zasady kultu i obrzędu religijnego. Na jego polecenie zniszczono większość książek z zakresu prawa i teologii islamu, które wcześniej przeniknęły na ten obszar. Mahdi ustalił również własną sunnę (tradycję, na wzór sunny proroka islamu), nie przestając przy tym głosić zgodności ustalonych przez siebie zasad z wczesnymi, ortodoksyjnymi założeniami islamu.

Państwo mahdystów, które ukształtowało się w rezultacie zwycięskich walk powstańców, nosiło znamiona państwa teokratycznego, w którym naczelnym i w istocie jedynym przywódca religijny był jednocześnie głową państwa. Połączenie obu tych funkcji przez jedną osobę jest najwyraźniejsze w zakresie obowiązujących w tym czasie zasad prawo-

¹³⁴ Postulat powrotu do wczesnych, czystych zasad wiary muzułmańskiej, wysuwany przez Mahdiego, jest echem ruchu Wahhabitów powstałego w Arabii Saudyjskiej w XVIII w. Ale wahhabizm poprzestał na rozpowszechnianiu haseł oczyszczania religii islamu od późniejszych, szkodliwych ich zdaniem naleciałości, przenosząc główny akcent na kult starych autorytetów, podczas kiedy Mahdi podniósł znaczenie swego posłannictwa do rangi oczekiwanego wybawiciela, a przeprowadzając paralelę między sobą a prorokiem Mahometem, stworzył podstawę dla kultu własnej osoby. W tym celu zmienił nawet szahadę, tj. muzułmańskie wyznanie wiary, dodając do tradycyjnej formułki: „nie ma Boga nad Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem”, następujący dodatek: „a Muhammad 'Ahmad ibn 'Abd Allah jest Mahdim Allaha”. Mahdyzm stanowił więc kontynuację i ukoronowanie autorytetu *feki* i *wali* na gruncie Sudanu. Jest on także kontynuacją afrykańskiego nurtu islamu.

¹³⁵ Por. Trimingham, *op. cit.*, s. 151.

dawstwa. Formalnie prawodawstwo państwa mahdystów oparte było na przepisach *szari'a*. Ale na polecenie Mahdiego zniszczono wszystkie księgi z tego zakresu istniejące na terenie Sudanu, a on sam stał się naczelną instancją w zakresie prawodawstwa i sądownictwa. Zasady *szari'a*, zaakceptowane już zwyczajowo w Sudanie, mogły ulec zmianie w rezultacie objawień Mahdiego. Mahdi ustanowił co prawda urząd naczelnego sędziego, noszącego tytuł: Qadi al-islam lub Qadi-al-muslimin, lecz ten ostatni nie był niezależnym autorytetem, lecz specjalnym delegatem autorytetów prawnych w obrębie ruchu mahdystów, podlegającym Mahdiemu. Ponadto wyznaczani byli również deputowani głównego sędziego, zwani: *nawwab*, działający we wszystkich częściach obszaru opanowanego przez mahdystów ¹³⁶.

Również w zakresie administracji nowego państwa najwyższa władza należała do Mahdiego, z tym jednak że lokalni reprezentanci Mahdiego mieli dość szerokie uprawnienia, zwłaszcza w zakresie władzy wykonawczej. W tej mierze Mahdi korzystał z doświadczeń administracji egipsko-tureckiej. Było to zresztą tym naturalniejsze, że funkcje administracji nowego państwa były dość podobne: wojny prowadzone przez mahdystów powodowały konieczność bezwzględnego egzekwowania podatków od ludności. Wywołało to też ogólne zniechęcenie, a także opór podstawowej ludności Sudanu, co przyspieszyło wewnętrzny rozkład państwa.

Ogólnie biorąc, poczucie więzi, łączące powstańców sudańskich występujących pod kierunkiem Mahdiego przeciwko wspólnemu wrogowi, trwało dość krótko. Przeciwnieństwa i waśnie międzyplemienne wśród zwolenników Mahdiego ujawniły się w dość wczesnym stadium ruchu mahdystów, a niekiedy były podsycane przez samego Mahdiego w celu umocnienia własnej pozycji ¹³⁷. Uprzywilejowanie macierzystych szczepów wyraźne u obu władców państwa mahdystów: Mahdiego i jego następcy 'Abdullaha, wywoływało zrozumiałe protesty szczepów pozostałych, przejawiające się w skrajnej formie w listach szejków do władcy egipskiego, zapewniających go o swej lojalności ¹³⁸. Były to więc jawne akty zdrady.

Na podstawie przytoczonych faktów można, jak sądzę, sformułować wniosek, że ludność Sudanu w okresie powstania mahdystów nie posiadała dostatecznego przygotowania politycznego i społecznego dla zbudowania trwałej wspólnoty, chociażby w formie jednolitego państwa. Wskazuje na to zarówno teokratyczny charakter władzy sprawowanej

¹³⁶ Holt, *The Mahdist State...*, s. 112—116.

¹³⁷ Por. *ibidem*, s. 124.

¹³⁸ Por. *ibidem*.

przez Mahdiego, jak również szybki upadek państwa, uwarunkowany nie tylko klęskąadaną mahdystom przez Brytyjczyków, ale także znacznie wcześniejszym procesem wewnętrznego rozkładu organizmu państwowego. Potwierdzeniem tej tezy jest nawrót ludności Sudanu bezpośrednio po upadku państwa mahdystów do dawnych struktur plemiennych oraz własnych obyczajów i wierzeń.

Mimo formalnego zaprzepaszczenia osiągnięć ruchu mahdystów w Sudanie sam fakt wystąpienia i działalności Mahdiego na tym obszarze wywarł istotny wpływ na psychikę Sudańczyków. Przede wszystkim islam — niezależnie od tego, jakie treści są pod niego podkładane — urosł w świadomości Sudańczyków do rangi ideologii inspirowanej zwycięski pochod mahdystów. Począwszy od działalności mahdystów islam kojarzył się Sudańczykom z okresem potęgi i chwały. W ten sposób pozycja islamu została ostatecznie ugruntowana w Sudanie północnym, a szeroki zasięg tej religii stanowi do dziś czynnik łączący, a nawet scalający ludność tego obszaru¹³⁹. Również późniejszy ruch narodowo-wyzwoleńczy w Sudanie łączony był z ideologią islamu.

Ruch mahdystów rozszerzył również proces arabizacji Sudanu północnego, zapoczątkowany na szerszą skalę w okresie władzy egipsko-tureckiej. Mahdi nawiązywał bezpośrednio do religijnych i socjalnych, ale również politycznych wzorów wczesnego etapu rozwoju islamu, co było równoznaczne z nawiązywaniem do wzorów arabskich. Podkreślał on również swoje arabskie pochodzenie, mieniąc się potomkiem Mahometa — proroka islamu¹⁴⁰, co podnosiło rangę tego właśnie odłamu ludności sudańskiej. P. M. Holt¹⁴¹, w opracowaniu dotyczącym ruchu mahdystów, opisuje fakt występowania w obrębie armii mahdystów dużego różnicowania między przedstawicielami szczepów niearabskich, zwanych: *ahl-al-rutana*, tj. ludźmi używającymi żargonu, a wojowni-

¹³⁹ Właśnie w okresie działalności Mahdiego, ale także po upadku tego ruchu, islam zyskał nowych zwolenników wśród grup ludności najbardziej opornych na wpływy islamu w północnym Sudanie. Dotyczy to niektórych odłamów Bedża i Nuba, których reprezentanci byli uczestnikami walk Mahdiego, a po upadku tego ruchu nanieśli zasady — lub tylko wpływy — islamu do grup macierzystych. Do szczepów, które zaakceptowały zasady islamu w okresie mahdyjskim lub pomahdyjskim, należą między innymi pewne odłamy Dilling i Tira z grupy Nuba (por. Stevenson, *op. cit.*, s. 221—225) i Hadendiwa oraz Bizarin z grupy Bedża (por. Trimingham, *op. cit.*, s. 11).

¹⁴⁰ Trimingham, *op. cit.*, s. 151; Holt, *The Mahdist State...*, s. 37; Y. Bedri, *Cultural-Spiritual Life in Farig is Changing*, [w:] *Philosophical Society of the Sudan. The Effect of Nomadism on the Economic and Social Development of the People of the Sudan. Proceedings of the Tenth Annual Conference, 11—12 January 1962*, Khartoum, s. 47.

¹⁴¹ Por. Holt, *The Mahdist State...*, s. 118.

kami arabskimi, zwanymi: *awlad al-balad*, tj. synami swej ojczyzny¹⁴². Fakt ten wskazuje na zaawansowany proces wykształcenia się świadomości odrębności rasowej u Arabów sudańskich, ale również na wysoką rangę tego odłamu ludności Sudanu w okresie działalności Mahdiego. Proces ten pogłębiał się w okresie narastania ruchu narodowowyzwoleńczego w Sudanie.

Procesy polityczne poprzedzające moment uzyskania niepodległości przez Sudan

We wczesnym okresie władzy kondominium egipsko-brytyjskiego, oznaczającej praktycznie pełną autonomię praw i rządów Brytyjczyków w Sudanie, pamięć o ruchu mahdystów ożywiała działalność pierwszych przedstawicieli ruchów niepodległościowych. Echem zwycięskich bitew armii mahdystów było zbrojne wystąpienie potomków dynastii Fur w Darfurze przeciwko władzy Brytyjczyków w 1916 roku, zakończone klęską tych pierwszych.

W sferze ideologii wpływ ruchu mahdystów przejawia się w hasłach sudanizacji wysuwanych przez polityków, ale także twórców literatury. W dziedzinie polityki 'Ali 'Abd al-Latif, oficer armii egipsko-brytyjskiej, pochodzący z plemienia Dinka, założył w 1921 r. pierwszą organizację polityczną na terenie Sudanu, pod nazwą: Sudanese United Tribes Society. Al-Latif wysuwał w programie nowej organizacji politycznej żądania niepodległości Sudanu, wskazując na kierowników ugrupowań religijnych i przywódców szczepowych jako potencjalnych przywódców przyszłego państwa. W wypadku al-Latifa hasło sudanizacji, oparte między innymi na przewidywaniu udziału we władzy przywódców religijnych, ma tym większe znaczenie, że pochodził on z plemienia południowosudańskiego, co nadawało szerszy sens jego koncepcji niepodległego Sudanu.

W dziedzinie arabskojęzycznej literatury sudańskiej począwszy od roku 1924 wykształca się szkoła romantyczna, której przedstawiciele potępiają bezkrytyczne postępowanie za wzorami arabskimi, przejawiające się u wczesnych twórców literatury sudańskiej, i kładą główny nacisk na elementy ludowe, sudańskie tak w prasie, jak i poezji. Za twórcę tego kierunku uchodzi Muhammad Ahmad Madżub, określany mianem przedstawiciela literatury narodowej. W swej twórczości wskazywał on

¹⁴² O wzrastającej pozycji Arabów świadczy fakt, że pewne szczepy wywodzące się z grupy najmniej podatnej na obce wpływy: Bedża, a mianowicie: Bizarin i Beni 'Amir, mimo silnego poczucia swej odrębności plemiennej i zachowania własnego języka i obyczajów, wyprowadzają obecnie swą genealogię od przodków arabskich. Por. Trimingham, *op cit.*, s. 12—14.

na różnice wydarzeń, powiązań i klimatu, kształtujących cechy narodu, odróżniające go od innych w dziedzinie myślenia, ale także w sferze produkcji materialnej i intelektualnej. Sudan, zdaniem Madżuba, to nie tylko Arabowie; Sudan składa się z wielu ras¹⁴³. Madżub, podobnie jak twórca pierwszej organizacji politycznej al-Latif, nie odcina się bynajmniej od arabskich wzorców kulturalnych i religijnych: „Naszym ideałem jest pozostać wiernymi islamowi, podkreślać naszą wspólnotę ze spuścizną arabską, powiększać nasze horyzonty intelektualne oraz studiować inne kultury”¹⁴⁴; ale świadomości wspólnoty z arabskim dorobkiem kulturalnym towarzyszy świadomość odrębności narodowej Sudańczyków, Madżub jest bowiem nie tylko literatem, ale również politykiem: „Wszystko to — kontynuuje Madżub swój poprzedni wywód — pozwoli nam na wskrzeszenie naszej literatury narodowej i wzniecenie w nas ognia patriotyzmu, który zrodzi ruch polityczny, prowadzący do niezależności politycznej, socjalnej i intelektualnej”¹⁴⁵. Te niezwykle dojrzałe poglądy Madżuba mogłyby być świadectwem kształtowania się świadomości narodowej Sudańczyków, gdyby nie fakt, że stanowiły one odbicie nastrojów nurtujących wąską grupę intelektualistów, a nie całego społeczeństwa Sudanu.

Twórca pierwszej organizacji politycznej Sudanu: al-Latif (aresztowany w 1922 r.), w dwa lata później zakłada nową partię polityczną o orientacji proegipskiej. Zmiana orientacji politycznej al-Latifa przejawia się także w nazwie nowego ugrupowania: White Flag League, które formułowało hasło utworzenia jednego państwa wzdłuż doliny Nilu pod rządami egipskiego monarchy. Programy polityczne wysuwające na plan pierwszy unię z Egiptem, zwłaszcza od momentu uzyskania niepodległości przez Egipt (1922), stoją w centrum uwagi większości partii politycznych Sudanu, działających w latach 1922—1951.

Złożyło się na to wiele przyczyn. Przede wszystkim Egipt wyzwalał się spod panowania tych samych Bytyjczyków, których władza utrzymywała się w Sudanie, wywierał silny wpływ inspirujący Sudańczyków w ich walce o niepodległość. Wpływ Egiptu był tym silniejszy, że przynajmniej do roku 1924 na mocy porozumienia egipsko-brytyjskiego istniała względna swoboda przedostawania się oficerów i urzędników egipskich na obszar Sudanu¹⁴⁶. Wpływy prądów narodowo-wy-

¹⁴³ Ahmad Abou Saad, *op. cit.*, s. 106—108.

¹⁴⁴ Ahmad Madżub, *La pensée ou Soudan et son orientation*, cyt. za Saad, *op. cit.*, s. 108.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Na mocy wczesnych porozumień egipsko-brytyjskich w okresie powstania kondominium tych państw na obszarze Sudanu wojska egipskie stacjonowały na pewnych obszarach Sudanu, a w skład nowej administracji wchodziła również

zwolenczych, rozwijających się na terenie państw arabskich — przenikające do Sudanu również przez Egipt — znajdowały w Sudanie tym podatniejszy grunt, że był to w tym czasie obszar w znacznej mierze zislamizowany i arabskojęzyczny, z dość silnie wykształconą świadomością przynależności do świata arabskiego¹⁴⁷. W tej sytuacji hasło unii z Egiptem było coraz powszechniejsze nie tylko wśród polityków, ale również w szerszych kręgach społeczeństwa północnego Sudanu.

Niebezpieczeństwo idei panarabskich i panislamistycznych napływających na obszar Sudanu, w pełni doceniane przez administrację brytyjską, zapoczątkowało szereg akcji tej ostatniej, mających na celu ograniczenie zasięgu tych wpływów. Główny akcent położony został na osłabienie ruchów unifikacyjnych przez umacnianie i podtrzymywanie wspólnot plemiennych nawet tam, gdzie związki te już się rozpadały. Przejawem tej polityki było nadanie przywódcom plemiennym i szerepowym specjalnych uprawnień, będących pozorami władzy¹⁴⁸. Z drugiej strony, administracja brytyjska zapoczątkowała proces przyciągania do spraw polityki inteligencji miejscowej i przywódców religijnych bądź na drodze stwarzania pozorów ich udziału w sprawach zarządzania¹⁴⁹, bądź też przez nadawanie im godności i dóbr.

Do tych ostatnich należał przede wszystkim potomek Mahdiego 'Abd al-Rahman, który po klęsce powstania mahdystów nie cieszył się zbyt dużą popularnością i żył w ubóstwie w Omdurmanie. Został on wykorzystany przez administrację brytyjską jako potencjalny przeciwnik rozszerzających się w Sudanie haseł panislamizmu. W 1919 r. 'Abd

pewna ilość egipskich urzędników. Zamach dokonany w Kairze na gubernatora generalnego Sudanu Lee Stocka w 1924 r. stanowił dla Brytyjczyków pretekst do usunięcia z obszaru Sudanu tak wojsk, jak i urzędników egipskich. Por. Holt, *A Modern History...*, s. 128.

¹⁴⁷ Rzeczą charakterystyczną jest fakt, że świadomość przynależności do świata arabskiego wśród ludności północnego Sudanu ugruntowana została przez Brytyjczyków wbrew ich chęciom. To właśnie Brytyjczycy określali wszystkich wyznawców islamu na tym obszarze mianem Arabów, co utrzymywało w mentalności Sudańczyków rozróżnienie: Arab — Europejczyk. Por. także J. Carmichael, *The Shaping of the Arabs. A Study in Ethnic Identity*, New York — London, 1967, s. 309.

¹⁴⁸ Por. Holt, *A Modern History...*, s. 126; por. także wzmiankę Trimingham'a o nadawaniu przez rząd brytyjski zdeintegrowanym grupom ludności Sudanu symboli jedności szczepowej, tzw. *nahas* (rodzaj bębna wojennego). *Op. cit.*, s. 149.

¹⁴⁹ W roku 1944 powstał Komitet Doradczy przy Radzie Gubernatorskiej, w skład którego weszło 28 Sudańczyków. Nowy organ doradczy nie miał jednak żadnego wpływu na decyzje i orzeczenia Rady. Mimo to w skład Komitetu Doradczego wchodził przywódcy szczepowi, co miało osłabić wpływ polityków, reprezentujących interesy ogólnonarodowe. Por. Holt, *A Modern History...*, s. 177.

al-Rahman przebywał w Londynie, gdzie otrzymał z rąk króla gratulacje i miecz swego ojca. W roku 1926 otrzymał tytuł szlachecki, a na wyspie Aba nadano mu posiadłość, która uczyniła go bogatym¹⁵⁰. Potomek Mahdiego, który na fali ożywienia nastrojów walk o wyzwolenie narodowe stał się w krótkim czasie przywódcą jednego z najpoważniejszych ugrupowań religijnych Sudanu, był głównym — a w miarę upływu czasu i wzrastającego znaczenia — najskuteczniejszym przeciwnikiem unii Sudanu z Egiptem. Posunięcia władz brytyjskich w dużym stopniu osłabiły rozmach ruchu narodowo-wyzwoleńczego w Sudanie, a niepodległemu już państwu zostawiły smutną spuściznę pielęgnowanego starannie rozbitcia plemiennego ludności Sudanu.

Na zasadzie przeciwieństwa w stosunku do ugrupowania mahdystów, ale także z racji swych wcześniejszych powiązań z Egiptem drugie najpoważniejsze ugrupowanie religijne Sudanu: Mirghanija lub Khatmija¹⁵¹, wysuwało hasło unii przyszłego, niepodległego Sudanu z Egiptem. Przeciwieństwa i rywalizacja między tymi dwoma ugrupowaniami stanowią kanwę wszystkich późniejszych ugrupowań i partii Sudanu, aż do chwili obecnej.

Nurt walki narodowowyzwoleńczej, prowadzonej przez polityków i intelektualistów, kontynuowany był przez powstałe w 1938 r. ugrupowanie: Graduates General Congress, założone przez absolwentów Gordon College. Jednym z przywódców tego ruchu był Isma'il al-Azhari, twórca jedynej laickiej partii politycznej na terenie Sudanu. Graduates General Congress, w przeciwieństwie do partii utworzonych później przez przywódców dwu wymienionych wyżej ugrupowań religijnych, wysuwało na plan pierwszy program reform socjalnych, ale obok tego również żądanie polityczne. Różnica stanowisk w kwestii egipskiej: unia z Egiptem lub byt niezależny Sudanu, dała początek rozłamowi w Kongresie, w wyniku którego al-Azhari, będący zwolennikiem unii, utworzył w 1943 r. niezależną partię polityczną: Asziqqa' (Bracia, Rodacy). Drugi odłam Kongresu, będący zwolennikiem pełnej niezależności Sudanu, wszedł w układy z najpoważniejszym w tym czasie ugrupowaniem Sudanu zajmującym podobne stanowisko: ugrupowaniem mahdystów. Koalicja obu tych sił dała początek nowej partii politycznej, opartej na teoretycznych przesłankach ugrupowania religijnego

¹⁵⁰ *Ibidem*, s. 145.

¹⁵¹ Muhammad 'Uthman al-Mirghani (1793—1853), z ugrupowania Idrisija, był twórcą nowego ugrupowania mistycznego na obszarze Sudanu (głównie Dongoli), wywodzącego swą nazwę od imienia twórcy. Jeden z potomków Mirghaniego zyskał dużą liczbę zwolenników wśród ludności Bedża, Nubijczyków i arabskiego szczepu Sza'iqija, co nadało temu ugrupowaniu rangę jednego z najważniejszych *tariqa* sudańskich.

mahdystów: Umma (Gmina, Wspólnota wiernych). Opozycja i tarcia między obiema partiami prowadziły do ściślejszego sprecyzowania ich stanowisk politycznych. Polaryzacja stanowisk przywódców obu partii powodowała oddalanie się pewnej liczby ich członków od założeń programowych własnej partii, co dało początek nowym związkom i ugrupowaniom.

Oceniając obie najwcześniejsze partie polityczne Sudanu działające przed okresem uzyskania niepodległości, można powiedzieć o Asziqqa', że była ona odbiciem wzrastających w Sudanie od początku panowania kondominium egipsko-brytyjskiego wpływów panarabizmu i panislamizmu. Wpływy te, szczególnie silne w Sudanie wobec bezpośredniego kontaktu z Egiptem, ugruntowały w ogromnym stopniu zapoczątkowany już wcześniej proces islamizacji i arabizacji Sudanu północnego. W porównaniu z innymi krajami czarnej Afryki Sudan północny jest terenem najsilniej ciążącym do świata arabskiego, co stanowi też jego specyfikę.

Hasło unii z Egiptem wysuwane przez al-Azhariego było w tym czasie hasłem niewątpliwie postępowym; zachęcał on bowiem swoich rodaków do wspólnego działania z Egipcjanami przeciwko wspólnemu wrogowi. Nadawało to wysuwanemu przez niego programowi walki znamię bezkompromisowości. Program polityczny al-Azhariego wyrównywał sprzeczności międzyplemienne, inspirował ruchy o charakterze społecznym i ekonomicznym o zasięgu ponadnarodowym¹⁵².

Umma w przeciwieństwie do programu partii Asziqqa', bazująca na sentymencie Sudańczyków do ruchu mahdystów związanego z okresem jego chwały, nawiązywała w gruncie rzeczy do tradycji miejscowych *tariqa* jako źródła swej popularności. Partia Umma formułowała program stopniowego przejmowania władzy przez Sudańczyków, w pełnej

¹⁵² Asziqqa' miała poparcie najbardziej dynamicznych grup ludności ówczesnego Sudanu: postępowej inteligencji, w tym przede wszystkim młodzieży wykształconej w szkołach sudańskich (Gordon College) i egipskich, oraz robotników. Z inicjatywy Asziqqa' utworzony został w latach czterdziestych Jednolity Front, którego celem było oswobodzenie Sudanu. W obrębie tego Frontu najaktywniejsze były ugrupowania robotników, wysuwające przede wszystkim żądania ekonomiczne. W jego skład wchodziło Stowarzyszenie Robotników (Workers Affairs Association), powstałe w 1946 r., organizujące szereg strajków wśród robotników. W r. 1949 stowarzyszenie to przekształca się w szerszą organizację pod nazwą: Sudan Worker's Trade Union Federation, skupiającą około 150 tys. członków. Wobec odmowy formalnego uznania tej organizacji przez administrację brytyjską rozszerza się program polityczny tego ugrupowania, zbliżając się coraz bardziej do pozycji lewicowych. Por. Holt, *A Modern History...*, s. 158. Z Asziqqa' współpracowała również prawdopodobnie Komunistyczna Partia Sudanu, powstała wśród studentów sudańskich studiujących w Egipcie w 1944 r.

zgodności z programem nakreślonym przez administrację brytyjską. Umma nie była więc reprezentantem interesów narodowych: partykularyzm interesów przywódców tego ruchu zbiegał się z tendencją do współpracy z istniejącym rządem. Również druga siła oparta była na tradycji *tariqa*; przywódcy ugrupowania Mirghanija — reprezentujący początkowo stanowisko podobne do Asziqqa' poprzez wysuwany postulat unii z Egiptem — zmieniali swoje orientacje polityczne w zależności od konfiguracji sił, nie wychodząc w zasadzie poza zakres wąsko pojętych interesów ugrupowania religijnego.

Ten układ sił politycznych Sudanu, przy nieznaczej przewadze Asziqqa', zmienia zasadniczo stanowisko władcy Egiptu, Faruka, który w 1951 r. oświadczył, że na mocy dawnego porozumienia anglo-egipskiego z 1899 r. Sudan jest częścią składową Egiptu i że w związku z tym nowa konstytucja Egiptu obowiązuje również Sudan¹⁵³. Oświadczenie władcy egipskiego, w szczególności zaś jego forma, wywołało naturalny odruch protestu u Sudańczyków, co spowodowało spadek popularności zwolenników unii z Egiptem, a więc Asziqqa' i Khatmija, przy równoczesnym wzroście znaczenia partii Umma. W tym samym roku Asziqqa' rozpada się na dwie frakcje, a al-Azhari staje na czele nowej partii pod nazwą: National Unionist Party. Obok tego powstaje również Socialist Republican Party, złożona głównie z przywódców szczepowych północnego Sudanu, będąca rodzajem opozycji w stosunku do partii kierowanej przez Al-Azhariego, wysuwającej program polityki narodowej, przy coraz słabiej akcentowanym hasle unii z Egiptem. Socialist Republican Party stanowiła również rodzaj opozycji w stosunku do Umma, wobec wzrastających wpływów i znaczenia tej ostatniej, zagrażających interesom przywódców szczepowych. Nowy układ sił politycznych przesądził w dużej mierze charakter i układ rządu niepodległego już Sudanu.

Wpływy al-Azhariego musiały jeszcze być dość znaczne w Sudanie, skoro mimo spadku popularności głoszonego przez niego hasła unii z Egiptem i mimo specjalnych posunięć administracji brytyjskiej dających większe szanse przeciwnikom al-Azhariego uzyskał on w wyborach w 1955 r. dość znaczną przewagę głosów¹⁵⁴.

¹⁵³ Por. D. Newbold (Sir), *The Making of the Modern Sudan*, Wiesbaden 1961, s. 457.

¹⁵⁴ Komisja wyborcza złożona z 3 Sudańczyków, Egipcjanina, Anglika i Amerykanina powzięła uchwałę, na mocy której tylko 35 spośród 95 okręgów całego Sudanu miało brać udział w bezpośrednich wyborach. W wyniku protestów Sudańczyków liczbę okręgów, w których miały mieć miejsce wybory bezpośrednie, podniesiono do 68. W pozostałych okręgach odbyły się wybory pośrednie, tj. za pośrednictwem przywódców szczepowych, co zwiększało wydatnie szanse tych ostatnich, a umniejszało szanse przedstawicieli warstwy inteligenckiej, stojącej na

W momencie dojścia do władzy al-Azhari nie reprezentował już określonego programu politycznego. Ożywiające go wcześniej hasło panarabizmu utraciło na znaczeniu w końcowych latach poprzedzających moment uzyskania niepodległości. Sam al-Azhari nie pragnął już unii z Egiptem, podobnie zresztą jak większość działaczy politycznych Sudanu tego okresu. Wobec braku sprecyzowanej platformy działania przyszłego rządu al-Azhari, pod naciskiem zjednoczonych sił opozycji politycznej (Umma, Khatmija), zgadza się na koalicję z nimi, co przygotowało też jego upadek. W lipcu 1956 r. premierem zostaje przedstawiciel Umma: 'Abdallah Khalil, i jeszcze w tym samym miesiącu nowa koalicja rządowa wyklucza al-Azhariego. 'Abdallah Khalil sprawował funkcję premiera do zamachu stanu spowodowanego przez armię w 1958 r. Od czasu upadku al-Azhariego partie powstałe na bazie wspomnianych wyżej dwóch wiodących ugrupowań religijnych Sudanu utrzymują pozycję dominującą w życiu politycznym Sudanu.

Oceniając okres kształtowania się i rozwoju ruchu narodowyzwoleńczego w Sudanie przed uzyskaniem niepodległości, można stwierdzić, że mimo wielu słabości tego ruchu, z których najważniejsze jest jego wewnętrzne rozbieżności i skłócenie, odegrał on ważną rolę w kształtowaniu się świadomości spójni narodowej na obszarze północnego Sudanu. Abstrahując od ograniczeń partii utworzonych na bazie religijnej (Umma i od 1956 r. organ Mirghanija: Peoples Democratic Party), nie ulega wątpliwości, iż stały się one organizacjami skupiającymi wokół swych programów ogromną liczbę ludności omawianego obszaru, osłabiając tym samym poczucie odrębności plemiennej. Zwłaszcza Umma, nawiązując do programu ruchu mahdystów, ogarnęła swym wpływem ogromną rzeszę, obliczaną na 3 miliony ludzi, skupionych pod wspólnym kierownictwem religijnym i partyjnym. Umma, która w wyborach w 1958 r. uzyskała zdecydowaną większość głosów, jest więc w pewnym sensie powtórzeniem sukcesu ruchu mahdystów w dziele jednoczenia Sudańczyków. Powtórzenie sukcesu nie stanowi jednak kroku naprzód.

Innym ważnym impulsem, kształtującym świadomość odrębności narodowej Sudańczyków, było masowe odejście od popularnej przed 1951 r. idei unii Sudanu z Egiptem. Jeśli uprzytomnimy sobie fakt, że

czele ruchu narodowego. Mimo tej polityki wyborczej partia al-Azhariego zdobyła 51 z ogólnej liczby 97 miejsc w parlamencie. Por. Holt, *A Modern History...*, s. 162. Wyniki wyborów można by uznać za odbicie wzrastającego poczucia jedności narodowej Sudańczyków, gdyby nie fakt, że biorący udział w wyborach mieszkańcy południowego Sudanu oddawali swe głosy zapewne właśnie na partię kierowaną przez al-Azhariego, wobec szerokiej platformy politycznej tej partii, nie związanej z żadnym ugrupowaniem religijnym czy szczepowym Sudanu północnego.

wiele grup ludności Sudanu pochodzi właśnie z Egiptu, to moment świadomego odcięcia się od tej wspólnoty przez postulowanie niezależności Sudanu jest początkiem kształtowania się świadomości narodowej. Taką samą wymowę ma w gruncie rzeczy wzrastająca popularność partii Umma; można ją odczytać jako przejaw związku Sudańczyków z toczoną przez Mahdiego walką o niepodległość tego obszaru. Ale również akceptację tradycyjnych, specyficznie sudańskich form religijności opartych na *tariqa*, do których nawiązują ugrupowania mahdystów i Mirghanija, można traktować za przejaw ukształtowanych już, wspólnych tradycji ludności północnego Sudanu, za przejaw jej jedności.

CZY SUDAŃCZYCY SĄ NARODEM? ¹⁵⁵

W literaturze specjalistycznej nie brak orzeczeń określających ludność północnej części Sudanu jako jedność narodową ¹⁵⁶. Stwierdzenia te pojawiają się jednak najczęściej przy porównawczych ocenach południowej i północnej części Sudanu, w których Południe przedstawiane jest jako obszar zamieszkały przez Afrykańczyków, wewnątrznie nieskoordynowany i zacofany, Północ zaś jako teren zamieszkały przez Arabów lub teren kulturalnie opanowany przez Arabów, o jednolitej, zwartej strukturze ¹⁵⁷. Takie ujęcie zagadnienia wyłania dość istotny problem w odniesieniu do ludności północnego Sudanu: czy jest ona częścią składową narodu arabskiego? Jest to problem tym poważniejszy, że dzisiejszy rząd Sudanu reprezentowany przede wszystkim przez przywódców politycznych Północy, akcentuje wyraźnie przynależność Sudanu do świata arabskiego.

Jednym z pierwszych posunięć rządu niepodległego Sudanu na początku 1956 r. było zadeklarowanie udziału w Lidze Arabskiej oraz przy-

¹⁵⁵ Pytanie nasze odnosi się do ludności północnej części dzisiejszego Sudanu, której poświęcony jest cały artykuł.

¹⁵⁶ K. D. D. Henderson: „Mimo różnic prowincje północnego Sudanu są pokrewne i tworzą jedność narodową” (*The Sudan Today*, „African Affaire”, Vol. 64, nr 256, 1965, London, s. 29).

¹⁵⁷ Por. J. S. R. Duncan: „Afrykańska ludność południowego Sudanu nie ma nic wspólnego z Arabami z północnego Sudanu, używającymi języka arabskiego [...] modlącymi się do Allaha” (*The Sudan. A Record of Achievement*, Edinburgh — London 1952, s. 214); Abd el-Fattah I. S. Badour, *Sudanese — Egyptian Relations*, Hague 1960, s. 35; „Północ zamieszkała jest przez elementy zasymilowane z kulturą arabską” (*Conflits raciaux au Soudan*, „Tam-Tam”, 1964, nr 1/2, s. 40); Mandour el-Mahdi: „Wkroczenie Arabów do Sudanu [...] uwarunkowało kulturalny, socjalny i polityczny punkt widzenia Sudanu i powiązało go z resztą świata islamistycznego” (*op. cit.*, s. 27).

naależności do grupy państw arabskich¹⁵⁸. Oświadczenie ówczesnego rządu Sudanu związane z tą decyzją brzmiało jak następuje: „Nasze kontakty z Ligą Arabską będą oparte na wielowiekowych związkach krwi. Naszym zamiarem jest umocnienie związków między nami a rządami i narodami skupionymi w Lidze Arabskiej”¹⁵⁹. Agresja Izraela na kraje arabskie stała się okazją do ponownego zamanifestowania przez rząd Sudanu swej przynależności do świata arabskiego. Premier El-Khatim Khalifa oświadczył w 1965 r., iż „nie będzie podtrzymywał stosunków gospodarczych z Federacyjną Republiką Niemiecką, jeśli podejmie ona działalność dyplomatyczną przeciwko Sudanowi lub jakiemukolwiek innemu państwu arabskiemu”¹⁶⁰. Mimo tych posunięć i deklaracji rządu sudańskiego nie wydaje się, aby atrybut „arabskości”, przypisywany narodowi sudańskiemu, był pojęciem dostatecznie sprecyzowanym w ujęciu przywódców tego państwa. Ten sam el-Khatim Khalifa na konferencji z przedstawicieli południowego i północnego Sudanu stwierdził, że „arabizm — podstawowy atrybut większości ludności — nie jest pojęciem rasowym. Jest on tendencją językową, kulturalną, a nie rasową; wiąże on w całość wiele ras”¹⁶¹. Wobec niejasności, występującej w zakresie interpretacji rodzaju i charakteru związku Sudańczyków ze światem arabskim, spróbujemy wpierw znaleźć odpowiedź na pytanie: kogo określa się mianem Araba lub szerzej, jakie kryteria pozwalają na określenie danego narodu mianem narodu arabskiego? W tej mierze opierać się będziemy na opinii teoretyków arabskich, pozasudańskich.

Spśród elementów kształtujących naród arabski rzadko kiedy wymienia się obecnie wspólnotę rasową¹⁶². Państwa i narody określane dzisiaj bezspornie mianem arabskich posiadają tylko niewielką domieszkę krwi właściwych Arabów¹⁶³. W tym względzie północny Sudan nie

¹⁵⁸ A. Daniel, *Une République Africaine Indépendant: Le Soudan, „Orient”*, 1957, nr 3, Paris, s. 103. Sudan przyjęty został do Ligi Arabskiej 19 stycznia 1956 r.

¹⁵⁹ Ministry of Foreign Affairs, „Foreign Policy of the Sudan”, 1956, nr 2, s. 1.

¹⁶⁰ „Africa Research Bulletin”, 1965, nr 4, s. 2855.

¹⁶¹ Por. „Africa Digest”, 1965, nr 6, s. 157.

¹⁶² Znaczenie wspólnoty rasowej jako czynnika kształtującego naród arabski podkreśla E. Darwez dowodząc, że wcześni Syryjczycy, Egipcjanie, Sudańczycy, Fenicjanie i Berberzy pochodzą od rasy arabskiej. Por. Anab tawi, *op. cit.*, s. 35.

¹⁶³ Niegdyś synonimem Araba był beduin. W okresie powstania islamu liczba Arabów otaczających Mahometa nie przekraczała 50 tys. ludzi. Obecnie liczba wyznawców islamu używających języka arabskiego określana jest na około 50—60 milionów ludzi (por. Carmichael, *op. cit.*, s. 89, 103). Fakt rozprzestrzeniania się i adaptacji arabskiej kultury i religii wśród szerokich rzesz ludności podbitej przez Arabów nie jest równoznaczny z zanikiem poczucia odrębności właściwych Arabów, zwłaszcza wśród beduinów i arystokracji. Jest rzeczą nie ulegającą

stanowi wyjątku i może być włączony do rodziny narodów arabskich, przynajmniej teoretycznie. Za czynniki budujące arabską wspólnotę narodową uważa się przede wszystkim: islam, język i historię.

Dość ciekawe i różnorodne są poglądy teoretyków arabskich, dotyczące pierwszego z wymienionych elementów: religii. Poglądy uczonych oscylują między dwoma skrajnymi ujęciami: od traktowania islamu jako najważniejszego czynnika kształtującego naród arabski do pełnej negacji jego udziału w tym procesie. M. Aflaq, Syryjczyk, chrześcijanin, formułuje pogląd, że „Arabowie są jedynym narodem, których pierwsze przebudzenie świadomości narodowej dokonało się przez posłannictwo religijne”¹⁶⁴. Wielu teoretyków arabskich uważa islam za najważniejszy czynnik cywilizacji arabskiej, a więc również narodu arabskiego, w wyniku przeniknięcia zasad tej religii do wszystkich dziedzin życia jej wyznawców¹⁶⁵. Ale H. Nuseibeh wyraża pogląd, że w procesie kształtowania się narodu arabskiego religia islamu nie odgrywa większego znaczenia, czego dowodem jest udział w walce narodowej Arabów wielu wyznawców innych religii, np. chrześcijan w Syrii lub Libanie. „Aby utworzyć jednolity i postępowy kształt narodu — dowodzi H. Nuseibeh — trzeba wyłączyć religię z polityki, tak jak to miało miejsce na Zachodzie w okresie Reformacji. W żadnych innych warunkach niemuzułmański trzon ludności nie będzie działał aktywnie i z pełnym przekonaniem w procesie kształtowania narodu”¹⁶⁶. Stanowisko to podzielają inni współcześni teoretycy arabscy. Jeden z nich, Husari, uzasadnia swój pogląd o niesłuszności łączenia nacjonalizmu arabskiego z islamem faktem, że w wyniku podbojów Arabów część ludności została zarabizowana bez przyjęcia islamu, inna przyjęła islam nie podlegając arabizacji¹⁶⁷. Te dojrzałe poglądy teoretyków arabskich w kwestii ujmowania procesu kształtowania się narodu arabskiego są jeszcze dość odległe od spraw Sudanu, gdzie islam do dzisiaj zachował walor głównego czynnika kształtującego poczucie przynależności arabskiej i wspólnoty narodowej. Do zagadnienia tego powrócimy jeszcze później.

kwestii, że ci ostatni nie czują się spokrewnieni z szeroką rzeszą wyznawców tej religii, używającą nawet języka arabskiego, zwłaszcza na gruncie afrykańskim (por. także Carmichael, *op. cit.*, s. 277).

¹⁶⁴ Cyt. za Anabtawi, *op. cit.*, s. 31.

¹⁶⁵ Stanowisko takie zajmują: E. Darwez, C. Zuryk i inni. Por. Anabtawi, *op. cit.*, s. 31—32.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 33.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

Niezwykle istotnym czynnikiem kształtującym jedność Arabów jest język. Odegrał on ogromną rolę kulturotwórczą w wielu krajach opartych lub podbitych przez Arabów, dając początek literaturze pisanej, łączącej tradycyjne elementy kulturowe z wzorami arabskimi. Miało to miejsce głównie na gruncie Afryki, w tym również w Sudanie, gdzie język arabski zapoczątkował w istocie rozwój literatury sudańskiej. Wpływ języka arabskiego na kształtowanie się wspólnoty narodowej Arabów jest tym większy, że stwarza on możliwość partycypacji wszystkich ludzi używających języka arabskiego w prądach odnowy współczesnego nacjonalizmu i modernizmu arabskiego. Wspólną cechą Arabów jest głębokie przywiązanie do języka arabskiego, a nawet kult dla niego, co wynika z faktu, że jest to język świętej księgi islamu: *Koranu*.

Z przytoczonych wyżej orzeczeń teoretyków arabskich wynika, że Sudańczyków, wyznających islam, używających języka arabskiego, związanych emocjonalnie z historią islamu i państwa arabskiego, można uznać za Arabów w takim zakresie, w jakim sami czują się związani z arabską kulturą i cywilizacją. Problem jednak w tym, czy akceptowane — w różnym zresztą stopniu i zakresie — przez Sudańczyków główne elementy kultury arabskiej wystarczają dla określenia ich mianem narodu arabskiego.

W niektórych opracowaniach Sudańczycy zaliczani są do wielkiej grupy narodów arabskich¹⁶⁸, co nie precyzuje jednak ani narodu arabskiego ani sudańskiego; w innych opracowaniach wyłączani są oni z tego zasięgu. Zatrzymamy się pokrótce na argumentach przytaczanych przez prace drugiego typu, bardziej zróżnicowanych, rzucających pewne światło na interesujący nas problem.

J. Carmichael wskazuje na fakt narodzenia się idei nacjonalizmu arabskiego w okresie dość późnym, to jest po podbojach tureckich (połowa wieku XIX). Stwierdza on przy tym, że poczucie wspólnoty narodowej w naszym rozumieniu tego słowa było nie do pomyślenia przed podbojami Muhammada 'Aliego, wobec uniwersalistycznych koncepcji islamu będących podstawą autorytetu władzy oraz występowania różnorodnych sekt stanowiących przeszkodę w wykształceniu się świadomości wspólnoty¹⁶⁹. Odróżnienie interesów narodowych od walk mających na celu obronę interesów wiary jest również podstawą wprowadzonego przez M. A. Khalaf Allaha podziału na Arabów azjatyckich i Arabów afrykańskich, z których tylko pierwszym przypisuje on miano Arabów

¹⁶⁸ Por. Carmichael, *op. cit.*, s. 2; Anabtawi, *op. cit.*, s. 35.

¹⁶⁹ Carmichael, *op. cit.*, s. 285.

rzeczywistych¹⁷⁰. M. A. Khalaf Allah dowodzi, iż tylko ruch narodowowyzwoleńczy Arabów (tj. azjatyckiej części wyznawców islamu), toczący się w wieku XIX i na początku wieku XX, był ruchem narodowym, nie religijnym: był on podyktowany pragnieniem wyzwolenia się spod panowania tureckiego, a więc panowania muzułmanów¹⁷¹. W krajach afrykańskich natomiast — zdaniem tego autora — właśnie islam inspirował ruchy wolnościowe; religia była czynnikiem fermentu i oporu przeciwko kolonializmowi¹⁷². Innym znamieniem odrębności azjatyckich Arabów i afrykańskich wyznawców islamu jest, zdaniem autora, wykształcanie się patriotyzmu lokalnego u tych ostatnich w trakcie lub w wyniku walk narodowowyzwoleńczych, przy braku podobnych znamion odrębności lokalnej i powszechnym poczuciu wspólnoty państw arabskich¹⁷³.

Tezy wysuwane przez M. A. Khalaf Allaha są niewątpliwie dyskusyjne. Dyskusyjna jest zwłaszcza cecha rzeczywistej wspólnoty przypisywana „rzeczywistym” państwom arabskim, będąca raczej wyrazem pragnień autora niż odbiciem stanu faktycznego. Niemniej praca ostatnio przez nas cytowana stanowi dość cenny przyczynek do interesującego nas problemu.

Podejmując próbę oceny Sudanu w oparciu o kryteria przyjęte przez cytowanych ostatnio dwóch autorów można stwierdzić, że przebieg toczących się w Sudanie walk o niepodległość wybiega dość znacznie poza zakres ruchów określanych mianem ruchów afrykańskich. Wprawdzie teoretycznym oparciem tych ruchów były założenia islamu, a przywódcy dwu najważniejszych ugrupowań religijnych Sudanu są do dzisiaj największymi autorytetami politycznymi tego obszaru, ale obok tego na podkreślenie zasługuje fakt, że powstanie mahdystów było najwcześniejszym ruchem zbrojnym Arabów przeciwko panowaniu tureckiemu i w tym sensie może ono być prekursorem podobnych ruchów o charakterze narodowym wśród azjatyckich państw arabskich.

Również inna cecha specyficzna dla afrykańskich ruchów narodowych w obudowie islamistycznej, wysuwana przez M. A. Khalaf Allaha: patriotyzm wąskolokalny, nie odnosi się przynajmniej do pierwszego etapu walk narodowowyzwoleńczych Sudanu, ponieważ bazowały one nie tylko na hasłach panislamizmu, ale również panarabizmu. Ten etap

¹⁷⁰ Muhammad Ahmad Khalaf Allah zalicza do krajów arabskich: Arabię Saudyjską, Syrię, Palestynę i Irak. Egipt, Sudan, Libię, Tunis, Maroko i Algierię zalicza on do kręgu afrykańskiego, niearabskiego (*Le nationalisme Arabe tel qu'il doit être compris*, „Orient”, nr 9, 1 trym., 1959, Paris, s. 90).

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² *Ibidem*, s. 91.

¹⁷³ *Ibidem*.

jest najbliższy narodowemu ruchowi arabskiemu, ponieważ postulat niepodległego bytu Sudanu w unii z Egiptem na zasadzie wspólnego pochodzenia arabskiego i wspólnej walki z tym samym przeciwnikiem zajmował pozycję pierwszoplanową. Opierając się zatem na kryteriach oceny J. Carmichaela oraz M. A. Khalaf Allaha, można by uznać, że istnieje podstawa do zaliczenia ludności Sudanu północnego do kręgu „narodu arabskiego”.

Mimo to nie czujemy się na siłach do wydawania sądu o tym, czy ludność północnej części Sudanu jest narodem arabskim, czy też nie. Pojęcie „narodu arabskiego” nie zostało bowiem dostatecznie sprecyzowane przez autorów, których opinię przytaczałam wyżej, co przejawia się w fakcie, że mimo wyłączenia Sudanu z zasięgu wspólnoty narodu arabskiego występują na tym obszarze elementy i cechy, przypisywane wyłącznie Arabom azjatyckim. Uchylając problem przynależności Sudanu do wspólnoty narodu arabskiego, mamy również na względzie inne elementy ruchu narodowowyzwoleńczego tego obszaru, wykraczające poza zasięg ruchu wyłącznie arabskiego.

Wspominaliśmy już wcześniej, że ruch mahdystów bazował co prawda na przesłankach religijnych, ale formułował również hasła wyzwolenia narodowego. Właśnie ostatnie hasła tego ruchu zapewniły mu poparcie nie tylko arabskich szczepów Sudanu, ale również szczepów podkreślających swoją odrębność rasową na północy, a nawet niektórych grup ludności południowego Sudanu¹⁷⁴. Fakt ten nadaje ruchowi mahdystów ramy szersze, wykraczające poza świadomy akt protestu Arabów przeciwko władzy tureckiej, co nie wyklucza tego ostatniego. Powstanie mahdystów zawierało więc załączki ruchu narodowego Sudańczyków, którego kontynuacją był drugi etap ruchu narodowowyzwoleńczego, bezpośrednio poprzedzającego niepodległość Sudanu, znamionujący się odejściem od idei unii z Egiptem. Jest on równoznaczny z nawiązaniem do sudańskich tradycji, tak w zakresie specyficznych form wierzeń islamistycznych (*tariqa*), jak i w zakresie pojęć jedności narodowej (mahdyzm). Wysuwane w tym okresie hasło: „Sudan dla Sudańczyków”, jest uzewnętrznieniem nowych pojęć wspólnoty narodowej. Dokonująca się od wieków synteza kultur: arabskiej i afrykańskiej, na gruncie Sudanu północnego uzyskała teraz nową jakość; stała się symbolem jedności i odrębności Sudańczyków. Mimo to nie sądzimy, aby można było zastosować określenie narodu w odniesieniu do ludności północnego Sudanu.

¹⁷⁴ Ruchami solidaryzującymi się z powstaniem mahdystów były powstania południowych plemion: Bari i Nuer, w szczególności jednak Dinka, o szerszym zasięgu, inspirowane przez miejscowego proroka (por. R. Gray, *A History of the Southern Sudan 1839—1889*, Oxford 1961, s. 157).

Świadomość wspólnoty Sudańczyków trwała jedynie do momentu uzyskania niepodległości. Po jej uzyskaniu — podobnie jak niegdyś po upadku powstania mahdystów — nastąpił odwrót od haseł jedności narodowej na rzecz partykularnych interesów różnych grup plemiennych. Nowy rząd narodowy nie był w stanie spełnić oczekiwań wszystkich odłamów ludności sudańskiej z tej prostej przyczyny, że nadzieje łączone z nowym rządem były różne u różnych grup i nierzadko przeciwstawne. Rozczarowanie nowym rządem — uzasadnione zresztą toczącymi się w jego składzie rozgrywkami ambicjonalnymi — spowodowało rozpad kruchej i powierzchownej jedności Sudańczyków, nawrót do dawnego rozbicia plemiennego¹⁷⁵. Stanowi ono też największą przeszkodę w kształtowaniu się rzeczywistej spójni narodu sudańskiego¹⁷⁶. Powstanie państwa poprzedziło narodziny narodu¹⁷⁷. Trwałość struktury plemiennej znajduje swoje odbicie w ruchach odśrodkowych, przybierających na sile w okresach trudnych dla kraju¹⁷⁸. W ścisłym związku z układem trybalnym pozostają wciąż jeszcze liczne ugrupowania religijne o zasięgu lokalnym, których przywódcy przypisują sobie najwyższą władzę i znaczenie, odciągając tym samym swoich zwolenników od idei i spraw ogólniejszych.

Dodatkowym czynnikiem hamującym proces formowania się narodu sudańskiego, opartego na kulturze arabskiej, jest włączenie do zasięgu tego państwa prowincji południowych, do których nie dotarły wpływy arabizacji i islamizacji. Próba rozszerzenia tych wpływów również na obszary Południa począwszy od momentu uzyskania niepodległości przez Sudan uwarunkowała zbrojne wystąpienie ludności tego obszaru przeciwko władzy centralnej, trwające prawdopodobnie do dzisiaj.

Równolegle z działalnością wojska rządu centralnego, odpierającego ataki powstańców na Południu, rząd Sudanu, pragnąc zahamować nara-

¹⁷⁵ Krótki, na podstawie wyników powszechnego spisu ludności w Sudanie w latach 1955/1956 podaje, iż „Duma z własnego szczepu jest powszechna wśród Sudańczyków. Tylko niecały procent ludności nie podawał swego powiązania z jakimś szczepem” (*op. cit.*, s. 24).

¹⁷⁶ Por. J. Chałasiński: „Naród nie jest produktem ustroju stanowego [...] Naród jest produktem rozpadu społeczeństwa stanowego” (*Kultura i naród*, Warszawa 1968, s. 34).

¹⁷⁷ Por. Chałasiński: „Nowo powstające państwa czarnej Afryki, to nowe przykłady znanego historycznego procesu, w którym powstanie państwa poprzedza formowanie się narodu w nowoczesnym rozumieniu” (*op. cit.*, s. 27); oraz I. M. Lewis: „Ruchy narodowowyzwoleńcze Afryki przebiegają nie od narodu do państwa, lecz od państwa do narodu” (*op. cit.*, s. 85).

¹⁷⁸ W ślad za wysuwaniem przez południową część Sudanu żądaniem utworzenia federacji Południa Sudanu, podobne postulaty wysuwały północne plemiona: Bedża i Nuba.

stające tendencje separatystyczne, załagodził lub usunął nacisk instytucji arabsko-islamistycznych na tym terenie, podkreślając przy tym drugostronnie swoje powiązania afrykańskie ¹⁷⁹.

Wydaje się rzeczą nie ulegającą kwestii, że dalsze utrzymywanie się jedności obu części Sudanu powodować będzie drugostronny nacisk tradycji i kultury afrykańskiej na obszarze całego państwa, reprezentowanych do dzisiaj również w niektórych częściach prowincji północnej Sudanu. Nie jest wykluczone, że wpływ Południa osłabi lub wyważy wpływy kultury arabsko-islamistycznej. Być może, ściślejszy związek ludności obu tych części Sudanu nada w przyszłości szerszy i głębszy sens pojęciu narodu sudańskiego.

¹⁷⁹ W wyniku obalenia dyktatorskich rządów gen. Abbouda w 1964 r., na fali ożywienia politycznego sił demokratycznych kraju (głównie Zjednoczonego Frontu Narodowego), nowy rząd sudański pod kierownictwem El-Khatim el-Khalifa podjął negocjacje z przedstawicielami Południa, podkreślając jednocześnie swoje afrykańskie powiązania. Już w 24 godziny od momentu objęcia władzy nowy rząd wyraził poparcie dla powstańców w Kongo i potępił panowanie brytyjskie w Afryce Południowej (por. Henderson, *op. cit.*, s. 175).

KRZYSZTOF MAKULSKI

STRUKTURA SPOŁECZNA I POLITYCZNA KEL AHAGGAR 1945—1954

Historia polskiej afrykanistyki, zwłaszcza ostatniego dwudziestolecia, dotyczy przede wszystkim badań nad Afryką czarną i nad niektórymi regionami Afryki Północnej. Sahara i jej mieszkańcy nie cieszyli się dotychczas zbyt wielkim zainteresowaniem. Wynika to z kilku przyczyn: 1° nie mamy niemal żadnych tradycji w badaniach saharystycznych, 2° Sahara nie stanowi odrębnego regionu gospodarczego czy politycznego, w związku z czym badanie problematyki saharyjskiej stanowiło raczej uzupełnienie do badań dotyczących innych regionów czy całości politycznych i 3° do niedawna problematyka pasterskiej Sahary nie wiązała się w sposób bardziej ścisły z żadnymi szerszymi badaniami natury porównawczej. Sytuacja ta uległa pewnej zmianie w ostatnich latach. Wiąże się to przede wszystkim z faktem, że wciąż wzrastające zainteresowanie niepodległą Algierią, której integralną częścią jest spory obszar Sahary centralnej, zwróciło uwagę polskich afrykanistów na zagadnienia związane z gospodarką i sytuacją społeczną panującą w tej części Afryki. Poza tym rozwijające się intensywnie polskie badania w Mongolii, a więc kraju *par excellence* pasterskim, przyczyniły się do zainteresowania się pasterstwem saharyjskim, a to w celu uzyskania materiału porównawczego do badań mongolskich. W przyszłości bowiem przewidziane są pełniejsze studia teoretyczne nad pasterstwem jako specyficznym typem gospodarki ludzkiej w oparciu już nie tylko o materiały azjatyckie i afrykańskie, lecz również europejskie i polskie¹.

Wybór niniejszego tematu wiąże się między innymi ze wspomnianą inicjatywą, która wyszła z warszawskiego ośrodka etnograficznego. Jednak nie etnografom przypada palma pierwszeństwa w powojennych studiach saharystycznych. Pierwsze artykuły i opracowania na temat Sa-

¹ Mowa tu o materiałach pochodzących z polskich badań nad pasterstwem bułgarskim oraz o podsumowaniu naszej wiedzy o pasterstwie Podhala, które znalazło miejsce w 6-tomowym dziele *Pasterstwo Tatr Polskich i Podhala*, wydanym pod red. W. Antoniewicza, Wrocław — Warszawa — Kraków 1959—1966.

hary wyszły bowiem spod pióra geografów zainteresowanych perspektywami rozwoju eksploatacji ropy saharijskiej i problemami związanymi z przemianami demograficznymi, jakie ta eksploatacja przynieść może². Znanie są również specjalistyczne publikacje archeologiczne, których autorem jest Włodzimierz Antoniewicz³. Brak niestety zupełnie prac socjologicznych, mimo że teren Sahary mógłby być pod tym względem bardzo ciekawy. Najbardziej frapująca wydaje się być możliwość przestudiowania pewnych społeczeństw saharijskich żyjących w kompletnej niemal izolacji od innych społeczeństw, i to izolacji trwającej od setek lat. Dla ścisłości dodajmy jednak, że izolacja ta nie wynika jedynie z wielkich dystansów geograficznych, które dzielą poszczególne ekumeny ludzkie na Saharze, lecz z pewnej awersji tych społeczeństw do kontaktów zewnętrznych, mogących więc w efekcie przynieść niepożądane zmiany społeczne. Idealnym przykładem takiego społeczeństwa zamkniętego są mieszkańcy centralnego masywu górskiego Sahary — Ahaggaru, noszący w literaturze specjalistycznej miano Tuaregów Kel Ahaggar. Plemiona Kel Ahaggar dają więc socjologowi okazję do zapoznania się z typowym przykładem rozwarstwowanego społeczeństwa pasterskiego żyjącego między innymi z wyzysku nielicznych grup rolników osiadłych w oazach i centrach rolniczych Ahaggaru. Na ich przykładzie można dokładnie przeanalizować strukturę zależności elementów rolniczych od elementów pasterskich. Tuaregowie Kel Ahaggar posiadają również ciekawą strukturę polityczną ukształtowaną w ciągu stuleci pełnych wojen, podbojów i grabieży. Prześledzenie historii formowania się tej struktury i analiza funkcjonowania tej struktury w warunkach dzisiejszych, kiedy to wojna i grabież zostały wyeliminowane z życia tuareckiego, stanowią temat niniejszego artykułu. Ramy chronologiczne zasygnalizowane w tytule artykułu zostały przyjęte ze względu na materiały, które dotyczą społeczeństwa Tuaregów ahaggaryjskich z lat 1945—1954. Data zamykająca ten przedział chronologiczny jest jednocześnie pewnym punktem przełomowym w życiu Tuaregów, gdyż od tego momentu wchodzi ona w orbitę wielkich przemian gospodarczych Sahary, przemian, które muszą przynieść rozbitcie dotychczasowych struktur społecznych i politycznych⁴.

² Por. m. in.: M. Skotnicki, *Charakterystyka zasadniczych problemów związanych z wykorzystaniem saharijskich złóż bitumicznych*, „Przegląd Geograficzny”, T. 33, 1961, z. 1, s. 93—103 (tamże dane bibliograficzne).

³ Por.: W. Antoniewicz, *Naskalne wyobrażenia wozów z kołami w Północnej Afryce i na Saharze*, „Etnografia Polska”, T. 3, 1960, s. 41—77.

⁴ Dokładniej piszę o tym artykule pt. *The Influence of Contemporaneous Economic Changes (1945—1965) on the Political Structure of the Hoggar Tuareg Tribes*, [w:] *Das Verhältnis von Bodenbauern und Viehzüchtern in historischer Sicht*, Berlin 1968, s. 115—119.

* * *

Zamiast wprowadzenia w zagadnienia gospodarcze i społeczne Ahaggaru, o których szerzej piszę w artykule *Model funkcjonowania gospodarki Kel Ahaggar (1945—1954)*⁵, przytoczę dwie relacje o pobycie w Ahaggarze spisane przez dwie kobiety. Pierwsza z nich jest Polką, druga zaś Francuzką. Ludwika Ciechanowiecka była jedną z pierwszych Europejsek w Ahaggarze, a na pewno pierwszą Polką w sercu Sahary. Jak sama pisze w swoich pamiętnikach wydanych przez Wydawnictwo Księgarni Szylinga w Warszawie w roku 1933⁶, do odbycia podróży w głąb Sahary skusiły ją kolorowe reklamy towarzystwa turystycznego w Algierze, reklamy zapewniające o komforcie i atrakcjach tej wyprawy. Cała ponad pięćsetstronicowa książka Ciechanowieckiej jest jednym wielkim oskarżeniem towarzystwa za brak komfortu w czasie podróży i jednym wielkim zachwytem nad egzotyką poznawanych regionów. Nas interesuje w tym miejscu to, co pisze ona o Tamanrasset, czyli o stolicy Ahaggaru, oraz o Tuaregach, których napotkała. Ale oddajmy jej głos:

„Hotel w Tamanrasset jest prawdziwą niespodzianką. Już tak przywykłam do widoku szałasów z trzciny [...] że na widok murowanego domu, mocnych drzwi z mosiężnymi klamkami (nie do uwierzenia), z normalnymi sufitami — z desek — zaniemówiłam na czas dłuższy. Antinea, stąpająca tangowym krokiem w ciżmach antylopih, na prześlicznych nóżkach — wyjaśnia mi uprzejmie, że taką niespodziankę sprawił Hoggarowi⁷ pan Catelan, właściciel agencji, że sprowadził aż z Algieru (2 tysiące km odległości) ów legendarny sufit, klamki i w ogóle materiał budowlany i że te wspianiałości kosztowały zawrotną, jak na tutejsze stosunki, sumę trzystu tysięcy franków.

„Aż do znudzenia trzeba powtarzać komunał o «dziwności» Hoggaru. Bo na każdym kroku uderza ona w oczy. Stolica bajecznego Hoggaru mogłaby z powodzeniem udawać francuską wioskę, w jakichś Pirenejach; oczywiście — o ile by się ją obserwowało z odległości, bo z bliska widać, że to jednak nie Europa. Najprzód niebo, takie, jakie tylko w Afryce oglądać można, potem — owe lepianki koloru ochry, wreszcie — ludzie w chałatach szafirowych. Ale, na przykład, ogród otaczający kantinę i mieszkania oficerów, to już szmat «starej Francji». Palmy ani na lekarstwo, za to mnóstwo akacji (wysadzono nimi jedyną «ulicę»), drzew pieprzowych, rozłożystych eteli. Jest nieodzowny, klasyczny ogródek warzywny i owocowy, przeniesiony żywcem spod Paryża. Już raz to zauważyłam, że Francuz jadąc na obczyznę zabiera swój *jardinet*, skrzynię z winem i płytę z Chevalierem. Do Tamanrasset zabrał także klimat”.

⁵ K. Makulski, *Model funkcjonowania gospodarki Kel Ahaggar (1945—54)*, „Etnografia Polska”, T. 13, 1969 (w druku).

⁶ Ludwika Ciechanowiecka, *W sercu Sahary. Algier — Mzab — Tidikelt — Hoggar*, Warszawa 1933.

⁷ Hoggar — francuska nazwa Ahaggaru.

Kilka stron dalej czytamy:

„Stolica» Hoggaru jest taką niezwykłą stolicą, w której większość mieszkańców stanowią cudzoziemcy — arabscy żołnierze i francuscy oficerowie. Poza tym mieszka tutaj garstka ubogich haratynów, uprawiających maleńkie działki (dochód oczywiście zabierają «dziedzice» tuarescy). Jest jeden szewc siwobrody, półnagi negr, trzech czy czterech Mozabitów sklepikarzy, trudniących się w wolnych chwilach (a więc ciągle) lichwiarstwem. Jest też kilku kowali. Ci kowale są zarazem felczerami. Naprawiają broń, wyrrywają zęby, stawiają bańki z rogu, robią masaż, reperują siodła...

„Przed niskimi lepiankami, w których wnętrzu za drewnianą ladą piętrzą się głowy cukru, worki z solą, skórzane poduszki i sztuki farbowanych szafirową barwiczką perkali — spotkać można ranną porą wspaniałego Tuarega lub niemniej wspaniałą damę, pozdrawiającą srebrnymi trójkątami bogini Tanit. To dziedzic lub dziedziczka przyjechali na rasowych *mehari* do miasta, po zakupy — zupełnie jak polskie dziedzice w jakichś Homlach czy Złobinach”.

Darujmy sobie dalsze analogie snute przez Ludwikę Ciechanowiecką, ale warto przytoczyć obserwacje tej polskiej podróżniczki o samych Tuaregach:

„Jaśnie pan Targui, olbrzym dwumetrowej wysokości, prosty jak kariatyda, kroczy wolno, dzierżąc w śniadej ręce potężny miecz, z rękojeścią w kształcie krzyża. Zza czarnej maski, podobnej do średniowiecznej przyłbicy łysekają ogromne ciemne oczy. W ślad za panem idzie w pewnej odległości Murzyn lub Metys — zapewne ekonom albo lokaj.

„Chciałam od jednego z nich kupić portfel z ponsowej skóry, wytłaczanej w deseń, w którym przeważał motyw krzyża [...] Pokazałam palcem. Zaraz go zdjął i wetknął mi go w ręce. Musiałam wołać na pomoc tłumacza w osobie kucharza hotelowego, bo pan Targui nie chciał ani wyjąć pieniędzy z portfelu, ani wymienić sumy, jaką chce za niego. Po prostu chciał go darować. Niech biali ludzie wiedzą, jaki gest mają Tuaregowie”⁸.

Nie przytaczam dalszych wspomnień Ciechanowieckiej, które kojarzą się jakoś z niemym filmem o Atlantydzie, ale prawem kontrastu pragnę przedstawić zapiski drugiej kobiety, Francuzki, która odwiedziła Ahaggar w roku 1949. Francuzką tą była Simone de Beauvoir, która podróżowała w towarzystwie Jean Paul Sartre’a. Relacja rozpoczyna się podobnie:

„Wieczorem dotarliśmy do kresu naszej pierwszej wyprawy, do Tamanrasset i do małego hoteliku spółki transportowej. Inny hotel nie wchodził w rachubę; spółka transportowa monopolizowała w swoim ręku przewóz turystów i organizację ich pobytu [...]

„Na wysokości tysiąca pięciuset metrów temperatura rankiem nie była zbyt uciążliwa, tak że mogłam pracować w ogrodzie, na wprost czarnego i postrzępionego masywu Ahaggar; na gałęziach drzew suszyły się porozwieszane płaty wielbłądziego mięsa i cieszyłam się, że nie podawano go gościom...

⁸ Ciechanowiecka, *op. cit.*, s. 458—473.

„Towarzystwo w Tamanrasset było bardzo zamknięte; żony oficerów i urzędników spędzały czas jak w swoim miasteczku rodzinnym; nosiły kapelusze, szpiegowały się wzajemnie, plotkowały. Mieliśmy świadomość, że nie patrzono na nas zbyt życzliwym okiem. Jeden kapitan zaszczylił nas tylko krótką wizytą i na tym się skończyło. Na szczęście jednak wzięli nas w swe ręce nauczyciele, państwo B., oraz uczony Henri Lhote. Uczniami państwa B. byli Francuzi lub Tuaregowie; ci są podobno inteligentni, ale nerwowi i niewytrzymali, a rodzice posyłają ich do szkoły bardzo nieregularnie. W pewnych wioskach górskich, do których trzeba piechotą iść dwa dni, dzieci w ogóle się nie uczą; dlatego utworzono szkołę wędrowną i właśnie w tym czasie jeden z nauczycieli był w górach [...]

„Ileokroć odwiedzaliśmy małżeństwo B., zastawialiśmy tam zawsze kilku dorosłych chłopaków z osłoniętymi twarzami, którzy grali w karty, gawędzili lub drzemali. Byli to synowie amenokala, czyli wodza Tuaregów, ich kuzyni, przyjaciele; przychodzili tu jak do klubu [...] Obecnie, kiedy urządzenie zbrojnych bójek i najść było zakazane i kiedy nie pozwalano na wyzysk niewolników, ten wojowniczy lud pędził życie beczynne i bez treści, niemal pogrążony w nędzę. Głównym ich źródłem utrzymania była hodowla owiec, a przede wszystkim kopalnia soli w Amador, niedaleko Tamanrasset. Wielką gromadą schodzili ze wsi, by od lipca do września toporem wyrąbywać sól z ziemi. Od października do lutego wędrowali karawanami do Sudanu, gdzie wymieniali swój towar na proso lub artykuły przemysłowe. Jednakże ten handel był poniżej godności wielkich wodzów i ich rodzin. Kupiłam od pani B. parę plecionych ze sznurka wielbłądów. «To najstarszy syn amenokala je robi — powiedziała pani B. — Ma z tego parę groszy na drobne wydatki, ale nie chce, żeby się ktokolwiek o tym dowiedział» [...] «Zabierzcie ze sobą funt herbaty» — powiedzieli nam państwo B., kiedy pewnego wieczoru mieli nas zabrać autem z wizytą do amenokala; źródło dochodu, jakie stanowiły dla niego takie odwiedziny, bynajmniej nie było do pogardzenia. Namiot jego, otoczony kilkoma innymi, wznosił się o kilkanaście kilometrów od osady; wyłożony dywanami i zastawiony skrzyniami świadczył o pewnym dobrobycie, było jednak zbyt ciasno, byśmy wszyscy mogli się pomieścić [...] Żona amenokala [...], drobna, nerwowa o stanowczym i dumnym wyrazie twarzy, pełniła honory domy z powagą i uprzejmością; podobno ona była tu prawdziwym wodzem. Kiedyśmy odjeżdżali, pani B. ogarnęła dłonią bezmiar pustyni: «Rozumie pani, jakie życie pędzą tu ci chłopcy». Istotnie niewielu spotkałam ludzi tak mało przystosowanych do warunków współczesnego świata, jak ci dumni i goli młodzi książęta”⁹.

Wśród bawiących wówczas w Tamanrasset osobistości Simone de Beauvoir wymienia między innymi Henri Lhote’a, o którym będzie jeszcze mowa. Tu warto tylko wskazać na zbieżność wrażeń, jakie odniosły obie podróżniczki na widok Tuaregów i ich sposobu godnego noszenia się. Duma cechująca Tuaregów, mimo ich ubóstwa, jest charakterystyczną pozostałością po czasach, kiedy ci koczownicy „rycerze” byli jedynymi władcami Ahaggaru i całej Sahary. Dziś anachronizm takiej postawy budzi tylko zainteresowanie rozegzaltowanych turystów i niepokój ze strony tych, którzy pragnęliby widzieć mieszkańców Ahaggaru w dobrobycie i większej zgodności ze współczesnością.

⁹ Simone de Beauvoir, *Siłą rzeczy*, t. 2, Warszawa 1963, s. 253—258.

* * *

Lektura wspomnień Ludwiki Ciechanowieckiej i Simone de Beauvoir obok zasygnalizowania pewnych cech gospodarki tuareckiej spełnia jeszcze jedną rolę — zaznajamia nas z dwoma wybitnymi saharystami francuskimi: Henri Lhotem i Claude Blanguernonem, bowiem on to kryje się pod monogramem B. Prace obu tych saharystów stanowią obok książki duńskiego badacza J. Nicolaisena najpoważniejsze, współczesne publikacje dotyczące życia gospodarczego i społecznego Kel Ahaggar z lat 1945—1954. Ich znajomość Sahary, a szczególnie Ahaggaru, nie jest jedynie dziełem erudycji i odczytania w literaturze przedmiotu. Wszystkich tych badaczy łączy jedna cecha: długie lata spędzone na badaniach terenowych w Saharze.

Zacznijmy od Henri Lhote'a urodzonego w 1903 roku. W wydanej w Warszawie w 1964 roku książce *Malowidła kwitnącej pustyni*, Lhote tak pisze o sobie:

„Od dwudziestu pięciu lat [tzn. gdzieś od 1930 r. — K. M.] przebiegam Saharę we wszystkich kierunkach. Przeprowałem się przez olbrzymie regi¹⁰, którymi można iść dwa tygodnie, nie znajdując wody. Wdrapywałem się na wszystkie masywy górskie tej pustyni: Ahaggar, Tassili-n-Azdzher, Adrar i Air. Zdeptałem bezkresne ergi¹¹, a zwłaszcza Wielki Erg Wschodni, najznacześniejsze skupisko piasku na świecie, prawdziwe morze o falach wiecznie targanych wichurami. Wędrowałem łóżyskami dawnych rzek, których sieć niezwykle skomplikowana stanowi dziś tylko olbrzymi, wysuszony szkielet. A także żyłem długo z mieszkańcami Sahary, Tuaregami i Maurami, dzieliłem z nimi radości i troski na pełnych przygód szlakach, gdzie służyli mi za przewodników.

„Namiętnie interesowałem się wszystkim: fauną, florą i — oczywiście — licznymi problemami dotyczącymi geografii, demografii, historii oraz innych jeszcze dziedzin, gdyż Sahara jest organiczną całością i można ją naprawdę zrozumieć dopiero w świetle kompleksu wiadomości z różnych zakresów wiedzy, takich jak geologia, biologia, nauka o klimacie czy o człowieku [...]

„Większość moich zwiadów dokonałem podróżując na grzbiecie wielbłąda. Ten środek lokomocji przewyższa o całe niebo wszystkie inne, jeśli chce się dotrzeć wszędzie i wszystko obejrzeć szczegółowo, co dla badacza jest sprawą zasadniczą. Do chwili obecnej przebyłem w sumie 80 000 kilometrów, czyli więcej niż wynosi dwukrotna długość obwodu ziemi, posługując się tym archaicznym środkiem lokomocji [...]. Znam ją więc dokładnie i chociaż często była dla mnie okrutna, od czasu do czasu traktowała mnie z wielkopańską hojnością, pozwalając mi łaskawie uchylić tej czy owej zasłony, kryjącej tajemniczą przeszłość. W tym właśnie tkwi sedno sprawy dla badacza Sahary: zrozumieć pustynię dzisiejszą jako wynik tego, czym była w przeszłości.

„Niewątpliwie najżywiej interesował mnie i dostarczył mi najwięcej zadowolenia problem człowieka na Saharze, zwłaszcza człowieka epoki przedhistorycznej”¹².

¹⁰ Regi są to pustynne tereny pokryte drobnymi kamieniami.

¹¹ Ergi — nazwa pustyń piaszczystych.

¹² H. Lhote, *Malowidła kwitnącej pustyni*, Warszawa 1964, s. 10—12.

Rzeczywiście Lhote największe swoje sukcesy naukowe odniósł na polu badań archeologicznych, a zwłaszcza na polu zbadania saharyjskich malowideł skalnych, których odkrył podobno ponad 60 000. Interesowały go jednak również problemy historii Tuaregów i ich życie obecne. Owocem tych zainteresowań i wieloletnich studiów w terenie był szereg książek o dużym znaczeniu dla saharystów. Pierwsza z nich ukazała się już w roku 1936 i nosiła tytuł *Aux prises avec le Sahara*¹³. Dalszym jej ciągiem niejako jest *Le Sahara, désert mystérieux*¹⁴. Lecz bezsprzecznie najważniejszą jest kilkusetstronicowa monografia Tuaregów Ahaggaru pt. *Les Touaregs du Hoggar*, wydana w Paryżu w 1944 roku. Książka ta miała drugie wydanie w roku 1955, z którego korzystałem przy opracowywaniu niniejszego artykułu¹⁵. W 1947 r. ukazała się następna pozycja Lhote'a *Jak obozują Tuaregowie*¹⁶. Podobną tematykę ma jedna z następnych jego książek nosząca tytuł *W obozowiskach Tuaregów*¹⁷. Był to dobry rok Lhote'a, gdyż jeszcze przed jego końcem ukazała się druga książka tego autora pt. *Polowanie u Tuaregów*, w której przytacza szereg ciekawych danych statystycznych dotyczących gospodarki tuareskiej¹⁸. Ostatnia znana mi książka Lhote'a pochodzi z roku 1958 i dotyczy opisu poszukiwań malowideł skalnych w Tassili¹⁹. Na podstawie odnalezionych malowideł Lhote wysunął szereg ciekawych hipotez co do ekspansji handlu rzymskiego na tereny saharyjskie oraz epoki neolitu, w której Sahara nie była pustynią, lecz stepem sawanowym. Dlatego właśnie ta książka nosząca w oryginale tytuł *A la découverte des fresques du Tassili* w tłumaczeniu polskim nosi tytuł *Malowidła kwitnącej pustyni*. Oczywiście wymieniłem tu tylko pozycje książkowe, ale oprócz nich Lhote napisał kilkadziesiąt artykułów specjalistycznych.

Nie miejsce tutaj na dokładną ocenę prac Lhote'a, zajmie się tym w przyszłości historia badań saharystycznych, należy jednak nadmienić, że publikacje Lhote'a przynosiły zawsze bogaty materiał i wiele tez, z których pewne uznawane były przez innych saharystów za dość dyskusyjne. Lhote nie miał wykształcenia socjologicznego, ale pisząc o problemach społecznych Sahary czynił to nie gorzej od wielu socjologów zawodowych, z tym może tylko, że w żadnej z jego prac nie można doszukać się uogólnień natury teoretycznej.

¹³ Wydana w Paryżu.

¹⁴ Paris 1937.

¹⁵ *Les Touaregs du Hoggar*, Deuxième édition revue et augmentée, Paris 1955.

¹⁶ H. Lhote, *Comment campent les Touaregs*, Paris 1947.

¹⁷ H. Lhote, *Dans les campements touaregs*, Paris 1951.

¹⁸ H. Lhote, *La chasse chez les Touaregs*, Paris 1951.

¹⁹ H. Lhote, *À la découverte des fresques du Tassili*, Paris 1958.

Drugą, prawie równie barwną postacią, wspomnianą przez Simone de Beauvoir, jest Claude Blanguernon. Niestety nie jest on tak popularny w świecie naukowym jak Lhote, więc też w dostępnych mi materiałach niewiele można znaleźć wiadomości na jego temat. Wiadomo jednak, że jest nauczycielem i że od 1937 roku osiedlił się na tzw. Terytoriach Południowych Algierii²⁰, a ściślej w Tamanrasset. On też otworzył pierwszą szkołę w tej miejscowości (w 1947 r.). W wolnym od pracy czasie zbierał materiały dotyczące życia i zwyczajów Tuaregów. Interesował go zwłaszcza folklor tuareski. W celu jego dogłębnego zbadania nauczył się języka tuareskiego — tamaszek — i odbył wiele wypraw do obozowisk tuareskich. Wydał dwa tomy poezji o znamienitych tytułach: *Kamienie Hoggaru*²¹ i *Sylwetki Hoggaru*²². Dla niniejszego studium największe znaczenie ma jego książka nosząca tytuł *Le Hoggar*, wydana w Paryżu w 1955 roku. Jest to ciekawa monografia Kel Ahaggar posiadająca wiele danych, których brak było w dotychczasowej literaturze. Pozycja ta została wznowiona w roku 1965, przy czym Blanguernon dodał do nowego wydania cały rozdział poświęcony ewolucji życia pasterskich Tuaregów po roku 1954. Wartość książki Blanguernona polega nie tylko na aktualności informacji, lecz chyba przede wszystkim na integralnym widzeniu spraw kultury tuareskiej, na kapitalnym wyczuciu współzależności przemian gospodarczych i kulturowych. Nie będąc zawodowym etnografem czy socjologiem, zdobył głęboką wiedzę o problemach kulturowych Ahaggaru i przedstawił ją w sposób oryginalny. Zadanie to ułatwiły mu częste kontakty i dyskusje z większością saharystów, którzy badając Ahaggar przebywali w Tamanrasset i znajdowali tam pomoc i opiekę Blanguernona.

Trzecim autorem, na pracach którego opiera się niniejsza analiza struktury społecznej i politycznej Kel Ahaggar, jest Johannes Nicolaisen, autor najobszerniejszego chyba dzieła na temat Ahaggaru pt. *Ecology and Culture of the Pastoral Tuareg*, wydanego w Kopenhadze w roku 1963. Zanim przejdę do omówienia tej pozycji, pragnąłbym przedstawić sylwetkę autora, który w Polsce nie należy do powszechnie znanych. Jak dotychczas bowiem czytelnik polski zna go jedynie z krótkiego artykułu o pozostałościach niewolnictwa na Saharze, opublikowanego w materiałach z konferencji w Akrze²³. Johannes Nicolaisen jest Duńczykiem, którego zainteresowania skłoniły do studiów nad pa-

²⁰ Terytoria Południowe — określenie stosowane przez administrację francuską dla terenów saharyjskich objętych granicami Algierii (w tym i Ahaggaru).

²¹ C. Blanguernon, *Pierres du Hoggar*, Paris 1955.

²² C. Blanguernon, *Silhouettes du Hoggar*, Paris 1959.

²³ J. Nicolaisen, *Niewolnictwo wśród pasterskich plemion Tuaregów*, [w:] *Problemy Afrykanistyki*, Warszawa 1963, s. 65—70.

sterstwem. Swoje badania rozpoczął on od kilkumiesięcznego pobytu w Laponii na przełomie lat 1945 i 1946. Skupił on wówczas swą uwagę na technice wypasu reniferów. To z kolei przywiodło go do szerszego zainteresowania się hodowlą wielkich stad. Niedługo po powrocie z wyprawy rozpoczyna studia antropologiczne na uniwersytecie kopenhaskim pod kierownictwem wybitnego etnologa duńskiego Kaj Birket-Smitha, które ukończył w 1950 r. przedstawiając pracę o kulturach pasterskich Bliskiego i Środkowego Wschodu. W roku 1947 odbywa swą pierwszą wyprawę afrykanistyczną badając przez kilka miesięcy życie nomadów arabskich ze stepów wokół Djelfa, Aflu i Gharadia (Algieria środkowa). Na te tereny powraca raz jeszcze w 1950 roku rozszerzając zainteresowania również i na Kabylię. Jednakże począwszy od r. 1951 jego największą pasją stały się studia nad kulturą i społeczeństwem pasterskich Tuaregów. Każdego roku spędza po kilka miesięcy na Saharze podróżując od obozowiska do obozowiska i zbierając materiały do większego dzieła na ich temat. W latach 1952—1954 Nicolaisen dopełnia swoje studia antropologiczne w Londynie, studiując pod kierownictwem Darryll Forda i Phillpe'a Kaberry. Wiele też korzysta z uczestnictwa w I Międzynarodowym Kongresie Arykanistów w Akrze (grudzień 1962), gdzie wygłasza referat, o którym wyżej była już mowa. Zapoznał się wówczas ze zbiorami etnograficznymi IFAN-u²⁴ oraz odbył kilkudniową wyprawę na tereny zamieszkiwane przez Tuaregów południowych. Znając tę biografię naukową Nicolaisena łatwo jest zgodzić się z powszechną opinią o jego ostatnim dziele, która twierdzi, że jest to najwybitniejsza pozycja naukowa w dorobku powojennej saharystyki.

Nie miejsce tu na dokładniejsze omówienie tej ponad 550-stronicowej pracy, warto jednak podkreślić kilka jej najważniejszych pozytywów²⁵. *Ekologia i kultura pasterskich Tuaregów* jest typowym studium antropologicznym obejmującym wszystkie dziedziny życia Tuaregów. Z metodologicznego punktu widzenia studium to jest próbą połączenia metody historycznej i funkcjonalnej. Takie ujęcie zagadnienia pozwoliło autorowi na skorygowanie wielu błędnych poglądów na genezę szeregu elementów kultury tuareskiej oraz prawidłowe przedstawienie jej obecnego stanu. Antropologiczne przygotowanie autora umożliwiło mu również pełniejsze i metodologicznie poprawniejsze przeanalizowanie struktury społecznej i politycznej Kel Ahaggar, czyniąc z jego książki publikację pod tym względem wzorową.

²⁴ IFAN — Institut Français d'Afrique Noir, dziś Institut Fondamental d'Afrique Noire.

²⁵ Szersze omówienie tej książki znaleźć można w mojej recenzji zamieszczonej w 13 tomie „Etnografii Polskiej” z 1969 r. (w druku).

Zrozumiałe jest, że przygotowując niniejszy artykuł nie opierałem się wyłącznie na pracach tych trzech autorów. Korzystając bowiem z półrocznego stypendium w Paryżu miałem możliwość zaznajomienia się z najważniejszymi pracami dotyczącymi Ahaggaru. Nie sposób było przestudiować wszystkich przyczynków, gdyż wydana w 1960 roku bibliografia Terytoriów Południowych Algierii zawiera w dziale etnografii i socjologii ponad 110 pozycji (i to opublikowanych tylko do 1930 r.) rozsypanych często po trudno dostępnych czasopismach²⁶. W następnej partii tej bibliografii doprowadzonej do roku 1960 w tym samym dziale widnieje już 649 pozycji²⁷. Wspomnę tu jedynie o kilku odrębnych publikacjach książkowych, zwłaszcza ostatnich, których lektura wiązała się bezpośrednio z poruszonym w niniejszym artykule tematem. Do takich należy między innymi obszerne dzieło jednego z najwybitniejszych obecnie saharystów francuskich R. Capot-Reya pt. *Le Sahara Français*²⁸, jak również specjalna publikacja UNESCO *Nomades et nomadisme au Sahara* wydana w 1963 r. w ramach serii: *Badania Strefy Suchej*. Na osobną wzmiankę zasługuje książka saharysty angielskiego L. C. Briggsa *Tribes of the Sahara*²⁹.

Obok specjalistycznej literatury saharystycznej opracowanie problemu struktury społecznej i politycznej Kel Ahaggar wymaga zaznajomienia się z pewnymi pracami teoretycznymi z zakresu socjologii ludów afrykańskich. W zasadzie oparłem się na kilku klasycznych pozycjach z tego zakresu. Myślę tu przede wszystkim o *African Political Systems*³⁰ oraz o książce L. Mair *Primitive Government*³¹. Wiele też ciekawych przemyśleń na temat zróżnicowania społecznego ludów afrykańskich przynosi najnowsza publikacja czeska pt. *Social Stratification in Tribal Africa* z 1968 r.³², w której podkreślono rolę czynników ekonomicznych wpływających na rozwarstwienie w ramach poszczególnych społeczeństw plemiennych. Tymi czynnikami są: posiadanie środków produkcji i dysponowanie nadwyżkami produkcyjnymi. Druga sfera deter-

²⁶ *Les Territoires du Sud de l'Algérie. Essai de bibliographie*, par le lieutenant Moulias (1923) revue et complété par le lieutenant Thinières (1930), [w:] *Essai de Bibliographie du Sahara Français et des régions avoisinantes*, Paris 1960, s. 7—63.

²⁷ *Essai de Bibliographie du Sahara Français et des régions avoisinantes*, par le commandant Bernard Blaudin de Thé, Paris 1960, s. 63—259.

²⁸ R. Capot-Rey, *Le Sahara Français*, Paris 1953.

²⁹ Cambridge 1960.

³⁰ *African Political Systems*, pod red. M. Fortesa i E. E. Evans-Pritcharda, London 1961.

³¹ L. Mair, *Primitive Government*, London 1962.

³² *Social Stratification in Tribal Africa*, praca zbiorowa pod red. L. Holý, Praga 1968.

minant pozycji społecznej obejmuje dział stosunków politycznych, głównie zaś problem dostępu do władzy, czyli możliwości decydowania o sprawach ogółu ³³.

W niniejszym artykule nie stosuję żadnej klasyfikacji z przedstawionych w wyżej wymienionych pracach, gdyż odrębność stosunków ahaggaryjskich, mimo pewnych podobieństw z systemami politycznymi innych plemion pasterskich, zwłaszcza z Afryki Wschodniej, jest tak duża, że próba zamknięcia ich w sztywnym schemacie opracowanym na innym przykładzie mogłaby przynieść zubożenie obrazu rzeczywistego.

* * *

Tuaregowie Ahaggaru noszący miano Kel Ahaggar stanowią odgałęzienie wielkiego zespołu tuareskiego liczącego w 1953 roku około 900 000 ludzi ³⁴. Na ogół wydziela się trzy podstawowe grupy Tuaregów: Tuaregów Ahaggaryjskich, Tuaregów Airu oraz Tuaregów Południowych zamieszkałych po obu stronach Nigru. Ta ostatnia grupa jest grupą najliczniejszą i liczy około 880 000 ludzi. Z antropologicznego punktu widzenia traktuje się ich jako Berberów z silnymi domieszkami murzyńskimi. Na Saharze pojawili się oni w I tysiącleciu naszej ery zajmując tereny prawie zupełnie opustoszałe, gdyż neolityczna ludność Ahaggaru, w skład której być może wchodziłi przodkowie dzisiejszych Fulbejów z Afryki Zachodniej ³⁵, z powodu osuszania się klimatu zmuszona była wywędrować na tereny dzisiejszego Sudanu Zachodniego. Nieliczni potomkowie neolitycznej ludności Ahaggaru, którzy zostali na miejscu, zostali przez Tuaregów podbici i weszli w skład warstwy niewolników. W historii Tuaregów saharyjskich dwa elementy odegrały ważną rolę w formowaniu się oblicza kulturowego tego zespołu etnicznego: pojawienie się wielbłąda i przyjęcie islamu.

Pojawienie się wielbłąda na Saharze E. F. Gautier, jeden z najwybitniejszych saharystów francuskich, nazwał „wielbłądzą rewolucją” ³⁶. Rewolucja ta miała miejsce pod koniec okresu rzymskiego w Afryce, czyli na początku I tysiąclecia. Otóż dla Sahary wielbłąd stanowił idealne rozwiązanie problemu transportu, który w okresie osuszania się klimatu stawał się problemem drastycznym, gdyż utrzymanie znanych

³³ Szerzej piszę o tej publikacji w recenzji zamieszczonej w 13 tomie „Etnografii Polskiej” z 1969 r. (w druku).

³⁴ A. Leroi-Gourhan, J. Poirier, *L'Ethnologie de l'Union Française*, „Afrique”, Paris 1953, T. 1, s. 231.

³⁵ Taka jest przynajmniej sugestia H. Lhote'a oparta na analizie neolitycznych malowideł skalnych w Tassili-n-Ajjer (por. H. Lhote, *Malowidła kwitnącej pustyni*, Warszawa 1964).

³⁶ E. F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris 1942, s. 190—210.

wówczas na Saharze koni było bardzo trudne, a używany dotychczas przez mieszkańców Sahary specjalny gatunek słonia jucznego (o wiele mniejszego od słonia współczesnego) wymierał w szybkim tempie³⁷. Nic więc dziwnego, że hodowla wielbłąda stała się jednym z najważniejszych zajęć Tuaregów. Dzięki tej hodowli Tuaregowie stali się w wiekach późniejszych monopolistami w zakresie handlu transsaharyjskiego, bo nawet jeśli przepuszczali inne karawany handlowe, to zawsze towarzyszyli im na swoich wielbłądach ściągając z kupców odpowiednie opłaty za ochronę przed napastnikami. Wielbłąd stał się też idealnym towarem w wyprawach wojennych. Jego wytrzymałość fizyczna, odporność na brak wody i swoisty zapach, który płoszył konie, stał się przyczyną licznych zwycięstw nad ludami osiadłymi. Wraz z pojawieniem się wielbłąda zaczyna się też nieustanny ruch w Afryce Północnej i na Saharze, który zburzył dotychczasowe układy etniczne. Jest to okres licznych podbojów tuareckich i rozprzestrzeniania się tego ludu po całej Saharze.

Pierwsi głosiciele „prawdziwej wiary” — islamu — przybyli do Ahaggaru zapewne już w VII lub VIII w. z południowego Maroka³⁸. Zasadniczy jednak nurt islamizacji Tuaregów wiąże się z okresem ich nieustannych walk z zislamizowanymi państwami Sudanu Zachodniego w okresach późniejszych³⁹. Jak wynika ze źródeł historycznych, Tuaregowie brali czynny udział w islamistycznych ruchach religijno-politycznych Almorawidów i Almohadów uzyskując całkowite niezależnienie się od północnoafrykańskich centrów politycznych. Na ten też okres przypada definitywne osiedlenie się pewnego odłamu Tuaregów w Ahaggarze, Adrarze, Airze i w Tassilach⁴⁰. Wpływ islamu na kulturę tuarecką zaznaczył się najsilniej w dziedzinie życia religijnego i w pewnych aspektach życia społecznego. I tak Tuaregowie uważani byli za najfanatyczniejszych wyznawców islamu i jego propagatorów w strefie pogranicza saharyjsko-sahelijskiego, zaś w dziedzinie ideologii opierali się na zasadach *Koranu*. To przywiązanie do islamu i pośrednio do świata arabskiego zaznaczało się między innymi w tym, że większość plemion Kel Ahaggar, wbrew prawdzie historycznej, wywodzi swe pochodzenie od plemion arabskich. Nie należy jednak mylić wpływów islamu w kulturze tuareckiej z wpływami arabskimi, gdyż te zaczęły dopiero wzrastać w okresie okupacji francuskiej.

³⁷ E. F. Gautier, *Le Sahara*, Paris 1946, s. 135.

³⁸ Por. Blanguernon, *Le Hoggar*, s. 48.

³⁹ Por. M. Małowist, *Wielkie państwa Sudanu Zachodniego w późnym średniowieczu*, Warszawa 1964.

⁴⁰ Blanguernon, *Le Hoggar*, s. 48 (Tassile — nazwa wzgórz okalających centralny masyw górski Ahaggaru).

Historia Tuaregów Ahaggaryjskich rozpoczyna się od momentu ich osiedlenia się w Ahaggarze, które, jak już wspomniałem, przypadło na okres późnego średniowiecza. Począwszy od XVI wieku następuje okres nieustannych walk między rywalizującymi ze sobą plemionami, przy czym chodziło im nie tylko o zagarnięcie władzy politycznej, lecz również o grabież stad i bogactw plemion sąsiednich. Całkowitą niezależność polityczną zdobywają Kel Ahaggar w wieku XVII⁴¹, kiedy to nastąpił rozdział między Tuaregami Ahaggaru a Tuaregami Airu, Ajjers i Iforasu. Rozdział ten nastąpił w wyniku obalenia wpływów dominującego wówczas plemienia Imenanów. Pierwszym amenokalem, czyli pierwszym suwerennym zwierzchnikiem Kel Ahaggar, był Sidi ag Mokhammed el Khir, który panował w latach pięćdziesiątych XVIII wieku. Za jego to panowania Kel Ahaggar podzielili się na trzy grupy plemion skupionych wokół trzech plemion szlacheckich: Kel Rela, Taitok i Tedjehe Mellet. Tworzący się wówczas system polityczny przybrał postać konfederacji plemion, na czele której stał wódz naczelny konfederacji = amenokal.

Konfederacja Kel Ahaggar cieszyła się pełną niezależnością do czasu podboju francuskiego. Pierwszym sygnałem zwiastującym niebezpieczeństwo ekspansji francuskiej na tereny Sahary była aneksja Algieru dokonana przez Francuzów w 1830 r. Przez kilkadziesiąt lat uwaga kolonizatorów skupiała się jedynie na rolniczych regionach nowej kolonii i dopiero w latach bezpośrednio poprzedzających początek XX wieku zwróciła się również w stronę terenów pustynnych⁴². Pierwsze oazy saharyjskie zajęte zostały w latach 1845—1870, ale konkretne myśli o skolonizowaniu Sahary zrodziły się dopiero wraz z powstaniem idei zbudowania linii kolejowej przecinającej Saharę. Pierwsze, naukowe penetracje terenów saharyjskich zakończyły się fiaskiem, jedna z nich zaś, tzw. misja Flattersa, została zmasakrowana przez Tuaregów w roku 1881⁴³. Pierwszym sukcesem Francuzów na drodze podboju Sahary było zajęcie stolicy Tidikeltu — In-Salah, które nastąpiło 27 XII 1899 r. In-Salah stało się bazą wypadową do przyszłych wypraw wojskowych w głąb Sahary⁴⁴.

Zajęcie przez Francuzów In-Salah stanowiło poważną groźbę dla Tuaregów Ahaggaryjskich, gdyż In-Salah było jednym z głównych

⁴¹ Por. Nicolaisen, *Ecology...*, s. 395.

⁴² Por. m. in. E. F. Gautier, *La conquête du Sahara. Essai de psychologie politique*, Paris 1935; A. Bernard, N. Lacroix, *La pénétration saharienne. 1830—1906*, Alger, br. w.

⁴³ Lhote, *Les Touaregs...*, s. 340.

⁴⁴ Gautier, *La conquête...*, s. 21—22; F. Vergnaud, *Sahara*, Paris 1960, s. 104—105; Lhote, *Les Touaregs...*, s. 345.

punktów zaopatrzenia dla mieszkańców Ahaggaru. Musiało więc w niedługim czasie dojść do otwartego konfliktu. Francuzi pierwsi znaleźli pretekst do rozpoczęcia działań militarnych. Zgłosił się bowiem do nich w r. 1902 Ben Mziz, potomek Tuareżki i Araba, ze skargą na znanego wojownika ahaggaryjskiego Babę, który zagarnął mu kilka wielbłądów. Dowódca garnizonu, por. Cottenest, wyruszył wraz ze 130-osobowym oddziałem w pogon za Babą, który wezwał na pomoc Kel Ahaggar. W ciągu 6 tygodni Cottenest spenetrował cały Ahaggar. Do decydującej potyczki doszło dnia 7 maja pod Tit, w której Tuaregowie ponieśli druzgocącą klęskę. Po stronie francuskiej straty wynosiły: 4 zabitych i 2 rannych, po stronie tuareskiej zaś 93 zabitych. Przyczyną tej klęski było prawdopodobnie nieposiadanie przez Tuaregów broni palnej, która na Saharze była wówczas rzadkością⁴⁵. Warto przy okazji dodać, że w trakcie tej walki najcięższe straty poniosło plemię Dag Rali, najpotężniejsze dotychczas plemię Ahaggaru. W efekcie słabo już liczebne to plemię utraciło swą pozycję w konfederacji i odzyskało ją dopiero w następnym pokoleniu, kiedy dorosły sieroty po zabitych wojownikach⁴⁶.

Szukając głębszych przyczyn sukcesu Francuzów, należy zwrócić uwagę na pewne przedsięwzięcia gen. Laperrina, który w 1901 r. został mianowany komendantem oaz saharyjskich. Otóż zreorganizował on siły militarne w celu zwiększenia ich operatywności, tworząc małe, ruchliwe oddziały na miejsce większych ekspedycji militarnych⁴⁷. Podstawą tych oddziałów byli Arabowie z plemienia Szaamba, którzy przedtem koczowali na terenach na południe od Ouargla⁴⁸. W ramach takich oddziałów,

⁴⁵ Gautier, *La conquête...*, s. 31—34.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 14.

⁴⁷ Ciekawe przykłady operatywności oddziałów meharystów stworzonych przez gen. Laperrina podaje B. Verlet, który pisze: „W 1912 r. kap. Charlet na czele oddziału saharyjskiego z Tidikeltu wyrusza na pomoc oddziałowi francuskiemu, który znalazł się w trudnej sytuacji i przebywszy 800 km wydmy ergu Szesz w 10 dni — czas rekordowy, jako że dzienne możliwości wielbłąda wierzchowego w normalnym terenie wynoszą 60 km — rozbija wrogą *rezzu*, przedłuża swój wypad aż do Nigru i później, tuż po powrocie do In-Salah jest znowu pośpiesznie wysłany w okolice Djannet, gdzie zrewoltowani Senussici zaatakowali oddziały francuskie. Bilans: 5000 km przebytych w ciągu 5 miesięcy, z czego 1200 na piechotę. W 1932 r. kap. Lecocq, komendant grupy koczowniczej Chinguetti, wyrusza w pogoni za *rezzu* mauretańską w okolice pozbawione wody przebywając w pierwszym dniu 107 km, w drugim 125, w trzecim 122, w czwartym 127, piątego odkrywa siły nieprzyjacielskie, które niszczy, by być zaatakowany w drodze powrotnej przez oddziały Reguibat. Tak więc w całości przebył on w 10 dni 1000 km i stoczył dwie walki” (Verlet, *op. cit.*, s. 56—57).

⁴⁸ Gautier, *La conquête...*, s. 107.

zwanych oddziałami meharystów⁴⁹, każdy żołnierz posiadał 2—3 własne wielbłądy, które kupił za własne pieniądze i którymi mógł dowolnie dysponować (sprzedać, wymienić itd.). Sam też musiał dbać o wyżywienie dla wielbłądów i dla siebie, odciażając w ten sposób administrację wojskową od kłopotów z zaopatrzeniem. Tak więc francuskie oddziały ekspedycyjne zorganizowane zostały w identyczny prawie sposób jak oddziały wojowników tuareckich. Na tym też polegała odkrywczość myśli Laperrina, który zrozumiał, że Tuaregów można pobić jedynie ich własną bronią⁵⁰.

Problem administracji kolonialnej Ahaggaru rozwiązany został przez włączenie tego regionu do tzw. Terytoriów Południowych Algierii. Terytoria te dzieliły się na 4 jednostki wojskowe, którymi zarządzali wyżsi oficerowie: Terytorium Ain-Serfa (centrum w Colomb-Béchar), Terytorium Gharadaia (Laghuat), Terytorium Tuggurt (Tuggurt) i Terytorium Oaz, do którego należał również Ahaggar (centrum w Ouargla). Sprawy cywilne Terytoriów Południowych leżały w gestii tzw. Biura Arabskiego, które odpowiedzialne było za kontrolowanie polityki gospodarczej i społecznej. W samym Ahaggarze ze względu na specyfikę sytuacji, na którą składała się ruchliwość koczowników tuareckich, ich wojowniczość, skłócenie międzyplemienne, Francuzi obok utrzymywania w stałym pogotowiu patrolów meharystów, które kontrolowały podległe sobie terytoria, starali się zdobyć wpływy w społeczeństwie tuareckim poprzez narzucanie swoich kandydatów z tuareckich rodzin wodzowskich na stanowisko naczelnego wodza konfederacji — amenokala. Wymagało to wielkiej dyplomacji ze strony oficerów francuskich, którzy po to, by dobrze wywiązywać się ze swych funkcji, często pogłębiali swoją wiedzę o plemionach saharyjskich poprzez studiowanie ich obyczajów i gospodarki. W ten sposób wielu z nich zapisało się w historii etnografii i socjologii Ahaggaru⁵¹.

Charakteryzując stosunek Francuzów do podbitej ludności Ahaggaru należy podkreślić, że był on determinowany dążeniem do maksymalnej eksploatacji gospodarki rolnej i ogrodniczej w oazach oraz do przechwycenia transportu transsaharyjskiego z rąk tuareckich pośredników. Te dwa czynniki sprawiały, że kolonizatorzy szczególnie dbali o zachowanie spokoju na podległych sobie terenach. Stąd władanie Francuzów

⁴⁹ Nazwa pochodzi od *mehari*, nazwy wielbłąda używanego w wyprawach militarnych.

⁵⁰ Gautier, *La conquête...*, s. 109—110.

⁵¹ W czasie studiów doktoranckich w Ecole Pratique des Hautes Etudes w Paryżu na seminarium prof. G. Tillon kilku byłych oficerów z oddziałów saharyjskich przedstawiło swoje ciekawe studia z zakresu etnografii Ahaggaru (m. in. na temat zasad kojarzenia małżeństw, migracji plemiennych itd.).

nad Ahaggarem polegało na likwidowaniu wszelkich *rezzou* (czyli zbrojnych wypraw tuareckich podejmowanych w celu zagrabienia stad innego plemienia lub dóbr wyprodukowanych przez rolników) oraz na ochronie interesów ludności osiadłej i środków transportu. Naruszało to w poważnym stopniu dotychczasowe układy ekonomiczne, gdyż poważną część dochodu Tuaregów stanowiły przymusowe daniny ściągane przez nich z osiadłej ludności oaz oraz z rabunków i napaści na karawany. Utrata tych źródeł nie mogła być zrekompensowana żadnymi innymi środkami, jak służenie części Tuaregów w oddziałach porządkowych czy dochodami z turystyki. Powodowało to stałe ubożenie plemion tuareckich, a co za tym idzie i wzrost nastrojów antyfrancuskich. Nastroje te przerodziły się w otwarty konflikt w związku z wybuchem I wojny światowej i trudnościami Francji. Pełnego jednak rozmachu nabrał w początkach 1916 roku, czyli po wybuchu powstania Senussitów w Trypolitanii, do którego natychmiast przyłączyły się wszystkie plemiona ahaggaryjskie rozpoczynając atak na słabe liczebnie oddziały francuskie. Wtedy to właśnie zginął w Tamanrasset jeden z najwybitniejszych saharystów i znawców problemów tuareckich, ojciec Charles de Foucauld, który kilka lat temu osiedlił się na stałe wśród Tuaregów. Zamieszki w Ahaggarze trwały do roku 1918, czyli ponad dwa lata, po których zostały krwawo stłumione. Szereg plemion ahaggaryjskich straciło w tych zamieszkach ponad połowę członków, szereg z nich poniosło też dotkliwe konsekwencje gospodarcze polegające na odebraniu im części stad. W nielicznych wypadkach Francuzi zdecydowali się nawet na wysiedlenia na południe pewnych plemion⁵².

Od tej pacyfikacji Ahaggaru można mówić o pełnej władzy Francuzów nad Kel Ahaggar. Tuaregowie przestali interesować się polityką, gdyż stracili wszelkie nadzieje na uzyskanie niepodległości. Swoje wszystkie wysiłki zwrócili w kierunku zachowania jak najdalej idącej izolacji i przeciwstawiania się wszelkim wpływom zewnętrznym. Wpływy te jednak były nieuniknione. Wywodziły się one z dwu źródeł: 1° z kontaktów z administracją francuską i 2° z kontaktów z Arabami. Otóż jedno ze źródeł podaje, że w okresie po II wojnie światowej liczba Europejczyków osiągnęła pułap 300 osób. Natomiast wpływy arabskie wiązały się z faktem, że we francuskich oddziałach porządkowych większość meharystów rekrutowała się z plemion arabskich. Żołnierze ci często, po wysłudze lat, osiedlali się w Ahaggarze żeniąc się z Tuareżkami. Drugim nurtem imigracyjnym, który wzmacniał wpływy arabskie, byli rolnicy arabscy lub berberscy, ale już zarabizowani, którzy wykorzystując koniunkturę na produkty oaz przybywali z Tidikeltu

⁵² Lhote, *Les Touaregs...*, s. 409—422.

osiedlając się w oazach Ahaggaru. W tym też czasie znacznie wzrosła popularność języka arabskiego i to nie tylko jako języka islamu, lecz przede wszystkim dlatego, że Francuzi uczynili zeń język oficjalny. Wynikiem tych posunięć było podniesienie się prestiżu Arabów, co sprzyjało przejmowaniu pewnych elementów kultury arabskiej przez Tuaregów (zwłaszcza w sferze kultury materialnej). Ten stan rzeczy nie wykluczał oczywiście również wpływów odwrotnych, zresztą problem ten mógłby być obiektem ciekawych badań etnograficznych⁵³.

* * *

Po naświetleniu historii Kel Ahaggar, która wyjaśnia sytuację tych plemion w okresie po II wojnie światowej, łatwiej będzie przedstawić strukturę społeczną Kel Ahaggar, która ukształtowała się na specyficznym podłożu gospodarczym i historycznym. Masyw górski Kel Ahaggar położony jest w centrum Sahary i oddzielony jest od innych stref zamieszkałych przez ludy pasterskie lub rolnicze setkami kilometrów piaszczystej lub kamienistej pustyni. Warunki klimatyczne panujące w tym masywie pozwalają na rozwijanie się ubogiej roślinności, która umożliwia wypasanie pewnych gatunków bydła. W miejscach szczególnie dobrze nawodnionych może rozwijać się rolnictwo i ogrodnictwo pod warunkiem jednak, że uprzednio wykopane zostaną odpowiednie systemy irygacyjne zwane *foggara*⁵⁴. Nie opodal Ahaggaru istnieją również złoża soli, których eksploatacja pozwala Tuaregom na rozwijanie handlu wymiennego z mieszkańcami Sudanu Zachodniego, gdyż sól jest tam bardzo pożądana. W zamian za tę sól mieszkańcy Ahaggaru otrzymują proso, stanowiące $\frac{2}{3}$ podstawy żywienia Tuaregów. Pozostała $\frac{1}{3}$ to daktyle pochodzące z oaz Tidikeltu. By je móc kupić, Tuaregowie eksportują tam wyprodukowaną w swych centrach rolniczych pszenicę oraz mięso. Pewne uzupełnienie tego niezbyt urozmaiconego jadłospisu stanowią mleko i przetwory mleczne, mięso upolowanych zwierząt (rzadko zabijają zwierzęta ze swych stad) oraz pewna ilość jarzyn pochodząca z własnych pól uprawnych. Jak wynika z tego obrazu, czynnikiem równoważącym ten skomplikowany system zaopatrzenia jest handel wymienny. Obok handlu wymiennego niegdyś wielką rolę odgrywał wielki handel transsaharyjski, z którego Tuaregowie czerpali pokaźne zyski, a do uprawiania którego niezbędne były liczne stada wielbłądów. W tym też należy upatrywać szczególne przywiązanie Tuaregów do hodowli wielbłądów, która do dziś stanowi podstawowe zajęcie Kel Ahaggar. Nie oznacza to jednak, by nie hodowano innych zwierząt.

⁵³ Nicolaisen, *Ecology...*, s. 305—307.

⁵⁴ Dokładniej piszę o tym w artykule *Model funkcjonowania gospodarki Kel Ahaggar*.

I tak, wbrew pozorom, Tuaregowie hodują znacznie więcej kóz i owiec niż wielbłądów. Dane dotyczące stanu z roku 1955 wskazują, że w Ahaggarze hodowano wówczas 12 000 wielbłądów (z czego 7500 wypasano na pastwiskach poza Ahaggarem — na pograniczu z Sudanem), 20 000 kóz i 5000 owiec. Pewną rolę odgrywa również hodowla osłów, które wykorzystywane są przy transporcie namiotów i dobytku tuareckiego na krótszych dystansach. W centrach rolniczych hoduje się również woły, których w całym Ahaggarze naliczono w r. 1955 około 300 sztuk. Koni, które nie mogą korzystać z miejscowych pastwisk, nie hoduje się wcale. Jedynie amenokal i niektórzy wodzowie plemion mogą pozwolić sobie na posiadanie jednego wierzchowca (w tym samym roku w Ahaggarze były 4 konie). O ile wypasem zajmują się plemiona tuareskie, o tyle rolnictwem parają się Murzyni sprowadzeni z oaz i w nielicznych wypadkach Arabowie. Jak już wspomniałem, głównie uprawia się pszenicę i jarzyny, rzadziej sadi się drzewa cytrusowe. Z kilkunastu tysięcy palm rosnących w miejscach wilgotniejszych tylko kilka tysięcy owocuje, gdyż Tuaregowie odczuwający pogardę do wszelkich zajęć związanych z pracą na roli lub przy ogrodach nie przywiązują żadnego znaczenia do ich pielęgnacji. Nie zajmują się nimi też rolnicy, gdyż według praw miejscowych stanowią one własność Tuaregów. Rzemiosłem, głównie kowalstwem i jubilerstwem, zajmuje się odrębna grupa mieszkańców Sahary, posiadająca w związku z tym specyficzną pozycję społeczną. Większość przedmiotów domowego użytku sporządza się w ramach poszczególnych obozowisk, przy czym pracę tę wykonują niewolnicy. Pozostałe, brakujące elementy wyposażenia importuje się z Sudanu lub oaz. Handlem parają się tuareskie plemiona wasalne, którym towarzyszą niewolnicy. Jak widać z przytoczonych wyżej informacji, w społeczeństwie tuareskim istnieje podział pracy, przy czym charakter spełnianej pracy wiąże się ściśle z przynależnością do określonej warstwy.

Mówiąc o rozwarstwieniu społeczeństwa tuareckiego, nie używam umyślnie określenia: kasty, mimo że w wielu publikacjach (np. Blanguernona czy Lhote'a) termin ten jest wielokrotnie używany. Ostrożność ta wypływa z faktu, że mimo pewnych cech, które czyniłyby zasadnym używanie tego terminu, inne wskazywałyby, że mamy do czynienia z klasami o odmiennym stosunku do narzędzi produkcji. Ma więc chyba rację Lhote, który w rozdziale o strukturze społecznej, stwierdza, że organizacja społeczna Kel Ahaggar wiąże w sobie elementy podziałów kastowych z elementami podziałów charakterystycznych dla społeczeństwa feudalnego⁵⁵.

⁵⁵ Lhote, *Les Touaregs...*, s. 185.

Pewne światło na ten problem rzuca historia plemion tuareskich. Głównym dobrem, o które walczyły one między sobą, była ziemia, to znaczy pastwiska. Mieć więcej pastwisk i lepszych, oznaczało mieć więcej stad i lepszą pozycję społeczną. Zasobne w stada plemiona mogły intensywniej rozwijać się, czyli wychowywać nowych wojowników, dzięki którym wzrastała siła militarna plemienia, a więc i możliwość zdobywania na sąsiadach nowych ziem. Tak więc naczelnym celem Tuaregów było zdobycie odpowiednich pastwisk i obrona ich przed sąsiadami. Jak już wspomniałem uprzednio, pierwszy okres historii Ahaggaru był właśnie okresem wzajemnych walk o ziemię i o dominację nad innymi plemionami. W tym też okresie silniejsze plemiona zdołały narzucić swoje panowanie plemionom słabszym, zmuszając je następnie do spełniania powinności pasterskich na rzecz zwycięzców. W ten sposób wytworzyła się podstawowa nierówność społeczna między tuareskimi plemionami pasterskimi, które rozdzieliły się na plemiona zwierzchnie i plemiona wasalne. Oba typy plemion odczuwały jednak brak ludzi do pracy fizycznej, jak zajmowanie się gospodarstwem domowym, kopanie soli, wyrób przedmiotów codziennego użytku. Zdobywano ich dwoma sposobami: albo kupowano niewolników sudańskich, albo porywano do niewoli mieszkańców niektórych oaz. Powstała w ten sposób osobna warstwa, którą najściślej określić można jako niewolniczą. Do warstwy tej zaliczyć należy też wszystkich dawnych mieszkańców Ahaggaru, którzy w momencie podboju tego masywu przez Tuaregów stracili swą niezależność i powiększyli liczbę niewolników. Wreszcie ostatnia warstwa, tzw. Harratynów, składa się z rolników murzyńskich o statusie ludzi wolnych, którzy w celu zdobycia środków do życia trudnią się uprawą ziemi w centrach rolniczych Ahaggaru na zasadzie dzierżawy. Jak widać z przytoczonych informacji, podział społeczny w Ahaggarze opiera się na przesłankach natury ekonomicznej, a fakt, że podział ten przybrał pewne formy podziału kastowego (brak możliwości przejścia z jednej warstwy do drugiej, przynależność do warstwy określona urodzeniem, pewne formy sakralizacji warstw), wypływa z tego, że z wyjątkiem warstw pasterskich (suwerenów i wasali) pozostałe warstwy składają się z ludzi odmiennej rasy.

Instytucją utrwalającą podział warstwowy i dbającą o porządek społeczny była organizacja polityczna pod postacią konfederacji plemion pasterskich zwana Kel Ahaggar. Najwyższym zwierzchnikiem konfederacji był amenokal. Słowo to pochodzi z języka Tuaregów — tamaszek, i oznacza dosłownie posiadacz ziemi (*am* — przedrostek określający posiadanie, *akal* — kraj)⁵⁶. Jednym z głównych zadań amenokala jest

⁵⁶ *Ibidem*, s. 189.

dbanie, by żadne plemię nie naruszało granic innych plemion, chyba że zmusi go do tego susza, ale wówczas powinno ono się udać do amenokala, którego obowiązkiem jest porozumienie się z tymi plemionami, które mogą na pewien czas przyjąć plemiona z terenów dotkniętych klęską suszy. On też jest najwyższym sędzią, który rozstrzyga wszystkie spory między plemionami. Jest też tytularnym posiadaczem wszystkich ziem plemienia, a pośrednio i wszystkich palm, które na nich rosną. Właściwymi jednak gospodarzami ziem są plemiona i do nich należą wypasane na tej ziemi stada, jak również cała produkcja rolnicza używana na tej ziemi. Z tytułu używania tych ziem poszczególne plemiona płacą amenokalowi trybut, o którym będzie mowa przy charakterystyce warstw społeczeństwa Ahaggaru.

W Ahaggarze istnieją cztery podstawowe warstwy społeczne: Imharowie, Imradzi, Iklani i Harratyni. Do warstwy pierwszej należą plemiona szlacheckie, do drugiej plemiona wasalne, do trzeciej niewolnicy i do czwartej rolnicy. Oprócz tych czterech warstw istnieją pewne grupy ludności, które posiadają odmienny status społeczny. Do takich grup należą: członkowie bractw religijnych (Inislimeni), rzemieślnicy (Inadeni) oraz kupcy obcego pochodzenia (najczęściej Mzabici). A oto charakterystyka poszczególnych warstw i grup.

Imharowie

Imharowie stanowią klasę arystokratyczną. Samo słowo oznacza człowieka pochodzącego z rasy dominującej. Rdzeń tego słowa wiąże się również z czasownikiem „grabić”, który nie ma tam znaczenia pejoratywnego, lecz wręcz odwrotnie, jest synonimem pełnej siły i niezależności, a więc i dominującej pozycji w społeczeństwie. „Arystokratyczność” tego zajęcia polegała na tym, że było ono zastrzeżone wyłącznie dla członków warstwy Imharów. Dla podkreślenia swojej najwyższej pozycji społecznej i oddzielenia się od pozostałych mieszkańców Ahaggaru Imharowie stworzyli mit o swoim pochodzeniu od szeryfa, czyli od potomka Mahometa. Jak twierdzi H. Lhote, mit ten nie ma żadnego pokrycia w rzeczywistości, świadczy jednak dobitnie o przywiązaniu Tuaregów do islamu i potwierdza pewną prawidłowość w sferze zjawisk politycznych, polegającą na tym, że warstwy rządzące chętnie przypisują sobie szczególne pochodzenie, które wtórnie uzasadnia ich uprzywilejowaną pozycję⁵⁷.

Podstawowym zajęciem Imharów było uprawianie rzemiosła wojennego. Z rzemiosłem tym wiązały się grabieże, które stanowiły jedno

⁵⁷ *Ibidem*, s. 193.

z najważniejszych źródeł dochodu Imharów. Grabieży tych dokonywano zarówno na przemierzających Saharę karawanach, jak i na plemionach sąsiednich. Poza tym warstwa Imharów pasożytowała na plemionach wasalnych, które nie tylko musiały płacić odpowiedni haracz, lecz w razie wezwania uczestniczyć w wyprawach wojennych swych panów. Z zamiłowaniem do dalekich rajdów na wielbłądach, do wojny i grabieży szła w parze pogarda dla wszelkiej pracy, a zwłaszcza dla pracy fizycznej. Pracą fizyczną mogły się zajmować plemiona podległe, nigdy zaś imharskie, gdyż podjęcie przez nie takiej pracy oznaczałoby kompletną degradację społeczną, a więc przewrót o charakterze rewolucyjnym. Nie oznacza to jednak, że życie Imharów pozbawione było całkowicie wysiłku. Przebrnięcie przez tysiące kilometrów piaszczystej pustyni w celu zagarnięcia małego stada stanowiło zapewne wysiłek znacznie większy niż dopilnowanie zbiorów z pól uprawnych, jednakże ten wysiłek wojenny był jedyny, jaki mógł podjąć Imhar. Nawet dopilnowanie własnych stad powierzali oni plemionom wasalnym, zachowując przy sobie jedynie kilka wielbłądów pod wierzch i do transportu namiotów oraz dobytku. Zachowywali też minimalną ilość kóz ze względu na mleko. Rzecz jednak charakterystyczna, że w przeciwieństwie do plemion wasalnych, które korzystały raczej z mleka kóz niż wielbłądzic, Imharowie żywili się głównie mlekiem tych ostatnich. Wiązało się to z faktem wyjątkowej roli wielbłąda w kulturze tuareckiej i z jego „szlachetnością”. Imharom nie wypadało więc pić większej ilości mleka koziego, dobrego dla plemion wasalnych, ale nie dla nich. Ponadto nawet te zwierzęta, które zachowywano w plemionach imharskich, nie znajdowały się pod bezpośrednim nadzorem Tuaregów, lecz były pilnowane i pielęgnowane przez czarną służbę. Nie była ona jednakże zbyt liczna, gdyż posiadanie wielkiej liczby niewolników oznaczałoby zwiększone wydatki na ich żywienie, a tego Imharowie unikali.

Błędem byłoby jednak twierdzić, że obowiązki, jakimi Imharowie obarczali Imradów, przewyższały ich możliwości, jako że „szlacheckie” plemiona Tuaregów działały według słynnej zasady: „Nie należy zabijać wielbłądzicy, która cię karmi”⁵⁸. Tak więc wszelkie żądania z ich strony oparte były na dobrym rozeznaniu bieżącej sytuacji danego plemienia imradzkiego. Corocznie Imharowie pobierali od Imradów część podatku, jaki ci winni byli amenokalowi z tytułu praw do pastwisk. Mogli się też do nich zwracać o pomoc w każdym wypadku i na ogół nigdy nie spotykali się z odmową, gdyż działanie prawa zależności było bardzo dokładnie przestrzegane.

⁵⁸ Jest to znane przysłowie tuareckie (cytuje za Lhote, *Les Touaregs...*, s. 194).

W zamian za te obciążenia Imradzi mogli zawsze liczyć na ochronę ze strony Imharów, co przy częstych napadach rabunkowych miało podstawowe dla nich znaczenie. Gdy mimo wszystko plemię imradzkie zostało ograbione, Imharowie winni byli zależnemu od siebie plemieniu przyjść z pomocą materialną. Dokładność spełniania tych powinności świadczyła o honorze Imharów.

Charakteryzując Imharów od strony ich przyzwyczajęń i sposobu życia Lhote zwraca uwagę na ich rozrzutność (o której świadczyłaby, między innymi, przytoczona z pamiętników Ciechanowieckiej historia z portfelem) oraz całkowity brak troski o przyszłość. Cechy te rozwinięte w związku z pasożytniczym trybem życia Imharów stały się anachroniczne w okresie panowania Francuzów, to znaczy w okresie kiedy Tuaregowie pozbawieni zostali dochodów z rozboju i ochrony karawan. Wielu specjalistów od spraw saharyjskich było zaniepokojonych tą sytuacją, jako że ubożeniu plemion „szlacheckich” towarzyszyło bogacenie się pasterskich plemion imradzkich, które w tym okresie wykorzystwały koniunkturę, rozwijając hodowlę i handel, co w efekcie mogło przynieść zachwianie równowagi społecznej w Ahaggarze i zaburzenia skierowane przeciw Francuzom, którzy w drastyczny sposób naruszyli dotychczasowy porządek społeczny. Jak pisze Lhote⁵⁹, Francuzi przyjęli w tym okresie taktykę niemieszania się w sprawy wewnętrzne. Okazało się to wyjściem najlepszym, gdyż w niedługim czasie sytuacja uległa poprawie, a to dzięki stabilności tuareckiego systemu społecznego oraz pewnym możliwościom ekonomicznym, jakie stworzyli Francuzi. Otóż mimo niekorzystnej dla Imharów sytuacji Imradzi nie wykorzystali jej w celu wyzwolenia się od narzuconych im przed wiekami danin. Płacone przez nich daniny pozwoliły Imharom przetrwać najtrudniejszy okres. W tym czasie wielu Imharów potrafiło zwiększyć swoje stada, a więc tym samym i swoje bogactwo. Z drugiej strony pokój panujący na Saharze pozwolił na rozwinięcie handlu karawanowego, z którego Tuaredzy zyskiwali swój profit poprzez wypożyczanie wielbłądów poszczególnym organizatorom karawan. Dodatkowym źródłem dochodu stała się również służba wojskowa u Francuzów, do której wstępowali młodzi Imradzi znajdując zajęcie zgodne z obowiązującymi normami. W ten sposób przywrócona została równowaga społeczna bez naruszenia zasadniczych układów społecznych. Ten krótki epizod historii Ahaggaru wskazuje na zasadniczą cechę Tuaregów (i to zarówno plemion „szlacheckich”, jak i wasalnych), a mianowicie ich konserwatyzm i przywiązanie do tradycji. Ta sama cecha, która umożliwiła im przetrwanie trudnego okresu początków francuskiej okupacji, utrudni im w przyszłości przystosowanie

⁵⁹ Lhote, *Les Touaregs...*, s. 195.

się do rzeczywistości wytworzonej przez wpływ industrializacji, stawiając ich przed perspektywą regresu ekonomicznego i kulturalnego ⁶⁰.

Imharzy różnią się od Imradów również w dziedzinie kultury codziennego życia. Nie będę tu powracał do przysłowiowej elegancji i sylwetki Imhara, opisywanej przez Ciechanowiecką oraz Simone de Beauvoir, czy też do dumy bijącej ze sposobu poruszania się tuareskiego feudała, raczej pragnę zwrócić uwagę na to, że posługują się oni językiem znacznie poprawniejszym, a więc wyzbytym słów wulgarnych lub zapożyczeń z języka służby, co często zdarza się Imradom. W krzewieniu kultury języka szczególną rolę odgrywają kobiety, które nie tylko układają poezję i zajmują się piśmiennictwem, lecz troszczą się również o to, by wyuczyć córki tych samych umiejętności. One też uprawiają muzykę i dbają o rozwijanie życia towarzyskiego. Wynika to z ogólnych zasad życia społecznego, w którym kobiety spełniają poważną rolę. Ta niezbyt typowa dla społeczeństw mahometańskich pozycja kobiety znajduje swoje wyjaśnienie w najdawniejszych tradycjach tuareskich, a więc z okresu przed islamizacją. Nasunęło to pewnym badaczom podejrzenie, że niegdyś społeczeństwo tuareskie było społeczeństwem matriarchalnym ⁶¹. Problem ten wymaga pewnego naświetlenia, gdyż pozwoli to na lepsze rozumienie całej struktury społecznej Tuaregów.

Abstrahując od dyskusji na temat źródeł matriarchatu tuareskiego, należy stwierdzić, że do dziś zachowały się liczne pozostałości po tym systemie, z których przede wszystkim należy wymienić następujące elementy: określanie przynależności od warstwy lub grupy w zależności od przynależności warstwowej matki, przekazywanie władzy na szczeblu amenokała po linii matki (przynajmniej w większości przypadków) ⁶², prawo wyboru małżonka, dysponowanie własnymi dobrami i wielka swoboda w obyczajach. Nie oznacza to jednak, by pozycja kobiety tuareskiej była lepsza od pozycji mężczyzny. Nie ma ona w zasadzie praw politycznych, nie ma też i lepszej sytuacji materialnej, cieszy się jednak powszechnym szacunkiem i poważaniem. Gautier podkreśla nawet, że kultura tuareska jest kulturą galanterii w stosunku do dam ⁶³. Galanteria ta sięga niekiedy tak daleko, że dzięki niej kobiety zdobywają poważne wpływy polityczne i władzę pośrednią. W przeszłości nawet przewodziły poszczególnym plemionom, a nawet całej konfederacji ⁶⁴. Nie należy

⁶⁰ Problem ten będzie tematem jednego z następnych artykułów.

⁶¹ Por. np. G. Seligman, *Les races de l'Afrique*, Paris 1935; E. F. Gautier, *La conquête...*

⁶² Píše o tym między innymi T. Lewicki w artykule *Awunkulat w średniowiecznej Afryce*, „Etnografia Polska”, T. 10, 1966, s. 445—459.

⁶³ Gautier, *La conquête...*, s. 33.

⁶⁴ O kilku takich wypadkach wspomina Lhote, *Les Touaregs...*, s. 188.

więc dziwić się zbytnio uwadze de Beauvoir, która wspomina, że realną władzę w konfederacji Kel Ahaggar za czasów jej pobytu w Taman-rasset sprawowała żona amenokała. Zasadniczą funkcją kobiety we współczesnym społeczeństwie tuareskim jest przede wszystkim dbanie o zachowanie tradycji i folkloru, a więc o dobra duchowe szczególnie wysoko cenione w tym społeczeństwie. Zapewnia jej to nadal najwyższy respekt i wpływy. Toteż Tuareg zapytany przez Araba, dlaczego ulega zawsze woli swej żony lub córki, odpowiedział szczerze: „Nikt nie śmiałyby uczynić inaczej, gdyż w przeciwnym wypadku żadna kobieta nie chciałaby nawet na nas spojrzeć”⁶⁵. Wspomniany już przedtem pasożytniczy tryb życia Imharów i ich stosunek do kobiet pozwolił Lhote'owi na uczynienie sceptycznej dość uwagi o Imharach, że „poza wyprawami pustynnymi jedną część swego życia spędzają na zalotach do kobiet, drugą zaś na spaniu”⁶⁶.

Na zakończenie charakterystyki Imharów należy jeszcze wspomnieć, że panują u nich obyczaje znacznie luźniejsze od obyczajów Imradów. Z reguły Imharowie żenią się bardzo późno, w związku z czym mają mało dzieci. W pierwszym okresie okupacji francuskiej liczba rodzących się dzieci zmalała jeszcze bardziej, a to z powodu pogarszającej się sytuacji materialnej Imharów. Z biegiem czasu jednak ten ujemny proces demograficzny uległ zahamowaniu, tak że liczba członków plemion szlacheckich zaczęła znowu wzrastać. Nie wpłynęło to jednak w sposób zasadniczy na polepszenie ich sytuacji.

I m r a d z i

Zdaniem Ch. de Foucauld słowo *imrad* pochodzi od czasownika *mered* — być plebejuszem, wasalem⁶⁷. Jednakże zdaniem innego saharysty — J. Nicolasa, *imrad* oznacza posiadacza kóz (*egeid* — mała koza, przedrostek *am* — posiadanie)⁶⁸. H. Lhote opowiada się za tezą Nicolasa, ale sugeruje, iż ta pierwotna nazwa mogła być uznana automatycznie za nazwę wasala⁶⁹. Przekonanie Lhote'a wynika z faktu, że niegdyś istotnie Imradzi mieli prawo posiadać jedynie kozy, gdyż posiadanie wielbłądów było zastrzeżone wyłącznie dla Imharów (niestety żadne źródło nie podaje, kiedy prawo to uległo zmianie). Od tych właśnie kóz

⁶⁵ Cytuję za Lhote, *Les Touaregs...*, s. 189.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 196.

⁶⁷ Ch. de Foucauld, *Dictionnaire abrégé Touareg-Français (Dialecte Ahaggar)*, t. 2, Alger 1920, s. 163.

⁶⁸ Cyt. za Lhote, *Les Touaregs...*, s. 188.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 109.

pochodzi inna nazwa plemion imradzkich: Kel Ulli (ludzie kóz), którą Imradzi wolą od pierwszej, mającej dla nich znaczenie pejoratywne.

Jak pisze Lhote, pozycja społeczna Imradów była tematem długiej dyskusji mającej na celu określenie charakteru ich zależności od Imharów. Duveyrier był zdania, że najodpowiedniejszy byłby termin niewolnicy, jako że są zobowiązani do niepłatnej pracy na rzecz swoich panów, którzy dziedziczą ich z pokolenia na pokolenie. Lhote natomiast polemizuje z tym poglądem, twierdząc, że jest to tylko forma narzuconego siłą aliansu, jednakże bez pełnej suwerenności ograniczanej przez Imharów. Najlepszego dowodu na to, że nie byli oni niewolnikami, dostarcza, zdaniem Lhote'a, fakt, że w czasie okupacji francuskiej nie skorzystali oni z możliwości uniezależnienia się od Imharów. Ten ostatni argument nie należy do najsilniejszych, jako że właściwa warstwa niewolników, o których będzie jeszcze mowa, również nie skorzystała z tego przywileju mimo oficjalnego zniesienia niewolnictwa przez Francuzów. Zdając sobie z tego sprawę Lhote definiuje pozycję Imradów jako pośrednią między niewolnikami a wasalami, przy czym Imradzi byłiby bliżsi tym drugim. Nie należy bowiem zapominać, że Imradzi uczestniczą w wyborze amenokala obok wszystkich Imharów i mają równe z nim prawa do posiadania niewolników. Chcąc być sprawiedliwym, trzeba stwierdzić, że fakt, iż Imradzi mogą posiadać niewolników, nie musi oznaczać koniecznie, że sami nie są niewolnikami. Istnieją bowiem w Afryce struktury społeczne, w których warstwa niewolników dochodziła do takiego bogactwa, że stać ją było na posiadanie własnych niewolników i zajmowanie wysokiej pozycji w hierarchii władzy (emiraty Haussa-Fulani).

Najwłaściwsze światło na pozycję społeczną Imradów rzucić może analiza ich położenia ekonomicznego i charakteru więzi łączących ich z Imharami. Imradzi są zorganizowani w plemiona, tak jak i ich zwierzchnicy. Każde plemię imharskie posiada kilka plemion wasalnych, które winny im służyć i przekazywać część płaconej amenokalowi daniny. Głównym zajęciem Imradów jest hodowla kóz, owiec, osłów i wielbłądów. Prawo do hodowania wielbłądów zdobyli sobie Imradowie dość dawno tak samo jak i prawo noszenia tej samej broni co plemiona „rycerskie”. Wyjaśniając podrzędność swojej pozycji społecznej Imradowie powołują się na legendę, według której Imradzi są potomkami ludności zamieszkującej Ahaggar przed przybyciem plemion imharskich. Przewaga militarna tych ostatnich zmusiła Imradów do podporządkowania się najeźdźcom. Opowieść ta wydaje się dość prawdopodobna, choć przeczyłby temu fakt, że we wszystkich konfederacjach tuareskich ilość Imradów w stosunku do ilości Imharów określa się stosunkiem 5 : 1, a nawet 8 : 1. Jak wobec tego wyjaśnić ową przewagę militarną najeźdźców? Odpowiedzi upatrywać można by w szczególnej niegdyś wo-

jowniczności plemion „rycerskich”, których liczebność malała ze względu na straty w zabitych. Kastowy ustrój społeczny nie stwarzał możliwości wyrównania strat drogą adopcji. Stąd można przypuszczać, że Imharowie byli w przeszłości znacznie liczniejsi niż obecnie.

Imradów ahaggaryjskich uważa się za dość bogatych. Posiadają oni liczne stada kóz i wielbłądów. Rozwinięta hodowla wielbłądów pozwala im na organizowanie licznych karawan zajmujących się handlem soli i importem prosa z Sudanu. Każde plemię posiada swoje tereny koczowania dokładnie ustalone i odbywa regularnie niewielkie wędrówki z pastwiska na pastwisko. Jednym z ważnych źródeł ich bogactwa są liczne centra rolnicze, których nie uprawiają sami, lecz za pośrednictwem Harratynów bądź Iklanów.

Pod względem zwyczajów są nieco swobodniejsi i często zdarzają się związki Imradów z kobietami niższych warstw, choć nigdy nie przybierają one postaci małżeństwa. Bardziej pokojowo nastawieni od Imharów zmuszani byli niekiedy do uczestniczenia w wyprawach imharskich. Doświadczenie zdobyte w tych wyprawach wykorzystywali potem w czasie własnych wypraw rabunkowych, które zaczęli organizować na wzór swoich zwierzchników. Musieli wówczas część zdobyczy przekazywać odpowiedniemu plemieniu imharskiego, które wychodziło ze słusznego założenia, że każda *rezzu* musi spowodować *kontrrezzu*, czyli narazić Imharów na wysiłek militarny w obronie swoich wasali, do której byli zobowiązani prawem feudalnym. W ten sposób powoli zaczęła zacierać się różnica między Imharami a Imradami, tym bardziej, że tylko te dwie warstwy należały do tej samej grupy etnicznej Tuaregów, gdy przedstawiciele pozostałych warstw należeli do odmiennych grup rasowych i etnicznych. Jak jednak już wspomniałem, zacieranie się różnic między tymi dwiema warstwami tuareskimi nie spowodowało zachwiania zasadniczego układu zależności plemion imradzkich od plemion imharskich.

Mówiąc o plemionach wasalnych, należy wspomnieć o kilku plemionach noszących wspólną nazwę Isekkamaren i Ireguenaten, które również mają status wasalny, choć stanowią grupę odrębną od właściwych Imradów. Członkowie obu grup tych plemion nie są uważani przez Tuaregów za ludzi tej samej rasy, mimo że Tuaregowie przyznają się do dalekiego z nimi pokrewieństwa. Jak sądzi Lhote⁷⁰, Isekkamaren skupiają potomstwo mieszanych związków tuaresko-arabskich lub tuaresko-berberskich. Plemiona Ireguenaten skupiałyby z kolei potomstwo związków imharsko-imradzkich, które nie mogło być włączone ani do jednej, ani do drugiej warstwy.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 202.

Pod względem pozycji społecznej członkowie tych plemion posiadali pewną wyższość nad Imradami. Są oni w zasadzie ludźmi wolnymi, a ich zależność od Imharów jest znacznie słabsza. Z tytułu tej zależności płacą oni daninę amenokalowi, nosi ona jednak odmienną nazwę niż danina płacona przez Imradów. Organizacja plemienna Isekkamaren jest identyczna z organizacją Imradów. Zewnętrznie nie sposób ich odróżnić od Imradów. Mówią tym samym językiem, jednakże ich stosunek do tradycji jest mniej rygorystyczny. Posiadają własnych Iklanów, lecz ich pogarda do pracy jest znacznie słabsza. Znani są jako świetni organizatorzy karawan. Związki między Isekkamaren a Imharami czy Imradami w zasadzie nie są akceptowane. Pozostają więc w ramach systemu warstwowego nadal zupełnie wyizolowani.

I k l a n i

Nazwa Iklani (l. p. Akli) pochodzi od rdzenia *kl* być czarnym⁷¹. Wyjaśnia to automatycznie genezę tej warstwy, na którą składają się czarni porwani w oazach lub w Afryce Zachodniej. Nie tworzą oni plemion, tak jak przedstawiciele dwu poprzednich warstw, z wyjątkiem niewolników już wyzwolonych nazywanych Iklan-n-egef lub Iderfan.

Niewolnicy są używani do wypasania stad, wiercenia studni, prowadzenia gospodarstwa domowego, kopania soli i zbierania dzikich roślin. Prowadzą identyczny tryb życia jak ich imharsecy czy imradzcy panowie. Adaptacja do życia pasterskiego osiągnęła ten poziom, że Lhote wyraża obawę, czy kiedykolwiek będą oni w stanie powrócić do swego pierwotnego zajęcia, jakim było rolnictwo związane z osiadłym trybem życia. Zależność niewolników od swych panów jest kompletna. Cała praca Iklana należy do jego właściciela, lecz w zamian za to niewolnik ma prawo do kilku dni wolnych w tygodniu, podczas których wykonuje prace dla siebie. Na ogół są oni dobrze traktowani przez Tuaregów i należą niejako do ich rodzin. Bardzo rzadko stosuje się kary cielesne. Złe obchodzenie się z niewolnikami przynosi ujmę ich właścicielowi. Zresztą istnieją normy prawne, które zezwalają niewolnikowi na zmianę pana, jeśli ten nie zabezpiecza mu dobrych warunków lub jest dla niego za surowy. Jak pisze Nicolaisen⁷², jeśli niewolnik chce zmienić pana, upatruje wielbłąda należącego do Tuarega, którego chce stać się niewolnikiem, i przy najbliższej okazji ucina mu kawałek ucha. Od tego momentu przestaje być własnością poprzedniego pana i staje się automatycznie niewolnikiem wybranego Tuarega. Naruszenie bowiem własno-

⁷¹ *Ibidem*, s. 204.

⁷² Nicolaisen, *Niewolnictwo...*, s. 68.

ści powoduje obowiązek właściciela niewolnika do wyrównania strat, a tym wyrównaniem jest właśnie przekazanie niewolnika. Dodać jednocześnie należy, że utrata niewolnika w ten sposób przynosi dyshonor byłemu właścicielowi i jest obiektem szczególnej dumy nowego pana. Instytucję tę można więc uznać za gwarancję dobrego obchodzenia się z niewolnikami. Ci ostatni mają też prawo korzystania z pewnej części stada, które otrzymują za dobrą służbę. Ich dzieci wychowują się razem z dziećmi Tuaregów. Starsi niewolnicy zwolnieni są z wielu prac. Zarówno zbyt starych niewolników, jak i zbyt młodych nie można wyzwolić, ich utrzymanie obciąża właściciela. Jest to dowód humanitaryzmu ze strony Tuaregów, gdyż wyzwolony niewolnik sam musi dbać o swoje utrzymanie, co w warunkach ahaggaryjskich nie jest rzeczą łatwą. Próbując określić jednym słowem charakter niewolnictwa tuareskiego, należałoby określić je terminem: patriarchalne.

Niewolnicy nie są dobrem plemiennym, lecz osobistym, dziedzicznym w ramach rodziny. Wszelkie dobro należące do niewolnika po jego śmierci nie przechodzi na jego dzieci, lecz na jego pana. Pan też decyduje o małżeństwie niewolnika. Jeśli znajdzie on żonę pośród niewolnic należących do tej samej rodziny, otrzymuje od pana jedną kozę, którą przekazuje żonie jako okup. W wypadku jednak, gdy przyszła małżonka należy do innego obozowiska, nie otrzymuje od pana nic i musi sam zdobyć 10 kóz stanowiących cenę za żonę. Często więc zdarza się, że niewolnicy nie są w stanie „kupić” sobie żony, nie mają więc szans na założenie rodziny. Do nierzadkich wypadków należą nieoficjalne związki z kobietami innych warstw. Rzuca to cień na pozycję takiej kobiety, ale, jak pisze Lhote, nie jest zjawiskiem rzadko spotykanym. Do znacznie częstszych należą związki Tuaregów z niewolnicami na zasadzie konkubinatu. Związek taki jest nawet z wielu względów korzystniejszy. Nie trzeba bowiem płacić za żonę, jest ona posłuszniejsza od kobiety tuareskiej i łatwo można ją porzucić. Dzieci pochodzące z tych związków mają status ludzi wolnych (Iborelliten), lecz nie należą do warstwy ojca. Ich pozycja społeczna mimo faktycznego przyznawania się ojca do pokrewieństwa z nimi jest znacznie niższa. Zachowują jednak prawo do dziedziczenia po ojcu⁷³.

Wracając do ogólnej charakterystyki niewolników tuareskich, należy wspomnieć, że ich obyczaje są znacznie luźniejsze od obyczajów dwu poprzednich warstw. Mowa tu nie tylko o swobodzie seksualnej, lecz również o skłonnościach do kradzieży i oszukiwania. Niegdyś właściciele niewolników stosowali dość surowe kary cielesne za tego rodzaju przewinienia, dziś panuje przekonanie, że nie warto tego czynić, gdyż

⁷³ Lhote, *Les Touaregs...*, s. 205.

szkody przez nich wyrządzone są przyjmowane jako nieuchronne zło towarzyszące posiadaniu niewolników. Przyznać należy, że w ogólnym rozrachunku korzyści, jakie mają Tuaredzy z niewolników, znacznie przewyższają wszystkie negatywy związane z ich utrzymaniem. Zresztą, tak jak wynika z przytoczonych faktów, korzyści są obustronne, stąd instytucja niewolnictwa, mimo iż niezgodna z zasadami społecznymi narzucanymi przez administrację francuską, trwa nadal. Nie oznacza to bynajmniej, by w społeczeństwie Kel Ahaggar nie zmniejszyła się liczba niewolników, wręcz odwrotnie, w ramach tego społeczeństwa często stosuje się wyzwalanie niewolników, którzy w rezultacie stają się ludźmi wolnymi lub półwolnymi. Dotyczy to zwłaszcza jeńców o statusie niewolników, których utrzymanie jest zbyt wielkim obciążeniem dla rodziny tuareskiej. Otrzymują oni wówczas status ludzi półwolnych, których głównym zadaniem jest ochrona stad swojego pana (Ikklan-n-Egef)⁷⁴. Tak więc nie stanowią oni wyzwolenców całkowitych, w związku z czym Tuaregowie zachowują prawo dysponowania nimi i ich dobrami, mimo że Ikklan-n-Egef mają całkowitą swobodę poruszania się i sami muszą zdobywać środki do życia. W tym też celu wielu z nich oprócz zajmowania się stadami swych panów trudni się prymitywnym rzemiosłem lub zbieractwem. I tak poszukują oni drzewa, z którego wyrabiają węgiel drzewny kupowany następnie przez Tuaregów, kobiety zaś produkują naczynia gliniane. Dosyć specyficzną cechą tego rodzaju półwyzwolenców jest tworzenie plemion podobnych do plemion tuareskich. Prowadzą podobny do nich koczowniczy tryb życia, mieszkają w namiotach, stosują endogamię. Plemiona te dość liczne w strefie pogranicza z Sahelem na terenie samego Ahaggaru nie występują, a to ze względu na małą liczebność półwyzwolenców.

Niewolnicy wyzwoleni całkowicie noszą nazwę Iderfan. U źródeł aktu ich całkowitego wyzwolenia leży najczęściej chęć rekompensaty za ich dotychczasową pracę lub chęć spełnienia miłosiernego uczynku wysoko cenionego w życiu religijnym Tuaregów. Najczęściej Iderfan zmuszony do samodzielnego zapewnienia sobie środków do życia wiąże się na zasadzie wolnej umowy z którymś z rolników w oazie, przejmując opiekę nad jego stadem. Nie oznacza to jednak, że staje się w ten sposób Harratynem.

H a r r a t y n i

Mówiąc o warstwie Harratynów, stanowiących warstwę ludzi wolnych przybyłych do Ahaggaru w celu uprawiania ziemi wydzierżawionej od Tuaregów, należy podkreślić, że nie stanowi ona warstwy społecznej

⁷⁴ *Ibidem*, s. 207.

stwa tuareskiego. Stąd też Lhote charakteryzując życie społeczne Tuaregów Ahaggaru nie wydzieliła ich w osobną warstwę, mówiąc o nich pobieżnie jedynie w rozdziale poświęconym rolnictwu⁷⁵. Znacznie więcej miejsca poświęca im R. Capot-Rey w *Le Sahara Français*, definiując Harratynów jako ludność kolorową zajmującą się uprawianiem ziemi na rzecz białego właściciela. W dalszym toku wywodów przynajmniej jednak, że na ogół „terminu Harratyn używa się nie w stosunku do rasy, lecz do klasy ludzi wolnych o niższym statusie społecznym”⁷⁶, przy czym miejsce tej klasy widzi wyżej od miejsca Iklanów, niżej zaś od Imradów. Natomiast C. Blanguernon zaznaczając na wstępie, że „Haratyni ahaggaryjscy, tak jak wszyscy Harratyni saharyjscy, przedstawiają sobą element osiadły, a zwłaszcza rolniczy”⁷⁷, wyraźnie stwierdza, że termin ten w warunkach ahaggaryjskich oznacza kastę społeczeństwa tuareskiego⁷⁸. Zdanie Blanguernona należy tłumaczyć prawdopodobnie tym, że wśród Harratynów nie brak wyzwolonych Iklanów, których mimo odrębności rasowej tradycyjnie uznaje się za warstwę społeczeństwa tuareskiego. Z formalnego punktu widzenia Harratyni nie wchodzi jednak do struktury Tuaregów Kel Ahaggar na zasadach integralnej części tej struktury, jednakże fakt, że wiążą ich z Tuaregami rozliczne zależności ekonomiczne, wymaga ich uwzględnienia w ogólnej strukturze społecznej Ahaggaru.

Abstrahując od dyskusji na temat, od jak dawna Harratyni osiedlili się w Ahaggarze (np. Capot-Rey nie wyklucza możliwości, że część z nich może być potomkami niewolników murzyńskich, którymi handlowano w średniowieczu⁷⁹, zaś Nicolaisen z całą stanowczością twierdzi, że nie mogli się oni pojawić wcześniej w Ahaggarze niż około 100 lat temu⁸⁰), należy zaznaczyć, że ich pochodzenie jest bardzo różne, przy czym najliczniejsi z nich przybyli z oaz Tuatu i Tidikeltu, skąd musieli wyemigrować ze względu na brak ziemi uprawnej, inni zaś są potomkami wyzwolonych niewolników sudańskich.

Jak już wspominałem, Harratyni są ludźmi wolnymi, a ich stosunki z Tuaregami są określane umowami o dzierżawę ziemi. Ponieważ głównym właścicielem ziemi jest amenokal, który przekazuje prawo jej użytkowania poszczególnym Tuaregom, więc Harratyn, chcąc zyskać prawo uprawiania konkretnego pola, musi zawrzeć odpowiednią umowę, stając się w ten sposób najemnym rolnikiem — khammesem. Umowa ta musi

⁷⁵ *Ibidem*, s. 287.

⁷⁶ R. Capot-Rey, *Le Sahara Français*, Paris 1953, s. 168.

⁷⁷ Blanguernon, *Le Hoggar...*, s. 61.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Capot-Rey, *Le Sahara...*, s. 167.

⁸⁰ Nicolaisen, *The Ecology...*, s. 18.

być zawarta w obecności świadków. W razie konfliktu między posiadaczem ogrodu a khammesem dysputa prowadzona jest w obecności wodza plemienia, do którego należy Tuareg, oraz wodza wsi, w której mieszka Harratyn. W rzadkich wypadkach interweniuje amenokał, który stanowi najwyższą instancję odwoławczą.

Istnieją dwa typy kontraktów: *khammessat* i *aril*, ten drugi należał w okresie omawianym w niniejszym artykule do rzadziej stosowanych, lecz ostatnio jako bardziej sprawiedliwy dla rolników, wypierając *khammessat* jest coraz częściej stosowany. Otóż w ramach *khammessat* Tuareg zobowiązuje się przekazać wydzierżawioną ziemię oraz dostarczyć khammesowi niezbędne do zasiewu ziarno. Tuareg zobowiązuje się również dbać o prawidłowe funkcjonowanie systemu irygacyjnego oraz zaopatrzyć rolnika w niezbędne narzędzia pracy. Do jego obowiązków należy również płacenie ewentualnych kar. Musi też z góry zaopatrzyć go w jedzenie — 60 guessa prosa rocznie. W zamian za to *khammes* ma spełniać wszelkie prace polowe, wymłócić zbiory oraz dbać o konserwację foggary. Jako zapłatę za swoją pracę otrzymuje $\frac{1}{5}$ zebranych plonów, jak również wszystkie owoce i kłosa, które spadną przed zbiorami. Do rolnika należą również plony tych roślin, które posadzi on w miejscach wolnych od zasadniczych upraw należących do Tuarega. Jeśli Harratyn w związku z potrzebą kopania nowej studni podejmie się tej pracy, otrzymuje 3 guessa ziarna za każdą wykopaną studnię⁸¹.

Jak widać z wyżej przytoczonych faktów, sytuacja Harratyna nie była zbyt lekka, gdyż $\frac{4}{5}$ zbiorów musiał on oddawać Tuaregowi. Zdarzało się więc często, że Harratyni umyślnie stracali niedojrzałe owoce lub zrywali kłosa, by powiększyć w ten sposób swój udział w zbiorach. Rezultatem tych poczynań była rosnąca nieufność Tuaregów do Harratynów, która doprowadziła do tego, że w okresie żniw Tuaredzy przenosili się w pobliże swoich pól, by osobiście dopatrzeć zbiorów. Stanowiło to poważne, dodatkowe obciążenie dla Harratyna, który był zobowiązany w tym okresie do całkowitego wyżywienia Tuarega. W wypadku, gdy Tuareg rezygnował z bezpośredniego dopatrzania zbiorów i oddalał się w tym czasie z centrum rolniczego, prawo zwyczajowe wymagało, by Harratyn przekazał mu dodatkowo 25 kg ziarna jako wyrównanie za nieskorzystanie z prawa pobytu w okolicach wsi.

Drugi typ umowy, znacznie korzystniejszy dla rolników, nazywa się *aril* i zasadza się na tym, że zbiory dzielone są na dwie równe części. Inne warunki wyglądają następująco: Tuareg winien udostępnić Harratynowi ziemię i odpowiednią foggarę, jak również zaopatrzyć go w kopczkę, połowę ziarna siewnego oraz pożyczyć mu 25 kg zboża, które

⁸¹ Blanguernon, *Le Hoggar...*, s. 72—75.

ma być mu zwrócone z przyszłych zbiorów. Harratyn zaś zobowiązuje się do całorocznej pracy na polu i do przekazania Tuaregowi połowy zbiorów. System ten bardzo powoli wchodzi w życie, gdyż Harratyni wolą z reguły mieć z góry zapewnione środki do życia, niż uzależniać je od wyników własnej pracy. Poza tym w ramach *aril* nie opłaca się im stosowanie tych wybiegów, które w wypadku *khammessat* przynosiły im pewne zyski dodatkowe.

Ciężkie warunki, w jakich wypadało żyć Harratynom w Ahaggarze, i ich stosunkowo słabe więzi z Tuaregami sprawiały, że element rolniczy, choć tak ważny dla społeczeństwa ahaggaryjskiego, był stosunkowo mało zintegrowany, tworząc niejako świat na uboczu. Ich interesy w żadnym stopniu nie łączyły się z najważniejszym dla Tuaregów zajęciem — pasterstwem. Wręcz odwrotnie, pasterz, zwłaszcza w dawniejszych czasach, stanowił dla nich synonim wyzysku i grabieży — zło konieczne. Natomiast dla Tuarega praca Harratyna, mimo że przynosiła mu poważne korzyści, była pracą godną pogardy, zaś sami Harratyni ze względu na odrębność rasową traktowani byli nie lepiej niż niewolnicy choć byli ludźmi wolnymi. Dodatkowym czynnikiem, który osłabiał więzi między Harratynami a Tuaregami, był fakt niezależności politycznej Harratynów, a co za tym możność porzucenia ziemi w wypadku, gdy przestawała ona być żyzna lub gdy warunki dzierżawy rolnik uznawał za zbyt ciężkie. W ten sposób element rolniczy był elementem płynnym i trudnym do kierowania. W efekcie tworzyli warstwę, którą Tuaregowie uważali za przydatną, ale bynajmniej nie konieczną. Stąd też dla przeciętnego Tuarega Harratyn był siłą roboczą i niczym więcej, a więc człowiekiem, który albo godził się na pozycję społeczną równą pozycji niewolnika, albo nie znajdował miejsca w systemie tuareskim.

Na charakterystyce warstwy rolników można by zakończyć w zasadzie omówienie rozwarstwienia społecznego Tuaregów Ahaggaru. Dla pełniejszego jednak obrazu zróżnicowania społecznego Kel Ahaggar należy jednak wspomnieć o kilku grupach społecznych liczących po kilkanaście lub kilkadziesiąt osób, które w ramach społecznego podziału pracy i zadań spełniały dosyć ważne funkcje, dzięki którym zyskiwały odrębną pozycję społeczną. Do grup tych należy zaliczyć rzemieślników, członków bractw religijnych i kupców. Zacząć wypada od rzemieślników, gdyż stanowią oni grupę najliczniejszą, a zarazem cieszącą się szczególnym poważaniem ze strony Tuaregów, którzy pogardzając nimi za ich niejasne pochodzenie cenią sobie bardzo ich znajomość technik i boją się ich jednocześnie posądzając o kontakty z siłami nieczystymi (stałe posługiwanie się ogniem, zazdrosne przechowywanie tajemnic zawodowych, bezwarunkowe przestrzeganie endogamii itd.). Nazwa tej grupy (*Enaden*) według Lhote'a pochodzi od słowa *enad* znaczącego inny,

a więc ten, co nie ma nazwy⁸². Członkowie tej grupy tworzą plemię ściśle endogamiczne, nie spokrewnione więc z żadnym innym plemieniem Ahaggaru, ale związane licznymi kontaktami z podobnymi plemionami Enaden z Iforasu i Airu⁸³. Z antropologicznego punktu widzenia są ludnością o skórze bardzo czarnej, lecz bez wyraźnych cech negroidalnych. Fakt ten wprowadza wielkie zamieszanie wśród saharystów badających przeszłość etniczną Sahary, gdyż stawia pod wielkim znakiem zapytania problem pochodzenia Enaden. Jedna z teorii wywodzi ich od północno-afrykańskich Żydów przemocą podobno sprowadzonych przez Tuaregów⁸⁴, inną mówią o ich dawniejszej przynależności do plemienia Idenan, od którego odseparowani zostali w czasie panowania sułtana Goma. Kilku z Enaden opierając się na tradycji utrzymuje, że ich plemię zamieszkiwało Ahaggar od najdawniejszych czasów⁸⁵. Henri Lhote opierając się na analizie techniki i wzorów produkcji jubilerskiej Enaden, wśród których nie brak zarówno zapożyczeń z północy, jak i z południa, sugeruje, że jest to grupa o pochodzeniu heterogenicznym, która ujednoliciła się pod wpływem kultury tuareskiej⁸⁶.

Rola Enaden polega na produkowaniu dla Tuaregów wszystkiego, co może być im potrzebne, a więc broni, drewnianych przedmiotów codziennego użytku, drewnianych części namiotów, siodeł, uprząży, naczyń glinianych (tym zajmują się kobiety), biżuterii i ozdób. Poza tym Enaden spełniają rolę fryzjerów, lekarzy, chirurgów. Przypisuje się im również uprawianie szpiegostwa na rzecz płacących mocodawców. W wielu wypadkach powierza im się delikatne misje dyplomatyczne. Ze względu na swoją ruchliwość i prawo wchodzenia do tej części namiotu, którą zajmują kobiety, często odgrywają rolę *postillon d'amour*, co wyrabia im reputację ludzi zepsutych i sprzedajnych. Niekiedy brali oni udział w walkach, ciesząc się opinią odważnych, nikt jednak nie chciał walczyć u ich boku, gdyż panowało ogólne przekonanie o ich magicznych talizmanach powodujących, że pocisk skierowany w ich stronę godził w osoby stojące obok. Oczywiście wiele negatywnych cech przypisywanych rzemieślnikom nie miało pokrycia w rzeczywistości, ale działało w tym wypadku klasyczne błędne koło: izolacjonistyczne nastawienie Enaden dawało asumpt do przypisywania im negatywnych cech, co z kolei pogłębiało przepaść między Tuaregami a Enaden. W efekcie, być może, Enaden zaczęli zajmować się tym, o co ich posądzano. Analogii europejskich, zwłaszcza z epoki średniowiecza, a więc feudalizmu, doszukać

⁸² Lhote, *Les Touaregs...*, s. 208.

⁸³ Blanguernon, *Le Hoggar...*, s. 59.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Lhote, *Les Touaregs...*, s. 211.

by się można bardzo łatwo. Nie przewiększając roli tego błędnego koła, warto jednak zaznaczyć, że dzięki niemu zapewne Enaden zdobyli bardzo szczególną pozycję w życiu społecznym Tuaregów. Próbuując określić tę pozycję z ekonomicznego punktu widzenia, należy podkreślić, że jest ona odmienna od pozycji wasala czy niewolnika. Najwięcej zbieżności można by znaleźć z pozycją Harratyna, gdyż Enaden wykonujący pracę dla plemienia jest za nią wynagradzany, przy czym wysokość wynagrodzenia zależy od plemienia, które przy jego ustalaniu kieruje się kryterium jakości wykonanej pracy. W wypadku, gdy konkretny Enaden jest związany z jedną z rodzin tuareskich, wówczas rodzina ta ponosi wszelkie koszty utrzymania rzemieślnika. Ta dwoista forma powiązań rzemieślników z Tuaregami utrudnia jednoznaczne określenie ich pozycji, gdyż raz jest to pozycja człowieka wolnego najmowanego do pracy, raz zaś pozycja stałego rezydenta o niezbyt sprecyzowanej sytuacji. Można jednak uogólnić, że Enaden są ludźmi wolnymi nie podlegającymi zależnościom feudalnym i w związku z tym stosunkowo słabo zintegrowanymi ze społeczeństwem tuareskim. Gdyby można było użyć bardzo współczesnych terminów niezbyt w całości adekwatnych do stosunków tuareskich, najbardziej pasujące do Enaden byłoby określenie: ludzie wolnych zawodów.

Przechodząc do omówienia członków bractw religijnych, którzy zajmują również bardzo specjalną pozycję społeczną, należy zasygnalizować rzecz dość dziwną, a mianowicie brak w literaturze przedmiotu obszerniejszych informacji na temat tej grupy społecznej. Blanguernon wspomina, że członkowie bractw religijnych otrzymują jałmużnę za samą swoją obecność wśród plemion tuareskich i na tym właściwie kończy się jego zainteresowanie tym problemem⁸⁷. Znacznie więcej miejsca duchownym muzułmańskim poświęca w swej książce H. Lhote, który nie traktuje ich jako odrębnej grupy społecznej, zamieszczając informacje o nich przy okazji omawiania zagadnień religii i szkolnictwa religijnego⁸⁸. Ich naczelnym zadaniem było nauczanie *Koranu* i zasad wiary muzułmańskiej. Marabuci (bo taką noszą oni nazwę) najczęściej pochodzili z plemion arabskich i osiedlali się w którymś z punktów rolniczych Ahaggaru. Cieszą się oni wielkim poważaniem, lecz w zasadzie nie mają prawie żadnych wpływów politycznych. Sytuacja ta uległa pewnej zmianie w pierwszym okresie kolonizacji francuskiej, kiedy to ostentacyjne przyznawanie się do islamu miało charakter wyrażnie antyfrancuski. Na tym też tle doszło do poparcia przez Tuaregów Ahaggaru powstania Senussitów, o którym pisałem w pierwszej części artykułu.

⁸⁷ Blanguernon, *Le Hoggar...*, s. 51.

⁸⁸ Lhote, *Les Touaregs...*, s. 350—351.

Obecnie jednak rola marabutów zmalała, a co za tym idzie ich udział w życiu społecznym Kel Ahaggar jest znacznie słabszy niż niegdyś.

Ostatnią grupą, o której należy wspomnieć w tej ogólnej charakterystyce społeczeństwa Ahaggaru, są kupcy pochodzenia pozatuareckiego, którzy osiedlili się w stolicy Ahaggaru — Tamanrasset oraz w znaczniejszych centrach rolniczych tego masywu górskiego. Najczęściej są to członkowie plemienia Mzab znanego w całej niemal Afryce Północnej jako plemię kupców i bankierów. Jak można wywnioskować z różnych informacji rozsypanych w cytowanych już pracach, zmonopolizowali oni niejako handel sklepikarski stając się ważnym elementem systemu ekonomicznego Ahaggaru. Odbiło się to dosyć negatywnie na samych Tuaregach, którzy szukając dodatkowych źródeł dochodu nie mają szans na znalezienie ich w handlu, gdyż konkurencja mzabicka byłaby zbyt silna. Mimo tej dogodnej pozycji ekonomicznej Mzabici nie mieszają się w wewnętrzne sprawy Kel Ahaggar i nie odgrywają żadnej roli politycznej w wyniku czego w ramach systemu politycznego tej konfederacji stanowią element obcy.

Po omówieniu poszczególnych warstw i grup społecznych Ahaggaru łatwiej jest określić rolę tych warstw w życiu ekonomicznym i społecznym oraz przedstawić ich wzajemną współzależność. Jak wynika z wyżej przytoczonych opisów, o miejscu warstwy w całym systemie społecznym decydują elementy pochodzenia rasowego i etnicznego, sytuacja ekonomiczna i rodzaj prowadzonego trybu życia oraz tradycyjne zależności strukturalne będące wynikiem dawniejszej przewagi militarnej lub politycznej. C. Blanguernon⁸⁹, próbując zestawić w formie tabeli charakterystykę społeczeństwa ahaggaryjskiego, wydzielił w zasadzie trzy działy: etniczny, społeczny i ekonomiczny.

TABELA BLANGUERNONA

Podział etniczny

Biali	}	Berberowie	—	Tuaregowie	{	szlachta
		Arabowie		Mzabici Szorfa Szaamba		Imradzi
Czarni	{	Iklani	—	Sudańczycy		
		Harratyni	—	Sudańczycy, Saharyjczycy		

⁸⁹ Blanguernon, *Le Hoggar...*, s. 50—51.

Metysi	Inadeni	
	Issakamaren	— Arabowie-Tuaregowie
	Metysi	— Tuaregowie-Murzyni

Organizacja społeczna

Tuaregowie	Arabowie	Mzabici
szlachta (Imharowie)	Szorfa (rel.)	
wasale (Imradzi)	Zaoui (rel.)	
rzemieślnicy (Inadeni)	Szaamba	
rolnicy (Harratyni)	różni	
niewolnicy (Iklani)	Metysi	

Organizacja ekonomiczna

Tuaregowie	—	pasterze koczownicy
Arabowie	—	pasterze i kupcy nomadyczni
Inadeni	—	rzemieślnicy
Harratyni	—	rolnicy, pracownicy, siła robocza
Iklani	—	niewolnicy Tuaregów
Mzabici	—	kupcy osiadli
Szorfa	—	żyjący z jałmużny
Zaoui	—	żyjący z jałmużny

Proponowany przez Blanguernona podział podaje wieloaspektową charakterystykę poszczególnych warstw, lecz nie uwidacznia elementów zależności poszczególnych warstw. W sposób uproszczony zależności te spróbuję przedstawić na schemacie.

	Sfera zależności typu feudalnego	Sfera ludzi wolnych
Skala prestiżu	plemiona imharskie	marabuci kupcy
	plemiona imradzkie	
	rzemieślnicy	
	niewolnicy	Harratyni

Wiele elementów struktury społecznej stanie się jaśniejsze po naświetleniu problemów struktury politycznej Kel Ahaggar.

* * *

Jak już wspomniałem, Kel Ahaggar stanowią konfederację kilku suwerennych plemion imharskich, którym z kolei podlega szereg plemion

wasalnych. Na czele konfederacji stoi wódz konfederacji — amenokal pochodzący z głównego plemienia imharskiego Kel Ahaggar — Kel Rela. Oznaką jego władzy jest bęben zwany tobolem. Amenokal jako zwierzchnik konfederacji decydował o wszystkich sprawach dotyczących podziału ziemi, był najwyższym wodzem wojskowym, głównym sędzią, a zarazem ostatnią instancją odwoławczą. Z tytułu posiadania władzy nad wszystkimi plemionami zarówno imharskimi, jak i imradzkimi pobierał od nich daninę zwaną *tioussé*, której wysokość odpowiadała randze plemienia i jego możliwościom gospodarczym. Na *tioussé* płaconą rocznie składa się najczęściej pewna ilość worków prosa lub daktyli i naczyń wypełnionych masłem lub mlekiem. Jeśli dany rok wyróżniał się dobrymi warunkami klimatycznym, a co za tym idzie pastwiska były szczególnie obfite, każde plemię oddawało amenokalowi pewną dodatkową ilość ziarna i przetworów mlecznych. Tak samo każda rodzina tuareska zajmująca się karawaniarstwem po powrocie z wyprawy musiała przekazać amenokalowi dodatkowo jeden worek prosa. W wypadku przeprowadzenia udanego napadu łupieżczego zwycięskie plemię oddawało amenokalowi połowę zrabowanych jagniąt. Niektóre plemiona stale odmawiają spełnienia tej ostatniej powinności, która stała się w związku z tym przyczyną wiecznych sporów między amenokalem a tymi plemionami. Zebrane przez amenokala dobra służą na pokrycie jego potrzeb, a w wypadku organizowania większej wyprawy wojennej służyły również jako podstawa zaopatrzenia dla wojowników.

Wyznaczanie nowego amenokala przebiega według zasad wywodzących się z systemu matriarchalnego. Jest on wybierany zawsze z tego samego plemienia, a nawet tej samej linii. By wybór amenokala nabrał mocy, musi zatwierdzić go zgromadzenie członków plemion imharskich, do których częstokroć dołączani są wodzowie plemion wasalnych. Aprobata na wybór danego kandydata jest równoznaczna ze zgodą płacenia nowemu amenokalowi podatku. W momencie wyboru szefa konfederacji najczęściej pretenduje do tego tytułu wielu kandydatów. Są to bądź najbliżsi krewni poprzedniego szefa, bądź potomkowie rodzin, które niegdyś miały wielkie znaczenie polityczne i wydały kiedyś również amenokaliów. Wybór staje się szczególnie skomplikowany, gdy najbliższy krewny poprzedniego amenokala ze względu na wiek lub cechy osobiste nie nadaje się do sprawowania tej funkcji. Zgodnie z zasadami matriarchalnymi największe szanse na wybór ma brat poprzedniego amenokala, a gdy ten nie posiada brata, władza przechodzi na siostrzeńca jego matki. Na trzecim dopiero miejscu znajduje się syn rodzonej siostry poprzedniego amenokala⁹⁰. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu

⁹⁰ Lhote, *Les Touaregs...*, s. 189.

lat owe reguły wyboru były częstokroć omijane i wybierano kilkakrotnie syna poprzedniego amenokala. Świadczyłoby to o mniejszym przywiązaniu do tradycji w tym zakresie niż to się zazwyczaj Tuaregom przypisywano. Na pewno nie małą rolę w tym względzie odegrały wpływy francuskie, gdyż administracja wołała widzieć na czele konfederacji człowieka sobie uległego, którego niejako narzucała nie bacząc na przestrzegane dotychczas zasady wyboru. Nie od rzeczy będzie tu wspomnieć, że Francuzi przywiązywali wielkie znaczenie do „opieki” nad samym amenokalem i jego najbliższymi krewnymi. Wielu z nich miało okazję wyjeżdżać do Francji, kilku z nich uczyło się nawet w paryskich szkołach.

Amenokalowi podlegały wszystkie plemiona imharskie i imradzkie. Na czele tych plemion stali wodzowie, zwani amrarami, wybierani na tych samych zasadach co amenokal. Gdy wybierano wodza plemienia szczególnie liczego i bogatego, wybór musiał być akceptowany przez amenokala. Amrar jest pośrednikiem między plemieniem a amenokalem. Przekazuje on rozkazy szefa konfederacji i czuwa nad ich wykonaniem. Jego obowiązkiem jest również zbieranie od plemienia podatku na rzecz amenokala. W tym też celu określa on jaką część tego podatku winna wpłacić każda rodzina. Z racji swej funkcji wyznacza poszczególnym obozowiskom tuareskim teren, na którym mogą koczować, oraz sprawuje funkcje sadownicze w odniesieniu do mniejszych przestępstw. W tym zakresie jednak jego znaczenie jest dość małe, gdyż według tradycji każdy wymierza sobie sprawiedliwość bez udawania się do wodza plemienia. Interwencja amrara jest niezbędna jedynie w tych wypadkach, gdy wymierzanie sprawiedliwości przez poszczególne osoby może naruszyć interesy całego plemienia. Amrar uczestniczy w wyborze amenokala i bierze udział w *arollan*, czyli zgromadzeniu wodzów, które zwoływane jest przez amenokala dla podjęcia szczególnie ważnych decyzji dotyczących całej konfederacji.

Podstawą struktury politycznej Kel Ahaggar jest plemię. Jednakże między plemieniem a konfederacją jest jeszcze jedna forma, która w wypadku struktury ahaggaryjskiej ma bardzo ważne znaczenie, a mianowicie *tobol*. Otóż od czasów wykształtowania się konfederacji ahaggaryjskiej ziemia Ahaggaru należała do czterech suwerennych plemion: Kel Rela, Taitok, Ikadeien i Tedjehe Mellet. Pod względem topograficznym podział ziemi między poszczególne plemiona wyglądał następująco: Kel Rela zajmowali Atakor, Tedjehe Mellet — Tefedest i Tassile północne, zaś Taitokowie Ahnet i południowo-zachodni Ahaggar. Czwarte plemię, Ikadeien, wymarło nie pozostawiając po sobie potom-

ków⁹¹. Otóż każde z tych plemion posiadało po kilka plemion wasalnych. Plemię suwerenne wraz ze swymi plemionami wasalnymi stanowiło *tobol*. Tak więc obecnie można stwierdzić, że konfederacja ahaggarryjska składa się z trzech *toboli*: Kel Rela, Tedjehe Mellet i Taitok (kolejność wg ich znaczenia politycznego). Wodzem *tobolu* był wódz plemienia imharskiego, któremu podlegały plemiona wasalne.

W interesującym nas okresie największym znaczeniem cieszył się *tobol* Kel Rela. Samo imharskie plemię Kel Rela w r. 1905 liczyło 55 do 60 namiotów. W roku 1938 spis ludności Ahaggaru wykazał, że do tego plemienia należało 312 osób. Według ostatnich spisów z roku 1949 plemię to liczyło 275 Tuaregów i 324 osoby służby i niewolników⁹². Szef *tobolu* Kel Rela był jednocześnie amenokalem konfederacji. Plemię Kel Rela składało się z szeregu rodzin szlacheckich, z których każda miała pewne prawo do *tobolu*. Prawo to nie przysługiwało jedynie kilku rodzinom z powodu mezaliansów. Ze względu na tę wyjątkową pozycję Kel Rela, którzy niegdyś posiadali jedynie dwa plemiona imradzkie oraz sporą część Isekkamaren, przejęli protektorat nad kilku-nastoma innymi plemionami, które w niedługim czasie stały się również plemionami wasalnymi. Najliczniejszym i najbogatszym plemieniem imradzkim *tobolu* Kel Rela jest obecnie plemię Dag Rali liczące w roku 1949 386 Imradów i 426 Iklanów, czyli plemię liczebniejsze od samych Kel Rela⁹³. Na drugim miejscu wymienić należy Agouh, en-Tehle (585 Imradów i 149 Iklanów). Poza tymi dwoma plemionami do *tobolu* Kel Rela należą jeszcze następujące plemiona i grupy wasalne: Ait Loaien (400 Imradów i 88 Iklanów), Relaidin (razem 40 osób), Ibettenaten (129 Imradów i 25 Iklanów), Iklanen Taousit (ponad 800 osób), Isekkamaren (brak danych), Iheiaouen-Hada (253 Imradów i 96 Iklanów), Kel Inner (176 Imradów i 51 Iklanów), Kel Tefedest (61 Imradów i 11 Iklanów), Kel Tazoulet (158 Imradów i 57 Iklanów), oraz Ireguenaten (435 Imradów i 172 Iklanów). Razem imharskie plemię Kel Rela liczące 275 Imharów i 324 Iklanów posiadało 12 plemion wasalnych, na które składało się ponad 3300 Imradów i ponad 1700 niewolników.

Drugi *tobol* — Taitok ustępuje obecnie Kel Relom, lecz nie zrezygnował z walki o dominację w konfederacji, gdyż nabył prawo do *tobolu* amenokalskiego poprzez małżeństwa z wodzowską linią Kel Rela. Na tym tle dochodziło zresztą do licznych zatargów i walk między Kel Rela

⁹¹ Dokładniejsze dane dotyczące poszczególnych regionów Ahaggaru znaleźć można w artykule: Makulski, *Model funkcjonowania gospodarki Kel Ahaggar*.

⁹² Lhote, *Les Touaregs...*, s. 224.

⁹³ Znacznie więcej danych dotyczących liczebności poszczególnych plemion zamieściłem w artykule *Model funkcjonowania gospodarki Kel Ahaggar*.

a Taitokami. W chwili obecnej imharskie plemię Taitoków jest bardzo nieliczne. W roku 1949 plemię to liczyło 33 Imharów i 10 Iklanów. Dysponowało ono siedmioma plemionami wasalnymi: Irechchoumen (10 namiotów w 1938 r.), Kel Ahnet (127 Imradów i 5 Iklanów), Tegehe-n-Efis (127 Imradów i 18 Iklanów), Kel I-n-Tounin (20 namiotów w 1938 r.), Iouarouaren (47 Imradów i 7 Iklanów), Ikechchemaden (ok. 15 osób), Ikoutisen (84 Imradów, 19 Iklanów) oraz Ikadeien (około 15 namiotów). Pobieżne zestawienie liczebności plemion Kel Rela i Taitoków wskazuje na kilkukrotną przewagę liczebną tych pierwszych. Rzuca to w sposób zasadniczy na pozycję Taitoków w całej konfederacji. Raz jednak jeszcze należy przypomnieć, że plemię to niegdyś było znacznie bogatsze i posiadało znaczne wpływy polityczne.

Ostatni *tobol* ahaggaryjski — Tegehe Mellet, składa się z jednego plemienia imharskiego oraz trzech plemion wasalnych. Aż do czasów okupacji francuskiej *tobol* ten był całkowicie niezależny od władzy amenokała, dopiero pod silnym naciskiem administracji nie bez oporu poddał się władzy ówczesnego amenokała Mousy ag Amastana. Samo plemię Tedjehe Mellet liczyło w roku 1949 33 Imharów i 3 Iklanów. Niewiele większe były plemiona wasalne tego *tobolu*. Kel Terourirt (należący do Isekkamaren) liczyli w 1949 roku 62 osoby. Kel Ouhet (też Isekkamaren) liczyli 70 osób oraz posiadali 17 niewolników. Ostatnia grupa należąca do Tegehe Mellet to Kel Torha, stanowiący małą frakcję Ait Loaïen, ale mimo należenia do tego plemienia, które jest plemieniem wasalnym Kel Rela, daninę płacą amrarowi Tegehe Mellet i dlatego zalicza się ich do tego ostatniego *tobolu* ⁹⁴.

* * *

Przechodząc do dokładniejszej charakterystyki plemienia jako elementu struktury politycznej należy podkreślić, że przynależność do plemienia określana jest przynależnością matki. Jest to więc typowy przykład matrilinarności. Zresztą zasady matrilinarności są przestrzegane również w wielu innych okolicznościach (między innymi przy wyborze wodzów, o czym już wspomiano), a przede wszystkim przy dziedziczeniu. Po tej linii dziedziczy się ziemię, niewolników, wszystkie prawa i obowiązki. Samo plemię jest jednostką terytorialną. Każde plemię imharskie posiada rozległe terytoria, które dzieli między swe plemiona

⁹⁴ Wszystkie liczby i nazwy plemion podaję za Lhote, *Les Touaregs...*, s. 224—249. Należy dodać, że poszczególni autorzy używają różnych nazw na określenie tych samych plemion. Wynika to z faktu, że plemiona te same różnie się określają. W wielu wypadkach utrudnia to poważnie identyfikację plemion na podstawie literatury przedmiotu.

wasalne⁹⁵. Granice terytorialne są ściśle określone i naruszenie ich przez członków innego plemienia jest bardzo surowo karane. W ramach tego terytorium członkowie plemienia mogą poruszać się swobodnie i ich migracje nie są kontrolowane. Oczywiście członkowie plemienia imharskiego mają nieograniczone prawa do swobodnego poruszania się po wszystkich terytoriach swych plemion wasalnych⁹⁶. To niezwykle silne przywiązanie do terytorium, wynikające ze znaczenia gospodarczego pastwisk (bo terytorium to przede wszystkim pastwiska, na których można hodować stada), powoduje występowanie charakterystycznego zjawiska, a mianowicie że przynależność do plemienia określa się przynależnością do danego terytorium plemiennego. Tak więc w rdzeniu nazwy plemienia występuje nazwa terytorium lub regionu. Odnosi się to już nie tylko do nazw plemiennych, ale nawet do nazw mniejszych jednostek organizacyjnych, takich jak frakcje i podfrakcje⁹⁷. W nazwie tych jednostek figuruje najczęściej nazwa doliny rzeki, w której dana frakcja czy podfrakcja ma swoje obozowiska. Liczba frakcji w pleminiu jest różna i zależy od liczebności i zasobności plemienia. Najliczniejsze plemiona dzielą się na 8 frakcji, inne na 4 lub mniej. Frakcja jest grupą pokrewieństwa, na którą składa się 4 do 6 pokoleń. W ramach frakcji zawsze jest jakiś dominujący ród matrilinearny, którego głowa jest przywódcą frakcji i jej przedstawicielem przy wodzu plemienia. O zasadach wyboru wodza plemienia już pisałem, tu dodam jedynie, że we wszystkich ważniejszych decyzjach plemienia obok amrara udział biorą przywódcy frakcji⁹⁸.

Jeśli pastwiska są wystarczające, frakcja stanowi jedno obozowisko składające się z 10 do 20 namiotów. Przy pastwiskach uboższych obozowiska są mniejsze i liczą od 2 do 7 namiotów. Takie mniejsze obozowiska są najczęściej tworzone przez członków rozrodzonej rodziny, których łączy wspólny wypas kóz oraz kolektywne wypełnianie innych zadań. Nie oznacza to jednak wspólnoty majątkowej, gdyż własność bydła jest własnością indywidualną i każde gospodarstwo domowe (raczej należałoby powiedzieć namiotowe) jest jednostką samowystarczalną. W okresie szczególnie pomyślnym obozowisko frakcji jest skupione na jednym terytorium, oczywiście że obozowiska czterech czy pięciu rozrodzonych rodzin znajdują się w odległości 50 do 100 metrów dla uniknięcia zmieszania się stad. Niekiedy może dojść do powstania większego obozowiska, które uznawane jest za bardzo korzystne nie tylko

⁹⁵ Nicolaisen, *Ecology...*, s. 144.

⁹⁶ Blanguernon, *Le Hoggar...*, s. 52.

⁹⁷ Nicolaisen, *Ecology...*, s. 144.

⁹⁸ Briggs, *op. cit.*, s. 127.

ze społecznego punktu widzenia (możliwość nawiązania ściślejszych kontaktów), lecz również ze względów ekonomicznych i organizacyjnych (mniejszy wysiłek przy wspólnym wypasie bydła, możliwość łatwiejszego organizowania większych karawan itd.)⁹⁹.

Jak wynika z przytoczonych faktów, o ile plemię jest podstawową formą życia politycznego, o tyle podstawową jednostką życia gospodarczego jest wielka rodzina, a właściwie obozowisko. Jest to cecha charakterystyczna dla pasterskich Tuaregów nie tylko Ahaggaru. I tak o ile prawa i obowiązki obciążają z reguły całe plemię, o tyle w ramach plemienia następuje rozdział ciężarów w zależności od liczebności rodzin i ich stanu materialnego. Z tych samym względów niewolnicy nie stanowią dobra plemiennego, lecz dobro rodzinne i dziedziczeni są w ramach rodziny. Przy takim układzie rzeczy ta liczebna w społeczeństwie ahaggaryjskim warstwa nie posiada własnej struktury organizacyjnej, wręcz odwrotnie, jest idealnie wkomponowana w strukturę plemion pasterskich. Oczywiście o politycznym znaczeniu niewolników nie może być nawet mowy.

Podobnie rzecz się przedstawia u Harratynów, którzy nie mają praw politycznych, choć mają pewną formę organizacji, przypominającą organizację wiejską. Niestety w cytowanych w niniejszym artykule pozycjach brak jest dokładniejszych informacji na temat tej organizacji. Wiadomo jedynie, że każda wieś ma swego wodza, który sprawuje między innymi opiekę nad rolnikami danej wsi i z tego tytułu uczestniczy we wszystkich sprawach rozjemczych między Harratynami a Tuaregami jako gwarant interesów rolników.

Reasumując uwagi na temat struktury politycznej Tuaregów Kel Ahaggar należy więc podkreślić, że opiera się ona na zależnościach typu feudalnego i że jest wynikiem nałożenia się na strukturę plemion hodujących kozy i owce, struktury wojowniczych plemion hodowców wielbłądów, którzy dzięki swej przewadze militarnej zajęli najlepsze ziemie i podporządkowali sobie plemiona poprzednio zamieszkujące te tereny. Ponieważ miejsce w strukturze politycznej określone było przede wszystkim pochodzeniem, więc też bariery urodzenia podniesiono do rangi barier kastowych. Stąd mówiąc o społeczeństwie Kel Ahaggar z jednej strony można używać kategorii warstw społecznych, z drugiej zaś kategorii kasty. Wojowniczość plemion ahaggaryjskich, stałe grabieże i napady, a więc konieczność zabezpieczenia sobie pomocy ze strony plemion „rycerskich” (imharskich), stały się przyczyną wzmocnienia więzi pomiędzy plemionami „szlacheckimi” a wasalnymi, czyli więzi o charakterze pionowym. Jak świadczy historia Ahaggaru, ta więź po-

⁹⁹ Nicolaisen, *Ecology...*, s. 146.

zwoliła konfederacji ahaggaryjskiej na przetrwanie najtrudniejszego okresu pierwszych lat okupacji francuskiej. Gwarantem siły tej struktury było przywiązanie do tradycji, która określała zarazem miejsce każdego plemienia i każdego człowieka w całej strukturze. Przekroczenie norm tradycji w postaci prób wyzwolenia się spod zależności plemiennej czy feudalnej byłoby więc przedsięwzięciem niebezpiecznym przede wszystkim dla tego, kto je podjął, a pośrednio dla całej struktury, która zostałaby w ten sposób osłabiona. Przy takim układzie konserwatyzm musiał osiągnąć rangę ideologii podstawowej. I ten właśnie konserwatyzm potrafił oprzeć się wpływowi administracji francuskiej i infiltracji arabskiej, sprawiając, że Ahaggar dotrwał do lat sześćdziesiątych naszego wieku jako izolat niemal doskonały. W latach sześćdziesiątych natomiast, kiedy w grę zaczęły wchodzić nie tylko względy polityczne, ale przede wszystkim gospodarcze (zapotrzebowanie na siłę roboczą, dodatkowe możliwości zarobków itd.), struktura polityczna Ahaggaru poprzez swój konserwatyzm zaczęła być elementem hamującym możliwość korzystania z nadarzającej się okazji. Nie mogły z niej skorzystać konserwatywne plemiona pasterskie, wykorzystały ją natomiast te warstwy, które w ramach systemu politycznego nie zostały w ogóle zintegrowane, a więc przede wszystkim Harratyni i Iklanowie. Plemiona pasterskie, chcąc zachować swą dominującą pozycję społeczną i polityczną, nie miały wyboru. Musiały pozostać na uprzednich pozycjach, które wzbraśniały im zajmowania się czymkolwiek innym poza pasterstwem i karawaniarstwem. Nie mogły jednak zapobiec odpływowi Harratynów i Iklanów, którzy w myśl prawa algierskiego nie są niewolnikami. W efekcie społeczeństwo ahaggaryjskie zaczęło ubożeć o elementy rolnicze, co stanowiło poważne naruszenie dotychczasowej równowagi ekonomicznej i społecznej. Głębokość zmian, jakie ten odpływ Harratynów i Iklanów przynosi i przynieść może w przyszłości systemowi ahaggaryjskiemu, stanowić będzie temat odrębnego opracowania.

ELŻBIETA REKŁAJTIS

DOM, SZKOŁA KORANICZNA I LITERATURA USTNA
JAKO ZESPÓŁ WYCHOWAWCZY
(ALGIERIA, I POŁOWA NASZEGO STULECIA) *

Mówiąc o rodzinie algierskiej nie zamierzamy przeprowadzać szczegółowej analizy jej struktur i zmian, którym one ulegały. Również nie chodzi tu o opis ustnej ludowej tradycji czy jej pełną charakterystykę.

Stawiamy sobie inne zadanie. Ponieważ byłoby rzeczą niemożliwą mówić o wszystkich aspektach i elementach wychowawczego oddziaływania zespołu: dom — szkoła koraniczna — tradycja ustna, koncentrujemy się na kilku z nich; na tych aspektach mianowicie, które ukazują się — *implicite* lub *explicite* — jako integralne składniki osobowości algierskiej we wszystkich autobiografiach tu wykorzystanych. Pozwalają się one wyodrębnić w pozytywnej formie aprobowanych i podziwianych przykładów postaw, zachowań i kreacji oraz powszechnie uznawanych wzorców idealnych albo też w negatywnej formie mniej lub bardziej uświadamianych tęsknot czy, przeciwnie, uczuć dezaprobaty.

Ostatecznym jednak kryterium wysunięcia na pierwsze miejsce tych, a nie innych elementów jest fakt, że w nowej i jakże zmienionej rzeczywistości Algierii niepodległej one właśnie wydają się być osnową syntetycznej i dynamicznej wizji Algierii, jej osobowości kulturowej, zawartej w najbardziej dojrzałych utworach współczesnych pisarzy algierskich — co niekiedy potwierdzają też ich opinie wyrażane bezpośrednio.

Relacje, na których się opieramy, dotyczą głównie lat 1900—1939; jest to okres dzieciństwa i młodości autorów takich, jak Jean Amrouche (Amrusz), Malek Bennabi, Taos Amrouche, Mulud Mammeri, Mohammed Dib. Autobiografia Fadhmy Amrouche (matki) cofa nas wstecz o jedno, a nawet dwa pokolenia, dzięki wspomnieniom o młodości matki autorki. Z drugiej strony akcja niektórych książek Diba, opartych na jego bio-

* Artykuł jest częścią większej pracy na temat początków i rozwoju idei narodu w Algierii. .

grafii, Muluda Mammeri czy Murada Burbuna toczy się w latach drugiej wojny i następnych, czyli w okresie praktycznego zaniku tradycyjnych struktur i wzorów zachowań, spowodowanego krańcową nędzą, głodem, bezrobociem, migracją i dekulturacją mas algierskich i, w stopniu stosunkowo niewielkim — przejmowaniem modeli europejskich przez część elity. W uwzględnionych autobiografiach są reprezentowane wiejskie regiony Kabylii, środowiska miejskie (Tlemcen, Algier, Konstantyna, Tebessa) oraz w pewnym stopniu regiony saharyjskie.

Tradycyjna rodzina algierska to rodzina patriarchalna. Zasadą decydującą o strukturze rodziny muzułmańskiej jest niekwestionowany autorytet mężczyzny i przestrzeganie hierarchii pokoleń, wieku i płci. Ścisłe obserwowany w codziennym życiu rozdział płci, to w istocie rozdział rodzina — świat. Fellach nie ma zwyczaju spędzać wolnego czasu wśród kobiet i dzieci; *dżema'* — miejsce zebrania rady wioskowej (w Kabylii) lub kawiarnia — oto miejsca, gdzie przesiaduje najchętniej. Także w mieście kawiarnia jest miejscem spotkań i męskiego życia towarzyskiego.

Oddzielanie kobiet i ich zasłona (niespotykane w plemionach nomadów) są, jak twierdzi Germaine Tillion, reakcją na zderzenie cywilizacji miejskiej i wiejskiej, związaną z tradycjami endogamii¹. Rozdział płci, fundamentalny rys struktury rodziny w śródziemnomorskim, a zwłaszcza w islamicznym kręgu kultury, zakorzenił się głęboko w psychice algierskiej, gdzie jego przestrzeganie jest oznaką honoru danej rodziny. Tak to widzą chłopcy kabylscy, których życie w latach po pierwszej wojnie przedstawia Mulud Feraun w powieści pod tytułem *Ziemia i krew*². Występująca tam Maria, żona głównego bohatera, jest Francuzką zasymilowaną w kabylskim środowisku męża. Czytamy:

„Maria nie wychodzi. To oczywiste. Zna swoją pozycję. Jak żona amina lub żony marabutów we wsi. Zresztą i wśród prostych Kabylek są takie, które dają się zamykać. Tak na przykład za życia Alego, gdy Ait Hamusze osiągnęli szczyt powodzenia, zezwalali wychodzić jedynie młodym dziewczynkom lub starym babom i mieli to sobie za punkt honoru [...] U nas bowiem zamknięcie przynosi zaszczyt”.

¹ G. Tillion, *Les femmes et le voile dans la civilisation méditerranéenne* [w:] *Études Maghrebines*, 1963, s. 25—38. Endogamia jest jeszcze praktykowana w plemionach koczowniczych, w osiadłych — jedynie pożądana; wzorcem tradycyjnie najbardziej pożądanym jest małżeństwo w drugim stopniu pokrewieństwa. Por. słowa Ibn Chalduna (1332—1406): „Szlachectwo, honor, może wynikać jedynie z braku przymieszek” (*ibidem*).

² M. Feraoun, *La terre et le sang*, Paris 1953; cytuję wg przekładu polskiego: *Ziemia i krew*, Warszawa 1958, „Iskry”, s. 152—153.

Honor rodziny wymagał również przestrzegania sztywnego protokołu wśród najbliższych. Dorosły syn nie śmiał zapalić papierosa nie tylko przy ojcu, lecz nawet w obecności starszego brata³. Podobnie wspólne słuchanie radia (francuskiego) było niemożliwe, gdyż zbyt często stwarzało sytuacje krępujące. Dopiero wojna wyzwolenicza zaczęła skupiać przy odborniku całe rodziny, usuwając na dalszy plan tamte mętywy⁴.

Rodzinna inicjacja do tradycyjnego systemu moralno-obyczajowego, ujmowanego w kategoriach honoru i hańby, dokonywała się przez rozwijanie poczucia godności osobistej i rodzinnej.

Ten rys tradycyjnego wychowania domowego uderza szczególnie w powieściowej biografii Ferauna zatytułowanej *Syn biedaka*⁵.

Bohater jej wzrasta otoczony podziwem i posłuchem swoich starszych sióstr — później także matki — od najmłodszych lat przyzwyczajając się do przyszłej roli absolutnego władcy rodziny. Bardzo wcześnie uczy się męskiej dumy (już przychodząc na świat mały Kabyl otrzymuje swoje miejsca w *dżema'*) i lekceważenia kobiet. Zarazem jednak uczy się brać na siebie odpowiedzialność za rodzinę i poważnie podchodzić do życia. Na czas nieobecności ojca, gdy ten wyjechał do Francji, chłopiec staje się głową rodziny. Na długo przed ukończeniem liceum w mieście traktowany jest we wsi jak dorosły i tak też się czuje; część swojego stypendium odsyła regularnie do domu, ojciec radzi się go w różnych sprawach.

Z tych procesów rodzinnej socjalizacji wyłączone są dziewczęta. Troska o ich formację umysłową jako przyszłych matek ogranicza się

³ Jeszcze w latach wojny algierskiej notowano prośby robotników algierskich pracujących we Francji o przeniesienie do innych ekip roboczych, dyktowane — jak stwierdzono — skrepowaniem z powodu obecności starszego brata. Por. P. Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris 1963. Dla Nadira Bouzara (*J'ai cru en la France*, Kair 1954), wykształconego jak rodzice w szkołach francuskich, dużym szokiem był gest ojca częstującego go papierosem. W tym odstępstwie od zasad wyczuwał rozterkę ojca i zachwianie jego równowagi wewnętrznej.

⁴ Zmiany zachodzące w stosunkach rodzinnych pod wpływem walki wyzwoleniczej analizuje Frantz Fanon w książce pt. *L'An II de la révolution algérienne*, Paris 1962; przekład polski: *Algieria zrzuca zastonę*, Warszawa 1962, „Iskry”.

⁵ Mouloud Feraoun, *Le fils du pauvre*, Paris 1950. Autor, ur. w 1913 r. w Tizi-Hibel (okręg Fort-National), w Kabylui, w rodzinie chłopskiej, skończył szkołę w Tizi-Ouzou i szkołę pedagogiczną w Algierze. Był nauczycielem i kierownikiem szkół w Clos-Salembier i w Algierze. Zginął z ręki OAS 17 marca 1962 r. Współpracował z wielu pismami algierskimi i francuskimi. Opublikował następujące książki: zbiór esejów pt. *Jours de Kabylie*, Alger, b. r.; *Le fils du pauvre*, Paris 1950, *La terre et le sang*, Paris 1954, *Les chemins qui montent*, Paris 1957, *Les poèmes de Si Mohand*, Paris 1960, i *Journal*, Paris 1962.

w najlepszym razie do paru lat nauki w szkole koranicznej i, bardzo rzadko, w szkole francuskiej. Brak wykształcenia, ograniczoność zainteresowań, zaś przede wszystkim wpajane od dzieciństwa przekonanie o jej rzekomo przyrodzonej niższości umysłowej i niesamodzielności czyniły z przeciętnej kobiety wieczne dziecko.

Miarą rozpowszechnienia tego stosunku do kobiet może być przykład nauczyciela pracującego w swym zawodzie od wielu lat, który wyrzucał sobie, że nie zadbał o wykształcenie swoich dwóch córek i ulegając zwyczajowi i namowom żony wydał je bardzo młodo zamąż, skazując je na zahamowanie w rozwoju, na „życie potulnego zwierzęcia, całe składające się z wyrzeczenia i rezygnacji; czy to doprawdy moja córka — pisze ów ojciec — ta osoba bez charakteru, o przygaszonym spojrzeniu, przedwcześnie zniszczona, która pracuje, rodzi i czeka śmierci, nawet nie spodziewając się, by przyniosła ona zmianę na lepsze?”⁶.

Pełne uległości akcentowanie swojej niższej pozycji często bywa swoistym hołdem składanym przez kobiety mężczyźnie, zarazem jednak i sobie samej — jako znającej zasady; jest w tym sensie gloryfikacją honoru rodziny mierzonego stopniem zachowywania starych obyczajów. „Cóż my, biedne kobiety, my się na tym nie znamy”, „co ja, kobieta, mogę wiedzieć” — takie zwroty spotyka się na stronach wszystkich niemal opowieści z lat trzydziestych, czterdziestych (jak *La grande maison* M. Diba) i dalszych, mimo licznych już zwiastunów zmiany w tej postawie kobiet⁷. Jednak mentalność ta, która przetrwała wstrząs ośmiu lat wojny i siedem lat już niepodległej egzystencji⁸, była tak zakorzeniona, że sam wyraz kobieta zaczął brzmieć lekceważąco, niemal obraźliwie⁹. Przypomnijmy sobie, jak babka kilkuletniej wówczas Taos rzuca ją niedbałym gestem na drewnianą ławę („co chcecie, to tylko dziewczyna”), choć oczywiście kocha ją na swój sposób¹⁰.

Ta sama dbałość o honor rodziny, która każe Algierczykowi troszczyć się z największą ofiarnością o wszystkich jej członków, popycha go niekiedy do czynów okrutnych, nakazanych prawem zwyczajowym —

⁶ Mohammed el-Kebir, „La Voix des Humbles”, Alger 1925, novembre.

⁷ Ograniczających się tylko do środowisk o wykształceniu francuskim. Por. np.: Mohammed Dib, *Un été africain*, Paris 1959, oraz książki autorek jak Djamila Debbèche, Marguerite Toas Amrouche, Assia Djebbar.

⁸ Por. na ten temat wyniki sondażu wśród licealistek kilku szkół w Algierze, „Documents Nord-Africains”, nr 623 z 24 X 1965, listy do redakcji tygodników „Jeune Afrique” i „La Révolution Africaine”, oraz książki dziennikarki algierskiej Fadeli M'Rabet, *La femme algérienne*, Paris 1964 i *L'Algérienne*, Paris 1967.

⁹ Por. M. Mamméri, *La colline oubliée*, Paris 1952, s. 116.

¹⁰ Marguerite Toas Amrouche, *Rue des tambourins*, Paris 1960.

jak na przykład w Kabylii zemsta rodowa¹¹. Rodzina matki Fadhmy Amrouche wyrzekła się jej, gdy ta po śmierci męża odmówiła powrotu z dziećmi do domu rodzinnego; później tylko dzięki opiece policji unika śmierci, zaś jej córeczka Fadhma znosi tysiączne prześladowania: mała jest dzieckiem nieślubnym¹².

Jest prawdą, że chociaż jaskrawa nierówność płci nie wynika wprost z nakazów *Koranu*, to jego interpretacje aż do początków naszego stulecia bynajmniej nie szły w kierunku rewolucjonizowania czy choćby tylko stopniowych zmian w tej dziedzinie obyczajowości — przeciwnie, starały się utwierdzać tę sytuację¹³.

Jak wspomnieliśmy, autorytet mężczyzny w domu zabezpieczony jest zwyczajowym protokołem zachowania, który wyklucza poufałość i okazywanie uczuć. W szanującej się rodzinie stosunki między ojcem a pozostałymi jej członkami cechuje rezerwa. Jest w złym tonie zwracać się do żony w formie bezpośredniej; ani ona, ani dzieci nie odzywają się nie pytane. Poza domem mężczyzna nie mówi o dzieciach¹⁴.

Dyscyplina ta nie jest rzeczą czysto zewnętrzną. Zinterioryzowana, niewątpliwie mogła sprzyjać formowaniu „silnego charakteru”, niechęci do wywnętrzania się i wielomówstwa, rzeczowej i wymagającej postawy w stosunku do siebie i swoich najbliższych. Wyrażała ona jednakże przede wszystkim uległość nakazom prawa, co równało się przynależności do wspólnoty islamicznej.

Tak to prawdopodobnie odczuwał Nadir Buzar (ur. 1917), wychowywany „na Francuza” przez matkę Francuzkę i ojca, który dopiero w dojrzałym wieku zrozumiał, że jest Algierczykiem, a nie Francuzem. W swojej autobiografii wspomniany autor opisuje swoje pierwsze odwiedziny w Miliana, u „arabskiej” rodziny ojca; autor i jego brat są wówczas uczniami liceum. Czytamy:

„Wtedy właśnie nauczyłem się surowych tradycji naszych domów.

¹¹ Jest to jeden z częstych motywów powieści algierskiej (także literatury maghrebińskiej w ogóle oraz egipskiej) okresu „etnograficznego”. Występuje w powieściach Ferauna, Mammeri i in. J. P. Charnay w pracy pt. *La vie musulmane en Algérie*, (Paris 1965) omawia to zjawisko w aspekcie prawnym i socjologicznym. Por. także obserwacje G. Tillion w książce *Le harem et les cousins*, Paris 1966, s. 139 i nast.

¹² Fadhma Ait Mansur Amrouche, *Histoire de ma vie*, Paris 1968.

¹³ Słusznie G. Tillion zwracała uwagę (być może idąc za myślą E. Renan) na naukę, która wypływa z porównania rzeczywistych zwyczajów społeczeństwa z uznawanymi przez nie nakazami moralności: tak jak dawne społeczeństwa Europy brały z chrześcijaństwa to, co mogło wzmocnić ich pozycję (omijając lub trawestując to, co zagrażałoby ich „ulubionym” wadom), tak społeczeństwa Azji Mniejszej i Afryki traktują islam. Por. *Les femmes et le voile...*, s. 38.

¹⁴ Zob. np. Mammeri, *La colline...*, s. 125.

Już nie wstydzilem się całować starszych w rękę. Byłem do głębi przejęty znaczeniem tego ważnego wyrazu naszego słownika: *ihszem*, wstyd. Odczuwać wstyd, szanować starszych — ojców, matki, wujów, ciotki; umieć ugiąć się nawet mając rację; nie palić przy rodzicach; milczeć i spuszczać wzrok przy starcach; rumienić się ze wstydu”¹⁵.

Fragment tej samej autobiografii, choć nieco chaotyczny, mieszający pojęcia zasad, wstydu i honoru — lecz być może właśnie przez to charakterystyczny — ukazuje, co, zdaniem autora, stanowiło istotne wartości jego rodzimej kultury.

„Muszę w tej autokrytyce wyznać: kocham mój kraj, kocham go z jego zaletami i wadami, cnotami i brakami. Uważam, że jest ponad inne kraje, bo szanuje zasady. U nas szanuje się, podtrzymuje, przekazuje zasady; to nasza chwała, nasza siła. Zaklinam rodaków, by nie dawali się olśniewać Europie i jej ponętom. Nasze zasady są mocniejsze niż wszystkie maszyny, kina, lodówki i wszystkie demokratyczne demagogie. Zachód jest zbankrutowany i szuka drogi. Zaś my — my mamy to, co człowiekowi daje siłę w zmiennych kolejach losu. Czym stalibyśmy się w ciągu stu trzydziestu lat niewolnictwa, gdyby ojcowie nie wpoili w nas siły zasad? Prawda, że jesteśmy dumni, często pyszni, trochę samochwalcy. I jesteśmy porywczy, często gwałtowni, drażliwi aż do zbrodni na punkcie honoru. To są nasze wady. I dobrze nam z nimi. Gdyż w zamian za to zamieszkujemy — biedni — bogaty kraj. Biedni, bo uczciwi. Przeniewierstwo nie jest u nas monetą obiegową. I tu również nie udało wam się, panowie kolonizatorzy. Godność jest naszym apanażem, tego nie mogliście nam zabrać. Cierpieliśmy, cierpimy, lecz nie tracimy nadziei, bo o wszystkich naszych zgryzotach możemy zapomnieć w naszym życiu rodzinnym, naszym cudownym życiu rodzinnym, przy naszych kobietach — świadomych swojej roli, bez fałszywej emancypacji, wspaniałych algierskich małżonkach, matkach, paniach domu, przy naszych ojcach, silnych autorytetem nad swoimi i podporządkowanych swoim obowiązkom, wśród naszych tradycji — prawdziwych, zdrowych, niezmiennych. Nie, panowie metecy, duch nie będzie zwyciężony przez materię”¹⁶.

Do tego samego mniej więcej zespołu wartości autor nawiązuje na końcu książki, nazywając go już jednak nieco odmiennie. Mówi mianowicie: „Mój ojciec wygrał. Wygrał ocalenie: islam. To było właśnie to: zwycięstwo, ocalenie, islam. I ja również znalazłem wreszcie wyście, ocalenie — islam”¹⁷.

¹⁵ N. Bouzar, *J'a cru en la France*, Kair 1954, s. 40.

¹⁶ *Ibidem*, s. 41.

¹⁷ *Ibidem*, s. 276.

Ewolucja rodziny algierskiej, zahamowana wielowiekowym zastojem myśli islamu, została zupełnie wstrzymana przez obcą okupację. W sytuacji bezpośredniego zagrożenia wola uratowania rodzimej osobowości kulturowej (czyli potencjalnie bytu narodowego) wyraziła się we wrogości do wszelkich zmian w tradycyjnym modelu rodziny.

Utrzymujący się przez wieki stan zachwianej równowagi pomiędzy społeczno-kulturowymi rolami dwu płci, uznawana nie tylko formalnie przewaga elementu męskiego prowadziły często, z jednej strony, do sformalizowania i zafałszowania stosunków wewnątrzrodzinnych, z drugiej — potęgowały u wszystkich członków rodziny tęsknotę do bardziej osobistych, bliskich kontaktów.

Sformalizowanie to nie dotyczyło tylko sfery stosunków wzajemnych między dzieckiem a matką: rozwijały się tam bez przeszkód kontakty bliskie i głębokie (często jednak żywiołowo okazywane przez matkę uczucia, w których dziecko znajdowało potrzebną mu rekompensatę, przenosiły na nie jej urazy, lęk i nadwrażliwość kobiety czującej niepewność swojej sytuacji, świadomej tego, że tylko jej prawa do dziecka są niekwestionowane i trwałe)¹⁸.

Zachwianie równowagi płci na terenie rodzin i w skali społecznej miało zatem i te konsekwencje: władza i ogólnie uznany wyższy prestiż mężczyzny oraz bezpośredni wpływ wychowawczy kobiety.

Konsekwencje tego stanu rzeczy wydają się mieć wpływ nie tyle na same zachowania, postawy czy ideały młodego pokolenia — tu właśnie kobiety przede wszystkim, zwłaszcza stare, stoją na straży tradycji! — ile na jego struktury psycho-afektywne i na wrażliwość artystyczną. Biorąc pod uwagę ogromne bogactwo algierskiej kultury ustnej i pieśni oraz fakt, że inicjacja do tej strefy kultury: do odbioru, odtwarzania i tworzenia tego typu wartości duchowo-estetycznych, które zwykło się nazywać sztuką, dokonywała się we wczesnym dzieciństwie i za pośrednictwem przede wszystkim matki oraz innych kobiet z najbliższego otoczenia, możemy zauważyć bezpośredni związek pomiędzy sytuacją kształtującą się w sposób wyżej opisany (specyficzna formacja afektywno-artystyczna, wyniesiona z wczesnego dzieciństwa) a doniosłym znaczeniem kulturowo-społecznym, jakie wydaje się posiadać w Algierii literatura ustna.

Do tematu literatury ludowej powrócimy nieco dalej.

Nie bez wpływu na upodobania estetyczne i postawy twórcze (w których przeważa ekspresja poetycka) jest typowe dla kultury arab-

¹⁸ Zwyczajowo dzieci pozostawały pod wyłączną opieką matki do lat siedmiu; w praktyce, wskutek bardzo licznych rozwodów, sytuacja ta przeciąga się do chwili ich usamodzielnienia się. O konsekwencjach tego dla psychiki dziecka mużmańskiego pisze P. Makarius, *La jeunesse égyptienne*, Paris 1960.

sko-islamicznej zrozumienie ważkości słowa i szacunek dla słów, które znaczą, w których zawiera się nie tylko myśl, lecz także coś z intencji człowieka wypowiadającego je, które są zdolne wzbogacać lub zubażać, które „ranią jak pociski” — jak mówili Arabowie jeszcze przed Mahometem, licząc na swych poetów nie mniej niż na swych wojowników w zbrojnych potyczkach z innymi plemionami.

Szkoła koraniczna i rodzina tworzyły razem bazę tradycyjnego wychowania i wykształcenia arabsko-islamicznego w Algierii.

To dzięki tym szkołom w chwili podboju francuskiego w 1830 roku, jak mówią świadectwa z tego okresu, „prawie każdy Arab umiał czytać i pisać”¹⁹. Mimo wielkiego zmniejszenia się liczby tych szkół w porównaniu ze stanem sprzed podboju, mimo trudności czynionych uczyć w nich talemom przez administrację, dalszego zamykania wielu szkół i zakazu (od 1892) przyjmowania uczniów w godzinach lekcji w szkole francuskiej, jeśli taka znajdowała się w pobliżu — szkoła koraniczna aż do wyzwolenia stanowiła niezbędny etap wykształcenia dziecka muzułmańskiego²⁰. Z pokolenia na pokolenia przekazywano sobie słowa, które wypowiedział w 1848 r. Abd-el-Kader, wskazując tabliczkę ucznia muzułmańskiego: „Czyż to nie jest jedyna broń, która nam pozostaje?”²¹.

O swojej nauce w szkole koranicznej pisze szczegółowo w autobiograficznym esej Sadek Hadżeres²² (ur. 1927).

Gdy kilkuletni Sadek szedł po raz pierwszy do szkoły koranicznej, matka przekazała mu cenny spadek po swoim ojcu: kałamarz z polewanej kamionki i tabliczkę do zapisywania wersetów *Koranu*; były to — wraz z kilkoma manuskryptami — jedyne przedmioty, o które matka upomniwała się dla siebie po śmierci brata, i których strzegła jak skarbu.

Algierska ludowa tradycja wraz ze szkołą koraniczną podtrzymywały właściwy koranicznej kulturze szacunek dla słowa pisanego, uczoności, nauki. Podobnie jak z każdym zapisanym po arabsku skrawkiem, którego pilnowano, by nie upadł na ziemię, również z tabliczkami do pisania obchodzono się z pełną szacunku starannością. Sposób noszenia ich do szkoły wydaje się cytowanemu autorowi symboliczny: chłopcy ukrywali je pod czapką lub pod ubraniem przed profanującymi

¹⁹ Cyt. M. Lacheraf, „Les Temps Modernes”, octobre 1963.

²⁰ Od r. 1964/1965 nauczanie religijne weszło do programów szkół początkowych (*primaires*). Zob. Documents N. Afr., nr 596, 23 II 65.

²¹ Cyt. Ch. R. Ageron, *Les Algériens musulmans et la France* (1871—1919), Paris 1968, s. 957.

²² *Quatres générations, deux cultures*, „La Nouvelle Critique”, nr 112, janvier 1960.

spojrzeniami Europejczyków; płynęło to z pobudek nie tylko religijnej natury.

Bohater autobiograficznej powieści Maleka Bennabi (ur. 1905)²³ wspomina, że kiedyś wypił wodę pozostałą po płukaniu tabliczek, bo dzieciom przyszło na myśl, że zawiera ona boskie słowa. Dodajmy, że autor tego wspomnienia szczerze nie lubił szkoły koranicznej, zwłaszcza gdy porównywał ją ze szkołą francuską. U szejka nie uczył się i stale opuszczał lekcje — za co też regularnie obrywał od ojca i od taleba; to zwiększało jego awersję do arabskiej szkoły. Równie nie mile wspomnienia wyniósł ze szkoły koranicznej wybitny pisarz algierski Kateb Jasin (ur. 1929). Oczywiście decydujące znaczenie musiała mieć w tych sprawach osoba nauczyciela i indywidualne skłonności dzieci, a także stosunek rodziny do tej nauki, jej prestiż w domu. Ojcowie Maleka Bennabi i Kateba Jasina (przedstawiciele dwóch pokoleń i jednego okręgu Konstantyny) otrzymali wysokie wykształcenie arabskie i francuskie, zatem bardziej niż innych mógł ich razić niski zazwyczaj poziom szkoły koranicznej. Wracając zaś do Sadeka Hadżeresasa, dowiadujemy się, że to matka dopilnowała, by posłać go jak najwcześniej do szkoły koranicznej. Ojciec natomiast zadbał o umieszczenie go w odpowiednim czasie w szkole francuskiej, i to w szkole dla Francuzów, gdzie nie tracił dwóch lat na naukę języka.

Od chwili rozpoczęcia nauki w szkole francuskiej Sadek chodził do szejka na godzinę szóstą rano. Lekcja trwała do 7³⁰, we czwartki i w niedziele dłużej. W czasie wakacji szkolnych do szkoły koranicznej chodziło się rano i wieczorem.

„Bardzo lubiłem, zwłaszcza na początku, atmosferę szkoły koranicznej — pisze Hadżeres²⁴ — mimo wczesnego wstawania i dodatkowych godzin, które nam zajmowała. Nie odczuwałem tego obowiązku jako przymusu. Uczęszczanie do szkoły koranicznej było czymś naturalnym, zrośniętym głęboko z naszym obyczajem, z naszą społecznością. Wśród kolegów czułem się doskonale, byłem tu nieporównanie mniej skrupowany niż w szkole francuskiej.

„Nie rozumiałem tekstów *Koranu*: rzadko trafiali się szejkowie, którzy wyjaśniali w dialekcie choćby tylko ogólny sens przerabianych sur. Byłem jednak wrażliwy na nieodpartą poezję jego wersetów. Lubiłem chwile wspólnej powtórki na końcu lekcji. Polegało to na wspólnym recytowaniu części *Koranu* od miejsca, w którym zatrzymaliśmy się poprzedniego dnia. Zaczynano więc od sury, którą czasem umiał tylko nauczyciel i najstarszy uczeń. W miarę przechodzenia do sur

²³ M. Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle*, Paris 1965.

²⁴ *Quatres générations...*

krótszych do chóru przyłączały się nowe głosy. Nawet tym o najsłabszej pamięci wystarczyło dać się porwać nurtowi wciąż wzbierającemu nowymi dopływami, który w swej zbiorowej nieomyłności korygował braki poszczególnych uczniów”.

Dla starszych uczniów szejk miał pogadanki, w których elementy mitologii mieszały się z muzułmańską przeszłością, opowieściami o towarzyszach Proroka, naukami o zasadach i rytach islamu. Szczęście dla chłopca nauczyciel znał dobrze arabski, co w praktyce nie zawsze się zdarzało; zapoznał go z gramatyką i składnią klasyczną, a kiedyś pożyczył mu nawet czytanek arabską, jakiej używano w nowoczesnych medresach ulemów, zawierającą lekcje, urozmaicone ćwiczenia, ilustracje — jak w książkach francuskich.

Szejk był młody i zaliczał się raczej do modernistów; był wykształcony w tradycyjnej *zauija*²⁵ i myślał o studiach w tunezyjskim uniwersytecie Al-Zituna, notuje autor. Szkołka ta, jak się zdaje, odbiegała od przeciętnego, niskiego poziomu i szybko została zamknięta przez władze. Szczęśliwie wyznaczono urzędowego muderresa, nauczyciela, który we czwartki i w niedziele miał także lekcje dla uczniów szkół francuskich — rzadka okazja w ówczesnej Algierii.

Zamknięcie szkoły koranicznej „wprawiło w rozpacz matkę, której ambicją było, żebym doszedł przynajmniej do sury *Ja sin*²⁶. Ojciec przy całej swej religijności był zdania, że teraz, będąc na kursie średnim, powinienem poświęcać więcej czasu na przygotowanie się do konkursu o stypendia. Kompromisowe rozwiązanie umożliwiły lekcje urzędowego muderresa”.

Co zawdzięczam szkole koranicznej? Przede wszystkim chyba to, odpowiada sobie autor, że dzięki niej szkoła francuska nie napelniała próżni. Znający pismo arabskie mali uczniowie nie byli już tak oszołomieni zdobyciem umiejętności czytania i pisanie po francusku. Ha-dżeres wspomina, z jaką dumą on i jego muzułmańscy rówieśnicy recytowali nic nie rozumiejącym kolegom Francuzom swoje *ālif, bā, tā, dal...* — zgłoski pięknie brzmiące i równie uporządkowane jak francuskie, a daleko ładniejsze od nich w piśmie.

W wyobraźni uczniów muzułmańskich — przezywanych „czerwonymi serami” z racji fezów, w których początkowo chcieli siedzieć w klasie (zdejmując natomiast buty jak w meczecie) — miecz Rolanda, Durendal,

²⁵ Zabudowania skupione zwykle wokół grobowca marabuta lub przy meczecie, służące za schronisko dla pielgrzymów i wędrowców, siedzibę marabuta lub *taleba* (nauczyciela Koranu), miejsce kultu i nauk koranicznych.

²⁶ To znaczy do 1/4 Księgi. Poszczególne sury Koranu są oznaczone literami, jak np. *ya, sin*, i in. Nauczenie się na pamięć całego Koranu zajmowało do 12 lat.

nie dorównywał blaskiem szabli Sidna Ali, którą zapamiętali z obrazków w szkole koranicznej i z opowiadań szejka.

Szkoły koraniczne w swej niezmiennej i sztywnej formie były czynnikiem jedności w skali całego kraju. Hadżeres opowiada, jak pewnego razu w Algierze, gdy wieczorem Ramadanu przypadkiem wdał się w rozmowę z grupą robotników z oaz saharyjskich (sam pochodzi z Kabylii), popijających herbatę, i machinalnie poprawił błąd jednego z nich, który nie opodał modlił się recytując *Koran*, w jednej chwili znikła ich rezerwa i nieufność wobec niego — ubranego po europejsku, uczącego się u Francuzów (był wtedy w liceum; opisane zdarzenie miało miejsce około 1945 roku). Ta reakcja robotników, którzy uznali go za „swojego”, dawała prawdopodobnie spontaniczny wyraz temu, czego nauczyła ich potoczna obserwacja i doświadczenie: kto w pierwszych latach życia odebrał muzułmańskie wychowanie w domu i w szkole koranicznej, ten nie stanie się obcy — mimo francuskiej szkoły, języka, ubrania, zachowania pozostanie członkiem wspólnoty.

„Ta szkoła, razem z wychowaniem rodzinnym i bezpośrednią praktyką społeczną — pisze Hadżeres — pozwoliła mi od dzieciństwa zanurzać się w najbardziej elementarnych źródłach algierskiego poczucia narodowego i zachować jasną świadomość osobowości całkowicie różnej od tej, jaką chciała w nas ukształtować szkoła francuska. Dopiero gdy osiągnąłem dojrzały wiek zrozumiałem głęboki sens przywiązania poprzednich pokoleń do resztek naszej minionej kultury, nawet w jej anachronicznych formach. Pojąłem lepiej, dlaczego moja matka przechowywała jak skarb tabliczkę po swoim ojcu, żeby przekazać ją mnie — podobnie jak pożółkłe ze starości książki”²⁷.

Tu jeszcze jedna uwaga. Powiedzieliśmy wyżej, że naczelną zasadą tradycji algierskiej rządzącą strukturą rodzin, stylem wychowania i mentalnością jest honor, potrzeba zaspokajania poczucia godności — rodzinnej, osobistej — przed innymi pobudkami, tak ważkimi, jak jednostkowy i nawet grupowy (rodzinny) zmysł samozachowawczy, jak poczucie równości, potrzeba bliskich i uczuciowych związków międzyludzkich czy wreszcie, na ostatnim miejscu, „racjonalny” zmysł praktycznych doraźnych korzyści i wygody²⁸.

²⁷ Hadżeres, *op. cit.*

²⁸ Francuski profesor Jacques Berque, wnikliwy obserwator i znawca Maghrebu, nie mógł przeoczyć tego zjawiska, widocznego w życiu społecznym Algierii. W związku z tym pisze (zwróćmy uwagę na moment, w którym formułuje swoją myśl: ostatni etap algierskiej ośmioletniej wojny wyzwolenczej), co następuje: „Robią to, czego myśmy nie robili: zbliżają się do świata jutra bardziej jeszcze na głowie, niż na nogach. Występuje u nich uprzedniość wartości w stosunku do faktów. Stąd większa rola inteligencji, inaczej trudna do wyjaśnienia. U nich in-

Odsłania to pewien aspekt wychowania koranicznego o doniosłym znaczeniu nawet dla tych Algierczyków, którzy z czasem zarzucili arabski dla francuskiego — jak wielu pisarzy — i oddalili się od tradycyjnych wzorów religijności wyniesionych z lat dziecięcych.

Otóż w warunkach kolonialnych, gdy honor Algierczyków deptany był na każdym kroku i byli oni w każdej dziedzinie w sytuacji upośledzonego, sfera religii była tym obszarem, gdzie muzułmanie nie mieli kompleksu niższości, czuli się nie tylko nie gorsi, lecz lepsi od „chrześcijan”, to jest znanych sobie Francuzów algierskich ²⁹.

Algierska literatura ustna, bogata i żywotna do obecnej chwili, zawiera elementy pochodzące z bardzo odległych epok; niektóre pieśni Berberów, według opinii muzykologów, pochodzą sprzed tysięcy lat. O długiej ewolucji świadczy też zwięzłość i doskonała prostota tekstów poetyckich ³⁰. Różnią się one metryką od arabskiej poezji klasycznej.

Prócz najstarszych poezji, pieśni, anegdot, maksym, utworów epickich i wątków związanych z postaciami historycznymi, jak Masynissa, Jugurta, królowa Al-Kahena, a także pewnych elementów *Tory*, doszły tu wątki popularne w całym świecie islamu w rodzaju *Sirat Antara*, *Sirat Banu Hilal* czy sowizdrzalskich przygód Dżohy (w tych tylko imiona bohaterów pozostały nie zmienione — reszta, to anegdoty z tradycji lokalnej) i wreszcie literatura osnuta wokół tradycji islamicznych ³¹.

Poezja — powtarzana, transformowana, improwizowana — towarzyszy wszystkim momentom życia, od kołyski do grobu.

„Nasi poeci śpiewali z głębokiej potrzeby — pisze Jean Amrouche, (Amrusz) — dlatego umieli zawrzeć w poezji tylko to, co najistotniejsze. Odwołują się nie do mnogości form, lecz do następstwa obrazów i symboli, których nie łączy żaden związek logiczny, żaden człon porównania. To nie jest język stworzony dla intelektualistów. Lecz jest to instrument poetycki pierwszej próby.

teligencja, bardziej jeszcze niż u nas, jest inteligencją w znaczeniu podstawowym”. Zob. J. Berque, *Sciences sociales et décolonisation*, „Tiers-Monde”, nr 9/10, janvier/juin 1962, oraz uwagi tegoż autora o intelektualistach i studentach jako radykalnym czynnikiem przemian w krajach muzułmańskich w *Correspondance d'Orient*, [w:] *Actes du Congrès sur la sociologie musulmane*, Paris — Le Haye 1962.

²⁹ Pisze o tym analizując przyczyny tej postawy Malek Bennabi w książce pt. *Vocation de l'Islam*, Paris 1954.

³⁰ Por. J. Amrouche, *Chants berbères de Kabylie*, Maxula-Radès (Tunezja) 1939, s. 44. Por. też J. Desparmet, *Les réactions nationalitaires en Algérie*, „Bulletin de la Sté de Géographie d'Alger”, nr 132, 4 trim., 1932.

³¹ Saad Mohammed Hadar, *Al-nadab al-dżazā' iri al-mucāsir* (Współczesna literatura algierska), Bejrut 1967, s. 66.

Kabył wyraża swoją myśl aluzyjnie, przez obrazy: obraz i to, co on znaczy, są w jego umyśle ściśle zespolone. Wiersze są wolne od literatury, retoryki: wszystko się tutaj wciela w obraz i symbol. Mit jest czymś naturalnym dla tych ludzi prostych i prawdziwych... Zresztą same preferowane tematy wykluczają próby akrobacji słownej. Są to tematy najgłębiej ludzkie, nabrzmiałe dostojnym liryzmem: wygnanie, śmierć, Bóg, czułość matki”³².

Zwróćmy uwagę, że temat miłości traktowany jest w ludowej literaturze algierskiej, niezależnie od dialektu, w sposób poważny, głęboki, dyskretny — inaczej niż w klasycznej literaturze arabskiej; analogii można by szukać najwyżej w szczególnym nurcie literatury ustnej wczesnego okresu islamu, w tak zwanej poezji *udhra*³³.

Odświeżane wciąż stare wątki historyczno-mitologiczne wyrażają odwieczne cechy maghrebińskie. Nawiązując do tych tradycji Mohamed Szerif Sahli pisał o Jugurcie, wodzu, który „jedyny na świecie zatrzymał Rzymian”, o jego nieugiętości, dumie i prostocie, lecz także o jego krańcowej prostoduszności i skłonności do kierowania się uczuciami — które to cechy, mówi autor, powinna w narodzie algierskim zastąpić inteligencja³⁴. O Jugurcie jako o uosobieniu narodowych cech algierskich pisał też J. Amrouche w eseju zatytułowanym *L'Éternel Yugurtha*. — *Propos sur le génie africain*, gdzie czytamy:

„Jedną z cech Jugurty jest jego pasja niezależności połączona z bardzo silnym poczuciem godności osobistej [...] Jugurta, geniusz alternacji. Nie jest w stanie narzucić sobie dyscypliny, warunkującej skuteczność działania [...] Poznaje się Jugurtę najpierw po jego gorącym i gwałtownym temperamencie. Z pasją chwyta ideę, którą natychmiast opanowuje wyobraźnia, nadając jej formę i wyolbrzymiając jej wizję. Z odejściem żarliwej emocji Jugurta przestaje się w ogóle interesować myślą abstrakcyjną”³⁵.

Inny poeta, Nureddin Tidafi, inspirowany tragicznymi wypadkami z maja 1945, w których na skutek prowokacji zginęło w Algierii 45 000 muzułmanów, pisze: „Jugurta przybiera zawsze oblicze kogoś innego, imitując w stopniu doskonałym jego mimikę i gesty; nagle jednak opadają maski nawet najlepiej dopasowane i oto mamy przed sobą maskę pierwotną, twarz Jugurty — niespokojną, gwałtowną, bezradną”³⁶.

³² Amrouche, *op. cit.*, s. 19–20.

³³ Hadar, *op. cit.*, s. 167. Por. E. Reklajtis, *Wątek Madżnun Lajla w literaturze arabskiej*, „Przegląd Orientalistyczny”, 1965, nr 1.

³⁴ *Le message de Yougourtha*, Alger 1947, s. 88–109.

³⁵ Esej opublikowany w „L'Arche”, t. 13, fevrier, 1946.

³⁶ Cyt. A. Memmi, *La poésie algérienne de 1830 à nos jours*, Paris 1963, s. 53.

Literatura ustna, której pierwszą funkcją było od wieków wyrażanie i obrona honoru, zwróciła się w sposób naturalny przeciw francuskiemu najeźdźcy. Z chwilą, gdy ustał zbrojny opór, ta walcząca literatura ludowa stała się na długo jedynym żywym przejawem poczucia narodowego w jego elementarnej formie, utrwalając poczucie odrębności i wspólnoty algierskiej i podsycając nienawiść do wroga.

Wędrowny poeta, bazarz stanowił nieodłączny element życia Algierii muzułmańskiej jeszcze w latach wojny wyzwolenczej. Postać ta ukazuje się na kartach wielu współczesnych powieści i nowel.

„Ci ludowi poeci nie są magami ani prorokami — pisze o nich J. Amrouche. — Jak inni wychodzą w pole lub sprzedają w miastach swoje towary [...] Są organicznie zespoleni z ludem i jego duchem. Stąd inna zaleta: utwory, doskonałe jak rżnięte kamienie, nie odchodzą od życia codziennego. Rzec można, że nie robią nic innego prócz wyrażania, komentowania, objaśniania tego codziennego życia”³⁷.

Tradycje życia rodzinnego i sąsiedzkiego, wypełniające wspólnie spędzane chwile poezją, opowieściami, rozmową i muzyką, stanowiły wraz z instytucją wędrownych bazarzy dwa uzupełniające i wzbogacające się nawzajem źródła twórczej inspiracji.

Malek Beḡnabi nazwał te ważne chwile dzieciństwa swoją „pierwszą szkołą”; historię Algierii, wejście Francuzów do Konstantyny, dzieje kolonizacji poznawał w formie rodzinnych wspomnień przekazanych przez nieżyjące już pokolenie.

Wspomniana już autobiograficzna powieść M. Ferauna (*Le fils du pauvre*) pokazuje, jak wielki wpływ na kształtowanie się jego psychiki i wyobraźni miały różnorodne wzruszenia, których doznawał w dzieciństwie dzięki talentom narratorskim swojej młodej ciotki.

W jej repertuarze znajdowały się opowiadania fantastyczne, legendy, pieśni i poezje, często improwizowane. Pomagający wyobraźni nastrój dużego skoncentrowania i cisza nocna pozwalały na ten czas zapomnieć o innych sprawach, wyłączały z rytmu codzienności. W chwilach milczenia dziecko doznawało intensywnego uczucia bezpieczeństwa i intymności łączącej go z opowiadającą i obecną także jej siostrą.

W jego własnym domu, wspomina autor, tego nie było. Rodzice byli zbyt zaabsorbowani kłopotami materialnymi, rozmowy ich dotyczyły pieniędzy i spraw powszednich.

Ta sama postawa autoidentyfikacji ze współuczestniczącymi i ten sam nastrój głębokiego skupienia i wsłuchania zdają się towarzyszyć innym chwilom spędzanym „nieproduktywnie”, których opisy spotykamy we wspomnieniach cytowanych autorów algierskich.

³⁷ Amrouche, *op. cit.*, s. 44—45.

Wizyta u grobu czczonego marabuta w celu uproszenia interwencji jego *baraka*, cudotwórczej mocy, wspólne muzykowanie grupy wiejskich wyrostków, zebranie rady wioskowej, *dżema'* (Mammeri, *La colline oubliée*), towarzyszące wspólnym posiłkom pod namiotem rozmowy szejka-nomady z południa Algierii, jego gości, członków rodziny i pasterzy (Bennabi, *Mémoires d'un témoin du siècle*), śpiewy należące do tradycyjnej oprawy zdarzeń codziennych i niecodziennych (Fadhma Ait Mansur Amrouche, *Histoire de ma vie*, Marguerite Taos Amrouche, *Rue des tambourins*) są jednocześnie — i tradycyjnie tego się od nich oczekuje — źródłem wspólnie przeżywanych, formujących uczestników w sposób umacniający wspólnotę, wzruszeń artystycznych.

Nędza, przesiedlenia, emigracje i walka wyzwolenicza nie przerwały ciągłości przekazu ustnego. Upowszechnienie środków masowego przekazu nie zaspokaja, jak się zdaje, zamiłowania publiczności algierskiej do bezpośredniego obcowania ze sztuką, z żywym słowem, w warunkach sprzyjających bardziej osobistemu kontaktowi z artystą: kontaktowi sytuującemu się nie na płaszczyźnie komercyjnej, lecz przyjacielskiej, współtwórczej.

Godna uwagi jest wielka popularność, jaką w krótkim czasie zdobył sobie w Algierii w latach dwudziestych naszego stulecia teatr — mimo iż była to forma obca na muzułmańskim gruncie. Pierwsze przedstawienia, w języku klasycznym, nie miały powodzenia, wprowadzenie zaś do teatru ludowego dialektu arabskiego dało nadszpodziewane rezultaty, pozyskując dla teatru szeroką publiczność. Z początkami teatru algierskiego³⁸ wiążą się przede wszystkim dwa nazwiska: Raszid Ksentini i Bachtarzi Mahieddin, którzy wypełniali repertuar swoich objazdowych zespołów własnymi montażami (jak ludowe facecje „Dżoha”), skeczami, sztukami, przekładami i adaptacjami klasyków francuskich i europejskich, pisanymi w kompromisowym języku „mieszanym”, bliższym dialektu niż języka klasycznego.

Ucieleśnieniem algierskich tradycji oporu, walki o niepodległość i aspiracji narodowych, które wyrażała i podsyciała zarazem literatura ustna, była i jest nadal postać Abd-el-Kadera.

³⁸ Zob. monografia Arlette Roth pt. *Le théâtre algérien*, Paris 1967. Konferencja zorganizowana przez UNESCO na temat teatru w 1967 r. w Bejrucie zajęła się głównie sprawą języka teatru w krajach arabskich; z trzech „poziomów” języka, stosowanych dla charakterystyki poszczególnych postaci (ludowy, „mieszany” — taki jak w prasie i klasyczny literacki), publiczność preferuje język „pośredni”. W sztukach dużo jest bezpośrednich zwrotów do publiczności. Obecnie w Północnej Afryce większość sztuk tworzy się w języku mówionym — zbliżonym do języka prasy — ale silne są tendencje unifikacyjne pomiędzy dialektami.

Abd-el-Kader, bohater narodowy, przywódca „świętej wojny”, który zmobilizował do walki plemiona z całej Algierii i w ciągu czternastu lat nie tylko stawiał opór dwustutysięcznej armii francuskiej, lecz potrafił narzucać warunki podpisywanych układów, twórca załączka niepodległego państwa na $\frac{2}{3}$ terytorium Algierii (1832—1847), nie pochodził z rodu wojowników; był to pobożny marabut, który w młodości pielgrzymował do Mekki i poznał Bliski Wschód, posiadał gruntowne wykształcenie arabsko-islamiczne, był poetą i protektorem poetów. Walka Abd-el-Kadera w obronie wolności i honoru algierskich plemion przybrała religijną formę walki z niewiernymi.

Emir Abd-el-Kader reprezentował muzułmańsko-algierski ideał „pełnego człowieka”³⁹; łączył w sobie cechy gorącego wyznawcy i ofiarnego patrioty, odważnego obrońcy wiernych mu plemion, człowieka gardzącego bogactwem i wygodą, miłośnika książek i wiedzy, poety. Współcześni mu mówią o czci, z jaką odnosił się do matki i do żony (którą była, zgodnie z tradycją, jego stryjeczna siostra), oraz o jego stosunku do własnej rodziny: opiekuńczym i surowym jednocześnie⁴⁰.

W micie Abd-el-Kadera, bohatera narodowego, zawiera się wiele elementów algierskiego chłopskiego ideału „człowieka honoru”, ideału wieśniaka. W algierskiej wiejskiej tradycji charakterystyczne jest sprowadzanie do jednego pojęcia *niya* takich pojęć, jak „honorowy” stosunek do ziemi — pełen szacunku i czci oraz poczucie własnej godności i jego strona odwrotna, to jest „godny” stosunek do innych oparty na szacunku i zaufaniu. *Niya* oznacza więc pewien sposób bycia i postępowania, pewną stałą dyspozycję wobec świata i innych ludzi. Stosunek do ziemi regulują zasady honoru jak w stosunkach z ludźmi. W obu wypadkach oddać należy honor, to uhonorować samego siebie. *Bu-niya*, człowiek prosty i prawy, opiera wszystkie swoje relacje na osobistej lojalności i dobrej wierze; nie potrzebuje gwarancji, świadków, spisanych aktów. Czystość intencji jest imperatywem kategorycznym (i zarazem hipotetycznym) wynikającym z warunków efektywności pracy fellacha. Pojęcie *niya* — czytamy w książce P. Bour-

³⁹ Ideały rewolucji algierskiej były bezpośrednią kontynuacją tamtego ideału algiersko-muzułmańskiego. Mufdi Zakarija (ur. 1913 w M'Zab na Saharze algierskiej), działacz pierwszej narodowej partii algierskiej, poeta rewolucji i autor hymnów Algierii walczącej i niepodległej, którego poezje często nawiązują do postaci Abd-el-Kadera, nazywa Algierię „listem pisanym przez naród, podpisanym przez Boga”. Por. polski przekład arabskich wierszy Zakariji w pracy B. Sikorskiej pt. *Patriotyczna i rewolucyjna poezja Mufdiego Zakariji*, praca magisterska przygotowana w Katedrze Arabistyki UW, 1969 (maszynopis).

⁴⁰ Por. np. Ch. A. Julien, *Histoire de l'Algérie contemporaine*, Paris 1964, s. 181.

dieu i A. Sayada — wyklucza chciwość i łączy się z powściągliwością. *Bu-niya* nie zna kalkulacji, tak w sensie rachunkowości, jak obmyślania przyszłości, nie śmie bowiem pretendować do odgadywania planów Opatrzności — uważałby to za świętokradztwo; jednak, respektując tradycję, dba o pozostawianie rezerw ⁴¹.

Uderzającym rysem kultury algierskiej i uznawanych za prawidłowe wzorców idealnych jest ich wiejski charakter. Powszechność tych wzorów sprawia, że niechęć do miasta uwidacznia się nie tylko w literaturze ludowej, lecz także w książkach pisarzy urodzonych i wychowanych w mieście. Chłopski ideał *bu-niya* jest w istocie ideałem ogólnoalgierskim. Przykładów potwierdzających to dostarczają wszystkie cytowane tu autobiografie. Rzemieślnicy miejscy, występujący w powieści M. Diba (który urodził się i wychował w Tlemcen) pod tytułem *Krosna*, mówią o mieście jako o „świecie, w którym nie ma nadziei”, i wyrażają swoją odrazę do panującego w nim merkantylnego ducha (s. 151). M. Bennabi, wychowany w Kostantynie i Tebessie, z żalem wspomina te czasy, gdy Tebessa była jeszcze półpasterską osadą; mówi z nostalgią o ziemi należącej kiedyś do jego rodziny od dawna zamieszkałej w mieście, marzy w młodości o posiadaniu własnej ziemi. Fakt, że miasta były już w tym czasie (w okresie międzywojennym) silnie zeuropeizowane, miał tu oczywiście znaczenie, lecz niechęć do miejskiego stylu życia jest wcześniejsza od kolonizacji. Bennabi przyznaje, że długo był przekonany, iż beduin bliższy jest islamu niż beldi, człowiek z miasta (cnoty chłopskie kojarzą się, jak widzieliśmy, z cnotami wyznawcy islamu).

„Dawniej oceniało się ludzi według ich odwagi i mądrości” — rozmyśla z goryczą wiejski szejek z powieści M. Mammeriego ⁴².

W ogólnoalgierskim ideale człowieka honoru, do cech *bu-niya* dołączają się typowe cechy beduinów, zwłaszcza gościnność i wielkopańskie lekceważenie zmian fortuny. Algierczyk, który nie wyobcował się z rodzimej kultury, nie zna burżuazyjnych kompleksów. Oto jak Feraun charakteryzuje stosunki na wsi kabylskiej: „Jesteśmy w tym samym położeniu, bo wszyscy górale kabylscy żyją jednakowo. Nie ma biednych i bogatych. Wprawdzie istnieją dwie kategorie ludzi: ci, którym regularnie wystarcza na życie, i ci, których los szczęścia przerzuca od skraj-

⁴¹ *Le déracinement (La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie)*, Paris 1964, s. 85—89. Autorzy przedstawiają tu wyniki badań nad zmianami w zachowaniach i postawach (zwłaszcza w stosunku do pracy i do czasu) fellachów przesiedlonych w czasie wojny do „obozów przegrupowania”. W warunkach wyrwania z dawnych struktur dawne cechy chłopskie zaczęły być uświadamiane, stając się przedmiotem refleksji.

⁴² *La colline...*, s. 238.

nej nędzy do skromnego dostatku uprzywilejowanych przez niebo. Nie dałoby się jednak ani ustalić ostatecznego podziału, ani stwierdzić większych różnic w sposobie życia jednych i drugich”⁴³.

Bogactwo i nędza nie są tu na ogół trwałe: „Deszczowa zima, choro-
roba, jakiś nieprzewidziany wydatek, wyjazd ojca rodziny do Francji,
jego pech lub lekkomyślność wystarczą, by odwrócić pozycje [...] Rodzi-
ny biedne, gdy tylko mogą, prowadzą tryb życia bogatych, w przeciw-
nym razie — czekają”⁴⁴.

Z taką samą rezerwą w stosunku do dotkliwych nieraz kłopotów materialnych opisuje autorka *Histoire de ma vie* lata spędzone przez całą rodzinę w Tunisie w takiej biedzie, że dzieci musiały chodzić boso, a jej mąż zmuszał się do rozsyłania w okresach świąt życzeń do wszystkich zamożniejszych znajomych w nadziei, że odpowiedzą przekazem pieniężnym. Autorka odnotowuje też skrupulatnie każdą taką pomoc czy objaw życzliwości.

Bohater cytowanej już powieści autobiograficznej M. Bennabi, Essedik, pisze o swojej pierwszej posadzie jako urzędnika administracji w południowych rejonach Oranii. Ponieważ nie miał gdzie mieszkać, kadi, jego zwierzchnik, w sposób najnaturalniejszy w świecie wziął go po prostu do swego domu, a raczej namiotu, w którym poczuł się jak u siebie. „Tak to było — pisze z zachwytem we wspomnieniach — wielkość bez frazesów i wielkich gestów. Ludzie z miasta nie mogą zrozumieć tej mentalności, tej szlachetności, jaką natura zachowała w żyłach beduinów”⁴⁵.

Gościnność jest niezależna od charakteru i celu składanej wizyty. W grę wchodzi bowiem honor gospodarza, który odsuwa, z pewną non-szalancją, sprawę urzędową na dalszy plan (gdy chodzi o służbowe wizyty funkcjonariuszy), ostentacyjnie okazując zadowolenie z okazji podejmowania dostojnych gości i rozmowy z nimi na tematy nie mające nic wspólnego z głównym celem ich wizyty.

Ten sam autor, entuzjasta beduińskiego stylu życia, konstatuje ze smutkiem zanikanie zrośniętych z nim cech jak zdolność do szerokiego gestu, dawanie priorytetu sprawom ducha i sprawom honoru przed materialnymi korzyściami, moralna autonomia jednostki, wysoka kultura języka i stosunków międzyludzkich. Dla prostych mieszkańców Oranii wizyty uczonego szejka, kadiego, były okazją do wyjaśniania wątpliwości dotyczących szczegółów prawa koranicznego i do sprawdzenia własnej znajomości tradycji religijnych, przekazywanych mniej lub bar-

⁴³ *Le fils du pauvre*, s. 15.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 18.

⁴⁵ Bennabi, *Mémoires...*, s. 209.

dziej wiernie przez szejków odwiedzających wieś i zapamiętywanych przez jej mieszkańców z różną dokładnością.

Z przyjazdu szejka korzystał cały *duar*, zapraszany z tej okazji przez przyjmującego gospodarza. Zwykle takie spotkania odbywały się pod gołym niebem. Wokół dywanu rozłożonego dla dostojnego przybyścia rozsiadali się goście miejscowi. Każdy mógł stawiać pytania i opowiadać swoje historie.

Pielęgnowanie sztuki pięknej wymowy było dawniej warunkiem dobrego wychowania. W okresie, o którym mowa, to jest w latach dwudziestych, widać załamywanie się „dobrego obyczaju” także i w tej dziedzinie. Był to przede wszystkim wynik wpływu szkoły francuskiej. W cytowanej już powieści M. Mammeriego, której akcja rozgrywa się w Kabylii w przededniu drugiej wojny światowej, autor wspomina zebranie rady wioskowej, *dżema'*:

„Nie było już w Tasga mówców, którzy by potrafili przemawiać długo i pięknie: starzy dlatego, że po szejku i moim ojcu nie mieli nic do powiedzenia, młodzi — ponieważ nie potrafili przemawiać w języku kabylskim w sposób podniosły. Gdy przypadkiem któryś z młodych ludzi zabierał głos, wszyscy starcy siedzący rzędem na dallach w głębi sali spuszczaali swoje brodate, zniszczone głowy. Wszyscy doznawali tego samego uczucia przykrości, gdyż mowy młodych przypominały rozmowy handlarzy na targu: były suche, zimne, bezładne, bez żadnych cytatów, nie miały na celu nic innego poza rozwiązaniem tej jednej szczegółowej sprawy, której dotyczyły, zaś ich wielkim słowem było *lmufid* — minimum; czego zgromadzenie mogło oczekiwać od przemówień, w których jawnie chodziło o minimum?”⁴⁶.

To słowo powtarzające się na ustach młodzieży było przez starych odbierane jako dowód jej przyziemnej postawy, ciasnych horyzontów i małoduszności.

Nonszalancja i wyniosłość wobec losu cechuje nawet stosunek do śmierci — jak gdyby dotyczyła ona nie tego, co najistotniejsze i co nie ginie, dopóki honor pozostaje nienaruszony.

Algierska rodzina Amrouche'ów — rodzina wygnańców. Fadhma Ait Mansur Amrouche⁴⁷ urodziła się w 1882 roku we wsi kabylskiej Tizi-Hibel. Matka jej, wydana bardzo młodo za mąż za człowieka starszego od niej o dwadzieścia lat, wcześniej owdowiała; nie chciała jednak powrócić ze swoimi dwoma synami do domu rodzinnego, dlatego bracia zerwali z nią na zawsze i zabronili wstępu do domu. Gdy przychodzi na świat Fadhma, dziecko nieślubne, matka wszczyną

⁴⁶ Mammeri, *La colline...*, s. 35—36.

⁴⁷ Opieram się tu na cytowanej autobiografii (*Histoire de ma vie*, Paris 1968).

starania, aby ojciec uznał i nadał swoje nazwisko dziecku; znając zwyczaję kabylskie, wiedząc, że grozi jej śmierć, oddaje się pod opiekę władz francuskich. Przegrywa trwający trzy lata proces o uznanie córki przez ojca, mimo swoich niestrudzonych, energicznych zabiegów. W pierwszym porywie rozpaczy chce zabić córkę, której nie zdołała „zetrzeć z czoła piętna hańby”.

Nie mogąc uchronić córki przed prześladowaniami rodziny i wsi, zanoszą ją do francuskiego sierocińca zakonnego. Widząc jednak, że i tam spadają na małą okrutne kary za najdrobniejsze wykroczenia, zabiera ją z oburzeniem i rozpaczą.

Po tym doświadczeniu nie łatwo decyduje się oddać ją znów, za radą kaida, do sierocińca w Taddert-u-Fella, zamienionego potem w 1893 roku na szkołę dla dziewcząt — jedną z pierwszych w Algierii.

W swojej autobiografii autorka ukazuje matkę jako kobietę odważną, nieustępliwą i mądrą; przytacza jej ulubione powiedzenie: „Tatuaz na mojej brodzie wart jest więcej niż broda mężczyzny” (s. 63).

Następny etap życia Fadhmy to praca w szpitalu prowadzonym przez zakonnicę w innej miejscowości. Przy okazji jakiejś uroczystości piękną dziewczynę widzi przelotnie jeden z młodych monitorów (instruktorów szkolnych) wychowywanych przez tak zwanych Białych Ojców; za pośrednictwem kapelana szpitala prosi o jej rękę. Fadhma, która widziała go kiedyś z daleka, zgadza się. W dzień ślubu zostaje również ochrzczona.

Początkowo mieszkają w sąsiedztwie szpitala; po urodzeniu się pierwszego syna przenoszą się na wieś do rodziny Belkasema. Aczkolwiek zostają przyjęci serdecznie, jako chrześcijanie czują się wyłączeni ze wspólnoty. Z tego okresu pozostały autorce wspomnienia najsilniejsze: to był jej pierwszy dom. Prócz wspomnień radosnych, jak triumfalne, świętowane przez całą wieś dni narodzin ich następnych synów, wspomnień osób, które szczególnie lubiła i ceniła, pięknych chwil pełnych poezji i muzyki, które szczególnie zapadały jej w serce, autobiografia ukazuje trudne życie w tym domu pełnym zawiści, intryg i za targów między kobietami, życie brutalne i nieraz okrutne, nade wszystko jednak bolesne rozdarcie świadomości wskutek mimowolnego a nieodwracalnego odejścia od tego swegojskiego świata.

Fadhma z mężem i dziećmi oraz teściową, zagorzałą muzułmanką, przenosi się na stałe do Tunezji. Mąż pracuje na kolei, dzięki czemu rodzina może często odwiedzać Kabylię. Amrouche'owie mają już pięciu synów i najmłodszą córkę. Matka zdecydowana jest, jak mówi, nie zawracać z drogi; w czasie wakacji spędzanych w Kabylii dba o to, by dzieci nie ulegały przemożnej pokusie całkowitego włączenia się w nurt życia, które było im tak bliskie. Mała Marie-Louise Taos (dzieci nosiły

podwójne imiona) patrzyła zazdrośnie na rówieśnice w pięknych odświętnych strojach dodających im powagi i wdzięku i była szczęśliwa kiedy jedyny raz, dzięki naleganiom babki, mogła sama wziąć udział w tańcach, w takim samym stroju. Pisze o tym w powieści autobiograficznej zatytułowanej *Rue des tambourins*⁴⁸. Ukazuje w tej książce wysiłki matki, pragnącej uchronić dzieci od sytuacji zawieszenia między dwiema kulturami, które sama tak boleśnie przeżywała. Jednocześnie widzimy, jak z biegiem lat coraz wyraźniej i coraz bardziej świadomie pragnie dzielić z dziećmi wzruszenia, których źródłem był kraj rodzinny — jego język, ustna literatura, śpiew, jego piękno — i przekazać im umiejętność dostrzegania i doceniania tych rodzimych wzorów postaw, które uważała za niezastąpione. Zresztą i jej pozycja w rodzinnej wsi męża uległa zmianie, umocniła się. Przyjeżdżała otoczona dziećmi, witana z szacunkiem, znana; ona sama znała dokładnie historię każdego z mieszkańców wsi, pamiętała niezliczone ilości pieśni, opowiadań, maksym, poezji, nade wszystko zaś umiała obserwować i opowiadać, otoczona słuchaczami.

Taos wspomina te rozmowy, zwłaszcza o dziadku ojca, do którego matka zawsze czuła wielką sympatię mieszaną z szacunkiem; on też bardzo ją wyróżniał. Cała wieś wspominała z czcią tego starca, człowieka prawego i mądrego, który długie lata służył w wojsku francuskim, był pod Sewastopolem, po powrocie zaś rządził swym sześćdziesięcioosobowym domem z autorytetem, który przetrwał, związany z jego imieniem, mimo że jego syn roztrwonił cały majątek i rodzina nie była już zamczna.

Fadhma Amrouche wspomina, że w okresie, gdy go poznała, to jest w 1900 roku, dziadek ów jeździł do Algieru, by powitać swojego starego przyjaciela powracającego właśnie z zesłania; był to Bumezrag, brat basz-agi Mokraniego, wodza powstania w 1871 roku.

Swojej jedynej córce Fadhma starała się przekazać pamięć o przodkach, o ich powadze i sile, uczyła patrzeć i słuchać. Taos wspomina pewną noc po przyjeździe do Kabylii, gdy razem z matką wyszły z domu, by z daleka patrzeć na uśpioną wieś, odmienioną światłem księżyca.

Po latach, po śmierci trzech synów, po długoletnim pobycie w Tunezji i potem we Francji, gdzie osiedliły się pozostałe dzieci, państwo Amrouche postanawiają w 1957 roku wrócić do Algierii, w której trwa wojna. Mają już wybudowany w swojej wsi własny mały domek.

„Dla Kabylów byliśmy *rumi*, renegatami — czytamy w autobiografii Fadhmy Amrouche (s. 203). — Zazdroszczono nam tej odrobiny kom-

⁴⁸ Paryż 1960.

fortu, który osiągnęliśmy — kosztem dużych wysiłków, wyrzeczeń i wygnania. W oczach armii byliśmy *bicots*, jak inni”.

Po śmierci męża pani Amrouche jedzie do Francji. Umiera tam w 1967 roku.

Dlaczego, pisząc o Algierii, zatrzymuję się tak długo przy rodzinie, która w 1913 roku przyjęła obywatelstwo francuskie, odeszła od islamu, żyła poza Algierią?

Sądzę, że byłoby grubym nieporozumieniem kierować się kryteriami jurydycznymi, kiedy mowa o problemach kultury narodu — tym bardziej pozostającego w zależności kolonialnej, jak ówczesna Algieria. To kolonialna sytuacja stworzyła *casus* rodziny Amroche'ów. Nie wydaje mi się, by były tutaj potrzebne inne wyjaśnienia, prócz tych, które zawierają się w życiorysie Fadhmy Ait Mansur Amrouche — nawet potraktowanym tak skrótowo, jak tutaj. Nie ulega wątpliwości waga twórczego wkładu tej rodziny do kultury algierskiej. Ten wkład, to pisarstwo poety i eseisty Jeana Amrouche (zmarłego w Paryżu w 1962 roku)⁴⁹, jego antologia poezji kabylskich w przekładzie francuskim, prowadzone wspólnie z siostrą audycje w radio francuskim propagujące ludową literaturę Berberów; to Marguerite Taos, autorka kilku książek, między innymi zbioru przysłów i opowiadań kabylskich⁵⁰, utalentowana pieśniarka, która od wczesnej młodości poświęciła się, pod wpływem matki, zbieraniu i śpiewaniu prastarych pieśni Berberów, wywodzących się sprzed tysięcy lat, które w jej interpretacji tak zachwycają słuchaczy algierskich, afrykańskich i europejskich⁵¹; to wreszcie matka ich, Fadhma Ait Mansur, „dziewczyna z naszego plemienia” — jak pisze o niej Kateb Jasin, wielki współczesny pisarz-poeta algierski, poszukujący w swych utworach bliskiej i nieuchwytniej *Nedźmy-Gwiazdy*⁵², oblicza Algierii.

W przedmowie do *Histoire de ma vie* Jasin pisze: „I niech mi nie mówią: Fadhma była chrześcijanką! Prawdziwa ojczyzna powinna być zazdrosna o swoje dzieci, a najbardziej o te, które pozostając stale na wygnaniu ani na chwilę nie przestały żyć dla niej. Ta książka świadczy

⁴⁹ Niepublikowany dziennik poety z lat 1942—1962 znajduje się w posiadaniu jego siostry, p. Marguerite Taos Amrouche.

⁵⁰ *Le grain magique*, Paris 1966.

⁵¹ Dotychczas p. Taos Amrouche nagrała dwie duże płyty: w r. 1966 (nagroda etnograficzna) i w 1968 (pieśni procesjonalne, medytacje i tańce sakralne Berberów); występuje z koncertami (pierwszy jej koncert odbył się w 1939 r. w Fez, Maroko) we Francji, Hiszpanii, Maroko, we Włoszech. Przede wszystkim jednak myśli o koncertach w Algierii i ma nadzieję w najbliższym czasie zrealizować to pragnienie.

⁵² *Nedźma* (ar. gwiazda) — tytuł pierwszej powieści Kateba Jasina.

o tym, jak żadna inna. Pozdrawiam cię Fadhmo, dziewczyno z mojego plemienia, dla nas ty nie umarłaś. Będą cię czytać w duarach, będą cię czytać w liceach, zrobimy wszystko, by cię czytano!"⁵³.

Sama autorka pisze o sobie co następuje: „Byłam zawsze Kabylką. Nigdy, mimo czterdziestu lat spędzonych w Tunezji, mimo całkowicie francuskiego wykształcenia, nigdy nie mogłam związać się blisko ani z Francuzami, ani z Arabami. Byłam wieczną wygnanką, która nigdy i nigdzie nie czuła się naprawdę u siebie. Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek pragnęłabym być nareszcie w domu, w mojej wsi, wśród ludzi mojej rasy, mówiących moim językiem, posiadających tę samą mentalność, tę samą duszę przesadną i otwartą, spragnioną niezależności, swobody — duszę Jugurty!"⁵⁴.

Si Mohand, wędrowny poeta kabylski, którego Kateb Jasin nazywa największym poetą Algierii, żył w latach 1840(?)—1906. Garść jego wierszy zebrał i przełożył na francuski M. Feraun. We wstępie do wydanego tomiku⁵⁵ Feraun omawia jego sylwetkę twórczą, korzystając przede wszystkim z cennych informacji, które uzyskał o nim J. Simon, dyrektor szkoły pedagogicznej w Rodez w 1947 roku w rozmowie ze stuletnim wówczas przyjacielem i rywalem Si Mohanda, poetą Si Jusufem, ze wsi Taurirt Amran koło Michelet.

Rodzice Si Mohanda, wyrzuceni po 1857 r. z dawnej swojej wsi, którą zburzyli Francuzi i wzniesli na jej miejscu Fort Napoléon (późniejszy Fort National, obecnie Larba Nath Iratten), zamieszkali nieco dalej w miejscowości Akbu. Brat ojca był uczonym szejkiem i naczelnikiem jednego z bractw; założył w Akbu *zauija*, w której opłacany przez niego *taleb* uczył *Koranu* dzieci rodziny i z całej wioski. Tam zaczął naukę Si Mohand, później studiował prawo muzułmańskie w większej *zauija* w Michelet. Młodość upływała mu szczęśliwie i we względnej zamożności. Matka, poety była dobrą gospodynią, mówi Si Jusuf, rodzina przyjmowała dużo gości; była to rodzina znaczna (s. 25). Po powstaniu 1871 roku ojciec poety, stronnik powstańców, został stracony, a stryj, szejek, zesłany do Nowej Kaledonii. Ziemię skonfiskowano, rodzina uległa rozproszeniu. W tym okresie Si Mohand rozpoczął swoje wędrówki. Przemierzył Kabylię i całą Algierię, był w Tunezji. Jego przyjaciel utrzymuje, że nie używał żadnych środków lokomocji; był w stanie dziennie przejść 50 kilometrów.

⁵³ Amrouche, *op. cit.*, przedmowa, s. 15.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 195.

⁵⁵ M. Feraoun, *Les poèmes de Si Mohand*, Paris 1960. Inny zbiór wierszy tego poety we francuskim przekładzie przygotowuje M. Mammeri, (w wyd. Maspero).

Kiedys założył, do spółki z jakimś krewnym, małą garkuchnię na przedmieściu Annaba. Przychodzący tam chłopci na ogół płacili hojnie, niektórzy nie płacili wcale. To ogromnie bawiło Si Mohanda: udawał, że wpada w furję, czego nikt nie brał na serio.

Był to człowiek wysoki, ciemnowłosy, o ironicznym i bystrym spojrzeniu. Przesiadywał, zależnie od zaproszenia, w kawiarniach francuskich lub „mauretańskich”, palił fajkę i popijał między jednym a drugim *isfra*; najchętniej pił słodkie wina, absynt lub rum, lecz nigdy się nie upijał. Wrażliwy i uczuciowy poeta ciężko przeżywa niewdzięczność i niestałość ludzką.

Nie dba o przepisy *Księgi*, pije, by zapomnieć o troskach; wyrzuca to sobie w ostatnich wierszach, pełnych tęsknoty do stron rodzinnych i do „Boga swych ojców”. Umiera w szpitalu w Michelet. Jak mówi Si Jusuf, na pogrzeb jego przyszedł tłum najrozmaitszych ludzi, bogatych, biednych, włóczęgów. Byli wśród nich i Francuzi, nawet pielęgniarze ze szpitala.

W wierszach Si Mohand przemawia w pierwszej osobie, nie maskuje swoich wyznań. Nie mówi o tym, czego sam nie doświadczył i nie przeżył głęboko. Jeśli sądzi innych, to tylko w ich stosunku do siebie; mówi wyłącznie o swoich własnych relacjach z innymi ludźmi.

Nie chce pouczać, nie moralizuje. Jego filozofia, jeśli tak można ją nazwać, którą czerpie z doświadczeń, nigdy nie zostaje zamknięta — aż do chwili, gdy czuje nadejście śmierci. Wielkim tematem jego życia i poezji jest przyjaźń:

„Kto ma przyjaciół
nie może być słaby.
Przyjaźń to skarb ukryty,
z którego nieszczęście zrywa zasłonę”⁵⁶.

Miłość opiewa Si Mohand na sposób kabylski: nie chodzi tu o zdobywanie szturmem ani o sentymentalną czułość. Zwyczajnie są okrutne, a zmysły wymagające; trzeba umieć podejść czujność rodziny wybranki lub zdobyć ich zgodę, gdy chodzi o małżeństwo. Poezja nie mówi zatem wprost o miłości: drwi ze źle dobieranych małżeństw, oburza się, gdy bogacz bierze sobie młodziankę dziewczynę, czerpie natchnienie z jednego uśmiechu, gestu, przelotnego pocałunku.

Złaknionego miłości i przyjaźni poetę spotykają wciąż zawody. Si Mohand odpycha z pogardą fałszywych przyjaciół, kłamców, głupców, egoistów i dorobkiewiczów. Nie dba o sprawy materialne i drwi z ludzi,

⁵⁶ *Ibidem*, s. 28.

którzy nawet nie umieją korzystać z uciulanych bogactw. Jego tęsknoty są innej natury. Poeta ten — pisze Feraun⁵⁷ — jest spragniony abсолutu. Miłość, przyjaźń, szczęście — wszystko to istnieje, lecz czy mamy do nich dostęp my, którzy do wszystkiego mieszamy złość i hipokryzję? Jednak te wątpliwości poety nie oddalają go, lecz zbliżają do ludzi, czynią go bratem najmniejszych i równym tym wielkim, towarzyszem pijatyki i rozmówcą mędrca, przyjacielem zarówno dla pastuszka, jak dla siwobrodego dostojnika.

Si Mohand nie pozostaje obojętny na nic, co dotyczy jego współrodaków. Jeśli odsłania ich wady, to jednocześnie razem z nimi cierpi i znosi upokorzenia, dzieli ich nadzieje i ich wiarę.

Najpiękniejsze jego wiersze to te, w których opisuje czasy, gdy Kabyl był wolny, gdy był biedny i godny, gdy ceniło się tylko odwagę, uczciwość, sprawiedliwość, a bogactwo materialne nie mogło być budowane na tchórzostwie i zdradzie.

Można bez przesady powiedzieć, że w Algierii wszyscy są poniekąd poetami; mam na myśli ów szczególny rodzaj wrażliwości etyczno-artystycznej, której nie można utożsamić ze wzorami powszechnymi w arabsko-islamicznym kręgu kulturowym. Większość współczesnych pisarzy, nawet publicystów (Lacheraf) to zarazem poeci⁵⁸. Lud algierski zwraca się do poetyckich środków wyrazu, czując, jak wiele prawdy o człowieku i o danym społeczeństwie niesie syntetyzujące i wizjonerskie słowo poetyckie.

Jest to cecha algierskiej kultury uratowanej i pielęgnowanej w rodzinach (zwłaszcza wiejskich, najbardziej algierskich z ducha) w formie nieokaleczonej przedwcześnie próbą definicji, kultury ujmowanej raczej instynktownie niż refleksyjnie — tak jak tylko w bliskich, niezafałszowanych stosunkach międzyludzkich oraz w sztuce inspirowanej przez prawdziwe odkrycie i przeżywanie drugiego człowieka lub innego elementu otaczającego świata jest to możliwe.

Czyż kultura nie jest właśnie dążeniem społeczeństwa w jego uwarunkowaniach i w sposób jemu właściwy do upragnionego przezeń, choć nieuświadomianego nigdy w pełni modelu stosunków międzyludzkich i stosunku ludzkiego (we wszystkich znaczeniach) do świata, to jest do całokształtu rzeczywistości ludzkiej i pozaludzkiej?

Postaci bohaterów historycznych, z którymi identyfikuje się dane społeczeństwo, w miarę rozwoju tego społeczeństwa urastają do rzędu

⁵⁷ *Ibidem*, s. 43.

⁵⁸ W *Histoire de ma vie* znajdujemy również kilka wierszy Fadmy Amrouche.

mitów narodowych: stają się wzorcami pełni człowieczeństwa, ideami „pełnej osobowości”, w których społeczeństwo widzi, wyczuwa z całą pewnością swoją narodową przyszłość. Są one uosobieniem aspiracji narodowych.

Te wzory człowieczeństwa orientują ogólnie⁵⁹, lecz nie są zdolne same przez się formować autonomicznych członków narodu.

Do tego są potrzebne wzory bliższe, dotykalne, popychające do praktycznego przyjmowania odpowiednich postaw.

Takie „częstkowe modele idealne” postaw i zachowań zgadzających się w odczuciu jednostkowym i społecznym z pożądanym modelem stosunków międzyludzkich, z ideałem „człowieka pełnego”, spotykane przez poszczególne jednostki w otoczeniu, są rozpoznawane w sposób oczywisty i nie budzący wątpliwości; akceptacja ich jako bezpośrednich wzorów czy raczej „pomocy” dokonuje się samorzutnie; odkryciu temu towarzyszy radość, spontaniczna mobilizacja własnych sił i zachwyt. Moment ten ma dwa bezpośrednie skutki: pobudza do zajmowania postaw aktywnych i do refleksji.

Tego rodzaju spotkanie z człowiekiem, dzięki któremu dana jednostka zdobywa pojęcie, na przykład, o prawdziwej szlachetności, prawdziwej inteligencji, prawdziwym pięknie, prawdziwej odwadze, prawdziwej przyjaźni — jest spotkaniem twórczym i formującym. W strukturze psychicznej i postawach jednostki, która była zdolna dostrzec i ocenić te wartości, wywołuje zmiany w kierunku owego pożądanego modelu człowieka i stosunków międzyludzkich. Inaczej mówiąc, przyspiesza dojrzewanie: moralne, społeczne, intelektualne.

To jest funkcja owych „wielkich”, spotykanych w jakimś momencie życia, przyjaźni, więzi duchowych pomiędzy mistrzem a uczniem i miłości, które niekiedy rewolucjonizują całe życie, tworzą nowego człowieka.

Artyści, twórcy, to ludzie, w życiu których zaistniały takie fakty, odkrycia tej wagi, i którzy umieją zawrzeć je w swych dziełach w taki sposób, by mogły dla innych stanowić namiastkę tego samego przeżycia, być im w podobny sposób pomocą, przyspieszać ich dojrzałość społeczną, a zarazem — i to jest najważniejsza społeczna funkcja sztuki — uwrażliwiać na drugiego człowieka, uczyć postawy „nadsłuchiwania”, bronić przed głuchotą i pewnością własnego sądu, uczyć skupienia i pobudzać inteligencję (nie wyłącznie, a nawet niekoniecznie inteligencję scholar-

⁵⁹ Wg sformułowania J. Chałasińskiego mity zabezpieczają poprawny proces historyczny; poprawny, tzn. zgodny z ideałami dobra i piękna (z wykładu na temat mitotwórczej funkcji literatury pięknej, UW, 15 XI 1967).

ską, lecz „inteligencję artystyczną”, refleksyjną, rozumiejącą i twórczą), czyli przysposabiać do samodzielnych „odkryć” tego rodzaju.

Używając tu określenia „inteligencja artystyczna”, pragnę podkreślić, że refleksja poznawcza i twórcza, która jest jednym z podstawowych warunków osiągania dojrzałości przez jednostki i naród, do którego należą, zawiera zarówno moment „racjonalnej, krytycznej logiki”, jak również intuicji.

Wniosek, który się nasuwa przy obserwacji dziejów każdego narodu jest oczywisty: dla pomyślnego rozwoju narodu i jego kultury, to jest dla wzrostu „narodowej gwarancji” prawidłowego realizowania autonomii i pełnej dojrzałości człowieka, potrzebna jest oprócz „inteligencji artystycznej” postawa czynna (zwana także postawą zaangażowania) i wielkoduszna ofiarność (zwana także postawą ideową).

Już z poprzednich rozważań o społecznej funkcji twórczości artystycznej wynikały dwa wnioski. Osiąganie dojrzałości kulturowej przez naród, to znaczy uświadamianie sobie przez jednostki ich miejsca w narodzie oraz ich zadań w narodowej kulturze (ich „powołania”),

po pierwsze, nie jest sprawą tylko intelektualną, lecz egzystencjalną,

po drugie, ma charakter indywidualny: nie dokonuje się w sposób masowy i jednoczesny dla wszystkich.

Stwierdzenia te, jak się zdaje, rzucają pewne światło na słynne „trudności wzrostu” narodów i państw nowych, dla których uzyskanie lub odzyskanie niezależnej egzystencji narodowej albo gwałtowna rewolucja społeczna, stanowiły dogłębny wstrząs kulturowy (są to przede wszystkim trudności kulturowe, jakkolwiek najłatwiej widoczne w dziedzinie ekonomiczno-politycznej). Frantz Fanon, ideolog rewolucji algierskiej, mówił o tym jako o „bolesnych niespodziankach świadomości narodowej” oraz „wielkości i słabości działań spontanicznych”⁶⁰.

* * *

Byłoby naturalnie rzeczą interesującą wiedzieć, czy i w jakim stopniu utrzymała się w dzisiejszej Algierii instytucja ludowych bazarzy i poetów, których doniosła rola w kształtowaniu się algierskiej świadomości narodowej wpłynęła wybitnie na oryginalność rewolucyjnej, socjalistycznej i muzulmańskiej, plebejskiej i wielkopańskiej zarazem,

⁶⁰ „Grandeur et faiblesse de la spontanéité”, „Mésaventures de la conscience nationale” — tytuły dwóch rozdziałów najważniejszego dzieła Fanona pt. *Les damnés de la terre*, Paris 1961.

nie w pełni zrozumiałej nawet dla samej siebie, formującej się osobowości algierskiej.

Jednakże na podstawie literatury algierskiej (a mówię tu tylko o literaturze francuskojęzycznej!), z której przytoczyliśmy zaledwie kilka przykładów, można stwierdzić, że niezależnie od wszystkich zmian, które nastąpiły w Algierii w ostatnim piętnastoleciu, i od tego, czy tradycje wędrownych poetów zachowały się czy nie, uderzającym rysem kultury algierskiej jest ciągłość społecznej roli artystów: współcześni algierscy pisarze-poeci, publicyści-poeci, to ci sami „jasnowidze i jasnopiewcy” (J. Amrouche) przyszłej Algierii, najbliżsi współplemieńcy zarówno Abd-el-Kadera, jak Si Mohanda.

ABDELKADER ZIRAUI

POWSTANIE PARTII POLITYCZNYCH W MAROKU *

W krajach arabskich w zasadzie nie uwzględnia się podziału na myśl religijną i laicką.

Idee laickie rozpowszechnione są jedynie w małym kręgu intelektualistów, których oddziaływanie na masy jest równie małe, jak i to środowisko. A to dlatego, że społeczeństwa krajów arabskich są prześiąknięte głęboką wiarą religijną, co sprawia, że myśl oderwana od religii jeszcze nie utorowała sobie drogi do szerokich mas ludowych i nie znalazła głębszego odbicia w różnego rodzaju ruchach polityczno-społecznych.

Różne konstytucje, które ukazały się w ostatnim dziesięciu w krajach arabskich, potwierdzają istniejącą sytuację i sankcjonują dość rozpowszechniony pogląd, iż umysł arabski nie ma dostatecznie ważnych powodów, aby przyjąć zasady laicyzmu. Stwierdzić więc można, że wszystkie te konstytucje uważają islam za religię państwową, uwzględniając jednocześnie zasadę poszanowania wolności religijnej dla mniejszości wyznaniowych.

Wyda się godne podkreślenia, że w środowiskach intelektualnych żadna grupa nie była w stanie wytworzyć modelu ideologicznego, sprzecznego z arabskim stereotypem, zmienić arabskiej osobowości uwarunkowanej względami historycznymi i odwrócić jej historycznego rozwoju.

Jeśli w Europie spory doktrynalne stanowiły zasadniczy trzon dyskusji od czasów Odrodzenia, to spory te między Arabami na przestrzeni historycznej i dziś nie dotyczą ducha religii, ale ograniczają się do dyskusji podejmującej zagadnienia filozoficzne lub polityczne, z domieszką pewnych elementów doktrynalnych.

* Na podstawie pracy magisterskiej Abdelkadera Ziraoui z Maroka, studenta socjologii na Uniwersytecie Warszawskim, przygotował do druku Edward SZYMAŃSKI.

Idee laickie z całokształtem ich logiki i wniosków opartych na elementach filozoficznych, ideologicznych i praktycznych nie mają głębszego oparcia w umysłowości arabskiej i mogą stanowić układ odniesienia tylko w stosunku do wąskich kręgów społeczeństwa. Natomiast znakomita większość ludności w krajach arabskich nie ma kontaktu z tą myślą.

Spółeczeństwa arabskie niechętnie akceptują zasadę niemieszania się państwa w sprawy religii, albowiem ich kultura duchowa powstała w cieniu rzeczywistości religijnej i wzrastała w ramach wszechmuzułmańskiej cywilizacji, a także w ciągu całego swego wiekowego rozwoju czerpała z niej pierwiastki swej ideologii.

Koran jest zbiorem normatywów prawnych. Oprócz tego, że uważany jest za księgę świętą, jest także kodeksem praw.

Większość ruchów religijnych była jednocześnie ruchami politycznymi. Ruch *as-salafija*, traktowany początkowo jako czysto religijny, stworzył warunki do powstania nowoczesnej, masowej partii politycznej.

Allal el-Fasi w swojej książce *Al-harakat al-istiqlalijat fi-l-Maghrib al-Arabi* (s. 136, pierwsze wydanie w Kairze 1948 r.) pisał o ruchu *as-salafija*, że jego celem było oczyszczenie religii z najnowszych naleciałości i powrót do stanu pierwotnego. Ruch *as-salafija* kierował wysiłki jednostki na tory doskonalenia społeczeństwa, rozjaśniając umysły ludzkie, naginając je do przyjmowania tego co nowe i porównywania go z potrzebami ogółu w celu przywrócenia świetności państwa muzulmańskiego. Przez przygotowanie jednostki chciał umocnić jedność społeczeństwa muzulmańskiego na zasadzie religijnego braterstwa. Islam znalazł się w niebezpieczeństwie i aby obronić religię i państwo trzeba przyjąć zasady, które dają człowiekowi wolność wiary i wolność myśli.

Wolność wiary wymaga prawa do jej obrony. Decydowanie o losie i wybieranie ustroju wymaga wolności społeczeństwa w wyrażaniu jego poglądów i umożliwieniu mu wyboru modelu życia. Do realizacji tych celów potrzebne są organizacje: partie i związki zawodowe. Mogą się one rozwijać w państwie muzulmańskim uniezależnionym gospodarczo i duchowo od obcego panowania. Dlatego żądanie niepodległości państwa muzulmańskiego jest koniecznym warunkiem wolności.

* * *

Niepodległość narodową utraciło Maroko w 1912 r. z chwilą podzielenia kraju przez francusko-hiszpańskich kolonizatorów. Ogłoszenie protektoratu wywołało w Maroku liczne powstania, które ogarnęły cały

kraj. „Żadne z plemion — pisał generał Guillaume¹ — nie przeszło na naszą stronę dobrowolnie, żadne nie uległo bez walki. Niektóre broniły się do ostatniego naboju”.

W celu pokonania plemion zamieszkujących tereny górskie Francuzi stosowali bezwzględne metody, uciekając się często do podstępów takich, jak dodawanie do chleba i cukru materiałów wybuchowych, wysyłanie osłów z ładunkami wybuchowymi, niszczenie zbiorów i dobytku oraz zatrutowanie wody, skazując tym samym ludność na głód i pragnienie. Gdy opór przedłużał się, stosowano zmasowane bombardowania lotnicze i artyleryjskie².

W następnych latach doszło do powstania plemion Rifu pod przywództwem Abd el-Krima. W pierwszej fazie powstania wojska hiszpańskie zostały rozbite, pozostawiając 300 dział, 2 samoloty, broń automatyczną, tysiące karabinów i niezliczone ilości amunicji.

W 1924 r. Hiszpanie okupowali jedynie niektóre punkty na wybrzeżu śródziemnomorskim i atlantyckim. Abd el-Krim stał się faktycznym władcą Maroka północnego i utworzył republikę skonfederowanych plemion Rifu. Okupacja doliny rzeki Uergha przez wojska francuskie, gdzie zaopatrywały się plemiona Rifu, zaniepokoiła Abd el-Krima, który skierował wszystkie siły na miasta Tazę i Fez. Jego atak został zatrzymany³.

Rządy Francji i Hiszpanii połączyły swe siły, które w październiku 1925 r. liczyły kilkaset tysięcy i dowodzone były przez 60 generałów z marszałkiem Pétainem na czele. Te przytłaczające siły pokonały 20-tysięczną armię Rifu⁴. Na apel Francuskiej Partii Komunistycznej klasa robotnicza Francji protestowała przeciwko wojnie w Maroku. FPK wraz z Confédération Générale du Travail Unitaire utworzyły Marokański Komitet Działania (Comité d'Action Marocaine) przeciwko wojnie w Maroku, któremu przewodniczył Maurice Thorez. 12 października 1925 r. na apel komitetu 900 tysięcy robotników przystąpiło do 24-godzinnego strajku⁵.

Lata 1912—1930 charakteryzowały się zbrojnymi wystąpieniami różnych plemion i opanowywaniem kraju przez kolonizatorów, a jednocześnie był to okres narodzin walki politycznej Marokończyków.

Po powrocie z Arabii do Maroka działacz polityczny Dukkali skupił wokół siebie garstkę młodzieży i jeżdżąc po kraju zaczął rozpowszech-

¹ Général Guillaume, *Les berbères marocains et la pacification de l'Atlas central (1912—1933)*, Paris 1946, s. 103.

² A. Ayache, *Le Maroc. Bilans d'une colonisation*, Paris 1956, s. 330.

³ Ayache, *op. cit.*, s. 331.

⁴ Ayache, *op. cit.*, s. 331.

⁵ Ayache, *op. cit.*, s. 338.

niać idee odrodzenia narodowego (*as-salafija*)⁶. Celem ruchu *as-salafija* w Maroku było oczyszczenie religii i zwalczanie sekt, które rozpowszechniły się w Maroku od XIV wieku i odgrywały często poważną rolę polityczną. Centra tych sekt były nie tylko miejscem kultu i odprawiania modłów, ale również schronieniem i szkołą. Powiązanie religii muzułmańskiej z życiem codziennym tłumaczy fakt zainteresowania sekt polityką. Historia Maroka daje wiele przykładów świadczących o tym, że niektóre dynastie dochodziły do tronu właśnie dzięki sektom. W czasach ekspansji Hiszpanów i Portugalczyków w Maroku ośrodki sekt były punktami oporu. Niektóre z tych sekt cieszyły się w Maroku dużym prestiżem ze względu na założycieli pochodzących z rodziny proroka lub ze względu na tradycje ich działalności religijno-politycznej. Sekty w okresie protektoratu były dobrze zorganizowane i to sprawiło, że stały się siłą polityczną, która potrafiła wpływać na społeczeństwo i na podejmowanie przez władze takich lub innych decyzji.

Każda sekta lub bractwo posiadały swego przywódcę (szejka), jego zastępcę (chalifa), kierowników komórek bractwa (*mukaddi*) oraz członków-braci (*ichwan*). Szeregowy członek zobowiązany był szanować prawa sekty, strzec jej tajemnic, odprawiać specjalne, nakazane rytuały (po kilka razy w ciągu dnia) i wpłacać regularnie w zależności od dochodów określone sumy na rzecz bractwa. Regulamin sekty wymagał od ichwanów noszenia specjalnego stroju odróżniającego ich od innych sekt, a także regularnych spotkań dla odprawiania modłów.

Sekty były różne. Jedne zrzeszały arystokrację, inne średniozamożnych, a jeszcze inne biedotę. Uwzględniając znaczenie bractw w Afryce Północnej, marszałek Popo po zdobyciu Algierii wysłał do szejka at-Tidżanija list, w którym proponował mu korzystne warunki współpracy.

Znaczenie bractw w społeczeństwie marokańskim skłaniało Francję do szukania przymierza z nimi, często poprzez przekupstwa. Podczas wojny w Rifie szejek bractwa at-Tidżanija rozesłał do członków swojej sekty zarządzenie, aby „Wszyscy jej członkowie popierali Francję, która płaci za usługi jej oddawane. Ostatnio zwyciężyła ona w wojnie z jednym z najsilniejszych państw świata. Niech Bóg da zwycięstwo temu, kogo wybrał”⁷. Szejkowie wytłumaczyli to ichwanom, iż Bóg daje zwycięstwo temu, komu chce, on bogaci i rujnuje — taka jest jego wola, a muzułmanie, którzy są mu oddania, muszą być mu posłuszni i pomagać tym, których on wybiera, a nie tym, którzy występują przeciwko jego woli. Wobec takiej postawy niektóre rejony przyjęły okupację bez zastrzeżeń, a nawet tłumiły opór.

⁶ Allal el-Fasi, *op. cit.*, s. 133.

⁷ R. Landau, *Moroccan Drama, 1900—1955*, San Francisco 1955, s. 141.

Na ten temat mówi Rom Landau: „Rzeczywiście Francja może sobie pogratulować [...] Jej pomoc dla sekty al-Wazzanija przyniosła zadowalające skutki [...] To oni doprowadzili do opanowania południa, a także odegrali ważną rolę w zwycięstwie nad Abd el-Krimem”⁸.

Oddalanie się sekt od religii poprzez uprawianie czarów i rytuałów niezgodnych z duchem *Koranu*, a także poprzez fałszywą jego interpretację, a przede wszystkim współpraca z kolonizatorami doprowadziły do powstania ruchu *as-salafija*, który potępił sekty.

Uniwersytet al-Qarawijjin w Fezie był miejscem spotkań studentów z całego Maroka, którzy przyjechali tu, aby pobierać nauki teologiczne. Właśnie na terenie tego uniwersytetu powstał ruch *as-salafija*. Zorganizowana, mała grupa studentów rozpowszechniła idee tego ruchu. Oprócz ruchu *as-salafija* istniały jeszcze inne grupy intelektualistów, działające w wielu miastach.

Na ich temat pisze R. Rezette: „Są to kółka literacko-polityczne, gdzie młodzież (Bonne Société) Maroka spotyka się, aby dyskutować, wymieniać poglądy. Nie wychodzi ona z tych zebrań z określonym programem, ale raczej z niezadowoleniem z istniejącego stanu rzeczy, bez żadnego planu działania, a tylko z chęcią odgrywania roli politycznej w życiu kraju”⁹.

Kółka te były ugrupowaniami, które dały początek późniejszym partiom politycznym. W początkowym okresie nie miały żadnego opracowanego programu, nie były dobrze zorganizowane, a także nie miały środków masowego przekazu.

Dopiero 16 maja Dahir al-Barbari zjednoczył wszystkie grupy wokół ogólnego programu obrony islamu przed próbami nawrócenia Berberów na chrześcijaństwo. Dahir al-Barbari miał na celu rozbitcie jedności Marokańczyków i stworzenie dwóch grup antagonistycznych w celu wykorzystania jednej przeciwko drugiej.

M. Gaudefroy Demombynes — jako jeden ze współautorów dahiru berberskiego — pisał: „Niebezpieczne jest zostawienie zjednoczonej grupy marokańskiej, mającej wspólny język i prawa. Istniejący element berberski jest dobrym narzędziem dla wykorzystania starej maksymy: dziel i rządź”¹⁰.

Dahir berberski ukazał się jako plan rozdzielenia Arabów od Berberów i siania nienawiści wśród wspólnoty muzułmańskiej. Dekret ten uznawał sądownictwo plemienne i utworzył sądy rozpatrujące wszystkie sprawy cywilne według lokalnych zwyczajów plemiennych.

⁸ Landau, *op. cit.*, s. 142.

⁹ R. Rezette, *Les partis politiques marocains*, wyd. 2, Paris 1955, s. 66.

¹⁰ Allal el-Fasi, *op. cit.*, s. 142.

Od momentu podboju kraju przez Arabów i islamizacji Berberów sądownictwo cywilne opierało się na szariacie. Natomiast sprawy karne oparte były na kodeksie sultańskim. Dahir berberski wprowadzał na miejsce kodeksu sultańskiego kodeks francuski.

Wyjątkowo dynamiczny rozwój misji w Maroku w 1930 roku pozwalał przypuszczać, iż dekret ten ma na celu likwidację islamu. Jeśli wcześniej idea nacjonalizmu egzystowała tylko wśród nielicznych grup studentów, intelektualistów, niektórych kupców — ograniczając się do Fezu, Meknesu, Rabatu, Casablanki, a ludność jej prawie nie znała, to dahir berberski, który godził w podstawowe elementy kultury narodowej, przyczynił się do wytworzenia solidarności narodowej. Lata 1930—1934 to okres formowania się luźnej dotychczas struktury ruchu nacjonalistycznego. Towarzyszą temu wysiłki w kierunku dopracowania programu działania.

* * *

W latach 1914—1953 prawa publiczne w Maroku przypominały prawodawstwo stanu wyjątkowego, chociaż były okresy większej tolerancji. Ruch nacjonalistyczny korzystał nieraz z praw publicznych (np. prawo do wolnych zgromadzeń i zrzeszeń), nie było to jednak zagwarantowane, jak w Europie, przez odpowiednie przepisy prawa, lecz każdorazowo zależało od decyzji francuskiego generalnego rezydenta.

Traktat o protektoracie wyraźnie formułował zobowiązania Francji na temat poszanowania religii muzułmańskiej i wykonywania praktyk religijnych, np. przepisy prawne zabraniające wolnych zgromadzeń zezwalały jednakże na różnego rodzaju zgromadzenia religijne ¹¹.

Po wydaniu dahiru berberskiego „ludzie zaczęli zbierać się w meczetach Sale, później Rabatu, Fezu i innych marokańskich miast. Meczet al-Qarawijjin w Fezie był przepełniony tysiącami wiernych, przychodzących codziennie, by słuchać mówców, wysyłać protestacyjne noty i kończyć modlitwę tym oto hasłem: Zmiłuj się! Prosimy Cię o łaskę w tym, co nieszczęście przyniosło, i nie doprowadź do rozdziału między nami i naszymi berberskimi braćmi” ¹².

Administracja francuska usiłowała zabronić tych manifestacji, lecz ze względu na ich religijny charakter nie mogła tego uczynić. Meczet był dla ruchu nie tylko miejscem zebrania i agitacji, ale zarazem schronieniem przed policją. Modły, religijne przemówienia, a czasem post były środkami walki przeciwko władcom kolonialnym.

¹¹ Rezette, *op. cit.*, s. 7.

¹² Allal el-Fasi, *op. cit.*, s. 145.

El-Uazzani po ukończeniu studiów politycznych we Francji wrócił do Maroka. Po powrocie wydawał on tygodnik „L’Action du Peuple” w języku francuskim. Pierwszy numer z 4 sierpnia 1933 r. zawierał zdania J. Jaurès’a na temat stosunków międzynarodowych i ojczyzny. Według el-Uazzaniego „L’Action du Peuple” miało być pomostem pomiędzy opinią francuską a marokańskimi klasami społecznymi. Na łamach „L’Action du Peuple” domagał się reformy rolnej, prawnej, oświaty i zrównania w prawach Marokańczyków z Francuzami oraz krytykował tzw. berberską politykę Francji. Dzięki „L’Action du Peuple” większość Marokańczyków czytająca po francusku jednoczyła się we wspólnym działaniu na rzecz niepodległości. Nacjonałści tego okresu coraz częściej krytykowali politykę berberską, wysuwali żądania polepszenia warunków życia¹³. Dzięki „L’Action du Peuple” próby stworzenia przepaści między pałacem a narodem skończyły się niepowodzeniem.

Podczas wizyty króla w Fezie 8 maja 1934 r. ludność miasta krzychała: „Niech żyje sułtan! Niech żyje Maroko! Niech żyje islam, śmierć Francji — niech nas Bóg od niej uwolni, niech nam sułtan pomoże”.

„L’Action du Peuple” prowadziła kampanię na rzecz wprowadzenia święta tronu. Akcje te doprowadziły do narodowej konsolidacji wokół sułtana.

W roku 1921 Szekib Arslan założył w Genewie informacyjne biuro polityczne. Do 1930 r. nie miał on żadnych wpływów w Maroku, a tylko kontakty ze studentami marokańskimi, szczególnie z el-Uazzanim, studiującymi w Europie.

Arslan publikował w Genewie „La Nation Arabe”, którego celem było doprowadzenie do zjednoczenia Arabów, traktując ich jako jeden naród, który mieszka na arabskim terytorium, zjednoczony przez wspólnotę językową, mentalność, historię, zwyczaje, tradycję i świadomość wspólnoty. Koncepcja Arslana polegała na utworzeniu trzech państw arabskich:

- bliskowschodniego (Irak, Egipt, Syria i Palestyna),
- Półwyspu Arabskiego,
- północnoafrykańskiego.

Ruch nacjonalistyczny zawdzięcza Arslanowi doprowadzenie do wytworzenia arabskiej świadomości narodowej i umiędzynarodowienia problemu marokańskiego. Ważnym wydarzeniem w marokańskim ruchu narodowym było nawiązanie dzięki inicjatywie R. Ilangueta kontaktów z francuską partią SFIO.

¹³ Rezette, *op. cit.*, s. 75.

R. Ilonguet, adwokat, syn deputowanego, wnuk Karola Marksa, wraz z innymi działaczami SFIO i działaczami hiszpańskimi zaczął wydawać w lipcu 1932 r. czasopismo „Maghreb”, poświęcone problematyce politycznej i ekonomicznej Maroka. „Maghreb” nie mógł zainteresować szerszych warstw społeczeństwa marokańskiego, gdyż był pismem akademickim i nie podejmował problemów lokalnych. Czasopismo to stwarzało młodym nacjonalistom doskonałe warunki szkolenia politycznego.

* * *

Celem dahiru berberskiego było skłócenie dwu grup mieszkańców Maroka. Czynnikiem integrującym ludność marokańską był islam, a więc dezintegracja narodowa mogła być dokonana drogą rozbicia jedności religijnej. Zarówno Berberzy, jak i Arabowie zdawali sobie sprawę, jakim celom miał służyć dekret narzucony sułtanowi przez władze protektoratu. Świadomość ta pozwoliła nacjonalistom marokańskim skutecznie przeciwdziałać francuskim machinacjom. Dahir berberski zamiast do rozbicia doprowadził do wzrostu solidarności narodowej, która była reakcją wobec zagrożenia systemu wartości istotnych dla społeczeństwa. Zamiast dwóch antagonistycznych obozów: Arabowie — Berberzy, powstał wspólny front: Arabowie i Berberzy, przeciwko Francuzom.

Ruch protestacyjny przeciwko dahirowi berberskiemu ogarnął cały kraj. „Z tego ruchu protestacyjnego wyłoniła się pierwsza marokańska partia polityczna. W celu kształtowania opinii publicznej marokańscy studenci w Paryżu rozpoczęli w 1932 r. redagowanie miesięcznika „Maghreb”¹⁴. Tak więc niepodległościowy ruch marokański, tak jak prawie wszystkie ruchy narodowo-wyzwoleńcze trzeciego świata, rozpoczął swą działalność w metropolii.

Tak było np. z ruchem *négritude* (murzyńskość). „Dwa pisma: «Légitime Défense» i «Etudiant Noir», oraz salon literacki panny Nordal — oto środowisko, w którym poprzez dyskusję i inspirowaną przez nią twórczość torowała sobie drogę nowa świadomość społeczna i kulturalna. Rzecz charakterystyczna, że wszyscy wybitniejsi inicjatorzy *négritude* byli poetami”¹⁵. Tak też było z działaczami Marokańskiego Komitetu Działania.

W latach 1930—1932 różnego rodzaju protesty, żądania i petycje do władz kierowały różne pojedyncze osobistości marokańskiego świata intelektualnego. Dopiero przedstawiony plan reformy marokańskiej

¹⁴ Ayache, op. cit., s. 338.

¹⁵ A. Zajaczkowski, *Z zagadnień ideologii współczesnej Afryki Zachodniej*, „Przegląd Socjologiczny”, T. XIX/1, 1965, s. 103.

z lat 1933—1934 podpisany był przez dziesięciu działaczy¹⁶, występujących już nie „prywatnie”, lecz jako Marokański Komitet Działania. Trzon Komitetu tworzyli wybitni działacze polityczni, którzy reprezentowali wspólny program działania. Komitet powstał ze zjednoczenia różnych klubów i grup działających samodzielnie. W skład jego weszły:

- nacjonalistyczne kluby powstałe w 1926 r. w Rabacie i Fezie¹⁷;
- komitet redakcyjny „L’Action du Peuple”;
- młodzi profesorowie z uniwersytetu al-Qarawijjin;
- stowarzyszenie absolwentów szkół średnich „AEMNA”¹⁸ i organizacje skautowskie;
- organizacje panislamistyczne, inspirowane przez Arslana.

Jeżeli mówimy o powstaniu Komitetu, to nie oznacza wcale, że można podać datę oficjalnego powołania go do życia. Żaden jednorazowy akt nie miał tu miejsca. Początek stanowiły kontakty, i to o charakterze nieformalnym, pomiędzy poszczególnymi klubami. Do kontaktów tych dochodziło podczas prywatnych wyjazdów, często o charakterze artystycznym. Związki pomiędzy klubami wchodzącymi do Komitetu były dość luźne.

W Komitecie istniała dość szeroka decentralizacja, a więc przede wszystkim niezależność przywódców lokalnych od władz centralnych, które tylko symbolicznie istniały jako organ zwierzchni i koordynujący działalność całej organizacji. Lokalni przywódcy mieli dużą swobodę, co do samodzielnego podejmowania decyzji. W łonie Komitetu nie było hierarchii organizacyjnej, a jedynym kryterium różnicowania był prestiż osobisty poszczególnych członków. W Komitecie wszyscy członkowie byli równi. Komitet jako organizacja poszukiwał i chciał pozyskać dla siebie ludzi wpływowych, a mianowicie wykształconych i bogatych. Chodziło tu bowiem o zdobywanie ludzi, którzy ukończyli wyższe studia bądź na uniwersytetach francuskich, bądź muzułmańskich (w Maroku lub w innych krajach arabskich), a więc tych, którzy mieli okazję poznać bliżej inne systemy polityczne. Bogaci członkowie partii potrzebni

¹⁶ W skład Komitetu wchodził: Omar Ben Abd el-Dżalil, Abd el-Aziz Ben Driss, Ahmed Szarkawi, Mohammed Diuri, Allal el-Fasi, Mohammed Bel Ghazi, Mohammed el-Jazidi, Mohammed Mekki an-Nasiri, Mohammed Hasan el-Uazzani oraz Bubkir Kadiri.

¹⁷ Chodzi tu głównie o takie organizacje, jak Ittihad at-Tullab (Związek Studentów Fezu) i Humat as-Sidk (Obrońcy Prawdy w Rabacie).

¹⁸ Association des Etudiants Musulmans Nord-Africains założyli Balafredż i Mohammed el-Fasi w roku 1927 podczas swoich studiów w Paryżu. Organizacja ta grupowała studentów z Algerii, Maroka i Tunezji; patrz Rezette, *op. cit.*, s. 76, 258.

byli natomiast do subsydiowania wydatków związanych z działalnością organizacji.

W działalności Komitetu ważnym momentem było rozpoczęcie agitacji wśród mas, aby zyskać ich poparcie. Punktem zwrotnym okazał się zwołany 25 października 1936 r. Nadzwyczajny Kongres Marokańskiego Komitetu Działania. Kongres ten opracował nowy program reform, znacznie złagodzony w porównaniu do poprzedniego. Dokument ten, któremu nadano nazwę „Plan Bezzwłocznej Reformy”¹⁹, zawierał długą listę żądań politycznych, społecznych i ekonomicznych.

Ponadto Kongres uchwalił podjęcie akcji propagandowej na szeroką skalę. Podstawowym sposobem oddziaływania na świadomość mas miały być zebrania z ludnością na terenie całego kraju. Oczekiwano, że będzie to efektywny sposób rekrutowania nowych członków dla organizacji.

Zebrania takie odbywały się w Sale i Fezie. Jednakże kiedy 17 listopada 1936 r. miało odbyć się otwarte zebranie z ludnością Casablanki, władze kolonialne wyraziły sprzeciw. Zebranie nie odbyło się, ale jeszcze tego samego dnia doszło do demonstracji w mieście. Allal el-Fasi, Mohammed el-Uazzani, el-Jazidi zostali aresztowani, co z kolei wywołało falę demonstracji w całym kraju. Wtedy Komitet zdecydował się na nawiązanie kontaktu z rządem francuskim.

Z ramienia Komitetu udał się do Francji Omar Ben Abd el-Dżalil, by przedstawić sytuację w ministerstwie spraw zagranicznych. Otworzył on w Paryżu pierwsze stałe biuro informacyjne, a także rozpoczął wydawanie nowego tygodnika „La Voix du Maroc”²⁰, zamiast dotychczasowego „Maghreb”.

Te posunięcia stały się oznaką porozumienia z rządem francuskim. Oczywiście tego dowodem było wypuszczenie na wolność przywódców aresztowanych w czasie zajść. Demonstracje i wydarzenia po nich następujące zwiększyły popularność Komitetu w społeczeństwie. Powstały nowe filie organizacji w Meknesie i innych miastach. Po raz pierwszy działalność organizacji objęła tereny berberskie i osiedla wiejskie. Dotychczas Komitet znajdował oparcie jedynie w miastach²¹.

Otworzenie dla nowych członków możliwości wstępowania było wydarzeniem pierwszorzędnej wagi dla tej partii. Przestała ona od tego momentu być partią wybranych i przekształciła się w partię masową. Komitet nabrał charakteru organizacji masowej nie z powodów ideologicznych, lecz — taktycznych. W ówczesnej sytuacji potrzebne było poparcie szerokich mas dla realizacji ogólnych celów politycznych.

¹⁹ Allal el-Fasi, *op. cit.*, s. 186.

²⁰ *Ibidem*, s. 189.

²¹ E. Ashford, *Political Change in Morocco*, Princeton 1961, s. 57.

W Maroku w tym okresie władze kolonialne prowadziły politykę tolerancyjną, ponieważ władzę we Francji objął Front Ludowy (Front Populaire). Partia zaczęła publikowanie czasopism „L’Action Populaire” i „El-Atlas”. Ponadto organizowała otwarte zebrania, mimo że ich charakter był na pół legalny. Co więcej, już na początku 1937 r. Komitet miał swoje lokale, przeznaczone specjalnie do tego celu, podczas gdy dławniej zebrania odbywały się w mieszkaniach prywatnych i miały charakter towarzysko-literacko-polityczny.

O atmosferze tego okresu pisze „L’Action Populaire” w numerze z dnia 27 lutego 1937 r. w artykule omawiającym przebieg przyjmowania członków do Komitetu: „Od godziny 9 do 19 płynęła nieprzerwana fala ludzi, którzy przyszli złożyć przysięgę, dać dowód swojej wierności i wziąć legitymację członkową. Przyszli członkowie przyjmowani byli w grupach dziesięcioosobowych. W taki sposób przyjęto setki nowych członków”.

Przy wstępowaniu do partii kandydat musiał złożyć przysięgę, której formuła brzmiała: „Przysięgam na Boga i na jego Świętą Księgę, iż angażuję się, aby wiernie służyć mojej religii, mojej ojczyźnie i Marokańskiemu Komitetowi Działania. Biorę Boga na świadka”!

W wyniku prowadzonej akcji propagandowej organizacja ta liczyła w 1937 r.: 3000 członków w Fezie, 1500 członków w Rabacie i Sale, 800 członków w Meknesie, 700 członków w Casablance i 500 członków w sekcjach terenowych²².

Gdy podjęto zamiar przekształcenia Komitetu w partię masową, zaczęto wprowadzać pewne zmiany strukturalne. Między innymi członkowie Komitetu Centralnego sami ufurmowali komitety terenowe i stanęli na ich czele. Tak więc władze terenowe narzucone zostały odgórnie. Podobnie odbywało się i na niższych szczeblach, gdzie władze narzuciły kierownictwo nad sekcjami.

Wraz z rozwojem Komitetu zaczęły się pojawiać tendencje autokratyczne, które zresztą zaczynały się zarysowywać już w 1936 r. W 1937 r. najwybitniejszymi działaczami marokańskiego ruchu narodowego byli: Allal el-Fasi — absolwent muzułmańskiego uniwersytetu al-Qarawijjin, oraz Mohammad Hasan el-Uazzani — wykształcony we Francji, redaktor czasopisma „L’Action du Peuple”.

W styczniu 1937 r. w tajnych wyborach do władz Marokańskiego Komitetu Działania Allal el-Fasi został wybrany prezydentem partii, a Mohammed el-Uazzani jej generalnym sekretarzem. Skarbnikiem organizacji został Ahmed Mekuar. Jednakże polityka tolerancji szybko się skończyła i rozpoczął się dla partii bardzo trudny okres. Władze

²² Rezette, *op. cit.*, s. 279.

kolonialne w dniu 18 marca 1937 r. zawiesiły działalność Komitetu jako nielegalną na podstawie dekretu z 24 maja 1914 r. o stowarzyszeniach. Argumentów na usprawiedliwienie tego kroku nie brakowało. Władze protektoratu uznały za nielegalne zarówno wydawanie legitymacji członkowskich, jak i składanie przysięgi na rzecz partii. Co więcej, ta działalność zagrażała autorytetowi sułtana i tradycji muzułmańskiej. Generał Noguès, generalny rezydent Francji w Maroku, w tym okresie, powiedział: „Obecność sułtana w Maroku zabrania powstawania partii — on jeden jest uprawniony do pośredniczenia między narodem marokańskim a Francją”.

Z punktu widzenia prawa Marokański Komitet Działania został rozwiązany, jego działalność natomiast trwała nadal. Zamiast dwóch czasopism: „L'Action Populaire” i „El-Atlas”, ukazywało się jedno „Organe Hebdomadaire du Mouvement Marocain pour le Plan de Réformes”. Centralny Komitet organizacji działał w tym czasie jako komitet redakcyjny tego pisma. Jednocześnie politycy marokańscy podjęli energiczną akcję na rzecz cofnięcia zakazu działalności Marokańskiego Komitetu Działania, o czym pisała „L'Action Populaire” w dniu 27 marca 1937 r. w jednym z ostatnich swoich numerów:

„Komitet zgodził się, aby wejść w rokowania z władzami w celu uzyskania odwołania decyzji o rozwiązaniu Komitetu i podjęcia niezbędnych kroków zmierzających do dalszej kontynuacji działalności legalnej, umożliwiającej realizację ideałów marokańskiego nacjonalizmu i uzyskanie spełnienia sprawiedliwych żądań”.

Świadczyć to by mogło, iż Komitet nie chce walczyć z władzami protektoratu i domaga się jedynie reformy w ramach systemu kolonialnego.

Jednakże już w kwietniu 1937 r. odbył się w Rabacie tajny kongres, na którym utworzona została Narodowa Partia dla Realizacji Żądań (Al-hizb al-watani li-tahqiqi al-matalib). „Działacze Komitetu zebrani w Rabacie w kwietniu 1937 r. — pisał Allal el-Fasi — po dyskusji zdecydowali się nadać ruchowi inną nazwę. W nazwie tej uwzględniono ciągłość ideologii Komitetu, jego programu i metod działania”²³.

Utworzenie Narodowej Partii trzymano w ścisłej tajemnicy, którą ujawniono dopiero 23 sierpnia 1937 r., gdy Balafredż i Omar Ben Abd el-Dżalil przedstawili w Paryżu notę o polityce generalnego rezydenta w Maroku²⁴.

W miarę jak zwiększał się zakres wpływów partii na różne warstwy społeczeństwa, różnicował się także jej charakter polityczno-ideowy.

²³ Allal el-Fasi, *op. cit.*, s. 196.

²⁴ Rezette, *op. cit.*, s. 105.

Partia Narodowa musiała wyjść naprzeciw żądaniom zarówno rewolucyjnej młodzieży, jak i mieszkańcom miast i wsi. Dla najbardziej aktywnej młodzieży, która życie swoje dzieliła pomiędzy pobyty w więzieniu a okresy przebywania na wolności, całkowicie oddającej się działalności na rzecz partii, nie istniały już (w sensie psychologicznym, oczywiście) kompromisy z władzami kolonialnymi. Dla społeczności miejskiej w okresie powstawania nowoczesnego przemysłu i tworzenia się na przedmieściach wielkich miast dzielnic nędzy (*bidonville*) partia musiała walczyć o chleb, oświatę i sprawiedliwość społeczną.

Wreszcie, dla ludności wiejskiej partia zastępowała w znacznej mierze sekty, które zaczęły zanikać podczas kampanii ruchu *as-salafija*.

W stworzeniu takiej sytuacji zasadniczą rolę odegrał Allal el-Fasi, którego doskonała znajomość spraw religii pozwoliła na odwoływanie się we wszystkich przemówieniach do islamu i *Koranu*. Dlatego też Allal el-Fasi — jako przywódca był czymś więcej niż prezydentem, ponieważ uosabiał samą partię.

Wydarzenia w kraju potoczyły się w ten sposób, że doprowadziły do ściślejszego jeszcze zespolenia ludności z Partią Narodową i jej programem. Oto w rejonie Meknesu władze kolonialne postanowiły zmienić kierunek rzeki Bufakran tak, by przepływała przez tereny zajęte przez francuskich farmerów, tzw. kolonów. Rzeka ta stanowiła źródło wody dla miasta i mieszkańcy zaczęli manifestować przeciwko tej krzywdzącej niesłuchanie dla nich decyzji. Interweniowało wojsko, byli zabici i ranni.

Partia Narodowa organizowała w całym kraju demonstracje na znak sprzeciwu wobec wydarzeń w Meknesie, agitowała potajemnie wśród ludności miejskiej i wiejskiej i posługując się argumentacją religijną starała się wywołać ruch oporu wobec zagrażających wolności władz protektoratu. 13 października 1937 r. odbył się z okazji dorocznej pielgrzymki do grobu Mulaj Idrisa kongres partii w Fezie z udziałem przedstawicieli wszystkich sekcji Maroka. Uchwałą kongresu zaczęto rozpowszechniać we wszystkich miastach broszury zawierające informacje o sytuacji w kraju. W związku z tym 22 października doszło w Khemisset do starć z wojskiem i policją, które użyte zostały do rozpędzenia zebrania, zorganizowanego z okazji spotkania ze studentami uniwersytetu al-Qarawijjin. Do gwałtownych starć doszło także w Marrakesz i Port Lyautey. W kilka dni później, tj. 25 października, aresztowani zostali przywódcy Partii Narodowej jako inicjatorzy demonstracji. Byli to: Allal el-Fasi, Omar Ben Abd el-Dżalil, Ahmed Mekuar i Mohammed el-Jazidi. Następnego dnia wyszła uchwała zakazująca działalności Partii Narodowej.

* * *

W latach 1937—1944 nacjonałiści nie przejawiali szczególnej aktywności, gdyż Partia Narodowa została rozwiązana, wielu członków aresztowano, a niektórzy z nich znaleźli się na wygnaniu.

W czasie II wojny światowej, zwłaszcza po kapitulacji Francji, Niemcy czynili usilne zabiegi, aby przeciągnąć Maroko na swoją stronę. Część nacjonalistów marokańskich próbowała to wykorzystać w walce o niepodległość, hołdując zasadzie, że wróg mego wroga jest moim przyjacielem. Szeroko dyskutowano możliwość współpracy z Niemcami, jednak w konsekwencji odrzucono ją²⁵. Gdy marszałek Pétain zgodził się na układy norymberskie, sułtan stwierdził, iż Żydzi marokańscy są również jego poddanyimi i jego obowiązkiem jest uchronić ich przed zagładą²⁶.

Sułtan Mohammed V opowiedział się za aliantami, podczas gdy generalny rezydent, Noguès, popierał Pétaina i rząd Vichy. Gdy w 1942 roku Amerykanie wylądowali w Maroku, Noguès stawiał im zbrojny opór, natomiast sułtan zaprotestował przeciwko temu, stwierdzając, iż Maroko jest w stanie wojny z Niemcami. W Casablance odbyło się spotkanie Roosevelta i Churchilla z sułtanem, bez uprzedniego powiadomienia generalnego rezydenta. Spotkanie to miało duże znaczenie dla za-demonstrowania samodzielności w prowadzeniu polityki.

* * *

Partia Istiqlal powstała w wyniku działalności grupy działaczy politycznych z Balafredzem na czele. Manifest partii, przekazany sułtanowi, generalnemu rezydentowi i przedstawicielom rządów alianckich, domagał się niepodległości Maroka i rekonstrukcji państwa w ramach demokratycznej, konstytucyjnej monarchii, gwarantującej wolność jednostki. Manifest odrzucał laicyzację państwa, uznając islam za oficjalną religię, ale jednocześnie głosił wolność wyznania dla mniejszości narodowych.

29 stycznia 1944 r. władze kolonialne aresztują Balafredza, el-Jaziego i innych członków partii. Doprowadza to do krwawych zamieszek w Rabacie, Sale, Casablance, Fezie i Marrakeszu. Równocześnie sułtan zwolnił dwóch swoich ministrów, którzy popierali ruch nacjonalistyczny. Mimo represji, partia Istiqlal odrzuciła program reform przedstawiony przez generalnego rezydenta, twierdząc, że nie można pertraktować o reformach bez uznania niepodległości kraju.

²⁵ Landau, *op. cit.*, s. 262.

²⁶ *Ibidem*, s. 263.

El-Jazidi, który został wypuszczony na wolność, wystosował list z ramienia Komitetu Wykonawczego Partii do przewodniczącego konferencji w San Francisco i do szefów rządów Francji, USA, Anglii i Chin o przyjęcie Maroka do Organizacji Narodów Zjednoczonych, przypominając jednocześnie o udziale Maroka w drugiej wojnie światowej ²⁷.

List ten rozpoczyna nową taktykę w działalności partii — zwracania się o pomoc do opinii światowej i realizowania w ten sposób celów niepodległościowych.

Podczas spotkania w Paryżu przedstawiciele rządów, którzy podpisali traktat tzw. „Acte d'Algésiras” w celu przywrócenia międzynarodowego statusu Tangeru, partia publikowała „Note sur la question de Tanger”, w którym to dokumencie domagała się wysłania marokańskiej delegacji dla przedstawienia stanowiska Maroka wobec tego problemu.

W dniu 30 marca 1946 r. rezydent generalny, Puaux, opuścił Maroko, a jego stanowisko objął Erik Labonne. Mohammed el-Jazidi wystosował natychmiast do niego pismo pt. „La crise marocaine”, w którym przedstawił problem swobód politycznych i ucisku wobec partii marokańskich w przeciwieństwie do wolności, jakimi cieszyły się partie francuskie. Domagał się on wypuszczenia na wolność Allal el-Fasiego, uwięzionego w Gabonie od 1937 r., Balafredza — deportowanego na Korsykę w 1944 r., a także wielu innych działaczy partyjnych więzionych za działalność polityczną. W wyniku tej noty przywódcy zostali wypuszczeni na wolność.

Jednakże polityka tolerancji nie przyniosła pozytywnych rezultatów. Partia Istiqlal krytykowała plan reform przedstawiony 22 sierpnia 1946 r. przez generalnego rezydenta.

Prasa nacjonalistyczna, zniesiona w 1937 r., znów zaczęła się ukazywać. Istiqlal wydaje po arabsku „Al-Alam” („Sztandar”) i po francuski „L'Opinion du Peuple”, które to czasopisma wielokrotnie ukazują się z pustymi szpaltami na skutek interwencji cenzury.

10 stycznia 1947 r., podczas wizyty w Tangerze, sułtan wygłosił przemówienie, w którym jednoznacznie domagał się niepodległości kraju i wskazał na konieczność utrzymywania bratnich stosunków z krajami arabskimi. Wystąpienie to wywołało oburzenie wśród kół kolonialnych francuskich i doprowadziło do zmiany generalnego rezydenta. Miejsce E. Labonne'a zajął generał Juin, który stwierdzał, że Maroko rozwijać się może jedynie w ramach protektoratu. Partia, w obliczu niemożliwości zrealizowania swoich żądań pokojowych wobec Francji, zaczyna

²⁷ Podczas II wojny światowej 300 tys. Marokańczyków walczyło w Europie i w Afryce Północnej; patrz Landau, *op. cit.*, s. 260.

umacniać swoją pozycję w kraju poprzez rekrutację nowych członków i zacieśnienie stosunków z sułtanem.

We wrześniu 1948 r. Allal el-Fasi został wysłany przez partię do Kairu w celu prowadzenia kampanii międzynarodowej przy pomocy Ligi Państw Arabskich, a zwłaszcza postawienia problemu Maroka na forum ONZ. Jednak w wyniku okupacji Palestyny przez syjonistów i utworzenia państwa Izrael akcja zainteresowania Ligi Państw Arabskich i ONZ problemami Maroka nie udała się. W 1950 r. sułtan udał się do Francji w celu przekonsultowania sprawy Maroka z rządem francuskim. Francja odmówiła jednak uznania niepodległości kraju. Reformy proponowane przez Francję i generalnego rezydenta zostały odrzucone przez sułtana i partię.

Solidarność sułtana jako reprezentanta prawowitej władzy i pierwszego imama wiernych z partią Istiqlal doprowadziła do zwiększenia popularności partii wśród szerokich kręgów społeczeństwa. W celu doprowadzenia do wewnętrznego rozłamu i odosobnienia partii i sułtana od społeczeństwa generał Juin zainspirował odrodzenie wpływów sekty at-Tidżanija, która wielokrotnie już oddawała usługi Francuzom w czasie podboju Maroka.

El-Kattani, przywódca sekty znany ze swej nienawiści do sułtana, znów zaczął organizowanie sekty, stawiając sobie za cel potępienie sułtana i Istiqlalu. Sekta głosiła, że partia jest grupą niewiernych laików, a sułtan — popierający partię — oddala się od ducha religii. Działalność sekty nie znalazła jednak aprobaty wśród ludności.

W lutym 1951 r. generał Juin, przy pomocy Glaouiego i innych feudałów berberskich, zorganizował blokadę miast Rabatu i Fezu. Przedstawił on sułtanowi ultimatum, że w wypadku niepodpisania aktu o wydaleniu z pałacu doradców partyjnych i sabotowania posunięć administracyjnych generalnego rezydenta zostanie on zdetronizowany, a oblegający Berberowie ograbią miasto. Sułtan, pod wpływem tego nacisku, podpisał akt generała Juin ²⁸.

9 lutego 1951 r. powstaje Front Narodowy, który skupił partię Istiqlal, Parti Démocratique de l'Indépendance, Parti des Réformes Nationales i Parti de l'Unité Marocaine. We Froncie każda partia zachowywała własną strukturę i autonomię. Na forum międzynarodowym występowały one jako blok — Front Narodowy Maroka, reprezentujący Maroko w Lidze Arabskiej i ONZ. Jednakże FNM szybko się rozpadł i już w 1952 r. na sesji ONZ występowały cztery delegacje poszczególnych partii, a nie jednolita delegacja FNM.

²⁸ *Ibidem*, s. 353.

Liga Państw Arabskich wniosła problem Maroka na forum ONZ już w 1951 r.²⁹.

Moroccan Office of Information and Documentation w Nowym Jorku wydaje „Moroccan News Bulletin” i „Free Morocco” w nakładzie 50 tys. egzemplarzy. Przedstawicielstwo partii Istiqlal w USA rozkolportowało wśród różnych delegacji do ONZ „Memorandum sur les droits de l'homme et les libertés publiques au Maroc”.

W sierpniu 1952 r. Allal el-Fasi wyjechał do krajów skandynawskich z zamiarem szukania poparcia. W Sztokholmie odbył spotkanie z premierem, z dyrektorem Gabinetu Ministerstwa Spraw Zagranicznych i przywódcami partii politycznych. Owocem tych spotkań był „Appel des intellectuels Scandinaves”, zawierający prośbę do rządów państw skandynawskich o poparcie narodów tunezyjskiego i marokańskiego w ich walce o wyzwolenie na sesji ONZ z 1952 r.

W październiku 1952 r. Allal el-Fasi wyjechał do Brazylii, gdzie został przyjęty przez rząd i przywódców organizacji politycznych. W wyniku tej wizyty powstał Comité des Journalistes Brésiliens pour la Liberté des Peuples Arabes.

Kontakty z zagranicą przyniosły rezultaty, gdyż na posiedzeniu Zgromadzenia Ogólnego NZ obok trzynastu krajów bloku arabsko-azjatyckiego za rezolucją zalecającą sprawiedliwe rozwiązanie problemu marokańskiego głosowały także kraje skandynawskie, Ameryki Łacińskiej i USA.

Istiqlal była w pierwszym okresie (1944—1945) partią zdecentralizowaną, kierowaną przez dwudziestocteroosobowy (12 członków i 12 zastępców) dyrektoriat. Zadaniem jego było ustalanie ogólnej polityki i zasadniczych kierunków działalności partii oraz nadzór nad komisjami.

W drugim etapie rozwoju partii Istiqlal (1945—1952) liczba członków dyrektoriatu powiększyła się do 25 osób. Jednakże ze względu na trudności w skompletowaniu całego składu jednocześnie powołano tzw. Komisję Wykonawczą, składającą się z czterech osób.

Fakt, że czołówkę partyjną stanowiła grupa notabli marokańskich, wpłynął na specyfikę partii. Struktura wewnątrzpartyjna była uzależniona od osobistego prestiżu notabli. Nadmiernie rozbudowane kierownictwo partyjne było wynikiem sytuacji, w której — ze względu na potrzebę zatrzymania w partii wybitnych osobistości i zaspokojenia ich ambicji osobistych — zaistniała konieczność tworzenia wielu, nawet czysto tytułarnych funkcji. Strukturę partyjną budowano w zależności

²⁹ W tym samym czasie Polska zgłosiła gotowość zarejestrowania „problemu Maroka” w ONZ; Allal el-Fasi, *op. cit.*, s. 429.

od istniejącego stanu osobowego — nie było funkcji, którą można byłoby przydzielić notablom, ale byli notable, dla których trzeba było tworzyć funkcje. Stąd konieczność powołania Komisji Wykonawczej, będącej faktycznym kierownictwem partii ³⁰.

W tym czasie zmniejszono liczbę komisji (z sześciu do czterech), które zajmowały się kierowaniem i harmonizowaniem życia w sekcjach. Siedzibę kierownictwa partii przeniesiono z Fezu do Rabatu, motywując to koniecznością szybkiego kontaktowania się z dworem sułtańskim.

W trzecim okresie (1952—1956), po zakazaniu działalności Istiqlalu i aresztowaniu wielu członków, została zmieniona struktura organizacyjna partii. W tym to czasie kończy się okres formowania partii politycznych Maroka.

W niniejszym opracowaniu poruszone zostały jedynie najbardziej istotne problemy związane z formowaniem największych marokańskich partii politycznych. Wąskie ramy tego artykułu, a także brak materiałów nie pozwolił autorowi na poruszenie bardzo ciekawej problematyki dotyczącej takich partii, jak Komunistyczna Partia Maroka założona w 1943 r.

³⁰ Rezette, *op. cit.*, s. 295.

STANISŁAW ŚWIDERSKI

REFLEKSJE NA TEMAT ŻYCIA I JEGO AFIRMACJI W SYNKRETYCZNYCH KULTACH FANGÓW

Treść: Wstęp. — Rys historyczny dawnych kultów: Bieri; Buiti; Ombwiri i Buiti według tradycji; współczesna forma synkretyczna Buiti i Ombwiri. — Afirmacja życia ideą przewodnią kultów synkretycznych: człowiek symbolem życia; rytuał odrodzenia duchowego; symbolika przedmiotów kultycznych. — Problem akulturacji: upolitycznienie kultu Buiti; elementy chrześcijańskie w synkretyzmie Fangów.

WSTĘP

Badania nad synkretyzmem religijnym w Gabonie (Afryka Równikowa) — a szczególnie szczepu Fangów — są zaledwie u swych początków. Brak jest prac poświęconych wyłącznie temu zagadnieniu. Te zaś, które istnieją mają charakter raczej opisowy (G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris 1963; tenże: *Afrique ambiguë*, Paris 1957), uboczny (André Raponda-Walker, Roger Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris 1962) lub tylko analogiczny (Veciana Villaldach, *La secta del Bwiti en la Guinea española*. Instituto de Estudios Africanos, 1958).

Ostatnie badania, które autor artykułu i jego asystent P. Fryderyk Rougier przeprowadzili latem i jesienią 1968 r. z ramienia Conseil des Arts du Canada i Uniwersytetu w Ottawie, miały za cel analizę nie tylko czynników psychologicznych, społeczno-politycznych i kulturowych, analogicznych do tych, które spowodowały ruch synkretyczny w Kongo, Rodezji, Angoli, Malawi czy w Afryce Południowej, ale ponadto wykrycie takich elementów, które nadały religijnym sektom szczepu Fangów charakter specyficznie „gaboński”.

Tymi kilkoma uwagami pragnę podkreślić ideę przewodnią tego synkretyzmu religijnego, który wyrósł na gruncie męskiego kultu przodków Buiti i kultu kobiecego Ombwiri. Idea ta — to życie samo w sobie i jego afirmacja wyrażona przez symbolikę zawartą w sztuce, w słowie

i ruchu oraz w przedmiotach kultycznych. Spotykamy ją zresztą jako stały temat w starej strukturze społeczno-religijnej Afryki, implikującej pojęcie natury i bytu zarówno w sensie ontologicznym, jak i eschatologicznym. Ta afirmacja była i jest nadal wyrażana w takich momentach, jak uroczystości w dniach narodzin i nadania imienia, w kulcie bliźniąt oraz w ceremoniach małżeńskich, podkreślających wartość religijno-społeczną płodności. Ponadto wszelkiego rodzaju wtajemniczenia, tak zwane inicjacje, nie pomijają tego punktu widzenia, skoro usiłują uspołecznąć we wszystkich swych odmianach indywidualny popęd seksualny. Nawet ceremonie śmierci i pogrzebu, te — wydawałoby się — chwile tragiczne i beznadziejne, ukazują nam wiarę w życie, przez co stają się tak brzemiennie w ogrom wartości jednostki jako transferów siły życiowej z jednej generacji na drugą. Najstarszy syn przejmuje ją w zmateriaлизованej formie śliny lub ostatniego tchnienia. To samo pozytywne ustosunkowanie się do życia przewija się poprzez całą poezję ustną (opowiadania, bajki, mity, zagadki, przysłowia, piosenki) oraz poprzez sztukę stosowaną i religijną, do których można dołączyć także strój, sposób uczesania, tatuaże oraz malowanie ciał zarówno żywych, jak i zmarłych. Afirmacja życia uwypukla się w szczególności w chwilach jego nasilenia (poczęcie, narodziny bliźniąt). Symboliczne liczby i kolory są tu wykładnikami przekonań, życzeń i wierzeń, zastosowane zaś w rytualnych ceremoniach nabierają wartości „środków skutecznych”, bez których nie może obejść się prawdziwe szczęście, pojęte zresztą jako pełne uczestnictwo w życiu. To aktywne zaangażowanie się w życie jako ciągle przyswajanie sobie wartości witalnych znajduje swój specyficzny wyraz w sektach religijnych szczepu Fangów. Zaznacza się tutaj nowy — choć nadal afrykański — charakter potrzeb i to zarówno osobistych, indywidualnych, jak i społecznych, będących wynikiem wpływów historyczno-kulturowych i aspiracji szczepowej.

W artykule tym pragnę uwypuklić tylko te cechy charakterystyczne sekt, w których idea życia w szczególny sposób dochodzi do głosu. Są to nade wszystko ceremonie inicjacji, harfa święta, religijno-psychologiczny punkt widzenia relacji międzyosobowej oraz symbolika kolorów.

Wprowadzenie historyczne, tekst mitu oraz próba analizy kulturowych czynników zewnętrznych i wewnętrznych wydają się być uzasadnione koniecznością. Mają one ułatwić czytelnikowi lokalizację geograficzną i historyczną samego szczepu oraz uczulić go na charakter właściwy szczepu Fangów w Gabonie.

RYS HISTORYCZNY DAWNYCH KULTÓW

Bieri

Skoro się postawi pytanie komuś ze szczepu Apindji lub Mitsogo, co sądzi o kulcie Buiti wśród szczepu Fangów, od razu odpowie, że jest to Buiti fałszywe. Faktem bowiem jest, że ten tradycyjny kult przedstawia się wśród Fangów jako kult zdeformowany, zmieniony i „rozwinęty”, co skłania do nazwania go raczej Buiti synkretycznym.

Zanim kult Buiti został wprowadzony na wybrzeże Gabonu, między Libreville, Cocobeach i Oyem, Fangowie posiadali już własny kult, znany pod imieniem Bieri¹. Ten kult manów, Bieri, wyrażający się szczególnie w statuetkach z drewna², umieszczanych na szczątkach pośmiertnych przodków, był początkowo kultem klanowym. Jego celem było zapewnienie kontaktu wspólnoty żywych ze wspólnotą umarłych, aby w ten sposób pozyskać sobie ich względy. Każdy klan posiadał więc swoje, ale tylko jedne relikwie przodków, wokół których wszyscy członkowie klanu zbierali się pod wodzą naczelnika w oznaczone dni, aby je czcić w uroczystościach sakralnych.

Z czasem Fangowie — pod wpływem ambicji i zarozumiałości rodowej — ustanowili wiele nowych miejsc kultycznych Bieri, pomnażając tym samym liczbę relikwii swoich przodków. Każda wieś otrzymawała więc swoje Bieri, co więcej — każda rodzina miała już wiele Bieri, jedne pochodzące od ojca, inne od matki, a jeszcze inne od męża itd. Relikwie więc, Bieri, stały się jedną z przyczyn rozluźnienia więzów społecznych szczepu, bardziej nawet — stały się one przyczyną prawie kompletnej dezagregacji szczepu Fangów. Ale nikt nie odważał się przeciwstawić się temu religijnemu ruchowi. W tym jednakże krytycznym czasie napływają z głębi kraju bilopi, ludzie znad rzek Ogowe i Ngunie, których język nie był znany Fangom. Byli to Mitsogo i Apindji. Okres lat dwudziestych i następnych naszego stulecia był nacechowany migracjami wewnętrznymi ludzi szukających pracy, zwerbowanych przez nowo powstałe ośrodki wyrębu lasów, tartaków i nowych misji. Przy-

¹ Bieri albo byeri oznacza w języku fang przodka w postaci czaszki. Byeri oznacza więc po prostu — czaszka.

² Statuetki Byeri (bieri) i statuetki Buiti mają za cel unaocznienie więzi między zmarłymi a żywymi. Znajdujemy je w chatach rytualnych albo na czaszkach i innych resztkach zmarłych, albo też na skrzyneczkach z kory (*nsèk-Byeri*), zawierających tę czaszkę (bieri). Statuetki te przedstawiają bądź mężczyznę bądź kobietę. Niekiedy w miejscu pępka tych statuetek umieszcza się lustro, aby w ten sposób podkreślić przekonanie, że zmarli przodkowie kontrolują życie ludzi we wsi.

nieśli oni jednakże ze sobą własny kult tradycyjny, Buiti, będący dla nich wyrazem uczuć szczepowych, czynnikiem jednoczącym w jedną grupę językową i religijną, instrumentem dyscypliny moralnej, a nade wszystko szkołą uspołeczniającą jednostkę.

Napływ nowych elementów obudził u Fangów, wrażliwych na kwestie społeczne i szczepowy charakter, nadzieję, że ten nowy kult może przyczynić się do przywrócenia utraconej jedności i do odrodzenia świadomości szczepowej. Fangowie więc przyjęli ten kult, ale go dopasowali do swej przeszłości, do potrzeb aktualnych i temperamentu, odrzucając to, co było obce ich duchowi i umiłowanym, a rozwijając to, co odpowiadało ich gustowi.

Szczep Fangów zaczął się odradzać. Jego wrodzona inteligencja, roztropność, przezorność i duma szczepowa znalazły swoisty oddźwięk twórczy w nowym kulcie dawnych niewolników, a dziś drwali z głębi kraju zagnanych przez los aż po wybrzeże oceanu.

Kult Bieri tracił na wartości i aktualności, ustępując miejsca nowym ośrodkom buitystycznym pod wodzą przywódców duchowych, *kambo*, legitymujących się charyzmatem posłannictwa, udzielonego w wizji intuicyjnej. Czyniono wszystko, aby kult ten rozpowszechnił się i zakorzenił w tradycji ludu. Zresztą przyznać trzeba, że kult Buiti miał dużą przewagę nad kultem Bieri. Będąc silniejszym organizacyjnie i bogatszym w środki ekspresyjne obiecywał on więcej możliwości do zaangażowania się w życie i do wypowiedzenia się według potrzeb współczesnych niż Bieri, co odpowiadało charakterowi i dyspozycjom Fangów. Charakter bowiem tego ludu jest spekulatywny, jego duch nigdy nie zaspokoja, szukający zawsze problemów zarówno filozoficznych dotyczących życia, jak i teologicznych dotyczących przyszłości pozagrobowej.

Potrzeba kontaktu z przodkami, poznanie życia pozagrobowego, a nawet „widzenie” Boga skierowały Fangów ku owej „wiedzy” duchowej, jak się oni wyrażają, która jest dziś na drodze rozwoju „dogmatycznego” i którą usiłuje się ująć w „system” teologiczny i filozoficzny. Zadanie to ułatwia fakt, że większość spośród przywódców duchowych tych sekt buitystycznych rekrutuje się z byłych seminarzystów i uczniów misji katolickich, gdzie spędzili wiele lat, ulegając wpływow dyscypliny i atmosfery kościelnej, nacechowanej rywalizacją stopni hierarchicznych i nastrojem tajemnic religijnych. To oni właśnie nadają nowym sektom specyficzną formę liturgiczną, naśladując kościół katolicki pod względem struktury hierarchicznej, kultu i stroju. Ale skoro się przyjrzyć bliżej atmosferze panującej między sektami, wówczas nie trudno jest stwierdzić, iż wkład ich w obiecaną jedność szczepu Fangów jest nie tylko znikomy, ale przeciwnie — przynosi wręcz odwrotny skutek. Rozpadając się na coraz to nowe sekty i odgałęzienia, dzielą oni lud

na „postępowych” i „tradycyjnych”, to znaczy na tych, co hołdują nadal kultowi relikwii, kanibalizmowi i ekskluzywności języka liturgicznego (Apindji i Mitsogo), oraz na tych, co stronią od formalizmu tradycyjnego, wybierając raczej to, co da się pogodzić z kultem katolickim³. Jedno, co ich łączy, to opozycja wobec misjonarzy i kościoła katolickiego.

Buiti

Nazwa Buiti ma znaczenie ogólne, obejmuje przede wszystkim kult przodków i ceremonie urządzone dla ich adoracji. Zadaniem drugorzędym tego tajnego związku mężczyzn, zbliżonego zresztą do takich związków, jak N'Domo czy Poro w Sudanie zachodnim, jest wychowanie etyczne, estetyczne i społeczne członków klanu i szczepu. Buiti było więc, i jest nadal, w pewnym stopniu tradycyjną instytucją wychowawczą i dyscyplinarną oraz organizmem religijnym⁴.

O tym, że Buiti jest dziełem Mitsogo i Apindji świadczy fakt, że wszystkie prawie szczepy Gabonu, które przyjęły ten kult, używają nadal ich języka jako języka liturgicznego. Słuszne jest bowiem, że właśnie Mitsogo i Apindji nadali właściwą, silną i zwartą strukturę organizacyjną temu niegdyś kultowi Pigmejów, rozwijając go do rozmiarów instytucji kultowej, a nawet — do stopnia religii Buiti, choć terminu tego nie da się zastosować bez zastrzeżeń.

To, co wiemy o początkach Buiti, nie jest jasne, gdyż opiera się wyłącznie na tradycji. Pierwsze wzmianki pisane o Buiti daje nam Paul du Chaillu w swych *Voyages et aventures dans l'Afrique Equatoriale*⁵.

Informacje ustne są fragmentaryczne i zabarwione folklorem lokalnym. Mimo różnic, które zachodzą pod tym względem, Buiti wszystkich czasów i u wszystkich szczepów zachowało swe cechy istotne i specyficzne w stosunku do innych kultów. Jest to mit o kobiecie złożonej w ofierze przodkom za „środki nadzwyczajne”, przy których pomocy adepci Buiti mogą wejść w kontakt osobisty nie tylko z duchami przodków, ale i ze świętymi katolickimi, a nawet z Bogiem trójosobowym. Tymi środkami są dwie rośliny, dzięki którym „ruch” kultyczny Buiti

³ Należy podkreślić, że 95% buitystów to katolicy wierzący i praktykujący.

⁴ Por. S. Świdorski, *Les agents éducatifs traditionnels chez les Apindji*, „Revue de Psychologie des Peuples”, Le Havre 1966.

⁵ Paul du Chaillu, *Voyages et aventures dans l'Afrique Equatoriale*. Paris 1863. Por.: *La secta del „Mbueti” o „Mbiti”*, „Actas y Memorias de la Sociedad española de Anthropologia, etnografia y prehistoria”, XIX, 1944. Por. także A. de Veciana Vilaldach, *La secta del Bwiti en la Guinea española*, Instituto de Estudios Africanos, 1958. Por. następnie S. Świdorski, *Le Bwiti, société d'initiation chez les Apindji*, „Anthropos”, Vol. 60, 1965, oraz M. Birinda, *La Bible secrète des Noirs selon le Bouity*, Paris 1952.

mógł wyjść poza granice grup Pigmejów, wsi Mitsogo i Apindji, objąć tysiące Fangów i rozprzestrzenić się nawet w Gwinei Równikowej⁶.

Słuszne jest przekonanie, że Buiti wzięło początek u Pigmejów. O tym mówią mity⁷ oraz fakt, że Pigmeje jako mieszkańcy lasów są najlepszymi znawcami roślin. Spośród wielu roślin odróżnili oni dwie, mianowicie melan⁸ i iboga⁹. Wywar z kory zdjętej z korzenia melanu i spożyty przez człowieka powoduje — zależnie od temperamentu człowieka i od ilości spożytej — halucynacje, wizje albo nawet sen. Melan jest nadal używany podczas pewnych uroczystości i inicjacji jako roślina święta. Kiedy Pigmeje dostrzegli większą moc w roślinie iboga, wyparła ona częściowo melan z rytuału. Dziś iboga jest nie tylko używana jako narkotyk, by odpędzić sen, wzmocnić mężczyznę w jego stosunkach seksualnych z kobietą i uśmierzyć głód, ale nade wszystko jest ona środkiem „cudownym”. Poza funkcjami wyżej wymienionymi iboga pozostaje najważniejszym punktem czynności kultycznych w sektach Buiti i Ombwiri jako źródło wizji, czynnik wspólnoty duchowej, przyjęty w formie komunii u buitystów i jako środek farmakologiczny przeciwko wszelkim schorzeniom, leczonym przez sekty wyrosłe z Ombwiri¹⁰.

⁶ Ponieważ rząd dawnej Gwinei hiszpańskiej stosował surowe kary wobec kultu Buiti, posuwając się do wieszania i mordowania ich członków, ludność tamtejsza przekraczała granice Gabonu w okolicy Medouneu, aby brać udział w ceremoniach Buiti i być „wtajemniczonym” w tę sektę.

⁷ Według tradycji sekty Elibaganga w Libreville miała to być kobieta pigmejska z klanu Beki. Według mitu z Gwinei Równikowej, który nam podaje Veciana Vilaldach (*op. cit.*), był to klan Bakui. Wiemy, że kult Buiti został przyniesiony z Gabonu, o czym mówią nazwy przedmiotów kultowych, ceremonii i stopni. Są one w języku Mitsogo i Apindji.

⁸ *Melan* (l. mn.), *alan* (l. p.) w języku Fangów jest rośliną, której wywar powoduje halucynacje, wizje lub sen głęboki, zależnie od ilości spożycia i od temperamentu człowieka. Por. R. Sillans, A. Walker, *Les plantes utiles du Gabon*, Paris 1961, s. 160; Por. także S. Galley, *Dictionnaire fang-français et français-fang*. Neuchâtel; Eshira znad rzeki N'Gounie miesza ją z rośliną iboga, gdy urządzają ceremonie Buiti.

⁹ Iboga (w jęz. Galoa, *ébôgha*) jest małym krzewem stanowiącym podszycie lasów Gabonu, Gwinei Równikowej, południowej części Kamerunu i północnej części. Konga. Iboga jako środek terapeutyczny (podniecenie, depresja) oraz jako środek magiczny jest używana w ceremoniach Buiti i Ombwiri. Dziś sadzi się ją nawet przy domach, a szczególnie wokół chat rytualnych. Por.: Silans, Walker, *Les plantes...* Iboga jako narkotyk została odkryta w 1860 r. przez Griffon du Ballay w Cap-Lopez. Na temat działania iboga zob. Raymond-Hamet, *Le problème du vrai et du faux iboga*, „Rev. Bot. Appl. et Agr. Trop.”, XX, 1940, s. 251—262; B. Ilougou, „Iboga” *arbre de science*, „Liaison” nr 23, 1952; J. Delourme - Houde, *Contribution à l'étude de l'iboga*. Thèse Doct. Pharm., Paris 1944.

¹⁰ Ombwiri są przede wszystkim duchami, zamieszkującym zarówno lasy, jak i wody. Stoją one na straży życia etycznego społeczeństwa, karząc tych, co prze-

Ombwiri i Buiti według tradycji

Obserwacje pobieżne życia religijnego szczepu Fangów z Okręgu Wybrzeża¹¹ nasuwają badaczowi wiele trudności. Powodują je głównie liczne denominacje sekt, sugerując jakąś specyficzną odrębność kultową. Niestety, bliższa analiza wykazuje — obok różnic — również istotne elementy, wspólne dla wszystkich, a przynajmniej dla pewnej grupy. Taka analiza porównawcza, na przykład mitów, pozwala dotrzeć do pewnych wspólnych początków tych dwu głównych sekt, tak bardzo dziś rozpowszechnionych w Gabonie. Zresztą sami ich adepci przyznają, iż niegdyś byli oni złączeni, ale czas i poszczególne wizje spowodowały, że dziś dzieli ich nie tylko nowy ideał religijny, ale nade wszystko nowe środki działania.

Przyznać trzeba, że większość sekt, a szczególnie Ndeya Kanga¹², zachowała cechy charakterystyczne dla grup etnicznych Buiti wewnątrz kraju. I tu znów mamy nowe kryterium historyczne, które potwierdza stanowisko, że Buiti zostało przyjęte od Mitsogo. Sam Henri Mengwele, przywódca duchowy tej sekty¹³, mówi, iż zawdzięczać to należy zmarłemu już wielkiemu reformatorowi Buiti, Fangowi — Ntutum Ekomi Georg, który był „wtajemniczony” właśnie przez Mitsogo. Był on pierwszy, który nadał Buiti nowy charakter, czyniąc z niej jedną z najbardziej postępowych sekt Gabonu.

A oto mit o początkach kultu Ombwiri i Buiti, o których można usłyszeć w różnych wersjach, zależnie od przynależności kultowej. Znajomość tego mitu jest nieodzowna do zrozumienia treści wszystkich ceremonii i całej tradycji, którą młodzi adepci (*bandzi*) otrzymują od swoich duchowych mistrzów podczas nowicjatu. Ponadto znajomość ta jest konieczna, aby móc odczytać głęboką symbolikę świętej harfy, której

kracząją zwyczajowe nakazy, a strzegąc tych, którzy im są wierni. Tradycja Fangów przechowała pełną klasyfikację tych duchów o wielkiej wartości społecznej, zależnie od ich pochodzenia i ich funkcji. Od nich też pochodzą różne nazwy sekt Ombwiri.

¹¹ Chodzi tu o północno-zachodnią część Gabonu, zwaną Estuaire.

¹² Etymologia nazwy Ndeya Kanga nie jest jasna. Pewne jest, że pochodzi ona od Mitsogo, gdzie N'deya uchodzi za fetysz. Por. A. Walker, *En l'honneur du fétiche N'Déa*, „Liaison”, nr 55, 1955. N'Deya ma, według Arch. J. Adama z Libreville, pochodzić od *dya* — jedz. Złożone z N' (= ja) i Kango, przypomina ceremonie inicjacji u Ngoi, który jest związkiem pantery, u szczepu Obamba, Ndumu i Bawumbu w okolicach Franceville. Podczas nich kierujący uroczystością daje kandydatowi do spożycia porcję ziół gryzących jako próbę wytrzymałości na ból. Inni chcą wytłumaczyć tę nazwę jako: „Jedz-że teraz ty” (na ciebie kolej jeść — mięso ludzkie).

¹³ Jego chata rytualna znajduje się na piątym kilometrze drogi do Kango.

kształt, kolory i główna rola są istotne dla przeżyć religijnych wiernych Buiti.

Dawno temu żyła sobie kobieta imieniem Elamba-Gnidjogo¹⁴. Mąż jej nosił imię Melonga. Oboje prowadzili stale kłótnie z mieszkańcami wsi. Kobieta, Elamba-Gnidjogo, zdecydowała w końcu opuścić swą wieś i udać się z mężem do swej rodziny. Przybywszy do nowej wsi, Melonga otrzymał od teściów ziemię do uprawy plantacji i pod nowy dom. Życie rozpoczęło się na nowo w zgodzie i harmonii. Z tego małżeństwa urodziły się dwie dziewczynki: Ossingui-Gnidjogo i Nkene-Gnidjogo.

W jakiś czas potem Melonga umarł. Tak, jak zwyczaj nakazywał, pochowano go w ukryciu przed żoną. Elamba-Gnidjogo jako wdowa żyła jeszcze długo. Tradycja nie pozwalała jej na powtórne zamążpójście. Pozostała więc sama ze swymi córkami, żyjąc w biedzie i niedostatku. Mąż jej, Melonga, widząc to, żalił się do Boga, Nzambe, aby miał litość nad jego żoną i dziećmi i pozwolił mu udać się do wsi, aby im pomóc, albo przynajmniej ich zobaczyć.

Pewnego dnia, Melonga natchnął swą żonę, by udała się z córkami na połów ryb. Ta, wzięwszy sieć, poszła ku miejscu, gdzie zwykła zawsze łowić ryby. Pracując od rana aż do południa, nie złowiły nic. Będąc już u kresu sił, kobieta spoczęła w cieniu zarośli. Mimo głodu zachęcała swe córki, by nie rezygnowały z dalszych wysiłków. Zostawiając je w cieniu, sama udała się na nowe miejsce w nadziei jakiegoś połowu. Mimo długiej pracy znowu nic nie złowiła. Znużona i złamana duchowo zaczęła rozglądać się wokół siebie. W ten sposób dostrzegła otwór u brzegu rzeki. Sądząc, że znajdują się w nim ryby lub przynajmniej kraby, kobieta usiłowała poszerzyć otwór, posługując się maczetem. Kiedy następnie wsunęła tam rękę, przeleciał ją lęk i strach. Zamiast ryby, Elamba-Gnidjogo poczuła, że trzyma w ręku kości. Ochłonawszy z pierwszego wrażenia, kobieta zabrała resztki zwłok (obojczyk, kręgi, gołenie, płuca, brzuch i kości długie). „Co to może oznaczać — zastanawiała się Elamba-Gnidjogo — że zamiast ryb, złowiłam kości?” Wówczas usłyszała głos, pochodzący z gąszcza: „Mumma, Mumma!” „Któż mnie przywołuje?” — odskrzyknęła Elamba-Gnidjogo. Nie dostrzegła jednak nikogo. Odważyła się więc ponownie zapytać: „Któż to jest, kto mówi do mnie i gdzie on jest?” Głos pochodził z termitowca. Po chwili mogła dostrzec miejsce i zrozumieć głos: „Ty nie możesz mnie zobaczyć, jeśli jesteś taka, jaka jesteś. Jeśli jednak chcesz mnie ujrzeć, popatrz najpierw wokół siebie i staraj się dostrzec dwie rośliny!” I rzeczywiście kobieta dostrzegła je i wyrwała z korzeniami. Były to melan i iboga.

Według polecenia nieznanego głosu kobieta zmieszała liście melanu i oskrobiny z korzenia iboga, ucierając je na proszek. Spożywwszy tę mieszaninę (*ekasso*), Elamba-Gnidjogo udała się ku rzece, tak jak nakazywał głos z gąszczu, zakazujący jej spoglądać ku zaroślom, a przeciwnie nakazujący po przybyciu nad rzekę patrzeć w wodę.

Po niedługiej chwili, ku swemu zdziwieniu, dostrzegła w zwierciadle wody szkielec swego męża, ale bez głowy. Elamba-Gnidjogo przyszło na myśl, że zbierając resztki kości, zapomniiała zabrać czaszkę. Szkielec zniknął więc, aby ją odszukać. Powróciwszy nałożył czaszkę, mówiąc: „*kundja*” („W porządku”). Następnie

¹⁴ Według tradycji szczepów Gwinei Równikowej, którą znajdujemy u Verciana Vilaldach, kobieta ta nazywała się Banjoku (Bandzioku). Por. Świdorski, *Le Bwiti...*, s. 546.

rozpoczął rozmowę z kobietą. „Żono moja, to ja jestem, twój mąż, który skłonił cię, abyś przysłała tutaj. To ja również znalazłem ten środek, aby cię widzieć i pocieszyć wraz z naszymi dziećmi. Przywołałem cię też, aby ci dać moc uzdrawiania chorych, co da ci środki utrzymania. Będziesz więc uzdrawiać, ale nigdy nie czyn tego darmo. Choćby drobną rzecz, mały podarek, ale musisz coś żądać jako zapłatę. Udając się do wsi, spotkasz na drodze małe zwierzątko, cywetę, które będzie biegło przed tobą i twymi dziećmi. Zabij je i weź jego skórę!”¹⁵

Widmo męża znikło. Kobieta udała się na miejsce, gdzie zostawiła swe córki w cieniu. „Nic nie złowiłam — rzekła do dziewcząt — i jestem bardzo zmęczona, udajmy się więc do wsi”.

Będąc już w pół drogi, dziewczęta zostały zaskoczone zwierzątkiem, które biegło przed nimi. Na polecenie matki, rzuciły na nie sieć, która spowodowała, że skórka jego, dotąd biała, stała się cętkowana, zachowując ślady sieci, czarno-białe. W tym momencie przypomniały jej się słowa męża: „Jeśli przyjdzie do ciebie chory, ty rozciągniesz na ziemi skórę cywety i posadzisz na nim chorego. To ona bowiem sprawi, że przodkowie ześlą swą siłę na niego i ciebie”. Kobieta pomyślała sobie: „Skoro dotąd wszystko się sprawdziło, co mi powiedział mąż, trzeba, abym doświadczyła jeszcze tego na mych córkach, zanim wrócę do wsi”.

Oczyszczywszy więc z liści miejsce przed ogromnym pnem baobabu, rozłożyła kości męża, które niosła w koszu. Przygotowawszy następnie mieszaninę (*ekasso*) z roślin, dała je do spożycia swym córkom. Niedługo trzeba było czekać, a te krzyknęły wół z przerażenia i wół z radości: „Mamo, mamo, widzimy tatusia, o! on jest tutaj, o! o!”. Elamba-Gnidjogo upewniona tym wydarzeniem, udała się do wsi. Pewnego dnia, brat jej, który mieszkał w tej samej wsi, widząc, że siostra jej opuszcza systematycznie ze swymi córkami wieś i udaje się w gąszcz, postanowił udać się potajemnie w jej ślady. Przyszedszy więc w owo miejsce ukryte, ujrzał swą siostrę z dziećmi. Ona grała na harfie, a jej córki — na *obaka*¹⁶. Mimo przezorności kobieta dojrzała swego brata, co wprawilo ją w gniew. „Cóż cię tu sprowadza, aby wykryć moje tajemnice? Zbliź się i posłuchaj! Nikt nie ma się dowiedzieć, co ja tu porabiam! Ty zaś, skoro już tu jesteś, musisz być wtajemniczony! Usiądź więc tu i obserwuj, co robimy!”¹⁷.

W ten sposób również i brat Elamby-Gnidjogo rozpoczął spożywanie *ekasso* i *iboga*. Skoro czas odpowiedni minął, ten zwrócony w zwierciadło wody ujrzał ku swemu zdziwieniu twarz dawno już zmarłego szwagra. „Odwróć się — powiedział kościotrup — i zapamiętaj sobie, że cała władza spoczywa w rękach twej siostry!”.

„Bracie mój — odezwała się następnie Elamba-Gnidjogo — ponieważ posiadasz moje tajemnice, trzeba, abyś mi się odwzajemnił pewnym podarunkiem (*okandzo*), gdyż tak rozkazał mi mąż, mówiąc, abym nic nie czyniła bez zapłaty. Daj więc mi: dwa talerze białe, dwie kury, dwie miednice białe, dwa pióra pa-

¹⁵ Skórka cywety uchodzi za symbol wyróżnienia, siły, władzy i szlachectwa. Noszą ją na głowie matki bliźniąt oraz „duchowni”, *nganga* i szefowie wsi podczas uroczystości.

¹⁶ *Obaka* jest instrumentem sakralnym, używanym podczas wszystkich ceremonii Buiti i Ombwiri. Jest to drążek drzewa czerwonego (*paduk*), oparty na dwu podstawkach. Uderzany kawałkami drzewa, zazwyczaj przez dwu mężczyzn, *obaka* nadaje rytm całej uroczystości, będąc akompaniamentem świętej harfy (*ngoma*).

¹⁷ Jeszcze niedawno wykradzenie tajemnicy Buiti, Nyembe lub innego jakiegось związku tajemnego karane było śmiercią przez otrucie.

puzie, dwie skórki cywety, dwie igły, matę i jedną pochodnię!”¹⁸. Brat posmutniał, nie widział bowiem żadnych możliwości, aby sprostać wymaganiom siostry. „Jakże mam ci dać te rzeczy, które żądasz, skoro jesteśmy w gąszczu? Ale jeśli konieczne, abym spłacił mój dług, wówczas ofiaruję cię!”

Elamba-Gnidjogo została otruta. Zanim jednak skołała, tak rzekła do swego brata: „Bracie mój, wyrządziłeś mi wielką krzywdę. Ponieważ zabijasz mnie, musisz zająć moje miejsce! Ale ty będziesz na zawsze przeklęty. Wszyscy oskarżać cię będą jako zabójcę i pożeracza ludzi!”.

Tak zaczęło istnieć Buiti, związek tajny mężczyzn. Ombwiri zaś przeszło w ręce córek Elamba-Gnidjogo.

Współczesna forma synkretyczna Buiti i Ombwiri

Synkretyzm religijny tych dwu instytucji kultycznych powstał na gruncie stosunków między szczepem Fangów a misjonarzami katolickimi oraz wskutek świadomości rasowej tego ludu, który mimo nowych warunków życia nie zatracił swych cech najeźdźców. Ten synkretyzm odnajdujemy najpierw na poziomie jednostki, która stale poszukuje „środków skutecznych”, aby się wyróżnić wśród grupy. Na tym samym też poziomie jednostki przeżycie duchowe każdego z adeptów powinno dostarczyć dzięki wizjom nowych elementów dla tej „wiedzy duchowej” iboga, która ma kiedyś — według ich zdania — zastąpić ewangelię i rolę misjonarzy katolickich.

Na poziomie społeczeństwa współczesny synkretyzm religijny wyraża się poprzez organizację hierarchiczną, poprzez święta, świętych, uroczystości, a przede wszystkim — poprzez charakter instytucjonalny, przypominający kościół katolicki. Tutaj — na poziomie społeczeństwa, jak zresztą również na poziomie jednostki — iboga odgrywa rolę istotną jako komunია z Bogiem i przodkami, dzięki właśnie wizjom, spowodowanym przez tę roślinę. Ponadto ta sakralna roślina stała się więzią pomiędzy adeptami, łącząc ich w jedną rodzinę. Trzeba przy tej okazji zaznaczyć, że ten synkretyzm wyrażony przez „komunię” jest bardzo wyraźny. Duchowny, celebrujący uroczystość (*ngoze*), podając tę roślinę w postaci sproszkowanej, posługuje się kielichem ze szkła, naśladującym cyboryum. Uczyniwszy następnie znak krzyża nad klęczącym ze złożonymi rękoma wiernym, wymawia słowa: „Oto Ciało Chrystusa”.

Zadziwiający jest również fakt, że dla swych ceremonii nocnych (*ngoze*) adepci Buiti i Ombwiri nie żałują ani snu, ani czasu, ani pieniędzy. Nie ulega wątpliwości, że takie świętowanie trwające trzy lub cztery dni i noce (na świętego Michała cały tydzień!), poprzedzone postem, doprowadza w swych skutkach do pijaństwa, wyczerpania fizycznego i psychicznego spowodowanego tańcami i narkotykami, co sprawia,

¹⁸ Pochodnia ta (*torche*) pochodzi z żywicy drzewa okume.

oczywiście, że są niezdolni do podjęcia nazajutrz normalnej pracy. Zresztą trzeba zauważyć, że czas dla nich ma inną wartość. Jest mierzony wartością życia przyszłego, wieczności, a nie zyskiem materialnym. Szczep Fangów nie jest leniwy, ale jeśli ktoś pracuje, to po to, aby przeżyć. Postęp techniczny, poprawa ekonomiczna i potrzeba produkcji są — według nich — pojęciami zarezerwowanymi dla białych. Nie czują się zaangażowani w to życie tak, aby je zmienić. Żyją bowiem nadal w „sakralności” czasu, w epoce „proroków”, wizji i według kategorii, jakie — według nich — zdolne są skierować życie obecne ku życiu przyszłemu. Nie zapomnijmy jednak, że taka ucieczka w „inny świat” ma swe uwarunkowanie historyczne i kulturalne, które postaramy się choć w części naszkicować. Fangowie — jak i reszta ludów Afryki — widzą sens życia w świadomości uczestniczenia w rytmie natury i wszechświata. Dziś kategorie takiej postawy przypominają wiele cech chrześcijańskich.

Życie dla adeptów sekt synkretycznych ma wartość metafizyczną. Jest ono interpretowane według pojęć eschatologicznych i według wymiarów, które poważnie przekraczają wartości codzienne. Czas więc i cały poświęcony wysiłek oraz nadzieja zobaczenia „rzeczy nadzwyczajnych” uzasadniają całkowicie to oczekiwanie człowieka o wierze głębokiej, choć naiwnej. Wiara ta ma jednak cechy specyficzne. Ma ona dla nich charakter społeczny, wyrażając się poprzez środki kolektywne, potwierdzone przez wspólnotę religijną.

Warto zaznaczyć, że adepci sekt synkretycznych przywiązują ogromne znaczenie do przedmiotów, do czynności rytualnych i do osobowości kultycznych, nadając im nie tylko charakter charyzmatyczny, ale przypisując ponadto im moc nadzwyczajną, dzięki której mogą działać na człowieka w sposób automatyczny, *ex opere operato*. Wystarczy więc ich obecność, bezpośredni z nimi kontakt i intencja, aby zapewnić sobie ich skuteczność. Stąd też już sama obecność świętej harfy sakralizuje uroczystości, podnosząc je do rangi czynności kultycznych.

Prestiż społeczny, tak bardzo zakorzeniony w potrzebach Afrykańczyka, wyraża się dziś przez posiadanie chaty rytualnej (*mbandzia*), rodzaju kaplicy, w której — na wzór analogicznej chaty u Apindji (*nganza*) czy Mitsogo — można by przyjąć gości, urządzić i kierować uroczystościami religijnymi nie kontrolowanymi przez nikogo, a w końcu — gdzie można by zarobić sporo grosza. Ludzi wiary przyciąga się przez domniemane wizje i nowe „posłannictwo”, przez nowy ideał, przez dekoracje zewnętrzne i wewnętrzne (obrazy świętych, flaga gabońska, nowe tańce, strój) oraz przez „cuda” uzdrowień spowodowane spożywaniem iboga. Nic też dziwnego, że dzielnica Libreville, Kembo, stała się Benaresem „świętyn”, a droga główna, prowadząca ze stolicy ku Kango, po-

przez N'Toum aż do Cocobeach jest drogą najbardziej „religijną” w okolicach Libreville.

Sekty Buiti, podobnie jak te, które wyszły z Ombwiri, mnożą się w dalszym ciągu. Wystarczy, gdy wspomnimy tu tylko parę „ośrodków” buitystycznych, zgrupowanych wokół Libreville: N'Toum, Ndžole, Mitzik, Medouneu, Ojem, Akok i Cocobeach. Do najbardziej aktywnych należą tu: Ndeya Kanga (fot. 1), Assumega-Eniñ, Dissumba, Ayebe Ebogha, Angone-Ebogha, Ndzobe, Mbondo, Makombe Essum David, Dibôgo itd.

Podobnie możemy zacytować nazwy kilku sekt Ombwiri, mianowicie Ekongi, Erina, Nigagembe, Elibaganga (fot. 2), Imando i wiele jeszcze innych, pośród których najbardziej nowoczesne są Erendzi-Saint, Olympiques (=Oropiques) i Science Spirituelle du Coeur du Saint-Esprit (Wiedza duchowa Serca Ducha Świętego (fot. 3), założona przez pielęgniarza od Świętego Krzyża — Michel Nze Mba. Te ostatnie sekty specjalizują się w leczeniu chorób spowodowanych — według nich — przez złe duchy i przez ombwiri, które mszczą się za przekroczenie nakazów tradycji i zwyczaju.

AFIRMACJA ŻYCIA IDEĄ PRZEWODNIĄ KULTÓW SYNKRETYCZNYCH

Człowiek symbolem życia

Afrykańczyk daje stałe świadectwo pozytywnego ustosunkowania się do życia poprzez uroczystości rodzinne nadania imienia celem stworzenia osoby¹⁹ czy bytu ludzkiego jak i poprzez kult bliźniąt, uświadamiający człowiekowi wzmożoną siłę życiową tłumaczoną nie inaczej jak bezpośrednią ingerencją bożą w jego życie osobiste.

Urok natury odbija się — według niego — w harmonii jego ciała, zaakcentowanej jeszcze przez tatuaż, uczesanie i ruch. Znaki nacięte na twarzy nie tylko szeregują go do pewnej grupy, ale są ponadto wyrazem jego wartości moralnych i stopnia inicjacji. Są to zazwyczaj proste znaki symetryczne, do których dołącza się dziś znak krzyża, złożony na czole, stopach i dłoniach. Razem mają one zabezpieczyć ciało przed wpływami i zasadzkami złych sił.

Plamy, czerwona i biała, które jedna z kobiet sekty Elibaganga kładzie na stopy uczestniczących w ceremonii (*ngoze*), przypominają dualizm w życiu, pierwiastek męski i żeński, dobro i zło, dzień i noc. Rytm wszechświata odbija się stale w rytmie ciała tańczącego święte tańce. Według wiernych tańce te interpretują w sposób magiczno-religijny tańce aniołów i ruchy zwierząt, których właściwości człowiek chce sobie

¹⁹ Por. G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, Paris 1951.

przyswoić, aby być silniejszym i bardziej zespolonym z życiem. Woda, zastępowana niekiedy przez zwierciadło — jak to widać w sekcie Ndeya Kanga u Alojzego Avele w Libreville — oddaje nie tylko w sposób symboliczny rysy twarzy, uśmiech i grymas bólu, ale nade wszystko — całe doświadczenie ludzkie poprzez cykl jego życia. W tejże też sekcie przypomina ona wodę płodową, wodę chrzcielną i źródło cudowne Matki Boskiej, owej Gningone Mebeghe²⁰, którą kobiety czczą licznymi pieśniami.

Spotkanie się dwu adeptów tej samej wspólnoty religijnej Buiti nie jest niczym innym, jak wymianą osobistą wzroku, uznaniem drugiego za brata i świadectwem przynależności wzajemnej. Ta wymiana osobowa wyraża się w dobitny sposób przez złożenie jednych ramion na drugich i przez zbliżenie się lekkie ku sobie dwu ciał. Jeszcze bardziej dochodzi ono do wartości humanizmu religijnego, skoro prosty adept (*bandzi*) pozdrawia swego przełożonego. Ten ostatni, ściskając wyciągniętą ku niemu dłoń, kieruje ją najpierw ku ziemi, aby następnie podnieść ją gwałtownie do poziomu oczu. Ruch ten oznacza: „życie tutaj ma nas prowadzić ku życiu przyszłemu; pamiętaj, że jesteśmy w pielgrzymce i nieustannym odradzaniu się”.

Każda uroczystość (*ngoze*) Buiti i Ombwiri jest spotęgowaniem siły życiowej, zaangażowaniem się powtórным w sferę świętego (*sacrum*), wyrażonym przez gest, kolory, słowo i ogień. Jest nią jednak nade wszystko uroczystość wtajemniczenia (inicjacji) pojętego jako czynność liturgiczna, dzięki której nowicjusz uzyskuje nową świadomość religijną i nowy impuls życia.

Zrodzona z potrzeby uczestniczenia w każdym momencie życia postawa afirmatywna buitystów wobec niego przejawia się poprzez śpiewy i tańce, poprzez symboliczne powtórzenie poczęcia i narodzenia. Przy pomocy środków prostych, ale brzemiennych w funkcję specjalną, takich — jak kamień okrągły, złożony w pobliżu słupa centralnego, maty, czepek, woda, światło, słońce zachodzące — wspólnota religijna chce odtworzyć na nowo proces życia jednostki, aby wzmocnić w nim odziedziczoną świadomość, że życie jest szczęściem.

Ta afirmacja życia wyraża się nieustannie poprzez kolory, rośliny, drzewa i skórę cywety — pojęte jako transfery siły życiowej, oraz poprzez ojcostwo symboliczne — jako dawcę nowego życia.

²⁰ Gningone (Ningon) jest imieniem żeńskim, bardzo pospolitym w Gabonie. Gningone Mebeghe znaczy tyle co „dziewczyzna”, córka Mebeghe, który według mitologii buistycznej oznacza Boga (*Nzambe*, *Mebeghe*). *Ngon* (w jęz. Fangów) oznacza także księżyc, młodą dziewczynę, ale również i menstruację.

Łączność duchowa między dwoma członkami tej samej sekty Buiti wyraża się również przez tchnienie²¹ skierowane na wyciągnięte dłonie i potwierdzone następnie wzrokiem i uśmiechem braterskim. Czynność liturgiczna jako gest urzędowy i społeczny wywołuje i pomnaża świadomość religijną, która staje się jednym z czynników jedności społecznej Fangów.

Podkreślić należy, że człowiek jest tu miarą wartości religijnych, ontologicznych i metafizycznych. Jego osoba nadaje charakter specyficzny chacie rytualnej, w której osiąga on szczyt duchowej dojrzałości przez symboliczne odrodzenie się.

Rytuał odrodzenia duchowego

Inicjacja sekt buitystycznych na wybrzeżu Gabonu (Estuaire) zachowała to samo podwójne zadanie, które widzi się w buszu u Mitsogo i Apindji. Przez rytuał religijny ma ona usakralizować jednostkę, aby ją podnieść do godności członka grupy. Te dwa aspekty — religijny i społeczny — odpowiadają w swym celu wszystkim innym związkom inicjacyjnym w Afryce tradycyjnej.

Inicjacja w Ndeya Kanga, jednej z najstarszych, a równocześnie najnowocześniejszej sekcie synkretycznej Buiti, podobnie jak u Elibanganga — sekcie wyrosłej na gruncie kultur kobiecego Ombwiri — ma nadal charakter prymitywny, chociaż przyobleczoney dziś w nową formę.

Te obydwie sekty usiłują wyrzucić przez swe ceremonie wtajemniczenia swoiste piętno na jednostce i to do tego stopnia, aby z niej uczynić nowego człowieka. Wszystko, czym dysponuje wiara, sztuka i tradycja, posłuży tu jako czynnik odrodzenia. Nowicjusz będzie odziany w nową, długą, białą szatę (*pagne*) — znak narodzenia; nadane mu będzie nowe imię, aby utworzyć w nim nową osobowość²². Wizja życia przyszłego i tego, co ma nastąpić, wytyczy mu nową drogę. Będzie cierpiał, aby być silniejszym i odporniejszym na ciosy życia. Wetknięte mu we włosy czerwone pióra papuzie przygotowują go na przyjęcie posłannictwa zawartego w słowach zmarłych przodków. Harfa święta (*ngoma*),

²¹ Tchnienie jest według prawie wszystkich ludów „prymitywnych” umaterializowaniem siły życiowej, podobnie jak ślina, o czym mówią bardzo liczne tradycje i zwyczaje. Należą one również do elementów magicznych, obok włosów, paznokci i ekskrementów takich ludzi, jak szefowie wsi, czarownicy, królowie i bliźnięta.

²² Por. ceremonie obleczenia (obluczyn) w nowicjatch katolickich, podczas których jedna z modlitw wyraża życzenie: *Induat te Dominus novum hominem...* (niech Pan przyoblecze cię w nowego człowieka...).

symbol Gningone Mebeghe, Świętej Dziewicy, będzie mu towarzyszyć swą melodią poprzez wszystkie etapy ceremonii symbolicznej śmierci i odrodzenia duchowego, aby mógł potem dobrze reprezentować swą przynależność do chrześcijaństwa afrykańskiego. Każdy ruch, każda pieśń i każdy symbol rytuału religijnego sakralizuje jego dyspozycje i jego wejście w życie grupy.

Uspołecznienie jednostki rozpoczyna się zawsze przez spotkanie zmarłych. Następnie otwiera je publiczna spowiedź ustna, usposabiając w ten sposób kandydata do wizji, która ma nastąpić po spożyciu rośliny iboga. To uspołecznienie wyraża się ponadto przez nowe zaangażowanie się „zawodowe”, wyznaczone przez przodków, kulminujące w nowych obowiązkach wobec wspólnoty. Strój i znaki specjalne mają mu ułatwić zadanie, które powinien spełnić, skoro angażuje się w służbę drugich.

Publiczna spowiedź ustna jest jednym ze środków, poprzez który wyraża się świadomość społeczna i religijna. Otwiera ona owo przejście z jednego etapu do drugiego; oczyszcza nowicjusza, aby go umocnić na nowe doświadczenia. Przez nią też daje wspólnota religijna swemu nowemu członkowi możliwość przezwyciężenia się, sposobność stania się nowym człowiekiem, ale już obdarzonym nowymi wartościami. Ten właśnie prestiż społeczny, tak bardzo zakorzeniony w aspiracjach Afrykańczyka, a wyrażony tutaj przez nowy stopień hierarchiczny, kwalifikuje wtajemniczonego do zadań w grupie. Od tej chwili nowicjusz (*bandzi*) będzie zobowiązany dać wyraz swej przynależności do wspólnoty religijnej, która mu ukazuje nowy, całkiem inny sens życia, siłę i środki do działania. Taż sama wspólnota religijna będzie go chronić przed obcymi i będzie mu otwierać coraz nowsze możliwości eksterioryzacji osobistej oraz odczucie rytmu wszechświata, w którym wszystko ma swój sens i swój cel. Rytuał, słowo, ruch i znaki symboliczne spowodują, że ten prosty, „naiwny”²³ człowiek stanie się wkrótce prawdziwym znawcą zarówno życia obecnego, jak i życia przyszłego.

Przygotowanie. Przygotowanie do inicjacji w sektach synkretycznych w Gabonie ma dwa etapy. Pierwszy z nich wymaga warunków materialnych, odzwierciedlając wpływy europejskie, chociaż nie pozbawionych znaczenia symbolicznego; drugi — pozostaje nadal całkowicie związany z tradycją. Ten właśnie drugi etap ilustruje wyraźnie

²³ „Naiwny” (w jęz. Fangów: *miumiu* lub *étema*) to tyle, co „postulant” do ugrupowania społecznego i religijnego, jakim jest Buiti, Mweli lub Ombwiri. Są to ludzie „bez charakteru”. Pierwszy stopień „wtajemniczenia” stanowi u niektórych ludów Gabonu, jak u Apindji lub Fangów, *ngolongolo*, ostatni zaś, najwyższy, oznacza tych, co mają *evus*, to znaczy siłę wampiryzmu. Por. S. Świderski, *Tradycyjne związki tajemne szczepu Apindji jako historyczno-kulturowe tło osobowości*. „Lud”, T. 52, Wrocław.

tradycyjne uwarunkowanie odrodzenia duchowego. Polega ona u Ndeya Kanga²⁴ na kontakcie bezpośrednim z lasem dziewiczym, a w szczególności z drzewami świętymi, których właściwości mają przyczynić się do przemiany duchowej i odrodzenia wewnętrznego.

Uroczystość zaczyna się w Wielką Środę²⁵, chociaż kandydat powinien stawić się już w Wielki Wtorek. Pierwsza uroczystość inicjacyjna (*ngoze a bandzi*) zaczyna się wieczorem, wówczas już kandydat jest obserwowany przez całą wspólnotę religijną. Dzień ten jest pojęty jako czas rekolekcji, jako przygotowanie bezpośrednie do tego jednorazowego wydarzenia w życiu, zwanego także chrztem Buiti. Jest ono zatem nacechowane milczeniem, postem i skupieniem. W ten sposób otwiera się przed nowicjuszem nowa droga duchowa. Zaczyna ją, właściwie mówiąc, przez wejście do kraju zmarłych, usymbolizowanego przez *nzimbe*, miejsce oddalone o kilkanaście metrów od chaty rytualnej (*mbandzia*). Jest to grób symboliczny, gdzie zebrani adepci Buiti lub Ombwiri śpiewają pieśni, zapraszając w ten sposób zmarłych, aby zechcieli przewodzić temu aktowi odrodzenia.

Aby upodobnić się do zmarłych, nowicjusz ma twarz pomalowaną na białło — symbol śmierci, duchowości i świętości. Czerwony znak *paduku*, umieszczony na czole — to symbol krwi i życia, będzie mu przypominał nadzieję odrodzenia.

Nzimbe — to także symbol ziemi, życia ziemskiego w zestawieniu z chatą rytualną (*mbandzia*), która oznacza niebo, szczęśliwe życie pośmiertne.

Ofiara z wina i tytoniu, złożona u stóp świętego drzewa, *erendzi*, której towarzyszą pieśni rytualne, ma za zadanie zachęcić przodków i wzbudzić ich zainteresowanie. Drzewo to, umieszczone pośrodku *nzimbe* i otoczone zapalonymi świecami, symbolizuje kobietę rodzącą. Jest ono pomalowane na trzy kolory: biały — u góry, czerwony — pośrodku i niebieski — u dołu. Kolor pierwszy oznacza zmarłych, aniołów, ludzi sprawiedliwych, ale także i spermę — pierwiastek zapładniający. Kolor niebieski przypomina rasę czarną — Afrykańczyków, czerwony zaś symbolizuje krew menstruacyjną i krew kobiety, która rodzi, jest to symbol życia, *par excellence*. Drzewo samo w sobie, *erendzi*, odróżnia się od innych drzew w gąszczu przez wielkie kolce, które pokrywają jego pień aż po gałęzie.

²⁴ Chodzi tu o ceremonie w chacie rytualnej wspomnianego już Mengwelo Henri w Libreville.

²⁵ Cały tydzień jest według buitystów powtórzeniem Wielkiego Tygodnia jako drogi krzyżowej Chrystusa. Każdy dzień różni się od drugiego specjalnymi modlitwami, odpowiednimi symbolami kolorów i znaków, aby w ten sposób podkreślić religijną wartość każdego z nich.

Chór doprowadza kandydata ku wnętrzu chaty rytualnej (*mbandzia*, *abeñ*), gdzie otoczą go rodzice duchowni. Znak czerwony, pochodzący ze sproszkowanego drzewa paduk (*bā*, *ntsingo*), nakreślony przez szefa ceremonii na czole między oczyma nowicjusza, predysponuje go na nową drogę. Niekiedy znak ten jest nacięciem, pozostającym na zawsze śladem doświadczenia religijnego. Kamień zaś okrągły, znajdujący się między nowicjuszem a słupem centralnym, unaocznia mu jeszcze wyraźniej doniosłość sytuacji. Symbolizuje on płód. Podobnie szata biała będzie oznaczać placentę, a czepek, który nowicjusz ma na głowie — czepek płodowy. Przygotowanie posuwa się nadal. Czerwone pióro papuzie, umieszczone nad czołem, czyni kandydata uczulonym na słowa i natchnienia zmarłych przodków. Pożywienie tego dnia ograniczone do minimum składa się z jednego pieczonego banana, zmieszanego ze sproszkowanym korzeniem *iboga*.

Nazajutrz o świcie, skoro pierwszy kogut zapieje, przygotowuje się nowicjuszowi dwa lub trzy pieczone banany. Szef inicjacji (*kambo*), nowicjusz i adepci sekty udają się tegoż ranka do lasu. Idąc potrząsają rytualnymi grzechotkami (*soke*)²⁶, aby w ten sposób oczyścić myśli kandydata i zwabić dobre duchy. *Kambo*, zaopatrzony w starą maczetę, symbol buszu, kieruje modlitewną przemowę do trzech drzew: *oveñ*, którego kora jest poszukiwana przez czarowników, *mbel* — drzewo czerwone i *azeñ* — drzewo parasolkowe. Następnie zebrawszy kilka roślin rytualnych, szef ceremonii (*kambo*), kandydat i adepci wracają do wsi. Tutaj nowicjusz ma poddać się oczyszczeniu rytualnemu, polegającemu na natarciu roślinami leczniczymi i na wymiotach jako skutek działania ziół i *iboga*. Oczyszczenie to kończy się publiczną spowiedzią ustną. Zioła mają uwolnić kandydata od ewentualnego wampiryzmu w jego wnętrzościach, czyniąc go wolnym od całej przeszłości życia ziemskiego, nacechowanego grzechem, chytrą i fetyszem. Nowicjusz ma „zwymiotować” wszystkie grzechy, nie ukrywając najmniejszego z nich, mogłoby to bowiem utrudnić mu wejście do kraju zmarłych i usłyszenie ich głosu.

Spowiedź wieńczy admonicja moralna oraz odpuszczenie grzechów, potwierdzone między innymi przez zwrócenie oczu nowicjusza ku zachodzącemu słońcu, co ma oznaczać zatarcie i zanik śladu grzechów. Następuje potem pokropienie wodą święconą i pieśń inicjacyjna, której jedna ze strofek mówi:

²⁶ *Soke* (w jęz. Pongwe) jest rodzajem grzechotki, sporządzanej z pustych owoców (*Afraegle gabonensis*), ziaren umieszczonych w nich i z rękojeści. Instrument ten, podobnie jak *obaka*, nadaje rytm tańcom i orkiestrze.

„Jestem u początków
Wielkie życie się zaczyna.
Ningon Mebeghe,
Życie się zaczyna,
Jestem u początków” itd.

W ten sposób kończy się część przygotowawcza na spotkanie duchowe z przodkami, mające być rezultatem cierpień, jakie spowoduje iboga.

Spożycie iboga. Spożycie tej cudownej rośliny ma parę etapów. Ilość jej spożycia zależy od wieku i temperamentu kandydata. Dozy są kontrolowane i mierzone przez szefa ceremonii. Święta harfa (*ngoma*) otwiera ten nowy etap inicjacji. Jej muzyka jest bowiem uważana za łódź, która ma zawieźć nowicjusza w nowy świat. Pierwsze dawki otrzymuje nowicjusz będąc jeszcze w postawie stojącej. Potem będzie on zawsze siedział na skórcie cywety (fot. 3), izolującej go od ziemi — symbolu grzechu i zła. Przed nim znajdują się koszyczki tej gorzkiej rośliny, dzięki której możliwe jest wejście w stan wyjątkowy i jedyny w swym rodzaju. Często jednak, aby ułatwić jej spożycie, miesza się ją z miodem tubylczym, kawałkami bananów czerwonych i ziela *onoń*, używanego często przeciwko dolegliwościom. Rytuał wymaga, aby pierwsze dawki iboga zostały podane przy pomocy igły, którą kandydat musi przynieść jako warunek przedwstępny przy zgłaszaniu się do nowicjatu. Symbolizuje ona przez swój otwór ciężkie przejście oraz instrument, dzięki któremu powstaje nowa szata, symbol nowego człowieka. Kandydat spożywa iboga, podawaną przez swego ojca „chrzestnego”; wymiotuje do naczyń, które sam zakupił, kładzie się i na nowo, obudzony przez swych współbraci, zaczyna spożywać tę gorzką i odpychającą roślinę. Wymiotuje, by się oczyścić, a równocześnie by się osłabić aż do końca, aż po śmierć, która polega na utracie świadomości. Jednakże, na ile mu tylko pozwalają siły, śpiewa wraz z innymi, by wejść prędzej i łatwiej w trans, umożliwiony już zresztą przez muzykę harfy. Tak przechodzi środa, czwartek i piątek. W ten ostatni dzień, około godziny 6.30 wieczorem, formuje się procesja, która ma wyprowadzić uroczyste kandydata z wnętrza chaty rytualnej na podwórze, aby tu wziął udział w czynnościach o wysokiej symbolice, ilustrującej dalszy etap odrodzenia. Kandydat odziany w liście młodej palmy (*mitoba*) powinien posadzić nowe małe drzewko, zwane *otunga*, które sam przyniósł z lasu. Podczas tego momentu — tak jak w sekcie Dissumba u Antoniego N'Dong w Libreville — wszyscy śpiewają przy akompaniamencie harfy. Inni przygotowują kurę, zabijając ją rytualnie, przez rozdarcie dzioba. Jej krew winna zrosić ziemię pod nowo zasadzonym drzewkiem. Chór śpiewa odpowiednie pieśni. Podobnie śpiewa, kiedy ofiarowuje się zmarłym tytoń i wino.

Umocniwszy ziemię wokół drzewka, maluje się jego pień kolorem białym, znakiem śmierci, i kolorem czerwonym, znakiem życia odrodzonego. Następnie wspólnota religijna daje pierwszą lekcję chodzenia, którą nowicjusz wykonuje na kolanach, wokół drzewka symbolicznego (*otunga*), wokół słupa centralnego i pośrodku chaty rytualnej, gdzie będzie w dalszym ciągu spożywał iboga. Przy biciu bębna i głosie harfy zebrany lud śpiewa modlitwy. U sekty Erendzi-Saint kandydat zanim utraci świadomość śpiewa głosem już słabym:

Maku, maku, maku	odchodzę, odchodzę, odchodzę
Maku, maku, maku	odchodzę, odchodzę, odchodzę
A bandzi!	o współbracia (inicjanci)!

To są ostatnie już słowa człowieka dawnego — „naiwnego”.

Mata, na której leży nowicjusz, symbolizuje prześcieradło lub liście banana, na których rodząca zwykła układać swe nowo narodzone dziecko. Stołek zaś, znajdujący się tuż obok niego, to obraz kolan matki, na których spocznie po raz pierwszy dziecko.

Dopiero pod koniec uroczystości inicjacyjnej, gdy kandydat spożył wystarczającą ilość mieszaniny (*ekasso*) ziół i iboga, drzewko to będzie wyrwane z ziemi. Wyrwać *otunga* znaczy porodzić dziecko. Nowicjusz staje się „wtajemniczony” (*bandzi*) — nowym człowiekiem odrodzonym w swej osobowości.

Aby zbadać, czy kandydat jest już „gotowy”, szef ceremonii (*kambo*) zbliża się dyskretnie ku niemu, by go ukłuć raptownie w plecy igłą. Jeśli zareaguje, jest to znak, że nie spożył jeszcze dostatecznej ilości iboga. Kontynuuje więc. Będąc wreszcie „nasyconym”, wymiotuje jeszcze, aby w końcu całkowicie utracić świadomość. Ciało jego jest już zupełnie znieczulone na podniety fizyczne. Można je bić, kłuć, a kandydat nie reaguje. Jedynie od czasu do czasu wstrząsają jego ciałem gwałtowne konwulsje, ale w chwilę potem, zapada ono znów w *koma*. Zebrani mówią wtedy do siebie: „On już odszedł!” Po jakimś czasie szef ceremonii wstrząsa nim gwałtownie, wciskając mu w dłonie grzechotkę (*soke*), aby potrząsając nią mówił, co widzi. Po paru słowach, niestety, nowicjusz popada ponownie w *koma*. W odpowiedziach nowicjusz wyznaje, że nie zna otoczenia, nie przypomina sobie imion dawnych przyjaciół. Aby znać więcej z przeżyć nowicjusza w jego kontakcie ze zmarłymi, wyprowadza się go, słaniającego się na nogach, poza chatę rytualną i rzuca z rąk do rąk ustawionych w szpaler adeptów sekty. W ten sposób „rozbudzony” nowicjusz zeznaje treść swych widzeń. Skoro jest ona oryginalna, ale w treści zbliżona do widzeń poprzedników, zebrani wykrzykują: „Brawo! on widział!” Pod koniec zeznań, nowicjusz oznajmia imię, które mu nadali zmarli. Imię to pozostaje

stanie jego własnym imieniem, piętnując jego nową osobowość i orientując ją ku nowym zadaniom we wspólnocie religijnej sekty. Stanie się on w niej albo harfistą, czy znachorem, albo obierze jaką inną funkcję społeczną.

W niedzielę rano wspólnota organizuje ucztę, przygotowując mięs kurze przyprawiane olejem. Zarówno olej, jak i owoc papaju mają złagodzić poirytowany przez iboga żołądek. Spożycie mięsa kurzego ma również swoistą wymowę. I tutaj też znajdują zastosowanie przyniesione przez kandydata igły. Nakłuwa się nimi odciętą głowę kury, aby przemieścić w ten sposób jej krew na nowicjusza, nakłuwając z kolei jego pierś po obu stronach i w miejscu serca.

Zarówno krew, jak i rosół z kury powinny immunizować ciało inicjanta przeciwko wszelkiemu złu, które zsyła życie, oraz uczulić go na nieszczęścia, które pochodzić będą od czarowników. Te właśnie ukłute miejsca dadzą mu znać o zbliżaniu się nieszczęścia. Kogut będzie go budził na długo przedtem, zanim zło ma się zmanifestować. Ponadto będąc na obczyźnie, będzie się nadal czuł związany duchowo i moralnie z „matką” sekty, która go przyjęła do swego łona przez odrodzenie duchowe.

Poza faktem, że igła stanie się narzędziem obrony wobec wampirów i złych duchów, jest ona uważana za „kogoś”, kto pieczętuje. Szef inicjacji kłuje nią czubek głowy kandydata, aby mu ją otworzyć dla nowych idei. Nakłuwa również nią koniec języka, aby go usposobić do transformacji tych idei na słowa. Język stanie się środkiem współdziałania między zmarłymi a żywymi w służbie wspólnoty religijnej.

Nowy inicjant (*bandzi*) jest teraz bohaterem tygodnia. Inni go pozdrawiają, rozmawiają z nim i czują się z nim szczęśliwi. Jest on bowiem ostatni, który dał świadectwo spotkania się wspólnoty religijnej ze zmarłymi.

Symbolika przedmiotów kultycznych

Humanizacja świątyni „universum”. Podobnie jak u szczepu Mossi²⁷ czy Dogon²⁸ w zachodnim Sudanie, również i tutaj, u Fangów, dom, a szczególnie chata rytualna jest zbudowana w ten sposób, że zarówno jako całość, jak też jej poszczególne części wyrażają

²⁷ Por. D. Zahan, *L'Habitation mossi*. „Bull. de l'I. F. A. N.”, T. XII, 1950, nr 1; Por. także Jean Paul Lebeuf, *L'Habitation des Fali Montagnards du Cameroun septentrional*, Paris 1961.

²⁸ Por. M. Griaule, *L'arche du monde chez les populations nigériennes*, „Journ. del la Soc. des Afric.”, T. XVIII, 1948, fasc. q.

ideę człowieka i jego doniosłość. Jej cała interpretacja jest uzasadniona mitem centralnym o Melonga i Elamba-Gnidjogo (*Bandzioku*).

Chata Ombwiri lub Buiti oznacza człowieka. Główna jej belka i dach są jego kręgosłupem i jego plecami, tak jak ściany jego bokami, a miejsce przypominające ołtarz jego głową. Wejście po stronie lewej, pomalowane na kolor czerwony lub niebieski, symbolizuje kobiecość, ze względu na analogie do krwi i czarnej ziemi symbolu życia i urodzaju. Wejście po stronie prawej, pomalowane na białą, to wejście męskie. Wchodzi się do chaty rytualnej (*mbandzia*) zawsze od strony kobiecej, a wychodzi od strony męskiej. Obydwie wyrażają ponadto to, co życie przynosi z sobą człowiekowi. Strona lewa, kobieca — to strona życia, optymizmu, nadziei i pomyślnych rezultatów, strona zaś prawa symbolizuje nędzę, cierpienie i śmierć.

Chata rytualna nosi również charakter kosmiczny, stąd przysługuje jej także nazwa świątyni „universum”. Chcąc wyjaśnić jej współczesną formę symbolizmu kosmicznego, trzeba poszukać odpowiednika w jakichś źródłach, które inspirowały miejscowych malarzy, rzeźbiarzy i przywódców duchowych. Bezsprzecznie idea życia, pojęta jako uczestnictwo w kosmosie i w naturze, jest ideą afrykańską, ale jej współczesne wyrażenie jest już czymś nowym. Wystarczy zajrzeć do katechizmu katolickiego Fangów²⁹, aby znaleźć tam wiele ilustracji, które stały się wzorcem do dekoracji religijnej świątyni (*mbandzia*) „universum” Buiti. Ich tematem jest najczęściej twórcza moc Boga (*Nzambe*), reprezentowanego zawsze przez kobietę, Dintsuna, znajdującą się pośród gwiazd i trzymającą w jednej ręce słońce, a w drugiej księżyc, symbole dnia i nocy.

Ten twórczy charakter sfery niebieskiej realizuje się również i w sferze ziemskiej. Obie te sfery łączy drabina, przypominająca żywo drabinę Jakubową³⁰, choć na innych obrazach ta więź życiowa jest wyrażona bądź w formie wijącej się drogi, bądź też w formie pępowiny. Tą samą też myśl wyraża nazwa sekty Assumege-enin (*assumege* — pępowina, *eniñ* — życie). Łączy je również znak księżyca, symbol płodności kobiecej i znak odwiecznego cyklu odnowy życia. Oba jego końce, jak nam przedstawiają liczne ilustracje umieszczone nad „ołtarzem” (*Mombongo*), dotyczą głów Adama i Ewy, będąc czynnikiem twórczym ich potomstwa. W tej też myśli, kobiety z sekty Ndeya Kanga malują na swych czołach znak księżyca lub znak trójkąta, aby podkreślić w ten sposób kobiecość i spotęgować macierzyńskość.

²⁹ Katechizm Fangów z roku 1932, wydany w Libreville.

³⁰ Rdz. 28, 12—13.

Postacie aniołów, adorujące Dintsunę, „Świetlistą Panią”, są wyrazem ostatnich wpływów katolickich.

Słup centralny świątyni Fangów. Wartość życia przejawia się nie tylko w sposobie, koncentrując się w sile rozrodczej i apercpcji jego uroków, ale także w czynnościach i przedmiotach, które wydają się człowiekowi jako predestynowane *par excellence* do jego interpretacji.

Przy wejściu do każdej chaty rytualnej (*mbandzia*, *abeñ*) Buiti lub Ombwiri od razu rzuca się w oczy słup centralny³¹. Bliższa obserwacja wykazuje, że w każdej z chat rytualnych Buiti jest tylko jeden jedyny słup, podczas gdy w chatach rytualnych Ombiwiri są dwa. Taka różnica nie jest przypadkowa, ale przeciwnie jest ona uwarunkowana mitem i nową tradycją synkretyczną.

To, co nas tu interesuje, to funkcja specyficzna tego centralnego i jedynego słupa. Pomijając już jego doniosłą rolę społeczno-religijną jako pośrednika między żywymi a umarłymi, z tej choćby tylko przyczyny, że z reguły spoczywa on na ich relikwiach, słup centralny jest ośrodkiem życia, jest jego transferem. Już przez samo jego dotknięcie spływa na człowieka siła błogosławieństwa i usprawiedliwienie oraz wyraża się akt przynależności do sekty i akt wiary w jej autorytet.

Afirmację życia odnajdujemy tutaj poprzez symbolikę formy słupa oraz poprzez kolory i znaki umieszczone na nim.

Ponadto zwraca uwagę, że słup centralny chaty rytualnej Buiti jest zawsze zaopatrzony w otwór w formie rombu (fot. 4), znajdujący się mniej więcej w jego połowie. Jest to symbol organu seksualnego kobiety. Przez niego wypowiada się cała filozofia życia, a nawet eschatologia sekt buitystycznych. Wyraża on w tej formie, związanej ze specjalnymi ceremoniami imitującymi akt seksualny, koncepcję wprowadzie elementarną, ale pogłębioną przez refleksję, że człowiek, aby mógł żyć na ziemi, musi przejść przez kobietę. Więcej jeszcze, aby mógł się odrodzić duchowo, musi także przejść przez kobietę. Pierwiastek żeński jest w filozofii Buiti bardziej podkreślony niż pierwiastek męski, zarówno poprzez symbolikę czerwonego koloru jako krwi menstruacyjnej i poprzez wspomniany romb, jak i poprzez osoby żeńskie, które zajęły w mitologii Fangów poczesne, jeśli nie centralne miejsce. Jest nią najpierw osoba Egniepe, siostra Stworzyciela (*Nzambe*), uchodząca w oczach ludu za matkę całej ludzkości, a następnie Gningone-Mebeghe. Skoro pierwsza z nich jest utożsamiana w synkrytyzmie Fangów z Ewą, druga jest obrazem Dziewicy Świętej — Matki Boskiej.

³¹ Na temat symboliki słupa centralnego, zob. S. Świdorski, *Le symbolisme du poteau central au Gabon*, „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien”, Wien, Bd. 99, 1969.

Egniepe jest czczona przez lud w pieśniach, modlitwach, wezwaniach, postach i poprzez kult jej wizerunków. Gningone Mebeghe natomiast, będąc najczęściej zrównana z Matką Boską, jest czczona poprzez świętą harfę. Dodać jednak trzeba wyjaśnienie, że święta harfa uchodzi głównie za symbol mitycznej postaci kobiecej, Elamba-Gnidjogo (*Bandzioku*), ofiarowanej za cenę poznania tajemnicy iboga. W nowożytnych sektach ustępuje ona jednak miejsca kultowi Matki Boskiej, o czym świadczą nie tylko jej obrazki, ale i statuetki, stanowiące całość ze słupem centralnym.

Nie należy jednak zapominać, że opis i symbolika życia Fangów mają charakter starotestamentalny, posługują się wyobrażeniami scen raju. Są to po prostu pierwsze strony *Księgi rodzaju*, gdzie wartość ontologiczna i moralna życia jest wyrażona w symbolice ciał niebieskich (gwiazd, księżyca, słońca) oraz węża. Stworzenie, kobiecość, płodność i bogactwo życia — to jeden kompleks idei pozostających w jak najściślejszym związku z sobą i wyrażonych w analogicznym kompleksie znaków, symboli i aktów.

Święta harfa. Dziwne się wydać może, iż święta³² harfa (*ngoma*) (fot. 5) odgrywa tak doniosłą rolę w kulcie sekt synkretycznych, skoro zajmuje tam miejsce centralne, równe Świętemu Sakramentowi w kościele katolickim i skoro interpretuje przez swój głos i swą symbolikę ich główną myśl, mianowicie myśl życia i odrodzenia przez kobietę. Tak jak skrzynka rezonansowa symbolizuje tułów *Bandzioku*, owej ofiarowanej kobiety pigmejskiej, a dziś ciało Świętej Dziewicy, tak też szyjka tego instrumentu wraz z kołkami jest wyrazem jej kręgosłupa. Organ kobiety jest tu usymbolizowany przez otwór rezonansowy (odpowiednik efy u skrzypiec), a jej sutki piersiowe albo przez znaki gwiazdek, albo też w formie małych otworów. Struny głosowe są obrazem jej jelit.

Poza tym paralelizmem symbolicznym, święta harfa (*ngoma*) przypomina nieustannie przez swe kolory ową elementarną filozofię życia, na którą składają się czerwień krwi i białosć spermy. To także według tej samej koncepcji jest symbolem aktu małżeńskiego jako kontynuacja rozwoju życia w naturze.

Kobiety Ndeya Kanga, udające się do źródła, aby czerpać wodę, śpiewają ku czci Egniepe pieśni, w których wyrażają radość z powodu pełni księżyca i nowej miesiączki Egniepy, nadziei odrodzenia. Współczesne jednak sekty synkretyczne, Elibaganga i Erendzi Saint, sublimują te egzaltacje spontaniczne kierując je ku nowotestamentowej teologii krwi, krwi

³² Na temat funkcji i symboliki harfy, zob. S. Świdorski, *La harpe sacrée dans les cultes synchrétiques au Gabon*, „Anthropos”, 65, 1970, H. 3—4.

Chrystusa, która odradza człowieka w duchu. W myśl tej samej sublimacji krew ofiarowanej kury — jak to widzimy w sekcie Dissumba — jest obrazem krwi Wielkiego Piątku.

PROBLEM AKULTURACJI

Upolitycznienie kultu Buiti

Wydaje się, iż te kilka uwag nad życiem i jego afirmacją u Fangów nie byłyby pełne, gdybyśmy nie uwzględnili i nie podkreślili jeszcze raz ważności czynników historycznych, psychologicznych i społecznych we współczesnym synkrytyzmie religijnym tego szczepu. Chodzi tu przede wszystkim o wartości doświadczone i zdobyte przez całe generacje Fangów na przestrzeni ich historii i o te wartości, które lud ten chce osiągnąć, zachęcony nową rzeczywistością kulturową i polityczną. Analiza historyczna wartości ułatwi nam dostrzeżenie i uwypuklenie tych elementów, które są „typowo” afrykańskie, i tych, które Fangowie nabyli i w dalszym ciągu nabywają przez kontakt z kulturą i religią europejską.

Wiemy, że struktura społeczna Fangów oparta jest na patriarchacie, który nie tyle wyraża się poprzez miejsce, ile raczej poprzez stosunki międzyklasowe i rodowe. Istotnymi czynnikami społecznymi są u Fangów: pokrewieństwo, tak bardzo podkreślone przez kult Bieri, i męskość, znana przez aspiracje tak indywidualne, jak społeczne prestiżu, autorytetu i odwagi. Zarówno więc taka struktura społeczna, jak i kontakt wojowniczego szczepu Fangów z innymi ludami Gabonu w okresie wielkich migracji, wniosły wiele w tę silną świadomość przynależności szczepowej, w której splotły się w sposób paradoksalny skłonność do posłuszeństwa i dyscypliny z uczuciami i potrzebą autonomii i niezależności. Przypuścić należy, że jest to chyba idea szlachetności „rasowej”, która doprowadziła Fangów aż do owej pychy i zarozumiałości wobec innych ludów, kształtując u nich ducha ostracyzmu i supremacji tak bardzo zaakcentowanego wobec misjonarzy, o czym świadczą niektóre modlitwy.

Chociaż reakcje gwałtowne w życiu religijnym Fangów mogą być po części wytłumaczone pewną potrzebą zemsty i żądania sprawiedliwości wobec misjonarzy, pozostaje jeszcze inny czynnik, chyba może mocniejszy niż pierwszy, który doprowadził dziś sektę Buiti nie tylko do ogromnej ekspansji geograficznej, ale i do zrodzenia swoistej świadomości „religijnej” — Buiti.

Uczucia religijne Fangów były niegdyś ściśle związane z klanem, z rodziną, mając charakter więzi społecznej. Obecnie, chociaż w dalszym

ciągu w łączności ze zmarłymi, uczucia te są upolitycznione. Nowa postawa Buiti wobec religii wyszła daleko poza granice rodziny i szczepu. Rozbudzenie narodowe i patriotyczne stało się nowym ideałem Buiti. Ale nowy charakter kultu nie powstał spontanicznie. Został on nadany przez najwyższe osobistości rządu gabońskiego, które objęły patronat nad Buiti, aby je wprzęgać do aparatu politycznego. Już Leon M'Ba, były prezydent Gabonu, był wielkim protektorem, miłośnikiem i czynnym członkiem Buiti. Związek ten, męski w swej strukturze i silny w swej dyscyplinie, miał i ma za zadanie przyczynić się do umocnienia dyscypliny w organizacji i w jedności politycznej kraju, dążącego do detrybalizacji i do państwowości nowoczesnej.

Elementy chrześcijańskie w synkretyzmie Fangów

Zwróciliśmy już uwagę na fakt, że bogactwo symbolizmu religijnego sekt Fangów zawdzięcza wiele duchowi twórczemu i religijności spontanicznej tego ludu. U podstaw jego osobowości psychologicznej i społecznej znajdują się bowiem takie pojęcia, jak prestiż, talent osobisty, siła oddziaływania na drugich oraz pojęcie siły życiowej, zdolnej przeciwstawić się *evusowi*³³. Takie cechy charakterystyczne Fangów są równocześnie cechami afrykańskimi. Fang jest nadal osobistością religijną, usakralizowaną przez świadomość powszechności świętego (*sacrum*), uczuloną na domniemane tajemnice w naturze i zdolną do rezonowania według rytmu tejże natury. Jest to człowiek nadal wierzący, animista przez tradycje, przyjmujący za prawdę istnienie realnego *sacrum*, ale także monoteista jak inni Afrykańczycy, przekonany, że Bóg istnieje. Ta jego religijność praktyczna jest także religijnością logiczną i wymagającą. Posługuje się ona nadal pośrednictwem przodków, co w dzisiejszej sytuacji jest jak najbardziej zbliżone do kultu świętych, od którego dzieli go tylko chyba jeden krok, aby je w końcu zidentyfikować. W ten sposób kompletuje się zasób znaków symbolicznych i środków „skutecznych”, doprowadzonych niekiedy aż po znaki magiczne, gdzie wiara zostaje zastąpiona przez przekonanie i automatyzm. Przekonanie to leży dziś u podstaw paradoksalnej postawy chrześcijan „synkretycznych”. Według nich wiara ma być zastąpiona przez wizję, przez widzenie, które jest wystarczającym motywem, aby

³³ *Evus* (albo *evur*, *ngwèl* w jęz. Fangów) oznacza tyle, co wampiryzm, zły duch, który potrafi opętać człowieka na jakiś czas, zamieszkując w jego żołądku w formie polipa. Nocą może go opuścić, aby opętać innego, który stanie się wtedy *n'nem* (l. mn. *byem*), opętańcem. Por. H. Lavignotte, *L'evur, croyance des Pan du Gabon*, Soc. Miss. Evangel., Paris 1952.

usprawiedliwić rozdział między kultem chrześcijan białych a kultem chrześcijan afrykańskich.

Poza psychologicznym czynnikiem, który charakteryzuje religijność Fangów i wyjaśnia po części potrzebę przekształcania i dopasowywania elementów chrześcijańskich według wymagań afrykańskich, trzeba podkreślić pojęcie życia. Jest ono o tyle równie ważnym czynnikiem, że stanowi miarę wszystkich wartości, zarówno ontologicznych, jak i społecznych.

Cel i charakter pragmatyczny religii streszcza się według Fangów w fakcie, że powinna ona służyć życiu. Uroczystości kultyczne Buiti i Ombwiri mają zapewnić pomyślność w życiu, oddalać nieszczęście, uzdrawiać choroby, wzmóc płodność kobiet itd. Idea doskonałości moralnej osobistej, doskonałości abstrakcyjnej i oderwanej od kontekstu społecznego nie ma — według nich — sensu. Cała religia ze swymi kultami, rytuałami i w całym swym zasięgu ma być w służbie życia, ale pod warunkiem, że wprzęgnie ona również całego człowieka, angażując go zarówno przez tradycję, jak i przez jego osobistą postawę wobec nadziei pełni życia. Zarówno etnolog, jak i misjonarz powinien być w szczególny sposób uczulony na ten praktyczny i logiczny charakter religijności, skoro chce zbadać całość i zmienność elementów, z których złożyła się symbolika synkretyzmu Fangów. Problem ten jest ściśle związany z zagadnieniem procesu akulturacji i adaptacji, podczas którego dokonuje się selekcja „prawd”, wartości i środków ekspresyjnych. Pewne jest, że chrześcijaństwo zakorzeniło się w Gabonie i że wpłynęło wyraźnie na postawę etyczną i religijną ludu, ale pewne jest również, iż nie zdołało zmienić charakteru moralności afrykańskiej. Stąd też rodzą się dwa problemy: jakie są te stałe elementy afrykańskie, które uporczywie tkwią w przyjętym przez Fangów chrześcijaństwie, oraz jakie są te elementy chrześcijańskie, które Fangowie dopasowali według swego gustu i swych potrzeb. Można by ponadto dorzucić i trzeci problem, mianowicie jakie są przyczyny, które uniemożliwiły chrześcijaństwu całkowity sukces, obejmujący tak moralność ewangeliczną, jak i całość dogmatyczną, proponowaną temu szczepowi przez misjonarzy.

Nietrudno jest skonstatować, że Fangowie zinterpretowali chrześcijaństwo i to zarówno w jego kapłaństwie, mierząc je kwalifikacjami ich *naanga*³⁴, jak i w jego wartości słowa jako wyrazu ducha, oraz w sku-

³⁴ *Nganga* (w jęz. Eshira, Massango, Apindji i innych) u Fangów jest nazwą znachora, „duchownego”, którego celem jest nie tylko uzdrawiać, ale i przepowiadać, objaśniać i tłumaczyć sprawy powikłane, które nastrecza życie religijne, rodzinne, a nawet społeczne. Nie należy go równać z czarodziejem, który jest jednostką aspołeczną i szkodliwą, uprawiającą „czarną” magię. Por.: B. Mambeké-Roucher, *Les nganga, ce qu'il faut en savoir*, „Liaison”, nr 53, 1956.

teczności środków jego oddziaływania pojętych jako przedłużenie środków magiczno-religijnych. Łatwo jest również zauważyć, że chrześcijaństwo Fangów jest chrześcijaństwem „żywym”, zaaplikowanym w życiu. Wynika to z ich naturalnej, prawie atawistycznej skłonności, wyrosłej na gruncie kultów klanowych i rodzinnych. Zachowali oni nadal potrzebę wyrażania się językiem wyszukany, ale wolnym od pustego konwenansu. Lubują się ciągle w ruchu i geście, wciągających ich całkowicie w akcje, w których otrzymują oznaczone miejsce i określoną rolę do spełnienia. Stąd też nie znają postawy „obserwatora”, bierności i skrajnego indywidualizmu.

Potrzeba namacalności w kwestiach wiary pozwala im widzieć w medalikach i innych przedmiotach kultycznych przedłużenie fetyszów i transferów mocy i sakralności. Ta sama też potrzeba realizmu w wierze pcha ich do nowego chrztu i odrodzenia się przez iboga, która jest zdolna zapewnić ową antycypowaną „wizję błogosławioną”, tłumaczoną zresztą jako przedsmak życia przyszłego. Duchowny katolicki jako dawca środków „skutecznych” stał się w oczach buitystów ideałem *nganga*, który ma za zadanie zbliżyć świat rzeczy niewidzialnych. Stąd też jako konsekwencja szaty liturgiczne są wiernie kopiowane przez buitystów i stosowane w ich kulcie, co ma zapewnić im powagę liturgiczną i wywrzeć symboliczną presję na przeżycia religijne wiernych. Są one ponadto w dalszym ciągu oznaką stopnia hierarchicznego i środkiem władzy.

Wiele jest przyczyn, które zadecydowały o wyborze i o zakresie adaptacji i stosowania zarówno idei, jak i przedmiotów kultowych. Naśladując hierarchię kościelną, synkretyści spodziewają się ułatwić sobie proces podporządkowania i dyscypliny w ich wspólnocie religijnej. Jest to również okazją wyzwolenia się, wyniesienia ponad drugich. Hierarchiczność — to także okazja do autorytetu i prestiżu. To, czego się dziś kościół katolicki wstydzi — odrzucając jako magiczne, związane z mitem i przesądem, tchnące formalizmem i starą średniowieczną atmosferą — przechodzi w umiarkowanej formie do „nowej” tradycji religijnej ludu Fangów, tworząc w ten sposób specyficzną formę religii, zwaną synkretyzmem. Ale ten synkretyzm musiał przyjść, będąc nie tylko wykładnikiem ścierania się sił zewnętrznych z wewnętrznymi, ale również i wynikiem refleksji nad koniecznością tworzenia nowej rzeczywistości. Dla Fangów wydaje się on dotąd najlepszym środkiem posunięcia się naprzód, choć nie należy przemilczeć faktu, iż jest też wyrazem reakcji niezbyt śmiałej, bo kompromisowej, wobec człowieka białego. I on ma swoje zadanie historyczne do spełnienia, choć może być pojęty tylko jako rezultat spotkania się przeszłości z przyszłością.

PIOTR NIKLEWICZ

RELIGIE SYNKRETYCZNE CZARNEJ AFRYKI I ICH ROLA W TWORZENIU NOWEJ, AFRYKAŃSKIEJ ŚWIADOMOŚCI PONADPLEMIENNEJ

Religie synkretyczne nie są specjalnością afrykańską, choć taki ich rozkwit, jaki ma miejsce obecnie w Afryce czarnej, jest zjawiskiem w dotychczasowych dziejach świata raczej nie notowanym. O ile 16 wieków temu świętobliwy szkolarz Jeremi, po zbadaniu szybkiego postępu schizmatycznego kościoła donatystów wśród ludności berberskiej i punickiej, mógł stwierdzić w liście do papieża, że „donatyzm stał się religią prawie całej Afryki”, o tyle obecnie można dojść do podobnego wniosku w odniesieniu do nowych kościołów synkretycznych. Obecnie w Afryce czarnej istnieje około 4680¹ najróżniejszych, niezależnych kościołów synkretycznych, obejmujących swoim zasięgiem całą Afrykę czarną, liczących około 7 000 000² wyznawców. Jest to ruch ludowy ludu nieoświeconego i uciskanego, w którym jednak zaczyna budzić się świadomość istniejącej sytuacji, a wraz z nią pojawiają się pierwsze oznaki rodzącego się sprzeciwu wobec rzeczywistości.

Jest to jeszcze sprzeciw raczej uczuciowy i instynktowny niż świadomy i racjonalny, nic więc dziwnego, że pierwszymi jego oznakami zewnętrznymi są zaburzenia w sferze życia religijnego. Jest to bardzo jeszcze prymitywny objaw buntu wobec istniejącej sytuacji, towarzyszący nowo rodzącej się w masach afrykańskich w pierwszej połowie XX wieku świadomości odrębności afrykańskiej, która obecnie, po uwolnieniu od panowania kolonialnego większej części Afryki, zaczyna przeobrażać się w świadomość narodową u ludów zamieszkujących poszczególne niepodległe państwa afrykańskie.

Bardzo podobne ruchy religijne poprzedzały w średniowieczu powstanie i rozwój świadomości narodowej u narodów europejskich. Po-

¹ David B. Barret, *Two Hundred Independent Church Movements in East Africa: A Survey, Analysis and Prediction*. University of East Africa, Social Science Conference, Dar-es-Salaam, 1966.

² *Ibidem*, s. 1.

dobieństwa, zarówno podłoży ekonomiczno-społecznych, jak i programów czy przebiegów tych ruchów w średniowiecznej Europie i współczesnej Afryce są często wprost zaskakujące, i to w kwestiach, można by powiedzieć zasadniczych, pomijając oczywiście zewnętrzny koloryt lokalny. W obu wypadkach są to ruchy ludowe, i to ludu uciskanego, czy jak to nazywa Balandier, ruchy *d'un peuple paria*³. Różnica między sytuacją życiową przypisanego do ziemi chłopu pańszczyźnianego a sytuacją Zulusa też zmuszonego do mieszkania tam, gdzie jest potrzebny do pracy, a nie tam, gdzie chce, jest w końcu niewielka. Zarówno w Europie, jak i w Afryce tego typu ruchy gwałtownie się nasilają w czasie wielkich epidemii czy kryzysów gospodarczych. Wybitne podobieństwo wykazują również liderzy i ich mentalność. Podobny jest też przebieg tych ruchów, które z mistyczno-religijnych bardzo często zmieniają się w społeczne, czasem nawet wysuwające programy i hasła radykalnych zmian. Najlepszym może tego dowodem jest niemal identyczna reakcja władz feudalnych i kolonialnych na ruchy tego typu⁴. Również sytuacja społeczno-polityczna średniowiecznej Europy okresu rozdrobnienia feudalnego podobna była do sytuacji Afryki w połowie XX wieku. W chaosie, który powodują w czarnej Afryce właśnie międzyplemienne, można znaleźć wiele analogii do chaosu powodowanego zatargami między drobnymi księstwami średniowiecznej Europy. W obu przypadkach poszczególne jednostki odczuwają brak poczucia stabilności, bezpieczeństwa oraz potrzebę jakichś nowych idei czy więzi mogących ten brak zastąpić. I właśnie odpowiedzią na to zapotrzebowanie społeczne jest żywiołowy rozkwit nowych kościołów synkretycznych. Niezadowolenie mas afrykańskich z istniejącej sytuacji i chaos zarówno w sferach władzy i polityki, jak również w sferze wartości i norm nie są jednak warunkami wystarczającymi do rozwoju kościołów synkretycznych. Dla ich powstania i rozwoju konieczny jest styk kultur. Klasycznym przykładem kościoła synkretycznego, w swoim czasie ogarniającego swoim zasięgiem prawie całą Północną Afrykę, wyrosłego na styku co najmniej pięciu najważniejszych wówczas kultur basenu Morza Śródziemnego, tj. kultur Grecji, Rzymu, Persji, Egiptu i kultury punicko-berberyjskiej, był manicheizm. Również i na terenie współczesnej Afryki czarnej stykają się, a często nawet może odpowiedniejszym określeniem byłoby zderzają się trzy najważniejsze kultury: rdzenna afrykańska, europejsko-chrześcijańska i arabsko-mahometańska. Na różnych terenach i w różnych okresach różnie to wyglądało, niemniej właściwie nie ma już obecnie

³ Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris 1955.

⁴ W kwestii średniowiecznych ruchów religijnych patrz: Norman Cohn, *The Pursuit of Millenarism in Mediaeval Europe*, Newcastle 1954.

w całej czarnej Afryce większego skupiska ludzi, o których można by powiedzieć, że obecna ich kultura nie jest choćby w niewielkim stopniu wynikiem styku co najmniej dwu z wyżej wymienionych kultur.

W pracy tej ograniczę się jedynie do religii synkretycznych będących produktem styku cywilizacji i kultury chrześcijańsko-europejskiej z cywilizacją i kulturą rdzennie afrykańską. Napór cywilizacji i kultury europejskiej na tradycyjną kulturę afrykańską pociągał za sobą wielorakie skutki. Z punktu widzenia rozwoju religii synkretycznych najważniejsze było zachwianie dawnej struktury władzy poprzez odebranie bądź też poważne ograniczenie władzy tradycyjnych wodzów i stopniowe zastępowanie jej inną i na innych zasadach opierającą się administracją kolonialną scalającą w jeden organizm terytoria zamieszkałe przez różne plemiona. Drugim, może jeszcze ważniejszym, rezultatem zetknięcia się kultury afrykańskiej z europejską było zachwianie, a nieraz i przewartościowanie norm dotychczas oczywistych i nienaruszalnych. Jednostka stawała często w sytuacji konfliktowej i musiała wybierać pomiędzy posłuszeństwem wobec władz kolonialnych a posłuszeństwem wobec praw i tradycji plemiennych i ponosiła następnie konsekwencje tego wyboru. Naruszone zostały więc również i tradycyjne autorytety moralne wodza i czarownika. Rezultatem zetknięcia kultur jest postępująca urbanizacja Afryki, silnie nadwyreżająca dotychczasowe więzi wioskowe i plemienne, jak również pociągająca za sobą konieczność zmiany pewnych obyczajów czy trybu życia nowych mieszkańców miast. Szybka urbanizacja naruszała też równowagę demograficzną, w związku bowiem z emigracją młodych mężczyzn do miast w poszukiwaniu zarobku powstał nadmiar kobiet na wsi i niedobór kobiet w miastach; nie sprzyjało to równowadze duchowej ludności. Równocześnie, szczególnie w Afryce Południowej, następuje rozwój afrykańskiego proletariatu miejskiego, jest on jeszcze nie uświadomiony klasowo, ale już czuje się krzywdzony przez białych.

Wszystko to razem stwarzało podatny grunt dla rozwoju religii synkretycznych będących produktem zetknięcia się religii chrześcijańskiej we wszystkich swoich odmianach z różnymi rodzajami afrykańskiego animizmu. Religie te, oczywiście różne w różnym stopniu, zapewniały swoim wyznawcom przynależność do określonej wspólnoty scalonej wspólną ideą czy wiarą, która im z kolei przywracała poczucie własnej wartości i własnego bezpieczeństwa, w każdym razie duchowego. Jednocześnie wskazywały swoim wyznawcom jasny cel, do którego dążąc będą wynagrodzeni, bez względu na nędzę i beznadziejność sytuacji obecnej.

Tę rolę oczywiście mogłyby również spełniać tradycyjne religie chrześcijańskie i spełniały ją przez wiele wieków w Europie czy Ame-

ryce. Ale to wymagałoby elastyczniejszej adaptacji do warunków afrykańskich, do jakiej misje europejskie nie były zdolne. I tu właśnie wkraczają kościoły synkretyczne, adaptując chrześcijaństwo do warunków, obyczajów i kultury afrykańskiej, łącząc w sobie doktryny chrześcijańskie z obrzędami i obyczajowością afrykańską. A nie ulega wątpliwości, że doktryny chrześcijaństwa podane w sposób dla mas afrykańskich zrozumiały, są bardzo dla nich atrakcyjne, jako że również są owocem religii synkretycznej, powstałej niegdyś na styku kultur i wśród ludu uciskanego. Decyzja, który z nowo powstałych kościołów jest jeszcze chrześcijański, a który już pogański, jest niesłychanie trudna do podjęcia. Problem ten mają często władze Światowej Rady Ekumenicznej czy lokalne organizacje kościołów protestanckich w związku z bardzo częstym ubieganiem się nowo powstałych kościołów, uważających się za chrześcijańskie, o przyjęcie w poczet członków tych organizacji⁵. Najogólniej rzecz biorąc można stwierdzić, że wyznacznikiem chrześcijaństwa większości niezależnych kościołów afrykańskich jest ich zdecydowane na ogół zerwanie z bałwochwalstwem, leczeniem magią itd. i wyznawanie wiary w jednego Boga, w prawdy objawione w *Piśmie Świętym* i leczenie przez wiarę⁶. Czarowników i fetysze zastępują oleje święte, woda święcona itd. jako fizyczne symbole działania jednego Boga. Oczywiście z czasem mogą się one zamienić w niezależne fetysze, ale to niebezpieczeństwo stało zawsze przed chrześcijaństwem nie tylko w Afryce. Innym chrześcijańskim rysem tych religii jest kolektywność „wyznawania wiary”, wymagająca regularnych zebrań wiernych w celu udziału we wspólnych obrzędach. Różni je również od pogaństwa opieka duszpasterska, wypływająca z ewangelii i przykazań miłości bliźniego⁷.

Jednak obok tych cech chrześcijańskich występują bardzo powszechne cechy pogańskie, takie jak chrzczenie dorosłych poprzez zanurzenie w wodzie i to tyle razy powtarzane, ile razy dana osoba zgrzeszyła (pogański obrzęd oczyszczania), czy też stany „owładnięcia przez duchy” i związane z tym wpadanie w konwulsyjny trans. Innymi elementami pogańskimi nagminnie występującymi w nowych kościołach synkretycznych są: powszechna wiara w magiczne znaczenie snów i ich wyjaśnianie przez kapłanów i proroków czy też bardzo rozpowszechniony kult aniołów, zbyt jaskrawo przypominających duchy i duszki leśne, rzeczne itd.⁸.

⁵ Barret, *op. cit.*

⁶ H. W. Turner, *Pagan Features in West African Independent Churches*, „Practical Anthropology”, Vol. 12, 1965, nr 4.

⁷ Turner, *op. cit.*, s. 146—147.

⁸ *Ibidem*, s. 148—149.

Trzecim czynnikiem wpływającym na rozkwit i popularność współczesnych afrykańskich religii synkretycznych jest dążność Afrykanów do samodzielności i awansu społecznego. Odnosi się to głównie do krajów o najsurowszym reżimie rasowym, takich jak kolonie portugalskie, Republika Południowej Afryki czy Kongo Belgijskie, ale również i do innych krajów, tyle że w nieco mniejszym stopniu. Wszędzie tam, gdzie społeczny awans Afrykanina był niemożliwy, jedynym ujściem dla ambicji, dążności do wyróżnienia się, uzyskania władzy i szacunku było wybiecie się na polu religii, bądź tworzenie własnej, nowej religii⁹. Najjaskrawszym przykładem działania właśnie tego czynnika jest np. u Zulusów niewspółmierna do liczebności plemienia duża ilość silnie zhierarchizowanych kościołów separatystycznych. Występuje u nich silne dążenie do władzy i awansu wynikające z tradycji tego niegdyś silnie zhierarchizowanego plemienia, które przed Burami i Anglikami pod władzą słynnego króla Shaki podbiło znaczną część Afryki Południowej. Jest to przykład skrajny, ale ten czynnik psychologiczny ma w mentalności liderów nowych kościołów synkretycznych niewątpliwie istotne znaczenie również na pozostałych obszarach Afryki. Wszędzie bowiem prestiż liderów religijnych czy natchnionych mędrców i proroków jest duży, a zdobycie ich pozycji warte zachodu, często nie tylko ze względów prestiżowych, ale i finansowych, a już szczególnie jeśli jest to jedyna dostępna dla Afrykanina droga awansu. Obecnie, z chwilą uzyskania niepodległości przez większą część obszaru Afryki, jest to znacznie mniej aktualne, chociaż niestety nie traci na aktualności w odniesieniu do Republiki Południowej Afryki.

Ostatnim powodem rozkwitu kościołów synkretycznych we współczesnej Afryce jest niekonsekwencja chrześcijaństwa, czyli niezgodność nauk głoszonych przez misje z praktyką samych misjonarzy i chrześcijańskich, przecież, władz kolonialnych. Do tego należy jeszcze dodać niekończące się właśnie pomiędzy misjami poszczególnych wyznań chrześcijańskich, które też znakomicie zniechęcały Afrykanów do reprezentowanych przez misje nauk. Najważniejszym jednak problemem była nierówność rasowa stojąca w jawnej sprzeczności z nauką ewangelii mówiących o miłości bliźniego i równości wszystkich ludzi wobec Boga. Gdy tymczasem w Południowej Afryce¹⁰ nawet na kościołach wiszą tabliczki *Net vir blankes* — „tylko dla białych”. Nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji Afrykanie skłaniają się raczej w kierunku afrykańskich kościołów synkretycznych, gdzie są „równymi wśród równych”,

⁹ Bengt Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1964, Oxford University Press.

¹⁰ *Ibidem*, rozdział I.

niż w kierunku kościołów europejskich, gdzie są wiernymi „drugiej kategorii”.

Wielu Afrykanów przechodzących do nowych kościołów synkretycznych uważa, że europejskie chrześcijaństwo w wydaniu misyjnym jest zbyt ograniczone, konserwatywne i skostniałe, a poza tym zbyt europocentryczne. W ich mniemaniu właśnie te nowe afrykańskie kościoły synkretyczne, łączące prawdziwą treść i ducha *Pisma Świętego* z tradycyjną kulturą afrykańską, są dopiero rzeczywiście chrześcijańskie nie tylko z litery, ale i z ducha. Dla przykładu, może teraz krótko streszczę traktat Wielebnego J. Ade. Aina, przywódcy jednego z licznych nigeryjskich kościołów synkretycznych typu aladura, tzn. „uzdra-wiaczy”, w których nacisk kładzie się na modlitwy, uzdrowienie i objawienie boże, przekazywane przez proroków bardzo popularnych w latach trzydziestych i czterdziestych naszego stulecia ¹¹.

Autor tłumaczy w swojej pracy, dlaczego powstał ruch kościołów aladura i uzasadnia ich chrześcijańskość. Cytując ewangelię św. Marka „A znamiona tych, co uwierzą, te naśladować będą: w imieniu moim diabły wyganiać będą, nowymi językami mówić będą; a choćby co śmiertelnego pili, nie zaszkodzi im; na niemocne ręce kłaść będą, a dobrze się mieć będą” (św. Marek 16:15—18), dowodzi, że właśnie zgodnie z tą „wytyczną” działają profeci z kościołów aladura. Dalej wyjaśnia autor, że w 1918 roku, kiedy wybuchła w Nigerii epidemia grypy, biali zamknęli swoje kościoły i zakazali wiernym wspólnych modłów. Jest to zupełnie sprzeczne z głoszoną etyką, jako że właśnie w momencie nieszczęść kościoł powinien być schronieniem dla wiernych. Co więc wart jest kościół, który nie ratuje swych wiernych, i to nawet białych, od nieszczęść.

W dalszym ciągu pracy Aina tłumaczy występującą w kościołach aladura wiarę w sny, wizje, prorocтва itd., opierając się na cytacie z *Biblii*: „A potem wyleję Ducha mego na wszelkie ciało, a prorokować będą synowie wasi i córki wasze; starcom waszym sny się śnić będą, a młodzieńcy wasi widzenia mieć będą. Nawet na sługi i służebnice wyleję w one dni Ducha mego” (Księga Joel, rozdz. II, 28—29). Lekarstwa robione przez ludzi są niczym, czczeniem oszustwem, rację mają właśnie prorocy kościołów aladura, leczący tworem boskim (nie ludzkim), wodą, która leje się z nieba. Tym samym ten, który się leczy wodą, wyraża swoje większe zaufanie do boga niż do ludzi, zaleca to również prorok Izajasz, „Nuż wszyscy pragnący pójďte do wód, i wy co nie macie pieniędzy, pójďte, kupujcie, a jedzcie” (Księga Izajasza, rozdz. 55:1). Skoro niektórzy wierzą, że wino i chleb zamieniają się w krew i ciało boże — to dlaczego by woda — twór boski — nie miała mieć tych właściwości? Woda jest składnikiem podstawowym, była również w Kanie Galilejskiej, właśnie wodę, a nie co innego, zamienił Chrystus w wino. Dalej mówi autor o zepsuciu i korupcji kościołów chrześcijańskich, kończąc stwierdzeniem, że tak jak prześladowani byli apostołowie za ich prawdy i nauki przez wielkich tego świata, tak i obecni profeci prześladowani są przez władze.

¹¹ J. Adc. Aina, *The Present Day Prophets and the Principles upon Which They Work*, Lagos 1932, przedrukowane w *Materials for the Study of Nigerian Church History*, Nsukka 1964.

Po krótkim przedstawieniu genezy i przyczyn powstawania i rozwoju religii synkretycznych w Afryce chciałbym przejść do omówienia ich klasyfikacji.

Najogólniej rzecz biorąc, można oczywiście podzielić współczesne afrykańskie religie synkretyczne na religie będące rezultatem przemieszania elementów: animizmu i chrześcijaństwa, animizmu i islamu oraz wszystkich trzech naraz. W pracy niniejszej ograniczę się jednak do pierwszej grupy, tj. religii będących rezultatem przemieszania elementów religii animistycznych i chrześcijańskich.

Klasyfikacji można oczywiście przeprowadzić wiele, biorąc za kryterium podziału: stopień „chrześcijańskości”, genezę, obrzędy, popularność, skład wyznawców, główne cele, doktryny itd. W tej pracy chciałbym przedstawić dwie, moim zdaniem najlepsze i najciekawsze, próby klasyfikacji tych religii, podjęte przez H. W. Turnera, profesora uniwersytetu w Nsukka (Nigeria Wschodnia), i Bengta Sundklera, szwedzkiego misjonarza działającego na terenie kraju Zulusów w Afryce Południowej.

H. W. Turner dzieli synkretyczne religie afrykańskie na dwa podstawowe rodzaje¹²: I. religie nie uważające się za chrześcijańskie i II. religie uważające się za chrześcijańskie (uznają *Biblię* za swoją świętą księgę o treści objawionej przez Boga, starają się zostać członkami międzynarodowych organizacji kościołów itd.).

I rodzaj reprezentują 4 typy grup religijnych.

1. Grupy nazwane przez Turnera marginesem wariacko-szarlatańsko-handlowym — niezbyt duże i ważne, ale najbardziej „roztrąbione” z racji niesłychanie nieraz ekscentrycznych pomysłów swoich liderów (np. przywódca Universal College of Regeneration uważał się za ucieleśnienie wszystkich postaci występujących w *Biblii* od Abrahama do Św. Trójcy¹³, inny znowu prorok Bhezulu kazał swoim dwunastu wyznawcom przejść w bród rzekę Bloedrivier, obiecując, że zmusi wodę do rozstąpienia się przed nimi; woda się jednak nie rozstąpiła, a dwunastu wchodzących „wiernych” utopiło się), jak również ze względu na duże nieraz sukcesy finansowe sprytnych proroków-szarlatanów, wykorzystujących naiwność współbraci. Wyczyny ich często dostają się na łamy prasy pod sensacyjnymi nagłówkami. Trzeba jednak podkreślić, że w olbrzymiej liczbie nowych religii synkretycznych grupy tego typu stanowią jedynie wąski margines.

¹² H. W. Turner, *Modern African Religious Movements. An Introduction for the Christian Churches*, Nsukka University Press.

¹³ *Ibidem*, s. 2.

2. Grupy polityczno-religijne związane z walką z kolonializmem lub stworzone dla „pociechy frustratów”. Przykładem może być National Church of Nigeria, powstały w 1948 roku przy silnym poparciu politycznego ruchu Zikistów¹⁴. Odrzuca on wiarę w Jezusa Chrystusa jako Zbawiciela czarnych i dąży do odnowy religii naturalnej, afrykańskiej, dokumentując jednocześnie zbędność w Afryce religii chrześcijańsko-europejskich, a co za tym idzie misjonarzy i w ogóle białych. Innym przykładem takiej religii jest kult Bwili z pogranicza Konga (Brazzaville) i Gabonu, rozprzestrzeniony wśród ludu Fang, a dążący do odrodzenia się starej kultury i świadomości jedności w plemieniu Fang. Leon Mba, przywódca tej religii, był jednocześnie przywódcą politycznym. Również ruch Mau-Mau w Kenii był silnie związany z jedną z ke-nijskich religii synkretycznych. Na nabożeństwach tej grupy religijnej w śpiewanych hymnach w miejsce imienia Jezusa Chrystusa wstawiano imię przywódcy politycznego.

3. Grupy będące odrodzeniem pogaństwa (w naszej terminologii — animizmu), z pewnymi domieszkami chrześcijaństwa, magicznie interpretowanego¹⁵, na przykład istniejący od 1956 Herero Church w Afryce Zachodniej wśród plemienia Herero, we Wschodniej Nigerii — Reformed Oboni Fraternity Healing Homes, w Nyasie — Church of Ancestors; wszystkie charakteryzują się tradycyjnymi cechami religii afrykańskich, tj. religijną czią dla przodków, wiarą w fetysze, wiarą w magiczne uzdrowienia itd.

4. Grupy mesjanistyczno-judaistyczne. Są to grupy religijne, których wyznawcy bądź to uważają swego przywódcę za Mesjasza, bądź też wierzą w rychłe jego nadejście, przepowiadane przez obecnego proroka. W łonie tych religii często łączą się pierwiastki dwu omówionych już grup afrykańskich religii synkretycznych nie uważających się za chrześcijańskie, tj. (2) grup religijnych o charakterze ruchów społeczno-politycznych i (3) grup wyznających nowe pogaństwo (animizm). Przykładami takich grup religijnych są: Enocha Mongijma w RPA (który nawet walczy z policją), Jamesa Limby itd. Niewątpliwie jedną z najliczniejszych i najważniejszych grup religijnych tego typu była i jest grupa stworzona w latach międzywojennych wśród Zulusów przez Isaiah Shembe¹⁶. Według jego teorii już obecnie, a nie dopiero po śmierci, on jest mesjaszem na miejsce Jezusa Chrystusa. Liczba wiernych dochodziła do kilkuset tysięcy, co na grupy religijne tego typu jest liczbą niesłychanie wysoką. Rychłe przyjście Mesjasza i nastanie królestwa

¹⁴ *Ibidem*, s. 2.

¹⁵ *Ibidem*, s. 2.

¹⁶ Dokładny opis i analiza tego kościoła w cytowanej już książce B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*.

bożego na ziemi obiecywał swoim wiernym również prorok Urhobo, działający w latach trzydziestych naszego stulecia we Wschodniej Nigerii. Innym przykładem tego typu religii jest powstały wprawdzie na Jamajce, ale również mający wyznawców w Afryce ruch Ras Tafari, którego wyznawcy uważają, że mesjaszem zesłanym przez Boga dla uwolnienia „Izraelo-Afryki” jest Haile Selassie — Lew Judy¹⁷.

II rodzaj tych religii (uważają się za chrześcijańskie) dzieli Turner na 3 typy grup religijnych.

1. Niezależne kościoły odłączone. Są to kościoły powstające już dość dawno poprzez oddzielanie się od któregoś z kościołów chrześcijańskich i zaadaptowanie do warunków i kultury afrykańskiej, ale raczej w dziedzinie obyczajów (poligamia) niż doktryny czy dogmatów wiary. Charakteryzują się one silną świadomością rasową, jako że często powstawały właśnie wskutek zatargów rasowych. Często również mają zabarwienie nacjonalistyczne. Przykładami takich wczesnych „odłączonych” kościołów synkretycznych są: Native Independent Congregational Church (1883), The Ethiopian Church (1892), czy też Zulu Congregational Church (1898) w Afryce Południowej, a United Native African Church (1891) czy West African Episcopal Church (1903) w Nigerii, jak również National Baptist Church (1888) w Ghanie. Nowszym przykładem takiego kościoła jest Church of Christ in Africa, który powstał w 1957 roku w Kenii w wyniku odłączenia się grupy czarnych wiernych od kościoła anglikańskiego¹⁸.

2. Ruchy profetyczne. Są to synkretyczne ruchy religijne tworzone i kierowane przez „natchnionych” profetów, mających często wiele rysów pogańskich, niemniej jednak uważających się za reformatorów chrześcijaństwa. Trzeba przyznać, że dzięki tym ruchom chrześcijaństwo (w swoistej postaci) dociera do mas pogańskich z o wiele lepszym i szybszym skutkiem niż poprzez misje i misjonarzy. Najwięcej ruchów tego typu miało miejsce przed 1920 rokiem, np. profeta Harris z Wybrzeża Kości Słoniowej w ciągu dwu lat (1913—1915) sprowadził tysiące ludzi z pogaństwa na chrześcijaństwo, kładąc w ten sposób podwaliny pod przyszły kościół metodystów. Ponadto słynnymi prorokami tego typu byli: Garrick Braid z delty Nigru, Samson Opong działający wśród Aszantów, Joseph Babalola w Zachodniej Nigerii czy też słynny Simon Kimbangu w dolnym Kongu. W nowszych czasach (od 1953 roku) sławę zdobyła w Północnej Rodezji (obecnej Zambii) prorokini Alice Len-shina¹⁹.

¹⁷ *Ibidem*, s. 3.

¹⁸ *Ibidem*, s. 5.

¹⁹ *Ibidem*, s. 5—6.

3. Niezależne kościoły profetyczno-uzdrawiające. Przywódcą tego typu kościoła był przeze mnie już wspomniany J. Ade. Aina. Są to kościoły bardziej od poprzednich efemeryczne, o olbrzymiej fluktuacji wyznawców, podobne nieco do kościołów znanych na Zachodzie pod nazwą Pente Costal Churches. Ich charakter jest stosunkowo trudno określić, wiele z nich skłania się ku animizmowi, inne znowu kierują się ku niezależnym kościołom „odłączonym”. Najważniejszymi przykładami religii synkretycznych tego typu są: Cherubin and Seraphim w Nigerii, Ghanie i Dahomeju, wśród Jorubów kościoły aladura czy też African Israel Church w Kenii.

Bardzo ogólną klasyfikację afrykańskich religii synkretycznych daje Bengt Sundkler²⁰. Dzieli je on na etiopskie i syjonistyczne. Podział jego odnosi się zasadniczo do religii południowoafrykańskich, ale z powodzeniem może być stosowany, z pewnymi — rzecz jasna — modyfikacjami — i wobec ruchów obejmujących pozostały obszar Afryki. Wyraźny podział na te dwa rodzaje kościołów synkretycznych występuje najwyraźniej właśnie w Afryce Południowej. Tam też mają najdłuższą historię i jest ich największa różnorodność i obfitość. W innych okolicach Afryki występują albo przynajmniej mają przytłaczającą przewagę religie synkretyczne jednego z tych dwu rodzajów, np. w Kongu przeważają zdecydowanie ruchy typu syjonistycznego.

Kościoły tzw. etiopskie (od bardzo często występującego w ich nazwach słowa Etiopia) charakteryzują się tym, że są bardziej „intelektualne”, nawiązują do *Biblii*, do Kusza syna Hama (od którego wywodzą Afrykanów), który pojechał na południe i założył Etiopię — chrześcijańskie królestwo afrykańskie (mowa tu zresztą o legendarnej Etiopii biblijnej, a nie o Abisynii, o której istnieniu dużą większość przywódców tych kościołów nawet nie wie). Kościoły etiopskie są kościołami bardziej zinstytucjonalizowanymi, wzorowanymi na protestanckich kościołach misyjnych. Na ogół powstają właśnie przez secesję z kościołem misyjnym, wprowadzającym bądź stosującym segregację rasową. Są to religie „uczulone” na sprawy rasowe (dlatego tak popularne w Afryce Południowej), czyli *race-conscious*. Są to ruchy, zdaniem Sundklera, zdecydowanie chrześcijańskie, opierające się na *Biblii*²¹.

Religie tzw. syjonistyczne (nazwa od góry Syjon występująca bardzo często w ich nazwach) są znacznie mniej „intelektualne”, a bardziej emocjonalne. Są to ruchy religijne z pogranicza chrześcijaństwa, na ogół jednak bardziej przechylone w kierunku religii tradycyjnych. Są to profetyczne ruchy synkretyczne połączone z cudownym uzdrawia-

²⁰ Sundkler, *op. cit.*

²¹ *Ibidem*, rozdział II.

niem, wyganianiem z ludzi złych duchów, magią, obrzędami inicjacyjnymi, wpadaniem w mistyczne transy pod wpływem tańców i muzyki itd. Na ogół zwalczają tradycyjne fetysze, ale za pomocą innych fetyczy, czarów i magii.

Odmianą tych religii syjonistycznych są profetyczne ruchy mesjanistyczne, charakteryzujące się tym, że przywódca albo już sam jest Mesjaszem, wybawicielem, albo przyjdzie takowego w niedalekiej przyszłości zapowiada.

Oczywiście nie zawsze da się daną religię czy grupę religijną zaliczyć zdecydowanie do typu etiopskiego czy syjonistycznego, są też religie będące na pograniczu tych dwu typów.

Tym dwu rodzajom religii synkretycznych odpowiadają, zdaniem Sundklera, dwa typy przywódców religijnych. Przywódcy kościołów etiopskich starają się naśladować przywódców kościołów białych, zresztą nie to zresztą łącząc ze wzorami tradycyjnego wodza plemiennego. Przede wszystkim przywódca musi mieć prestiż, i to zarówno wśród swoich wyznawców, jak i wśród innych. Powinien być odważny, a to objawia się w publicznym piętnowaniu segregacji rasowej, podatków itd. Ale to też tylko do czasu, bo z czasem wyznawcy zauważają, że zbyt „bezczelny” lider może narobić swoim gadaniem więcej szkody niż korzyści. Wobec tego po ukonstytuowaniu się nowego kościoła przywódca powinien zrobić się bardziej elastyczny i z buntownika zmienić się w dobrego i sprytnego administratora-biznesmena. Dla wodza typu etiopskiego konieczna też jest edukacja (choćby nawet dokumentowana fałszywym dyplomem). Ogólna struktura władzy kościoła etiopskiego jest połączeniem tradycyjnej władzy królewskiej z protestancką demokracją.

Przywódca kościoła typu syjonistycznego jest raczej typem natchnionego proroka-mistyka. Przywódca taki jest na ogół nieedukowany, ale za to natchniony i sprawuje nad swoimi wyznawcami dużo większą władzę niż przywódca etiopski. Jest to połączenie tradycyjnej władzy królewskiej z władzą czarownika. Również wygląd, zachowanie i metody oddziaływania na wiernych przypominają tradycyjnego czarownika. Organizacja kościoła typu syjonistycznego jest oparta na wzorze dawnej organizacji plemiennej.

Po omówieniu przyczyn powstawania w Afryce nowych religii synkretycznych i ich klasyfikacji chciałbym z kolei przejść do omówienia ich zasięgu w czterech aspektach: historycznym, geograficznym, liczbowym i społecznym.

Pierwsze afrykańskie religie synkretyczne zaczęły powstawać w końcu XIX wieku. Niektóre z nich liczą już ponad 70 lat, ale takich jest niewiele. Wiele nowo powstających religii synkretycznych prze-

trwało w najlepszym razie do śmierci swego założyciela, w olbrzymiej większości są to religie efemeryczne trwające zaledwie kilka lat, a czasem nawet kilka miesięcy.

Co do zasięgu geograficznego to właściwie można powiedzieć, że religie synkretyczne różnych rodzajów zasięgiem swym obejmują prawie całą Afrykę czarną z wyjątkiem okolic jeszcze zupełnie pogańskich lub mahometańskich. Najwięcej religii synkretycznych jest w okręgach najdawniej chrystianizowanych, jak Afryka Południowa, Nigeria Południowa, czy też dolne Kongo. A oto kilka danych liczbowych:

1. Afryka Południowa — kilka religii synkretycznych, każda z nich skupia od 50 000 do 100 000 wiernych. Na przykład w rezerwacie Taung Reserve of the Tswana 20% wszystkich chrześcijan to wyznawcy religii synkretycznych. Ogólnie w Afryce Południowej jest ok. 1700 niezależnych religii synkretycznych, skupiających ok. miliona wyznawców.

2. Afryka Środkowa (tzn. oba Konga i kraje przyległe: Gabon i Angola) — najpotężniejszy jest Lumpa Church liczący w 1961 roku 65 000 członków czy też słynny poprzez Simona Kimbangu kościół Jezusa Chrystusa na Ziemi, liczący w 1960 roku ok. 100 000 wyznawców ²².

3. W Afryce Wschodniej ²³ jest obecnie ok. 200 religii synkretycznych z ok. 700 000 wyznawców. Największe z nich to African Greek Orthodox Church w Kenii posiadający ok. 30 000 wiernych i The Society of the One Almighty God mający w latach dwudziestych ok. 100 000 wyznawców.

4. W Afryce Zachodniej ²⁴ najliczniejszymi religiami synkretycznymi są: Apostolic Revelation Society in Ghana — 60 000 wyznawców w 1957 roku, The Christ Apostolic Church — w 1964 roku 94 000 wiernych oraz The Church of the Lord Annual All-Night Prayer Festival w Nigerii (w 1961 roku 20 000 wyznawców). W Lagos w 1950 roku 19 000 mieszkańców było wyznawcami kościołów synkretycznych.

Bazę rekrutacyjną wyznawców nowych religii synkretycznych stanowią ludzie ciemni, niepiśmienni, głównie nowy proletariat miejski, choć nie tylko. Są to w większości ludzie wyrwani ze swoich wiosek, z tych czy innych względów nie przystosowani jeszcze do życia miejskiego, często zagubieni i sfrustrowani. Dla pełnego obrazu trzeba jednak dodać, że wyznawcami religii synkretycznych bywają, choć rzadko, również przedstawiciele nowo tworzącej się warstwy średniej, drobni sklepikarze, urzędnicy itd., a nawet zdarzają się, choć to raczej wśród przywódców, absolwenci Oxfordu.

²² Turner, *Modern African Religious Movements*, s. 7—8.

²³ Barret, *op. cit.*

²⁴ Turner, *Modern African...*, s. 8.

Zasięgiem swym religie synkretyczne często przekraczają granice plemienne, językowe, a nawet państwowe, tym samym dając początek czemuś nowemu w historii Afryki czarnej, a mianowicie świadomości przynależności do wspólnoty innej i szerszej niż wspólnota plemienna. Nowe religie synkretyczne rozbudzają w wiernych nie tylko świadomość przynależności do wspólnoty religijnej, ale również co ściśle się z tym łączy, świadomość ich odrębności afrykańskiej. A wraz z rozwojem tej świadomości rodzi się uczucie buntu wobec zastanej rzeczywistości kolonialnej i wobec białych w ogóle, obcych, a do tego najeźdźców i ciemiężycieli. To z kolei prowadzi do rozwoju nacjonalizmu afrykańskiego (czasem przeobrażającego się nawet w rasizm murzyński, czyli rasizm „na odwrót”).

Nie jest to jeszcze oczywiście ani świadomość narodowa (pierwsza połowie XX w.), ani nacjonalizm poszczególnych narodów afrykańskich, których i teraz jeszcze w czarnej Afryce nie ma, jeśli za główne kryterium istnienia narodu przyjmujemy jego istnienie w świadomości swoich członków, a jedynie świadomość odrębności kulturowej i rasowej Afrykańczyków. Religie synkretyczne znakomicie wspierały i pobudzały rozwój tej nowej świadomości afrykańskiej, dając masom nową już afrykańską (z czarnym Chrystusem i aniołami), a jednocześnie nowoczesniejszą i bardziej uniwersalną od tradycyjnego animizmu religię z powodzeniem konkurującą z religią czy religiami białych. Zważywszy, że w życiu Afrykanina religia odgrywała i jeszcze odgrywa olbrzymią rolę, łatwo zrozumieć, jak silny ma ona wpływ na kształtowanie i rozwój jego świadomości.

Oczywiście również rozwój świadomości afrykańskiej toruje drogę i przysparza wiernych nowym afrykańskim religiom synkretycznym. Można by więc powiedzieć, używając modnego obecnie terminu fizycznego, że istnieje tu sprzężenie zwrotne rozwoju ponadplemiennej świadomości afrykańskiej z rozwojem religii synkretycznych. A jednemu i drugiemu sprzyja postępująca urbanizacja czarnej Afryki i związana z nią migracja ludności i plemienne przemieszania ludności miejskiej, która po czasowym pobycie w mieście wraca do rodzinnej wsi i staje się rozsądnikiem nowych idei czy religii. Dla zilustrowania poniższych wywodów chciałbym tu podać przykłady dwu synkretycznych ruchów religijnych obrazujących typowy dla nich rozwój i ściśle ich powiązanie z rozwojem świadomości afrykańskiej i z rodzącym się buntom przeciw kolonializmowi i w ogóle białym, a ich kulturze i religii w szczególności.

Zacznę od ngunzizmu (od kongijskiego słowa *ngunza* — prorok), stworzonego i początkowo kierowanego przez Simona Kimbangu; religia

ta w latach 1920—1950 obejmowała całe dolne Kongo Belgijskie, część Konga Francuskiego i część Angoli ²⁵.

Simon Kimbangu urodził się 24 VIII 1889 roku (data wg Balandiera) w Nkamba, niedaleko Matadi w Kongu Belgijskim. Ukończył prawdopodobnie szkołę misyjną i być może był jakiś czas katechetą w misji baptystów w Kinshasa (on twierdzi, że był, a baptyści zaklinają się, że nic podobnego). Miewa wizje i objawienia, w których bóg nakłania go do stworzenia kościoła, ale Simon Kimbangu początkowo nie chce i broni się przed tym, uważa, że nie jest godny takiego wyróżnienia i boi się odpowiedzialności. 18 III 1921 w objawieniu trwającym całą noc, bóg zmusza Kimbangę, pod groźbą rychłej śmierci, do poddania się woli bożej i głoszenia po świecie słowa bożego. Niebawem następuje druga wizja, w której bóg mówi Kimbandze, że w sąsiedniej wiosce jest chore dziecko, które ma uzdrowić. Kimbanga wypełnia wolę bożą i dziecko uzdrawia. Sława „uzdrowiciela” szybko rozchodzi się po okolicy. Wkrótce nieprzeliczone tłumy ciągnęły do Nkamby z nadzieją na „cudowne ozdrowienie”.

Niebawem uformowała się grupka pomocników Kimbangi. Sam Kimbangu przyjmował pacjentów-wyznawców w nowo wybudowanym *lumpangu* (coś pośredniego między zagrodą a świątynią), a klęczącego przed nim chorego „uzdrawiał” wymawiając formułę: *Sazuka kwaku muna zina dia Yesu Klisto* („Bądź pozdrowiony w imieniu Jezusa Chrystusa”). Ale uzdrawianie chorych nie było jedyną działalnością Kimbangi. Przewodził również śpiewaniu hymnów, modlitwom oraz wygłaszał kazania, w których bardzo często powoływał się na *Pismo Święte*, gorąco potępiał wiarę w *minkisi* i inne fetysze i nawoływał do wiary w jedynego prawdziwego Boga, Jezusa Chrystusa. Robił to zresztą z dużo lepszym skutkiem niż misjonarze. W bardzo krótkim czasie liczba wyznawców Kimbangi tak wzrosła, że sam nie mógł dać rady, zaczął więc wyświęcać jakby „proroków z drugiej ręki”, kładąc im ręce na ramieniu i tym samym przekazując im część swojej mocy profetyczno-medycznej. Wkrótce ci „namiestnicy” rozeszli się po całym dolnym Kongu, budując nowe *lumpangu*, niszcząc *minkisi* i szerząc nową wiarę. Też „uzdrawiali” chorych. Każde ozdrowienie poprzedzało śpiewanie hymnów (i to im głośniejsze, tym lepiej, bo mocniej duch „nawiedzi”), w takt których wykonywano rytmiczne ruchy aż do wpadnięcia w ekstazę połączoną z drżeniem członków, dzikimi skokami itd. W Kibuzi szwedzki misjonarz Floden był świadkiem, jak jeden z zastępców Kimbangi „nawiedzony przez ducha” trząsł się bez przerwy przez trzy

²⁵ Opisuję za E. Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala 1958, Almquist & Wilsels.

dni i trzy noce, kiedy starano się przytrzymać mu ręce, trząsł się jeszcze mocniej, a ci, którzy go dotykali, twierdzili, że czuli jakby „palenie” w rękach i ramionach. Inny kimbangista, nagle „nawiedzony przez ducha” w kościele w Matadi, zaczął podskakiwać w ławce kościelnej z kolanami dotykającymi brody i przyciśniętymi do piersi splecionymi ramionami. Do ekstaz mistyczno-religijnych przywiązywali kimbangiści wielką wagę, zewnętrzne formy były więc tradycyjne, treść natomiast była właściwie chrześcijańska. Kimbangu cały czas opierał się na *Biblii*, zwalczał fetysyzm, poligamię i inne zwyczaje pogańskie, szerząc jednocześnie chrześcijańskie normy moralne i zasady. Kimbangu nawet nie radził odchodzić od białych misji, chciał ich nauki jedynie „wzmocnić”.

W początkach swych był ruch ten nastawiony wyłącznie na zbawienie duszy i w ogóle na odnowę religii, a nie był ruchem narodowo-wyzwoleńczym czy antybiałym. Z czasem jednak, wraz ze wzrostem sił i wyznawców, zaczyna nabierać cech antybiałych, a sam Kimbangu, kiedy odwiedza go administrator z Thysville, zachowuje się niezbyt dyplomatycznie, nie okazując przedstawicielowi władz należnego szacunku, a na dodatek czyta gościowi przypowieść o Dawidzie i Goliacie (wyrażnie dając do zrozumienia, że ma na myśli na razie jeszcze potężnych białych, którzy jednak będą niebawem musieli ustąpić „słabym”, ale za to uzbrojonym w pomoc bożą Afrykanom). Od tej chwili ruch staje się coraz bardziej antybiały. Znudziło się to administracji belgijskiej i w czerwcu decydują się aresztować Kimbange, tym bardziej że napływało coraz więcej skarg z fabryk i budow kolei na mnożące się ucieczki robotników pielgrzymujących do Nkamby — siedziby Kimbangi. Antybiałość nadawał tej religii nie tyle sam Kimbangu, co jego bardziej „lewicowi” pomocnicy. Podczas aresztowania wykazuje Kimbangu wiele pokory chrześcijańskiej, również uczniów swoich namawia do niestawiania oporu władzom. Po pewnym czasie jednak „głos wewnętrzny” karze mu uciec, co też szybko robi. Żołnierze w odwet palą i plądrują Nkambę. Zaczynają się długie i bezskuteczne poszukiwania Kimbangi. Ta nieuchwytność Kimbangi dodaje mu jeszcze więcej splendoru i otacza go mnóstwem wspaniałych i tajemniczych opowieści bardziej jeszcze utwierdzających wiernych co do świętości Kimbangi. Antybiałość ruchu oczywiście szalenie wzrasta. Kimbangu zaczyna być uznawany za przyszłego władcę Konga, wyzwolonego od białych. Dobrym przykładem tych nowych nastrojów jest powstała wówczas pieśń kimbangistowska — zresztą jedna z wielu w tym guście:

„Le pays, oui, le pays changera. En verité
Les apôtres de cette idee se leveront
Au jour designé par le Sauveur (Kimbanga)
Que chacun abandonne le pagne de deuil

Et prene le pagne blanc de joie!
De l'esperance, les blancs vont s'en aller!
C'est le dernier impot que nous payons!"²⁶.

Hymn ten napisał były katecheta protestancki — N'Duma.

W październiku tego roku, za pieniądze, zdradza Kimbangę wódz Mpida. Kimbangu zostaje aresztowany i skazany przez trybunał woj-skowy na karę śmierci, chociaż antybiałość tej religii była zdecydowa-nie pasywna. Wierzyli oni, że bóg wyzwoli Kongo przy pomocy silnych czarów i bez ich pomocy, do której się zresztą wcale nie kwapili. Później wyrok zostaje zamieniony na karę dożywotniego więzienia. Kimbangu zo-staje przewieziony do więzienia w Elisabethville, gdzie w 1950 roku umiera. Dla wyznawców stał się Kimbangu męczennikiem, co tylko wzmocniło stworzony przez niego ngunzizm, który dalej się rozwijał kierowany przez namiestników Kimbangi. Po aresztowaniu Kimbangi w 1921 roku ngunzizm schodzi w podziemie. Prorocy mieszkają w dżun-gli, tam też odbywają się tajne zebrania, śpiewanie hymnów, wpadanie w ekstazy, uzdrawianie itd. Religia staje się jeszcze bardziej antyeuro-pejska, wyznawcom nie wolno nosić ubrań europejskich ani posyłać dzieci do szkół misyjnych. W dżungli budowano szkoły, w których ucząc dzieci wpajano im hasło: *Afrique pour les Africaines*.

Świętym dniem ngunistów staje się środa — dzień rozpoczęcia procesu Kimbangi. Władze tępiły tę religię, ale widocznie bez większych skutków, bo z czasem zaprzestają tak ostrych represji i zmieniają tak-tykę, wychodząc ze słusznego z punktu widzenia władz kolo-nialnych założenia, że lepiej, żeby się to działo jawnie pod kontrolą władz, niż tajemnie w dżungli. Pojawiają się nowi profeci, jak Yambula w Kibuzi czy Nsombe w Kinkenge. Działają oni również w okręgach objętych misjami szwedzkimi i są obserwo-wani i szczegółowo opisywani przez szwedzkich misjonarzy: Palmiquista, Flodena, Björnssena, Viktörlöfa, a także Anderssona, autora cytowanej już książki *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*. Misje te były zresztą do tych religii nastawione przyjaźnie. Floden i Andersson odbywają długie rozmowy z prorokami tam działającymi, doradzają im politykę wobec administracji itd. Dlatego w tych okręgach nie przy-bierały one podobno tak silnej postawy antybiałej, jak gdzie indziej. W Kinkenge, na przykład, trzeba było ewakuować misję, bo sytuacja stawała się już niebezpieczna, kiedy tamtejszy Ngunza, Filipo Mbemba, groził, że podpali misję, a misjonarzy wyrznie. Ostatecznie administra-cja, tym razem francuska, aresztowała 150 proroków i 30 prorokiń, je-

²⁶ Andersson, *op. cit.*, rozdział II.

dynie Filipo Mbemba uciekł do dżungli. Wszyscy aresztowani, z wyjątkiem kobiet, zostali skazani na 12 batów.

Ngunzizm schodzi znów w podziemie. W początkach 1924 r. zostaje aresztowany Filipo Mbemba. W latach 1930—1931 obserwuje się nowe nasilenie ngunzizmu. Tym razem ośrodkiem tego ruchu staje się Kingoyi. O ile poprzednio ngunzizm był przede wszystkim ruchem religijnym (choć elementów nacjonalistycznych też nie brakowało), to ten odnowiony z lat trzydziestych jest zdecydowanie społecznym ruchem antybiałym, pod religijną przykrywką jest to ruch często nawet rewolucyjny. Widać wyraźnie charakter tego ruchu ze skonfiskowanych przez władze listów wymienianych między przywódcami. Jest w nich więcej mowy o mesjaszu Kimbandze, który przyjdzie z armią bohaterów (bardzo często są to Murzyni amerykańscy), aby wyzwolić Kongo, niż o pokornym Jezusie Chrystusie. Częściej mówi się o *ntotila*, czyli królu czy cesarzu Kimbandze, niż o Kimbandze zbawicielu dusz. Dużo się też mówi o powstaniu nowego królestwa kongijskiego po wyzwoleniu Konga od białych.

Ten odrodzony ngunzizm, pod wodzą Nkembo Matuzala, Yasoni Younga czy Sebuloni Nsonde, jest już o wiele mniej chrześcijański i dużo bardziej pogański zarówno w treści, jak i w formie. Tajne zebrania leśne prędko zamieniają się w najdziksze orgie taneczno-ekstazytyczne, a czasem również i seksualne. Bardzo ważnym obrzędem tych ngunzistów było oczyszczenie z grzechów, tzw. *vakusa*²⁷. Odbывало się to podczas nocnego zebrania w dżungli. Chętnych do oczyszczenia się z grzechów ustawiał np. Sebuloni Nsonde w rzadek, po czym biegając przed nimi w dzikich podskokach i płasach przy ogłuszającym wrzasku pozostałych wyznawców będących już w transie, wysłuchiwał spowiedzi, której zresztą z powodu hałasu najprawdopodobniej nie słyszał. Po udzieleniu wszystkim absencji zaczynał Nsonde „mówić w różnych językach”, po nim czynią to samo nowo oczyszczeni grzesznicy, a potem już cały tłum. Widok i zgiełk tam panujący można sobie wyobrazić. Podobnie jak w czasach Kimbangi ważną rolę odgrywa w tym kulcie uzdrawianie chorych, co się zresztą równie rzadko udaje, ale to oczywiście można wytłumaczyć grzesznością chorego albo jego opiekuna (jeśli dziecko). Charakterystyczną cechą tego nowego ngunzizmu jest olbrzymia ilość restrykcji, zakazów i nakazów, bardzo ściśle określonych. Wyznawcom tego ngunzizmu nie wolno obcinać włosów ani paznokci u małych palców, nie wolno kąpać się częściej niż raz na miesiąc, nie wolno zabijać niektórych zwierząt (między innymi i małp, które nie-

²⁷ *Ibidem*, s. 104, szczegółowy i malowniczy opis tej ceremonii.

długo staną się ludźmi), nie wolno jeść wieprzowiny (to najprawdopodobniej wpływ *Starego Testamentu*), nie wolno dotykać proroków itd.²⁸.

Nsonde i Nkemba ustalili, że Chrystus z Kimbangą i swoją armią przyjdą do Kingoyi 15 X 1934 r., w związku z czym olbrzymie rzesze wyznawców rzuciły pracę już dwa tygodnie wcześniej, a czas spędzały na nabożnych modlitwach i tańcach. Kiedy oczekiwany dzień nadszedł, a Kimbangi i jego armii nie było, Nkemba objaśnił wiernych, że bóg odłożył swoją łaskę do czasu, kiedy wszyscy w Kingoyi uwierzą w niego i przejdą na ngunzizm. Niewątpliwie jednak najistotniejsze w ngunzizmie były hasła i silne tendencje nacjonalistyczno-afrykańskie i antybiałe. Najdobitniej wykazują to cytaty z mów i kazań Matuzali Nkemby, Younga i Nsondego. I tak np. Nkemba zwracając się do tłumu wiernych w Kingoyi, wśród którego byli też misjonarze szwedzcy, mówi: „Nie potrzebujemy was”. Nsonde zaś w liście do innego przywódcy pisze: „Cały ten ruch ma w gruncie rzeczy jeden naczelny cel: sami będziemy się rządzić w swoim własnym kraju, biali muszą się wynieść”²⁹. Inny prorok, Muzandu, obiecuje, że „już niedługo wszyscy biali pojadą do *Mputu* (Europa po kongijsku)”. Takich cytatów można by zaprezentować jeszcze wiele. Jednak w dalszym ciągu cała buntowniczość i wojowniczość kończy się na słowach. Jedynie w Kinguzi starali się ngunziści realizować politykę wytyczoną przez Younga, tzn. „stania się” nieznosnymi dla białych „aby się nimi znudzili i wrócili do siebie”. Objawiało się to w opuszczaniu pracy bez powodu, nieplaceniu podatków itd., ale pożądanego skutku nie przyniosło, biali się tym wprawdzie „znudzili”, ale zamiast wyjechać do Belgii, deportowali przywódców wraz z rodzinami do górnego Konga. Najbardziej „lewicowym” profetą był Nikodemus Bodia, głoszący równość „białych i czarnych (choć z pewną przewagą czarnych, którzy dzięki gęstszym i bardziej kręconym włosom lepiej chronią mózg od białych), poza tym wszystko powinno być wspólne, a biali to najmańdrzej by zrobili wracając do siebie bo na pewno lepiej odpowiada im klimat europejski”³⁰.

Również typowym ruchem profetycznym w Kongu, będącym kontynuacją ngunzizmu Kimbangi, był ruch Nzambi ya Khaki (Bóg Khaki), stworzony i początkowo kierowany przez Simona Mpadi.

Simon Mpadi urodził się niedaleko Modimby w Kongu Belgijskim. W 1937 r. zostaje wyrzucony z posady nauczyciela misyjnego za niemo-

²⁸ Alden, „International Review of Missions”, 1950, s. 4 i 24, cytując za Anderssonem.

²⁹ Alden, *Dziennik*, s. 40, podaje za Anderssonem.

³⁰ Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux de liberté des peuples opprimés*, Paris 1961, s. 104.

ralne prowadzenie się. W 1939 r. stara się uformować niezależny kościół typu etiopskiego — La mission de noires, ale mu się to nie udaje. Tworzy więc nieoficjalny kościół (tym razem typu syjonistycznego) i staje na jego czele, będąc jednocześnie oficerem Armii Zbawienia, do której został w tym czasie przyjęty. Nowy ruch szybko przybiera na sile. Rozchodzą się jednak wiadomości, że Mpadi jest pod wpływem agentów niemieckich z Angoli (jest to październik 1939), co powoduje aresztowanie go przez władze belgijskie, ale jakoś nie bardzo efektywne, bo 4 razy udaje mu się zbiec i przez jakiś czas ukrywa się w Angoli i francuskim Moyen Congo. W tym okresie skupia wokół siebie różne grupy ngunzistowskie pozostałe z poprzednich tego typu ruchów. Nawiązuje kontakt z kilkoma wybitniejszymi liderami nguzistowskimi, jak Philippe Kufinu czy Thomas Ngoma. Z niespożytą energią zdobywa nowych wyznawców, cementując jednocześnie i wzmacniając swój kościół. W 1944 zostaje ostatni raz aresztowany, tym razem nie udaje mu się już zbiec i przewieziony zostaje do więzienia w Elisabethville, gdzie spędzą długie lata. Centrum Nzambi ya Khaki przenosi się do liberalniejszego francuskiego Moyen Congo, a naczelnym liderem zostaje Philippe Kufinu, zwany popularnie Mavonda Ntangu. Ale i tu hasła khakistowskie jak i ich silne antyfrancuskie, a prohitlerowskie nastawienie bardzo prędko ściągają na nich represje administracji. Mavonda Ntangu ukrywa się. Bardzo długie i wiele znaczące tytuły dawali wyznawcy Mavondzie, jak np. On, Który Jedyny Ma Moc Poniżyć Wielkich i Silnych, tzn. oczywiście administrację kolonialną, czy np. Hitler albo ten, Którego Zadaniem Jest Nauczać Cały Kraj Przez Poniżenia i Kary, Które Dotkną Wielkich i Silnych itd.

Poza Mavondą było jeszcze kilku wybitniejszych wodzów, jak np. Tata Lukaya, który był erotomanem i główny nacisk kładł na nawracanie młodych dziewcząt, budował im „sierocińce” i utrzymywał je, w zamian za „drobne usługi”. Inną ciekawą jego cechą było to, że uważał się ni mniej, ni więcej tylko za samego Nzambi, czyli najwyższego boga. Inną ciekawą osobistością tego ruchu był André Munkana, który był święcie przekonany, że biali zjadają dusze czarnych, a co gorsza potem wywożą je do Europy, i naprawdę gotów był zginąć za to przekonanie. Khakizm rozprzestrzenił się już po całym dolnym Kongu. Ciekawe, że główny przywódca tej religii kładzie wielki nacisk na pozyskanie „wyższej klasy” murzyńskiej, *evolues*, czyli nauczycieli misyjnych na wsi, a w miastach niższych urzędników, członków milicji itd. Mimo grożącego dużego niebezpieczeństwa często jeździ Mavonda Ntangu do dużych miast, jak Brazzaville, Leopoldville, Pointe Noire itd. agitując i wciągając do religii tych *evolué*. Robi to zresztą niezwykle zrećnie, apelując do ich ambicji, dając im od razu w swoim kościele

wysokie stanowiska itp. Uzyskuje też w tym całkiem dobre rezultaty sam będąc jedynie *retardé*. Pozyskanie dużej ilości tych *evolué* dodaje religii prestiżu, a poza tym oddają oni religii nieocenione usługi informacyjne, pracując w wojsku, administracji czy na misjach mogą informować przywódców o planowanych posunięciach tych instytucji. Propagując nową wiarę wśród *evolué* nie zapomina też Mavonda Ntangu o masach wiejskich, stosując wprawdzie wobec nich metody mniej subtelne, a czasem nawet przymus.

Religia khakistów, w odróżnieniu od poprzednich religii ngunzistowskich, jest silnie shierarchizowana. Jest to wyraźny wpływ Armii Zbawienia mającej w tym czasie wielu zwolenników i duże sukcesy w Kongu (które zawdzięczają głównie paradnym strojom, muzyce no i literom „S” noszonym na mundurach — *Salvation*, ale odczytywanym Simon Kimbangu), z czego jasno wynika, że to ta od dawna oczekiwana jego armia. Są jakby cztery główne rangi:

1. szeregowi (*Bala ba dibundu*) (dzieci kongregacji),
2. *bambikudi* (ci którzy leczą chorych),
3. *mintwadisi* (lokalni mniej ważni liderzy),
4. *basintumbwa* (apostołowie — do tej grupy należą Mavonda Ntangu, Thomas Ngoma, Tata Lukaya itd.).

Każda grupa czy ranga ma sobie tylko należne prawa, obowiązki i przywileje, a przede wszystkim inne amulety i siły magiczne. Najważniejszym fetyszem, posiadanym jedynie przez apostołów, jest *le drapeau*, czyli kolorowa flaga z namalowanym często *la croix de Lorraine*³¹ (czyli flaga De Gaulle). Apostołowie są równi i raz do roku zjeżdżają się na konferencję do Bomy.

Khakiści wydają bilety i paszporty do nieba (naturalnie za opłatą). W książce Anderssona zamieszczone są bardzo interesujące, kolorowe reprodukcje takich biletów, na których, na ogół, między innymi narysowany jest samolot wskazujący, że tym właśnie środkiem lokomocji odbędą posiadacze biletów drogę do nieba.

I bilet, i paszport sprawiają sobie jedynie ci *evolué*, którzy rozumieją, że oba te papierki są potrzebne do podróży. Rzesze *retardé* zadowolają się jedynie jednym papierkiem z tych dwu, uznając, że jeden dokument zupełnie wystarczy.

Oto przykład paszportu wydanego Mounounzi Denisowi i kosztującego 5 franków:

³¹ Andersson, *op. cit.*, s. 162.

Laissez-Passer

N'kanda uzilu zulu (paszport do nieba)
 Dibundi Dia Kulukiobaka (nazwa „parafii”)

N'kambu: Mounounzi Denis (nazwisko)
 Tata: Malonga (imię ojca)
 Mama: Balikita (imię matki)
 Vata: Mangala (miejsce urodzenia)
 Posita: Boka (dystrykt)
 Date: Mars 7, 1946
 5. Kimbangu Kinkwidumbata
 Le Roi ya Congo³².

Ruch Nzambi ya Khaki nie ma jakiegó wyrażnej i jednolitej doktryny. Szalenie się różni w różnych okręgach, w zależności od akurat tam panującego „apostoła”. Różnie interpretowane jest np. szóste przykazanie — „Nie cudzołóź”. W niektórych okręgach wcale nie jest grzechem, w innych jest grzechem, ale jedynie dla dwu niższych rang, chociaż niedużym itd. Przykazaniu temu przeciwstawiany bywa cytat z *Biblii*, w którym przecież sam bóg mówi: „Mnóźcie się i zasiedlajcie ziemię”. A są i tacy, którzy propagują w ogóle wspólnotę kobiet i obwieszczają, że przyjdzie taki dzień, że wszystkie kobiety będą wspólne i wolno będzie każdemu spać z cudzą żoną, siostrą, teściową itd. To już jest zdecydowanym odstępstwem od surowych reguł moralnych Simona Kimbangi. Również nie bardzo w duchu Kimbangi jest motto khakistów, przy każdej okazji przez nich głoszone. *Damindele beti kutukanga uzila*, co znaczy „Biali stoją na naszej drodze”. Khakiści chcą dać kongijczykom ich własnego, czarnego boga. „Katolicy mają swojego Boga, protestanci swojego, Senegalczycy (islam) swojego, my Afrykanie też mamy swojego boga — równego tamtym”³³ — mówi jeden z przywódców khakistowskich. Krążą w tym czasie po dolnym Kongu listy podpisane *Votre roi Simon Kimbangu*, a zawierające takie np. pytanie: „Czyż będziecie honorować i słuchać króli nie wybranych przez boga?”; pytanie to następuje po długim wywodzie, że właśnie Simona Kimbangę wybrał bóg na króla Konga. „On to został wybrany przez boga na najwyższego króla narodu afrykańskiego”³⁴. Za naród afrykański uważa się tu Bakongów i Sundi-Ladich z Konga i Angoli. W listach tych, mówiąc o wyzwoleniu Konga, pokłada się wielkie nadzieje w Niemcach hitlerowskich, a czasem w Amerykanach (głównie oczywiście mając na myśli

³² *Ibidem*, s. 161.

³³ *Lanternari*, *op. cit.*, s. 57.

³⁴ Alden, *The Prophets Movement in Congo*, „International Review of Missions”, 1959.

Murzynów amerykańskich). Kiedy Kimbangu wróci do Konga, a biali dobrowolnie go nie wpuszczą, wybuchnie wojna, ale krótka, taki *blitzkrieg*, bo kimbangiści będą mieli bardzo potężne czary i moce magiczne, które natychmiast wszystko załatwią.

Innym przykładem typowej religii synkretycznej, którą chciałbym tu przedstawić, to Ama Nazaretha, grupa religijna stworzona i kierowana przez najsłynniejszego proroka zuluskiego — Shembego.

Urodził się Shembe w 1870 roku w Kraju Zulusów (Zululand). Pierwsze objawienie miał będąc jeszcze chłopcem. Mianowicie zgrzeszył z jakąś dziewczyną, ale nie chciał przyznać się do ojcostwa urodzonego przez nią dziecka, bardzo to rozgniewało jej braci i za pomocą sił magicznych cisnęli w niego piorun. W tym momencie poczuł, że przepelnia go łaska boża, a jednocześnie usłyszał potężny głos mówiący: „Shembe porzuć niemoralność” (*Shembe cease from immorality*)³⁵.

Drugie objawienie miał kiedy był już młodym człowiekiem z czterema żonami. Znow po uderzeniu pioruna bóg kazał mu opuścić żony i iść w lud nauczać. Ale Shembemu nie bardzo się chciało, i nie wykonał woli bożej. I wtedy nastąpiło ostatnie, najważniejsze objawienie, a mianowicie w czasie gwałtownej burzy piorun zabił mu najlepszego woła i jeszcze raz bóg przemówił, każąc mu porzucić żony i iść nauczać lud. Teraz już Shembe poczuł, że musi usłuchać boga, bo inaczej zginie, a z drugiej strony żał mu było żon i domu, bliski był samobójstwa, ale w końcu przemógł się i zrobił, co mu bóg przykazał, „ruszając w Natal”, nauczając, uzdrawiając, wyganiając demony itd. Jak profeci kongijscy, tak i Shembe najpierw zasłynął jako uzdrowiciel i wyganiacz złych duchów (kongijskie *bandoki* i zuluskie *sangoma*). W roku 1906 zostaje ochrzczony i mianowany ministrem jednego z niezależnych kościołów afrykańskich — African Native Baptist Church. Szybko jednak z tym kościołem zrywa i tworzy swój własny pod nazwą Ama Nazaretha, co znaczy dzieci Nazaretu. Twierdzi on, że wszystkie cytaty z Biblii dotyczące Nazaretu i Nazareńczyków odnoszą się do jego wyznawców. W 1916 r. buduje w rezerwacie niedaleko Durbanu swoją wieś kościelną — Ekuphakameni, dokąd zaprasza swoich wyznawców na wszelkie obrzędy, ceremonie, uzdrowienia itd. Tego samego roku ma jeszcze jedno objawienie, w którym bóg karze mu iść do Natalu i dojść do góry Nklangakazi. Od tej pielgrzymki Shembego staje się góra ta świętą górą jego wyznawców, a Ekuphakameni i Nklangakazi — dwoma centrami tego kultu. Centralne uroczystości lipcowe odbywają się w Ekuphakameni, a ich odpowiednik styczniowy w Nklangakazi, a wła-

³⁵ Sundkler, *op. cit.*, s. 105.

ściwie pod Nklangakazi, świętą górą amanazareńczyków. Shembe, jak i wszyscy wielcy profeci, miał olbrzymi wpływ na ludzi. Kiedy umierał, kościół jego liczył 50 000 wyznawców. Z czasem stał się Shembe dla swoich wiernych mesjaszem — czarnym Chrystusem. Tak jak Simon Kimbangu w Kongu, Shembe kiedyś wróci i wyzwoli swój lud z niewoli białych. Oczywiście działając w warunkach apartheidu mieli shembiści dużo mniejsze możliwości mówienia o wyzwoleniu i niesprawiedliwości białych niż kimbangiści czy khakiści w Kongu. Niemniej jest to zdecydowanie jeden z punktów doktryny Shembego. Ilustracją tego może być hymn:

„To-day you are the laughing stock
Of all the nations
So wake up Africa
Seek thy Saviour
To-day our men and women are slaves
But it won't be so tomorrow”³⁶.

Na zakończenie chciałbym zacytować naukowca francuskiego M. Leenhardta: „L’Ethiopisme est un mouvement racial d’un peuple reclamant ses droits au moment precis où il prend conscience de lui-même, et de l’oppression, dont il est l’objet, de la part d’un gouvernement étranger. Il est causé, en général, par le colonialisme et particulièrement par les lois restrictives du code indigène, par la malveillance des blancs, par les erreurs et le manque de souplesse et d’art pédagogique de plusieurs missionnaires”³⁷.

Mowa tu wprawdzie o kościołach tzw. etiopskich, ale to samo można powiedzieć o wszystkich innych religijnych ruchach synkretycznych XX wieku. To stwierdzenie naukowca francuskiego świetnie, moim zdaniem, uzupełnia wypowiedź jednego z liderów ngunzizmu kongijskiego po śmierci Kimbangi: „Dieu nous a promis de verser son Esprit Saint sur notre pays. Nous l’avons supplié et il nous a envoyé un Sauveur de la race noire — Simon Kimbangu. Il est le chef et le Sauveur de tous

³⁶ *Ibidem*, s. 161: „Dziś śmieją się z was wszystkie narody, więc obudź się Afryko! Szukaj swego zbawiciela, dziś nasi mężczyźni i nasze kobiety są niewolnikami, ale nie będzie tak jutro”.

³⁷ M. Leenhardt, *Le Mouvement Ethiope du Sud de L’Afrique de 1896 a 1899*, Cahors 1902, „Etiopizm jest ruchem rasowym ludu domagającego się respektowania swoich praw, wówczas kiedy rodzi się w nim samoświadomość, świadomość ucisku ze strony obcej władzy. Ogólnie rzecz biorąc, jest on wynikiem kolonializmu, a w szczególności zakazów prawnych kodeksu tubylczego, złej woli białych i błędów, braku elastyczności i zdolności pedagogicznych u większości misjonarzy”.

les noires au même titre que les Sauveurs des autres races: Moise de Juifs, Jesus Christ des Étrangers [to oczywiście biali] et Mahomet des Arabes”³⁸, czy też słowa jednego z pomocników Shembego: „At first you had the bible, and we had the land, now you have the land and we have the bible”³⁹.

³⁸ „Bóg obiecał nam zwrócić uwagę Ducha św. na nasz kraj. Błagaliśmy go i przysłał nam zbawiciela czarnej rasy — Simona Kimbangu. Jest on wodzem i zbawicielem wszystkich czarnych, tak samo jak zbawicielami innych ras byli: Mesjasz — Żydów, Jezus Chrystus — cudzoziemców [ma na myśli Europejczyków — P. N.] i Mahomet — Arabów”. G. Balandier, *Sociologie actuelle d’Afrique Noire*, Paris 1955, s. 431.

³⁹ „Na początku wy mieliście *Biblię*, a my ziemię, teraz wy macie ziemię, a my *Biblię*” (*ibidem*).

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

RUCHY RELIGIJNE W AFRYCE

Treść: Afrykanie w nowym świecie. — Harryzm i neoharryzm. — Deima. — Problemy synkretyzmu. — Kościół Chrystusa w Afryce i problem metody.

Problemy, będące produktem procesu zderzenia kultur, występują na terenie Afryki w każdej dziedzinie życia, także i w dziedzinie religijnej. W tej dziedzinie produktem tego zderzenia są ruchy tzw. synkretyczne, czyli sekty i kościoły charakteryzujące się cechami pochodzącymi z chrześcijaństwa i z wierzeń tradycyjnych. Literatura dotycząca tych ruchów jest bardzo obfita, ale koncentruje się głównie na problemie ich funkcji antykolonialnej. Jest to funkcja ważna, ale jedna z wielu. Artykuł tu przedstawiony nie ma ambicji ukazania ich wszystkich; ogranicza się do jednej, szczególnej funkcji psycho-społecznej ruchów synkretycznych, tej mianowicie, która sprowadza się do zapewnienia Afrykanom, uczestniczącym w procesie zderzenia, poczucia pewności. Materiału dostarczyło głównie Wybrzeże Kości Słoniowej; dotyczy on jednej populacji i może dostarczyć oczekiwanych elementów teoretycznych. Próby konstruowania teorii, obejmującej całą Afrykę czarną, byłyby jeszcze przedwcześnie.

AFRYKANIE W NOWYM ŚWIECIE

Społeczne i kulturowe cechy Afryki tradycyjnej, przedkolonialnej zbyt dobrze są znane, by zasługiwały tutaj na omówienie. Wystarczy, jeśli streścimy je jednym zdaniem: Afrykę pierwotną cechował olbrzymi stopień koherencji wszystkich elementów społecznych, gospodarczych i kulturowych, co leżało u podstaw skrajnie rozwiniętej uniformizacji osobowości.

Ten dawny świat, krępując osobnika, a niektórym co wybitniejszym — jak możemy przypuszczać — łamiąc nawet egzystencję, przedstawiał jednak jedną ogromną zaletę; dawał poczucie pewności. Świat

był uporządkowany, wewnętrznie sklasyfikowany i znany; znany był świat społeczny i znany był świat przyrody. Każde zachowanie się osobnika było niedwuznacznie przez innych odczytywane — ponieważ wszyscy temu samemu procesowi uniformizacji ulegli — i powodowało również niedwuznaczny odzew zachowania. Znany był świat przyrody, opanowana technika, której niepowodzenia też były zrozumiałe, bo wytłumaczalne teorią religijną wprowadzającą, ale pełniącą funkcję teorii naukowej.

Dość powszechna jest opinia, że Afrykanin pierwotny był spętany lękiem. Pomijając już funkcję tej opinii, która często służyła uzasadnieniu misji cywilizacyjnej kolonisty, mającego jakoby uwolnić Afrykanina od lęku przez udostępnienie mu cywilizacji — opinię tę należy odrzucić merytorycznie. Miała ona pozory prawdziwości dotąd, dopóki nie została poznana afrykańska filozofia pierwotna, w której elementy „racjonalnego” wyjaśnienia okazały się dominujące. To właśnie w nowych kolonialnych i kapitalistycznych warunkach Afrykanin poznał co to lęk, bo znalazł się w świecie, w którym dawne kategorie rozumienia przestały być ważne.

Jak świadczą o tym relacje pierwotnych dziewiętnastowiecznych eksploratorów kontynentu i agentów wczesnego kolonializmu, pojawienie się białego człowieka rzadko budziło wrogość. Karawana tragarzy maszerująca przez busz przy nieustannej karabinowej palbie eskorty i białych podróżników należy do płodu wyobraźni pisarzy sensacyjnych opowieści i scenarzystów awanturniczych filmów. Bywało wprowadzić i tak, ale nie było to bynajmniej regułą. Dla białych znacznie większym niebezpieczeństwem była żółta febra i malaria niż łuki i dzirytę tubylców. Natomiast wszędzie biały budził ciekawość, a nawet fascynację swoją osobą. Budził fascynację, ponieważ wydawał się tak potężny, ponieważ znał środki dla osiągnięcia skutków, nie mieszczących się w doświadczeniach Afrykanów. Jeśli funkcja wielostrzałowego winchesteru była dla człowieka pierwotnego zrozumiała, to filtrowanie wody, fotografia, użytek mydła — setki drobnych przedmiotów i ich zastosowań, właściwych cywilizacji europejskiej, przedstawiały niepokojące wyobraźnię misterium.

Okres fascynacji, pierwszy w rozwoju podstaw psychologicznych ludów kolonialnych, wart był wymienienia, ponieważ należy on jeszcze do „punktu zerowego” dziejów kolonializmu. Kapitalistyczny rozwój społeczno-gospodarczy, jakiemu kolonie następnie uległy, traktowany ze specyficznego punktu widzenia, sprowadza się do zanikania postawy zafascynowania. Rozwój ten implikował ewolucję Afrykanów, którzy musieli przyjąć elementy kultury europejskiej niezbędne do czynnego ich udziału w produkcji. Ale na ogół przejęli tylko te właśnie — nie prze-

jeli elementów nadbudowy. I właśnie w sytuacji udziału w życiu zmodernizowanym, w oderwaniu od dających poczucie pewności tradycyjnych struktur społecznych i kulturowych przy zamęcie lub nawet pustce w sferze światopoglądowej pojawił się szeroko lęk. Rzecz charakterystyczna, że złośliwa czarna magia wśród ludów afrykańskich, jak świadczą o tym doniesienia badaczy terenowych, rosła z każdym rokiem panowania kolonializmu. Nie ulega zmniejszeniu i teraz, bo nie stosunki polityczne, ale inne są tu najważniejsze. Obserwacje te świadczą nie tyle o ilościowym wzroście praktyk magicznych — choć i on ma z pewnością miejsce — ile o rosnącej obawie przed magią, będącej wyrazem obawy bardziej totalnej.

I drugie jeszcze zjawisko świadczy o rosnącym lęku, mianowicie ogromna ilość schorzeń psychicznych. Skok z formacji pierwotnej do kapitalizmu, dokonany w ciągu jednego pokolenia, nie dla każdego jest możliwy. Stany napięć wewnętrznych uwarunkowanych niepewnością egzystencji prowadziły jeśli nie do schorzeń oczywistych, to w każdym razie do masowych stanów frustracyjnej agresji.

Człowiek, i to każdy — nie tylko Afrykanin, by mógł cieszyć się bez zakłóceń własną egzystencją, musi oceniać otaczający go świat jako odpowiedni do wyznawanych wartości. Odpowiedniość ta nie musi koniecznie oznaczać harmonii, ale musi przynajmniej być pewną szansą do jej uzyskania. Inaczej mówiąc: dwa te układy, wewnętrzny i zewnętrzny, muszą być do siebie przywiedlne i dopiero przy tej istniejącej potencjalnie przywiedlności mogą pojawiać się reformatorzy dążący do skojarzenia stosunków społecznych z ideologią, dążący do ustalenia harmonii. Potrzeba zaprowadzenia takiego harmonijnego ładu występuje u człowieka powszechnie, wszędzie tam, gdzie został on zakłócony, a brak szans na to, czyli brak przywiedlności tego, co wobec człowieka zewnętrzne, do tego, co w nim wewnętrzne, odbiera poczucie pewności. Osobnik staje się rozkojarzony: raz niepewny zewnętrznosci ujmowanej kategoriami wewnętrznymi, jeszcze tradycyjnymi, kiedy indziej, wobec oczywistości tego co zewnętrzne, niepewny wartości wewnętrznych — pełen lęków, chwiejny, niepewny nie tylko w doznawaniu siebie samego, ale także w doznawaniu przez innych. W Europie u elity stan taki prowadzi do „lęku metafizycznego”, do filozoficznie wysublimowanego poczucia alienacji. Dusza przeciętnego Afrykanina tych szczytów nie sięga; będąc na jednej i tej samej drodze, zbyt wcześnie popada bądź w schorzenie psychiczne, bądź we frustracyjną agresję. W wypadku Afryki zjawisko da się wytłumaczyć prościej: przejęciu przez Afrykanów elementów cywilizacji białej nie towarzyszyło przejęcie treści ideologicznych, stąd właśnie owe rozkojarzenia. Wystąpił brak odpowiedniości postrzegalnej rzeczywistości społecznej i kulturowej już kapitali-

stycznej do ideologii wewnętrznie niespójnej, w której elementy tradycyjne i współczesne stworzyły szereg nieusystematyzowanych zbitek do niczego nie przywieśdlnych.

Jednym z przejawów dążeń do odzyskania utraconej równowagi i poczucia pewności jest zjawisko powstawania licznych kultów fetyszy. Afryka pierwotna charakteryzowała się etnocentryzmem kosmologicznym w skali plemienia. W nowych kolonialnych i pokolonialnych warunkach plemię przestało być kategorią znaczącą, a etnocentryzm utracił swe społeczne ramy odniesienia. W związku z procesem indywidualizacji, a zwłaszcza uwłaszczenia ziemi, nie plemię — ideacyjna kategoria pokrewieństwa — ale społeczność lokalna znalazła się na czele listy ważnych kategorii społecznych, społeczność lokalna, często już etnicznie mieszana, zawsze zintegrowana racjonalnym interesem materialnego współlístnienia jej członków. Takiej to właśnie społeczności lokalnej zabrakło czynnika integracyjnego na piętrze ideologii, dostarczającego zarazem osobnikom poczucia pewności. Tam, gdzie nie było ani chrześcijaństwa, ani islamu, czynnikiem tym stał się kult lokalnego fetysza.

Ponieważ jednak na ogół przekształcenie struktury społecznej i ogólny rozwój idzie w parze z zanikiem poganizmu, kult fetyszy nie jest więc zjawiskiem najważniejszym. Co więcej: rozwój nie ogarnia nigdy jednej społeczności, lecz całe terytoria, a konsekwencją rozwoju jest potrzeba powstania struktur intelektualnych i emocjonalnych, których przedmiotem jest nie współplemieniec, ale człowiek — jednym słowem powstało wyraźne zamówienie społeczne na wierzenie spełniające wszystkie warunki wymagane od fetysza, ale uniwersalistyczne. Wierzeniem takim obok nie interesującego nas tutaj islamu może być tylko jedno z wyznań chrześcijańskich. W Afryce reprezentowane są wszystkie najważniejsze wyznania „białe” — katolicyzm i szereg odłamów protestantyzmu, ale te nie interesują nas tutaj. Przedmiotem zainteresowania są tylko wyznania będące produktem zderzenia Afryki z Europą, w którym chrześcijańskie i europejskie wątki spłotły się z tradycyjną i afrykańską ośnową katechizowanego ludu w swoistą, niepowtarzalną całość.

HARRYZM I NEOHARRYZM

Jestem prorokiem, jestem ponad wszystkie religie wolny od władzy ludzi; zostałem wyniesiony przez samego Boga za pośrednictwem anioła Gabriela. Cztery lata temu zostałem nagle obudzony wśród nocy. Zobaczyłem anioła ochroniciela w kształcie dostrzegalnym zmysłami ponad moim łóżkiem. Trzy razy uderzył mnie w czubek głowy i powiedział: „Żądam od ciebie ofiary z żony; żona twa umrze, ale ja dam ci inne, a te pomogą ci w dziele, którego masz dokonać. Żona twa przed śmiercią przekaże ci sześć szylingów, to będzie całe twoje bogactwo, nigdy

nie będziesz miał więcej. Mając te 6 szylingów przejdiesz wszędzie; nigdy ci ich nie zabraknie. Będę ci wszędzie towarzyszył i ujawnię ci misję, do której przeznaczył cię Bóg, Pan Wszechświata, której ludzie nie uznają już". Po tym objawieniu anioł ponownie mi się ukazał i wtajemniczył mnie powoli w moją misję powrotu czasów nowych, Ery Pokoju, o której mówi św. Jan w XX rozdziale Apokalipsy; pokoju tysiącletniego, którego nadejście jest bliskie.

Rzeczywiście, wkrótce potem żona umarła, także oświecona o mojej misji. Przed opuszczeniem mnie przepowiedziała mi gorzkie powodzenie mej misji.

Zostałem przysłany przez Chrystusa i muszę nieugięcie dokonać tego, czym zostałem natchniony z Wysokości. Muszę zaprowadzić do Chrystusa ludy zagubione i dlatego muszę grozić najgorszymi karami, by się pozwolili chrzcić i nauczać przez ludzi bożych: katolików i protestantów. Muszę zaprowadzić tu kult Prawa Natury i nakazów bożych, zwłaszcza obchodzenie niedzieli, tak zapoznavane. Mówiłem do wszystkich w tym kraju, do Czarnych i Białych. Nie nadużywajcie alkoholu, miejcie szacunek dla Władzy. Dopuszczam wielożenstwo, ale zwalczam cudzołóstwo. Piórun przemówi i aniołowie świat ukarzą, jeśli nie posłuchacie słów moich, tłumacza Boga.

Człowiekiem, który to głosił, był niejaki William Wade Harris, Afrykanin z plemienia Grebo, urodzony w r. 1850 w Liberii. Liberia w połowie wieku ubiegłego, pierwsze niepodległe państwo Afryki czarnej, założone przez Murzynów amerykańskich dzięki pomocy filantropów zza oceanu, była krajem ówczesnie najlepiej rozwiniętym, zwłaszcza w dziedzinie oświaty. Harris chodził do szkoły metodystów w Cap Palmas, później szkolony był przez misję Amerykańskiego Protestantckiego Kościoła Episkopalnego jako katecheta, co mogło zawierać w dalszej perspektywie awans do stanowiska pastora. Dalszych dziejów Harrisa szczegółowo nie znamy, wiadomo tylko, że pastorem ani katechetą nie został, w czym przeszkodziły mu zapewne bujny temperament i zamiłowanie do włóczędzy. Z Liberii przeniósł się na jakiś czas do Nigerii, gdzie w Lagos był członkiem silnej tam sekty Tinubu, później żył na Złotym Wybrzeżu w Akrze. Z pobytu w tych dwu koloniach brytyjskich wyniósł ogromny szacunek, przywiązanie nawet do Brytyjczyków. Podobno przywiązaniu temu zawdzięczał swe uwięzienie przez Frnacuzów, gdy przebywał w ich posiadłościach. Nie ulega jednak wątpliwości, że parokrotnie był więziony przez władze liberyjskie za wzięcie udziału w zamieszkach antyrządowych, wywołanych przez Grebo.

Mieszkając już stale w Liberii, w Las Palmas, porzucił wykonywany zawód murarza i został wychowawcą w szkole kościoła episkopalnego, gdzie miał okazję pogłębić swą znajomość *Biblii*. Ze szkoły tej właśnie został wzięty do więzienia w r. 1910, a więc jako człowiek już sześćdziesięcioletni, gdzie miał doznać objawienia archanioła Gabriela.

Po odbyciu kary opuścił w roku 1913 Liberię i udał się pieszo na Wybrzeże Kości Słoniowej. Idąc głosił swą naukę, a wszędzie ludność witała go entuzjastycznie. Entuzjazm ten był pogłębiony niewątpliwą

bezinteresownością Harrisa, który oprócz pożywienia i drobnych usług żadnych darów nie przyjmował. Inni nie byli tak wstrzemięźliwi. W roku 1914 przewędrował od wsi do wsi znaczny obszar strefy nadmorskiej Wybrzeża Kości Słoniowej, wszędzie nakazując niszczyć przedmioty kultów tradycyjnych. Poprzedza go wieść, że nieposłusznych, nie chcących zerwać z pogaństwem karze chorobą, śmiercią lub przemianieniem w zwierzę. Wędrował w towarzystwie czterech młodych żon; anioł Gabriel obietnicy dotrzymał.

Zasady głoszone przez Harrisa dadzą się streścić następująco:

1. Wiara w Boga, jedynego stwórcę i mściciela zgodnie z tradycją *Starego Testamentu*;
2. bezwzględne przestrzeganie święcenia niedzieli;
3. bezwzględny nakaz niszczenia wszelkich przedmiotów związanych z dawnym kultem, zwanych przez niego fetyszami;
4. bezwzględny nakaz zwalczania magii złośliwej;
5. posłuszeństwo wobec wyższych od siebie, zwłaszcza wobec władzy kolonialnej; nakaz ten praktycznie oznaczał głównie posłuszne wykonywanie prac przymusowych, narzuconych przez kolonializm;
6. potępienie kłamstwa, kradzieży, nadużyć alkoholu, cudzołóstwa i zabójstwa; to ostatnie godziło przede wszystkim w istniejący w kulturach miejscowych mord rytualny;
7. dopuszczenie poligynii, w granicach rozsądku;
8. tolerancja wobec kultów innych, nawet zalecenia współpracy z kościołami chrześcijańskimi, z którymi haryzm się zresztą identyfikował;
9. zgładzenie grzechów przez chrzest;
10. po śmierci zbawienie sprawiedliwych w raju, potępienie grzesznych w piekle.

Wielu obserwatorów stanęło na stanowisku, że doktryna Harrisa była tak bliska chrześcijaństwu, że działalność proroka ułatwiła dalsze sukcesy misyjne. W świetle dalszych wydarzeń obserwacja ta wydaje się słuszna, ale tylko w odniesieniu do protestantyzmu. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że Harris zbulwersował duchowe życie Afrykanów strefy nadbrzeżnej. Według godnych zaufania obserwatorów chrzest przyjęło osobiście z jego rąk 120—200 tys. ludności w ciągu lat dwu. Francja walcząca w Europie z Niemcami, chcąc mieć spokój w Afryce, w r. 1915 ostrożnościowo ekspulsowała proroka Liberii.

Usunięcie Harrisa z Wybrzeża Kości Słoniowej nie wywołało reakcji pogańskiej, na terenach objętych jego działalnością, poganizm został zniszczony doszczętnie. Usunięcie to nie wywołało także zaniku haryzmu, aczkolwiek wywołało dłuższy w nim zastój. Bojąc się o upadek

własnego dzieła i powrotu pogaństwa, Harris w momencie wyjazdu zalecił swym wyznawcom wstępować do jakiegokolwiek kościoła chrześcijańskiego. Na zaleceniu tym wygrał głównie protestantyzm, któremu haryzm był bliski; do katolicyzmu powrócili tylko ci nieliczni Afrykanie, którzy od niego dla Harrisa odeszli. Wygnanie proroka stworzyło wielką szansę dla wielu wydrwigroszy, którzy rzekomo kontynuując jego dzieło, robili na nim fortuny. Istnieją podstawy do przypuszczeń, że także i kościół metodystów w złej wierze posługiwał się autorytetem Harrisa, kolportując jego fotografię w towarzystwie pastora tego wyznania, zaopatrzoną w metodystyczne wyznanie wiary proroka, zalecającego wstąpienie w szeregi metodystów. Ten apokryficzny, najprawdopodobniej, testament duchowy Harrisa, rozpowszechniany w r. 1926, wstrząsnął haryzmem, spowodował wiele apostazji, osłabił gminę wyznawców.

Dopiero II wojna światowa przyniosła ożywienie haryzmu. Wydarzenia wojenne, zwłaszcza upadek Francji, wprowadziły na teren kolonii nastroje chiliastyczne: koniec Francji dla wielu oznaczał koniec świata białego. Klęska ta wydarzyła się w sytuacji historycznej, w której rozwój świadomości afrykańskiej doszedł już do poziomu postulatów własnej religii. Idee te wyraźnie w latach czterdziestych już nie tliły się, ale wręcz żarzyły; wybuchną one płomieniem w parę lat później w deima. Tymczasem znalazły pierwsze wcielenie w neoharyzmie.

Harryzm nie był kościołem, lecz sektą; prorok nie zostawił po sobie hierarchii, a nawet wiernych sam rozproszył. Za czasów Harrisa ruch był jedną sektą. W epoce neoharyzmu sekt było tyle, ile pojawiło się nowych proroków. Rozbicie to jednak nie sprowadza się do zagadnienia tylko organizacyjnego. W rosnącej świadomości afrykańskiej neoharyzm sam się afrykanizuje, a różne sekty licytują się między sobą w stopniu tej afrykanizacji. Harryzm właściwy był prymitywnym protestantyzmem, istotnie najbliższym metodyzmowi, natomiast w sektach neoharystowskich nawet znaczenie *Biblii* wyraźnie się zmniejsza.

Przykazania boże sformułowane przez Ledjou Ndrine, jednego z proroków neoharystowskich, brzmią następująco:

1. spalcie fetysze i nie bądźcie zabobonni,
2. nie zaklinajcie w imię boże,
3. nie pracujcie w niedzielę,
4. słuchajcie rodziców i zwierzchników,
5. kochajcie bliźniego jak siebie samego,
6. nie kradnijcie, nie zatrzymujcie siłą rzeczy cudzych,
7. nie bądźcie zawistni,
8. nie dawajcie fałszywego świadectwa,
9. nie zabijajcie bliźniego,

10. nie popełniajcie dobrowolnie poronienia, bo winni będziecie zabójstwa,

11. nie pożądajcie żony bliźnich,

12. płąćcie uczciwie kobiecie, która udzieliła Wam siebie,

13. nie popełniajcie aktu fizycznego pod gołym niebem,

14. kobieta niech śpi sama w okresie menstruacji, lecz może w tym czasie przygotować jedzenie dla męża,

15. kobieta nie pokaże się naga, nawet młoda dziewczyna w trakcie ceremonii inicjacyjnych.

Jeśli porównamy teraz te piętnaście przykazań bożych, sformułowanych przez Ndrine, z poprzednio dokonanyms streszczeniem zasad głoszonych przez Harrisa, stopień afrykanizacji okaże się jawnie widoczny. U Harrisa elementem pośrednio afrykańskim był bezwzględny nakaz zwalczania magii złośliwej; pośrednio, ponieważ to właśnie przedmiot zwalczania był charakterystycznie afrykański. Nawet poligynię można uznać za element protestancki z racji jej występowania w *Starym Testamencie* i dopuszczenia jej np. u protestanckich mormonów. Jest ona także jedynym elementem bezpośrednio afrykańskim, występującym w harryzmie, ale w aspekcie pewnych nurtów protestantyzmu do tego drugiego odpowiednim. U neoharrysty Ndrine Afryka dochodziła do głosu. Zakaz aktu fizycznego pod gołym niebem jest odpowiednikiem występującego u bardzo wielu plemion afrykańskich tabu ziemi, który akt taki desakralizuje. Stan menstrualnej nieczystości znany jest *Starremu Testamentowi*, ale znany jest powszechnie i Afryce; harryzm problem ten pominął, neoharryzm wysunął pod inspirację afrykańską, nie **biblijną**. Ceremonii inicjacji Harris nie dostrzegł jako ceremonii wyrażnie plemiennej: Ndrine ją uwzględnił. Najciekawszy jest jednak punkt 12 przykazań. Wolno z kobietą popełnić cudzołóstwo, tylko należy ją za to wynagrodzić. Harris cudzołóstwo potępiał, w wielu natomiast kulturach afrykańskich dziewictwo przed zamążpójściem nie było żadną wartością, a gdzieniegdzie bywało hańbą, po zamążpójściu zaś kobieta często, zwłaszcza w matrylineacie, zachowywała swobodę dysponowania sobą. Te zwyczaje Ndrine usankcjonował i co więcej — zaakceptował ich komercjalizację pozostałą w warunkach gospodarki kapitalistycznej kolonializmu.

Afrykanizacja neoharryzmu oddala oczywiście sektę od chrześcijaństwa, a prorocy jego czynią to z pełną świadomością. Podczas gdy Harris pozwolił swym wyznawcom wstępować w szeregi kościoła katolickiego, w jednym z tekstów neoharrystowskich czytamy: „nie zamieniaj w chleb ciała bliźniego, a w wino krwi jego”. To oddalenie jednak ograniczone jest do elementów teologicznych doktryny, przesuniętych niekiedy — jak świadczy o tym cytata ostatni — na płaszczyźnie inter-

pretacji już magicznej. W neoharryzmie jednak nie obserwujemy tendencji do uzyskania dystansu w stosunku do kultury europejskiej rozumianej całościowo. Wobec Europy, reprezentowanej w Afryce przez kolonializm, stosunek sekt neoharrystycznych jest neutralny, nie pozbawiony elementu akceptacji: zwierzchników należy słuchać.

DEIMA

Maria Lalou urodziła się — prawdopodobnie w r. 1915 — w plemieniu Beté, na terenie Wybrzeża Kości Słoniowej. Podobno była ochrzczona w misji protestanckiej, ale legenda głosi, że była złą chrześcijanką; pastor nie dopuścił jej do obrzędu komunii.

Wydana za mąż nie miała dzieci. Pewnego dnia odmówiła swemu mężowi współżycia, a gdy mąż domagał się swych praw, nagle zmarł. Zgodnie z obowiązującą u Beté zasadą lewiratu brat męża chciał wziąć Marię do swego domu, by spłodzić z nią potomstwo w imieniu zmarłego. Maria i jemu odmówiła, a ten zmarł również. Te dwa zgony wzburzyły przeciw niej wieś męzowską, która podejrzewała ją zaczęła o złośliwą magię, tak że Maria musiała powrócić do swojej wsi rodzinnej, gdzie poczęła głosić swą naukę. Ale i w tej wsi po przybyciu Marii poczęły się mnożyć zgony i znów stała się ona ofiarą podejrzeń o uroki. Usuwana zewsząd, poczęła wreszcie wieść życie pustelnicy, zamieszkującej lepiankę w buszu, żywiąc się tym, co zebrała z owoców, korzeni i jadanych owadów. Mieszkańcy pobliskiej wsi zlitowali się nad nią i na próbę pozwolili u siebie zamieszkać. Maria i tu przystąpiła do głoszenia swej nauki, ale tym razem śmierć przycichła — we wsi nie zdarzył się żaden zgon i wyznawców przybywało. Rodzina Marii uspokojona, iż nie uprawia ona czarnej magii, chciała ją wydać ponownie za mąż, by odzyskać cenę za żonę, pierwszą bowiem musiała zwrócić rodzinie szwagra, któremu Maria, wbrew prawu, odmówiła współżycia. Maria ponownie okazała się nieprzejeđnana. Nie znając już więcej mężczyzny, całe życie spędziła na głoszeniu swej wiary. Zmarła w r. 1956.

Deima nie pozostała sektą; przekształciła się w luźnie zhierarchizowany kościół. Przed śmiercią Maria wyznaczyła swą następczynię, matkę sześciorga dzieci, która przejmując jej funkcję opuściła męża, ofiarowując mu w zamian dwie młode żony, za które sama zapłaciła. Fakt, że głową kultu jest kobieta żyjąca w czystości, może na tle Afryki tradycyjnej wydawać się dziwny i sugerować przejaw synkretyzmu — zapożyczenia z katolicyzmu. Zważyć trzeba, że o swych prorokiniach wyznawcy deima — mówiąc po francusku — używają często nazwy „Święta Dziewica”. Ta feminizacja wyznania jest regułą; deima zna

wypadek schizmy, na czele której stanęła także kobieta. Podobne wypadki sfeminizowanych ruchów religijnych są znane także w Afryce Południowej, ale deima, po uwzględnieniu całej organizacji kościoła, okazuje się jednak bardziej afrykańska, a analogia do katolicyzmu pozorna. „Apostołami” deima (liczba ich nie została ustalona) są tylko mężczyźni, funkcje ich przypominają biskupie; każdy ma swój region — „diecezję”, za którą jest odpowiedzialny pod każdym, przewidzianym w deima, względem. Otóż taka struktura władzy — na szczycie kobieta, a faktyczny zarząd w rękach mężczyzny — jest jak najbardziej afrykańska, charakterystyczna dla wszystkich ludów matrylinearnych czarnej Afryki. Beté, wśród których deima powstała, i te ludy, wśród których się rozpowszechniła, są wszystkie matrylinearne.

Warto podkreślić, że hierarchia deima jest dosyć ewoluowana. Wszyscy apostołowie mówią po francusku, wielu jest piśmiennych (kleru niższego w deima nie ma). Francuzczyzna, którą władają, ma duże znaczenie socjologiczne, ludy bowiem, które ogarnęła mimo wielu wspólnych cech kultury tradycyjnej, różnią się od siebie językiem, a łączy je przede wszystkim czarność. „Bóg powiedział do Marii Lalou: biali mają swego Boga; Bóg czarnych przyszedł tylko dla nas” — dla nas: czarnych Afrykanów, niezależnie od przynależności etnicznej.

Tego rodzaju afrykańskość sekt i kościołów synkretycznych, pozbawiona wewnętrznych przedziałów etnicznych, występuje dosyć często. Deima jest oryginalna pod innym względem. U znacznej części wyznań afrykańskich (i amerykańsko-murzyńskich) Bóg czarny jest Bogiem innym i obcym Bogu białemu; w deima czarność i białość są elementami jednej doktryny teologicznej. Istnieje religia białych i religia czarnych, ale obydwie one, w doktrynie deima, tkwią korzeniami w jednej teogonii. Nie wynika to z cytatu ostatnio przytoczonego, ale z tekstów innych. Uniwersalizm deima jest autentyczny; na najwyższym piętrze ogarnia rasy jedną koncepcją teologiczną. Oto tekst podstawowego, ale jednego z wielu podobnych — mitu, formułującego tę koncepcję i dostarczającego podstaw swoistej funkcji społecznej wyznania.

Na początku Bóg był sam, bez żony i dzieci; żył nad wodami. Zbudował sobie pirogę, którą zwał po łacinie *sipe*, i wędrował w niej po wodach.

Pośrodku morza odnalazł kobietę białą. Była ona jego pierwszą żoną, z którą miał syna także białego, którego nazwał Abidisem. Drugim dzieckiem była córka, także biała.

Bóg się rozgniewał. „Jestem czarny i dlaczego moje dzieci są białe”? Opuścił swój dom, swoją żonę i dzieci i poszedł do lasu. U stóp drzewa ujrzał pagórek, z którego wychodziły włosy; zaczął grzebać w ziemi i z pagórka wyszła kobieta czarna.

Z tej drugiej żony Bóg miał syna, czarnego jak i jego rodzice, a Bóg się cieszył, że ma syna do siebie podobnego [...]

Opuszczony przez swego ojca Abidis, syn pierworodny, oddalił się na ziemię i stał się jej posiadaczem.

Bóg, mający wiele dzieci, wysłał swego pracownika Jezusa Chrystusa z żądaniem do Abidisa o trochę ziemi, którą miał rozpostrzeć na wodzie i osadzić tam swych synów. Abidis odmówił: „Bóg jest wszechmocny, niech sam sobie stworzy ziemię. Wyrzekł się mnie, nic mu nie jestem winien”. Jezus przyniósł te słowa Bogu, który po raz drugi posłał go do Abidisa, ten zaś na widok niepożądanego gościa oddalił się, by go nie przyjmować. Zmęczony Jezus ukradł ziemię Abidisowi i odniósł ją Bogu, nie wyznając, jak do niej doszedł.

Zestarczawszy się i nie mogąc więcej płodzić, Bóg posłużył się skradzioną ziemią dla kształtowania z niej ludzi: czarnych, czerwonych i białych, odpowiednio do koloru ziemi skradzionej przez Jezusa. Najpierw ukształtował prawą połowę ciała ludzkiego i nie wiedział jak postępować dalej. „Zapomniałem”. Zaczął więc drugą połowę na podobieństwo pierwszej. Oto dlaczego człowiek składa się z dwu połów, posiada: dwie ręce, dwoje ramion, dwoje nóg i dwie stopy [...]

Między widzami znajdował się obcy, zwany Gedi Abakore, który przybył z Infingra, krainy Abidisa. Zdziwiony, iż ujrzał ziemię u Boga, po powrocie spytał Abidisa: „Jak Bóg doszedł do posiadania ziemi? Czyś mu ją sprzedał?” Abidis zdziwiony wezwał swych białych braci na poszukiwanie Boga. Ten, gdy go z daleka zobaczył, podniósł się i chciał go wziąć w ramiona. „Nie — powiedział Abidis — jestem przeciw Tobie”. „Powoli... powiedz, o co chodzi”. „Oddaj mi moją ziemię”. „Nie mogę. Już ją zużyłem. Cóż więc począć? Powiedz mi jej cenę!” Abidis uparł się. „Oddaj mi ziemię”. „Skoro tak chcesz, ludzie będą śmiertelni. Po śmierci odbierzesz sobie ich ciała zrobione z ziemi, a ja wezmę oddech i kości, żerdzie wzięte z mojej chaty”.

Oto dlaczego po śmierci ciało idzie do ziemi i rozpada się; kości zostają, ponieważ pochodzą od Boga. Oddech do Boga powraca.

I tak Bóg dał ziemię Abidisowi — pierwszemu białemu. Abidis powiedział jeszcze: „Woda i ogień są Boga, ale ziemia do mnie należy. Ludzie, którzy są zrobieni z ziemi, mnie płacić będą po wieczne czasy”.

Potomkowie Abidisa, biali, mają władzę nad ziemią; oto dlaczego obłożyli ją podatkiem. Czarni tego nie rozumieją, ponieważ na ziemi są obcy.

Mit powstania człowieka, uzasadniający przyczynę jego śmiertelności, posiada parę wersji w szczegółach dosyć od siebie różnych. Przedstawiamy tutaj wersję najbardziej pełną. Wszystkie one jednak zawierają te same elementy istotne. Elementy te są proveniencji tradycyjnej afrykańskiej oraz europejskiej. Afrykańska jest przede wszystkim antropomorfizacja Boga. W części poświęconej Afryce pierwotnej cytowane były liczne przykłady ludzkich zachowań się, Istoty Najwyższej. W innej wersji mitu tu przedstawionego Bóg nawet przeprasza Abidisa. Afrykańskie są także realia mitu: żerdzie z chaty, piroga. Natomiast z chrześcijaństwa wzięta jest przede wszystkim osoba Chrystusa jako wysłannika bożego, który w innych — nie cytowanych tu wersjach — jest jego synem. Ze *Starego Testamentu* jest zaczerpnięta koncepcja lepienia człowieka z ziemi. W micie znajdujemy również pewne elementy islamu; bunt Abidisa jest — jak się zdaje — przekształconą

wersją buntu Iblisa. Najważniejszym elementem treściowym jednak jest genealogia człowieka czarnego i białego, dwojga dzieci jednego boga, którego czarność jest na tle wydarzeń sprawą całkowicie drugorzędną. Podstawy doktryny teologicznej są humanistycznie uniwersalne.

Bardziej nas tutaj jednak interesuje funkcja mitu na płaszczyźnie społecznej. Otóż nie można go inaczej interpretować, jak tylko jako wyraz akceptacji kolonializmu. Bóg jest podobny człowiekowi, nawet popełnia jego błędy, korzystając dla własnej przyjemności (formowanie ludzi z ziemi, gdy starość nie pozwala ich płodzić) z rzeczy kradzionej, o czym mógłby wiedzieć — gdyby zechciał. Bóg więc może być łatwo-wierny, ale jest jednak Bogiem wszechmocnym, co przyznaje Abidis. Władztwo białych potomków Abidisa nad ziemią jest z ustanowienia bożego, choćby na jego dnie leżał boski błąd. I to ustanowienie obowiązuje człowieka, jak każde postanowienie ojca. W kierunku akceptowania kolonializmu idzie także apostołska interpretacja mitu. „Biali i czarni byli kiedyś braćmi, co pozwala zrozumieć teoria ewolucji (sic). Przez religię (deima) czarni muszą odrzucić fetysze, by zasłużyć (sic) na braterstwo białych, którzy nie chcą współżyć z braćmi, oddającymi im cześć”. Niechęć białych braci do czarnych jest więc zawiniona przez czarnych, którzy uprawiają bałwochwalstwo.

Istnieje jeszcze jeden mit wyłącznie poświęcony problemowi władztwa białych.

Na początku Bóg wyrzekł się swego pierworodnego Abidisa, ten jednak był silniejszy niż czarne ukochane dziecko Boga. W głębi serca Bóg chciał dać moc i władzę swemu czarnemu dziecku, ale należało obydwóch synów poddać tej samej próbie, aby każdy dostał to, na co zasługuje.

Bóg był już stary i nie mógł już mieć więcej dzieci. Gdy przechadzał się myśląc o tym, wielkie drzewo zagrodziło mu drogę. Komuż miał kazać go ścinać?

Chcąc dokonać wyboru między dwoma synami, Bóg rozłożył na gołej ziemi pożywienie: taro, banany, wino palmowe, a obok umieścił nóż i siekierę. Z boku, na stole, przygotował kartofle, papier, ołówek, kałamarz. I wezwał Bóg swoich synów. „Przygotowałem wam dzieci pożywienie; bierzcie, każdy część, która mu odpowiada”. Czarny się pośpieszył, złapał to, co leżało na ziemi, zjadł banany, wypił wino. Biały musiał zadowolić się tym, co było na stole. Bóg, który ujrzał swego ulubieńca w kuckach na ziemi jedzącego to, co przeznaczył dla białego, był niezadowolony. Obydwaj synowie skończyli jeść. „Kocham cię dziecko czarne. Zjadłeś, ale nóż i siekiera pozostały. Do czegoż one służą?” „Do ścinania drzewa w lesie”. „Idź więc i zetnij drzewo, które mi zagraża drogę”. Czarny poszedł i ścinał drzewo; był pijany.

Bóg zwrócił się do białego: „Co ci pozostało?” „Stół, papier, ołówek”. „Weź i próbuj pisać”. Biały wziął ołówek, papier i spytał tak, jak zawsze pytają biali: „Gdzie mam podpisać”? I podpisał.

Bóg powiedział wtedy: „Ty, dziecko czarne, będziesz ciężko pracował siekierą i nożem. Ty, dziecko białe, będziesz podpisywał i rozkazywał, a będą ciebie słuchać”.

Od tego czasu dziecko białe kieruje, jak chce, dzieckiem czarnym. A Bóg jest stary i należy mu się posłuszeństwo i poddanie. Dlatego na ziemi starcy mają prawo do szacunku. Jeśli czarny ujrzy rodzącego się białego, to nawet ten noworodek jest przeznaczony do rozkazywania. Jest to błogosławieństwo, które biały otrzymał od Boga, a syn ma słuchać swego ojca.

Kościół naszej religii deima to są szkoły, w których Czarny nauczy się, jak stać się równym Białemu: Chodzi tu o wspólnotę francusko-afrykańską. I to jest wszystko.

Podkreślić trzeba, że mity podobne, jeszcze pogańskie, były już w początkach wieku notowane przez badaczy, deima więc nie stanowi wyjątku. Wszystkie one wykazują większe zdolności dzieci białych od czarnych, co ustanowione zostało przez ojca. W micie tu przedstawionym jednak, występują pewne ślady idei nowych, będących odbiciem wpływu, jaki na lud miały koncepcje czarnych intelektualistów. Mit ten powstał prawdopodobnie w latach pięćdziesiątych, gdy koncepcja narodu Afryki Zachodniej języka francuskiego została już w elementach przez Senghora rzucona i gdy zastąpienie Unii Francuskiej nową formą kolonializmu, Wspólnotą Francuską, wisiało już w powietrzu. Deima oddaje ówczesne dążenie ludu: równouprawnienie, ale takie, jakie może istnieć między bratem mądrzejszym a głupszym.

Stosunkowo dużo miejsca poświęciliśmy tutaj problemom funkcji deima na płaszczyźnie stosunku Afrykanów do kolonializmu, ale nie chodzi tu bynajmniej o wyeksponowanie jego akceptacji, przeciwstawne dosyć powszechnemu antykolonializmowi ruchów synkretycznych. Ważniejszy jest problem funkcji mniej oczywistej. Mity deima uzasadniają istniejący stan rzeczy w sposób transcendentálny; stan rzeczy, który można tylko doskonalić zgodnie z modelem stosunku brat mądry — brat głupi, ale którego obalić nie można tak, jak nie można obalić ustanowienia bożego. Mity deima funkcjonują jak teoria naukowa. Podobnie, jak w wypadku wierzeń pierwotnych, nowe wyznanie synkretyczne tłumaczy rzeczywistość społeczną — również nową; dominację białych nad Afrykanami.

Porównując mity synkretyczne z wierzeniami tradycyjnymi odnajdujemy, że w zakresie imperatywów podstawowych nie są one sprzeczne z treściami chrześcijaństwa. Miłuj bliźniego swego: ta norma w różnych sformułowaniach i zastosowaniach konkretnych przewija się przez wszystkie mity deima. Deima nie tylko akceptuje Chrystusa, ale przejmuje z chrześcijaństwa jeden z głównych jego elementów, mianowicie uniwersalizm. Wyrzekając się afrykańskiego etnocentryzmu, pozostaje jednak na stanowisku podporządkowanej uniwersalizmowi rasowej koncepcji religii. Chrześcijaństwo autentyczne — zarówno katolicyzm, jak i protestantyzm — jest wyznaniem głoszonym przez białych i dla bia-

łych. Afryka żąda dla siebie chrześcijaństwa głoszonego przez Afrykanów. Wszyscy badani przez socjologa notable deima ten moment podkreślają przede wszystkim. Chodzi nie o to oczywiście, by kler miał czarną skórę, ale o to, by treści były afrykańskie. Toteż uniwersalna doktryna moralna odwołuje się na każdym kroku do mądrości dawnej Afryki, czerpanej z legend i mitów, całej tradycji ustnej, tysiące lat liczącej kultury. Jednym z wielu charakterystycznych dowodów tego czerpania z tradycji jest mit Maka.

Maka była fetyszystą; pragnęła pójść drogą wskazaną przez Marię Lalou, lecz bała się jej. Jezus objawił się Maka pod postacią nieznanego mężczyzny i skłonił ją do wstąpienia do deima. Po jakimś czasie Jezus chciał sprawdzić, czy Maka rzeczywiście poszła drogą miłości bliźniego i przybył do niej pod postacią podróżnego. Maka przyjęła go gościnnie, co dzień zabijała dlań kurę, ale z każdym dniem większy gniew ją ogarniał, że Jezus nie odchodzi. Gdy została jej ostatnia kura, Jezus powiedział, że idzie w dalszą drogę. Wtedy Maka i tę kurę zarżnęła, połowę Jezusa nakarmiła, a połowę dała mu na drogę, ale zaprawiła ją przed tym trucizną, co wszechwiedzący Jezus poznał.

Opuściwszy Makę Jezus spotkał po drodze dwoje jej zgłodniałych dzieci. Wtedy Jezus dał im do zjedzenia zatrutą kurę, którą dostał od Maki. Jedno z nich pospieszyło się i pierwsze zaczęło jeść, przy czym natychmiast zmarło; drugie pobiegło do matki z wieścią o nieszczęściu. Matka wezwała mężczyzn ze wsi i ci schwytali Jezusa, ale na sądzie wodzowskim Jezus udowodnił winę Maki i rzucił przekleństwo na całą wieś.

Mit ten z punktu moralnego ilustruje tezę, że sam zamiar zabójstwa jest grzechem, który powoduje karę. Ale bardziej interesujący jest inny aspekt tego mitu. Otóż struktura wydarzenia mitu nieodparcie kojarzy się z moralną koncepcją świata pierwotnego, rządzonego zgodnie z teorią sił, w którym środkiem działania jest magia. Maka narusza moralny porządek wszechświata; powoduje zachwianie stanu równowagi, który musi zostać przywrócony; wydarzenia są tylko jak gdyby pogłębione. Maka nie posługuje się już magią, ale trucizną, technika działania jest więc na poziomie racjonalnym (bez cudzysłowu); nie ginie sama, lecz traci dziecko. Jezus nie został otruty, a Makę spotyka kara za sam zamiar zbrodniczy. Ale w tym wydarzeniu, pogłębionym w stosunku do jego odpowiedników w schemacie pierwotnym, odczytać można dalsze jeszcze odwołanie się do Afryki tradycyjnej. Działanie magiczne jest skuteczne tylko w granicach grupy pokrewieństwa, co posiada związki z kosmologicznym etnocentryzmem, Jezus zaś jest obcy, co mit wyraźnie podkreśla. Jest obcy w kategoriach przejętych z chrześcijaństwa. Jeden z mitów tu nie cytowany głosi: „Jeśli ranimy się własnymi nożami, jeśli drzewa na nas padają, jeśli ciernie rozdzierają nam skórę, to jest to kara za cierpienia sprawiane przez ludzi Chrystusowi”. Chrystus jest więc bliski inaczej,

w kategorii chrześcijańskiego chrystocentryzmu — wszystko przez niego. Chrystus jednak wymierza karę w kategoriach bliskich tradycyjnym — cała wieś została przeklęta. Częsta w życiu pierwotnym zasada odpowiedzialności zbiorowej i tu znalazła zastosowanie, ale nie w postaci czystej: przekleństwem nie została obłożona grupa pokrewieństwa, ale społeczność lokalna.

Z chrześcijaństwa, w części z katolicyzmu, przejęte zostały elementy rytualne. Kult deima odbywa się dwa razy w tygodniu i w niedzielę. Na nabożeństwo wzywają dzwony; w kościele centralnym punktem jest krzyż. Kapłan ubiera się w szaty liturgiczne przypominające suttanę, pakę i infułę; w piątek czarne na pamiątkę męki Chrystusa, w niedzielę białe. Krzyż jest emblematem wszędzie powtarzanym. W czasie nabożeństw wywieszana jest w kościele flaga francuska. Ornamentyka ścian kościoła obok emblematów religijnych zawiera rysunki zwierząt i ptaków, a także samochodów i samolotów. Nabożeństwo bliższe jest kultowi protestanckiemu: otwiera go śpiew, głównym momentem jest odczytanie jednego z mitów ewangelicznych i kazanie, śpiewy chóralne kult zamykają. Obrzędu komunii nie ma zupełnie, spowiedź bywa tylko publiczna i przewidziana jest wyłącznie dla wypadków grzechu rzucania złośliwych uroków, jest więc elementem czysto tradycyjnym i pogańskim. Chrzest został przejęty w zewnętrznym kształcie, przez polanie wodą głowy noworodka, bez wymawiania formuły.

Pracujmy, jak nauczył nas Jezus Chrystus, syn Boga.
Pracujmy, jak nauczył nas Jezus Chrystus, syn Marii.
Pracujmy, jak nauczyla nas tego ziemia.
Strzeżmy wiary, której nauczył nas sam Jezus Chrystus.
Prowadźmy dzieło stworzone przez Marię Lalou.

Są trzy osoby w Bogu: ojciec, syn i duch święty.
Kto jest ojcem Jezusa? Sam Bóg!
Kto jest ojcem Jezusa? Sama Ziemia!
Kto jest większy; Bóg czy ziemia? Oboje są równi.

Te fragmenty modlitw odmawianych w czasie nabożeństw piątkowych i niedzielnych na tle tego, co wiemy już o Afryce pierwotnej i o chrześcijaństwie, wystarczą za stronę opisu.

PROBLEMY SYNKRETYZMU

Osobnicy wyrwani ze struktur starych, zachowujący jednak relikty dawnej ideologii, nie mogą w sposób zadowalający poznać świata, w którym przypadło im żyć. Dawne ideologie nie należały wyłącznie do wie-

rzeniowej sfery świadomości, ale także i do poznawczej. Religia pełniła funkcję teorii naukowej, tłumacząc rzeczywistość i poprzez magię pozwalające na nią oddziaływać. Dopóki kolonialna impreza kapitalizmu charakteryzowała się prymitywnymi środkami eksploatacji i dopóki nie doprowadziła do najbardziej współczesnych realizacji materialnych, dysonans wewnętrzny u osobników nie rysował się ostro i nie rodziły się wierzenia synkretyczne. Było to możliwe dzięki jednej ważnej okoliczności, raz już wspomnianej, ale wartej szerszego potraktowania.

Magia daje człowiekowi władzę nad pewnymi rzeczami tylko; pozwala pewne fakty wywoływać, innym zapobiegać, ale jej użyteczność występuje dopiero na swoistym „wyższym piętrze” rozumienia. Magia nie wyklucza działań niemagicznych, dotyczących faktów z „niższego piętra”, działań dokonywanych przez człowieka w poczuciu oczywistości. By strącić owoc z drzewa mangowego, należy podnieść z ziemi kawałek kija i rzucić nim tak, by trafić w szypułkę podtrzymującą owoc; działania takiego nie da się zastąpić żadnym działaniem magicznym i człowiek pierwotny dobrze o tym wie. Przykładów podobnych można by w dziedzinie rolnej, łowieckiej itd. cytować tysiące. Mamy tu do czynienia z techniką zwykłą, techniką z „niższego piętra”, która jest zarazem „niższym piętrzem” rozumienia. Ale istnieje i „wyższe piętro” rozumienia, tam gdzie poczucie oczywistości działaniu ludzkiemu już nie towarzyszy i gdzie zastępowane jest ono religijną teorią przyrody, z której wynika inna technika — technika magiczna. Działania mające zapewnić obfity plon, bogaty łup łowiecki lub wojenny, odzyskanie zdrowia, to wszystko są działania, do których uzyskania człowiek pierwotny żadnym oczywistym środkiem z zakresu „pierwszego piętra” nie dysponuje.

Otóż kapitalistyczna eksploatacja Afryki w pierwszym okresie kapitalizmu w zakresie środków eksploatacji nie wykraczała poza afrykańską rzeczywistość. Afrykanie nacinali liany, by zebrać żywicę kauczukową, płukali złoto, nosili bagaże białych ekspedycji itp. Dopiero mechanizacja, dopiero przemysł i życie w mieście, dopiero zdobycze całej współczesnej techniki europejskiej zrewolucjonizowały rozumienie świata. Dawne wierzenia nie były zdolne intelektualnie uporządkować rzeczywistość, daleką już od oczywistości, nie mogły zaprowadzić harmonii między kategoriami myślenia a codziennym doświadczeniem; harmonii koniecznej do zdrowego i normalnego życia osobniczego, której pierwszym warunkiem jest rozumienie. Afrykanin usiadł za kierownicą traktora, ale w gruncie rzeczy go nie pojął. Prowadząc traktor, oglądając film, zapalając żarówkę, nawet zażywając aspirynę, czuł przykry dysonans, chwiejący jego równowagę psychiczną. Tylko na tle tego zja-

wiska możemy zrozumieć takie fakty, że Afrykanie ewoluowani, „inteligencja zawodowa”, potrafią gruźlicę przypisać czyjemuś urokowi itp.

Likwidacja tego dysonansu była jednym z głównych warunków akulturacji na poziomie współczesności, ponieważ zaś stan dysonansu jest stanem odczuwanym przez inteligentnych osobników jako stan przykry, pojawiła się więc obiektywna tendencja do uzyskania systemu, który ogarniając intelektualnie rzeczywistość dysonans by zlikwidował. Wprawdzie chrystologia nie ma możliwości dostarczenia teorii, pozwalającej zrozumieć działanie traktora i żarówki, to jednak po nią właśnie Afrykanin sięgnął. Powód był prosty, właśnie doktryna religijna — ściślej szereg doktryn chrześcijańskich — znajdowała się w zasięgu afrykańskim. Matematyka, fizyka, chemia w zasięgu tym nie mieściły się. W afrykańskim widzeniu kultury europejskiej wszystkie jej materialne realizacje były wieńczone chrześcijaństwem i niczym więcej — religią nie nauką. Afrykanin więc sięgnął po religię Europy po to, by — z jej pomocą — kulturę materialną ogarnąć i zrozumieć. Było to tym łatwiejsze, że posiadało antecedeny tradycyjne: religia w dawnej Afryce była nauką. Chrystologia natomiast dała ogólne podstawy moralnej koncepcji świata nowego, ale zarazem podstawowo go tłumaczącej.

Ten moment rozumienia, dla którego chrześcijaństwo uzyskało szansę przejęcia przez Afrykanów, nie tłumaczy jeszcze braku jego sukcesu, który wyraził się właśnie synkretyzmem. Stara Afryka zbyt silnie jeszcze tkwiła w umysłowości ludu, by synkretyzm nie miał się pojawić, a choć czerpał on także z katolicyzmu, wystąpił niemal tylko na społecznej podstawie protestantyzmu. Jest rzeczą notoryczną, że człowiek musi żyć społecznie nie tylko z powodu konieczności obiektywnych, ale że tylko życie w trwałych strukturach społecznych daje mu poczucie pewności, dla którego samo rozumienie rzeczywistości jest warunkiem niewystarczającym. Co więcej, rozumienie to, wynikłe z procesu uczenia się, poza sytuacją wmontowania w trwałą strukturę społeczną jest nie do uzyskania. Ponieważ zaś kościół katolicki cechował komunitaryzm, ponieważ w akcji misyjnej kładł on bardzo silny nacisk na utrwalanie nawet tradycyjnych, ale „ochrzczonych” struktur społecznych, zdołał więc przy sobie utrzymać pozyskanych wyznawców. Pewności wynikającej z mocnego osadzania w społeczeństwie i rozumienia rzeczywistości w kategoriach im dostępnych — więc jeszcze afrykańskich — poszukiwali niedawni protestanci. Szukali też poganie, którym dawne struktury społeczne się rozsypywały, a czysty poganizm nie wystarczał.

Otóż przy niedostatecznym stopniu ogólnej ewolucji ludu, następnie przy zróżnicowaniu etnicznym (wiele sekt i kościołów ogarniało szereg społeczności — nie jedną tylko) konieczny był pewien optymalny dobór

treści wierzeniowych, zadowalający oczekiwania przeciętne, czyli takie, do których każdy wyznawca mógł się nagiąć, jeśli mu nawet ściśle nie odpowiadały. Dlatego właśnie obserwujemy we wszystkich wierzeniach synkretycznych ubóstwo doktryny. Nie mówiąc już o chrześcijaństwie: wierzenia pierwotne były treściowo od synkretyzmu znacznie bogatsze. Z chrześcijaństwa i wierzeń pogańskich przeszły do synkretyzmu dwa elementy, przede wszystkim te, które z punktu widzenia socjopsychicznej funkcji utwierdzenia wyznawców w wewnętrznej harmonii i w poczuciu bezpieczeństwa były najważniejsze, mianowicie Chrystus (w różnej roli występujący, ale zawsze wszechmocny i wyposażony w atrybuty boskości) oraz magia. Magia ta jednak zredukowana znacznie zarówno co do zakresu stosowalności, jak i w swej wewnętrznej treści straciła związki z pierwotną teorią przyrody, nawiązała do bożej (*respective* chrystusowej) wszechmocności. To, co w synkretyzmie w postaci magii pozostało z Afryki tradycyjnej, jest raczej modelem struktury działania, niż właściwą treścią kulturową.

Artykuł ten szereguje ruchy synkretyczne Wybrzeża Kości Słoniowej w porządku chronologicznym: harryzm — przed i w czasie I wojny światowej; neoharryzm — przed i w czasie II wojny światowej; deima — po II wojnie. Chronologia ta dość ściśle odpowiada okresom rozwoju społeczno-gospodarczego: eksploatacji technicznie bliskiej akumulacji pierwotnej; eksploatacji w stadium modernizacji, podnoszącej kwalifikacje techniczne Afrykanów; kapitalizmu technicznie współczesnego. Między tymi okresami rozwoju społeczno-gospodarczego a rodzajem synkretyzmu da się wykryć pewne zależności. Tej hipotezy jednak, tutaj, dyskutować nie będziemy. Wymaga to odrębnej rozprawy.

Inny problem natomiast nadaje się do przedstawienia. Nie ulega wątpliwości, że afrykańskie ruchy religijne rozwarstwiają większe społeczności odpowiednio do stopnia akulturacji, uzyskanej przez osobników. Dobrego przykładu takiego rozwarstwienia dostarcza historia i prehistoria Kościoła Chrystusa w Afryce i Kenii.

KOŚCIÓŁ CHRYSTUSA W AFRYCE I PROBLEM METODY

Dzieje kościoła Chrystusa w Afryce związane są głównie z plemieniem Luo, należącym do grupy ludów nilotyckich, w wyniku dawnych migracji osiadłego wśród plemion Bantu zachodniej Kenii.

Działalność misyjną wśród Luo rozpoczęli w r. 1902 katolicy; protestanci — głównie anglikanie — przystąpili do niej w r. 1906. Podobnie, jak wszystkie niemal afrykańskie ruchy religijne, kościół Chrystusa w Afryce wyrósł na podłożu protestanckim, a *Pismo Święte* w je-

go powstaniu odegrało znaczną rolę. Pierwsze teksty religijne opublikowane zostały w języku Luo w r. 1911, *Nowy Testament* w 1926, *Stary Testament* w 1953. Luo, liczący obecnie milion paręset tysięcy głów, należą do najbardziej oświeconych ludów wschodnioafrykańskich.

Ruchy religijne, opozycyjne wobec chrześcijaństwa europejskiego, pojawiły się w Luo we wczesnym okresie kolonialnym. W latach przed pierwszą wojną światową i w czasie jej trwania wystąpiło wśród Luo parę neopoganizmów o wyraźnej funkcji antykolonialnej. Najważniejszy z nich był kult Mumbo. Bóg Mumbo ucieleśniony w węzu wodnym ustami swego kapłana zapowiedział rychłe odejście białych ludzi. Pro-roctwo to się spełniło, gdy Brytyjczycy zagrożeni w r. 1914 atakiem Niemców z Tanganiki ewakuowali się z części terytoriów Luo. Kult Mumbo, skrajny, lecz pacyfistyczny wyraz antyeuropeizmu, jeszcze w r. 1966 liczył paruset wyznawców, ale istotną siłą nigdy nie był. Podobnie pozbawiony większego znaczenia był pierwszy separatystyczny kościół afrykański Nomiya, założony w r. 1914 przez jednego z protestanckich katechetów. Jest rzeczą charakterystyczną, że Luo w niewielkim stopniu aktywizowali się w walce z kolonializmem; głównym ośrodkiem oporu było w Kenii plemię Kikuju, a najsilniejszym jego wyrazem neopogański ruch Mau-mau.

Terenem ruchu separatystycznego w większej skali stał się kościół anglikański w Kenii dopiero w latach po drugiej wojnie światowej. Korzenie jego tkwiły w tzw. *revival* — ruchu odrodzeniowym, który już w okresie międzywojennym był swoistą cechą protestantyzmu afrykańskiego, zwłaszcza wschodnio-afrykańskiego. Odrodzenie było tendencją wewnątrzkościelną, tendencją pogłębienia życia duchowego. Separatyzm nie tylko nie mieścił się w programie ruchu, ale wręcz był z nim sprzeczny. Niemniej jednak wszystkie niemal ruchy odrodzeniowe wewnątrz protestanckich kościołów kończyły się schizmą i afrykanizacją doktryny. Zjawisko to zrozumiałe. Autentyzm przeżyć duchowych był możliwy tylko przy odwołaniu się do elementów kultury afrykańskiej, tkwiących w psychice ludu, najczęściej powierzchownie tylko schryścianizowanego. Ilustracji tego zjawiska dostarcza właśnie ruch odrodzeniowy w kościele anglikańskim, który pojawił się w nim we wczesnych latach czterdziestych i znalazł przywódcę w katechecie tego kościoła Ishmaelu Noo. Pogłębienie wiary, z konieczności odwołujące się do elementów kultury tradycyjnej, doprowadziło do rozwoju ruchu całkowicie sprzecznego z podstawowymi, moralnymi wartościami chrześcijaństwa i w rezultacie do powstania kościoła niezależnego. Teologiczną podstawą ruchu Noo była zasada: „wszystko przez krew Chrystusa”, ale ten chrystologiczny akcent doktryny — w teologii protestanckiej, oczywiście, dopuszczalny — zagłuszony został przez Afrykę dawną. Podobnie jak w wielu innych

przypadkach problem prokreacji i jego deformacja: problem seksu, wysunęły się na czoło. Przeciwnicy Noo oskarżali jego i jego wyznawców o promiskuityzm, aprobatę masturbacji, a nawet homoseksualizm i kazirodztwo. Doniesienia wiarogodnych obserwatorów i wnikięcie w doktrynę Noo oskarżenia te potwierdzają, a przynajmniej czynią bardzo prawdopodobne. Ci, którzy uznają się za zbawionych przez krew Chrystusa — zbawionych już, dzięki aktowi wiary — wolni są od zakazów obowiązujących tych, którzy na zbawczy akt wiary dopiero oczekują. Jeśli niejasna może być sprawa incestu i homoseksualizmu, to wolność od zakazów właściwych chrześcijaństwu jest psychologicznie wolnością od zakazów sprzecznych z normami Afryki dawnej. W tradycyjnej kulturze Nilotów reguły zachowania się seksualnego z punktu widzenia europejskiego przedstawiały się jak pełny bezład płciowy.

Ruch odrodzeniowy wewnątrz kościoła anglikańskiego ogarnął także i Kikaju, główne plemię w Kenii należące do grupy Bantu. Na czele tego ruchu stanął niejaki Bildach Kaggia. Jednocześnie wewnątrz kościoła ujawniła się grupa ortodoksyjna, pod przewodnictwem czarnego duchownego Stanwaya, późniejszego biskupa środkowej Tanganiki. Ostatnim wreszcie czynnikiem złożonej sytuacji anglikanizmu w Kenii była hierarchia, głównie biała.

Wewnętrzne napięcia doprowadziły do rozłamu. Najwybitniejszy we Wschodniej Afryce autorytet moralny odrodzenia, William Nagenda w Ugandzie, opowiedział się za odnową duchową w ramach doktryny kościoła anglikańskiego i przeciw nowinkarzom (lub raczej afrykańskim tradycjonalistom) Noo i Kaggia. Ci dwa zakładają w r. 1948 kościoły separatystyczne. Napięcie jednak nie ustaje — wewnątrz kościoła powstaje mniej skrajna grupa Kuhama, której odrodzeniowe tendencje również w znacznym stopniu odstają od ram anglikańskiej ortodoksji. Kuhama jest ruchem demokratycznym: żąda zniesienia hierarchii i porzucenia liturgii, stawiając ponad obrzęd indywidualną modlitwę, w czym dosyć bliska jest pewnym tradycjom europejskiej reformacji. W innych dziedzinach jednak pozostają afrykańscy; przywracają tradycyjny zakaz dotyku zmarłych, odmawiają młodzieży praw do swobodnego wyboru małżonka itp. W r. 1957 Kuhama rozbijający jedność kościoła anglikańskiego zostają z niego usunięci.

Dzieje rozłamów w kościele anglikańskim w Kenii są nader charakterystyczne dla sytuacji akulturacyjnej, powstałej w wyniku zderzenia dwu kultur. Kolejne rozłamy odzwierciedlają powstałą stratyfikację kulturową. Ruch Noo ogarnia Afrykanów pozornie tylko schryścianizowanych. Aprobata bezładu płciowego i masturbacji jest całkowicie sprzeczna z normami europejskimi, a jednoczesna aprobata postaci Chrystusa sprzeczności tej nie niweczy. Kuhama jest znacznie dalszy od

Afryki tradycyjnej, bliski jej tylko w niektórych elementach pozbawionych istotnego znaczenia: należą do ruchu osobnicy, których chrystianizacja — *respective* europeizacja — posunęła się znacznie dalej. Ale problem sytuacji akulturacyjnej nie zamyka się na tych dwu rozłamach. W r. 1958, w rok po usunięciu Kuhamy, kościół anglikański doznał największych strat w wyniku działania ostatniej fali odrodzenia.

Ruchem odrodzeniowym doktrynalnie czysto anglikańskim — był ruch Jo Hera — Ludu Miłości, który — w momencie gdy zaważył ostatecznie na losach kościoła anglikańskiego w Kenii — liczył już kilkanaście tysięcy zorganizowanych uczestników, niemal wyłącznie Luo.

Dzięki sprawności organizacyjnej i wysokiej liczbie członków ruch ten krępował w działaniu hierarchię kościelną, przez którą został w r. 1957 zakazany. „Od dzisiaj zgromadzenia Jo Hera są zakazane, a księża w nich uczestniczący będą suspendowani; dyskusja nad Jo Hera jest zamknięta” — oświadczył imieniem hierarchii anglikańskiej jeden z biskupów, Afrykanin, ale nie Luo. Siedmiu duchownych anglikańskich — wszyscy należący do plemienia Luo — nie posłuchało nakazu; poddani suspendie uznali się za legalnych kontynuatorów kościoła anglikańskiego i wybrali swego biskupa. Po paru latach pełnych perturbacji i dyskusji doktrynalnych w r. 1967 zarejestrowali oni nowe zrzeszenie religijne: kościół Chrystusa w Afryce. W ślad za swymi współplemieńcami, Luo poczęli masowo opuszczać kościół anglikański i przystępować do kościoła Chrystusa w Afryce. W roku zgłoszenia kościół ten liczył 75 tys. wiernych.

Kościół Chrystusa w Afryce, podobnie jak jego macierzysty Church of England, powstał na zasadzie kompromisu. Kościół anglikański był wynikiem kompromisu między katolicyzmem a kalwinizmem, właściwego warunkom XVI-wiecznej Anglii, z których głównym było społecznie szerokie dążenie do uzyskania narodowej niezawisłości od Rzymu. Dążenie do niezawisłości — tym razem od arcybiskupa Canterbury — było głównym warunkiem sprzyjającym powstaniu kościoła Chrystusa w Afryce, kompromis natomiast nastąpił między doktryną anglikańską a naczelną wartością Afryki tradycyjnej, mianowicie prokreacją wyrażalną w poligynii. W kościele Chrystusa pozostały więc wszystkie sakramenty, z silniejszym tylko doktrynalnym akcentowaniem znaczenia wiary przy chrzcie, udzielanym tylko dorosłym. Ponieważ zaś wiara decyduje o zbawieniu, tak więc zbawieni będą także grzesznicy, którzy wierzą. Z tego stanowiska wynika główna — a właściwie jedyna — konsekwencja afrykańska: praktyczna tolerancja poligynii. Tylko niektórzy teologowie kościoła Chrystusa w Afryce wątpią, czy poligynia jest grzechem, ale wątpliwość ta nie znajduje wyrazu w żadnych orzeczeniach *ex cathedra*. Zasada kompromisu sprowadza się do zrównowa-

żenia aprobowanej doktryny odrzuceniem drugorzędnych elementów anglikanizmu i powleczenia całości afrykańskim kolorytem. Episkopalizm zastąpiony został organizacją kolegialną, w której biskup jest tylko przewodniczącym, *Book of Prayer* została odrzucona, a liturgia poważnie zafrykanizowana.

Istotne cele chizmy sformułował założyciel kościoła Chrystusa w Afryce, biskup Matthew Ajuoga. „Każdy kraj ma swój własny kościół. Anglicy mają kościół Anglii, Szkoci — kościół Szkocji, nawet Sikhowie mają własny kościół. Tylko w Afryce nie ma kościoła, który by obejmował cały kontynent. Kościół Chrystusa w Afryce wypełnia tę lukę”.

W wypowiedzi tej zwraca uwagę nie tylko świadomie afrykańska orientacja, ale także i jej pankontynentalny zakres. „Idąc tedy nauczajcie wszystkie narody” (Mat. 28-9) — ten werset z *Ewangelii* jest silnie w doktrynie kościoła podkreślony, ale „wszystkie narody” znaczą tylko narody Afryki. Istotnie — kościół Chrystusa posiada pewną liczbę konwertytów w Afryce Wschodniej, ale w porównaniu z liczbą Luo bardzo nieznaczną. Ta okoliczność ukazuje nowe elementy w przedstawionej już stratyfikacji kulturowej. Orientacja panafricanistyczna jest udziałem duchownych, zajmujących w kościele miejsca na szczycie, wyznawcy natomiast to wyłącznie niemal Luo, którzy na tyle już byli urobieni przez chrześcijaństwo europejskie, że pozostali przy jego doktrynie, ale którzy jednak — jak donoszą o tym obserwatorzy kościoła Chrystusa w Afryce — żyjąc jeszcze w zbiorowości plemiennej, poszli za swymi współplemieńcami. Kościół Chrystusa w Afryce pod wielu względami monolityczny cechuje się jednak dwoma poziomami afrykańskiej świadomości jego wyznawców.

Na dzieje anglikanizmu w Kenii, prowadzące do powstania kościoła Chrystusa w Afryce — z interesującego tu nas punktu widzenia — składają się kolejne odpływy Afrykanów, nie znajdujących w autentycznym protestantyzmie poczucia pewności. Ci, którzy stworzyli autentycznie protestancki kościół Chrystusa, też są kulturowo rozwarstwieni. Kler posiada perspektywy szersze; masy wyznawców poszły po prostu za głosem swych plemiennych przywódców religijnych i politycznych — ci drudzy też bowiem kościół Chrystusa poparli. Należy tu dodać, że Luo w okresie pierwotnym nie wykształcili jednoczącej ich organizacji politycznej i w warunkach kolonialnych byli szczególnie narażeni na dezintegrację. Kościół stał się instytucją zapewniającą im przetrwanie jako odrębnej społeczności etnicznej.

Na podstawie szkicowej analizy paru wybranych ruchów religijnych nie można budować teorii obejmujących swą ważnością całą Afrykę. Na początku artykułu powiedzieliśmy, że chodzi tylko o pewne elementy

teoretyczne, o zarysowanie problemu ważnego dla socjologii afrykańskiej. Socjologia ta, stając przed społeczeństwami tak różnymi od europejskich, staje wobec braku narzędzi metodologicznych przy ustalaniu podstawowych zależności społecznych. Narzędziami takimi dysponuje socjologia europejska — w Afryce okresu przemian są one w wielu wypadkach nieprzydatne. Dla wielu sytuacji badanie ruchów religijnych może być główną drogą badania procesów stratyfikacyjnych.

BIBLIOGRAFIA

- D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi 1968.
B. Bernardi, *Le religioni in Africa*, Roma 1964.
H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique Noire*, Paris 1954.
M. J. Field, *Search for Security*, London 1960.
B. Holas, *Le separatisme religieux en Afrique Noire*, Paris 1965.
G. Parrinder, *La religion en Afrique Occidentale*, Paris 1950.
D. Paulme, *Une religion synchrétique en Côte d'Ivoire*, „Cahiers d'Etudes Africaines”, T. III, 1962, z. 1.
P. Tempels, *La philosophie Bantou*, Paris 1959.
F. B. Welbourn, B. A. Ogot, *A place to feel at home*, Nairobi, 1966.
A. Zajączkowski, *Pierwotne religie Afryki czarnej*, Warszawa 1965.

ZYGMUNT KOMOROWSKI

TRADYCJE WIELKIEJ SAWANNY

Treść: Wolofowie i Sererowie — tradycje zachodniego Senegalu. — Mande.

WOLOFOWIE I SEREROWIE — TRADYCJE ZACHODNIEGO SENEGALU

Zachodni kraniec wielkiej afrykańskiej sawanny, usiane baobabami saharyjskie przedproże — Senegal. Kraj uprzywilejowany położeniem na skrzyżowaniu dróg. Obdarzony wielkim portem i wielką pokolonialną metropolią, Dakarem, której uniwersytet i środowisko intelektualne zdobyły już światowy rozgłos.

W kraju tym przebiega teraz intensywniej niż w wielu innych regionach Czarnego Kontynentu proces formowania się narodu. W coraz szerszych kręgach ludności budzi się tutaj świadomość przynależenia do jakowejś dziejowej wspólnoty — do wywodzących się wprawdzie z różnych związków krwi, lecz dzielących wspólnie ten sam los *Sénégalais*. Świadomość ta jednak nie powstaje w pustce, z niczego. Przeciwnie, z całą, podtrzymywaną teraz także przez szkoły, prasę i radio namiętnością zwraca się ona ku miejscowym tradycjom. Czerpie z nich i miesza je — przetapia w jedno, spoiste tworzywo.

Nie ulega wątpliwości, że przyszłość kraju i oblicze narodu w znacznym stopniu zależeć będą od proporcji etnicznej mieszanki — od względnej przewagi tych czy innych jej elementów. Już dziś tradycje i nawyki poszczególnych plemion dają tutaj znać o sobie w nieprzypadkowych postawach różnych mężów stanu i „narodowych” działaczy kulturalnych — w polityce, literaturze, filmie, dorobku naukowym, plastyce, metodach nauczania... Wbrew bowiem pozorom, najbardziej nawet zeuropeizowani *évolués* nie oderwali się całkowicie od swoich środowisk macierzystych. Środowiska te reprezentują zaś różnorodny stosunek do otaczającego świata — nawet do niepodległości.

W pierwszej części artykułu pragnę ukazać zarys tradycji wnoszonych do senegalskiego, narodowego tygla przez dwa, sąsiadujące ze

sobą zespoły etniczne¹ — Wolofów i Sererów. Ludy te należą, obok Haalpulaaren (tj. Tukulerów i Fulanów), Malinke i Diola, do najliczniejszych ugrupowań plemiennych kraju. Do nich należy w sumie aż 53% mieszkańców senegalskiej Republiki. Są one przy tym o tyle „szczególnie senegalskie”, że tylko w minimalnym stopniu rozprzestrzeniają się na obce terytoria. Niemal całość ich ziem i dawnych włości znalazła się w obrębie obecnego państwa, i to w centrum, koło stolicy. Tym samym nie spotyka się u nich tendencji odśrodkowych — naturalnych u Malinke, Fulanów czy nawet Diola, a historia ich stanowi trzon wszelkich lokalnych reminiscencji historycznych².

Zarówno Wolofów, jak i Sererów zalicza się zwykle do tego samego kręgu cywilizacyjnego i tej samej grupy językowej³. Różnią się oni jednak między sobą znacznie wyglądem zewnętrznym, mową, usposobieniem i obyczajami. Na Wolofów w dawnych czasach znaczny wpływ wywierali Maurowie, Tukulerzy i Fulanie. Stąd ich zaawansowana islamizacja i ekspansywność, granicząca z wojowniczością. Sererów natomiast od stuleci przed silniejszymi Mandingami (Malinke), Wolofami, Tukulerami i Fulanami chroniły ucieczki w niedostępny busz lub dyplomatyczna ugodowość, połączona z chłopskim uporem, przywiązaniem do ziemi i zamykaniem się „w sobie”, w kręgu maleńkich rodzinnych i lokalnych wspólnot. Stąd, być może, ich przysłowiowa ostrożność oraz skłonność do metafizyki i kontemplacji.

Wolofowie są rośli i dobrze zbudowani. Skóra ich jest hebanowo czarna — czarniejsza niż Sererów i większości innych mieszkańców tej części świata. Równocześnie jednak niektórzy z nich — zwłaszcza należący do kasty griotów opowiadaczy, czyli *geuel* — mają niemurzyńskie pociągłe twarze i zaostrome rysy. Spotyka się wśród nich typy nawet z krogulczym nosem i drobnymi, wąskimi ustami — niewąt-

¹ Terminu zespół etniczny używam tutaj zarówno dla zaznaczenia wewnętrznej złożoności obu tych ugrupowań, jak i dla uniknięcia mylącego określenia plemię. Ludy tak liczne i posiadające świadomość tak bogatej historii należałoby już raczej zaliczyć do narodów we wczesnym stadium ich kształtowania się. Plemię jest grupą mniejszą i pierwotniejszą. Podobnego zdania jest V. Monteil, *L'Islam noir*, Paris 1964, s. 35—36.

² Por. m. in. M. Guilhem, H. Ndiaye, *Sénégal. Récits historiques*, Paris 1964; F. Brigaud, *Histoire du Sénégal*, Dakar 1964.

³ Por. H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris 1962, s. 368—369 i 457, B. Holas, *L'homme noir d'Afrique*, Dakar 1951, s. 37 oraz Z. Szyfelbejn - Sokolewicz, *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa 1968, s. 125, 128—129 i 142. Autorowi niniejszego artykułu słuszne wydaje się stanowisko H. Baumanna wyodrębniające Wolofów i Sererów jako podgrupę tzw. kręgu atlantyckiego zachodniego, zbliżoną do kręgu Górnego Nigru.

pliwy ślad dawnych skrzyżowań rasowych. Zamieszkują usianą baobabami sawannę, aż po skraj sahelu, w wielkim prostokącie, pomiędzy dolnym biegiem rzeki Senegal, górnym biegiem rzeki Sin, oceanem i pustynią Ferlo. W r. 1967 szacowano ich na 1 milion w Senegalu, około 50 tysięcy w Gambii i 5—10 tysięcy w Mauretanii. W Senegalu stanowią jedną trzecią ludności — przy czym język ich, mimo że nie posiada jeszcze piśmiennictwa stale się tam rozprzestrzenia i rozumiany jest już przez co najmniej dwie trzecie mieszkańców państwa.

Nazwa Wolof lub Uolof — w dawnych europejskich kronikach najrozmaiciej przekręcana, m. in. na Galoff, Żalofos (Jalofos), Gilof, Ialof — wywodzi się, jak chcą niektórzy, od legendarnego założyciela pierwszej wioski na dziewiczym terenie, w okolicach dzisiejszego Jang-Jang, Mandinga imieniem Dżolof Mbeng. Znaczący ona rzekomo tyle co ludzie (Wa) z Lof lub z Dżolof⁴. Inni badacze doszukują się tu jednak związku raczej z Walo, zamieszkanym przez Wolofów krajem w dolinie Senegalu. Kraj ten w porze deszczowej zalewany powodzią nazwę swą zawdzięcza z kolei fulańskiemu słowu *wade*, czyli podmokły. Nie wykluczone również, że chodzi tu o przezwisko w języku Mande — *wolo fin*, czyli czarna skóra, gdyż Wolofowie są ciemniejsi. Sąsiedzi — Fulanie i Tukulerzy — mówią Djulfo (Dyulfo)⁵.

Podwaliny własnej silnej państwowości Wolofów stworzył w XIII lub XIV w. — dokładna data nie jest bowiem znana — półlegendarny władca, Ndiadian Ndiaj⁶. Według zachowanych przekazów ustnych był on dzieckiem almorawidzkiego rycerza, mahometanina, imieniem Abu-Bekr ben Omar⁷, oraz księżniczki murzyńskiej z Futa Toro, Fatimaty Sal. Początkowo nosił mahometańskie imię Amadu. Jak chce legenda, uciekł on z domu, gdy po śmierci ojca matka ponownie wyszła za mąż za dawnego niewolnika. Wiele lat błąkał się samotnie, stroniąc od ludzi, wśród bagien Dialakhar. Pewnego dnia jednak wyszedł z ukrycia, by rozstrząść spór pomiędzy okolicznymi rybakami. Nagłym pojawieniem się i udawaniem niemowy wywołał wtedy sensację. Wzięto go za ducha wody. Lokalny wódz (*laman*) niejaki Diao, nie wiedząc co począć z ta-

⁴ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 12 i 14.

⁵ Por. Monteil, *op. cit.*, s. 92—93.

⁶ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 12—13 i 69—71.

⁷ Por. *ibidem*, s. 12—13. Według innej wersji zwał się on Abo Dardaje i był Arabem. Por. Amadou Bamba Diop, *Lat Dior et le probleme musulman*, „Bulletin de l'IFAN”, T. XXVIII B nr 1—2, s. 493. Ciekawe, że legenda o późniejszym ukrywaniu się Ddiadian Ndiaja wśród bagien i rozlewisk przypomina historię założyciela Almorawidów Ibn Jasina, który rozpoczął działalność w otoczonej wodą kryjówce nad Senegalem. Por. E. W. Bovil, *Złoty szlak Maurów*, Warszawa 1966, s. 102.

jemniczym przybyszem, zwrócił się o radę aż do sławnego czarownika, władcy Sererów z nad Sin, Maissa Wali Dione. Ten ostatni, gdy mu opowiedziano całe wydarzenie, zawołał zdumiony: *Ndiadian o!* — „Nadzwyczajne!”, po czym ogłosił gościa wysłannikiem Boga, któremu należy się tron. *Laman Diao* poddał się wyrokowi i *Amadu* rozpoczął panowanie. Przyjął przy tym nowe, podkreślające niezwykłość osoby imię — *Ndiadian Ndiaj*.

Według podania, na służbę do nowego władcy zgłosił się potem brat przyrodni, syn matki z drugiego małżeństwa *Barka Bo*. *Ndiadian Ddiaj* nie wypędził go. Nie chcąc jednak przebywać razem uczynił go swym namiestnikiem w kraju *Walo*, z siedzibą w *Mboj-u-Gar*, a sam wyemigrował dalej, na południowy wschód, aż do wsi założonej przez *Dzoloł Mbenga*, gdzie ogłosił się „ojcem władców” — *burba* — *Dzoloł*. Jeszcze później wznosił sobie nową stolicę w *Tjeng*.

Tradycja zachowała imiona czterdziestu następców *Ndiadian Ndiaja*, panujących w *Dzoloł*. Ostatni *burba Alhuri Ndiaj*, pobity przez Francuzów w r. 1885, oddał swój kraj pod protektorat Francji, po czym w r. 1890 wyemigrował, by umrzeć na wygnaniu, lecz w poczuciu pełnej niezależności ⁸.

Państwo założone przez ekstrawaganckiego księcia krwi mieszanej już w XIV w. zjednoczyło wszystkie ziemie zamieszkane przez *Wolofów* i, obejmując obszar o powierzchni ponad stu kilometrów kwadratowych, sięgnęło nawet na tereny *Sererów* nad *Sin* i *Salum*. Dopiero w XVI w. potęga *Dzoloł* zaczęła się kruszyć. Zbuntował się i oderwał wówczas nadmorski *Kajor*, którego wielkorządcy przyjęli zuchwały tytuł *damel*, czyli „łamiący” lub „wyłamujący się”, rozpoczynając wielowiekowe zmagania o plemienną hegemonię ⁹. Następnie usamodzielnili się również *Baol* na południu i *Walo* na północy ¹⁰. Drobne bunty prowincji i wojny domowe powtarzały się nieustannie.

Alvise da Ca' Da Mosto, wenecjanin w służbie portugalskiej, który w połowie XV wieku jako pierwszy z europejskich żeglarzy zapuścił się w te strony, twierdzi, że władza u dawnych *Wolofów* nie opierała się na bogactwie, a tylko na osobistym prestiżu panujących, których otaczała aura tajemniczości i nadprzyrodzoności, oraz na towarzyszącej władcom nieustannie wielkiej świcie, czyli zbrojnej drużynie. Monarchowie niemal stale podróżowali po swym państwie. Prawie nigdy jed-

⁸ Por. *ibidem*, s. 14, oraz *Monteil*, *op. cit.*, s. 99.

⁹ O niepodległości tego kraju zadecydowała zwycięska bitwa pod *Uarak*, w r. 1549.

¹⁰ *Baol* jakiś czas pozostawało w unii personalnej z *Kajor*. Władcy *Baol* zwali się *teiñ*, a władcy *Walo* *brak* na pamiątkę *Barki Bo*, przyrodniego brata *Ndiadian Ndiaja*.

nak nie pokazywali się ludności z bliska. Otaczał ich świetny orszak, a poddani drżeli przed nimi, okazując uległość i pokorę. Za najłżejsze przewinienie lub brak dyscypliny groziło zabranie w niewolę całej rodziny — dzieci i żon — a następnie sprzedanie Berberom lub Arabom, bądź też zesłanie do ciężkiej pracy. Uzbrojenie wojowników stanowiły żelazne miecze, skórzane tarcze i oszczepy¹¹.

Władcy Wolofów z reguły legitymowali się królewskim pochodzeniem. Tron nie był jednak dziedziczony z ojca na syna. Panującego wybierało zawsze specjalne zgromadzenie możnowładców¹², rozpatrujące kandydatury szerokiego grona książąt krwi (*garmi*), należących niekiedy nawet do paru konkurencyjnych rodów. Rządy też, mimo pozorów jednowładztwa, prawie zawsze były oligarchiczne. Centralizacja władzy następowała jedynie w czasie wypraw wojennych. Byli oni przede wszystkim wodzami, którym zwyczajowo przysługiwała jedna trzecia łupów wojennych, oraz czarownikami, przynoszącymi szczęście na wojnie.

Władca nie pobierał żadnych ściśle określonych podatków. Co roku natomiast otrzymywał dary od podległych sobie wodzów i namiestników. Ci zaś z kolei obdarowywani byli przez instancje niższego szczebla, hierarchicznie w dół, aż do najniższego szczebla ludzi wolnych. Poprzez zwyczajowe podarki następowało m. in. zaopatrywanie dworu w bydło, konie, uprzęż, żywność, broń. Władca posiadał również pewną liczbę rozsianych po kraju, niewielkich majątków, gdzie mieszkali jego żony, a niewolnicy uprawiali pola i wypasali stada bydła¹³.

Żon mieli monarchowie po kilkadziesiąt. Zostawały nimi zwykle córki notabli i sprzymierzonych wodzów. Traktowano je też, jak twierdzi Ca' Da Mosto, zależnie od pozycji ojca — od darów przez niego nadsyłanych, potęgi i aktywności politycznej. Po parę żon przebywało stale w poszczególnych majątkach, administrując i doglądając pracy niewolników. W czasie odwiedzin męża żony obowiązane były go żywić.

Podstawę organizacji społecznej od najdawniejszych czasów stanowiły wielkie rodziny, należące do patrilinearnych i matrilinearnych rodów i uszeregowane w kasty. Rody po mieczu, zwące się *sant*, dawały swym członkom nazwisko, czyli „imię honorowe”. Rody po kądzieli — *khet* — jakkolwiek nie przenosiły nazwiska, to jednak również miały wielki wpływ na pozycję społeczną i koleje życiowe tych, którzy do

¹¹ Por. M. Małowist, *Wielkie państwa Sudanu Zachodniego w późnym średniowieczu*, Warszawa 1964, s. 422—423.

¹² W Walu zwało się ono Seb-ak-Bawar, a w Kajor Ua-Reu, czyli „ci z kraju”. Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 16, 18 oraz 21—22.

¹³ Por. Małowist, *op. cit.*, s. 422.

nich należeli. Rodzina patrilinearna zwała się *genio* (dosłownie — sznurek, pasek), a matrylinearna *mene* ¹⁴.

Wyżywienia w dawnych wiekach dostarczały zbieractwo, prymitywna uprawa prosa, hodowla, rybołówstwo i łowiectwo. Uprawiano także bawełnę do wyrobu tkanin, choć ubrania z materiału długi czas były przywilejem tylko dostojników. Prości ludzie na co dzień chodzili nago lub co najwyżej w przepaskach ze skóry. Rzemiosło przedstawiało się skromnie. Handel odbywał się na targach, gdzie towar wymieniano na towar. Uprawę orzeszków ziemnych — podstawowego dziś bogactwa kraju — wprowadzili dopiero Europejczycy około połowy XIX wieku.

Islam pojawił się tutaj w XI wieku. Za czasów Ca' Da Mosto wyższe warstwy były już w znacznej części nawrócone na nową wiarę. Reguły religii Proroka nie były tu jednak, jak się zdaje, nigdy przestrzegane zbyt rygorystycznie i koegzystowały w zgodzie z tradycyjnymi wierzeniami. Kult przodków i talizmany pozostały zjawiskiem powszechnym. Do dziś dnia słyszy się tutaj zaklęcia na przodków (*suma-y maam*). Do dziś także w całym rejonie Zielonego Przylądka, jak twierdzi wybitny znawca tych spraw V. Monteil ¹⁵, koty są zwierzętami na polu świętymi, nietykalnymi. Wielu Wolofów w wielkomijskim Dakarze wierzy nadal w Ndoek Dawur, rodzaj dobrodusznego diabła, ducha terytorium, na którym wybudowano miasto. Ma on czasem przybierać postać białego konia, a stukot jego kopyt słychać z daleka. Masowe nawrócenia Wolofów na islam nastąpiły dopiero w wieku XIX, w czasach kolonialnych.

Już przed stuleciami, tak jak i obecnie, młodych ludzi w wieku lat piętnastu obowiązywało tutaj obrzezanie ¹⁶. Nie praktykowano natomiast rozpowszechnionej u wielu ludów afrykańskich klitoridektomii dziewcząt ¹⁷. Dzieci kilkuletnie organizowano w „klasy wieku”, czyli stowarzyszenia wszystkich rówieśników wioski, w których pozostawały aż do pełnej dorosłości i założenia własnej rodziny. W klasach tych młodzież się bawiła, kolektywnie pomagała starszym, uczyła się współdziałania i solidarności oraz przygotowywała do życia publicznego poznając tradycje, zwyczaje oraz ćwicząc się w sztuce przemawiania. W klasach przechodzono też zbiorowo najrozmaitsze próby i obrzędy inicjacyjne. Za żony płaciło się zawsze wiano, w formie okolicznościowych podarków dla ich rodzin. Zachowanie dziewictwa do zamążpójścia uważano, tak

¹⁴ Por. Monteil, *op. cit.*, s. 93 i 96.

¹⁵ Por. *ibidem*, s. 44—45.

¹⁶ Por. *ibidem*, *op. cit.*, s. 42.

¹⁷ *Ibidem*, s. 43.

jak u pobliskich Tukulerów, za sprawę honoru (*djom*) i wstydu (*gatje*). Strzeżono je zaś w oryginalny, praktykowany niekiedy i dziś sposób. Dziewczęta miały, mianowicie, swoich chłopców opiekunów, platonicznych przyjaciół, którzy spali przy nich, strzegąc ich cnoty. Chłopcy ci później, gdy ich dziewczyna wychodziła za mąż, otrzymywali od byłej podopiecznej podarek zwany *tjupet*, czyli „częstka pobrana z góry”¹⁸.

Ziemie Wolofów przylegające na północy od Zielonego Przylądka do oceanu oraz otaczające dzisiejszą wielką magistralę komunikacyjną Dakar — St. Louis, zwą się Kajor (Cayor). Nazwa ta wywodzi się zapewne od powiedzenia *gaj i djor*, co znaczy „ci z piasku”¹⁹. W porównaniu z wilgotną i żyzną doliną Senegalu jest to bowiem rzeczywiście teren piaszczysty i suchy. Ongiś po zbuntowaniu się i oderwaniu od Dżolof kraj ten stworzył prężną organizację państwową, która przez stulecia dominowała w tej części sawanny. Stosunkowo też długo, nieco dłużej niż Dżolof, zachował on swoją niepodległość. Mimo sąsiedztwa nadmorskich baz kolonializmu podbojowi uległ on dopiero w r. 1887, gdy 25 października pod Dekhele w nierównym boju z Francuzami zginął ostatni *damel* Lat Dior.

Stolicą damelów było Mbul, na północny wschód od Mekhe. Damełowie jednak często podróżowali, a władza ich, tak jak i w Dżolof, opierała się na drużynie. Do pomocy mieli tych, którzy ich wybierali — zgromadzenie przedstawicieli ludności i wielkorządców. Najwyższym dostojnikiem u boku panującego był przewodniczący wielkiego zgromadzenia Ua Reu i szef ludzi wolnych — *diauriñ* Mbul. Sukcesja tronu opierała się na skomplikowanym prawie obyczajowym. Władców wybierała Ua Reu spośród członków królewskiego *sant* Fal, należących równocześnie do któregoś z siedmiu *khet* arystokracji tytułującej się *garmi*. Wyjątkiem był jedynie ostatni, trzydziesty z rzędu panujący, który prawo do tronu dziedziczył wyłącznie po matce Ngone Latir, a wywodził się z *sant* Djop (Dyop)²⁰. Uwikłany on jednak został w podsypane przez francuskiego gubernatora walki sukcesyjne, które być może przyspieszyły upadek państwa.

Do ciekawych ceremonii koronacyjnych damelów należała rytualna kąpiel *kulikuli* (onomatopea). Upamiętniała ona według powszechnego

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 153—154.

¹⁹ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 21. W rejonie nadmorskim, na samym wybrzeżu w wielu miejscach mieszkają tam dawni rybacy Lebu. Wolofowie zajmują wnętrza łądu.

²⁰ Por. Monteil, *op. cit.*, s. 96. Amadou Bamba Diop, *op. cit.*, s. 505—507, utrzymuje jednak, że *sant* Diop'ów jest królewski i wywodzi się od samego Ndiadian Ndiay — że Diopowie są z pochodzenia Ndiay (N'Diaye) — w tym przypadku nie jest to jednak opinia bezstronna, gdyż przyjaciela i krewnego.

mniemania kąpiel damela Amari Ngone Sobel po zwycięstwie nad Dżołof, pod Uarak, w 1549 r.²¹. Zastanawiające jednak, że zwyczaj kąpania nowo wybranych wodzów zachował się i do dziś dnia jest praktykowany również u niektórych szczepów Fulanów-Bororo, kocujących od tysiąclecia po sawannie. Wiadomo przy tym, że samą kąpiel poprzedza tam wielodniowe, rytualne odosobnienie elekta. Po kąpiei, zwiastującej symboliczne oczyszczenie, następuje uczta oraz przyjmowanie holdów i uszanowań²².

Nieco inny system rządów i inne obyczaje panowały w Walo — do XVII w. autonomicznej prowincji, następnie aż do podboju kolonialnego przekształconej w niepodległe państwo. Tutaj, pomiędzy jeziorem Gier a ujściem Senegalu, zarządzili członkowie *sant* wywodzący się od przyrodniego brata Ndiadian Ndiaja, Barki Bo. Każdorazowy elekt musiał się przy tym legitymować także przynależnością do któregoś z trzech *khet* zapoczątkowanych przez rodzoną siostrę Ndiadian Ndiaja, Fadumę Jumega. Ceremonia wstępowania na tron odbywała się przeważnie na prawym brzegu Senegalu, w Diururbel (Ndiururbel lub Diurbel), które jakiś czas, aż do zniszczenia przez mauretańskich Trarza, było także stolicą. Stanowiło to jedyną chyba tradycję państwowości Wołofów nie związaną z obszarem dzisiejszej Republiki Senegal.

Brakowie byli przede wszystkim głównodowodzącymi armii. W czasach pokojowych funkcje ich miały charakter raczej reprezentacyjny. Istotna władza spoczywała wówczas najczęściej w rękach przewodniczącego zgromadzenia notabli. U boku panującego szczególnym prestiżem cieszyła się tzw. *linger*, zwierzchniczka wszystkich kobiet. Była nią zazwyczaj jego matka lub siostra. Specjalne honory i uprawnienia do udziału w życiu publicznym przysługiwały też w związku z obowiązkami reprezentacyjnymi jednej z żon *brak*, tak zwanej *awo* (co dosłownie znaczy kobieta). Poszczególnymi prowincjami zarządzali wasale (*kangam*), zobowiązani w razie potrzeby do pomocy zbrojnej. Z ich rąk panujący otrzymywał przewidziane zwyczajami dary.

W przeciwieństwie do skłóconych ze sobą państw Dżołof i Kajor, Walo najczęściej walczyło z obcymi — Maurami i Tukulerami. Na jego terytorium najwcześniej, bo już w r. 1659, powstał silny przyczółek kolonializmu francuskiego — usadowiona na rzecznej wyspie faktoria, późniejsza stolica kolonii, Saint Louis. Białym najeźdźcom kraj ten jednak uległ dopiero w r. 1856, po zaciętych i krwawych walkach, kierowanych niekiedy, gdy zabrakło wodzów, nawet przez kobiety — m. in.

²¹ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 17 i 22—23.

²² Por. M. Dupire, *Peuls nomades*, Paris 1962, s. 291—292, ceremonia „obmywania wodzostwa” u Bororo w Nigrze zwie się *lootingal laamu*.

przez *linger* Ndate-Jalla²³. Miejscowi władcy mimo kilkusetletniego szczególnie intensywnego tutaj, na pograniczu Mauretanii i Futa Toro, naporu żywiołów muzułmańskich do końca nie przeszli na wiarę Pro-roka. Jeszcze w połowie XIX wieku dowodzili z godnością pewnemu podróżnikowi, że „brak nigdy się nie nawraca” (*brak du — tuub muk!*)²⁴.

Ugruntowywanie się islamu wśród Wolofów — zarówno w Walo, jak i w Kajor, Dżolof i Baol — zapoczątkowane w średniowieczu — zintensyfikowało się dopiero w XIX wieku, a w pełni zrealizowane zostało w czasach kolonialnych, po utracie niepodległości. Poprzednio, jak już wspomnieliśmy, zislamizowana była jedynie część wyższych kast, i to powierzchownie. Z władców dawnych niepodległych państw rzeczywistymi mahometanami byli tylko ostatni *burba*, Alhuri Ndiaj, i ostatni *damel*, Lat Dior. Jak twierdzą teraz sami Wolofowie mahometanie²⁵, najazd wojsk kolonialnych dopomógł islamowi w rozprawieniu się z najodporniejszą na jego wpływy grupą społeczną wojowników *tjedo*. Gdy armia poniosła klęskę i gdy zabrakło przywództwa świeckiego, zgnębiona ludność zaczęła szukać oparcia u przywódców religijnych. W nowej, duchowej konsolidacji niemałą rolę odegrał przy tym przyjaciel i siostrzeniec ostatniego, poległego w bitwie damela — Amadu Bamba²⁶. Założył on, wyłonioną ze starej muzułmańskiej konfraterni Kadirija (Qadiriya), nową, prężną organizacyjnie kongregację Murydów²⁷. Nauczał, że praca na roli jest powinnością religijną równie ważną, jak adoracja Boga — wymagał dla siebie posłuszeństwa, tytułując się kalifem generalnym, oraz zachęcał do biernego oporu przeciwko przemocy „niewiernych”. Ten swoisty religijny pozytywizm wywyższający pracę doprowadził do szybkiego rozwoju miejscowych upraw orzeszków ziemnych i wzbogacenia kraju. Murydyzm też w krótkim czasie, mimo kontraktacji władz kolonialnych, łącznie z wieloletnim internowaniem i deportacją kalifa²⁸, zjednoczył większość Wolofów. Do

²³ Por. G. Hardy, *Histoire de la colonisation française*, Paris 1938, s. 203 oraz Monteil, *op. cit.*, s. 94.

²⁴ Por. Monteil, *op. cit.*, s. 95.

²⁵ Por. Amadou Bamba Diop, *op. cit.*, s. 524.

²⁶ Niektórzy nazywają go też Muhamadu Bamba. Por. Monteil, *op. cit.*, s. 265 i Amadou Bamba Diop, *op. cit.*, s. 525 i nast., oraz E. Milcent, *Au carrefour des options africaines: Le Sénégal*, Paris 1965, s. 165.

²⁷ Nazwa pochodzi od arabskiego słowa *murid* — wyznawca, zaangażowany. Por. Amadou Bamba Diop, *op. cit.*, s. 539, oraz Monteil, *op. cit.* s. 128. Tego rodzaju konfraternie (kongregacje) muzułmanie nazywają *tariqa*, czyli drogi.

²⁸ W latach 1895—1902 przebywał w Gabonie, a w latach 1903—1907 w Mauretanii. Do r. 1912 nadzorowała go policja. Potem osiadł w Diurbel. Umarł mając 77 lat, w r. 1927. Pochowany został w Tubie.

grobu wielkiego *serini*²⁹ w Tubie przybywają teraz co roku, na zakończenie ramadanu, półmilionowe rzesze wiernych. Miejsce wiecznego spoczynku Lat Diora nie jest znane, ale murydzi powiadają, że czcząc Amadu Bambę czczą również i pobłogosławionego przez niego w godzinę śmierci damela, który poległ na wojnie świętej jako mahometanin.

Dodajmy, że murydyzm jest dziś wielką siłą polityczną i gospodarczą. Duchowy zwierzchnik tej konfraterni jest zarazem potentatem w sensie materialnym — kierownikiem olbrzymiej spółdzielni produkcyjnej.

Rezultatem dawnych, rozwiniętych systemów państwowych, podbojów i przymusowych podziałów pracy jest u Wolofów zachowany do dziś system kast ugrupowanych w hierarchiczną piramidę tzw. *gnenio*. Społeczności dzielą się tutaj według urodzenia, na 1) arystokrację, obejmującą rody królewskie i wodzowskie oraz *tara*, czyli potomków królów i wodzów urodzonych przez niewolnice; 2) ludzi wolnych, zwanych *djambur*, *gor* lub *ger*, do których zalicza się szlachtę, niezależnych rolników *badolo* oraz potomków dawnych wojowników *tjedo*, będących właściwie „niewolnikami korony”, którym jednak wolno było żenić się nawet z córkami monarchy i którzy długie wieki byli warstwą dominującą³⁰; 3) rzemieślników reprezentowanych m. in. przez kowali (*teug*), garbarzy (*ude*) i tkaczy (*mabo*); 4) griotów, tj. zawodowych opowiadaczy, śpiewaków i muzyków — *geuel*; 5) potomków niewolników *djam*, których pozycja uwarunkowana została pozycją ich dawnych panów i którzy niekiedy sami też posiadali niewolników. Nawiasem dodajmy, że reprezentanci najniższych kast, m. in. *geuel* i *djam*, garnąc się do wszelkich intratnych usług i handlu dorabiają się nieraz znacznej zarobkowości i statutem majątkowym górują, bywa, nad kastami o wyższym prestiżu społecznym. Grioci (*geuel*) na przykład za pochlebstwa i panegiryki śpiewane w czasie rozmaitych ceremonii rodzinnych i obchodów publicznych każą sobie płacić stawki prawdziwie rujnujące ich licytujących się w próżności „chlebodawców”. Mimo to najbogatszego nawet griotę otacza rodzaj pogardy, a po śmierci, według obyczaju, nie wolno mu być pogrzebanym w ziemi, bo by ją zanieczyścił. Na grób przeznaczają mu się dziuplę wielkiego drzewa — zwykle baobaba.

Kasty współżyją ze sobą w ściśle uregulowanej symbiozie. W obrębie każdej z ich grup (*gnenio*) obowiązuje zasadniczo endogamia, od której jednak zdarzają się odstępstwa. Pomiedzy kastami istnieje sy-

²⁹ *Sereni* — w języku wolof nazwa marbutów, świętobliwych mędrców i przywódców religijnych. Por. mój artykuł *Historyczne i etniczne tło przemian społecznych w Senegalu*, „Etnografia Polska”, T. XIII, z. 1, s. 204—205.

³⁰ Por. Monteil, op. cit., s. 96.

stem zwyczajowych świadczeń. Honory, wywyższenia i szacunek wymagają zawsze kompensaty. Członek możnego rodu nie przyjmie nigdy opłaty ani nieprzewidzianego obyczajami podarunku od kogoś urodzonego niżej, chyba że natychmiast będzie mógł się zrewanżować w dwójnasób. Odwrotnie natomiast, stosunek podległości — uplasowanie na niższym szczeblu hierarchii społecznej — uprawnia tutaj automatycznie do zwracania się o pomoc i opiekę oraz do korzystania z najrozmaitszych darowizn.

We wsiach Wolofów każda rodzina ogradza się palisadą. Równocześnie jednak rodziny starają się tam skupiać jakby w dzielnice według przynależności kastowej. Podobne zjawisko obserwuje się też w mieście.

Z kastowością wiąże się w pewnym stopniu wyostrzone poczucie godności własnej Wolofów — ich wrażliwość na sprawy czci i honoru. Honor rozumiany jest tu przede wszystkim jako *djom*, to znaczy zobowiązująca do określonych zachowań się duma ze swej osobowości — z przynależenia do kasty, rodu, rodziny, z zajmowanych stanowisk itp. Wszyscy, którzy w hierarchii społecznej znaleźli się wyżej od najniższego szczebla niewolników, uważają się za „pięknie urodzonych” i dążą do uznania tego przez innych. Ambicją każdego człowieka jest tu odegranie określonej, odpowiednio eksponowanej i „pięknej” roli³¹. Stąd wysiłek, by zadośćuczynić wymogom ideału odwagi i opanowania, prawości, lojalności i wierności, uczciwości, hojności, dyskrecji, a także staranności w wypełnianiu zwyczajowych obowiązków życia społecznego. Jak bowiem powiadają, „człowiek honoru” musi umieć żyć w społeczeństwie, a więc kochać swych krewnych i przestrzegać nakazów grzeczności (*terenga*) — okazywać odpowiedni szacunek innym ludziom. Musi on też być ludzki wobec słabszych — życzliwy wobec całego otoczenia³². Na najwyższe uznanie zasługuje ten, kto kocha swych krewnych i kocha ludzi — *bega mbok*, *bega nit*. Kochać człowieka, znaczy przy tym również „znać życie” — tyleż co być obywatelskim, społecznym³³.

W pojęciu Wolofów honor jest najistotniejszą cechą ludzką. O ludziach mówi się z reguły — „człowiek honoru” (*nit djom*). Rozpowszechnione powiedzenie głosi zaś, że jeżeli się nie ma *djom*, to nie ma się nic — nie jest się niczym³⁴.

³¹ Por. Boubakar Ly, *L'honneur dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal*, „Présence Africaine”, 1967, nr 61, s. 43—47 i 59.

³² Por. *ibidem*, s. 48—60.

³³ *Ibidem*, s. 58.

³⁴ *Ibidem*, s. 40.

Z honorem łączy się również pojęcie wstydu — *gatje*. Wstyd godzi w *djom*. Wstydem jest zaś przede wszystkim naruszanie określonego porządku moralnego i społecznego, pewnej powszechnie uznanej harmonii.

W dziejach Wolofów honor dyktował często akty imponującej wielkoduszności. Szeroko znane i utrwalone w legendzie jest na przykład rycerskie zachowanie damela Amari Ngona Ndela w r. 1797, wobec pokonanego najeźdźcy, wodza Tukulerów z Futa Toro. Ze zwyciężonym rozmawiał on grzecznie, z zachowaniem szacunku odpowiadającego statusowi społecznemu przeciwnika. Nie było mowy o folgowaniu mściwości lub pysze. Unieszkodliwiony wróg obdarowany został życiem, wolnością, a nawet koniem i niewolnikami, którzy mu mieli towarzyszyć w powrocie do swoich ³⁵.

Kodeks honorowy stanowił u Wolofów fundament tradycyjnego wychowania. *Djom* i lęk przed *gatje* przyczyniały się też niewątpliwie do słynnej waleczności tutejszych wojowników. Już w r. 1541 broniący się w Agadirze Portugalczycy zanotowali, że wśród szturmujących najzjadlej, „jak diabły”, walczą sprowadzeni przez Marokańczyków Wolofowie. Byli oni niebezpieczniejsi nawet od janczarów tureckich ³⁶. Poznali się na tym później Francuzi, którzy od r. 1857 zaczęli organizować oddziały tzw. *Tirailleurs sénégalais* i *spahisów*, używanych potem na różnych frontach świata. Z owymi *tirailleurs* tragicznie zmierzył się, między innymi, wcielony do armii pruskiej nasz Bartek Zwycięzca. Najwięcej rozgłosu zdobyli oni zaś w obu wojnach światowych, urabiając sobie opinię żołnierzy zuchwałych, w boju niekiedy okrutnych, ale nigdy, nawet w największym niebezpieczeństwie, nie odstępujących swoich oficerów.

U Wolofów rozwinęła się również związana z honorem zdolność do altruistycznego poświęcenia. Tradycje miejscowe przeczą przy tym spotykanemu jeszcze niekiedy pogładowi, jakoby dobrowolna ofiara była pojęciem dawniej nieznanym Afrykanom. Że to nie jest prawda, dowodzi choćby stara opowieść griotów o Jasin Bubu ³⁷.

Jasin Bubu była żoną księcia (*garimi*) Madior, jednego z pretendentów do tronu Kajor. Sama też pochodziła z królewskiego rodu. Kochała męża i miała synka nazwanego Biram. Mąż ją kochał, ale przede wszystkim marzył o panowaniu. Wciąż szukał sposobów, które utorowałyby mu drogę do tego upragnionego celu. Między innymi, za pośrednictwem pewnego marabuta, pytał o radę duchów. Te jednak, widząc niełaskawe, wydały straszliwy wyrok: — Zostaniesz

³⁵ Opisałem to zdarzenie w artykule *Między zwyczajami przodków a szkołą*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1968, nr 4.

³⁶ Por. Małowist, *op. cit.*, s. 311—312.

³⁷ Wg Allou, *Sacrifice de Yacine Boubou*, „Awa”, 1966, nr 15, s. 40—41 i 47.

damelem tylko wówczas, jeżeli jedna z twych żon sama da się zabić, a ty cały obmyjesz się jej krwią. Madior zatroskany opowiedział o tym ukochanej, nie licząc wcale na jej pomoc, ale — jak chce legenda — Jasin Bubu nie wahała się. Podjęła decyzję godną *linger*. Choć ceniła życie, uprosiła męża, by ją zasztyletował. Żądała tylko równocześnie obietnicy zaopiekowania się osieroconym dzieckiem, któremu również życzyła tronu.

Madior panował w Kajor w latach 1647—1664. Rzeczywiście też następcą jego na tronie został syn, nazywany, jak to się dosyć często tu zdarzało, z dodaniem imienia matki — Biram Jasin Bubu³⁸. Ofiara, jak głoszą grioci, nie poszła na marne.

Wolofowie lubią legendy, anegdoty i przysłowia. Znani są z powiedzonek, w których występuje potrójny lub niekiedy poczwórny układ przedmiotów. Mówią na przykład, że „trzy rzeczy utrzymują człowieka na tym świecie — sianie, zbieranie i jedzenie”; że „trzy są najlepsze rzeczy na ziemi — zdrowie ciała, zgoda z sąsiadami i chwila, gdy wszyscy się kochają”. Za najlepsze uważają też — „mieć, móc i wiedzieć”³⁹. Popularna jest wśród nich — znana w paru wersjach, również i u innych ludów regionu, m. in. u Fulańców i Mande — dykteryjka o czterech pęczkach włosów mędrca. Mówią mianowicie, że mędrzec ten żył przed trzema wiekami, nazywał się Kothe Barma i był doradcą damelów. Na głowie nosił fryzurę składającą się z czterech pęczków owłosienia, *dżub*. Każdy pęczek oznaczał inną, ważną prawdę życiową. Pierwszy — że władca nie jest ani opiekunem, ani przyjacielem. Drugi — że zięć nie jest synem, ale raczej wojną domową. Trzeci — że żonę należy kochać, lepiej jednak nie powierzać jej sekretów. Czwarty — że w każdym kraju potrzebna jest obecność dobrego i mądrego starca. Przygodami swego życia, ryzykując więzieniem i kaźnią, Kothe miał udowodnić słuszność tych aforyzmów⁴⁰.

Starodawnym, zachowanym do dziś zwyczajem Wolofów jest zaklinanie się „na pasek ojca”. Przypomina to fulańską przysięgę na pasterkie powrósło — sznur do wiązania cieląt (*daangol*)⁴¹. Powiedzieć o kimś, że jest spodniami, znaczy, że się go poważa i respektuje⁴². Według odwiecznego kodeksu obyczajowego, wpajanego dzieciom, brutalna siła i gwałt nie zasługują na poważanie, gdyż prawdziwie wielkie osobowości im nie ulegają. Góruje zawsze ten, kto potrafi zachować zimną krew (*sago*), kto nie wychodzi z siebie (*salit*) i kogo stać na „zrobienie więcej”. Podobno w czasach kolonialnych Europejczycy, którzy ulegali

³⁸ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 63.

³⁹ Por. Monteil, *op. cit.*, s. 19.

⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 20, oraz Brigaud, *op. cit.*, s. 73—74.

⁴¹ Por. Monteil, *op. cit.*, s. 36.

⁴² Por. Guilhem, Ndiaye, *op. cit.*, s. 98.

wybuchom jawnego zdenerwowania, natychmiast tracili autorytet. Wielkość utożsamiana była natomiast ze stałością. Charakteru dowodziła wierność przysiędze, danemu słowu, przyjaźni⁴³. Zawsze poważano pracę. Powiadano, że „praca stanowi część religii”. Murydzi zaprzestali nawet odmawiania codziennych modlitw, zostawiając to swym marabutom i twierdząc, że ich modlitwą będą zajęcia w polu⁴⁴.

Delikatność i dyskrecję, jakże charakterystyczne dla Wolofów, łatwo zaobserwować w środkach zbiorowego transportu. W największym nawet tłoku prawie nigdy nie zdarzają się tutaj sprzeczki. Nawet w pociągu przemierzającym ziemię tego ludu rozmowy są przyciszone. Nikt nikomu nie chce przeszkadzać. Wszyscy natomiast są uśmiechnięci. Uprzejmość jest tu podobno cnotą nawet przestępców. W każdym razie bandyci, którzy obrabowali mego dakarskiego znajomego, zaczęli od słów: „Przepraszamy, jesteśmy zmuszeni...” — i nie uczynili mu żadnej „zbędnej” krzywdy, podczas gdy gdzie indziej, w tej samej Afryce, często najpierw się morduje, a potem dopiero zabiera pieniądze.

Niemniej uprzejmi i delikatni od Wolofów są, sąsiadujący z nimi od południa, Sererowie. U nich wypływa to jednak z innych tradycji i posiada nieco odmienne zabarwienie.

Ziemię Sererów to przede wszystkim dorzecza Sin i Salum oraz rejon dotyczący tzw. Małego Wybrzeża, na południe od Mbur (M'Bour), niemal po Gambię. Jest to również sawanna, ale mniej sucha — sprzyjająca uprawie roli. Tu i ówdzie zdarzają się na niej niedostępne moczary, bagna i obszary leśne.

Sererów szacuje się na przeszło 600 tysięcy, jest to mniej więcej 17% całej ludności Senegalu. Wzrostu są oni na ogół wysokiego, masywnej budowy. Skórę mają nieco jaśniejszą od Wolofów. Uchodzą za zamiłowanych rolników.

Na temat pochodzenia tego ludu istnieje wiele hipotez i teorii. Cheikh Anta Diop kolebkę jego chciałby widzieć aż nad górnym Nilem. Inni, m. in. F. Brigaud, przypuszczają, że są to dawni mieszkańcy pogranicza saharyjskiego. Jak świadczą wykopaliska, siedziby ich znajdowały się ongiś na terenach Mauretanii i nad Senegalem, skąd przed kilkuset laty, prawdopodobnie w XIII w., zostali wyparci przez inne plemiona. Z jednej ich gałęzi, która uległszy Fulanom przyjęła język najeźdźców, lecz pozostała w Futa Toro, wywodzą się Tukulerzy⁴⁵.

Sererowie dzielą się obecnie na dwa odłamy — północny, tzw. Serer Non, i południowy, Serer Sin. Część z nich mieszała się z Wolofami

⁴³ Por. Boubakar Ly, *op. cit.*, s. 41, 48, 50—54.

⁴⁴ Por. Monteil, *op. cit.*, s. 267.

⁴⁵ Por. Baumann, Westermann, *op. cit.* s. 369, Brigaud, *op. cit.*, s. 7 i 33, Holas, *op. cit.*, s. 37 oraz Monteil, *op. cit.*, s. 25.

i ulega teraz wolofizacji. Część zmieszała się i miesza z infiltrującymi od wschodu i południa Mandingami ⁴⁶. Niektórzy przyjęli islam, a niektórzy, od dość dawna, chrześcijaństwo. Szereg okolic jest tu całkowicie zislamowanych lub schryścianizowanych. Większość jednak trwa przy oryginalnych wierzeniach i obyczajach swych przodków ⁴⁷.

Animistyczna religia Sererów stanowi relikwiny wyjątkowo dobrze zachowane wśród powszechnej dziś islamizacji regionu. Charakterystyczne jest w niej przy tym, znamienne dla wielu religii afrykańskich, także i bantu, utożsamianie życia z siłą. Ciekawe, że ten właśnie element pojawia się obecnie w rozważaniach filozoficznych miejscowych pisarzy, wykształconych intelektualistów, również i chrześcijan. Nieprzypadkowo właśnie pochodzący stąd jeden z twórców ideologii murzyńskości (*négritude*) powiada, że dla Afrykanina życie jest „siłą, materią żyjącą, czyli zdolną do zwiększania lub tracenia swej energii, do wzmacniania się (*ren-forcer*) lub wyzbywania mocy (*dé-forcer*)”, kultura — „wysiłkiem człowieka, by się dostosować do swego środowiska i by dostosować środowisko do swych działań”, człowiek zaś — „centrum wszechświata; jego celem jest potęgowanie swej siły i żywotności, utwierdzanie się w swym istnieniu i realizowanie swej osobowości” ⁴⁸.

Dawne wierzenia nakazują Sererom czcić Sen, to jest Najwyższą Istotę, żywą, ale niewidzialną osobowość, odróżnianą od astralnej, bezosobowej siły, zwanej Rog. Duchom zasłużonych przodków i bohaterów, nazywanym Pangol — które nie mają nic wspólnego z demonami występującymi w innych religiach — nie oddaje się czci. Są one o tyle tylko przedmiotami kultu, o ile spełniają rolę pośredników w kontaktach z Sen ⁴⁹. Podobno wielu Sererów posiada zdolności mediumistyczne i hipnotyzerskie, wykorzystywane podczas praktyk religijnych i magicznych. Podróżnicy i misjonarze obserwowali u nich przejawy telepatii i bilokacji. Wysoko poważa się u nich wróżbitów i znachorów. Natomiast czarownicy rzucający złe uroki, „pożeracze dusz”, zwani *doema* lub *nokhor*, prześladowani są jako wrogowie społeczeństwa.

W pojęciu Sererów jedynym rajem jest raj ziemski. Powszechnie przy tym występuje wiara w reinkarnację. Zdarzają się nawet wypadki

⁴⁶ Por. Brigaud, *op. cit.* Wpływ na Sererów wywarli przede wszystkim Malinke, z grupy Mande-tan. Od znacznie słabszych, znajdujących się na niższym stadium rozwoju społecznego Sose Sererowie przeważnie się separowali.

⁴⁷ W Senegalu animizm rozpowszechniony jest ponadto nadal u ludów puszczafskich, m. in. u Diola.

⁴⁸ L. S. Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris 1964, s. 264 i 266.

⁴⁹ Por. Monteil, *op. cit.*, s. 25. Autor opiera się na opinii H. Gravrand, proboszcza z Fâtik, który wiele lat obserwował życie i praktyki religijne Sererów.

samobójstw po to, by się „szybciej znowu urodzić”. Śmierć przyjmuje się jako zjawisko naturalne, niezbędne do tego, by były nowe urodzenia. Mniema się, że wszystko jest życiem i że wszystko żyje. Sny traktuje się jako przejścia do świata rzeczy normalnie niewidzialnych, ale istniejących w rzeczywistości.

Według relacji żeglarzy portugalskich z XV wieku Sererowie reprezentowali w tamtych czasach niższy szczebel rozwoju cywilizacyjnego niż sąsiadujący z nimi Wolofowie. Ich organizacja państwowa znajdowała się dopiero w załazku. Przed najazdami obcych chronili się zazwyczaj ucieczką w busz, w nadrzeczne mokradła i gąszcze. Nie umieli organizować skutecznej obrony. Nie tworzyli większych armii rzekomo w obawie, by ich własni wodzowie, nabrawszy sił, nie stali się tyranami sprzedającymi w niewolę żony i dzieci poddanych⁵⁰. Pierwsze mocniejsze organizmy państwowe tworzyli na tym terenie jedynie najeźdźcy, Wolofowie i Malinke.

Przetrwały aż do 1891 r.⁵¹ królestwa Sin i Salum oraz plejadę mniejszych państweczek założyli w XIV wieku przybyli z Gabu, zza Gambii, wojownicy Malinke z wielkiego rodu Gelowar (Guélovar). Z czasem jednak zasymilowali się oni ze swymi poddanymi, a poddani, Sererowie, uznali ich władztwo za naturalne, „swoje”.

W królestwach tych, które dziś przyjęło się nazywać państwami Sererów, władcy przybierali rozmaite tytuły. Jednych zwano zwyczajem Malinke *mansa*, innych *mad* lub pod wpływem Wolofów *bur*. Wszyscy oni jednak z reguły zarządzili mało samodzielnie, w uzależnieniu od dygnitarzy dworskich. Ci ostatni wywodzili się przy tym nie tylko z arystokracji, ale, i to w znacznej części, z królewskich niewolników. Niewolnikiem takim na przykład był zawsze jeden z ministrów, dowódca armii⁵².

W państwach Sererów wyboru panującego dokonywała rada elektorów pod przewodnictwem reprezentanta ludzi wolnych, ale z udziałem przedstawicieli wszystkich kast. Władcą zostać mógł wyłącznie przedstawiciel rodu Gelowar. Inne rody, choćby obsadzające najwyższe stanowiska w państwie, nie mogły konkurować z Gelowarami i nie stanowiły tym samym bezpośredniego zagrożenia dla tronu, który był „ponad nimi”. Panujący jednak nieustannie musiał się radzić tych, którzy go wybierali.

⁵⁰ Por. Małowist, *op. cit.*, s. 425 oraz Brigaud, *op. cit.*, s. 36.

⁵¹ Data formalnego narzucenia protektoratu Francji. Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 38.

⁵² Por. Senghor, *op. cit.*, s. 46–48, Małowist, *op. cit.*, s. 426, oraz Brigaud, *op. cit.*, s. 34–36. Senghor do państw Sererów zalicza również Baol, który jednak przeważnie należał do Wolofów.

Władcom wolno było, jeżeli chcieli, typować następnego kandydata na tron. Kandydat taki zwał się *bumi*. Typowanie jednak nie równało się nominacji, choć najczęściej przeważało szalę w późniejszych wyborach. Następcą nie mógł nigdy zostać ani brat, ani syn zmarłego króla. Zwyczajowo godność ta przysługiwała komuś z rodziny matki poprzednika, też obowiązkowo wywodzącej się z Gelowarów. Zwykle otrzymywał ją najstarszy mężczyzna z tej rodziny. Tradycje matrilinearne go dziedziczenia oraz charakterystyczny dla tego kręgu kulturowego szacunek dla wieku powodowały ponadto, że najwyżej poważaną kobietą u boku władcy była zawsze jego matka, a nie któraś z żon. Kobiety nie mogły panować⁵³.

Burowie i madowie byli osobistościami na poły mistycznymi — wielkimi kapłanami, pośrednikami w kontakcie żywych z przodkami. Symbolizowali jedność państwa. Uważano ich za najwyższych dyspozytariuszy władania ziemią, należącą zasadniczo do duchów. Z tego tytułu też, rzekomo dysponując mandatem autochtonicznych przodków, pełnili oni władzę sądowniczą i dysponowali nie zajętymi jeszcze gruntami. Decyzja o użytkowaniu ziemi na terenach poszczególnych wiosek spoczywała jednak w rękach niezależnych w tym względzie od króla wodzów, zwanych lamanami — lokalnych „panów terenu”, gdyż potomków pierwszych założycieli wsi⁵⁴.

Rządy królestw opierały się na skomplikowanym podziale władzy. W państwie Sin, na przykład, u boku bura, ster wszystkich spraw publicznych dzierżyli trzej ministrowie. Wielki Diaraf (*Diaraf-bu-rej*), premier i sędzia najwyższy, reprezentował ludzi wolnych. Wielki Farba (*Farba-bu-rej*) był ministrem wojny oraz zwierzchnikiem niewolników, z których sam się wywodził. Farba Dworu (*Farba-bir-keur*) pełnił funkcje palatyna, mistrza ceremonii i skarbnika w jednej osobie. Pod nimi było całe mnóstwo małych burów — szefów prowincji, zwierzchników targów itp. Tym z kolei podlegali lamanowie, reprezentanci ludzi wolnych. Na czele wiosek zamieszkanymi przez mniejszość fulańską stali zazwyczaj *dialige*, niewolnicy korony⁵⁵.

Także i u Sererów rezultatem historii są podziały kastowe, w pewnym stopniu zbliżone do tego, cośmy widzieli u Wolofów, lecz niewątpliwie przynajmniej częściowo obcego pochodzenia. Na szczycie piramidy

⁵³ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 35.

⁵⁴ Por. Senghor, *op. cit.*, s. 48 i 50. Mniema on, że dawni wodzowie Sererów przelali swoje prawa do ziemi na zdobywców Malinke. Ci ostatni stali się tym samym zwierzchnikami i protektorami drobnych, lokalnych lamanów.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 49. Określenie „niewolnik” może tutaj mylić. Chodzi o potomków dawnych jeńców, związanych z osobą zwycięzcy. Tak samo jak i u Wolofów pewne ich kategorie mogły korzystać z różnych przywilejów i uprawnień.

społecznej znalazła się arystokracja — rodziny z rodu zdobywców Gelowar (lub Gelwar). Niżej są diambur-bureje — rody dawnej szlachty Sererów; następnie *tjedo*, zwani też *diam-i-bur* — potomkowie wojowników z dawnej drużyny Gelowarów; oraz niezależni rolnicy *badolo*. Jeszcze szczebel w dół uszeregowali się rzemieślnicy *njeni* — podzieleni na kasty kowali, znachorów, szewców i garbarzy, tkaczy, specjalistów od obróbki drzewa (*laobe*) oraz griotów. Na samym dole są potomkowie zwykłych niewolników *pad* (l. mn. *fad*). Nawet i oni jednak zawsze dopuszczani byli do różnych obrad i udziału w życiu publicznym. Nie wolno ich też było tutaj zabijać bez sądu, ani — poza tymi, których się bezpośrednio nabyło — odsprzedawać. Niewolników zagarniętych na wojnie, należących do *tjedo*, osadzano zwykle w specjalnych wioskach *daga* ⁵⁶.

Władcy Sin i Salum, po uznaniu w końcu XIX w. zwierzchności Francji, zachowali aż do ostatnich czasów szereg praw honorowych i przywilejów. To przyczyniło się do zakonserwowania miejscowego ładu społecznego, a zarazem utorowało drogę wpływom kultury francuskiej, która u Sererów przyjęta została z mniejszym oporem aniżeli u podbitych zbrojnie Wolofów. Czterdziesty dziewiąty z rzędu *bur* Salum, Fode Nguje Diuf, rezydujący w Gingineo, był radcą rządu kolonialnego, a za udział w I wojnie światowej otrzymał od Francuzów order Wielkiego Oficera Legii Honorowej. Pięćdziesiąty z rzędu *bur* Sin, z Diakhao, Diuf Mahécor, koronował się w 1924 roku ⁵⁷. Jego poprzednik, Ndojene Diuf, utrwalił się zaś w pamięci współczesnego poety, późniejszego pierwszego prezydenta Senegalu, Leopolda Sedar Senghora, który zachował taki oto obraz ze swego dzieciństwa: „Król [...] przybył we wspaniałym stroju, w purpurowym płaszczu, na rumaku [...] Wśród licznego orszaku eskortowało go czterech trubadurów, czterech griotów, symbolizujących cztery bramy Miasta i cztery prowincje Królestwa. Ci grioci śpiewali, akompaniując sobie na *tama* — na swych tamtamach, spod pachy [...] śpiewali poematy o wysokości konia, a wysokości króla, a wreszcie o wysokości człowieka” ⁵⁸.

Dobrowolne poddanie się burów protektoratowi Francji podyktowane było wielu względami. Przede wszystkim jednak, jak się zdaje, na decyzję ich wpłynęły agresywność sąsiednich władców muzułmańskich i kłopoty wewnętrzne z buntującą się mahometańską mniejszością Tukulerów. Ta ostatnia, pod wodzą jednego ze swych fanatycznych marabutów (*tierno*), w połowie XIX wieku o mały włos nie zawładnęła ca-

⁵⁶ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 34, oraz Senghor, *op. cit.*, s. 47—49.

⁵⁷ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 64 i 66.

⁵⁸ Por. Senghor, *op. cit.*, s. 334.

łym regionem. Bunt był o krok od pełnego, ostatecznego sukcesu — czemu towarzyszyły krwawe i iście dramatyczne wydarzenia. Wspomnienia ich do dziś dnia pozostają żywe na całym pograniczu senegalsko-gambijskim.

Bohater groźnej awantury nazywał się Amadi Ba Diakhu lub Amat Ba — w skrócie Maba. Urodził się w Rip, czyli Badibu, na wododziale Salum i Gambii, lecz ojciec jego pochodził z Futa Toro. Początkowo był tylko prowincjonalnym kaznodzieją — jednym z wielu marabutów. Dopiero w r. 1860, gdy miejscowi Tukulerzy dla przeciwstawienia się pogańskim Mandingom wybrali go swoim wodzem, stał się szybko sławny. Posypały się sukcesy. Po zawładnięciu Ripem, założył swoją kwaterę główną w Paos Dimba, przezywając ją Nioro, na wzór stolicy innego ówczesnego władcy Tukulerów, El Hadż Omara. Potem konsekwentnie nadal występując przeciwko poganom, uderzył na Sererów w Salum. Najazd udał się. *Bur* Samba Laobe Fał po klęsce poniesionej pod Selik w 1861 r. musiał uciekać i schronić się pod opiekę francuskich żołnierzy, do świeżo założonego przez Francuzów fortu Kaolak. Fortu tego wojskom Maba nie udało się zdobyć, niemniej jednak triumf Tukulerów nie mógł ulegać wątpliwości. Królestwo było w ich rękach. W roku 1864, po śmierci Samby Laobe Fala, nawet gubernator francuski zmuszony został do uznania stanu faktycznego i tytułowania Maby *almani* — zwierzchnikiem wiernych, „władcą Badibu i Salum”. To jednak nie zaspokoilo aspiracji zuchwałego wojownika. Przemierzwszy kraj Sererów wdał się z kolei w wojny sukcesyjne na ziemiach Wolofów — poparł Lat Diora i wdarł się, w imię krzewienia wiary, aż do Baol, Dżolof i Kajor. Pobity w r. 1865 przez specjalną ekspedycję francuską nie zrezygnował z ambitnych planów. Na początku 1867 r. zrewanżował się Francuzom pod Tiokaf, koło Kaolak, wyrzynając połowę silnej kolumny wojsk kolonialnych. Dopiero potem powinęła mu się noga, gdy spróbował zdobyć drugie państwo Sererów, Sin. Francuzi dostarczyli broni walecznemu burowi Kumba Ndojene i podjęty latem 1867 r. najazd zakończyła klęska Tukulerów. Po zaciętym boju pod Somb armia almaniego uległa rozbiciu, a Maba wraz z większością swoich synów i oficerów poległ. Tukulerzy wycofali się. Sin triumfowało. Salum odzyskało wolność⁵⁹.

Szukając możnych protektorów Sererowie pamiętali ponadto o wielu innych epizodach swej historii. Pełno w niej bowiem najazdów, krwi i cierpień. Ziemie spokojnych rolników zawsze nęciły grabieżców. Wolność częściej niż gdzie indziej była tu zagrożona i deptana. W Baol opowiadają np. straszliwą legendę o *damel* — *teiń* (władcy Kajor i Baol po-

⁵⁹ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 36—38.

łączonych unią) oraz o zmasakrowanych przez niego Sererach z Diobasse. Sererowie zostali spaleni żywcem w swojej ufortyfikowanej wiosce za to tylko, że odmówili złożenia odpowiednio wysokich darów. Królika Diobasse zastrzelono specjalnie dla niego ukutą kulą ze srebra, zaś tych nielicznych jego poddanych, którzy jakoś ocalili z pogromu, zamieniono w niewolników⁶⁰. Władcy Wolofów, bywało, zabraniali Sererom nosić ozdoby ze złota i srebra, uważając to za przywilej tylko swojego ludu⁶¹. Dziad L. S. Senghora, gdy zaczynał handlować orzeszkami ziemnymi, został zamordowany przez obcych rozbójników⁶². Dopiero syn jego — ojciec późniejszego prezydenta — dorobił się majątku na tym samym handlu, gdy władze kolonialne zaprowadziły w kraju pokój i bezpieczeństwo na drogach.

Sami Sererowie, nie zaczepiani, na ogół nie napadali na nikogo. Idealem ich zawsze było spokojne życie rodzinne.

Rodzina, tak jak w całej Czarnej Afryce, wszechwładnie ogarnia tutaj każdą jednostkę. Występuje w niej przy tym ciekawe sprzęgnięcie władzy ojcowskiej z najgłębszym poszanowaniem matek i pierwszeństwem dawanym niektórym związkom po kądzieli.

Rodziny małe w zasadzie są tu patriarchalne. Stanowią one jednak tylko część bardzo spoistych wielkich rodzin, w których pokrewieństwo liczy się według systemu matrilinearne. Tradycja plemienna nakazuje też, by dzieci przyjmowały imię rodowe nie po ojcu, lecz po matce. „To brzuch uszlachca” — powiadają Sererowie⁶³.

Wielkie rodziny starają się mieszkać razem. W wioskach tworzą wspólne kwadraty — odseparowane, z czterech stron ogrodzone działnice. Kwadratami takimi zarządzają wodzowi, zazwyczaj najstarsi mężczyźni, wspierani i kontrolowani przez rady rodzinne. W skład tych rad wchodzi zarówno mężczyźni, jak i starsze kobiety⁶⁴.

Wódz — zwierzchnik rodziny — jest przede wszystkim kapłanem kultu przodków, przodków ze strony matki. Ponadto pełni on funkcje reprezentacyjne i dysponuje dobrami rodzinnymi. Między innymi pertraktuje i pośredniczy w niektórych sprawach, przyjmuje wiana za dziewczęta wydawane za mąż oraz przydziela środki na najrozmaitsze obchody związane z nadzwyczajną okazją, np. urodzinami, weselem, pogrzebem.

⁶⁰ Por. Guilhem, Ndiaye, *op. cit.*, s. 91—93.

⁶¹ Por. Baumann, Westermann, *op. cit.*, s. 376.

⁶² Por. E. Milcent, *Au carrefours des options africaines: Le Sénégal*, Paris 1965, s. 149.

⁶³ Por. Senghor, *op. cit.*, s. 50—51.

⁶⁴ Por. *ibidem*, s. 51.

W każdej wsi Sererów istnieją stowarzyszenia mężczyzn i kobiet. Działalność ich ma najczęściej charakter rytualny lub wychowawczy. Ich powinnością jest organizowanie wielkich uroczystości i zbiorowych obrzędów.

Młodzież wychowuje się na poły w rodzinie, a na poły w grupach rówieśniczych, przekształcanych w pewnym okresie w „klasy inicjacyjne”. Powstają one w czasie przygotowań rytualnego obrzezania (lub niekiedy tatuażu narządów płciowych dziewcząt)⁶⁵. Ich członków obowiązuje nauka pod okiem starszych opiekunów — poznawanie tradycji, legend i pieśni oraz wdrażanie się do dyscypliny społecznej. Obrzezanie chłopców następuje po przekroczeniu przez nich piętnastego roku życia — tak samo jak u Wolofów. Następnie w tych samych klasach chłopcy przechodzą właściwą inicjację, związaną z misterium śmierci i odrodzenia. Dopiero ona przekształca ich w dorosłych.

Przygotowania do inicjacji trwają długo. Należą do nich między innymi zebrania w świętych gajach, gdzie starcy opowiadają o dziejach wsi i klanów, wykładają podstawowe mity, wyjaśniają sekrety życia i rozmnażania się, hierarchię duchów, znaczenie symboli i przekazują najrozmaitsze praktyczne przepisy, np. dotyczące lecznictwa. Wiele rzeczy trzeba zapamiętać. Konieczne są też ćwiczenia. Konieczne jest opamiętanie rozmaitych sprawności fizycznych. Chodzi o to, by młodzi potrafili odpowiednio zachować się w najrozmaitszych sytuacjach życiowych.

Punkt kulminacyjny inicjacji ma miejsce w nocy, zazwyczaj z niedzieli na poniedziałek⁶⁶. Poniedziałek jest bowiem u Sererów dniem świętym, przeznaczonym na obrządki związane z kultem przodków. Adepti gromadzą się w specjalnym, odosobnionym pomieszczeniu, *ndut*, smarują się popiołem i czekają. Tymczasem nadzorujący obrządek, *selbe*, sporządzają po kryjomu przenośny namiot — rodzaj parawanu z dachem, wysokości 2—3 metrów, całkowicie pokryty przepaskami tak, by nie było widać wnętrza i osoby ukrytej w środku, mającej poruszać całym urządzeniem. Namiot ten ustawia się w lesie. To będzie *Man* — symbol plemienia i jego tradycji, jego nieprzerwanego ruchu, na drodze życia i śmierci. W pobliżu ukryje się jeden z *selbe* i wirując rodzajem różgi zacznie wydawać przeraźliwy, słyszalny z odległości paru kilometrów gwizd — sygnał towarzyszących obrządkowi tajemnic.

Cały wieczór, aż do północy, adepci śpiewają, by się duchowo przygotować do przyszłych wydarzeń. Podrywają się zaalarmowani prze-

⁶⁵ Por. Monteil, op. cit., s. 42—43.

⁶⁶ Por. L. V. Thomas, *Education traditionnelle et éducation moderne en Afrique Noire — l'exemple du Sénégal* [w:] *Conference internationale des écoles de parents et d'éducateurs*, Bruxelles 1965, s. 12—16.

szywającym powietrze gwizdem. Wychodzą za mistrzem ceremonii. Równocześnie za palisadą pobliskiej wioski budzą się kobiety i dzieci, ale im w żadnym przypadku nie wolno opuszczać chat.

Adeptów ustawia się w rzędzie, w pewnej odległości od majaczącej w mroku, ruszającej się i gwiżdżącej zjawy. W pobliżu gromadzą się starcy i grioci z tam-tamami. Ten i ów rzuca czasem słowa otuchy, co tylko potęguje nastrój przerażającej niesamowitości.

Selbe doprowadzają inicjowanych, kolejno, jednego po drugim, w pobliże *Man*. Gdy któryś odchodzi — pozostali odprowadzają go wzrokiem. Widzą jak zgięty i zapewne drżący niknie w tajemniczej czeluści. W chwilę potem słyszą donośne obwieszczenie: *Man a duda'n* (*Man* go pożarł). Trwoga jest wszechobecna. Tam-tamy griotów dudnią zmieniając rytmy. Niektórzy z adeptów błagają o litość, ale nie ma odwrotu. Wszyscy korzą się przed bezapelacyjną władzą, reprezentowaną przez *Man* — przed jakimś absolutem, reprezentującym świętość na ziemi i dominację społeczeństwa nad jednostką.

Pochłoniętych przez wnętrze namiotu-symbolu, jeszcze otumanionych przeżyciem, owija się jak zmarłych, wynosi tylnym wyjściem i układa na ziemi, w ukryciu. Wszyscy są przerażeni. Niektórym wydaje się nawet, że rzeczywiście zmarli. Symbolicznego przywrócenia ich życiu ma dokonać dopiero dalsza część obrządku.

Po obwieszczeniu ostatniego „pożarcia” oraz po chwilach pełnego napięcia wyczekiwania następuje obwieszczenie odrodzenia. Jak wielkanoce Alleluja — powiada L. V. Thomas — zrywa się okrzyk: *Man* ich oszczędził! Rozbrzmiewają wesołe śpiewy i okrzyki na cześć inicjowanych. Sypią się gratulacje.

Potem, w brzasku wstającego dnia, inicjowani zbierają się jak każe obyczaj, na mrowisku lub termitierze, dla rytualnego obmycia⁶⁷. Spłukując popiół z twarzy i nieczystości z ciała, cały brud, w jaki przyobleczono ich w okresie poprzedniego odosobnienia w *ndut*, oczyszczają się symbolicznie z wszystkich grzechów minionej młodości.

Wreszcie inicjowani przyjmują, wybrane przez siebie, nowe imiona — symbole nowej osobowości. Przebrani w świeże, białe szaty idą do wioski. Wchodzą triumfalnie, witani przez rodziców i przyjaciół. Zgodnie z tradycją zobowiązani są jednak udawać, że nie poznają najbliższych. Czasem nawet lżą i brutalnie odtrącają swoje matki i siostry. Są przecież całkiem nowymi bytami.

⁶⁷ Warto nadmienić, że mrowiska i termitiery u wielu ludów uchodzą za miejsca pobytu duchów przodków lub za zejścia do wnętrza ziemi. Łączy się je niekiedy także z ideą płodności. Por. Dupire, *op. cit.*, s. 30—31.

Obrządek kończą dni powszechnej radości — obchody połączone ze śpiewami, tańcami i ucztą. Społeczność cieszy się, że przybył jej zastrzyk nowej siły vitalnej — ludzie zdolni do prokreacji i obrony.

Cel inicjacji, jak twierdzi L. V. Thomas, jest poczwórny. Po pierwsze przygotowuje ona na tak zwane ciężkie chwile — oddalenie od bliskich, starość, chorobę, rodzenie, śmierć; czyni odpornymi na ból, głód, lęk, niewygody itp. Po drugie umiejscawia jednostkę w społeczeństwie — wprowadza w określony porządek życia kolektywnego. Po trzecie, harmonizuje człowieka z otaczającym światem widzialnym, z przyrodą — a to przez opanowanie najrozmaitszych technik, zarówno profańskich, jak i magicznych. Po czwarte, wreszcie tworzy i umacnia związki ze światem niewidzialnym — daje wyobrażenie i odczucie Bytu Najwyższego (*Sen*) i duchów przodków oraz uczy intymnego kontaktowania się z nimi, przy pomocy odpowiednich zaklęć i obrządków. Można też mówić o trzech aspektach inicjacji: społecznym (wyznaczenie miejsca w zbiorowości), seksualnym (przygotowanie do małżeństwa i rozrodczości) oraz religijnym (ryt przeobrażenia, kontakt ze świętością) ⁶⁸.

Inicjacja dziewcząt u Sererów, podobnie jak u Wolofów, lecz inaczej niż u większości pozostałych ludów regionu (np. Mande lub Fulańów), prawie nigdy nie jest łączona z klitoridektomią. Dorosłość — prawo do wyjścia za mąż — nadaje się zbiorowo, klasami, w grupach rówieśnic i w połączeniu z różnymi obrządkami. Narządy płciowe kobiet nie są jednak nigdy okaleczane, co powyżej tatuowane.

Jak głęboko zakorzenione są u Sererów dawne wierzenia i obyczaje, dowodzi przykład pewnej, opisanej przez V. Monteila, „starej katolickiej” rodziny. — Babka miewa tam sny wieszczce i praktykuje dawne obrządki związane ze świętem nowego prosa. Ojciec zachował dwie żony. Syn — licealista, entuzjasta kina, sportów i wszelkiej nowoczesności — rozjeżdża na skuterze, ale we śnie nawiedzany bywa przez duchy. Wtajemniczany przy tym jest przez jednego ze swych krewniaków w sposoby sporządzania napoi miłosnych i wróżenia. Stary krewniak sposoby te praktykuje teraz wyłącznie prywatnie, na użytek rodziny, gdyż po śmierci pragnie otrzymać pogrzeb chrześcijański i boi się zatargu z proboszczem ⁶⁹.

Sererowie, tak jak i wszyscy ich sąsiedzi, mieszkańcy sawanny, szanują swoją godność. Honor jest u nich jedną z naczelnych podstaw ładu społecznego. Dominuje on w kastach wyższych. Szczególnie uczulona na jego punkcie jest dawna szlachta (*diambur*). Przejawia się przy

⁶⁸ Por. Thomas, *op. cit.*, s. 13.

⁶⁹ Por. Monteil, *op. cit.*, s. 188—189.

tym rozmaicie. W pewnych formach stanowi jednak zjawisko powszechne. Nie jest go pozbawiona żadna kasta, żaden ród, żadna płeć⁷⁰.

Kobiety, jak już wspomniano, są tu szanowane jako realne lub potencjalne matki oraz jako reprezentantki tradycji rodowych. Za żony płaci się ich rodzinom wiano. Nie jest to jednak transakcja kupna, lecz wyłącznie uiszczenie ekwiwalentu za poniesione kłopoty i trudy wychowania — coś jakby zadośćuczynienie. Małżeństwo stanowi bowiem alians równorzędnych rodzin i rodów. Obie strony dążą do przedłużenia gatunku. Rodzina żony nie zrzeka się też praw do dalszej opieki nad córką i jej potomstwem. Zachowuje prawo mieszania się do wielu spraw. Dzieci są kontynuatorami tradycji zarówno ojca, jak i matki⁷¹.

W wielu okolicach, zwłaszcza w Baol i w Rip, Sererowie żyją dziś przemieszani z innymi ludami. Sąsiadem najbardziej dynamicznym, najlepiej dostosowującym się do warunków nowej cywilizacji, a zarazem skorym do mieszania się, są Wolofowie. Od nich też przyjmuje się teraz najwięcej zapożyczeń obyczajowych, nie licząc oczywiście wpływów „szkolnej” i „książkowej” kultury francuskiej. Zdarza się nawet całkowita wolofizacja niektórych Sererów — zwłaszcza tych migrujących i osiadających w miastach. W większości swej jednak Sererowie nie wyzbywają się poczucia etnicznej odrębności. Żywy, uczuciowy związek ze spuścizną kulturalną własnego kręgu zachowują także młodzi, wykształceni *évolués*. Więzy emocjonalne, przeciwstawiające się całkowitej asymilacji, rozplynięciu się bez reszty w jakimkolwiek obcym żywiole, przywodzą przy tym niektórych intelektualistów do zafascynowania tradycjami afrykańskimi *sensu largo*. Szukając wyjaśnienia własnej osobowości ze szczególną pasją sięgnęli ono do praźródeł, z których, jak twierdzą, wywodzi się kultura wszystkich Czarnych. Stąd już tylko krok do zaangażowania ideologicznego — do tworzenia filozofii godzącej nowe ze starym i uzasadniającej wierność przekazom przodków.

Nieprzypadkowo filozofię taką wyznaje jeden z największych afrykańskich pisarzy, polityk zarazem, Serer — Leopold Sedar Senghor, przez swoich zwany Sedar Nyilane, co znaczy Sedar syn Nyilane. Nyilane była jego matką⁷². Od swej wczesnej młodości z zapalem walczy on i w Afryce, i w Europie o współudział osobowości afrykańskiej w tworzeniu cywilizacji światowej. Dowodzi przy tym, że zjawiska kulturalne odnosić się powinny do czterech wznoszących się jedna nad drugą i dopełniających się wzajemnie struktur — plemiennej patrii; ponadplemiennego, podejmującego historyczne misje narodu; jednoczącej nie-

⁷⁰ Por. Senghor, *op. cit.*, s. 13—14, 48 i 278.

⁷¹ Por. *ibidem*, s. 28 oraz 269—270.

⁷² Por. *ibidem*, s. 278.

okrzepłe jeszcze w swej osobowości narody rasy oraz ogólnoludzkiej powszechnej cywilizacji⁷³. Zaangażowany w sprawy ogólnoludzkie i ogólnonarodowe w żadnym przypadku nie chce zrezygnować ze związku z tym, co u nas S. Ossowski nazwał „ojczyzną prywatną”⁷⁴ — tradycjami kulturalnymi plemienia. Wręcz przeciwnie — odgrzebuje je i wynosi na forum światowe.

W rozważaniach swych Senghor zastanawia się często nad afrykańską uczuciowością, idącą — według niego — zawsze w parze ze specyficznym realizmem, trzymaniem się konkretności. Analizując „zespół afrykańskich wartości kulturowych”, dochodzi przy tym do ciekawego stwierdzenia, że Murzyn jest przede wszystkim „butem rytmicznym. To wcieloną rytm”⁷⁵. U Sererów rytmiczność obowiązuje nawet w banalnej rozmowie — nawet w zwykłym pozdrawianiu się, które przybiera postać litanii:

- „— Czy ty masz spokój?
- Tylko spokój.
- Czy twój ojciec ma spokój?
- Tylko spokój.
- Czy twoja matka ma spokój?
- Tylko spokój.
- Czy twoi domownicy mają spokój?
- Tylko spokój...”⁷⁶.

U tego ludu „rytm stanowi architekturę każdego bytu, wewnętrzny dynamizm nadający bytom formę, system fal wysyłanych ku innym bytom, czysty wyraz siły”⁷⁷. W rozumieniu ludzi tutaj wyrosłych i tu wychowanych nie co innego, ale rytmiczność — harmonia działania — wymaga też, by w światowej cywilizacji występowały kultury narodowe i by w narodach głos zabierały, zgrane jak w koncercie, echa uczuć plemiennych i rodowych.

Sererowie są wrażliwi na słowa i na idee. Są w ogóle wrażliwi i skłonni do wzruszeń. Uczuciowość uważają za przejaw duszy szlachetnej. Jak bowiem powiadała matka L. S. Senghora, „to nieludzkie nie płakać”⁷⁸. W tej uczuciowości, rzecz przy tym dziwna, zdaje się tkwić ich moc. Właśnie głos nastawiony na wysoką nutę — ich mowa poe-

⁷³ Por. L. S. Senghor, *Négritude et civilisation de l'Universel*, „Présence Africaine”, 1963, nr 2/46, oraz *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris 1961, s. 22—23, 87 i 119.

⁷⁴ Por. S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*, 1946.

⁷⁵ Por. Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*, s. 37.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 260.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 281.

⁷⁸ *Ibidem*, s. 260. Por. również s. 24.

tycka i filozoficzna — stała się pierwszym narodowym credo Senegalu, najlepiej przenikając poprzez bariery uprzedzeń plemiennych do serc i fascynując umysły intelektualistów. Plejada świetnych pisarzy, z pochodzenia Wolofów, Tukulerów, Fulanów — tak samo jak tłum dygnitarzy i urzędników nowego państwa — jak nauczyciele i młodzież — szukając własnego samookreślenia w skali światowej sięgają do słów Serera z Joalu L. S. Senghora. Słowo zaś w Afryce jest nie czym innym tylko wyrazem siły witalnej⁷⁹.

Subtelna wizja świata — koncepcja murzyńskości — przysporzyły Senghorowi, pisarzowi, najrozmaitszych, czasem nieoczekiwanych sprzymierzeńców. W karierze politycznej wiodącej na fotel prezydencki poparł go m. in. sam kalif generalny Murydów, El Hadż Falilou M'Backé. „Najpotężniejszy z Wolofów”, żarliwy mahometanin stał się przyjacielem katolickiego Serera, gdy ten, jeszcze jesienią 1945 r., wyłożył mu swoje poglądy. Przejęty mową intelektualisty obiecał pomoc i, jak nakazuje tu honor, nie zawiódł. Był to niezamierzony rewanż za wsparcie, którego, blisko siedemset lat wcześniej Maissa Wali Dione z kraju Sere-rów udzielił założycielowi imperium Dżolof, wykrzykując *Ndiadian o!* — „Nadzwyczajne!” — i typując go na króla.

MANDE

W samym sercu Afryki Zachodniej, w górnych partiach rozbiegających się na wschód i zachód dorzeczy Nigru oraz Senegalu, Gambii i Kazamansu, a także biegnących na południe Sassandry i Bandamy, mieszkają Mandingowie, czyli Mande, miejscami zwani także Wangara (Uangara)⁸⁰. Rozróżnia się przy tym dwa zasadnicze odłamy tego ludu: Mande-tan lub Mande właściwych, zamieszkujących sawannę, oraz spokrewnionych z nimi, lecz silnie przemieszanych z innymi grupami etnicznymi Mande-fu, to jest Mande peryferycznych, którzy przed stuleciami wyszli z sawanny i wdarli się głęboko w strefę leśną, pomiędzy siedziby Kru, sięgając miejscami aż do wybrzeży Atlantyku. Ci ostatni zarzucili hodowlę i wyzbyli się dawnej organizacji państwowej.

Siedziby Mande-tan rozłożone są w obrębie olbrzymiego, równobocznego trójkąta lub rogu. Trójkąt ten w okolicach 16 równoleżnika jednym bowiem opiera się o Saharę. Przeciwniegi jego wierzchołek godzi zaś na południe, ku lasom, sięgając krańca sawanny i zaginając się pod kątem nieomal prostym na 8 równoleżniku. Każdy bok trójkąta ma

⁷⁹ Por. *ibidem*, s. 209.

⁸⁰ Por. E. W. Bovill, *Złoty szlak Maurów*, Warszawa 1966, s. 264 i 272.

ponad tysiąc kilometrów długości, a powierzchnia, z centrum gdzieś na granicy malijsko-gwinejskiej, pomiędzy Bamako a Siguiri, wynosi przeszło pół miliona kilometrów kwadratowych.

Ziemie Mande-fu nie są tak rozległe, zajmują jednak też kilkaset tysięcy kilometrów kwadratowych. Ciągą się one od wybrzeży Gwinei, poprzez znaczną część Sierra Leone i północną Liberię, aż w okolice Buafle na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Ich odosobnione, rozsiane wyspowo skupiska znajdują się zaś nawet w dzisiejszej Górnej Wolcie.

Wszystkich Mande jest obecnie ponad 8 milionów. Mande-tan szacuje się przy tym na około 5 milionów. Najwięcej — bo blisko 2,5 miliona — mieszka w Mali, gdzie stanowią przeszło połowę ludności państwa. Z górą milion jest ich też w Gwinei. Poza tym większe skupiska tworzą oni w Senegalu, Gambii, na Wybrzeżu Kości Słoniowej, w Gwinei Portugalskiej, Sierra Leone i Mauretanii.

Plemiona tej grupy od dawna odznaczały się dużą ruchliwością i skłonnością do penetrowania obcych terytoriów. W wielu okolicach żyją one przy tym w swoistej symbiozie i w przemieszaniu z ludnością innego pochodzenia, m. in. z Sererami, Diola, Senufo, Mossi, Tuaregami i Fulanami. Fulanie zresztą swego czasu sami wciskali się w poszukiwaniu pastwisk dla swych stad pomiędzy osadnictwo Mande, tworząc skupiska nawet w samym centrum tego obszaru. Słynący z kupieckich umiejętności Mandingowie Diula są szczególnie ruchliwi. Zawładnęli oni handlem w całej południowej strefie tej części sawanny, zakładając swoje kolonie daleko od ziem macierzystych w nieomal wszystkich miastach i większych osadach regionu. Kolonie takie w Kong oraz w Bonduku, na pograniczu dzisiejszego Wybrzeża Kości Słoniowej i Ghany, stały się swego czasu nawet samodzielnymi potęgami polityczno-gospodarczymi. Język diula też do dziś dnia zachował tam wszędzie charakter języka międzyplemiennego, takiego jakim jest dalej na wschodzie, język hausa.

Zmieszanych z ludami Kru oraz innymi plemionami puszczańskimi Mande-fu jest mniej — około 3 milionów. Jak na stosunki afrykańskie jest to jednak również liczba pokaźna. Znaczenie tej grupy pomniejszają jednak wielkie rozdrobnienie plemienne oraz brak aspiracji państwowo-twórczych. Jedynie najbliższe spokrewnieni Mande-tan Susu z Gwinei (około pół miliona) mają tradycje własnej rozleglejszej organizacji państwowej.

Mande-tan, o których głównie będzie tu mowa, są na ogół wysocy i dobrze zbudowani; z reguły długogłowcy; niekiedy o wspaniale rozwiniętych klatkach piersiowych i pięknej muskulaturze. Dzielią się na kilka wielkich, częściowo przemieszanych ze sobą plemion, zachowujących świadomość wspólnego pochodzenia, związków językowych, historii,

a nawet niektórych obyczajów i struktur społecznych, do dziś identycznych w całej grupie — takich na przykład jak patriarchalna wielka rodzina lub system inicjacyjny.

Główni przedstawiciele Mande-tan ⁸¹.

1. Malinke (ok. 1,5 miliona), czyli ludzie z Mali, zwani też niekiedy Maninke, Malenke lub po prostu Manding. Mieszkają głównie na zachodzie — w dorzeczu górnego Nigru, górnego Senegalu i Gambii.

2. Soninke (ponad 0,5 miliona), zwani również Sarakole, Marka, Nono, Azer, Taudeni, Uankore lub Ualata — ongiś wojownicze plemię, zamieszkujące po części Sahel, półpustynny, przetkany krzewami step, na samym pograniczu Sahary. Są oni od dawna dogłębnie zislamizowani i często zmieszani z Maurami. W średniowieczu w ich rękach było imperium Ghany. Dziś najczęściej zajmują się handlem. Są też właścicielami gospodarstw rolnych i stad bydła, ale wypas i hodowlę powierzają przeważnie obcym, pasterzom fulańskim, a uprawę pól zlecają rodzinom swych dawnych niewolników, będących teraz rodzajem klientów, dzierżawców.

3. Bambara (blisko 2 miliony), zwani też Bamana lub Banana. Mieszkają między Senegalem a Nigrem, na północny wschód od Malinke. Stosunkowo mało zislamizowani. Zachowują wiele cech pierwotnej kultury, m. in. dawne animistyczne wierzenia i obrzędy. Świetni wojownicy, kiedyś nie gardzący ludzkim mięsem, obecnie w większości utrzymują się z uprawy prosa. Jedną z ich kast, tzw. Somono, nad Nigrem zajmuje się jednak tradycyjnie robołóstwem i transportem rzeczonym. Mówią językiem zbliżonym do Malinke.

4. Bozo — pierwotni rybacy na Nigrze i Bani. Mówią narzeczem bardzo zbliżonym do języka soninke (*marka*). Związani mitologicznym aliansem z nienależącymi do Mande Dogonami, archaicznymi mieszkańcami skał Bandiagara na wschód od Mopti, których uważają za krewnych. W kulturze ich niektórzy badacze doszukują się wpływów Songhajów-Sorko.

5. Diula, zwani też Dżaula, Jarse lub Dafing. Ruchliwi kupcy z południa sawanny i pogranicza strefy leśnej. Częściowo zmieszani z Soninke i z Mossi. Silnie zislamizowani. Fanatyczni krzewiciele swojej wiary, co często łączą z uprawianiem wędrownego handlu. Oni głównie wprowadzili islam do krajów Mossich.

Ponadto do Mande-tan zalicza się szereg drobnych plemion, takich jak Khasonke, koło Kayes, nad Senegalem, Kagoro w Sahelu koło Nioro, Minianka, zwani też Komendi, z północnej Liberii i z południowego Mali,

⁸¹ Por. Baumann, Westermann, *Les peuples et les civilisations...*, s. 389—390, oraz B. Holas, *L'homme noir d'Afrique*, Dakar 1951, s. 46 i 60.

Konianke i Diomande na samym południu, Sidianka w Futa Dżalon, którzy swego czasu ujarzmili część Dżalonke z grup Mande-fu, Huela i Ligbi nad Czarną Wolcią oraz Koranko w Gwinei. Niektórzy wymieniają wśród nich także, zmieszanych z Fulanami, Toronke, Fulanke, Uasalonke i Sulu (Wa-Sulu), oraz Sose, czyli Susu, z wybrzeża gwinejskiego. Tych ostatnich jednak częściej klasyfikuje się jako Mande-fu.

Metody klasyfikacyjne są zresztą bardzo różne. R. Cornevin na przykład, podobnie jak cytujący go u nas M. Małowist⁸² dzieli wszystkich Mande na dwa genetyczne zespoły, wywodzące się od zwierząt totemów. Pierwszy zespół to So, czyli „ludzie konia”. Należą do nich Soninke, Soso, Diula oraz — przez H. Baumann⁸³ uważani za „peryferycznych” (fu) — Vai i Loko. Drugi zespół natomiast to „potomkowie ryby” — Ma. Obejmuje on zarówno Malinke i Bambara, jak też „peryferycznych” Kissi i Toma.

Organizacja społeczna u Mande opiera się na wielkiej rodzinie patriarchalnej, choć zachowały się tu również ślady, zapożyczonej być może od Tuaregów lub innych ludów berberyjskich, matrilinarności. Sukcesja władzy, na przykład, w dawnych państwach tego kręgu kulturowego dokonywała się zazwyczaj, podobnie jak w państwach Wolofów lub Sererów, po kądzieli. W imperium Mali dostęp do tronu z zasady mieli synowie siostr zmarłego władcy⁸⁴.

Powszechne u Mande są podziały kastowe (*niama kala*)⁸⁵ — pozostałość wielkich państw, o silnej, ustabilizowanej władzy i uregulowanym podziale czynności. Wychowanie natomiast z reguły odbywa się tu demokratycznie, w jednolitych klasach wieku, które dzieci całych wsi przygotowują do uroczystych, wspólnych inicjacji.

Wielkie rodziny, zwane *du* lub *lu*, tradycyjnie mieszkają razem, po kilkadziesiąt osób w zespołach kilku chat o stożkowatych dachach i kolistej podstawie, otoczonych ogrodzeniem z muru (gliny) lub płotu. Poszczególne chaty są siedzibami małych rodzin. Należą do ojca-patriarchy, jego braci i synów. Osobne pomieszczenie przeznacza się też niekiedy dla młodzieży męskiej. Ojciec (*fa*), zwierzchnik całej wspólnoty, jest administratorem ziemi przodków oraz dyspozytorem wspólnych, rodzinnych dóbr, m. in. części zbiorów, broni, narzędzi, bydła, kosztowności i strojów ceremonialnych. Jest on zarazem mistrzem ceremonii w najrozmaitszych chwilach uroczystych oraz sędzią sporów rodzinnych — kiedyś nawet miał prawo skazywać na okaleczenia, dyby i wy-

⁸² Por. Małowist, *Wielkie państwa Sudanu...*, s. 70, oraz R. Cornevin, *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris 1962, s. 240.

⁸³ Baumann, *op. cit.*, s. 370 i 397.

⁸⁴ Por. Małowist, *op. cit.*, s. 86.

⁸⁵ Por. Baumann, *op. cit.*, s. 397.

gnanie. Ponadto u animistów pełni on rolę kapłana miejscowych kultów. Godność ta jest dożywotnia, a po śmierci przechodzi na młodszego brata lub syna. Patrilinearne rody noszą wspólne nazwiska — *diamu*. System rodowy był ponadto dawniej podstawą organizacji państwowej. Znaczenie rodów zależało zaś od ich liczebności oraz od liczby przypisanych do nich niewolników (*djon*)⁸⁶.

Liczne wielkie rodziny skupione są razem i mieszkając obok siebie tworzą wsie, *dugu*. Każda wieś ma swego wodza, *dugu-tigi*, oraz radę starców. Rada obraduje na specjalnym placu zwanym *fere*, a wódz musi się stale liczyć z jej opinią⁸⁷.

Wioski łączą się w zespoły — kantony czy okręgi — zwane tu *kafo*. Jest to pozostałość dawnych organizacji państwowych.

Na czele *kafo* stoją dziedziczni wodzowie, *dugu-kolotigi*, potomkowie założyciela pierwszej na danym terenie wioski; przedstawiciele rodu, który pierwszy osiedlił się w tej okolicy i wziął w swe posiadanie ziemię. Ich uprawnienia płyną od przodków. Oni też powierzają partie ziemi oraz część swojej władzy, zatwierdzanym przez siebie, wybieralnym wodzom poszczególnych wiosek. Przy nich raz na rok zbierają się *gara*, czyli zgromadzenia przysyłanych przez wioski delegatów. Delegaci radzą nad sprawami całej kantonalnej społeczności i rozsądzały niektóre spory.

Każde *kafo* ma swój targ, na którym odbywają się najrozmaitsze transakcje handlowe. Tylko ziemi nikt tu nigdy nie sprzedaje i nie kupuje. Stanowi ona — jak już powiedzieliśmy — własność przodków. Przydziela się ją według potrzeb i uznania poszczególnym użytkownikom, nie może ona jednak w żadnym razie być przedmiotem handlu.

Rodzina, wioska czy kanton nie są, oczywiście, jedynymi ogniwami struktury społecznej Mande. Obok wielkich patriarchalnych i patriloalnych rodzin, będących przede wszystkim organizmami gospodarczymi i samopomocowymi, istnieją tu także rody (klany), *diamu*. Ich członkowie noszą wspólne imiona rodowe (coś w rodzaju naszych nazwisk) i zobowiązani są do solidarności, a niekiedy także do przestrzegania podobnych zakazów lub demonstrowania identycznych postaw. Bywa na przykład, że obowiązuje ich okazywanie nieżyczliwości wobec przedstawicieli określonego innego rodu, których przy każdym spotkaniu należy lżyć. Zwyczaj ten nazywa się *sananku-ja* i dawniej był dość często spotykany⁸⁸.

⁸⁶ Por. *ibidem*, s. 395—396, Brigaud, *Histoire...*, s. 48 i 77, oraz Monteil, *L'islam...*, s. 65—66.

⁸⁷ Por. Baumann, *op. cit.*, s. 395.

⁸⁸ Por. *ibidem*, s. 397.

Kasty uszeregowane są tutaj, podobnie jak u większości ludów sawanny, w endogamiczne grupy. Charakterystyczna przy tym jest pozycja społeczna kowali, *numu*, którzy poza wykonywaniem własnego rzemiosła zajmują się także struganiem przedmiotów z drzewa oraz leczeniem i czarami. Ich żony są garncarkami. *Numu*, mimo posiadanego autorytetu, nie mogą wchodzić w związki rodzinne z kastą wolnych rolników *woro* (lub *horo*), tak samo jak i stojący na niższych szczeblach hierarchii społecznej garbarze i szewcy, grioci *duele* oraz potomkowie dawnych niewolników *djon*.

Większość Mande wyznaje dziś islam. Islamizacja ich jednak często jest powierzchowna i nie zniszczyła wielu dawnych wierzeń. Dogłębnie i od dawna zislamizowani są właściwie tylko Soninke, Diula oraz niektóre grupy Malinke. Bambara i Bozo w większości pozostają animistami.

Dawne wierzenia Mande pod wielu względami przypominają wierzenia innych ludów tego regionu, choć posiadają również i pewne rysy oryginalne.

Według Malinke i Bambara istota żywa składa się z trzech elementów: ciała lub ściślejsz szkieletu — *fari-kolo*, bliźniaka, czyli obrazu — *dia* lub *da* oraz źródła życia — *ni*. Mniema się, że w czasie snu *ni* opuszcza ciało i jak tchnienie podróżuje po świecie. *Dia* jest zawsze płci odmiennej, a ukazuje się zwykle w postaci cienia na ziemi lub odbłasku na wodzie. Ponadto istnieje charakter — *tere*, który pod wpływem niektórych okoliczności, a także po śmierci, przekształca się w siłę niezależną i straszną — *niama*. Ludzie dziedziczą też wrodzoną nieczystość — *wanzo*, usuwaną w czasie ceremonii inicjacji⁸⁹.

Niektórzy Bambara wierzą, że gdy kobieta spożywa pomidor, owoc rośliny o specjalnych właściwościach magicznych, to w łonie jej powstaje embrión. Potem, wskutek aktu płciowego, embrión przekształca się w byt ludzki, dziedziczący *ni* i *dia* po którymś ze zmarłych przodków. Dziecko staje się w pewnym stopniu podobne do tego właśnie przodka i powinno nosić jego imię. W momencie śmierci natomiast *ni* i *dia* rozłączają się na jakiś czas. *Ni* wstępuje w ołtarz rodzinny lub idzie do nieba. *Dia*, aż do pogrzebu, pozostaje w pobliżu nieboszczyka, poczem wędruje po świecie i na jakiś czas wchodzi do wody. Oba elementy łączą się dopiero w chwili ponownego wcielenia⁹⁰.

Mniema się tu, że bliźnięta są bezpośrednim produktem zamieszkującego wodę boga Faro. Ich narodziny poczytywane są, inaczej niż

⁸⁹ Por. H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris 1960, s. 8, oraz Baumann, *op. cit.*, s. 400.

⁹⁰ Por. Deschamps, *op. cit.*, s. 9.

u niektórych innych ludów Afryki Zachodniej, za błogosławieństwo. Albinosów uważa się zaś za nieczystych i wyklętych. Ciało ich ma wartość jedynie sakralną — a to z racji koloru umiłowego przez Faro — i dlatego dawniej przeznaczano ich na ofiary.

Krew i płwociny uważa się u Manda za przenosicieli treści duchowych. Treści te wyzwalane w czasie ofiar mogą odżywiać ołtarze.

Według utartych tutaj przekonań każdy byt jest początkowo dwupłciowy i wymaga oczyszczenia. Nawet u mężczyzn znajdujemy elementy żeńskie, a u kobiet — męskie. Usuwa się je dopiero operacyjnie, w ramach obrządków inicjacyjnych, poprzez obrzezanie i klitoridektomię⁹¹.

Bóstwem najwyższym Bambara jest Faro — postać ze wszech miar oryginalna, dawca upragnionej przez rolników wody. Powstał on z chaosu, pokonał boga ziemi Pembę i zorganizował świat: stworzył dzień i noc, pory roku, rasy, kasty, rośliny żywicieli i prawa. Jest on istotą wodną, dwupłciową, na poły białą, na poły miedzianą. Przedstawia się go niekiedy jako rodzaj syreny, z głową kobiety-albinosa. Chętnie spożywa krew, pomidory i potrawy z prosa. Dawniej rezerwowano dla niego albinosów — prosząc o deszcz, urodzaje, pomyślne zbiory, dzieci itp. Objawia się rozmaicie, m. in. w burzy i deszczu. Piorun jest jego bronią, susza i bezpłodność oznakami niezadowolenia. Czasem przyjmuje postać gazeli, kozła, kobiety, potoku lub oparów nad rozlewiskami. Najchętniej przebywa w falach Dżoliby, czyli Nigru. Krew menstruacyjna nie powinna brudzić jego siedziby. Na pytania stawiane przez ludzi odpowiada chętnie w czasie wróżb. W swych rządach nad światem ma do pomocy rozmaite duchy, między innymi tajemniczego, jednorękiego kowala⁹².

U Bambara zachował się też, związany z Faro i jego perypetiami, wspaniały mit o stworzenia świata. Opowiadana do dziś, pełna filozoficznych refleksji opowieść zaczyna się przy tym trochę tak, jak w Biblii⁹³

Na początku był *glan* — pustka i ruch powszechny... Ten *glan* skręcał się w dwie przeciwstawne spirale, wydzielające siłę *zo*. Z siły tej wynikł z kolei *duch jo*, obracający się na cztery strony i zawierający cztery światy — w tym jeden obecny, ten trzeci, i jeden przyszły. Realizacja światów następuje poprzez *wibrację* — *jerejereli*. Tworzone byty dają się przy tym uporządkować według 22 podstawowych cech albo idei, takich jak męskość, kobiecość, bliźniactwo... W pewnym

⁹¹ Według Al Idrisiego w XII wieku nie znano tutaj obrzezania. Wiadomo jednak, że stosowano je już przed XVI w. tak samo jak klitoridektomię. Por. Monteil, *op. cit.*, s. 42 i 153. Por. także B. de Rachewiltz, *Eros noir*, Milan 1963, s. 170, 182 i 212, oraz Deschamps, *op. cit.*, s. 9.

⁹² Por. Deschamps, *op. cit.*, s. 31.

⁹³ *Ibidem*, s. 48—49.

momencie duch *jo* podzielił się. Ciężka masa, zwana Pemba, padła wirując i dała narodziny ziemi, równocześnie zaś lekki i życiodajny Faro uniósł się w górę, by stworzyć niebo. Z nieba przybył on potem także na ziemię, pod postacią wody, aby rozplenić życie. Za jego sprawą pojawiły się kolejno — trawa, skorpiony, niektóre ryby, krokodyle oraz inne zwierzęta wodne... Człowiek na początku również był istotą wodną. Dowodem — rybacy Bozo, którzy są rzekomo potomkami pierwszych ludzi.

Pierwsi urodzeni z Faro ludzie byli nieśmiertelni. Gdy kończyli 58 lat, stawali się ponownie 7-letnimi dziećmi. Chodzili nadzy. Nie mówili — tylko chrząkali. Nie pracowali. Człili ziemnego Pembę, który wcielił się w ziarno drzewa balanża (*acacia albida*).

Bliznaczy obraz — drugie odbicie Pemby — balanża stało się jego żoną, Musso Koroni. Pemba żądał, by wszystkie kobiety mu się oddawały, ale to drażniło żonę. Oszałała z zazdrości biegła po świecie kalecząc narzędzia płodowe mężczyzn, a następnie rodząc nieszczęścia i śmierć oraz wymyślając pracę na roli. To ona właśnie i jej zazdrość wniosły nieporządek do dzieła stworzenia, a ziemię uczyniły nieczystą. W końcu Musso Koroni zmarła, Pemba zaś, dokonując defloracji pewnej dziewczyny, odkrył wartość energetyczną krwi i zaczął domagać się nieustannych krwawych ofiar. Ludzie zrozpaczeni rosnącymi żądaniami zwrócili się o pomoc do Faro. Ten wysłuchał ich i spełnił prośby. Najpierw dał światu pomidory, które w ciałach ludzkich przekształcają się w krew i płód, a następnie wypowiedział bezpośrednią walkę Pembie. Zwyciężył. Kult balanża skończył się, jednakże drzewo to nadal przypomina fakt, którego już nie dało się odwrócić — mianowicie że ludzie stali się śmiertelni.

Faro wyznaczył ludziom różne zakazy. Dysponując wodą, trzyma w zapasie „dwanaście wód”, które zaleją kiedyś ziemię, by zrobić miejsce nowemu światu. Nie mieszka przy tym w jednym miejscu, ale co czterysta lat przenosi się z regionu w region. Jego liczbą jest 8, a symbolem kapelusz wypleciony spiralnie w osiem zwojów. Taki kapelusz dawniej mogli nosić tylko królowie.

Miejscami kultu religijnego animistów Mande są ich domy i sanktuaria oraz uroczyska — kamienie, drzewa, rozlewiska itp. Uczestnikami i celebrantami, tymi którzy składają ofiary, zależnie od okoliczności, są ojcowie rodzin, mistrzowie stowarzyszeń, wróżbici oraz wszyscy dorośli, obrzezani. Za ołtarze służą pnie drzew, głązy oraz boli sporządzane z mieszaniny najrozmaitszych materiałów, np. kości, metali, węgla, miodu. W każdym domu jedno pomieszczenie zawiera ołtarze przodków. Trony wodzów i szefów rodowych wspierały się dawniej na szczątkach pogrzebanych pod nimi albinosów oraz na rozmaitych przedmiotach symbolicznych. Trony te pozdrawiało się codziennie. Składało im się też ofiary, by wzmacniać siły zasiadających na nich osób.

Na ofiary przeznaczają się zwykle bawełnę, orzeszki koła, owoce pomidorów i napoje, a przede wszystkim krew. Wierzy się, że siły życiowe zabijanych ofiar przechodzą w tego, komu się je poświęca. Zarzyna się zazwyczaj drobi i zwierzęta domowe (barany, kozy, byki), lecz myśliwi poświęcają także zwierzyne. Agonia powinna być długa, z ruchów jej

towarzyszących można wróżyć. Przynajmniej część mięsa jest potem spożywana wspólnie przez uczestników ceremonii.

Każda wioska ma swoje wielkie doroczne święta na cześć przodków, bożka Faro oraz delegowanego przez Faro ducha opiekuńczego wsi. Przedmioty i zwierzęta ofiarowywane dla Faro powinny być koloru białego. Periodycznie składa się też ofiary z okazji nowego roku, zbliżającej się lub kończącej pory deszczowej oraz podejmowanych lub kończonych zajęć rolniczych. Śmieci i brudy, rzekomo zawierające wiele *niama*, co dwa miesiące są uroczystie palone. Popiół przeznacza się potem do różnych celów, m. in. do spożycia.

Ongiś przy ważniejszych okazjach składano ofiary z ludzi — najczęściej albinosów. Sposób zabicia zależał przy tym od rodzaju sprawy. Na przykład, gdy chciano rozwikłać jakieś trudności rządów — albinosa rozpiłowywano sznurem w pasie; asystować temu musiał król. Dolną część trupa niesiono potem do rzeki, dla Faro, a głowę zakopywano pod tronem; część, zgodnie z rytuałem, zjadano ⁹⁴.

U wszystkich nieomal Mande rozpowszechnione jest wróżenie z liczb. W celach wróżebnych rozsypuje się orzeszki koła lub mierzy długość cienia. Niekiedy też pozwala się dzieciom w transie uderzać w struny harfy. *Sanguru* Malinke, posługujący się całym arsenałem akcesoriów, wróżą ponadto z układu muszelek kauri rzuconych na skórę psa, obok rogów, dzwonek i statuetek ⁹⁵.

Ład społeczny opiera się tu, jak pamiętamy, na systemach wielkorodzinnych i rodowych. Nawet dawni królowie ogłaszali się zwykle „ojcami” swych poddanych, pretendując do naturalnych — jak twierdzili — praw patriarchów. Równocześnie jednak wielkie znaczenie w tym kręgu miały zawsze rozmaite jawne i tajne stowarzyszenia, czuwające nad przestrzeganiem obyczajów i kierujące wybranymi zespołami spraw. Takim najcharakterystyczniejszym i bezwzględnie najpotężniejszym stowarzyszeniem jest *komo* — związek wszystkich obrzezanych z jednej wsi.

Komo występuje wszędzie tam, gdzie zachowały się choćby szczątki tradycyjnego animizmu; co najwyżej tylko u niektórych plemion zmienia nazwę. Część Mande-fu zwie je na przykład *poro* lub *simo* ⁹⁶. Treść jednak zawsze jest ta sama, te same funkcje społeczne.

U Bambara szefem *komo* z reguły jest kowal — strażnik ołtarzy publicznych i zarządca spuścizny przodków. Pod jego pieczęcią znajduje

⁹⁴ *Ibidem*, s. 38.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 61 i 63.

⁹⁶ Por. Baumann, op. cit., s. 384—385 oraz Deschamps, op. cit., s. 55—56.

się sanktuarium — specjalna chata, zawierająca kilka ołtarzy, w której przechowywuje się główną maskę. Maską *komo* ma wygląd przerażający i jest groźna. Szaty jej ufarbowane są na czarno, a ramiona zakończone zatrutymi haczykami⁹⁷.

Inicjacja na członków *komo* odbywa się podczas specjalnych obrzędów, z reguły w nocy. Grupa świeżo obrzezanych, zazwyczaj należących do tej samej „klasy wieku”, zbiera się po przejściu odpowiednich prób w wyznaczonym im miejscu, by dostąpić wtajemniczenia. Mistrzowie ceremonii wyjaśniają adeptom znaczenie maski oraz schemat organizacyjny i funkcjonowanie stowarzyszenia. Adepci ślubują bezwzględnie dochować tajemnicy. Następnie zabija się kozę i wspólnie pije krew ofiary. W dalszym toku ceremonii następują debaty nad sprawami wspólnoty plemiennej i sąsiedzkiej oraz tańce maski i śpiewy. Tańcząca maska niekiedy dokonuje przy tym samosądu. Jeżeli ktoś zdradził, zostaje raniony zatrutymi haczykami i umiera⁹⁸.

Do *komo* nie mogą należeć kobiety. Stowarzyszenie to jest więc instrumentem władzy patriarchalnej. Czuwa ono nad życiem gospodarczym i politycznym każdej wsi, dba o dopełnianie obrzędów i o właściwy wymiar sprawiedliwości, pielęgnuje tradycje, zachowuje mity. Jego zadaniem jest także organizowanie pogrzebów. Każdy zmarły jest jakiś czas rytualnie strzeżony (zazwyczaj przez rówieśników), a następnie odnoszony do grobu. Tam szef *komo* wzywa go: „Zostaw nas w spokoju; niech nasze zbiory będą błogosławione; niech twoje szczęście przybędzie do nas; twoje ofiary są wykonane”. Następnie pali się niektóre osobiste przedmioty zmarłego, takie jak łóżko, mata, grzebień, i składa ofiarę. Krew ofiary wlewa się lub wdmuchuje do wnętrza mogiły. Mniema się, że ciała zmarłych należą do termitów⁹⁹.

Wszyscy zmarli otrzymują swoje ołtarze rodzinne. Przy różnych okazjach wspomina się ich uroczyście. Im też poświęcona jest doroczna ceremonia z udziałem masek, które wtedy tańczą wokół grobów.

Plemiona Mande szczytą się bardzo starą, bo sięgającą początków naszej ery, i pełną triumfalnej świetności historią. Ich dziełem były między innymi rozległe imperia Ghana, Kaniaga, Mali, Kaarta i Segu.

Początki Ghany, zwanej także Ghanatta, Uagadu lub Uadagu, sięgają według jednych III, według innych VII wieku naszej ery. Państwo to stworzyli Soninke przy współudziale jakichś „białych” przybyszów z Sahary, prawdopodobnie Fulanów i Berberów. Głównymi jego ośrodkami były stołeczne Kumbi-Saleh, położone na południu dzisiejszej

⁹⁷ Por. Deschamps, *op. cit.*, s. 55.

⁹⁸ Por. *ibidem*, s. 56.

⁹⁹ Por. *ibidem*, s. 9 i 15.

Mauretanii, nad granicą malijską, koło Nara, oraz Uadaghost i Ualata — wszystkie w strefie sahelu. Władcy zwali się tutaj *tunka*, lecz tytułowali się również *Kaja Magan*, czyli Panowie Złota. Sukcesja tronu była matrilinarna, podobnie jak w większości państw sudańskich, co jednak niektórzy badacze uważają za naleciałość pochodzenia berberyjskiego¹⁰⁰.

Ghana szczyt potęgi osiągnęła w IX wieku, zażywając okresu najwyższej pomyślności aż po wiek XI. Granice jej wówczas rozciągały się, obejmując mnóstwo państewek wasalskich, od środkowego biegu Senegału na zachodzie, po środkową deltę Nigru na wschodzie i od pustyni na północy, aż po początki strefy leśnej na południu. Kontrolowano tutaj i przechwytywano nieomal cały handel szlaków transsaharyjskich, wiodących z Mauretanii. Cios wielkiemu imperium zadał dopiero w drugiej połowie XI w. najazd Berberów-Sanhadża. Następnie w 1076 r. Ghana musiała uznać się wasalem Almorawidów, którzy na jej ziemiach zaczęli krzewić islam. Na początku XIII w. najechali ją Sose z Kaniagi, a kilkadziesiąt lat później, w 1240 r., ostatecznie podbił Sundiata Keita, założyciel cesarstwa Mali¹⁰¹.

Państwo Kaniaga lub Koniaga wyrosło nad górnym Nigrem, na terenach już od VIII wieku kolonizowanych przez Ghanę. W XI wieku przybyła tu większa ilość Soninke, pragnących uniknąć zależności od Almorawidów. Zbiegowie zorganizowali własne państwo. Nieco później pojawili się na tym terenie również koczownicy fulańscy. Władcy Soninke zaczęli się mieszać z arystokracją Fulanów z klanów So i Ferobe. Z czasem też potomkowie So, zwący się Sose lub Soso, stworzyli rodzaj klasy rządzącej, nadającej ton całemu państwu¹⁰².

Szczyt swej potęgi Sose z Kaniagi osiągnęli na początku wieku XIII, gdy tron objął wojowniczy Sumanguru. Po wielkim zwycięstwie nad Ghaną wódz ten uwikłał się jednak w długotrwałe i ze zmiennym szczęściem prowadzone walki z Mandingami. Ostatecznie, w r. 1235, w bitwie pod Kirina, Sose ponieśli klęskę; ulegli, by się więcej nie dźwignąć. Ich pogromcą był ten sam legendarny wojownik, który zadał śmiertelny cios Ghanie, Sundiata z rodu Keitów.

Sundiatę zwano też Sundżata, Mari Dżata, Sogolu Dżata, Makhan Sundiata itp. — zapewne od słowa *diata* oznaczającego w języku mande lwa. Był on — według zachowanych do dziś przekazów słownych — wielkim myśliwym, wojownikiem i — mimo formalnie wyznawanego

¹⁰⁰ Por. S. M. Cissoko, *Histoire de l'Afrique occidentale*, Paris 1966, s. 8—24; Baumann, *op. cit.*, s. 392; Bovill, *op. cit.*, s. 112—114 oraz H. Labouret, *L'Afrique précoloniale*, Paris 1959, s. 47—49.

¹⁰¹ Por. Małowist, *op. cit.*, s. 71 oraz Bovill, *op. cit.*, s. 119—121.

¹⁰² Por. R. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, t. I, Paris 1967, s. 347—348, oraz Labouret, *op. cit.*, s. 49—50; Baumann, *op. cit.*, s. 393.

islam — czarownikiem (*suba*), któremu służyły moce magiczne¹⁰³. Stolica jego znajdowała się w Niani, rodowej siedzibie nad rzeką Sankarani, dopływem górnego Nigru, przy dzisiejszej granicy gwinejsko-malijskiej. Zapewne jednak miał on kilka rezydencji. Niektórzy jako główne centra jego państwa wymieniają także Diakhadialę, Dzeribę i Kangabę¹⁰⁴. Po wielkich zwycięstwach nad Ghaną i Kaniagą ogłosił się on najwyższym władcą Mali albo Melle i przybrał tytuł *mansa* lub *Bor-Melli*. Wojska jego podbiły m. in. Balandugu nad Bakoye i Beledugu na północ od dzisiejszego Bamako, Bassikunu i królestwo Diara w Sahelu, Bambuk między Senegalem a Faleme, Bundu na zachód od Faleme, Galam na zachód od Senegalu, koło dzisiejszego Bakel, Bure między górnym Senegalem a Nigrem oraz dorzecze Gambii. Trzy najważniejsze podówczas rejony produkcji złota, Galam, Bambuk i Bure, znalazły się w ten sposób w granicach nowego imperium¹⁰⁵.

Według podań Sundiata popierał handel i rolnictwo. Poddanym swym zapewniał pokój, chroniąc ich od najeźdźców. Panował długo. Umarł w r. 1255. Niestety, synowie jego nie odziedziczyli talentów ojca i, jak się zdaje, zarządzili nieudolnie. Państwo jednak trwało, a trzydzieści lat później pojawił się tutaj nowy wielki talent wojskowy i polityczny, który dalej rozszerzył granice imperium. Był nim wódz niewolników królewskich, Sakura lub Sebker. Po uzurpowaniu sobie tronu podbił on cały Tekrur, aż do oceanu, oraz rejon Gao, na ziemiach Songhajów, na wschodzie. Sakurę zamordowano w 1300 r. w czasie pielgrzymki do Mekki¹⁰⁶. Później władza znowu wróciła w prawowite ręce rodu Keita. Na początku XIV wieku *mansa* Abubakar II wsławił się zorganizowaniem wielkiej wyprawy morskiej, która zaginęła bez śladu w bezmiarach Oceanu Atlantyckiego¹⁰⁷.

Szczyt swej potęgi państwo Mali osiągnęło za Mansy Musa, którego sława dotarła aż do Europy. Władca ten zwany też Kanku Musa, Kankan Musa lub Gongo Musa był mecenasem sztuki i nauki. Na dwór swój sprowadził licznych arabskich, magrebińskich i andaluzyjskich uczonych. Uchodził za wzór pobożności i sprawiedliwości. Nade wszystko zaś wsławił się wspaniałością swego orszaku podczas pielgrzymki do Mekki, w którą wyruszył w r. 1324 poprzez Walatę, Tuat i Kair. Towarzyszyła mu liczna eskorta oraz karawana około 100 wielbłądów i 500 niewolników dźwigających złoto na podarki. Imperium jego obejm-

¹⁰³ Por. Cissoko, *op. cit.*, s. 46.

¹⁰⁴ Por. *ibidem*, s. 49; Małowist, *op. cit.*, s. 71; Cornevin, *op. cit.*, s. 348, oraz Bovill, *op. cit.*, s. 121.

¹⁰⁵ Por. Cornevin, *op. cit.*, s. 350.

¹⁰⁶ Por. Małowist, *op. cit.*, s. 194.

¹⁰⁷ Por. *ibidem*, s. 77—79, oraz Cissoko, *op. cit.*, s. 50.

mowało cały Sudan Zachodni, od Adraru i ziem Songhajów, po Atlantyk ¹⁰⁸.

Pod koniec XIV wieku rozpoczął się stopniowy upadek potęgi Mali. Nastąpiły najazdy Tuaregów i Mossich. Stulecia XV i XVI to okres zależności od askiów Gao. W XVI wieku rozgorzały walki z Bambara. W 1591 r. na teren państwa wtargnęli Marokańczycy, którzy pokonali Songhajów i usadowili się w Timbaktu i Dżenne. Ostateczny rozpad państwa nastąpił w wieku XVII. Ostatnia bezpośrednia wzmianka o władztwie malijskich *mansa* pochodzi, jak się zdaje, z r. 1630, choć państwo to niewątpliwie istniało jeszcze i w drugiej połowie tego stulecia ¹⁰⁹.

Władcy Mali byli gorliwymi mahometanami. Popierali malekitów, tj. ortodoksyjny islam ¹¹⁰. Prowadząc święte wojny przeciwko sąsiednim ludom pogańskim ściągali daniny oraz zaopatrywali się w wielkie ilości niewolników, których częściowo wcielali do swojej armii, m. in. do licznej gwardii przybocznej. Armia ich składała się z wyborowej jazdy oraz z licznej, lecz na ogół gorzej uzbrojonej piechoty. Poza gwardią siły zbrojne dzieliły się na dwa oddzielne ugrupowania — północne i południowe, którymi dowodzili dwaj wodzowie — Farana-Suna (na północy, tj. na terenach podbitych) i Sangar-Zuma (na południu, tj. na terenach macierzystych) ¹¹¹. Dwór składał się z licznych dostojników, do których należeli m. in. naczelny sędzia (*kadi*), tłumacz i herold królewski (*duga*) oraz szereg nadzorców (*farma*), czuwających nad uprawą roli, rybołówstwem i żegluga, skarbem itp. Na dworze obowiązywał niesłychanie pompacyjny ceremoniał. Poddani zobowiązani byli do okazywania wielkiej uniżoności wobec władcy, przed którym padali na kolana i posypywali sobie głowy piaskiem. Wodzowie państwewek wasalnych zobowiązani byli do okresowego składania określonych danin oraz do udzielania w razie potrzeby pomocy wojskowej. Jako rękojmię swej wierności częstokroć przysyłali na dwór *mansa* swoich synów. W miastach młodzież i dzieci zobowiązane były do koranicznego kształcenia się. Wobec opieszałych w nauce stosowano przy tym niekiedy drastyczne metody, m. in. zakuwano w kajdany aż do wyuczenia się odpowiednich wersetów. Językiem nauki był arabski. Główne ośrodki kultury duchowej stanowiły Timbaktu, Dżenne i, początkowo, Ualata ¹¹².

¹⁰⁸ Por. Małowist, *op. cit.*, mapa na s. 75.

¹⁰⁹ Por. *Afrika — encyklopedičeskij spravocnik*, t. II, Moskwa 1963, s. 15; Labouret, *op. cit.*, s. 58.

¹¹⁰ Por. Małowist, *op. cit.*, s. 113, 121, 126 i 129.

¹¹¹ Por. *ibidem*, s. 89.

¹¹² Por. *ibidem*, s. 82—83, 87—92, 118, 123 i 127.

W wieku XVII znaczną potęgę osiągnęły wyzwolone spod zwierzchnictwa Mali dwa rywalizujące ze sobą państwa: Bambara-Kaarta i Segu. Oba były pogańskie i nieustannie musiały przeciwstawiać się „świętym wojnom” (*džihad*) organizowanym aż do drugiej połowy wieku XIX przez mahometańskich sąsiadów. Obszarem, bogactwem ani świetnością dworu nie dorównały one nigdy imperiom Ghany czy Mali, niemniej jednak pomiędzy śródlądową deltą Nigry a górnym Senegalem stanowiły przez blisko trzy stulecia pierwszorzędną potęgę¹¹³. Trzon ich posiadłości stanowiły prowincje Bendugu, na wschód od Bani, Seladugu, Segu i Sibiridugu, po obu stronach Nigru, Karadugu oraz część Masiny, Beladugu i Kaarty¹¹⁴.

Bambarowie od stuleci byli rolnikami. Od dawna mieli jednak też opinię świetnych wojowników — pogardzających śmiercią i bólem, o wyostrzonym poczuciu honoru. Ich animistyczne kultury wymagały ofiar z ludzi. Mahometańscy sąsiedzi oskarżali ich o ludożerstwo. Przemowny wpływ na życie ich społeczności miały zaś niewątpliwie tajne stowarzyszenia religijne *nama* i *komo*. Równocześnie język ich i wiele obyczajów wykazują szczególnie bliskie pokrewieństwo z Malinke, z którymi dzielą nawet niektóre nazwiska rodowe, takie jak Kulibali (Coulibały), Diarra, Traore, Dumbia, Kone itp.¹¹⁵.

Państwo Kaarta ze stolicą w Nioro było początkowo, od XIV wieku, wasalem Mali. Rozwinęło się ono w Sahelu, z Sunzany, osady w kraju Kaniaga, założonej przez legendarnego Sunzę, ojca 67 chłopców i 76 córek¹¹⁶. Jednym z potomków owego Sunzy był potem Massa Kurbari (lub Kulubali), założyciel panującego rodu Massasi. Szczyt potęgi państwo to uzyskało w XVII wieku. Podlegały mu wówczas m. in. Fuldugu i Beledugu, pomiędzy rzeką Bakoye a Nigrem, oraz Bakunu, na północny wschód od Nioro. Wkrótce jednak potęga ta runęła w gruzy pod ciosami bratniego Segu, którego armia najechała Kaartę i wybiła niemal wszystkich Massasich. Po tym ciosie nie odzyskało już nigdy pełnej świetności. Ostatecznego zdruzgotania dokonał jednak dopiero w roku 1854 — fanatyczny wódz mahometańskich Tukulerów El Hadż Omar¹¹⁷.

Rywalizujące z Kaartą Segu było początkowo zwykłą wsią nad Nigrem w kraju Sibiridugu, którą zamieszkiwali rybacy Somono i Bozo

¹¹³ Por. D. Paulme, *Les civilisations africaines*, Paris 1961, s. 42—43, Labouret, *op. cit.*, s. 58—59.

¹¹⁴ Por. Cissoko, *op. cit.*, s. 234.

¹¹⁵ Por. *ibidem*.

¹¹⁶ Por. *ibidem*, s. 247—248.

¹¹⁷ Por. Labouret, *op. cit.*, s. 59, oraz Brigaud, *op. cit.*, s. 10.

oraz marabuci z plemienia Sarakole. W XVI wieku osiadł tam również ród Kulibali lub Kulubali, zapewne wywodzący się z Kaarty, który rozpoczął organizowanie lokalnej państwowości. W XVII wieku, na skutek osłabienia i rozpadu imperium malijskiego, Segu uzyskało rzeczywistą niepodległość. W drugiej połowie tegoż wieku utalentowany przywódca miejscowego zespołu inicjacyjnego (*ton*), *biton* (tj. wódz) Fotige, zwany też Mamari Kulubali albo *biton* Kulibali, zorganizowawszy potężną armię i flotę rzeczną, stał się prawdziwym potentatem i rozpoczął podboje, które m. in. zmiotły sąsiednią potęgę Massasich z Kaarta. Na początku XVIII wieku władcom Segu podlegały Beledugu, Bagana, Karadugu, Sarro, w okolicach Dzenne, Bendugu, a także Masina i Timbaktu ¹¹⁸.

Segu jako wielkie i silne państwo przetrwało dwieście lat. Pod koniec XVIII wieku zawiązała nim dynastia Diara. Osłabione najazdami El Hadż Omara z lat 1859—1862, wciąż jednak żywe, dopiero w roku 1890 poddało się francuskiemu pułkownikowi Archinardowi, który przybył na czele silnego oddziału wojsk ¹¹⁹.

Dziełem organizacyjnego zmysłu Mandingów było ponadto wiele mniejszych, nie całkiem niepodległych lub mniej trwałych państw, które także przeżywały okresy lokalnej świetności i sławy. Wojownicy Mande z roku Gelowar w XIV w. założyli królestwa Sererów nad Sin i Salum. Trudno też nie wspomnieć o istniejącym do XIX wieku państewku Sarakole, Galam, czyli Gadiaga ¹²⁰, nad Senegalem; o Sikasso na południu, na pograniczu z ludami woltańskimi; powstałej z katastrofy Ghany Wangarze (Uangarze); handlowym ośrodkiem Diula-Kong; władztwie Sidianka w Futa Dżalon oraz królestwach Sirimana i Beledugu między górną Gambią a Faleme. Jednym ze znamienitszych wasali Songhajów z Gao, w sahelu, na północ od Kaniagi, była w XVI wieku Diara. Natomiast utworzone w XIX wieku przez Samori Ture w dorzeczu górnego Nigru, efemeryczne państwo Wasulu zmierzało ambitnie do sfederowania wszystkich Mande. Nie utrzymało się ono długo, ale upadło dopiero po dwudziestu latach krwawych walk z Francuzami, w r. 1892.

Jak powstawały i krzepły niektóre państwa Mandingów opowiadają legendy. Oto w skrócie treść jednej z nich, o Samakoto, który w XVI lub XVII w. zorganizował kraj zwany Dantila, na wschodzie dzisiejszego Senegalu ¹²¹.

¹¹⁸ Por. Cissoko, *op. cit.*, s. 234—239; Labouret, *op. cit.*, s. 58.

¹¹⁹ Por. Labouret, *op. cit.*, s. 58.

¹²⁰ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 51.

¹²¹ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 46—48 i 76—78.

Malinke z klanu Samura osiedlili się w tamtych stronach za Koli Tingela¹²². Później w pobliżu ich wioski Jongoro pojawił się samotny myśliwy, bez nazwiska rodowego, przezywany Samakoto. Nie miał on chały ani żadnego domostwa. Mieszkał w jamie i żył wyłącznie z łowów, z tego, co upolował przy pomocy łuku. Kiedyś, gdy siedział na polanie, na słońcu, wypatrzyła go siostra Tongemby, patriarchy Samura, Lankan. Sama bała się zbliżyć do niego. Zawołała braci. Wspólnie wtedy podeszli i zaprosili nieznanego do wioski. Ponieważ był nagi i wstydił się, dali mu materiał na ubranie. Potem miejscowy kowal-czarownik zapytał o radę ducha mieszkającego w wielkim żelaznym łańcuchu. Wróżba wypadła pomyślnie dla przybysza. Samakoto pozostał we wsi i począł Samurom świadczyć najrozmaitsze usługi. Codziennie przynosił zwierzynę, a niekiedy przyprowadzał także niewolników. Świadczyło to o jego sile i zdobyło mu takie uznanie, że na wniosek Tongemby, wybrano go wodzem. Za żonę dostał Lankan Samurę. Kiedyś, po udanych łowach, gdy udało mu się zabić mnóstwo wielkich bawołów, *dan*, i po uczcie, w której miejscowe kobiety okazały nieopanowaną żarłoczność, Samakoto powiedział: Nie miałem dotąd swego *djamu* (imienia rodowego); upolowałem jednak wiele bawołów, więc moi potomkowie zwać się odtąd będą *dan-mfaka*, a moje kobiety, ponieważ wszystko zjadły, zostawiając mi kości, *dan-mbam*, czyli te, które kończą (likwidują) bawoły. Damy też nazwę krajowi. Ponieważ, odkąd wyszedłem z Mali, dopiero tu się zatrzymałem (*m'danta djam*) — ziemie te nazwiemy Dantila. Później wnukowie Samakoto podzielili się na trzy gałęzie Danfako-Gataja, Sambula i Dialaja. Jeszcze później przybyli do nich i zamieszkali razem muzumanie Kamara i nie wyznający jeszcze islamu Dabo z Bambuk. Kraj się stawał coraz ludniejszy i coraz potężniejszy.

Współcześnie w niepodległych państwach Afryki Zachodniej ludy Mande odgrywają nadal doniosłą rolę. W Mali język bambara, blisko spokrewniony z Malinke, staje się instrumentem porozumienia międzyplemiennego i zaczyna nawet pretendować do roli języka państwowego. Wśród nowych elit zarówno politycznych, jak i intelektualno-kulturalnych w Mali, Gwinei, Senegalu, Gambii i Sierra Leone wiele wybitnych osobistości wywodzi się z tego zespołu etnicznego i nie kryje przywiązania do ojczystych tradycji. Wystarczy wymienić kilka najgłośniejszych nazwisk pochodzenia Malinke, Bambara i Sarakole — Keita, Ture (Touré), Sise (Cissé), Sisoko (Cissoko), Kamara (Camara), Traoré, Kulibali, Kaba. Ndiaje (Ndiaye) z Bakelu, nad górnym Senegalem, jakkolwiek pochodzą z Dżołof, kraju Wolofów, też wrosli w miejscowe tradycje i mieszanymi z Sarakolami nawiązują dziś do kultury mande¹²³.

Nade wszystko żywa jest tu pamięć przodków. Każdy zna historię swego rodu i to od wielu pokoleń. Ludzie wykształceni czynią z niej teraz nawet literaturę. Właśnie gwinejsko-malijski poeta i działacz kul-

¹²² Koli Tingela, wódz Fulanów, być może pochodzenia Malinke, który władał Futa Toro, a przejściowo także i Bambuk, skąd wygnał go wódz z plemienia Malinke, Gime Sisoko. — Por. Cissoko, *op. cit.*, s. 126—127.

¹²³ Por. Brigaud, *op. cit.*, s. 53—54.

turalny Fodeba Keita, pierwszy wśród współczesnych poetów afrykańskich, napisał poemat o śmierci rozstrzelanego przez kolonizatorów w r. 1892 swego krewniaka i o samobójstwie jego ukochanej. Zamiast opiewać wielkich bohaterów, spisywać legendy lub fantazjować — sięgnął do zwykłej, ale autentycznej sagi rodzinnej. Sagą tą przemówił do swych umiejących czytać rodaków. „Było to — powiada — w sercu starego Mandingu”. A potem kończy: „Przyjacielu. Uderz w struny gitary, aby odżyło drogie wspomnienie Balake i jego pięknej. Aby w królestwie cieni poczuł nasze wzruszenie”¹²⁴.

U Mande wszystko, każda drobna rzecz, wkomponowane jest w rozległy horyzont sawanny. Świadomość tego przeniknęła, zdaje się, do serc i utrwaliła się w psychice. Historia tego ludu zna fakty, gdy w przeciągu jednego tylko pokolenia zwykłe, maleńkie wioski przekształcały się w stolice imperiów, grupy bawiących się razem rówieśników urastały i przemieniały się w potężne armie, a rody spokojnych wieśniaków stawały się dynastiami. Pamiętają o tym miejscowe nowe elity. Pełne ambicji, traktują też nową niepodległość jako kolejną szansę dziejową całego regionu — całego Mandingu.

Ambicjom elit towarzyszą narodziny lub odrodzenie swoistej legendy, przekraczającej ramy jednego tylko plemienia czy jednego kręgu kulturowego. Łączy się ona z popularnymi wyobrażeniami o doniosłym znaczeniu dla kształtowania się aktualnych ruchów narodowych na terenie prawie całego afrykańskiego Zachodu.

Usiłując przedstawiać zręby osobowości Mande-tan, nieprzypadkowo tyle miejsca poświęciliśmy wydarzeniom przeszłości. Plemienna historia państw Mande przemienia się bowiem teraz w legendarny mit o funkcjach już ponadplemiennych. Współcześni Afrykanie, tak samo Mandingowie jak Sererowie i Wolofowie, odnoszą się do niej tak, jak do dziejów starożytnego Egiptu — uważają za swoją, bez względu na dziedzictwo krwi i więzy rzeczywistego, kulturalnego podobieństwa.

Przed niespełną dziesięć laty dwa młode kraje niepodległej Afryki przyjęły nazwy dawnych imperiów Mande. Jeden z tych krajów, Ghana, leży przy tym nad Zatoką Gwinejską, zdala od tradycyjnych siedzib Mandingów, i ma ludność zupełnie innego pochodzenia. To nie przeszkadza jednak nikomu, gdyż, jak się sądzi powszechnie, zarówno sławne państwo starożytnej Ghany, jak i Mali lub Wasulu zrzeszały zawsze ludy mówiące różnymi językami i pielęgnujące różnorodną obyczajowość. One były przede wszystkim „zjednoczycielami”.

¹²⁴ Fodeba Keita, *Północ*. Przekład B. Kamińskiego-Durocher, ze zbioru *Poezja Czarnej Afryki*, Warszawa 1962, s. 74 i 77.

Podręczniki szkolne Afryki Zachodniej zawierają obecnie — w ramach danych o własnym kontynencie — przede wszystkim materiały dotyczące historii Mandingu. Sundiata, Mansa Musa, Biton Kulibali stali się bohaterami całego regionu. Mówi się tam o nich tak, jak w Europie Zachodniej o Karolu Wielkim, a u nas o Bolesławie Chrobrym lub Jagielle. Stanowi to ważny filar tzw. lokalnego panafrorykanizmu, nazywanego również panafrorykanizmem stopniowym. Filar to godny uwagi, gdyż wspiera niejedną konstrukcję teraźniejszości i niejeden mozolny projekt dnia jutrzejszego.

HALINA HANNA BOBROWSKA

ZAGADNIENIA SPOŁECZNE W UTWORACH SEMBENE OUSMANE'A

Treść: Twórczość Sembene Ousmane'a na tle współczesnego Senegalu. — *Mandat* — historia pocztowego przekazu. — Sembene Ousmane w poszukiwaniu dróg samookreślenia. — *Vehi Ciosane* — dramat rodzinny i społeczny. Powołanie społeczne i cechy osobowości Sembene Ousmane'a. — Uwagi ogólne o teorii i socjologii literatury w związku z literaturą negroafrykańską.

TWÓRCZOŚĆ SEMBENE OUSMANE'A NA TLE WSPÓŁCZESNEGO SENEGALU

Senegal od 1960 r. jest samodzielną republiką, związaną z Francją wzorami administracyjnymi, językiem urzędowym francuskim i systemem oświaty i szkolnictwa wyższego. Ogólna liczba mieszkańców Senegalu wynosi trzy i pół miliona. Stolicą jest Dakar z 400 tysiącami mieszkańców. Ludność jest niejednolita etnicznie. Ponad milion liczą Wolofowie, w następnej kolejności idą plemiona Sererów, Tukulerów, Peulów, zwanych Fulbejami, wreszcie Diolla i Mandingowie.

Miasta Thiès, Kaolak, St. Louis i Ruffisque stanowią ośrodki poszczególnych dzielnic Senegalu, dawnych królestw, niegdyś rządzonych przez samodzielnych władców. Olbrzymia większość, ponad 80% mieszkańców Senegalu, wyznaje islam. Dla czarnej Afryki islam nie oznacza jedynie dogmatów wiary. *Koran* reguluje tu całokształt życia wiernych w dziedzinie osobistej i społecznej, w dziedzinie prawa i filozofii praktycznej, wywiera też wpływ na literaturę. Kwiecistym, rytmicznym językiem, metaforą, wieloznacznością swoich wersetów *Koran* inspirował czarnych pisarzy, wprowadza moral, łączy ziemię ludzkiej niedoli z rajem Mahometa.

W powieściach czołowych pisarzy Senegalu, takich jak Sembene Ousmane i Abduolaye Sadi ¹, podobnie jak w bajkach i legendach inne-

¹ Por. Halina H. Bobrowska, *Powieści pisarzy Senegalu*, „Przegląd Socjologiczny”, T. XXI, 1967.

go Senegalczyka, Birago Diopa², Afryka muzułmańska znajduje swój portret.

Dorobek literacki Sembene Ousmane'a jest zjawiskiem niezwykle interesującym. Jego utwory, nierówne w wyrazie artystycznym, ukazują linię stopniowego angażowania się w procesy przemian dzisiejszej Afryki. Sembene Ousmane jest autorem czterech powieści, dwóch tomów opowiadań oraz kilku scenariuszy filmowych. Urodził się w Dakarze w 1923 r. Zanim stał się znanym pisarzem, przechodził burzliwe koleje losu. Antologia literatury czarnych pisarzy Sainville'a ani też prace poświęcone afrykańskim pisarzom nie podają biografii Ousmane'a. Można ją hipotetycznie odtworzyć na podstawie jego utworów, tam gdzie wątek autobiograficzny ukrywa się pod losami bohaterów. Z nielicznych wywiadów, jakich udziela pismom, można dowiedzieć się o jego ulubionych lekturach, preferowanych pisarzach, o zainteresowaniach filmowych i muzycznych, o pracy nad ekranizacją scenariuszy filmowych. Wiemy, że lata młodości spędził Sembene Ousmane we Francji, chwytając się rozmaitych zajęć. Przez dłuższy czas był dokerem w Marsylii. Wmieszany w środowiska robotników portowych stał się zaangażowanym działaczem związków zawodowych (lata 1948—1956). Wskutek bezkompromisowego stanowiska stracił możliwość pracy w porcie. Pierwsza jego powieść *Le docker noir* i opowiadanie pt. *Lettres de France* nawiązują w treści i poglądach do tego okresu życia Ousmane'a, w którym autor angażuje się z pasją w polemikę z białym światem i ukazuje rozdarcie pomiędzy dwoma modelami życia, o których decydują przyjęte systemy wartości. Poczucie krzywdy i niesprawiedliwości wobec czarnych, obojętność i obcość świata białych stanowią najmocniejszy akcent ówczesnej twórczości Sembene Ousmane'a.

W książce zawierającej dwa opowiadania *Vehi Ciosane* i *Mandat*³ Ousmane zajmuje się tematyką nową, wyrastającą z realnych wydarzeń, w warunkach samodzielnej administracji, stosowanej nieumiejętnie i bezdusznie, wobec której mieszkańiec buszu, a często i miejska ludność czuje się zupełnie bezradna.

Akcja obu opowiadań rozgrywa się w środowiskach wyłącznie czarnych (biały człowiek nie wchodzi w grę) i obrazować ma Senegal dzisiejszy, gdzie konflikty czarno-białe ustąpiły miejsca zawilum proble-

² Por. Halina H. Bobrowska, *Legenda i bajka jako charakterystyczny rodzaj literatury ustnej Afryki Zachodniej*, „Przegląd Humanistyczny”, 1968, nr 3.

³ Książka Sembene Ousmane'a, zatytułowana *Vehi Ciosane ou Blanche-Genèse, suivi du Mandat*, wydana została przez Présence Africaine w 1966 r. Podczas Festiwalu Sztuk Murzyńskich w Dakarze w 1966 r. (kwiecień) Ousmane otrzymał za nią Grand Prix du roman.

mom własnym, ale literatura neoafrkańska wyrasta przecież z tradycji ustnych i obok pojęć uformowanych przez islam pełno w niej reliktyw zamierzchłej przeszłości, ze wciąż przechowywanych jako *adda*, tradycyjne prawo i obyczaj przodków, nietykalna strefa kultów i niewidzialnych sił w dyspozycji duchów i przodków.

W psychice ludzi ukazanych przez Sembene Ousmane'a przemiany zaczynają dokonywać się bardzo powoli. Obyczaje przodków trwają nadal jako wzory moralne, a nowy świat, który się otwiera, bardziej odstrasza niż zaprasza: siły, które nim rządzą, wydają się mniej dostępne niż niewidzialny świat duchów. Ten świat nowy odgradzony jest murem o przejściach znanych tylko wtajemniczonym — ustosunkowanym i obrotnym — jest to mur biurokracji, najeżony drukowanymi przepisami i prawnymi rygorami.

MANDAT — HISTORIA POCZTOWEGO PRZEKAZU

Mandat to opowieść o niecodziennym wydarzeniu w rodzinie z przedmieść Dakar. Główną postacią jest spokojny sześćdziesięciokilkoletni Ibrahim Dieng. Przed rokiem Dieng przyłączył się do strajku protestacyjnego i od tej pory, nie posiadając żadnych kwalifikacji specjalnych, ma trudności w znalezieniu pracy. Rodzina składa się z dwóch żon i dużej ilości dzieci. Żony dzielą zajęcia gospodarskie — solidarne w sprawach domowych i szacunku dla męża.

Życie Ibrahima płynie spokojnym nurtem codzienności. Brak środków łąta się kredytem w pobliskim sklepiu, wzajemnymi pomocami sąsiadów, wsparciem krewnych, czasem nieoczekiwanym zarobkiem. Drobne wydarzenia, plotki znoszone przez sąsiadów, nowiny usłyszane w sklepiu urastają do sensacji dnia i zastępują gazety i atrakcje miejskie.

Na tym tle list i przekaz pieniężny dla Ibrahima Dienga z Paryża wywołuje poruszenie całej dzielnicy, to już coś więcej niż sensacja, to mobilizacja nadziei na udział w nieoczekiwanym szczęściu sąsiada, w formie pożyczki, w formie prezentu, w formie sutego poczęstunku — lub choćby podzielenia się zapasem ryżu.

Wiadomość obiega całe przedmieście. Pojawiają się od dawna niewidziani przyjaciele. Rodzą się domysły i niewielka suma 25 000 franków senegalskich urasta w wyobraźni sąsiadów do astronomicznych liczb.

Z listu odczytanego przez płatnego pisarza w hallu poczty Dieng dowiaduje się, że nadawcą jest przebywający w Paryżu siostrzeniec i że z przysłanej sumy przeznacza 3000 franków dla matki, 2000 fr. dla Dienga, a reszta stanowić ma depozyt do chwili powrotu siostrzeńca z Paryża. Tymczasem przy podjęciu przekazu na pocztę żądają od Ibrahima dowodu osobistego, ale Ibrahim poza kartą wyborczą nie posiada żadnego dokumentu. I tu zaczyna się korowód wydarzeń, które ukazują mechanizm działania przepisów, niezrozumiały i przerażający w łańcuchu swych ogniów dla niepiśmiennego Ibrahima Dienga.

Do otrzymania dowodu osobistego nie wystarcza karta wyborcza. Ibrahim, który nawet nie zna dokładnie daty swoich urodzin, przedstawić musi metrykę, popartą zeznaniami świadków, dołączyć fotografie, wykupić znaczki stemplowe. Wędrowki po urzędach, bezduszość odpowiedzi, kolejki i spiętrzone trudności,

które powstają dodatkowo z braku pieniędzy na opłaty — wpędzają Ibrahima w poczucie sytuacji bez wyjścia. Bezradny, postanawia zwrócić się o pomoc do dalekiego krewnego, młodego *evolué*, żonatego z białą kobietą. Biała żona niechętnie widzi członków rodziny męża, przeczuwając, że sprowadza ich prośba o wsparcie. Ibrahim z uczuciem upokorzenia, ale... z obietnicą załatwienia metryki i z czekiem na 1000 franków w kieszeni opuszcza dom młodego krewnego, aby przystąpić do kolejnych etapów w staraniach o dowód osobisty. Nieświadomy jednak machiny regulującej życie miasta pozwala się wykorzystywać przez przypadkowych doradców i apelujących do jego wielkoduszności zawodowych oszustów.

W domu czeka na Ibrahima siostra, która przyjechała już z rodzinnej wioski w buszu po swoją część pieniędzy i Ibrahim zmuszony jest pożyczyć od sklepikarza na lichwiarski procent, pod zastaw kolczyków młodszej żony, potrzebną sumę.

Sprawę komplikuje zajście z fotografem, który nie wykonawszy na czas zdjęć do dowodu oskarża Ibrahima o rzucenie uroku na aparat, odmawia zwrotu pieniędzy i Ibrahim powraca do domu bez fotografii, za to pobity, okrwawiony i załamany moralnie wskutek bójki z uczniem fotografa.

Po tym nieoczekiwanym zajściu żony Ibrahima postanawiają rozpuścić wiadomość, że mąż ich został napadnięty i całkowicie ograbiony z pieniędzy.

Po gwałtownej scenie ze sklepikarzem, upominającym się o narosłe długi — Ibrahim decyduje się zwrócić do znanego w całej dzielnicy, obrotowego agenta i upoważnia go do starań o podjęcie przekazu. Z lekkim sercem powraca do domu, ale już nazajutrz okazuje się, że i tu pada ofiarą oszustwa. Agentowi wprawdzie udaje się podjąć pieniądze, ale zmyśla historyjkę o kradzieży portfelu. W zamian ofiarowuje Ibrahimowi worek ryżu i drobną sumę jako chwilową rekompensatę. Taki jest finał historii z przekazem z Paryża!

SEMBENE OUSMANE W POSZUKIWANIU DRÓG SAMOOKREŚLENIA

Aby — w świetle opowiadania *Mandat* — zrozumieć ideologiczne pozycje Sembene Ousmane'a, trzeba przypatrzyć się uważnie jego wewnętrznym przemianom w poszukiwaniu dróg samookreślenia. Od gwałtownej, wybuchowej krytyki niesprawiedliwości rasowej (lata 1948—1960) Sembene Ousmane przechodzi do oceny własnego świata — do krytyki *evolués* i nowej elity czarnej.

Książki Ousmane'a stają się osobistymi wyznaniem i odpowiadają rozmaitym fazom jego świadomości.

1. Sembene zrewoltowany przeciw krzywdzie rasowej i zaangażowany w walkę z białym światem.

2. Sembene — anarchista, piętnujący system prawodawstwa białych i moralnych niesprawiedliwości, które sprzyjają pogardzie rasowej.

3. I wreszcie Sembene stojący poza Europą, bez oglądania się wstecz. Faza dojrzałości i umiaru sądów w stosunku do białego świata, a skierowanie ataków na tych, których określa mianem *race coriace* (rasa znieczulona, twarda jak skóra) i uważa za groźniejszych od kolonizatorów.

Śledząc linię rozwoju Sembene Ousmane'a nasuwa się ogólniejszy wniosek: człowiek czarny czy biały nie może samookreślić się raz na zawsze, obierając jednak słuszny kierunek po stronie postępu i pozostając mu wierny, toruje drogę formom zdolnym przetrwać.

Ousmane'owi chodzi o to, aby ludzie, których opisuje, ci z buszu i ci z przedmieść Dakaru, stali się kiedyś jego czytelnikami. Zmierza do tego, aby poprzez autentyzm postaci i faktów odtworzyć i poddać refleksji cały ten czarny świat, wpłątany w mechanizm działania nowego i starego systemu wartości.

Ousmane'a niepokoi problem następujący: młoda Afryka i warstwa *evolués* przystosowują się w zewnętrznych formach życia do nowych warunków, które przyniosła dekolonizacja, wewnątrznie jednak tkwią w dawnym systemie wartości, rozdarci między tym, co dobre, a tym, co złe, zachłanni na zaszczyty, stanowiska i przedmioty, których posiadanie podnosi ich autorytet we własnych oczach, nieskłonni wcale do troski o dobro powszechne.

Ta dezorientacja psychologiczna wynika ze zjawiska powszechnego w Afryce: stary świat tradycji dewaluuje się i rozpada, a nie widać jeszcze scementowanych ze sobą społecznych struktur nowego typu.

Opowiadanie *Mandat* ma ambitne zamierzenia społeczne, Sembene Ousmane pełni w wewnętrznym swym przekonaniu misję, odsłania z całą bezwzględnością wady systemu, nie proponuje jednak... żadnych kroków naprawy.

Na ostatniej stronie książki słowami jednego z przyjaciół Ibrahima Dienga wyraża pogląd, oparty tylko na słownym optymizmie: „Będzie lepiej, jutro wszystko to zmienimy”. Ale Ibrahim nie wierzy. „Jedynie oszukaństwo i kłamstwo popłaca. Uczciwość — to dziś przestępstwo”. „Jutro zmienimy wszystko — powtarza przyjaciel”. „Ale kto zmieni? — zapytuje Ibrahim — kto?”

„Tacy jak ty” — odpowiada przyjaciel. W tej samej chwili ukazuje się na progu domu zbiedzona postać kobieca. Wieść o przekazie z Paryża i nadzieja datku przynęły ją aż tu z innej dzielnicy miasta. „Gospodarzu, na Allacha, błagam cię o pomoc. Od trzech dni moje dzieci głodują — ich ojciec od pięciu lat nie pracuje, słyszałam gospodarzu, że jesteś dobry, że jesteś wielkoduszny”. — I tym końcowym akcentem zamyka Sembene Ousmane książkę, rozwiewając nadzieje na to lepsze jutro.

* * *

Pisząc opowiadanie *Mandat*, autor postawił sobie określone zadania: stworzyć obraz obdarty ze złudzeń, pokazać mechanizm bezdusznie działającego systemu w ramach niepodległego już dziś państwa. Jest to

obraz ponury, nie ukazujący znikąd światła, ale na to surowe płótno Sembene Ousmane nakłada warstwę prawdziwie ludzkich uczuć, nasyconą współczuciem i zrozumieniem losu wieśniaków z buszu, biedaków z przedmieść Dakaru, nawet drobnych spryciarzy, krążących całymi dniami wokół urzędów, aby zarobić na niewiedzy prostodusznych ludzi, takich jak Ibrahim Dieng.

Sembene Ousmane wprowadzając czytelnika w korowód spraw codziennych i prostych: podjęcie na pocztę przekazu pieniężnego, napisanie listu, sporządzenie dokumentu, spłata długu w sklepiu, każe mu zżymać się na bezład i bezsensowność instytucji; zamiast pomagać utrudniają one życie obywatela i ustawiają go po stronie aparatu cwanictwa, który ostatecznie triumfuje, bo spełnia funkcję pomocną i dowodzi swej użyteczności społecznej.

Przypatrzmy się na kilku wybranych z książki Ousmane'a obrazkach, jak wygląda codzienne życie ludzi z przedmieścia.

Towarzyszący Ibrahimowi w wędrówkach po urzędach sąsiad Maïssa — który w lot chwytą możliwość taniego zarobku — rozwija swą pomysłowość kosztem pewnego zamożnie wyglądającego młodzieńca, którego nazwisko usłyszał przypadkiem w hallu urzędu. Oto do nazwiska dorabia zmyśloną genealogię, którą wzorem griotów wygłasza publicznie przy całej galerii przypadkowych świadków; chwali wielkość rodu, piękno kobiet, szlachetność i hojność przodków młodzieńca i w ten sposób czyni go ośrodkiem zainteresowania całej czarnej publiczności. Nieco zażenowany nieoczekiwanym wyróżnieniem, ale i mile połączony młodzieniec wsuwa Maïssie do ręki banknot. Tak więc znajduje się suma na przeżycie paru dni.

* * *

W domu czeka na Ibrahima inny sąsiad Madiagne Diagne. Starannie przygotowanymi argumentami, zmieniając wyraz twarzy stosownie do słów, usiłuje skłonić Ibrahima do pożyczania 5000 franków. Na próżno Ibrahim tłumaczy, że dotąd nie podjął jeszcze ani grosza. Sąsiad redukuje prośbę do 3 kg ryżu i nie opuszcza domu, dopóki żony Ibrahima nie napełnią mu choć... półkilowego worczka. I tak ryż Ibrahima wzięty na kredyt w sklepiu topnieje w oczach.

* * *

I znów wędrówka po urzędach. W tłumie wyczekujących petentów Ibrahim nawiązuje rozmowy; z wymiany rad i doświadczeń dowiadyuje się, że mając stosunki można szybko załatwić każdą sprawę. Tu w gronie wyczekujących i często zbiedzonych tak samo jak on czuje się przynajmniej więź ludzką i bezinteresowną życzliwość.

W dalszym ciągu jednak nie udaje mu się skutecznie spraw swoich załatwić i dopiero wizyta u wpływowego krewniaka, ożenionego z białą kobietą, przecina trudności. Ale oto znowu realizując czek w banku Ibrahim musi płacić za swą nieświadomość: przygodny doradca za zmyśloną protekcję przy realizacji czeku żąda 300 fr. Oto fragment ukazujący tę sytuację.

„Bank był jeszcze zamknięty. Urzędnicy stali przed wejściem dla personelu. Wodząc oczami Ibrahim szukał znajomej twarzy. Tuż przy filarze spostrzegł otyłego jegomościa w dobrze skrojonym garniturze, trzymającego grubą teczkę z do-

kumentami. Przyglądał mu się uważnie. Tamten natychmiast wyczuł, że jest obserwowany. Wówczas Dieng podszedł do niego.

— Jeżeli jest pokrycie czeku, to nie ma najmniejszych obaw, wypłacą ci pieniądze — usłyszał w odpowiedzi na swoje pytanie.

Jakiś typ zbliżył się do urzędnika. Był chudy, zbyt szerokie ramiona tweedowej marynarki opadały ku dołowi. Rozpoczęli rozmowę po francusku. Dieng nie rozumiał co mówią.

— Dlaczego ten, który czek wystawił, nie podkreślił „na okaziciela”? — zwrócił się typ do Ibrahima.

— A co to takiego «na okaziciela»?

Nie otrzymał oczekiwanego wyjaśnienia. Ale umówił się z typem w tweedowej marynarce, że zgłosi się do niego — jak tylko otworzą biura banku. Na razie miał przejść na drugą stronę — wejściem dla publiczności. Skoro tylko wejście to zostało otwarte, tłum rzucił się do hallu bankowego. Dieng z bijącym sercem zajął miejsce. Od czasu do czasu wibrujący, mechaniczny głos wywoływał numer i mężczyzna lub kobieta zgłaszała się przy którymś z okienek. Owładnęło nim dziwne, nieokreślone uczucie, jakby poczucie winy, pod wrażeniem lęku wydawało mu się, że dopuszcza się przestępstwa. Instynktownie płynęły z warg wersety *Koranu* o mocy strzegącej od złego.

Mechanicznie echo odbijało liczbę. Drgnął, kiedy poczuł na sobie dotknięcie czyjejś ręki:

— Bracie, wołają cię, o tam...

Spoza biurek — przyciszonym głosem — typ w tweedowej marynarce — powiedział: Słuchaj uważnie, kiedy powiedzą 41 — to twój numer. W kasie zażądaj banknotów po 100 franków.

Dieng powrócił na swoje miejsce, powtarzał w duchu 41, 41, nie zwlekał ani chwili, kiedy nadeszła jego kolej. Kasjerka zapytała, w jakich odcinkach ma mu wypłacić 1000 franków. Setkami — odpowiedział. W chwili kiedy przekraczał już próg, zatrzymał go młodzieniec w tweedowej marynarce.

Niech będą dzięki Allahowi — powiedział Dieng. Wszystko poszło dobrze. Dziękuję!

Wuju (nie było żadnego tytułu do pokrewieństwa między nimi) proszę cię — pomyśl o moim koledze, to dzięki niemu masz swoje pieniądze.

Ile? — przerwał Dieng.

Jesteś ojcem rodziny. Zamiast 400 franków daj mu 300!

Dieng zauważył, że haracz jest zbyt wygórowany. — Jak to? pomyśl, że mój kolega wziął na siebie ryzyko dla twoich 1000 franków, zaryzykował swoją przyszłość i swojej rodziny. Dowiedziawszy się o wszystkich możliwych ryzykach, które typ wysuwał w obronie «tego drugiego», Dieng wręczył mu 300 franków. Trząsł się przeciwko tym ludziom, którzy każą sobie płacić za każdą przysługę, ale... musiał uznać, że bez nich tacy jak on nigdy nie daliby sobie rady w życiu⁴.

VEHI CIOSANE — DRAMAT RODZINNY I SPOŁECZNY

Akcja ponad 120-stronicowego opowiadania o dziwnym tytule *Vehi Ciosane*, co w języku Wolofów ma oznaczać *Biała geneza*, rozgrywa się w małej osadzie wiejskiej na równinie zachodniego wybrzeża Atlan-

⁴ Ousmane, *Mandat*, s. 166—167.

tyku. Równinę, która nie jest ani stepem, ani sawanną, ani buszem, a piaszczystym pasem ziemi, usianym miękkimi wzgórzami, Wolofowie nazywają *niaye*. Nigdzie nie widać tu śladów trwałych budowli, otaczająca przyroda zmienia barwy stosownie do pory dnia i pory roku i wszystko wydaje się nieruchome i efemeryczne.

Opisana historia to intymny dramat rodzinny, który w strukturze społeczności wiejskiej przestaje być sprawą zamkniętej grupy, a sięga dalej, głęboko narusza poczucie równowagi etycznej całego kolektywu i staje się przyczyną serii tragicznych wydarzeń.

Czołowymi aktorami tego dramatu są członkowie rodziny wodza Guibrila Dioba. Ród Diobów należy do *guélewar*, szlachetnie urodzonych. *Guélewar* strzegą honoru swojej krwi, wynosząc tę wartość ponad wszelkie inne. Ich grioci zanotowane mają w pamięci zarówno pochodzenie, jak i przykładne życiorysy przodków swoich *guélewar*. Mała wspólnota wiejska w *niaye* senegalskim zachowuje piramidalną hierarchię społeczną, nawet domy ustawione są według rangi rodowej przejętej od pokoleń. Z poczucia trwałości piramidy społecznej wypływa przekonanie, że tradycjom rodowym zawdzięcza się niezachwiane zasady moralne, że z nich wywodzą się cnoty społeczeństwa plemiennego.

I oto wychodzi na jaw, że córka wodza Guibrila Dioba, piękna Khar, duma całego rodu, zbyt młoda jeszcze na małżeństwo, oczekuje dziecka. Zagadkę stanowi ojcostwo. Posądzenie pada na młodego parobka sezonowego, który zostaje wypędzony ze wsi. Posądzenie okazuje się niesłuszne. Khar zaprzecza stanowczo, ale uparcie milczy, kiedy matka usiłuje wydobyć z niej prawdę. Matka stara się odsunąć dręczące ją podejrzenia, lecz okoliczności i intuicja upewniają ją coraz silniej, że sprawcą jest jej mąż, ojciec małej Khar, Guibril Diob. Po którejś kolejnej dramatycznej rozmowie z córką dowiaduje się wreszcie prawdy: ojcem oczekiwanego dziecka jest Guibril Diob. Kazirodstwo — za które według prawa *Koranu* płaci się karą śmierci. Ale nikt w całym *niaye* nie znał, a nawet nie słyszał o podobnym wydarzeniu, jakże więc i w jakich wymiarach należy osądzać hańbę, która spada nie tylko na rodzinę, ale na cały kolektyw? Brat Guibrila, Medoune Diob, marzy w duchu o pozycji wodza. Poza prestiżem łączy się to z korzyściami materialnymi. Wódz bowiem przekazuje ściągnięte ze wsi podatki francuskiemu urzędnikowi i otrzymuje za to odpowiedni procent.

Medoune zwołuje podczas *palabre* radę; wśród pięciu zaufanych jest i griot Law, strzegący genealogii Diobów. W społecznych strukturach plemiennych ranga griotów jest niska, ale faktycznie ceni się ich wysoko, są bowiem przekąźnikami tradycji i dziejów plemienia i utrzymują w oczach ludzkich prestiż rodowe.

Medoune oświadcza radzie zaufanych, że za stan dziewczyny odpowiedzialny jest jej ojciec Guibril Diob i w imię ratowania honoru całego kolektywu domaga się kary według praw *Koranu*, wykonanej w miejscu publicznym. Po długich debatach rada nie podejmuje żadnej decyzji formalnej, dotychczas nie znano precedensu, a prawa *Koranu* tłumaczą się różnie. Zarysowują się różnice poglądów, w tym gronie jedynie griot stojący najniżej rangą społeczną wykazuje odwagę niezależnego sądu, pozostali zasłaniają się prawami *Koranu*, gniewem Allacha, hańbą całej wsi, a w gruncie rzeczy bronią własnych pozycji.

Wydarzenia, które następują, zamykają fatalne koło. Tej samej nocy, kiedy przychodzi na świat dziecko małej Khar, umiera matka dziewczyny. Jej śmierć pokrywa tajemnica, mówi się o nagłej chorobie, w rzeczywistości to śmierć samo-

bójcza. Oczy całej wsi zwracają się na Guibrila Dioba, jest wciąż jeszcze wodzem, ale unikany przez ludzi, chodzi samotnie nosząc nad głową rozpięty parasol, który dotychczas podnosił jego wodzowski prestiż; dziś nawet w meczecie odsuwają się od niego dawni przyjaciele, Guibril czuje się wykreślony ze swej małej społeczności.

Jedno nieszczęście pociąga za sobą dalsze. Najstarszy syn wodza, umyślowo chory z chwilowymi przeblyskami normalnego rozumowania, Tanar Diob, zabija ojca. Na wieś spada nowa hańba — ojcobójstwo. Moralnym sprawcą zbrodni jest brat zamordowanego, Medoune Diob, ponieważ to on wsadził w chory umysł bratanka obsesję zemsty za śmierć matki i hańbę siostry; ale jedynie griot Law nie boi się czytać głośno w myślach Medouna, który odziedziczyć ma teraz po bracie funkcję wodza wraz z parasolem! Law nie mogąc znieść obłudy, opuszcza razem z rodziną na zawsze wieś w *niaye*, przyłącza się do niego kilka innych rodzin, tak jak on, idących szukać prawdy gdzie indziej.

Rada złożona z imama (duchowny muzułmański) i dwóch wtórujących mu doradców wydaje wyrok na Khar. Wykluczona z kolektywu musi zejść z oczu ludzkich. Khar, przez nikogo nie żegnana, opuszcza z dzieckiem wieś, zabierając klejnoty rodowe po matce, przekazane jej przez żonę griota. Zanim dojrzeje w niej decyzja, ażeby śmiało wyjść naprzeciw nieznanemu, mała Khar, przerażona ciężarem obowiązków, które ma odtąd dźwigać, widzi najprostsze wyjście z sytuacji: pozbyć się kłopotu, porzucić dziecko gdzieś po drodze. Khar jest jeszcze zbyt młoda, zbyt surowa, aby pokusę poddać analizie sumienia. Myśl ta towarzyszyć jej będzie wzdłuż wędrówki przez *niaye* nad brzegiem Oceanu, a jednak instynktowna siła powstrzyma ją przed ostatecznym krokiem. Spotkana po drodze ciężarówka podwozi milczącą Khar w kierunku Dakaru razem z dzieckiem, którego nie potrafi już teraz porzucić.

Poddając krytyce utwór Sembene Ousmane'a należałoby ocenić go jako nietypowy obraz obyczajowy, gdzie anomalia piętrzą się jedne na drugich. Autor zastrzega się we wstępie, że odradzano mu ten temat, mimo to wybrał go dając mu motto: „z błędów starego świata skazanego narodzi się świat nowy tak oczekiwany i wymarzony”. W kilku liniach poprzedzających utwór Sembene pisze:

„W zupełnie prostych rodzinach, pochodzących z najniższych środowisk, rodzi się nieraz dziecko, które rosnąc podnosi swe imię, imię swego ojca i matki, imię całej rodziny, środowiska, imię całego plemienia, więcej nawet: poprzez swe dzieło uszlachetnia człowieka. Częściej przychodzi na świat w środowiskach zwanych wyższymi sferami, o świetnej przeszłości dziecko, które swymi postępками plami poprzednie pokolenia, rani poczucie przyzwoitości przeciętnego człowieka, poniża godność poszczególnego *diambur-diambur*”⁵. Wyrażone w powyższym cytacie przekonanie tłumaczy decyzję autora zbeletryzowania zasłyszanej historii. Jest on zdania, że nie wolno przemilczać nawet odrażających wypadków, które dzieją się tak samo w Afryce, jak i w świecie.

⁵ *Diambur-diambur*, kasta ludzi wolnych — dawna przyboczna straż króla. Wg Vincent Monteil, *L'Islam Noir*, Paris 1964, Editions du Seuil, s. 93—94.

cie białych. I tu, i tam wzbudzają instynktowny protest, ale przemilczanie ich na czarnym kontynencie w imię solidarności czarnej rasy nie wydaje mu się dobrą przysługą. Dlaczego? Sembene Ousmane chce wyłączyć kolor skóry przy osądzaniu postępów ludzkich, a wrócić do osądzania człowieka w sensie uniwersalnym; w każdym działaniu złym czy dobrym pragnąłby widzieć cechy ogólnoludzkie, broni się przeciw sugestiom i solidarności afrykańskiej — rasowej, bo jakże — zapytuje — mówić o solidarności czarnej rasy tam, gdzie w zamęcie politycznych rozgrywek wśród nowych rządzących dynastii czarnej Afryki mnożą się bezprawne aresztowania, zbrodnie i bratobójcze walki o władzę?

* * *

W opowiadaniu *Vehi Ciosane* autor konfrontuje ścierające się stanowiska w małej wiejskiej społeczności. Z pozycji współczesnego, postępowego pisarza Sembene Ousmane nie potrafi przyglądać się obojętnie zachodzącym procesom, angażuje się po stronie tych, za którymi przemawiają jego przekonania. Nie wzbogaca na siłę akcji zbędnymi faktami, nie trudzi się też rozwiązywaniem zagadek psychologicznych, które zaskakują czytelnika. Przy pomocy refleksyjnego komentarza i niedomówionych scen wydobywa obraz statycznej, niechętniej przemianom Afryki muzułmańskiej.

Oto fragment z pierwszych kartek opowiadania, który znakomicie wprowadza w atmosferę osiadłej daleko od miasta wsi w *niaye* senegalskim.

„Więś Santhiu-Niaye pamięta te lata, kiedy świeciły jej pomyślniejsze gwiazdy, kiedy za czasów ojców, dziadów i pradziadów pulsowało tu życie. Były to lata, kiedy spichrze służyły jako wspólna rezerwa. Każda rodzina miała własne pola kukurydzy, orzeszków arachidowych, prosa, manioku i kartofli. W cieniu największego domu — *case-maitresse* nabity spichrz, duma członków rodu, przyciągał spojrzenia. Dziś, na naszych czasach jakby zawisło przekleństwo! Z roku na rok odpływają silne i zdolne ręce, aby szukać szczęścia w osiedlach miejskich, gdzie życie wydaje się na pozór łatwiejsze. Toteż po każdym żniwach maleją zbiory. Ojcowie rodzin, o twarzach wygarbowanych słońcem, na próżno marnują energię, spowici z nieświadomym uporem w instynktowny konserwatyzm, a widmo przyszłości wydaje im się postrachem. Karmi się swoją *adda* [obyczaj, tradycja] i hipotetyczną obietnicą wybranego miejsca w raju. Raj Allacha, niczym gwóźdź wbity w sam środek mózgu, niczym kamień graniczny ich codziennych czynności zamyka drogi wyobraźni obrazującej przyszłość: «Życie nic nie znaczy». W zasięgu ich egzystencji tu na ziemi nie widać przecież nic, co mogłoby rozpałić i podniecić wolę. Skoro to, co niezbędne do egzystencji — nie do życia — zaspokojone, to cóż znaczy reszta? Reszta — to próżność, a co powyżej reszty — to już pycha ludzka”⁶.

⁶ Ousmane, *Vehi Ciosane*, s. 23—24.

* * *

Przebieg *palabre* w Santhiu-Niaye stanowi centralny fragment opowiadania, autor daje w nim klucz do motywów działania aktorów tego dramatu.

Palabre odpowiada w naszym pojęciu naradom poświęconym w pierwszym rzędzie wyjaśnianiu spraw spornych, wieczornym posiedzeniom klubu mężczyzn, gdzie omawia się ważniejsze wydarzenia dnia i filozofuje o życiu, przy czym obowiązuje protokół grzecznościowy, ustalony przez odpowiedni dobór słów, przysłów i metafor.

Kiedy o ciąży Khar Diob wszyscy już wiedzieli, młodszy brat wodza, Medoune Diob, zwołał *palabre* specjalne. W dziejach wysokich sfer notabli sytuacja tak drastyczna nigdy dotąd nie niepokoiła umysłów. Po wymianie formułek grzecznościowych Medoune Diob zagaił: „Za stan córki odpowiedzialny jest mój brat”.

— Czy zasługuje na śmierć, czy też powinien być wykluczony z naszego kolektywu? — zapytał Massar, o spleśzczonej od góry, a wydłużonej z tyłu głowie, o oczach wybałuszonych: wszystko w nim wskazywało na zbyt daleko posunięty melanz związków rodzinnych.

Nie czekając na odpowiedź, podjął:

Według prawa koranicznego Guibril Diob zasługuje na śmierć. Taka jest prawda zawarta w *Piśmie*. Ale... czy u nas stosowano kiedy kary podane w *Piśmie*?

— Massar, mów za siebie — odparował Medoune Diob.

Stawiam to pytanie imamowi — odpowiedział Massar.

Imam, o surowej twarzy mistyka, recytował właśnie różaniec. Obecnych było pięciu mężczyzn, wszyscy ci, których w Santhiu-Niaye uważano za umysły oświecone. A nasze *adda* co dyktuje? Baye Yamar (imam) przyjrzał się uważnie każdemu po kolei i ciągnął:

— Nasza *adda* stanowiła pierwszą regułę naszych ojców. Każde przekroczenie tej reguły zasługuje albo na śmierć, albo na wykluczenie ze wspólnoty.

— Aby zabezpieczyć się na przyszłość, aby dać przykład i aby uchronić honor naszej wspólnoty — para ta zasługuje na surowe sankcje. W tej sprawie *Koran* jest formalny. A my wszyscy jesteśmy muzułmanami. Kara musi być wykonana w publicznym miejscu na oczach wszystkich: winnego wrzuca się do studni, którą zasypuje się kamieniami — powiedział Medoune Diob. Zaprawdę, zaprawdę każde przestępstwo zasługuje na karę. — Czy jednak choćby raz jeden ukarano kogoś lub wykluczono ze wspólnoty za naruszenie naszej *adda* lub za nieposzanowanie cudzego dobra? odezwał się griot. — Medoune Diob ilekroć słyszał przemawiającego griota zawsze odczuwał potrzebę uszczypliwości. Ścierali się od miesięcy.

Ten wypadek jest zupełnie określony! Allah wie, jak kocham mojego brata... ale powoduje mną troska o honor wspólnoty, a i wami powinno to samo powodować — powiedział Medoune. Haniebny czyn Guibrila Dioba plami całe Santhiu-Niaye. Gdziekolwiek poszlibyśmy my i nasze dzieci, wszędzie nas będą wytykać palcami. Nawet ci, którzy nie są nam równi pochodzeniem, nasi *nawlé* przestaną nas szanować — zakończył Medoune.

— To prawda — podtrzymał go Amath.

— Czy mogę się wycofać — odezwał się nagle griot, wciągając na głowę swój zniszczony fez.

— Dlaczego?

— Imamie! Nie jestem tu po to, aby mnie obrażano.

— Czy kto powiedział coś przeciwko tobie?

Rozumiem znaczenie niektórych słów. Na pewno urodziłem się griotem, ale nie będę niczym współwinowajcą — choćby tylko moralnym. Nigdy!

Dethye Law, nie odchodź z zagniewanym sercem, żadne *palabre* nie odbyło się nigdy bez ciebie, przecież jesteś naszym griotem.

Proszę zebranych o wybaczenie. Znam swoje miejsce w naszej wspólnotcie. Jednakże jedno jest prawdziwe, tam gdzie idzie o mówienie albo o szukanie prawdy — tam nie ma *nawlé*. Znano wielu ludzi z mojej kasty, którzy dali się zamordować, aby pozwolić na triumf prawdy. Tak jest! — Guibril Diob zasługuje na śmierć. Taka była reguła naszych ojców, naszych dziadów, wtedy kiedy szlachectwo nie było szyldem na pokaz, lecz nakazem życia na co dzień. Do dziś żyją w pamięci imiona ludzi, którzy sami położyli kres swemu życiu za winy dużo mniejsze niż ta, która jest tematem dzisiejszego *palabre*. Byli to potomkowie szlachetnej krwi, *guélewari*, których chwałę opiewali ojciec mój i ojciec mego ojca nie po to, żeby się przypodobać, lecz żeby zapisać, żeby utrwalić w nas poczucie obowiązku i godności ludzkiej! Dziś już tego nie ma. Ale prawda ta jest odwieczna i będzie żyła nawet po nas... — zakończył griot.

Nô i cóż — czy zostawiamy tak sprawę Guibril Dioba? — zapytał Medoune. Nigdy już nasze dzieci nie ośmielą się zbliżyć do innych dzieci w ich wieku i w ich pokoleniu...

Allach użył mi głosu — odezwał się znowu griot — abym zwoływał jego wiernych. Przyznaję, że moja znajomość pisma arabskiego jest bardzo ograniczona. Oplakuję to co noc. Z drugiej strony jednak pocieszam się — oby grzech pychy był jak najdalej ode mnie — że Allach i tak czyta we wszystkich sercach i rozumie wszystkie mowy ludzkiego ducha.

Jeżeli nie chcę wypowiadać się za sankcjami, to nie żebym aprobował występku tu u nas, czy gdzie indziej, ale dlatego, że w tym wypadku chodzi o zupełnie inną sprawę. Nasz brak odróżnienia prawdy nie pochodzi z naszych umysłów, raczej ze zbyt wielkiego znaczenia, jakie przywiązuje się do urodzenia, do bogactwa, a czasem wynika z braku odwagi, aby odsłonić myśli. Między człowiekiem a Allachem wybieram Allacha, między Allachem a Prawdą wybieram Prawdę. Otóż, myślę, że Medoune Diob ma w głowie zupełnie co innego.

— To nieprawda — przerwał gwałtownie Medoune.

— Powtarzam, że Medoune Diob bardziej myśli o spadku po Diobach, niż o wymiarze sprawiedliwości. Niskie pochodzenie nie było nigdy przeszkodą do mówienia prawdy! — zakończył griot⁷.

POWOŁANIE SPOŁECZNE I CECHY OSOBOWOŚCI SEMBENE OUSMANE'A

Zamykamy książkę i nasuwa się pytanie: czy bodźcem do opisanie tych dwóch, całkowicie różnych w treści dramatów ludzkich było zamierzenie artystyczne czy powołanie społeczne Sembene Ousmane'a?

Vehi Ciosane nie można odmówić walorów artystycznych, lecz najsilniej przemawia w książce pasja autora, aby odsłaniać skazy i wynas-

⁷ *Ibidem*, s. 73—80.

turzenia na organizmie młodej Afryki. Można by sądzić, że opisane historie to tylko pretekst do wydobywania na jaw skaz i schorzeń „swojej” Afryki i że zamierzeniem autora jest wstrząśnięcie środowiskiem, które obciąża on odpowiedzialnością za szkodliwe procesy wynikające z izolacji grup światlejszych i ucieczki do rozważań intelektualnych, nie rozwiązujących w niczym trudności bieżących.

Realizm Sembene Ousmane’a posiada cechy dydaktyki zaangażowanej. Czy uda mu się dotrzeć do czytelników, o których pisze? Podzielamy tę wątpliwość z autorem, kiedy we wstępie do opowiadania znajdujemy słowa:

„Wiem Vehi, że ty żyjesz. Może, gdy dojdiesz do wieku szkolnego, znajdzie się dla ciebie miejsce w klasie i kiedyś przeczytasz te kartki. Dużo pewniejsze, że tak jak tysiące innych w twoim wieku nigdy ich nie przeczytasz. Symptomy naszych czasów — stosunki społeczne — nie upoważniają mnie do wróżenia ci lepszego życia. I wtedy jak tysiące innych bezimiennych, doszedłszy do świadomości, zbuntujesz się **złym buntem, indywidualnym czy kolektywnym, źle skierowanym...** Obyś ty — Vehe — mogła przygotować genezę naszego nowego świata”.

Skazy na organizmie nowej Afryki tak wyczekiwanej, już od blisko dziesięciu lat niezależnej, pogłębiają się i zdaniem Sembene Ousmane’a nie wróżą obecnemu pokoleniu lepszego życia.

Brak zaufania do poczynąń nowatorskich ze strony ludzi żyjących po dawnemu, samotność tych, którzy odrywają się od kolektywu, wynika z braku nowych, integrujących struktur społecznych, które by zastąpić mogły dawne więzi plemienne.

Oba opowiadania Sembene Ousmane’a na tle nowo powstającej rzeczywistości ukazują procesy społeczne o sile negatywnej, a zbeletryzowana treść nie odbiera im cech studium społecznego, choć zapewne nie leżało to w planach czysto literackich Sembene Ousmane’a. Wydaje się więc, że charakter twórczości Ousmane’a domaga się określenia jego osobowości na tle społeczeństwa, z którego wyrósł. Określając osobowość negroafrykańską należy brać pod uwagę różnorodne czynniki, takie jak środowisko geograficzne, pochodzenie plemienne, religia, płeć i wiek. Sembene Ousmane jest Wolofem i, jak to już było powiedziane, jego twórczość zamyka się w kręgu Afryki muzułmańskiej. Współczesny historyk Afryki Zachodniej, Senegalczyk Sekene-Mody Cissoko charakteryzuje członków plemienia Wolof jako ludzi obdarzonych wybitnie silną osobowością⁸.

⁸ „Wolofowie stanowią jeden z najbardziej subtelnych w swym wyrafinowaniu ludów Zachodniej Afryki — pisze Cissoko. — Wysoce rozwinięta struktura społeczna Wolofów, ich poczucie więzi i potrzeba towarzyskiego współżycia wyraża się w języku i subtelnościach form obcowania [...] Społeczeństwo Wolof

Problemem określenia osobowości negroafrykańskiej w zasięgu známym sobie z długoletnich badań i z życia w Senegalu zajmuje się socjolog i afrykanista francuski, Louis-Vincent Thomas, profesor uniwersytetu w Dakarze. Studium L. V. Thomasa⁹ może w wielu punktach stanowić teoretyczną podbudowę literatury afrykańskiej i staje się bardzo przydatne przy konfrontacji z opowiadaniem Sembene Ousmane'a, z tymi zwłaszcza fragmentami, gdzie dynamika akcji ustępuje miejsca szczegółowemu opisowi gawęd — *palabres*, bez których obraz życia w Afryce nie byłby prawdziwy.

To zamiłowanie autora do konkretności, to wysuwanie szczegółów, które określają realne przedmioty i fakty, a pomijanie rozważań psychologicznych i abstrakcyjnych, wiąże się nie z brakiem wyobraźni artystycznej Sembene Ousmane'a, a jest cechą jego osobowości.

Profesor Thomas, operując obserwacjami w zasięgu dawnych kolonii francuskich Afryki Zachodniej wysuwa nawet hipotezę, że osobowość afrykańską można już dziś — w przeciwieństwie do epoki kolonialnej i przedkolonialnej — traktować jednolicie w strefie pofrancuskiej. Wpływa na to proces urbanizacji, w związku z czym zanika endogamia związana z wsią rodzinną — a nawet endogamia etniczna. W tym procesie prof. Thomas widzi pewne fazy — określa go jednak ogólnie tendencją do senegalizacji.

Określenie prof. Thomasa nie wymaga objaśnień: Senegal, kraj od przeszło stu lat posiadający szkolnictwo zorganizowane przez Francuzów (sceptyczny pogląd Sembene Ousmane'a co do rozbudowy w głąb kraju sieci szkół nie zaprzecza jednak faktom dokonany), a zatem posiadający systematyczny łącznik międzyplemienny — jest krajem najbardziej wśród państw afrykańskich zintegrowanym etnicznie.

Toteż studium prof. Thomasa, przeprowadzone na przykładzie plemienia Diola, jednego z mniej licznych plemion senegalskich, można by rozciągnąć szerzej: analiza podstawowych cech kultury i osobowości ludzkiej Diola wykazuje w wielu punktach zbieżność zarówno z teoretycznymi rozważaniami Sembene Ousmane'a nad mentalnością Negroafrykanina, jak i z zachowaniem się bohaterów jego opowiadań.

Thomas omawia wieśniaczy charakter grup społecznych i wspólnotę

w swoich głębokich strukturach było społeczeństwem arystokratycznym. Szlachectwo miało tu taką wagę, że niektórzy socjologowie nie wahają się porównywać je do społeczeństw feudalnych europejskich [...] Wolofowie — *Tiedo Diolof* [to znaczy wojowniczy Wolofowie] uważani byli za niespokojne duchy, czyniący wiele zamętu, wrażliwi, opiekuńczy wobec innych, organizatorzy rebelii, obrońcy sprawiedliwości". Sekene-Mody Cissoko, *Histoire de l'Afrique Occidentale*, Paris 1966, Présence Africaine.

⁹ L. V. Thomas, *Analyse de la personnalité Diola*, „Bulletin de l'IFAN", Dakar, T. XXX, 1968.

życia, utrzymującą się nadal wśród ludności przedmieść mimo procesu urbanizacji. Dalej Thomas podkreśla wyjątkowe poczucie konkretności i wszystkiego, co wynika z codziennych, pożytecznych zajęć. Stąd potrzeba użyteczności w rozumowaniu Afroamerykanina i całkowity brak zrozumienia pojęć abstrakcyjnych i formalnych. Potrzeba empiryzmu i żywych przykładów z życia bierze górę nad dociekaniem teoretycznymi.

Pozostaje jeszcze ważny czynnik, powszechny dla określenia osobowości Afroamerykanina — jego stosunek do zjawisk przyrody. Sembene Ousmane wyznacza przyrodzie funkcję mało dynamizującą człowieka, pomija problem sakralnej łączności z ziemią i niebem zupełnie inaczej niż inni pisarze senegalscy, tacy jak Abdoulaye Sadi lub Birago Diop, i traktuje ją głównie jako ramy konieczne dla wyznaczenia miejsca i charakteru grup ludzkich, które go interesują.

Jego opis *niaye*, ciągnącego się wzdłuż wybrzeża Atlantyku, wywołuje niemal fizyczne uczucie nieruchomej bierności krajobrazu.

„*Niaye*, szeroka równina, bez kresu, ubrana zależnie od pory roku w całą gamę roślinności, to w niską trawę ciemnozieloną, to znów w porze deszczowej w masywne, karłowate baobaby, [...] to w gaje palmowe i gęste ogrody drzew mahoniowych, o opadających gałęziach. Kiedy idzie się przez *niaye*, oczy ulegają wrażeniu, że człowiek albo się cofa, albo nie posuwa naprzód: jednostajność, kępki kaktusów, drzew figowych, roślin *vradj*, krzewów *sump* przecinają i dzielą ten sam falujący białokremowy płaszcz piasku. Na uciekającym, upartym horyzoncie zmieniają się nierówne wydmy piaskowe. Powyżej niebo, to afrykańskie niebo, kontynentalnie szerokie o połysku rtęci. Długi jednolity gwiazd unosi się wzdłuż *niaye* — niewiadomo skąd. O zmierzchu staje się złowieszczy. Dawniej nasi pradziadkowie mówili, że *niaye* jęczy”¹⁰.

Sembene Ousmane opisuje to, co widzi, jego stosunek do przyrody jest racjonalistyczny i neutralny. Tymczasem prof. Thomas dostrzega w stosunku człowieka do przyrody najsilniejsze cechy afrykańskości.

Przyroda nie stanowi dla Afrykanina ciemnych sił, lecz jest to zorganizowany kosmos, stosownie do ogólnej harmonii świata. Thomas porównuje ten świat do piramidy sił — bytów. Szczyt piramidy zajmują bóstwa — ale i dla człowieka w stałym kontakcie ze swymi bóstwami jest stosowne i wysokie miejsce. Przy pomocy duchów człowiek oddziałuje na przyrodę. W wielkiej mierze przyroda warunkuje życie człowieka, ale i człowiek ma wpływ na nią. W spojrzeniu na świat Afrykanina jest coś więcej niż zainteresowanie samą ludzkością, jest w nim braterstwo z całym światem zwierzęcym, roślinnym i nieruchomym światem skał, piasków, wód i ziemi rodzącej.

Sembene Ousmane, reprezentując światopogląd materialistyczny,

¹⁰ Ousmane, *Vehi Ciosane*, s. 19—21.

pomija problem sakralnej łączności Afrykanina z ziemią i światem przyrody, ale też nie usiłuje mu zaprzeczyć.

W obszernym studium poświęconym ideologiom negroafrykańskim¹¹ L. V. Thomas porusza sprawę dwojakiego pojmowania czasu przez Negroafrykanina. Na polu technicznym i w konkretnych sprawach bytowych akceptuje on czas, tzn. przyjmuje nowe zjawiska występujące wraz z biegiem czasu. Impulsywność w działaniu młodych, ich dążenie do zmiany losu na polu ekonomicznym wynika z tej właśnie postawy i prowadzi do zrywania z tradycyjnymi autorytetami. Natomiast na polu kulturowo-duchowym i religijnym Negroafrykanin odrzuca przemijanie czasu. Kult przodków i wierzenia przejęte od pokoleń są bezczasowe i nie powinny być podważane. Uogólniając, Thomas stwierdza, że najczęściej Afrykanin przepoławia swoją świadomość: w dziedzinie techniki i ekonomii jest futurystą, a w dziedzinie kultury i życia duchowego zapatrzoną jest w przeszłość; akceptuje czas w stosunku do przedmiotów konkretnych, ale odrzuca go — jeżeli zastanawia się nad zbawieniem duszy. Czyżby więc Sembene Ousmane stanowił wyjątek?

W galerii typów, które przedstawia Sembene Ousmane, wszyscy są wiernymi sługami Allacha i nie byłoby sobą, gdyby autor starał się obedrzeć ich z odwiecznych wierzeń i poczucia więzi religijnej, czyż nie każe im patrzeć na Afrykę własnymi oczami? Chociaż sam przez wiele lat ocierał się o świat białych i zachłanny na wiedzę przejął od nich wiele cech umysłowych, to jednak wrócił do Afryki ze świadomym poczuciem uczestnictwa w duchowej wspólnotcie czarnych.

Wydaje się, że rysunek wewnętrznej sylwetki autora odpowiadałby teoriom na temat osobowości afrykańskiej prof. Thomasa, który twierdzi, że w mentalności i psychice Afrykanina są specjalne ośrodki regulujące ścisły związek między praktycznym widzeniem i zdrowym rozsądkiem a potrzebą wierzeń religijnych i wiarą w siłę magii¹².

UWAGI OGÓLNE O TEORII I SOCJOLOGII LITERATURY W ZWIĄZKU Z LITERATURĄ NEGROAFRYKAŃSKĄ

Powieści czarnych pisarzy są ciekawym zjawiskiem społecznym, łączą w sobie obraz powstawania nowej Afryki z relikdami narosłej

¹¹ L. V. Thomas, *Les idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Université de Dakar, 1965, s. 7—20.

¹² Do powyższego uogólnienia prowadzą dane przedstawione przez prof. L. V. Thomasa dla określenia cech osobowości Afrykanina z plemienia Diola, w aneksie 2, do jego *Analyse de la personnalité Diola*, „Bulletin de l'IFAN”, Dakar T. XXX, 1968, s. 537.

wokoło mitów i legend literatury ustnej, której geneza sięga w głąb dziejów Afryki plemiennej.

Przedkolonialna Afryka niszczona i tropiona wzdłuż i wszerz w pogoni za ludzkim towarem na handel, a potem Afryka kolonialna czerpały siłę oporu z mitów i legend związanych z dziejami i wierzeniami przodków. We współczesnej nam epoce dekolonizacji zmieniła się rola mitu, mit staje się czynnikiem pomocnym i konstruktywnym przy rewindykacji dawnych negroafrykańskich wartości.

W Afryce tradycyjnej mity łączyły się z ideologiami społeczeństw archaicznych. W Afryce współczesnej mity służą historii, polityce, literaturze.

Cytowany poprzednio prof. Thomas, przeprowadzając podział między Afryką tradycyjną a Afryką prometejską, różnicuje role i treści mitów afrykańskich i ukazuje ich dzisiejsze przemiany¹³. W tym procesie przemian Georges Balandier¹⁴, na którego powołuje się Thomas, widzi kulturotwórczą rolę mitów. Według Balandiera „w walce bardziej lub mniej agresywnej przeciwko frustracji zrodzonej z układu kolonialnego mit rewindykuje: głęboką oryginalność etniczno-kulturową (mit leżący u podstaw *négritude* agresywnej) [...] paternalizm nad cywilizacją zachodnią za pośrednictwem Egiptu (mit-opowieść na modłę Cheikh-Anta-Diopa) [...] Oryginalność Murzyna, wielkość i specyfika jego kultury, ekspansja cywilizacji, wybitna mądrość murzyńskich struktur społecznych, wierzenia w prapoczątkową jedność ludów czarnych, istnienie fabularnej przeszłości Afryki, pewność pełnienia misji dziejowej — oto główne tematy, które wyjaśniają współczesne mity mesjanistyczne”.

Współczesne mity, o których mówi Balandier, wsączają się w treści dzisiejszej literatury negroafrykańskiej. Również Sembene Ousmane w swoich poprzednich utworach odwoływał się do nich (*Le docker noir*, *Voltaïque*), dopiero w ostatnich odstąpił od egzaltacji przeszłości. *Vehi Ciosane* i *Mandat* nie ukazują akceptującego stanowiska autora wobec mitów Afryki dzisiejszej. We wstępie do *Vehi Ciosane* Ousmane daje wyraz niechęci do intelektualnych spekulacji, uprawianych przez wielu pisarzy czarnych.

„Wielkim błędem naszej epoki — pisze — jest to, że słabość człowieka należącego do czarnego świata, szumnie określana naszą afrykańskością — *africanité* lub murzyńskością — *négritude*, zamiast sprzyjać podporządkowaniu natury naukom, podtrzymuje ucisk, rozwija przekupstwo, nepotyzm, oszukaństwo i te wszystkie ułomności, którymi usiłuje się pokrywać niskie instynkty ludzkie; niechże więc, choć jeden

¹³ Thomas, *Les idéologies négro-africaines...*, s. 13—14.

¹⁴ *Ibidem*, s. 15.

z nas — nim umrze — głośno o tym woła! A tymczasem coraz to wyżej podbija się stawkę spekulacji intelektualnych na temat naszego współczesnego społeczeństwa — zawiąsów do naszej przeszłości i przyszłości, na temat społecznego charakteru naszych ojców i dziadów. Tylko, że ci tenorzy intelektualni nie znają, albo udają, że nie znają, epoki naszych ojców i dziadów, kiedy dumę stanowiły *Sahhe* — zawsze pełne spichrze, nie znają potrzeb obecnej epoki, nie znają również procesu rozpadania się wspólnoty”¹⁵.

Wydaje się, że protest Ousmane’a przeciwko „tenorom intelektualnym” wynika z jego subiektywnego stanowiska, którego nie potrafi czy nie chce przezwyciężyć: geneza tego, co Ousmane uważa za jałowe spekulacje intelektualne, wydobywanie na jaw osobowości afrykańskiej, skupianie zainteresowania wokół jej specyficznych cech, jest inna niż zamiłowanie do czysto teoretycznych rozważań czarnych intelektualistów. W książce *Bliżej Afryki*, w rozdziale poświęconym afrykańskiej osobowości i narodzinom kultury narodowej, Józef Chałasiński pisze, że pojęcie, które we współczesnym piśmiennictwie Afryki przyjęło się określać jako afrykańską osobowość, nie powstało z potrzeb analizy naukowej, a „zrodziło się wśród oświeconych Afrykanów, wychowanych i wykształconych w kręgu kontaktów i wpływów kultury europejskiej i amerykańskiej, powstało jako przejaw potrzeby określenia własnego miejsca z jednej strony wobec Afryki, z drugiej wobec Europy i Ameryki. Zasadniczym punktem wyjścia tego procesu był bunt przeciwko kolonializmowi, zawierającemu w sobie podział na panów i niewolników, białych i kolorowych. Odrzucenie takiej struktury świata przez samych «niewolników» jest rewolucją ogarniającą nie tylko stosunki polityczne, lecz w ogóle całość życia zbiorowego i sięgającą w głąb osobowości ludzkiej. W tym procesie istota ludzka przemienia się z bezwolnej rzeczy w osobę o własnej woli; odtąd staje się twórcą własnej historii”.

Odwołując się do artykułu Ulii Beiera z londyńskiego czasopisma „The Twentieth Century” (rok 1959), prof. Chałasiński notuje, że „największa ironia historii wyraziła się w tym, że idea afrykańskiej osobowości wyszła najpierw od intelektualistów afrykańskich wychowanych w kulturze francuskiej, jak Aimé Césaire i Leopold S. Senghor [...] Problem afrykańskiej osobowości — pisze dalej prof. Chałasiński — idzie w parze z problemem afrykańskiego narodu i afrykańskiej kultury narodowej. Te zaś problemy wiążą się z zagadnieniami narodowego języka, elity wykształcenia i publiczności czytającej”¹⁶.

¹⁵ Ousmane, *Vehi Ciosane*, s. 16.

¹⁶ J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 155, 157, 164.

Tymczasem Sembene Ousmane, wychodząc z założeń ekonomicznych, pełnego spichrza, zdaje się zapominać o roli *négritude* w tym względzie, nie tylko jako prądu intelektualno-filozoficznego, który apoteozuje afrykańską osobowość, lecz jako ważnego czynnika kulturotwórczego. Nie bierze pod uwagę faktu, że poprzez książkę osobowość wzbogaca się o nowe treści i że mity współdziałają w przyswajaniu pojęć takich, jak honor, godność, bezinteresowność, tak potrzebnych przy formowaniu się narodu — pojęcia dawniej nierozłączne z *guérewar* — a dziś, dzięki autonomii jednostki rozszerzające się i na warstwy niskie. Ale i ta postawa, w świetle przemian jego świadomości i faz samookreślania się — jest zrozumiała. Dzieło nie kłamie tu człowieka-wi! Twórczość literacka Ousmane'a staje się faktem społecznym.

* * *

Stwierdzenie, że powieść jest faktem społecznym prowadzi nas na szlaki, które torowały drogę pojęciu socjologii powieści. Socjologia powieści stanowi już dziś przedmiot rozważań wielu teoretyków i historyków literatury. Obok autorytetów w tej dziedzinie takich jak Georg Lukács — piszący po niemiecku, i Lucien Goldmann — francuski historyk literatury i socjolog, wysuwają się coraz to nowe nazwiska.

Socjologii twórczości literackiej poświęcony jest obszerny numer „Revue internationale des sciences sociales” (1967, nr 4). W numerze tym m. in. romanista niemiecki Matthias Waltz z uniwersytetu w Heidelbergu, dając zarys socjologii średniowiecznej poezji miłosnej¹⁷, rozszerza pojęcie dzieła literackiego jako faktu społecznego. Dzieło literackie, zdaniem Waltza, jest symbolicznym światem, stworzonym przez autora, ażeby zainteresować nim szerokie grupy ludzi, co nieodzownie rodzi między nimi więź. Autor dzieła staje się wówczas ośrodkiem grupy złączonej ze sobą wspólnym odnoszeniem się do tego symbolicznego świata, który on sam stworzył. To spojrzenie łączy się ze stanowiskiem Lucien Goldmanna, według którego „wszelkie dzieło literackie jest dziełem indywidualnego twórcy i wyraża jego myśl i sposób odczuwania, ale te sposoby myślenia i odczuwania nie są bytami niezależnymi od działań i postępowania innych ludzi. Istnieją i mogą być rozumiane tylko poprzez swe stosunki międzyjednostkowe, które nadają im całą ich treść i bogactwo”¹⁸.

¹⁷ Matthias Waltz, *Quelques réflexions méthodologiques suggérées par l'étude de groupes peu complexes...*, „Revue internationale des sciences sociales”, UNESCO, 1967, nr 4, s. 642.

¹⁸ Lucien Goldmann, *Nauki humanistyczne a filozofia*, tłum. E. Jerzyńskiej, Warszawa 1961, rozdz. IV, s. 143.

Tradycje socjologii literatury sięgają początków XIX stulecia. Inauguruje je w 1810 r. pani de Staël pierwszym w literaturze europejskiej studium tego typu *De la littérature considérée dans les rapports avec les institutions sociales*¹⁹. Na miarę możliwości swojej epoki pani de Staël rozważa specyfikę starożytnych i nowoczesnych literatur Południa i Północy, dostrzegając w nich zagadnienia społeczne. Zamierzenie pani de Staël może więc być uznane jako pierwsza próba badań socjologicznych nad twórczością literacką, które i tak nigdy nie będą mogły ukazać ścisłego związku pomiędzy społeczeństwem a dziełem literackim, ale przynajmniej potwierdzą istnienie tego związku!

Rozpoczynając od pani de Staël, a kończąc na Lukácsu, Mannheimie i Goldmannie, dochodzi się do wniosku, że wszyscy teoretycy literatury zadają sobie to samo pytanie: jakie są konkretne związki pomiędzy literaturą a społeczeństwem? Na to pytanie próbuje również odpowiedzieć Lucien Goldmann. W swym studium *Pour une sociologie du roman* przeprowadza on analizę powieści Malraux, ponieważ w nich właśnie widzi przemiany najbardziej typowe dla zachodnich społeczeństw naszej epoki.

„Utrata perspektyw i nadziei rewolucjonizujących, narodziny świata, w którym wszystkie ważniejsze poczynania są udziałem jedynie elity specjalistów, sprowadzenie mas ludzkich do czystych obiektów potrzebnych dla działania elit, bez żadnej realnej funkcji w twórczości kulturalnej, ani też w decyzjach natury społecznej, ekonomicznej i politycznej — oto główne problemy, które wchodzą w dzieło literackie Malraux, a jednocześnie ukazują ewolucje naszych społeczeństw”²⁰.

Twórczość pisarska Sembene Ousmane’a dowodzi, że te same zagadnienia przeniesione na kontynent Afryki zaczynają nurtować i pisarzy negroafrykańskich, oczywiście w aspektach właściwych dla ich rzeczywistości.

¹⁹ Na podstawie Jacques Leenhardta, *La sociologie de la littérature — quelques étapes de son histoire*, „Revue internationale des sciences sociales”, UNESCO, 1967, nr 4, s. 555.

²⁰ *Ibidem*, s. 572.

WANDA LEOPOLD

POWIEŚCI IBO *

Onuora Nzekwu, Nkem Nwankwo, Obi B. Egbuna, Chukwuemeka Ike, Flora Nwapa, Elechi Amadi — to wszystko pisarze pochodzenia Ibo, których, mimo dużych różnic artystycznych, łączy wspólnota problematyki, a nawet i zasadniczych w niej odpowiedzi.

Najbardziej znany wśród nich jest Onuora Nzekwu. Brał on czynny udział w życiu kulturalnym Nigerii. Do 1967 r. był redaktorem „Nigeria Magazine”, wychodzącego w Lagos czasopisma o charakterze przede wszystkim etnograficznym, posiadającego jednak stały dodatek literacki. Czasopismo ma staranną szatę graficzną i doskonały serwis fotograficzny. Sam Nzekwu pisywał tam prawie w każdym numerze, dając we właściwym miejscu upust swoim zainteresowaniom etnograficznym, które, równie niehamowane w jego powieściach, odbiły się niestety bardzo ujemnie na ich artystycznej stronie. *Initiation into the Agbalanze Society, Keana Salt Camp, Omo Ukwu Temple* — to przykładowo tytuły kilku jego artykułów z 1964 r. Był poza tym dyrektorem Centrum Wystawowego w Lagos, a w r. 1962 jednym z pięciu członków założycieli Stowarzyszenia Pisarzy Nigeryjskich. Jego pierwsza powieść bowiem, *Wand of Noble Wood* (*Pałeczka ze szlachetnego drzewa*), ukazała się już w roku 1961. Był to jeszcze czas, kiedy każde nowe zjawisko literackie, tak „poważne”, jak wydana u nakładcy londyńskiego księżka, wywoływało niemal automatycznie uznanie. Powieść przy tym poruszała szeroko społecznie absorbującą problematykę, co z kolei podnosiło często opinię ze szczybla uznania do entuzjazmu¹. Drugą swoją powieść: *Blade among the Boys* (*Zawadiaka*), wydał Nzekwu zaraz w następnym, 1962 roku i utwierdził się na czołowym miejscu, obok uznanych już dawniej Cypriana Ekwensi i Chinua Achebe. Ten triumwirat trwał w opinii krytycznej przez parę lat i dopiero ostatnio poczęły się ukazywać bardziej krytyczne w stosunku do powieści Nzekwu głosy.

* Rozdział większej pracy, poświęconej powieściopisarstwu Nigerii.

¹ Por. entuzjastyczny artykuł o Nzekwu, sygn. Correspondent, pt. *Ibo Novelist*, „West Africa”, nr 2321, 3 II 1962.

Inna sprawa, że publikacje lat 1964—1965 (Soyinka, Okara, Clark) zachwiała i hierarchią pozostałych.

Innych szczegółów biograficznych o Nzekwu niewiele znamy. Urodził się w roku 1928. Jest katolikiem. To wyznanie nieczęste w Nigerii i szczegół bardzo ważny dla jego powieści. Z wykształcenia jest nauczycielem — ma Teacher's Training Certificate i zanim rozpoczął swą karierę redakcyjną i literacką, był nauczycielem we wschodniej Nigerii. W tym też regionie, koło Onitsza, w samym sercu kraju Ibo toczy się akcja obu jego książek.

Bohaterem pierwszej *Wand of Noble Wood*² jest młody dziennikarz pracujący w Lagos w piśmie „Nigerian Life”, pochodzący z Ado koło Onitsza. Akcja toczy się w roku 1958 do lipca 1959 r. Młody człowiek oczywiście w Lagos romansuje i do jego rodziny dochodzą wieści, iż żyje z dziewczyną, pochodzącą z Idah, której matka do tego była muzulmanką. Następuje pierwsze ostrzeżenie ze strony rodziny: nie wolno mu się żenić, ożenek jest dozwolony tylko z dziewczyną z Ado, ale i nie wolno wyrzec się dziecka, gdyż dzieci to największe szczęście żyjących. Z drugiej strony naciskają nań przyjaciele z Lagos, dlaczego się nie żeni, tym bardziej, że ma już lat 31. Następuje wielka dyskusja, w której ów bohater, Peter Obiesie, wyklada, jakie są obecnie trudności ożenku dla młodego mężczyzny Ibo. Wywody jego są tak charakterystyczne, że warto ich tok w skrócie przedstawić. Głównym celem małżeństwa są dzieci, które są bezcennym skarbem, a szczególnie chłopcy, którzy przedłużają linię. Należy mieć potomstwo jak najwcześniej, jak tylko wiek i prawo pozwalają. Ale dawniej, gdy pracowało się na farmie, sprawy te inaczej wyglądały niż obecnie, gdy handel wymienny zastąpiły pieniądze, żyje się z pensji, za żonę trzeba płacić pieniądze, a dzieciom zapewnić możliwe wysokie wykształcenie. A trzeba przy tym jeszcze pomagać swojej szerszej rodzinie, wszystkim krewnym, gdyż według tradycji dzieci jednego przodka stanowią jedną całość, żyją razem, pracują wspólnie na farmach, bawią się, opiekują się wzajemnie. A jakżeż liczne są te rodziny, szczególnie przy poligamii. Nie można sobie wyobrazić, by młody człowiek mający wykształcenie dziennikarskie wrócił w strony rodzinne nie dopełniając tych warunków. Peter ma jeszcze silniejsze zobowiązania, gdyż po śmierci jego rodziców krewni łożyli na jego wykształcenie. Najniższa zaś cena za żonę u Ibo we wschodnim regionie wynosi 20 funtów. Taka cena jest ustanowiona administracyjnie od r. 1958, przedtem dowolny przetarg dochodził i do 70 funtów³. Do tego dochodzi teraz jeszcze modernistyczne mniemanie, że mąż powinien utrzymać żonę ze swoich zarobków, podczas kiedy dawne prawa przewidywały udział majątkowy żony w rodzinie, a w każdym razie jej udział w pracy na farmie. Jej zdrowie i energia były więc ważnym wyposażeniem. Główne przeszkody są więc natury materialnej.

Drugim punktem jest dawny obyczaj, według którego najpierw ożenić się muszą starsi bracia, a bracia Petera dotychczas są kawalerami. Ten punkt służy jako pretekst do ogromnych wywodów na temat systemu dziedziczenia tytułu i funkcji u Ibo z okolic Ado, a właściwie do przedstawienia całego układu religijno-społeczno-obyczajowego.

² Onuora Nzekwu, *Wand of Noble Wood*, London 1961, s. 208.

³ Zwracam uwagę, że wszystkie te dane pochodzą jedynie z relacji bohatera powieści.

Ktoś z przyjaciół wtrąca uwagę, że przy swoim wykształceniu Peter mógłby się ożenić z Europejką. W odpowiedzi następuje znów kapitalny wywód pod hasłem „dlaczego nie należy się żenić z Europejkami?”⁴.

Jako ostatni warunek małżeństwa Peter wyraża jeszcze nieśmiało postulat miłości. Jakims jednak chyba „cudem” (jeden z poprzedzających rozdziałów zawiera epizody nieistotne dla głównej akcji, świadczące natomiast o pełnej wierze w białą i czarną magię) wszystkie wymienione trudności i przeszkody Petera przestają istnieć i decyduje się on na małżeństwo. Zleca wobec tego rodzinie wyszukanie w Ado odpowiednich kandydatek, a podczas urlopu ma przyjechać i dokonać wyboru. Urlop jest długi, aż trzymiesięczny. W czasie tego urlopu Peter zakochuje się w dziewczynie imieniem Nneka, młodej nauczycielce. Rada rodziny po zebraniu wiadomości o kandydatce, jej rodzinie, jak i stwierdzeniu, że nie ma między młodymi pokrewieństwa aż do czwartego pokolenia, wyraża zgodę. Panna jest wzajemna, wszystko jest więc na najlepszej drodze. Aliści pewnego dnia Nneka oznajmia, iż nie może wyjść za mąż za Petera, gdyż dopiero teraz ojciec (matka jej nie żyje) zdradził jej straszną tajemnicę: otóż na jej matkę, gdy chodziła z Nneka w ciąży, pewna handlarka rzuciła klątwę *iyi ocha*, gdyż matka Nneka rzekomo nie zapłaciła jej trzech funtów za suknię. Matka spostrzegłszy się w domu, iż rzeczywiście ma te pieniądze, wróciła i zapłaciła, ale klątwa pozostała, obciąża i córkę, i każdego z kim się ona zwiąże. Klątwę można by zdjąć (trwa już 25 lat), handlarka jeszcze żyje i mieszka w sąsiedniej osadzie, ale procedura taka kosztuje bardzo drogo i przekracza możliwości ojca.

Peter postanawia sam z własnych funduszy pokryć konieczne koszty, na co nie uzyskuje zgody całej rady rodziny, udaje mu się jednak przekonać wuja, który zastępuje mu ojca i część młodszych kuzynów. Znów mamy ogromny i szczegółowy opis starań o odwołanie klątwy najpierw u handlarki, potem u kapłana kultu *iyi ocha*, dokładne wyliczenie kosztów i opis całej ceremonii. Interesujące są w tym dwa momenty: opis zaplecza kultowego miejsca *iyi ocha*, na którym walają się dary składane bóstwu, od lodówek i materiałów, poprzez bydło, kury itp. po orzechy, oraz motywy, którymi kapłan przekonuje swoją radę kapłańską, że warto przeprowadzić unieważnienie klątwy. Otóż niedawno rada miejska Ado wysłała do centralnej administracji petycję, by zabronić w ich rejonie uprawiania kultu *iyi ocha*, gdyż wnosi on więcej zamieszania i zła niż dobrego. Wiadomo już, że przyjedzie komisja z ministerstwa spraw wewnętrznych i będą sprawy badać na miejscu. Byłoby dużym atutem pokazanie im takiego odwołania jako do wodu sprawiedliwej działalności.

Po pomyślnym załatwieniu tej sprawy następuje pedantycznie szczegółowy opis wykupu żony, przebiegający podobnie do naszego ludowego swatania. Peter wpłaca połowę wykupu, drugą część musi wpłacić przed ustalonym dniem prze-

⁴ Według wywodów Petera z Europejkami żenią się tylko ci, którzy uważają europejską obyczajowość za wyższą, lub ci, którzy mają zobowiązania wobec białych dziewcząt z okresu studiów zagranicznych. Po powrocie z nimi do kraju czują się zazwyczaj nieszczęśliwi, gdyż Europejki są drogie, nie chcą się przystosować do kultury męża, lecz naginają się do własnej, lubią odseparowanie i spokój, podczas gdy ich mężowie są z natury towarzyscy i „nie zwracają uwagi na wiele dźwięków, które dla niej już znaczą hałas”. Przeszkadza poza tym inny język. Wiadomo bowiem, że nawet różnice w dialektach nie są bez znaczenia. Toteż najczęściej Nigeryjczyk ożeniony z Europejką prowadzi podwójne życie, mając drugi dom nigeryjski, „w którym oddycha spokojnie”.

prowadzki żony do jego domu. Termin ten i warunki zostają przez obie rodziny ustalone zgodnie, gdy nagle rodzina panny młodej przypomina sobie, że zarówno ona, jak i pan młody i ich rodziny są katolikami, i żąda ślubu katolickiego po odbyciu tradycyjnego. Sprawa ta jest właściwie tylko pretekstem do jeszcze jednego festynu i ucztování.

Już w tym miejscu warto zaznaczyć, że główni bohaterowie obu książek Nzekwu, tak jak i ich autor są formalnie katolikami i obie książki pełne są tyrad przeciwko temu wyznaniu. Główne zarzuty dotyczą stanowiska kleru: zarzuca mu się fałsz, zakłamanie, dbałość jedynie o własne interesy, wrogość w stosunku do miejscowych tradycji. Ogólniej — że religia ta nie posiada tej integrującej roli społecznej, którą miała dawna, i odebrawszy ludziom ich dawną wiarę nie dała im w zamian równie pełnowartościowej, zostawiając ich półpoganami i półchrześcijanami, z jedną tylko ogólną wiarą w jedyne Stwórcę. Ludzie przystępują do tej religii ze względu na oświatę, którą dają misjonarze, a która jest niewątpliwym dobrem, cała reszta jednak jest już tylko, zależnie od warunków, mniej lub bardziej atrakcyjną dekoracją (chóry, liturgia, a nawet cała dogmatyka). Rada na to — zdaniem Nzekwu — byłaby w jakimś synkretyzmie religijnym i zarzuty idą również i po tej linii, że kler katolicki absolutnie do tego nie dąży. Dużo natomiast ciepłych słów pada pod adresem sekty Stowarzyszenia Cherubinów i Serafinów.

Poglądy te z całą dokładnością odzwierciedlają stanowisko wyrażone bezpośrednio przez Nzekwu w r. 1962 na zjeździe w Abidżanie, zorganizowanym przez „Présence Africaine”, a poświęconym „udziałowi religii w tworzeniu się kulturowego wyrazu afrykańskiej osobowości”⁵. Jego ostre, choć przecież dążące do jakichś kompromisów wystąpienie nie spotkało się z życzliwym przyjęciem większości zebranych — ortodoksyjnie wyznaniowych.

Chrześcijaństwo a religie tradycyjne to problem występujący niemal we wszystkich powieściach i biografiiach współczesnych pisarzy Zachodniej Afryki, bardzo często jako główny motyw fabularnego konfliktu. Żadne jednak z wyznań chrześcijańskich nie powoduje tak ostrych oskarżeń, w których powtarzają się te same główne motywy: nietolerancja, tępy dogmatyzm, zakłamanie, dbałość jedynie o własne interesy, nie wywołuje tyle namiętnej goryczy i pogardy, jak wyznanie katolickie. Najbardziej symptomatyczne pod tym względem są książki dwóch pisarzy kameruńskich, francuskojęzycznych, Mongo Beti i Ferdinand Oyono, którzy obaj przeszli przez misyjne szkoły katolickie. Ciekawe, że u Nzekwu, jedyne katolika wśród pisarzy nigeryjskich, sprawy te też występują najjaskrawiej.

⁵ Cyt. za *Ibo Novelist*

Wracając do fabuły książki, Peter znosi i ten cios finansowy i godzi się na ślub katolicki. W powrotnej drodze do swego domu odbywa jednak długą wewnętrzną rozmowę z duchem swego zmarłego wuja, który przestrzega go przed monogamią, wytacza argumenty za poligamią, a w każdym razie odmawia od katolickiego ślubu, radząc przeznaczone na ten cel pieniądze wydać na kształcenie biednych dzieci.

Ta rozmowa z duchem wuja nie jest pierwsza ani ostatnia. Od początku książki Peterowi w ważnych chwilach towarzyszy ten głos, który pełni i funkcję naszego dialogu wewnętrznego, ale jest i czymś znacznie bardziej realnym i osobnym, rzeczywistym duchem, tyle że nie zmaterializowanym wizualnie, ale konstruuującym stałą, żywą obecność przodków w istnieniu żyjących i ich nad nimi opiekę. Wiara w tę stałą obecność, we współuczestniczenie przodków w istnieniu żyjących, to mocny punkt tradycji, niezachwiany w niczym i u Nzekwu. Ów duch wuja opłuje oczywiście stale za życiem według tradycyjnych wzorów, przypisanych mu jest jednak też wiele bardzo rozsądnych, konkretnych pomysłów. Jego autorstwa są też najogólniejsze tyrady antykatolickie i niewątpliwie jest on w znacznej mierze *porte-parole* autora. Peter jednakże jest tym razem krnąbrny, nie zmienia swoich postanowień. Wraca do Lagos, gdzie tymczasem dziewczyna, z którą żył, urodziła mu córeczkę. Następują perypetie związane z uznaniem ojcostwa, liczeniem dziewczyny na małżeństwo, rejestracją dziecka itd., co wszystko pociąga za sobą przede wszystkim nowe koszty. Rano przed wyjazdem do Ado na swój ślub-przeprowadzkę z Nneka Peter dostaje telegram, że Nneka umarła w nocy po przeprowadzce do ich domu. Na miejscu zastaje list od niej z wyrazami miłości i wdzięczności i prośbą, by nie dochodził przyczyn śmierci. Następuje kolosalny, drobiazgowy opis uroczystości pogrzebowych, stypy, powtórnego obrządku w jakimś przepisany terminie itd. Znowu podkreślone są i wyliczone związane z tym ogromne koszty. Peter przedłuża urlop i stara się jednak dowiedzieć, jakie mogły być przyczyny śmierci czy samobójstwa Nneka. Nie udaje mu się dojść niczego konkretnego. Są tylko niejasne podejrzenia i poszlaki. Kręci się mianowicie po okolicy dawny zalotnik Nneka, odtrącony przez nią. Widziano go również krążącego wokół miejsca kultu *iyi ocha*. Po jakimś czasie Peter dostaje w Lagos list od ciotki, zawierający inny list od Nneka, który ciotka zobowiązała się dostarczyć dopiero w określonym, późniejszym terminie. W liście tym Nneka pisze, iż ukazała jej się we śnie matka i powiedziała, iż odwołanie klątwy nie jest ważne, gdyż w czasie ceremonii jeden z najważniejszych rekwizytów rytualnych, biały kamień, nie był na właściwym miejscu. Ostrzega córkę, iż jeśli wyjdzie za mąż za Petera, zginie on w noc poślubną z mocy *iyi ocha*. Od siebie ciotka dodaje, iż zmarł dawny zalotnik Nneka i krąży pogłoski, iż wyznał na łożu śmierci, iż to on był sprawcą poruszenia białego kamienia.

Kilka jeszcze spraw trzeba tu podkreślić, które nie wynikają z fabularnego streszczenia. A więc przede wszystkim etnograficzna strona książki. Rozsadza ona zupełnie tę opowieść. Wiele faktów, które w streszczeniu, operującym głównymi momentami akcji, zostały tu uwypuklone, w książce robi wrażenie jedynie zamarkowanych, pretekstowych w stosunku do opisów ceremonii i obrządków, służących temu, by jak największą ilość podobnych relacji z rozmaitych okazji móc przytoczyć. Wrażenie to potęguje jeszcze brak wszelkich motywacji i reakcji psy-

chologicznych u występujących postaci wobec sytuacji bądź co bądź skomplikowanych i dramatycznych.

Warstwa etnograficzna u Nzekwu pełni w zasadzie podobną funkcję jak u Achebe i innych pisarzy zachodnioafrykańskich eksponujących tradycyjny układ plemienny. Z jednej strony służy kreowaniu samoświadomości własnej tradycji i historii, potrzebie samoutwierdzenia w okresie nieodwracalnych i szybkich przemian, z drugiej zaś strony jest to mniej lub bardziej świadomie obliczone na zainteresowanie czytelnika europejskiego, wiadomo bowiem, że te sprawy stanowią przedmiot zainteresowania większości badaczy i turystów, że pociąga ich wciąż przede wszystkim „egzotyczny folklor”. I u Achebe, i u Nwan-kwo pewna część opisów traktowana jest niewątpliwie pod tym kątem, zawiera szczegóły i objaśnienia zbędne zupełnie dla własnych, zorientowanych czytelników, przeznaczone zaś dla przekazania obcym maksimum informacji. U Nzekwu jednak sprawa ta wypada najjaskrawiej ze względu na obszerność, szczegółowość i samoistność tych opisów, które u tamtych pisarzy są w mniejszym lub większym stopniu, ale jednak jakoś wmontowane, funkcjonalne w obrębie utworu — czy to w całości obrazu tradycyjnej kultury Ibo, jaki daje Achebe w swojej pierwszej książce *Things Fall Apart*, czy też w odniesieniu do akcji. Opisy zaś Nzekwu można by spokojnie wyjąć i włożyć między jego artykuły z „Nigeria Magazine” i *vice versa*, dopisawszy najwyżej jakieś pretekstowe zdanie w rodzaju: „W tym czasie bratu Petera urodził się pierwszy syn”, i tu następowałby opis związanej z tym ceremonii. Na takiej zasadzie jest to komponowane. I z dokładnością, która, jak twierdzi jeden z krytyków, „zachwyciłaby Malinowskiego”⁶. Etnografizm Nzekwu jest więc najbardziej jaskrawy i najbardziej naiwny. Ale bo też i inne elementy jego postawy świadczą zarówno o dużej bezradności intelektualnej, jak i o traktowaniu pisarstwa jako maksymalnie drobiazgowej, dosłownej rejestracji. Ponieważ jednak kompletność rejestracji jest niemożliwa, więc i u Nzekwu następuje pewien wybór — znów nie tylko dla niego charakterystyczny, choć również znów najjaskrawiej zaakcentowany. Obok więc warstwy etnograficznej, drugą rozbudowaną jest warstwa informacji ekonomiczno-arytmetycznej. Nie sięga ona bynajmniej szerszych spraw ekonomiki kraju, natomiast z całą szczegółowością kreśli budżet głównego bohatera i rejestruje dane wchodzące w zakres jego zainteresowań. Tak więc dowiadujemy się, jaka jest odległość z Lagos do Ado, ile czasu zajmuje droga i ile kosztuje bilet. Wiemy również, że pensja młodego redaktora w dzienniku wynosi rocznie 426 funtów. Komorne za pokój w starym budownictwie w La-

⁶ Kaye Whiteman, „Presence Africaine”, 1964, nr 2, recenzja bez tytułu.

gos wynosi miesięcznie 4 funty. Jest to jednak bez elektryczności i kanalizacji. Pokoje za to są znacznie większe niż w nowym budownictwie, gdzie komorne jest wyższe, a standard metrażowy pokoju wynosi 10×12 stóp itd. — nie mówiąc już o wszystkich cenach i wydatkach związanych ze ślubem, pogrzebem i innymi wydarzeniami, które są nie tylko co do szylinga, ale co do pensa wymieniane⁷.

Dalszym szczegółem tej sprawozdawczości są dokładne opisy ubioru zarówno u kobiet, jak i u mężczyzn (kolor krawata, skarpetek, koszuli, obuwie — wszystko). Opis ten często jest jedyną informacją o występującej postaci, zastępuje wszelką inną charakterystykę⁸.

Ten sposób beznamietnej i bezproblemowej relacji o podstawowych odniesieniach arytmetyczno-buchalteryjnych nie jest też wyłączną własnością Nzekwu (bardzo wyraźnie występuje np. w drugiej książce Achebe *No Longer at Ease*), ale znów u niego występuje w najjaskrawszej postaci. Łączy się to z inną, równie charakterystyczną cechą. Z całego opisu spraw bohatera wyłączona jest mianowicie całość jego praca. Nie ma tu już nie tylko owej jałowej, ale świadczącej o przywiązywaniu wagi przez autora, drobiazgowości opisu — nie ma w ogóle żadnych wzmianek, żadnych relacji o stosunkach, ludziach, sprawach — nic poza ścisłym podaniem wysokości zarobku i długości urlopu. Tylko to są punkty interesujące, poza tym praca jest jakimś mało ważnym dodatkiem do życia, którego istotne sprawy dzieją się poza nią i w zupełnie innych układach.

Podobnie ma się sprawa z bohaterem z *No Longer at Ease* Achebe i większości powieści o tematyce współczesnej. Graniczną pozycją jest Ekwensi, ale dopiero u Soyinka pierwszoplanowe stają się konflikty wewnątrz nowego układu zawodowej elity, związane z jej czynnościami zawodowymi. Natomiast sytuacja i postawa bohatera Nzekwu wygląda następująco: wyemancypowany już faktycznie z układu tradycyjnego, rodzinno-plemiennego, myślący również w kategoriach interesu indywidualnego, a nie rodowego, czy jakiejś szerszej tradycyjnej zbiorowości, ma jednocześnie ciągle poczucie niestabilności swojej sytuacji i braku jakichś trwalszych i głębszych więzi z nowym środowiskiem czy jakimś

⁷ Dane te pochodzą prawdopodobnie z r. 1958. Ich prawdziwość jest absolutnie nie do sprawdzenia. Żadne opracowania ani statystyki nie rejestrują dotychczas tego typu danych. Sądzić jednak można, że powieściopisarz zastąpił sumiennie statystyków.

⁸ Warto jednak dodać, że kolejnym elementem, który Nzekwu zauważa w ludziach, jest chód i sposób poruszania się. Następnym są wonie (częsta rejestracja zapachu perfum) i dopiero gdzieś na dalekim planie, nawet przy postaciach kobiecych, zauważa (bądź nie) te cechy zewnętrzne, które w naszym pojęciu stanowią o urodzie czy jej braku.

szerszym nowym układem. Rysujące się tendencje do przewyższenia tej sytuacji są charakterystycznie konserwatywne. Układ tradycyjny nie jest już wprawdzie wartością nadrzędną czy samą w sobie. Zmienia funkcję w subiektywnym odczuciu jednostki — staje się przede wszystkim jedynym istniejącym gwarantem jej indywidualnego bezpieczeństwa. Bohater Nzekwu zdaje sobie sprawę ze sformalizowania pewnych tradycji i z ich nieprzystosowalności do spraw bieżącego, zmieniającego się życia. Katolicyzm i wykształcenie poczyniły też głębsze szczyrby w jego sposobie myślenia. Przejawia się w nim czasem tendencja do kształtowania jakiegoś synkretycznego światopoglądu, ponosząca klęski lub kapitulująca wobec konkretnych, konfliktowych sytuacji. Jedynie tradycyjny układ rodowo-plemienny daje jednostce w każdym wypadku poczucie bezpieczeństwa.

Książka ta została omówiona bardziej szczegółowo, gdyż jest ona reprezentatywna dla całej sporej (w stosunku względnym oczywiście) grupy pisarzy nigeryjskich. Jej artystyczne nieporadności i niemaskowana naiwność ujawniają dobitnie postawę, problemy, konflikty charakterystyczne, wydaje się, dla dość szerokiego przekroju młodej elity nigeryjskiej — nie politycznych leaderów i czołówki intelektualnej, lecz coraz szerszych kręgów otrzymujących po prostu wykształcenie i jakieś stanowiska w pracy umysłowej w miastach. Świadczyć o tym może i fakt utrzymywania się, mimo pewnego ostatnio osłabienia, opinii o Nzekwu jako o jednym z przodujących pisarzy nigeryjskich.

W następnej powieści Nzekwu *Blade among the Boys*⁹ problematyka, większość realiów i konkluzje, jak również stopień artystycznej niespójności nie ulegają zmianom. Bardziej jeszcze tylko może jaskrawo rysuje się brak wszelkich psychologicznych motywacji czy choćby dbałości o jakiś stopień prawdopodobieństwa w tym zakresie. W najlepszym razie występuje zastępowanie stanów świadomości publicystycznymi tyradami. Oto, pokrótce już tylko, fabuła tej powieści:

Młody Patrick Ikenga, Ibo z okolic Ado, jest katolikiem. Wcześniej stracił ojca, wychowuje go matka, a przede wszystkim wuj. Rodzice też byli katolikami i przestrzegali wychowania religijnego syna, jednocześnie jednak ojciec wierzył w magię i stosował ją. Uważał, że magia chroni jego rodzinę, która właśnie wskutek przynależności do kościoła miała wielu wrogów w wiosce, na pewno też działających za pomocą magii. Wuj wychowuje chłopca bardzo starannie w duchu tradycyjnym — chłopiec przeznaczony jest w przyszłości na naczelnika klanu. Wuj nie znosi chrześcijan i wygłasza poglądy na temat religii, społeczeństwa itp. identyczne jak duch wuja z poprzedniej powieści. Tyle tylko, że jako żywy grozi, że po śmierci będzie się mścił na tych, którzy zrywają z tradycją. Jedno-

⁹ Ostatnia powieść Nzekwu, *The Highlife for Lizards*, nie dotarła jeszcze do Polski.

częście jednak ten wuj posyła chłopca do szkoły misyjnej, gdyż, jak twierdzi: „Wykształcenie jest dzisiaj stemplem gentlemana, nauczyliśmy się cenić naukę pisania, czytania i arytmetyki jako paszport do przyszłej zamożności i siły”. Znowu jest to stanowisko dobrze znane z poprzedniej książki. Młody Patrick w pewnym momencie postanawia jednak wstąpić do seminarium duchownego. Matka jego, mimo że katoliczka, wyklina go, ponieważ nie wywiązuje się z największego obowiązku: kontynuacji rodziny. I to znamy z *Wand of Noble Wood*. Pod naciskiem wuja, matki i wioski Patrick rezygnuje ze swych planów, a także dochodzi do przeświadczenia o wyższości tradycyjnej religii, wyrażonego również w identycznym niemal nawet sformułowaniu jak w poprzedniej książce: „Tradycyjna religia przyciąga przez to, że opiera się na społeczeństwie, w którym żyjesz, że przenika wszystkie fazy życia tego społeczeństwa i ofiarowuje wytłumaczenie i rozwiązanie problemów, z którymi się stykasz codziennie”. Patrick postanawia się ożenić, a ponieważ, jak wiadomo, związane są z tym duże koszty, jedzie pracować jakiś czas na kolei, by zebrać odpowiednie fundusze. W sposób absolutnie niewytłumaczalny odzywa się w Patricku kapłańskie „powołanie” i wstępuje on wbrew wszystkiemu do seminarium. Daje to pożądaną pretekst do ostrych antyklerykalnych wystąpień Nzekwu i sportretowania wszystkich misjonarzy jako jednolite „czarne charaktery”. Narzeczoną Patricka, Nkiru, postanawia działać i w tubie od aspiryny (!) podaje mu napój miłosny, po którym uniesiony pożądaniem Patrick uwodzi ją. Rzecz się wydaje i Patrick zostaje wyrzucony z seminarium. Sprawa jest zarysowana podobnie jak w innych sytuacjach w poprzedniej książce: zostawia otwartą drogę interpretacji, czy było to działanie magii, przypadku czy namiętności. Sam bohater stwierdza jednak: „Wygląda na to, jakby tylko czary mogły tego dokonać”. Tak więc sfera konfliktów, przekonań, typu reprezentantów, argumentów (podobnie i stylistyka) pozostaje bez zmian, z większym jedynie wyakcentowaniem elementu religijnego.

Inny wariant tej problematyki prezentuje powieść Nkem Nwankwo *Danda*. Dopiero też ona przyniosła popularność temu młodemu autorowi. Nwankwo należy bowiem do najmłodszej generacji pisarskiej. Urodził się w r. 1936 w Nawfia-Awka koło Onitszy, a więc niemal w sercu Ibo. Wykształcenie ma uniwersyteckie, ale tylko nigeryjskie, nie zagraniczne. Pracuje jako nauczyciel angielskiego w Ibadan Grammar School. Wcześniej zaczął pisać opowiadania, a w r. 1960 uzyskał drugą nagrodę w konkursie na dramat rozpisany przez „Encounter” z okazji proklamowania niepodległości Nigerii, w którym Soyinka otrzymał I miejsce za swój *A Dance of the Forests*. Sztuka Nwankwo nigdzie jednak nie została wystawiona. Natomiast wydana w r. 1964 powieść¹⁰ już w następnym roku doczekała się adaptacji scenicznej, co niewątpliwie też jest dowodem jej popularności.

Danda jest powieścią również etnografizującą, operującą przy tym dużą ilością słów w języku Ibo, co nie wpływa, wydaje się, z niemożności znalezienia przez autora angielskiego odpowiednika, lecz jest jednym ze sposobów podkreślenia kolorytu lokalnego. W przeciwieństwie

¹⁰ Nkem Nwankwo, *Danda*, London 1964, s. 205.

jednak do Nzekwu mocną stroną książki jest postać głównego bohatera. Umiejętność ta zresztą wyróżnia Nwankwo spośród innych pisarzy nigeryjskich. Czas pokaże, czy potwierdzi się w następnych jego książkach. W *Danda*, jednak, ta właśnie tytułowa postać jest spójną całości, odbanalizowuje schemat i świadczy o możliwościach artystycznych młodego autora. Te dwie sprawy: opis lokalnego środowiska i postać Danda, przede wszystkim też podniosła krytyka¹¹.

Akcja książki toczy się we wschodniej Nigerii, w głębi kraju Ibo, z dala od głównych szlaków. Jest rok 1949 i nawet do tego zakątka docierają pierwsze zmiany spowodowane II wojną światową. Jeden z najmożliwszych i najzamożniejszych ludzi w osadzie, naczelnik jednego z dwóch rywalizujących z sobą klanów, stary Araba, ma trzech synów. Najstarszy z nich był na wojnie i gdy już myślano, że przepadł, odezwał się z wiadomością, że zgromadził pieniądze, chce przyjechać i ożenić się. Wpłata za żonę i uroczystości weselne rujnują go jednak zupełnie. Próbuje, jak przed wojną, handlować drzewem, ale ceny spadły i nie przynosi to dostatecznego zysku. Postanawia więc z powrotem wyemigrować wraz z żoną i ślad po nim ginie. Drugi z synów również wyemigrował i jest bokserem na terytorium Afryki francuskiej. W osadzie jest najmłodszy Danda, niesłychanie popularny w całej okolicy, najlepszy flecista, ogromnie muzykalny, nieodzowny na każdej zabawie, prawie zawsze podchmielony, pełen wdzięku blagier i leń, niebieski ptak i trochę nawet chuligan. Nosi szatę obszytą dzwoneczkami, która z daleka go anonsuje, i ma w całej okolicy przydomek „Rain” („Deszcz”). Jego rodzinna osada, Aniocha, słynie ze swoich korowodów maskowych. Danda jest ich niezastąpionym uczestnikiem, zapraszany też jest na wszystkie uroczystości w najdalsze strony. Nie liczy się z żadnymi rygorami, działa tylko według własnych zachcianek, z których główną jest wszelka zabawa. Namówiony przez księdza chrześcijańskiego, zafascynowany przez chwilę ładną muzyką i obrazkami, postanawia przystąpić do kościoła, lecz zapomina przyjść na swój własny chrzest, ponieważ akurat wypadła jakaś tradycyjna uroczystość, połączona jak zawsze z festynem. Oczywiście Danda jest wiecznym zmartwieniem ojca, który w swoim mniemaniu stracił już dwóch synów (dodać jeszcze trzeba, że obaj tamci synowie byli przekonanymi katolikami, co też ich różniło z ojcem), a sam ma poważne kłopoty związane ze sprawowaniem władzy w osadzie. Po śmierci bowiem starego naczelnika osady rada starszych miała właściwie do wyboru dwóch kandydatów, gdyż konkurencja nie jest osobowa, lecz klanowa: każdy klan i jego przedstawiciele w radzie solidarnie popierali swego kandydata, dwa zaś były klany rywalizujące w osadzie. Poprzedni naczelnik był z innego klanu niż Araba, ojciec Danda. I ze względu na wiek Araba, i jego rzeczywiste stanowisko w osadzie, jak i z powodu zachowania równowagi międzyklanowej naczelnikiem powinien zostać teraz Danda. Jednakże część członków klanu w radzie okazała się przekupna i naczelnikiem został wybrany młody syn zmarłego. Araba wie, że chłopak osiągnął to wskutek brzydkich machinacji, i robi mu najrozmaitsze wstręty, zachowując się tak, jakby nie uznawał wyboru. Tamten z kolei stara się wygrać wszystkie słabości sytuacji Araba, wykorzystując też oczywiście rozmaite wykroczenia Danda. Kiedy jednak Danda uwodzi jego młodą żonę, jest to przestępstwo

¹¹ Por. np. Emanuel Obiechina, *Darkness and Light*, „Nigeria Magazine”, nr 84, March, 1965.

tak wielkie, że i Araba nie może na to patrzeć przez palce. Danda na jakiś czas znika cichaczem z osady. Araba choruje bardzo ciężko i postanawia użyć jeszcze jednego sposobu w celu ustatkowania Danda, a mianowicie ożenić go. Danda godzi się bezwolnie, tym bardziej że ojciec wpłaca za niego pieniądze. Żona Danda jest energiczna, bierze go krótko, Danda zaczyna pracować na farmie. Araba jest szczęśliwy, szczególnie gdy synowa urodziła wnuka. Bardzo podupadły na zdrowiu, zaczyna przemyślać jakby wprowadzić Danda do ozo, tj. organizacji półreligijnej o różnych stopniach wtajemniczenia, mającej duże znaczenie w strukturze życia społecznego. Należenie do ozo już jest godnością i uprawnia do posiadania dalszych. Araba nabiera nadziei, że może jednak Danda podtrzymać splendor rodziny. Przeszkodą jednak jest fakt, że Danda w dzieciństwie nie dał sobie zrobić ici, czyli operacji mięśni twarzy według nacięć w określony wzór — nieodzowny warunek należenia do ozo. Rzadko się zdarza, by praktykowano to w dorosłym wieku, Araba jednak wyjednuje takie pozwolenie, a Danda obiecuje po męsku jak przodkowie znieść ten bardzo bolesny i publicznie dokonywany zabieg. Dla wszelkiej pewności upija się jednak przedtem potężnie. Jednakże i to nie pomaga. Po pierwszym cięciu i pierwszym strumieniu krwi Danda, nie bacząc na cały tłum patrzących, zrywa się z krzykiem z posłania i w popłochu ucieka. Rozumiejąc, że wstyd, jaki tym ściągnął na siebie, ojca i rodzinę, jest zbyt wielki, opuszcza osadę i przepada bez śladu. Wypadek ten do reszty załamuje starego Araba. Żona Danda odchodzi do swojej rodziny, niektóre młodsze żony Araba też go opuszczają. W gospodarstwie nie ma komu pracować. Coraz bardziej schorowany i samotny Araba umiera po jakimś czasie w opuszczeniu. Nie ma komu nawet wyprawić mu uroczystości pogrzebowych według obyczaju i godności, jakie mu przynależą, tym bardziej że ludność osady jest coraz bardziej podzielona z powodu spraw religijnych. Biali księża bowiem przestali tolerować uczestnictwo w dwóch obrządkach, grożą piekłem i bardziej doczesnymi karami za udział w „pogańskich” uroczystościach. Wśród młodych zaś jest coraz większa ilość chrześcijan. Smutne rozważania dwóch starców, przyjaciół zmarłego Araba, na ten temat przerywa wejście Danda, który zjawia się w dostojnej, nie dzwoneczkowej szacie, z całym orszakiem bębnistów i innych muzykantów koniecznych przy pogrzebowych ceremoniach. Wyprawia wspaiały pogrzeb ojcu i obejmuje w posiadanie i zarządzanie jego gospodarstwo.

Jak widać nawet z tego streszczenia, jest w książce wiele okazji do etnograficznych opisów (dwa pogrzeby, ślub, wybory naczelnika, doroczna maskarada itd.). Są one jednak scalone z resztą książki bądź przez udział w nich Danda, którego reakcje i zachowanie i w tych wypadkach stanowią główny motyw, bądź przez pewien dystans autora przejawiający się w traktowaniu niektórych epizodów w sposób zlekka humorystyczny. Dotyczy to np. zebrania wyborczego z niekończącymi się przemówieniami, w których każdy mówca stara się prześcignąć poprzednika długością i kwiecistością, a prawo przewiduje, że każdy może mówić dowolnie długo i nie wolno mu odebrać głosu. Dotyczy to także niektórych sytuacji Danda, np. jego flirtów i chrztu. Ten dystans nie umniejsza jednak sympatii autora dla głównego bohatera. Wesoły chłopak, obierający w końcu drogę ojców, to typ bohatera o wiele bliższy szerzej publiczności niż wewnętrznie i kulturowo rozdarte ponuraki. Duże

powodzenie adaptacji scenicznej *Danda* stąd, sędzę, między innymi płynie. Ostatecznie w książce Nwankwo mimo znacznie większego niż u Nzekwu zobiektywizowania jedynym układem odniesień, miarą kryteriów — pozostaje układ tradycyjny. Oczywiście trzeba tu wziąć pod uwagę, że akcja toczy się w r. 1949 i wobec tego względy historycznej sumiennosci mogły odegrać pewną rolę w silniejszym akcentowaniu tradycji. Niemniej sam autor wskazuje możliwe już wówczas drogi wyboru. Z dróg tych nowinkarstwo, pionierska emigracja, połączona zazwyczaj ze zmianą religii — nie zyskuje jego aprobaty.

Do bardziej jeszcze odległych chronologicznie czasów, a mianowicie do początków XX w., sięga Flora Nwapa w książce pt. *Efuru*¹². Autorce tej przypada w udziale tytuł pierwszej nigeryjskiej powieściopisarki. Książka została oceniona przez krytykę jako bardzo słaba¹³. I ona należy do utworów etnograficznych i eksponuje szczegółowo lokalne wierzenia i obyczaje jednego ze szczepów Ibo. Fabuła sprowadza się do perypetii tytułowej bohaterki, Efuru, kobiety niezależnej i zaradnej, która osiąga wielkie sukcesy w handlu i w miłości, ale dotknięta jest bezpłodnością. Fakt ten w opinii społecznej i w jej własnym odczuciu traktowany jest jako klęska, której nie równoważą żadne inne sukcesy, i przypisywana jest klątwie. Książka kończy się samobójczą ofiarą bohaterki. Autorka bardzo silnie podkreśla, że najwyższym powołaniem kobiety, niezależnie od innych, choćby najbardziej pożytecznych społecznie spełnianych przez nią funkcji, jest dawanie potomstwa.

Powieści Obi B. Egbuna *Wind versus Polygamy* (*Wiatr przeciw poligamii*)¹⁴ i Chukwuemeka Ike *Toads for Supper* (*Ropuchy na kolację*)¹⁵ są również debiutami i również raczej nie rokującymi artystycznych nadziei, choć pierwsza z nich doczekała się entuzjastycznej recenzji, w której określono ją jako utwór „o światowym znaczeniu”¹⁶. Sprawiedliwie dodać trzeba, że krytykowi chodziło o samą problematykę, nie dojrzał jednak żadnych śmieszności i nieporadności jej ujęcia, które są tak duże, że trudno mówić o jakimkolwiek jej znaczeniu w zamierzonym przez autora sensie.

Akcja tej powieści nie ma dokładnie umiejscowionych realiów i daty. Dzieje się w jednym z regionów Nigerii, w którym dopiero wydano zarządzenie o obowiązującej monogamii. Główną postacią jest stary naczelnik, małżonek 30 żon,

¹² Flora Nwapa, *Efuru*, London 1966.

¹³ Por. rec. Sam Uba, „Drum”, September, 1966. Caroline Ifeka, „Nigeria Magazine”, nr 89, June, 1966.

¹⁴ Obi B. Egbuna, *Wind versus Polygamy*, London 1964, s. 128.

¹⁵ Chukwuemeka Ike, *Toads for Supper*, London 1965.

¹⁶ Mbella Soune Dipoko, recenzja bez tytułu, „Presence Africaine”, 1 trimestre, 1965.

który właśnie w tym czasie poślubia jeszcze 31, młodziutką dzierlatkę, i zostaje oddany pod sąd. Kluczowym punktem książki jest jego kilometrowe przemówienie w sądzie (autor jest studentem prawa w Wimbledon) w obronie poligamii. Autor włożył w nie cały swój zapał i, niestety, sądzić można, całą swoją wiedzę. Jak na starego wodza-analfabetę jest ona zresztą i tak nieprawdopodobna, a prezentuje przedziwny galimatias wiadomości z fizyki, socjologii i fizjologii, w którym nie brak nawet powołania się na niejaki „professor Bronoswski”. Zdaniem wspomnianego wyżej entuzjastycznego krytyka jest to przemówienie „całkowicie przekonujące”. Krytyk ów bowiem jest też za wprowadzeniem prawnym poligamii w całym świecie. Argumenty za monogamią przedstawia podstarzały jezuita, ojciec Józef, sprowadzając je właściwie do powtarzania, iż jest to prawo boskie. W książce wiele jest poza tym drwinek ze stylu życia „nowoczesnych” Nigeryjczyków jak i cikliwej, publicystycznej apologetyki tradycyjnego stylu życia.

Powieść Chukwuemeka Ike przedstawia kłopoty matrymonialne młodego chłopca Ibo, studenta uniwersytetu w Nsukka. Kocha on bowiem studiującą na uniwersytecie dziewczynę Joruba, Aduke, a rodzice zgodnie z tradycją wybrali mu na żonę w rodzinnej wsi młodziutką Nwakaego. W kłopotach tych pociesza się jeszcze w Lagos z dziewczyną lekkich obyczajów, piękną Sweetie, co daje okazję do zaprezentowania rozmaitych uroków lagoskiego *high life*.

Problematyka tej książki, a i jej ujęcie są ogromnie bliskie książeczkom z „Onitscha market literature”, choć przyznać trzeba, że tam konflikty matrymonialne „starego” z „nowym” nie zawsze kończą się zwycięstwem „starego”. Ta bardzo prymitywna powiastka, pisana bądź co bądź przez młodego człowieka z wyższym wykształceniem, dobrze odbija najbardziej powszechny konflikt indywidualistyczny młodego pokolenia. Podjęcie go przez młodego pisarza w r. 1965 też świadczy o jego niesłabnącej aktualności.

Debiutem, który wywołał ostatnio najżywsze zainteresowanie, nawet w postaci listów od czytelników polemizujących z recenzjami, co nieczęsto jeszcze powieściom pisarzy afrykańskich się zdarza, jest książka Elechi Amadi *The Concubine*¹⁷. Autor jej, pochodzący z Ibo, ma obecnie ok. 30 lat. Szkołę średnią skończył w Umuahia, uniwersytet w Ibadan. Jest jednym z nielicznych pisarzy, którzy nie studiowali humanistyki, lecz nauki ścisłe. Ma dyplom z zakresu matematyki i fizyki. Po ukończeniu uniwersytetu studiował jeszcze w szkole wojskowej w Zaria i po jej ukończeniu pozostał w armii. Do przewrotu Ironsiego był w stopniu kapitana.

Książka jego jest bardzo emocjonalną apologią tradycyjnych zasad współżycia społecznego Ibo, w których zaakcentowana jest głównie sprawa dochowania wierności małżeńskiej przez kobietę, wierności nawet poza grób i konieczności wychowania dzieci w domu ich ojca. Konflikty płynące z nowych namiętności winny być podporządkowane tym zasa-

¹⁷ Elechi Amadi, *The Concubine*, London 1966.

dom i nie zawsze nawet ofiary mogą zmazać tragiczne skutki, wynikające z przekroczenia tych zakazów.

Bohaterka tej książki, Ihuoma, młoda, ładna i pracowita wdowa z kilkorgiem dzieci, broni się długo przed ogarniającą ją miłością do młodego chłopca, Ekwueme. Chłopiec jest w niej też zakochany do tego stopnia, że chce zerwać zawiązane przez rodziców w jego dzieciństwie narzeczeństwo z wybraną przez nich dziewczyną i żenić się z Ihuoma. Ihuoma nie decyduje się na małżeństwo, ulega jednak namiętności. Nie gasi to jednak jej wewnętrznego konfliktu i kochankowie udają się po poradę do *dibia* — kapłana-czarownika. *Dibia* radzi im zbadać wolę i decyzję bóstwa poprzez próbę ofiary. Ale dwa są tylko możliwe jej sprawdziany: mogą z niej wyjść żywi lub przypłacić życiem.

Wszyscy recenzenci zgodnie podkreślają legendowo-poetycką tonację tego utworu, odejście od drobiazgowo etnograficznej, zewnętrznej obserwacji, a jednocześnie bardzo emocjonalne, znajdujące często liryczny wyraz, zaangażowanie autora. Recenzent z „*Présence Africaine*”¹⁸ powiada: „Pan Amadi ukazuje miłość, pożądanie, przywiązanie, mistycyzm i niepokojący bunt w społeczeństwie Ibo poprzez obrazy tańca, małżeństwa, śmierci”. „Pierwsze pięćdziesiąt stron mają wielkość i blask wzruszającej legendy”. W „*West Africa*”¹⁹ czytamy, że jest to wreszcie książka, która nie jest ani „substytutem etnograficznego traktatu, ani politycznego manifestu”. Recenzent z „*West Africa*” zarzuca jednak autorowi pewną schematyczność postaci, brak pełniejszego, psychologicznego ich zarysowania. I właśnie głównie w odpowiedzi na te zarzuty nigeryjski czytelnik Ukpai A. Asika²⁰ wystosował do redakcji „*West Africa*” list szczególnie interesujący i jako głos niezawodowego krytyka, i ze względu na zawarte w nim stanowisko wobec kilku zasadniczych problemów dzisiejszej sytuacji społeczno-kulturowej w Afryce. Pan Asika ocenia książkę Amadi niesłychanie wysoko. Twierdzi, że jest ona w literaturze afrykańskiej pierwszym dziełem na miarę tragedii greckich. Porusza bowiem tak jak one odwieczne i ogólnoludzkie problemy miłości, śmierci, przeznaczenia. Ma więc walor uniwersalizmu, ukazując jednocześnie prawdziwie afrykańskie pojmowanie i przeżywanie tych problemów. Autor książki bowiem, zdaniem jego wielbiciela, pisze jak ktoś, dla kogo ten sposób pojmowania i przeżywania jest wciąż wewnątrznie żywy. Tę postawę przeciwstawia słynnemu już pisarzowi nigeryjskiemu Chinua Achebe, prezentującemu w dwóch ze swoich

¹⁸ Mbella S. Dipoko, *Nostalgie et Desespoir*, „*Presence Africaine*”, nr 53, 1966.

¹⁹ Rec. D. E. „*West Africa*”, nr 2558, 11 VI 1966. Por. także rec. Sam Uba, „*Drum*”, November, 1966.

²⁰ „*West Africa*”, nr 2562, 9 VII 1966.

książek również tradycyjny świat Ibo, a które, zdaniem Asika, „pisane są ze zrozumieniem jedynie intelektualnym, przez kogoś, kto stoi już na zewnątrz i zagląda jedynie do środka”. Autor listu ustosunkowuje się negatywnie do takiej postawy, traktując ją jako wyobcowanie, właściwe, jego zdaniem, wielu pisarzom i intelektualistom. Główny punkt listu jest polemiką z zarzutem recenzenta co do sposobu przedstawiania postaci. Asika z jednej strony powołuje się tu znów na przykład tragedii greckiej, sprowadzającej postacie do paru zasadniczych rysów, którym przypisane jest decydujące znaczenie w układzie stosunków między ludźmi i między ludźmi a bogami — nie jest więc to sposób przedstawiania, który zawsze i wszędzie musi być traktowany jako minus literatury. Z drugiej strony stwierdza on, że takie traktowanie postaci przez Amadi jest zupełnie realistycznym odbiciem traktowania indywiduum w społecznościach afrykańskich. „W naszym społeczeństwie różnice między indywiduami, osobowościami są tylko niuansowe, a nie zasadnicze”. „Nie ma potrzeby rozwijania złożoności, różnicowania struktur osobowości”. Bardzo więc bezpośrednio został w tym liście określony stosunek do jednostki i problemu jej osobowości, stając się jednocześnie niemal programowym założeniem filozoficzno-literackim i kryterium wyboru z dziedzictwa kultury europejskiej. Pomijając pewne gradacje, stosunek taki charakterystyczny jest, jak widzieliśmy, dla całej licznej grupy pisarzy, a sądząc po przytoczonym głosie czytelniczym, jest to stanowisko jeszcze powszechniejsze.

Wiążąc zaś tę sprawę z rysunkiem postaci w utworze literackim, autor listu dotyka zagadnienia jeszcze szerszego, które nasuwa się każdemu chyba czytelnikowi europejskiemu, znającemu większą ilość powieści pisarzy afrykańskich. Według naszych kryteriów, stosowanych w ramach konwencji powieści tzw. realistyczno-obyczajowej, a to jest właśnie powszechnie i prawie wyłącznie przez pisarzy afrykańskich uprawiany powieściowy gatunek, sylwetki wszystkich postaci są nie dość zarysowane, brak im żywości i złożoności odrębnych ludzkich osobników. Cecha ta występuje u pisarzy zarówno Afryki pobrytyjskiej, jak i pofrancuskiej. Objawia się też niezależnie od tego, czy dany pisarz teoretycznie formułuje swoje koncepcje roli jednostki i znaczenia osobowości w sposób zbliżony do tradycyjnie plemiennego ujmowania, czy też nawet krańcowo indywidualistycznie. Wydaje się, że rzucającą się w oczy powszechność tego zjawiska można przypisać m. in. długotrwałej tradycji określonych przez strukturę plemienną kategorii myślenia, które, jeśli nawet teoretycznie przekroczone, zbyt głęboko były zakorzenione, by nie pozostawiły śladów w typie obserwacji i w granicach psychologicznej wyobraźni.

* * *

We wszystkich omówionych tu utworach mamy do czynienia z bohaterem lub narratorem, który w mniej lub bardziej dosłowny sposób wyszedł poza formację społeczeństwa plemiennego, zetknął się ze światem innej formacji kulturowej, niosącym system innych wartości. Narzuca mu się nieunikniona konfrontacja, staje problem wyboru. Samo to zagadnienie nie stanowi jeszcze dostatecznego wyróżnika tej grupy utworów. Jest to bowiem podstawowy problem całej literatury czarnej Afryki, zagadnienie, z którym męczą się w różnym stopniu świadomie wszyscy pisarze. Omówionych tu pisarzy charakteryzuje wspólny, dokonany przez nich w tej sytuacji wybór. Pada on na układ i system wartości społeczeństwa plemiennego — mimo wielu rozterek, mimo częstej świadomości, że przemiany są nieuniknione i mimo nawet braku niechęci do niektórych nowych zjawisk. Można by określić ich wybór jako wartości plemienne plus oświata. Poza jednym może Nwankwo nie zdają sobie sprawy, że w tym właśnie dodatku (oświata) tkwi zarodek dalszych psychologiczno-społecznych konfliktów, konieczność dalszych poszukiwań i wyborów.

Mimo niewątpliwego wyboru system wartości społeczeństwa plemiennego nie jest przez pisarzy nigeryjskich tak apoteozowany i uniwersalizowany, jak to się dzieje u wielu pisarzy afrykańskich języka francuskiego spod znaku *négritude*. Nie ma żadnej tendencji, nawet u najbardziej generalizującego Nzekwu, do traktowania tych wartości jako uniwersalnego lekarstwa na choroby ludzkości, pretendowania do funkcji uzdrowicielskiej wobec bezdusznej i stechnicyzowanej Europy czy choćby do wysuwania jako normy dla wszystkich Afrykanów. Charakterystyczne jest, że nawet problem poligamii z książki Egbuno dopiero przez krytyka francuskojęzycznego z „*Présence Africaine*” został podniesiony do rangi i normy ogólnoświatowej. Generalizacje u tych pisarzy nigeryjskich nie wychodzą poza zarysowany krąg empirycznego doświadczenia. Nie konceptualizują oni swoich doświadczeń w teorię, nie tworzą zastępu powołanych, ani też, z drugiej strony, nie wychodzą z gotowych założeń doktrynalnych, jak to jest po Césairze i Senghorze, twórcach teorii, u większości pisarzy francuskojęzycznych. Innymi słowy, nie mają gotowego wzorca stylu życia i tradycyjnych afrykańskich wartości w spopularyzowanej koncepcji *négritude*, sprowadzonego do wyidealizowanego schematu. Nigeryjczycy operują konkretnymi, znanymi sobie układami, za każdym razem analizując je oddzielnie. Cały wysiłek i dojścia emocjonalno-intelektualne skoncentrowane są wokół jednostkowych poszukiwań wobec komplikacji, które niesie z sobą wyjście z układu rodzinno-plemiennego.

Pisarz z innej części Afryki, „kolorowy” Peter Abrahams z Republiki Południowoafrykańskiej, w swoim artykule pt. *The Blacks* (Czarni)²¹ tak określa „człowieka plemiennego”: „Co to jest człowiek plemienny? Chyba najważniejszą jego cechą jest to, że nie jest to jednostka w zachodnim rozumieniu. Psychologicznie i emocjonalnie jest to żyjąca personifikacja pewnej ilości sił, wśród których najważniejszą są zmarli przodkowie”. Pisarze nigeryjscy, o których mowa, znajdują się w tym stadium, w którym nastąpiło już w znacznej mierze inne, zbliżone do europejskiego pojmowanie jednostki. Oczywiście jest tu też gradacja od najbardziej jeszcze plemiennych Nzekwu i Amadi do najsilniej, choć płytko „zwesternizowanego” Ike. U wszystkich jednak nastąpiło uznanie indywiduum jako odrębności i oddzielnej wartości. Nastąpiła wskutek tego desakralizacja wartości plemiennych, a tradycyjny układ został potraktowany (podobnie zresztą jak i możliwe inne) funkcjonalnie w stosunku do jednostki. Afirmacja więc jego wartości dokonuje się na zasadzie kryterium interesu jednostki. Ostateczny prymat układu tradycyjnego wynika z przekonania, iż jest to układ najpełniej gwarantujący jednostce poczucie bezpieczeństwa.

Pisarze nigeryjscy mają też przy tym świadomość, że ich powrót do plemienia jest w dużej mierze samoułudą. Sam fakt emancypacji stwarza już spojrzenie z zewnątrz. Wartości plemienne, jak to już było podkreślane, nie zostają na nowo zintegrowane w sposób mitologiczny w wartości absolutne i uniwersalne. Empiryczna obserwacja najbliższego środowiska przekonuje zaś zazwyczaj o nieuchronności przemian. Część z tych zmian jest akceptowana nawet przez starych wujów i duchy wujów. Poczucie niepewności, wewnętrznych antynomii, wahań nie opuszcza bohaterów i narratorów mimo dokonanego wyboru. Jedynie pisarze lokujący akcję utworu nie współcześnie, lecz w czasach dawniejszych zdołali w ten sposób scalić wybór z realistycznym prawdopodobieństwem wciąż jeszcze najsilniej integrującej siły rodu i tradycyjnego układu. W czasie współczesnym pęknięcia są widoczne. Ale nikt z tej grupy pisarzy mimo towarzyszącego im często niepełnego zaspokojenia intelektualnego nie znalazł wyjścia poza krąg jednostka — plemię, w inną perspektywę intelektualną czy społeczną.

Nie wydaje się też przypadkiem, że taki właśnie układ odniesień jest w powieściopisarstwie nigeryjskim najliczniej reprezentowany przez pisarzy Ibo. Jak już wspomniano, proces scalania się Ibo i kształtowania ich wspólnej świadomości jest bardzo niedawny, zapoczątkowany wraz z ogólnonigeryjskim ruchem emancypacyjnym. Jak wykazały ostatnie

²¹ Peter Abrahams, *The Blacks*, [w:] *An Africa Treasury*, ed. Langston Hughes, London 1961, s. 53.

wydarzenia, poczucie wspólnoty Ibo, skryształowanie się własnej odrębności zadominoowało w obecnej chwili, stało się dla Ibo społecznie ważniejsze niż ogólnonigeryjskie więzy. W powieściopisarstwie sprawa ta nie ma oczywiście tak jaskrawego i jednoznacznego wyrazu, jaki nastąpił w rozwoju wypadków politycznych. Jednakże cała ta, stosunkowo bardzo liczna, grupa pisarzy Ibo, zajmująca się specyficznościami obyczajowo-społecznymi tego plemienia, usiłująca aktywizować pewne normy życia plemiennego Ibo na wartości dziś aktualne, wiążące także pewne ogólne cechy struktur plemiennych wyłącznie z Ibo — cała ta grupa niewątpliwie reprezentuje typ postawy, w którym prymat więzi Ibo nad wszystkimi innymi znajduje swoje uzasadnienie i oparcie. Od takiej postawy nie jest już odległą konsekwencją przejście do wniosków ściślej politycznych.

JEAN PAUL SARTRE

CZARNY ORFEUSZ

Czegóż to spodziewaliście się zdejmując knebel, który zamykał te czarne usta? Że zaczną one śpiewać wam pochwały? Myśleliście, że gdy podniosą się głowy, które nasi ojcowie siłą pochyłili aż do ziemi, wy czytacie w ich oczach adorację? Oto stojący czarni ludzie, którzy na nas patrzą i życzą wam, byście odczuli podobnie jak ja, zaskoczenie, że jesteście widziani. Ponieważ biały przez trzy tysiące lat korzystał z przywileju patrzenia, sam nie będąc oglądany; był czystym spojrzeniem, światło jego oczu wydobywało wszystko z przyrodzonego cienia, białosc jego skóry była jeszcze jednym spojrzeniem skondensowanej jasności. Człowiek biały, biały, ponieważ był człowiekiem, biały jak dzień, biały jak prawda, biały jak cnota, oświeślał stworzenie jak pochodnia, odsłaniał tajemną i białą istotę bytów. Dzisiaj ci czarni ludzie patrzą na nas i nasze spojrzenie powraca nam w oczy; czarne pochodnie z kolei oświetlają świat, a nasze białe głowy są jedynie małymi lampionami, kołysanymi przez wiatr. Czarny poeta, nie dbając zupełnie o nas, szepce do kobiety, którą kocha:

Kobietko naga, kobietko czarna,
Odziana w kolor, który jest życiem...
Kobietko naga, kobietko ciemna,
Owocu dojrzały o jędrnej skórze, mroczne ekstazy czarnego wina",

i nasza białosc wydaje nam się dziwnym bladym werniksem, który przeszkadza naszej skórze oddychać, białym trykotem, zniszczonym na łokciach i kolanach, pod którym, gdybyśmy mogli go zdjąć, znalazłoby się prawdziwą ludzką skórę, skórę koloru ciemnego wina.

Uważaliśmy się za najważniejszych w świecie, słońca dla plonów, księżycy odpływów i przypływów: a jesteśmy już tylko stworzeniami ze świata fauny. Nawet nie stworzeniami:

„Ci panowie z miasta,
Ci panowie, jak trzeba,
Którzy nie umieją już tańczyć wieczorem przy świetle księżyca,

Którzy nie umieją już chodzić na skórze swoich stóp,
Którzy nie umieją już opowiadać bajek wieczorami..."

Ongiś uważaliśmy się za Europejczyków na zasadzie prawa boskiego: już pod spojrzeniami amerykańskimi lub radzieckimi zaczęliśmy czuć, jak nasza godność kruszeje; już Europa stawiała się geograficznym przypadkiem, półwyspem, spychanym przez Azję aż do Atlantyku. Mieliliśmy nadzieję odnaleźć trochę przynajmniej naszej wielkości w oswojonych oczach Afrykanów. Ale nie ma już oczu oswojonych: są spojrzenia dzikie i wolne, które osądzają naszą ziemię. Oto czarny wędrujący:

„aż do krańca
wieczności ich niekończących się bulwarów
z policją..."

A oto inny, który woła do swoich braci:

„Niestety! Niestety! Pajęcza Europa porusza swe macki
i falangi okrętów..."

Oto

„zamknięte milczenie tej europejskiej nocy..."

gdzie

„nie ma nic czego by czas nie znielawiał".

Pewien Murzyn pisze:

„Montparnasse i Paryż, Europa i jej niekończące się udręki
Będą nas nawiedzały niekiedy jak wspomnienia lub dolegliwości..."

i nagle w naszych własnych oczach Francja wydaje się egzotyczna. To już tylko wspomnienie, dolegliwość, biała mgła, która pozostała na dnie rozslonecznionych dusz, niespokojne zaplecze, gdzie nie jest dobrze żyć; Francja odpłynęła na północ, zakotwicza się blisko Kameczatki: najważniejsze jest słońce, słońce tropików i morza „wszawe od wysp" i róże z Imangue i lilie z Yarive i wulkany Martyniki. Byt jest czarny. Byt jest z ognia, my jesteśmy przypadkowi i dalecy, my mamy się usprawiedliwić z naszych zwyczajów, z naszych technik, z naszej niedopieczonej bladej, z szarej zieleni naszej roślinności. Przez te spojrzenia spokojne i przenikające jesteśmy odsłanianiani aż do kości:

„Posłuchajcie białego świata
straszliwie zmęczonego swoim ogromnym wysiłkiem

.....
Litości dla naszych zwycięzców wszystkowiedzących i naiwnych"¹.

I oto jesteśmy skończeni, nasze zwycięstwa odwrócone do góry brzuchem, ukazują się ich wnętrzności, nasza tajemna porażka.

¹ Tam, gdzie całość cytatu poetyckiego nie wydawała się niezbędna dla egzemplifikacji, dokonano w nich pewnych skrótów.

Jeżeli chcemy, by zaczęła pękać ta ograniczoność, w której jesteśmy uwięzieni, to nie możemy liczyć więcej na przywileje naszej rasy, naszej barwy, naszej techniki: nie możemy już inaczej złączyć się z tą całością, z której wypędzają nas czarne oczy, niż wyrывая się z naszych białych trykotów, by starać się po prostu być ludźmi.

Jeżeli jednak te wiersze zawstydzają nas, to nie to było ich zamysłem: nie były pisane dla nas; kolonowie i współwinni, wszyscy tacy, którzy otworzą tę książkę, będą mieli wrażenie, jakby czytali przez czyjeś ramię listy, nie dla nich przeznaczone. Ci czarni zwracają się do czarnych, aby im mówić o czarnych; ich poezja nie jest satyryczna ani złorzecząca: jest to zdobycie świadomości. „A więc, powiecie, może nas ona interesować tylko jako dokument. Nie możemy się do niej włączyć”. Chciałbym pokazać, jakimi drogami można znaleźć dojście do tego świata czarnego bursztynu, i że ta poezja, która się wydaje z początku rasowa, jest ostatecznie śpiewem wszystkich dla wszystkich. Jednym słowem, zwracam się tutaj do białych: chciałbym im wytłumaczyć to, co czarni już wiedzą: dlaczego właśnie w obecnej swojej sytuacji czarny powinien uzyskać najpierw samoświadomość nieodzwonnie poprzez doświadczenie poetyckie, i odwrotnie, dlaczego czarna poezja języka francuskiego jest w naszych dniach jedyną wielką poezją rewolucyjną.

* * *

To nie jest przypadek, że biały proletariatus używa rzadko języka poezji, aby mówić o swoich cierpieniach, swoim gniewie czy dumie; ale nie sądzę też, by robotnicy byli mniej uzdolnieni niż synowie naszych rodzin: talent, ta łaska skuteczności, traci wszelkie znaczenie, gdy próbujemy rozstrzygnąć, czy jest rozprzestrzeniona bardziej w jednej klasie czy w innej. I także nie ciężar pracy odejmuje robotnikom siłę do śpiewu: niewolnicy męczyli się jeszcze bardziej, a znamy pieśni niewolników. Trzeba więc uznać, że to aktualne warunki walki klas odwracają robotnika od poetyckiej wypowiedzi. Uciskany przez technikę, chciałby sam być technikiem, gdyż wie, że technika stanie się narzędziem jego wyzwolenia; jeżeli pewnego dnia powinien być zdolny do kontroli prowadzenia przedsiębiorstw, wie, że może to osiągnąć tylko poprzez wiedzę zawodową, ekonomiczną i naukową. Ma głęboką i praktyczną znajomość tego, co poeci nazwali Naturą, ale znajomość, którą uzyskał bardziej rękami niż wzrokiem. Natura to dla niego Materia, ten bierny opór, ta skryta i bezwładna przeciwność, którą przepracowuje swoimi narzędziami; Materia nie śpiewa. Jednocześnie obecny etap jego walki wymaga od niego działalności ciągłej i pozytywnej: rachunku politycznego, dokładnych przewidywań, dyscypliny, organizacji mas; tu marze-

nie byłoby zdradą. Racjonalizm, materializm, pozytywizm, te wielkie tematy jego codziennych bitew są najmniej odpowiednie do spontanicznej twórczości poetyckich mitów. Ostatni z tych mitów, ów słynny „wielki wieczór”, cofnął się przed koniecznościami walki: trzeba biec jak najszybciej, zdobywać to tę, to tamtą pozycję, usiłować podnieść jakieś uposażenia, zdecydować w imię solidarności o strajku i o proteście przeciwko wojnie w Indochinach: liczy się tylko skuteczność. Bez wątpienia klasa uciskana powinna najpierw zdobyć własną samoświadomość. Ale to zdobycie świadomości jest ścisłym przeciwieństwem zstąpienia w siebie: chodzi o to, by w działaniu i poprzez działanie poznać obiektywną sytuację proletariatu, który może się określić przez warunki produkcji lub podział dóbr. Zjednoczeni i uproszczeni przez ucisk, który działa na wszystkich i na każdego, i przez wspólną walkę robotnicy nie znają zupełnie wewnętrznych sprzeczności, które są żyzną glebą dla sztuki, a przeszkadzają działaniu. Poznać siebie, to znaczy dla nich usytuować się poprzez związek z wielkimi siłami, które ich otaczają, to określić dokładnie miejsce, które zajmują w swojej klasie, i funkcję, którą wypełniają w Partii. Nawet używany przez nich język wolny jest od tych lekkich rozluźnień, od stałych, drobnych niewłaściwości, od tej zabawy w przekazywaniu, która stwarza Słowo poetyckie. Używają w swoim zawodzie terminów technicznych i ściśle określonych; co do języka partii rewolucyjnych, Parain pokazał, że jest on pragmatyczny: służy do przekazywania poleceń, haseł, informacji; jeśli traci swoją surowość, Partia się rozprzega. Wszystko to zmierza do coraz ostrzejszej eliminacji podmiotu; a jednak trzeba, by poezja była w jakiś sposób subiektywna. Proletariatowi zabrakło poezji, która byłaby społeczna, a czerpała swoje źródła z subiektywności, która byłaby społeczna w tej samej mierze co subiektywna, która by wznosiła się na porażkach mowy, a byłaby mimo to równie pobudzająca, równie powszechnie zrozumiała jak najbardziej określone hasło, albo jak „Proletariusze wszystkich krajów łączcie się”, które widzi się na bramach w Rosji radzieckiej. Wskutek takiego stanu rzeczy poezja przyszłej rewolucji pozostała w rękach młodych burżua o dobrych intencjach, którzy czerpali inspirację ze swoich psychologicznych sprzeczności, z antynomii między swoim ideałem a swoją klasą, z braku pewności w starym języku burżuazji.

Murzyn, tak jak i biały robotnik jest ofiarą kapitalistycznej struktury naszego społeczeństwa; ta sytuacja odsłania mu pole do szerokiej solidarności z klasami uciskanych, tak jak on, Europejczyków, do solidarności ponad odcieniami skóry; pobudza go do projektowania społeczeństwa bez uprzywilejowanych, gdzie pigmentacja skóry będzie traktowana jako zwykły przypadek. Ale choć ucisk jest jeden i ten sam,

to jednak szczegóły zmieniają się zależnie od historii i warunków geograficznych: czarny jest ofiarą jako czarny, jako kolonizowany tubylec lub jako wywieziony Afrykanin. A ponieważ prześladowuje się go w jego rasie i z powodu niej, powinien więc najpierw osiągnąć świadomość tej rasy. Powinien zmusić tych, którzy, dlatego że był Murzynem, przez wieki usiłowali daremnie sprowadzić go do stanu zwierzęcego, aby uznali go za człowieka. Nie ma tutaj wykrętów, szachrowania, „przekroczenia linii”, które mógłby brać pod uwagę. Żyd, biały między białymi, może zaprzeczać, że jest Żydem, ogłosić się człowiekiem między ludźmi. Murzyn nie może zaprzeczyć, że jest Murzynem, ani domagać się dla siebie tej abstrakcyjnej, bezbarwnej ludzkości: jest czarny. A więc nie ma innego wyjścia niż autentyczność: łżony, ujarzmiany, rozprostowuje się, podnosi słowo Murzyn, które mu rzucono jak kamień, i dochodzi swych praw z całą dumą jak czarny naprzeciw białego. Ostateczne zjednoczenie, które zbliży wszystkich uciskanych w tej samej walce, powinno być poprzedzone w koloniach przez to, co nazwałbym momentem separacji lub negatywności: ten antyrasistowski rasizm jest jedyną drogą, która może prowadzić do obalenia różnic rasowych. Jakżeby mogło być inaczej? Czyż czarni mogą liczyć na pomoc białego proletariatu, odległego, rozproszonego w swoich własnych walkach — zanim sami się połączą i zorganizują na swojej ziemi? A przy tym, czyż nie trzeba by wielkiej pracy analitycznej, aby dostrzec wspólnotę głębszych interesów pod wyraźnie widoczną różnicą warunków: wbrew sobie samemu biały robotnik korzysta jednak trochę na kolonizacji; jakkolwiek niski byłby poziom jego życia, bez niej byłby jeszcze niższy. Jest on też w każdym razie mniej cynicznie eksploatowany niż robotnik dniówkowy z Dakaru czy Saint-Louis. A poza tym wyposażenie techniczne i uprzemysłowienie krajów europejskich pozwala mniemać, że społeczeństwo mogłoby być natychmiast zastosowane. Socjalizm widziany z Senegalu lub z Konga wydaje się pięknym snem; aby czarni wieśniacy mogli odkryć, że jest on koniecznym punktem docelowym również na ich terenie i w ich aktualnych dążeniach, trzeba, aby najpierw nauczyli się formułować te żądania wspólnie, a więc aby pomyśleli o sobie jako czarni.

Ale to zdobycie świadomości różni się w swojej naturze od tego, które marksizm stara się rozbudzić w białym robotniku. Świadomość klasowa pracownika europejskiego jest skupiona wokół zasady zysku i wartości dodatkowej, wokół obiektywnych cech sytuacji proletariusza. A ponieważ złączona z interesem pogarda, którą biali okazują czarnym i która nie ma odpowiednika w postawie burżuazji wobec klasy robotniczej, ma dotknąć czarnych do głębi serc, trzeba, aby Murzyni przeciwstawili temu bardziej prawdziwy obraz czarnej podmioto-

w o ś c i; toteż osią świadomości rasowej jest przede wszystkim czarna dusza czy raczej — ponieważ ten termin często powraca w tej antologii — pewne wspólne właściwości myśli i zachowań czarnych, które nazwano m u r z y ń s k o ś c i ą. Do ustanowienia pojęć rasowych są tylko dwa sposoby działania: albo się obiektywizuje pewne cechy subiektywne, albo stara się zinterioryzować pewne zachowania, które się ujawniają obiektywnie; tak więc czarny, który rewindykuje swoją murzyńskość w ruchu rewolucyjnym, umieszcza się od razu na terenie Refleksji, czy to jeżeli chce odnaleźć w sobie pewne rysy obiektywnie stwierdzalne w cywilizacjach afrykańskich, czy to gdy ma nadzieję odkryć czarną Istotę w studniach swego serca. W ten sposób pojawia się z powrotem subiektywność, stosunek siebie do siebie, źródło wszelkiej poezji, której robotnik musiał się pozbawić. Czarny, który wzywa swoich braci w barwie, aby zdobyli samoświadomość, będzie usiłował im przedstawić wzorcowy wizerunek ich murzyńskości i zwróci się do swojej duszy, aby go uchwycić. Chce być jednocześnie kierunkowskazem i zwierciadłem; pierwszy rewolucjonista będzie zwiastunem czarnej duszy, będzie heroldem, który wyrwie z siebie murzyńskość, aby ją podać światu, półprorok, półpartyzant, krótko mówiąc, poeta w ścisłym sensie słowa *vates*. Czarna poezja nie ma nic wspólnego z wynurzeniami serca: jest funkcjonalna, odpowiada potrzebie, która ją ściśle określa. Przejrzyjcie jakąś dzisiejszą antologię białej poezji: znajdziecie sto rozmaitych tematów, zależnie od nastroju i niepokojów poety, zależnie od jego doli i jego kraju. W tej antologii, którą wam prezentuję, jest tylko jeden temat, który wszyscy, z mniejszym lub większym szczęściem, próbują podjąć. Od Haiti do Cayenne jedna idea: z a m a n i f e s t o w a ć czarną duszę. Poezja murzyńska jest ewangeliczna, zwiastuje dobrą nowinę: murzyńskość została odnaleziona.

Tylko, że ta murzyńskość, którą chcą oni złowić w swoich najgłębszych głębinach, nie zjawia się sama z siebie przed oczyma duszy: w duszy nic nie jest d a n e. Herold czarnej duszy przeszedł przez szkoły białych, zgodnie ze spisowym prawem, które odmawia uciskanemu wszelkiej broni, poza tą, którą sam ukradnie gnębielowi; to właśnie w zderzeniu z białą kulturą jego murzyńskość przeszła z bezpośredniości przeżycia do refleksji. Ale zarazem w mniejszym lub większym stopniu przestał nią żyć. Kiedy zdecydował, by zobaczyć kim jest, rozdzielił się, nie jest już spójny sam ze sobą. I odwrotnie — ponieważ był już wygnany z siebie samego, więc odnalazł obowiązek opowiedzenia się. Zaczyna więc od wygnania, wygnania podwójnego: wygnanie ciała ofiarowuje wspaniały obraz wygnanemu sercu; większą część czasu przebywa w Europie, w zimnie, pośrodku szarych tłumów; marzy o Port-au-Prince, o Haiti; ale nie dosyć na tym: w Port-au-Prince już był na wygna-

niu; handlarze niewolnikami wydarli jego przodków z Afryki i rozrzucili po świecie. Wszystkie wiersze w tej książce (z wyjątkiem pisanych w Afryce) ukazują nam tę samą mistyczną geografie. Półkula; najniżej, zgodnie z pierwszym z trzech koncentrycznych kręgów, rozciąga się ziemia wygnania, bezbarwna Europa; po niej następuje olśniewający krąg wysp dzieciństwa, tańczących wokół Afryki; Afryka, krąg ostatni, pępek świata, biegun całej czarnej poezji, Afryka olśniewająca, rozpalona, lśniąca jak skóra węża, Afryka ognia i deszczu, gorąca i skłębiona, Afryka, zjawia migotliwa jak płomień, między bytem a nicością, bardziej prawdziwa, niż „niekończące się bulwary z policją”, ale nieobecna, rozkładająca Europę swoim czarnym promieniowaniem, a jednak niewidzialna, niedosięga, kontynent urojony.

Niebywałą szansą czarnej poezji jest to, że udręki skolonizowanego krajowca znajdują symbole oczywiste i wzniosłe, które wystarczy pogłębiać i wciąż nad nimi rozmyślać: wygnanie, niewolnictwo, para Afryka — Europa i wielki manichejski podział świata na biały i czarny. Cieleśne wygnanie przodków wyobraża inne wygnanie: czarna dusza jest Afryką, z której Murzyn jest wygnany w środek zimnych budowli i techniki białych. Murzyńskość obecna, a ukradzioną nawiedza go, muska, ociera go jej jedwabiste skrzydło, drga, rozpostarta w nim cała, jak jego najgłębsza pamięć i najwyższa powinność, jak jego pogrzebane i zdradzone dzieciństwo, i dzieciństwo jego rasy, i wołanie ziemi, jak mrowie instynktów i niepodzielna prostota Natury, jak czysty testament jego przodków i jak Moralność, która powinna złączyć jego przecięte życie. Ale kiedy odwraca się do niej, by spojrzeć jej w twarz, ona rozplywa się jak dym, mury białej kultury wznoszą się między nim a nią, *ich* nauka, *ich* słowa, *ich* obyczaje. [...]

Trzeba będzie jednak zburzyć mury kultury — więzienia, trzeba będzie pewnego dnia wrócić do Afryki: w ten sposób miesza się nierozłącznie u *vates* murzyńskości temat powrotu do kraju rodzinnego i zstąpienia do piekieł, wybuchających w czarnej duszy. Chodzi o tropienie, o systematyczne odkrywanie i o ascetyczne ćwiczenie, które towarzyszy ciąglemu wysiłkowi pogłębiania. I nazwałbym tę poezję „orficzną”, ponieważ to niezmordowane zstępowanie Murzyna w siebie samego nasuwa mi myśl o Orfeuszu idącym wydobyć Eurydykę od Plutona. Tak więc przez wyjątkowe poetyckie szczęście czarny poeta oddając się transom, tarzając się po ziemi jak opętany przez samego siebie, śpiewając swoje żale, gniewy lub nienawiści, obnażając swoje rany, swoje życie rozdarte między „cywilizacją” a dawnym czarnym podłożem, krótko mówiąc, ukazując się jak najbardziej lirycznym — w najpewniejszy sposób osiąga wielką poezję wspólnoty: mówiąc tylko o sobie, mówi o wszystkich Murzynach; kiedy wydaje się, że jest zdławiony

przez węże naszej kultury, okazuje się najbardziej rewolucyjny, ponieważ podejmuje systematyczne rujnowanie europejskich nabytków, a to duchowe burzenie symbolizuje przyszłe wielkie pochwycenie broni, poprzez które czarni zniszczą swoje więzy. Jeden przykład wystarczy, by oświecić tę ostatnią uwagę.

Większość mniejszości etnicznych w XIX wieku, walcząc o swoją niezależność, gwałtownie usiłowała zarazem wskrzesić swoje języki narodowe. Aby można nazwać się Irlandczykiem czy Węgrem, trzeba z pewnością należeć do zbiorowości, która korzysta z szerokiej autonomii ekonomicznej i politycznej, ale aby być Irlandczykiem trzeba także myśleć irlandzko, co znaczy przede wszystkim myśleć po irlandzku. Specyficzne rysy danego Społeczeństwa odpowiadają ściśle nieprzetłumaczalnym zwrotom jego mowy. Otóż to, co niebezpiecznie hamuje wysiłek czarnych, by odrzucić naszą opiekę, to fakt, że zwiastunowie murzyńskości są zmuszeni do redagowania swojej ewangelii po francusku. Czarni rozrzućeni na cztery strony świata przez handel niewolnikami nie mają wspólnego języka; aby namówić uciskanych, by się zjednoczyli, muszą uciekać się do słów ciemieńczy. To francuski zapewni czarnemu piewcy najszerszy odbiór między czarnymi, przynajmniej w granicach kolonizacji francuskiej. To w ten język o gęsiej skórcie, błędy i zimny jak nasze niebo, o którym Mallarmé mówił, że „jest językiem w najwyższym stopniu obojętnym, ponieważ miejscowy charakter wymaga złagodzenia każdej barwy zbyt żywej i każdej pstrokacizny”, to w ten język dla nich półmartwy Damas, Diop, Laleau, Rabéarivelo wleją ogień swego nieba i swoich serc: tylko poprzez niego mogą się porozumiewać; podobnie do uczonych XVI wieku, którzy porozumiewali się tylko po łacinie, czarni odnajdują się jedynie na terenie pełnym przygotowanych przez białego pułapek: kolonizator stworzył taki układ, by być wieczystym pośrednikiem między kolonizowanymi; jest, zawsze jest, nawet gdy jest nieobecny, jest w najtajniejszych nawet schadzkach. A ponieważ słowa są pojęciami, więc kiedy Murzyn oznajmia po francusku, że odrzuca kulturę francuską, bierze drugą ręką to, co odrzuca jedną, zakłada w sobie jak ugniatacz aparat do myślenia swego wroga. To jeszcze mało: ale jednocześnie ta składnia i to słownictwo, ukute w innym czasie i o tysiące mil, aby odpowiedzieć innym potrzebom i określić inne przedmioty, są niezdadne jako środki wypowiedzenia się o jego troskach, jego nadziejach. Język i myśl francuska są analityczne. Co by się stało, gdyby czarny duch okazał się przede wszystkim duchem syntezy? Dość brzydki termin „murzyńskość” jest jedynym czarnym wkładem do naszego słownika. Ale ostatecznie, jeżeli ta murzyńskość jest pojęciem do zdefiniowania lub przynajmniej do opisanego, powinna podsumowywać inne pojęcia, bardziej

elementarne i odpowiadające bezpośrednim danym świadomości murzyńskiej: gdzie są słowa, które pozwolą je określić? Jakżeż rozumiała jest skarga poety z Haiti:

„To natrętne serce, które nie rozumie się
z moją mową ani mymi przebraniami”. [...]

Nie jest jednakże prawdą, że czarny wypowiada się w języku obcym, ponieważ wpaja mu się francuski od najmłodszych lat i ponieważ czuje się on w nim całkowicie swojsko, dopóki myśli jako technik, uczony czy polityk. Należałoby raczej mówić o lekkim i stałym zachwianiu równowagi między tym, co mówi, a tym, co chciałby powiedzieć, kiedy mówi o sobie. Wydaje mu się, że północny Duch kradnie mu jego pojęcia, ugina je powoli, aby znaczyły mniej więcej to, co chce, że białe słowa wsysają jego myśli, jak piasek wsysa krew. Jeśli się nagle złapie na tym, jeśli się zbierze w sobie i cofnie, to wyrazy leżą przed nim niezwykle, półznaki, półprzedmioty. Nie wypowie swojej murzyńskości słowami precyzyjnymi, przekonującymi, zawsze celnymi. Nie wypowie swojej murzyńskości w prozie. Ale każdy wie, że to uczucie porażki wobec języka traktowanego jako środek bezpośredniej wypowiedzi leży u początku każdego doświadczenia poetyckiego.

Reakcja mówiącego na porażkę w prozie, to w istocie to, co Bataille nazywa całopaleniem słów. Dopóki możemy wierzyć, że przedustanowiona harmonia rządzi związkami między słowem a Bytem, używamy słów nie widząc ich, ze ślepą ufnością, że są one narzędziami zmysłów, ustami, rękami, oknami otworzonymi na świat. Przy pierwszej klęsce ta gadanina odpada od nas; widzimy cały system i jest to już dla nas tylko wywrócony, zepsuty mechanizm, którego wielkie ramiona poruszają się jeszcze, aby wskazywać w próżni; od jednego rzutu oka odkrywamy szaleństwa zabiegu nazywania; rozumiemy, że mowa jest w istocie prozą, a proza w istocie porażką; byt staje przed nami jak milcząca wieża i jeżeli chcemy go jeszcze jakoś ująć, może to być tylko poprzez milczenie: „ewokować w umyślnym cieniu przedmiot umilkły przez słowa aluzyjne, nigdy bezpośrednio, sprowadzające się do równorzędnego milczenia”. Nikt lepiej nie powiedział, że poezja jest próbą zaklinania, które sugeruje byt poprzez wibrujące znikanie słowa: podnosząc cenę słownej niemożności, czyniąc słowa szalonymi, poeta każe nam domyślać się, że ponad tym zamętem, który sam się anuluje, są ogromne milczące gęstwiny; ponieważ nie możemy przestać mówić, trzeba stworzyć milczenie za pomocą języka. Ta autodestrukcyjność języka była, wydaje mi się, głębokim celem poezji francuskiej od Mallarmé do Nadrealistów. Wiersz jest ciemnym pokojem, w którym kręcą się i zderzają oszalałe słowa. Kolizja w przestworzach: zapalają się wzajemnie od swego żaru i upadają w płomienie.

To w tej perspektywie trzeba umieścić wysiłek „czarnych ewangelistów”. Na chytrą kolonę odpowiadają podobną przebiegłością: ponieważ ciemniejszy jest obecny nawet w języku, którym mówią, będą mówili tym językiem, aby go zniszczyć. Dzisiejszy poeta europejski usiłuje odhumanizować słowa, by zwrócić je naturze; czarny herold będzie je odfrancuział; rozgniecie je, połamie ich zwyczajowe skojarzenia, sprzęgnie je gwałtem. [...]

Dopiero skoro oczyści je z białości, przyswoi je, czyniąc z tego języka w ruinie nadmowę uroczystą i uświęconą, Poezję. Tylko przez Poezję czarni z Tananarive i Cayenne, czarni z Port-au-Prince i z Saint Louis mogą porozumieć się między sobą bez świadków. A ponieważ Francuzowi brakuje terminów i pojęć, aby zdefiniować murzyńskość, ponieważ murzyńskość jest milczeniem, będą używać dla jej wywołania „słów aluzyjnych, nigdy bezpośrednich, sprowadzających się do równorzędnego milczenia”. Krótkie spięcie mowy: widzimy jak za płomiennym upadkiem słów prześwituje wielkie bóstwo czarne i nieme. Tak więc nie tylko zamiar czarnego, by odmalować samego siebie, wydaje mi się poetycki, lecz także jego sposób używania środków ekspresji, którymi dysponuje. Pobudza go do tego jego sytuacja: jeszcze zanim pomyśli o śpiewie, światło białych słów odbija się w nim, polaryzuje i zmienia. Najwyraźniej widać to w użyciu, jaki robi z dwóch, złączonych w parę terminów „czarny — biały”, które pokrywają jednocześnie wielki podział kosmiczny „dzień i noc” i ludzki konflikt krajowca i kolona. Ale ta para jest zhierarchizowana: oddając ją Murzynowi, nauczyciel daje mu na dodatek sto nawyków językowych, które uświęcają pierwszeństwo białego przed czarnym. Murzyn nauczy się mówić, „biały jak śnieg”, aby oznaczyć niewinność, i mówić o czerni spojrzenia, charakteru, zbrodni. Jeżeli nie uprze się, aby odwrócić hierarchię, oskarża się, jak tylko otwiera usta. A jeżeli odwróci ją po francusku, już poetyzuje: czy można sobie wyobrazić dziwny smak, który miałyby dla nas takie zwroty, jak „czern niewinności” lub „ciemności cnoty”? To ten smak czujemy na wszystkich stronach tej książki, gdy na przykład czytamy:

„Twoje piersi z czarnego atlasu, lśniąco i okrągłe...
ten biały uśmiech
oczu
w cieniu twarzy
budzą we mnie tego wieczoru
rytmy głuche...”

.

W całym tym wierszu czern jest barwą, więcej jeszcze: światłem; jej promieniowanie łagodne i rozproszone rozluźnia nasze przyzwyczai-

jenia; czarny kraj, gdzie śpią przodkowie, nie jest ciemnym piekłem: to jest ziemia słońca i ognia. Ale z drugiej strony chodzi nie tylko o tę wyższość bieli nad czernią, to nie tylko ta wyższość, którą kolon mniema mieć nad krajowcem: bardziej głęboko sięgając, wyraża ona powszechną adorację dnia i nasze nocne lęki, które także są powszechne. W tym sensie czarni przywracają hierarchię, którą przed chwilą odwrócili. Nie chcą bynajmniej być poetami nocy, to znaczy jałowego buntu i rozpacz: zapowiadają jutrzeńkę, pozdrawiają

„przejrzysty brzask nowego dnia”.

I jednocześnie czarne odnajduje pod ich piórem swój sens zło-wróźbny,

„Murzyn czarny jak nędza”

woła jeden z nich, a inny:

„Uwolnij mnie od nocy mojej krwi”.

W ten sposób słowo czarny zawiera jednocześnie całe Zło i całe Dobro, obejmuje napięcie prawie nie do utrzymania między dwiema przeciwstawnymi klasyfikacjami; hierarchią społeczną a hierarchią rasową. Wydobywa w ten sposób niezwykłą poezję, podobnie jak przedmioty autodestrukcyjne, które wychodzą z rąk Duchamp i Nadrealistów; istnieje tajemna czerń białego i tajemna biel czarnego, zakrzepłe migotanie bytu i niebytu, które nigdzie może nie jest tak szczęśliwie ukazane, jak w tym wierszu Césaire’a:

„Mój wielki posąg raniony kamieniem w czoło, moja wielka skóra
nieuważna na ziarna dnia bez litości, moja wielka skóra nocy
w ziarnie dnia...”

Poeta pójdzie jeszcze dalej; pisze:

„Nasze twarze piękne jak prawdziwa władza sprawcza negacji”.

Poza tą abstrakcyjną wymownością, która przywodzi na myśl Lautréamonta, dostrzega się wysiłek jak najbardziej zuchwały i subtelny, aby nadać znaczenie czarnej skórze i zrealizować poetycką syntezę dwóch twarzy nocy. Dawid Diop, mówiąc o Murzynie, że jest „czarny jak nędza”, przedstawia czerń jako zwykły brak światła. Ale Césaire rozwija i pogłębia ten obraz: noc nie jest nieobecnością, jest odrzuceniem. Czarny nie jest barwą, jest zniszczeniem tej zapożyczanej jasności, która spada z białego słońca. Rewolucjonista murzyński jest negacją, ponieważ chciałby być samym pozbawianiem: aby zbudować swoją Prawdę, powinien najpierw zburzyć prawdę innych. Czarne twarze, te wspomnienia nocne, które nawiedzają nasze dni, ucieleśniają ciemną pracę Negatywności, która cierpliwie przeżera pojęcia. Tak więc przez odwrócenie, które ciekawie przypomina upokarzanego, łzonego

Murzyna, dochodzącego swych praw właśnie jako „brudny Murzyn”, cechy wyłącznie właściwe ciemnościom stanowią ich wartość. Wolność jest koloru nocy.

·Zniszczenia, całopalenie języka, magiczny symbolizm, wielowartościowość pojęć — jest tutaj cała nowoczesna poezja ze swoim negującym punktem widzenia. Ale nie chodzi o bezinteresowną grę. Sytuacja czarnego, jego początkowe „rozdarcie”, wyobcowanie, które narzuca mu obca myśl pod nazwą asymilacji, stawiają przed nim obowiązek ponownego zdobycia swojej egzystencjalnej jedności Murzyna, lub, jeśli kto woli, pierwotnej czystości swego projektu poprzez coraz większą ascezę poza wszechświatem rozprawiania. Murzyńskość jest jak i wolność punktem wyjścia i ostatecznym kresem: chodzi o to, by ją przesunąć od bezpośredniości do pośredniczenia, by ją s t e m a t y z o w a ć. Chodzi więc o to, aby czarny umarł dla kultury białej, by odrodzić się dla czarnej duszy, jak filozof platoński umiera dla ciała, by narodzić się dla prawdy. Ten powrót, u źródeł swych dialektyczny i mistyczny, implikuje konieczność metody. Ale ta metoda nie przedstawia się jak wiązka reguł do kierowania umysłem. Stanowi jedność z tym, który ją stosuje; jest dialektycznym prawem następstwa przemian, które doprowadzi Murzyna do pełnej zgodności z sobą samym w murzyńskości. Nie chodzi mu o poznanie, ani wyrwanie się z siebie w ekstazie, ale by jednocześnie odkrywać i stawać się tym, czym jest.

Do tej pierwotnej prostoty egzystencji są dwie zbieżne drogi dojścia: jedna obiektywna, druga subiektywna. Poeci naszej antologii używają raz jednej, raz drugiej, czasami obu. Istnieje rzeczywiście murzyńskość obiektywna, która wyraża się przez obyczaje, sztukę, śpiew, i taniec społeczności afrykańskich. Poeta aplikuje sobie jako ćwiczenie duchowe fascynację prymitywnymi rytмами, przepływ myśli w tradycyjnych formach czarnej poezji. Wiele zebranych tu wierszy nazywa się tam-tamami, ponieważ zapożyczają od nocnych bębniaków rytm perkusji, raz suchy i regularny, to znów burzliwy i skoczny. Akt poetycki jest więc tańcem duszy; poeta kręci się jak derwisz aż do utraty przytomności, umieścił w sobie czas swoich przodków, czuje, jak on upływa w tych osobliwych podskokach; to w tym rytmicznym upływie ma nadzieję się odnaleźć; powiedziałbym, że usiłuje dać się posiąść murzyńskości swego ludu, ma nadzieję, że echa jego tam-tamu rozbudzą uśpione w nim od niepamiętnych czasów instynkty. Przerzucając ten zbiór będzie się miało wrażenie, że tam-tam staje się w czarnej poezji gatunkiem, tak jak sonet czy oda były w naszej. Inni, jak Rabemananjara, będą czerpać inspirację z królewskich

proklamacji, jeszcze inni będą czerpali z ludowych źródeł *hain-teny*². Spokojny środek tego wiru rytmów, śpiewów, krzyków to poezja Birago Diopa w całej swojej naiwnej dostojności: ona jedna jest o d p o c z y n k i e m, ponieważ wywodzi się wprost z opowieści griotów i ustnej tradycji. Prawie wszystkie inne usiłowania mają w sobie jakiś grymas, coś naciągniętego i rozpaczliwego, ponieważ bardziej starają się p o w r ó c i ć do poezji ludowej, niż się z niej wywodzą. Ale jakkolwiek byłaby ta poezja oddalona „od czarnego kraju, gdzie śpią przodkowie”, czarny bliższy jest niż my wielkiej epoki, w której, jak mówi Mallarmé „słowo stwarzało bogów”. Dla naszych poetów jest prawie niemożliwe nawiązać na nowo do tradycji ludowej: oddziela ich dziesięć wieków poezji uczonej, a i z innych powodów inspiracja folklorystyczna wyschła: możemy najwyżej z zewnątrz imitować prostotę. Czarni z Afryki, przeciwnie, są jeszcze w wielkim okresie urodzaju mitów: czarni poeci języka francuskiego nie bawią się tak tymi mitami, jak my naszymi pieśniami, dają się przez nie urzekać, aby na końcu zamawiania wyłoniła się wspaniale murzyńskość. Dlatego nazywam m a g i ą lub czarami tę metodę „poezji obiektywnej”.

Césaire, przeciwnie, wybrał powrót do siebie poprzez cofanie się. Ponieważ Eurydyka rozwieje się w dym, jeśli czarny Orfeusz będzie się za nią oglądał, zejdzie on królewską drogą swojej duszy, odwrócony plecami do środka grotu zstąpi pod słowa i znaczenia, „aby myśleć, o tobie złożyłem wszystkie słowa w lombardzie” — pod codziennymi zachowaniami i planem „powtórzenia”, nawet pod pierwszymi rafami buntu, pójdzie odwrócony plecami, z oczyma zamkniętymi, aby dotknąć wreszcie nagimi stopami czarnej wody snów i pragnień i pozwolić się w niej zanurzyć. A wtedy pragnienie i sen podniosą się, mrucząc jak przypływ morza, sprawiają, że słowa zatańczą, jak rozbite szczątki na falach i przybór wyrzuci je zdruzgotane, w nieładzie, na brzeg.

„Słowa przekraczają siebie to ku niebu, to ku ziemi, których dołu i góry nie można oddzielić, jest w tym coś także ze starej geografii [...] Przeciwnie, dające oddech spiętrzenie dokonuje się na równej wysokości. Na powietrznej Równi organizmu stałego i płynnego, białego i czarnego, dnia i nocy”.

Rozpoznajemy starą metodę nadrealistyczną (ponieważ zapis automatyczny, podobnie jak mistycyzm, jest metodą: wymaga terminowania, ćwiczeń, uruchomienia). Trzeba dać nurka pod wierzchnią skorupę rzeczywistości, zdrowego rozsądku, mędrkującego rozumu, aby

² *Hain-teny* — jedna z form tradycyjnej poezji malgaskiej, uważana za poezję uczoną, używana w zawodach oratorskich. Jest to improwizacja oparta w dużej mierze na znajomości starych przysłów i ich aktualizującym wykorzystaniu.

dotknąć rdzenia duszy i obudzić tkwiące od niepamiętnych czasów moce pragnienia, pragnienia, które sprawia, że człowiek odrzuca wszystko i miłuje wszystko, pragnienia zupełnej negacji naturalnych praw i możliwości, a przywoływania cudu; pragnienia, które przez swoją szaleńczą energię kosmiczną zanurza człowieka z powrotem w kipiące łono Natury i jednocześnie podnosi go ponad Naturę poprzez afirmację jego Prawa do niezaspokojenia. Césaire nie jest pierwszym Murzynem, który wszedł na tę drogę. Przed nim Étienne Léro założył „Légitime Défense”. „Légitime Défense” — mówi Senghor — bardziej niż czasopismem była ruchem kulturalnym. Wychodząc od marksistowskiej analizy społeczeństwa Wysp odkrywano w Antylczyku potomka murzyńsko-afrykańskich niewolników, trzymanych przez trzy wieki w ogłupiającym stanie proletariusza. Stwierdzano, że jedynie nadrealizm może go uwolnić od jego różnych tabu i wyrazić jego integralność”.

Ale jeżeli przyjrzeć się bliżej Léro i Césaire’owi, uderza raczej brak podobieństwa i ich porównanie pozwala nam zmierzyć przepaść, która dzieli biały nadrealizm od jego stosowania przez czarnego rewolucjonistę. Léro był prekursorem, wymyślił wykorzystanie nadrealizmu jako „cudownej broni” i narzędzia poszukiwań, jako rodzaj radaru, który zagłębia się w podwodne głębiny. Ale jego wiersze są wypracowaniami ucznia, pozostają ścisłym naśladownictwem: nie „przekraczają siebie”, przeciwnie, zamykają się w sobie:

„Dawne włosy
kleją do gałęzi środek pustych mórz,
Gdzie twoje ciało jest tylko wspomnieniem,
Gdzie wiosna czyści paznokcie,
Spirala twego uśmiechu rzucona daleko
Na domy, których nie chcemy...”.

„Spirala twego uśmiechu”, „wiosna, która czyści paznokcie” — rozpoznajemy w tych fragmentach wyszukaność i bezinteresowność nadrealistycznego obrazu, odwieczny sposób postępowania, który polega na przerzucaniu mostu między dwoma pojęciami jak najbardziej odległymi w nadziei, choć bez zbytnej wiary, że taka hazardowa próba wyzwoli jakiś ukryty aspekt bytu. Ani w tym wierszu, ani w innych nie widzę, aby Léro domagał się uwolnienia czarnego; co najwyżej występuje o formalne wyzwolenie wyobraźni; w tej grze całkiem abstrakcyjnej żaden związek słów nie przywołuje, choćby z daleka, Afryki. Zabierzcie te wiersze z antologii, ukryjcie imię autora: założę się z każdym, białym czy czarnym, że mogą być przypisane europejskiemu współpracownikowi „La Révolution Surréaliste” albo „Minotaure”. Jako że zamiarem nadrealizmu jest odnaleźć ponad rasami i warunkami, ponad klasami, poza pożarem języka olśniewające milczące ciemnie, które nie są już

niczemu przeciwstawne, nawet dniowi, ponieważ dzień i noc i wszystkie przeciwieństwa mieszają się i obalają; tak więc można by mówić o obojętności i bezosobowości wiersza nadrealistycznego, tak jak istnieje obojętność i bezosobowość parnasizmu. Wiersz Césaire'a przeciwnie, wybuchają i obraca się wokół siebie jak rakietą, wychodzą zeń słońca, które się kręcą i eksplodują nowymi słońcami, jest to nieustanne przekraczanie. Nie chodzi o to, by złączyć się ze spokojną jednością przeciwieństw, ale aby skrępować jak pięć jedno z przeciwieństw pary „czarne — białe” w jego opozycji do drugiego. Gęstość tych słów, rzucanych w powietrze jak kamienie z wulkanu, to murzyńskość, która określa się przeciw Europie i kolonizacji. Césaire nie burzy całej kultury, burzy kulturę białą; to, co wydobywa na światło dzienne, to nie jest pragnienie wszystkiego, to są rewolucyjne dążenia uciskanego Murzyna; to, czego dotyka wewnątrz siebie, to nie duch, ale szczególna forma ludzkości, konkretna i określona. Od razu można tu mówić o zapisie automatycznym zaangażowanym, a nawet kierowanym, nie dlatego, że włącza się refleksja, ale ponieważ słowa i obrazy bezustannie przekazują tę samą żarliwą obsesję. Biały nadrealista znajduje w głębi samego siebie odprężenie; Césaire w głębi siebie znajduje stałą nieugiętość w odzyskaniu utraconego i ponawianiu odczuwania. Słowa Léro organizują się miękko, w rozluźnieniu, przez zwolnienie związków logicznych i wokół tematów szerokich i niejasnych; słowa Césaire'a są stłoczone i scementowane przez jego wściekłą pasję. Między najbardziej ryzykownymi porównaniami, między najbardziej odległymi pojęciami przebiega ukryta niechęć i nienawiść. Porównajcie na przykład „spirale twego uśmiechu rzuconą daleko”, która jest produktem wolnej gry wyobraźni i zaproszeniem do marzenia, z

„i kopalnie radium zakopane w głębinie moich niewinności
wyskoczą ziarnami
w paszcze ptaków
i wiązka gwiazd
będzie wspólnym imieniem opałowego drzewa
zebranego w namulach śpiewających żył nocy”,

gdzie *disiecta membra* słownika organizują się, by można było odgadnąć czarną *art poétique*.

Albo przeczytajcie:

„Morza wszawie wyspami, trzeszczącymi w różanych palcach miotaczy ognia i moje nietknięte ciało spiorunowanego”.

Oto apoteoza wszy czarnej nędzy, skaczącej między włosami wody, oto „wyspy” na nitce światła, chrzeszczące między palcami niebiańskiej odwszalnicy, jutrzienka o różanych palcach, to jutrzienka kultury greckiej i śródziemnomorskiej, wyrwana przez czarnego złodzieja sakralno-świę-

tym poematom Homera, paznokcie księżniczki w niewoli są nagle podane jakiemuś Toussaint Louverture'owi, aby wybuchły triumfalnie paszożyty murzyńskiego morza, jutrzienka, która nagle się buntuje i przestacza, wylewa ogień, jak miotacz ognia, dzika broń białych, broń uczonych, broń katów, piorunuje swoim białym ogniem czarnego Tytana, który podnosi się nietknięty, wieczny, aby przypuścić szturm do Europy i do nieba. U Césaire'a wielka tradycja nadrealistyczna kończy się, nabiera swego ostatecznego znaczenia i niszczy się: nadrealizm, poetycki ruch europejski został ukradziony Europejczykom przez Czarnego, który obraca go przeciwko nim i wyznacza mu ściśle określoną rolę. Zaznaczyłem, jak skądinąd cały proletariat zamykał się przed tą destruktywną dla Rozumu poezją: w Europie nadrealizm marnieje i więdnie, odrzucony przez tych, którzy mogli mu przetoczyć swoją krew. Ale oto w momencie, kiedy traci kontakt z Rewolucją, zostaje zaszczerpiony na Antylach na innej gałęzi powszechnej Rewolucji: oto rozrasta się w kwiat ogromny i ciemny. Oryginalnością Césaire'a jest, że przelał swoje potężne, ale i ściśle ograniczone udręki uciskanego i walczącego Murzyna w świat poezji najbardziej destrukcyjnej, najbardziej wolnej i najbardziej metafizycznej w momencie, kiedy Aragonowi i Eluardowi nie powiodło się dać w swoich wierszach zawartości politycznej. I ostatecznie to, co u Césaire'a wyrzywa się jako krzyk bólu, nienawiści i miłości, to murzyńskość - przedmiot. Tutaj jeszcze podąża on za nadrealistyczną tradycją, która wymaga, by wiersz był obiektywny. Słowa Césaire'a nie opisują murzyńskości, nie określają jej, nie rysują jej z zewnątrz, jak to czyni malarz wobec modelu: one ją tworzą; komponują ją na naszych oczach i od tej chwili jest ona rzeczą, którą można obserwować, uczyć się jej; metoda subiektywna, którą wybrał Césaire, łączy się z metodą obiektywną, o której mówiliśmy wyżej: Césaire wyrzuca czarną duszę na zewnątrz, podczas gdy inni usiłują ją zinterioryzować; ostateczny rezultat jest w obu wypadkach ten sam. Murzyńskość, to ten odległy tam-tam nocą na ulicach Dakaru, to krzyki *vaudous* wychodzące z haitańskich piwnicznych okienek, ślizgające się po płaszczyźnie szos, to maska kongijska, ale także wiersz Césaire'a sączący się, krwawiący, pełen plwocin, który wije się w pyle, jak przecięty robak. Ten podwójny spazm pochłaniania i wydalania wybija rytm czarnego serca na wszystkich stronicach tego zbioru.

A cóż to jest takiego ta murzyńskość, jedyna troska tych poetów, jedyny temat tej książki? Trzeba najpierw powiedzieć, że biały nie będzie o niej mógł mówić we właściwy sposób, ponieważ nie ma jej w swoim doświadczeniu wewnętrznym i ponieważ językiem europejskim brak słów, które mogłyby ją opisać. Powinien więc pozostawić czytelnikowi spotkanie z nią na tych stronach i wyrobienie sobie takiego pojęcia, jakie

uzna za słuszne. Ale ten wstęp byłby niekompletny, gdyby wskazawszy, że w najpierwszych jej intencjach leżało poszukiwanie czarnego Graala, a w jej metodach najbardziej autentyczna synteza rewolucyjnych dążeń i poetyckich niepokojów — nie pokazał, że to złożone pojęcie jest w swoim sednie czystą Poezją. Zatrzymam się przy obiektywnym sprawdzeniu tych wierszy jako wiązki świadectw i prześledzeniu kilku głównych ich tematów. „To, co tworzy murzyńskość jakiegoś wiersza — mówi Senghor — to w mniejszym stopniu temat niż styl, emocjonalna żarliwość, która daje życie słowom, która przeistacza mowę w słowo”. Nie można lepiej uprzedzić nas, że murzyńskość to nie jest stan ani określony zespół wad i cnót, cech intelektualnych i moralnych, ale szczególna postawa uczuciowa wobec świata. Na początku naszego wieku psychologia odstąpiła od swoich wielkich scholastycznych rozróżnień. Nie wierzymy już, że fakty duchowe dzielą się na akty woli i czynności, na poznanie lub percepcję i na uczucia lub ślepą bierność. Wiemy, że uczucie jest pewnym określonym sposobem przeżywania naszego związku ze światem, który nas otacza i zawiera określone rozumienie wszechświata. Jest to napięcie duchowe, wybór siebie samego i innego, sposób przekraczania bezpośrednich danych doświadczenia, krótko mówiąc projekt, tak jak akt woli. Murzyńskość, by użyć języka heideggerowskiego, to bycie w świecie Murzyna. Oto co dalej mówi nam o tym Césaire:

„Moja murzyńskość nie jest kamieniem, jej głuchota szamocze się z wrzawą dnia,
Moja murzyńskość nie jest bielmem martwej wody na martwym oku ziemi,
moja murzyńskość nie jest wieżą ani katedrą,
zanurza się w czerwoną skórę ziemi,
zanurza się w płomienną skórę nieba,
przebija przygniatającą bezświatłość”.

Murzyńskość jest odmalowana w tych pięknych wierszach znacznie bardziej jako czynność niż jako dyspozycja. Ale ten akt jest samo-określeniem wewnątrznym: nie chodzi o to, by wziąć w swoje ręce i przetworzyć dobra świata, chodzi o to, by istnieć pośród świata. Związek z wszechświatem pozostaje przystosowaniem. Ale to przystosowanie nie jest techniczne. Dla białego posiadać, to znaczy przetwarzać. Oczywiście, biały robotnik pracuje narzędziami, których nie jest posiadaczem. Ale w każdym razie jego sposoby techniczne należą do niego: jeżeli prawdą jest, że większość wynalazków w przemyśle europejskim zawdzięcza się personelowi, pochodzącemu z klas średnich, to jednak zawód cieśli, stolarza, tokarza wydaje im się rzeczywistym dziedzictwem, chociaż wielka produkcja kapitalistyczna dąży do pozbawienia ich również „radości pracy”. Ale o czarnym robotniku nie dość powiedzieć, że pracuje narzędziami, które zostały mu pożyczono-

ne; pożyczka mu się również sposoby techniczne. Césaire tak nazywa swoich braci:

„Ci, którzy nie wynaleźli ani prochu, ani kompasu,
ci, którzy nigdy nie potrafili poskromić pary ani elektryczności,
ci, którzy nie zgłębiali ani mórz ni nieba”.

Ta wyniosła rewindykacja nietechnicyzacji odwraca sytuację: to, co mogłoby być uważane za brak, staje się pozytywnym źródłem bogactwa. Techniczny związek z Naturą odsłania ją jako czystą ilość, bezwładność, zewnętrżność: natura umiera. Murzyn przywraca jej życie przez swoją wyniosłą odmowę, by być *homo faber*. Tak, jakby w parze „człowiek — natura” bierność jednego pociągała konieczność drugiego. Prawdę mówiąc, murzyńskość nie jest biernością, ponieważ „przebija skórę nieba i ziemi”: to jest „cierpliwość”, a cierpliwość wydaje się być czynnym naśladownictwem bierności. Czynność Murzyna jest nasamprzód czynnością na sobie. Czarny podnosi się i nieruchomieje jak zaklinacz ptaków, a rzeczy przysiadają na gałęziach tego fałszywego drzewa. Chodzi oczywiście o zjednanie sobie świata, ale zjednanie magiczne, poprzez milczenie i spoczynek: biały dokonując najpierw działań na naturze, gubi siebie, gubiąc ją; Murzyn, działając najpierw na siebie, zamierza pozyskać naturę, zyskując siebie.

„Zaskoczeni oddają się istocie wszelkiej rzeczy,
nieświadomi powierzchni, lecz pochwyceni przez ruch wszelkiej rzeczy,
beztroscy w rachowaniu, lecz grający grę świata,
prawdziwie najstarsi synowie świata
wchłaniający wszystkie tchnienia świata,
ciało ciała świata drgające tym samym rytmem co świat”.

Przy tej lekturze nie można się obronić przed myśleniem o słynnym rozróżnieniu, ustanowionym przez Bergsona między inteligencją a intuicją.

I właśnie Césaire do nas woła:

„Zwycięzcy wszechwiedzący i naiwni”.

O narzędziu biały wie wszystko. Ale to wszystko skrobie po powierzchni rzeczy, biały nie zna trwania, życia. Murzyńskość odwrotnie, jest zrozumieniem poprzez współodczuwanie. Tajemnicą czarnego jest, że źródła jego egzystencji i korzenie Bytu są identyczne.

Gdyby się chciało dać społeczną interpretację tej metafizyki, powiedzielibyśmy, że poezja rolników przeciwstawia się tutaj prozie inżynierów. Ale w rzeczywistości nie jest prawdą, że czarny nie dysponuje żadną techniką: jakikolwiek jest związek grupy ludzkiej ze światem zewnętrżnym, jest on zawsze, w ten czy inny sposób, techniczny. I, odwrotnie, powiedziałbym, że Césaire nie ma racji: samolot Saint Exupéry’ego, pod którym ziemia układa się jak dywan, jest przyrządem służącym

odsłanianiu tajemnic. Tylko że czarny jest przede wszystkim wieśniakiem; technika uprawy ziemi jest „rzetelną cierpliwością”; stwarza ufność w życie, czeka. Sadzić, to zapładniać ziemię; potem trzeba pozostać nieruchomym, podpatrywać: „każdy atom milczenia jest szansą na dojrzały owoc”, każda chwila przynosi sto razy więcej, niż włożył człowiek, podczas gdy robotnik odnajduje w wyprodukowanym wyrobie tylko to, co w niego włożył; człowiek rośnie wraz ze wzrostem swoich zbóż; z minuty na minutę przekracza się i złoci; gdy czuwa przy tym delikatnym, nabrzmiewającym brzuchu, jego jedyna interwencja polega na ochronie. Dojrzałe zboże jest mikrokosmosem, ponieważ aby się podniosło, potrzeba było współdziałania słońca, deszczów i wiatru; kłós to jednocześnie rzecz najbardziej naturalna i szansa najbardziej nieprawdopodobna. Technicy zarazili białego wieśniaka, ale czarny wieśniak pozostał wielkim samcem ziemi, spermą świata. Jego egzystencja to wielka, roślinna cierpliwość; jego praca, to powtarzanie z roku na rok sakralnego spółkowania. Stwarzający i żywiony, ponieważ stwarza. Uprawiać ziemię, sadzić, jeść, to uprawiać miłość z naturą. Prawdopodobnie, to co uderzy przede wszystkim czytelnika, to seksualny panteizm tych poetów: dosiegają oni przez to fallicznych tańców i rytuałów Murzyno-Afrykanów. [...]

I oto jesteśmy daleko od czystej i bezpłciowej intuicji Bergsona. Nie chodzi już o to, aby być połączonym z życiem współodczuwaniem, ale miłością we wszystkich jej formach. Dla białego technika Bóg jest nasamprzód inżynierem. Jupiter porządkuje chaos i wyznacza mu prawa; Bóg chrześcijański poczyną świat w swoim rozumie i stwarza go przez swoją wolę: związek między stworzeniem a stwórcą nie jest nigdy cielesny, z wyjątkiem mniemań kilku mistyków, których Kościół uważa za podejrzanых. A przy tym erotyzm mistyczny nie ma nic wspólnego z płodnością: to całkiem bierne wyczekiwanie na wyjąłowiłą penetrację. Jesteśmy ulepieni z gliny: figurki, które wyszły z rąk boskiego rzeźbiarza. Gdyby wyprodukowane przedmioty, które nas otaczają, mogły oddawać się kultowi swoich twórców, bez wątpienia adorowałyby nas tak, jak my Wszechmogącego. Dla naszych czarnych poetów przeciwnie, byt wychodzi z nicości jak wznoszący się członek męski. Tworzenie jest ogromnym i nieustannym porodem; świat jest ciałem i synem ciała; na morzu i w niebie, na piaskach, na kamieniach, w wietrze, Murzyn odnajduje aksamitną miękkość ludzkiej skóry; pieści się na brzuchu piasków, na lędźwiach nieba: jest „ciałem ciała świata”; „wchłania wszystkie jego tchnienia”, wszystkie jego pyłki; jest raz za razem to samicą Natury, to jej samcem; a kiedy oddaje się miłości z kobietą ze swej rasy, akt seksualny wydaje mu się uczczeniem tajemnicy istnienia. Ta spermatyczna religia jest jak napięcie

duży wyważające dwie dopełniające się tendencje: dynamiczne poczucie, że jest się podnoszącym fallusem, i bardziej stłumione, cierpliwe, bardziej kobiece, że jest się rosnącą rośliną. Tak więc murzyńskość w swoich najgłębszych źródłach jest androgyniczna. [...]

Głęboka jedność symboli roślinnych i seksualnych jest z pewnością największą oryginalnością czarnej poezji, szczególnie w epoce, w której, jak to pokazał Michel Carrouges, większość obrazów białych poetów wykazuje tendencję do przyrównywania tego, co ludzkie, do świata minerałów. Césaire przeciwnie, uroślinnia, uzwierzcza morze, niebo i kamienie. Ścisłej, jego poezja jest nieustannym spółkowaniem kobiet i mężczyzn, przemienionych w zwierzęta, w rośliny, w kamienie — z kamieniami, roślinami i zwierzętami przemienionymi w ludzi. Tak więc czarny świadczy o Erosie natury; manifestuje go i wciela; gdyby się chciało znaleźć odpowiednie porównanie w poezji europejskiej, trzeba by sięgnąć aż do Lukrecjusza, poety wieśniaka, który czcił Wenus, boginię matkę, w czasach, kiedy Rzym był jeszcze tylko wielkim rynkiem rolnym. W naszych czasach tylko Lawrence miał kosmiczne poczucie seksualności. A i u niego to poczucie jest bardzo literackie.

Ale choć w swej głębi murzyńskość wydaje się nieruchomym wytryskiem, jednością fallicznej erekcji i roślinnej wegetacji, nie można wyczerpać jej przez ten jeden poetycki temat. Jest jeszcze inny motyw, który jak wielka tętnica przebiega przez ten zbiór:

„Ci, którzy nie wynaleźli ani prochu ani kompasu...
znają aż do najskrytszych zakątków kraj cierpienia”.

Absurdalnej agitacji białego za utylitaryzmem czarny przeciwstawia autentyczność wyniesioną ze swego cierpienia; rasa czarna jest rasą wybraną, ponieważ miała straszliwy przywilej dotykania sedna nie-szczęścia. Gdyby nawet wiersze tych poetów były od początku do końca antychrześcijańskie, można by, z tego punktu widzenia, nazwać murzyńskość Pasją: świadomy siebie czarny jest we własnych oczach człowiekiem, który wziął na siebie cały ból ludzkości i który cierpi za wszystkich, nawet za białego.

„Trąbka Armstronga będzie w dniu sądu tłumaczyć cierpienia człowieka”.

Zauważmy od razu, że nie chodzi zupełnie o poddanie się bólowi. Mówiłem przed chwilą o Bergsonie i Lukrecjuszu, kusi mnie teraz, aby zacytować owego wielkiego przeciwnika chrystianizmu: Nietschego i jego „dionizyjskość”. Murzyn podobnie jak poeta dionizyjski stara się przeniknąć pod błyszczące widma dnia i spotyka na głębokości tysiąca stóp pod apollińską powierzchnią cierpienie nie do odpokutowania, które jest powszechną istotnością ludzką. Gdyby się chciało systematyzować, trzeba by powiedzieć, że Czarny zlewa się w jedno z całą Naturą w za-

kresie seksualnego współodczuwania Życia i dochodzi swoich praw jako Człowiek w wymiarze Pasji zbuntowanego bólu. Odczuwamy zasadniczą jedność tego podwójnego ruchu, jeżeli pomyślimy o coraz ściślejszej zależności, jaką psychiatrzy ustanawiają między udręką a pożądaniem seksualnym. Jest tylko jedno dumne wyłamanie się, które można nazwać pożądaniem o korzeniach zanurzonych w cierpieniu lub cierpieniem wbitym jak miecz w szerokie, kosmiczne pożądanie. Ta „rzetelna cierpliwość”, którą głosił Césaire, jest jednocześnie roślinnym wzrastaniem i wytrzymałością na ból, tkwi w mięśniach Murzyna; podtrzymuje czarnego tragarza, który idzie pod przytłaczającym słońcem tysiąc kilometrów w górę Nigru z ładunkiem dwudziestu pięciu kilogramów, utrzymywanym w równowadze na głowie. Ale jeżeli w pewnym sensie można przyrównać żyzność Natury do płodności bólów, to w innym sensie — i to jest także dionizyjskie — ta żyzność przez swoją obfitość przekracza ból, topi go w swoich twórczych zasobach, które są poezją, miłością i tańcem. Może, aby zrozumieć tę niepodzielną jedność cierpienia, erosu i radości, trzeba zobaczyć Czarnych z Harlemu, jak tańczą szaleńczo rytmy blues'ów, które są najboleśniejnymi pieśniami świata. W rzeczywistości to właśnie rytm spaja te różne strony czarnej duszy, to on nadaje nietscheańską lekkość ciężkim dionizyjskim czuciom, to rytm — tam-tam, jazz, skoczność tych wierszy wyraża bycie w czasie murzyńskiej e g z y s t e n c j i. Gdy czarny poeta prorokuje swoim braciom lepszą przyszłość, to przedstawia im wyzwolenie w formie rytmu. [...]

Ale trzeba pójść jeszcze dalej: to podstawowe doświadczenie, jakim jest cierpienie, nie jest jednoznaczne; to poprzez nie czarna świadomość staje się świadomością historyczną. Choćby obecny los Murzyna był w stopniu nie do zniesienia niesprawiedliwy, to mówiąc, że dotknął sedna ludzkiej boleści, nie powołuje się on na teraźniejszość. Murzyn posiada straszliwe dobrodziejstwo — znał niewolnictwo. U tych poetów, z których większość urodziła się w latach 1900—1918, niewolnictwo, zniesione przed pół wiekiem, pozostaje najżywszym wspomnieniem.

W wiekach niewoli Murzyn wypił kielich goryczy aż do dna; niewolnictwo jest faktem przeszłym, którego ani nasi autorzy, ani ich ojcowie bezpośrednio nie znali. Ale jest to także wielki koszmar, z którego nawet najmłodszy spośród nich nie wiedzą, czy się już na dobre obudzili. Od krańca do krańca ziemi czarni, rozdzieleni przez różnice języków, politykę i historię swoich kolonizatorów mają wspólnotę z b i o r o w e j p a m i ę c i. Nie zdziwi to, jeżeli przypomnieć sobie, że chłopcy francuscy w 1879 roku doznawali jeszcze panicznego strachu i uczucia terroru, których źródła sięgały wojny stuletniej. Tak więc, gdy czarny odwołuje

się, wraca do swojego zasadniczego doświadczenia, ukazuje się ono nagle w dwóch wymiarach: jest jednocześnie intuicyjnym pochwyceniem ludzkiej doli i świeżą jeszcze pamięcią historycznej przeszłości. Myślę tu o Paskalu, który niestrudzenie powtarzał, że człowiek jest irracjonalną złożonością metafizyki i historii, niewytłumaczalny w swej wielkości, jeśli powstał z prochu, a w swojej nędzy, jeżeli jest takim, jakim go Bóg uczynił, i że by go zrozumieć, nie da się pominąć faktu upadku. To w tym samym sensie Césaire nazywa swoją rasę „rasą upadłą”. Pod pewnym względem świadomość czarna zbliża się do świadomości chrześcijańskiej: twarde prawo niewolnictwa przywołuje wersety ze Starego Testamentu mówiące o konsekwencjach Winy. Zniesienie niewolnictwa przypomina inny fakt historyczny: Odkupienie. Słodkawy paternalizm białego człowieka po roku 1848 i białego Boga po Męce są podobne. Tylko że winy nie do odpokutowania, którą odkrywa czarny na dnie swojej pamięci, nie jest jego własna lecz białego; pierwszym faktem murzyńskiej historii jest grzech pierworodny: ale czarny jest jego niewinną ofiarą. To dlatego jego pojmowanie cierpienia przeciwstawia się radykalnie białej boleściwości. Jeśli te wiersze są, po większej części, tak gwałtownie antychrześcijańskie, to dlatego, że religia białych ukazuje się oczom Murzyna jaśniej jeszcze niż oczom proletariusza europejskiego jako mistyfikacja: chce, by dzielił on odpowiedzialność za zbrodnię, której jest ofiarą; chce go przekonać, by w porwaniach, masakrach, torturach i gwałtach, które wykrwawiły Afrykę, widział słuszną karę, zasłużone poddawanie próbom. Powiecie, że za to głosi ta religia równość wszystkich ludzi wobec Boga? W o b e c B o g a, tak. Jeszcze wczoraj czytałem w „Esprit” takie linijki korespondencji z Madagaskaru: „Jestem równie jak wy przekonany, że dusza Malgasza warta jest tyleż, co dusza białego [...]. Tak jak dusza dziecka warta jest wobec Boga tyleż, co dusza jego ojca. Ale, panie Redaktorze, jeżeli ma Pan jeden samochód, nie daje go Pan prowadzić swoim dzieciom”. Trudno o bardziej eleganckie pogodzenie chrystianizmu i kolonializmu.

Przeciwko sofizmatom czarny przez proste pogłębienie swojej pamięci dawnego niewolnika potwierdza, że cierpienie jest dolą człowieka. Ale odrzuca ze wstrętem chrześcijański marazm, ponurą lubieżność, masochistyczną pokorę i wszystkie propozycje o tendencjach do poddania się i wyrzeczenia; przeżywa absurdalny fakt cierpienia w jego stanie czystym, w jego niesprawiedliwości i bezzasadności i odkrywa w nim prawdę zapoznaną lub zamaskowaną przez chrystianizm: cierpienie zawiera w sobie swoje własne zaprzeczenie; w istocie jest niezgodą na cierpienie, jest zasłoniętą stroną negatywności, otwiera się na bunt i wolność. I natychmiast się u h i s t o r y c z n i a w tej mierze, w ja-

kiej odczucie cierpienia kształtuje zbiorową przeszłość i wyznacza przyszły cel. Przed chwilą jeszcze czarny był obecny jako czysty wytrysk odwiecznych instynktów, czysta manifestacja powszechnej i wiecznej obfitości. A oto zwraca się z żądaniem w całkiem innym języku do swoich braci w barwie:

„Murzynie, kolporterze rewolucji,
znasz drogi świata,
odkąd zostałeś sprzedany w Gwinei”.

Oraz:

„Pięć wieków was widziało z bronią w ręku
i to wyście nauczili rasę wyzyskiwaczy
żądzy wolności”.

Oto już istnieje czarna Epopea: najpierw złoty wiek Afryki, później epoka rozproszenia i niewoli, potem przebudzenie się świadomości, ciemne i bohaterskie czasy wielkich buntów, Toussaint Louverture’a i czarnych bohaterów, później fakt zniesienia niewolnictwa — „niezapomniana przemiana”, mówi Césaire — potem walka o ostateczne wyzwolenie. [...]

Dziwny i decydujący zakręt: rasa przekształciła się w historyczność, czarna Teraźniejszość wybucha i włącza się w dzieje. Murzyńskość łączy się ze swoją Przeszłością i swoją Przyszłością w Historii Powszechnej; to nie jest już stan ani nawet postawa egzystencjalna, ale Stawanie się; czarny wkład w ewolucję Ludzkości, to już nie jest tylko smak, rytm, autentyczność, bukiet prymitywnych instynktów: to usiłowanie osadzone w czasie, cierpliwe budowanie, przyszłość. Niedawno jeszcze Czarny żądał swego prawa do miejsca pod słońcem w imię cech etnicznych; teraz opiera swoje prawo do życia na posłannictwie, a to posłannictwo, podobnie jak misja proletariatu, wynika z jego sytuacji historycznej: ponieważ cierpiał więcej niż inni pod wyzyskiem kapitalistycznym, więc ma też większe poczucie buntu i miłość wolności. A ponieważ jest najbardziej uciskany, to pracując dla własnego wyzwolenia, nieuniknienie dąży do wyzwolenia wszystkich.

„Czarny wysłanniku nadziei
znasz wszystkie pieśni świata
aż od pradawnych zalewów Nilu”.

Ale czy po tym wszystkim możemy wierzyć w wewnętrzną jednolitość Murzyńskości? I jak powiedzieć, czym ona jest? Raz jest ona utraconą niewinnością, która istniała jedynie w odległej przeszłości, to znów nadzieją, która się może zrealizować tylko w łonie przyszłego Obywatelstwa. Albo się w pewnym momencie kurczy do panteistycznego zlania się z Naturą, albo znów rozciąga się do zetknięcia z całą

historią ludzkości; czasem jest postawą egzystencjalną, a czasem obiektywnym zespołem tradycji murzyńsko-afrykańskich. Czy się ją odkrywa? Czy się ją tworzy? Poza wszystkim innym są przecie czarni, którzy „kolaborują”; poza wszystkim innym Senghor w uwagach, którymi poprzedza utwory każdego poety, wydaje się rozróżniać stopnie Murzyńskości. Czy ten, który jest zwiastunem wobec swoich braci w barwie, proponuje im, aby wciąż stawali się coraz bardziej murzyńscy, czy też przez pewien rodzaj poetyckiej psychoanalizy odsłania im, kim są? Czy jest ona koniecznością czy wolnością? Czy chodzi o to, by dla autentycznego Murzyna jego postępowanie wpływało z jego istoty, tak jak konsekwencje wypływają z jakiejś zasady, czy też jest się Murzynem, tak jak bywa wierzący członek jakiejś religii, to znaczy w obawie i drzeniu, w niepokoju, w wiecznym wyrzucie, że nigdy nie jest się dostatecznie tym, kim chciałoby się być? Czy jest to pewna ilość faktów czy wartość? Czy przedmiot bezpośredniego doświadczenia, czy moralna koncepcja? Czy jest to zwycięstwo nad refleksją? Czy też zatrucie refleksją? Czy autentyczna jest jedynie w spontaniczności i bezpośredniości? Czy jest systematycznym tłumaczeniem czarnej duszy, czy też platońskim Archetypem, do którego można się nieograniczenie zbliżać, nigdy go nie osiągając? Czy jest dla czarnych, tak jak nasz zdrowy rozum inżynierów, najlepiej podzieloną rzeczą na świecie? Czy też spływa na niektórych jak łaska i ma swoich wybrańców? Można odpowiedzieć zapewne, że jest tym wszystkim naraz i jeszcze wieloma innymi rzeczami. I zgadzam się z tym; tak jak wszystkie pojęcia antropologiczne Murzyńskość jest migotaniem bytu i powinności; ona was tworzy i wy ją tworzycie: jest jednocześnie zapewnieniem i namiętnością. Ale jest ważniejsza sprawa: powiedzieliśmy, że Murzyn tworzy antyrasistowski rasizm. Nie chce on bynajmniej panować nad światem: chce obalenia etnicznych przywilejów, skądkolwiek by pochodziły; zgłasza swoją solidarność z uciskanymi każdego koloru. Natychmiast subiektywne, egzystencjalne, etniczne pojęcie murzyńskości „przechodzi”, jak mówi Hegel, w obiektywne, pozytywne, ścisłe pojęcie proletariatu. „Dla Césaire’a — mówi Senghor — „Biały” symbolizuje kapitał, tak jak Murzyn pracę [...]. Poprzez ludzi swojej rasy o czarnej skórze opiewa on walkę światowego proletariatu”. To łatwo powiedzieć, mniej łatwo tak myśleć. I zapewne nie jest to przypadek, że najgorętsi piewcy Murzyńskości są jednocześnie wojującymi marksistami. Ale to nie znaczy, by pojęcie rasy było przykrojone do pojęcia klasy: jedna jest konkretna i szczególna, druga abstrakcyjna i powszechna; jedna wychodzi z tego, co Jaspers nazywa zrozumieniem, druga opiera się na tłumaczeniu; pierwsza jest wytworem psychobiologicznego synkretyzmu, druga jest metodyczną konstrukcją, opartą na

doświadczeniu. W rzeczy samej Murzyńskość wydaje się słabym ogniwem dialektycznej progresji; tezą jest teoretyczne i praktyczne uznanie wyższości białego; Murzyńskość jako wartość przeciwstawna jest momentem negatywności. Ale ten moment negatywny nie jest sam w sobie wystarczający i czarni, stosując go, doskonale o tym wiedzą; wiedzą, że jego celem jest przygotowanie syntezy, czyli realizacji człowieczeństwa w społeczeństwie bez ras. Tak więc Murzyńskość istnieje, aby się unicestwić, jest przejściem, a nie dojściem, środkiem, a nie ostatecznym celem. W chwili, gdy czarni Orfeusze jak najszczelniej obejmują tę swoją Eurydykę, czują, że niknie ona w ich ramionach. Wiersz czarnego humanisty, Jacques Roumain, daje najbardziej wzruszające świadectwo tej nowej wieloznaczności:

„Afryko, zachowałem pamięć o tobie, Afryko,
jesteś we mnie
jak drzazga w ranie,
jak fetysz w środku osady
uczyni ze mnie kamień twojej procy,
z moich ust wargi twoich ran,
z moich kolan złamane kolumny twego poniżenia,
a jednak
chcę być tylko z waszej rasy,
robotnicy, chłopci wszystkich krajów”.

Z jakimże smutkiem zatrzymuje poeta jeszcze na chwilę to, co zdecydował się porzucić! Z jakąż godnością człowieka odda dla innych ludzi swoją godność Murzyna! Ten, który jednocześnie mówi, że Afryka jest w nim „jak drzazga w ranie” i że chce być jedynie z powszechnej rasy uciskanych, ten nie opuścił królestwa nieszczęśliwej świadomości. Jeszcze jeden krok i Murzyńskość zniknie zupełnie: z tego, co było atawistycznym i tajemniczym wrzieniem czarnej krwi, sam Murzyn tworzy szczególny wypadek geograficzny, nietrwały produkt powszechnego determinizmu.

„Czy to tylko klimat, obszar, przestrzeń
stwarzają klan, plemię, naród,
skórę, rasę, bogów,
naszą bezlitosną odmienność”.

Ale tej racjonalizacji rasowej koncepcji poeta nie ma odwagi całkowicie wziąć na swój rachunek: widzimy, że ogranicza się do stawiania pytań, spod woli złączenia się przebija gorzki żal. Dziwna droga: upokarzani, obrażani czarni przeszukują najdalsze wewnętrzne głębie, by odnaleźć swoją ukrytą dumę, a gdy ją wreszcie odnajdą, zaprzecza ona sama sobie: porzucają ją przez najwyższą wielkoduszość, tak jak Filoktet odstąpił Neoptolomejowi swój łuk i strzały. Tak buntownik Césaire’a odkrywa w głębi serca swoją tajemnicę: pochodzi on z królewskiej rasy.

„...to prawda, że jest w tobie coś, co nigdy nie potrafiło się podporządkować, gniew, pragnienie, smutek, niecierpliwość, pogarda wreszcie i gwałtowność... [...] Królem ty byłeś niegdyś, królem”.

Ale natychmiast odsuwa tę pokusę:

„Istnieje prawo, że powlokę się z nieskruszonym łańcuchem aż do ognia, który mnie ulotni, oczyści i wypali mnie z mego stopu ze złotem [...] Zginę, ale jeden. Nietknięty”.

Może to dążenie do ostatecznego obnażenia człowieka zerwało białe świecidełka, które pokrywały jego czarny pancerz, a teraz również i ten pancerz zdejmuję on i odrzuca; to może ta bezbarwna nagość symbolizuje najlepiej Murzyńskość: ponieważ Murzyńskość nie jest stanem, ale jest czystym przekraczaniem samej siebie, jest miłością. Wtedy, gdy się siebie zapiera, wtedy się odnajduje; wtedy, gdy przystaje na stratę, wygrywa: tylko od człowieka kolorowego, od niego jedynie można żądać wyrzeczenia się dumy z jego barwy. On jest tym, który idzie grzbietem grobli między przeszłym partykularyzmem, który niedawno zdobył, a przyszłym uniwersalizmem, który będzie zmierzchem jego murzyńskości; jest tym, który przeżył do końca partykularyzm, aby w nim znaleźć jutrzeńkę uniwersalizmu. Zapewne biały pracownik dochodzi również do świadomości klasowej po to, by jej zaprzeczyć, ponieważ pragnie nadejścia społeczeństwa bezklasowego: ale, powtórzmy raz jeszcze, definicja klasy jest obiektywna; streszcza tylko warunki alienacji: a Murzyn znajduje swoją rasę w głębi serca i musi wyrwać swoje serce. Tak więc Murzyńskość jest dialektyczna; nie jest jedynie ani przede wszystkim rozkwitem atawistycznych instynktów; jest przekraczaniem pewnej określonej sytuacji przez wolne świadomości. Murzyńskość, mit bolesny i pełen nadziei, zrodzony ze Zła i ciężarny przyszłym Dobrem, żyjący jak kobieta, która umrze rodząc i czuje swoją własną śmierć nawet w najbogatszych chwilach życia; to niestały spoczynek, wybuchowa trwałość, duma, która zapiera się siebie, absolut, który wie, że jest tymczasowy: ponieważ w tym samym czasie, kiedy jest zwiastunką swoich narodzin i swojej agonii, pozostaje postawą egzystencjalną, wybraną przez wolnych ludzi i przeżyta całościowo, aż do dna. Murzyńskość zdobna jest w tragiczną piękność, która może znaleźć wyraz tylko w poezji, ponieważ jest napięciem między nostalgią za Przeszłością, w którą już czarny nie może całkowicie się zanurzyć, a przyszłością, w której ustąpi miejsca nowym wartościom. Ponieważ jest żywą i dialektyczną jednością tylu przeciwieństw, ponieważ jest Złożonością oporną analizowaniu, tylko wieloraka jedność pieśni i piorunująca piękność Wiersza, którą Breton nazywa „wybuchowo-trwałą”, może ją zamanifestować. Każda próba skonceptualizowania jej rozmaitych aspektów musi skończyć się pokazaniem

jej względności i jedynie poezja pozwala ustalić bezwzględny aspekt tej postawy, ponieważ wiersz jest absolutem, a murzyńskość przeżyciem poza czasem przez królewskie świadomości. Ponieważ jest podmiotowością, która się wpisuje w przedmiotowość. Murzyńskość powinna się ucieleśnić w wierszu, to znaczy w podmiotowości uprzedmiotowionej. Ponieważ jest archetypem i Wartością, najbardziej przejrzysty swój symbol znajdzie w wartościach estetycznych; ponieważ jest apelem i darem, nie może dać się usłyszeć i ofiarować inaczej niż poprzez dzieło sztuki, które jest apelem do wolności widza i całkowitą wielkoduszością. Murzyńskość to zawartość wiersza, to wiersz jako rzecz w świecie, tajemnicza i otwarta, nieodgadniona i podniecająca; to sam poeta. Trzeba pójść jeszcze dalej; Murzyńskość to triumf Narcyzmu i samobójstwo Narcyza, napięcie duszy poza kulturę, słowa i wszystkie fakty psychiczne, świetlista noc niewiedzy, rozmyślny wybór niemożliwego i tego, co Bataille nazywa „męczarnią”, intuicyjna zgoda na świat i odrzucenie świata w imię „praw serca”, podwójnie wykluczające się dążenia, rewindykacja i ekspansja wielkoduszości i, w istocie swej, Poezja. Raz jeden przynajmniej najbardziej autentyczny rewolucyjny projekt i najczystsza poezja wychodzą z tego samego źródła.

A co się stanie, jeżeli pewnego dnia ofiara zostanie dopełniona? Co się stanie, jeżeli czarny, ogalając się ze swojej murzyńskości na rzecz Rewolucji, zechce się już tylko uważać za proletariusza? Co się stanie, jeżeli zechce się określać tylko przez swoje obiektywne warunki? Jeżeli zobowiąże się do przyswojenia białej techniki, aby walczyć z białym kapitalizmem? Czy wyschnie źródło Poezji? czy też wielka czarna rzeka zabarwi mimo wszystko morze, do którego uchodzi? To nieważne: każda epoka ma swoją poezję; w każdej epoce okoliczności historyczne stwarzają sytuacje, które nie mogą być wyrażone ani przekroczone inaczej niż poprzez Poezję i wyłaniają jakiś naród, rasę lub klasę, aby przejęła pochodnię; czasem poryw poetycki i poryw rewolucyjny zbiegają się, a czasem są rozbieżne. Powitajmy dziś historyczną szansę, która pozwoliła czarnym:

„wydać z taką siłą wielki krzyk murzyński, że zadrży świat w posadach”.

Przełożyła Wanda Leopold

POSŁOWIE DO CZARNEGO ORFEUSZA SARTRE'A

Jest wiele względów, dla których ważne wydało mi się zapoznanie czytelnika polskiego z wydrukowanym powyżej tekstem Sartre'a. Ogłoszony został przeszło 20 lat temu, w r. 1948, jako wstęp do pierwszej znaczącej i wyłącznie poetyckiej antologii francuskojęzycznych pisarzy

afrykańskich, malgaskich i antylskich¹. W środowiskach „białych” afrykanistów od razu stał się nieodzownym elementem rozważań. Czerpano zresztą z niego w rozmaity sposób: wykorzystywano bądź rozwijano poszczególne wątki, obserwacje, pomijając inne, niekiedy polemizowano, niekiedy zaś rozważano po prostu jego stwierdzenia, relacjonując je „własnymi słowami”². Do dziś nie ma książki czy większego artykułu, traktujących o narodzinach i rozwoju pisanej literatury czarnoafrykańskiej czy nawet szerzej starających się przedstawić rozmaite warianty i stadia kształtowania się samookreśleń i świadomości współczesnych Afrykanów, które by nie odwoływały się do *Czarnego Orfeusza*.

Zapewne nie bez znaczenia nawet i dla badaczy jest sugestywność tego tekstu, jego zapadające w pamięć, dosadnie poetyckie sformułowania, prowokacyjne wyjaskrawienia, sprawiające, że trudno wobec niego pozostać obojętnym. Ważniejszy jednak od tego jest fakt, że ten pisany bądź co bądź z zewnątrz szkic wrósł w późniejsze rozważania, dyskusje i koncepcje samych Afrykanów, stał się jednym z ważnych punktów odniesienia dla refleksji, ugruntowywania bądź modyfikowania ich własnych przemyśleń — a więc istotnie nie może być przez afrykanistów pomijany. Nastąpił tu ciekawy obrót: jest to tekst adresowany do białych czytelników, w zasadzie mający dać im charakterystykę poezji, opartą na utworach zawartych w antologii. Tymczasem Sartre, ująwszy to zjawisko w kategoriach właściwej sobie filozofii i estetyki, jak i w perspektywie historycznej, dał tym samym pierwszą próbę kodyfikacji i całościowej konceptualizacji pewnych emocjonalnych postaw i problemów, żywotnych w wykształconych środowiskach czarnoafrykańskich. Stworzył pierwszą, mimo sporej dozy poetyzowania, dyskursywną płaszczyznę dla dalszych prób scalających i samodefiniujących, podejmowanych już przez Afrykanów.

Przypomnijmy jedynie parę głównych faktów, dotyczących już bezpośrednio tego zagadnienia, nie sięgając do genezy historycznej grupy czarnych intelektualistów, którzy przed II wojną światową studiowali w Paryżu i z których inicjatywy powstała potem „*Présence Africaine*”, ani do naświetlania światowej sytuacji politycznej w pierwszych latach po II wojnie światowej, choć niewątpliwie były to czynniki określające i przyspieszające krystalizację procesów świadomości w czarnych śro-

¹ *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, par Leopold Sedar Senghor, précédée de *Orphé Noir* par Jean Paul Sartre, Paris 1948 Presses Universitaires de France, s. 227.

² Pod tym ostatnim względem por. np. Janheinz Jahn, *Muntu. L'homme africain et la culture néoafricaine*, traduit de l'allemand par Brian de Martinoir, Paris 1961 du Seuil, s. 293. Szczególnie rozdział: „Nommo”, ale i inne.

dowiskach, jak i mające wpływ na poglądy Sartre'a. Są to jednak fakty dostatecznie szeroko znane³.

W r. 1939 ukazał się w czasopiśmie „Volonté” prawie cały *Cahier d'un retour au pays natal* Aimé Césaire'a, co przeszło niezauważenie. Również bez większego echa, poza może ściśle specjalistycznymi kręgami, pozostał jego zbiorek *Armes miraculeuses* (1946) i dramat *Et les chiens se taisaient* (1946). Podobnie było z *Chants d'ombre* (1945) Leopolda Senghora. Dopiero wznowienie książkowe *Cahier* w r. 1947 z przedmową André Bretona przyniosło pewien, acz wydaje się zbyt nikły w stosunku do walorów jego poezji, rozgłos Césaire'owi i jednocześnie utwór ten został uznany za poetycki manifest murzyńskości. W swoim szkicu Sartre również przede wszystkim i najczęściej powołuje jako przykład twórczość Césaire'a.

Także w r. 1947, w grudniu, ukazał się jednocześnie w Paryżu i Dakarze pierwszy numer „Présence Africaine”, czasopisma wychodzącego do dziś, które chce być organem kulturowej samowiedzy „czarnego” świata i które odegrało i odgrywa doniosłą rolę na francuskojęzycznych obszarach Afryki i wysp. W tym pierwszym numerze udział czarnych pisarzy jest jednak jeszcze bardzo niewielki, a ich dążenia formułowane bardzo nieśmiało. Redaktor naczelny, Senegalczyk, Alioune Diop, określa cele czasopisma jako okno na świat i intelektualną strawę dla młodzieży afrykańskiej, która by jej pomogła „nie jałowieć i nie udusić się”, stwierdza, że pismo będzie się starało „zdefiniować afrykańską odrębność i przyspieszyć jej wprowadzenie do współczesnego świata”; ale jednocześnie głosi apologię Europy „twórczyni fermentu wszelkiej przyszłej cywilizacji”; „ważne jest [...] by niektórzy wydziedziczeni otrzymali od Europy, a szczególnie od Francji narzędzia konieczne do przyszłej budowli”; winszuje też pismu, że „jest francuskie i żyje w ramach francuskich”.

Ten pierwszy numer „Présence Africaine” zawdzięczał swój ciężar gatunkowy raczej uczonym i pisarzom francuskim, którzy wsparli swoim autorytetem emancypacyjne zaczątki i znacznie ostrzej niż czarni autorzy wystąpili przeciw kolonializmowi. Był to zestaw nazwisk nie byle jakich. Mimo że stanowi to pewną dygresję w toku tych uwag, sądzę, że warto przypomnieć z czego i z kogo składała się wówczas ta swoista manifestacja francuskich intelektualistów. A więc przedmowę napisał André Gide i szydził w niej z teorii Gobineau, nawołując, by

³ Pod względem genealogii ruchu murzyńskości por. klasyczne już dziś źródłowe opracowanie: Lilyan Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Bruxelles 1963 Université Libre de Bruxelles, s. 340.

Europa nie tylko pouczała Afrykanów, ale również przysłuchiwała się ich głosom. Théodore Monod w artykule *Étapes* przypominał cyniczne próby usprawiedliwiania handlu niewolnikami. Marcel Griaule w artykule *L'inconnue noire* (*Nieznana czarność*) rozprawiał się z przesadami na temat rzekomej niższości czarnych i nawoływał do systematycznego odkrywania czarnych ludzi, tak jak piędz po piędzi odkrywano ich kraje. Georges Balandier zatytułował swój artykuł *Le noir est un homme* (*Czarny jest człowiekiem*). Ukazywał w nim popularne stereotypy myślenia białych o Murzynach i jako kontrast szkicował obraz życia w jednej ze wsi afrykańskich, w której prowadził badania. Pierre Naville w szkicu *Présence Africaine* dość delikatnie występował o polepszenie warunków życia i zaniechanie wyzysku, gdyż to dopiero utworzyć może podstawę dla rozwoju kulturalnego. Emmanuel Mounier w bardzo pięknym Liście do afrykańskiego przyjaciela (*Lettre à un ami africain*) ostrzegał swego zbiorowego adresata przed dwoma skrajnymi niebezpieczeństwami: jedno, to zachłyśnięcie się zachwytem dla wszystkiego, co europejskie, i nabranie pogardy dla własnej tradycji afrykańskiej, drugie to „przeciwstawienie białemu rasizmowi kontrrasizmu czarnego”, uczucie nienawiści rasowej, przesłonięcie nią istotnych problemów społecznych. Mounier ostrzegał również przed nadmiernym pędem do „intelektualizacji”, a lekceważeniem zawodów technicznych i praktycznych, jak również przed odrywaniem się wykształconej elity od mas. I wreszcie Sartre w artykule *Présence noire* domagał się i życzył pismu, by przedstawiało po prostu warunki życia czarnych Afrykanów. „Nie potrzeba dodawać gniewu ani buntu: wystarczy sama prawda. Wystarczy abyśmy poczuli na twarzach gorący oddech Afryki, kwaśny zaduch ucisku i nędzy”.

Oprócz piszących w tym numerze zgłosili także poparcie dla pisma: A. Camus, P. Rivet, P. Maydiou i M. Leiris.

Artykuły Francuzów — wojujące, instruujące, szydercze i apelujące, dawały świadectwo sojuszu i dobrej woli, nie stanowiły jednak ani nie mogły stanowić programowego określenia czy nawet przesłanek dla psychicznej dekolonizacji i integracji czarnych ludzi, poszukujących siebie i swego miejsca w świecie. Wydana w kilka miesięcy później *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* miała, wydaje się pod tym względem, szczególnie duże znaczenie. Po pierwsze ukazywała rzeczywisty dorobek artystyczny i myślowy współczesnych czarnych ludzi z obszaru francuskojęzycznego, po drugie zawierała pierwszą całościową i dyskursywną propozycję światopoglądową w postaci właśnie szkicu Sartre'a. Pod względem poetyckim jest to zbiór niebłahy, choć oczywiście zawiera utwory bardzo rozmaitej wartości.

Obejmuje wybór wierszy 16 poetów⁴, a twórczość przeważającej ich części nie okazała się efemeryczna. Z wyjątkiem kilku autorów reszta figuruje do dziś w każdej antologii poezji afrykańskiej czy murzyńskiej, zaś twórczość Césaire'a i Senghora, można to już chyba dzisiaj bez wątpienia stwierdzić, stała się trwałym dorobkiem literatur świata. Z dzisiejszej perspektywy dwie jeszcze cechy tej antologii szczególnie rzucają się w oczy. Po pierwsze, na 16 reprezentowanych w niej poetów tylko 3, a mianowicie Leopold Senghor, Birago Diop i David Diop, pochodzi z kontynentu afrykańskiego. Reszta to Antylczycy i 3 Malgasy. Otóż gdybyśmy dzisiaj układali antologię „czarnej” poezji, proporcje te wyglądałyby zupełnie inaczej. Chociaż — i to jest właśnie druga sprawa — poszerzenie listy poetów afrykańskich obejmowałoby głównie autorów piszących po angielsku i po portugalsku, nie po francusku. W zakresie poezji francuskojęzycznej „przyrost” poetów w ciągu 20 lat okazał się niewielki. Co zaś do poetów, piszących po angielsku i po portugalsku, to mimo stosunkowo obfitej produkcji, szczególnie w języku angielskim, nie są to utwory szczególnie wysokiej rangi. Na terenie angielskojęzycznym znacznie ciekawiej niż poezja rozwinęła się powieść i dramat. Toteż, z perspektywy patrząc, trzeba powiedzieć, że wojenne i powojenne lata przyniosły rzeczywiście wyjątkową eksplozję poetycką „czarnej” poezji w języku francuskim, nie mającą do dziś równie dynamicznej i znaczącej kontynuacji. Nie będę tu wdawać się w analizę skomplikowanych i złożonych przyczyn tego zjawiska, co zresztą przy zbyt jeszcze niewielkim dystansie mogłoby prowadzić do nazbyt hipotetycznych wniosków. Faktem jest, że ten ówczesny zbiorowy ładunek poetycki mógł stanowić zarówno źródło słusznej dumy, jak i zafascynować wyobraźnię czujnych, otwartych krytyków i pisarzy, do których niewątpliwie należy Sartre.

Tekst Sartre'a wydaje się dziś miejscami nazbyt rozfilozofowany, co zresztą bywa częstą cechą Sartre'a eseisty, zrozumiałą w złożoności jego pisarstwa, w którym przez wiele lat zasadniczą domeną była filozofia. Ta cecha, z jednej strony, wydaje się, podnosiła walor *Czarnego Orfeusza* w oczach Afrykanów, z drugiej — stawała się źródłem wielu nieporozumień. Najszerszą pod każdym względem kontynuację *Czarnego Orfeusza* obserwujemy u Senghora. Kto wie nawet, czy styl jego eseistyki, którą zaczął uprawiać później niż poezję, styl poetycko-filozofujący, nie jest w pewnej mierze echem sartre'owskiego przykładu.

⁴ Są to wg kolejności w zbiorze: Leon Damas, Gilbert Gratiant, Etienne Léro, Aimé Césaire, Guy Tirolien, Paul Niger, Leon La-leau, Jacques Roumain, Jean F. Brière, René Belance, Birago Diop, Leopold Sedar Senghor, David Diop, Jean Joseph Rabéarivelo, Jacques Rabemananjara, Flavien Ranaivo.

Szczególnie w pierwszych wariantach koncepcji murzyńskości Senghora, a więc w referacie *L'esprit de la civilisation et les lois de la culture négro-africaine*, wygłoszonym we wrześniu 1956 na I Międzynarodowym Kongresie Czarnych Pisarzy i Artystów w Paryżu⁵, w posłowie do wydanych w tym samym roku *Ethiopiennes*, w *Rapport sur la doctrine et la propagande du parti* (1959)⁶ liczne są i bezpośrednie powołania i podjęcie wielu koncepcji Sartre'a. W następnych latach i do dziś Senghor został tym pisarzem, ideologiem i politykiem, który najszerszej, choć rozmaicie ją w różnych latach modyfikując, głosił koncepcję murzyńskości jako program samowiedzy, integracji i kierunku działań społeczno-kulturowych „czarnego” świata.

Ale, jak wspomniałam, szkic Sartre'a obok entuzjazmu, że sformułowane zostały zarysy koncepcji murzyńskości⁷, wywołał i nieporozumienia. Tak np. Fanon⁸ nie chwyta dialektycznego trybu rozumowania Sartre'a, „negatywność” traktuje jako pejoratywność i imputuje Sartre'owi chęć zniszczenia „czarnego entuzjazmu”, ubolewając, że czyni to tak wypróbowany przyjaciel ludów kolorowych. Studenci, których głosy prezentuje wspomniany tom „*Présence Africaine*”, podkreślając zgodnie zasługę Sartre'a jako pierwszego, którzy murzyńskość ujął w formę światopoglądu, równie jednogłośnie odrzucają formułę „anty-rasistowskiego rasizmu”, uważając przy tym, iż stanowi ona fundamentalną tezę Sartre'a i namowę do takiej postawy.

Jakiegokolwiek były reakcje — dyskusyjne, częściowo aprobujące, modyfikujące i rozwijające — tekst ten wyzwolił istną lawinę publicystyki i rozważań na temat murzyńskości. W próbach jej określania, kontynuacjach i wzajemnych polemikach uczestniczyli, głównie na łamach „*Présence Africaine*”, prawie wszyscy afrykańscy intelektualiści francuskojęzyczni, a od lat sześćdziesiątych i angielskojęzyczni. Dyskusja ta toczy się po dziś dzień, choć zaczyna słabnąć. Mnożą się głosy zajmujące stanowisko nie absolutyzujące, wyznawcze, lecz historyczne. Szczególnie obecne młode pokolenie skłonne jest traktować wszystkie warianty teorii murzyńskości jako ważne historycznie, lecz przebrzmiałe już zjawisko. Inne dominanty wybijają się w płaszczyźnie ich samookreśleń. Interesujące byłoby prześledzenie ewolucji tego zagadnienia w ciągu 20 lat (1948—1968) od chwili pierwszych „objawień” murzyńskości, lat pełnych przy tym ogromnych i nieustających zmian w Afryce — ale jest to już odrębna sprawa.

⁵ Ogłoszony drukiem w „*Présence Africaine*”, 1956, nr 8—10.

⁶ Referat wygłoszony na Congrès constitutif du Parti Rassemblement Africain (PRA), 1959, por. Kasteloot, *op. cit.*, s. 111 i dalsze.

⁷ Por. *Les étudiants noirs parlent*, Paris 1953 *Présence Africaine*.

⁸ Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952, s. 135—136.

Druga przyczyna, dla której, wydaje mi się, że warto, by szersze grono czytelników polskich zapoznało się z tym szkicem Sartre'a, wiąże się z całością jego twórczości i sposobem jej prezentowania w Polsce. Sartre należy u nas do pisarzy stosunkowo popularnych, ale znanych bardzo urywkowo, głównie jako autor powieści *Drogi do wolności* i kilku dramatów. Niedawno Państwowy Instytut Wydawniczy opublikował obszerny wybór eseistyki Sartre'a pt. *Czym jest literatura?*⁹. Jest to tom bardzo cenny, zapoznający czytelnika systematycznie z najciekawszą, moim zdaniem, a na pewno bardzo ważną dziedziną twórczości Sartre'a. Z pewnością zostanie też na długie lata jedyną u nas tej dziedziny prezentacją. W tomie tym zabrakło jednak *Czarnego Orfeusza*. Pominięcie to można z pewnością wytłumaczyć i koniecznością ograniczenia wyboru tekstów do jednego tomu, i chęcią wysunięcia na pierwszy plan szkiców ogólniejszych, bardziej teoretycznych, jak choćby olbrzymi szkic tytułowy *Czym jest literatura?*, większą obcością problematyki *Czarnego Orfeusza* dla czytelnika polskiego niż reprezentowane w tomie szkice, dotyczące literatury francuskiej i amerykańskiej, czy wreszcie w ogóle faktem wyboru, przy którym nie zdarza się, by mógł zadowolić wszystkich. Niemniej wydaje mi się, że i dla czytelnika Sartre'a, który nie interesował się literaturą murzyńsko-afrykańską, szkic ten jest ciekawy i znaczący. Przykładowo zasygnalizuję chociaż dwie sprawy. Interesujące wydaje się, jak dalece ten pozornie odległy i egzotyczny temat został objęty kategoriami filozofii i estetyki Sartre'a. Nie tylko tymi najbardziej spopularyzowanymi i ogólnymi, które od razu rzucają się w oczy, jak byt, istota, wolność, autentyczność, świadomość samego siebie, wykraczanie, unicestwianie, projekt itp., ale i znacznie bardziej szczegółowymi przemyśleniami estetycznymi, jak np. poetycki stosunek do języka, literatura jako apel i dar i jako uzyskiwanie przez społeczeństwo świadomości samego siebie itp. Te bardziej szczegółowe tezy znalazły pełne rozwinięcie właśnie w szkicu *Czym jest literatura?*, który pisany był w tym samym prawie czasie co *Czarny Orfeusz*; w *Czarnym Orfeuszu* spotykamy nie tylko te same ścieżki myślowe, ale i podobną tonację stylistyczną, a nawet miejscami i zwroty frazeologiczne¹⁰. To jedna płaszczyzna, w której to *Czarny Orfeusz*

⁹ Jean Paul Sartre, *Czym jest literatura? Wybór szkiców krytyczno-literackich*. Wybór Anny Tatarakiewicz. Przełożył Janusz Lalewicz. Wstępem opatrzył Tadeusz M. Jaroszewski, Warszawa 1968 PIW, s. 454. Biblioteka Krytyki Współczesnej.

¹⁰ Żeby nie było to gołosłowne, chociaż dwa krótkie cytaty: „W rzeczywistości poeta od razu wycofuje się z języka-narzędzia, wybiera raz na zawsze postawę poetycką, która rozpatruje słowa jako rzeczy, nie jako znaki. Ambiwaleńcja znaku sprawia bowiem, iż można dowolnie bądź przechodzić przezeń jak

może wydać się mniej zaskakujący i jednorazowo odkrywczy. Jest i druga, w polskim wyborze Sartre'a mniej widoczna. W ostatniej (nie przetłumaczonej) części szkicu *Czym jest literatura?*, zatytułowanej *Sytuacja pisarza w r. 1947* (*Situation de l'écrivain en 1947*) Sartre w oparciu o analizę stosunków politycznych i postaw ideologicznych w świecie kreśli bardzo pesymistyczny wobec swoich założeń obraz sytuacji ideowo-moralnej i artystycznej w starej Europie i Stanach Zjednoczonych. Ujmując postulaty Sartre'a w wielkim skrócie i uproszczeniu, domaga się on i oczekuje dla naszej epoki literatury demistyfikującej, z czego wynika iż „obowiązkiem pisarza jest opowiedzieć się przeciw wszelkim niesprawiedliwościom, skądkolwiek by pochodziły”¹¹, ale również literatury, która byłaby nie tylko krytyczna, negatywna, lecz i konstruktywna, działająca, *literatura praxis*, gdyż świat określa się w odniesieniu do przyszłych celów; literatury jednak nie propagandowej i moralizującej, lecz problemowej i moralnej. Wreszcie chodzi o literaturę, która by przywróciła „godność językowi”, stwarzając jego maksymalną adekwatność do współczesności, która „uwolni [słowa] od ich przypadkowo nabytych znaczeń”, poszerzy je i zaadaptuje do sytuacji historycznej.

Z całej ówczesnej literatury jedynie *Dżuma* Camusa wydaje mu się bliska części przynajmniej tych postulatów. I oto jawi się poezja,

przez szybę i szukać za nim rzeczy oznaczonej, bądź zwrócić wzrok na jego rzeczywistość i rozpatrywać go jako przedmiot. Człowiek, który mówi, jest po tamtej stronie słów, blisko rzeczy; poeta natomiast — po tej. Dla pierwszego słowa są oswojone, dla drugiego pozostają w stanie dzikości. Dla jednego są to wygodne konwencje, narzędzia, które zużywają się po trochu i które się wyrzuca, kiedy nie mogą już być użyteczne; dla drugiego — są to rzeczy naturalne, naturalnie rosnące na ziemi, jak trawa lub drzewa” (Sartre, *Czym jest literatura?*, s. 166). „W społeczeństwie bezklasowym literatura byłaby uobecnionym sobie samemu światem, pozostającym w zawieszeniu w wolnym akcie i wystawionym na wolny osąd wszystkich ludzi — refleksyjnym uobecnieniem sobie bezklasowego społeczeństwa. Członkowie tego społeczeństwa dzięki książce właśnie mogliby się ocenić, ujrzeć siebie i swoją sytuację. Ponieważ jednak portret kompromituje modela; ponieważ zwykłe przedstawienie to już naszkicowanie zmiany; ponieważ dzieło sztuki, realizujące całość właściwych mu wymagań, nie jest po prostu opisem teraźniejszości, lecz osądzeniem tej teraźniejszości w imię przyszłości; ponieważ wreszcie każda książka zawiera jakiś apel — przeto uobecnienie siebie jest zarazem przekroczeniem siebie. Świat zostaje zaprzeczony nie w imię zużycia po prostu, lecz w imię nadziei i cierpień tych, którzy go zamieszkują. W ten sposób literatura konkretna stanie się syntezą Negatywności — jako mocy odrywania się od tego, co dane — oraz Projektu — jako zarysowania nowego porządku. Stanie się Świętem — płomiennym zwierciadłem, spalającym wszystko, co się w nim odbija, oraz wielkodusznością, czyli swobodną inwencją, darem (*ibidem*, s. 287).

¹¹ J. P. Sartre, *Situations*, II, Paris 1948, Gallimard, s. 330. Cyt. s. 306, dalsze: 311, 305.

która w dużej mierze mu „pasuje”, a jednocześnie pochodzi spoza Europy, potwierdza więc też diagnozę o aktualnej niemocy starego kontynentu. A jest też zarazem punktem zaczepienia dla ogólniejszej nadziei. Stanowi i swoiste wyzwanie wobec Europy i uzupełnia doskonale całość analizy przez konkretną egzemplifikację i nadanie perspektywy.

Ale jest jeszcze jeden wzgląd, kto wie, czy nie najważniejszy, dla którego warto, by *Czarny Orfeusz* znany był nie tylko jako tytuł filmu — przejęty przecie również z tego szkicu — ale w pełnym brzmieniu tekstu. Wydaje mi się mianowicie, że abstrahując od jego historycznego znaczenia i ciekawego miejsca w przemyśleniach Sartre'a — tekst ten pozostał po dziś niewyblakły i jest jednym z piękniejszych i wciąż aktualnych utworów, napisanych przez Europejczyka, przekraczającego europocentryzm swoich przodków i swoich współczesnych w wizji nowego świata kultury.

Wanda Leopold

OD REDAKCJI

Bieżący tom XXIII (1969) „Przeglądu Socjologicznego” jest trzecim tomem tego czasopisma poświęconym zagadnieniom krajów Afryki współczesnej. Krajom tym wydawnictwo nasze poświęciło poprzednio dwa tomy: XIX/1 (1965) i XXI (1967).

Józef Chałasiński

FIFTH ANNIVERSARY OF THE ORGANIZATION OF AFRICAN UNITY

The article is the third of the series dealing with the role and situation of the Organization of African Unity (OAU) in view of the transformations taking place in the African continent and of the new problems involved. (See the preceding two: *The Organization of African Unity, the Congo Crisis and the Idea of the Nation*, "Przegląd Socjologiczny"*, XIX/1, 1965 and *The Fourth Year of the Organization of African Unity*, "Przegląd Socjologiczny", XXI, 1967).

The fifth anniversary of that Organization (established in May 1963) and its fifth annual session, on the 13th September 1968, gave an occasion to remind the principal objectives of the OAU and its activities so far. This was done i.a. by the fortnightly "Jeune Afrique" (2nd—9th September 1968). The article concerned says that: "For five years past, the place of prominence in OAU's activities was being taken by the struggle against fragmentation and the danger which U Thant, the U. N. Secretary General, defined at the Conference in Kinshasa as "provincialism".

The author of the said article goes on to recall the five objectives of the Organization and the clashes between "the revolutionaries" and the "moderates" in the matter of formation of a government for the entire continent or of regional unions of African states. These problems continue to be uppermost in the minds of African politicians and intellectuals. An event that evoked keen interest and heated discussions was publication — in the beginning of 1969 — of Matthew Nkoana's book: *Crisis in the Revolution* (A Special Report on Pan-Africanist Congress of S. Africa). Nkoana was the leading publicist of the movement the expression of which was the said Congress. Sentenced for prison because of his P.A.C. activity, Nkoana was staying there together with Robert Sobukwe and other leaders. His book, to a large extent an autobiographical one, helps to understand the psychology of young Africa's leaders, involved in the conflict between Pan-Africanism and the rising national feelings of the respective African countries. Its very title — *Crisis in Revolution* is highly symptomatic. It reveals a new, topical stage in the history of liberating Africa, quite different from the one of founding the Organization of African Unity in 1963. At that time the rapids of the revolution monopolized the imagination of its leaders and observers. At present, those rapids reveal the rocky bed which causes agitation of the waves and multidirectional pattern of the currents. The changes in the political scene of Africa are discussed by Colin Legum's article headlined: *Guerilla Warfare and African Liberation Movements* ("Africa Today", 1967, No. 4). Pointing to South Rhodesia and the struggle between the country's two nationalist parties the ZAPU (Zimbabwe African People's Union) and ZANU (Zimbabwe African

* "The Sociological Review".

National Union), the author discusses the process in which the liberation movements initially the dominant ones — have been entangled in the internal political clashes. An even more telling illustration of this state of affairs is the civil war in Nigeria, going on for the third year now. Except for Tanzania, Ivory Coast, Zambia and Gabon, the member countries of the OAU have taken a decisive stand in this conflict and declared for the Federal Nigeria. In his article published in "Jeune Afrique" (November 11th—17th, 1968) under the title *Nigeria si l'on veut aider les Ibos*, Justin Vieyra quotes the statement by Colonel Adekunle, one of the commanders of the Federal Army: "This conflict" — said the Colonel — "is not a cause of ours. It is the cause of France, Great Britain and the United States [...] We keep calm for we know Ojukwu cannot win. Not that he is too weak for it but because to do so, he would have to believe in his cause". The same Justin Vieyra concludes his article on the debates of the fifth annual session of the OAU, Algiers, September 1968 ("Jeune Afrique", September 9th, 1968) in saying: "The fact is that the OAU held its debates in Algiers conscious of its helplessness but, also, under the sign of the goodwill for co-existence."

Krystyna Chalasińska

FOUR YEARS OF INDEPENDENT RHODESIA

Joshua Nkomo, founder of the Zimbabwe African People's Union (ZAPU), 1961, has for a considerable time been a well known leader of the illegal nationalist movement in Rhodesia. Another person also ranking among the eminent politicians of East Africa is Reverend Ndabadingi Sithole (born about 1920). The latter initially joined Nkomo's movement, in 1964, however, he formed a party of his own — the Zimbabwe African National Union (ZANU). Sithole, the author of the book "African Nationalism" (1959) was sentenced to six years of prison, in February 1969. The liberal British daily "The Guardian" reported on the 12th of February of the said year that, according to the ZANU, Sithole was sentenced in Salisbury as a result of the Rhodesian-British plot which aimed at paving the way for an agreement between the two countries, the agreement based on Fearless' principles.

Upon declaration of the verdict, Sithole himself was initially opposing the statements linking his person with any subversive or terrorist activity. "The Guardian's" editorial comment of the next day supported him stating that Sithole was not only a Christian minister but also one of the most penetrating minds and realistic leaders that have ever appeared in Africa since 1950, i.e. in the period of the great outburst of nationalist feeling throughout that Continent. Nevertheless, according to the opinion of Musosa Kazembe, author of the article *Rhodesie à l'heure de la guerilla* ("Jeune Afrique", 18th—24th November, 1968), "the incessant disputes and struggles between the ZAPU and ZANU have almost paralysed the national movement in Rhodesia". The core of the matter, however, is the fact that against the nationalist movement of the black there is directed the "nationalist" movement of the white. In October 1964 South Rhodesia has assumed the name of Rhodesia, Ian Douglas Smith, activist of the Rhodesian Racist Front, having been elected the head of her government. Smith (born in 1925) has the reputation of being the most extreme spokesman of the policy

which declares Rhodesia a country of the white man. The government of Prime Minister Smith was making no secret of its intention to proclaim the independence of Rhodesia on the principle of the exclusive dictatorship of the white people. According to the weekly "Time" (15th October 1965) out of four millions of Rhodesia's total population barely 60,000 had voting right. On the 11th of November 1965 Ian Smith proclaimed the independence of Rhodesia, by virtue of the racist Constitution of 1961. This decision, made in spite of the stand of the British government and contrary to the resolution of the UN General Assembly (October 1965) provoked a counteraction. The British government recognized the proclamation of Rhodesia's independence an act of revolt against the Crown and applied political and economic sanctions with regard to that country.

In an article dealing with the problem of the educational system in Rhodesia since the proclamation of independence, the fortnightly "Africa Today" (No. 2, 1967) says that from among the children of the aboriginal African population less than 80% of those in the age group of the first form pupils attend primary schools and only 20% the secondary ones. The children of the white people, however, have all ensured places in the secondary schools. The same issue comprises a contribution by Thomas Land headlined: "Notes on Exodus from the University College, Salisbury." The article discusses the departure of the staff from the said university which, as the only one in Rhodesia, was based on multiracial principles. It enjoyed the support of the British government and of the Universities of London and Birmingham. Upon the proclamation of Rhodesia's independence by the government of Ian Smith all the three institutions declared their readiness to continue their support provided that the university would preserve its multiracial character. Smith's government, however, arrested or expelled nine lecturers and some students. These facts have resulted in very large number of resignations from work in that university. From the total of 140 of its professors and lecturers a half left or resigned.

Under these conditions the armed resistance of the guerillas is gaining in power to such an extent that local leaders are no more able to control the situation. The struggle waged by the guerillas is supported by various African states and directed mainly from Tanzania and Zambia. Despite responding to it with acts of terror — such as hanging in the courtyard of the Salisbury prison of five nationalist guerillas, March 1968, the Smith government is too weak to see to the tranquillity of the country.

Tribalism Divides Yast Continent and Threatens New Countries. — This is the title of the article by R. W. Apple Jr. (International Herald Tribune, Paris, November 24, 1969) written after his journey through 32 countries in Black Africa.

Andrzej Waligórski

THE PROBLEM OF WHITE SETTLEMENT IN KENYA

The paper discusses the problem of white settlers in Kenya, concentrating especially upon its early phase. For it was then, prior to the War 1914—1918, that the pattern of the subsequent social and economic development of the country was determined according to which Kenya was to become a White Man's Country.

This has started a number of difficult political and social problems for the country, some of them not quite resolved as yet, despite the fact that Kenya became an independent African state in 1963.

East Africa became accessible to European penetration about the middle of the last century which was connected with the opening of the so called Eastern route from the coast of the Indian Ocean to the interior of the country after the collapse of the Arab Empire in East Africa following the death of imam Seyyid Said in 1856. Then the writer discusses the Anglo-German rivalry in Eastern Africa, stressing different colonial objectives and methods of the two powers. In this connection he mentions the work of the notorious German agent, Dr Carl Peters, and the rather commercial and pragmatic approach of Great Britain (British East African Association, soon transformed into Imperial British East African Company, 1888). The Company, however, could not pay its way in a poor and depopulated country which necessitated State intervention, especially since Germany had already occupied Tanganyika (1885).

With the proclamation by Britain of protectorate over Uganda (1894), and in the next year over Kenya (1895) the colonial era began in East Africa. Then the writer stresses the importance of the railway from Mombasa on the coast to Nairobi and afterwards to the Lake of Victoria, which was built primarily for strategic and not economic reasons. It strengthened Britain's rule over a territory which owing to its healthy climate could develop into a military base flanking the vital imperial route to India as well as controlling the Indian Ocean.

However, this expensive project became a great financial burden on the colony's undeveloped economy. The solution which was found consisted in the opening of the country to rich European, mainly British immigrants, henceforward known as Kenya settlers. These settlers (never called colonists or colonials) were rather aristocratic by origin, represented however much needed capital and technical knowledge of farming and were able soon to make productive use of the land, partly African owned, partly empty, allotted to them. In this way a new Feudalism was established in Africa, outdated and epigonal in character, which became particularly noticeable when after the War 1914—1918 a surge of social revolutions swept all over Europe bringing everywhere land reforms or else curtailment of large estates. But in East Africa this period meant further strengthening of landlordism.

Next the writer discusses the extent of land alienation in Kenya, types of agricultural farms, main crops grown on them, and their supply of labour which brings him to the discussion of the "squatter" problem.

In consequence, two different systems of farming came into being in Kenya. On the one hand, we have a system of European (now partly African) large scale farming with high capital output and technical efficiency, producing primarily for export and very little concerned with the internal market. It is dependent on an ample supply of African labour, on the whole unskilled and underpaid. On the other, we have a system of mixed peasant farming, purely African in character, based on small holdings privately or collectively owned, relying on the labour supply provided by the owner and his often large family. Its capital equipment is still scanty and technical efficiency not up to the world standard, but the system of peasant farming is undoubtedly satisfying the aims and ambitions of African population. The writer is of the opinion that the African system of mixed farming, apart from feeding the expanding population, is, with

minimum investment, capable of producing high-grade export crops (coffee, tea, cotton, pyrethrum etc), thus contributing towards the raising of the standard of living of African population. The main difficulty seems to be the shrinking of agricultural land in tropical Africa due to the demographic pressure and land deterioration, hence industrialization is a prerequisite of any further progress. There is some industrial development, noticeable already in Kenya, but what industries and town settlements exist in the country are still incompatible with the actual needs.

Barbara Łabęcka

THE INDIANS IN EAST AFRICA

The number of Indians in Kenya, Uganda and Tanzania amounted to ca 360,000 at the beginning of the sixties, thus making ca 1.5% of total populations of the said countries. The Indians live mainly in towns hence the much higher percentage of Indian urban population. In a few major towns it makes 50% of the total.

The Indian immigration on a larger scale started in the nineties of the last century, at the time of construction of the Kenya—Uganda railway line. Nevertheless, many Indians arrived in East Africa much earlier, even before the settlement of the white there.

In early 19th century Indian merchants started to settle down on the East African coast. The relations between them and the Arabs were developing in a satisfactory way. The latter quickly realized the advantages to be derived by them from the presence of prosperous neighbours, lending money, exchanging goods and financing expeditions for slaves during which the Arabs penetrated far into the African continent.

The immigrants from India did not constitute a uniform community. They were disintegrated not only by class division but also, by the religious one.

It is only within the Indian community in Tanganyika that the Muslims outnumber the Hindus at present. In Kenya and Uganda, however, they constitute less than 1/3 of Indian population. They belong to three Shias sects (Ismaili Khojas, Bohra, Ithna Ashari (and to the Sunnis sect — Ahmadiya). The best educated and most active group are the Ismaili Khojas whose number amounts to some 50,000.

The most numerous one, within the Indian community are the Hindus. From about 500 in 1841, their number was steadily increasing to exceed 150,000 at present.

The largest number of Indians had settled in Kenya where the British were pursuing the policy of particularly acute racial discrimination. The possibilities open to the Indians were limited mainly to trade which covered vast areas after the construction of the railway line. Initially, the shops run by them were located near the railway stations, gradually, however, their network was expanded all over the country. Those were mostly multi-line shops serving, above all, the Africans.

Owing to their industry, diligence, and modest demands, the Indians have gradually come to control the whole retail trade of the colony. Besides merchants, in Kenya there also lived Indian doctors, solicitors, and craftsmen. Some of them

were coming there but for a few years' period to earn some money, others stayed for good.

From the political, economic and social point of view the Indians were taking an intermediate position between the Europeans and the Africans. Conscious of their contribution to economic development, they were feeling all the more painfully their discrimination by the colonizers. They were coming out with demands for participation in the legislative bodies. In 1909, the first Indian — A. Juvanjec, leader of the Bohra sect was elected a member of the Legislative Council.

The discriminative policy mentioned above had not, however, checked Indian immigration. Large numbers of ever new settlers were coming from the hunger-stricken provinces of India. In 1939, the Indian community in Kenya numbered ca 50,000 people, to double in 1947 and to exceed 170,000 in 1960.

In Uganda the conditions were more favourable and the discrimination less acute. Here also, like all over East Africa, the Indians were mainly engaged in retail and wholesale trade. Apart from that they have mastered as well the processing of cotton. In the period between the two World Wars they controlled more than a half of total cotton crops. Under such conditions the influx of Indians was growing rapidly — from 5,000 in 1921 to 14,000 in 1931. Three fourth of the Indians in Uganda lived by trade, 20% worked in state administration. In 1960 their total number amounted to ca 75,000.

Prior to having won independence, the Island of Zanzibar (together with that of Pemba) had the status of the British Protectorate. Formally Zanzibar was ruled over by the Sultan. Actually, however, the British Resident was in authority there.

Until the end of the 19th century Zanzibar was the commercial centre of East Africa and it was there that Indian merchants had first settled down.

After the construction of the two railway lines, a part of them moved to the continent, others remained. In 1931 the Indian population totalled ca 15,000. The wealth of the country are the cloves. The latter's plantations, belonging to the Arabs, upon abolition of slavery were gradually becoming the property of Indian merchants and bankers who could afford hired labour. In 1953, the number of Indians in Zanzibar amounted to some 19,000.

Until the outbreak of the First World War Tanganyika was incorporated with the German East Africa. The Germans have found there Indian merchants and moneychangers. The Indian newcomers were brought there by the Government for the construction of the new railway line running from Dar-el-Salaam into the interior.

Before the outbreak of the First World War the number of Indian population there amounted to some 10,000. After its conclusion, Tanganyika was taken over by Great Britain as mandatory of the League of Nations. A large number of former-German firms were purchased then by the Indians. By 1932 the latter's number increased to 32,000. As much as 80% of cotton production was controlled by them, 80% of sisal plantations, 50% of exports transactions, 60% of the imports ones and almost the whole retail trade (data for 1939).

Throughout the period of British rule Tanganyika — contrary to Kenya — was free from any sharp racial conflicts. Prior to the country's independence the number of Indians there amounted to 87,000.

The independent countries of East Africa — Kenya, Uganda and Tanzania — have inherited after the hard period of colonization many difficult and complex problems, inclusive of that of Indian minority. In the beginning of the sixties

there were about 360,000 Indians who had been living there for a few generations and, also, a number of more recent arrivals.

Colonialism which had introduced social, economic and political discrimination and segregation in those countries opposed the Indians, occupying the medium ranks of the social hierarchy, to the Africans pushed down to the lower ones.

The Indians have been exerting, and continue to exert, a strong impact upon the entire economy and economic development of that region of Africa. According to Guy Hunter there were ca 67,500 of high skilled employees in East Africa in 1961 who could be roughly divided into two categories: The first — of over 18,000 persons embraced administrative staff of higher rank, businessmen, managers, physicians, teachers, lawyers and engineers; the second, ca 49,500 persons, included workers, technicians and craftsmen. Hunter also maintains that the Indians made a little less than 40% of those mentioned in the first category (physicians, lawyers, pharmacutists, merchants and engineers) and about 50% of the second one (fitters, electricians, tailors, carpenters, and railwaymen).

The Indians who have arrived in Africa at a more recent date do not break the bonds with their mother country, whereto they return having earned some money or transfer their savings.

In the East African countries there has developed a specific conflict between the Africans and the Indian community, withdrawn, of alien culture and customs and, mostly also of different religion, some part of it maladjusted to their adopted country. At the same time the Indians, marked by such merits as diligence and the sense of economy, rake in an unproportionally large part of the national income and, last but not least, remind of the colonial yoke but recently thrown off.

The worst are the relations between Africans and Indians in Kenya.

The politicians of that country blame the Indians that "because of their wealth" they do not show respect for the Africans and that some of them do not grasp the transformations that have taken place in the political and social system of Kenya.

And, indeed, independence has brought in its wake fundamental changes in the social structure. The new governments which drive at securing for Africans the dominant economic, social and political position have started a process of Africanization of all the walks of life. The tendency is to make the Africans replace — wherever possible — the European and Asian employees. The most intensive action is being carried on for the purpose in the postal offices, police and in the army. The governments of the African countries also exert an impact upon private enterprises to make them employ larger numbers of Africans.

One of the objectives of the economic plan of East Africa is to enhance the Africans' share in economic life. In Tanzania the Government nationalized all the banks and export and import enterprises, what has afflicted, above all, the Indian capital. In Kenya and Uganda, a network of popular shops is being set up, serious rivals to the Indian ones. As far as the economic forecasts for Indians in East Africa are concerned, the analysis justifies the pessimism prevailing in their milieu. The economic difficulties with which the East-African countries have to cope are manifested by increase in unemployment (what will affect the Indians), in restriction of mean incomes and abolition of many privileges which the Indians enjoyed in the past. All this will account for enhanced emigration of both, those having no qualifications — driven out by the Africans, and the educated and well-off ones who will look for better conditions elsewhere. In 1967—1968 about 5% of Indian population left Kenya.

For many Indians, however, such a departure is a disaster. India and Pakistan — both overpopulated — do not want to admit them. Neither does Great Britain which has recently restricted entrance possibilities. Under these conditions, the only solution is emigration to such countries as the U.S.A., Australia or Canada.

Antoni Grzybowski

JAN CHRISTIAN SMUTS AND SOUTH AFRICAN POLICY*

General Smuts, the hero of the Boer War and active politician of South Africa over the long period of 50 years was the object of historians' controversial opinions.

According to W. K. Hancock and J. van der Poel, Smuts ranked among the most eminent statesmen of the British Commonwealth and his views of the peoples and the individual were, consciously or subconsciously, adopted by large numbers of persons. In his own country, however, he aroused mixed feelings. The Afrikaners resented the British-minded attitude of that descendant of an old Boer family.

Smuts' relation towards the Negroes had never been an extreme one, neither did he defend them openly. He was a white man and this mere fact was enough to form a gap between him the black constituting three fourth of the population of his own country. As stated in his autobiography by Albert Luthula, leader of South African Negroes, the most important matter for Smuts was to turn South Africa into a country of the white man.

Jan Christian Smuts, born in 1870 as a son of a farmer was carefully educated at home. This enabled his studies at the Stellenbosch University, South Africa, at Cambridge, England, and then, for a short time, at Strasbourg (Germany). Upon his return to South Africa in 1895 Smuts delivered a speech at the meeting of "De Beers Consolidated Political and Debating Association" in Kimberley. The said speech, dealing extensively with the Negro problem in that country, inaugurated his political career. It is characteristic that the theses expounded therein by Smuts were later on incorporated with the racial (segregation) policy pursued by South Africa. The 25-year-old Jan Smuts strongly emphasized then that the slogan of the white race should be the latter's consolidation if it is to survive and to strengthen its position in South Africa in the face of the overwhelming majority of multiplying barbarians. In his opinion the pattern of European democracy was not suitable to be applied with regard to the Negro population since the principles and practice of the most advanced European nations might not be safely employed with regard to the barbarian and semi-barbarian natives. The latter cannot cover, from day to day, the road of development for which the most able white race needed several centuries. For Jan Smuts democracy was not consisting in formulation of abstract principles but in practical policy. It was in consonance with that policy that Jan

* The author discusses the reference work *Selections from the Smuts Papers* prepared for print by W. K. Hancock and Jean van der Poel, vol I-IV and published by Cambridge University Press, 1966.

Smuts postulated, at the meeting of the "De Beers Consolidated Political and Debating Association" employment — with regard to the aborigines — of differential class legislation and, in the sphere of education, training of craftsmen and manual workers rather than of the white collar ones.

Generalizing the whole of the problem Smuts concluded his speech in pointing to the problem of the so-called historical mission of the respective nations. In his opinion every continent should bear specific traits and fulfil its specific mission in the political development of mankind. And like Asia was the cradle of religious despotism, Europe of feudal monarchy, and the New World — of people's democracy, so the mission and destiny of South Africa was to be — according to Smuts — a great development of racial aristocracy, combining the political merits of the civilizations of the Old and New Worlds.

Jan Christian Smuts' speech was widely commented upon by South-African press, its author winning an increasingly wider popularity. The materials comprised in volumes I and II of the *Smuts Papers* depict him as an outstanding politician; as the commander-in-chief of the Boer and Cape rebel commandoes during the Boer War and, then, the leading personality at the prolonged negotiations with Great Britain that led to selfgovernment and still later to consolidation of the dominion state of the Union of South Africa on the 1st of May 1910, by virtue of the Royal Proclamation of the 2nd of December, 1909. According to Albert Luthula, on the 31 of May 1910 the whole South Africa together with its population passed into the hands of the white minority. The white — continues Luthula in his autobiography — became the sole owners of the new state and members of other races have found themselves in the situation of livestock handled together with the land concerned and thus, the object rather than the subject.

The third volume of the *Selections* has been devoted to J. Ch. Smuts' role in the Union of Africa and to the outbreak of the First World War which has brought him onto the platform of international policy due to his appointment a member of the War Cabinet of the British Empire.

The last, fourth, volume of the *Smuts Papers* reveals his energetic activity during the Peace Conference at Versailles. The unsuccessful Treaty signed there was, in his opinion, not a treaty of peace but of war.

The said volume concludes the first series of the *Selections from the Smuts Papers* brilliantly prepared for print by W. K. Hancock and Jean van der Poel. The said four volumes depict the period of Smuts' life defined by Hancock as "the sanguine years".

Like the First World War, the Second one had again put Smuts into the orbit of international affairs. Faithful to his co-operation with Great Britain, he joined the struggle against Nazi Germany despite the opposition of the pro-German Afrikaners. In 1941, as an act of recognition of his merits, the British Government appointed Smuts the Field Marshal and a member of the new cabinet. And again — like after the First War he was a co-creator of the League of Nations, so during the Second, Smuts assisted in preparations for the grounding of the United Nations' Organization. In his own country, however, he lost the elections of 1948, beaten by the Nazi-minded doctor Malan. Smuts was eighty years old at the time. He died in 1950 and the Union of South Africa entered upon the road of apartheid.

Anna Mrozek

ARABS' SHARE IN THE RISE OF THE SUDANESE NATION

The authoress of the article makes an attempt at assessing the character and scope of the Arabs' share in the growth of the Sudanese nation. In view of this subject, the article deals exclusively with the northern part of the Sudan of to-day, since the reach of the cultural and religious influence of the Islam did not embrace the south of the country.

The authoress opposes the tendency — rather frequent in specialist literature — to present the Arab culture as the most important, if not the exclusive, factor in shaping the sense of the national bonds of the inhabitants of the region discussed. Hence her attempt at proving that the elements of local culture — African in their essence — were also playing an eminent part in that process.

The first part of the article depicts the history and ethnic composition of Northern Sudan prior to the period of the influence of Arab culture and religion, until the setting up of the first Moslem dynasty there (16th century). The said part of the article points to the strong feeling of tribal community, the sense of the separateness and resistance against the imported elements of Arab culture by some major tribes of North Sudan such as Bedja, Nuba or Fur, at the early period of the influx of Arab emigrants. The suggestion is posed that early wave of Arab immigration was absorbed by the local North Sudanese population. The immigrants subjected to the influence of its culture as testified by the latter's traces preserved until today among the tribes considered Arab. Another evidence is the fact that the first Moslem dynasty of North Sudan, the Fung dynasty was probably one of local origin, defined in the chronicles of the day as the "black sultanate".

The second part of the article comprises an analysis of the character and scope of influence of the Arab culture in three main spheres: the religion of Islam, the language and the Arab-Islamitic institutions.

The more detailed analysis reveals the frequently superficial influence of the respective elements of Arab culture and their simultaneous imbuing with the contents of traditional customs and beliefs. This was the beginning of the Sudanese cultural synthesis. Avoiding an overestimation of the share of Arab culture in the new synthesis, the authoress nevertheless points to the important role of the latter and, above all, of the Islam in the rise of the sense of broader supra-tribal bonds of the population in that area. This found a reflection in Mahdi's rising that united almost all the population of North Sudan and, even some tribes of the South one, in a common struggle for independence and in defence of the purity of the faith of Islam.

The following part of the article, i.e. the one discussing the process of formation of the national unity of the people of North Sudan, begins with the description of some innovations and changes effected in its material and spiritual life by the said rising. The growing influence is stressed of Islam winning new followers even among some tribes until then remaining outside the impact of that religion. Another factor emphasized is the growth of Arab influence in North Sudan, since the time of Mahdi's rising until recognition of the Sudan's independence in 1956.

The concluding part of the article presents an attempt at answering the question: "are the Sudanese a nation?" The opinions of many scholars defining

North Sudan as a component of the great family of Arab people's are quoted and, also, those of the Arab theoreticians. It is on the basis of the latter's views that the authoress tries to base a more precise notion of the Arab nation. Her eventual conclusion is, however, that they are too general to provide a basis for univocal judgements with regard to North Sudan.

Evading the question of affiliation of the Sudan with Arab world, the authoress expounds the view that, despite many common features of the inhabitants of the area discussed with Arab nations, the synthesis of the Arab and African cultures that has been taking place in North Sudan for centuries past gives a specific character to the national feeling of its people. The said feeling exceeds the frames of the Arab sense of community and — under the impact of the traditions and beliefs of the Southern tribes — is liable to result in the rise of the Sudanese nation in the future.

Krzysztof Makulski

SOCIAL AND POLITICAL STRUCTURE OF KEL AHAGGAR 1945—1954

The choice of the subject discussed was connected with the initiative of the Warsaw ethnographic milieu to prepare a more extensive theoretical study on shepherding as a specific form of economy. The preparations for work on this broadly conceived subject revealed the lack of materials pertaining to North Africa and, especially, Sahara. Hence, the present paper aimed at filling the gap that has existed so far. Limitation of the subject but to the Kel Ahaggar tribes of Central Sahara results from the fact that, in the case of the Tuareg Confederation of Kel Ahaggar we deal with a society rather isolated from other populations in Sahara, i.e. the society on the example of which it is easier to trace the dependences between the economic system and the social one. The chronological framework indicated in the title of the present article has been adopted in view of the available materials pertaining to research on the Tuareg in 1945—1954. The latter date, also marks a turning point in the life of Ahagggaric Tuaregs. For it was precisely at that time that they entered the orbit of the great economic transformations in Sahara, the transformations which cannot but bring in the wake a splitting of the socio-political structures existing there so far.

*

The present dissertation is based on few fundamental works on the Tuareg of Ahaggar written by H. Lhote, C. Blanguernon, R. Capot-Rey and J. Nicolaisen and on several specialist articles published by various learned societies' periodicals mainly, the French ones. An interesting supplement of those materials are the reminiscences by L. Ciechanowiecka, a Polish tourist and by the French writer Simone de Beauvoir.

*

Four distinct periods may be marked out in the history of the Tuareg of Sahara inclusive of the Kel Ahaggar and, namely: 1) appearance of the camel in the first centuries A. D. (Gautier determines this period as "camel revolution");

2) spreading of Islam in the Sahara, which started in the 7th and 8th centuries and grew particularly intensive in the later Mediaeval period; 3) settlement of Kel Ahaggar in the mountain massive of Ahaggar 17th—18th centuries and 4) the colonial conquest of Ahaggar by the French in the first two decades of this century. The appearance of the camel had to a large degree determined the character of breeding carried on by the Tuareg whereas adoption of the Islam and then, the coming of the French, have both resulted in a strong impact of Arab culture.

*

The basis of Tuareg economy is first and foremost the pasturing of the herds of camels, goats and flocks of sheep. The milk products and meat of those animals constitute the main food resources of the tribes. The said resources are complemented with millet imported from the Sudan in return for wheat cultivated in Ahaggar agricultural centres and, above all, for the salt extracted by the Tuaregs in the neighbourhood of Ahaggar. Hence, the importance of both, seasonal and the great trans-Sahara trade, once yielding serious profits to the Tuareg. Another important source of gains were the raids on neighbouring tribes, a "procedure" eliminated by the French administration.

When dealing with the problem of social stratification of Kel Ahaggar, it is worth emphasizing the correct view expounded by H. Lhote who maintains that the social organization of those tribes incorporates the elements of caste division combined with those of the classification characteristic of feudal society.

In Ahaggar there exist four basic social strata: the Imhars, Imrades, Iclanes and Harratines. The first of them affiliate the tribes of the superiors, the second those of the vassals, the third the slaves, the agriculturists belonging to the fourth one. Apart from those four strata there also exist certain groups of population of a different status. The latter groups comprise members of religious fraternities (Inislmenes), craftsmen (Inadenes) and merchants of foreign origin (mostly Mzabites). A more detailed characteristics of those strata and groups points to the rights and duties of the people belonging to them. Simplifying the dependences between the said strata and groups for the sake of graphic presentation, the social relations of Ahaggar may be depicted as follows:

		Stratum of feudal dependence	Stratum of free people
S	p	tribes of the superiors	marabouts merchants
c	r	tribes of vassals	
a	e		
l	s	craftsmen	agriculturists
e	t		
	i		
o	g	slaves	
f	e		

The Kel Ahaggar constitute a confederation of a few sovereign Imhar tribes — superiors of several vassal ones. The leader of the confederation is the amenokal — coming from the main Imhar tribe — Kel Rela. The amenokal as

the chief of the confederation decided about all the matters pertaining to the division of land. He was also the commander-in-chief, the supreme judge and, at the same time, the last instance of appeal. On account of the authority exercised over all the tribes — Imhar as well as the Imrad ones — he was collecting from them the tribute called "tioussé", the amount of which was determined by the rank of the tribe concerned and its economic possibilities.

The respective tribes had their own chiefs — the amrars who were the intermediaries between the amenokal and the tribes. One of their tasks was to collect the tribute, the particular phratries being burdened in consonance with their possibilities. The phratries into which the tribes are divided constitute relations' groups including from four to six generations.

Under suitable ecological conditions a phratry makes one camp consisting of 10—20 tents; under worse — from 2 to 7. Such minor camps are mostly made by members of one branched family, united by common pasture of goats and collective implementation of other tasks. Thus, the camp constitutes the basic economic unit of the Ahaggar.

*

Examination of the socio-political structure of the Kel Ahaggar in 1945—1954 gives ground to the statement that it is based on dependences of feudal type and results from the prevalence over the tribes breeding goats and sheep of the warrior tribes of camel-breeders. The latter, owing to their military power, have seized the best lands and subdued the tribes previously inhabiting the areas concerned. And since the place in social and political structure was determined, first and foremost, by social origin the barriers of birth had been elevated to the rank of caste division. Hence, when referring to the Kel Ahaggar's society one is entitled to operate — on the one hand with the notion of the social strata and, on the other, of that of the castes. The belligerence of the Ahaggar tribes, the continued plunders and assaults perpetrated by them and, hence, the necessity of securing the assistance of the "knightly" tribes (of the Imhars) have resulted in consolidation of the bonds between the tribes of the superiors and those of the vassals, i.e. of the links of "vertical character". And, as shown by Ahaggar's history it was precisely those bonds that have permitted their confederation to survive the most difficult period of the first years of the French occupation.

Devotion to tradition which determined the place and role of every tribe and individual within the whole structure was the guarantee of the latter's power. Thus, any infringement of the norms of tradition, i.e. any attempt at liberation from tribal or feudal dependence would be dangerous not only to the author of such an attempt but, indirectly, also to the whole structure, as a threat of its weakening. Under such conditions, conservatism could not but acquire the rank of basic ideology. And it was precisely this conservatism that proved able to resist the impact of French administration and Arab infiltration thus accounting for the fact that Ahaggar survived until the sixties of this century as an almost a perfect "product" of isolation. In those years, however, when not only the political but, above all, the economic factors came into play (demand for labour, possibilities of additional earnings etc.), the conservative political structure of the Ahaggar became an element that curbed the possibility to take advantage of the arising opportunity. The conservative pastoral tribes could not benefit of it. This was done, however, by those strata which had not been integrated within the framework of that political system, above all, by the

Harratines and Iclanes. The pastoral tribes desiring to maintain their dominant social and political status had no choice. They were obliged to remain on their previous posts which forbade them to occupy themselves with anything else but shepherding and convoying of caravans. Nevertheless, they could not prevent the dropping off of the Harratines and Iclanes who, under the provisions of French and Algerian law, are not slaves. As a result of this state of affairs, the Ahaggar society started to become poorer in agricultural elements and this was tantamount to infringement of its economic and social balance.

Elzbieta Reklajtis

FAMILY MILIEU, KORANIC SCHOOL AND ORAL LITERATURE AS A SET OF EDUCATIONAL FACTORS IN ALGERIA

The present article is a part of a more extensive dissertation on the rise and development in Algeria of the idea of the nation. It is not meant as an analysis of the structure of the Algerian family in the period under discussion nor as a complete characteristics of the oral tradition of the Algerian people.

The authoress' attention is focussed only on those aspects and elements of the educational impact of the set — family milieu — koranic school — oral tradition which manifest themselves, implicite or explicite, as integral components of Algerian personality in all the biographies that have served as a basis of this article. These elements appear there in the positive form — as the approved and admired examples of attitudes, behaviours, artistic creations and generally recognized ideal patterns; or in the negative one — as more or less conscious yearnings or, on the contrary, feelings of disapproval.

The final choice of those elements has been determined by the fact that, under the new reality of Algerian independence, these seem to be the fabric of the synthetic and dynamic vision of Algeria, of its cultural personality comprised in the works of contemporary Algerian writers recognized the most mature ones by the intellectual circles of the country.

The article is mainly based on records from 1900—1939, though the autobiography of Fadhma Mansur Amrouche pertains to a person who lived one or two generations before. On the other hand, the scene of some books based on biographies of such authors as Mulud Mammeri, Mohammed Dib or Murad Burbun is laid in the period of the Second World War and the following years, i.e. at the time of disintegration of the traditional social structures. The materials concerned depict the rural regions of Kabylia, the urban milieus (Tlemcen, Algiers, Bône, Constantine, Tebessa etc.), and the southern districts.

To the authors discussed, French has become their first language. This fact accounts for their distance from the native traditions which, nonetheless have shaped them in their childhood. This, in turn, results in both, a yearning for some lost values and at the same time in an attempt at the latter's appraisal.

The structure of the Algerian Muslim family — the development of which had been checked by age-long stagnation of Islamic thought and, then, by colo-

nization, is dominated by the principle of honour. The deep, emotional links develop most naturally between the child and its mother. It is also the mother and other women in the family that awake in the child a liking for stories, poetry, songs and who pass on the historical traditions in the form of family reminiscences or legends. It is owing to identity of associations connected with childhood of persons from various families and different parts of Algeria, that the koranic school is able to develop the sense of national unity, to enhance the sensitiveness to poetry, teach respect for word, and — together with the pupils' families — instill in them the islamic ideal of perfect man, the patterns of attitudes. The sphere of religion is the only one in which the Algerian feels himself superior to the colonizers.

Besides the islamic ideals and the patriotic ones (Abd-el-Kader) an important educational part is also played by the rural patterns of "honourable" behaviour, object to the mercantile urban way of living concerned, above all, with material profits and comfort.

The authoress points to the strong educational influence of the examples of magnanimous attitudes and behaviours, consonant with traditional ideals, the influence distinct in the life records of Algerians. Courage and unyielding spirit, hospitality characteristic, above all, of the Nomads, love of freedom, disrespect of the fancies of the fortune, fantasy and, even, restlessness — all these features are extolled in the poetry of the wandering bards. Their independence and their songs, most faithfully depicting the feelings and aspirations of the people are of great value to Algerian culture. Si Mohand, the most famous poet of Kabylia, who looks for friendship, love and loyalty is seeking after the truth about human nature.

A common feature of Algerians is a specific type of poetical artistic sensitiveness. They are all as if poets of their kind.

This is a characteristic of Algerian culture, saved in families, conceived in an instinctive rather than reflective way — as it is only possible in sincere human relations and in art inspired by a true "discovery" of another man or another element of the outer world.

According to the authoress, culture consists precisely in the society's aiming, in its specific way, at the desired — though never fully realized — model of human relations and the individual's attitude towards the world.

The historical characters with whom the given society willingly identifies itself are turning — parallel with its development — into national myths. They become the models of complete humanity, the ideals of perfect personalities in which the nation sees its future. They become the symbols of national aspirations.

However, those models of humanity, though mapping out the general directions of development are not able to form by themselves the autonomous members of the nation. For this purpose there are needed the nearer, tangible patterns inducing to practical adoption of adequate attitudes.

Such "fragmentary ideal patterns" of attitudes and behaviours, consonant from the individuals and of the society's point of view with the desired model of human relations (i.e. with the ideal of "perfect man"), when encountered, are recognized at once. This recognition by the individuals has no reservations. Their acceptance as direct models — or, rather, as "aid" follows in a spontaneous way.

And a discovery of this kind is accompanied by the feeling of joy, by a spontaneous mobilization of the given person's forces and delight bordering on exaltation.

This moment exerts two direct effects: 1) it encourages active attitudes, and 2) reflection.

Such an encounter — with man, or with the people, due to whom the individual concerned forms an idea about true nobility, intelligence, beauty, true courage or loyalty — is one of creative and formative nature. In the psychical structure and attitudes of the individual who was able to perceive and evaluate them, they effect changes leading towards this desired model of man and human relations. In other words, those encounters accelerate the maturing process in the moral, social, and intellectual sphere.

This is precisely the function of those "great" friendships, masters or loves encountered at some moment of life which sometime revolutionize the latter and form a new man.

The artists and writers engaged in creative work are those in whose lives such facts have taken place, who made discoveries of that weight and proved able to depict them in a way that made the latter, for other people, substitutes of the same experience as a factor contributing to acceleration of their social maturing. At the same time — and this is the most important social function of art — the said experience should enhance the individual's sensitivity to the fate of others, develop his ability of concentration and the attitude of vigilance, protect him against excessive confidence in the correctness of his own judgements and stimulate intelligence — not necessarily that of scholarly type but the "artistic intelligence" — reflective, understanding and creative. In other words, it should be a preparation for independent "discoveries" of this kind.

The authoress has employed the term "artistic intelligence" in order to emphasize that the cognitive and creative reflection — one of the basic conditions of attaining maturity by individuals and by the nation to which they belong — comprises both, the intellectual element of "rational", critical logic and that of intuition.

The conclusion resulting from the study of history of any nation is obvious. Two factors are needed, apart from "artistic intelligence", for a successful development of the nation and its culture i.e. for a growth of the national guarantee of a correct realization of the autonomy and maturity of man. Firstly: the active attitude (also defined as the engaged one) and a magnanimous selflessness (called the ideological attitude).

Moreover, two conclusions have ensued from the preceding deliberations on the social function of artistic creation. The first that attaining of cultural maturity by a nation, i.e. realization by individuals of both, their place within the nation and tasks in the sphere of national culture, is not merely an intellectual but, also existential matter. The second points to its individual character — as a process which never occurs on a mass scale and simultaneously for all.

These statements are liable to throw some light on the notorious "growing pains" of nations and states — for whom the gaining or recovery of independence or a violent social revolution was tantamount to a profound shock in the realm of culture. The said "pains" are felt, above all, in the latter sphere though most clearly manifest in the economic and political one. This is, what Franz Fanon, the great ideologist of the Algerian revolution, defined in his basic work *Les damnés de la terre* as the "painful misadventures of the national consciousness" and "the greatness and weakness of spontaneous action".

ABDELKADER ZIRAOVI

THE RISE OF POLITICAL PARTIES IN MOROCCO

Morocco lost independence in 1912 with the moment of the country's partition by the French and Spanish colonizers. Proclamation of the French Protectorate (with a Spanish "sphere of influence") resulted in the outbreak of numerous uprisings throughout the Moroccan territory. Some years later, the Riff tribes rose to the struggle, under the command of Abd-el-Krim. The latter became the factual ruler of North Morocco and set up a republic of the federated Riff tribes. In October 1925, the Allied French and Spanish forces numbering a few hundred thousands soldiers, commanded by Marshal Pétain, defeated the Riff army of twenty thousands. The years 1912—1930 were a time of various tribes' resistance against the colonizers subduing the country and, at the same time, a period of birth of the political struggle of the Moroccan people. Upon his return to Morocco from Arabia, Dukkali, the political leader grouped around him a handful of young people and, touring the country, propagated the idea of national revival (*as-salafija*). Its objective was purification of religion and fighting down the sects. Some of the latter enjoyed considerable prestige in Morocco due to their founders, coming from the Prophet's family, or to the traditions of the sectarian religious and political activity. In the period of the Protectorate the sects were well organized and thus became a political force exerting notable impact upon society and, also, on the attitude of the authorities and the latter's decisions. A number of the sects collaborated with the colonizers. This fact, as well as the sects' departure from religion because of magic and ritual practices inconsistent with the spirit of the *Koran* and its false interpretation have all led to the rise of the *as-salafija* movement. Apart from the latter, condemning the sects, there were also being set up — mainly at the university of Fez — the youth debating circles — the nuclei of the future political parties. The said groups, rallied round the general Programme for the Defence of Islam, in response to the administrative measures (the so-called Berber dahir introducing the French Code in place of the sultan's one) which were meant of effect conversion of the Berbers to Christianity and, thus, to drive a wedge between the former and the Arabs and split the unity of the Moroccan people. The years 1930—1934 were a period of consolidation of the until then loose structure of the nationalist movement and that of the birth of the Moroccan nationalist press calling for reforms in various walks of life. The first periodical of this group was the weekly "L'Action du Peuple" set up by El-Uazzani in 1933. Another newspaper which paid a big contribution to the rise of Arab national consciousness and to ranking the Moroccan problem among the international ones was "La Nation Arabe" issued by Szehib Arslan in Geneva since 1930.

The monthly "Maghreb" was edited in Paris, since 1932, by the Moroccan students engaged in the movement of opposition against Berber dahir. In 1933—1934 the Moroccan Committee of Action was constituted from various loose groups and clubs. On the 25th of October 1936 the Committee convened an Extraordinary Congress. The latter prepared a rather mild programme of reforms and demands — named the "Plan for Immediate Reform". The decision was also adopted on intensification of propaganda activities throughout the country. It was on this route that the party of the "elect" was turning into a popular one. At that time too, the party started publication of the periodicals "L'Action Populaire"

and "El-Atlas". Parallel with the growth of the Committee, some autocratic tendencies began to appear within it. In January 1937, as a result of secret ballot, the following were elected to as the authorities of the Moroccan Committee of Action: Allal el-Fasi, graduate of the Moslem university of el-Quarawijjin — Chairman; Mohammad el-Uazzani, editor of "L'Action du Peuple" — secretary and, Ahmed Mehuar — treasurer. About that time the relatively tolerant policy pursued by France due to the rule of the People's Front came to an end. On the 18th of March 1937 the French colonial authorities suspended the Committee's activity as illegal. The latter was nevertheless continued. A secret Congress held at Rabat a month later (April 1937) set up the National Party for Implementation of the Demands. Its existence was revealed but on the 23th of August (1937) when the Party's leaders — Balafredj and Omar Ben Abd el Djalil put forward in Paris a note on the policy pursued by the Resident General in Morocco. In autumn of the same year the colonial authorities decided to alter the course of the river Bufacran thus depriving the inhabitants of the town situated on her of a source of water supply. Under the influence of the propaganda activity carried on by the party numerous protest demonstrations were organized in various parts of the country, often ending in violent fights against the police. The leaders of the National Party — Allal el-Fasi, Omar Ben Abd el-Djalil, Ahmed Mekuar and Mohammed el-Jasidi were arrested on the 25th of October. The years 1937—1944 saw arrests of many members of the Party, a large number of others were banished from the country and the National Party was dissolved. The period discussed was one of weakening of the nationalists' activity.

In 1944 the Istiqlal Party was set up under the leadership of Balafredj. In its first manifesto conveyed to the sultan, the Resident General and representatives of the governments of allied countries, the Party demanded an independent-status and constitutional monarchy for Morocco. Recognizing Islam as state religion, the Party was simultaneously voicing freedom of religious belief for national minorities. Towards the end of January 1944 the authorities arrested the leaders of Istiqlal. Upon release from prison one of them — El-Jasidi — addressed, on behalf of the Party's Executive Committee, a letter to the chiefs of the Big Powers asking for Morocco's admission to the United Nations' Organization. This marked a novel tactic of the Party and, namely, that of turning to the world's public opinion for assistance in Morocco's struggle for independence. In 1946 the nationalist press banned in 1937, reappeared again. The Istiqlal Party was publishing *Al-Arab* in Arabic and *L'Opinion du Peuple* in French. A year later (January 1947) the sultan delivered a speech plainly demanding independence for his country. In 1950 he went to France in order to discuss the problem of Morocco with the French Government what, however, yielded no result. The sultan's solidarity with the Istiqlal Party made it even more popular among the broad circles of the society. In 1951 the National Front was set up, grouping members of the Istiqlal Party, of the Parti Démocratique de l'Indépendance, Parti des Réformes Nationales and Parti de l'Unité Marocaine. After but a year's operation, the Front has disintegrated. It was also in 1951 that the Arab League put the problem of Morocco before the United Nations' Organization. An energetic propaganda campaign in favour of Morocco's independence was carried on abroad, mainly in the Scandinavian countries and Brazil, by Allal el-Fasi. In 1952—1956 there were new arrests of the members of the Istiqlal Party and a ban imposed on its activity. This, in turn,

effected a change in its structure. In 1956 Morocco was recognized as an independent state.

Concluding his article the author stresses that, for lack of space and materials, he was obliged to restrict it but to the problem of the rise of Morocco's biggest political parties. Some other interesting problems like that of growth of the Communist Party of Morocco, established in 1943, will be discussed in the more extensive dissertations in the near future.

STANISŁAW ŚWIDERSKI

THOUGHTS ON LIFE AND ITS ASSERTION ACCORDING
TO THE FANG SYNCRETIC CULTS
(GABON)

The following remarks on life and its assertion emphasizes the vital importance of the initiation rites in the syncretic sects which stem from the Bouiti, a secret society for men and the Ombwiri, a similar society for women, in Gabon.

In order to convey to its highest point their ontological and eschatological viewpoints, the initiation ceremony (*ngoze a bandzi*) puts into action all that art, tradition, color symbols, gestures and word can offer. The Fang tradition rich in human and dynamic values due to group and individual aspirations never satisfied, prompted the people to forsake their ancestral cult (*byeri*) to adopt a new one, the *bouiti* hoping thereby to become once again, united and strong.

Psychological and moral qualities based on tribal pride sometimes overdone, as well as an inborn intellect, are the principal factors which bring about new values, new rites, and new Christian religious concepts.

The foremost thought in these syncretic sects is based upon the notion of life and spiritual regeneration in view thereby of approaching after life. Each of the Bouiti and the Ombwiri ceremonies (*ngoze*) is looked upon as an increase in vital strength and a renewed pledge in regards to the sacred. The Bouiti's positive attitude towards life, born of an urge to participate in each moment of it, expresses itself through song and dance as well as through symbolic repetition of conception and birth. The rhythm of the universe is reproduced by the rhythm of the body and sacred dances. Water, which is sometimes replaced by a mirror like in the case of the Ndeya Kanga sect, signifies not only the face with its frowns and smiles but also expresses all human experiences made in a life's cycle. In this sect, it refers to the water of birth, that of baptism and also the fountain of the Blessed Virgin of Gningone Mebeghe of which women refer to in many of their songs.

The meeting of two initiates belonging to the same religious society will consist in an intimate exchange of looks, a full acceptance of the other as a brother, and also a proof of belonging to one another mutually. The specific way to express this gift of self is shown by placing one person's arms on the others and drawing gently close to each other. This is even more strikingly remarkable, when a simple initiate (*bandzi*) greets his superior. The latter takes the initiate's hand, kisses it and quickly raises it up. This means that life on earth must

lead us towards the other life. This gesture also reminds us that we are travellers on earth and in a continual process of birth.

Very often trifling objects are loaded with significant functions such as a stone laid down against the central post, a mat, a bonnet, water, light, a sunset and many others. By these means the cultural society wants to retrace over again the process of the of an individual to reinforce in him his vital inherited conscience. He will be draped with a new loin-cloth, sign of his birth and will receive a new name to make of him a new personality. He will be submitted to pain to harden himself, in order to bear life. He will have to vomit to purify himself and at the same time weaken himself unto unconsciousness, picture of death. He will be given parrot's red feathers, so as to understand the words of the messages from above.

The positive attitude of facing life is also expressed by the symbol of colors, plants, a tiger-cat skin and by the presence of sponsors. The sacred harp (*ngoma*) symbol of the Blessed Mother (Gningone Mebeghe) will escort him during these ceremonies of death and of spiritual rebirth, in order to testify to his African Christianity. According to the Fang belief, the sacred harp used in the syncretic sects during all nocturnal ceremonies (*ngoze*) reactualizes and dramatizes the mythical tale of the death of a sacrificed woman. Through the red and white symbolic colors, important stress is put upon the feminine element in the creation and formation of the world. The harp with a diamond-shaped hole, as well as the central post in the ritual cabin is symbolic of femininity and summarizes Bouiti philosophy according to which man must not only be generated by a woman, to be born, but also to be reborn spiritually.

All of the Bouiti and Ombwiri ceremonies draw their religious characters and mysterious strength from a plant called iboga. Besides its many uses, the plant remains at the center of all the cultural actions, as a source of visions, a means of spiritual ties and its taken as a form of communion and taken as a medicine as well.

Written by the author

PIOTR NIKLEWICZ

SYNCRETIC RELIGIONS OF THE BLACK AFRICA — THEIR ROLE IN FORMATION OF THE NEW AFRICAN SUPRA-TRIBAL CONSCIOUSNESS

The article begins with a characteristics of the specific social situation favouring the development of syncretic religious movements. In Africa, the most important factors accounting for the rise of such a situation are as follows:

- 1) dissatisfaction with colonial reality;
- 2) the clash of cultures and religions, different in various parts of Africa but, generally speaking of the European-Christian, Arab-Mahometan and African-polytheistic ones;
- 3) the Africans' drive at social advancement (in many countries unattainable on another route);
- 4) inconsistencies of Christianity (incompatibility of the teachings of the Church and colonial practice);

5) urbanization resulting in a weakening of the traditional authorities and social links;

6) the rise of the new urban proletariat.

The second chapter presents two attempts at classification of the religious syncretic movements in Black Africa. The concept is discussed of H. W. Turner who divides them into two basic groups depending on whether they consider themselves Christian or not. The former i.e. that including the syncretic religious movements believing themselves to be Christian is classed as follows:

- a) the independent separatist churches;
- b) the prophetic movements;
- c) the independent prophetic and reformatory churches.

The second, i.e. the group of the said non-Christian movements comprises the following sub-groups:

- a) the marginal one, including maniacs, charlatans and individuals abusing religion for commercial purposes;
- b) the political-religious groupings;
- c) those of reviving paganism;
- d) the messianic and Judaic movements.

And, in turn, Bengt Sundkler, the Swedish scholar, differentiates — on the basis of his researches in South Africa — two basic types of African syncretic religions:

The "Ethiopian" (from the Biblical Ethiopia identified with Black Africa) and the "Zionist" one (called thus after Mount Zion, often appearing in the names of those religions). The former, "Ethiopian" syncretic religions are nearer to the respective Protestant churches from which they severed themselves — in most cases as a protest against racial discrimination.

The second — Zionist — are more original and rather closer to the traditional beliefs of the aborigines.

The third chapter discusses the reach of syncretic movements in Africa in social, geographical, quantitative and historical aspects.

The fourth is devoted to the part played by African syncretic religions in the formation of supra-tribal consciousness — a new phenomenon in Black Africa. That part is depicted against the background of two chosen syncretic religions and namely, the church of Simon Kimbangu and his successors in the Congo and of Shembe's "ama Nazareth" in South Africa.

The concluding part of the article presents outlines of the programmes, activities and histories of these two syncretic religious movements and the characters of their leaders.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI

THE SYNCRETIC MOVEMENTS IN AFRICA

The article deals with one of the functions of the syncretic sects and churches in Africa and, namely, with that of ensuring the feeling of security to Africans of the period of transformations.

The author opposes the view generally held that the primitive African was fettered with fear. Fear and frustration appeared but as a result of the clash of

two cultures — the white and the black — and the ensuing disintegration of the latter.

The said factors appear in the situation marked by lack of correspondence between the individual's inner world (the cognitive and ideological elements of personality) and the outer one. The personality of the African of the period of transformations has undergone but slight changes, the outer world — those of capital importance. This disfunctional syndrome did not occur in primitive Africa where — under stable socio-economic conditions — the religious doctrines, exercising the function of a scientific theory, explained reality in a satisfactory way. The result of that primitive "scientific theory" was the "rational" technique of the magic. Under the conditions of the clash with the European culture — adoption of the rational technique was not accompanied by that of truly scientific theory. The operational and intellectual factors of personality had been dissociated and the African fell a victim to frustration. A factor favouring this state of affairs was disintegration of old social structures.

The new syncretic beliefs and their relevant social institutions have partly taken over the function of the old primitive beliefs. The author of the article analyses three syncretic movements in the Ivory Coast: Harrism, neo-Harrism and deima. Their Chrystology is not in a position to provide for the Africans the elements which would help them to understand the functioning of the respective material products of contemporary civilization. It supplies them but with a general philosophical concept of the new world. The said concept is a basis permitting to understand that world in the categories close to traditional Africa, also the philosophical ones. The religious doctrine, however, has ceased to exercise the function of a general theory of Nature what is connected with limitation of applicability range of the magic. The philosophical and moral Chrystological concept of the new world provides a basis for its understanding and for this very reason restores the Africans' feeling of security. A favourable factor is here the social function of the syncretic institutions which, when displaying their activities in ethnically mixed milieus, integrate the latter into new communities.

The study of syncretic movements is liable to prove an effective method in research on those of stratifying effect. The respective sects and churches group the individuals with various degree of acculturation. The author points — by way of example — to the fates, in Kenya, of the Christ in Africa Church. A weighty theoretical problem — that of interdependence of the syncretic beliefs and the stage of socio-economic development — is mentioned by the author but in a preliminary way.

ZYGMUNT KOMOROWSKI

TRADITIONS OF THE GREAT SAVANNAH

The Wolofs, Serers and Mande peoples, constitute — besides the Haalpulaarens to whom the author has devoted one of his recent essays* — the strongest and most vital ethnic groups in the western edge of Sub-Saharan savannah. And

* "Kultura i Społeczeństwo", No 1, 1969.

it is their traditions and aspirations that have become the basis of national consciousness awakening among the peoples of that region.

The Wolofs and Serers live mainly the Senegal where they constitute a relative majority. Their cultures show several related features though, in some respects, also considerable differences. Each of them forms a somewhat different "personality".

In 1967, the number of the Wolofs was estimated at over one million, their language being spoken by two thirds of all the inhabitants of Senegal. The traditions of their statehood reach back to the turn of the 13th—14th century when the semi-legendary chief — Ndiadian Ndiaj established the kingdom of Djoiof and adopted the title of "burba". The kingdom survived until 1885 when its fourtieth ruler — Alhuri Ndiaj, ceded his country to France after a lost war and emigrated to die in exile but as fully independent man.

The Djolof state was once covering the area of more than one hundred thousand square kilometres. In the course of time, i.e. in the 16th—17th centuries three other powerful monarchies grew out from it and, namely, those of Kajor, Baol and Walo. The first of them, particularly mighty was nonetheless also defeated, in 1887.

In the Wolof countries power was exercised by the magnates. The rulers were elected only from among princes of blood (garimi). The monarchs were, above all, chiefs entitled — by virtue of custom — to one third of the spoils. The basis of their authority was an armed brigade in company of which they were constantly travelling about their lands. The queens and other women of princely families (iinger) also enjoyed considerable privileges.

The social organization of that people was based, of old, on the large families belonging to the partilinear or matrilinear clans. The latter were, in turn, arranged into castes (genio). Children were being brought up in families and in the local "age classes". The boys, when fifteen years' old, were obliged to undergo circumcision, the clitoridectomy of girls was, however, not practised.

Islam penetrated to Wolof countries as early as the Middle Ages. Nevertheless, its consolidation followed but in the 19th century, and even later, in the colonial period. From among the old rulers, true Muslims were but the last "burba" Djoiof and the last "damel" Kajor. The "Braks" of Walo tribes have never converted to Islam. An outstanding religious leader of the Wolofs — uniting them in the name of Allah — was Amadu Bamba, founder of the famous congregation of the Murids. His specific positivism has proved a contribution to success of economic nature and, namely, to the development of local plantations of earthnuts.

The Wolofs are known for a highly developed sense of personal dignity. Honour is conceived by them, above all, as "dyom" i.e. the pride of one's own personality obliging to definite behaviours. Every individual's ambition is to play an imposing beautiful part, determined by local customs. Moreover, a man of honour has to be able to live within the community, to be human and love his relatives.

And it was precisely the sense of honour that accounted for the numerous acts of Wolofs' magnanimity recorded in their history. This was also the factor contributing to the famous valor of those people, which was appreciated and utilized by the French forming the detachments of "Tirailleurs sénégalais". The Wolofs have of old been familiar with the notion of a voluntary sacrifice for the good of others as testified by the legend of about Jasin Bubou.

Those people love legends, anecdotes and proverbs. They appreciate self-control and kindness. At the same time, they cherish a conviction about their dominance in the young Senegalese state and their historical mission resulting from this fact.

The Serers inhabiting the so-called Little Coast and the gathering ground of the rivers Sin and Salum are less numerous than the Wolofs. In 1967 their number was estimated at some 600,000. They are, above all, agriculturists not keen on war exploits or military expansion, very strongly devoted to the traditions of their ancestors and for the most part persisting, despite the impact of Islam, in their old animistic beliefs. The latter's characteristic feature is identification of life with force. The faith in reincarnation is also common among them. As shown by the archaeological findings, the settlements of the Serers were once situated in Mauretania and on the river Senegal. It was only in the 13th century that they were driven away from them. The kingdoms of Sin and Salum that survived until 1891 and a pleiad of minor little states in Serers' lands were grounded by alien warriors, the Gelowars — invaders coming from the Malinké tribe. Later on these were waging bitter struggles against the Wolofs, Fulans and Tuculers.

The Serer rulers — the "buros" and "mads" were at the same time the high priests, intermediaries in the contacts between the living and their dead ancestors. They symbolized the unity of their people. Hence, the conviction they were the factual managers of land which actually belonged to the spirits.

At the side of the rulers also elected from among princes of the blood, there exercised their functions numerous "dignitaries". It is worth mentioning, however, that royal slaves were often coming to hold high offices.

The society of the Serers, like that of the Wolofs, was also divided into castes. Nonetheless, everybody was entitled to participation in public life.

In the late 19th century the Sin and Salum states yielded to France, without any armed resistance, as they were looking for protection from the attacks of their neighbours. A certain degree of the autonomy of customs has been preserved by them and the hereditary rulers continue to enjoy some honorary rights.

The small families of the Serers are, in fact, patriarchal. Nevertheless, they constitute but a small part of very compact matrilinear clans. The tribal tradition requires that the children bear the mother's and not the father's family name. The elders of both sexes sit on family councils.

The younger generation of the Serers, organized in "age-classes" are carefully prepared for initiation. In the case of boys, the latter is connected with an original mystery on Death and Rescense.

Among this people, too, personal dignity is a matter of great significance. Representatives of the caste of former warriors (diambur) are particularly touchy wherever their honour is concerned.

In some cases the lack is emphasized of any nationalistic chauvinism on the part of the Serers. The latter would like to live on good terms with all their environment. On the other hand, however, they do not assimilate completely, neither do they ever lose the sense of their being an ethnic category in itself. In the case of educated individuals the bonds with tradition and linking back on the very ancient sources of culture often prove an inspiration to creative work. It is by no means accidental that one of the glorifiers of the

ideology of "négritude" — Leopold Sedar Senghor, philosopher, politician and a great poet, is a Serer.

In his analysis of the set of African values of culture L. S. Senghor extensively discusses the problems of emotional attitude and rhythm. Senghor maintains that with Africans rhythm constitutes an "architecture of every being". Among the Serers even the ordinary act of welcome has something rhythmical about it.

It is also worth noting that Senghor, the romantic poet from Serer tribe has been supported in his political career by no other but the "caliph general" of the Murids — Wolofs' great positivist — El Hadj Falilou M'Backé. Even the difference of religious beliefs proved no obstacle in this respect. This fact seems to promise further symbiosis.

The direct neighbours of the Serers are the Mande-tan or the proper Mande people. Their abodes stretch within a huge equilateral triangle, a side of which, one-thousand kilometres long, rests upon the Sahara in the vicinity of the sixteenth parallel of latitude. The opposite apex aims at the south, reaching to the eighth.

The total number of the Mande amounts to five millions. Two and a half millions live in Mali and more than one in Guinea. To this people there also belong numerous tribes related to it with their language and customs, the most important of them being the Malinké, Bambara, Soninke (Sarakole, Marka), Bozo and Dyula (Jarse).

The social organization of the Mande also called the Mandingo or Uangara, is based on the large patriarchal family ("du"). Caste system is also common here — the remnant of the big states and of the division of activities once introduced by them. The concentrations of families living together form villages ("dugu") headed by the chiefs ("dugu-tigi") and the councils of elders. The villages, in turn, are united into cantons called "kafo".

Today the Mande-tan are, for the most part, the followers of Islam. Nonetheless, it is to be admitted their faith is often rather a superfluous one, many of the old beliefs having been preserved. The Bambaras persisting in animism have also kept the imposing myth about creation of the world and the beginning of the rule of god Faro, conqueror of Pemba. Offerings in human beings — especially the albinos — were once common in the religious rites of that people. Various associations watched and continue to watch over, observance of the customs, like the "komo" — i.e. the union of all the circumcised in the village, the organiser of funeral and initiations rites. It also guards the sanctuaries and masks.

In olden days the Mande-tan had founded big and powerful states, and even true empires — Ghana, Kaniaga, Mali, Kaarta, Segu etc. The legend about Samakoto, the founder of the local dominion of Dantila, depicts the rise of statehood.

In the nineteenth century an attempt at unification of all the Mandes was undertaken by Samori Ture, later on subdued by the French.

At present the Mande people continue to play an outstanding part in the independent countries of West Africa. It is from their milieu that there come a major part of the local "new elites". In Mali the Bambara language has become the principal means of inter-tribal communication. The curricula of all the schools in that region include instruction in history of the states grounded by those tribes. Moreover, this history is growing into a myth which

integrates the whole of that part of the African continent. Sundiat, Mansa Musa or Biton Kulibala are referred to there in the same way as Charlemagne in Western Europe, or Bolesław Chrobry or Władysław Jagiełło in Poland. And whereas the Wolofs are nationalists on the scale of one country, and the Serers the advocates of inter-tribal understanding for the sake of preservation of native cultural traditions, the Mande peoples mostly display the ambition at forming the great pan-regional structures — at unification of the entire Western savannah. With them every, even the smallest, component is fitted into a vast horizon where many a time, tiny villages were transforming — within the lifetime of one generation — into capitals of empires.

HALINA HANNA BOBROWSKA

SOCIAL PROBLEMS IN THE WORKS OF SEMBENE OUSMANE

The article is meant as an attempt at commenting two works by the Senegalese writer, Sembene Ousmane: *Vehi Ciosane ou Blanche Genèse* suivi du *Mandat*, against the background of social relations of the Senegal of today. The features of Ousmane's personality are depicted by the respective stages of his biography as a writer's and confronted with deliberations on the specific traits of African personality. The study *Analyse de la personnalité Diola* by L. V. Thomas, Professor of the University of Dakar, has been employed as comparative material for more general discussion on the gallery of human characters appearing in Ousmane's works. A handful of information concerning his creative personality constitutes an introduction to the writer's two short-stories:

Mandat — the plot of which revolves round a money transfer from France and *Vehi Ciosane* — a family drama taking place in a small village in Senegal.

The summary of both the stories is complemented by chosen fragments which illustrate Ousmane's guiding social principles and correspond with these of the article according to which Ousmane's creative work may serve as an explanation of the processes occurring in West Africa in the period of transformations. In his own conviction, Ousmane exercises a social mission. He mercilessly exposes the shortcomings of his country's system, brands the soulless operational mechanism of state administration in the independent Senegal of today and draws a picture of everyday life — bereft of illusions.

The short-story — *Mandat* depicts the chain of difficulties of administrative nature hampering settlement of the simplest — it would seem — matter, such as drawing of money transferred from abroad. And yet, the difficulties involved prove very serious and give rise to several unusual developments rooted just in those new conditions of independent administration exercising its regulations in a soulless manner, in face of which a Bushman, or even the poor urban population, are completely helpless.

The scene of the short-story *Vehi Ciosane ou Blanche Genèse* is laid in a small rural settlement in "niaye", i.e. the plain of Senegal's Western coast.

The subject is an intimate family drama and, namely, incest. Within a rural community such a case is no more a matter of a compact group but reaches much further. It infringes the sense of moral balance of the entire collective and becomes the cause of a series of tragic developments. The author presents the

clash of opinions within the community of a small village. As a progressive writer Sembene Ousmane cannot remain indifferent but declares for those whose stand is consonant with his moral principles. His comments abounding in reflection and the realistic scenes are a contribution to the image of the static and conservative Moslem Africa masterfully drawn by Ousmane in this short-story.

The following part of the article refers to the research on the basic features of Negro-African culture and personality, carried on by L. V. Thomas among the Diola tribe in Senegal. The authoress compares his observations with the characters of Ousmane's works and of the writer himself and points to numerous coincidences.

The concluding part of the article comprises general remarks on the theory and sociology of literature with regard to the Negro-African one. The role of oral literature — based on myths and legends — as of a culture-generating factor is particularly emphasized.

The essay — *Les idéologies négro-africaines d'aujourd'hui* (Ed. Université de Dakar, 1965) by the already mentioned L. V. Thomas, serves in this article as a material for the deliberations on the role of myths in Black Africa, in confrontation with the stand taken by Sembene Ousmane.

To complement her deliberations on African personality, the authoress refers to the views of the Polish sociologist Józef Chalasiński. In the latter's opinion that term did not appear as a result of the need for scientific analysis but "was evolved among African intellectuals educated within the sphere of the impact of, and contacts with, the European and American cultures. It was a symptom of the need for the determination of one's own place with regard to Africa on the one hand and to Europe and America on the other [...]. The problem of African personality comports with that of the African nation and African supra-tribal culture. And these problems are, in turn, connected with the ones of the national language, educated elite and of the reading public."

The stand taken by Sembene Ousmane — far from exaltation of the literary and philosophical theories voiced by the intellectual elites of Black Africa, becomes understandable in the light of his present creative work. Ousmane appears therein as the spokesman of technical and economic progress — the objective of the efforts and development trends of the societies in Black Africa. Thus Ousmane's literary work becomes a fact of social significance.

The statement that the novel is a social fact leads to the factors which were paving the way for the very notion of the sociology of literature. Pointing to the most important of relevant works by such outstanding theoreticians as G. Lukacs, Mannheib or L. Goldmann, the authoress concludes her article in the statement that the analysis of literary works brings into relief the transformations most characteristic of the societies of our day. And this also applies to the novels by Negro-African writers.

WANDA LEOPOLD

NOVELS BY IBO WRITERS

The article constituting a fragment of the dissertation on Nigerian novel deals with six writers from the Ibo tribe, namely, Onuora Nzekwu, Nkem Nwan-kwo, Obi B. Egbuna, Chukwuemeka Ike, Flora Nwapa and Elechi Amadi. The

fact of the said authors' membership of the Ibo tribe is not, however, the only reason for joint discussion of their work. The article does not examine, for example, the novels by Chinua Achebe or Cyprian Ekwensi, two distinguished writers, also from the said tribe, but representing different attitudes and various results of the pursuit for self-determination. Nevertheless, the authoress' conclusion is that — despite marked differences of artistic nature — the writers mentioned at the outset of the article are linked by similarity of the range of the problems tackled and of the basic answers given to them. In all their works we are faced with the hero or narrator who has outstepped the framework of tribal society and come into touch with the world of a different culture and a different set of values. Hence, the inevitable confrontation and the problem of choice. This issue as such would not prove a sufficient discriminant since this is the key problem of the Black Africa's contemporary literature, the one with which all its writers have to cope in a more or less conscious way. The authors discussed are characterized by common choice made in that situation. The choice in favour of the pattern and system of values of a tribal society. No less characteristic is the fact that the main criterion of this choice is the interest of the individual. For all those writers have come to conceive the latter in a way similar to the European one, to recognize the individual as an entity and a value in itself. This resulted in a deconsecration of tribal values and the traditional pattern, like the other possible ones, has been treated as functional with regard to the individual. Thus, recognition of the ultimate primacy of the traditional pattern followed from the conviction that was the most effective one in providing for the individual's feeling of security.

In spite of the choice made those writers often realize that their return to the tribe is, to a large degree, but a self-delusion. The very fact of the individual's emancipation results in a difference of his approach which becomes more like that of an outsider's. The feeling of incertitude, inner antinomies and conflicts, the conviction that transformations are inevitable continue to torment the heroes and narrators. The tribal values are not integrated by the said writers in a mythologizing way — as the absolute and universal ones, like it happens in the works of their colleagues from the French language circle. Or some significance was here, undoubtedly, the impact of the empirical and pragmatic British culture. Moreover, irrespective of their frequently observed incomplete satisfaction none of the writers of that group has managed to step beyond the orb: the individual — the tribe, and enter into that of a different intellectual or social atmosphere.

Neither seems it accidental that — irrespective of a few exceptions — such a fiducial point is most frequently represented in Nigerian literature precisely by the writers from the Ibo tribe. The process of integration of the Ibos and the rise of their consciousness were taking place parallel with the growth of all-Nigerian emancipation movement. As shown by the developments of the recent years, the Ibos' sense of community and of their separateness has prevailed and become more important to them socially than the all-Nigerian bonds.

In literature this problem does not find, of course, so distinct and univocal a meaning as in the realm of politics. Nevertheless, this relatively very large group of Ibo writers — dealing with the specific traits of the customs and social relations of that tribe and attempting to translate certain norms of its life into the values topical today, and, also, linking certain general features of tribal

structures with the Ibos alone — all that group undoubtedly represent the type of attitude in which the primacy of Ibos' unity over other considerations finds its support and justification.

WANDA LEOPOLD

COMMENTARY ON *BLACK ORPHEUS*

In the commentary on the Polish version of Sartre's *Black Orpheus*, the essay was first published in 1948 as introduction to *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, the translator points to the reasons which made her undertake this work. She considered it worthy of presentation to the Polish readers (1) because of the historical significance of that essay in the formation of the consciousness of black intellectuals of the French language circle, as evidenced by their numerous statements, and discussions and by maintaining of some of its theses in that environment; (2) the role of the said essay in the creative work of Sartre himself and, namely, offering of a new point of hope, amidst the mood of disappointment and estrangement from Europe after the Second World War; (3) the translator's conviction this is still one of the more suggestive and still scarce visions of culture drawn by a European who departed from the Europecentric attitude.

FROM THE EDITOR

This is the third issue of our Sociological Review on African countries. First issue (Sociological Review, Vol. XIX, 1, 1965) was published in 1965 second issue (Vol. XXI) — in 1967.