

WIKTOR SZCZERBA

WĘZŁOWE PROBLEMY ROZWOJU WSPÓŁCZESNEJ AFRYKI W ŚWIECIE NAUKI RADZIECKIEJ

Treść: Wprowadzenie do zagadnienia. — Z zagadnień współczesnej historii Afryki. — Problemy ekonomiczne, ideowo-społeczne, polityczne i kulturalne współczesnej Afryki.

WPROWADZENIE DO ZAGADNIENIA

Afryka stała się ostatnio przedmiotem szczególnych zainteresowań światowej polityki, ekonomiki, a także nauki. Wyrazem zainteresowań nauki problemami Afryki są m. in. powstające i rozwijające się prawie we wszystkich krajach naszego globu pracownie i zakłady, instytuty i stowarzyszenia naukowe, które specjalizują się w studiowaniu przeszłości i teraźniejszości kontynentu — tak bliskiego Europie, a zarazem tak jeszcze mało zbadanego. Podejmuje się więc studium problematyki afrykanistycznej w różnych aspektach: historycznym, geograficznym, ekonomicznym, kulturowym, oświatowym itd. Podobnie nauka radziecka — głównie w ostatnich latach — podjęła wiele problemów afrykanistyki. We wszystkich radzieckich założeniach badawczych dominuje myśl, że wprawdzie w ostatnich latach „potok studiów afrykanistycznych rośnie w postępie geometrycznym, jednakże potrzeba jest jeszcze wiele czasu i sił, zanim można będzie powiedzieć, iż historia Afryki poznana została tak dalece jak Europy”. Wskazuje się jednocześnie, iż pomimo niebywałego eksploatowania afrykańskiego kontynentu przez Europejczyków, przedstawiciele nauki tejże Europy poświęcili Afryce bardzo mało naukowych wysiłków i talentów. Zrozumiała rzecz — podkreśla się często w publikacjach radzieckich — że pełne i wszechstronne studium węzłowych problemów Afryki może powstać „jedynie na podstawie bogactwa skrupulatnych badań, w których rea-

lizacji winni odegrać wielką rolę sami afrykańscy uczeni”¹. Wycho-
dząc z tego rodzaju założeń prowadzi się w ZSRR, głównie w ramach
Instytutu Afryki, zakrojone na szeroką skalę badania. Nie sposób jest
jednak w ramach artykułu dać nawet szkic wielostronnych problemów,
które są przedmiotem zainteresowań nauki radzieckiej. Toteż zajmujemy
się głównie wybranymi problemami rozwoju współczesnej Afryki, aby
przede wszystkim odsłonić metodologię badań, ukazać sposób ujmowa-
nia badanej problematyki ze stanowiska materializmu dialektycznego
i historycznego.

A zatem jakie węzłowe problemy afrykańskie podejmuje nauka ra-
dziecka i jakie stawia cele badaniom.

Głównym celem badań radzieckich dotyczących problematyki roz-
woju współczesnej Afryki jest odsłonięcie i możliwie wszechstronne
naświetlenie podstawowych źródeł przeobrażeń ideowo-społecznych,
politycznych, ekonomicznych i kulturowych. W tych poszukiwaniach
szczegółowo rozpatruje się jednolite źródła rozwoju całej Afryki, źródła,
które stwarzają przesłanki zbliżenia poszczególnych ludów i krajów,
oraz źródła charakterystyczne dla rozwoju poszczególnych państw.
Uwaga w tym zakresie jest skupiona przede wszystkim na walce o wy-
zwolenie narodowe i na walce o wyzwolenie społeczne (jako wyższej
formie świadomości społecznej). Chcąc naświetlić wnikliwie ten pro-
blem, sięga się nawet do najdrobniejszych danych ilustrujących aktyw-
ność różnych instytucji, organizacji i poszczególnych działaczy afry-
kańskich w walce o wyzwolenie narodowe i społeczne. U podstaw tych
poszukiwań jest teza marksistowska: siła materialna może być obalona
przez siłę materialną, lecz idea staje się siłą materialną, gdy opa-
nuje masy. Toteż stawia się w badaniach zasadnicze pytanie: jak dalece
idee walki o wyzwolenie narodowe i społeczne sięgają świadomości mas,
jakie formy organizacyjne odgrywają rolę w popularyzacji idei wyzwo-
lenia oraz w mobilizacji różnych organizacji i instytucji do walki. Sze-
roko naświetla się aktywność różnych partii robotniczych i związków
zawodowych, odsłaniając procesy i zjawiska świadczące o rozumieniu
wagi w określonych kręgach społecznych idei walki klasowej. Badając
źródła dynamizacji szerokich mas co do istoty świadomości walki kla-
sowej i narastania instytucji i organizacji mobilizujących postępowe
siły społeczne na tym tle do wyzwolenia narodowego i społecznego,
jednocześnie bardzo wnikliwie zajmuje się nauka radziecka tymi czyn-
nikami, które neutralizują lub osłabiają świadomość szerokich mas spo-
łecznych odnośnie do ich wyzwisku przez klasę uprzywilejowanych.

¹ Praca zbiorowa, *Nowiejszaja istorija Afriki*, Moskwa 1968, Akademia Nauk
SSSR, Instytut Afryki, s. 3.

Z tego punktu widzenia szeroko rozpatruje się funkcję religii, zwyczajów i obyczajów oraz kultury afrykańskich ludów.

Na płaszczyźnie szeroko zaplanowanych badań wyraźnie i jednoznacznie zmierza się do pełnego naświetlenia zasięgu wpływów idei Wielkiej Rewolucji Socjalistycznej oraz jej nosicieli na zachodzie — komunistycznych partii europejskich. W tym kontekście rozpatruje się konkretne fakty pomocy ZSRR, przede wszystkim w likwidacji kolonializmu, powstawaniu nowych państw afrykańskich oraz obronie ich przed neokolonializmem.

W gromadzeniu materiałów do badań stosuje się głównie następujące metody:

- a. opieranie się przede wszystkim na faktach historycznych,
- b. sięganie do autentycznych materiałów z terenów Afryki,
- c. możliwie pełne wykorzystanie materiałów publikowanych przez naukowców pozaafrykańskich,
- d. selekcja materiałów na drodze porównawczej, przy eksponowaniu wszystkiego tego, co rodzi się jako nowe w walce o wyzwolenie narodowe i społeczne.

Szczegółowo zilustruję omówione tezy, opierając się na konkretnych publikacjach radzieckich z zakresu historii Afryki, zagadnień ideowo-społecznych, politycznych, ekonomicznych i kulturalno-oświatowych.

Z ZAGADNIENŃ WSPÓŁCZESNEJ HISTORII AFRYKI²

Zespół autorów (31 osób) poważnej pracy *Współczesna historia Afryki* jest świadom trudności naświetlania procesów i zjawisk zachodzących w życiu narodów i państw Afryki, bowiem bieg tych procesów i zjawisk często jest tak szybki, że nie sposób jest ich nawet uchwycić. Toteż zaznacza się we wstępie do omawianej pracy, iż „współczesna historia Afryki stanowi dla badacza największe trudności. Odnosi się to szczególnie do ostatnich piętnastu lat, gdy polityczne układy na tym kontynencie zmieniały się z kolejdoskopową szybkością, a książki pisane świeżymi śladami wydarzeń często zestarzały się, zanim znalazły się na półkach księgarskich”. Jednakże opierając się na tych faktach, które stanowią przesłanki kształtowania się i rozwoju nowych procesów i zjawisk w życiu politycznym, społecznym, ekonomicznym i kulturalnym

² Ukazemy tu szereg faktów naświetlonych przez historyków radzieckich na podstawie zbiorowej pracy *Nowiejszaja istorija Afriki*. Praca oparta jest na ponad 500 źródłowych pracach różnych autorów, w tym ponad 200 nieradzieckich.

Afryki, zespół autorski stara się naświetlić główne prawidłowości w historii tego tak złożonego w różnych układach kontynentu.

Punktem wyjścia badań jest teza o decydującej roli rewolucji październikowej w historii Afryki. „Zwycięstwo Wielkiego Października — podkreśla zespół autorski historyków — wywarło ogromny, rewolucjonizujący wpływ na wielomilionowe masy ludności w koloniach i zależnych krajach. Socjalistyczna rewolucja w Rosji rozwiązywała zadania bliskie i zrozumiałe kolonialnym narodom”. Urzeczywistniła bowiem w praktyce „marksistowsko-leninowskie zasady równouprawnienia narodów i ich prawa do samostanowienia”. Jednocześnie rewolucja „wskazała także na możliwości niekapitalistycznej drogi rozwoju” narodów na niższym poziomie ekonomiki, kultury, oświaty oraz „przechodzenia ich w dość krótkim historycznie okresie od przedkapitalistycznych formacji do socjalistycznego społeczeństwa, omijając męczące stadium kapitalizmu”. Z tego też punktu widzenia przytacza się szereg danych oraz wypowiedzi przywódców narodów afrykańskich, że „Rewolucja Październikowa wskazała wszystkim narodom, w tym także narodom Afryki, drogę do wyzwolenia i niepodległości”³.

Rolę i znaczenie idei i faktu rewolucji w Rosji rozpatrują historycy radzieccy w kontekście pierwszej wojny światowej, która, jak ujął to Lenin, „wprowadziła zależne narody do światowej historii”. Imperialistyczna wojna światowa stała się „dla narodów Afryki rzeczywistą szkołą polityczną”. W czym się to m. in. wyrażało. Fakty wykazały dowodnie, że wśród wielu czynników poważne znaczenie miały kontakty setek tysięcy Afrykanów zmobilizowanych do armii, do budowy wojennych przedsięwzięć itp. z postępowymi żołnierzami i robotnikami „krajów-metropolii”. Po demobilizacji, wracając do rodzin, do najbardziej głuchych zakątków Afryki, przywieźli wieści „o socjalistycznej rewolucji w Rosji i ruchach rewolucyjnych w innych krajach”. „Wielu z nich — jak wykazują fakty — stało się propagatorami nowych idei, organizatorami i aktywnymi uczestnikami antyimperialistycznej walki”⁴.

Innym czynnikiem — zgodnie z badaniami radzieckimi — który odegrał szczególną rolę w kształtowaniu świadomości dążeń Afrykanów do wolności, była szczególnie obostrzona „aktywność” monopolistów w związku z trudnościami w prowadzeniu wojny. Eksploatacja nie tylko surowców, lecz przede wszystkim ludzi afrykańskiego kontynentu doprowadziła do „zaostrzonych antagonistycznych konfliktów między narodami Afryki a ich imperialistycznymi wyzyskiwaczami”. Odegrał tu swoistą rolę — wprawdzie dopiero rodzący się — ruch proletariacki.

³ *Ibidem*, s. 6.

⁴ *Ibidem*, s. 7.

Jak wynika z badań, swoistość tego ruchu polegała na tym, że pracujący na rzecz kolonialnych państw w mieście lub na wsi po pewnym czasie byli zwalniani, a na ich miejsce przychodziły nowe fale wiejskiej biedoty. Tego rodzaju migracja wprawdzie nie stwarzała przesłanek dla kształtowania się pełni klasowej świadomości afrykańskiego proletariatu, utrudniała jednak tworzenie jego klasowych organizacji. Jednocześnie migracja ta — podobnie jak migracja zdemobilizowanych żołnierzy — wносиła do zakątków Afryki prawdę o eksploatacji Afrykanów przez kolonizatorów. Z czasem więc narasta powoli, lecz systematycznie ruch narodowowyzwoleńczy w ośrodkach wiejskich.

Trzecim czynnikiem mobilizacji do walki o wyzwolenie — który odpowiednio naświetlają radzieccy historycy — była sama burżuazja afrykańska. Jak wiadomo, reżim kolonialny „ograniczał do minimum sferę działalności narodowego kapitału”. Na tym tle kształtuje się — często w sposób zorganizowany — „opozycja poważnej części afrykańskiej burżuazji przeciw imperialistycznemu panowaniu”. Oczywiście — co należy podkreślić — w całym słowa tego znaczeniu nie można tu jeszcze mówić o „narodowej burżuazji”, ponieważ proces jej kształtowania się w tych warunkach dopiero się zaczął. W rzeczywistości w pełni ukształtowana narodowa burżuazja jako siła walcząca w sposób zorganizowany istniała wówczas głównie w Egipcie i krajach Afryki Północnej, natomiast na południu Sahary mieszczenie byli przeniknięci raczej elementami tzw. „drobnomieszczaństwa” ze wszystkimi jego schorzeniami.

„W tych warunkach — jak akcentują historycy radzieccy — w wielu krajach Afryki funkcję organizatora walki o wyzwolenie narodowe przejęła głównie inteligencja”⁵. Pod jej wpływem zaczęły powstawać i rozwijać się w czasie międzywojennym partie i organizacje skupiające wielu przedstawicieli burżuazji i postępowych intelektualistów afrykańskich. „Nie wysuwano jeszcze w sposób zdecydowany idei niepodległości, ograniczając się do poważnych jednak żądań odnośnie do takich reform, które pozwoliłyby narodom tego skolonizowanego kontynentu swobodniej rozwijać się. W tym też duchu tworzone podstawy panafrykańskich ruchów. Na tych przesłankach zorganizowano w okresie międzywojennym cztery kongresy panafrykańskie”⁶.

Pomimo ograniczonych możliwości działania i ograniczonego co do aspiracji politycznych programu w danych warunkach historyczno-spo-

⁵ *Ibidem*, s. 10.

⁶ Pierwszy kongres w 1919 r. w Paryżu (w okresie paryskiej konferencji pokojowej), drugi w 1921 r. w Londynie, Brukseli i Paryżu, trzeci w 1923 r. w Londynie i Lizbonie, czwarty w 1927 r. w Nowym Jorku.

lecznych kongresy te odegrały mobilizującą rolę. Stwarzały bowiem podstawy dla konsolidacji sił antyimperialistycznych na całym kontynencie. To był ważny czynnik natury politycznej i organizacyjnej.

Nowym czynnikiem dynamizującym antykolonialne walki w Afryce stał się światowy kryzys ekonomiczny w latach 1929—1933. Państwa kolonialne zmierzając do ograniczenia skutków politycznych kryzysu ekonomicznego wzmogły wyzysk w koloniach (wywłaszczanie tubylców, zwiększenie zasięgu bezpłatnych prac przymusowych, wzrost podatków, obniżenie cen na produkty z kolonii, masowe zwalnianie robotników i urzędników z pracy, obniżka płac itp.), co w konsekwencji stworzyło pełnię przesłanek dla narastania ogromu nienawiści do państw kolonialnych. W latach kryzysu notuje się cały szereg powstań (Egipt, Angola, Kongo Belgijskie i inni), poważnych strajków robotników przemysłowych i wiejskich, masowych politycznych demonstracji w miastach, często zakończonych walką z policją i wojskiem. Notuje się coraz liczniejsze fakty odmowy żołnierzy Afrykanów wykonania rozkazów walki z demonstrantami.

Tego rodzaju fakty historycy radzieccy bardzo dokładnie notują i poświęcają im w publikacjach wiele miejsca i uwagi.

Analizując procesy i zjawiska — na podstawie wspomnianych m. in. faktów — zachodzące w historii współczesnej Afryki w czasie międzywojennym, podkreśla się, że był to okres dojrzewania ludów tego kontynentu do radykalnych przeobrażeń, których jesteśmy świadkami. Nowy okres rozwoju świadomości idei nienawiści rozpoczyna się w związku z drugą wojną światową.

Historycy radzieccy, wskazując na szczególną rolę drugiej wojny światowej (1939—1945) w dojrzewaniu ideowo-społecznym i politycznym ludów Afryki, odrzucają zdecydowanie tezę nauki burżuazyjnej, która głosi, jakoby w czasie tej wojny dzięki „bujnemu rozkwitowi ekonomiki i industrializacji kontynentu afrykańskiego zaistniały przesłanki likwidacji kolonializmu”.

Po pierwsze, historycy radzieccy podważają w swoich badaniach tę tezę następującymi danymi z dziedziny ekonomiki. Niewątpliwie stwierdza się, że w czasie wojny wzrosło zapotrzebowanie na surowce związane z przemysłem wojennym, jak np. diamenty, uran, ruda ołowiu i cynku, kobalt, antymon, azbest i węgiel kamienny. Armie działające na kontynencie afrykańskim — w związku z trudnościami importowania towarów z Europy — rozwijały dla swoich potrzeb przemysł tekstylny, spożywczy czy skórzaný. Budowano w rejonach działań wojennych drogi, mosty, składnice towarów, lotniska i porty. Było to jednak podporządkowane funkcji armii, a nie potrzebom narodów Afryki. Nie

stwarzała więc wojna przesłanek dla rozwoju przemysłu narodów Afryki. Odwrotnie, wzrasta w niebywałym tempie i rozmiarze nieodpłatna praca przymusowa, wynagrodzenie zaś za pracę robotników afrykańskich spada do 50⁰/. Wzmaga się wywóz mięsa i innych środków spożycia — obniża się zaś ceny skupu. Na przykład przed wojną za ziarno kakaowe płacono za tonę 50 f. szt., a w czasie wojny — 10 f. szt., natomiast ceny importowanych towarów wzrosły 100—150⁰/. Zmniejszyło się zapotrzebowanie (i co z tym idzie — wydobywanie) na fosforyty, złoto, rudy żelaza, chromu i manganu. A zatem — wnioskuje się — „eksportacja afrykańskich narodów przez obce monopolistyczne kapitały, między innymi dzięki niekorzystnej wymianie, zdecydowanie wzmożła się”⁷. Toteż druga wojna światowa nie mogła stworzyć ekonomicznych przesłanek dla rozwoju Afryki.

Po drugie, poszukując historycznych źródeł rewolucyjnych przeobrażeń w Afryce w związku z drugą wojną światową, historycy radzieccy eksponują w badaniach i publikacjach następujące czynniki.

Pierwszym czynnikiem mobilizacji szerszych mas społecznych Afryki do walki była rola ZSRR w walce z faszyzmem. Jak wiadomo, państwa bloku antyfaszystowskiego zmobilizowały około 1 mln Afrykanów do regularnych sił zbrojnych oraz około 2 mln do oddziałów służb i zaopatrzenia wojsk. Zorganizowano partyzantki w Etiopii, Somali i Afryce Północnej. Walczyli afrykańscy żołnierze z agresją faszyzmu prawie na wszystkich frontach Europy i Azji. W tych zmaganiach — jak wynika z różnych pism z czasów wojny i komunikatów — z niecierpliwością oczekiwano rozstrzygnięcia na froncie w ZSRR. Zwycięstwa ZSRR budziły wielkie nadzieje u Afrykanów. Masy zmobilizowanych wojskowych w czasie wojny zaczęły uświadamiać swoją rolę w walce żołnierzy, służb wojskowych oraz robotników w przedsiębiorstwach z faszyzmem. Obok tego dostrzegli zmobilizowani żołnierze, że na ich terenie walka toczy się ich siłami nie o ich sprawy, nie o sprawy wyzwolenia. W tych warunkach rozwój idei socjalistycznej rewolucji i powstanie po drugiej wojnie na jej podstawie nowych państw socjalistycznych stworzyły w Afryce nowe przesłanki dla umacniania się — obecnie w sposób zorganizowany — sił walczących zdecydowanie o wyzwolenie narodowe.

Drugim czynnikiem — swoistym dla Afryki — stała się konkurencyjna walka monopoli różnych państw, do których z wielką siłą włączyły się USA, oraz organizacja lokalnej burżuazji do walki z „widmem komunizmu”. USA w konkurencyjnej walce o surowce i rynek Afryki wyprzedziły w krótkim czasie Anglię, Francję i Belgię. Podwajały swo-

⁷ *Nowiejszaja istorija...*, s. 15.

je kapitały w odstępach kilku lat. W konkurencyjnej walce zaszła potrzeba — dla potrzeb kolonialnej ekonomiki — przygotowania kadr inteligencji spośród Afrykanów. Z roku na rok podwaja się liczba studentów studiujących w uniwersytetach państw kolonizatorskich. Jednakże nowa inteligencja afrykańska była swego rodzaju „drugą” i „trzecią” kategorią pracowników zatrudnionych przez kolonizatorów. W związku z tym narasta z roku na rok niezadowolenie i rodzi się walka o zmianę pozycji społecznych. Podobnie burżuazja afrykańska, choć występuje przeciw ideom komunizmu, widząc zagrożone swoje osobiste interesy przez imperializm, zmuszona jest do włączenia się do wspólnej walki o wyzwolenie narodowe⁸.

Trzecim czynnikiem, który eksponują historycy radzieccy i który analizuje się szczegółowo jako decydujący w radykalnych historycznych przemianach w Afryce — jest ruch robotniczy. Już bowiem w latach pięćdziesiątych było w Afryce ponad 10 milionów najemnych robotników, z tego 50% w gospodarstwach wiejskich, około 40% w przemyśle i transporcie i około 10% w administracji. Stwarza to podstawy do rozwoju związków zawodowych. Władze kolonialne widząc w nich poważne niebezpieczeństwo, wprowadzają ustawy ograniczające swobodę działania postępowych związków zawodowych, a otwierają możliwości dla działalności związków nie wysuwających żądań samostanowienia (np. tzw. Międzynarodowa Konfederacja Wolnych Związków Zawodowych, Międzynarodowa Konfederacja Chrześcijańskich Związków Zawodowych). Nawet w trudnych warunkach ruch związkowy szuka jednoznacznych idei swej walki. Idee socjalistyczne nie mogą być całkowicie odrzucane. Tymczasem zdecydowanie zwalczane są nawet zarodki komunistycznych grup, nie mówiąc o komunistycznych partiach, które zmuszone są działać w konspiracji. Jednakże dzięki jasno i jednoznacznie sformułowanym przez komunistów i postępowe związki zawodowe celów i zadań ogólnonarodowej walki o wyzwolenie, nie mogły odrzucać tych celów pozostałe organizacje, instytucje afrykańskie oraz inteligencja. Toteż już piąty panafrkański kongres (w r. 1945 w Manchester) wysuwa zdecydowanie nowe postulaty. „My wierzymy — czytamy w rezolucji — w prawo wszystkich narodów do samorządzenia. My potwierdzimy prawo wszystkich narodów skolonizowanych do kierowania swoim losem. Wszystkie kolonie winny być uwolnione od obcej kontroli tak politycznej, jak i ekonomicznej. Narody kolonii winny mieć prawo wybierania swoich własnych rządów, wolnych od jakichkolwiek ograniczeń ze strony obcych państw”.

⁸ Praca zbiorowa, *Ekonomiczeskaja istorija Afriki*, Moskwa 1966.

Z roku na rok powstają w poszczególnych koloniach organizacje domagające się pełnej niezawisłości⁹. Nie pomagały żadne represje. Wkracza zorganizowana partyzantka i inne formy walki narodowowyzwoleńczej. Ogromny wpływ na mobilizację sił narodowowyzwoleńczych miało zwycięstwo rewolucji w Egipcie w 1952 r., której pełne owoce uzyskano w roku 1956 przez nacjonalizację Kanału Sueskiego, oraz zwycięstwo Egiptu przeciw agresji angielsko-francusko-izraelskiej. Siły narodowowyzwoleńcze tak szybko narastały, że 1960 rok uznano w historii jako „rok Afryki”. W ciągu jednego roku ogłasza niepodległość 17 państw. W końcu 1968 roku są już w Afryce 42 państwa niepodległe. Studia radzieckie zmierzają konsekwentnie do szczegółowej analizy dróg powstawania i umacniania się poszczególnych państw. Historycy piszą prace poświęcone specyfice warunków powstawania niezależnych państw afrykańskich, jednakże rozpatruje się to w świetle ogólnych czynników. Eksponuje się jednocześnie rolę i znaczenie ZSRR oraz innych państw socjalistycznych w domaganiu się na arenie międzynarodowej praw do samostanowienia narodów Afryki. Np. bada się rolę i znaczenie historycznej decyzji ONZ — z inicjatywy radzieckiej — co do likwidacji kolonializmu. To, że większość krajów Afryki uzyskała polityczną niepodległość drogą pokojową, można tylko wyjaśnić układami sił w całym świecie. Nie podlega wątpliwości, że decydującym elementem w powodzeniu narodowowyzwoleńczej rewolucji była rosnąca współpraca krajów socjalistycznych¹⁰. W tym układzie sił ukazuje się ważką rolę pomocy partii komunistycznych określonych metropolii oraz międzynarodowej współpracy postępowych związków zawodowych i partii komunistycznych. W tym świetle rozpatruje się różnorodne poczynania co do współpracy niepodległych państw Afryki w obronie przed neokolonializmem.

Badając wszelkie przesłanki i ich źródła umacniania się nowo powstałych państw, studiuje się jednocześnie dokładnie przyczyny niestabilności stosunków społecznych i politycznych. Niestabilność podstaw młodych państw Afryki — stwierdza się w wyniku badań — wyrasta z wielu przyczyn. Jedną z nich jest to, że „szerokie masy społeczne oczekiwały od rewolucji natychmiastowej poprawy warunków bytu, swojej ekonomicznej sytuacji. Poprawa ta jako prawidłowość nie zaistniała. Panowanie imperializmu i monopolu nie zakończyło się wraz z ogłoszeniem niepodległości”¹¹.

⁹ Praca zbiorowa, *Problemy historii Afryki*, Moskwa 1966.

¹⁰ W tym duchu odbyła się sesja naukowa w Instytucie Afryki Akademii Nauk ZSRR w grudniu 1970 r. przy udziale przedstawicieli wyzwolonych krajów Afryki.

¹¹ *Nowiejszaja istorija...*, s. 38.

Według danych ONZ kontynent afrykański skupia 10% ludności świata, lecz produkcja dóbr materialnych w 1960 r. sięgała zaledwie 2%. Istnieje więc nadal odpływ surowców i gotowych produktów po cenach lichwiarskich, a nawet ludzi wykształconych. Niedoceniano — jak się okazuje — neokolonializmu. W tych warunkach — tak złożonych dla bytu niepodległego nowo powstałych państw — sam fakt powstania państw niepodległych i obrony ich niepodległości przez postępowe siły świata stanowi przełom w nieograniczoności władania światem przez imperializm. W nowych warunkach niepodległego bytu — w walce z neokolonializmem — rodzą się nowe problemy, nowe pytania: jaką drogę muszą wybrać te państwa, aby móc rozwijać się samodzielnie, a zarazem przy współpracy z innymi państwami afrykańskimi, jaką drogę wybrać rozwiązując problemy ekonomiczne, społeczne i kulturalne specyficzne dla kontynentu afrykańskiego.

PROBLEMY EKONOMICZNE, IDEOWO-SPOŁECZNE, POLITYCZNE I KULTURALNE WSPÓŁCZESNEJ AFRYKI

Studium procesów rozwojowych współczesnej Afryki — zgodnie podkreślają naukowcy radzieccy — napotyka na zasadnicze trudności, ponieważ nauka światowa nie rozporządza dostatecznie szczegółowymi i konkretnymi materiałami odnośnie do podstawowych, często nawet elementarnych danych co do ekonomiki, przemysłu, ludności, surowców, transportu, hodowli, spożycia itp. Biorąc to pod uwagę, Instytut Afryki Akademii Nauk ZSRR nieustannie gromadzi materiały szczególnie dotyczące bezpośrednio Afryki¹².

Oceniając jednak źródła dla tego rodzaju publikacji wskazuje się, że w większości krajów afrykańskich instytucje, zajmujące się statystyką, powstały dopiero po uzyskaniu niepodległości; nie mają więc jeszcze odpowiednio przygotowanych kadr i dlatego wiele publikowanych materiałów ma sporo braków. „Niemniej jednak młode kraje Afryki — ocenia się ogólnie — uzyskały w tej dziedzinie sporo osiągnięć i można stwierdzić, że w ostatnich pięciu latach opublikowano więcej danych statystycznych i opracowań z tego zakresu niż w całym okresie kolo-

¹² Pierwsza praca zespołowa tego rodzaju ukazała się w 1963 r., pod redakcją N. G. Kowalewa: *Afrika w cifrach*; także obszerne dane statystyczne z terenu Afryki są zawarte w pracy: *Azja i Afrika*, Moskwa 1964, oraz w dwutomowym encyklopedycznym opracowaniu: *Afrika*, Moskwa 1963. Ostatnio wydano pracę zbiorową *Afrika*, Moskwa 1969. Do tej pracy odwołuję się przy cytowaniu danych statystycznych.

nialnym". Aby uzyskać możliwie najbardziej wiarygodne dane, sięgnięto także do międzynarodowych opracowań statystycznych, przygotowanych przez ONZ (m. in. EKA, FAO, UNESCO) oraz przez naukowców krajów kapitalistycznych. Gromadzone tą drogą materiały klasyfikuje się metodą porównawczą, aby móc nie tylko uzyskać maksymalną obiektywność, lecz także wyeksponować źródła możliwości i trudności rozwoju krajów Afryki. Naświetla się więc metodą statystyczną m. in. następujące problemy: potencjał surowcowy Afryki, rola afrykańskich surowców w produkcji krajów kapitalistycznych, miejsce Afryki w światowej produkcji dóbr pochodzenia rolniczego, miejsce obrotów handlowych Afryki w kapitalistycznym światowym systemie, rola ZSRR w kształtowaniu się struktury handlu Afryki itp.

Aby jeszcze lepiej wniknąć w system opracowań statystycznych Instytutu Afryki w ZSRR, przytoczę kilka konkretnych ujęć omawianych problemów (tabela 1).

Tabela 1. Terytorium i ludność Afryki i innych części świata

Części świata	Powierz- nia w tys. km ²	Urodzenia na tysiąc osób 1960—1967	Zgony na tysiąc osób 1960—1967	Przyrost w %	Ludzi na km ² 1967
Świat (łądy)	135 774	34	15	1,9	25
Afryka	30 313	46	22	2,4	11
Europa (bez ZSRR)	4 929	19	10	0,9	92
ZSRR	22 402	21	7	1,4	11
Azja (bez ZSRR)	27 530	38	18	2,0	69
Ameryka	14 089	31	10	2,2	11
w tym:					
Ameryka Północna (Kanada, USA, Grenlandia, Bermudy)	21 515	21	9	1,4	10
Ameryka Łacińska	20 574	40	12	2,9	13
Australia i Oceania	8 511	26	11	2,0	2

Podobne są opracowania w odniesieniu do krajów Afryki. W szczegółowych zestawieniach bardzo dokładnie ilustruje się zasięg grup etnicznych, układy międzykulturowe, zasięg różnych religii, rozwój miast, emigrację ze wsi do miast, imigrację z Europy, Azji i innych kontynentów. Poważne miejsce w statystyce zajmują materiały ilustrujące wzrost pracujących autochtonów w różnych dziedzinach gospodarki narodowej. Bardzo szeroko naświetla się potencjał ekonomiczny

Afryki, przede wszystkim bogactwo złóż mineralnych i możliwości rolnictwa (tabela 2).

Tabela 2. Zasoby Afryki w porównaniu z krajami kapitalistycznymi i rozwijającymi się (dane przybliżone)

Zasoby	Stosunek
Węgiel kamienny i brunatny	1/30
Ropa naftowa	1/10
Rudy manganowe	1/2
Chrom	2/3
Kobalt	1/2
Tytan	2/3
Rudy miedzi	1/3
Boksyt	1/3
Uran	1/5

Już tych kilka danych ilustruje rolę i znaczenie złóż afrykańskich dla współczesnej produkcji światowej. Jednocześnie wskazuje się, że planowe badania bogactw naturalnych Afryki, z punktu widzenia interesów jej ludności, rozpoczęto w poszczególnych krajach dopiero po ich wyzwoleniu. Natomiast różne przedsiębiorstwa krajów pozaafrykańskich eksploatujące złoża surowcowe w Afryce w większości wypadków trzymają w tajemnicy materiały z badań geologicznych. Faktem jest, że nowe badania stale odsłaniają ogromne nowe bogactwa. Toteż dane o zasobach surowcowych Afryki zmieniają się prawie z roku na rok. Na przykład zasoby ropy naftowej obliczono w 1960 r. na 1 miliard ton, a w 1967 r. stwierdzono więcej niż 4 miliardy ton¹³.

Afrykańskie kraje, doceniając swoje znaczenie w ogólnoswiatowym systemie produkcji, domagają się więc właściwej ceny na swoje produkty czy surowce. Kraje zaś kapitalistyczne starają się nie dopuszczać do niezależnego od nich rozwoju Afryki pokolonialnej. Wyrazem tego jest m. in. stale malejący udział krajów Afryki w ogólnoswiatowych obrotach handlowych z krajami kapitalistycznym (w r. 1960 — 6,4%; w r. 1966 — 5,5%). Natomiast wyraźnie wzrastają obroty ze Związkiem Radzieckim (w milionach rubli 1960 r. — 271,2; 1967 r. — 574,1), co stwarza nowe przesłanki dla szerszych kontaktów ideowo-społecznych. Zmusza to, szczególnie w ostatnich latach, kraje kapitalistyczne do zmiany polityki zakupów produktów afrykańskich. Działając pod

¹³ *Afrika*, s. 47. W latach 1967—1970 notuje się dalsze poważne odkrycia złóż mineralnych w Afryce.

hasłem „nie zostawiać za sobą handlu”, monopole zastosowały w Afryce następującą taktykę. Budynki, urządzenia licznych handlowych punktów (dawniej własność firm pozaafrykańskich) sprzedaje się, oddaje się w dzierżawę, a czasem nieodpłatnie przekazuje się byłym pośrednikom kompanii monopolistycznych. Nowym gospodarzom udziela się kredytu i konsultacji — co stwarza pełnię warunków zachowania kontaktów i wpływów¹⁴.

Ponadto były monopole (i nowe monopole — szczególnie USA) zmieniają strukturę i organizację handlu towarami przemysłowymi¹⁵.

Uzyskanie niepodległości przez kraje afrykańskie stworzyło przesłanki do przyjęcia przez tubylców drobnego handlu, szczególnie we wsiach, małych miasteczkach i osiedlach. W wielu krajach stało się to nawet sprawą polityki rządowej. Toteż przedstawiciele monopoli zrezygnowali z utrzymywania w swych rękach drobnego handlu, natomiast zaczęli tworzyć odpowiednio rozbudowane hurtownie, które w swoisty sposób kontrolują i wpływają na drobny handel. Obok tego tworzą sieci wielkich uniwersalnych domów towarowych w większych miastach, bowiem burżuazja tubylcza nie posiada tak wielkich kapitałów, by prowadzić wielkie domy towarowe. Niektóre zaś domy towarowe, np. w byłych koloniach Anglii, często operują obrotami podobnymi do obrotów tego rodzaju domów handlowych w Londynie.

Młode afrykańskie państwa zdają sobie sprawę z tego, że dalszy rozwój jest niemożliwy bez stworzenia własnego, wielobranżowego przemysłu. Nie mają jednak dla realizacji tego celu odpowiednich kapitałów. Wykorzystują to kapitalistyczne firmy handlowe pozaeuropejskich krajów, włączając się jako współdziałowcy¹⁶. Przedstawiciele monopoli podkreślają, że włączenie się ich do współpracy poprawi „polityczną atmosferę w stosunku do kompanii”, osłabi wrogie nastawienie społeczeństw afrykańskich do „obcych kapitalistów”¹⁷.

Te i inne nowoczesne sposoby wkraczania monopoli na teren Afryki śledzi nauka radziecka i widzi w tym formę neokolonializmu. Dostrzega to wyraźnie także afrykańska burżuazja, która jednak mimo prób kon-

¹⁴ Praca zbiorowa, *Ekonomika Afriki*, Moskwa 1965, s. 145. B. B. Runow, powołując się na „Financial Times”, 24 VIII 1962, oraz „West Africa”, 1962, March 24, s. 313, wskazuje, że tą drogą — jak podają sami przedstawiciele monopoli — zmierzają „nie wkraczać do wsi afrykańskich”, jednak uzależniać tę wieś od swoich pośredników — Afrykanów.

¹⁵ *Ekonomika Afriki*, s. 146.

¹⁶ *Ibidem*, s. 154.

¹⁷ „Financial Times”, 24 VIII 1962.

solidacji jako klasa społeczna wykazuje jeszcze wielką słabość w walce z neokolonializmem.

Źródła kształtowania się tej klasy i jej specyfikę w walce z neokolonializmem rozpatruje się szczegółowo w układzie klas społecznych w krajach nowo wyzwolonych. W tym układzie burżuazja afrykańska — zdaniem wielu radzieckich naukowców — nie może odegrać większej roli w umacnianiu samodzielności i niezależności swoich krajów. Wynika to z następujących przyczyn.

Pierwszą z nich jest brak wewnętrznej konsolidacji na tle czysto ekonomicznym. Ponad 70% afrykańskiej burżuazji to drobni kupcy, rzemieślnicy, pracownicy usług, transportu i budownictwa mieszkaniowego. Afrykańscy kapitaliści zaś lokują swe kapitały w bankach zagranicznych, w nieruchomościach lub nabywają duże obszary ziemskie¹⁸. Wprawdzie ogólne interesy burżuazji wiążą się poważnie z rozwojem państwowego sektora kapitalistycznego przy tworzeniu przemysłu metalurgicznego, energetycznego, chemicznego, przetwórczego, w przeciwnym bowiem razie przejmuje te dziedziny kapitał obcy, równocześnie zaś ta sama burżuazja w obawie przed dalekosiężnym wpływem państwa czyni wszystko, aby ograniczyć rozszerzenie się państwowych sektorów gospodarczych (należy dodać, że sektor państwowy nie rozporządza własnymi kapitałami, aby wesprzeć większe swoje przedsiębiorstwa przy współpracy z prywatnym kapitałem lokalnym i ucieka się do pożyczek i inwestycji obcych).

Drugą przyczyną słabości ekonomicznej i politycznej burżuazji afrykańskiej jest jej charakterystyczne rozwarstwienie: burżuazja w klasycznym rozumieniu i tzw. biurokratyczna burżuazja. Swoisty system rządzenia w wielu afrykańskich krajach stworzył przesłanki dla wyższych urzędników państwowych do traktowania państwowego aparatu jako źródła osobistego bogacenia się. Uwidacznia się to dość wyraźnie w powszechnym zjawisku nasilania udziału kapitału tej grupy w większych przedsiębiorstwach prywatnych. Wprawdzie przedstawiciele afrykańskiej burżuazji zajmowali i zajmują poważne miejsce w aparacie państwowym, jednakże narastające potrzeby tego aparatu otworzyły możliwości zajmowania wysokich stanowisk urzędniczych przede wszystkim fachowcom z różnych dziedzin, którzy przejmują te stanowiska po urzędnikach kolonizatorów, często nie zmieniając systemu eksploataowania podwładnych na wzór swoich poprzedników.

Trzecią przyczyną słabości ekonomicznej, a przede wszystkim politycznej afrykańskiej burżuazji są nieprzezwyciężone jeszcze stosun-

¹⁸ *Ekonomika Afriki*, s. 154.

ki feudalne na wsi. Wprawdzie wyraźnie rysuje się już okres kapitalizmu na wsi afrykańskiej¹⁹, rośnie pozycja bogatych farmerów, lecz jednocześnie osłabia ich wpływy polityczne „feudalna arystokracja afrykańska”. Feudalna arystokracja umacniała swoje pozycje za współpracę i dzięki współpracy z państwami kolonialnymi, które zachowały wodzom plemion prawo rozporządzania ziemią w rejonach oddanych Afrykanom. Kolonialne państwo z czasem stało się „władcą prawnym ziemi i złóż w niej”, a „wodzowie plemion” pod zarządem danego państwa i w jego imieniu sprawowali władzę w swoich rejonach i powierzali współplemięcom grunty do uprawy zgodnie z plemiennymi tradycjami. Obok tego funkcjonowały i funkcjonują różnego rodzaju farmy na zasadach patriarchalno-feudalnej eksploatacji²⁰. Formy eksploatacji są różnorodne. Jedno z czołowych miejsc zajmuje wykorzystanie przez zamożnych farmerów zasady patriarchalnej zależności swoich krewnych. Taką formą jest także poligamia²¹. „Żony są tanią siłą roboczą, a większa ilość dzieci, które są obowiązane do pracy na rzecz głowy rodziny aż do założenia własnej rodziny, przyczynia się w dużym stopniu do szybkiego bogacenia się farmera. Do pracy włączane są także wdowy i ich dzieci. Zarobki ich są bardzo niskie, często tylko w naturze. Powołując się na różne źródła (ONZ, angielskich instytutów oraz organizacji międzynarodowych — ponad 100 pozycji) stwierdza się, że poligamia nie tylko daleka jest od wymarcia, ale odwrotnie — „faktycznie wzrasta”²².

W państwach afrykańskich po uzyskaniu niepodległości i przejęciu administracji przez Afrykanów narastały antagonizmy pomiędzy feudalną arystokracją a państwem. Państwo skierowało swój wysiłek na poparcie tych farm, które były mniej zależne od wodzów plemion, które zdobyły w okresie kolonialnym względną samodzielność. Poparcie dla tego rodzaju farm oraz odpływ obcych drobnych kupców ze wsi stworzyło warunki dla szybkiego przejęcia handlu wiejskiego przez bogatych farmerów. Widząc możliwości szybkiego bogacenia się drogą handlu zwiększali oni nakłady kapitałów, wyzyskując jednocześnie bardziej pracowników farm. Często następuje całkowity „przerzut” kapitałów z farmy w handel²³. Oczywiście w konkurencyjnym systemie

¹⁹ Rozwija ten problem Jw. M. Iwanow na podstawie badań Rodezji i Zambii: *Razwitiye kapitalizma w afrykańskoj derewnie Rodezji i Zambii*, Moskwa 1970.

²⁰ Odnosi się to głównie do Centralnej Afryki.

²¹ *Razwitiye kapitalizma...*, s. 94.

²² *Ibidem*, s. 94.

²³ *Ibidem*, s. 148—151.

rodzącego się kapitalizmu na wsi afrykańskiej podobnie jak w każdej konkurencji niektóre farmy zaczynają podupadać. Przyczynia się do tego m. in. odpływ siły roboczej do miasta, usamodzielnianie się wielu poprzednio zależnych rodzin poprzez pracę w administracji, służbę w wojsku itp. Te farmy przejmowane są (przy poparciu państwa) przez byłych pracowników europejskich spółek akcyjnych, nauczycieli²⁴, pracowników komunikacji, zaopatrzenia armii itp. Ta warstwa „wiejskich kapitalistów” nie stanowi jednolitej siły społeczno-politycznej w skali państwowej. Rozproszenie jej siły wiąże się także z różnorodnymi drogami zbytu towarów. Są oni uzależnieni od rynku wiejskiego, od skupu państwowego oraz od zagranicznych przedsiębiorstw.

We współczesnej Afryce ukształtowała się na wsi warstwa średnia. Warstwa ta powstała na gruncie „usamodzielnionej” gospodarki rolnej jednorodzinnej. Funkcjonowanie tej warstwy jest ściśle związane z ogólnymi zasadami władania ziemią oraz tradycyjnymi formami współżycia, współpracy, kultury środowiska. Z punktu widzenia ekonomicznego gospodarstwa jednorodzinne (choć w wielu państwach Centralnej Afryki stanowią około 40—50%) nie odgrywają większej roli w skali państwowej. Są to niejako gospodarstwa stojące stale „na granicy nędzy i przejścia na wyższy szczebel zamożności”. Powołując się na rozległe badania E. Colsona i innych²⁵ przytacza się dla ilustracji zjawiska interesujące zdanie: „W urodzajne lata zdobywają sprzęt i bydło, mając nadzieję powiększyć swoje dochody. Później następuje nieurodzaj i są zmuszeni sprzedawać bydło i pozostały inwentarz, aby zdobyć ziarno do konsumpcji i na zasiewy. Ich życie to wieczny początek”. Toteż i ich rola społeczna jest jeszcze w okresie początkowym, i to dość niejasnym. W warunkach rodzenia się swoistego kapitalizmu we wsi afrykańskiej jaskrawo i masowo narasta ilość biedoty wiejskiej. Ostatnie badania ONZ oraz naukowców różnych krajów²⁶ wskazują na jej niebywały także wyzysk. Na przykład w Rodezji i Zambii notuje się się jako masowe zjawisko obniżania wynagrodzeń za pracę w ciągu ostatnich 5 lat o blisko 50%. Farmerzy tubylcy po uzyskaniu niepodległości bardziej jeszcze wyzyskują biedotę wiejską niż farmerzy europejscy (często dwukrotnie obniżają płace). Tego rodzaju sytuacja niewątpliwie sprzyja rodzeniu się postaw antypaństwowych wśród biedoty.

²⁴ Nauczyciele w Czarnej Afryce zdobywali kapitały eksploatując często dzieci szkolne.

²⁵ E. Colson, *Marriage and Family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia*, Manchester 1958; C. Colin, M. Haswell, *The Economics of Subsistence Agriculture*, New York 1964.

²⁶ *Rozwinięte kapitalizma*, s. 77.

Jest to bardzo ważny problem w rozwoju Afryki. Okazuje się bowiem, że proletariats wiejski w Afryce stanowi około 50% wszystkich najemnych pracowników tego kontynentu²⁷. „Jednakże — czytamy w jednej z prac radzieckich — walka tej najliczniejszej grupy dążącej do realizacji swoich specyficznych potrzeb nie została jeszcze przez literaturę radziecką dostatecznie naświetlona”²⁸. Toteż problem ten ostatnio staje w centrum uwagi badań radzieckich. Z tego punktu widzenia zmierza się do ukazania roli i miejsca robotników wiejskich zorganizowanych w związkach podejmujących idee walki o wyzwolenie społeczne. Okazuje się jednak, że mimo szybkiego wzrostu liczebnego członków związków zawodowych afrykańskich robotników rolnych (w latach 1950—1970 wzrost ośmiokrotny) nie stanowią one w tej chwili większej siły społeczno-politycznej. Przyczyną tej słabości jest przede wszystkim wielka migracja robotników rolnych (emigracja do miast oraz migracje pomiędzy różnymi ośrodkami wiejskimi).

A zatem w warunkach słabości społeczno-politycznej różnych warstw i klas społecznych narodów afrykańskich nie ma w nowo powstałych państwach jednolitego programu reform, jednolitej siły społecznej zdolnej do stworzenia programu narodowego. W tych warunkach zarysowało się charakterystyczne zjawisko społeczne. Wkracza na arenę społeczną, ekonomiczną i polityczną inteligencja. Często wykształceni Afrykanie, pracując na rzecz kolonizatorów, spychani przez nich na drugorzędne stanowiska tworzyli ideowo-społeczne organizacje do walki z najeźdźcami. W ramach tych organizacji organizowano ruch oporu wśród robotników. Po uzyskaniu niepodległości ta sama inteligencja przejmowała władzę i pozostała nadal poważną siłą społeczną, kulturalną i polityczną w rozwoju swoich krajów. Wprawdzie na podstawie powszechnych wyborów — organizowanych w pierwszym okresie wyzwalania się przez samych kolonizatorów — wprowadzono do władzy pewne grupy afrykańskiej burżuazji, jednak aparat administracyjny, a przede wszystkim armia pozostały w rękach przedstawicieli inteligencji. Toteż w krajach Afryki w dalszych etapach organizacji życia państwowego zaczyna inteligencja odgrywać jedną z czołowych ról. Nawet wtedy gdy po uzyskaniu mandatu w wyborach afrykańska burżuazja lub lewicowe siły społeczne sprawując władzę państwową nie realizowały ogólnych tendencji inteligencji, następuje często zmiana rządów drogą zamachu stanu. Wystarczy nadmienić, że w latach 1965—1970 w 22 państwach afrykańskich przejęli władzę wojskowi. Toteż w radzieckich publikacjach poświęca się ostatnio szczególnie wiele uwa-

²⁷ *Selksochoziazstwiennyye rabocziye w stranach Azji i Afriki*, Moskwa 1969.

²⁸ *Ibidem*, s. 178.

gi badaniom roli inteligencji afrykańskiej. Rozpatruje się funkcję inteligencji w życiu Afryki z różnych stron. Punktem jednak odniesienia jest zawsze pytanie: jak dalece inteligencja jest siłą mobilizującą w poszukiwaniu nowej drogi w rozwoju wyzwolonych krajów Afryki²⁹. W odpowiedzi na tego rodzaju pytanie rozwija się tezę: „Państwa stawiające przed sobą różnorodne, niezbędne socjalno-ekonomiczne cele (socjalizm i kapitalizm) powstały w Afryce w zasadzie na jednotypowej bazie. Trzeba podkreślić, że obecne różnice pomiędzy nimi znajdują swój wyraz przede wszystkim w nadbudowie — w politycznych instytucjach i ideologii. Co się zaś tyczy bazy można na razie mówić o tendencjach formowania jej według takiego lub innego typu. W rzeczywistości zmiany w charakterze nadbudowy określają dalszy socjalno-ekonomiczny rozwój społeczeństwa. Początkowo powstają instytucje nadbudowy, a potem zgodnie z ich wymogami w krajach socjalistycznej orientacji mogą powstawać stopniowo współmierne socjalizmowi siły produkcyjne i stosunki produkcyjne, tj. socjalistyczna baza”³⁰. Takie postawienie problemu jeszcze silniej akcentuje potrzebę wnikliwych badań funkcjonowania instytucji społecznych, kulturalnych, oświatowych i politycznych, którym inteligencja najczęściej ostatnio zaczyna nadawać ideowy kierunek.

Niewątpliwie rozwój oświaty i szkolnictwa przyczynia się do powiększania szeregów inteligencji afrykańskiej. Ilustrując jednak ten problem radzieccy naukowcy na podstawie materiału UNESCO³¹ wskazują na charakterystyczne zjawisko: szybki rozwój oświaty nie może zlikwidować niebywałego analfabetyzmu (tabela 3), który z powodu dużego przyrostu naturalnego wynosi nadal 80%.

Tabela 3. Stan oświaty

Szkoly	Uczniowie (w tysiącach)		
	1950	1960	1965
Elementarne	8 511	18 980	25 924
Średnie	745	2 056	3 615
Wyższe	71	190	322

²⁹ Na przykład tego rodzaju pracą jest interesująca publikacja W. G. Sołodownikowa, *Afrika wybiraet put'*, Moskwa 1970. W tym duchu jest wydana zbiorowa praca *Niekapitalistickij put' razvitija stran Afriki*, Moskwa 1967 i inne.

³⁰ Sołodownikow, *op. cit.*, s. 139.

³¹ „UNESCO Statistical Yearbook”, 1967, Paris 1968.

Nie na tym jedynie polega jednak złożoność idei walki o pełną niezależność narodową poszczególnych państw. Okazuje się bowiem, że nadal nauczycielami i wykładowcami są obywatele państw do niedawna władających i kierujących życiem oświatowym i kulturalnym Afryki. Jednocześnie pogłębia się z roku na rok „drenaż mózgów” wśród inteligencji afrykańskiej przez obce państwa. A zatem neokolonializm wkracza na kontynent afrykański także drogą oświaty ³².

Nowo powstałe państwa afrykańskie szukają różnych dróg obrony przed neokolonializmem. Jedną z zasad obrony jest *neutralizm* ³³. Zasada ta znajduje swój wyraz w tzw. nieangażowaniu się do bloków państw, w tworzeniu wspólnot gospodarczych i kulturalnych krajów afrykańskich, we wspólnym planowaniu rozwoju pewnych dziedzin produkcji i handlu ³⁴.

Problem neutralizmu krajów afrykańskich jest rozpatrywany przez naukę radziecką w świetle pytania: jak dalece i na jakich przesłankach umacnia się poczucie dumy narodowej Afrykanina, poczucie godności przynależności do wspólnoty afrykańskiej.

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, poświęca się bardzo dużo wysiłków badaniom specyfiki literatury narodów Afryki. W tego rodzaju badaniach naświetla się z jednej strony wszystko to, co jest wspólne ludom afrykańskim zamieszkującym różne państwa ³⁵, z drugiej zaś eksponuje się tych pisarzy i ich powieści, które podnoszą problem konsolidacji różnych ludów w ramach niezależnych państw ³⁶. Na przykład szczegółowo analizowana jest twórczość następujących autorów: Achebe Chinua, Beti Mongo, Camara Laye, Kane Cheikh Hamidou, Ouologuem Jambo, Sembene Ousmane.

W badaniach literatury afrykańskiej wysuwa się m. in. następujące zagadnienia ³⁷: problem tradycji, wpływ europejskich tendencji literac-

³² Wnikliwie studiuje się w ZSRR metodę i formy neokolonializmu w Afryce. Przykładem tego rodzaju studiów jest m. in. praca E. A. Tarabrin, *Strategia i taktika neokolonializmu Anglii*, Moskwa 1969.

³³ Zagadnienie „neutralizmu” krajów Afryki jest także przedmiotem studiów w ZSRR. Jedną z ilustracji tych studiów jest praca O. N. Mielikjana, *Neutralizm gosudarstw Afriki*, Moskwa 1966.

³⁴ Praca zbiorowa, *Planirowanie w razvivajuszczichsja stranach Afriki*, Moskwa 1970.

³⁵ Praca zbiorowa, *Folklor i literatura narodow Afriki*, Moskwa 1970.

³⁶ J. D. Nikiforowa, *O nacjonalnoj specifikie zapadno-afrikanских literatur*, Moskwa 1970. Dokonuje się także wyboru prac różnych autorów dotyczących tej tematyki, np. wybór i tłumaczenia z francuskiego, angielskiego i arabskiego: *Literatura stran Afriki*, Moskwa 1966.

³⁷ Praca zbiorowa, *Aktualnyje problemy i znaczenija literatur Afriki*, Moskwa 1969.

kich na rozwój współczesnej literatury Afryki, specyfika literatury nowo powstałych państw, problem regionalizmu w afrykańskiej literaturze, wspólne elementy literatury Azji i Afryki itp. Ze szczególną jednak siłą eksponuje się w badaniach literatury afrykańskiej jej ideowe ukierunkowanie.

Charakterystyczną cechą tej literatury jest krytyka stosunków społecznych, w których brak jest stabilności. Wspomniany Achebe Chinua wskazuje w swoich pracach, że w zasadzie w nowo powstałych państwach „nie ma gospodarza”. „Na wsi — pisze on — ludność ma swoje prawa i ona nie pozwoli drwić z takowych. Jednak w skali państwa te prawa tracą moc — tu nie ma gospodarza”. Dlatego, zdaniem jego, tak częste są przewroty państwowe, po których ta sama prasa i ci sami ludzie „zaczynają na wyścigi” krytykować dawny rząd, który poprzednio „witali wojennymi bębnami, i pięknymi słowami”.

Drugą cechą tej literatury jest próba wskazania drogi wyjścia z chaosu i stworzenia przesłanek samodzielności. „My jesteśmy dumni — piszą pisarze i publicyści patrioci — że jesteśmy Afrykanami. Nasi prawdziwi przywódcy to ci, którzy mówią językiem narodu, ci którzy nie zostali zdemoralizowani naukowymi stopniami podarowanymi im w kembridżach, oksfordach i harwardach. Dość wyrzucania pieniędzy na nikczemne kształcenie się w uniwersytetach, które jedynie wywłaszczają Afrykanina z jego bogatej i starożytnej kultury i stawiają go ponad narodem”.

A zatem — jak widzimy — Afrykanie poszukując nowej drogi do samodzielnego bytu muszą rozwiązywać wiele złożonych problemów i te problemy są szczegółowo badane przez naukę radziecką. We wszystkich badaniach radzieckich wyraźnie dominuje myśl: „Afryka znajduje się na drodze istotnego postępu i wolności. I nie ma w świecie sił, które zepchnęłyby ją z tej drogi. Niezależnie od trudności tej drogi (a jest ona rzeczywiście trudna i ciernista) doprowadzi ona narody tego starożytnego kontynentu do postępu i rozkwitu. Afryka nie jest osamotniona — ona ma prawdziwych przyjaciół”³⁸.

³⁸ Sołodownikow, *op. cit.*, s. 199.

LESZEK DZIĘGIEL

KONFRONTACJA AFRYKI NIEPODLEGŁEJ Z BIAŁĄ SUPREMACJĄ

Treść: Tło historyczne. — Zmierzch solidarności ogólnaafrykańskiej. — Rewizja polityki Republiki Południowej Afryki. — Polityczne okrażenie. — Problem nowych bantustanów. — Buforowe obszary. — Przymierze z doktorem Hastingsem Bandą. — Zambia — osamotniona placówka panaafrykanizmu. — Uchodźcy i partyzanci.

Kiedy w roku 1961 proklamowano niepodległość Tanganiki, jej prezydent, Julius Nyerere, wysłał na szczyt Kilimandżaro ekspedycję z poleceniem zatknięcia na wierzchołku flagi nowego państwa i płonącej pochodni. „Będzie świecić przez granice — mówił — dając nadzieję tam, gdzie panowała rozpacz, miłość, gdzie królowała nienawiść i poczucie godności, tam, gdzie poprzednio niczego nie było prócz upokorzenia”. Czy płomień nadziei, solidarności i poczucia godności osobistej nadal płonie w niepodległych państwach Czarnej Afryki, czy też po upływie pierwszego dziesięciolecia ich niepodległości przygasa na szczycie najwyższej góry kontynentu?

Zorganizowana w pierwszej dekadzie września 1970 roku na terenie Afryki międzynarodowa konferencja państw niezaangażowanych nie bez szczególnych powodów obrała sobie za siedzibę obrad stolicę Zambii, Lusakę. Z pewnością też wybór prezydenta zambijskiego Kennetha Kaundy na stanowisko przewodniczącego nie był podyktowany wyłącznie względami kurtuazyjnymi wobec gospodarzy. Obrady — jak wiadomo — koncentrowały się wokół kluczowego problemu konfrontacji wielkiego liczebnie i terytorialnie, lecz gospodarczo i militarnie słabego obozu niepodległych państw afrykańskich ze skonsolidowanymi i dysponującymi potężnym arsenałem środków rzecznikami białej supremacji, panującymi nad całym południem kontynentu. Pozostałe sprawy, acz niezmiernie istotne dla innych regionów świata, jak konflikt bliskowschodni, wojna wietnamska, dramat Kambodży czy dążność do rozła-

dowania napięcia międzynarodowego, schodziły siłą faktu w Lusace na plan dalszy. W Zambii, kraju, który z biegiem lat poczyną przekształcać się w najbardziej zagrożony na Czarnym Kontynencie postereunek panafrorykanizmu, realną groźbą i pierwszorzędnym problemem pozostaje potężny sąsiad z południa — Republika Południowej Afryki i jej sojusznicy.

TŁO HISTORYCZNE

W początkach roku 1960, gdy premier brytyjski Macmillan w przemówieniu wygłoszonym w Capetown po raz pierwszy nazwał powszechny w Afryce ruch dekolonizacyjny żywiołowym „wichrem przemian”, wielu politykom na tym kontynencie, zarówno czarnym jak i białym, wydawało się, iż rzeczywiście dni supremacji europejskiej są tu policzone. Zmiany — poczynając od udzielenia w roku 1957 niepodległości Ghanie — następowały istotnie błyskawicznie i były dla zasiedziałych w Afryce przybyszów europejskich prawdziwym wstrząsem. Wystarczy np. przeczytać wspomnienia przywódcy settlersów kenijskich, Michaela Blundella¹, z których dowiadujemy się, że jeszcze z początkiem lat czterdziestych niektórzy brytyjscy eksperci kolonialni szacowali władzę angielską w Afryce Wschodniej na co najmniej 50 lat, a tuż po ostatniej wojnie światowej w tejże Kenii Brytyjczycy rozwinęli szeroką akcję osadniczą ludności z metropolii. Ale w chwili wygłaszania mowy w Capetown rzeczywiście siły panafrorykańskiego ruchu narodowego były w pełnej ofensywie i światowa opinia publiczna nader optymistycznie oceniała przyszłość niepodległej Afryki. Równocześnie jednak obserwujemy w tym okresie gwałtowne usztywnienie stanowiska południowoafrykańskich rasistów, próby kontrakcji ze strony białej supremacji w brytyjskich posiadłościach Afryki Wschodniej i Środkowej oraz stanowczy sprzeciw Portugalii wobec jakichkolwiek sugestii wycofania się z Angoli i Mozambiku.

Próby ratowania korzystnej dla Europejczyków sytuacji poprzez organizowanie w miejsce dotychczasowych kolonii i protektoratów „federacji”, w których wszelako biała mniejszość nadal posiadałaby pozycję uprzywilejowaną, nie udały się ani w Afryce Wschodniej, ani Środkowej. Afrykańscy nacjonaliści zarówno z ówczesnej Tanganiki, jak i Ugandy bali się federacyjnego statusu wspólnego z Kenią, zamieszkiwaną podówczas przez 60-tysięczną rzeszę białych osadników, wrogo nastawionych do idei przekazania władzy w ręce ciemnoskórych tużemców. Ponadto uprzywilejowana pozycja gospodarcza Kenii nie za-

¹ M. Blundell, *So Rough a Wind*, London 1964.

chęcała bynajmniej jej sąsiadów do partycypowania w projektowanym związku². W roku 1961 uzyskuje również niepodległość Tanganika, w 1962 r. Uganda, a w 1963 r. Kenia, mimo iż miejscowi settlersi usiłują przez dłuższy czas wywierać nacisk na rząd angielski, by — chociażby siłą — utrzymywał *status quo* i opierał się żądaniom polityków afrykańskich w rodzaju Kenyatty, Mboi czy Ogingi.

Bardziej skomplikowała się sytuacja w utworzonej wówczas przez Anglików w Afryce Środkowej Federacji Rodezji i Niasy³. Tu stosunkowo liczna mniejszość europejska zamieszkiwała przede wszystkim jeden z trzech połączonych krajów — Rodezję Południową. Natomiast już w Rodezji Północnej (późniejszej niepodległej Zambii) białych było tylko około 75 tys. wobec 4 milionów Afrykanów, a w Niasie żyła ich zaledwie garstka. Licząca niemal ćwierć miliona mniejszość europejska w Rodezji Południowej zainteresowana była — podobnie zresztą jak i koła przemysłowe Afryki Południowej — w utrzymaniu pod białą supremacją bogatej w pokłady miedzi Rodezji Północnej. Zacošana, mało atrakcyjna pod względem gospodarczym i osadniczym Niasa, stanowiąca w dodatku wówczas już teren dla aktywnego ruchu nacjonalistycznego tubylców, była dla twórców federacji kłopotliwym ciężarem, narzuconym im przez brytyjskie władze kolonialne. Sztuczny twór federacyjny — jak wiadomo — nie wytrzymał próby czasu. Politykom w rodzaju Hugginsa i Walensky'ego nie udało się opanować wrogich federacji nastrojów wśród przeważającej liczebnie nad białymi ludności afrykańskiej. Rozszarpana od wewnątrz Federacja Rodezji i Niasy rozpadła się i w roku 1964 powstają dwa nowe, niepodległe państwa: Zambia i Malawi. W tej wszelako rozgrywce między rzecznikami białej supremacji a wyzwolenicznym ruchem nacjonalistów afrykańskich obie strony mogły mówić o połowicznym zwycięstwie. Na dobrą sprawę Zambia i Malawi zdobyły niepodległość niejako kosztem swych pobratymców z Rodezji Południowej, którzy w liczbie 4 milionów znaleźli się teraz pod władzą już znacznie liczniejszej i mającej o wiele większe możliwości kontroli grupy białych osadników zamieszkałych na południe od Zambezi.

Czy przywódcy nacjonalistów afrykańskich z Rodezji Południowej nie zdawali sobie sprawy, iż panafrkański ruch niepodległościowy

² Por. co pisze ekspert gospodarczy ONZ, A. F. Ewing, na temat niekorzystnego dla sąsiadów Kenii układu stosunków gospodarczych w końcowej fazie panowania brytyjskiego w Afryce Wschodniej. O ile Uganda w tym układzie nie nie zyskując niewiele traciła, to Tanganika ponosiła dotkliwe straty. A. F. Ewing, *Industry in Africa*, London 1968 Oxford University Press.

³ J. Hatch, *The History of Britain in Africa*, London 1969 André Deutsch Ltd., s. 275—277.

walczący w obrębie federacji o swą sprawę może ich zostawić na pastwę losu po uzyskaniu połowicznego sukcesu? Jeżeli nawet ludzie w rodzaju Joshuy Nkomo podejrzewali taką ewentualność, na pewno trudno im było nawoływać do nieatakowania idei wspólnoty federacyjnej w imię racji taktycznych, skoro cały ruch nacjonalistyczny Afrykanów zaangażował się w zwalczanie tego rasistowskiego tworu politycznego. To prawda że zwolennikom białej supremacji o wiele trudniej było zwalczać ruch afrykański w obrębie aż trzech terytoriów, z których dwa zamieszkiwała zaledwie garstka Europejczyków. Z drugiej jednak strony atakowanie frontalne samej idei federacji przez polityków afrykańskich wyrażało zasadniczy sprzeciw wobec koncepcji budowania tworów państwowych w Afryce, pozornie niepodległych, rządzonych jednak pod pretekstem „pluralizmu etniczno-politycznego” przez zamożną, doskonale zorganizowaną i dysponującą koneksjami z resztą świata grupkę dawnych settlersów. Idea ta bowiem nie była w gruncie rzeczy niczym innym jak zmodyfikowanymi, dziewiętnastowiecznymi koncepcjami Rhodesa i późniejszymi — Smutsa. Odżywał w niej duch „Drogi na Północ”, którą miał ruszyć biały człowiek w głąb Czarnego Kontynentu ze swych umocnionych w Afryce Południowej pozycji, by stworzyć wzdłuż całego kontynentu pomost swej nieprzerwanej dominacji od Capetown do Kairu. Kontynuowała ona marzenia Smutsa budowy na fundamentach białej dominacji w Afryce Południowej „Nowszego Świata”, w którym pod paternalistyczną władzą białej cywilizacji znajdą się dziesiątki milionów czarnych, dostarczających nie tylko ziemi, ale i taniej siły roboczej. O ile bowiem europejski osadnik w Ameryce Północnej czy Australii, po podboju i wytępieniu nielicznych, znajdujących się na szczyblu kultur kamiennych ludów tubylczych sam musiał w pocie czoła tworzyć zręby swego bytu, w Afryce rzecz miała się inaczej. Tu biali natrafiali na ziemie zamieszkałe przez milionowe rzesze plemion o na ogół wyższym stopniu rozwoju społecznego niż na poprzednich kontynentach ekspansji. Tu po raz pierwszy na wielką skalę europejski tłum osadników i poszukiwaczy fortun przekonał się, iż można dobrze prosperować zawiadnawszy tubylczą siłą roboczą, której obfitość dostarczała Afryka. Fakt ten miał poważne następstwa natury nie tylko gospodarczej i politycznej, ale również psychologicznej i zaciążył nad tworzeniem ideologii misji cywilizacyjnej białych w tej części kontynentu afrykańskiego.

Nic przeto dziwnego, iż jakiegokolwiek odstępstwo ze strony przywódców afrykańskich Rodezji Południowej od linii potępiania „pluralistycznych” federacji byłoby uważane przez resztę ich pobratymców za zdradę. Nie wiadomo zresztą także, czy fakt istnienia przez czas dłuższy

Federacji Rodezji i Niasy nie umożliwiłby białym osadnikom dalszych posunięć w celu umocnienia swej pozycji w Afryce Środkowej. W okresie secesji Katangi, która jest przedłużeniem zagłębia miedziowego Zambii, rozważano ponoć w Salisbury projekt utworzenia nowego związku federacyjnego, złożonego z najcenniejszych gospodarczo regionów Rodezji Północnej, opanowanej przez Czombego południowokongijskiej prowincji i Rodezji Południowej. Zbudowany w oparciu o bogactwa mineralne oraz przemysł tych terytoriów kolos ekonomiczny, „afrykańskie Zagłębie Ruhry”, miał współpracować ściśle z rasistowskim południem⁴.

ZMIERZCH SOLIDARNOŚCI OGÓLNOAFRYKAŃSKIEJ

Tak czy owak wszelako wichur przemian zatrzymał się w roku 1964 nawet nie na rzece Limpopo, lecz ucichł już na linii Zambezi — Caprivi Stripe, pozostawiając całe południe kontynentu we władaniu białych. Jednostronne ogłoszenie niepodległości przez przywódcę białych mieszkańców Rodezji Południowej, Iana Smitha, osławione UDI, spotkało się bowiem z nieskuteczną blokadą gospodarczą ze strony Anglii, dwuznaczną reakcją opinii międzynarodowej i oportunistycznymi deklaracjami ze strony państw afrykańskich, nie popartymi na ogół czynem. W miarę upływających lat opinia publiczna w Afryce, a przynajmniej grupy nowoczesnej inteligencji afrykańskiej, tę opinię w znacznej mierze reprezentującą, poczęły się rozczarowywać co do perspektyw rychłego wyzwolenia całego kontynentu. Solidarność ogólnoafrykańska z epoki „wichru przemian” zamiera. Wewnętrzne problemy polityczne, trudności gospodarcze i spory plemienne poszczególnych państw afrykańskich, ich wzajemne rywalizacje i animozje regionalne, brak doświadczonych kadr administracyjnych, topniejące rezerwy finansowe, a nawet brak odpowiednio licznych posad państwowych w stosunku do rozbudzonych ambicji młodzieży — wszystko to zaczyna coraz bardziej pochłaniać i ograniczać polityków afrykańskich do własnego niejako podwórka. Zrażeni niepowodzeniami na odcinku polityki zagranicznej i wewnętrznej poczynają wątpić w celowość ponoszenia przez ich kraje kosztów na rzecz wyzwolenia reszty Czarnych spod białej supremacji. Tym bardziej iż tu i ówdzie okazało się, że idea solidarności panafrkańskiej może być wygodną pokrywką dla wybujałych ambicji tego czy innego państwa, pragnącego w Afryce zmajoryzować sąsiadów, i że po-

⁴ R. Hall, *The High Price of Principles*, London 1969 Hodder and Stroughton, s. 63—64.

służyć może próbom ambicjonalnego sprawowania „rządów dusz” na międzynarodowych konferencjach. Jednolity więc pozornie front afrykański faktycznie nie jest zbyt sprawnie działającą organizacją międzynarodową, chociaż owej wspólnocie udało się kilka akcji mediacyjnych i parę solidarnych wystąpień. Niełatwo jednak zjednoczyć we wspólnym działaniu tak różnorodne interesy i obszary kulturowe. Tak np. kraje arabskie Afryki pochłania w pierwszym rzędzie konflikt bliskowschodni. Radykalnego, nawołującego do ogólnoafrykańskiej akcji zbrojnej przeciwko białym rasistom prezydenta Nkrumaha w Ghanie obaliła grupa prawicowych polityków o znacznie węższych ambicjach. Wyniszczona wojną domową Nigeria, pomimo potencjału ludzkiego i bogactw naturalnych, przez długi jeszcze czas borykać się musi z własnymi problemami. Etiopia, usiłująca od lat odgrywać przywódczą rolę — trwa w zaciekłym konflikcie z sąsiednią Somalią⁵, Kenia której prezydent Kenyatta był niegdyś czołową postacią afrykańskiego ruchu narodowego — dziś zajmuje pozycję nader ostrożną, a jej przywódcy stronią od radykalnych wystąpień i gestów. Olbrzymie i bogate Kongo-Kinszasa ma przed sobą długą drogę konsolidacji wewnętrznej i nieprędko zdoła się na odgrywanie wśród swoich sąsiadów przywódczej roli. W rozmaitym stopniu, przeważnie większym niż mniejszym, kraje afrykańskie uzależnione są gospodarczo, politycznie, od Europy i Ameryki. Jaskrawym tego przykładem są dawne posiadłości francuskie, związane ściśle z byłą metropolią, z reguły chłodno ustosunkowane do idei ścisłej współpracy z sąsiadami spoza swego bloku.

Ową beznadziejną zależność od europejskich doradców łatwiej zrozumieć, gdy się weźmie pod uwagę np. fakt, iż w momencie opuszczenia Konga przez Belgów w tym ogromnym kraju mieszkało zaledwie 13 Afrykanów z półwyższym wykształceniem, a niepodległy Gabon w momencie wycofywania się francuskich urzędników kolonialnych nie dysponował ponoć ani jednym własnym obywatelem z dyplomem wyższej uczelni. Spośród 34 linii lotniczych Czarnej Afryki tylko Etiopia zatrudnia afrykańskich pilotów na głównych liniach komunikacji międzynarodowej. Reszta państw nadal posługuje się personelem białym, chociaż lokalne linie posiadają już także lotników pochodzenia tubylczego. Obsada sądu najwyższego w Malawi składa się wyłącznie z białych. Brytyjscy eksperci kierują nadal w całości zambijskim systemem komunikacyjnym, obsadzają kluczowe stanowiska doradcze w szeregu ministerstw Kenii. Szczególnie zaś czuwają nad podstawo-

⁵ Por. *National Unity and Regionalism in Eight African States*, wyd. zbior., red. G. M. Carter, Ithaca, New York 1966 Cornell University Press, rozdział R. L. Hessa dot. Etiopii, s. 525—527.

wym resortem kenijskiej gospodarki narodowej — ministerstwem rolnictwa. Jeszcze jednak większą ilość doradców z dawnej metropolii obserwujemy w krajach frankofońskich. W Gabonie roi się od *conseillers techniques*, a w stolicy Wybrzeża Kości Słoniowej, Abidżanie, mieszka dwakroć więcej Francuzów niż przed dziesięciu laty, w momencie uzyskiwania przez ten kraj niepodległości. Urzędy ministerialne są tak zorganizowane, iż każdy z nich ma równolegle dwa biura. W jednym urzęduje ciemnoskóry funkcjonariusz tubylczy, w drugim zasiada jego francuski doradca. W sąsiednim Nigrze szkolnictwo zostało do tego stopnia niewolniczo skopiowane z francuskiego systemu, iż nawet wywołało krytykę prezydenta Hamani Diori, który uskarżał się: „Nasze szkoły zaprogramowano dla jednego studenta, który pójdzie na uniwersytet, a nie dla 999 pozostałych uczniów, którzy powinni uczyć się agronomii”

Naturalnie znakomita większość przywódców politycznych kontynentu afrykańskiego nie przyznaje się do owej zależności. Ale i tu zdarzają się wyjątki. Do nich należy prezydent Wybrzeża Kości Słoniowej, Felix Houphouët-Boigny, który publicznie mówi o dawnym kolonializmie w Afryce, iż „jeśli w ogóle było to zło, to raczej zło konieczne”, oraz który wąpi w ideę jedności afro-azjatyckiej, twierdząc, iż Afryka jest naturalną kontynuacją Europy, a nie Azji. „Z Azjatami łączy Afrykanów tylko jedno, mianowicie zacofanie, natomiast dzieli zasadnicza różnica: Azjatów jest zbyt wielu, a Afrykanów za mało”⁶. Do tej samej grupy polityków afrykańskich — znacznie liczniejszej, niżby się to wydawało — należy także obecny przywódca Malawi, dr Hastings Kamuzu Banda, niegdyś obok Kenyatty i Nkrumaha również sztandarowa postać nacjonalistów afrykańskich. Nawiązując do interwencji białych najemników we wschodnim Kongu dr Banda w grudniu 1965 r. zauważył złośliwie, iż dziesięciu takich najemników może „sprawić baty pięciu tysiącom tak zwanych żołnierzy afrykańskich”. Skrytykował też projekt Organizacji Jedności Afrykańskiej wysłania wspólnych wojsk do Rodezji Południowej, twierdząc, że żadne z państw niepodległej Afryki nie posiada do tego odpowiednich środków tak militarnych, jak i gospodarczych. Podobnie sceptycznie potraktował niefortunne usiłowania ONZ mające na celu przejęcie administracji terytorium Afryki Południowo-Zachodniej, twierdzące, iż nie stanie się to nigdy bez zgody władz RPA, bowiem ani Anglicy, ani Amerykanie, ani Rosjanie, nie

⁶ *African One-Party States*, wyd. zbior., red., G. M. Carter, Ithaca, New York 1962. Cornell University Press, rozdział V. Thompson: „Ivory Coast”, s. 320—321.

mówiąc już o państwach afrykańskich, nie wysłał tam swych wojsk, by żądania ONZ wymusić⁷.

Warto niekiedy zapoznać się z przykładami jaskrawo odmiennej postawy, zupełnie odbiegającej od linii politycznej takich przywódców afrykańskich, jak Kenneth Kaunda czy Julius Nyerere, by tym łatwiej uzmysłwić sobie skomplikowaną sytuację, jaka panuje na konferencjach międzynarodowych krajów Czarnej Kontynentu. Obraz konfrontacji czarnych z białymi w Afryce byłby przecież niepełny, gdybyśmy nie zajęli się ewolucją koncepcji politycznych również i przeciwnego obozu. Obóz ten w latach ostatnich rozwinął inicjatywę zmierzającą do umocnienia własnych pozycji przez pogłębianie różnic wśród państw afrykańskich, stopniowe neutralizowanie sąsiadów oraz tworzenie afrykańskich państw buforowych.

REWIZJA POLITYKI REPUBLIKI POŁUDNIOWEJ AFRYKI

Wspomniany poprzednio „wicher przemian”, który napęłnił optymizmem ruch panafrkański i jego sympatyków w innych częściach świata, na południu Afryki wywołał początkowo panikę. W czasie wstrząsów i rzezi, jakie nastąpiły po ogłoszeniu niepodległości Konga, kilkuset białych uciekinierów z Katangi przybyło do Johannesburga i Durbanu, a ich mrozące krew w żyłach relacje utwierdzały tamtejszą opinię białych w atmosferze okrażenia i oblężenia. Budżet wojskowy RPA, który w roku 1960 wynosił 20 milionów funtów, w pięć lat później wyraził się sumą 100 milionów. Linii politycznej, tworzącej z Republiki Południowej Afryki zbrojny, zamknięty i ufortyfikowany „lager”, warowny obóz na wzór dawnych obozowisk burskich w stepie, hołdował premier Hendrik Verwoerd, zamordowany przez zamachowca w roku 1966. Ale jego następca, Johannes Vorster, objawił Afryce i światu zupełnie odmienne oblicze. Już w trzy miesiące po śmierci Verwoerda dzienniki południowoafrykańskie zamieściły zdjęcie nowego premiera ściskającego dłoń czarnego szefa państwa Lesotho, wodza Jonathana, w czasie oficjalnej wizyty tegoż w RPA. A w kilka tygodni później na uniwersytecie w Bloemfontein premier Vorster oznajmił: „Państwa afrykańskie potrzebują przywództwa. My nie jesteśmy settler-sami — jesteśmy częścią Afryki i najbardziej rozwiniętym państwem w Afryce. Wobec tego mamy obowiązki”⁸.

⁷ Hall, *op. cit.*, s. 26, oraz *The New Africans*, wyd. zbior., red. S. Taylor, London 1967 Paul Hamlyn, s. 273—274.

⁸ Hall, *op. cit.*, s. 25.

Ale Vorster, były sympatyk hitlerowców w Afryce Południowej, internowany przez cały okres II wojny światowej przez ówczesne władze policyjne jako jednostka niebezpieczna, a następnie rasistowski minister sprawiedliwości, policji i więziennictwa, w dużej mierze odpowiedzialny za zgniecenie legalnego afrykańskiego ruchu politycznego w latach powojennych w RPA, niezbyt się nadawał na rzecznika porozumienia z Czarną Afryką. Przede wszystkim jednak nie był on postacią odpowiednią do pozyskania dla sprawy RPA wpływowych grup opinii publicznej Europy Zachodniej i Ameryki. Zadanie rzecznika „polityki otwartej” przejął na siebie nowy minister spraw zagranicznych, dr Hilgard Muller, posiadający liczne koneksje w kołach intelektualnych świata anglosaskiego i do niedawna zwalczany przez ekstremistów rasistowskich za liberalne poglądy. To właśnie Muller rozpoczął propagowanie vorsterowskiego planu utworzenia w południowej części Afryki wspólnego rynku, „obszaru rozwoju gospodarczego i pomyślności”, polegającego na powiązaniu ekonomiczną współpracą z RPA takich państw afrykańskich, jak Lesotho, Ngwane, Botswana, a dalej Malawi, rządzona przez białych Rodezja, ale również i Zambia, oraz obszary kolonialne: Afryka Południowo-Zachodnia, portugalska Angola i Mozambik. Rząd z Pretorii zaczął dawać do zrozumienia, iż za cenę ustępstw natury politycznej i pójścia na współpracę z RPA gotów jest swoim sąsiadom z północy ofiarować rozległą pomoc gospodarczą. Muller nie taił, że już obecnie część tych państw afrykańskich mimo swej suwerenności formalnej korzysta ze współpracy oraz pomocy RPA i że w znacznej mierze na dobrosąsiedzkiej współpracy z Republiką zasadza się ich istnienie.

POLITYCZNE OKRĄŻENIE

Pełne uzależnienie od potężnego sąsiada nastąpiło niewątpliwie w trzech enklawach Czarnej Afryki niepodległej, które znajdują się od początku w obrębie RPA, a niegdyś Unii Południowoafrykańskiej. Chodzi tu mianowicie o Lesotho, Botswanę i Ngwane. Państwa te stanowią przykład stopniowego okrążania i podporządkowywania sobie przez Pretorię formalnie niepodległych organizmów państwowych⁹.

Poczynając od lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia władcy plemienni tych trzech enklaw zdawali sobie sprawę z zagrożenia od strony

⁹ Por. R. P. Stevens, *Lesotho, Botswana and Swaziland — The Former High Commission Territories in Southern Africa*, London 1967, Pall Mall Press. Zob. też J. E. Spence, *Lesotho. The Politics of Dependence*, London 1968 Oxford University Press.

przenikających w głąb Afryki osadników burskich¹⁰. Rozumiejąc, iż sami na dłuższą metę nie będą mogli stawić oporu intruzom, ubiegali się oni o uzyskanie protektoratu brytyjskiego, wybierając w ten sposób poniekąd mniejsze zło. Anglia zrazu niechętnie decydowała się na traktaty protekcyjne z plemiennymi wodzami tych początkowo mało interesujących ją terytoriów. Stopniowo jednak, w miarę jak wyścig mocarstw europejskich do wnętrza Afryki nasilał się, jak pojawili się niemieccy konkurenci kolonialni, grożący przecięciem rhodesowskiej „Drogi na Północ” i próbujący nawiązywać bliższe kontakty z burskimi republikami, politycy angielscy uznali wzięcie w opiekę wodzów afrykańskich jako wygodny pretekst do obsadzenia strategicznie ważnych punktów i szlaków. I tak w roku 1884 władca Basuto, Moshoeshe I, otrzymuje status opiekuńczy dla swego państewka plemiennego, mocno już przez Burów okrojonego, a w rok później podobną opiekę ze strony Brytyjczyków uzyskuje wódz Bamangwato, najpotężniejszego plemienia protektoratu Beczuanii, Khama III. Natomiast w kraju Swazi początkowo Anglicy usiłują sprawować „opiekę” wspólnie z Burami, potem na krótko przekazują im nawet władzę nad Swazilandem w zamian za ustępstwa gdzie indziej i dopiero po wojnie burskiej ostatecznie ten niewielki, lecz bogaty w cenne minerały obszar staje się w roku 1906 brytyjskim protektoratem.

Tak więc lęk przed Burami oddawał mieszkańców owych trzech różnych pod względem środowiska geograficznego, etnicznego i gospodarczego krajów w ręce angielskie. Świadomość okrażenia przez republiki południowoafrykańskie przez długie lata będzie zniechęcała miejscowych nacjonalistów do walki o rozluźnienie związków z koroną brytyjską. Paternalistyczny system angielski w protektoratach, opierający się na władzy lojalnych wodzów plemiennych niósł bowiem wprawdzie ze sobą ogólną stagnację życia społecznego i politycznego, lecz z drugiej strony wszelka modernizacja stosunków była nader ryzykowna. Dopuszczanie do głosu młodej, liberalnie początkowo nastawionej, a później zorientowanej w duchu radykalnie nacjonalistycznym inteligencji afrykańskiej prowadzić musiało do rozluźnienia kontroli brytyjskiej nad trzema terytoriami. Ostatecznie zmierzało, rzecz prosta, do przyznania im suwerenności narodowej. Lecz wówczas, w chwili ostatecznego wycofania się Anglii z tej połaci Afryki, tubylcze państwa stanęły sam na sam wobec okrażającej je i grożącej zdławieniem gospodarczym Republiki Południowej Afryki, już nie należącej do Brytyjskiej Wspólnoty Narodów i rządzonej przez skrajne ugrupowania białych nacjonalistów.

¹⁰ Stevens *op. cit.*, we wstępnej charakterystyce trzech krajów, a także w rozdziałach traktujących o ich najwcześniejszej historii.

Początkowo zresztą sama Anglia liczyła się ze stopniowym połączeniem tych trzech enklaw z organizmem dominium południowoafrykańskiego, w miarę jak starała się łagodzić skutki wojny burskiej i pozyskiwać sobie społeczność afrykanerską¹¹. Przez cały wszakże czas zwlekała z wcieleniem, motywując swoje postępowanie niechęcią krajowców do zmiany statusu. Ci ostatni rzeczywiście zawsze obawiali się wchłonięcia przez pozostającą pod rządami białej mniejszości Afrykę Południową i utraty tych resztek terytoriów, które zdołali zachować w protektoratach. Tak więc np. w Basutolandzie ziemie należące do Afrykanów ocalono od alienacji, a w Beczuanie wstrzymano proces odrywania najwartościowszych terenów, położonych wzdłuż wschodniego skraju sławnej „Drogi na Północ”, i spychania tubylców ku pustyni Kalahari. W kraju Swazi, gdzie afrykanerscy przybysze, zarówno farmierzy jak i przedsiębiorcy górniczy, osiedlili się i zakorzenili najliczniej, grupa arystokracji tubylczej ocaliła przynajmniej pozory swej władzy i odrębności.

Tymczasem jednak już w roku 1925 Hertzog, ówczesny premier Unii Południowoafrykańskiej, mówił, iż „czas dojrzał do wcielenia trzech terytoriów afrykańskich, lecz teraz trzeba ażeby na to się zgodzili zarówno Europejczycy, jak i Afrykanie”. Ponieważ jednak ci ostatni po staremu nie zdradzali zbyt wielkiej ochoty na fuzję, Hertzog w roku 1934 znowu zwraca się do Anglii z propozycją wcielenia protektoratów, gdyż jakoby w wypadku nadmiernego zwlekania z tym aktem ich ludność będzie bez porównania bardziej zacofana cywilizacyjnie niż jej czarni pobratymcy wewnątrz Unii. Trudno przeto jej będzie potem udzielić takich samych przywilejów społeczno-politycznych, jakie staną się udziałem czarnych mieszkańców Unii właściwej... Premier obiecywał wówczas terytoriom status bantustanów, analogiczny do tego, jaki otrzymało potem Transkei. Druga wojna światowa odwlekła te starania białych polityków południowoafrykańskich do czasu, gdy w roku 1949 zwycięski przywódca nacjonalistów, premier Malan, nazwie trzy protektoraty absurdalną anomalią, niemożliwą do tolerowania dla Unii. W roku 1950 Malan określi status protektoratów, tworzących wydzielone wyspy administracyjne i polityczne, elementem poniżającym Unię w łonie Brytyjskiej Wspólnoty Narodów. W dwa lata później będzie groził, że zamknie granice enklaw, otoczy je kordonem sanitarnym i odetnie od świata. Ale z kolei już w roku 1955 jego następca, Strij-

¹¹ Zob. G. H. L. Le May, *British Supremacy in South Africa 1899—1907*, Oxford 1965, Clarendon Press — Oxford, a także charakterystyka ówczesnej polityki brytyjskiej wobec pokonanych Burów w książce H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1958 Meridian Books Inc., s. 207—21.

dom, zaproponuje „przyjazne załatwienie kwestii Basutolandu, Beczuany i Swazilandu”, sugerując raz jeszcze Anglii stopniowe przekazywanie Unii trzech terytoriów, poczynając od organów administracji cywilnej. Jednak i ta ostatnia — dokonana w duchu bardziej pojednawczym — próba formalnej inkorporacji natrafia na opór nie tylko ze strony tubylców, ale również i Brytyjczyków.

Wydaje się, że szybka ewolucja Unii Południowoafrykańskiej ku jawnemu, skrajnemu rasizmowi, poczynwszy od zwycięstwa nacjonalistów Malana w roku 1948 nad umiarkowanym, sędziwym marszałkiem Smutsem do tego stopnia zdyskredytowała to państwo w oczach brytyjskiej opinii publicznej i na arenie międzynarodowej, iż Anglicy musieli usztywnić swe stanowisko wobec prób inkorporacji. Mniej więcej od roku 1959 decydują się oni po okresie wahań na stopniowe udzielanie trzem protektoratom coraz szerszej autonomii, z daniem im niepodległości w dalszej perspektywie, naturalnie już poza Unią. Tym bardziej, że — jak wiadomo — w roku 1961 Unia opuszcza Commonwealth przekształcając się w Republikę Południowej Afryki. To nowe z nazwy, lecz kroczące dawną drogą nacjonalizmu afrykańskiego państwo w roku 1963 również modyfikuje swą oficjalną postawę wobec protektoratów. Verwoerd zaczyna teraz twierdzić, iż RPA może się stać o wiele lepszym niż Wielka Brytania gwarantem interesów tubylczej ludności trzech terytoriów i może im dopomóc do o wiele szybszego uzyskania niepodległego bytu. Premier obiecuje pomoc gospodarczą rządów przysiężnych trzech państw niepodległych. Naturalnie warunkiem tej pomocy będzie przyjazne ustosunkowanie się nowych państw do wielkiego sąsiada, nieudzielanie przez nie ani pomocy zdelegalizowanym na terenie RPA organizacjom politycznym, ani niedawanie w swoich granicach azylu politycznym zbiegom, nie mówiąc już o organizowaniu baz dla afrykańskich organizacji wyzwoleniczych. W przeciwnym razie Verwoerd zapowiedział represje. Wystarczy wspomnieć, że np. w takim Lesotho cały transport, telekomunikacja, dostawy żywności, a nawet sprawne działanie sieci wodociągowej (przynajmniej dla stolicy, Maseru) uzależnione jest od usług i dobrej woli RPA. Co ważniejsze wszakże, olbrzymia większość krajowców pracuje w południowoafrykańskich kopalniach i zakładach przemysłowych, gdzie zatrudnieni jako robotnicy do najprostszych i najgorzej płatnych zadań, zarabiają przecież jednak tyle, iż brak tego zarobku załamałby ich rodzinny budżet. Podobnie rzecz się ma z afrykańskim chłopstwem Swazi i Beczuany (dziś Ngwane i Botswany). Szereg przyczyn, takich jak przestarzała struktura rolna, archaiczne metody uprawy i hodowli oraz niski stan umiejętności sprawia, że chłopstwo to nie może się utrzymać wyłącznie z rolnictwa

w swej ojczyźnie. Z drugiej strony niewielkie płace w przemyśle uzależniają krajowców od ziemi we własnych wsiach, gdzie na roli pozostają kobiety, dzieci i starcy. Ten stan jest niewątpliwie na rękę rozwiniętemu przemysłowi RPA, dla którego trzy terytoria były i są rezerwuarami taniej siły roboczej. Podobnie sytuacja wygląda i w dalszych krajach, takich jak Rodezja, Malawi czy Zambia, skąd od dawna ludność sezonowo emigrowała do pracy na południe.

Nic przeto dziwnego, że samą groźbą redukcji tubylczych robotników-emigrantów mogą władze RPA wywierać presję na afrykańskiego wyborcę w trzech enklawach. Nacisk ten przybierał zresztą rozmaite formy w ostatniej fazie udzielania przez Brytyjczyków całkowitej niepodległości trzem terytoriom. Jak wiemy, w roku 1966 Betswana stała się suwerennym państwem, republiką Botswana, a Basutoland przybrał nazwę królestwa Lesotho. W dwa lata później status suwerenny otrzymało niewielkie, górskie królestwo Swazi, zwane od tej chwili Ngwane.

W tej końcowej fazie rozegrała się w protektoratach walka o to, kto ujmie ster władzy w przyszłych państwach niepodległych. Stanęli do niej z jednej strony konserwatywni przedstawiciele lokalnej administracji i hierarchii plemiennej, bogaci i posiadający rozległe wpływy wodzowie. Z drugiej strony znaleźli się radykalni nacjonaliści, młodzi afrykańscy absolwenci uniwersytetów południowoafrykańskich i szkół misyjnych, mający wyraźne powiązania z panafrkańskim ruchem wyzwoleniczym, a przede wszystkim z jego odłamami na terenie RPA. Niejednokrotnie byli to młodzi działacze polityczni, którzy przed przesładowaniami policji południowoafrykańskiej schronili się do administrowanych przez Anglików protektoratów i tu kontynuowali swoją działalność. Między nimi a przedstawicielami rodzimej inteligencji krajów udzielających im schronienia dochodziło nieraz do rozłamów i starć. Miejscowi radykałowie nie zawsze mieli ochotę na to, by ich nieduże terytorialnie i liczebnie ojczyzny rzucić w wir bezpardonowej walki z potężnym, rasistowskim sąsiadem. Przybysze natomiast skłonni byli Basutoland, Betsuanę czy Swaziland traktować jako chwilową odskocznnię do działania na terenie Republiki, gdzie znajdował się przedmiot ich politycznych ambicji.

Ogólnie rzecz biorąc konserwatywna grupa wodzów wyszła z rozgrywek politycznych zwycięsko, zarówno dzięki wyraźnemu poparciu ze strony potężnej RPA oraz niechęci, jaką u brytyjskich administratorów kolonialnych starej szkoły wzbudzali agresywni, młodzi nacjonaliści afrykańscy, jak też i z powodu niedoświadczenia politycznego samej inteligencji afrykańskiej, małej, nielicznej elity, skłóconej i zwalczą-

jącej się zajadle¹². Trudno tu nie obwiniać brytyjskiej polityki kolonialnej, która nie wykształciła w porę rutynowanej ekipy nowoczesnych polityków i administratorów afrykańskich, gwarantującej później demokratyczny rozwój niepodległym protektoratom. Wreszcie jednak chyba ostatecznie zaważyła na szali obecność po drugiej stronie granicy sił policyjnych RPA, której agenci od lat infiltrowali zgromadzenia afrykańskich stronnictw politycznych, wypożyczane helikoptery brały udział w kampaniach wyborczych po stronie wygodnych dla Pretorii kandydatów, a ciężarówki i radiowozy stały do dyspozycji reakcyjnych polityków afrykańskich¹³.

W rezultacie w Lesotho uchwycił władzę zamożny, wpływowy wódz Lebua Jonathan, któremu udało się nie tylko wyeliminować przeciwników z walki wyborczej, lecz również osadzić w więzieniu ich przywódców, a także zmusić władcę, Moshoeshe II, który sprzyjał nacjonalistom, do opuszczenia kraju i osiedlenia się w Holandii. W Ngwane rządy sprawuje niepodzielnie partia konserwatywna Imbokodo, wyrażająca interesy nie tylko władcy Sobhuzy II i plemiennych arystokratów, lecz również miejscowych, białych posiadaczy ziemskich i przemysłowców¹⁴. W Botswanie stanął u steru młody prezydent Seretse Khama, który po początkowych próbach lawirowania między RPA

¹² Stevens, *op. cit.*, rozdziały traktujące o rozwoju życia politycznego w trzech protektoratach. Niezależnie od osobistych animozji i ambicji poszczególnych przywódców ruchu nacjonalistycznego nad stronnictwami tymi zaciążyła walka, którą toczą w różnych krajach Afryki na południe od Sahary ugrupowania African National Congress przeciwko organizacjom konkurencyjnym spod znaku Pan-African Congress. Niejednokrotnie nawet w obliczu trudnej kampanii wyborczej zwalczające się odcłamy afrykańskiego ruchu narodowego w poszczególnych protektoratach nie godziły się na utworzenie wspólnego frontu. Podobnie zresztą zdarzało się i na forum międzynarodowym w czasie konferencji państw afrykańskich i w siedzibie ONZ, gdzie przedstawiciele frakcji afrykańskiego ruchu wyzwolenczego sporą część energii zużywali na zdyskredytowanie swoich konkurentów, osłabiając tym samym efekt swoich wystąpień.

¹³ Por. co pisze Stevens na temat osławionego „daru ziarna” dostarczonego w postaci 100 tys. worków kukurydzy partii Jonathana przez anonimowych ofiarodawców z Afryki Południowej w okresie kampanii wyborczej, tuż przed uzyskaniem przez protektorat Basuto niepodległości.

¹⁴ O tym, że nie wszyscy biali osadnicy w Swazilandzie podzielali stanowisko grupy Afrykanerów, świadczy odosobniony, lecz ciekawy przykład naszego rodaka, Wincentego Rozwadowskiego, który w roku 1962, a więc jeszcze w okresie trwania protektoratu brytyjskiego, razem z Johnem Ngubane utworzył, finansował i kierował liberalnym stronnictwem Swaziland Democratic Party, usiłującym skutecznie odgrywać rolę trzeciej siły między białym rasizmem a czarnym nacjonalizmem. Stevens, *op. cit.*, rozdział na temat Swazilandu.

a resztą niepodległej Afryki musiał zasadniczo podporządkować się dyktatowi Pretorii, zwłaszcza w dziedzinie nieudzielania pomocy uchodźcom politycznym.

PROBLEM NOWYCH BANTUSTANÓW

Upór, z jakim RPA dążyła do podporządkowania sobie tych trzech krajów afrykańskich, wpływał przede wszystkim z obawy, iż w przeciwnym razie po uzyskaniu niepodległości stałyby się one trudnymi do zneutralizowania ogniskami ruchu nacjonalistycznego. A poza tym już przez sam fakt prowadzenia niezależnej polityki wzmacniałyby morale czarnych mieszkańców Afryki Południowej. Mogłyby się stać siłą rozsadzającą całość systemu białej supremacji. Ponadto jednak dla polityków Republiki nadal pozostaje nęcąca perspektywa sprowadzenia trzech enklaw do statusu „bantustanów”. W gruncie rzeczy bowiem obecnie istniejący w RPA bantustan Transkei jest jedynym, jaki utworzono dla ludności czarnej w granicach Republiki. Następny organizuje się w Owambo, na terenie Afryki Południowo-Zachodniej, terytorium zaanektowanego przez władze Pretorii wbrew decyzjom ONZ. Tak więc zaledwie 13⁰/o swojego terytorium przeznaczyła dotąd RPA dla Afrykanów i już chociażby w świetle tego faktu cała idea wydzielonych obszarów pod autonomiczne państewka murzyńskie przedstawia się kompromitująco¹⁵. Transkei, położone na terenie dawnej prowincji Kaffraria i zamieszkałe przez 1,5 mln Afrykanów, głównie z plemienia Khosa, posiada ograniczony samorząd z tak zwanym głównym ministrem, wodzem Kaiserem Matanzimą na czele¹⁶. Nie od rzeczy będzie wspomnieć, iż nawet idea formowania tego rodzaju kadłubowych tworów autonomicznych i wydzielania ich dla czarnych wzbudza protesty ekstremistów w kręgach białej ludności RPA, sprzeciwiających się oddawaniu Afrykanom ziem, które krwawo wywalczyli niegdyś burscy voortrekkerzy. Z tym wszystkim wszakże Transkei uważane było przez dziesiątki lat w Pretorii jako model dla przyszłego podporządkowania sobie Beczuany, Basutolandu i Swazilandu. Wraz z nimi bowiem ilość terytoriów obróconych na bantustany wzrosłaby do 45⁰/o powierzchni Republiki.

Skoro jednak formalnie suwerennemu bytowi trzech nowych państw na południu Afryki nie udało się zapobiec, skoro oficjalnie zostały przyjęte do ONZ, a nawet zaczęły brać udział w ogólnoafrykańskich

¹⁵ Stevens. *op. cit.*, rozdział wstępny.

¹⁶ *Encyclopaedia Britannica*, t. 22, 1970, s. 172.

konferencjach, postanowiono je zneutralizować, a następnie związać z RPA tak silnymi więzami uzależnienia gospodarczego, by utworzyć z nich bazy do kontrofensywy ideologicznej. Każde z trzech terytoriów boryka się od wielu lat z problemami gospodarczymi, wymagającymi wielkich nakładów finansowych i pomocy naukowo-organizacyjno-technicznej z zewnątrz. I tak np. Botswana, płaski, pustynny kraj wielkości Wysp Brytyjskich, lecz zamieszkały przez zaledwie pół miliona ludzi, mogłaby poważnie polepszyć swoją sytuację gospodarczą, gdyby wykorzystane zostały zasoby wodne leżących na północnym zachodzie bagnisk Okavongo. Lesotho natomiast, obszarem równe Belgii, obejmujące swymi granicami wierzchowiny rzeki Oranje, dysponuje niezwykle ważnymi dla Afryki Południowej zasobami wodnymi. Jeszcze w okresie trwania protektoratu angielskiego eksperci obliczali, iż wykorzystanie tych zasobów poprzez zbudowanie szeregu zapór i systemów irygacyjnych zrewolucjonizowałoby gospodarkę Lesotho. Miałoby ono również ogromne znaczenie dla przyległych obszarów RPA, cierpiących na deficyt wodny, przede wszystkim zaś dla rolnictwa i hodowli. Koszt całego przedsięwzięcia, zwanego *Ox-bow Project*, obliczano wówczas na około 5 milionów funtów i podejmowano się ukończenia budowy w terminie 5 lat. Wtedy jednak władze z Pretorii wołały nie wchodzić w żadną współpracę z protektorem Basuto i miały w perspektywie przeprowadzenie analogicznego przedsięwzięcia na rzece Oranje, lecz już znacznie niżej, na swoim terytorium. Ten z kolei projekt, szacowany na nie mniej niż 450 milionów funtów wymagał aż 25 lat budowy! Skoro tylko jednak okazało się, iż w Lesotho rządzi stronnictwo wodza Jonathana, zwolennika „dobrosąsiedzkich” stosunków z Pretorią, RPA zdecydowała się na współudział w projekcie *Ox-bow*, zawierając z Jonathanem odpowiednie porozumienie w lutym 1960. Uczyniono z tego naturalnie propagandowo rozdmuchiwany przykład owocnej współpracy międzynarodowej¹⁷.

Czy jednak rzeczywiście politykom i przemysłowcom RPA zależy na wszechstronnym rozwoju krajów afrykańskich, które chcieliby objąć strefą wspólnego rynku? Niewątpliwie przebudowa społeczna i gospodarcza owych obszarów, traktowanych dotąd jako źródła taniej siły roboczej, okazałaby się niekorzystna dla interesów białych. Rozwój oświaty i rozbudowa infrastruktury gospodarczej wzmogłyby ambicje i wymagania ludności afrykańskiej, zagroziłyby rozsądzeniem układu dziś dla niej niekorzystnego. Wydaje się wobec tego, iż chodzi raczej

¹⁷ Stevens, *op. cit.*, a zwłaszcza dodatek do jego pracy pióra H. G. Henry'ego na temat sytuacji gospodarczej Lesotho. Także zob. *The New Africans*, s. 228.

o skanalizowanie pewnych tendencji rozwoju społecznego i gospodarczego, o narzucenie bezpiecznego dla RPA modelu rządów paternalistycznej oligarchii wodzów plemiennych i miejscowych notablów, którzy by w trzech państewkach afrykańskich w pierwszym rzędzie, a w innych państwach w dalszej perspektywie tłumili wszelkie zapędy młodej inteligencji tubylczej, zmierzające ku zmianom pod pretekstem, że idee te „nie są zgodne z tradycjami afrykańskimi”. W dziedzinie gospodarczej przypuszczalnie chodzi o otoczenie granic afrykańskich państw, tych szczególnie, które są w obrębie Republiki, wieńcem zakładów przemysłowych, w których pracowaliby krajowcy z afrykańskich enklaw.

W zakresie propagandowo-psychologicznym na koniec istnienie o miedzę pseudoniepodległych, czarnych państw jest wygodne dla rządu RPA. Tu bowiem przedstawiciele południowoafrykańskiej czarnej burżuazji, właściciele przedsiębiorstw handlowo-usługowych z murzyńskich gett, zwani pogarliwie przez białych *Kaffir Society*, mogą okresowo przyjeżdżać, bez ograniczeń bawić się i wydawać pieniądze, których przemysłne przepisy finansowe nie pozwalają im w ich ojczyźnie ani przekazać potomstwu, ani ulokować w zakupywanych gruntach. Trzy enklawy wolne od apartheidu tworzą więc rodzaj wygodnego wentylu bezpieczeństwa.

BUFOROWE OBSZARY

Rzecz jasna, iż zneutralizowane i zmuszone do uległości trzy państwa afrykańskie wyraziły zgodę na przystąpienie do projektowanego przez RPA wspólnego rynku południowoafrykańskiego. Lecz ich akces nie wystarczał. Chodziło o pozyskanie nowych obszarów.

Zaanektowana po II wojnie światowej Afryka Południowo-Zachodnia pozostaje nadal w rękach RPA i dopóki organa ONZ nie zostaną poparte solidarnie przez wielkie mocarstwa należące do tej organizacji, nie wydaje się, ażeby obszar ów, nazwany w ostatnich czasach Namibią, uzyskał prędko byt samodzielny. Działalność miejscowych, afrykańskich organizacji wyzwoleniczych jest tu — przynajmniej dotychczas — mało skuteczna, już chociażby z tego powodu, iż Namibia od północy odcięta jest od reszty kontynentu Angolą portugalską. Tam zaś przeszło 50-tysięczny korpus ekspedycyjny wiąże siły miejscowych partyzantów. Angola i Mozambik, w których Portugalia trzyma ogółem 100 tys. wojska, wchodzi w obręb proponowanej przez RPA „sfery dobrobytu”. Brak solidarności międzynarodowej wobec poczynań portugalskich kolonizatorów nie tylko na forum ONZ, ale nawet wśród krajów afrykańskich bynajmniej nie wróży rychłego końca władzy kolonialnej na

tych obszarach, tym bardziej, że afrykański ruch narodowowyzwoleńczy jest tam skłócony i że poszczególne ugrupowania zwalczają się nieraz krwawo, nie przebijając w środkach¹⁸.

Portugalia, uporczywie odmawiająca zgody na sugestie wycofywania się z Afryki, jeszcze bardziej usztywniła swą politykę z chwilą natrafienia w Angoli na cenne kruszce. Nadając swoim posiadłościom status prowincji integralnie związanych z metropolią, przystąpiła do kontrofensywy dyplomatycznej. W roku 1967 minister spraw zagranicznych tego kraju, dr Franco Nogueira, przemawiając w Waszyngtonie, gromił kolonializm za jego eksploatację ludów kolorowych, segregację rasową i łamanie wolności osobistej¹⁹, lecz równocześnie zaznaczał, iż jego rząd nie ma z tym nic wspólnego, bo Angola i Mozambik są konstytucyjnie uznane za część Portugalii. Nogueira dalej wyjaśniał, iż młode państwa Afryki niepodległej po prostu nie rozumieją intencji jego rządu i że dają się kierować sentymentom oraz mitom, które zaszczerpili im obcy. „Nic dziwnego — tłumaczył Portugalczyk — bo cywilizacja w Afryce jest nader młoda”. Szczególny cynizm tego rodzaju wystąpień można ocenić najlepiej, gdy się rozważy rolę, jaką w Afryce odgrywała przez setki lat Portugalia, stosując tu wyjątkowo bezwzględny system kolonialny, niszcząc celowo tutejszą kulturę miast nadbrzeżnych i portów, powodując w konsekwencji stagnację cywilizacyjną administrowanych nieudolnie obszarów, trwającą przez dziesiątki pokoleń.

PRZYMIERZE Z DOKTOREM HASTINGSEM BANDA

Niezależnie od coraz ściślejszego sojuszu i współpracy z Portugalczycami RPA stosunkowo szybko znalazła sobie sprzymierzeńca w osobie prezydenta Malawi. Dr Banda, niegdyś wybitna postać afrykańskiego ruchu nacjonalistycznego, z chwilą gdy stanął u steru niepodległego Malawi, opowiedział się za współpracą gospodarczą z Republiką Południowej Afryki, nie zgodził się na to, by z jego terytorium operowały przeciwko wojskom portugalskim w Mozambiku emigracyjne organizacje partyzantów afrykańskich i odciął się od współpracy z nimi. W roku 1967 wysłał „misję dobrej woli” do Portugalii i RPA, a w parę mie-

¹⁸ R. A. Tazuchamiedow, *Organizacja Jedności Afrykańskiej a dekolonizacja Afryki*, „Sprawy Międzynarodowe”, z. 5, maj, 1970, s. 95—106. Problemy ruchu panafrkańskiego, jego historii i przemian oraz najnowszych rozłamów i orientacji omawia obszernie nader ciekawe studium zamieszkałego stale w Anglii Nigeryjczyka V. B. Thompsona. Zob. *Vincent Bakpetu Thompson, Africa and Unity: The Evolution of Pan-Africanism*, London 1969 Longmans.

¹⁹ Hall, *op. cit.*, s. 36—37.

sięcy potem nawiązał stosunki dyplomatyczne z Pretorią. Ciekawe, iż posunięcie to — ostro krytykowane przez radykalną Gwineę — spotkało się z zastanawiająco przychylnym komentarzem gazety rządowej w Ghanie, gdzie już wówczas, jak wiemy, losami tego państwa kierowała grupa wyższych oficerów armii i policji. Gazeta wyrażała nadzieję, iż nawiązanie stosunków między czarną północą a białym południem może przyczynić się nawet do polepszenia losu ludności afrykańskiej w RPA. Kiedy zaś w kilka tygodni później dr Banda przybył do Nairobi na otwarcie wystawy rolniczej, Jomo Kenyatta powiedział na powitanie gościa: „Ja i dr Banda planowaliśmy oczyszczenie naszego kontynentu z kolonializmu w czasach, gdy inni spoczywali jeszcze w łonach matek”²⁰. Kim są ci „inni” wyjaśnił publicznie dr Banda, odpowiadając na zarzuty przywódców Zambii w malawijskim parlamencie. Nazwał krytyków swej polityki hipokrytami i tchórzami moralnymi, którzy potępiają RPA, lecz równocześnie jedzą południowoafrykańską wołowinę, baraninę i wieprzowinę, a także pozwalają południowoafrykańskiej finansjerze i przemysłowcom inwestować w zambijskim przemyśle i rolnictwie. Trzeba przyznać, iż Banda uderzył w słaby punkt zambijskiego prezydenta, ponieważ istotnie Kaunda zmuszony jest do handlowania przede wszystkim z Afryką Południową, mimo iż ideowo ją potępia w najostrzejszych słowach.

W roku 1968 minister Muller przyjmowany był w Malawi z ostentacyjną serdecznością i zapewnił prezydenta Bandę o gotowości udzielenia mu pomocy nie tylko gospodarczej, ale i militarnej, jeśli zajdzie potrzeba. W roku 1969 zaczęli napływać do Malawi południowoafrykańscy doradcy w celu zorganizowania w tym kraju szeregu kluczowych instytucji o znaczeniu politycznym, gospodarczym i wojskowym. Między innymi eksperci z niejakim Davidem van der Spuy zorganizowali budowę silnej radiostacji, której programy mogą być z łatwością odbierane na części obszarów Zambii. Mając poparcie RPA i otrzymując od niej znaczną pomoc finansową, używaną między innymi do realizacji spektakularnego przedsięwzięcia — budowy nowej stolicy, dr Banda zamroził stosunki ze swoimi wrogami ideowo sąsiadami, Zambią i Tanzanią. Już nieco wcześniej wystąpił nawet z roszczeniami terytorialnymi pod adresem tych dwu państw, domagając się oddania ziem leżących wokół Jeziora Malawi (dawn. Niasa).

²⁰ Hall, *op. cit.*, s. 34. Por. także co pisze o aktualnej linii politycznej Kenyatty i jego partii ghanejski publicysta John Dumoga. J. Dumoga, *Africa Between East and West*, London 1969, The Bodley Head.

ZAMBIA — OSAMOTNIONA PLACÓWKA PANAFRYKANIZMU

Ale nieduże i ubogie Malawi było — jak się wydaje — jedynie etapem w rozbiciu i zneutralizowaniu grupy radykalnych krajów Afryki niepodległej. Wśród nich najsłabszym ogniwem może być Zambia. Ów czteromilionowy kraj, otoczony dziś z trzech stron granicami wrogich sobie organizmów politycznych, od dziesiątków lat był — z uwagi na swoje olbrzymie zasoby rudy miedzi — terenem interesującym międzynarodowe sfery przemysłowe Europy i Ameryki²¹. W ostatnim okresie zależności kolonialnej usiłowano drogą rozmaitego rodzaju zabiegów zatrzymać Zambię w obrębie wpływów białej supremacji²². Celowo też nie rozbudowywano ponoć w ówczesnej Rodezji Północnej całej infrastruktury gospodarczej do tych rozmiarów, jak to miało miejsce w Rodezji Południowej, by kraj miedzi uzależnić od południa. Temu sprzyjała sieć połączeń drogowych, a przede wszystkim kolejowych, które na północnych kresach zambijskiego zagłębia miedziowego kończyły się ślepo. Stąd była tylko jedna droga: na południe, do ośrodków administracyjnych, lokowanych w Rodezji Południowej. Kiedy zaś okazało się, iż federacja upadnie i niepodobna będzie zapobiec uzyskaniu bytu niepodległego przez Afrykanów z Rodezji Północnej, biali uczynili wszystko, by przyszłe państwo zambijskie obezwładnić i uzależnić od południa. Trzeba pamiętać, iż przeważająca większość administracji kolonialnej ówczesnej Rodezji Północnej rekrutowała się spośród białych mieszkańców Rodezji Południowej lub z RPA. Zagłębie miedziowe roilo się od południowoafrykańskich inżynierów i techników górniczych oraz majstrów, a język afrikaans do dziś słychać nieraz na ulicach takich ośrodków przemysłowych, jak Kitwe czy Mufulira. Pierwotny projekt budowy wielkiej zapory wodnej i siłowni, która dostarczałaby prądu do zagłębia miedziowego, przewidywał — jeszcze w okresie kolonialnym — lokalizację całości na rzece Kafue, w obrębie Rodezji Północnej. Podobno dopiero za sprawą wpływowych sfer południoworodezyjskich przeniesiono lokalizację na Zambezi, gdzie powstał słynny zalew i tama Kariba, z umiejscowieniem siłowni po stronie Rodezji Południowej. Dzięki takiej lokalizacji może dziś Ian Smith szachować Zambię, iż w wypadku konfliktu wyleci w powietrze elektrownia Kariba, a tym samym pozbawione prądu pompy kopalń zambijskiego Copperbeltu przestaną działać. Zagłębie miedziowe, niemal

²¹ Hatch, *op. cit.*, s. 273—274. Zob. też G. Kay, *A Social Geography of Zambia*, London 1967 University of London Press.

²² T. M. Franck, *Race and Nationalism*, London 1960, George Allen and Unwin Ltd.

Jedyny źródło dochodu tego państwa, zalane wodą, przestałoby produkować na wiele tygodni. Innym środkiem nacisku na zambijskiego prezydenta, głoszącego bezbożność apartheidu i odmawiającego utrzymywania stosunków z rasistowskim południem, była zawsze groźba wstrzymania ruchu kolejowego. Miedź zambijska nie mogłaby wędrować w świat. Leżałaby bezużytecznie na hałdach. Jedyne szlak kolejowy wiedzie bowiem przez Rodezję Południową i terytoria portugalskie ku morzu. Właśnie odpowiedzią na tego rodzaju stałe pogroźki odcięcia od wybrzeża jest podjęcie projektu budowy kolei „Tan-Zam”. Połączyłaby ona Copperbelt przez południową Tanzanię z Oceanem Indyjskim, dochodząc do portu Dar es-Salam. Pomysł wcale nienowoty. Już za czasów Rhodesa, gdy rozważano przeprowadzenie gigantycznej linii kolejowej z Kairu do Capetown, jedno z bocznych odgałęzień miało dochodzić z Afryki Środkowej przez Tanganikę do Oceanu Indyjskiego. Ciekawe, iż Kaunda zwracał się początkowo do szeregu zachodnich spółek z propozycją podjęcia budowy, lecz bezskutecznie. Jak wiadomo, Chiny postanowiły realizować budowę kolei „Tan-Zam”, ofiarując Zambii i Tanzanii pomoc kredytową w wysokości od 200 do 300 milionów dolarów²³. Tymczasem Zambia już od lat ponosi niezmiernie uciążliwe ofiary, wynikające z ogłoszenia przez laburzystowski rząd Wilsona blokady Rodezji. Blokada, w praktyce nieskuteczna, gdyż nie stosują się do niej ani RPA, ani Portugalia, wpędziła rząd Kaundy w jeszcze większe tarapaty gospodarcze. W ostatecznym wyniku zniechęciła zarówno jego, jak i prezydenta Tanzanii, Nyerere, do poważnego traktowania brytyjskich obietnic.

Zrealizowanie projektu kolei „Tan-Zam” miałoby przeto poważne reperkusje nie tylko gospodarcze, lecz — i może przede wszystkim — polityczne. Wzmocniłoby Zambię, wyrывая ją z osamotnienia i wiążąc z niepodległą Afryką Wschodnią. Uległby również wzmocnieniu afrykański ruch niepodległościowy na linii Zambezi, a jego sukcesy w Rodezji czy Mozambiku dokonałyby poważnego wyłomu w zmontowanym przez białą supremację kordonie²⁴.

W chwili obecnej okazało się, że afrykańscy nacjonaści nie mogą polegać na brytyjskich zapewnieniach o popieraniu ich sprawy. Zarówno w enklawach południowoafrykańskich Lesotho, Botswana i Ngwane, jak w Zambii i Rodezji, a także w polityce wobec samej RPA Anglicy *de facto* wyżej sobie cenili i cenią własne interesy gospodarcze związane z państwami białej supremacji niż opinię, jaką mogą żywić na

²³ Z. Dobosiewicz, M. J. Malinowski, *Zambia w obliczu trudnej próby*, „Sprawy Międzynarodowe”, 1969, z. 10, październik, s. 106—107.

²⁴ Hall, *op. cit.*, s. 209—223.

temat Wielkiej Brytanii kraje Trzeciego Świata. Wpływowe sfery Wielkiej Brytanii jeszcze za czasów rządów Wilsona wywierały nacisk na laburzystów, by w taki czy inny sposób doszli do porozumienia z Rodezją i by zniesli embargo na dostawy broni do RPA. Argumentowano m. in. faktem dostarczania broni Afryce Południowej przez inne kraje europejskie, skwapliwie korzystające z wycofania się brytyjskiego konkurenta. Dążność do zniesienia embargo była pierwszym posunięciem nowego rządu konserwatystów, po zwycięstwie wyborczym w roku 1970.

Dramatyczne obrady krajów Brytyjskiej Wspólnoty Narodów w Singapurze wykazały, iż nawet groźba opuszczenia Commonwealthu przez szereg „kolorowych” państw afro-azjatyckich nie stanowiła wystarczającego argumentu co do zamiarów premiera Heatha. On sam skomentował stanowisko swoich afrykańskich oponentów pogardliwą uwagą, iż większość z nich zachowywała się tak, jak gdyby w ogóle nie wiedzieli, gdzie leży Ocean Indyjski. Polecenie przestudiowania całokształtu sprawy dostaw broni dla RPA faktycznie tylko odwlokło termin zniesienia brytyjskiego embargo.

UCHODŹCY I PARTYZANCI

W tej atmosferze opuszczenia przez nieszczerych sprzymierzeńców angielskich, wzrastającego okrażenia ze strony obozu białej supremacji i w obliczu bezsily państw Afryki niepodległej wypadło Kaundzie prowadzić politykę niezwykle ostrożną, a przecież uczciwą. Utrzymuje on z RPA takie stosunki gospodarcze, do jakich absolutnie zmusza ją położenie geograficzne i sytuacja polityczna. Ale przede wszystkim razem z Nyerere przeciwstawia się oportunistycznemu paktowaniu z państwem apartheidu i odmawia przystąpienia do „wspólnoty dobrobytu” pod patronatem Pretorii. Nie może się wprawdzie zgodzić na to, by radykalny ruch wyzwolenczy Czarnej Afryki stoczył bitwę w Zambii z białymi z południa „do ostatniego Zambijczyka”, lecz z drugiej strony uczynił chyba najwięcej dla solidarności z czarnymi mieszkańcami zza rzeki Zambezi. Podczas gdy inne rządy afrykańskie podpisują słowne deklaracje, borykająca się z własnymi trudnościami Zambia, podobnie jak Tanzania, organizują na swoim terytorium obozy dla uciekinierów z południa, dostarczając uchodźcom politycznym nie tylko dachu nad głową i wyżywienia, lecz również w miarę sił dając im możliwość kształcenia się i zdobywania zawodu. Warto zaznaczyć, iż większość państw afrykańskich wzdraga się przyjmować w swe granice uciekinierów

z Afryki Południowej. Są to bowiem przede wszystkim mieszkańcy dużych ośrodków miejskich, przywykli do o wiele wyższej stopy życiowej niż ta, jaką ubogie kraje niepodległe mogą im zaoferować. Uciekinierzy z południa, przedstawiciele niemal wyłącznie miejskich środowisk zawodowych, nie chcą mieszkać na wsi i nie nadają się do tego typu osadnictwa. Ich ambicją jest uzyskanie posad administracyjnych, typowo miejskich stanowisk pracy. A nie inaczej wyglądają ambicje coraz liczniejszych warstw ludności rodzimej w krajach, gdzie uchodźcy znaleźli schronienie. Tuziemcy stopniowo patrzeć na nich zaczynają jak na intruzów oraz konkurentów. Słabo uprzemysłowione — w stosunku do Afryki Południowej — państwa niepodległe mają i tak aż nadto rozrośnięty aparat administracji, obsadzony przez kończącą studia młodzież, i nie są w stanie zatrudnić za biurkami napływających z południa przybyszów. Nawet gdyby reprezentowali oni o wiele wyższe kwalifikacje, to niepodobna oczekiwać, by miejscowi ustąpili z posad państwowych w imię panafrykańskich solidarności. Z drugiej strony nie wszyscy z uchodźców są ludźmi, których na obczyznę pchnęły prześladowania polityczne lub obawa przed nimi. Sporo tu młodzieży, która — przy miernych kwalifikacjach — oczekuje od rządów udzielających jej azylu atrakcyjnych stypendiów i luksusowych warunków bytowania²⁵. Nic dziwnego że dochodzi do spięć i niesnasek. Dlatego rządy Tanzanii i Zambii, po niemiłych doświadczeniach, wymagają, by za każdego z uchodźców poręczyła któraś z organizacji afrykańskich. Zmusza to co prawda uchodźców do automatycznego opowiadania się za linią polityczną tego czy innego emigracyjnego ugrupowania, ale udzielana przez Tanzanię i Zambię opieka i edukacja jest kosztowna i w ten sposób zostają wyeliminowani pospolici poszukiwacze przygód oraz amatorzy darmowego chleba.

Jeszcze poważniejszą wszakże formą świadczenia na rzecz panafrykańskiego ruchu wyzwolenczego jest udzielanie partyzantom schronienia i baz wypadowych na własnym terytorium. Specjalny delegat prezydenta Kaundy utrzymuje kontakt ze sztabami organizacji partyzanckich, posiadającymi swe siedziby w Lusace. Podobnie jak rywalizują ze sobą i zwalczają się zaciekle organizacje partyzanckie z terytoriów portugalskich, również głęboka niezgoda ciąży nad organizacjami nacjonalistów afrykańskich z terenu Rodezji, zwanej przez partyzantów „Zimbabwe”. Szczególnie konkurują ze sobą ugrupowania ZANU

²⁵ *Refugee Problems in Africa*, wyd. zbior., red. S. Hamrell, Uppsala 1967 The Scandinavian Institute of African Studies, s. 54—96.

i ZAPU²⁶. Organizacjom partyzanckim brak — jak na razie — doświadczenia bojowego i sprawności działania. Istnieją podstawy do przypuszczeń, iż są one dość łatwo infiltrowane przez portugalski i południowoafrykański wywiad, co powoduje, że akcje ich niejednokrotnie kończą się porażką²⁷. Jak dotąd nie zdołali oni pozyskać na tyle afrykańskich mieszkańców Rodezji, by ci udzielali im poparcia. Jeżeli dodamy, że terytorium Zambii jest pod stałą obserwacją lotnictwa południowoafrykańskiego i rodezyjskiego, które bezkarnie dokonuje przelotów nad krajem na dużych wysokościach, oraz że często nowoczesne myśliwce portugalskie w pościgu za partyzantami ostrzeliwują nadgraniczne wioski zambijskie — nie zdziwią nas nikłe efekty działalności partyzantki operującej z Zambii.

Niemniej jednak stanowi ona pretekst do zbrojeń RPA i pogroźek w stylu manewrów wojskowych „Sibasa”, w czasie których ćwiczone pozorowane ataki na zgrupowania dywersyjne. Lotnictwo RPA składa się z 300 samolotów bojowych, w tym ulepszonych maszyn Canberra, zdolnych do przelotów na wysokości 10 tys. metrów. Armia regularna, wyposażona w nowoczesny sprzęt, liczy 120 tys. ludzi, ale dysponuje ponadto 60 tys. oddziałów samoobrony, złożonych wyłącznie z białych. Wraz ze 100 tys. żołnierzy liczącym portugalskim korpusem ekspedycyjnym i 30-tysięczną armią Rodezji siły te tworzą najpotężniejszą machinę militarną na kontynencie. Dla porównania dodajmy, iż Tanzania ma armię liczącą 2 tys. żołnierzy, a Zambia 6 tys., dowodzonych niemal wyłącznie przez białych oficerów, którzy posiadają rozliczne powiązania z Rodezją i Afryką Południową.

Politycy południowoafrykańscy i portugalscy niejednokrotnie ostrzegali Zambię, że narazi się na zbrojny odwet, jeżeli nie zaprzestanie udzielania schronienia partyzantom. Wydaje się że — jak na razie — słabe efekty tego ruchu partyzanckiego czyniły taki odwet zbyt słabym. Sytuacja może się zmienić wszakże, gdy afrykańskie organizacje bojowe dadzą się rzeczywiście we znaki na pograniczu rodezyjsko-mozambickim i w tak zwanym Caprivi Stripe. Wówczas przypuszczalnie odwet białych może polegać na błyskawicznych akcjach

²⁶ Rywalizacja doprowadziła nawet do bardzo niefortunnnych dla całości sprawy sytuacji, gdy w roku 1966 rząd Zambii wyrażał poparcie dla Narodowego Związku Zimbabwe (ZANU), najbliższy sojusznik zambijski, Tanzania, uznawała konkurencyjny Afrykański Związek Ludowy Zimbabwe (ZAPU). Ciekawych materiałów na temat ruchów partyzanckich w Angoli, Mozambiku i Rodezji oraz stosunku do nich niepodległych państw afrykańskich dostarcza książka *African Boundary Problems*, pod red. Carla Gösta Widstranda, wydana w roku 1969 w Uppsali przez Nordiska Afrikainstitutet.

²⁷ *Refugee Problems in Africa*, s. 92.

sabotażowych, wymierzonych przeciwko najbardziej witalnym ośrodkom gospodarki czy komunikacji Zambii, 'Zapowiedź tego typu akcji stanowić mogło tajemnicze wysadzenie w powietrze w roku 1968 wielkiego mostu na rzece Luangwa, położonego w Zambii o parę kilometrów od granicy z Mozambikiem i znajdującego się w rejonie działań partyzantów. Strażnik zambijski został zakłuty bagnetami²⁸.

Poważną trudnością w mobilizacji społeczeństw afrykańskich jest ich stosunkowo słaby rozwój świadomości narodowej i poczucia lojalności względem państwa. Przeważają naturalnie sentymenty plemienne i rodowe. Radykalna inteligencja afrykańska, rekrutująca się spośród studiującej młodzieży, stanowi w masach ludności zaledwie nikły odsetek, a i ona bynajmniej nie zawsze jest wolna od plemiennych partykularyzmów. Zagrożona zewsząd Zambia musi się np. borykać w dodatku z antagonizmem między obszarami północno-wschodnimi a południowo-zachodnimi, z separatyzmem dużego plemienia Barotse, a także z niespokojną, ulegającą łatwo demagogicznym przywódcom ludnością wielkich skupisk zagłębia miedziowego. Brak fachowców i brak środków finansowych utrudnia przebudowę gospodarki w celu zmniejszenia jej zależności od światowej koniunktury na miedź. Szereg podobnych trudności występuje oczywiście i w innych niepodległych państwach afrykańskich. I tak w roku 1969 rząd Tanzanii przyznał, iż nie wcześniej niż za 20 lat zdoła zapewnić każdemu dziecku tanzanijskiemu wykształcenie na szczeblu podstawowym. Lecz Zambia jest pośród swych afrykańskich sąsiadów państwem najbardziej zagrożonym. Na nią bowiem skierowane są teraz oczy polityków południowoafrykańskich. Wykazanie Kaundzie bezsflę, okrażenie i podporządkowanie sobie bogatej w miedź Zambii drogą gróźb, ale i proponowanej pomocy finansowej oraz zaprzestania szykan i nacisków — to cel wart, zdaniem rządu w Pretorii, wysokiej ceny.

Konferencja państw niezaangażowanych w Lusace uchwaliła na zakończenie rezolucję wzywającą te spośród państw Trzeciego Świata, które utrzymują stosunki z RPA i Portugalią, do zerwania z rzecznikami białej supremacji. Ten skromny — w aspekcie afrykańskim — wynik parudniowych obrad, prowadzonych na najwyższym szczeblu, świadczy o trudnej sytuacji państw afrykańskich, stawiających czoła w pierwszej linii siłom białego południa. Wydaje się, że — niezależnie od moralnego autorytetu — Zambia nie może liczyć na jakieś konkretniejsze i mocniejsze poparcie ze strony reszty Afryki, z wyjątkiem jednej Tanzanii. Po zwycięstwie konserwatystów w Anglii sytuacja uległa nawet pogorszeniu.

²⁸ Hall, *op. cit.*, s. 249.

Poważne zmiany w łonie samej Afryki jak i poza nią spowodowały, iż konfrontacja niepodległych państw z obozem białej supremacji przybrała nowe oblicze, zgoła odmienne od tego, jakie miała w roku 1957, w momencie powstawania niepodległej Ghany. Dziś mniej optymistycznie można kreślić termin ostatecznego wyzwolenia ludów całej Afryki. Droga do tego wyzwolenia okazała się znacznie dłuższa, uciążliwsza i bardziej skomplikowana, niż to przed laty przypuszczano.

Snując jednak refleksje na temat pierwszego dziesięciolecia niepodległości państw Czarnej Afryki, tanzanijski prezydent Nyerere powiedział do amerykańskich dziennikarzy z tygodnika „Time”, J. Wilde’a i E. Robinsa: „Po uzyskaniu niepodległości rozczarowaliśmy kraje Zachodu. Nie staliśmy się mianowicie tym, czym one chciały, ażebyśmy się stali [...] Te nowe państwa były sztucznymi jednostkami, pojęciami geograficznymi, wykrojonymi na mapie przez europejskich imperialistów. Te twory my próbowaliśmy zmienić w narody. No i uzyskaliśmy niepodległość, zdobyliśmy dojrzałość. Jeżeli się weźmie pod uwagę ograniczone środki, jakimi dysponowaliśmy — myślę, iż poszło nam nadzwyczaj dobrze”²⁹.

²⁹ *Black Africa a Decade Later*, „Time”, February 1, 1971, s. 27—29.

ANTONI GRZYBOWSKI

ZAGADNIENIA KSZTAŁTOWANIA SIĘ NARODU AFRYKANERSKIEGO I JEGO STOSUNKU DO CZARNEGO CZŁOWIEKA

Treść: Osiedlenie się białego człowieka w Afryce Południowej. — Wielki Trek. — Afrykanerzy i Amerykanie. — Język afrikaans. — Rola religii. — Jedność białej społeczności w Afryce Południowej. — Burowie i Bantu. — Segregacja terytorialna i rasowa. — Samowiedza tubylców. — Sprawa konsolidacji białych. — Przemówienie Iana Christiana Smutsa w Kimberley w 1895 r.: biali i czarni; oświata dla tubylców; rola Afryki Południowej. — Pismo poufne lorda Selborne'a: sprawa pracy tubylca; zagadnienie przepustek; rywalizacja czarnego z białym człowiekiem; trzy środowiska tubylców; rezerwy; farmy białego człowieka; lokacje miejskie; nauka tubylców; administracja i tubylcy. — Albert Luthuli a powstanie Unii Południowej Afryki.

OSIEDLENIE SIĘ BIAŁEGO CZŁOWIEKA W AFRYCE POŁUDNIOWEJ

Osiedlenie się białego człowieka w Afryce Południowej u stóp Góry Stołowej w dniu 6 kwietnia 1652 roku sprowadzało się początkowo do funkcji obsługiwanego stacji aprowizacyjnej dla okrętów Holenderskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej, płynących tamtędy do Indii Wschodnich. W pięć lat później pozwolono dziewięciu rodzinom założyć własne gospodarstwa — ze stacji zaopatrzeniowej na Przylądku Dobrej Nadziei osada przeobrażała się w kolonię białego człowieka¹. Klimat i otoczenie sprzyjały adaptacji w nowym środowisku. Dawni mieszkańcy, Buszmeni i Hotentoci, nie byli zbyt liczni; reprezentowali niski stopień organizacji społecznej i jako plemiona koczownicze — bez silnej więzi terytorialnej — nie stanowili dla białego człowieka większej przeszkody w rozbudowie południowoafrykańskiej kolonii. Po 1685 roku, po odwołaniu edyktu nantejskiego, w Kraju Przylądkowym pojawił się nowy

¹ Zob. A. Grzybowski, *Rozwój społeczeństwa wielorasowego w Afryce Południowej*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 21, s. 315.

element kulturowy. 200 rodzin hugonockich znalazło tam schronienie. W surowym cieście holenderskim stali się oni jakby „drożdżami i fermentem”². Następnie przybywali i inni — głównie Niemcy. Na pniu holenderskim rozpoczął się proces formowania się innego człowieka. Więź z krajem macierzystym słabła — powstawał nowy, chociaż bardzo nieliczny naród. Potem, w miarę rozszerzania kolonii, nastąpiło zetknięcie się z licznymi ludami Bantu, które reprezentowały inny typ antropologiczny niż Buszmeni i Hotentoci i bardziej zorganizowany stopień rozwoju społecznego. Biały człowiek, który stał się nowym czynnikiem demograficznym, stanął w Afryce Południowej naprzeciwko o wiele liczniejszego czarnego jej mieszkańca. Zaczęła się konfrontacja rasy białej z rasą czarną. Rodził się tam problem rasowy.

W 1713 roku, kiedy epidemia czarnej ospy zdziesiątkowała nielicznych już Hotentotów³, pracę oparto już formalnie na systemie niewolniczym⁴. „Wprowadzenie niewolnictwa wywarło decydujący wpływ na dalsze losy kolonii i charakter jej rozwoju. Zamiast kompletnego społeczeństwa białego z wszystkimi klasami — jak pisze jeden z polskich badaczy Afryki Południowej — powstało społeczeństwo dwustopniowe złożone z białych panów i kolorowych niewolników. Niebawem całą pracę ręczną niewykwalifikowaną wykonywali niewolnicy, Murzyni lub Malaje, z dalekich wysp sprowadzeni”⁵. Niewolnictwo stało się instytucją, która zaciążyła na mentalności całych pokoleń.

² J. Gunther, *Afryka od wewnątrz*, Warszawa 1958, s. 566.

³ W okresie osiedlania się białych w Afryce Południowej nie było tam zbyt wielu Buszmenów, ponieważ nie mogli sprostać Hotentotom, którzy w przeciwieństwie do nich posługiwali się już dzidą z żelaznym grotem. Hotentoci z van Riebeeckiem, założycielem stacji zaopatrzeniowej, utrzymywali przyjazne stosunki dostarczając kolonii mięsa, jako że posiadali liczne stada bydła. Przyniesione przez białych choroby, a szczególnie syfilis, znacznie ich wyniszczyły.

⁴ Chociaż w 1685 r. van Riebeeck sprowadził do pracy w kolonii 398 niewolników z Angoli, niewolnictwo nie stanowiło jednak jeszcze instytucji związanej układem stosunków prawnych w Kolonii Przyładowej. W 1713 r. podjęto formalną decyzję oparcia się na elemencie niewolniczym, który „miał być tańszy, posłuszniejszy”, a ponadto „bardziej wypadało, aby pracowali czarni niewolnicy niż biali Europejczycy” (J. Balicki, *Rasizm w Afryce Południowej*, Warszawa 1951, s. 7; *The Cape Colony under Company Rule 1708—1795*, [w:] *The Cambridge History of the British Empire*, t. 8; *South Africa*, Cambridge 1963, s. 145).

⁵ J. Lewiński, *Afryka Południowa*, [w:] *Wielka geografia powszechna*, Trzaska, Evert, Michalski, z. 10, s. 61.

WIELKI TREK

Usadowienie się Anglików w Kraju Przylądkowym⁶ wstrząsnęło życiem wewnętrznym Burów⁷. Dla Anglików gospodarka niewolnicza była anachronizmem, dla Burów — podstawą układu, a nawet prawidłowością stosunków społecznych. Nic więc dziwnego, że zniesienie niewolnictwa w 1833 roku stało się jedną z bezpośrednich przyczyn masowej wędrówki ludności burskiej na wschód i północ — zwanej Wielkim Trekiem (*Groot Trek*). Była to ucieczka przed rzeczywistością przemian społecznych. „Gnało nas w dal nie tyle dążenie do wolności — pisała we wspomnieniach jedna z uczestniczek Wielkiego Treku, Anna Steenkamp — ile równouprawnienie krajowców z chrześcijanami, sprzeczne z przykazaniami boskimi i naturalnymi różnicami rasy i religii, poddanie się temu jarzmu było nie do zniesienia dla każdego dobrego chrześcijanina, toteż usunęliśmy się, aby zachować zasady czystości”⁸.

„Opuszczamy kolonię w tym głębokim przekonaniu — ogłaszał w manifestie Piotr Retief, przywódca pierwszej 8-tysięcznej grupy trekerów — iż rząd angielski niczego od nas więcej nie będzie się domagał i że nam na przyszłość pozwoli postępować samowolnie bez mieszania się ludzi obcych do naszych spraw wewnętrznych”⁹. Wielki Trek nie pozostał bez wpływu na kształtowanie się osobowości Bura. Ta naturalna selekcja tworzyła typ upartego i zdecydowanego człowieka. „Był to czyn — jak napisał John Gunther w znanej książce *Afryka od wewnątrz* — dowodzący nieprawdopodobnego heroizmu, wytrwałości i wytrzymalności”¹⁰.

AFRYKANERZY I AMERYKANIE

Proces kształtowania się narodu afrykanerskiego¹¹ można porównywać z procesem formowania się narodu amerykańskiego. Oba te narody w tym samym mniej więcej czasie rozpoczynały swój proces narodowo-

⁶ W 1795 r. Anglicy zajęli Przylądek Dobrej Nadziei, w ten sposób oni, a nie Francuzi opanowali drogę do Indii i na Wschód.

⁷ Osadnicy holenderscy prowadzili gospodarkę hodowlano-rolniczą. Bur po holendersku *boer* — chłop, rolnik stał się synonimem nazwy narodu.

⁸ A. Seidel, *Transwal i Boerowie*, przekład z angielskiego, Warszawa 1899, s. 12—13.

⁹ *Ibidem*, s. 15.

¹⁰ Gunther, *op. cit.*, s. 563.

¹¹ Po utworzeniu w 1910 r. Unii Południowej Afryki „zarzucono starą też nazwę «Boerów», której — jak pisze Lewiński (*op. cit.*, s. 73) — „używa się, rzecz prosta, przez małe «b» w znaczeniu chłop, farmera, ale „Boer” przez duże «B» jako nazwa narodu jest obecnie niemal obelgą. Afrykańczykami «Afrykaner» zowie się nowy naród Unii”.

twórczy, oba te narody — „powstawały na drodze spontanicznej migracji osadników, którzy dopiero po pewnym czasie wytwarzać zaczęli więź typu narodowego”¹², a wybór terytorium był tylko kwestią historycznego przypadku. Tu i tam następowała integracja osadników przybywających z innych kontynentów. W Afryce Południowej zjawisko to polegało na wypchnięciu poza ramy tworzącego się narodu pierwotnych mieszkańców terytorium, na którym dokonywał się proces narodotwórczy¹³, w Stanach Zjednoczonych zaś — na częściowym wchłonięciu ich do społeczności amerykańskiej. Tu i tam powstawały też rezerваты, ale los Indian pozostawionych w rezerwach nie był podobny do losu Murzynów z rezerwatów południowoafrykańskich, którzy nie mieli ani praktycznych, ani teoretycznych możliwości integracji ze społecznością afrykanerską¹⁴. Była jeszcze i inna różnica w procesie formowania się tych dwóch narodów. „W Stanach Zjednoczonych — jak pisze Jerzy Wiatr — integracja elementu napływowego, pochodzącego z wielu krajów i narodów, dokonała się na gruncie języka angielskiego wykazującego pewne różnice w stosunku do języka literackiego w Anglii, ale nie stanowiącego jakości bardziej odrębnej niż mało zróżnicowany dialekt. W Afryce Południowej, wytworzył się nowy język afrikaans”¹⁵.

JĘZYK AFRIKAANS

Afrikaans ukształtował się na gruncie języka holenderskiego. Przywoił wiele słów z francuskiego, flamandzkiego, niemieckiego. Wchłonił też niektóre wyrazy z języka hotentockiego. Język afrikaans już w końcu XVIII wieku był w powszechnym użyciu u Burów, chociaż holenderski pozostawał jeszcze językiem pisany i urzędowym. Afrikaans zastępował jednak stopniowo holenderski, a walka o wprowadzenie go w życie była, jak powiadają sami Afrykanerzy, ich „największą współ-

¹² J. Wiatr, *Naród i państwo*, Warszawa 1969, s. 282.

¹³ *Ibidem*, s. 281. Według Jerzego Wiadra proces wypchnięcia pierwotnych mieszkańców poza ramy tworzącego się narodu przebiegał w Stanach Zjednoczonych podobnie do Afryki Południowej.

¹⁴ W 1954 r. w senacie dr Verwoerd, ówczesny minister spraw tubylczych, powiedział: Afrykanin „nigdy nie może [...] być i nie będzie wchłonięty przez [społeczność] europejską [...] Nie ma dla niego miejsca w społeczeństwie europejskim powyżej poziomu pewnych form pracy” (Senate Debates 1954, col. 2618—2618, cyt. wg J. Balicki, *Apartheid. Studium prawno-polityczne rasizmu w Afryce Południowej*, Warszawa 1967, s. 174—175).

¹⁵ Wiatr, *op. cit.*, s. 283.

czesną epiką”¹⁶. Język ten dla Afrykanera jest czymś więcej niż angielski dla Amerykanina. Jest on symbolem jego politycznej inności. Prof. Józef Chałasiński snując porównania między Ameryką a Afryką Południową pisał: „Zapewne jest tu niejedno podobieństwo, ale pod pewnym istotnym względem biały Afrykaner w Południowej Afryce jest raczej w sytuacji amerykańskiego Murzyna, a nie białego Jankesa. Jeżeli Murzyn amerykański nie jest Amerykaninem, to jest niczym. Nie ma bowiem innej ojczyzny. Podobnie jest z białym Afrykanerem w Południowej Afryce. Poza Afryką oni już nie mają innej ojczyzny. W Afryce uformowali osobny naród. Istnienie narodu Afrykanerów jest podstawowym faktem, który trzeba mieć na uwadze, aby zrozumieć całą złożoność sytuacji w tym kraju. Burowie utworzyli osobny naród. Naród z własnym piśmiennictwem. Nie jest w tym miejscu ważne, choć dla historii języków interesujące, że ten język afrikaans zrodził się z pobudek politycznych. Przyjął się i istnieje. Od stulecia rozwija się w tym języku piśmiennictwo”¹⁷. Pierwsza książka w języku afrikaans ukazała się w 1851 roku¹⁸.

Afrikaans dla Afrykanera to także symbol polityczny jakiegoś „poślanictwa misyjnego”. A chociaż poza Afryką Południową językiem afrikaans nie mówi się nigdzie na świecie, to „jednak opanowani szowinizmem patrioci afrykanerscy — czytamy u znanego pisarza i podróżnika amerykańskiego Johna Gunthera — lubią myśleć o nim jako o przyszłym języku «światowym»”¹⁹.

ROLA RELIGII

Wyobrażenia Afrykanerów szukała uzasadnienia własnej „inności” i „wyjątkowości” również w religii, która dla nich była dodatkowym źródłem więzi i podstawą ideologiczną, zanim jeszcze można było mówić o nowym narodzie²⁰. W Ameryce tymczasem choć „wiara religijna odgrywała znaczną rolę, to jednak jej działanie — jak na to zwrócił uwagę Jerzy Wiatr — modyfikowane było wskutek uznania i pełnego zaakceptowania pluralizmu religijnego; Amerykanin według obowiązującego

¹⁶ Gunther, *op. cit.*, s. 532.

¹⁷ J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Blżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 453—454.

¹⁸ Gunther, *op. cit.*, s. 535.

¹⁹ *Ibidem*, s. 535. J. Gunther w latach 1952—1953 przebywał w Afryce już po raz piąty. Bacznie obserwując i prowadząc liczne rozmowy, zebrał wiele materiału dotyczącego współczesnych przemian na terenie tego kontynentu.

²⁰ Wiatr, *op. cit.*, s. 286.

wzorca moralnego i ideologicznego ma więc być człowiekiem religijnym, choć nie jest istotne, jaką religię wyznaje. Pluralizm religijny jest w warunkach amerykańskich ideologicznym odpowiednikiem pluralizmu nowego narodu”²¹.

W Afryce Południowej, gdzie takiego pluralizmu nie było, Bur pragnął i pragnie w *Biblii* znaleźć potwierdzenie, że jest tym wybranym narodem, który w Afryce Południowej znalazł swoją Ziemię Obiecaną. „Trzeba tych ludzi rozumieć — powiedział dominikański misjonarz polskiemu pisarzowi, bawiącemu w Afryce Południowej. — Dla kalwińskich emigrantów, prześladowanych w Europie, ten kraj był naprawdę Ziemią Obiecaną bez cydysłowu. Analogie rodzą dalsze analogie. Oni rzeczywiście chcieli odrodzić chrześcijaństwo. Wierzyli, że Pan przywiódł ich tutaj, że ich wybrał i ochronił. Czuli się ludem Abrahama i nie dostrzegali żadnego fałszu w stosowaniu przez siebie biblijnych wzorów. Postanowili strzec swojej czystości, nie mieszać się z Filistynami. Skoro identyfikacja przylegała tak dokładnie do ich położenia, dlaczego nie mieli przyjmować tradycji o przeklętych pokoleniach Chama? Zwłaszcza, że zgadza się ona z doktryną predestynacji. — I z własnym interesem — uzupełni polski rozmówca. Brat Tomasz pokiwał głową ze smutkiem. — Niestety”²². Podkładanie racji doktrynalnych pod własny interes ułatwione było ideologią holenderskiego kościoła reformowanego²³. Kalwinizm już w zaraniu swego istnienia stworzył własną teorię chrześcijańskiego państwa, będącego w założeniu realizacją woli boskiej, a w praktyce wcieleniem w życie doktryny o predestynacji i purytańskiej moralności. Zgodnie z tą teorią państwo jest depozytariuszem zamysłów co do porządku społecznego i stosunków między obywatelami. Bur w określonych warunkach historycznych i geograficznych obie te instytucje łączył w jedną całość. Ugruntował też w sobie przekonanie, że religia — jak pisał jeden z historyków południowo-afrykańskich — „umożliwiła [...] przetrwanie wśród czarnych, ponieważ pozwoliła [...] utożsamić swoją rolę z tą, jaką odegrał biblijny naród

²¹ *Ibidem*.

²² J. J. Szczepański, *Czarne i białe*, Kraków 1965, s. 167—168.

²³ W Afryce Południowej istnieją trzy holenderskie kościoły reformowane: *Nederduits Gereformeerde Kerk* — kościół największy i mający największe wpływy w rządzie, *Gereformeerde Kerk* — liczący stosunkowo niewielu członków, założył go van Riebeeck; *Nederduits Hervormde Kerk* — kościół mający największe wpływy w Transwalu i najbardziej konserwatywny. Kościoły te mają rasistowski stosunek do czarnego człowieka. Oprócz tych kościołów, których wyznawcami są Afrykanerzy, w Afryce Południowej istnieją inne kościoły chrześcijańskie, jak anglikański czy katolicki

Izraela — i tak jak Izraelowi nie wolno było mieszać się z podbitymi poganami, tak również świętą zasadą Afrykanerów było nie mieszać się z tymi, którzy nie mają białej skóry”²⁴.

JEDNOŚĆ BIAŁEJ SPOŁECZNOŚCI W AFRYCE POŁUDNIOWEJ

W Stanach Zjednoczonych Indianie (Murzyni nie byli tam elementem autochtonicznym) stanowili znaczną mniejszość, którą łatwo można było pokonać. W Afryce Południowej problem ludności autochtonicznej przedstawiał się już w zupełnie odmiennych proporcjach²⁵, co zaważyło na strukturze rasistowskiej ideologii Afrykanerów i co było dodatkowym czynnikiem integrującym całą białą ludność Afryki Południowej. „Zapewniam cię, Ian — mówił Clem przy obrządku wieczornych drinków — że nie jestem nacjonalistą ani zwolennikiem polityki Verwoerda²⁶, nie należę do United Party²⁷ i w wyborach głosuję na Viliersa Graafa²⁸. Ale gdyby przyszło do jakiejś próby sił z zewnętrznym światem, gdyby Narody Zjednoczone próbowały mieszać się w nasze sprawy, i ja, i wielu mnie podobnych stanęlibyśmy po stronie Burów. Nie ma dla nas wyboru. W tym kraju stawką jest istnienie albo zagłada białej cywilizacji”²⁹. „Ons Staad” — nasze państwo. „Żyjemy dla ciebie Południowa Afryko” — to słowa białych w hymnie państwowym.

BUROWIE I BANTU

Pierwsze restrykcje w stosunku do czarnego człowieka zastosowano w Afryce Południowej już w 1809 roku, kiedy to zabroniono Murzynom zmieniać miejsce pobytu bez posiadania odpowiedniego dokumentu³⁰.

²⁴ Cyt. wg. R. Kapuściński, *Republika Południowej Afryki, kościół i państwo*, „Polityka”, 1964, nr 6, s. 7.

²⁵ Statystyki wykazują, że w 1904 r. biali stanowili 21% ogółu ludności, a Murzyni 67%; w 60 lat później białych było już tylko 19,1% a Murzynów 68,2%.

²⁶ Hendrik Frensch Verwoerd (1901—1966) — jeden z czołowych działaczy Partii Nacjonalistycznej, teoretyk i realizator polityki apartheidu.

²⁷ United Party — probrytyjska Zjednoczona Partia, której leaderem był I. Ch. Smuts, powstała z inicjatywy Hertzoga i Smutsa w 1933 r. Rządziła Afryką Południową w latach 1933—1948. Obecnie jest w opozycji do rządzącej partii nacjonalistycznej.

²⁸ Villiers Graaf, członek Zjednoczonej Partii.

²⁹ Rozmowa zanotowana została przez J. J. Szczepańskiego, autora *Czarne i białe*, s. 222.

³⁰ W. M. Macmillan, *The Problem of the Coloured People, 1792—1842*, [w:] *The Cambridge History of the British Empire*, t. 8, *South Africa*, Cambridge 1963.

Segregacji terytorialnej jeszcze nie stosowano. Znaczna część podbitych plemion pozostawała na miejscu, przekształcając się w dzierżawców czy robotników rolnych na białych farmach. Burowie zajmowali tereny zamieszkałe przez czarnych nie tylko w wyniku wojen, ale także i w drodze umów zawieranych z plemionami Bantu. Bantu nie znali pojęcia prywatnej własności ziemi i stąd wynikały różnice w interpretacji zawartych umów. Murzyni odstępując swoje tereny białym sądzili, że nie tracą prawa swobodnej uprawy ziemi obok białych. Interpretacja burska poparta przewagą siły brała jednak górę.

Podstawowym zajęciem Bura w jego „ziemi obiecanej” była gospodarka rolniczo-hodowlana. Farmy burskie zajmowały rozległe obszary, a właściciel „Z okien swego domostwa chciał widzieć tylko własną ziemię”³¹, a potrzebując na miejscu wiele rąk do pracy, nie był zainteresowany segregacją terytorialną³².

SEGREGACJA TERYTORIALNA I RASOWA

Instytucja rezerwatów w Afryce Południowej powstała dopiero na początku XIX wieku z inicjatywy misjonarzy angielskich w celu ochrony resztek Hotentotów i Buszmenów³³. Idea rezerwatów³⁴ w rozumieniu politycznym została przyjęta przez administrację angielską po aneksji Natalu w 1845 roku. Było to zgodne z wytycznymi angielskiej polityki wobec Murzynów w Afryce Południowej, streszczającej się w ograniczaniu praw do ziemi czarnego człowieka, w systemie przepustek i wykorzystywaniu wodzów plemiennych dla własnych celów administracyjnych. Farmerzy wywierali jednak nacisk na władze, idący w kierunku niepopierania rozwoju gospodarczego rezerwatów, aby w ten sposób zapewnić sobie dopływ taniej siły roboczej³⁵. Tego rodzaju względy ekonomiczne sprawiały, że w republikach burskich rezerваты pojawiły się dopiero w drugiej połowie XIX stulecia i to w niewielkich rozmiarach. W Wolnym Państwie Oranii, na przykład, zajmowały one zaledwie 0,5% powierzchni³⁶. Burowie wprowadzali segregację tery-

³¹ Lewiński, *op. cit.*, s. 62—63.

³² Por. Balicki, *op. cit.*, s. 72.

³³ K. L. Roskam, *Inter-racial Relations in the Union of South Africa and the International Community*, Leiden 1960, s. 19—23, cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 72.

³⁴ Od tego czasu Murzyni byli wypierani stopniowo do ograniczonych obszarów ziemi.

³⁵ Balicki, *op. cit.*, s. 73.

³⁶ *Ibidem*.

torialną dopiero „po pełnym zabezpieczeniu zapotrzebowania na siłę roboczą i po przywłaszczeniu ziemi w ilościach większych niż można było użyć — bez względu na to, co było potrzebne dla umieszczenia tubylczej ludności”³⁷.

Instytucjonalizacja dyskryminacji rasowej w republikach burskich zaczęła się w połowie XIX wieku. W 1856 roku w republice Transwalu, która została utworzona w 1853 roku, na zwołanym Volkraacie przyjęto zasadę zabraniającą dopuszczania „czarnoskórych do równych praw w kościele i w rządzie”³⁸.

Polityka dyskryminacji rasowej stała się także podstawą pierwszej konstytucji Republiki Południowo-Afrykańskiej (republika Transwalu). Podobnie było w innej republice burskiej — w Wolnym Państwie Oranii. Tu i tam system demokratyczny ograniczono wyłącznie do ludności burskiej. Czarni — których nie uznano za obywateli — nie mieli żadnych praw politycznych.

SAMOWIEDZA TUBYLCÓW

Odkrycie diamentów i złota w Afryce Południowej odbiło się również na stosunkach politycznych i społecznych. Przechwycenie przez Anglików eksploatacji bogactw mineralnych ułatwiło Anglii wywieranie presji na republiki burskie pod pozorem ochrony interesów angielskich poszukiwaczy złota, a w końcu poprzez konflikty i starcia zbrojne doprowadziło do tzw. wojny bursko-angielskiej w latach 1899—1902, zakończonej traktatem pokojowym w Vereeniging i utratą niepodległości Transwalu i Oranii.

Odkrycie i eksploatacja bogactw mineralnych były także czynnikiem prowadzącym do pojawienia się świadomości politycznej czarnego człowieka i do zaostrzenia problemu stosunków rasowych.

Rodzący się czarny proletariatus nie pozostał też bez wpływu na sferę wyobraźni Bura — hodowcy i rolnika. Dotychczas w jego patriarchalnym układzie rodzinno-farmerskim czarny tubylec nie stanowił wyraźnego problemu politycznego. Obecnie sytuacja uległa zmianie. Z rozwojem przemysłu w Afryce Południowej wystąpiły objawy ruchu politycznego wśród czarnych, początkowo na płaszczyźnie religijnej — w postaci tworzenia własnych chrześcijańskich kościołów, jak np. Narodowego Kościoła Tembu (Tembu National Church); Kościoła Etiopijńskiego (Ethiopian Church). W tym okresie powstaje też Afrykański Ko-

³⁷ W. M. Macmillan, *Bantu, Boer and Britton, The Making of the South African Problem*, 1929, s. 310, cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 73.

³⁸ Seidel, *op. cit.*, s. 22.

ściół Chrześcijański (African Christian Church). W niedługim czasie w Afryce Południowej można już było naliczyć kilkaset tego rodzaju organizacji, mających charakter religijno-polityczny³⁹.

Równolegle z tym rozwijała się świadoma działalność polityczna Murzynów, związana w pierwszej fazie z niewielką grupą Afrykanów z Kolonii Przylądkowej, gdzie powstały zaczątki inteligencji i burżuazji korzystającej od 1854 roku z ograniczonego prawa wyborczego. Czarni, którym przysługiwało tam prawo wyborcze na przełomie XIX i XX w., stanowili zaledwie 4,7% ogółu wyborców⁴⁰.

Na początku lat osiemdziesiątych w Kraju Przylądkowym zostaje założona pierwsza organizacja polityczna — Związek Afrykanów (Imbumba Yama Africa)⁴¹. W 1882 roku w Capetown powstaje Tubylcze Towarzystwo Oświatowe (Native Educational Association), które w dwa lata później zorganizowało jedną z pierwszych akcji przeciwko dyskryminującym dowodom tożsamości⁴². Nie były to jeszcze ruchy masowe, ale Anglicy już je wykorzystali w wojnie lat 1899—1902. Przytłaczająca większość organizacji afrykańskich poparła wtedy Wielką Brytanię, której rząd w 1901 roku zapewniał Murzynów, iż przyszły traktat pokojowy przyniesie równouprawnienie Afrykanów z Europejczykami⁴³. Po wojnie jednak — jak pisze Balicki w studium o apartheidzie — „wzajemne animozje między angielską i burską grupą ludności ustępują współpracy, podyktowanej zbieżnością interesów. Burscy obszarnicy i angielscy właściciele kopalń zainteresowani są na równi w korzystaniu z taniej murzyńskiej siły roboczej. Idzie o stworzenie państwa, które by jednym i drugim gwarantowało zabezpieczenie ich interesów i utrzymanie w ryzach niebiałej większości ludności Afryki Południowej”⁴⁴.

SPRAWA KONSOLIDACJI BIAŁYCH

Wojenne wydarzenia były także stymulatorem krystalizacji świadomości narodowej Burów, zamykającej okres jej historycznego kształtowania się. W użycie wchodzi teraz nowy termin — naród afrykaner-

³⁹ T. Łętocha, *Republika Południowej Afryki — kraj apartheidu*, Warszawa 1967, s. 81.

⁴⁰ W Kraju Przylądkowym w 1864 r. było 8 tys. czarnych wyborców, a w 1898 — 16 tys. M. Benson, *The African Patriots*, London 1963, s. 18.

⁴¹ *Ibidem*, s. 17.

⁴² R. Segal, *Political Africa*, London 1963, s. 428, cyt. wg Łętocha, *op. cit.*, s. 81.

⁴³ N. Mansergh, *South Africa 1906—1961, The Price of Magnanimity*, London 1962, s. 104.

⁴⁴ Balicki, *op. cit.*, s. 16.

ski⁴⁵. Naród afrykański historycznie i geograficznie związany z czarnym człowiekiem nie chciał jednak zaakceptować jego równorzędnej obecności w Afryce Południowej, ale przy przytłaczającej przewadze liczbowej czarnego człowieka stanął wobec problemu przetrwania w tej części kontynentu afrykańskiego. Sprawa ta już została wyraźnie poruszona w piśmie poufnym lorda Selborne'a⁴⁶, Wysokiego Komisarza Angielskiego w Afryce Południowej, skierowanym w 1908 roku do czołowego przywódcy Burów — Iana Christiana Smutsa, oraz w przemówieniu politycznym Smutsa wygłoszonym 13 lat wcześniej w Kimberley. W jednym i w drugim przypadku zajęto się podobnymi problemami. Sprowadzały się one do zagadnienia istnienia dwóch ras w Afryce Południowej — białej i czarnej, traktowanego w kategoriach rasistowskich. W przemówieniu Smutsa jak i w piśmie lorda Selborne'a sprawę istnienia i przetrwania wiązano z potrzebą konsolidacji białego człowieka, reprezentującego według nich wyższą rasę, z równoczesnym podporządkowaniem sobie czarnego człowieka.

PRZEMÓWIENIE IANA SMUTSA W KIMBERLEY W 1895 ROKU

Biali i czarni. Założenie odmienności i niższości struktury psychicznej czarnego człowieka było wytyczną polityki rasistowskiej w przededniu utworzenia Unii Południowej Afryki. W takim też duchu przemawiał Smuts jeszcze w 1895 roku w Kimberley.

Ian Christian Smuts pochodził ze starej burskiej rodziny, osiadłej od 7 pokoleń w Kraju Przylądkowym. Był synem właściciela pięknej farmy, położonej niedaleko miasta Riebeeck West. W domu rodzinnym Smutsa panowała atmosfera burskiego patriarchalnego stosunku do czarnej służby. Jeszcze w okresie studenckim w swoim eseju na temat literatury Południowej Afryki, w zgodzie zresztą z całą religijną tradycją burską, pisał: walka białej rasy przeznaczona jest „do wzmocnienia jej wielkości na afrykańskim kontynencie, jakiej świat nigdy nie widział, a wyobraźnia niezdolna jest przewidzieć!”⁴⁷.

⁴⁵ Patrz przyp. 11.

⁴⁶ William Waldegrave Palmer Earl of Selborne urodzony w 1858 r. W Izbie Gmin zasiadał w latach 1886—1895 jako liberał z ramienia liberalnych unionistów. W 1895 r. odziedziczył lordostwo i został podsekretarzem stanu dla spraw kolonii, był gubernatorem Transwalu i Oranii, a potem Wysokim Komisarzem Afryki Południowej do utworzenia Unii. Zmarł w 1942 r.

⁴⁷ *The Conditions of Future South African Literature*, [w:] *Selections from the Smuts Papers*, oprac. W. K. Hancock i J. van der Poel, t. 2, Cambridge University Press, 1966, s. 46.

W Kimberley ⁴⁸, gdzie doraźnym celem było rozprawienie się z nie-licznymi wystąpieniami białych ⁴⁹ o uznanie czarnych za równoupraw-nionych członków wielorasowej społeczności, podkreślenie na wstępie przez Iana Christiana Smutsa potrzeby konsolidacji „wielkiej, zwartej i jednorodnej narodowości południowoafrykańskiej”, której „uczucie narodowe nie może być ograniczone do poszczególnych odłamów rasy białej i musi być więzią i zjednoczeniem wszystkich części rasy białej jako wielkiego politycznego ideału Afryki Południowej” ⁵⁰, łączyło się ze sprawą przetrwania rasy białej na kontynencie afrykańskim, gdyż „w przeciwnym razie pozycja jej stanie się wkrótce nie do utrzymania w obliczu przygniatającej większości rozszerzającego się barbarzyń-stwa” ⁵¹. W konsekwencji wiązało się to także — w ujęciu Smutsa — z podporządkowaniem białemu człowiekowi czarnego człowieka jako stojącego na niższym szczeblu rozwoju społecznego i kulturalnego. Z te-go też wynikały następujące tezy:

1. Europejski wzór demokracji nie może być użyty do „skompliko-wanego rozwoju społeczeństwa wielorasowego w Afryce Południowej”, gdyż „teoria demokracji, potocznie rozumiana i praktykowana w Euro-pie i Ameryce, nie ma zastosowania do ras kolorowych Afryki Połud-niowej”, ponieważ nie można „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 zdol-nej białej rasie zajęło setki lat” ⁵².

2. W regulowaniu sprawy tubylczej, która jest „czołowym proble-mem dnia, linią podziału w naszej polityce [...] złowieszczo rzutującym na ciemne tło naszej przyszłości”, białej rasie w Afryce Południowej wyznacza się funkcję strażniczki „własnego bezpieczeństwa i rozwoju” oraz powiernika ras kolorowych.

⁴⁸ Obszerne wyjątki tego przemówienia zostały umieszczone w art. A. Grzy-bowski: *Jan Christian Smuts w polityce Południowej Afryki*, „Przegląd Socjo-logiczny”, t. 23, s. 55—71.

⁴⁹ W tym czasie w Kraju Przylądkowym rasistowska polityka Cesil Rhodesa, premiera, magnata przemysłowego i właściciela koncernów diamentów i złota, zaatakowana została przez liberalną parę małżeńską Cronwright-Schreiner, Olive Schreiner, urodzona w 1855 r. w Basuto jako córka niemieckiego misjonarza, lite-ratka w 39 roku życia wyszła za mąż za kaśliwego i upartego radykała Samuela Cronwrighta, który był posłem do parlamentu Kraju Przylądkowego. W napisa-nym wspólnie artykule wezwali Południowych Afrykanów niezależnie od koloru skóry do połączenia sił przeciwko polityce rasistowskiej Rhodesa.

⁵⁰ *Selections...*, t. 1, s. 84.

⁵¹ *Ibidem*, s. 83.

⁵² *Ibidem*, s. 93.

3. W zakresie rozwiązywania problemu czarnego człowieka należy stosować metodę „powolnego, mądrego i uważnego posuwania się naprzód, wyczuwania drogi; ostrożnego wznoszenia budowli w oparciu o doświadczenia, niepowodzenia i sukcesy poprzedniej generacji”⁵³.

Oświata dla tubylców. W stosunku do czarnego człowieka Smuts postulował stosować system oświaty bardziej fizyczny i rękodzielny niż umysłowy, ponieważ już 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 ducha 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 [...] Jeżeli ten argument płynący z doświadczenia stosuje się do białych, to czyż nie należy go stosować stokroć bardziej przekonująco do tubylców? Szczególnie oni potrzebują ćwiczeń fizycznych i rękodzielnych, aby pojąć, co to jest godność pracy, co to jest rozwój moralny i społeczny, wyrastający na glebie wykonywania uczciwej pracy”.

„Czysto intelektualne wykształcenie, które w przypadku białych jest uzupełniane i podkreślane przez kulturę i tradycję religijną wielu stuleci, w przypadku tubylców nie posiadających moralnego dziedzictwa daje tylko dodatkowe pole i bodziec tym zdradliwym występkom naszej cywilizacji, która staje się, nie rokującym nadziei, łatwym łupem tubylców”.

„Wielkie dzieło wychowania rasy kolorowej może być jedynie dokonane przez rozwinięcie jej cech fizycznych oraz sił moralnych i społecznych. Surowa szkoła pracy fizycznej była przez wiele stuleci miejscem ćwiczeń dla wyższej rasy białej; w jeszcze więc większym stopniu w takiej szkole muszą być ćwiczone rasy kolorowe”⁵⁴.

Podkreślanie przez Smutsa, a potem i przez innych białych konieczności kształcenia tubylca „w duchu większych umiejętności fizycznych i rękodzielnych niż umysłowych”, w opinii Alberta Luthuli, jednego z czołowych szermierzy praw czarnego człowieka w Afryce Południowej odznaczonego Pokojową Nagrodą Nobla, było tylko przysposobieniem „dzieci Afrykanów do życia, jakie im przeznaczyli biali. Ponieważ przeznaczono im rolę drwali i nosiwodów, wykształcenie miało ich przygotować do rąbania drzewa i noszenia wody. Nie wiem, czy doktor

⁵³ *Ibidem*, s. 96.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 98—99.

Loram⁵⁵ — pisał Albert Luthuli — zdawał sobie sprawę, jak ciemną przyszłość nam w ten sposób szykuje. Z pewnością po prostu bezkrytycznie zakładał, że zawsze będziemy takimi, za jakich uważa nas większość białych, i starał się doprowadzić do tego, żebyśmy byli zadowoleni z naszych kajdanów umysłowych”⁵⁶.

Rola Afryki Południowej. Dla Iana Christiana Smutsa cały system „kierowania” czarnym człowiekiem był związany z „misją” białego człowieka w Afryce. „Misję” białego w Afryce Południowej Smuts pragnął uzasadnić prawidłowością dziejów rozwoju ludzkości. „Jak Azja była kolebką religijnego despotyzmu, a Europa monarchii feudalnej, jak Nowy Świat jest kolebką ludowej demokracji — argumentował Smuts — 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 połączyć zalety obu”⁵⁷.

PISMO POUFNE LORDA SELBORNE'A

Sprawa pracy tubylca. W 13 lat później, kiedy przygotowywano już formalne podstawy prawne dla wyznaczenia miejsca czarnego człowieka w Unii Południowej Afryki, w propozycjach lorda Selborne'a na pierwszym miejscu znalazły się postulaty wdrożenia tubylca do pracy „ciągłej i efektywnej”. Dyktowane to było potrzebą zaspokojenia rynku pracy w rolnictwie i w rosnącym przemyśle. Środkiem osiągnięcia tego celu — według rozumowania lorda Selborne'a — miało być szersze wciągnięcie kobiet murzyńskich do pracy w charakterze służby domowej, co pomogłoby zwolnić „dużą ilość mężczyzn do właściwej męskiej roboty”. Kobiety murzyńskie w ten sposób znaleźć się miały „w kontakcie z białymi”, co w rezultacie doprowadzić miało do szybszego budzenia się ich potrzeb⁵⁸, a to z kolei miało zmusić mężczyzn do intensywnej pracy dla zaspokojenia rozwijających się nowych pragnień własnych kobiet.

Zagadnienie przepustek. Ze sprawą pracy czarnego człowieka wiązało się tzw. zagadnienie południowoafrykańskiego systemu przepustek. Rozbudowany przez Burów skomplikowany system przepu-

⁵⁵ Dr Loram naczelny inspektor oświaty tubylczej w Natalu w końcu lat 20 obecnego stulecia.

⁵⁶ A. Luthuli, *Z domu niewoli*, Warszawa 1966, s. 34.

⁵⁷ *Selections*, t. 1, s. 100.

⁵⁸ *Selections*, t. 2, s. 378.

stek na początku XX stulecia utrudniał już tylko, według Selborne'a, prawidłowe funkcjonowanie rynku pracy, chociaż w przekonaniu konserwatywnych i rolniczych Burów miał zapewniać ciągłość murzyńskiej siły roboczej na farmach. Dla Anglików natomiast, których kapitał kontrolował rozwijający się przemysł górniczy, potrzebna była jakaś reforma tego systemu dla ułatwienia dopływu czarnych robotników do kopalń. Lord Selborne nie chcąc zadrażniać Burów, w piśmie do generała Smutsa próbował wyjaśnić, że chodzi mu jedynie o pewne uproszczenie, a nie o zniesienie samego systemu przepustek, co w konsekwencji miało nie tylko nie zmniejszyć liczby tubylców poszukujących pracy na roli, czego obawiali się Burowie, ale nawet wprost przeciwnie. A zakładając — jak pisał „rozsądne i rozważne traktowanie tubylca przez farmera”, praca na farmie będzie przyciągać Murzynów do rolnictwa, bo jest ono „zajęciem, które tubylcy przekładają nad inne”⁵⁹. I chociaż sprawa przepustek była w oczach Murzyna objawem szczególnej dyskryminacji, to jednak zaraz po wojnie burskiej mimo dawanych poprzednio obietnic ówczesny Wysoki Komisarz Afryki Południowej, lord Milner (potem gubernator Transwalu i Oranii), Afrykanom żądającym ich zniesienia wprost oświadczył, że „podstawowa idea starego prawa dotycząca przepustek nie była błędna”, że „jeśli duże ilości tubylców mają poruszać się w poszukiwaniu pracy, jak również mieszkać przez dłuższy czas w obrębie białego społeczeństwa, to musi istnieć jakiś system przepustek. Inaczej zapanuje piekielny rozgardiasz. Dla ochrony zarówno tubylców, jak i białych absolutnie konieczne są rozsądne zarządzenia umożliwiające identyfikację przybywającego tubylca”⁶⁰. Dyskryminujące cechy przepustek znalazły jednak echo w raporcie Native Laws Commission, w którym wyliczono główne argumenty sprzeciwu tubylców sprowadzające się do tego, że

a) nie dotyczą wszystkich ras, a jedynie ludności należącej do określonej rasy;

b) połączone są z ograniczeniami swobody poruszania się;

c) muszą być zawsze noszone i okazywane na żądanie policji i pewnych urzędników, a odmowa okazania przepustki jest przestępstwem⁶¹.

Na obszarach rządzonych przez Anglików system przepustek również istniał, ale nie był rygorystyczny, mimo że w 1895 roku został zaostrzo-

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ South West Africa Cases (Ethiopia and Liberia v. the Republic of South Africa), Counter Memorial Filed by the Government of South Africa, t. 6, s. 117, cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 64.

⁶¹ Report of the Native Laws Commission, 1946—1948, § 39, cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 62—63.

ny. W republikach burskich w XIX wieku znacznie ostrzej traktowano te sprawy. W Transwalu np. już w 1858 roku żaden tubylec nie mógł przenosić się z miejsca na miejsce bez przepustki⁶².

Ilustracją absurdalności systemu przepustek w Transwalu przedstawioną przez lorda Selborne'a mógł być — jak pisał — „bardzo prosty przypadek tubylca, który mieszka na farmie, a pragnie podjąć pracę w okręgu przemysłowym”. Według lorda Selborne'a, aby to realizować, powinien tubylec otrzymać przepustkę od farmera, aby móc pójść do najbliższego Urzędu do Spraw Przepustek (*Pass Office*). W Urzędzie do Spraw Przepustek powinien dostać przepustkę podrózną (*travelling pass*), aby udać się — powiedzmy — do Garmiston; w Garmiston powinien osobiście dostarczyć w ciągu 6 dni przepustkę otrzymania pracy (*pass to look for work*). Mając zapewnioną pracę, musi wystarać się o paszport. W okresie zatrudnienia powinien wyrabiać przepustkę każdego miesiąca. Ilekroć zechce oddalić się od swego pana, właściciela przedsiębiorstwa, powinien postarać się o trzydniową przepustkę. Jeśli pan posyła go po godz. 9 wieczorem, powinien mieć specjalną dodatkową przepustkę. Kiedy okres jego pracy zostanie zakończony, powinien postarać się o nową przepustkę, na podstawie której może wrócić na farmę, gdzie mieszkał poprzednio. W każdym z tych przypadków „musi mieć przyjemność płacenia 1 szylinga za przepustkę”⁶³.

Według lorda Selborne'a ustawa o przepustkach w Transwalu była „zupełnie niepotrzebnym utrapieniem dla tubylców i przeszkodą w poszukiwaniu pracy”, ale również według niego tubylec „nie powinien podróżować bez podkładki”, jak też nie powinien „przebywać bez przepustki na mieście po zapadnięciu zmroku”⁶⁴.

Rywalizacja czarnego z białym człowiekiem. W tzw. sprawie „wdrażania tubylca do pracy” stanowisko lorda Selborne'a streszczające się w pytaniu: „czy czarnemu człowiekowi można pozwolić, aby stał się rywalem białego człowieka”, sprowadzało się w swej zgodności do poglądu Iana Smutsa wyrażonego jeszcze w Kimberley w 1895 roku. Dla Selborne'a samą nawet myśl, iż mogłoby być inaczej, należało zaliczyć tylko do „sennej mrzonki” (*simply a nightmare*). „Czarny człowiek — pisał lord Selborne — jest absolutnie niezdolny do rywalizacji z białym człowiekiem [...]. Nikt nie może przeprowadzić żadnego doświadczenia z dwiema rasami bez odczuwania wyższości białego człowieka. Cała historia to udowadnia. W Stanach Zjednoczonych, na przykład, czarny człowiek jest pod wpływem cywilizacji co najmniej

⁶² Balicki, *op. cit.*, s. 63.

⁶³ *Selection...*, t. 2, s. 388.

⁶⁴ *Ibidem*.

trzy razy dłużej niż w Południowej Afryce; formalnie nie ma tam absolutnie żadnego krępowania ewolucji czarnego człowieka, ma on takie same możliwości nauki, jakie ma biały, ale mimo to na każdym kroku widzi tam swoją nieudolność do współzawodnictwa z białym człowiekiem”⁶⁵. Według Selborne’a było to dowodem, że nawet stworzenie Murzynom takich samych możliwości rozwoju, jakie mają biali, nie przynosi żadnych rezultatów. Cytowanie zaś przykładów „wypłynięcia” czarnego człowieka, jak Bookera Washingtona⁶⁶ w Stanach Zjednoczonych lub Khama⁶⁷ w Południowej Afryce, którzy „wyprzedzają o stulecia swoich towarzyszy”, tylko „potwierdza regułę”, iż „biały człowiek nie może mieć żadnej obawy” odnośnie do rywalizacji „z powodu dawania czarnemu nawet najlepszych możliwości, aby on sam się rozwijał uwolniony od jakichkolwiek sztucznych barier”⁶⁸.

Trzy środowiska tubylców. Przyjęcie poglądu o „niższości czarnej rasy” nakładało funkcje „opiekuńcze” i kontrolne na rasę „wyższą”. Zostały też one rozpatrzone przez lorda Selborne’a na przykładzie trzech środowisk przebywania Murzynów w Afryce Południowej: rezerwatów, gdzie tubylcy mieszkają, w warunkach życia plemiennego; farm białego człowieka, gdzie przebywają w charakterze robotników rolnych; oraz tzw. lokacji miejskich⁶⁹, gdzie można już było spotkać się z „małą klasą wykształconych tubylców”⁷⁰.

Rezerwaty. Chociaż rezerwaty nie cieszyły się dobrą opinią białego człowieka, to jednak „ich realnym walorem jest to — pisał lord Selborne — że nadają się do nadzorowania”, że „są kłapą bezpieczeństwa i zabezpieczeniem uporządkowanego postępu”. Realizację tego procesu lord Selborne widział w akcji ośrodków misyjnych, jak też, co szczególnie podkreślał, w działalności „rzeczywiście kompetentnych”

⁶⁵ *Ibidem*, s. 379.

⁶⁶ Washington Booker Taliaferro — murzyński nauczyciel w Stanach Zjednoczonych. Urodzony w 1858 r. jako niewolnik na plantacji niedaleko Hales Ford, Wirginia, USA. Po wojnie Domowej pracował jako górnik. Studiował w Hampton Normal and Agricultural Institute w latach 1872—1875, potem w Wayland Seminary w Waszyngtonie w latach 1878—1879 i w końcu w Hampton Institute w 1881 r. Był dyrektorem Tuske Institute w Alabamie od 1881 r. Zmarł w 1925 r.

⁶⁷ Khama, wódz plemienia Hamangwato, w północnej Beczuanie z powodzeniem bronił z pomocą Brytyjczyków Matabele od Burów z Republiki Południowo-Afrykańskiej, przyjął brytyjski protektorat w 1886 r., odwiedził Londyn w 1895 r., zbudował Serowe, swoją stolicę w 1903 r. Zmarł w 1923 r.

⁶⁸ *Selection...*, t. 2, s. 379.

⁶⁹ Lokacje — wydzielone dzielnice albo osiedla zamieszkałe przez tubylców, leżące na peryferiach miasta lub też na obszarze zamieszkałym przez białych.

⁷⁰ *Selection...*, t. 2, s. 380.

(*thouroughly competent*) urzędników z Departamentu do Spraw Tubylczych. Tego rodzaju kontrolowana ewolucja według Selborne'a „stopniowo doprowadziłaby tubylców w rezerwatach” do przejścia „od plemiennej do indywidualnej własności ziemi”⁷¹, co w konsekwencji miało doprowadzić do zwolnienia większej ilości afrykańskich rąk do pracy w gospodarce białego człowieka. Na ten temat wypowiedział się też generał Botha — jeden z czołowych przywódców burskich w walce z Anglikami, potem zaś jeden z gorętszych rzeczników ułożenia współpracy z nimi (postarał się on o to, aby największy diament, tzw. Cullinan⁷², jaki znaleziono w Afryce Południowej, uroczyscie ofiarowano dynastii brytyjskiej), kiedy w 1903 roku oświadczył, iż „jeśli to będzie konieczne, rozbię obszary ziemi zarezerwowane dla tubylców [...] celem dostarczenia siły roboczej kopalniom i farmom”⁷³.

Farmy białego człowieka. Według lorda Selborne'a farma białego człowieka była miejscem, gdzie stosowano „bardzo obiecującą metodę postępu tubylców na drodze cywilizacji”. Czarny człowiek na farmie „ma za przykład — pisał lord Selborne — białą ludność”, a gdzie przykład jest dobry, tam i efekt musi być dobry⁷⁴. Lord Selborne był przekonany, że w większości przypadków czarny robotnik na farmie był traktowany dobrze i sprawiedliwie⁷⁵. W tej sytuacji postulował, że rząd powinien uczynić wszystko, co tylko jest możliwe, aby zachęcić tubylców do osiedlania się na farmach białych ludzi w charakterze robotników rolnych⁷⁶. Stając na gruncie wolnego obiegu rynku pracy, Selborne podkreślał, że rząd południowoafrykański „powinien wyraźnie dać do zrozumienia wszystkim zainteresowanym, iż pracownik rolny ma mieć możliwość swobodnego odejścia z farmy, ilekroć tego zażąda, przestrzegając jedynie zawartego kontraktu”⁷⁷.

⁷¹ *Ibidem*, s. 381.

⁷² Cullinan odkryty został na terenie kopalni „Premier” w 1905 r. przez wyższego urzędnika nazwiskiem Wells. Widząc coś błyszczącego na pół wystającego z ziemi, Wells posługując się szczytykiem wydobyl kamień na wierzch. Nieoszlifowany był wielkości pięści dorosłego mężczyzny. Rozcięto go na 9 kamieni i na dziewięćdziesiąt sześć mniejszych brylantów. Największy — Gwiazda Afryki, oszlifowany jako markiza ($2\frac{3}{8}$ cala na $1\frac{3}{4}$ cala) jest centralnym kamieniem w berle królewskim, następny — Cullinan II, zdobi imperialną koronę. Całość Cullinana ofiarowano monarchii brytyjskiej.

⁷³ J. Lewin, *South African Native Policy Never Changes*, „The Political Quarterly”, London, January — March, 1957, s. 67, cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 74.

⁷⁴ *Selections...*, t. 2, s. 382.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 383.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 384.

Lokacje miejskie. Lokacje miejskie były problemowym zagadnieniem. Tubylcy w lokacjach byli niezbędni dla białych mieszkańców miast. Z nich rekrutowała się służba domowa oraz cały personel pomocniczo-usługowy, zatrudniony w przemyśle, budownictwie, przedsiębiorstwach, sklepach itp. Według Selborne'a ta warstwa ludności murzyńskiej ze względu na ciągłość kontaktu z ludnością białą najszybciej się cywilizowała⁷⁸.

Lokacje miejskie wytworzyły też, jak już wyżej zostało powiedziane, niewielką warstwę wykształconych tubylców. Termin wykształcony w tym kontekście należało rozumieć w ówczesnych proporcjach i w odniesieniu do czarnego człowieka pozostającego w swej masie na szczeblu cywilizacji plemiennej.

Istnienia tej warstwy lord Selborne nie mógł zignorować i w jego przekonaniu szkoły rządowe mogłyby się na niej oprzeć, ponieważ „mądrze stopniowane nauczanie uczynić może służbę domową i innych zatrudnionych lepszymi i bardziej użytecznymi”; natomiast „jeśli rząd nie założy szkół, inni, najprawdopodobniej na pół wykształceni tubylcy, zechcą zrobić to sami”⁷⁹. Z tym stwierdzeniem, świadczącym o narastającej w świadomości czarnego człowieka potrzebie oświaty, wiązały się uwagi lorda Selborne'a na temat kontrolowanego specyficznego nauczania tubylców.

Nauka tubylców. „Nauczanie, które wprowadziłbym w szkołach znajdujących się w lokacjach — pisał lord Selborne — powinno być ujednoliconym nauczaniem elementarnym. Pewne przedmioty, których zwykle uczono białe dzieci, chciałbym zastąpić sporą dozą muzyki”. Istotną sprawą dla lorda Selborne'a było rozciągnięcie ścisłej kontroli rządowej nad szkołami w lokacjach, aby — jak pisał — „tubylcy nie poszli po naukę pod szkodliwym wpływem”⁸⁰. Według Selborne'a nie należało zmuszać „żadnego tubylca do nauki, jeżeli tego nie pragnie”; dowodem zaś, że niektórzy tubylcy „naprawdę chcą się uczyć”, powinna być gotowość ponoszenia części kosztów za naukę⁸¹.

W zakresie programu nauczania tubylców poglądy lorda Selborne'a, zgodnie ze stanowiskiem Iana Christiana Smutsa, streszczały się w tzw.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*. W Transwalu i Oranii do czasu wojen burskich władze państwowe nie interesowały się sprawami szkolnictwa europejskiego. Przed powstaniem Unii szkolnictwo dla dzieci afrykańskich w Afryce Południowej znajdowało się w rękach misji religijnych. Od połowy XIX w. szkoły misyjne w prowincjach Przylądka i Natalu otrzymywały pewne subwencje rządowe.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

programie „rękodzielno-rolniczym” na płaszczyźnie „ogólnej wiedzy elementarnej”, „elementarnej matematyki”, „umiejętności czytania i pisanie” oraz murzyńskiej ludowej muzyki⁸².

Rodzaj nauczania proponowany przez lorda Selborne’a miał ukierunkowywać tubylca do pracy na roli, jedynej pracy, „do której tubylec jest najbardziej odpowiedni”. „Jako robotnik rolny tubylec nigdy nie będzie współzawodniczył z białym człowiekiem”⁸³.

Do tematu „nuaczanie tubylców” nawiązał 50 lat później przywódca Republiki Południowej Afryki dr Verwoerd, gdy w parlamencie oświadczył, iż „stosunki rasowe nie mogą być poprawione przez to, że tubylcy otrzymują niewłaściwy typ wykształcenia”. „Nie mogą się one poprawić, gdy rezultatem kształcenia tubylców będzie tworzenie sfrustrowanych ludzi mających w wyniku otrzymanego wykształcenia oczekiwania, które w istniejących w Afryce Południowej warunkach nie mogą być spełnione bezzwłocznie, gdy przygotowuje się ludzi do zawodów dla nich zamkniętych [...] jakież cel ma uczenie dziecka Bantu matematyki, gdy nie może jej ono użyć w praktyce? Jest to zupełnie absurdalne”⁸⁴.

Później zaś powróciwszy do tego tematu Verwoerd dodawał, że „nie będzie miało znaczenia [dla Afrykanina] otrzymanie wykształcenia, którego celem jest wchłonięcie przez społeczność europejską, gdy nie może on być i nie będzie przez nią wchłonięty [...] Nie ma dla niego miejsca w społeczeństwie europejskim powyżej poziomu pewnych form pracy”⁸⁵.

Funkcje robotnika rolnego miały więc być jedną z form pracy tubylca w społeczeństwie europejskim, a lord Selborne wyliczał nawet umiejętności potrzebne tubylcowi w tym zakresie, gdy pisał, że „powinien on znać konstrukcję różnych rodzajów pojazdów, powinien umieć stosować środki zaradcze w przypadku ich zepsucia się, zgodnie z poleceniem swego pana; powinien także wiedzieć, jak trzeba orać w prostej linii, jak wiercić i jak posługiwać się narzędziami ułatwiającymi pracę. Powinien również umieć wyprostować parkan i przeprowadzić niewielką jego reperację. Powinien także umieć małą i prostą stolarkę i murarkę — aby uchronić farmera od straty czasu na posyłanie do najbliższego miasta po białego człowieka, który miałby wykonać małą reperację”. Ze względu na to, iż „maszyny stają się coraz modniejsze na farmie, robotnik rolny pierwszej klasy powinien umieć pomóc panu wykonać małe naprawy w takiej maszynie, aby uniknąć wysyłania jej zbyt często

⁸² *Ibidem*, s. 385.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ House of Assembly Debates, 1953, col. 3576, 3585, 3586, cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 174.

⁸⁵ Senates Debates, 1954, col. 2618-19, cyt. wg Balicki, *op. cit.*, s. 174—175.

do najbliższego miasta do naprawy. Jest wiele sposobów, przy pomocy których, mając odpowiednią instrukcję można uczynić służącego bardziej wartościowym dla farmy. Jest to rodzaj przemysłowego szkolenia, które chciałbym zalecić dla szkół tubylczych w rezerwatach, stacjach misyjnych i, co należy podkreślić, w lokacjach”⁸⁶.

A d m i n i s t r a c j a i t u b y l c y. Kolejnym zagadnieniem poruszonym przez lorda Selborne'a była sprawa opieki władz rządowych nad tubylcami. W układzie plemiennym „w dawnych czasach tubylcy zawsze przypisywali swemu wodzowi dobro, którym się cieszyli, lub zło, z powodu którego cierpieli”. Obecnie — pisał Selborne — całe zło, z powodu którego cierpią, jest przez tubylców przypisane rządowi”⁸⁷ i z tego powodu rząd powinien mieć ścisłą kontrolę nad tubylcami oraz powinien wytworzyć instytucję autorytetu w oczach tubylca. „Parlamentarna forma rządów jest zupełnie niezrozumiała dla umysłu tubylców” — pisał lord Selborne do Smutsa. Dla umysłowości tubylca „rząd powinien być personalny, stały i ciągły”⁸⁸.

W układzie parlamentarnym brak jest stałości personalnej, w której „tubylec mógłby widzieć autorytet nakazujący mu posłuszeństwo i z tego powodu lord Selborne postulował, aby w stosunkach z tubylcami władze nie były reprezentowane przez parlament, ale przez rząd w postaci dobrze zorganizowanego Departamentu do Spraw Tubylczych. Departament ten miałby kompetencje centralnej władzy administracyjnej, a poprzez komisarzy do spraw tubylczych rozrzuconych po całym kraju reprezentowałby personalną i obdarzoną symbolem stałości władzę nad tubylcami. Przed parlamentem zaś jedynie premier powinien być odpowiedzialny za pracę Departamentu do Spraw Tubylczych”⁸⁹.

Lord Selborne nie widział potrzeby stosowania europejskiego wzorca w postaci prawa wyborczego, bo „jeśli tubylcy z Południowej Afryki mają w ogóle otrzymać prawo wyborcze — pisał — to muszą wspinać się dokładnie po tych samych szczeblach drabiny rozwoju społecznego, po których wspinał się biały człowiek. Według mnie żaden system nie mądrego nie wymyśli, aby można było zastosować równą lub podobną miarę do tubylców i do białego człowieka”⁹⁰. Jako środek zaradczy lord Selborne proponował wypróbowanie spotkań kierownictwa Departamentu do Spraw Tubylczych z wybranymi przez nich przedstawicie-

⁸⁶ *Selections...*, t. 2, s. 385.

⁸⁷ *Ibidem*, s. 387.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 388—389.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 389—390.

⁹⁰ *Ibidem*, s. 392.

lami tubylców, oddzielnie z różnych plemion. W ten sposób „mogliby oni wyrazić w jak najswobodniejszy sposób własne opinie w zakresie ich dobra”⁹¹.

ALBERT LUTHULI A POWSTANIE UNII POŁUDNIOWEJ AFRYKI

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 — Unię Południowej Afryki.

Albert Luthuli po latach napisał: „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 i 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 chwili 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 posiadłościami, stali się raczej przedmiotem niż podmiotem”⁹².

⁹¹ *Ibidem*, s. 393.

⁹² Luthuli, *op. cit.*, s. 110.

JERZY ZAHORSKI-KOISZEWŚKI

PANAFRYKANIZM — PRÓBA DEFINICJI

Ciekawym zjawiskiem jest sytuacja, w której dość już bogata literatura panafrorykanizmu ma jeden mankament, a mianowicie brak ścisłego określenia samego terminu. Wieloznaczność tego terminu wypływa z wielu przyczyn, przede wszystkim zaś z tego, że brak jeszcze wystarczającego dystansu historycznego, który pozwalałby na skonstruowanie jednoznacznej definicji panafrorykanizmu.

Nie ulega wątpliwości, że panafrorykanizm jest ideologią, a zarazem konkretnym ruchem politycznym, że na temat panafrorykanizmu wypowiedzieli się przede wszystkim twórcy tego ruchu, a więc intelektualisci i politycy wywodzący się z kręgów Murzynów amerykańskich i inteligencji afrykańskiej, że wreszcie w czasie formowania się tej ideologii trudno było kłopotać się o jej kształt definicyjny, który z politycznego punktu widzenia mógłby odstręczyć ewentualnych sojuszników. Za to znacznie bardziej jest niepokojący fakt, że w pracach przedstawicieli nauk społecznych, i to nawet europejskich, którzy pisali na temat podstawowych zjawisk ideologicznych Afryki, trudno jest znaleźć precyzyjniejsze określenie panafrorykanizmu. W zasadzie praca ta pozostaje do wykonania, co nie oznacza jednak, by nic w tym zakresie dotąd nie uczyniono. Z satysfakcją więc należy podkreślić, że istnieją w polskiej literaturze fachowej publikacje, które stanowić mogą wartościową inspirację do podjęcia próby definicji panafrorykanizmu. Myślę tu przede wszystkim o pracach Krystyny i Józefa Chałasińskich *Blżej Afryki*¹ oraz Andrzeja Zajączkowskiego *Plemię, rasa, socjalizm*².

W tym ostatnim dziele znajdujemy ciekawe rozważania na temat kulturowego podłoża tego ruchu oraz szereg cennych danych dotyczących jego historii. Posiadają one dodatkowe walory w postaci bogatego

¹ K. Chałasińska, J. Chałasiński, *Blżej Afryki*, Warszawa 1965.

² A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm*, Warszawa 1965.

materiału dotyczącego również i innych ruchów politycznych, intelektualnych i filozoficznych, dzięki czemu panafrorykanizm znajduje proporcjonalne do swej roli miejsce w ogólnych rozważaniach kulturologicznych na temat współczesnego rozwoju społecznego Afryki. Niemniej zarówno w polskiej, jak i obcej literaturze na temat panafrorykanizmu odczuwa się brak próby podania jego definicji. Wydaje się więc, że w chwili obecnej sformułowanie tej definicji, chociaż miałyby mieć charakter bardzo wstępny i dyskusyjny, przynieść może pewną korzyść poznawczą w naszym dążeniu do zrozumienia najważniejszych przemian współczesnej Afryki. Niniejsza próba ma więc raczej na celu zwrócić uwagę na złożoność problemu niż przynieść jego dokładniejszą charakterystykę.

* * *

Podjmując próbę sformułowania definicji panafrorykanizmu, na pierwszym miejscu należałoby uwzględnić fakt, że mowa będzie o ideologii czy o ruchu, który nie stracił swej aktualności politycznej, a więc z natury rzeczy obciążony jest subiektywizmem związanym z konkretnymi założeniami politycznymi nie tylko tych, którzy ten ruch podtrzymują, lecz również i tych, którzy ten ruch oceniają. Ścisłe zdefiniowanie ideologii utrudnia również fakt, że panafrorykanizm uległ poważnej ewolucji i, powiedzmy otwarcie, ma wiele odcieni w zależności od okresów, w jakich się rozwijał i przeistaczał, oraz od kręgów i środowisk, w których był wypracowywany czy propagowany. Wreszcie, i to jest bodaj najważniejsze zastrzeżenie i istotne w odniesieniu do większości prac na temat problemów społecznych Afryki, że ściśle zdefiniowanie zjawisk społecznych tego kontynentu w kategoriach wypracowanych przez naukę europejską świetnie pasujących do naszej skomplikowanej rzeczywistości politycznej nie ujmuje adekwatnie istoty zjawisk afrykańskich.

* * *

Szukając w miarę jasnej definicji tego ruchu, należy zdać sobie sprawę, że można go badać tak jak każdy zresztą ruch społeczny z wielu punktów widzenia, np. socjologicznego, antropologicznego, ściśle politycznego, prawnego, wreszcie historycznego.

W niniejszym szkicu skupię się jedynie na pewnym aspekcie, a mianowicie na aspekcie prawnosocjologicznym. Tak więc elementów definicji szukać będę drogą potraktowania panafrorykanizmu jako ruchu i ideologii, które przybierają postać doktryny politycznej. Piszę rozmyślnie przybierają, a nie przybrały, gdyż jestem zdania, że współczesne losy panafrorykanizmu dowodzą, jak dynamicznej ewolucji ta ideologia

ulega i jak praktyka życia politycznego utrudnia narodzenie się jednoznacznego kształtu tej ideologii. Fakt ten zmusza niejako do historycznego i socjologicznego zarazem podejścia do zagadnienia, stąd konieczne mi się wydało przedstawić zarówno historię tego ruchu, jak i podstawowe próby interpretacji ruchu panafrykanistycznego i jego historii przez ludzi, którzy panafrykanizm „tworzyli”, wcielali w życie lub oceniali z takich czy innych pozycji politycznych.

* * *

Historia panafrykanizmu nie rozpoczyna się dopiero od momentu powstania określenia „panafrykanizm”, którego twórcą był, zdaniem Ph. Decraene, adwokat z Trynidadu praktykujący w Londynie na przełomie XIX i XX w., Sylwester Williams³. George Padmore pisząc swe dzieło *Pan-Africanism or Communism* rozpoczyna historię tego ruchu od powstania Sierra Leone, a zwłaszcza Liberii, czyli od I połowy w. XIX⁴. W obu przypadkach chodziło o założenie państwa lub wydzielenie terytorium, na którym mieszkaliby potomkowie angielskich i amerykańskich niewolników. W obu tych przedsięwzięciach ważną rolę odgrywał fakt, że w tych organizmach politycznych faktyczna władza mimo bezpośredniej kontroli Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych, spoczywała w rękach Murzynów. Ów ruch powrotu na swój macierzysty kontynent — Afrykę legł u podstaw wszelkich ruchów, które w przyszłości miały przybrać nazwę ruchu panafrykanistycznego. Na czele tych ruchów stali przede wszystkim intelektualiści murzyńscy ze Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i innych krajów Ameryki. Tak też rzecz przedstawiała się w wypadku dwóch prekursorów i założycieli ruchu panafrykanistycznego — Sylwestra Williamsa z Trynidadu i Williama E. Burgharda Du Bois ze Stanów Zjednoczonych. Jak pisze Kwame Nkrumah: „obaj pochodzenia afrykańskiego zaczęli posługiwać się nim [tj. terminem panafrykanizm — J. Z.] na kongresach panafrykańskich, w których brali udział przeważnie wywodzący się z Afryki uczeni Nowego Świata”⁵.

Pierwszy z nich, S. Williams, mając swą kancelarię adwokacką w Londynie, nawiązał ściśle kontakty z przebywającymi w Londynie mieszkańcami Afryki Zachodniej, którzy w sądach angielskich dochodzili swych praw do ziemi zagrabionej przez angielskich kolonizatorów. W krótkim czasie Williams stał się również doradcą prawnym wodzów bantuńskich z Afryki Południowej, którzy procesowali się o swe ziemie

³ Ph. Decraene, *Le panafricanisme*, Paris 1961, s. 11.

⁴ G. Padmore, *Panafricanisme ou communisme?*, cz. 1, Paris 1960.

⁵ Kwame Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, Warszawa 1965, s. 159.

z Burami i Anglikami. Korzystając z wielkiego zainteresowania się opinii publicznej koloniami w okresie wystawy ogólnoswiatowej w Paryżu w 1900 roku, Williams zwołał w Westminster Hall w Londynie konferencję protestacyjną przeciwko zagarnianiu przez przybyszów z Europy ziem należących zwyczajowo do plemion afrykańskich. Przy organizowaniu tej akcji korzystał on z moralnego poparcia niektórych misjonarzy i kręgu postępowych działaczy angielskich skupionych wokół ruchu abolicjonistycznego. To właśnie na tej konferencji W. E. B. Du Bois użył po raz pierwszy określenia „panafrykanizm”, w związku z czym wielu uważa go za ojca panafrkanizmu⁶.

Du Bois urodził się w 1868 roku w małej wiosce w Massachusetts. Jego kariera jako intelektualisty jest jedną z najwybitniejszych, jakie stały się udziałem kolorowego w Ameryce. Urodzony w rodzinie mieszanej miał prawie białą cerę, co nie przeszkadzało mu stać się szczególnie oddanym walce z segregacją rasową i walce Murzynów amerykańskich o równe prawa z białymi. Du Bois, doktor jednego z uniwersytetów niemieckich, profesor socjologii na uniwersytecie w Atlancie, tak pisał w swojej autobiografii: „Gdy myślę o Afryce, zadaję sobie pytanie: co właściwie jest między nią a mną, co stanowi tę więź, którą raczej czuję niż jestem w stanie przeanalizować? Oczywiście Afryka jest moją ojczyzną. Co prawda ani mój ojciec, ani mój dziadek nigdy jej nie widzieli, ani nawet nie zdawali sobie sprawy z tego, co sobą dla nich przedstawiała [...] Lecz bliskość fizyczna ma jedynie mierne znaczenie [...] Prawdziwą treścią tego pokrewieństwa jest ich dziedzictwo społeczne: niewolnictwo, dyskryminacja rasowa [...] I to dziedzictwo jednoczy nie tylko wszystkich synów Afryki, lecz obejmuje również żółtą Azję i morza Południa. To właśnie ta jedność zwraca mnie ku Afryce”⁷.

Owa jedność, o której pisze Du Bois, nie jest jednak czymś danym, sama przez się nie stanowi przecież oręża politycznego, które należało dopiero wykuć. Całe swe życie poświęcił Du Bois budzeniu świadomości tej jedności i umacnianiu jej poprzez szeroko zakrojone akcje polityczne. Już w 1897 roku Du Bois powiedział: „Jeśli czarny ma odegrać jakąkolwiek rolę w historii świata, to zawdzięczać to będzie ruchowi panafrkańskiemu”⁸. W roku 1900, na konferencji zorganizowanej przez Williamsa, Du Bois wchodzi do czynnego życia politycznego na arenie międzynarodowej, stając się jednym z współautorów petycji

⁶ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 12.

⁷ Cytuję za C. Legum, *Le panafricanisme à l'épreuve de l'indépendance*, Paris 1965, s. 31—32.

⁸ *Ibidem*, s. 32.

z jaką konferencja ta wystąpiła pod adresem królowej Wiktorii⁹. W roku 1908 przy pomocy niektórych białych działaczy postępowych, zwalczających segregację rasową, Du Bois zakłada National Association for the Advancement of Coloured People (NAACP). Prezesem tej organizacji został biały, lecz jej duszą był Du Bois. On też był redaktorem organu oficjalnego NAACP — czasopisma „Crisis”.

Du Bois spełniał pozytywną rolę w ruchu na rzecz uzyskania swobód przez kolorowych, lecz nawet wśród Murzynów amerykańskich miał wielu przeciwników. Uważali go za zbyt „białego” (na pierwszy rzut oka trudno było rozpoznać, że jest Mulatem) i na zbyt arystokratycznego. Odbiorcami haseł Du Bois byli przede wszystkim intelektualiści i burżuazja murzyńska. Natomiast prosty lud murzyński skłaniał się raczej ku bardziej chwytliwym hasłom Marcusa Garveya, który bezpośrednio po I wojnie światowej zapoczątkował ruch ludowy na rzecz powrotu Murzynów do Afryki. Stworzył on fundusz umożliwiający założenie specjalnej kampanii żeglugowej „Black Star Line”, która postawiła sobie za zadanie przewiezienie Murzynów amerykańskich do Afryki. Swoją działalność praktyczną nadbudował Garvey ideologią czarnego rasizmu. W celu zjednoczenia wszystkich czarnych w jeden lud powołał on do życia Uniwersal Negro Improvement Association, która miała się stać podstawą owej integracji. Temu celowi miał służyć także założony przez niego kościół murzyński — African Orthodox Church.

W roku 1920 na olbrzymim mityngu Murzynów w Nowym Jorku ogłosił swoją Deklarację praw czarnych ludów na świecie, sformułowaną w 54 punktach¹⁰. Wśród haseł rzucanych przez Garveya do najpopularniejszych należały „Afryka Afrykanom”, „Odrodzenie Czarnej Rasy”, „Obudź się Etiopio!”, „Wstań Potężna Raso” itp. Idee i hasła Garveya były propagowane wśród milionów jego zwolenników przez czasopismo „Negro World”. Jak niebezpieczny był ten periodyk, najlepiej świadczy fakt, że władze kolonialne w Afryce ustaliły wysokie kary dla kolporterów tego pisma. W jednej z kolonii afrykańskich groziła za to kara 5 lat ciężkich robót, a w Dahomeju nawet dożywotniego więzienia¹¹. W tymże roku 1920 Garvey powołał do życia Cesarstwo Czarnych, na którego czele sam stanął. Pomimo wielkiej liczby zwo-

⁹ *Ibidem*, s. 33.

¹⁰ Niestety żadne z dostępnych mi źródeł nie podaje tekstu tej deklaracji. Z tekstu tego mogą pochodzić cytaty zawarte w książce Padmore'a, ale Padmore cytuje je ze zbioru prac M. Garveya bez podania, z jakiego zostały wzięte dokumentu.

¹¹ Padmore, *Panaficanisme...*, s. 105.

lenników i zgromadzeniu ogromnych funduszy nie potrafił on działać racjonalnie i doprowadził całe przedsięwzięcie do ruiny. Wytoczono mu proces przed sądem, który skazał go na kilka lat więzienia. Wraz z zejściem z areny przywódcy załamał się cały ruch zwany garweizmem.

Niezależnie od inicjatyw amerykańskich poczynawszy od 1919 r. tworzy się silny ruch panafrykanistyczny działający na terenie Europy. Zasadnicze zmiany, jakie spowodowała w świecie kolonizatorów I wojna światowa i wyeliminowanie jednej z dotychczasowych potęg kolonialnych — Niemiec, natchnęły W. E. B. Du Bois myślą, by przedstawić konferencji pokojowej w Wersalu postulaty w sprawie ludności afrykańskiej. Ówczesny premier Francji Clemenceau zgodził się na zwołanie w Paryżu w tym czasie I Kongresu Panafrykańskiego. Dając swe zezwolenie użył on słynnego sformułowania, które za Du Bois powtarzają Padmore i Nkrumah: „Nie krzyczcie o tym po wszystkich dachach, lecz róbcie”¹².

W kongresie wzięło udział 57 przedstawicieli różnych kolonii afrykańskich, delegatów ze Stanów Zjednoczonych i Antyli. Przyjęto wówczas rezolucję zredagowaną przez Du Bois, która zawierała następujące żądania:

„1. ustalenie przez państwa alianckie kodeksu prawnego, mającego na celu międzynarodową ochronę tubylców Afryki;

„2. stworzenie przez Ligę Narodów stałego biura specjalnego, czuwającego nad przestrzeganiem tych praw;

„3. czarni z całego świata domagają się, by niezwłocznie tubylcy Afryki i ludy pochodzenia afrykańskiego byli rządzani zgodnie z następującymi zasadami:

„ziemia — ziemia i jej bogactwa naturalne należeć będą do tuziemców; efektywnymi posiadaczami ziemi będą ci, którzy będą w stanie uprawiać ją i eksploatować;

„kapitał — inwestycje kapitałowe i koncesje będą ograniczane w ten sposób, by uniemożliwić wyzysk autochtonów i wyczerpanie bogactw naturalnych;

„praca — niewolnictwo i kary cielesne jak również ciężkie roboty będą zniesione; ciężkie roboty zostaną jako kara kryminalna; ogólne warunki pracy będą ustalane i regulowane przez państwo;

„kształcenie — każde dziecko tubylcze ma mieć prawo uczyć się czytać i pisać w swoim własnym języku i w języku mandatariusza

¹² W. E. B. Du Bois, *The World and Africa*, New York 1946, s. 10; Padmore, *Panafricanisme...*, s. 133; w polskim tłumaczeniu książki Nkrumaha, *Afryka musi się zjednoczyć*, przytoczone jest to powiedzenie w następującym brzmieniu: „nie reklamujcie go, lecz róbcie swoje” (s. 159).

na koszt publiczny oraz otrzymać jakieś wykształcenie techniczne; państwo wykształci również możliwie jak największą liczbę tubylców w wyższych szkołach technicznych i o kierunkach humanistycznych i będzie utrzymywało zespół nauczycieli tubylczych;

„państwo — tubylcy afrykańscy winni mieć prawo współuczestniczenia w rządzie, gdy tylko pozwoli na to ich rozwój, zgodnie z zasadą, że rząd istnieje dla tubylców, a nie tubylcy dla rządu. Zgodnie z dawnym zwyczajem będą oni natychmiast dopuszczani do udziału we władzach lokalnych i plemiennych i udział ich będzie się stopniowo rozszerzał [...] tak, by z czasem Afryka była rządzona przez władze afrykańskie”¹³.

W dwa lata później mimo silnego oporu rządów kolonialnych doktorowi Du Bois udało się zwołać II Kongres Panafrykański, który zebrał się 28 i 29 sierpnia 1921 roku w Central Hall w Londynie. W Kongresie wzięło udział 130 delegatów, spośród których 41 reprezentowało terytoria francuskie, 35 zaś Stany Zjednoczone¹⁴. Nkrumah pisząc wiele lat później o tym Kongresie stwierdza: „Chociaż Kongres nie reprezentował rzeczywistej opinii afrykańskiej, zwrócił jednak w pewnym stopniu uwagę świata na sprawy Afryki”¹⁵. Tak jak i po poprzednim kongresie ogłoszona została Deklaracja do świata, w której wysunięte zostały następujące postulaty:

1. uznawanie ludzi cywilizowanych za cywilizowanych bez względu na rasę czy kolor skóry;
2. autonomia municypalna dla grup zacofanych, które doskonalą się;
3. szkolenie mające za cel lepsze poznanie samego siebie, prawdy naukowej i techniki przemysłowej, która nie będzie oderwana od kultury piękna (!);
4. wolność zachowania własnej religii i zwyczajów społecznych z prawem zachowania odrębności i nonkonformizmu;
5. współpraca z resztą świata w dziedzinie zarządzania, przemysłu i sztuki oparta na sprawiedliwości, wolności i pokoju;
6. powrót czarnych na ich ziemię i obrona przed wyzyskiem obcego kapitału;
7. stworzenie pod egidą Ligi Narodów międzynarodowej instytucji do badań problemów ludności czarnej;

¹³ Tekst za Padmore, *Panafricanisme...*, s. 135—136.

Decraene, *Le panafricanisme*, s. 20. Istnieją w literaturze pewne rozbieżności na temat liczby delegatów (np. Nkrumah twierdzi, że było 113 delegatów). Dla niniejszego opracowania ściśle ustalenie tej liczby jest sprawą mało istotną. Ważne jest jedynie stwierdzenie, że w stosunku do liczby uczestników poprzedniego kongresu (57) daje się zauważyć znaczny przyrost liczby delegatów.

¹⁵ Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, s. 159.

8. stworzenie międzynarodowej sekcji Biura Pracy Ligi Narodów, mającej za zadanie ochronę robotników tubylczych¹⁶.

Z przytoczonych postulatów wynika, że przywódcy ruchu panafrykańskiego na tym etapie swej działalności przywiązywali większą wagę do postępu technicznego niż do zmiany warunków politycznych¹⁷. Uważali, że najpierw należy zabezpieczyć czarnym lepsze warunki egzystencji, a przede wszystkim wykształcenie, a dopiero potem starać się o rozbudzenie ich świadomości politycznej. Mimo to na następnych kongresach panafrykańskich coraz częściej padają hasła natury politycznej, domagające się przejęcia co najmniej części władzy przez czarnych.

III Kongres Panafrykański zorganizowany jak i poprzednie przez Du Bois zebrał się w Londynie w 1923 roku. Liczba uczestników tego kongresu była mniejsza niż w przypadku poprzednich, lecz dużym sukcesem było uczestnictwo w Kongresie wybitnych członków angielskiej Labour Party: lorda Oliviera, profesora Harolda Laskiego i M. H. G. Wellsa, którzy zabierali głos w czasie obrad. W uchwalonych przez Kongres dokumentach domagano się:

1. prawa do głosu w rządach;
2. dostępu do ziemi i jej bogactw naturalnych;
3. sądenia przez komplety sędziowskie, w których reprezentowani byliby czarni;
4. bezpłatnego szkolnictwa podstawowego dla wszystkich;
5. rozwoju Afryki dla dobra Afrykanów, a nie dla dobra Europejczyków;
6. zniesienia handlu niewolnikami i handlu alkoholem;
7. rozbrowienia ogólnoświatowego i zakazu wojny;
8. takiej organizacji handlu i przemysłu, by naczelnymi celami kapitału i pracy był dobrobyt mas, a nie bogacenie się nielicznych jednostek¹⁸.

Ponieważ w tym czasie wielu wybitnych przedstawicieli ruchu abolicjonistycznego starało się o złagodzenie reżimu kolonialnego w koloniach portugalskich, Du Bois pragnąc wesprzeć te wysiłki postanowił odbyć drugą sesję Kongresu w Lizbonie. W tej drugiej sesji uczestniczyli przedstawiciele 11 krajów. Przygotowaniem obrad zajęła się Liga Africana skupiająca rozproszone organizacje tubylcze w koloniach portugalskich. W wyniku starań uczestników Kongresu otrzymano szereg oficjalnych zapewnień ze strony rządu portugalskiego o dobrej woli

¹⁶ Padmore, *Panafricanisme...*, s. 142.

¹⁷ *Ibidem*, s. 150.

¹⁸ *Ibidem*, s. 150.

rządu polepszenia sytuacji mieszkańców Angoli i Wyspy Księcia, ale, jak pisze Ph. Decraene, pozostały one jedynie obietnicami¹⁹.

Kolejny IV Kongres Panafrykański odbyty w roku 1927 w Nowym Jorku zgromadził 208 delegatów z 10 krajów. Działał on już w nieco lepszej atmosferze niż poprzedni, gdyż główny adwersarz ruchu panafrykańskiego kierowanego przez Du Bois — Marcus Garvey został już wyeliminowany z życia politycznego. Poza tym decyzja Anglii w sprawie dopuszczenia od roku 1925 przedstawicieli klas średnich angielskiej Afryki Zachodniej do udziału w zgromadzeniach prawodawczych zwiększyła nadzieje wszystkich Afrykanów na uzyskanie należnego im dostępu do władzy. Po raz pierwszy na tym Kongresie zaproponowano, aby następny kongres odbył się w Afryce, w Tunisie. Zdecydowany opór kolonialnych władz francuskich uniemożliwił zrealizowanie tego przedsięwzięcia. Kongres domagał się tak jak i poprzednio współudziału w rządach, dostępu do szkół, prawa do bogactw naturalnych.

Po IV Kongresie nastąpiło, jak pisze Nkrumah, pewne osłabienie w działalności ruchu panafrykańskiego²⁰. Wiązało się to nie tyle z samym ruchem, co z ogólnoswiatową sytuacją gospodarczą i polityczną. Wielki kryzys w 1929 roku podkopał sytuację materialną Murzynów amerykańskich, którzy w znacznym stopniu finansowali kolejne kongresy. Ponadto napaść Włoch na Etiopię, rozwijanie się doktryn rasistowskich w Niemczech i wojna domowa w Hiszpanii sprawiły, że uwaga wielu działaczy skupiona była na Europie. Nie oznacza to jednak, by nastąpiła pełna stagnacja. Wręcz odwrotnie. Jedynie zasięg przedsięwzięć i zainteresowania się nimi były nieco mniejsze niż poprzednio. Zrobiono za to dużo w dziedzinie organizacyjnej. I tak po ekspansji włoskiej na Etiopię powstaje Międzynarodowe Towarzystwo Afrykańskich Przyjaciół Etiopii (IAFA), w roku 1937 zaś w Londynie Międzynarodowe Afrykańskie Biuro Społeczne (International African Service Bureau), prekursor brytyjskiego odłamu ruchu panafrykańskiego, Federacji Panafrykańskiej. Celem tej organizacji było „dążenie do dobrobytu i jedności ludów afrykańskich i pochodzenia afrykańskiego na całym świecie” oraz „dążenie do współpracy pomiędzy ludami Afryki a innymi narodami dzielącymi nasze aspiracje”²¹. IASB rozpoczęło wydawanie czasopisma „Panafrica” — przeglądu dotyczące życia i literatury afrykańskiej, który stał się głównym organem propagującym ideologię panafrykanizmu wśród czarnych na całym świecie. Prezesem Biura został George Padmore, a jednym z członków Yomo Kenyatta.

¹⁹ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 21.

²⁰ Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, s. 160.

²¹ *Ibidem*, s. 160.

II wojna światowa, osłabienie zachodnich metropolii kolonialnych i wzrastająca świadomość polityczna ludów Afryki doprowadziły do znacznego nasilenia się tendencji unifikacyjnych wśród szeregu organizacji i partii afrykańskich. Już w 1944 roku 13 organizacji społecznych, kulturalnych i politycznych postanowiło połączyć się w jeden organizm — Panafrican Federation. Polityczne przewodnictwo tej instytucji sprawowali: G. Padmore, C. L. R. James, W. Johnson i Y. Kenyatta. Federacja ta w swoim programie głosiła walkę o niepodległość i jedność Afryki, dążyła do całkowitej likwidacji dyskryminacji rasowej i rozwijania współpracy między wszystkimi krajami afrykańskimi oraz tymi krajami spoza kontynentu, które uznałyby równość interesów swoich afrykańskich partnerów. Organem Federacji było czasopismo „International African Opinion”. Jednocześnie wydawana była seria dzieł politycznych, z których dwie pozycje zdobyły sobie szczególną sławę: *Facing Mount Kenya* Yomo Kenyatty oraz *Afryka a pokój światowy* Georga Padmore’a.

Działalność przywódców panafrykanizmu tego okresu tak określa cytowany już wielokrotnie Padmore: „to w tym okresie spora liczba czarnych intelektualistów, późniejszych pierwszoplanowych osobistości ruchów narodowych w swoich krajach, poświęciła się głębokim i systematycznym studiom europejskich systemów politycznych — liberalizmu, socjalizmu, komunizmu, anarchii i faszystów, i zdobyła obiektywną wiedzę o tych różnych doktrynach, akceptując to, co z natury rzeczy służyć mogło sprawie panafrykanizmu, i odrzucając to, co wydawało się szkodliwe. Postępując w ten sposób najmlodszy przywódca Kongresu mogli opracować na bazie wcześniejszej, oczyszczającej pracy Du Bois sformułowanie nacjonalizmu pełnego dynamiki, który łączył w sobie tradycyjne afrykańskie formy organizacji z metodami zachodnich partii politycznych”²².

* * *

Powojenna historia panafrykanizmu rozpoczyna się od V Kongresu Panafrykańskiego zorganizowanego przez Du Bois w Manchesterze w marcu 1945 roku. Sekretarzem tego Kongresu był Padmore, zaś jego zastępcą Kwame Nkrumah. Dla Nkrumaha było to wejście na międzynarodową arenę ruchu panafrykańskiego, gdzie szybko zdobył popularność. Współpraca Padmore’a z Nkrumahem znalazła swoją kontynuację w okresie późniejszym, gdy Nkrumah był już prezydentem niepodległej Ghany, a Padmore jego stałym doradcą do sprawy afrykańskich. Spośród innych działaczy V Kongresu należy wymienić T. R. Makounena

²² Padmore, *Panafricanisme...*, s. 160.

(z Gujany Brytyjskiej), do niedawna szefa propagandy panafrykańskiej w Akrze, P. Abrahamsa z Południowej Afryki, dra P. Milliarda z Gujany oraz Yomo Kenyattę²³.

Kongres Manchesterski różnił się tym od poprzednich, że po raz pierwszy nawiązany został ściślejszy kontakt między Afrykanami z kolonii angielskich i francuskich, a to dzięki osobistym zasługom Nkrumaha, który przebywając przedtem we Francji nawiązał liczne kontakty. Po raz pierwszy również obok dawnej kadry działaczy pojawili się młodzi intelektualisci z Afryki, którzy ukończyli studia w Anglii, Francji lub Stanach Zjednoczonych²⁴. Również nowością był udział robotników, związkowców i studentów przybyłych z Afryki²⁵.

Rok 1945 był rokiem przełomowym dla ruchu panafrykańskiego. Działacze ruchu podkreślili wówczas konieczność powstania zwartych, dobrze zorganizowanych ruchów, stanowiących zasadniczy warunek powodzenia walki narodowowyzwoleńczej. W Deklaracji do ludów kolonizatorskich świata uchwalonej na Kongresie w Manchesterze znalazło się także sformułowanie odzwierciedlające to dążenie: „V Kongres Panafrykański wzywa intelektualistów i przedstawicieli wolnych zawodów kolonii, aby ocknęli się i podjęli brzemie ciężącej na nich odpowiedzialności. Skończyła się już długa noc bezczynności. Walka o prawa związkowe, o prawo organizowania spółdzielni, o wolność prasy, zgromadzeń, demonstracji i strajków, o wolność wydawania i czytania literatury niezbędnej dla szerzenia oświaty wśród mas — to jedyny środek zdobycia i utrzymania swobód obywatelskich. Jedyna obecnie droga do efektywnej działalności to organizowanie mas”²⁶. Jak pisze Kwame Nkrumah, „Ruch panafrykański przekształcił się z organizacji o mglistych, oscylujących ku czarnemu nacjonalizmowi celach w wyraziciela afrykańskiego nacjonalizmu”²⁷. Po zakończeniu Kongresu powołany został stały komitet roboczy, którego przewodniczącym został W. E. B. Du Bois, zaś sekretarzem Kwame Nkrumah. Komitet ten wydawał miesięcznik „The New African” oraz organizował konferencje gromadzące zachodnioafrykańskich studentów zamieszkujących w Londynie.

Zasługą Nkrumaha było również zorganizowanie specjalnego komitetu regionalnego nazwanego West African National Secretariat, który w znacznym stopniu przyczynił się do wzmożenia walki narodowowy-

²³ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 23.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, s. 161.

²⁶ Declaration to the Colonial Peoples of the World, zatwierdzona i przyjęta przez Kongres Panafrykański obradujący w Manchesterze w 1945 roku. Cyt. za Nkrumahem, *Afryka musi się zjednoczyć*, s. 160—161.

²⁷ *Ibidem*, s. 161.

zwolenczej w Afryce Zachodniej, a potem do wyzwolenia się wielu kolonii. Komitet ten zwołał konferencję w Londynie (30 VIII — 1 IX 1946 roku), w której uczestniczył również przedstawiciel kolonii francuskich S. M. Apithy; nie tylko zaaprobował on program Kongresu Manchester-skiego i zobowiązał się walczyć o wewnętrzną autonomię na szczeblu kolonialnym, lecz również obiecał działać na rzecz federacji zachodnio-afrykańskiej „jako niezbędnego ogniwa do zrealizowania nadziei panafrykanistów — stanów zjednoczonych Afryki”²⁸.

W tym samym czasie Federacja Panafrykańska nawiązała kontakt z delegacją National Council of Nigeria and Cameroun (NCNC), która stanowiła pierwszą nowoczesną partię polityczną na terenie Afryki angielskiej. W 1947 roku czerpiąc z doświadczeń NCNC rozpoczęła działalność partia polityczna Złotego Wybrzeża — United Gold Coast Convention (UGCC), która w niedługim czasie przekształciła się w Convention People Party (CPP). Ta ostatnia partia w czasie kampanii elektorskiej na Złotym Wybrzeżu w lutym 1951 roku, przeprowadzanej w czasie, kiedy Nkrumah i jego towarzysze byli w więzieniu, wygrała wybory. Pozwoliło to Nkrumahowi na określenie tego sukcesu jako „pierwszego ideologicznego zwycięstwa panafrykanizmu”.

Nkrumah powołany na przywódcę autonomicznego rządu Złotego Wybrzeża, poświęca wiele sił, by kolejny, VI Kongres Panafrykański zwołać na Złotym Wybrzeżu. Odbył się on w dniach 4—6 grudnia 1953 roku w Kumasi. Ze względu na liczne trudności wzięła w nim udział tylko część głównej kadry panafrykanistów. Uczestniczyli w nim jednak zarówno przedstawiciele Nigerii, jak i niepodległej Liberii. Na konferencji tej (bo ze względu na szczupłą liczbę zebranych historycy nie przydali temu zgromadzeniu miana kongresu) uchwalono dokument zalecający utworzenie kongresu narodowego Afryki Zachodniej, który też powstał w roku 1954 (National Congress of West Africa). Miał on na celu działanie na rzecz jedności Afryki Zachodniej drogą organizowania konferencji, i to zarówno w koloniach angielskich, jak i francuskich. Niestety organizacja ta, jak pisze Decraene, działała niezbyt dynamicznie i wyszła z letargu dopiero po uzyskaniu przez Złote Wybrzeże niepodległości w 1957 roku²⁹.

W tym czasie zaczęły się również rozwijać ruchy polityczne w koloniach francuskich. W ramach powołanej do życia na miejsce dawnej struktury kolonialnej tzw. Unii Francuskiej nieliczni przedstawiciele życia politycznego Afryki uzyskali prawo reprezentowania interesów terytoriów afrykańskich (Francuska Afryka Zachodnia i Francuska

²⁸ Cytuję za Decraene, *Le panafricanisme*, s. 26.

²⁹ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 26—28.

Afryka Równikowa) w parlamencie francuskim. Nawiązane przez nich kontakty polityczne z partiami francuskimi oraz z międzynarodowymi organizacjami murzyńskimi przyczyniły się do znacznego ożywienia działalności kulturalnej i politycznej w koloniach francuskich ³⁰.

I tak w latach 1935—1936 powstaje ruch kulturalny, skupiający się początkowo wokół wydawnictwa „L'Etudiant Noir”, a następnie (od roku 1947) wokół wydawnictwa „Présence Africaine”. Ruch ten w pewnym sensie nawiązywał do tradycji Du Bois i panafrzykanizmu ³¹. Głównym zadaniem działaczy tego ruchu było odkrywanie i ukazywanie świata głębokiej przeszłości historycznej i kulturowej Afryki, przekonywanie czarnych współbraci i wszystkich białych, że kultura ludów Afryki nie ustępuje kulturze ludów białych, wreszcie szerzenie poglądów, że lepszą przyszłość przynieść może dopiero nawiązanie dialogu między Afryką a Zachodem. Ruch ten, który w przyszłości przybrał nazwę *Négritude*, został założony przez czarnych intelektualistów wykształconych na uniwersytetach francuskich, a więc związanych z francuskim kręgiem kulturowym i politycznym. Wśród najwybitniejszych działaczy tego ruchu wymienić należy obecnego prezydenta Senegalu Leopolda Sedara Senghora, dramaturga i poetę murzyńskiego Aimée Césaire'a, niepodległościowego działacza malgaskiego Jacquesa Rabemamananjare i wielu innych. Staraniem tych intelektualistów stworzone zostało wydawnictwo „Présence Africaine”, które wydawało od lat pięćdziesiątych periodyk o tej samej nazwie oraz bibliotekę dzieł poświęconych krzewieniu najlepszych tradycji kulturowych Afryki. Inicjatywa ta zyskała poparcie postępowych działaczy i intelektualistów francuskich, takich jak André Gide, Jean Paul Sartre czy Albert Camus ³².

Największym sukcesem działaczy politycznych i kulturalnych zgrupowanych wokół „Présence Africaine” było zorganizowanie I Międzynarodowego Kongresu Czarnych Pisarzy i Intelektualistów w październiku 1956 roku w Paryżu. Podczas trwania tego kongresu 60 jego uczestników zajęło się analizą oryginalnego wkładu kultury afrykańskiej do kultury światowej. Znaczenie polityczne tego kongresu polegało na podbudowaniu politycznych postulatów panafrzykanizmu, głoszących potrzebę zjednoczenia się, argumentami z dziedziny kultury i wspólnych tradycji łączących wszystkie ludy afrykańskie. Szeroki rozgłos, jaki zyskały tezy głoszone na tym kongresie, wpłynął na żywe zainteresowanie się problematyką afrykańską postępowych intelektua-

³⁰ Sz. Chodak, *Systemy polityczne „czarnej” Afryki*, Warszawa 1963, s. 254—265.

³¹ Por. Zajączkowski, *op. cit.*, s. 74.

³² Decraene, *Le panafricanisme*, s. 28.

listów europejskich. O potrzebie tego typu przedsięwzięć świadczy najlepiej fakt, że już w trzy lata później zwołano następny Kongres (II), który obradował w Rzymie w 1959 roku, a który zdaniem Ph. Decraene miał charakter znacznie bardziej polityczny niż poprzedni. To właśnie ten kongres przyjął generalną rezolucję, podkreślającą zdecydowaną wolę ludów afrykańskich zdobycia niepodległości oraz dążenia do jedności całej Afryki. Przyjęto również deklarację zgłoszoną przez późniejszego prezydenta Gwinei Sekou Touré o „prześladowaniu kulturowym, jakie stosuje Francja w Afryce”³³. Owo upolitycznienie ruchu *Négritude*, który z założenia był raczej ruchem kulturowym, wynikało z ogólnej sytuacji politycznej w Afryce w przededniu wielkiej fali ruchów narodowowyzwoleńczych, które doprowadziły do uzyskania w roku 1960 niepodległości przez wiele państw Afryki Zachodniej.

* * *

Pierwszym państwem, które uzyskało całkowitą niepodległość, była Ghana (w 1957 roku). Panaafrykanizm zdobył w ten sposób bojowy przyczółek na kontynencie afrykańskim. Nkrumah, jeden z głównych działaczy ruchu panaafrykańskiego, postanowił uczynić ze swego kraju kolebkę przyszłej zjednoczonej Afryki. Jego inicjatywa szła dwoma torami: rządowym i partyjnym; od pierwszych dni niepodległości rząd Ghany starał się pozyskać dla tej idei niepodległe państwa afrykańskie: Abisynię, Sudan, Libię, Maroko i Liberię, zaś główna partia polityczna Ghany wpływała na partie polityczne zależnych jeszcze terytoriów afrykańskich tak, aby ideę walki o niepodległość łączyły z ideologią przyszłych stanów zjednoczonych Afryki³⁴.

Następnym państwem afrykańskim, które uzyskało niepodległość, była Gwinea, która wypowiedziała się w referendum z sierpnia 1958 roku za zerwaniem ze Wspólnotą Francuską. Gwinea nie negując zasadniczych tez panaafrykanizmu prowadziła jednak własną, bardziej niezależną politykę, w wyniku której umacniała swą niezależność i budowała zręby socjalizmu gwinejskiego, którego twórcą i głównym teoretykiem był prezydent tego kraju Sekou Touré³⁵.

Począwszy od roku 1958 następuje w historii panaafrykanizmu niezwykle ważny okres, a mianowicie konfrontowanie założeń tej doktryny z rzeczywistością polityczną Afryki zrywającej pęta kolonialne. Był to więc okres najtrudniejszy, gdyż część państw afrykańskich była już

³³ *Ibidem*, s. 30.

³⁴ K. Nkrumah, *Autobiografia*, Warszawa 1958, s. 319—329.

³⁵ Por. Sekou Touré, *Afrique et la révolution*, b. r. i m. wyd. (drukowane w Szwajcarii po roku 1965).

wyzwolona, w wyniku czego jedno z głównych haseł panafrykanizmu: walka o pełne wyzwolenie, przestało być elementem łączącym wszystkie kraje Afryki. Wyzwolone państwa zbyt się bowiem cieszyły zdobytą niepodległością, by rezygnować choćby z części swoich swobód na rzecz organizmu ponadpaństwowego. Niemniej pisząc o tym okresie G. Padmore stwierdza, że w roku 1958 ruch panafrykański wypracował pewien program wspólnego działania, który inny badacz tego ruchu, Colin Legum, ujął w 9 punktach:

„1. Afryka dla Afrykańczyków. Całkowita niepodległość dla całej Afryki. Totalne odrzucenie kolonializmu we wszystkich jego formach, w tym i dominacji białych.

„2. Stany zjednoczone Afryki — idea całkowitej unifikacji kontynentu drogą szeregu federacji regionalnych wzajemnie ze sobą powiązanych, w ramach których suwerenność narodowa byłaby ograniczona na korzyść władzy kontynentalnej.

„3. Odrodzenie ducha i kultury afrykańskiej — poszukiwanie afrykańskiej osobowości, odnowienie społeczeństwa afrykańskiego w jego własnych formach poprzez zachowanie z przeszłości tego, co jest w niej wartościowego i użytecznego przy jednoczesnym wkomponowaniu go w koncepcje współczesne [...]

„4. Zastąpienie paternalistycznego trybalizmu przez nacjonalizm afrykański — pojęcie przynależności afrykańskiej oznacza więcej niż idea narodu i jest transcendentne do powiązań plemiennych i terytorialnych.

„5. Odnowienie afrykańskiej ekonomii w celu zastąpienia metod ekonomicznych kolonializmu, wiara w socjalizm wspólnoty [...]

„6. Wiara w demokrację, uważaną za metodę rządzenia szczególnie pożądaną, a opartą na powszechnym głosowaniu.

„7. Odrzucenie przemocy jako środka walki, z wyjątkiem sytuacji, kiedy pokojowe metody walki — akcja pozytywna — napotkają na represje militarne.

„8. Solidarność światowa ludów czarnych i braterskie przymierze z ludami kolorowymi oparte na wspólnej historii walki przeciwko dominacji białych i kolonializmowi.

„9. Neutralność pozytywna, nieingerencja Afrykanów w spory polityczne między mocarstwami, lecz porzucenie neutralności w każdym wypadku, który dotyczy interesów afrykańskich”³⁶.

Realizacja tego programu nastroczała jednak sporo trudności. Najlepiej świadczą o tym następne lata historii panafrykanizmu, a zwłaszcza los konferencji partii politycznych Afryki oraz konferencji państw

³⁶ Legum, *Le panafricanisme...*, s. 55—56.

niepodległych tego kontynentu. Sytuacja w Afryce bowiem była nie tylko wynikiem wewnątrzafrykańskiego układu sił, lecz zmieniała się zgodnie z ewolucją całego Trzeciego Świata, a zwłaszcza z ruchem wyzwoleniczym Azji.

Pierwszym poważnym zetknięciem się Afryki z ideologicznym frontem Azji była Konferencja Państw Trzeciego Świata w Bandungu w 1955 roku. Przedstawiciele Afryki nie odegrali na tej Konferencji aktywnej roli, lecz, jak pisze C. Legum: „myśl afrykańska nie omieszkala uznać też deklaracji w Bandungu jako własnych”³⁷. Drugim ewenementem, znacznie Afryce bliższym, który wywarł poważny wpływ na kształtowanie się sytuacji w Afryce, była rewolucja egipska z 1952 roku dokonana przez Nasera. Wydawałoby się, że wpływ tej rewolucji na Afrykę będzie znikomy. Tak jednak nie było. Wynikało to z potrzeb Afryki i z założeń samej rewolucji egipskiej. Naser tak bowiem pisał o stosunku przywódców rewolucji do problematyki afrykańskiej: „W żadnym wypadku nie możemy trzymać się z daleka od ciężkiej walki toczącej się w sercu kontynentu afrykańskiego, walki, która przeciwstawia 200 milionów Afrykanów 5 milionom białych. Nie możemy trzymać się z daleka, z powodu zasadniczego i oczywistego, sami bowiem jesteśmy Afrykanami. Jest pewne, że Afrykanie nadal będą zwracali swe spojrzenia ku nam, stanowimy bowiem ogniwo łączące kontynent ze światem zewnętrznym”³⁸.

Za tymi słowami poszły czyny. Egipt stał się miejscem azylu dla wielu działaczy afrykańskich, którzy musieli emigrować ze swych krajów, z egipskich radiostacji nadawano na cały kontynent audycje radiowe nawołujące do wzmożenia walki narodowowyzwolenczej. To zaktywizowanie się Egiptu i zaangażowanie w sprawy afrykańskie wzbudziło początkowo nieufność wśród panafrykanistów, którzy niechętnym okiem patrzyli na hegemonię Egiptu, tym bardziej, że Egipt był bastionem panarabizmu i panislamizmu, a więc ruchów o celach nie najbardziej zbliżonych do celów panafrykanizmu. Niemniej w oczach działaczy panafrykańskich Egipt był jednym z głównych frontów walki z imperializmem i kolonializmem, a więc zasługiwał na zaufanie i wsparcie ideologiczne. Tak jak w wielu sprawach, tak i w tej wrogość w stosunku do kolonializmu była silniejsza niż wewnętrzne różnice między arabskim Egiptem a Afryką czarną.

Nie oznacza to jednak, by wszystkie inicjatywy Egiptu były popierane przez panafrykanistów. I tak zapoczątkowany pod koniec 1957 roku w Kairze ruch solidarnościowy Afryki i Azji, w którym uczestniczyć

³⁷ *Ibidem*, s. 57.

³⁸ Cyt. za Legum, *op. cit.*, s. 57.

miały zarówno Chiny, jak i Związek Radziecki, napotkał na pewien opór ze strony panafrykanistów. Stosunkowo mała liczba przedstawicieli kontynentu brała udział w posiedzeniu konferencji w Kairze, a ci, którzy w niej wzięli udział, podkreślali, że ich sympatia dla rasy żółtej rodzi się z faktu, że rasa ta podobnie jak i rasa czarna wiele wycierpiała od imperializmu i kolonializmu. Dosyć obrazowo wyraził to minister obrony Ghany, Kofi Baako, który powiedział: „Antyimperializm nie zważa na kolor skóry”³⁹. Ponadto, jak pisze Ph. Decraene, niektóre państwa afrykańskie przyłączyły się do ruchu afro-azjatyckiego ze względu na udzielaną przez Egipt pomoc ekonomiczną⁴⁰. Zresztą przywódcy panafrykańscy zrozumieli, że nie sposób wyłączyć z ruchu panafrykańskiego sporej części Afryki zamieszkałej przez wyznawców islamu, dla których Egipt był krajem szczególnie bliskim duchowo i ideologicznie.

Niemniej dla Afryki czarnej rok 1957 był przede wszystkim rokiem wyzwolenia Ghany i przeniesienia dyspozycyjnego ośrodka ruchu panafrykańskiego na kontynent afrykański, czyli do stolicy Ghany — Akry. Jak już wspomniałem, Nkrumah rozwinął szeroko zakrojoną akcję polityczną, która po niedługim czasie przyniosła już pewne rezultaty. Pierwszym z nich była w Akrze, w kwietniu 1958 r., konferencja afrykańska krajów niepodległych. Na konferencji tej spotkali się przedstawiciele 8 krajów afrykańskich: z Afryki czarnej (Ghana i Liberia), z tzw. Afryki Arabskiej (Egipt, Libia, Sudan, Maroko i Tunezja) oraz z Etiopii, która dopiero weszła w orbitę szerzej zakrojonej aktywności politycznej. Na porządku obrad konferencji były problemy dyskryminacji rasowej, planifikacji, rozwoju przemysłu, wrogiej działalności sił imperialistycznych, współpracy ekonomicznej, technicznej i kulturalnej między niepodległymi krajami Afryki, sprawy walki o utrzymanie pokoju oraz propozycja utworzenia stałego organu panafrykańskiego. Na wniosek krajów arabskich wpisano na porządek obrad i wysunięto na pierwsze miejsce sprawę Algierii⁴¹.

W przemówieniu inauguracyjnym Kwame Nkrumah domagał się niepodległości dla wszystkich krajów afrykańskich. Na ówczesnym etapie jedność ta winna się przejawiać poprzez wspólne pomaganie tym siłom w krajach kolonialnych Afryki, które dążą do wyzwolenia. Poza tym Nkrumah zaproponował założenie stałej organizacji niepodległych krajów Afryki, mającej za zadanie koordynowanie ich polityki zagranicznej i utworzenie w ramach ONZ silnego frontu afrykańskiego. Jedność krajów afrykańskich winna, zdaniem Nkrumaha, bazować na po-

³⁹ Cyt. za Legum, *op. cit.*, s. 61.

⁴⁰ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 32.

⁴¹ Legum, *op. cit.*, s. 62.

stanowieniach konferencji w Bandungu, na Karcie Narodów Zjednoczonych oraz na ścisłym przestrzeganiu wszelkich zaleceń tej organizacji⁴².

Na konferencji w Akrze przyjęto drogą głosowania pięć rezolucji o poważnym znaczeniu politycznym. Najważniejszą z punktu widzenia ówczesnej sytuacji politycznej w Afryce była rezolucja dotycząca sprawy algierskiej, która była obiektem długich i zawziętych dyskusji. Decraene podkreśla, że przyjęcie tekstu, pod którym podpisały się wszystkie delegacje, było walnym sukcesem trzech polityków afrykańskich: Balafreja — szefa delegacji marokańskiej, Mahjoub — szefa delegacji sudańskiej i Nkrumaha. W czasie dyskusji nad tą rezolucją delegacje Maroka, Tunezji i Libii uczyniły pewne aluzje na temat ewentualnej federacji północnoafrykańskiej, a więc na temat żywo w środowiskach panafrykańskich dyskutowanej koncepcji tworzenia w pierwszym stadium dążenia do jedności ogólnoafrykańskiej federacji regionalnych, które w przyszłości miałyby połączyć się w stany zjednoczone Afryki⁴³. Druga rezolucja dotyczyła sytuacji ogólnoswiatowej i stosunku krajów Afryki do podziału świata na dwa wrogie sobie obozy. Wszystkie delegacje oceniły ten stan jako zjawisko niepokojące i uznały, że najlepszym wyjściem z sytuacji byłoby przestrzeganie zaleceń ONZ. Trzecia rezolucja obejmowała zagadnienia związane z przyszłością afrykańskich terytoriów zależnych. W deklaracji tej wyraża się przekonanie, że „powinna zostać ustalona konkretna data przyznania niezależności każdemu z terytoriów zależnych”⁴⁴ oraz sugestię, że metropolie „winny powstrzymać się przed podejmowaniem jakichkolwiek represji lub posunięć arbitralnych na terenach kolonialnych”. Przyjęto też rezolucję na temat rasizmu, która „potępia praktyki dyskryminacyjne i segregację rasową zwłaszcza w Afryce Południowej, w Federacji Afryki Środkowej i w Kenii oraz kieruje apel do instytucji religijnych i przywódców ideologicznych świata, by poświęcili wszystkie swoje wysiłki w celu eliminacji rasizmu i segregacji”⁴⁵. Ponadto przyjęto rezolucję potępiającą politykę kolonialną w Kamerunie i w Togo.

Z punktu widzenia jedności afrykańskiej konferencja w Akrze miała wielkie znaczenie. Przedstawiciele wszystkich krajów uczestniczących w obradach zgodni byli co do wzajemnego respektowania integralności politycznej i terytorialnej państw — uczestników konferencji. Postanowiono również, że wszystkie ewentualne nieporozumienia w łonie wspól-

⁴² Decraene, *Le panafricanisme*, s. 52.

⁴³ *Ibidem*, s. 53.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 54.

noty afrykańskiej winny być rozwiązywane drogą negocjacji i porozumień bez odwoływania się do jakichkolwiek zewnętrznych sił politycznych⁴⁶.

O ile na konferencji w Akrze poczyniono aluzję na temat ewentualnych federacji regionalnych, o tyle na Konferencji Ludów Afrykańskich problem ten przybrał postać konkretnych dyskusji politycznych. Konferencja ta zwołana w dniach 5—13 grudnia 1958 roku odbyła się również w Akrze. Zgromadziła ona 250 delegatów i kilkuset obserwatorów, którzy wspólnie starali się opracować taktykę i strategię pokojowej rewolucji afrykańskiej. Podstawowymi przedmiotami dyskusji były: kolonializm i imperializm, rasizm i dyskryminacja, trybalizm⁴⁷ i separatyzm religijny oraz wola wodza plemiennego⁴⁸.

Na porządku dziennym obrad widniała także sprawa projektu organizacji niepodległych państw afrykańskich. W dyskusji nad tym zagadnieniem jako punkt wyjścia przyjęto następujące problemy: zweryfikowanie sztucznych granic⁴⁹, fuzja czy federacja na bazie regionalnej, federacja progresywna czy konfederacja.

Zanim przejdę do omówienia wyników tej konferencji, która była pierwszym etapem rodzenia się powstałej w roku 1963 Organizacji Jedności Afryki (OJA), wspomnę, że w przeciwieństwie do poprzedniej konferencji w Akrze zgromadzenie to grupowało nie przedstawicieli poszczególnych państw, lecz przedstawicieli partii i ugrupowań politycznych. Dlatego właśnie przyjęto nazwę Konferencja Ludów Afrykańskich, a nie państw afrykańskich.

Zdaniem Leguma I Konferencja Ludów Afrykańskich zwróciła uwagę na trzy dodatkowe kierunki działania panafryanizmu: charakter walki o niepodległość, współpracę międzyrasową i powiązanie walki o wyzwolenie całej Afryki z dążeniem do stworzenia wspólnoty afrykańskiej. I tak w czasie obrad poruszono zagadnienie stosowania przemocy w walce wyzwolenczej. Problem ten stał się szczególnie aktualny

⁴⁶ Legum, *op. cit.*, s. 62.

⁴⁷ Trybalizm oznacza specyficzną dążność niektórych afrykańskich grup plemiennych do nadmiernego rozwijania szowinizmu grupowego przeszkadzającego w budowie zrębów ogólnonarodowej świadomości poszczególnych krajów afrykańskich.

⁴⁸ Decraene, *Le panafricanisme*, s. 57.

⁴⁹ Chodzi tu o to, że pewne granice wyzwolonych państw afrykańskich były granicami sztucznie wyznaczonymi przez metropolie, które specjalnie dzieliły w ten sposób terytoria, że w wielu przypadkach członkowie tego samego plemienia znajdowali się na terenie dwu lub nawet trzech kolonii. Tak więc granice nowo wyzwolonych państw nie były granicami ani językowymi, ani plemiennymi, ani kulturowymi. Groziło to, zdaniem przywódców tych krajów, wieloma niebezpieczeństwami, a zwłaszcza wybuchem konfliktów granicznych.

w związku z walką algierskiego FLN z kolonizatorami francuskimi. Po burzliwej dyskusji stosowanie przemocy uznano za metodę walki, którą należy odrzucić, chyba że jest to jedyna możliwość odpowiedzi na represje i nie może być mowy o innych demokratycznych metodach walki politycznej. Ponadto biali przedstawiciele organizacji politycznych w Afryce uznani zostali za pełnoprawnych uczestników konferencji. Prezydent Nkrumah w przemówieniu powitalnym stwierdził: „Nie jesteśmy ani rasistami, ani szowinistami. Witamy wśród nas ludzi wszelkich ras, wszelkich narodów, wszelkich wspólnot, które chcą z nami żyć w pokoju i równości. Lecz winni oni respektować nas i nasze prawa, zwłaszcza zaś nasze prawo do kierowania się prawem większości”⁵⁰. W tym samym duchu wypowiedział się przewodniczący konferencji Tom Mboya, który w jednym ze swych wystąpień podkreślił, że „od momentu przyjęcia zasady: jeden człowiek — jeden głos w wyborach, nie stosujemy żadnego rasizmu *à rebours*”⁵¹.

Trzeci motyw dyskusji — powiązanie walki narodowowyzwoleńczej z walką o stworzenie niepodległej, zjednoczonej Afryki — budzi stosunkowo najwięcej zastrzeżeń; znaczna część delegatów przyjęła zdanie Nkrumaha, który stwierdził wyraźnie, że „niepodległość Ghany byłaby pozbawiona sensu, gdyby nie wiązała się z wyzwoleniem całej Afryki”⁵². Wątpliwości, jakie wzbudziło to zdanie, wiążą się z przewidywaniem przedstawicieli innych niepodległych i kolonialnych jeszcze krajów Afryki, że Ghana będzie starała się odegrać w ruchu wyzwolenicznym szczególnie aktywną rolę, którą następnie wykorzysta w celu uzyskania i utrwalenia hegemonii w łonie zjednoczonej Afryki. Poza tym coraz liczniejsi intelektualiści i politycy afrykańscy niechętni byli Nkrumahowi, któremu zarzucano dążenie do odegrania roli męża opatrznościowego kontynentu afrykańskiego. O wadze rozdziewików na tym tle, do jakich doszło między poszczególnymi krajami afrykańskimi, najlepiej świadczy następna konferencja ludów afrykańskich, która miała miejsce w styczniu 1960 roku w Tunisie. Uwypukliła one pewne wewnętrzne sprzeczności, których zrozumienie możliwe będzie wówczas, gdy dokładniej spróbujemy określić pojęcie panafrorykanizmu.

Przedstawienie historii panafrorykanizmu upoważnia do wysnucia pewnych wniosków, które pozwalają przybliżyć się do dokładniejszej definicji tej ideologii. Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z rodzeniem się idei realizowanej przez polityków, działaczy społecznych i intelektualistów w ramach ruchu, który obejmował coraz szersze

⁵⁰ Cyt. za Legum, *Le panafricanisme...*, s. 64.

⁵¹ *Ibidem*, s. 64.

⁵² *Ibidem*, s. 65.

kręgi początkowo amerykańskie, następnie zaś afrykańskie. Jednak wraz z realizacją idei rozciągniętą, jak wynika z przytoczonych danych, na lat kilkadziesiąt uległy pewnej korekcji zarówno niektóre cele, jak i poglądy na sposób ich realizowania. Można by w przenośni stwierdzić, że zmieniały się warunki, zmieniali się ludzie, zmieniała się Afryka. Nic więc dziwnego, że z pierwotnych założeń panafrorykanizmu mogło zachować się tylko to, co najogólniej określało cel ruchu.

Sytuacja ta musiała znaleźć swoje odbicie we wszystkich wypowiedziach o panafrorykanizmie, które stanowią również ważne źródło materiałów do budowania definicji tego ruchu. W zależności od konkretnych celów dających się zrealizować w konkretnym okresie historycznym jak również od postawy politycznej czy ideologicznej działaczy panafrorykańskich reprezentujących nie tylko odmienne kraje czy regiony, ale w wielu przypadkach nawet zupełnie odmienne szkoły myślenia politycznego, rzucane przez nich określenia panafrorykanizmu różniły się od siebie w sposób dość poważny. Działacze tych łączyła bardziej wizja przyszłej Afryki, chęć jak najszybszego zrealizowania jej niepodległości niż zbieżności doktrynalne czy troska o ścisłość definicyjną. To można i należy zrozumieć. Natomiast faktem jest, że nie jest lepiej w przypadku określeń podawanych przez specjalistów europejskich i amerykańskich, a także radzieckich i polskich.

Zaczynając od najkrótszych i najogólniejszych określeń panafrorykanizmu należy przytoczyć tezę Du Bois, który uważał, że panafrorykanizm jest „ruchem pomocy dla narodowego samookreślenia Afrykanów pod kierownictwem Afrykanów, dla ich własnych korzyści”⁵³. W nieco inny, bardziej literacki sposób wyraził to Padmore w książce *Panafrorykanizm czy komunizm?*: „Panafrorykanizm jest integralną częścią [...] afrykańskiego nacjonalizmu, latarnią morską w walce o samostanowienie, wstępnym warunkiem regionalnych federacji autonomicznych społeczności afrykańskich, które pewnego dnia mogą stać się federacyjnymi stanami zjednoczonymi Afryki”⁵⁴. W definicji Padmore’a znalazły miejsce dwa ważne aspekty panafrorykanizmu: nacjonalizm i dążenie do federacyjnego zjednoczenia Afryki.

W tym samym duchu sformułowane są określenia panafrorykanizmu przez Kwame Nkrumaha. Już sam tytuł jego książki: *Afryka musi się zjednoczyć*⁵⁵, jest najlepszym tego dowodem. Wystarczy przytoczyć niektóre tytuły rozdziałów („Próby zjednoczenia”, „Przykłady wielkich federacji” czy „Afrykański rząd kontynentalny”), aby przekonać się, że

⁵³ Cyt. za Zajączkowski, *op. cit.*, s. 151.

⁵⁴ Cyt. za Zajączkowski, *op. cit.*, s. 156.

⁵⁵ Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*.

ruch, któremu przewodził Nkrumah, był ruchem nastawionym na polityczne zjednoczenie Afryki drogą porozumień początkowo bilateralnych, a potem multilateralnych. Jednak mimo że cała wyżej wspomniana książka jest wielkim manifestem panafrykańskim, nie znajdujemy w niej ściśle sprecyzowanej definicji tego ruchu. Nawet w rozdziale poświęconym panafrykańizmowi i jego historii (rozdział 16: „Próby zjednoczenia”) mamy jedynie definicję pośrednią, w której czytamy przy okazji omówienia V Kongresu Panafrykańskiego: „Ruch panafrykański przekształcił się z organizacji o mglistych, oscylujących ku czarnemu nacjonalizmowi celach w wyraziciela afrykańskiego nacjonalizmu”⁵⁶. W tym właśnie stwierdzeniu definicja Nkrumaha pokrywa się z pierwszą częścią definicji Padmore’a. Dodać należy, że wprowadzenie pojęcia nacjonalizmu afrykańskiego byłoby tłumaczeniem *ignotum per ignotum*, ale Nkrumah wcześniej już podkreślał, że nacjonalizm afrykański oznacza rozwijanie tzw. „osobowości afrykańskiej”, to znaczy postawy charakteryzującej Afrykę w jej stosunkach ze światem zewnętrznym opartej na świadomości wspólnoty interesów. Tę ideę „osobowości afrykańskiej” ujął Nkrumah w kilku zdaniach o wyrażeniu emocjonalnym zabarwieniu: „Zbierając się z braćmi Afrykanami ze wszystkich części kontynentu, stale jestem pod wrażeniem, jak wiele mamy wspólnego. Chodzi tu nie tylko o naszą kolonialną przeszłość ani o to, że mamy wspólne cele, chodzi tu o coś znacznie głębszego. Mogłbym to określić jako poczucie jednostkowości w tym, że jesteśmy Afrykanami”⁵⁷. Dalsze zdania wiążą konkretnie tę afrykańską osobowość z panafrykańizmem: „W praktyce to głęboko zakorzenione poczucie jedności przejawiało się w rozwoju panafrykańizmu, ostatnio zaś w ukształtowaniu się tak zwanej na międzynarodowej arenie afrykańskiej osobowości”⁵⁸.

W kilkakrotnie tu cytowanej książce Nkrumaha ostatnie rozdziały poświęcone są dokładniejszemu omówieniu idei przyszłych stanów zjednoczonych Afryki. Bliższe zapoznanie się z rozwiązaniami organizacyjnymi i politycznymi proponowanymi przez tego przywódcę rzuca więcej światła na charakter panafrykańizmu w wydaniu Nkrumaha. Otóż rozdziały te rozpoczynają się od analogii do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej, która wskazuje, że „dynamiczne elementy w łonie społeczeństwa potrafiły stoczyć zaciętą wojnę domową o utrzy-

⁵⁶ *Ibidem*, s. 161.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 158.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 158. Cytat podaję zgodnie z polskim tłumaczeniem książki Nkrumaha. Dodać jednak należy, że w prawidłowym tłumaczeniu ostatni fragment winien brzmieć: w ukształtowaniu się tak zwanej afrykańskiej osobowości w stosunkach ze światem zewnętrznym.

manie unii politycznej, zagrożonej przez siły reakcyjne”⁵⁹. Z kolei przykład Związku Radzieckiego, zdaniem Nkrumaha, wskazuje, „jak zjednoczenie przy równoczesnym zachowaniu suwerenności narodowej sfederowanych państw umożliwiło przekształcenie w zadziwiająco krótkim czasie zacofanych narodów w najpotężniejsze mocarstwo”⁶⁰. Dalej Nkrumah wskazuje, że „Afryka i jej wyspy tworzą nierozdzielny całość. Od Tangeru⁶¹ i Kairu po Kapsztad, od Przylądka Guardafui po Wyspy Zielonego Przylądka rozciąga się jedna niepodzielna Afryka”⁶². Po omówieniu trudności, które piętrzą się przed działaczami walczącymi o zjednoczenie Afryki (zarzuty o ograniczaniu suwerenności), Nkrumah przechodzi do części postulatywnej, w której pisze: „Moim zdaniem zatem, zjednoczona Afryka — a więc jednolity pod względem politycznym i gospodarczym kontynent afrykański — winna dążyć do trzech celów. Przede wszystkim należy opracować ogólne plany gospodarcze, aby umożliwić rozwój przemysłowy i ekonomiczny Afryki [...] Następnym naszym celem winno być ujednolicenie taktyki militarnej i obronnej [...] Trzeci cel łączy się bezpośrednio z dwoma poprzednimi. Jeśli wprowadzimy w Afryce jednolite planowanie gospodarcze i jednolitą taktykę militarną i obronną, będziemy musieli również ujednolicić naszą politykę zagraniczną i stosunki dyplomatyczne oraz nadać właściwy kierunek polityczny wspólnym wysiłkom zmierzającym do ochrony i gospodarczego rozwoju naszego kontynentu”⁶³.

Pisząc o środkach, które doprowadziły do pomyślnej realizacji tych planów, Nkrumah podkreśla, że „możemy już obecnie nadać konstytucyjną formę związkowi państw, który stanowiąc załączek przyszłej panafrykańskiej unii zostawi otwarte drzwi dla innych krajów, pragnących przystąpić do niego bądź obecnie, bądź po uzyskaniu wolności. Formę tę będzie można zawsze przystosować lub ulepszyć zgodnie z opinią ogółu. Konkretnym wyrazem naszych obecnych poglądów będzie mógł być kontynentalny parlament, składający się z dwóch izb, niższej i wyższej. Izba niższa złożona będzie z deputowanych wybieranych proporcjonalnie do liczby ludności. W skład izby wyższej wejdzie ograniczona liczba przedstawicieli wszystkich zjednoczonych państw, zapewniając im równość bez względu na obszar i liczbę ludności. Przedmiotem obrad tej izby będzie ustalanie wspólnej linii politycznej we wszystkich sprawach dotyczących bezpieczeństwa, obrony i rozwoju Afryki.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 253.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 253.

⁶¹ Pisownia zgodna z polskim tłumaczeniem.

⁶² Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, s. 254.

⁶³ *Ibidem*, s. 255—258.

Specjalnie wyloniona w tym celu komisja będzie mogła przestudiować ewentualne rozwiązania problemu unii i nadać konstytucji formę ostateczną, możliwą do zaakceptowania przez wszystkie niepodległe państwa”⁶⁴.

W zakończeniu znajdujemy jeszcze raz pełne uzasadnienie idei zjednoczenia Afryki, które uwypukla wszystkie zasadnicze aspekty ruchu panafrykańskiego: „Szerszy związek polityczny państw afrykańskich umożliwi powstanie potężnej zjednoczonej Afryki, w której nie będzie już narzuconych przez kolonializm granic terytorialnych i która zmobilizuje wszystkie siły dla wprowadzenia w życie planowej gospodarki o jednolitym kierunku politycznym. Siły, które nas jednoczą, są znacznie potężniejsze niż dzielące nas obecnie przeszkody, a celem naszym musi być przywrócenie Afryce należnego jej stanowiska w świecie i wprowadzenie naszego kontynentu na drogę postępu i pomyślności”⁶⁵.

O ile przedstawione powyżej tezy zawarte w książce *Afryka musi się zjednoczyć* są emocjonalnym manifestem dążeń panafrykanistycznych, słabo stosunkowo jeszcze opracowanym z punktu widzenia metody oraz środków osiągnięcia zamierzonych celów, o tyle w następnej znacznie głębszej z naukowego punktu widzenia książce Nkrumaha *Konscjentyzm. Filozofia i ideologia dekolonizacji i rozwoju ze szczególnym odniesieniem do rewolucji afrykańskiej* znajdujemy pełniejszą i jaśniejszą koncepcję zadań panafrykanizmu. Andrzej Zajączkowski pisząc o obu tych książkach Nkrumaha podkreśla, że o ile pierwsza z nich jest próbą racjonalizacji panafrykanizmu poprzez umieszczenie go w sferze potrzeb ekonomicznych, o tyle druga jest racjonalizacją panafrykanizmu „pogłębioną do poziomu filozoficznego”⁶⁶.

Korzystając z przemyśleń Zajączkowskiego można więc uznać proponowany przez byłego prezydenta Ghany konscjentyzm za teorię mającą pogłębić panafrykanizm i uzupełnić go o uzasadnienie natury filozoficznej. Ciekawe, że ta właśnie koncepcja Nkrumaha oparta jest bardziej na europejskich, a zwłaszcza materialistycznych koncepcjach filozoficznych, niż na dotychczas cytowanych przezeń przemyśleniach właściwych Afrykanom. Nie oznacza to bynajmniej, by Nkrumah uczynił z konscjentyzmu teorię wyraźnie ateistyczną, gdyż taka teoria byłaby nie do przyjęcia dla spirytualnie nastawionej ludności Afryki. Po prostu teoria ta próbuje połączyć elementy filozofii afrykańskiej z filozofią europejską. Ważnym elementem z punktu widzenia rozwijania się tez panafrykanistycznych jest połączenie na płaszczyźnie filozo-

⁶⁴ *Ibidem*, s. 258—259.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 259.

⁶⁶ Zajączkowski, *op. cit.*, s. 169.

licznej elementów myśli ściśle afrykańskiej z myślą kręgów islamistycznych (prawie $\frac{1}{3}$ Afrykanów wyznaje islam) oraz z myślą europejską, która została w okresie kolonialnym w poważnym stopniu zinterioryzowana przez spory odłam ludności afrykańskiej, a zwłaszcza przez kręgi intelektualistów. Byłby więc konsejentyzm próbą filozoficznego podbudowywania przyszłej osobowości afrykańskiej wzbogaconej o doświadczenia innych ras i cywilizacji, a więc osobowości nie tylko tolerancyjnej, ale i na tyle oświeconej, by korzystać z osiągnięć świata zewnętrznego.

Wracając do problemu definicji panafrorykanizmu, będącego przede wszystkim ruchem politycznym, o czym świadczą zresztą tezy cytowane przy okazji omawiania książki Nkrumaha *Afryka musi się zjednoczyć*, należy przytoczyć zdania innych intelektualistów i polityków afrykańskich, którzy pod pojęcie panafrorykanizm podkładali inne treści niż Nkrumah. Odmienność tych treści, być może, nie polega na przeczeniu tezom postulatywnym panafrorykanizmu, lecz na podważaniu tez odnoszących się do metod i środków tego ruchu. Oto znamienna pod tym względem wypowiedź polityka nigeryjskiego Y. M. Sule'a: „Panafrorykanizm jest jedynym rozwiązaniem naszych problemów [...] Nikt w Afryce nie poddaje w wątpliwość potrzeby jego głoszenia. Lecz strzeżmy się przed działaniem pod wpływem uczucia. Bądźmy realistami. Oto dlaczego tak bardzo staramy się podkreślić, że w tym momencie [w r. 1960 — J. Z.] idea utworzenia unii państw afrykańskich jest przedwczesna [...] Czuujemy, że ta idea jest zbyt radykalna, być może zbyt ambitna, by jej błogosławione skutki były trwałe. Ewolucja idei, myśli, wydaje się nam mniej niepewna [...] Nie możemy na chwilę nawet zapominać, że niezależnie od tego, jaka będzie nasza koncepcja panafrorykanizmu, nie da się on zrealizować lub przynajmniej nie da się zbudować tak szybko, jakbyśmy tego pragnęli, jeśli będziemy budować od góry. Najpierw musimy przygotować umysły w różnych krajach afrykańskich, wyjść od znanego w nieznanie”⁶⁷.

Jak wynika z przytoczonych cytatów, w pismach działaczy społecznych i politycznych Afryki panafrorykanizm nie jest bliżej precyzowany. Wspomniałem już, że wynika to z faktu, iż ideologia panafrorykańska, której początek sięga końca XIX wieku, nie jest bynajmniej jeszcze na tyle powszechna i ogólnie przyjęta, by każdy rozumiał pod tym samym terminem te same treści. Najlepszym dowodem tego są liczne publikacje próbujące uściślić pojęcie tego terminu i poprzez analizę historii panafrorykanizmu oraz różnych jego aspektów, jeśli nie ustalić definicji, to w każdym razie tak zbliżyć poglądy działaczy panafrorykańskich, by można

⁶⁷ Cyt. za Legum, *Le panafricanisme...*, s. 69.

było mówić o wspólnej podstawie działania panafrykanistów. Problem ten zaczął interesować nie tylko polityków i działaczy, lecz również i specjalistów nauk politycznych, którzy badając współczesne przemiany społeczne Afryki upatrują w panafrykanizmie zjawisko bardzo dla tego kontynentu ważne i wymagające określenia jego charakteru i miejsca we współczesnej rzeczywistości afrykańskiej.

Tytułem przykładu przytoczę tu fakt zorganizowania przez American Society of African Culture kilku odrębnych konferencji poświęconych wyłącznie temu problemowi. Materiały z II rocznej konferencji tego towarzystwa poświęcone są wyłącznie panafrykanizmowi i zostały wydane w Berkeley w 1962 roku w specjalnej publikacji noszącej tytuł *Panafricanism Reconsidered*.

Konferencja miała miejsce w roku 1960 i zgromadziła wielu działaczy murzyńskich z Ameryki oraz licznych reprezentantów Afryki. W konferencji wzięli również udział biali przedstawiciele nauki amerykańskiej, zwłaszcza z zakresu nauk politycznych i socjologii. Już choćby pobieżne zapoznanie się z układem książki wskazuje na drogi, jakimi próbowano na tej konferencji uściślić pojęcie „panafrykanizm”. Tak więc obok wstępnych przemówień głównych działaczy ‘Amerykańskiego Towarzystwa Kultury Afrykańskiej’ znajdujemy referaty i wypowiedzi zgrupowane w działach: Podstawy, Panafrykanizm (z uwzględnieniem historii panafrykanizmu i sytuacji współczesnej a nawet przewidywanej przyszłości), Polityka, Ekonomia, Wychowanie, Myśl społeczna, Sztuka, Kultura afrykańska i *Négritude*, oraz przemówienie zamykające tom noszące tytuł Stosunek Towarzystwa i Murzynów amerykańskich do Afryki i panafrykanizmu.

Warto przytoczyć tu kilka wypowiedzi na temat panafrykanizmu, które wskazują, jak poszczególni uczestnicy tej konferencji rozumieją pojęcie panafrykanizm. Otóż John Marcum z Wydziału Nauk Politycznych Uniwersytetu Colgate w swoim przemówieniu dotyczącym obecnego stanu panafrykanizmu i jego przyszłości takie o nim wyraża opinie: „panafrykanizm jest jedną z sił kształtujących współczesną Afrykę. W przeszłości ożywiało go poczucie afrykańskiej solidarności i działał on na rzecz wzmocnienia więzi między Afrykanami. Kładł nacisk na wspólny interes i podobieństwo między afrykańskimi kulturami i doświadczeniami. Obecnie wraz z uzyskiwaniem niepodległości przez Afrykanów stanęła przed nimi nowa możliwość skorzystania zeń jako z narzędzia w celu zrealizowania idei wspólnoty afrykańskiej. Afrykanie mogą teraz pracować razem nad wspólnymi problemami edukacji i zmian społecznych, rozwoju gospodarczego i planowania [...] współpracy politycznej i nacisków zewnętrznych [...] Panafrykanizm prezen-

tował się raczej jako idea, założenie mistyczne, odczucie, które należało zrealizować w przyszłości. I nagle wszystko to można zrealizować w praktyce. Wchodzi on w nową dynamiczną fazę i na razie trudno jest przewidzieć z większą dokładnością, jaki jest wpływ panafrzykanizmu na rewolucję afrykańską”⁶⁸.

W dyskusji nad wypowiedzią Marcuma oraz referatem jego poprzednika Rayforda W. Logana z Wydziału Historii Uniwersytetu Howardzkiego, który mówił o historycznych aspektach panafrzykanizmu, zabrał głos sekretarz Afrykańskiej Partii Federacyjnej z Dahomeju Emile Zinsou, który zrekapitułował tezy referentów wprowadzając skrótowo określenie panafrzykanizmu: „po pierwsze jest to ruch o podłożu kulturowym, przede wszystkim jest ponownym odkryciem i rehabilitacją Afrykanina — czarnego Afrykanina — i jest również poszukiwaniem dróg wyzwolenia Afryki i Afrykanów. W konsekwencji możemy zobaczyć, że otwiera on horyzonty na dwie rzeczy równocześnie: na niepodległość Afryki i na jedność Afryki”⁶⁹.

Bardzo ciekawą definicję i chyba bardzo bliską prawdy podał w tej samej dyskusji Vincent C. Ikeotuonye z Nigerii, który wyraźnie oddzielił panafrzykanizm sprzed roku 1960 do panafrzykanizmu po tej znamiennej dla Afryki dacie: „W przeszłości było on [tj. panafrzykanizm — J. Z.] sloganem, krzykiem emocji kolonialnej Afryki i pokojową insurrekcją czarnej rasy [...] Wówczas emocjonalne powszechniki były bardziej użyteczne i efektywne niż ściślejsze programy. Ale w 1960 roku Afryka jest inna. Wolność, niepodległość i suwerenność wkroczyły na kontynent i dla zabezpieczenia ich musimy stanąć twarzą w twarz z twardymi faktami. Musimy zdefiniować panafrzykanizm, musimy wykuć jego znaczenie i zakres w oparciu o praktykę polityczną i historyczne doświadczenie. Panafrzykanizm stawia nieodparte dla nas wszystkich pytanie: federalizm czy nacjonalizm? [...] Moja odpowiedź [...] brzmi, że wybawienie Afryki jako części wspólnoty światowej leży w federacji państw afrykańskich”⁷⁰.

Wpowiedź przedstawiciela Nigerii wprowadza element historii do pojęcia „panafrzykanizm”. Na element ten pośrednio zwrócił uwagę również Nkrumah w jednym z cytowanych już fragmentów książki *Afryka musi się zjednoczyć*. Po tej samej linii idzie analiza panafrzykanizmu, której na konferencji dokonał jeden z najwybitniejszych specjalistów z dziedziny systemów politycznych Afryki — Amerykanin David Apter

⁶⁸ J. Marcum, *Pan-Africanism; Present and Future*, [w:] *Pan-Africanism Reconsidered*, Berkeley 1962, s. 53.

⁶⁹ Emile Zinsou, [w:] *Pan-Africanism Reconsidered*, s. 74.

⁷⁰ V. C. Ikeotuonye, [w:] *Pan-Africanism Reconsidered*, s. 77.

razem ze swym kolegą z uniwersytetu w Chicago — Jamesem Colemanem. W podrozdziale ich referatu, noszącym tytuł „Ewolucja panafryzkanizmu politycznego”, znajdujemy następujące określenie: „Byłoby bardzo niewłaściwe rozpatrywać historię panafryzkanizmu politycznego jako epizodyczną serię wydarzeń, spotkań, kongresów i manifestów, które próbowały łamać kolonialne bastiony i przyczyniły się do powstania afrykańskiego ruchu niepodległościowego. Byłoby to pozbawienie go zarazem jego zasadniczej godności i podstawowego kontekstu historycznego”⁷¹. Kilka akapitów dalej czytamy: „Jest on częściowo pannarodowy i częściowo pankontynentalny w swoim charakterze”⁷².

Ocena podana przez Aptera i Colemana wskazuje na kilka zasadniczych elementów, które winny wejść do ścisłej definicji panafryzkanizmu. Przede wszystkim wskazuje, że definicja powinna uwzględniać ewolucję samego panafryzkanizmu oraz że należy rozpatrywać panafryzkanizm jako zjawisko przebiegające na linii prowadzącej od nacjonalizmów afrykańskich do pankontynentalizmu, a ponadto że u jego podstaw nie leżał izolacjonizm kontynentalny jak w przypadku panamerykanizmu, którego wyrazem była doktryna Monrogo. Izolacjonizm ten został odrzucony przez panafryzkanizm od samego początku, gdyż „idea uczestnictwa w sprawach światowych jest podstawowym składnikiem nacjonalizmu afrykańskiego”⁷³.

Zanim jednak przejdę do zaprezentowania próbnej definicji panafryzkanizmu, chciałem jeszcze przytoczyć tutaj określenie tego zjawiska, które znaleźć można w pracach specjalistów radzieckich i polskich. Otóż w książce radzieckiego autora J. J. Etingera pt. *Politiceskije problemy afrikanaskowo jedinstwa* znajdujemy definicję zapożyczoną od I. I. Potiechina, znanego eksperta radzieckiego w zakresie stosunków politycznych w Afryce. Według określenia Potiechina panafryzkanizm jest „reakcją na kolonialny wyzysk Murzynów i rasową dyskryminację Murzynów — potomków niewolników afrykańskich w Ameryce, ideowym i politycznym środkiem walki przeciw rasizmowi i kolonializmowi”⁷⁴. Definicja Potiechina, pod którą podpisuje się Etinger, jest jednak definicją zewnętrzną, wskazującą na bardzo ogólny antyimperialistyczny i antykolonialny charakter panafryzkanizmu, nie wnika jednak

⁷¹ D. E. Apter, J. S. Coleman, *Pan-Africanism or Nationalism in Africa*, [w:] *Pan-Africanism Reconsidered*, s. 85.

⁷² *Ibidem*, s. 111.

⁷³ Alli A. Mazrui, *Towards a Pax Africana. A Study of Ideology and Ambition*, Weinderfeld and Nicolson, London 1967, s. 119.

⁷⁴ Cyt. za J. J. Etinger, *Politiceskije problemy afrikanaskowo jedinstwa*, Moskwa 1967.

głębiej w samą istotę tej ideologii. Nie lepiej jest z polskimi definicjami panafrorykanizmu (z wyjątkiem zawartych w cytowanych pracach Chałasińskich i Zajączkowskiego).

Reasumując to, co można powiedzieć na temat panafrorykanizmu, i przystępując do nakreślenia próbnej definicji tego pojęcia, trzeba sobie zdać sprawę, że panafrorykanizm można traktować jako ruch, jako ideologię i jako doktrynę. Łącząc w jedno owe trzy człony można by powiedzieć, że panafrorykanizm był ruchem ideologicznym, który z biegiem czasu przyjął postać doktryny politycznej. U źródeł tej doktryny leży przekonanie o wspólnocie kulturowej i ogólnoafrorykańska dążność do zniesienia zależności kolonialnej oraz do zatarcia wszelkich negatywnych pozostałości systemu kolonialnego. Dojść do tego można poprzez wspólny wysiłek ekonomiczny, polityczny i kulturowy wszystkich państw Afryki. W związku z tym w doktrynie tej wielką uwagę poświęca się zagadnieniu politycznego zjednoczenia kontynentu. Wszyscy panafrorykańscy uważają, że jest to warunek niezbędny dla szybkiego rozwoju Afryki. Jednakże szereg działaczy ruchu panafrorykańskiego różni się w poglądach na metody, jakimi winno się do tej jedności dążyć. Tak więc w miarę jednolita doktryna polityczna panafrorykanizmu poczynawszy od lat sześćdziesiątych zaczyna się rozbić na szereg odcieni panafrorykanizmu w zależności od kręgów politycznych, które propagują panafrorykanizm, a mających na względzie interesy własnego kraju lub w najlepszym wypadku pewnego regionu Afryki. Nie osłabia to bynajmniej historycznej roli panafrorykanizmu w przeszłości oraz jego znaczenia w dniu dzisiejszym, wskazuje jednak, że piękna idea jedności Afryki w procesie realizacji napotyka wiele trudności.

JAN J. MILEWSKI

AWANS SPOŁECZNY W NIGERII

Treść: Treść pojęcia «awans społeczny» w przypadku Nigerii. — Ogólne tło procesów społecznych w Nigerii. — Miasta — sceneria awansu społecznego. — Typy karier nowoczesnych. — Społeczne wyobrażenia o awansie. — Motywy nowoczesnego awansu. — Struktura płac w sektorze państwowym i awans służbowy. — Wzrost kwalifikacji a awans społeczny. — Formowanie się burżuazji — model «klasyczny» i «polityczny». — Zakończenie.

Na wstępie winien jestem czytelnikowi kilka istotnych wyjaśnień. Przedstawiony tutaj tekst jest jedynie zbiorem obserwacji i refleksji, w miarę uporządkowanych, na temat awansu społecznego w Nigerii na przestrzeni kilku ostatnich lat. Mimo iż dotyczy on ważnego procesu społecznego, tekst nie może sobie rościć pretensji do miana opracowania socjologicznego. Nie pozwala na to ani przygotowanie autora, ani zastosowana metoda zebrania materiału.

Dlatego głównym zadaniem, które postawił sobie tutaj autor, jest jedynie zwrócenie uwagi na pewne specjalne cechy procesu awansu społecznego i mechanizmu tego awansu w kraju o najliczniejszej ludności na kontynencie afrykańskim.

TREŚĆ POJĘCIA «AWANS SPOŁECZNY» W PRZYPADKU NIGERII

W artykule tym zajmiemy się fragmentami procesu, określanego w socjologii jako „ruchliwość pionowa, czyli przechodzenie z niższych pozycji na wyższe lub też z wyższych na niższe (awans i degradacja)”¹. Będziemy starali się ukazać główne cechy tego procesu w dwu jego najważniejszych postaciach: awansu zawodowego, czyli przechodzenia szczebli w ramach jednej hierarchii służbowej, i społecznego, czyli

¹ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 497.

przechodzeniu z klasy do klasy społecznej. W Nigerii obie postacie awansu są blisko z sobą związane, dlatego też stawiamy je na jednej płaszczyźnie. Jak wskazuje tytuł, specjalnie interesować nas tu będzie jeden kierunek ruchliwości pionowej — awans.

W naukach zajmujących się krajami rozwijającymi się należy już do truizmów stwierdzenie, że nie istnieją tam „nowoczesne” lub „tradycyjne” w potocznym sensie tych słów sektory lub części życia społecznego. Wszystkie nowe i dynamiczne procesy dokonujące się w tych krajach, a wśród nich i awans społeczny, zawierają w sobie zarówno elementy nowoczesne, jak tradycyjne, występujące w najróżniejszych układach i proporcjach. Wiadomo dobrze, że można mówić jedynie o przewadze tych lub innych elementów w poszczególnych przypadkach, i w takim też znaczeniu będziemy używać dalej tych dwu terminów.

Nasze rozważania ograniczymy do awansów tej części społeczeństwa, która znajduje się najbliżej gospodarki kapitalistycznej i nowoczesnej administracji, czyli awansów nowoczesnych. Wskutek tego będziemy musieli pominąć istotną część ruchliwości społecznej, dokonującej się w ramach tzw. tradycyjnych struktur społecznych. Podkreślenie tego braku naszych rozważań jest tym ważniejsze, że jak dobrze wiadomo, w tych właśnie tradycyjnych strukturach żyje ogromna część społeczeństwa Nigerii. Ale tradycyjne struktury i organizacje społeczne w Nigerii są zbyt liczne i różnorodne, aby można w ramach krótkiego artykułu pokusić się o powiedzenie na ich temat czegoś nowego. Ponadto w tej sprawie jest ogromna literatura gromadząca się od lat kilkudziesięciu².

² Dzięki temu mamy m. in. nadzwyczaj cenny, a mało wykorzystany do tej pory materiał źródłowy do badania przeobrażeń tych tradycyjnych struktur w różnych częściach kraju. Najobfitszym typem źródła na ten temat są bardzo dokładne raporty lokalnej administracji kolonialnej, gdzie wiele miejsca poświęcano organizacji życia społecznego i politycznego. Próby systematyki i analizy tego materiału rozpoczęto przed pierwszą wojną światową w ramach studiów antropologii społecznej. Za początek tych badań można uznać dwa studia N. W. Thomasa: *Anthropological Report on the Edo Speaking Peoples of Nigeria*, London 1910, i *Anthropological Report on the Ibo Speaking Peoples of Nigeria*, London 1913, 1914, a przede wszystkim fundamentalne prace P. A. Talbota, z których najobszerniejsza jest *The Peoples of Southern Nigeria*, London 1926. Po nich nastąpiły liczne badania terenowe, z których najcenniejsze pochodzą od C. K. Meeka, S. N. Nadela, O. Forde'a, a po II wojnie światowej P. Bohannana, C. J. Jonesa, P. C. Lloyda, R. E. Bradbury'ego. Cała ta literatura powstała w okresie kolonialnym i służyła także potrzebom administracji kolonialnej. Jej wartość dla współczesnego badacza polega przede wszystkim na materiale faktograficznym, niezwykle bog-

OGÓLNE TŁO PROCESÓW SPOŁECZNYCH W NIGERII

Spośród całego kompleksu zjawisk i procesów społecznych i gospodarczych, występujących w Nigerii, kilka wydaje się oddziaływać szczególnie silnie na warunki nowoczesnego awansu. Są to: 1. liczba, struktura etniczna i tempo wzrostu ludności kraju; 2. poziom, struktura i tempo wzrostu gospodarczego; 3. struktura klasowa i system społeczno-polityczny. Tym trzem wybranym czynnikom przyjrzymy się nieco dokładniej.

Obecna liczba ludności Nigerii nie jest dokładnie znana. Najbardziej miarodajne szacunki podają 52—54 miliony, choć mówi się nawet o 64 milionach. Przyjmnie się też, że od wczesnych lat pięćdziesiątych przyrost ludności kształtuje się w granicach 2—2,8% rocznie³. W każdym razie Nigeria jest państwem o najliczniejszej ludności w Afryce, a liczba następnego pod względem liczby ludności kraju tego kontynentu: ZRA, jest blisko o połowę mniejsza. Zależnie od tego, który z powyższych szacunków przyjmie się za wiarygodny, Nigeria w 1970 r. jest pod względem liczby mieszkańców dziewiątym lub jedenastym krajem świata.

tym. Po uzyskaniu niepodległości przez Nigerię problematyka przemian tradycyjnych struktur podjęta została przez socjologów i historyków. Historycy nigeryjscy dokonali kilku bardzo ciekawych analiz tych przemian, wśród nich wymienić należy przede wszystkim prace J. F. A. Ajayi, *Christian Missions in Nigeria, 1841—1891; the Making of a New Elite*, London 1965 i E. A. Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria, 1842—1914; A Political and Social Analysis*, London 1966.

³ Za najbardziej wiarygodny uważa się spis ludności Nigerii z lat 1952—1953, według którego liczba ludności miała wówczas wynosić 31 milionów. Następny spis, z 1962 r., a więc pierwszy po uzyskaniu niepodległości, przeprowadzony został w atmosferze wielkiego napięcia politycznego, które negatywnie wpłynęło na przebieg akcji spisowej. Jego wyniki zostały unieważnione. W 1963 r. spis został ponowiony, a liczba ludności ustalona na 55 milionów. Ten wynik spisu, choć przyjęty przez czynniki oficjalne, został z miejsca zakwestiowany przez opinię naukową w Nigerii jako znacznie zawyżony. Najbardziej miarodajne szacunki, oparte m. in. na materiałach obu wspomnianych spisów, podają liczbę ludności Nigerii w 1962 r. w granicach 43—45 milionów. Niemniej nadal wiele publikacji powtarza oficjalne dane z 1963 r. i na nich do dziś opiera szacunki liczby ludności Nigerii. Na przykład „Rocznik Demograficzny ONZ” podaje, że w 1970 r. ludność Nigerii liczyła 64 miliony, co wydaje się wątpliwe w świetle powyższych uwag. Por. C. Okonjo, *A Preliminary Estimate of the 1962 Mid-Year Population of Nigeria*, [w:] J. C. Caldwell, C. Okonjo (ed), *The Population of Tropical Africa*, London — Ibadan 1968, a także I. I. U. Eke, *Population of Nigeria: 1952—1965*, „Nigerian Journal of Economic and Social Studies”, 1966, July, s. 289—310.

Jak dobrze wiadomo, jedną z charakterystycznych cech społeczeństwa nigeryjskiego jest jego wielkie zróżnicowanie etniczne. Pod tym więc względem Nigeria przoduje wśród innych państw Afryki. Oblicza się, że ludność tego kraju posługuje się około 240 odrębnymi językami. Cztery z nich mają największy zasięg (Hausa, Fulani, Joruba, Ibo), mówi nimi więcej niż połowa ludności⁴. Największe wobec tego zróżnicowanie językowe występuje wśród pozostałej grupy ludności. Zasięg poszczególnych języków jest tu bardzo różny — od kilku milionów do paru tysięcy ludzi.

Brak jest w Nigerii rodzimego języka, który byłby na tyle rozpowszechniony, aby pełnić funkcję *lingua franca*. Stanowi to jeszcze jeden czynnik utrudniający ruchliwość społeczną w tym kraju. Bariery językowe, które istnieją między ludnością, można pokonać niemal wyłącznie przy pomocy języka obcego — angielskiego. Choć wiele mówi się o tzw. bilingwalizmie w Nigerii, faktycznie więcej niż jeden język nigeryjski zna tylko niewielki odsetek społeczeństwa.

W tych warunkach językowi angielskiemu przypada nie tylko rola języka urzędowego, ale i podstawowego narzędzia porozumienia dla kapitalistycznej części życia gospodarczego. Znajomość angielskiego na poziomie potrzebnym do uzyskania stałej pracy w tej części gospodarki i w administracji można zdobyć przede wszystkim w szkole. Fakt, że ponad 80% ludności kraju stanowią analfabeci, daje pewne wyobrażenie o tym, jak ograniczona część ludności może znać dobrze język angielski i spełnia ten podstawowy, ale bynajmniej nie jedyny warunek nowoczesnego awansu.

Od dawna przyjęty jest w piśmiennictwie na temat Nigerii pogląd, że różnice w gęstości zaludnienia poszczególnych części kraju odgrywają specjalnie ważną rolę w rozwoju społecznym i politycznym całego kraju. Różnice te są bardzo znaczne. Średnia gęstość zaludnienia dla całego kraju według obliczeń dla 1962 r. wynosiła 49 osób na 1 km². Ale w tym samym czasie w północnej części kraju wynosiła ona 30 osób na 1 km², a w wielu rejonach północy wahała się w granicach 10—15 osób na 1 km². Najgęściej zaludniona jest Nigeria południowo-wschodnia, gdzie średnia wynosiła 161 osób na 1 km², a w niektórych jej częściach gęstość dochodziła do ponad 400 osób na 1 km². Średnia dla po-

⁴ Wg danych spisu z lat 1952—1953 wśród 31-milionowej wówczas ludności Nigerii do największych grup etniczno-językowych należały wówczas: Hausa (7,2 mln), Fulani (3 mln), Ibo (5,4 mln), Joruba (5 mln), w sumie 20,6 miliona ludzi. Por. *Population Census of Nigeria 1952—1953*, Lagos 1954. Choć wiadomo, że tempo wzrostu ludności poszczególnych grup etnicznych jest różne, przyjmuje się, że zasadnicze proporcje struktury etnicznej kraju utrzymały się do chwili obecnej.

ludniowo-zachodniej części kraju wynosiła 103 osoby na 1 km², a w niektórych jej rejonach przekraczała 180 osób⁵.

W Nigerii, gdzie ludność jest w przeważającej mierze rolnicza, staje się widoczne, że same tylko różnice w ciśnieniu demograficznym na terenach uprawnych muszą powodować odmienne presje w kierunku poszukiwania zatrudnienia poza rolnictwem i ewentualnego dążenia do nowoczesnego awansu. Południe, traktowane jako całość, było pod tym względem bez porównania aktywniejsze niż północ.

Tempo wzrostu ludności Nigerii oceniane jest obecnie, jak już mówiliśmy, na około 2,8⁰/o rocznie. Jest ono wysokie nawet w grupie krajów rozwijających się. Wiadomo, że przy takim tempie wzrostu ludności osiągnięcie względnie szybkiego rozwoju gospodarczego jest zadaniem niesłychanie trudnym.

Tempo gospodarczego wzrostu Nigerii w latach 1960—1966 wynosiło średnio około 5,8⁰/o rocznie, co w ówczesnych warunkach uważane było za rezultat zadowalający. Ale oczywiście pozostawało i pozostaje ono daleko w tyle za potrzebami, wynikającymi z obecnego stanu gospodarki i tempa wzrostu ludności.

W gospodarce nigeryjskiej istnieje przepaść między potencjalnymi możliwościami a dzisiejszym poziomem rozwoju. Możliwości potencjalne są ogromne: kraj ten posiada wielki rynek wewnętrzny, liczne bogactwa naturalne (drugie co do wielkości złoża ropy naftowej w Afryce), liczną jak na warunki afrykańskie wykwalifikowaną kadrę, wreszcie bardzo dynamiczną i przedsiębiorczą ludność.

Jednocześnie, w wyniku skomplikowanych procesów dziejowych i kolonializmu obecny „średni” poziom rozwoju gospodarczego Nigerii jest niski nawet w warunkach afrykańskich. Oczywiście w Nigerii jak w każdym kraju rozwijającym się występują silne kontrasty w poziomie rozwoju, używanej technologii produkcji itd. Ale według danych z 1965 r. produkt narodowy na 1 mieszkańca wynosił około 32 funtów nigeryjskich, czyli około 80 dolarów⁶. Nawet więc w grupie krajów rozwijających się jest to liczba niewielka, plasująca Nigerię wśród krajów o bardzo niskim dochodzie ludności.

Za tą wielkością produktu narodowego na głowę w Nigerii kryje się struktura gospodarki, posiadająca wiele cech uważanych za klasycz-

⁵ Por. Okonjo, *op. cit.*, s. 93—96.

⁶ 1 funt nigeryjski = 2,8 dolara St. Zjedn. Szacunki produktu narodowego por. *Annual Abstract of Statistics Nigeria 1967*, Lagos 1968, s. 137 i 138. Jak wiadomo, szacunki te mają znacznie słabsze podstawy statystyczne niż w krajach rozwiniętych. Przeliczenia dochodu czy produktu narodowego na głowę ludności napotykają oczywiście na podwójne trudności wobec wspomnianego wyżej stanu wiedzy na temat liczby ludności Nigerii.

ne dla kraju rozwijającego się lub, jak mówiło się mniej uprzejmie, zacofanego.

Rolnictwo stanowi oczywiście podstawę gospodarki kraju. Jeszcze w 1966/1967 r. wraz z leśnictwem i rybołówstwem wytwarzało ono około 56—58% produktu narodowego. W oparciu o poprzednie i obecnie obowiązujący plan rozwoju gospodarczego uważa się, że dopiero około 1980 r. udział rolnictwa spadnie do połowy produktu globalnego⁷.

W Nigerii mamy do czynienia z rolnictwem całkowicie chłopskim. Praktycznie rzecz biorąc cały areal uprawny znajduje się w rękach chłopów i cała niemal produkcja na rynek zarówno krajowy, jak eksportowy pochodzi z drobnych, stosujących starą technikę uprawy, gospodarstw⁸. Łatwo sobie dopowiedzieć, że oparte na rodzimej, przedprzemysłowej technice rolnej i wczesnokapitalistycznych formach władania ziemią rolnictwo nigeryjskie jest mało wydajne i wymaga zaangażowania wielkich nakładów siły roboczej. Ten fakt ma istotny wpływ na obniżenie dochodów ludności zatrudnionej w rolnictwie w stosunku do innych gałęzi gospodarki. Według obliczeń FAO produkt na 1 osobę aktywną gospodarczo poza rolnictwem jest 2,9 raza większy niż w rolnictwie⁹.

Stopa wzrostu produkcji rolnej w Nigerii wynosiła od 1950 r. około 4,5% rocznie, co w zestawieniu z tempem wzrostu ludności kraju było zjawiskiem bardzo korzystnym. Jednocześnie jednak na tle innych gałęzi gospodarki rolnictwo nigeryjskie miało zdecydowanie niskie tempo wzrostu.

Do najbardziej dynamicznych gałęzi gospodarki należą: wydobywanie kopalin, a przede wszystkim ropy naftowej, i przemysł. Jak niemal

⁷ Oczywiście proces przesuwania siły roboczej z rolnictwa do innych gałęzi gospodarki odbywa się znacznie wolniej niż przemiany struktury produktu narodowego. Według prognoz FAO w 1979/1980 r. na 36,1 miliona czynnej gospodarczo ludności Nigerii 26 milionów będzie zatrudnionych w rolnictwie, a jedynie 10,1 poza rolnictwem. *Agricultural Development in Nigeria 1965—1980*, wyd. FAO, Roma 1966, s. 383.

⁸ Prace nad modernizacją rolnictwa nigeryjskiego sięgają jeszcze okresu kolonialnego i zostały rozwinięte z chwilą uzyskania niepodległości. Ale ogrom tego zadania i ograniczone środki, jakimi dysponuje rząd Nigerii, powodują, że postęp w tej dziedzinie jest bardzo powolny. Do najobszerniejszych opracowań programu rozwoju rolnictwa nigeryjskiego zaliczyć należy cytowaną w przypisie 7 publikację FAO. Por. także H. A. Oluwasanmi, *Agriculture and Nigerian Economic Development*, Ibadan 1966, i A. V. Oyenua, *Agriculture in Nigeria: An Introduction*, Roma 1967.

⁹ Wynosił on w 1963/1964 r. 40,1 funta nigeryjskiego na 1 osobę czynną gospodarczo w rolnictwie i 117,4 funta na 1 osobę czynną poza rolnictwem. Por. *Agricultural Development...*, s. 5.

zawsze w przypadku odkrycia dużych złóż ropy i we wczesnych stadiach uprzemysłowienia tempo wzrostu w obu tych gałęziach było bardzo wysokie. Wystarczy przypomnieć, że wydobycie ropy naftowej podniosło się z 256 tys. ton w 1958 r. do 19,8 miliona ton w 1966 r. i do około 40 milionów ton w 1970 roku¹⁰. Tempo wzrostu przemysłu wytwórczego, choć ustępuje wydobyciu ropy naftowej, było również bardzo wysokie. Od 1950 r., tj. od początku uprzemysłowienia tego kraju, do 1964 r. wartość produkcji przemysłowej wzrosła 25 razy. Od chwili uzyskania niepodległości przez Nigerię w 1960 r. tempo uprzemysłowienia zostało przyspieszone. Do 1967 r., kiedy to wybuchła wojna domowa, roczny wzrost produkcji przemysłowej wynosił około 15%.

Z tymi gałęziami wiąże się największe nadzieje na przyspieszenie tempa rozwoju gospodarczego kraju i są to nadzieje w perspektywie długofalowej jak najbardziej realne. Ale trzeba podkreślić, że mimo całej swej dynamiki obie te gałęzie jeszcze w 1966/1967 r. wytwarzały tylko 14% produktu globalnego brutto, z czego 8% przypadało na wydobycie ropy, a 6% na przemysł. Sprawa ta warta jest specjalnego podkreślenia, bowiem, jak wiadomo, wykorzystanie rosnących dochodów z ropy¹¹ dla szeroko pojętego rozwoju gospodarczego wymaga ogromnych przeobrażeń społecznych. W warunkach nigeryjskich potrzeba na nie więcej czasu niż w wielu innych krajach, które mają już za sobą proces uprzemysłowienia.

Dla rozważanej tu kwestii najważniejsze jest oczywiście, w jaki sposób scharakteryzowana wyżej struktura gospodarki kraju kształtuje strukturę zatrudnienia ludności. Jak i w wielu innych sprawach, tak i tutaj mamy bardzo niepełne dane statystyczne, toteż można przedstawić jedynie bardzo ogólny obraz rozmieszczenia siły roboczej kraju.

Według szacunków FAO w 1963/1964 r. 80% (20 milionów) gospodarczo czynnej ludności znajdowało zatrudnienie w rolnictwie. Był więc to udział daleko wyższy, niż wynikałby z wkładu rolnictwa do produktu

¹⁰ Dane o wydobyciu ropy por. *Annual Abstract...*, s. 31, a dla 1970 r. doniesienia półroczne.

¹¹ Dochody Rządu Federalnego w 1966 r. wyniosły 160 milionów funtów nig., a w tym dochody z tytułu wydobycia ropy naftowej 18,7 miliona. W 1967 r. liczby te wyniosły odpowiednio 169 milionów i 27,1 miliona funtów, mimo iż od lipca tego roku toczyła się w kraju wojna domowa, i to na terenach bardzo bliskich terenów naftowych, co spowodowało znaczny spadek produkcji w drugiej połowie roku. Według obliczeń z 1970 r. przy rocznej produkcji rządu 100 milionów ton ropy, która spodziewana jest w 1973 r., dochody Rządu Federalnego z tytułu wydobycia ropy podniosą się do około 220 milionów funtów. Będzie to więc oznaczało podniesienie się budżetu państwa po stronie dochodów o 130% w ciągu 6 lat i to bez żadnych własnych nakładów inwestycyjnych.

narodowego, o czym zresztą wspominaliśmy poprzednio. Tylko 20% ogółu gospodarczo czynnej ludności zatrudnione było poza rolnictwem¹².

Jak wspominaliśmy wcześniej, owe 80% gospodarczo czynnej ludności zatrudnionej w rolnictwie to niemal wyłącznie chłopi, pracujący na własnych lub rodzinnych niewielkich gospodarstwach. Specjalna dla Nigerii struktura władania ziemią powoduje, że w rolnictwie tego kraju najemna siła robocza odgrywa stosunkowo niewielką rolę, podobnie jak znikomy jest odsetek ludności bezrolnej na wsi w europejskim sensie tego terminu.

Pozostałe 20% ludności gospodarczo czynnej, zatrudnionej poza rolnictwem, podzielić można na dwie zasadnicze grupy. Pierwsza z nich, licząca w początku lat sześćdziesiątych około 500—550 tys. ludzi, to pracownicy przedsiębiorstw i instytucji zatrudniających więcej niż 10 osób¹³. Druga grupa, licząca w tym samym czasie około 4,5 miliona ludzi, to ci wszyscy, którzy pracowali poza rolnictwem w jednostkach mniejszych niż 10 osób. Do tej ostatniej kategorii zatrudnionych zaliczyć należy ogromne rzesze rzemieślników, handlarzy, kupców, przedstawicieli dziesiątków innych zawodów z dziedziny usług, którzy pracują indywidualnie lub w małych przedsiębiorstwach w miastach, miasteczkach, a także i wsiach Nigerii.

Z punktu widzenia nowoczesnego awansu najbardziej interesująca jest właśnie owa niewielka w stosunku do ogółu aktywnej gospodarczo ludności grupa stale zatrudnionych. Jeśli przyjmiemy, że w 1960 r. liczyła ona około 500 tys. ludzi, byłoby to około 10% aktywnych gospodarczo poza rolnictwem i zaledwie około 2% czynnej gospodarczo ludności kraju. Ale ciężar społeczny, gospodarczy i polityczny tej grupy jest ogromny, tak jak i sektora, który daje im zatrudnienie. Bowiem w ramach tego szeroko pojętego sektora mieścili się niemal wszyscy pracownicy najbardziej rozwiniętej, w pełni kapitalistycznej części gospodarki składającej się z firm zagranicznych, miejscowych przedsiębiorstw prywatnych i państwowych, a także administracji. Jeśli dodamy do tego armię, otrzymamy prawie cały rynek pracy, w ramach którego dokonuje się najszybszy i najbardziej pożądaný nowoczesny awans społeczny.

¹² *Agricultural Development...*, s. 383.

¹³ Podaję za G. K. Helleinerem, *Peasant Agriculture, Government, and Economic Growth in Nigeria*, Homewood, III., 1966, Statistical Appendix Table I-B-1, s. 439. Autor tabeli zastrzega jednak, że są to liczby szacunkowe, oparte na „niekompletnych liczbach z niekompletnej ilości przedsiębiorstw”.

Tabela 1. Szacunkowa liczba zatrudnionych i ich rozmieszczenie
(dane w tysiącach)

Dziedzina zatrudnienia	1963/1964	1965	1966/1967	1970	1972/1973
Sektor prywatny:					
wydobywanie minerałów	54,9		56,8		59,1
przemysł	74,0	95,6 *	85,9	110,0 *	103,5
budownictwo	76,0		79,4		86,0
handel i usługi	129,0		147,5		192,8
ogółem	397,9		415,6		489,4
Sektor państwowy:					
instytucje federalne i regionalne	173,0		187,6		207,1
instytucje lokalne	93,0		104,7		121,4
ogółem	266,0		292,3		328,5
Łącznie oba sektory	644,9		708,0		817,9
Armia federalna		10,0		200,0	

* Dane dla całego przemysłu prywatnego i należącego do sektora państwowego; dla 1970 r. dane szacunkowe.

Rozmieszczenie tej grupy w najważniejszych działach gospodarki i zatrudnienia ukazane jest w tabeli 1¹⁴. Przed przyjrzeniem się jej warto przypomnieć uwagę, odnoszącą się do wszystkich danych staty-

¹⁴ Cytuję za Ch. J. Frank, *Industrialisation and Employment Generation in Nigeria*, „Nigerian Journal of Economic and Social Studies”, 1967, November, s. 295. Kolumna 1 tej tabeli zawiera szacunki Franka, kolumny 3 i 5 są szacunkami opartymi o istniejące wówczas plany gospodarcze, a dane na temat armii federalnej w kolumnach 2 i 4 pochodzą z oświadczeń oficjalnych, przy czym stan armii federalnej w 1970 r. podawano w granicach 180—200 tysięcy. Szacunki Franka dla 1963 r., dotyczące ogólnej liczby stale zatrudnionych są wyższe od innych. Na przykład w publikacjach National Manpower Board mówi się o 530 tysiącach stale zatrudnionych w 1963 r., z czego 113 tysięcy stanowić mieli wykładowcy i nauczyciele. Ale autorzy tej ostatniej publikacji zastrzegają się, że wskazane przez nich liczby podają jedynie stan zatrudnienia instytucji i przedsiębiorstw objętych ich badaniami, a więc nie wszystkich. Por. National Manpower Board, *Nigeria's High-Level Manpower 1963—1970, Manpower Study No 2*, Lagos 1964, tabl. 1, s. 25 i tabl. 2, s. 26. Podajemy tu szacunki Franka jako ilustrujące pewne maksimum stałego zatrudnienia w 1963 r. Szacunkowe dane dla roku 1972/1973 są nadal interesujące, mimo że wojna domowa w Nigerii podważyła wiele spośród ich podstaw. Brak niestety konkretnych danych na ten temat z ostatnich kilku lat, a to między innymi dlatego, że w czasie wojny i bezpośrednio po jej zakończeniu wielu pracowników państwowych i zatrudnionych w wielkich firmach pozostawało na listach zatrudnionych, ale faktycznie przerwało swą pracę. Wskutek tego zadanie odtworzenia rzeczywistego zatrudnienia w Nigerii w okresie 1967—1970 wydaje się wyjątkowo trudne.

stycznych, które tu cytujemy. Są to liczby niepełne, a często i niepewne, pochodzące w znacznym stopniu z szacunków. Jednocześnie są to jedyne dane miarodajne.

Wprowadzony w tabeli podział zatrudnionych według najważniejszych w Nigerii pracodawców: prywatnego sektora kapitalistycznego i sektora państwowego, wskazuje bardzo charakterystyczną cechę rynku pracy w tym kraju. Mimo dominacji sektora prywatnego, co wynika z kapitalistycznego ustroju kraju, sektor państwowy postępuje bardzo blisko za prywatnym jako miejsce stałego zatrudnienia. Oczywiście sytuacja ta ma wiele analogii w krajach rozwijających się, ale na tle innych krajów Afryki potęga nigeryjskiego sektora państwowego zasługuje na uwagę. W jego skład wchodzi nie tylko rozbudowana administracja, ale również liczne przedsiębiorstwa publiczne prowadzące działalność gospodarczą i przemysł. Dzięki temu sektor państwowy tworzy w Nigerii rozległy rynek pracy, wchłaniający pracowników bardzo szerokiego wachlarza specjalności.

Kiedy mowa o sektorze państwowym, warto zwrócić uwagę na rolę armii jako nowego rynku pracy. Jest to armia zaciężna, finansowana oczywiście z budżetu państwa. Do sprawy tej wrócimy dalej, na razie wystarczy przypomnieć, że w okresie tragicznej wojny domowej, trwającej od lipca 1967 r. do stycznia 1970 r., armia federalna uległa wielokrotnemu powiększeniu, co ilustruje powyższa tabela. W tym samym czasie wskutek działań wojennych niektóre części gospodarki zostały sparaliżowane i zatrudnienie w nich spadło. Choć brak na ten temat danych, nie jest wykluczone, że jeśliby liczyć armię federalną i stałych pracowników sektora państwowego łącznie, to w 1970 r. przewyższyliby oni liczbę zatrudnionych w sektorze prywatnym.

Warto zatrzymać się nad strukturą zawodową grupy stale zatrudnionych. Według danych dla 1960 r. skład 500-tysięcznej rzeszy stale zatrudnionych w przedsiębiorstwach i instytucjach posiadających więcej niż 10 pracowników przedstawiał się następująco (dane w %) ¹⁵:

¹⁵ Helleiner, *op. cit.*, tabl. I-B-3, s. 441. Pod ogólnymi kategoriami pracowników, podanymi w tekście, znajdują się następujące zawody i stanowiska: specjaliści, m. in. pracownicy techniczni, specjaliści także niższej kategorii, kierownicy, wyżsi pracownicy administracji, urzędnicy i sprzedawcy, robotnicy (pracownicy wykwalifikowani), m. in. górnicy, wiertarze, kamieniarze, robotnicy transportowi, a także rybacy, farmerzy, myśliwi, robotnicy (pracownicy niewykwalifikowani), m. in. uczniowie, czeladnicy, początkujący robotnicy w przemyśle, ogólnie mówiąc niewykwalifikowani pracownicy wszystkich dziedzin zatrudnienia.

specjaliści i pracownicy na stanowiskach kierowniczych	15,9
urzędnicy	11,1
robotnicy wykwalifikowani	34,7
robotnicy niewykwalifikowani	38,3
razem	100,0

Uderzającą cechą tej struktury zatrudnionych jest zdecydowana przewaga pracowników fizycznych nad pozostałymi grupami. Pracownicy fizyczni, wykwalifikowani i niewykwalifikowani, stanowili w świetle tych danych blisko $\frac{3}{4}$ ogółu stale zatrudnionych w 1960 r. Co więcej, pracownicy i robotnicy niewykwalifikowani stanowili wówczas blisko 40% ogółu zatrudnionych. Wydaje się, że na przestrzeni pierwszego dziesięciolecia niepodległości Nigerii (1960—1970) udział tej właśnie grupy niewykwalifikowanych spadł najbardziej w stosunku do pozostałych. Ale, o ile można sądzić z powierzchownych obserwacji, proces zatrudniania niewykwalifikowanych przez sektor państwowy jest daleki od zakończenia.

Pierwsza z ukazanych powyżej grup — specjaliści i pracownicy na kierowniczych stanowiskach — stała się przedmiotem badań. W 1963 r. było w Nigerii 57 893 pracujących specjalistów¹⁶.

W oparciu o istniejące wówczas plany rozwoju gospodarczego kraju National Manpower Board przeprowadził szacunek zapotrzebowania na wysoko kwalifikowaną kadrę do 1968 r. Warto go przypomnieć, mimo iż późniejsze korektury planów, a zwłaszcza wojna domowa, podważyły te prognozy w wielu punktach. Ale jednocześnie odzwierciedlają one granice wzrostu zapotrzebowania na kadrę w Nigerii, co jest istotne dla rozważanego tu zagadnienia. Otóż w myśl tego szacunku zapotrzebowanie na wysoko kwalifikowanych specjalistów miało wzrosnąć do 1968 r. o 24 tys. stanowisk, czyli w ciągu 5 lat o 45%¹⁷. W kategoriach

¹⁶ W grupie tej znajdują się zarówno pracownicy najwyższej kwalifikowani, zajmujący najwyższe stanowiska, *senior category*, jak i grupa *intermediate category*. Według ówczesnego prawodawstwa pracy w Nigerii pracownicy należący do *senior category* powinni posiadać dyplom uznanego uniwersytetu bądź wysokie kwalifikacje techniczne lub zawodowe, na przykład w dziedzinie księgowości na wysokim poziomie, organizacji i kierownictwa administracji, organizacji badań gospodarczych itp. Od pracowników *intermediate category* wymagane było wówczas co najmniej 2 lata szkolenia specjalizacyjnego po maturze lub jej odpowiedniku w szkoleniu zawodowym. W całej grupie wysoko kwalifikowanej siły roboczej znajdowało się wówczas 57 898 osób. Wśród nich w *senior category* było 13 730 osób, a pozostali należeli do *intermediate category*. Cytowane za National Manpower Board, *Nigeria's High-Level...*, s. 6 i tabele od s. 25.

¹⁷ *Nigeria's High-Level...*, tabl. 13, s. 37.

absolutnych jest to oczywiście wzrost bardzo znaczny. Ale w ówczesnych warunkach nigeryjskich za taką stopą wzrostu kryły się dwa sprzeczne zjawiska. Z jednej strony wzrost potrzeb znacznie przekraczał możliwości Nigerii przygotowania wysoko kwalifikowanej kadry. Tak więc już same założenia planów zmuszały do posłużenia się specjalistami zagranicznymi. Z drugiej strony liczba 24 tys. nowych stanowisk pracy dla wysoko kwalifikowanej kadry była znikoma w stosunku do ogromnych rzesz młodych, zdolnych i ambitnych ludzi, którzy byli potencjalnymi pretendencjami do tych stanowisk, a którym bariery kosztów nie pozwoliły na zdobycie potrzebnych kwalifikacji.

Z braku miejsca nie będziemy tu wchodzić w szczegóły bardzo skomplikowanej kwestii struktury klasowej społeczeństwa nigeryjskiego. Dane liczbowe na ten temat są bardzo niekompletne, a stworzenie na ich podstawie względnie pełnego obrazu stawia przed badaczem wiele spornych kwestii metodologicznych. Dlatego proponujemy tu uproszczoną wersję podziału społeczeństwa nigeryjskiego na najważniejsze klasy społeczne, kładąc szczególny nacisk na proporcje ich wielkości i wagi w życiu kraju.

Najogólniej społeczeństwo nigeryjskie można podzielić na klasę chłopską, klasę robotniczą, burżuazję z grupami feudalnymi i masy miejskie. Trzy pierwsze mają wyraźny, choć bardzo złożony charakter klas społecznych¹⁸, czwarta nie da się zakwalifikować w tej kategorii i wydaje się, że musi być traktowana jako zróżnicowana grupa społeczna.

Jak wspominaliśmy wcześniej, chłopci stanowią co najmniej 80% ludności kraju, bowiem pewna część ludności klasyfikowana jako miejska także utrzymuje się z rolnictwa¹⁹. Tak więc społeczeństwo Nigerii jest społeczeństwem chłopskim, a wszystkie niemal klasy i warstwy znajdujące się obecnie poza rolnictwem wyobcowwały się z niego stosunkowo niedawno. Ten chłopski charakter społeczeństwa wywiera wielki wpływ na przebieg wszystkich procesów społecznych, także w nowoczesnych dziedzinach życia politycznego i gospodarczego.

Oczywiście można by napisać bardzo wiele na temat zróżnicowania klasy chłopskiej pod każdym niemal względem. Wspominaliśmy wcześ-

¹⁸ Ten wielokrotnie dyskutowany temat podniosła ostatnio w odniesieniu zwłaszcza do burżuazji w interesujący sposób L. K. Tumanowa, w książeczce *Formiowanie afrykańskiej burżuazji*, Moskwa 1969.

¹⁹ Zwłaszcza dotyczy to południowo-zachodniej części kraju, zamieszkałej przez Jorubów, najbardziej zurbanizowanego rejonu Nigerii i zapewne całej Afryki. Według opinii wielu specjalistów ludność, dla której rolnictwo stanowi podstawę utrzymania, sięga 50—60% mieszkańców miast w tej części kraju. Dotyczy to także największych miast, prócz oczywiście Lagosu.

niej o odmiennościach etnicznych i kulturowych. Równie silne są różnice w organizacji społecznej na wsi nigeryjskiej, w stopniu rozwoju gospodarki towarowo-pieniężnej i kapitalizmu wiejskiego, a także we wspomnianych presjach do migracji ze wsi ²⁰.

Klasa robotnicza, bardzo ważna politycznie i społecznie, ilościowo stanowi niewielką część całej siły roboczej kraju. Była o tym mowa przy okazji charakterystyki przemysłu. Jeśliby do wspomnianej liczby robotników i pracowników przemysłu dodać robotników zatrudnionych w innych gałęziach, doszlibyśmy do wniosku, że w Nigerii było zatrudnionych 250—280 tysięcy robotników wykwalifikowanych i niewykwalifikowanych. Oczywiście obliczenie wielkości tej grupy jest nadzwyczaj trudne, zarówno z powodu niekompletności danych, jak i sporności kryteriów w sytuacji nigeryjskiej, gdzie znaczna część niewielkiej klasy robotniczej jest dopiero w trakcie tworzenia się. Plan rozwoju gospodarczego Nigerii (1971—1975) zakłada szybki rozwój przemysłu w najbliższych latach, tak więc nigeryjska klasa robotnicza ma przed sobą okres dynamicznego rozwoju.

Burżuazja nigeryjska, określana często przez autorów zachodnich terminem „elita”, jest zjawiskiem społecznym bardzo interesującym i od dawna przyciąga uwagę badaczy ²¹. Ponieważ w warunkach nigeryjskich stanowi ona szczyt nowoczesnego awansu społecznego, warto poświęcić jej nieco więcej uwagi.

Samo zdefiniowanie burżuazji nigeryjskiej jest trudne, ponieważ nie przedstawia ona grupy, mającej jednolity stosunek do środków produkcji. Dlatego, nie wchodząc w teoretyczne rozważania, wydaje się, że możemy przyjąć wielkość dochodu rodziny jako podstawowe kryterium wyróżniające burżuazję jako klasę społeczną. Do uzasadnienia tego kryterium wrócimy dalej jeszcze wielokrotnie.

Oczywiście samo kryterium dochodów także nasuwa problemy, bowiem jaki dochód przyjąć należy za burżuazyjny, a jaki za nie kwalifikujący do tej klasy? Ponownie świadomie przyjdzie uchylić się od szczegółowego rozważania tej kwestii. Ogólnie możemy przyjąć, że w warunkach nigeryjskich dochód kwalifikujący do burżuazji ma na-

²⁰ W bardzo interesujący sposób dowodzi tego P. Hill w artykule *The Myth of the Amorphous Peasantry: A Northern Nigeria Case Study*, „Nigerian Journal of Economic and Social Studies”, 1968, July, s. 239—260.

²¹ Z obszernej literatury na ten temat warto wymienić zwłaszcza następujące prace: wspomnianą już (w przypisie 18) książeczkę Tumanowej, a także M. J. Frenkel, *Nowa elita Nigerii (K istorii wozniknowienja)* [w:] *Istoria Afriki, Sbornik statiej*, Moskwa 1971, s. 199—261, H. H. Smythe, *The New Nigerian Elite*, Stanford 190, J. S. Coleman, *Nigeria, Background to Nationalism*, Los Angeles 1958.

stępujące cechy: 1. jego wielkość jest co najmniej kilkadziesiąt razy wyższa niż dochód podstawowej masy zatrudnionych, w tym robotników niskow kwalifikowanych; 2. pozwala na szybką akumulację; 3. ma cechy trwałości; 4. przy wspomnianej szybkiej akumulacji pozwala na utrzymanie bardzo wysokiego w warunkach nigeryjskich poziomu spożycia danej rodziny.

Te cechy dochodów burżuazji nigeryjskiej wyraźnie odcinają tę klasę od reszty społeczeństwa. Ale przy całej rozpiętości między dochodami burżuazji a dochodami mas narodu nie jest to przepaść tak wielka, jaką spotkać można w wielu innych krajach rozwijających się. Wynika to z charakteru nigeryjskiej gospodarki, o czym mówiliśmy wcześniej. Nie ma tam miejscowych potentatów naftowych, bo dochody z nafty bierze państwo. Nie ma też w Nigerii wielkich latyfundystów, ani też wielkich miejscowych przemysłowców, spotykanych w azjatyckich krajach rozwijających się.

Gospodarka nigeryjska od początku wkroczenia tam kapitalizmu przyniesionego przez kolonializm była zdominowana przez kapitał obcy właśnie w dziedzinach, które mogłyby stać się drogą do powstawania miejscowej burżuazji: w handlu, a potem przemyśle. Ta sytuacja trwa do dziś.

Kapitał obcy pozostawiał bardzo wąski margines działania i rozwoju dla miejscowej burżuazji. Dlatego w Nigerii istnieje niemal wyłącznie burżuazja drobna i średnia, używając jako kryterium tych określeń ilości kapitału i środków produkcji, jakimi ona włada. Podobnie ma się sprawa z nigeryjskimi feudałami. Kontrolują oni co prawda znaczną część terenów rolnych w północnej części kraju, ale przy całej potędze politycznej ich siła ekonomiczna pozostaje daleko w tyle za niektórymi grupami feudałów w innych krajach rozwijających się.

Fakt, że w Nigerii nie istnieje wielka miejscowa burżuazja, ma istotne znaczenie dla kształtowania się wyobrażeń o awansie społecznym w tym kraju i o jego możliwościach.

Jest to jeden tylko z czynników, który powoduje, że burżuazja nigeryjska pozostaje w odczuciu społecznym nadal klasą w znacznej mierze otwartą. Ale najbardziej przyczynia się do tworzenia takiego wrażenia sam mechanizm powstawania burżuazji w tym kraju.

Jak dobrze wiadomo, tylko część burżuazji nigeryjskiej doszła do swego statusu „klasyczną” drogą, jaką tworzyła się burżuazja europejska, czyli poprzez kapitalistyczną przedsiębiorczość w handlu i przemyśle. Znaczna część burżuazji nigeryjskiej, podobnie jak ma to miejsce w wielu innych krajach Afryki, wywodzi się z warstw urzędniczych i biurokratycznych. Miejscem ich pracy jest zarówno administracja

państwowa, jak wielkie firmy zagraniczne. Wielu autorów podkreśla wagę tej dwoistości tworzenia się burżuazji w Nigerii dla całego kierunku rozwoju społeczno-politycznego tego kraju.

Z punktu widzenia awansu społecznego ta specyficzna geneza burżuazji w Nigerii ma do dziś ogromne znaczenie. Wpływa ona na rozpowszechnienie wyobrażeń o względnej łatwości awansu właśnie poprzez sektor biurokratyczny. Ta droga awansu pozwala na ominięcie lub zmniejszenie barier, które stoją na drodze „klasycznego” awansu burżuazyjnego.

Jest sprawą dobrze znaną, że „klasyczna” droga osiągnięcia statusu burżuazyjnego jest dziś w Nigerii pod wieloma względami trudniejsza niż w okresie wczesnego kapitalizmu w Europie. Wynika to z powiększenia zespołu trudności występujących w przeszłości europejskiej w tej dziedzinie o jeden niezmiernie ważny czynnik — dominację kapitału obcego w gospodarce narodowej. Wspominaliśmy już o tym wcześniej, mówiąc o charakterze burżuazji, ale warto do tej sprawy powrócić.

W czasach kolonialnych, które skończyły się dopiero w 1960 r., przedsiębiorca nigeryjski stał na straconych pozycjach w większości dziedzin kapitalistycznej gospodarki. Członkowie młodej burżuazji nigeryjskiej prowadzili walkę ekonomiczną z kapitałem obcym, ale sukcesy zdołali oni odnieść jedynie w kilku, dość wąskich dziedzinach gospodarki. Zaliczyć do nich należy przede wszystkim transport samochodowy, niektóre działy przemysłu spożywczego, a także część handlu detalicznego²².

W innych dziedzinach w okresie kolonialnym kapitał zagraniczny był nie do pokonania, a i dzisiaj dla przedsiębiorcy miejscowego walka z nim jest nadzwyczaj trudna. Zagraniczne przedsiębiorstwo dysponuje tym wszystkim, czego na ogół brak przedsiębiorcy miejscowemu: dużymi środkami finansowymi, sprawną organizacją, znajomością nowoczesnej technologii, nowoczesnymi metodami działania na rynku itd. W tych warunkach wielu młodych ludzi aspirujących do burżuazyjnego awansu świadomie wybiera drogę biurokratyczną, pesymistycznie oceniając swoje możliwości walki z kapitałem obcym. Rządowa pomoc, okazywana od kilku lat przedsiębiorcom miejscowym, przynosi bardzo powolne

²² Zagadnienie to czeka jeszcze na pełne opracowanie, do tej pory było badane jedynie fragmentarycznie. Do tej pory najwięcej wniosły do wiedzy na ten temat następujące prace: E. K. Hawkins, *Road Transport in Nigeria: A Study of African Enterprise*, London 1958, P. Kilby, *African Enterprise; the Nigerian Bread Industry*, Stanford 1965. Sprawa ta jest także wielokrotnie dyskutowana w P. Kilby, *Industrialisation in An Open Economy: Nigeria 1945—1966*, Cambridge 1969.

wyrównanie szans²³. Inny czynnik, który powoduje, że szukający kariery ludzie wybierają drogę biurokratyczną zamiast niezależnej przedsiębiorczości, to poważna rola, jaką odgrywa sektor państwowy i administracja w całości życia kraju. Wiążą się z tym także kwestie prestiżu, przywiązanego do stałego zatrudnienia zarówno w instytucjach państwowych, jak i ustabilizowanych firmach miejscowych i zagranicznych.

Kwestia wyboru i hierarchii karier w odczuciu społecznym była do tej pory badana w Nigerii jedynie wyrywkowo. Tym bardziej więc, mając do dyspozycji jedno naprawdę interesujące studium na ten temat, pozwolę sobie na dygresję, aby kwestie, o których mowa tu ogólnie, ukazały się w realniejszym kształcie.

W 1963 r. na uniwersytecie w Ibadanie przeprowadzona została ankieta wśród studentów ekonomii i medycyny na temat oceny poszczególnych zawodów. Byli to studenci pierwszego roku i można sądzić, że ich poglądy w silniejszym stopniu odzwierciedlają opinię szerszych kręgów społecznych niż np. opinia studentów ostatniego roku, którzy nasiąkli już ideami popularnymi na uniwersytecie.

Gdy przeprowadzono tę ankietę, uniwersytet w Ibadanie był jedynym w pełni działającym uniwersytetem w kraju, pozostałe cztery znajdowały się wówczas w stadium rozruchu. Dlatego ówcześni studenci z Ibadanu mogą być uważani za reprezentatywnych w jakiś sposób dla studiującej w tym okresie części młodzieży nigeryjskiej. Już w kilka lat później, kiedy pozostałe uniwersytety rozwinęły swą działalność, ankieta z Ibadanu reprezentowałaby już tylko opinie jednego z kilku środowisk studenckich, ale, dodajmy, środowiska nadal największego.

Studentom, biorącym udział w tym badaniu, przedstawiono do oceny 41 zawodów (stanowisk) najbardziej typowych dla kariery w Nigerii. Każdemu z tych zawodów należało dać jedną z następujących ocen: wspaniały, bardzo dobry, zupełnie dobry, przeciętny, poniżej przeciętnej, słaby. Każdej z tych ocen prowadzący badanie przypisywali wartość liczbową, od 5 do 0, przyznając, że ta punktacja jest całkowicie arbitralna.

Brak miejsca nie pozwala na ukazanie pełnych wyników tej niezmiernie interesującej ankiety. Spośród ocen 41 zawodów (stanowisk)

²³ Porównaj zwłaszcza M. S. Baratz, *Public Investment in Private Enterprise: A Western Nigeria Case Study*, „Nigerian Journal of Economic and Social Studies”, March 1964, s. 60—71, S. P. Schatz, S. O. Edokpayi, *Economic Attitudes of Nigerian Businessmen*, „NJESS”, 1962, November, s. 257—268, S. P. Schatz, *Aiding Nigerian Businessmen: The Yaba Industrial Estate*, „NJESS”, 1964, July, s. 199—218.

wybraliśmy zaledwie 15, które ilustrują najlepiej następujące sprawy: 1. zawody oceniane najwyżej i najniżej wśród wszystkich objętych badaniem; 2. ocenę wykonywania tego samego zawodu w sektorze państwowo-wielkokapitalistycznym i poza nim; 3. porównanie stanowisk biurokratycznych i „klasycznych” zawodów burżuazyjnych w jednej skali, czyli wskazanie ich hierarchii bezwzględnej w opinii odpowiadających studentów. Wybrane wyniki ankiety, przedstawione w porządku odpowiadającemu tematowi tych rozważań, podaje tabela 2²⁴.

Tabela 2. Stanowiska (zawody) w opinii studentów z Ibadanu z 1963 r.

L. p.	Zawód (stanowisko)	Średnia przyznanych punktów	
		studenci ekonomii	studenci medycyny
1.	Wykładowca uniwersytetu	4,63	4,00
2.	Minister (federalny, regionalny)	4,39	3,11
3.	Lekarz w szpitalu państwowym, specjalista	4,37	4,51
4.	Lekarz praktykujący prywatnie	4,13	4,22
5.	Inżynier	4,26	4,08
6.	Sędzia sądu wyższej instancji	4,27	3,81
7.	Prawnik	3,27	2,97
8.	Właściciel firmy, kopalni, fabryki, zatrudniający 50 lub więcej osób	3,83	3,76
9.	Aptekarz	3,27	3,24
10.	Właściciel małego sklepu	1,71	2,08
11.	Chłop produkujący na eksport	2,51	2,92
12.	Kierowca w sektorze państwowym lub w firmie	1,66	2,05
13.	Kierowca prywatnej ciężarówki	1,32	1,41
14.	Górnik	1,08	1,64
15.	Robotnik drogowy	0,85	1,24

Jest znamienne, że do grupy najbardziej cenionych należą niemal wyłącznie zawody (stanowiska) oparte na wyższym wykształceniu i uprawiane przede wszystkim w ramach sektora państwowego. Sektor ten przoduje wyraźnie jako najbardziej pożądane miejsce zatrudnienia.

Najwyżej cenione spośród wymienionych w ankiecie zawody burżuazyjne (8, 9, 10, 11) wyraźnie ustępują w ocenie studentów karierom państwowym. Jest to tym bardziej interesujące, że w tradycji kapitalizmu europejskiego były one specjalnie wysoko cenione.

Najjaskrawiej występuje pierwszeństwo dawane zatrudnieniu w sektorze państwowym przed sektorem prywatnym w przypadku tych sa-

²⁴ R. W. Morgan, *Occupational Prestige Ratings by Nigerian Students*, „NJESS”, 1965, November, s. 329.

mych zawodów uprawianych w obu z nich. I tak lekarz na stanowisku państwowym (3) otrzymał wyższą ocenę niż lekarz uprawiający prywatną praktykę (4). Analogicznie ma się sprawa z prawnikami, choć tutaj specjalną rolę może odgrywać prestiż stanowiska sędziego (6 i 7). Równie wyraźnie występuje to w przypadku zawodu kierowcy (12 i 13).

Oczywiście przedstawione tu wyniki ankiety z wielu względów nie mogą być traktowane jako materiał do szerszych uogólnień na temat prestiżu poszczególnych zawodów czy wyboru kariery. Faktem natomiast jest, że potwierdzają one zjawisko, o którym mówiliśmy wcześniej, to jest ogromne znaczenie sektora państwowo-biurokratycznego w awansie społecznym i formowaniu burżuazji narodowej. Wspominaliśmy już o niektórych przyczynach tego stanu, warto przypomnieć inne.

Sektor biurokratyczny reprezentuje najbardziej stabilny rynek pracy w Nigerii. Rozbudowane prawodawstwo chroni pozycję pracownika w sposób bardzo skuteczny, a wewnętrzny mechanizm aparatu biurokratycznego stoi na straży tego ustawodawstwa. Kto raz otrzymał stałe zatrudnienie w tym sektorze ma niemal gwarancję utrzymania tej pracy, a także emerytury, posiadającej w kraju o tak słabo zorganizowanych ubezpieczeniach społecznych wielkie znaczenie.

Wysokie płace w każdej grupie zawodowej są następnym czynnikiem zachęcającym do pracy w sektorze państwowym i biurokratycznym. Stabilność pozycji zawodowej i wysoki w warunkach nigeryjskich dochód tworzą nieraz dogodne warunki do rozpoczęcia równoległej działalności w sektorze prywatnym. Przykład człowieka, mającego stałą posadę państwową lub pracującego w dużej firmie i jednocześnie aktywnie zaangażowanego w sektorze drobnokapitalistycznym, nie należy w Nigerii do rzadkości. Taka sytuacja ma wielkie walory: zmniejsza ryzyko niepowodzenia życiowego spowodowanego ewentualnym bankructwem, pozwala na posiadanie stałego dochodu, przynosi zaufanie w sferach drobnokapitalistycznych, otaczające człowieka będącego na posadzie państwowej lub pracującego w wielkiej firmie, otwiera wreszcie wiele nowych możliwości rynkowych poprzez liczne kontakty.

Kilka lat temu jeden z czołowych ekonomistów nigeryjskich, S. Aluko, badał losy Nigeryjczyków z wyższym wykształceniem, którzy założyli własne przedsiębiorstwa (klasyczna droga tworzenia się burżuazji)²⁵. Aluko podkreśla, że znalazł takich bardzo niewielu, bowiem jedną z cech businessu nigeryjskiego jest niemal całkowity brak w nim ludzi z wyższym wykształceniem. Aluko wyjaśnia w bardzo interesujący sposób, dlaczego tak jest i dlaczego ludzie z wyższym wykształce-

²⁵ S. A. Aluko, *The Educated in Business: The Calabar Home Farm — A Case Study*, „NJESS”, 1966, July, s. 195—208.

niem wolą szukać zatrudnienia w sektorze państwowym lub w wielkich firmach, zamiast zakładać własne przedsiębiorstwa. Według niego ogólnymi przyczynami tego stanu są zjawiska, o których mówiliśmy już wcześniej: stabilność pozycji i dochodów na państwowej posadzie, prestiż itp. Aluko szczegółowo wyjaśnia ten problem.

Po pierwsze — wielu wykształconych za granicą Nigeryjczyków najbardziej nadających się do roli przedsiębiorcy wyznaje, że ich przygotowanie jest „całkowicie niedostosowane” do warunków krajowych²⁶. Ich praca staje się niezmiernie trudna wobec braku odpowiedniego personelu pomocniczego, urządzeń, części zamiennych i innych rzeczy, do których przywykli oni w czasie studiów. Stosunkowo łatwiej jest im pracować w wielkich, już zorganizowanych przedsiębiorstwach.

Po drugie — większość nigeryjskich techników kształciła się w Europie lub Ameryce, „po powrocie do Nigerii myślą oni o założeniu własnych przedsiębiorstw, rozumując kategoriami kosztownych urządzeń, wielkich fabryk z odpowiednią skalą operacji do produkcji nowoczesnych i wyszukanych artykułów”. Gdyby byli oni kształceni w Japonii lub w Indiach, podkreśla Aluko, „być może planując swój business rozmawialiby bardziej kategoriami drobnej przedsiębiorczości”²⁷.

Po trzecie, większość Nigeryjczyków w czasie studiów w Europie lub Ameryce przez wiele lat przyzwyczaiła się do wysokiej stopy życiowej. Po powrocie do kraju spodziewają się takiego samego poziomu życia. Nie są oni zdolni przejść przez pierwsze trudne lata konieczne dla rozwinięcia businessu. Innymi słowy, bardzo niewielu spośród nas nadaje się do tego, aby być autentycznym self-mademanem, który dzięki własnym wysiłkom i samozaparcu gromadzi dostateczną wiedzę i zasoby, aby zbudować business. Pewien zagraniczny przedsiębiorca wyraził to prosto, mówiąc że „większość wykształconych Nigeryjczyków to raczej konsumenci niż twórcy kapitału”²⁸.

Autorytet naukowy i polityczny, jakim cieszy się w Nigerii Aluko, każe odnotować powyższe opinie ze szczególną uwagą. Opinie te odnoszą się zresztą do znacznie szerszej grupy niż wysoko wykształceni Nigeryjczycy, o których tu mowa. Dają one częściową odpowiedź na ogólniejsze pytanie, dlaczego w awansie społecznym i formowaniu się burżuazji nigeryjskiej tak zasadniczą rolę odgrywa stałe zatrudnienie w sektorze państwowym i wielkich firmach, dystansując często klasyczną karierę przedsiębiorcy kapitalistycznego. Oczywiście inaczej

²⁶ A do 1966 r. co najmniej dwie trzecie nigeryjskich absolwentów wyższych uczelni kończyło swe studia zagranicą.

²⁷ Aluko, *op. cit.*, s. 199.

²⁸ *Ibidem*, s. 200.

kwestia ta wygląda u ludzi, którzy nie mają wyższego wykształcenia, a zatem i szans na karierę w sektorze państwowym, ale do tej sprawy wrócimy dalej.

Po tej ogólnej charakterystyce nigeryjskiej burżuazji przejdźmy do krótkiego omówienia ostatniej grupy społecznej, specjalnie ważnej z punktu widzenia awansu, mianowicie mas ludności miejskiej.

Grupa ludności miejskiej w Nigerii jest tak rozległa i zróżnicowana, że traktowanie jej jako całości jest kolejnym nieuniknionym uproszczeniem.

Więcej niż jedna piąta mieszkańców Nigerii zamieszkuje w skupiskach miejskich i określana jest mianem ludności miejskiej. W warunkach nigeryjskich termin ten, jak podkreślaliśmy, ma znaczenie płynne. Niezależnie od korektur, które można by do jej obliczenia wprowadzić, jest to potężna grupa ludności. Dość przypomnieć, że ludność miejska Nigerii jest liczniejsza niż cała ludność wielu innych państw Afryki.

Jak podkreślaliśmy wyżej, zarówno burżuazja, jak i klasa robotnicza są liczbowo niewielkie i stanowią wąski margines ludności miejskiej. Dominującą część ludności miast stanowią masy biedoty, z których jedynie część pracuje w jakimś określonym zawodzie. Reszta żyje z najróżniejszych prac dorywczych, jest w stanie nieustannego poszukiwania pracy, trudni się dystrybucją najtańszych artykułów, przy czym transakcje dokonywane są z minimalnym zupełnie zyskiem. Ta biedota miejska stanowi jednocześnie oparcie dla dużej części migrantów napływających nieustannie do miast. Ludzie ci dotarłszy do miasta osiadają kątem u krewniaków, którzy mają już w mieście jakiś punkt zaczepienia. Trudno wprost opisać, ilu ludzi mieszka w jednej izbie. Gospodarze czasem przez długie miesiące goszczą krewniaków ze wsi, którzy w mieście chcą poprawić swój los. Nie trzeba dodawać, że przybysze ci zwykle nie tylko nie mają żadnych kwalifikacji, ale najczęściej brak im i nawyków, i zwyczajów, koniecznych do twardej pracy i życia w kapitalistycznym mieście.

Największym rynkiem pracy w miastach jest sektor, który można by określić jako drobnokapitalistyczny. Jego granice pod wieloma względami są bardzo płynne, często nie do ustalenia. Wchodzi w jego skład wielka ilość rzemiosł, wiele rodzajów handlu i nieskończona ilość różnorodnych usług. Obok siebie występują w tym sektorze nowoczesne i starodawne techniki, warsztaty i sklepy obok kramików i skrzynek z towarami obnoszonymi przez sprzedawcę, zakłady fryzjerskie obok wróżbitów, czarowników i znachorów. Rozpiętości w ekonomice rodzin zaangażowanych w tym sektorze są pod każdym względem ogromne i ta część społeczeństwa miejskiego, podobnie jak burżuazja i klasa ro-

botnicza, znajduje się w pełni aktywnej, dynamicznej działalności gospodarczej. Ale na podstawie wszystkiego, co powiedzieliśmy wcześniej, nietrudno dopowiedzieć, że tylko znikoma część ludności zaangażowanej w sektorze drobnokapitalistycznym ma szansę na zwiększenie swej akumulacji, rozbudowanie sklepiku czy warsztatu i przekształcenie się w burżuazję²⁹. Losem większości jest trwanie w niezmiernie trudnej walce o niewielkie choćby powiększenie dochodów, w pracy nie tak może intensywnej jak w Europie, ale za to rozciągającej się na kilkanaście godzin na dobę.

Ostatnia z ważnych spraw, brakujących do zakończenia ogólnej charakterystyki tła awansu społecznego w Nigerii współczesnej, to system społeczno-polityczny tego kraju. Jest to sprawa tym bardziej warta omówienia, że na temat ustrojów powstało wiele nieporozumień i niejasności w pracach, poświęconym współczesnej Afryce.

Wielu autorów określa system nigeryjski jako socjalistyczny lub zmierzający do socjalizmu. Opinia taka może być oparta na dwu podstawach: deklaracjach niektórych polityków nigeryjskich i ważnej roli, jaką odgrywa w gospodarce Nigerii państwo i gospodarczy sektor państwowy. Wspomniane deklaracje są wprawdzie wyrazem nadziei i zamierzeń na przyszłość, ale tak ogólnych, że nie mogą stanowić podstaw do drobnych choćby zmian ustrojowych w kierunku socjalizmu. Sektor państwowy zaś działa na zasadach kapitalistycznych, a ogromny i rosnący wpływ, jaki ma państwo na życie gospodarcze i polityczno-społeczne kraju, przyczynia się, na razie przynajmniej, do rozwoju systemu kapitalistycznego w tym kraju.

Nigeria dzisiejsza jest *par excellence* krajem kapitalistycznym. O niektórych aspektach tego systemu w Nigerii wspominaliśmy wcześniej, a obecnie warto podsumować te jego cechy, które rzutują w najbardziej bezpośredni sposób na procesy ruchliwości i awansu społecznego. Są to: 1. ogromne różnice zachodzące w stopniu utowarowienia gospodarki wiejskiej; 2. dominacja kapitału obcego w wielu gałęziach nowoczesnej gospodarki kapitalistycznej i znaczne wpływy sił zewnętrznych w kręgach politycznych i intelektualnych; 3. ważna rola sektora państwowego w wielu dziedzinach gospodarki; 4. silna w warunkach afry-

²⁹ Wśród wielu trudności akumulacji przez średnio i nisko uposażone grupy ludności niemałą rolę odgrywa istniejący do dziś w Nigerii system bankowy. Jest on nadal zdominowany przez wielkie banki zagraniczne, które pracują przede wszystkim dla potrzeb przedsiębiorstw zagranicznych. System ten jest zupełnie nie dostosowany do potrzeb szerszych warstw ludności zarówno w dziedzinie kredytu, jak i oszczędności indywidualnych. Niektóre aspekty tej sprawy interesująco prezentuje M. M. D. Tohuli, *The Role of Savings Banks in the Mobilisation of Domestic Savings in Nigeria*, „NJESS”, 1966, July, s.209—218.

kańskich kontrola państwa nad całością gospodarki; 5. sprawowanie władzy nad krajem przez młodą elitę oficerską, opartą na cywilnym aparacie biurokratyczno-administracyjnym i silnej armii o bardzo krótkiej historii. Te cechy kapitalizmu nigeryjskiego szczególnie silnie wpływają na charakter awansu społecznego w powiązaniu ze wspomnianymi już zjawiskami: niskim poziomem rozwoju gospodarczego kraju, ogromną biedą i wysokim tempem przyrostu ludności.

MIASTA — SCENERIA AWANSU SPOŁECZNEGO

Miastom nigeryjskim należy się specjalna uwaga w tych rozważaniach, ponieważ w nich właśnie ogiskuje się lwia część możliwości i nadziei osiągnięcia nowoczesnego awansu.

Podobnie jak w większości krajów Afryki tempo urbanizacji w Nigerii wzrosło w ostatnim okresie. Jednak i w tej dziedzinie brak nam dokładnych danych statystycznych dla całego kraju, toteż sądy na ten temat oprócz trzeba na badaniach, prowadzonych w stosunku do niektórych tylko miast. Powierzchowne obserwacje z innych miast potwierdzają tę tendencję.

Według spisu ludności z 1952/1953 r. ludność miejska stanowiła 19% wszystkich mieszkańców kraju. Dziś przyjmuje się, że odsetek ten wzrósł do 21—23.

Miasta nigeryjskie i dynamiczny proces ich rozwoju są niezmiernie interesującym tematem dla badacza, podejmowanym zresztą wielokrotnie przez uczonych nigeryjskich i zagranicznych³⁰. Jednym z pierwszych wniosków wynikających z tych badań jest fakt ogromnego zróżnicowania miast nigeryjskich pod wieloma względami, m. in. z punktu widzenia pełnionych przez nie funkcji w gospodarce narodowej. Ten ostatni aspekt jest bardzo ważny dla omawianego tu zagadnienia. Mimo bowiem istnienia na terenie Nigerii kilku tysięcy miast i miasteczek, jedynie niewielka część spośród nich stwarza pełne, w warunkach tego kraju, możliwości ubiegania się o awans społeczny.

Wiodący pod tym względem typ stanowi kilka wielkich miast, które jednocześnie spełniają centralne role polityczne i gospodarcze. Są one głównymi ośrodkami polityczno-administracyjnymi, skupiskami wielkiego biznesu zagranicznego i miejscowego, ośrodkami przemysłowy-

³⁰ Klasycznym dziełem, wykraczającym swym znaczeniem metodologicznym poza sprawy nigeryjskie, jest książka A. L. Mabogunje, *Urbanisation in Nigeria*, Ibadan 1969; por. P. C. Lloyd (ed.), *The City of Ibadan*, Ibadan 1967, N. B. Koczowa, *Goroda — Gosudarstwa Jorubow*. Moskwa 1963.

mi, centrami skupu i przeładunku miejscowych towarów eksportowych oraz dystrybucji zarówno artykułów importowanych, jak miejscowych, stanowiących przedmiot obrotu rynku wewnętrznego. Dwa spośród tych miast są jednocześnie najważniejszymi portami kraju, przez które przechodzi blisko 90% handlu zagranicznego Nigerii. Są wreszcie te miasta centrami życia uniwersyteckiego, intelektualnego i kulturalnego. W Nigerii jest zaledwie sześć miast łączących wspomniane wyżej funkcje. Są to: Lagos, stolica federacji i główny port, Ibadan, Kano, Kaduna, Enugu i drugi port Port Harcourt. Jest warto podkreślenia, że prócz Lagosu i Ibadanu pozostałe nie górują nad szeregiem innych miast nigeryjskich liczbą mieszkańców³¹. Górują natomiast nad nimi swą rolą gospodarczą i polityczną, a także wynikającą z nich dynamiką rozwoju.

Szybki rozwój ograniczonej liczby metropolii i stagnacja pozostałych miast jest oczywiście zjawiskiem dobrze znanym z wielu krajów rozwijających się. Jak i w innych krajach rozwijających się tempo wzrostu ludności metropolii nigeryjskich jest daleko wyższe od tempa urbanizacji w skali ogólnokrajowej. Najlepszym przykładem jest terytorium tzw. „dużego Lagos”, obejmujące tereny przyległe do stolicy kraju.

I tak w latach 1963—1967 ludność całego Federalnego Terytorium Lagos zwiększyła się o 5,3% rocznie, ludność całego dzisiejszego Stanu Lagos o 5%, a ludność jednej z części „dużego Lagos”, mianowicie dzielnicy przemysłowo-handlowej Ikeja, aż o 6,5% rocznie³². Podobne zjawisko występuje we wszystkich pozostałych metropoliach kraju, z wyłączeniem oczywiście dwu spośród nich, które znalazły się na terenie objętym tragiczną wojną domową: Enugu i Port Harcourt.

Z punktu widzenia perspektywy rozwojowej skrajnie odmienny typ skupisk miejskich w Nigerii reprezentują setki małych miasteczek, żyjących na uboczu głównych nurtów gospodarki i życia politycznego kraju. W opinii badaczy mają one wiele cech tak zwanych zgniłych

³¹ Jak i w przypadku innych danych demograficznych nie dysponujemy dokładnymi danymi liczbowymi dotyczącymi ludności miast w Nigerii. Ludność Ibadanu była szacowana w 1970 r. na około 1,2 do 1,5 miliona, a ludność Lagos na około 800—900 tysięcy. Ludność pozostałych z wymienionych wyżej miast według spisu z 1963 r., który, jak podkreślaliśmy, uznany jest za wysoce zawyżony, wynosiła (w tysiącach): Kano 295, Kaduna 149, Enugu 138, Port Harcourt 179. Warto przypomnieć, że w tym czasie szereg innych miast było o podobnej liczbie ludności, mimo że grały one znacznie mniejszą rolę w życiu kraju, np. Ilorin 208, Maidiguri 139, Zaria 166, Onitsha 163, Ilesha 165, Ogbomosho 319, Oshogbo 208; por. *Annual Abstract of Statistics...*, s. 14—16.

³² Obliczenia dokonane w Nigerian Institute of Social and Economic Research w Ibadanie, jeszcze nie publikowane.

miasteczek z okresu wczesnego rozwoju kapitalizmu w Europie. Brak im dynamiki gospodarczej, a życie ludności zdominowane jest przez dawne struktury społeczne. Nie stwarzają one możliwości awansu społecznego, stąd też stanowią źródło migracji do większych miast.

Oczywiście między tymi dwoma skrajnymi typami skupisk miejskich istnieje w Nigerii wiele typów pośrednich, różniących się rozmiarami, dynamiką i potencjalnymi możliwościami rozwoju. Właśnie w ostatnim okresie otworzyły się nowe perspektywy rozwojowe przed wielu średnimi i małymi miastami nigeryjskimi.

Przeprowadzona w 1967 roku reforma systemu państwowego wprowadziła m. in. istotne zmiany w strukturze administracyjnej. W miejsce dotychczasowego podziału kraju na 4 regiony wprowadzono 12 stanów. Ośiem miast zostało w ten sposób podniesionych do nowej dla siebie rangi stolic stanowych, jako że pozostałe cztery stolice stanowe były poprzednio stolicami regionalnymi³³. Dzięki tej zmianie nowe stolice stanowe automatycznie zyskały politycznie i gospodarczo. Ale skutki tej reformy objęły nie tylko nowe stolice. Każdy z powołanych stanów pragnie rozwijać się podobnie jak najbardziej zaawansowane części kraju, a to oznacza inwestycje przemysłowe, komunikacyjne, oświatowe itp., które z konieczności powstawać będą w miastach.

W tej nowej sytuacji mimo wojny domowej hamującej rozwój gospodarczy (od lipca 1967 r. do stycznia 1970 r.) wyobrażenia o możliwościach awansu w miastach zaczęły ulegać szybkiemu rozprzestrzenieniu. Ilość miast, do których zaczęło być warto migrować, zaczęła gwałtownie rosnąć. Jeśli pamiętać będziemy o wielkim obszarze Nigerii (powierzchnia 3 razy większa od Polski), trudnościach i koszcie transportu, wpływ tej reformy stanie się bardziej zrozumiały. Nieoczekiwanie wielkie nadzieje zaczynają budzić w wielu częściach kraju miasta znajdujące się w zasięgu geograficznych wyobrażeń okolicznej ludności. Skierowują się do nich handlarze, dostawcy, ci z kolei przenoszą wiadomości o wszystkich nowych wydarzeniach, a zwłaszcza o podjętych budowach i potrzebie siły roboczej.

TYPY KARIER NOWOCZESNYCH

W Nigerii istnieje dość znaczna ilość kanałów nowoczesnego awansu. Mając w pamięci wszystko, co powiedzieliśmy wyżej na temat różnicowania społeczeństwa nigeryjskiego i bogactwa przeobrażeń, jakie ono

³³ W tym dawne stolice regionów: Ibadan (zachodniego), Benin (środkowo-zachodniego), Enugu (wschodniego), i Kaduna (północnego), a także Port Harcourt, Calabar, Jos, Maidiguri, Ilorin, Kano i Sokoto.

przechodzi, jedynie dla jasności dalszych rozważań proponujemy podzielić tych dróg awansu na dwa zasadnicze typy.

Pierwszy z nich można by określić jako awans osiągany drogą podnoszenia poziomu wykształcenia lub kwalifikacji zawodowych. Zalicza się do nich nie tylko rozmaite stopnie znajomości zawodów i ogólnego wykształcenia, ale także staż pracy, opinia zawodowa, doświadczenie itp. Wszystkie kwalifikacje w tej grupie są potwierdzone formalnie dyplomami, świadectwami i pisanymi opiniami. Mówimy więc tutaj o typie kwalifikacji, na którym oparta jest większość nowoczesnych karier w szerokiej gamie zawodów w Nigerii od robotnika poprzez urzędnika aż do profesora uniwersytetu czy dyrektora banku. W krajach rozwiniętych ten awans przy pomocy kwalifikacji zawodowych jest oczywiście główną drogą pionowej ruchliwości społecznej.

Podobnie jak ma to miejsce w krajach rozwiniętych, awans zawodowy osiągany może być w Nigerii dwoma drogami: w ramach stałego zatrudnienia lub poprzez tzw. wolne zawody. Stałe zatrudnienie oznacza w przypadku Nigerii, jak wspominaliśmy, administrację i potężny sektor państwowy, wielkie i średnie firmy zagraniczne, a także duże i średnie firmy i przedsiębiorstwa oparte na kapitale prywatnym.

Nieprzypadkowo podkreślamy tu wagę formalnie uznanego poziomu wykształcenia (kwalifikacji) jako koniecznego w Nigerii warunku awansu w ramach hierarchii służbowej. W nigeryjskim ustawodawstwie pracy jest to sprawa kardynalna, odgrywająca nieporównalnie większą rolę niż ma to miejsce w krajach rozwiniętych. Jest to jedna z kluczowych spraw do zrozumienia specjalnego charakteru awansu społecznego w Nigerii.

Awans społeczny oparty na formalnie uznanych kwalifikacjach w ramach tak zwanych wolnych zawodów odegrał wielką rolę w dziejach Nigerii okresu kolonialnego. Pierwsi Nigeryjczycy, którzy na przełomie XIX i XX w. tworzyć zaczęli nowoczesną elitę narodową w Lagos, byli adwokatami, inżynierami, lekarzami i dziennikarzami. Całe swe wykształcenie, prócz podstawowego, zdobywali na ogół w Sierra Leone i w Anglii.

Drugi zasadniczy kanał nowoczesnego awansu określić można jako niezależny od posiadanych kwalifikacji zawodowych potwierdzonych formalnie. Obejmuje on działalność w ramach wszystkich zawodów wchodzących w skład sektorów drobno, średnio i wielkokapitalistycznych zarówno w mieście, jak i na wsi. W ostatecznym rezultacie awans osiągany tą drogą może prowadzić do wejścia w szeregi burżuazji. Jest

to więc droga „klasycznego” formowania się burżuazji europejskiej. O niektórych trudnościach związanych z jej realizacją w warunkach nigeryjskich będzie jeszcze mowa dalej.

SPOŁECZNE WYOBRAŻENIA O AWANSIE

Trzeba zadać pytanie, jaka część społeczeństwa Nigerii może posiadać wyobrażenia o nowoczesnym awansie, a dla jakiej części ten problem w ogóle nie istnieje?

Nie popełnimy chyba wielkiego błędu twierdząc, że znaczna część społeczności chłopskiej, stanowiąca podstawową masę ludności kraju, nie ma wyobrażeń na temat nowoczesnego awansu, z których mogłaby wyciągnąć jakiegokolwiek wnioski dla własnych decyzji. Wynika to ze wspomnianego wyżej kompleksu zjawisk, jak rozproszenie ludności, dominacja analfabetyzmu, powolny rozwój stosunków kapitalistycznych w rolnictwie, bariery językowe dzielące ludność i wreszcie nadzwyczaj małe kontakty ze światem zewnętrznym, wykraczającym poza granice danej społeczności wiejskiej.

Inaczej ma się sprawa ze społecznościami wiejskimi, żyjącymi w orbicie w pełni rozwiniętej według kryteriów nigeryjskich gospodarki kapitalistycznej. Mechanizm przeobrażeń kapitalistycznych działa w tych społecznościach chłopskich w sposób dobrze znany z innych kontynentów. Bezpośrednie kontakty między tą częścią ludności chłopskiej a ośrodkami miejskimi są bardzo żywe i częste. Migracje do miast są znacznie częstsze niż z rejonów pozostałych, nierzadko mają charakter masowy. Ludzie, którzy przenieśli się do miast, pozostają w stałym kontakcie ze swymi społecznościami na wsi. Stąd więc pośrednia i bezpośrednia znajomość mechanizmu nowoczesnego awansu jest wśród tej części społeczeństwa chłopskiego bardzo zaawansowana.

Jeszcze inaczej przedstawiają się wyobrażenia na temat nowoczesnego awansu wśród ludności miejskiej. Mówiliśmy poprzednio o ogromnym zróżnicowaniu skupisk miejskich w Nigerii i wynikających stąd różnic w możliwościach awansu społecznego, które między nimi zachodzą. W zarysowanych wcześniej skrajnie odmiennych typach skupisk miejskich: w metropoliach i w małych miasteczkach, istnieją całkowicie odmienne wyobrażenia na ten temat.

W małych miasteczkach znajdujących się w bezruchu gospodarczym najczęściej dominuje dawna struktura społeczno-polityczna, nie mająca konkurenta w postaci tworzącej się burżuazji rodzimej ani też grup miejscowych związanych z kapitałem obcym. Kontakty z odległymi,

dynamicznymi częściami kraju i miastami są sporadyczne i powierzchowne. W tej sytuacji wyobrażenia na temat nowoczesnego awansu są bardzo mgliste, a czołowe miejsce w świadomości społecznej zajmuje ruchliwość pionowa w ramach danej społeczności. Brak środków materialnych i wzorów ogranicza nawet inicjatywę i hamuje migracje z tych miasteczek do aktywnych gospodarczo rejonów.

Powyższe stwierdzenia odnoszą się oczywiście tylko do pewnej kategorii małych miasteczek, które, jak podkreślaliśmy, charakteryzuje stagnacja gospodarcza. Istnieje w tym kraju ogromna ilość małych miasteczek, mających wiele możliwych w tych warunkach cech dynamiki gospodarczej i społecznej. Wyobrażenia o nowoczesnym awansie społecznym są w nich rozpowszechnione. Świadomość ta wyrasta zarówno z obserwacji samych tych miasteczek, jak z wiadomości docierających z wielkich miast, z którymi istnieje żywa więź gospodarcza i społeczna.

Wielkie metropolie, rzec można, ogniskują nadzieje na szansę życiową, na awans społeczny, na przełamanie bariery nędzy, vegetacji, nieustannego borykania się ze znalezieniem stałego zajęcia. Ten nastrój nadziei na awans można spotkać wśród wrosłych w życie miejskie mas, przede wszystkim jednak wśród migrantów napływających ze wsi i małych miasteczek.

O tym, w jaki sposób wielkie miasta stwarzają nadzieje na awans każdemu, kto znajdzie się na ulicy, łatwo może przekonać się nawet stojący na uboczu obserwator. Zaczyna się to od rzeczy, które biedota miejska może oglądać stale: luksusowe samochody, bogato ubrani ludzie, komfortowe wille czy obficie zaopatrzone sklepy. Na pewno są to zjawiska w jakiś sposób przemawiające do wyobraźni, tym bardziej że wielu oglądanych bogaczy, ludzi, którym się powiodło, nie są dla biedoty miejskiej postaciami anonimowymi.

Większość burżuazji nigeryjskiej osiągnęła swój status bardzo niedawno — jedno, dwa pokolenia wstecz. Znaczna ilość fortun powstała w okresie ostatnich lat kilkunastu i ich tworzenie się pozostaje w zasięgu pamięci nawet ludzi średniego pokolenia. Specyficzna atmosfera życia społecznego w Nigerii, o której napisano już tak wiele, zbliża tę młodą burżuazję do reszty społeczeństwa. Ludzie, którzy zrobili majątki i kariery, pozostają nadal w ścisłych związkach ze społecznościami, z których wyszli. O ich losach mówi się szeroko i są one dobrze znane ogółowi. Zarówno ich sukcesy, jak i porażki, nawet bardzo drobne, szybko stają się przedmiotem rozmów wielkiego kręgu ludzi.

Wpływu tej atmosfery na wyobrażenia o awansie nie można lekceważyć. Jest to prosta na pewno i niepełna, ale ważna wiedza o życiu

społecznym. W trudno uchwytny sposób atmosfera ta oddziałuje na wyobraźnię, budzi nadzieje, a w każdym razie dostarcza wzorców każdemu, niezależnie od tego, czy ich poszukuje.

W sposób bardziej konkretny wyobrażenia o awansie rozwijają w wielkich miastach inne rzeczy. Mowa tu o niezliczonej wprost ilości instytucji, które zwłaszcza w miastach południowej części kraju oferują przechodniowi podnoszenie jego kwalifikacji we wszystkich możliwych dziedzinach.

Instytucje te odgrywają bardzo ważną rolę zarówno w rozwijaniu wyobrażeń o awansie, jak też w konkretnym przygotowaniu do niego. Używając nazw, którymi instytucje te reklamują się, są to m. in.: „szkoły” prowadzenia samochodu, „instytuty” pisania na maszynie, stenografii, podstaw księgowości, „wyższe szkoły” szycia na maszynie lub kroju i wiele im podobnych.

Prócz tego znaczna część zakładów rzemieślniczych przyjmuje odpłatnie uczniów do wyuczenia zawodu, ale tutaj mechanizm podnoszenia kwalifikacji nie odbiega od tradycji rzemiosła wczesnokapitalistycznego z innych kontynentów.

Natomiast wspomniane wyżej instytucje nauczania stanowią zjawisko, które rozwinęło się w Nigerii do rzadko spotykanych rozmiarów. Przechodzień spotyka w handlowych dzielnicach miast południowych dosłownie co kilkadziesiąt kroków w prosty sposób zrobione reklamy, bardzo nieraz obrazowe, zachęcające go do szybkiego i „gwarantowanego” podniesienia kwalifikacji i otwarcia w ten sposób drogi do kariery. Pewna ilość tych instytucji reklamuje się także w prasie i kinach, ale są to już instytucje wielkie, często oparte na kapitale zagranicznym. Najbardziej wyszukaną ich postacią są niezmiernie liczne szkoły korespondencyjne, najczęściej brytyjskie, które mają swe przedstawicielstwa w wielkich miastach nigeryjskich, a centrale w Anglii. Ten typ szkół, oczywiście najdroższych, oferuje międzynarodowe standardy wykształcenia zawodowego w kilkudziesięciu specjalnościach administracyjnych drogą korespondencji. „Studiujesz w Oxfordzie mieszkając w Nigerii” — hasło reklamowe tych szkół znaleźć można w każdym wydaniu wielkich dzienników, czytanych przede wszystkim przez ludność miejską.

Wielkie szkoły korespondencyjne ze względu na koszty nauczania, konieczność regularnej korespondencji itd. są dostępne stosunkowo wąskiej grupie dążących do podniesienia swych kwalifikacji. Natomiast liczne „instytuty”, o których wspominaliśmy wcześniej, ulokowane najczęściej przy głównych ulicach, są otwarte dla każdego. Sam zresztą fakt istnienia tych instytucji, niezależnie od tego, czy się korzysta z ich usług, informuje i przypomina o możliwościach awansu.

W każdym wielkim mieście południa kraju z ich usług korzysta ogromna liczba ludzi. O nauce pobieranej w ten sposób mówi się w szerokim kręgu rodziny i przyjaciół, komentuje się trudności i osiągnięcia. Ale najsilniejszą ich reklamą są oczywiście kariery ludzi, którzy przeszli przez dany typ szkolenia.

Za szumnymi nazwami tych instytucji kryją się najczęściej rzeczy nadzwyczaj skromne. Wynika to z faktu, że większość z nich prowadzona jest przez ludzi, którzy dysponują znikomym kapitałem. Zwykle nie stać ich na kupienie pomocy do nauczania w większej ilości ani na własny lokal. Największym kapitałem jest posiadana przez nich wiedza fachowa. Właściciele tych „szkół” są przeważnie pracownikami państwowymi lub dużych firm prywatnych. Reprezentują więc typ przedsiębiorcy, o którym mówiliśmy wcześniej, którego podstawą jest stałe zatrudnienie. W przypadku wielu zawodów (np. kierowca, sekretarz itp.) fakt, że właściciel „szkoły” jest zatrudniony, np. przez administrację, znacznie podnosi autorytet oferowanego przez niego nauczania. Jego zawodowa wiedza jest bowiem sprawdzona w sposób najbardziej kompetentny.

Dlatego nauka w tych instytucjach zaczyna się często dopiero po południu i trwa nieraz do późnych godzin nocnych. Warunki nauki nie są bynajmniej łatwe. Dla przykładu — „instytut” pisania na maszynie składa się przeważnie z jednego lub dwu pokoiów, wynajmowanych przez właściciela „szkoły” i służących jednocześnie za mieszkanie jego i rodziny. Sprzęt do nauczania to zwykle kilka starych maszyn do pisania, poustawianych na przypadkowo dobranych stolikach. Właściciel „szkoły” dostarcza papieru, tabel literowych, najczęściej mocno zużytych. Szkolenie odbywa się pod kierunkiem samego właściciela lub jego wspólnika.

Uczniami w tego typu szkole są ludzie dorośli, często po 30 roku życia, pracujący na niższych niż maszynista stanowiskach, nierzadko pracownicy fizyczni. Ich celem jest nauczanie się pisania na maszynie, następnie zgłoszenie się na egzamin w autoryzowanej instytucji, gdzie ich umiejętności zostają sprawdzone. Autoryzowana instytucja wydaje dyplom lub świadectwo, określające dokładnie poziom posiadanych umiejętności. Uzyskane w ten sposób świadectwo jest następnie podstawą do starań o nową pracę odpowiadającą świeżo podniesionym kwalifikacjom. Starania te, zależnie od okoliczności, mogą być podjęte w dotychczasowym miejscu pracy danego człowieka. Nigeryjskie przepisy pracy są w takim przypadku znaczną pomocą, bowiem stoją one całkowicie na gruncie kwalifikacji. Nie ma żadnych przeciwwskazań

formalnych, prócz ewentualnego braku etatów, aby dawny sprzątac mógł stać się urzędnikiem.

Można powiedzieć, że w wielkich miastach istnieje bardzo szeroko sięgająca znajomość zagadnienia awansu społecznego. Jest to wiedza bardzo rzeczowa, pozbawiona iluzji, zwłaszcza wśród ludzi, którzy nie są świeżymi przybyszami do miast, a spędzili w nich dłuższy okres. Zresztą trudności, wręcz nieprawdopodobne i nie do wyobrażenia sobie dla współczesnego Europejczyka, jakie piętrzą się przed dążącymi do awansu, dostarczają każdemu z nich gorzkiej lekcji realizmu.

Mówiąc o społecznych wyobrażeniach o awansie nie sposób pominąć ważnej, choć dobrze znanej sprawy, mianowicie różnic w rozwoju oświaty między poszczególnymi częściami kraju. Datują się one od końca ubiegłego stulecia, tzn. od okresu, kiedy wraz z kolonializmem wkroczyła do Nigerii nowoczesna oświata, i trwają do dziś.

W sposób najbardziej skrajny różnice te występują między północną a południową częścią kraju. Ich przyczyny są dobrze znane: w końcu ubiegłego stulecia, kiedy rozpoczęła się imperialistyczna ekspansja w Nigerii, południe kraju było niejednolite politycznie i dominowały tam religie animistyczne. Północ, mówiąc w wielkim skrócie, była zorganizowana w feudalne państwa, oparte na islamie. Ekspansja europejska posuwała się od południa, od morza. Południe stało się łatwym terenem ekspansji misji chrześcijańskich i niesionej przez nie oświaty. Feudalni zaś władcy północy, fanatycznie broniący islamu przed wpływami białych misjonarzy, zdołali nawet po utworzeniu władzy kolonialnej skutecznie powstrzymać rozwój chrześcijaństwa i nauczania misyjnego w kontrolowanej przez siebie części kraju. Dopiero od końca lat pięćdziesiątych naszego stulecia, a więc w przededniu uzyskania niepodległości, rozpoczął się na północy rozwój nowoczesnej oświaty. Ale dystans między oboma częściami kraju w tej dziedzinie jest nadal ogromny.

Z punktu widzenia awansu społecznego w skali ogólnokrajowej ta dysproporcja między północą a południem ma wpływ dwojaki. Po pierwsze, ilość absolwentów szkół podstawowych, średnich, zawodowych i wyższych na południu jest każdego roku znacznie wyższa niż na północy, mimo iż obydwie części kraju mają podobną liczbę ludności. Tak więc ilość potencjalnych kandydatów do nowoczesnego awansu jest daleko wyższa na południu. Po drugie, wskutek większego rozwoju oświaty koncepcje nowoczesnego awansu, nowe ideały i wzorce działania rozprzestrzeniają się także o wiele szybciej na południu.

Od początku lat pięćdziesiątych wraz ze wzrostem nacjonalizmu nigeryjskiego i przyspieszeniem kapitalistycznych przeobrażeń również i na północy potrzeba oraz koncepcje nowoczesnego awansu zaczęły się

szybko rozwijać. W wyniku tego rozwoju na północy zaczął narastać trwający do dziś konflikt między wyobrażeniami o awansie a możliwościami zdobycia potrzebnych do niego kwalifikacji. Brak szkół, kursów zawodowych, możliwości przyuczenia się do nowoczesnych zawodów, względnie łatwo dostępnych na południu, odegrał tu, jak mówiliśmy, rolę bardzo poważną. Stał się on czynnikiem hamującym możliwości karier zawodowych, opartych na formalnie uznanych kwalifikacjach.

Ale kariery ludzi z północy były również daleko trudniejsze w sektorze drobnokapitalistycznym, gdzie formalne kwalifikacje nie grają roli. Przyczyną trudności w tej dziedzinie był większy jeszcze niż na południu brak kapitału, gorsza znajomość prawideł kapitalistycznego rynku, większe trudności w uzyskaniu kredytu i dostępie do najlepszych źródeł zaopatrzenia.

Jak mówiliśmy wcześniej, na południu kraju już w początku okresu niepodległości występować zaczęła względna nadprodukcja niektórych grup wykwalifikowanych w stosunku do istniejących w tej części kraju możliwości zatrudnienia.

Z kolei na północy kraju od połowy lat pięćdziesiątych występować zaczęły obok siebie trzy zjawiska: wzrost popytu na wykwalifikowaną siłę roboczą, brak miejscowej kadry odpowiadającej temu popytowi i szybki wzrost liczby niewykwalifikowanych, gwałtownie poszukujących stałego zatrudnienia. Tak więc w sposób nieunikniony na północy coraz silniej zaczęła rysować się dysproporcja w popycie i podaży wykwalifikowanej siły roboczej. Otwierające się w ten sposób możliwości nowoczesnego awansu pozostawały niedostępne dla mieszkańców północy i naturalnie wykorzystywali je mieszkańcy południa. Wystarczy zajrzeć do statystyk zatrudnienia administracji państwowej, kolei, policji czy wielkich firm zagranicznych, aby się przekonać, że do 1967 r. większość stanowisk na wszystkich szczeblach przypadała ludziom pochodzącym z południa.

Jak wiadomo, prowadził to do rozpowszechnienia się na północy przekonania o niebezpieczeństwie „dominacji południowców”, a zwłaszcza pochodzących z narodu Ibo. Sytuacja ta odegrała tragiczną rolę w rozbudzeniu konfliktu politycznego w Nigerii w skali ogólnokrajowej, ale to już wykracza poza temat tych rozważań. Niezależnie jednak od politycznej interpretacji osadnictwa ludzi z południa, i to głównie fachowców lub przedsiębiorców, faktem jest, że w połowie lat sześćdziesiątych bardzo dużo południowców pracowało na północy ³⁴.

³⁴ Według S. A. Aluko w okresie wybuchu konfliktu w lecie 1966 r. w różnych częściach kraju znajdowało się około 2 milionów migrantów z innych rejonów. W rezultacie zaostrzenia się konfliktu ogromna ich większość powróciła

Odpowiedź na pytanie postawione na początku tej części artykułu — jaka część społeczeństwa nigeryjskiego nie ma żadnych wyobrażeń na temat nowoczesnego awansu — musi być oczywiście hipotetyczna. Nie ma żadnych danych ani badań, na których można by ją oprzeć, poza ogólnymi wiadomościami na temat charakterystycznych cech i mechanizmów społeczeństwa nigeryjskiego i jego przeobrażeń. Można jednak zaryzykować opinię, że znaczna część społeczeństwa, zwłaszcza zaś ludności chłopskiej, ma bardzo mgliste wyobrażenia na temat nowoczesnego awansu, jego możliwości i mechanizmu. Nowoczesny awans stanowi zjawisko nie mieszczące się w świecie ich wyobrażeń i wartości. Stąd więc pełna znajomość awansu, wiedza o trudnościach walki o ten awans może być udziałem tylko pewnej, trudnej do określenia, ale zapewne mniejszej niż połowa części społeczeństwa. Nie trzeba dodawać, że ta świadomość awansu jest zjawiskiem dynamicznym, rozprzestrzeniającym się wraz z rozwojem stosunków kapitalistycznych i słabnięciem znaczenia dawnych struktur społecznych.

MOTYWY NOWOCZESNEGO AWANSU

Na początku tych rozważań zrobione zostało zastrzeżenie, że będą one poświęcone jedynie nowoczesnemu typowi awansu społecznego. Zdefiniowanie, co rozumiemy tu pod tym pojęciem, nie nastręcza specjalnych trudności i odróżnienie awansu nowoczesnego od tradycyjnego jest względnie proste.

Ale z motywami, pchającymi ludzi do walki o nowoczesny awans, sprawa jest oczywiście daleko bardziej skomplikowana. W tak zróżnicowanej zbiorowości, jaką stanowi społeczeństwo nigeryjskie, każdy uczestnik procesu ruchliwości pionowej, przedzierający się przez rozmaite struktury, warstwy i klasy społeczne, a także kręgi kulturowe, musi podlegać różnym wpływom i być rzecznikiem bardzo złożonych

do ziem macierzystych, przy czym najczęściej powrót ten, zwłaszcza z północy na wschód, miał charakter dramatycznej ucieczki. W okresie kilku miesięcy jesieni 1966 r. z północy wróciło do regionu wschodniego 1,5 miliona ludzi, co było największą grupą migrantów. Warto zwrócić uwagę, że w tym czasie cała ludność regionu północnego liczyła około 22—24 milionów. Znaczenie migrantów ze wschodu na północy będzie jaśniejsze, kiedy przypomnimy, że osiedlali się oni przede wszystkim w ośrodkach miejskich i pracowali poza rolnictwem. Cytowane liczby uważane są do tej pory za najlepsze szacunki tych tragicznych migracji. Porównaj S. A. Aluko, *The Problem of the Displaced Nigerian*, [w:] *Christian Concern in the Nigerian Civil War*, Ibadan 1969. Ten artykuł Aluko przedrukowywany był przez wiele pism nigeryjskich i zagranicznych.

motywacji. Sprowadzając zagadnienie do najprostszej postaci można powiedzieć, że „nowoczesne” motywacje przeplatają się i łączą z „tradycyjnymi” w najprzeróżniejszy sposób.

Dążenie do podniesienia swego statusu materialnego odgrywa w nowoczesnym typie awansu w Nigerii rolę zapewne większą niż miało to miejsce w tradycji tworzenia się kapitalizmu europejskiego.

Ta wybitna rola czynników ekonomicznych w dążeniu do nowoczesnego awansu mogłaby w prosty sposób wynikać z ogromnej presji nędzy, i tak rzeczywiście jest. Ale jednocześnie sprawa jest bardziej złożona.

Trzeba tu podkreślić zasadniczą różnicę, zachodzącą w koncepcji awansu społecznego typu, nazwijmy go ogólnie, europejskiego i nowoczesnego awansu funkcjonującego obecnie w Nigerii. Z wielkim uproszczeniem można powiedzieć, że w kapitalistycznym awansie typu europejskiego istniała możliwość oddzielenia dwu zjawisk: awansu zawodowego i wzrostu prestiżu społecznego od zmian w statusie materialnym. Prestiż społeczny nie musiał być w pewnych sytuacjach podbudowany sytuacją materialną. Banalny przykład wielkiego uczonego żyjącego w biedzie czy lekarza społecznika wyrzekającego się wielkich dochodów dla ideałów społecznych, których otacza powszechny szacunek, ilustruje ten wariant.

We współczesnej Nigerii, a i w znacznej części tzw. czarnej Afryki, istnieje natomiast bardzo silne utożsamienie awansu zawodowego, prestiżu społecznego i statusu materialnego. Sprzężenie tych trzech elementów nowoczesnego awansu jest tak silne, że faktycznie tworzą one organiczną jedność. Wybitny lekarz, podobnie jak uczony czy doskonały rzemieślnik nie będą mieli prestiżu w swojej społeczności, gdy ich sytuacja materialna nie będzie się mieścić w określonej wysokiej kategorii.

Tożsamość trzech elementów nowoczesnego awansu, tak charakterystyczna dla współczesnej Nigerii, ma swe korzenie w przeszłości kolonialnej, we wspomnianym wcześniej charakterze kapitalizmu w tym kraju, a także dominującym typie organizacji rodzinnej.

Jednym z warunków funkcjonowania systemu kolonialnego w Afryce Zachodniej, gdzie nie rozwinęło się białe osadnictwo, było sprowadzanie europejskiej kadry administracyjnej i wojskowej. Ludzie ci musieli być opłacani lepiej niż przy swoich kwalifikacjach mogliby otrzymywać w Europie. W przypadku kolonii i protektoratów brytyjskich było to tym łatwiejsze, że obowiązywała tam zasada utrzymywania administracji z dochodów danej jednostki kolonialnej. Innymi słowy, ludność miejscowa dostarczać musiała środków na wysokie płace administracji.

Stworzyło to dobrze znaną w Afryce tzw. kolonialną strukturę płac, charakteryzującą się, jak mówiliśmy wcześniej, wielką rozpiętością płac między wyższymi i średnimi szczeblami administracji, zajmowanymi przez Europejczyków, a niskimi szczeblami, zajmowanymi przez ludzi miejscowych. Ta kolonialna struktura płac silnie wpłynęła na wytworzenie się w społeczeństwie przekonania o pewnej „naturalnej” strukturze dochodów i prestiżu, wynikającej z „naturalnej” hierarchii poszczególnych zawodów. W sytuacji, gdzie ani dochód urzędnika, ani lekarza, ani oficera policji kolonialnej nie schodzi poniżej pewnej, wysokiej zresztą granicy, o wyobrażenia na temat „naturalności” takiego stanu nie było trudno, ponieważ nie istniały żadne inne wzory w tej dziedzinie.

Czynnikiem, który w swoisty sposób sprzyja w Nigerii temu nierozłącznemu traktowaniu wszystkich elementów awansu, jest dominujący typ organizacji rodzinnej, polegającej m. in. na rozbudowanym systemie więzi dużej grupy społecznej. Jedną z ważnych cech tej więzi jest wzajemna solidarność. W wyniku działania tego systemu każdy awans indywidualny w gruncie rzeczy dotyczy pośrednio wielkiego kręgu ludzi. Jest to nie tylko uczestnictwo emocjonalne, bo takie oczywiście trudno by określić czy zmierzyć. Jest to także uczestnictwo konkretne, polegające na popieraniu awansu indywidualnego i korzystaniu z wynikających z niego możliwości.

Spółeczność rodzinna, jeśli jest świadoma znaczenia nowoczesnego awansu, wie, że sama może czerpać korzyści z faktu, że należący do niej ludzie pną się na wyższe szczeble. Człowiek osiągający awans, przywiązany silnymi więzami do społeczności macierzystej, będzie miał większe możliwości realizowania „tradycyjnych” obowiązków. Nie bez znaczenia jest tu okoliczność, że w miarę rozwoju gospodarki kapitalistycznej coraz większa część tych obowiązków może być spełniana środkami finansowymi.

Skala tych obowiązków jest bardzo duża i zależy oczywiście od szczebla awansu, jaki dany człowiek osiągnął. Człowiek ze wsi, który przeniósł się do miasta, zdobył tam kwalifikacje i stałą pracę, nawet fizyczną, daje mieszkanie i jedzenie ludziom z jego rodziny przybywającym ze wsi w poszukiwaniu pracy. Pomaga im szukać tej pracy. Jeśli powodzi mu się nieco lepiej, posyła pieniądze, aby rodzina na wsi mogła np. pokryć dach blachą, zbudować dom lub rozwinąć gospodarstwo. Następna, kosztowniejsza już znacznie forma pomocy rodzinie w dążeniu do nowoczesnego awansu to opłacanie szkoły dzieciom rodzeństwa, krewniaków itd.

W miarę osiągania przez danego człowieka wyższych szczebli nowoczesnego awansu ilość realizowanych przez niego obowiązków wobec macierzystej rodziny gwałtownie rośnie. Trzeba nie lada wysiłku, aby się zorientować, ilu ludziom pomaga człowiek, będący np. na stanowisku wyższego urzędnika administracji czy wykładowcy uniwersyteckiego. Są to już nie tylko pomoce typu opłacania szkół czy nawet dokładania do opłat uniwersyteckich dalekich nieraz w pojęciu europejskim krewniakom, nie tylko udzielanie pomocy w zdobyciu kredytu na rozkręcenie interesu. Na wyższych szczeblach awansu w grę zaczynają wchodzić sprawy o znaczeniu zasadniczym dla wielkiej grupy ludzi: pomoc w uzyskaniu kredytów państwowych na poważne inwestycje (irygacje, wodociągi, światło elektryczne), uczestnictwo w reorganizacji życia i gospodarki wsi rodzinnej, a nawet reprezentacja interesów politycznych.

W tych warunkach trudno oczywiście o rozróżnienie „nowoczesnych” i „tradycyjnych” motywów ubiegania się o awans nowoczesny. Wymaga bowiem silnego podkreślenia, że wszystkie wspomniane obowiązki wobec swej rozbudowanej rodziny wypływają z więzów „tradycyjnych”. Ich wpływ jest nadal bardzo silny także wśród ludzi, którzy osiągnęli szczyty nowoczesnego awansu. Oczywiście w przypadku grup, które w całości weszły do nowoczesnej burżuazji, te szerokie zobowiązania słabną, ale jest stosunkowo niewiele rodzin, które osiągnęłyby w pełni status burżuazyjny. Przypomina się tu znany pogląd, że w Afryce Zachodniej zróżnicowanie klasowe przebiega często wewnątrz rodzin, a nie między rodzinami. Każdy przypadek udanego awansu społecznego potwierdza tę opinię. Nowoczesny awans torują oczywiście rodziny w znaczeniu europejskim, tzn. poszczególne małżeństwa. Ale w czasie całej drogi swego awansu pozostają one w stałej i silnej więzi z rodzinami w swoim rozumieniu tego terminu, z licznymi społecznościami rodzinnymi, silnie zróżnicowanymi pod względem majątkowym, poziomu wykształcenia itp.

Choć może brzmieć to jak paradoks, szeroko rozumiana społeczność rodzinna jest w jakiś sposób zainteresowana w istnieniu nadal tzw. kolonialnej struktury płac. Silna bowiem więź w ramach wielkiej rodziny narzuca konieczność wtórnego podziału dochodów ludzi, którzy wspięli się na wyższe pozycje majątkowe.

Z tego co powiedziano dotychczas na temat materialnych i społecznych motywów dążenia do nowoczesnego awansu, czytelnik łatwo mógłby odnieść wrażenie, że nie doceniam indywidualnych, innych niż materialne bodźców nowoczesnego awansu. Byłoby to oczywiście wrażenie fałszywe. Zainteresowania, pasje poznawcze, chęć zdobycia po-

zycji, władzy czy sławy i dziesiątki innych motywów poszukiwania nowego miejsca w społeczeństwie i nowych dróg życiowych grają poważną rolę w karierach nigeryjskich.

Jednocześnie jednak trzeba pamiętać, że te indywidualne motywy mogą dojść do głosu tylko w najbardziej uprzywilejowanych grupach społecznych. Dla rodziny burżuazyjnej kwestia wyboru kariery syna ma przede wszystkim dwa cele: utrwalenie pozycji społecznej i zaspokojenie dążeń czy zainteresowań. Dla wszystkich grup znajdujących się poniżej burżuazji sam fakt ewentualnego wysłania syna do szkoły średniej, a tym bardziej na wyższe studia jest tak trudną do zrealizowania decyzją i takim przedsięwzięciem finansowym, że musi ono przyćmić inne aspekty tego zagadnienia. A i sama atmosfera zdobywania wykształcenia i podnoszenia swych kwalifikacji nie sprzyja na ogół pogłębianiu własnych zainteresowań.

Dla ogromnej większości uczących się cena tej nauki w kategoriach czysto ludzkich jest ogromna. Wymaga to nieskończonych wyrzeczeń, stałego poszukiwania środków finansowych na opłacenie następnego egzaminu czy następnego okresu w szkole. Wszystko to razem powoduje, że nauka odbywa się w napięciu, a często z uczuciem niepewności, czy uda się ją zakończyć z powodu trudności materialnych. Ukończenie nauki w terminie jak najkrótszym jest często koniecznością, a dyplom czy świadectwo staje się celem głównym. Zainteresowania, zdobywana wiedza, nowe otwierające się horyzonty wszystko to musi być podporządkowane temu celowi.

STRUKTURA PŁAC W SEKTORZE PAŃSTWOWYM I AWANS SŁUŻBOWY

Jak zaznaczyliśmy na początku tego artykułu, głównym kanałem nowoczesnego awansu opartego na wzroście kwalifikacji jest w Nigerii sektor stałego zatrudnienia. Składa się on, mówiąc ogólnie, z części państwowej i części prywatnej. Sektor czy część państwowa to, jak mówiliśmy, rozbudowana administracja i liczne handlowo-przemysłowe przedsiębiorstwa i korporacje publiczne. Sektor prywatny to wielkie firmy handlowo-przemysłowe oparte na kapitale zagranicznym, będące najczęściej filiami międzynarodowych koncernów, a także firmy handlowe, przemysł i banki oparte na miejscowym kapitale prywatnym.

Wobec zróżnicowania i rozmiarów tego sektora stałego zatrudnienia w Nigerii omówimy tu płace w jednej tylko jego części — państwowej. Dla kilku powodów traktować można sektor państwowy jako reprezentatywny dla całej grupy stale zatrudnionych.

Po pierwsze — struktura płac w sektorze państwowym jest w zasadzie taka sama jak w sektorze prywatnym. Występuje między nimi szereg różnic, ale dotyczą one fragmentów, nie zmieniających podobieństw podstawowych.

Po drugie — polityka płac w sektorze państwowym oddziałuje na sektor prywatny, podobnie jak ustawodawstwo dotyczące stale zatrudnionych. Jest to zresztą wzajemne oddziaływanie obu sektorów w dziedzinie płac, co wynika z „otwartego” charakteru kapitalizmu nigeryjskiego. Oba sektory nierzadko konkurują z sobą na rynku pracy, zwłaszcza jeśli chodzi o kadrę wysoko wykwalifikowaną, a podwyżki płac w jednym sektorze powodują analogiczne posunięcia w drugim. Tym bardziej więc sektor państwowy można traktować jako reprezentujący całą strukturę płac w kraju.

Po trzecie — sektor państwowy, jak sygnalizowaliśmy to wcześniej, jest najbardziej pożądanym miejscem pracy dla wykwalifikowanej siły roboczej i najbardziej cenioną drogą nowoczesnego awansu. Dzieje się tak mimo wyższych płac, jakie oferują niektórym zawodom poszczególne formy w sektorze prywatnym, i mimo szybszego nieraz awansu finansowego w tym sektorze. Ale sektor państwowy ma dla zatrudnionych w nim walory, których brak sektorowi prywatnemu: stabilność sytuacji zatrudnionych, automatyczny awans służbowy, zabezpieczenie na starość itp. Wreszcie pracownicy państwowi mają większe możliwości walki o swoje prawa poprzez związki zawodowe.

Po czwarte wreszcie — sektor państwowy zatrudnia pracowników wszystkich niemal zawodów istniejących w Nigerii, poczynając od robotników nisko wykwalifikowanych. Ze zrozumiałych względów skala zawodów zatrudnionych przez sektor prywatny jest mniejsza i nie mieszczą się w niej tak ważne grupy, jak np. intelektualści, żołnierze, oficerowie itp. Tak więc jedynie sektor państwowy ma pełną reprezentację stale zatrudnionych w Nigerii.

Mówiąc o burżuazji nigeryjskiej, przyjęliśmy wysokość i pewne cechy jej dochodów jako kryterium wyróżniające ją spośród innych klas i warstw społecznych. Jest to oczywiście kryterium dyskusyjne, ale pełna jego wartość widoczna jest dopiero przy analizie struktury płac. Ogromne rozpiętości płac w Nigerii, jak też system przesuwania pracowników w ramach tej struktury pełnią bowiem funkcję mechanizmu różnicowania klasowego, i to działającego w zawrotnym tempie.

Parę słów należy się metodom klasyfikacji pracowników z punktu widzenia ich pozycji zawodowej i miejsca w hierarchii służbowej. Podobnie jak sama struktura płac, tak i metody klasyfikowania pracowników i system awansów służbowych znajdują się do dziś w Nigerii

pod przemożnym wpływem ustawodawstwa i koncepcji z okresu kolonialnego. Nowe rozporządzenia w tej dziedzinie, których wiele wydano od chwili uzyskania niepodległości w 1960 r., jedynie umocniły i rozbudowały ten system.

Obowiązujący dziś w Nigerii system klasyfikacji pracowników i określania tempa awansu służbowego przyjmuje za główne kryterium w tej sprawie formalnie potwierdzone kwalifikacje. Ponieważ system ten dostosowany jest do warunków kraju rozwijającego się, pojęcie tych kwalifikacji jest i musi być bardzo szerokie. Kwalifikacją zawodową jest nie tylko umiejętność pisania i czytania po angielsku i nie tylko różne poziomy powszechnego lub specjalistycznego wykształcenia (szkoła podstawowa, zawodowa, średnia, wyższa itp.). Jak mówiliśmy bowiem wcześniej, ten typ kwalifikacji posiada tylko niewielka część stale zatrudnionych. Wobec tego ważną, choć oczywiście mniejszą rolę gra szeroka gama kwalifikacji, uzyskanych w drodze omawianego już samokształcenia, a więc w zawodzie urzędniczym rozmaite stopnie znajomości księgowania, pisania na maszynie itp., a dla pracowników fizycznych rozmaitego typu kwalifikacje robotnicze czy rzemieślnicze. Formalne uznanie tych kwalifikacji oznacza w każdym przypadku zdanie odpowiedniego egzaminu lub testu, co jest poświadczone dyplomem lub świadectwem wydanym przez różnego rodzaju autoryzowane instytucje, jak państwowe komisje egzaminacyjne, specjalne szkoły, wielkie szkoły korespondencyjne czy też komisje kwalifikacyjne przy niektórych gałęziach administracji lub wielkich firmach.

Wobec ogromnego zróżnicowania siatki płac w sektorze państwowym jest on w stanie wchłonąć te najrozmaitsze poziomy wiedzy fachowej do odrębnych szczebli hierarchii służbowej według precyzyjnie ustalonych zasad.

Płace pracowników państwowych w Nigerii podzielone są na około 30 podstawowych grup. Każda z tych grup jest z kolei podzielona na podgrupy, których jest od 4 do 12. Tak więc już sam ten podział wprowadza ponad 200 różnych podgrup klasyfikacyjnych, którym odpowiadają określone stawki płac. Inna rzecz, że wiele stawek płac w odmiennych podgrupach pokrywa się z sobą, bowiem podział na grupy i podgrupy ma nie tylko charakter hierarchiczny, ale i organizacyjny. Dlatego wysoko kwalifikowany robotnik, np. tokarz czy monter elektro-technik, może otrzymywać płacę podobną do płacy kancelisty niższej grupy, piszącego na maszynie, mimo że należeć będą oni do zupełnie innych grup i podgrup klasyfikacyjnych.

Ten system klasyfikacji pracowników choć pozornie skomplikowany jest w rzeczywistości bardzo prosty w działaniu. Co więcej, jest on

zrozumiały dla zainteresowanych i odpowiednie jego części są dobrze znane poszczególnym grupom pracowników.

Znaczna ilość przepisów ogólnych, odnoszących się do całego sektora państwowego, i szczegółowych, dotyczących poszczególnych resortów czy nawet wyodrębnionych instytucji reguluje sprawy klasyfikacji pracowników. Z tego gąszczu przepisów przebija jasna zasada, według której pracownik z określonymi kwalifikacjami zawodowymi, stażem pracy i opinią zawodową może spodziewać się płacy w dość ściśle określonych granicach.

To ściśle określenie zależności między kwalifikacjami a kategorią pracowniczą i płacą ma zasadnicze znaczenie dla awansu społecznego. Zależność ta tworzy, przynajmniej teoretycznie, swego rodzaju perspektywę, jakie efekty mogą przynieść kosztowne inwestycje w postaci podnoszenia kwalifikacji zawodowych.

Jeszcze jednym ważnym aspektem nigeryjskiego systemu płac jest tzw. awans automatyczny czy służbowy. Jest on o tyle wart podkreślenia, że jest to jedyna legalna możliwość awansu w ramach stałego zatrudnienia, do której nie jest konieczne podnoszenie formalnie uznanych kwalifikacji. Podstawą tego awansu jest staż pracy, właściwe spełnianie obowiązków służbowych i nabyta sprawność na danym stanowisku.

Dla wyjaśnienia działania tego awansu służbowego wrócić musimy do systemu podziału pracowników na grupy i podgrupy. Trzeba dodać, że każda podgrupa klasyfikacyjna ma dość dużą skalę płac, precyzyjnie określonych. Zwykle składa się ona z 5 do 6 stawek, rosnących od stawki wyjściowej. Oto konkretny przykład, w jaki sposób Wojskowy Rząd Federalny formułuje swe rozporządzenia w sprawie aktualnie obowiązującej obecnie siatki i skali płac. Przykład ten jest fragmentem obszernej listy wszystkich stawek³⁵ i przytoczone tu skale płac dla czterech podgrup mają nam posłużyć jedynie jako ilustracja (tab. 3).

Jak mówiliśmy poprzednio, angażowany pracownik zostaje na podstawie swych kwalifikacji zaliczony do odpowiedniej grupy i podgrupy, ale przyznanie mu początkowej stawki w ramach płac danej podgrupy jest kwestią w dużym stopniu otwartą i pozostaje w gestii pracodawcy. Zasadniczo nowy pracownik powinien otrzymać najniższą stawkę. W wyjątkowych sytuacjach, kiedy pracodawcy szczególnie zależy na pozyskaniu określonego pracownika, można przyjąć go od razu na stawkę znajdującą się np. w połowie skali danej podgrupy lub nawet wyższą. W miarę pracy w danej instytucji pracownik powinien być przesuwany

³⁵ Dane te pochodzą z aktualnego budżetu Federacji Nigerii, porównaj *Federal Republic of Nigeria, Recurrent Estimates of the Government of the Federal Republic of Nigeria, 1970—1971 (Approved)*, Lagos 1970, s. 5—7.

w górę skali swojej podgrupy i na tym opiera się mechanizm awansu służbowego. Tempo tego awansu zależy od wielu czynników, jak stosunki personalne, budżet danej instytucji, wartość danego pracownika itp. W zasadzie jednak te awanse nie są częstsze niż raz w roku i to przy szczęśliwym dla pracownika obrocie sprawy.

Tabela 3. Siatka i skala płac Wojskowego Rządu Federalnego

Grupa zasadnicza	Podgrupa	Płaca wyjściowa	Rosnąca skala płac dla danej podgrupy			
		(w funtach nigeryjskich)				
B	1	690	726	762	864	900
	4	1368	1422	1476	1530	1584
E	1A	129	135	141	152	162
	5	621	648	675	702	732 762 792

Jest zrozumiałe, że dla ogromnej większości stale zatrudnionych ta droga podnoszenia statusu służbowego i materialnego jest jedyną realną możliwością awansu. Wynika to z podkreślanych już wielokrotnie trudności, jakie piętrzą się przed wszystkimi, którzy pragną podnieść swe kwalifikacje. Choć teoretycznie w warunkach nigeryjskich można je podnosić stale, w praktyce większość ludzi musi poprzestać na raz zdobytych dyplomach czy świadectwach. I tak zdobycie ich jest zadaniem bardzo trudnym.

W większości instytucji kwestii awansu służbowego towarzyszy zrozumiałe napięcie, które łatwo może przerodzić się w sytuację konfliktową, gdzie dochodzą do głosu sprzeczności etniczne czy polityczne. Walnie przyczynia się do tego wspomniana już elastyczność, jaką przepisy pozostawiają pracodawcy w regulowaniu awansów. Można by przytoczyć wiele przykładów, kiedy konflikty na tle awansów służbowych wykraczały daleko poza granice instytucji, w których się rozpoczynały.

Jak widać z przytoczonych wyżej przykładów, awans służbowy w ramach podgrupy tylko w ograniczonym stopniu może być drogą do szeroko pojętego awansu społecznego. Z chwilą dojścia pracownika do najwyższej stawki w ramach danej podgrupy sprawa dalszego awansu służbowego staje się bardzo problematyczna. Automatyczny awans przestaje w zasadzie działać i pracownikowi pozostają dwie możliwości: utrzymanie się na najwyższej stawce w danej podgrupie lub ubieganie się o przeniesienie się do wyższej grupy. A to wymaga już podniesienia swych kwalifikacji, co ściśle określają przepisy.

Dla tej samej przyczyny bardzo ograniczone są możliwości awansu tylko na podstawie wybitnych zdolności lub wyróżniającej się pracowitości, jeśli nie idą one w parze ze wzrostem formalnie potwierdzonych kwalifikacji. Model kariery od robotnika do dyrektora, oparty jedynie na zdolnościach, jest we współczesnej Nigerii daleko mniej prawdopodobny niż w jakimkolwiek kraju rozwiniętym.

Przesuwanie pracownika z niższej grupy klasyfikacyjnej do wyższej jest w zasadzie niemożliwe przy tych samych kwalifikacjach. Ale oczywiście takie fakty zdarzają się nierzadko, a w okresie rządów cywilnych były plagą niejednej instytucji. Jak łatwo się domysleć, za posunięciami takimi stały rozmaitego rodzaju solidarność i zawsze spotykały się one z potępieniem reszty zatrudnionych, dobrze, jak mówiliśmy, znających mechanizm awansu służbowego.

Jedyną, nikłą zresztą szansą legalnego przeniesienia się do wyższej grupy zatrudnienia jest dla pracownika zmiana miejsca pracy. Przy szczęśliwym dla siebie zbiegu okoliczności, jeśli w poprzednim miejscu pracy osiągnął najwyższą stawkę w swojej podgrupie, może zostać w nowym miejscu zaangażowany w wyższej podgrupie lub w wyjątkowym przypadku w wyższej grupie. Ale takie „przeskoczenie” wielu szczebli w hierarchii zatrudnienia należy do rzadkości i wobec rosnącej konkurencji na rynku pracy staje się coraz mniej prawdopodobne.

Wpływ awansu służbowego czy automatycznego na sytuację materialną pracownika pozostaje oczywiście w ścisłej zależności od ogólnych tendencji w gospodarce kraju. Rozpiętość płac od minimalnej do maksymalnej w ramach każdej podgrupy waha się w granicach 25—35%. Na taką podwyżkę swej pensji początkowej może więc liczyć każdy pracownik w czasie kilku — kilkunastu lat pracy. Wobec szybkiego wzrostu kosztów utrzymania w Nigerii na przestrzeni ostatnich lat, a zwłaszcza od 1964 r., te podwyżki automatyczne w niewielkim tylko stopniu wpływają na wzrost płac realnych. W przypadku niższych grup płac ich wpływ w najlepszym razie równoważy wzrost kosztów utrzymania.

Bogatą strukturę płac pracowników państwowych w Nigerii z konieczności musimy tu przedstawić w bardzo uproszczonej formie. Ilustruje ją tabela 4, będąca syntezą oficjalnej struktury płac obowiązującej w roku budżetowym 1970/1971 (patrz przypis 35). Pominięta została w tej tabeli oryginalna nomenklatura i oczywiście pełny podział na grupy i podgrupy. Numeracja grup pochodzi od piszącego te słowa, podobnie jak zastosowany w tabeli podział na grupy, który ma jedynie na celu dać ogólny obraz struktury płac. Kolumna 2 wskazuje najważniejsze zawody (stanowiska) mieszczące się w danych grupach płac, wybrane także przez autora. Tabela ta tylko w części ilustruje ogromną

Tabela 4. Zarys struktury płac pracowników państwowych w Nigerii

Grupa pracowników (wg podziału autora)	Zawody — stanowiska (przykładowo)	Płace roczne (w funtach nigerskich)	Korzyści dodatkowe
1	2	3	4
1	robotnicy niewykwalifikowani, inni pracownicy fizyczni nisko kwalifikowani	72—96	emerytura, ograniczona pomoc lekarska
2	robotnicy średnio wykwalifikowani, kierowcy, niższy personel administracyjny	120—144	emerytura, pomoc lekarska, ewent. mieszkanie służbowe
3	robotnicy o pełnych wyższych kwalifikacjach, kierowcy wyższych grup, pomocniczy personel administracyjny	144—216	jak wyżej plus możliwość otrzymania kredytu na motocykl
4	żołnierz w okresie wojny domowej	283	wyżywienie, umundurowanie, ubezpieczenie itp.
5	robotnicy bardzo wysoko wykwalifikowani, nauczyciele szkół podstawowych, urzędnicy średniego szczebla administracji	240—360	jak w grupie 3
6	nauczyciele szkół średnich bez wyższych studiów, urzędnicy średniego szczebla administracji na specjalnych stanowiskach (np. kierownik poczty, magazynier), majstrowie (wyjątkowo)	400—600	jak w grupie 3
7	oficerowie niższych stopni, wyższy personel administracyjny, nauczyciele szkół średnich, początkujący wykładowcy uniwersyteccy	700—1200	jak w grupie 3 plus mieszkanie służbowe, wyższego standardu, dodatek na eksploatację samochodu, pełna pomoc lekarska
8	najwyższy personel administracyjny na stanowiskach kierowniczych, lekarze, inżynierowie, prawnicy, wyżsi oficerowie, sędziowie, wykładowcy uniwersyteccy, pracownicy na średnich stanowiskach politycznych i państwowych	1400—3000	jak wyżej plus kredyt na zakup samochodu, dodatek na jego eksploatację, mieszkanie służbowe bardzo wysokiego standardu (dom) możliwość długoterminowego kredytu na budowę domu

1	2	3	4
9	profesorowie uniwersytetów, kierownicy (dyrektorzy) dużych instytucji (korporacji), pracownicy na nawyższych stanowiskach politycznych i wojskowych	powyżej 3000	jak w grupie 8 plus samochód służbowy

rozpiętość płac czy raczej dochodów ludzi zatrudnionych w sektorze państwowym w Nigerii. Nie są tu pokazane dochody skrajne — najniższe, ponieważ ich granice są bardzo płynne i w praktyce trudne do określenia.

Najniższe płace, wskazane w grupie 1 tabeli, są jedynie ustawowym, ale nie faktycznym minimum płac, bowiem, jak podkreślaliśmy, dotyczą jedynie pracowników stale zatrudnionych. Prócz nich sektor państwowy, podobnie zresztą jak i sektor prywatny zatrudnia znaczną ilość pracowników dorywczych. Są to najczęściej robotnicy niewykwalifikowani lub nisko wykwalifikowani. Wielu z nich pracuje przez długie okresy w jednej instytucji, nie mogąc otrzymać statusu stale zatrudnionego. Ale w ich pracy zdarzają się także długie przerwy, wobec czego ich faktyczny dochód w skali rocznej spada poniżej ustawowego minimum płac dla pracowników niewykwalifikowanych³⁶. Inaczej ma się sprawa z dochodami pracowników najwyższych grup siatki płac, a zwłaszcza ludzi zajmujących kierownicze stanowiska w gospodarce, armii i aparacie państwowym. Podstawowe stawki ich płac znacznie przekraczają 3000 funtów rocznie, a świadczenia (kolumna 4 tabeli) i rozmaite dodatki funkcyjne, które otrzymują, są trudne do określenia.

Jedną z charakterystycznych cech pokolonialnej struktury płac w Nigerii jest wielka rozpiętość między najwyższymi dochodami pracowników fizycznych i umysłowych. Ogromna większość pracowników fizycznych i robotników mieści się w grupach od 1 do 3 powyższej tabeli. Jedynie najwyżej kwalifikowani robotnicy i rzemieślnicy mają szanse znalezienia się w grupie 5. Do absolutnych wyjątków należy zakwalifikowanie pracownika do grupy 6 i to do najniższych stawek w tej grupie. Ogólnie biorąc w grupach 3—4 zamykają się możliwości

³⁶ Ustawowe minimum płac dla pracowników niewykwalifikowanych różni się zresztą w poszczególnych częściach kraju, co uzasadniane jest różnicami w kosztach utrzymania. Oto najniższe stawki dzienne dla pracowników niewykwalifikowanych w 1965 r.: Federalne Terytorium Lagos — 7 szylingów 8 pensów, regiony zachodni i wschodni — 6 sz. 3 p., region północy 5 sz. Cytuję za Helleiner, *op. cit.*, tabl. I-B-6, s. 444.

awansu finansowego i zawodowego robotników i innych pracowników fizycznych.

Jednocześnie w grupach 3—4 znajdują się jedynie nisko i średnio wykwalifikowani pracownicy umysłowi, zajmujący podrzędne stanowiska. Tak więc w kategorii płac, będących praktycznie szczytem kariery robotniczej, dopiero zaczyna się kariera urzędnicza, nie mówiąc już o wyżej kwalifikowanych grupach pracowników umysłowych³⁷. Oczywiście identyczna rozpiętość między tymi dwoma kategoriami pracowników państwowych istnieje także w sektorze prywatnym.

Tę rozpiętość płac pracowników fizycznych i umysłowych pogłębiają znacznie rozmaite dodatki i świadczenia, jakie otrzymują pracownicy wyższych grup. Niektóre z tych świadczeń przedstawione są w ostatniej kolumnie tabeli 4. Jak widać, pracownicy grup najniższych (1 do 3) otrzymują jedynie pomoc lekarską i ewentualnie mieszkanie służbowe. Mieszkanie oznacza w praktyce najczęściej mały pokój. W miarę, jak przenosimy się do wyższych grup, świadczenia dodatkowe rosną kolosalnie. Można przyjąć, że podnoszą one faktyczną płacę w grupach 7, 8 i 9 od około 15 do ponad 30% wartości nominalnej wskazanej w tabeli.

Absolutne wielkości tych dodatków są szokujące. Wystarczy przypomnieć, że np. dodatek miesięczny, jaki dostają pracownicy grupy 8 na eksploatację samochodu, równa się całej pensji pracownika w grupie 2 (około 12—13 funtów miesięcznie). Inny przykład, jeszcze bardziej uderzający, to luksusowe pomieszczenia służbowe (mieszkanie, dom), jakie otrzymują pracownicy grup 7, 8 i 9. Płacą oni za nie symboliczny czynsz, który zwykle nie przekracza 15—20% rynkowej wielkości opłat za ten typ pomieszczeń. Suma, jaką instytucja dopłaca w ten sposób do pensji i tak bardzo opłacanego pracownika, równa się często 3—4-miesięcznym wynagrodzeniom grup 1 i 2. Tak więc rzeczywista rozpiętość najniższych i najwyższych płac w sektorze państwowym jest o wiele wyższa niż wskazuje tabela 4.

³⁷ W gruncie rzeczy większość wysoko kwalifikowanej kadry, a niemal cała *senior category*, znajdowała się w grupie najlepiej zarabiających. Według badań z 1964 r. 720 funtów nigeryjskich lub więcej wynosiły roczne płace następującego odsetka podanych niżej kategorii pracowników: architekci 97,3%, inżynierowie 98,8%, ekonomiści 87,9%, statystycy 86,1%, matematycy 92,5%, księgowi 95,7%, lekarze 100%, dentyści 100%, weterynarze 90%. Nie trzeba dodawać, że wskazana granica 720 funtów stanowi jedynie dolną granicę płac tej grupy, a ogromna jej większość miała płace daleko wyższe. Spośród całej objętej badaniem grupy 32,8% pracowników miało dochody wyższe niż 1500 funtów, a 17,5% wyższe niż 2000 funtów rocznie. Por. National Manpower Board, *Manpower Study No 3, A Study of Nigeria's Professional Manpower in Selected Occupations 1964*, Apapa, n. d., tabl. 8, s. 13.

WZROST KWALIFIKACJI A AWANS SPOŁECZNY

Na temat możliwości awansu społecznego w Afryce istnieje wiele mitów. Opierają się one na stosowaniu do spraw dzisiejszych doświadczeń z niedalekiej przeszłości. Jednym ze źródeł takich przekonań w interesującej nas sprawie są błyskawiczne kariery wielu ludzi w krajach afrykańskich na przestrzeni ostatnich lat, którzy nie mieli ku temu dostatecznych kwalifikacji. W równym stopniu zjawisko to wystąpiło w Nigerii. Nauczyciel, przeniesiony w krótkim czasie na stanowisko dyrektora departamentu lub premiera, niewielki przedsiębiorca awansowany na stanowisko prezydenta — to tylko przykłady tego typu karier. Ale w Nigerii okres szybkich karier biurokratycznych niezależnych od kwalifikacji mija szybko. Podstawę tej przemiany stanowią przeobrażenia, jakie stale dokonują się na nigeryjskim rynku pracy. Jak wiadomo, mają one charakter dwukierunkowy. Z jednej strony Nigeria odczuwa nadal kolosalne braki wykwalifikowanej kadry w wielu dziedzinach, aby wspomnieć tu jedynie nauczycieli, personel medyczny, wszelkiego rodzaju zawody techniczne itp. Z drugiej strony, jak wspominaliśmy, istnieje w tym kraju ogromny przyrost niewykwalifikowanej siły roboczej, a także „nadprodukcja” kadr w pewnych grupach pracowników wykwalifikowanych. Ta „nadprodukcja” dotyczy typów wykształcenia, które jeszcze pięć czy sześć lat temu niemal gwarantowały karierę.

Jako doskonały tego przykład mogą posłużyć absolwenci szkół średnich. Piętnaście lat temu, w ostatnich latach kolonializmu w Nigerii, dyplom szkoły średniej, bez kierunkowego przygotowania zawodowego otwierał szerokie możliwości wyboru wśród atrakcyjnych stanowisk w administracji lub w wielkich firmach. Działo się to w okresie intensywnej „nigeryzacji” niższego i średniego aparatu kolonialnego. Jak wiadomo, akcja ta miała m. in. na celu przyciągnięcie uwagi ruchu narodowego do zagadnień administracyjnych i w ten sposób osłabienie antykolonialnej działalności nigeryjskich partii politycznych i ich przywódców. Takie założenie wywarło oczywiście wielki wpływ na obniżenie kryteriów, stosowanych w polityce zatrudnienia i awansów służbowych.

Cała ta akcja „nigeryzacji” odbywała się przy ogromnych brakach wykwalifikowanych kadr w każdej niemal dziedzinie. Wobec wspomnianego wyżej obniżenia kryteriów awansu znaczna część pracowników została w krótkim czasie podniesiona do wysokich stanowisk. Ich z kolei miejsca zajmowali często ludzie z niewystarczającymi kwalifikacjami. Ten trwający kilka lat proces miał wielki wpływ na losy określonej grupy pracowników, a także na kształtowanie szerszych wyobrażeń

o awansie. Awans wydawał się być zjawiskiem naturalnym i osiągalnym dla każdego, kto znalazł zatrudnienie, niezależnie od kwalifikacji. A rynek pracy w administracji robił wrażenie nieograniczonego.

Wraz z zaawansowaniem procesu „nigeryzacji” w ciągu czterech pierwszych lat niepodległości i szybkim przyrostem miejscowej kadry oba te zjawiska poczęły znikać. Rynek pracy w sektorze państwowym skurczył się gwałtownie, a równie szybko poczęły rosnąć wymagania zarówno przy rekrutacji, jak i awansie pracowników.

Dobitną ilustracją tej tendencji mogą być zmiany, które zaszły nawet w stosunku do grupy najwyższej kwalifikowanej, to jest absolwentów uniwersytetów. Pięć, sześć lat temu posiadacz dyplomu uniwersyteckiego miał przed sobą wiele propozycji posad i drogę do błyskawicznej kariery. Wprawdzie i dziś jeszcze dyplom uniwersytecki jest nadal najsilniejszym atutem w drodze awansu w ramach stałego zatrudnienia, ale obecnie rolę gra nie tylko sam fakt posiadania dyplomu, ale i dziedzin wiedzy, w jakiej został on uzyskany, a przede wszystkim poziom tego dyplomu. W Nigerii obowiązuje brytyjski system stopniowania dyplomów wyższych uczelni i do stopni przywiązuje się zasadniczą wagę w kwestiach zatrudnienia. Absolwent wyższej uczelni z dyplomem najwyższego stopnia nadal może liczyć na łatwe znalezienie doskonałej posady i zakwalifikowanie go z miejsca w górnym pułapie 7 grupy, z początkową płacą w granicach 1000 — 1100 funtów rocznie. Dyplom tej klasy niemalże gwarantuje mu podwojenie płacy w ciągu najbliższych dwu do czterech lat i szybką karierę służbową.

Natomiast posiadacz dyplomu najniższej klasy z tej samej uczelni ma już dziś poważne trudności ze znalezieniem pracy, do jakiej претенduje. Zależnie od specjalności może być dla niego niełatwe nawet uzyskanie zaszeregowania w grupie 7. Na ogół może on liczyć co najwyżej na dolny pułap płac w tej grupie. Perspektywy awansu służbowego są dla takiego człowieka dość mierne. Z im niższymi kwalifikacjami formalnie potwierdzonymi mamy do czynienia, tym większa jest konkurencja na rynku pracy i trudniejszy awans³⁸.

³⁸ Sam zresztą system ustalania stopni dyplomów na uczelniach nigeryjskich stwarza duże niebezpieczeństwo pomyłek w ocenie rzeczywistych kwalifikacji studentów. Podstawą ostatecznej oceny są egzaminy końcowe, kiedy to studenci muszą zdawać z materiału dwu lat studiów kilkanaście egzaminów piśmiennych w czasie dwu tygodni. Wielkie napięcie, towarzyszące tym egzaminom, wynika z wagi, jaką przywiązuje się do ostatecznej oceny, i oczywiście nierzadko wpływa na jej obniżenie. Wysoko kwalifikowani studenci, którzy opuszczają uczelnie ze średnimi lub słabymi dyplomami, są w tej sytuacji pozbawieni szans dobrego startu, a często nawet możliwości zrobienia należytej im kariery.

Oczywiście wraz z rozwojem gospodarki, a zwłaszcza przemysłu powstaje popyt na wykwalifikowane kadry w wielu nowych dziedzinach, które do niedawna jeszcze nie istniały w Nigerii. Dotyczy to wszelkich specjalności technicznych, jak energetyka, przemysł tekstylny, maszynowy i inne. I tu ponownie docieramy do kwestii kwalifikacji fachowych.

Jak podkreślaliśmy kilkakrotnie, kwalifikacje fachowe lub wykształcenie ogólne są podstawą awansu w ramach stałego zatrudnienia. Zależność między poziomem wykształcenia (kwalifikacji) a wielkością płac ukazuje tabela 5.

Tabela 5 podobnie jak i poprzednie przedstawia z konieczności bardzo uproszczony obraz zagadnienia. Pierwsza kolumna tej tabeli ukazuje 14 najbardziej typowych rodzajów wykształcenia (kwalifikacji), od najniższej (1) do najwyższej (14). Kolumna druga tej tabeli wskazuje, jakie kwalifikacje wymagane są do zaliczenia pracownika do jednej z podstawowych 9 grup pracowniczych, które wymienione są w górnej części tej samej kolumny drugiej. Krzyżykami oznaczono w tej kolumnie kwalifikacje, odpowiadające każdej grupie. Kolumna trzecia tabeli wskazuje typy szkolenia (nauczania), przy pomocy których można osiągnąć poszczególne rodzaje kwalifikacji. Wreszcie ostatnia, czwarta kolumna tabeli, przedstawia zarys kosztów uzyskania każdego z 14 podstawowych poziomów wykształcenia (kwalifikacji).

Dla rozważanej tu zależności, która istnieje między poziomem kwalifikacji a stanowiskiem służbowym, kluczowa jest oczywiście kolumna druga tej tabeli. Nie trzeba podkreślać, że w wielu przypadkach wymienione są w tabeli różne warianty kwalifikacji, z których tylko jedna potrzebna jest do zaliczenia do danej grupy pracowników. Dla przykładu, do zaliczenia do 8 grupy wystarczy prócz bardzo dobrej znajomości angielskiego (4) i matury (6) dyplom wyższej uczelni średni lub najwyższy (13) albo specjalizacja po dyplomie słabym, albo szkoła oficerska (14). Podobnie jest z kwalifikacjami w niższych grupach pracowników, przy czym w niższych grupach ilość wariantów jest niesłychanie bogata wobec zróżnicowania hierarchii służbowej i poziomów kwalifikacji.

Porównanie danych dla każdej z kolejnych grup pracowników w tabelach 4 i 5 wskazuje wyraźnie, jak silnie działa w systemie nigeryjskim zależność płacy i stanowiska służbowego od kwalifikacji.

Z punktu widzenia awansu najbardziej istotny jest koszt wykształcenia, przedstawiony ogólnie w kolumnie 4 tabeli 5. Uderza bardzo ścisła zależność, zachodząca między poziomem wykształcenia (kwalifikacji) a nakładami finansowymi niezbędnymi do ich zdobycia. Ten wzrost kosztów odbywa się w dwu płaszczyznach: finansowej i czasowej.

Nakłady czasowe potrzebne do zdobycia poszczególnych poziomów wykształcenia (kwalifikacji) bardzo trudno jest przedstawić w skróconej postaci, dlatego też zostały one pominięte w powyższej tabeli. Do czynników, które wpływają na znaczną rozpiętość efektywnie potrzebnych nakładów, zaliczyć należy przede wszystkim:

1. elastyczność czasu w nauczaniu dziennym, wyraźną zwłaszcza w szkolnictwie średnim, opartym jak i pozostałe na wzorach brytyjskich; dopuszcza ona możliwość wcześniejszego zdawania egzaminów „małej” i normalnej matury;

Tabela 5. Niezbędne kwalifikacje w poszczególnych grupach pracowników sektora państwowego i koszty szkolenia (w funtach nigeryjskich)

Kwalifikacje	Grupy pracowników wg tabeli 2, kolumna 1									Typ szkolenia	Orientacyjny koszt szkolenia C — łączny R — rocznie
	1	2	3	4	5	6	7	8	9		
1	2									3	4
Znajomość języka angielskiego w mowie	X	X ¹		X						samouctwo lub szkoła podstawowa	
Znajomość języka angielskiego w mowie i piśmie	X	X	X	X						samouctwo lub szkoła podstawowa	bezpłatnie — stany południowe 2 — 3 R — stany północne
Znajomość języka angielskiego na poziomie małej matury			X		X	X				kurs językowy lub szkoła średnia	30 C 60 — 150 R
Znajomość języka angielskiego bardzo dobra, na poziomie matury							X	X	X	wyższy kurs językowy lub szkoła średnia	40 C 60 — 150 R
Mała matura lub jej odpowiednik					X	X				szkoła średnia dzienna lub zaocznie	60 — 150 R 50 C
Matura lub jej odpowiednik						X	X	X	X	szkoła średnia dzienna lub zaocznie	60 — 150 R 80 C
Średnia szkoła zawodowa			X		X	X				szkoła	60 — 120 R

1	2							3	4
Rzemieślnicze świadectwo kwalifikujące			X		X			kursy zawodowe, egzaminy rzemieślnicze ³	20 — 60 R
Kursy zawodowe I stopnia ²		X	X					kursy zawodowe, egzaminy rzemieślnicze	20 — 40 R C
Kursy zawodowe II stopnia								kursy zawodowe, egzaminy rzemieślnicze	30 — 80 R C
Kursy zawodowe III stopnia		X		X				kursy zawodowe, egzaminy rzemieślnicze	60 — 100 C
Kursy zawodowe na najwyższym poziomie						X		kursy zawodowe, egzaminy rzemieślnicze	120 — 160 C
Wyższe studia: dyplom słaby					X	X	X	studia w kraju ⁴ lub zagranicą	170 R od 500 R
dyplom średni						X	X	studia zagranicą	
dyplom najlepszy							X	studia zagranicą	
specjalizacja						X	X	studia zagranicą	
Szkoła oficerska						X	X	szkoła	bezpłatnie

1 Pod tym względem są dość duże różnice w różnych częściach kraju, ale znajomość języka angielskiego wymagana jest bardziej ze względów praktycznych niż ustawowo, jak to ma miejsce w wyższych grupach.

2 Wobec ogromnej ilości kursów zawodowych dostępnych w Nigerii nie sposób ich wyliczać. Pod „kursy I, II i III stopnia” rozumie się kursy w tej samej specjalności, ale na coraz wyższym poziomie.

3 Egzaminy stanowią jeden z podstawowych etapów podnoszenia kwalifikacji, bowiem w wielu dziedzinach można przystąpić do egzaminu zawodowego bez uczęszczania na kurs.

4 Koszt studiów obejmuje opłaty uniwersyteckie wraz z mieszkaniem w domu akademickim. Mieszkanie w domu akademickim nie jest wymagane od studentów, ma ono jednak tak wielkie walory w porównaniu z mieszkaniem prywatnym, że wszyscy studenci starają się mieszkać w domach akademickich.

2. konieczność robienia długich nieraz przerw między poszczególnymi etapami nauczania dziennego, zwłaszcza między szkołą średnią a wyższą; przerwy te wynikają z trudności finansowych;

3. wielkie zróżnicowanie czasu trwania rozmaitych kursów, szkół korespondencyjnych itp. W dodatku znaczna część nauczania zaocznego odbywa się dłużej niż określają to programy, co wynika ze wspomnianych wyżej trudności indywidualnych.

W sumie więc tak czynnik czasu, jak i finansowe koszty nauczania traktować trzeba jako równie silną barierę w podnoszeniu kwalifikacji.

Aby mieć pełny obraz, jakim problemem jest dla pracowników poszczególnych grup osiągnięcie różnych poziomów kwalifikacji, trzeba by oczywiście sięgnąć do ich budżetów rodzinnych, ale to wykracza niestety poza zakres tego artykułu. Dlatego musimy poprzestać jedynie na kilku ogólnych stwierdzeniach na ten temat.

Budżety rodzin pracowników należących do grup najniższych (1, 2, 3) są bardzo napięte. W grupach 1 i 2 najczęściej brak środków na zaspokojenie części podstawowych potrzeb, a niedożywienie jest stanem niemal chronicznym.

Znaczna część stale zatrudnionych w Nigerii to ludzie żonaci, posiadający często dużo dzieci. Proporcja żonatych do ogółu zatrudnionych jest w Nigerii zapewne wyższa niż w krajach rozwiniętych. Wynika to nie tylko ze stosunkowo wczesnego wieku zawierania małżeństw w tym kraju. Równie ważną przyczyną jest wyraźna tendencja pracodawców do dawania pierwszeństwa przy zatrudnianiu ludziom posiadającym własne rodziny. Oparte jest ono³⁹ na przekonaniu, że ludzie żonaci, mający liczne obowiązki rodzinne, są pracownikami znacznie bardziej zdyscyplinowanymi niż kawalerzy.

Połączenie bardzo niskich dochodów (w grupach 1, 2, 3) z ogromnymi obowiązkami rodzinnymi wpływa oczywiście hamująco na możliwości inwestowania w nauczanie. W tych warunkach trudno myśleć o dokształcaniu się pracownika lub o zapewnieniu jego dzieciom wykształcenia wykraczającego poza bezpłatną na południu kraju szkołę podstawową. Warto zwrócić uwagę, że np. roczny koszt utrzymania dziecka w szkole średniej najwyższego poziomu wynosi około 150 funtów (tab. 5), czyli więcej niż maksymalna płaca w grupach 1 czy 2 i najniższa płaca w grupie 3 (tab. 4). Niewiele zmienia tę sytuację fakt, że w większości rodzin miejskich żona także wnosi pewien wkład finansowy do budżetu rodzinnego, pochodzący przeważnie z drobnego handlu.

Płace w wyższych grupach szybko rosną, ale też podnoszą się koszty odpowiadających im kwalifikacji (wykształcenia). Niemniej już dla grup 3, a zwłaszcza 5 wykształcenie na poziomie szkoły średniej czy odpowiadającemu jej przygotowaniu zawodowemu staje się realniejsze, choć bynajmniej niełatwe.

Jak dalece te wysokie koszty nauczania są hamulcem podnoszenia kwalifikacji w skali ogólnokrajowej, ilustruje liczba uczniów w poszczególnych poziomach nauczania. Przytoczmy tu dane z 1966 r. jako ostatnie dla całego kraju przed wybuchem wojny domowej³⁹:

³⁹ *Annual Abstract of Statistics...*, s. 144—152.

uczniowie szkół podstawowych	3 055 981,
uczniowie szkół średnich ogólnych	211 305,
uczniowie szkół średnich technicznych	15 059,
uczniowie szkół średnich nauczycielskich	30 493,
studenci studiujący w Nigerii	9 170,
studenci studiujący zagranicą	ok. 10 000.

Ta mała w stosunku do ludności kraju liczba uczniów na każdym poziomie nauczania nie jest zaskakująca dla kraju rozwijającego się, jak np. Nigeria, ale jej skutki są dramatyczne. Nie trzeba zresztą podkreślać, że nawet największa z tych liczb — uczniów szkół podstawowych, nie obejmuje wszystkich dzieci w wieku szkolnym. W niektórych częściach Nigerii północnej odsetek dzieci w wieku szkolnym uczęszczających do szkoły powszechnej nie przekracza 10—15; tylko na południu kraju jest on bardzo wysoki.

Mniej niż 10% dzieci otrzymujących wykształcenie podstawowe kontynuuje później naukę dalej w szkołach średnich różnego typu. Wynika to z ogromnych kosztów szkół średnich, bo nawet najniższa stawka przekracza możliwości znacznej części stale zatrudnionych. Najwyższe opłaty roczne za szkołę średnią, podane w tabeli 4, dotyczą szkół elitarnych, gdzie trafia jedynie młodzież z czołowych rodzin burżuazyjnych oraz wybrani stypendyści, wyróżniający się wybitnymi zdolnościami.

Jeszcze większa różnica występuje w stosunku do następnego szczebla nauczania. Zaledwie 8% uczniów wszystkich rodzajów szkół średnich kontynuuje naukę w szkołach wyższych. W rzeczywistości odsetek jest jeszcze mniejszy, gdybyśmy brali pod uwagę jedynie absolwentów szkół średnich, którzy bezpośrednio po maturze podejmują studia.

Wydaje się że podana wyżej liczba studentów przedstawia „zakumulowaną” liczbę maturzystów z dość długiego okresu czasu, wynika to z trzech przyczyn. Po pierwsze — w pierwszych latach niepodległości było łatwiej uzyskać stypendium niż przed 1960 r., wobec czego wielu maturzystów z okresu kolonialnego zaczęło studiować. Po drugie — często studenci nigeryjscy przedłużają zagranicą studia ponad czas wymagany programem, co wynika z konieczności przystosowania się do nowych warunków, a w sposób nieunikniony powiększa ogólną liczbę studentów. Po trzecie wreszcie — dość znaczny odsetek studentów stanowią ludzie, którzy zdali maturę zaocznie, wobec czego nie figurują oni w statystykach szkół średnich.

Inaczej jest z uczniami szkół średnich. W ich wypadku statystyka dość wiernie oddaje liczbę faktycznie przebywających w szkołach. Wy-

sokie koszty tego nauczania powodują, że przedłużanie nauki ponad czas wymagany programem należy do rzadkości.

Od dawna badacze zagadnień społecznych w Nigerii zwracają uwagę, że nauczanie w tym kraju analizować należy także w kategoriach inwestycji, podejmowanych przez poszczególne małe lub wielkie rodziny. Jak pokazuje tabela 4, są to inwestycje bardzo wysokie. Do niedawna miały one wielką przewagę nad innymi inwestycjami. Zapewniały one trwałe korzyści i były szybko rentowne.

Te ich cechy ujawniają tabele 4 i 5. Weźmy dla przykładu robotnika z grupy 1. Jeśli zdoła on ukończyć kurs zawodowy I stopnia (najniższy), w co musi zainwestować 25—50% swoich rocznych dochodów, ma poważne szanse na przeniesienie do grupy 2, gdzie jego zarobki mogą wzrosnąć nawet o 80%.

Jaskrawo sprawa ta występuje w przypadku ludzi o najwyższych kwalifikacjach, czyli absolwentów wyższych uczeni. Załóżmy, że globalny koszt zdobycia wykształcenia średniego i wyższego wynosi w Nigerii łącznie około 900 — 1200 funtów. Przy szczęśliwym obrocie sprawy może to być pierwsza roczna pensja absolwenta wyższej uczelni z dyplomem wysokiego stopnia. W najgorszym wypadku, jeśli dyplom jest słaby albo absolwent nie ma szczęścia, jego pierwsza roczna pensja wyniesie 50—70% tej sumy. Tak czy inaczej ta wielka inwestycja, która licząc tylko szkołę średnią i wyższą uczelnię rozciągnęła się na 8 do 10 lat, zwróci się w ciągu 1—3 lat.

Istnieją sytuacje, w których opłacanie wyższych studiów nie przybiera charakteru tak dramatycznej inwestycji. Pierwsza z nich to studia dzieci bogatych rodzin burżuazyjnych lub feudalnych. Tu koszty nie grają roli, nawet gdy są to studia zagraniczne w Europie czy Stanach Zjednoczonych. Problemem staje się tylko wybór uczelni, która musi być odpowiednio dobra i mieć odpowiednio wysoki prestiż.

Druga możliwość to uzyskanie stypendium na studia. Jest zrozumiałe, że w Nigerii liczba kandydatów na stypendia przekracza wielokrotnie liczbę stypendiów. Według cytowanych już obliczeń National Manpower Board w 1965 r. miało przybyć Nigerii 2339 absolwentów wyższych uczelni, kończących studia w kraju i zagranicą. Spośród nich połowa utrzymywała się ze stypendiów rządowych, 182 osoby miały stypendia zagraniczne, a 39 stypendia nigeryjskich korporacji publicznych⁴⁰. Tak więc tylko 41% studentów kończyło studia pokrywając ich koszty z własnych środków.

⁴⁰ Por. National Manpower Board, *Annual Report 1965—1966*, Lagos, n. d., s. 9, 10

Pewien procent stypendystów, trudno ustalić jaki, to ludzie pochodzący z bogatych rodzin, którzy zawdzięczali stypendia odpowiednim stosunkom. Tak więc około połowy wszystkich studentów opłacało studia z własnych środków. Wobec wspomnianego wcześniej bardzo wysokiego kosztu studiów można przyjąć bez obawy popełnienia wielkiego błędu, że większość studentów pochodziła z rodzin należących do najbogatszych w kraju. Sposobów zaś finansowania było bardzo wiele — od indywidualnych do zbiorowych inwestycji rodzinnych.

Dla wszystkich, którzy pragną podnieść swój poziom kwalifikacji (wykształcenia), a których nie stać na opłacanie dziennych szkół i studiów, pozostaje, używając polskiego terminu, nauczanie zaoczne, czyli podnoszenie kwalifikacji równoległe z normalną pracą zawodową. Korzystanie z najrozmaitszych rodzajów szkolenia zaocznego jest zjawiskiem masowym wśród stale zatrudnionych w Nigerii.

Nie trzeba dodawać, że w warunkach nigeryjskich wszystkie trudności związane z uczeniem się zaocznym w krajach rozwiniętych występują ze zdwojoną siłą. Kwestia zorganizowania czasu, miejsca do nauki, pokonania zmęczenia, i wiele innych tego rodzaju spraw urasta do rangi wielkich problemów, zwłaszcza dla pracowników niższych grup. Większość z nich mieszka wraz z rodziną w jednej izbie, gdzie przez znaczną część doby toczy się życie rodzinne i towarzyskie. Gęstość skupienia ludzi w dzielnicach biedoty i konieczność trzymania z powodu gorąca otwartych drzwi i okien przez większą część roku powoduje, że wracający z pracy człowiek przebywa w nieustannym zgiełku. Nauka w tych warunkach wymaga wielkiej dyscypliny i umiejętności koncentracji.

A jednak są ludzie, którzy drogą szkolenia zaocznego podnoszą swe kwalifikacje niemal od zera do najwyższego poziomu. Miałem okazję obserwować karierę takiego człowieka przez długi czas. Jego losy mogłyby posłużyć socjologowi jako ciekawy obiekt badania awansu społecznego poprzez podnoszenie kwalifikacji, i to awansu, który dokonywał się w ramach jednej instytucji.

Jako szesnastoletni chłopak przybył do wielkiego miasta, w którym był uniwersytet. Pochodził z zapadłej wioski i ukończył zaledwie kilka klas szkoły podstawowej. Była to szkoła bezpłatna. Po kilku miesiącach mieszkania kątem u krewniaka i poszukiwania pracy udało mu się otrzymać na uniwersytecie posadę posłańca najniższej kategorii. Ten szczęśliwy dla niego przypadek zdecydował być może o dalszych sukcesach. Przez trzy lata pracował na tym stanowisku ucząc się jednocześnie języka angielskiego i pisania na maszynie. Awansował w czasie tych trzech lat do wyższej kategorii posłańców. Następnie zdał potrzebne

egzaminy z angielskiego i został awansowany do najwyższej grupy posłańców.

Na początku czwartego roku pracy jako posłaniec zdał egzamin z pisanego na maszynie i uzyskał świadectwo kwalifikujące go do zatrudnienia jako maszynisty najniższego stopnia. Uzyskał tę posadę na tym samym uniwersytecie i pracował w tym nowym dla siebie zawodzie przez następne trzy lata. W tym okresie zdał dwa kolejne egzaminy z języka angielskiego, uzyskując świadectwa wyższych stopni. Podobnie ukończył wyższy kurs pisanego na maszynie. Dzięki nowym świadectwom został awansowany jako maszynista na wyższe stanowisko.

Następnym celem, jaki sobie postawił, było opanowanie stenografii, ukończył odpowiedni kurs i zdał egzamin.

Nie trzeba podkreślać, że wraz z formalnie uznanymi kwalifikacjami rosły jego kwalifikacje rzeczywiste, a jego wielka sumienność i wydajność w pracy nie budziły wątpliwości przełożonych.

Dodając do poprzednich kwalifikacji znajomość stenografii osiągnął on poziom, pozwalający na zatrudnienie w charakterze najniższej kategorii sekretarza. Taką też posadę otrzymał po siedmiu latach pobytu w mieście. W ten sposób w ciągu siedmiu lat awansował z najniższej stawki w grupie 1 do najwyższej stawki w grupie 2 (tabela). Dwuletnia praca na nowym stanowisku sekretarza pozwoliła mu na oszczędzenie sumy potrzebnej do zdobycia zaocznie odpowiednika „małej matury”. Następnie, awansując jednocześnie do grupy 3, zdał, również zaocznie, egzamin maturalny. Doszedłszy do grupy 3 postanowił na tym przerwać dotychczasowy awans służbowy.

Rozpoczął się następny, najtrudniejszy, ale i najważniejszy etap podnoszenia kwalifikacji — gromadzenie oszczędności na wyższe studia. Pochodzi on z tak biednej rodziny, że o jakiegokolwiek pomocy ze strony krewnych nie mogło być mowy. Co więcej, od chwili dostania pracy w mieście musiał on intensywnie pomagać swej rodzinie na wsi.

Jego zadaniem minimum, jakie przed sobą postawił obecnie, jest oszczędzenie sumy potrzebnej na ukończenie pierwszego roku studiów o własnych siłach, kiedy to otrzymanie stypendium jest najtrudniejsze. Gdy przejdzie na drugi rok studiów, ma nadzieję uzyskania stypendium. Upoważniają go do tego zdolności oraz fatalna sytuacja finansowa rodziny. Dzięki zdobytym kwalifikacjom jest on zresztą w jakiś sposób zabezpieczony nawet przed brakiem stypendium. Świetna znajomość angielskiego, pisanego na maszynie i stenografii daje duże możliwości zarobku w środowisku uniwersyteckim.

Jeśli plan ten będzie on realizował w dalszym ciągu w zamierzonym terminie, wstąpi on na pierwszy rok studiów mając 27 lub 28 lat, co

w Nigerii nie jest bynajmniej rzadkością. Ukończy trzyletnie studia podstawowe w wieku 30—31 lat i będzie miał otwartą drogę do najwyższych szczebli kariery. Jeśli uda mu się uzyskać dyplom co najmniej średniej klasy, w ciągu 11—12 lat od chwili rozpoczęcia pracy w grupie 1 znajdzie się w grupie 7 lub wyższej. Jego płaca roczna podniesie się około dziesięciokrotnie w stosunku do początkowej, a w następnych latach będzie miał realne szanse na podwojenie jej lub nawet potrojenie. Oczywiście całe to rozumowanie opiera się na założeniu, że do tego czasu utrzyma się w Nigerii obecna struktura płac.

Nie trzeba podkreślać, że opisany przypadek jest bardzo rzadki, choć nie odosobniony. Realizacja tego awansu nawet do etapu, do którego miałem okazję obserwować go, czyli do matury, było zadaniem niestęchanie trudnym. Mimo stałego wzrostu zarobków dochody tego człowieka nie pozwalały mu na jednoczesne pomaganie rodzinie na wsi i opłacanie wysokich kosztów kursów, egzaminów i pomocy naukowych. W tej sytuacji jego budżet ratowały dodatkowe zarobki, pochodzące z przepisywania na maszynie poza godzinami pracy i uczeniu swych młodszych kolegów stenografii i angielskiego. Lata ciężkiej pracy i nauki w takich warunkach mocno nadszarpnęły jego zdrowie.

Warto wspomnieć inną jeszcze drogę awansu społecznego, która otwarła się w Nigerii w ostatnim okresie. Pasuje ona do modelu awansu, który nazwalibyśmy awansem wyprzedzającym kwalifikacje w ramach stałego zatrudnienia. Chodzi o służbę wojskową.

Jak wiadomo, w styczniu 1966 r. armia nigeryjska obaliła istniejące w tym kraju rządy cywilne i objęła władzę. Utrzymuje się ona przy władzy do dziś, podobnie jak ma to miejsce w wielu innych krajach afrykańskich⁴¹.

Sam fakt objęcia władzy przez armię w Nigerii nie zmienił wiele, jeśli chodzi o powstanie nowych możliwości nowoczesnego awansu czy powstania nowego rynku pracy. Podobnie jak w innych krajach Afryki, gdzie armia objęła władzę, nie było tam konieczności szybkiego powiększania niewielkich liczbowo sił zbrojnych. Liczyły one w momencie dokonania przewrotu zaledwie około 9 tysięcy żołnierzy i niewiele ponad 500 oficerów. Po przejęciu władzy stan armii zaczął się w sposób nieunikniony powiększać, ale był to proces powolny.

Odmienność roli armii jako nowego rynku pracy w Nigerii zaczęła się rysować z chwilą zaostrzania się konfliktu politycznego między północną a wschodnią częścią kraju. Doprowadziło to, jak wiadomo, do

⁴¹ Z polskich publikacji na ten temat: Z. Dobosiewicz, T. Łętocha, M. J. Malinowski, *Rola armii w Afryce*, Warszawa 1970.

ogłoszenia w granicach tej ostatniej niezależnego państewka Biafra i próby jego secesji, co z kolei spowodowało wojnę domową.

Poza swymi licznymi tragicznymi skutkami, zaostrowanie się napięcia, a następnie wojna domowa spowodowały konieczność powiększenia stanu armii federalnej w bardzo krótkim czasie. Przyponnijmy liczby: w styczniu 1966 r., jak mówiliśmy, armia federalna liczyła około 9 tysięcy żołnierzy i około 500 oficerów. W osiemnaście miesięcy później, w lipcu 1967 r., kiedy wybuchła wojna domowa, armia federalna liczyła już kilkanaście tysięcy ludzi, a siły zbrojne secesjonistycznej Biafry około 20 tysięcy ludzi. W momencie zakończenia wojny domowej, w dwa i pół lat później (w styczniu 1970 r.), federalne siły zbrojne liczyły około 180 tysięcy ludzi, a biafrańskie około 80 tysięcy.

Armia biafrańska istniała tylko przez czas trwania wojny i jako siła pokonana została po zakończeniu wojny zdemobilizowana. Jej krótka historia nie dostarcza więc wiele materiału do rozważań na temat armii jako drogi nowoczesnego awansu.

Inaczej jest z armią federalną, która wyszła zwycięsko z wojny, powiększona w czasie jej trwania blisko 20-krotnie. Po zakończeniu wojny nie została ona nawet częściowo zdemobilizowana z wielu powodów, m. in. z obawy przed skutkami, jakie mogłoby spowodować zwolnienie tak wielkiej ilości ludzi nie mających kwalifikacji w cywilu, a mających w wojsku wysokie zarobki i przekonanie o własnym znaczeniu dla kraju, a w dodatku uzbrojonych. Tak więc nowy rynek pracy, jakim stała się armia federalna, zyskał, na razie przynajmniej, cechy trwałości. A nowy rynek pracy oznacza nowe pole do kariery.

Federalna armia nigeryjska jest armią zaciężną, jak większość armii w Afryce. Motywy wstępowania do armii są dość złożone, ale dwa czynniki zdają się tu odgrywać rolę decydującą. Pierwszym z nich jest rosnący w ostatnich latach prestiż munduru, drugim zaś wysokie zarobki.

Spółeczny prestiż armii jest jednym ze zjawisk, które uległo istotnym przeobrażeniom w Nigerii na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat. Za czasów kolonialnych prestiż służby w jednostkach wojsk kolonialnych był raczej niski, z wyjątkiem kilku grup etnicznych, z których młodzi ludzie nie mieli innej niż wojsko drogi do nowoczesnej kariery. Z chwilą uzyskania niepodległości i powstania armii narodowej prestiż służby wojskowej w Nigerii, jak zresztą wszędzie w Afryce, począł szybko rosnąć. Umacniało go też przejmowanie przez wojsko władzy w wielu krajach kontynentu i widoczne przekształcanie się armii w jedną z czołowych sił politycznych. Służba wojskowa tak szeregowca jak i tym bardziej oficera podniosła się w hierarchii zawodów. Najbar-

dziej przyczyniła się do pogłębienia autorytetu armii w Nigerii wojna domowa, kiedy to losy kraju znalazły się całkowicie w jej rękach.

Już wielkość płac żołnierzy i oficerów (tabela 4, grupy 4, 7, 8) pokazuje, jak wysokie są zarobki wojskowych w porównaniu z pozostałymi pracownikami niewykwalifikowanymi, a nawet wykwalifikowanymi. Szeregowcy w czasie wojny domowej otrzymywali płace powyżej 3 grupy pracowników państwowych, czyli na poziomie wykwalifikowanych robotników i niższego personelu administracyjnego. Ich kwalifikacje (wykształcenie) były niskie (tabela 4), a szkolenie rekrutów trwało w tym okresie 3 do 4 tygodni. Oczywiście za pewną kwalifikację musi być uważana zdolność do podjęcia ryzyka zawartego w ich służbie. W społeczeństwie po raz pierwszy stykającym się z wojną nowoczesną we własnym kraju ma to znaczenie specjalne. Prestiż służby wojskowej, o którym mówiliśmy wcześniej, grał również niemałą rolę przy wstępowaniu do armii.

Armia stała się pożądanym rynkiem pracy czy zatrudnienia dla dziesiątków tysięcy młodych ludzi, którzy nie tylko nie mieli żadnych kwalifikacji zawodowych, ale i szans ich zdobycia. Najczęściej wegetowali oni w miastach, w beznadziejnym poszukiwaniu pracy bądź też podejmowali zajęcia znacznie poniżej ich nadziei i ambicji. Dla tych ludzi, niezależnie od ich niełatwej do określenia świadomości patriotycznej, armia otwierała nową i niespodziewaną szansę życiową.

Inaczej wyglądała sprawa z korpusem oficerskim. Absolwenci wyższych uczelni mieli oczywiście pierwszeństwo przy rekrutacji oficerów. Nagłość potrzeb w dziedzinie kadry oficerskiej, wynikająca z toczącej się wojny, powodowała, że pożądanymi byli absolwenci wszelkich specjalności, choć oczywiście technikom dawano pierwszeństwo.

Wzrost popytu na wysoko kwalifikowaną kadrę w armii zbiegł się z jednoczesnym spadkiem tego popytu w administracji i gospodarce. Ta ostatnia zmiana wynikała z pogorszenia się sytuacji wskutek wojny, przyhamowania tempa inwestycji krajowych i zagranicznych. Wszystko to razem musiało odbić się negatywnie w dziedzinie zatrudnienia.

Dlatego do korpusu oficerskiego weszła znaczna ilość młodych ludzi z wysokimi kwalifikacjami, którzy w innym momencie historycznym obraliby zapewne karierę cywilną.

Mimo tego jednak służba wojskowa nie wysunęła się na czołowe miejsce w hierarchii zawodów, o ile można sądzić z powierzchownych obserwacji. Z całą pewnością nadal ustępuje ona karierom cywilnym w sektorze państwowym i w wielkich firmach.

To pierwszeństwo, dawane nadal karierom cywilnym, wynika z poczucia ograniczonej, mimo wszystko, trwałości obecnej pozycji armii

w strukturze politycznej kraju. Przyczyniają się do tego stanu i sami przywódcy wojskowi, którzy stale składają deklaracje na temat rychłego powrotu do rządów cywilnych. Trudno tu wchodzić w kwestię, jak dalece deklaracje te odbijają rzeczywiste intencje i jak dalece rządy cywilne są obecnie w ogóle możliwe w Nigerii. Ale same te oświadczenia oddziałują na wyobrażenia o armii jako drodze awansu. Tworzą one wrażenie tymczasowości rządów wojskowych, co odbiera przyszłej karierze wojskowej taką rangę, jaką posiada ona obecnie. Tak więc cywilne kariery w ramach stałego zatrudnienia nadal zajmują czołowe miejsce w wyobrażeniach o nowoczesnym awansie, mimo że już piąty rok armia sprawuje władzę w Nigerii.

FORMOWANIE SIĘ BURŻUAZJI — MODEL «KLASYCZNY» I «POLITYCZNY»

O ogólnych cechach burżuazji nigeryjskiej mówiliśmy już wcześniej, podobnie jak i warunkach tworzenia się burżuazji „klasyczną” drogą, to jest poprzez szeroko rozumianą przedsiębiorczość kapitalistyczną. Wracamy do tej sprawy ponownie, aby po wszystkim, co powiedzieliśmy o innych drogach awansu społecznego i formowania się burżuazji, określić miejsce drogi „klasycznej”.

Jak mówiliśmy, „klasyczna burżuazja” tworzy się w Nigerii w bardzo specjalnych warunkach politycznych, gospodarczych i społecznych.

W największym skrócie można by te warunki tworzenia się burżuazji nigeryjskiej scharakteryzować następująco: 1. wielkie do dziś znaczenie mają przedkapitalistyczne formy organizacji społecznej i gospodarczej; 2. kapitalizm został w Nigerii przyniesiony z zewnątrz w warunkach zewnętrznej dominacji politycznej — kolonializmu; 3. zewnętrzny charakter kapitalizmu przyniósł obcą dominację w całym, rosnącym kapitalistycznym dziale gospodarki; 4. obca dominacja gospodarcza i wyzysk stały się hamulcami procesu akumulacji i tworzenia się stosunków kapitalistycznych w strukturach miejscowych; 5. niepełna akumulacja uniemożliwiła miejscowej burżuazji skuteczne konkutowanie z obcym kapitałem i z obcą dominacją w technologii i organizacji; 6. wskutek występowania tych zjawisk do dziś rozwój „klasycznej” burżuazji nigeryjskiej nawet w warunkach niepodległości politycznej kraju jest zdeformowany w stosunku do wzorców z przeszłości krajów rozwiniętych.

Wspomniane wyżej trudności sprawiły, że rodzima burżuazja w Nigerii w poszczególnych gałęziach gospodarki rozwijała się bardzo nierównomiernie. Wiele dziedzin, w których potrzebne były znaczne nakłady kapitałowe i nowoczesna technologia, zdominował obcy kapitał od początku ich powstania. Tak było i jest do dziś np. w dziedzinie

wydobycia bogactw mineralnych czy w dużej mierze w przemyśle. Tylko bardzo niewielu przedsiębiorcom nigeryjskim udało się przełamać te bariery braku kapitału, technologii, organizacji, jakości i cen towarów zagranicznych i zbudować nowoczesne przedsiębiorstwa przemysłowe oparte na kapitale miejscowym.

Co prawda handlarze i kupcy nigeryjscy już na wiele lat przed uzyskaniem niepodległości opanowali znaczną część handlu detalicznego w kraju, zwłaszcza artykułami żywnościowymi i niektórymi importowanymi artykułami tekstylnymi. Ale nawet oni nie zdołali opanować całkowicie tej gałęzi gospodarki, bowiem ogromna większość importu pozostaje nadal w ręku obcych firm. W wielu dziedzinach handlu detalicznego konkurencja obca okazała się nie do pokonania do tej pory (np. artykuły precyzyjne i luksusowe). Poważnymi konkurentami dla miejscowej burżuazji w dziedzinie handlu detalicznego są zresztą nie tylko kompanie europejskie, ale i firmy należące do takich grup narodowych, jak np. Hindusi, Libańczycy, Syryjczycy i Grecy.

Łatwo się domyśleć, że wśród ogromnej rzeszy ludności zajmującej się w Nigerii handlem detalicznym tylko niewielka jej część ma szansę przekształcić swój kramik czy nawet kawałek deski z kilkoma drobiazgami w stragan czy tym bardziej przedsiębiorstwo. Jak w każdym niemal kraju rozwijającym się definicja handlu detalicznego jest w Nigerii trudna, ponieważ często stanowi on dodatkowe zajęcia, a „kapitał” czy „obróć” są tak znikome, że trudno je uchwycić w kategoriach ekonomicznych, na co już wielokrotnie zwracano uwagę. Tak więc handel detaliczny, dający w Nigerii zatrudnienie wielkiej liczbie ludzi pracujących poza rolnictwem, stwarza minimalne możliwości tworzenia się „klasycznej” burżuazji.

Jedną z niewielu dziedzin, w której miejscowym przedsiębiorcom udało się skutecznie konkurować z kapitałem obcym, a nawet go wyprzeć, był i jest transport samochodowy. Jest to tym bardziej interesujące, że jest to gałąź gospodarki oparta na nowoczesnej technice i wymagająca dość znacznych nakładów kapitałowych. Ale z kolei wewnętrzny transport samochodowy stawia dwa wymagania, które, jak się okazało, łatwiej było spełnić przedsiębiorcom miejscowym niż wielkim firmom zagranicznym. Pierwszym z nich jest dokładna znajomość terenu i stałych wahań w popycie na przewozy, drugie to konieczność maksymalnej elastyczności w świadczeniu usług. Nie bez znaczenia był wreszcie fakt, że w tej dziedzinie nie było konieczności inwestowania od razu znacznego kapitału. Wiele przedsiębiorstw transportowych rozpoczynało od jednej, niewielkiej taksówki czy ciężarówki, co leżało w możliwościach wielu przedstawicieli drobnej burżuazji nigeryjskiej.

Dzięki temu właśnie transport samochodowy dał przedsiębiorcom nigeryjskim stosunkowo szybsze możliwości rozwoju niż wiele innych dziedzin gospodarki. Właśnie w transporcie samochodowym powstało kilka największych „klasycznych” fortun burżuazyjnych. Zgromadzony tą drogą kapitał był później inwestowany w inne gałęzie gospodarki.

Mówiliśmy dotychczas o dwu drogach tworzenia się burżuazji w Nigerii: biurokratyczno-zawodowej i „klasycznej”. Warto wspomnieć o jednej jeszcze, charakterystycznej zwłaszcza dla krótkiego okresu rządów cywilnych — od uzyskania niepodległości w 1960 r. do objęcia władzy przez armię w styczniu 1966. Można tę drogę określić jako polityczną, bowiem podstawą do osiągnięcia statusu burżuazyjnego nie były ani kwalifikacje zawodowe, ani działalność przedsiębiorcy, ale wysokie stanowisko państwowo-polityczne.

Majątki tworzone drogą polityczną stały się symbolem wszystkich słabości reżimu cywilnego w Nigerii. Mechanizmy ich powstawania zostały dobrze poznane dzięki późniejszym dochodzeniom sądowym. Wiadomo, że metody stosowane w tej dziedzinie były bardzo różnorodne: od prostych przestępstw gospodarczych w postaci przelewania funduszy państwowych na prywatne konta bankowe, poprzez rozmaitej skali łapówki aż do bardzo skomplikowanych operacji finansowych, gdzie ustalenie granicy przestępstwa i nadużycia władzy dla własnych korzyści było dla prawników i ekspertów finansowych niesłychanie trudnym zadaniem.

Akcja oczyszczania administracji państwowej i korporacji publicznych z korupcji i nadużyć, rozpoczęta przez rządy wojskowe niemal natychmiast po objęciu władzy przez armię, przyhamowała w znacznym stopniu to zjawisko. Procesy i dochodzenia wszczęte przeciw byłym i sprawującym do dziś swe funkcje urzędnikom i politykom stały się dla wszystkich poważnym ostrzeżeniem. Trudno oczywiście wyrokować, jak dalece ta droga tworzenia się burżuazji może zostać całkowicie wyeliminowana z życia kraju. Poważną trudnością w walce z tym zjawiskiem jest bardzo szybkie inwestowanie środków zdobytych drogą korupcji czy nadużyć w „normalną” działalność handlową czy przemysłową. W tych warunkach źródło kapitału szybko się zaciera i śledztwa w przypadku wielu ewidentnie nielegalnie powstałych fortun burżuazyjnych zostały zawieszone.

Oczywiście wielu autorów jest skłonnych nadać apokaliptyczne wymiary zjawisku politycznego powstawania burżuazji w Nigerii i w całej niemal Afryce. Ale na ten temat opublikowano ogromną ilość materiałów z dochodzeń, dzięki czemu mamy dziś dobrze udokumentowany obraz tego zjawiska w Nigerii. Nie wchodząc w szczegóły, można chyba

stwierdzić, że ta ostatnia droga tworzenia się burżuazji stanowi margines całego procesu powstawania tej klasy w Nigerii, jak też dotyczy marginesowej części życia gospodarczego.

ZAKOŃCZENIE

Jak zastrzegłem się na początku, celem moich rozważań było jedynie zwrócenie uwagi na pewne odmienności procesu awansu społecznego w Nigerii. Materiał przedstawiony nie upoważnia do daleko idących wniosków, zwłaszcza co do całości przeobrażeń społecznych w Nigerii. Niemniej dwie sprawy natury ogólniejszej wymagają podniesienia ich w zakończeniu.

Pierwsza to sprawa proporcji czy odniesienia procesu nowoczesnego awansu do innych procesów społecznych, do całości życia społecznego. Jeszcze raz wypadnie podkreślić, że uwzględniając obecnie istniejący w Nigerii społeczny i gospodarczy system jedynie część społeczeństwa może uczestniczyć i uczestniczy w procesie nowoczesnego awansu. Reszta ludności kraju, zapewne na razie jeszcze bardzo liczna, jest od niego odsunięta. Nie trzeba podkreślać, że badacz tego zjawiska łatwo ulec może wrażeniu, że ruchliwość społeczna obejmuje całe społeczeństwo, może nie w jednakowym stopniu, ale w sposób wyraźny. Niemalą rolę w umacnianiu tego typu opinii gra tendencja do uogólniania wyników wycinkowych badań socjologicznych, obejmujących wąskie grupy. Nawet jeśli zgodzić się z poglądem, że mamy tu do czynienia przede wszystkim z różnicami w stopniu natężenia pewnych zjawisk, w tym wypadku przeobrażeń kapitalistycznych społeczeństwa, i uczestnictwie w nowoczesnym awansie, wymaga podkreślenia, że rozpiętości w występowaniu zjawiska są ogromne, tak ogromne, że nieraz trudno te zjawiska stawiać na jednej płaszczyźnie.

Stwierdzenie powyższe prowadzi do drugiej sprawy natury ogólniejszej. W ramach obecnego systemu społeczno-politycznego w Nigerii na awans społeczny może liczyć jedynie znikoma część gwałtownie rosnącej ludności. Awans jest dla nich nie tylko zaspokojeniem osobistych dążeń, ale przede wszystkim jedyną drogą wyrwania się z kręgu nędznej wegetacji. Powiększająca się przepaść między społeczną wiedzą o awansie a jego praktycznymi możliwościami zaostrza konflikty klasowe i prowadzi do nieuchronnej konfrontacji. Nie wydaje się bowiem możliwe, aby funkcjonujący obecnie mechanizm i zasięg awansu mogły długo jeszcze rozładowywać rosnące napięcie społeczne.

ANNA MROZEK

ROLA I FUNKCJE ISLAMU W KSZTAŁTOWANIU WIĘZI NARODOWEJ SOMALIJCZYKÓW

Treść: Wstęp. — Zarys historii Somalijszczyków. — Rozmieszczenie i podział Somalijszczyków. — Istota i znaczenie islamu somalijskiego: napływ islamu; wpływ sultanatów muzułmańskich na islamizację Somali; cechy szczególne islamu somalijskiego; wojownicy i ludzie religii w społeczeństwie somalijskim; wierzenia i praktyki islamistyczne Somali; istota islamu somalijskiego; wojna muzułmańsko-etiopska w XVI w.: Ahmad Gran. — Narastanie świadomości narodowej: powstanie Sajida Muhammada 'Abdille Hassana, warunki poprzedzające wybuch powstania; wybuch powstania, osoba przywódcy; znaczenie ruchu derwiszów; udział islamu w kształtowaniu się nowoczesnych partii politycznych.

WSTĘP

Somali badane w aspekcie kształtowania się spójni narodowej jest jednym z najbardziej interesujących obszarów kontynentu afrykańskiego. Somalijszczycy, wyróżniający się jedną z najbardziej rozcłonkowanych struktur społecznych, wyrażającej się już nie tylko w rozbiciu plemiennym, ale w rozbiciu na odrębne, często zwalczające się klany, przejawiają równocześnie tak silną świadomość wspólnoty, opartą na wspólnym języku, kulturze i religii, iż w literaturze naukowej określani są często nie bez racji mianem wspólnoty narodowej¹.

¹ Hadż Ibrahim Egal mówi o Somalijszczykach jako narodzie, określając równocześnie ich cechy narodowe (por. *Somalia; Nomadic Individualism and the Rule of Law*, „African Affairs”, t. 67, 1968, nr 268, July, s. 147); I. M. Lewis stwierdza, że „Somalijszczycy zawsze tworzyli naród, jakkolwiek brak było nacjonalizmu politycznego” (*Pan-Africanism and Pan-Somalism*, „The Journal of Modern African Studies”, Cambridge, 1963, nr 1, 2, s. 147); I. W. Zartman stwierdza: „Somali są narodem z jednym językiem narodowym, wspólnym pochodzeniem i historią i wyraźnym zróżnicowaniem kulturalnym; ale jednocześnie różnią się fizycznie od ich sąsiadów. Jest to jedyny tego rodzaju wypadek w całej Afryce” (*The Foreign and Military Politics of African Boundary Problems*, [w:]

Teza ta może być kwestionowana, może powodować wiele kontrowersji, ale wszystko to nie zmienia faktu, że dzisiaj, kiedy inne młode państwa afrykańskie zmierzają do przekształcenia zróżnicowanej etnicznie ludności swych państw w naród, Somalijczycy podejmują wysiłek stworzenia jednolitego państwa na bazie istniejącej świadomości wspólnoty wszystkich Somalijczyków.

Wobec wielu różnych znaczeń łączonych z terminem Somalia, w artykule używany on będzie tylko dla określenia powstałej w 1960 r., w wyniku połączenia byłego protektoratu brytyjskiego i włoskiego, Republiki Somalii. Termin Somali natomiast odnoszony jest w artykule do grupy południowo-wschodnich Kuszytów, do której należą również: spoza obszaru Republiki.

ZARYS HISTORII SOMALIJCZYKÓW

Somalijczycy klasyfikowani są powszechnie jako chamici i włączani do grupy południowo-wschodnich Kuszytów, do której należą również: Afarowie, Saho, Galla i Bedża. Na pokrewieństwo grup ludnościowych zaliczanych do południowo-wschodnich Kuszytów wskazują drobne elementy w zakresie kultury materialnej i struktury socjalnej oraz podobieństwo fizyczne i językowe. Nadto w odniesieniu do Somali, Afar, Saho i Galla wskazuje się również na wspólne pochodzenie i tradycje².

Sporna jest natomiast kwestia miejsca pochodzenia i okresu przybycia Somalijczyków na obszar północno-wschodniej Afryki na Półwyspie Somalijskim, zajmowanym przez nich obecnie. W literaturze specjalistycznej sugeruje się przybycie Somalijczyków z Arabii do Afryki w górnym paleolicie, bez bliższego określenia ich pierwotnej lokalizacji³. J. S. Trimingham wysuwa tezę o pierwotnej lokalizacji Somalijczyków w Afryce, na obszarze górnego biegu Webi i wybrzeżu Zatoki

African Boundary Problems, red. C. G. Widstrand, Uppsala 1969, s. 81); A oto opinia S. Touval: „Somalia jest przypadkiem wyjątkowym wśród państw afrykańskich, ponieważ jest to państwo narodowe” (*The Sources of Status Quo and Irredentist Policies*, w *ibidem*, s. 109).

² Por. I. M. Lewis, *Sufism in Somaliland: a Study in Tribal Islam*, „Bulletin of the school of Oriental nad African Studies”, University of London, t. 17, 1955, nr 3, s. 582.

³ Por. G. W. B. Huntingford, *The People of the Interior of East Africa by its Modern Inhabitants*, [w:] *History of East Africa*, red. R. Oliver, G. Mathew, Oxford 1966, s. 65.

Adeńskiej⁴. Pogląd ten wydaje się podzielać I. M. Lewis⁵, H. S. Lewis stwierdza natomiast stanowczo, iż Somalijczycy pochodzą z południowej Etiopii⁶.

Jeszcze bardziej kontrowersyjny jest okres przybycia Somalijczyków na zajmowany przez nich obecnie obszar. W większości opracowań specjalistycznych wysuwany jest pogląd, iż Somalijczycy dotarli na Wybrzeże Somalijskie w wiekach średnich, a główna fala ich ekspansji nastąpiła dopiero począwszy od wieku XVI pod wpływem islamu. Pogląd ten podzielany jest również przez jednego z najlepszych znawców Somali: I. M. Lewisa, który sugeruje, iż przed przybyciem Somalijczyków obszar Półwyspu Somalijskiego zajmowany był przez inną grupę ludności chamińskiej — Galla, którzy wyparci zostali przez Somalijczyków w kierunku zachodni i południowy. Przecistawiając się temu stanowisku, H. S. Lewis w 1966 r. wysunął tezę o znacznie wcześniejszym przybyciu Somalijczyków na obszar Półwyspu Somalijskiego, jeszcze przed przybyciem Galla, a hipotezę tę podbudowuje świadectwem podróżników arabskich począwszy od wieku XII, których relacje wskazują na występowanie na tym obszarze skupisk somalijskich⁷. Inny argument H. S. Lewisa oparty jest na analizie języków Galla i Somali, z której wynika, że oba te języki pochodzą z tego samego źródła, którym jest język wschodniokuszycki, używany jeszcze dziś w południowej Etiopii. W zestawieniu z nim język Galla wykazuje znacznie mniejsze zmiany niż język Somali. Ten ostatni odbiega dość znacznie od pierwowzoru, co zdaniem H. S. Lewisa przemawia za tezą, iż Somalijczycy oderwali się znacznie wcześniej niż Galla od pierwotnej wspólnoty wschodniokuszyckiej, właśnie w południowej Etiopii⁸.

W świetle przytoczonych wyżej stanowisk kontrowersyjnych pewne ustalenie początków osadnictwa somalijskiego na wybrzeżu północno-wschodniej Afryki nie jest możliwe wobec braku źródeł pisanych z okresu przedmuzułmańskiego. Wydaje się jednak, że pełne opanowa-

⁴ J. S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford — London — New York — Toronto 1952, s. 8.

⁵ I. M. Lewis mówi: „o ekspansji chamińskich Somali od wybrzeży Zatoki Adeńskiej do równin północnej Kenii”, *The Somali Conquest of the Horn of Africa*, „Journal of African History”, 1960, nr 1, 2, s. 213.

⁶ H. S. Lewis, *The Origins of the Galla and Somali*, „Journal of African History”, t. 7, 1966, 1, s. 27.

⁷ Jest to świadectwo Idrisi i Ibn Sa'ida, określających Merkę (na południowym wybrzeżu somalijskim) jako stolicę państwa Hawije. Hawije, to nazwa jednego z sześciu głównych plemion somalijskich. Por. Lewis, *The Origins of the Galla...*, s. 27.

⁸ Por. *ibidem*, s. 38—42.

nie tego obszaru przez Somalijczyków dokonało się dopiero po przyjęciu islamu, gdyż właśnie islam połączył wąskie, rozbite grupy koczowników w szersze wspólnoty typu plemiennego, co umożliwiło ekspansję na szerszą skalę, przy czym opanowanie tego terenu dokonało się najprawdopodobniej na drodze podbojów. Potwierdzeniem ostatniej tezy jest fakt utrzymywania się do dzisiaj szczepów zależnych pochodzenia negroidalnego — głównie na południu Somalii — zajmujących pozycję klientów w stosunku do dominującego na danym obszarze plemienia somalijskiego.

Na ustaloną już pozycję Somalijczyków w północno-wschodniej Afryce wskazuje pierwsza wzmianka pisana o Somalijczykach jako wspólnocie grup plemiennych. Pojawiła się ona w hymnie etiopskim, opiewającym zwycięstwo Negus Jeszaq (1414—1429) nad sąsiadującym z Etiopią sułtanatem muzułmańskim Ifat. W poemacie tym Somalijczycy wymieniani są na jednym z pierwszych miejsc jako lud pokonany przez wojska etiopskie⁹.

Innym dokumentem pisany, zawierającym liczne wzmianki o Somalijczykach, jest praca arabskiego historyka z XVI w.: Al-Szihab ad-Din, zatytułowana: *Futuh al-Habasha (Historia podbojów Abisynii)*, napisana około lat 1540—1560¹⁰.

Etymologia terminu Somali nie została ostatecznie wyjaśniona. Według jednej wersji termin ten stanowi złożenie: *so* (iść) i *mal* (mleko), co stanowiłoby odbicie koczowniczego trybu życia pasterzy somalijskich. Istnieje również tendencja wyprowadzania nazwy Somali od abisyńskiego słowa: *soumahe* (poganie). Sami Somalijczycy wyprowadzają swą nazwę od legendarnego przodka, a raczej od jego arabskiego przydomka, *Zumal* (bogaty).

ROZMIESZCZENIE I PODZIAŁ SOMALIJCZYKÓW

Terytorium zajmowane przez Somalijczyków sięga od francuskiego Somali w północno-wschodniej części Półwyspu Somalijskiego, przez peryferie górskiego obszaru Etiopii na terenie Harar, wzdłuż wybrzeży Zatoki Adeńskiej oraz Oceanu Indyjskiego aż do rzeki Tana w północ-

⁹ Por. S. Touval, *Somali Nationalism. International Politics and the Drive for Unity in the Horn of Africa*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts 1963, s. 9.

¹⁰ Por. I. M. Lewis, *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Oxford University Press, 1961, s. 15.

nej Kenii. Somalijczycy żyją więc w różnych państwach i podlegają różnym systemom władzy. Dążność do zjednoczenia wszystkich Somalijczyków pod wspólną, rodzimą władzą stanowi dzisiaj kanwę aktywności politycznej wszystkich Somalijczyków.

Somalijczycy nie tworzą zbyt licznej grupy. Ich ogólna liczba według danych z 1965 r. szacowana jest na 3,5 miliona¹¹. Ta wąska liczebnie grupa ludności zajmuje ogromne terytorium, obejmujące łącznie ok. 400 tys. mil. Ale jest to obszar po większej części półpustynny, nie nadający się pod uprawę. Jest on terenem okresowych wędrówek Somalijczyków hodowców w poszukiwaniu paszy dla bydła.

Liczebny podział ludności somalijskiej kształtuje się następująco: we francuskim Somali Somalijczyków jest około 25 tys., co stanowi mniej więcej połowę całej ludności; w Etiopii — około 1 mln, w Republice Somalia — 2,25 mln, w północnej Kenii — około 200 tys. Nadto osadnicy somalijscy, głównie kupcy i właściciele sklepów, mieszkają w wielu miastach i portach wschodniej Afryki. W Adenie tworzą oni dość silną osadę miejską. Podobne ich osady występują w portach Zatoki Perskiej. Somalijczycy żeglarze stanowią również nieliczną procentowo i płynną grupę osadników w takich portach europejskich, jak Marsylia, Neapol i Londyn.

Somalijczycy dzielą się na dwie grupy podstawowe: Samale, zlokalizowaną głównie w północnej części Półwyspu Somalijskiego, i Sab — na południu; przy czym Sab są częścią składową grupy pierwszej mimo pewnych cech odrębnych.

Samale rozpadają się z kolei na cztery podstawowe grupy plemienne: Dir, Isaq¹², Hawije i Darod, z których najliczniejsza jest ostatnia (ok. 1,5 mln)¹³. Z kolei druga grupa podstawowa: Sab, dzieli się na plemiona: Digil i Rahanwejn, obejmujące łącznie około 0,5 mln ludności.

Główne różnice między Somalijczykami przebiegają właśnie między grupami Samale i Sab. Pierwsi to koczownicy lub półkoczownicy, których głównym zajęciem jest hodowla bydła, rzadko łączona z okresową uprawą roli lub sezonową pracą w mieście. Sab natomiast, żyjący na urodzajnych nadrzecznych obszarach, to głównie rolnicy, którzy tak

¹¹ Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 10.

¹² Isaq stanowią część składową Dir. Ich wyodrębnienie wynika z tego, że sami określają siebie jako grupę odrębną.

¹³ Przybliżona liczebność pozostałych grup: Isaq i Dir ok. 750 tys., Hawije ok. 500 tys. Por. I. M. Lewis, *The Modern History of Somaliland*, London 1965, s. 6.

pod względem fizycznym, jak i kulturalnym wykazują ślady kontaktów i wymieszania się z ludnością pozasomalijską, głównie negroidalną, prawdopodobnie autochtoniczną ludnością tego obszaru¹⁴. Między Samale a Sab są również różnice językowe, podobne do różnicy między językami włoskim a francuskim lub hiszpańskim a portugalskim¹⁵.

Znacznie mniejsze różnice występują wewnątrz każdej z dwóch grup podstawowych: Samale i Sab. I tak, na przykład, pewne różnice kulturalne i obyczajowe ujawniły się między Darod i Hawije z południowej części Półwyspu Somalijskiego a tymi samymi grupami, zamieszkalymi w północno-wschodniej Kenii. Na tym ostatnim terenie Somalijscy w trakcie swych podbojów w XIX w. przejęli od Galla strukturę organizacji militarnej opartą na gradacji wieku, która obecnie zanikła prawie zupełnie. Mimo to grupy Hawije i Darod wysunięte bardziej na południe różnią się w pewnych aspektach od swych współplemieńców wysuniętych bardziej na północ, co wynika zarówno z różnic w zakresie ekonomiki (wyłącznie koczowniczy tryb życia na północy, przy półosiedłym na południu), jak i z liczniejszych kontaktów odłamów południowych z ludnością pozasomalijską.

Mimo tych różnic, dużą rolę odgrywa świadomość wspólnoty przejawiana przez samych Somalijszych, oparta na wspólnym języku, tradycji, kulturze i religii. Odbiciem poczucia jedności Somalijszych jest między innymi wspólne im wszystkim przekonanie o pochodzeniu od wspólnego przodka arabskiego: 'Aqil Abu Taliba, spokrewnionego z rodziną Mahometa, twórcy religii islamu. Ta arabska genealogia Somalijszych sprowadza nas jednak na grunt jednego z istotnych czynników kształtujących poczucie jedności Somalijszych: islamu.

¹⁴ Na terenach zamieszkałych przez Sab istnieje dzisiaj dość znaczna grupa zsomalizowanych Bantu określanych przez historyków arabskich jako Zandż (czarni). Por. Lewis, *The Somali...*, s. 216. Liczbę ich określa Touval *Somali Nationalism...*, na około 44 tys. wg statystyk z 1948 r., a Lewis (*The Modern History...*), na około 80 tys. Zajmują oni obszar wzdłuż rzek Szabelle i Dżuba. Są oni głównie rolnikami i myśliwymi i żyją w połączeniu z grupami somalijskimi jako ich podopieczni lub klienci. Poza ludnością Bantu, używającą do dzisiaj dialektu swahili, występuje na tym obszarze drugi odłam ludności, negroidalnej, zw. Ribī (lub WaRibī) i Boni (WaBoni). Żyją oni w wąskich grupach i trudnią się myślistwem. Antropologicznie przypominają typ buszmeński. Byli oni najprawdopodobniej podporządkowani grupom rolników Bantu. Jeszcze do dzisiaj niektóre grupy tej ludności żyją pod patronatem silniejszych grup Bantu.

¹⁵ Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 13.

ISTOTA I ZNACZENIE ISLAMU SOMALIJSKIEGO

Napływ islamu. Historia rozprzestrzeniania się i adaptacji islamu wśród Somalijczyków pokrywa się w dużej mierze z historią Somalijczyków, brak bowiem jakichkolwiek wzmianek o nich przed momentem ich osiedlenia się na Wybrzeżu Somalijskim¹⁶. Początki islamizacji Somalijczyków związane są ściśle z rozwojem miast na wybrzeżu Północno-Wschodniej Afryki. Tutaj przybysze somalijscy zetknęli się najwcześniej z islamem, który w miarę jego rozpowszechniania się stawał się czynnikiem jednoczącym Somalijczyków i uzasadniającym ich dalszą ekspansję pod hasłem świętej wojny.

Przy rozpatrywaniu zagadnienia wpływów i przejmowania islamu przez Somalijczyków uwzględnić należy okres przenikania i liczbę ludności arabskiej — nosicieli islamu, która przybyła na wybrzeże somalijskie oraz okres napływu Somalijczyków do miast przybrzeżnych i zakres ich uczestnictwa w kulturze islamistycznej.

W obu wypadkach trudne jest ustalenie ścisłych faktów, nie tylko ze względu na znikomą ilość źródeł pisanych z tego okresu, ale także ze względu na brak jednomyślności w zakresie interpretacji tych skromnych źródeł u autorów opracowań specjalistycznych.

Jeśli chodzi o pierwszą część zagadnienia: kwestię osadnictwa arabskiego, większość badaczy wyraża zgodne przekonanie, iż penetracja arabska na obszar wybrzeża somalijskiego sięga swymi początkami ery przedmuzułmańskiej. Nabrala ona jednak większego rozmachu w pierwszych wiekach hidżry. Jednym z najwcześniejszych ośrodków islamizacji był port Zeila przy Zatoce Adeńskiej. Politycznie Zeila była ośrodkiem muzulmańskiego emiratu Adal, częścią państwa Ifat. Najwcześniejszym pisarzem arabskim, który pisał o Zeila, był Al-Ja'qubi (w. X). Ibn Sa'id (w. XII) wspomina, że Zeila rządzona była przez szejków, co wskazywałoby na rządy arystokracji arabskiej w tym okresie.

¹⁶ Jeśli Somali pochodzą istotnie z terenów dzisiejszej południowej Etiopii — co sugeruje się najczęściej w literaturze specjalistycznej — jest wysoce prawdopodobne, iż stanowili oni początkowo niezróżnicowaną grupę ludności wśród grup sobie pokrewnych na tym samym obszarze. Wskazywałyby na to dość znaczne podobieństwa obyczajów, organizacji społecznej, a nade wszystko języka Somali z innymi grupami ludności zaliczanymi do południowo-wschodnich Kuszytów. Obszar południowej Etiopii był według opinii badaczy niemal do wieku XIX jednym z najbardziej izolowanych od obcych wpływów (por. M. Abir, *Caravan Trade and History in the Northern Parts of East Africa*, „Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde”, Frankfurt a. Main, t. 14, 1968, s. 109). Wcześniejsze odłączenie się Somali od tej grupy ludności musiało być uwarunkowane względami ekonomicznymi, np. koniecznością poszukiwania nowych terenów pasterskich wobec wyczerpania gleby lub też powiększającą się ilością ludności somalijskiej.

Innym ośrodkiem wpływów arabskich na południu był port Berbera (od arabskiej nazwy ludności zamieszkującej w tym czasie wybrzeże somalijskie). Brak jest ściślejszych danych o okresie napływu Arabów do tego miasta. Według informacji I. M. Lewisa pierwsze wzmianki historyków arabskich o tym mieście pochodzą z XIII wieku ¹⁷.

Wcześniej znane były inne porty na południowym wybrzeżu somalijskim utworzone lub opanowane przez Arabów. Były to głównie: Mogadiszu, Brawa i Merka. Kolonizacja tych portów ustalana jest mniej więcej na wiek X¹⁸, jakkolwiek wzmianki pisarzy arabskich o tych miastach pochodzą ze znacznie późniejszego okresu (XII—XIII w.). Niestety brak jest bliższych wiadomości o osadnictwie arabskim w starożytnym porcie Mait na wybrzeżu północnym, uważanym powszechnie za jeden z głównych ośrodków wczesnej ekspansji somalijskiej. Nie jest również pewne, czy całe południowe wybrzeże somalijskie było ośrodkiem osadnictwa arabskiego. G. Mathew mówi o braku jego śladów na południe od Merki, gdyż nie odnaleziono tam, jak dotąd, napisów nagrobowych w języku arabskim, występujących w innych miastach wybrzeża ¹⁹. Wskazywałoby to na brak stałych osad arabskich na tym obszarze, co nie wyklucza jednak osadnictwa okresowego lub stacji handlowych.

Wszystkie wymienione wyżej porty stanowiły ważne ośrodki handlowe między Abisynią i Arabią a rynkami wschodnimi (Indie, Persja, a być może również Chiny) ²⁰. Ożywienie i rozwój miast wybrzeża somalijskiego przypada na początek w. XIV, kiedy następuje szybki rozwój handlu niewolnikami, a wraz z tym muzułmańskich ośrodków handlowych oraz kolonii. Handel niewolnikami, w którym pośredniczyła również ludność miejscowa pochodzenia chamickiego, najczęściej zislamizowana, stanowiła nowy czynnik rozprzestrzeniania się islamu, również w głębi kraju.

W obrębie miast rządzonych przez Arabów istniały niewątpliwie ośrodki nauczania wiedzy koranicznej, które — wskutek rozpowszechnionego wśród Arabów zwyczaju zawierania małżeństw z kobietami miejscowymi i nawiązywania tą drogą ścisłych kontaktów z tą ludnością — obejmowały prawdopodobnie również ludność pozaarabską. Istniał również specjalny limit miejsc w słynnych uczelniach muzuł-

¹⁷ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 21.

¹⁸ Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 62; Lewis, *The Somali...*, s. 218.

¹⁹ Por. G. Mathew, *The East African Coast until the Coming of the Portuguese*, [w:] *History of East Africa*, s. 115.

²⁰ Zachowana wzmianka kronikarza chińskiego z IX w. o ludności tego obszaru wskazuje na istniejące kontakty miast wybrzeża somalijskiego z Chinami. Por. Lewis, *The Origins of the Galla...*, s. 90.

mańskich: al-Azharze w Kairze i w Meczezie Omajjadów w Damaszku, zarezerwowany specjalnie dla studentów z Zeila i Mogadyszu ²¹.

Okolo wieku X, kiedy rozwijały się wspomniane wyżej ośrodki, większa część południowej części półwyspu — poza pasem wybrzeża — zajmowana była jeszcze przez prechamicką ludność Zendź, podczas kiedy część północna okupowana była przez Somali i, jak sugerują zwolennicy poglądu o wcześniejszym przybyciu na ten obszar ludności Galla, właśnie Galla ²².

Nie jest pewne, kiedy dokładnie zetknęli się Somalijczycy z miastami arabskimi na wybrzeżu somalijskim. Tradycja ustna Somalijczyków wskazuje na wzmożoną falę emigracji somalijskiej nieomal od początku opanowania tych miast przez Arabów. Najsilniejszym bodźcem migracji somalijskiej, o którym wspomina tradycja, miało być przybycie z Arabii szejka Isma'ila Dżabarti około X lub XI w. i ekspansja jego potomków, rodzinnego klanu Darod, który osiedlił się pierwotnie w północno-wschodnim krańcu północnej części półwyspu.

Mniej więcej w dwa wieki później nastąpiła nowa fala emigracji Somali, tym razem pod wpływem działalności przybyłego również z Arabii szejka Isaq, założyciela plemienia Isaq. Jego zwolennicy lub krewni osiedlili się nieco na zachód w stosunku do przybyłych tu wcześniej Darod. Szejk Isaq, jak wspominają legendy, uczynił swoją stolicą miasto Mait, gdzie do dziś znajduje się jego grób. Zawierał on również związki małżeńskie z kobietami klanu Dir, co dało podstawę do wyprowadzania pochodzenia również tej ostatniej grupy od tego samego szejka.

Niestety informacje te nie określają miejsc, do których pierwotnie przybyli owi szejkowie, nie wskazują zatem miejsca wczesnej lokalizacji Somali. Ponieważ jednak arabscy osadnicy przybywali właściwie wyłącznie do miast wybrzeża somalijskiego, można wysnuć stąd wniosek, iż owi dwaj szejkowie zastali ludność somalijską właśnie w pasie wybrzeża i to raczej od strony Zatoki Adeńskiej, skąd napływali najwcześniej nosiciele islamu. Sugestia ta przemawia za wcześniejszą lokalizacją Somali na terenie Półwyspu Somalijskiego, tym bardziej że

²¹ Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 62.

²² Zwolennik poglądu o wcześniejszym przybyciu Galla na obszar Półwyspu Somalijskiego: I. M. Lewis, opiera swą tezę między innymi na ustnej tradycji Somali oraz na fakcie występowania w północnej części Somali kamieni-pomników łączonych z Galla. Por. Lewis, *The Somali...*, s. 218. Głównym oponentem tego autora jest H. S. Lewis, który na podstawie przeprowadzonych badań stwierdził, że wiek wspomnianych kamieni-pomników nie przekracza 200 lat, może więc być śladem obecności Galla przybyłych na omawiany obszar później od Somalijczyków (por. Lewis, *The Origins of the Galla...*, s. 32).

ich przybycie do pasa wybrzeża poprzedzało najprawdopodobniej osadnictwo w głębi kraju, stanowili oni bowiem i w większości stanowią do dzisiaj ludność koczowniczą. W każdym razie istniejące w X lub XI w. w pasie wybrzeża somalijskie osady rodowe zostały podbudowane i zjednoczone na zasadzie dołącznej genealogii arabskiej²³. W tym sensie islam stanowił czynnik integrujący Somali, co w połączeniu z hasłem świętej wojny uwarunkowało dalszą ekspansję tych ostatnich.

Około wieku XII Darod, a nieco później Isaq i Dir rozprzestrzeniaли się na obszarze dzisiejszego Somali i północno-wschodniej Etiopii, wypierając ludność miejscową. Czwarta grupa podstawowa, Hawije, zajęła obszar południowy tego samego terenu²⁴.

Właśnie ostatnia grupa Somali weszła, jak się wydaje, najwcześniej w kontakt z miastami na wybrzeżu, opanowanymi przez Arabów. Ale wcześniejsze wzmianki głównie arabskich podróżników o mieszkańcach tych miast są raczej znikome i niezbyt ścisłe. Ja'qubi, geograf arabski z XII w., wspominał, że „mieszkańcy Mogadiszu byli Berberami o kolorze skóry na pograniczu między Abisyńczykami a Murzynami”²⁵. H. S. Lewis sądzi, że byli to właśnie Somali²⁶. Ibn Battuta, który podróżował wzdłuż wybrzeża w 1331 r., stwierdza, że „kraj pustylny między Zeila a Mogadiszu zamieszkały był przez ciemnoskórych ludzi, wielu z nich to heretycy, którzy byli właścicielami owiec”²⁷. Ten sam podróżnik arabski odnalazł w Mogadiszu sułtana, używającego języka miejscowego, lecz znającego również język arabski²⁸. E. Cerulli dowodzi na podstawie tej wzmianki, iż Ibn Battuta odnalazł w Mogadiszu stolicę małego, arabsko-somalijskiego państwa²⁹. J. S. Trimingham natomiast wysuwa przypuszczenie, iż władca miejscowy nie używał języka somalijskiego, lecz raczej język bantu, tj. proto-smahili, a więc był przedstawicielem Bantu³⁰.

²³ Obok wspomnianego już wyżej pokrewieństwa Isaq i Dir występowała w przeszłości dość ścisła współpraca między przywódcami Isaq i Darod. Jeszcze do dzisiaj wzajemne powiązania i więzy pokrewieństwa znajdują swe odbicie w ich genealogiach. Por. Lewis, *The Somali...*, s. 219.

²⁴ W literaturze specjalistycznej wysuwa się przypuszczenie, że główne ruchy grup Somali dokonały się przed w. XVII. Nie jest to jednak równoznaczne z zakończeniem ekspansji Somali, lecz tylko spadkiem jej nasilenia. Jeszcze w drugiej połowie w. XIX Somali dokonali podboju obszaru dzisiejszej północno-wschodniej Kenii. Por. Lewis, *The Somali...*, s. 221; Touval, *Somali Nationalism...*, s. 11.

²⁵ Lewis, *The Origins of the Galla...*, s. 30.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 68.

²⁹ E. Cerulli, *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, vol. 1, Rome 1957, s. 72.

³⁰ J. S. Trimingham, *Islam in East Africa*, Oxford 1964, s. 6.

Według zgodnej opinii wszystkich badaczy, których prace stanowią podstawę niniejszego artykułu, udział ludności Somali w południowych miastach wybrzeża zarysowuje się wyraźnie od XV wieku³¹. W końcu tego wieku lub na początku wieku XVI Mogadiszu rządzone było przez muzułmańską dynastię somalijską: Adżuran³². Według opinii J. S. Trimingham Mogadiszu pierwotnie zamieszkałe głównie przez arabskich emigrantów na przestrzeni w. XVI—XVII zostało w pełni zsomalizowane. O zasięgu somalizacji tego miasta świadczy fakt, iż arabska rodzina Muqri, z której wywodził się główny kadi (najwyższy sędzia) Mogadiszu, a więc najwyższy autorytet religijny w mieście, zmieniła nazwisko na brzmienie somalijskie: Rer Faqih³³.

Somalizacja Mogadiszu była prawdopodobnie częścią składową więk-

około w. XVII nowe grupy Somali: Hawije, napierały w kierunku miast wybrzeża³⁴. Niemniej podporządkowanie panującej dotąd arystokracji arabskiej przez Somali podobnie jak i ich somalizacja są na obszarze wschodniej Afryki wypadkami raczej odosobnionymi.

Około w. XVII nowe grupy Somali: Hawije, napierały w kierunku Wedi Szebele na południu i prawdopodobnie obaliły autorytet Adżuran w Mogadiszu. Adżuran i ich sojusznicy wyparci zostali na południe, na obszar dzisiejszej północno-wschodniej Kenii. Brak jest bliższych informacji o pozostałych miastach wybrzeża somalijskiego. J. S. Trimingham wspomina jednak o Zeila, iż w końcu w. XVI została ona opanowana przez koczowników somalijskich³⁵. Ogólnie wydaje się, że we wszystkich miastach wybrzeża somalijskiego ilościowo znaczny napływ koczowników somalijskich podważył lub wyparł dominację Arabów począwszy od w. XV—XVII³⁶. Nie ulega wątpliwości, iż szerszy kontakt koczowników z miastami wywierał duży wpływ na rozszerzenie lub tylko pogłębienie wpływów islamu.

Rozpatrując przedstawioną wyżej — wysoce niekompletną — historię miast wybrzeża somalijskiego od strony ich wpływu na islamizację

³¹ Według informacji Lewisa (*The Modern History...*, s. 21) miastem, w którym udział Somali był najwcześniejszy, była Zeila. W okresie muzułmańskim — brak ścisłego określenia czasu — Zeila miała mieszaną ludność: arabską, somalijską i Danakil ('Afar). Te trzy elementy wyjściowe utworzyły wspólny dialekt i kulturę

³² Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 24.

³³ Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 215.

³⁴ Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 9; Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 97; Lewis, *The Modern History...*, s. 28.

³⁵ Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 97.

³⁶ Por. Touval, *Somali Nationalism...*: „Lokalne sułtanaty arabskie istniały w Mogadiszu, w Brawa i w innych miastach wzdłuż wybrzeża Oceanu Indyjskiego do w. XV, kiedy napór koczowniczej ludności w głąbi kraju wzrósł” (s. 9).

Somali, wydaje się, że początek tych wpływów zbiega się z okresem przybycia osadników arabskich. Nie twierdzimy przy tym, iż wpływy islamu objęły we wczesnym okresie wszystkich Somali. Sądzymy jedynie, iż skoro pewne ich grupy przebywające na wybrzeżu somalijskim w X—XI w. zaakceptowały świętość szejków arabskich i uznały ich zwierzchnictwo, musiały uprzednio pozostawać w kontakcie z kulturą islamistyczną i żywić dla niej szacunek. Być może byli to koczownicy somalijscy, przybywający sezonowo do miast. Nie jest wykluczone, że byli oni już wtedy zewnętrznie zislamizowani. Z tych też względów wysuwam przypuszczenie, iż podlegali oni wpływowi islamu od początku powstania miast arabskich na wybrzeżu somalijskim.

Nie jest to jednak bynajmniej teza sugerowana przez autorów opracowań specjalistycznych. Istnieje ogromna rozbieżność w ustalaniu początków islamizacji Somali. J. S. Trimingham łączy islamizację Somali z ich wzmoczoną ekspansją w XVI wieku³⁷. G. Mathew ustala początek ich islamizacji na w. XIV—XV³⁸, Mohammad Hadż Ibrahim Egal, były premier Somali — na w. XIII³⁹. W innych opracowaniach brak jest prób ustalenia początków islamizacji Somali. Cytowane wyżej daty mogą, naszym zdaniem, zaznaczać etapy rozszerzających się wpływów islamu wśród grup koczowniczych, ponieważ przynajmniej dwie z nich (w. XII i XVI) zbiegają się ze wzmocnionymi falami ekspansji Somali. Nie mogą one jednak oznaczać początków ich islamizacji, ponieważ wspomniane wyżej dwie główne fale ekspansji Somali dokonywały się już pod hasłami islamu.

Obraz zasięgu wpływów islamu na Somali byłby niepełny, gdybyśmy nie uwzględnili oddziaływania sultanatów muzułmańskich, obejmujących swym zasięgiem część obszarów zamieszkałych przez Somali.

Wpływ sultanatów muzułmańskich na islamizację Somali. Najwcześniej znanym sultanatem arabskim był sultanat muzułmański Szoa, założony ok. 896 r. Sultanat ten obejmował między innymi obszar Dżabart w prowincji Dżifat na wschodnich krańcach płaskowyżu abisyńskiego, który należał do jednego z najwcześniej zislamizowanych⁴⁰. Na czele sultanatu stała dynastia Makhzumi, prawdopodobnie pochodzenia arabskiego. W końcu wieku XIII dynastia panująca obalona została przez władców sąsiednich sultanatów, pozostających dotychczas pod dominacją Szoa. Począwszy od w. XIII powstały liczne sultanaty arabskie,

³⁷ Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 8.

³⁸ Mathew, *The East African Coast...*, s. 111.

³⁹ Hadż Ibrahim Egal, *Somalia: Nomadic Individualism...*, s. 221.

⁴⁰ Abir, *Caravan Trade...*, s. 115. Nie są niestety znane przyczyny wcześniejszej islamizacji właśnie tego obszaru.

obejmujące obszar dawnego sultanatu Szoa, ale również wybrzeże somalijskie. Do najpotężniejszych zaliczany jest sultanat Ifat, który kontrolował szlaki handlowe łączące wnętrze kraju z Zeila. Częścią Ifat było państwo Adal ze stolicą w Zeila. Jeszcze inny sultanat muzułmański: Bali, kontrolował prawdopodobnie południową część Półwyspu Somalijskiego⁴¹.

Wszystkie te państwa muzułmańskie wywierały niewątpliwie wpływ na Somali w kierunku ich islamizacji. Dotyczy to nie tylko tych grup ludności Somali, które docierały do pasa wybrzeża, ale za pośrednictwem sultanatu Szoa, sięgającego w głąb kraju, idee islamu wywierać musiały również wpływ na koczowników somalijskich. Nie było to rzecz jasna równoznaczne z ich islamizacją w pełnym tego słowa znaczeniu; sądzę jednak, że kontakty z kupcami muzułmańskimi przy wysokiej pozycji ekonomicznej i społecznej tych ostatnich sprzyjały przejmowaniu pewnych idei islamu⁴².

O istnieniu tych kontaktów świadczą nieliczne co prawda i słabo udokumentowane w literaturze specjalistycznej wzmianki o udziale Somali w handlu. Ponieważ handel spoczywał wyłącznie w rękach muzułman, świadczy to również o postępującej islamizacji Somali. Najbardziej udokumentowane są wzmianki o udziale w handlu somalijskiej dynastii Adżuran osiadłej w Mogadiszu, mniej więcej ok. XV wieku⁴³. Istnieją również wzmianki o istnieniu starożytnego szlaku handlowego na wybrzeżu Benadir, obsługiwanego od dawna przez Somali. Niestety, niewiele wiadomo o nim przed XIV wiekiem⁴⁴. Szlak ten łączył wybrzeże Benadir z południową Etiopią. Z XIX wieku pochodzą liczne wzmianki o udziale kupców somalijskich w handlu na obszarze południowej Etiopii oraz o opanowaniu przez nich szlaków handlowych na terenie dzisiejszej północno-wschodniej Kenii⁴⁵.

Sądząc z historii państw i miast muzułmańskich na obszarze Półwyspu Somalijskiego należy przypuszczać, iż Somali podlegali przede wszystkim wpływom islamu arabskiego. W dzisiejszej formie islamu

⁴¹ Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 67.

⁴² Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*: „Do rozprzestrzeniania się islamu w dużym stopniu przyczyniała się duma rasowa Arabów. Islamizacja plemion tego obszaru splata się z legendami o świętych przybyłych z Arabii, którzy wiodącym rodzinom nadawali cechy arystokracji w rezultacie wymieszania się tych pierwszych z drugimi” (s. 141).

⁴³ Por. Lewis, *The Somali...*, s. 221; Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 214.

⁴⁴ Por. Abir, *Caraven Trade...*, s. 104.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 113.

somalijskiego nie odnajdujemy żadnych śladów wpływów perskich, chociaż nieliczni emigranci perscy osiedlali się także w miastach wybrzeża somalijskiego⁴⁶. Tylko w jednej publikacji napotkałam na wzmiankę, iż Somali i północna Kenia w okresie od XIII—XV w. pozostawały pod wpływem egipskiej sfery oddziaływania islamu⁴⁷. Nie wydaje się jednak, aby ten kierunek wpływów odegrał większą rolę w kształtowaniu się islamu somalijskiego. W każdym razie brak jest znamion wpływu tego kierunku w chwili obecnej.

Zdziwienie budzi natomiast fakt, że mimo ciągłego i trwałego kontaktu Somali z Arabami islam somalijski zawiera wyraźne znamiona islamu afrykańskiego, zbieżne na przykład — przynajmniej od strony formy — z islamem sudańskim.

Cechy szczególne islamu somalijskiego. Jedną z najbardziej znamienitych cech islamu somalijskiego jest adaptacja genealogii arabskiej i cześć oddawana świętym szejkom: założycielom plemion somalijskich, przy równoczesnym akcentowaniu własnej odrębności w porównaniu z Arabami.

Szukając źródeł tej pozornej sprzeczności, należy raz jeszcze wskazać na uprzywilejowaną pozycję Arabów na wybrzeżu somalijskim od momentu ich przybycia na ten obszar. Uprzywilejowana pozycja Arabów wynikała nie tylko — i nie głównie — z faktu, że byli nosicielami islamu; jest to czynnik wtórny. Arabowie przybywający na obszar wybrzeża somalijskiego byli przede wszystkim warstwą uprzywilejowaną ekonomicznie. Przybywając tu z obszaru Półwyspu Arabskiego, głównie z Jemenu, posiadali oni liczne i rozgałęzione kontakty handlowe, które teraz, na nowym terenie — w oparciu o miejscowe artykuły będące obiektem handlu, a także miejscową siłę roboczą — prowadziły do szybkiego bogacenia się kupców arabskich. Współpraca Somali w zakresie handlu prowadzonego przez Arabów, zwłaszcza od momentu rozwoju handlu niewolnikami (w. XIV) stwarzała szanse szybkiego bogacenia się również tych pierwszych jako pośredników działających w głębi kraju, co sprzyjało także przyjmowaniu islamu przez Somali⁴⁸. Naturalna dążność do zajęcia korzystniejszej pozycji ekonomicznej wiodła Somali do kontaktu z Arabami, a co za tym idzie z islamem.

Zajęcie pozycji partnerów Arabów możliwe było jednak tylko w wy-

⁴⁶ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 20; Mathew, *op. cit.*, s. 115.

⁴⁷ Por. Mathew, *op. cit.*, s. 111.

⁴⁸ Zewnętrznie zislamizowani Somali zdobywali nowych niewolników w myśl hasła świętej wojny. Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 141

padku wykazania się pochodzeniem arabskim⁴⁹, tym bardziej że Arabowie, zajmując pozycję arystokracji miejscowej, bynajmniej nie przejawiali aktywności misjonarskiej w zakresie propagowania islamu. Ten układ stosunków uzasadnia fakt wypracowania skomplikowanej genealogii arabskiej przez Somali, koniecznie od przodka wywodzącego się z plemienia proroka, a więc Kurajszytów, przy równoczesnym wyprawianiu genealogii poszczególnych plemion od szejków arabskich.

Łatwość, z jaką zaadoptowali Somali arabską genealogię, posiada swe źródło w ich własnej strukturze socjalnej, zbliżonej do arabskiej. Somalijczycy podobnie jak Arabowie w przeszłości opierali swą strukturę socjalną i religijną na więzach pokrewieństwa, opartych na wspólnej genealogii. Powiązania genealogiczne Somali zostały rozciągnięte na *dżama'a* (wspólnotę współwyznawców islamu), przez identyfikację z arabską genealogią szejków sufickich (mistycznych). Tak więc wcześnie powiązania genealogiczne Somali zostały rozciągnięte na kurajczycką linię genealogiczną i wskutek tego powiązane z prorokiem. Zbieżne funkcje socjalne i religijne łączone przez Somali tak z własną, tradycyjną jak i arabską genealogią umożliwiły ich asymilację⁵⁰.

Na zbieżność nowych form religii z formami dawnymi, nierzadko umocnionymi przez islam, wskazuje między innymi kult świętych w islamie somalijskim. I tak cześć oddawana świętym przodkom arabskim wyraża się między innymi w pielgrzymkach odbywanych corocznie do ich grobów. Ale pielgrzymki odbywają się również do grobów „świętych”, noszących nazwiska czysto somalijskie, nie związanych z żadnym z arabskich przodków ani też istniejących na tym terenie ugrupowaniem mistycznym. Na obszarze południowego Somali za jednego z najbardziej popularnych „świętych” drugiej grupy uchodzi Au Hiltar⁵¹.

Innym śladem powiązania genealogii arabskiej z podobnymi tradycjami somalijskimi jest fakt łączenia autorytetu przywódcy religijnego nie z jego osobą lub cechami osobistymi, jak to miało miejsce w arabskich ugrupowaniach mistycznych, lecz właśnie z łańcuchem genealogicznym, jakim może się on wykazać. Jeśli pochodzi on w prostej linii

⁴⁹ Por. Trimingham, *Islam in East Africa...*: „Rasizm arabski jest niezwykle silny, lecz bazuje nie na kolorze skóry, lecz na genealogii wyprowadzanej w linii męskiej” (s. 146). Por. także Lewis, *Sufism...*: „Wobec jedyności Boga i proroka religijny prestiż jest funkcją powiązań z prorokiem lub jego plemieniem (Kurajczyki). Stąd też ci, w których żyłach płynie krew proroka przez rząd genealogiczny, są z samej natury wyposażeni w łaskę *baraka* i predestynowani do ustanawiania władzy nadrzędnej” (s. 591).

⁵⁰ Por. Lewis, *Sufism...*, t. 18, 1956, 1, s. 145.

⁵¹ *Ibidem*, s. 595.

od rodu proroka, spływa na niego łaska (*baraka*), którą jest on w stanie przekazać innym.

Jest również rzeczą znaną, że kult świętych, stanowiący ośnowę islamu somalijskiego, obejmuje tylko świętych działających niegdyś i znanych na terenie Somali. Brak tu przejawów kultu świętych poza-somalijskich, w tym również proroka Mahometa. I tutaj dochodzimy do drugiej części omawianego zagadnienia: islam przejęty od Arabów, mimo adaptacji genealogii tych ostatnich, nie jest islamem arabskim.

Somalijszczycy przejęli od przybyszów arabskich bardzo wiele: przede wszystkim islam, który połączył wąskie uprzednio wspólnoty rodzinne w duże plemiona; wraz z islamem przejęli wiele elementów kultury i struktury socjalnej, o czym mowa będzie dalej. Ale nie zatracili przy tym cech własnej odrębności. Przyczyna tego stanu rzeczy leży głównie w tym, że na obszarze dzisiejszego Somali procesowi islamizacji nie towarzyszył proces arabizacji, jak to miało miejsce w północnej Afryce czy we wschodnim i północnym Sudanie. Stąd też istnieją znaczne różnice między zislamizowanymi chamitami na przykład w Sudanie, a chamitami-Somalijszczykami, którzy zachowali swój własny język i kulturę. Brak procesu arabizacji wynika z faktu, że Arabowie na obszar wybrzeża somalijskiego nie napływali masowo, lecz pojedynczo; wywodząc się z różnych plemion i obszarów arabskich nie tworzyli oni tutaj środowisk zamkniętych — jak na przykład w innych częściach Afryki wschodniej — lecz wchodzili w liczne kontakty z ludnością miejscową, a nierzadko byli przez nią wchłaniani⁵². Dotyczy to między innymi świętych szejków (od których wywodzą swe pochodzenie poszczególne plemiona Somali), którzy osiedlali się wśród skupisk somalijskich, zawierali małżeństwa z Somalijskami i propagowali islam, ale obok tego przejmowali obyczaje i język miejscowy.

Brak wielkich grup osadników arabskich na Półwyspie Somalijskim wynikał głównie z warunków geograficznych tego obszaru: półpustynny, suchy obszar nie zachęcał do osadnictwa nawet koczowników. Pod tym względem znacznie bardziej atrakcyjne były dla osadników arabskich równiny Sudanu. Stąd też islam somalijski miał więcej cech somalijskich niż arabskich. Dołączył się do tego jeszcze jeden dość ważny czynnik: duma Somali z własnego pochodzenia, którą przejęta genealogia arabska w dużym stopniu jeszcze spotęgowała. Przekonanie o własnej odrębności, a nawet wyższości w porównaniu z innymi grupami etnicznymi z Arabami włącznie jest jedną ze szczególnych cech mentalności Somali. Stąd też islam somalijski zachował wiele elemen-

⁵² Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 141. Dopiero począwszy od w. XIX nowa fala emigracji jemeńskiej żyła we własnych, zamkniętych kręgach.

tów kultury i obyczajów somalijskich, lub też te ostatnie zostały tylko zewnętrznie zislamizowane.

Długotrwały kontakt z Arabami znajduje jednak swoje odbicie w fakcie, że dwa wiodące ugrupowania *tariqa* (mistyczne), działające na terenie Somali, są ugrupowaniami ortodoksyjnymi, wywodzącymi się nie z Afryki, lecz właśnie z Półwyspu Arabskiego. Reprezentują one kierunek sunnicki odłamu szafi'ickiego⁵³. Wpływ ortodoksyjnych ośrodków arabskich przejawia się również w pewnej surowości obyczajów muzułmanów somalijskich, harmonizujących zresztą z ich surowym życiem koczowniczym; przejawia się to w ścisłym przestrzeganiu zakazów: picia alkoholu, palenia tytoniu, spożywania mięsa rytualnie nieczystego itp. Pod tym względem islam somalijski wyróżnia się od innych kręgów islamu afrykańskiego, gdzie zakazy te przestrzegane są znacznie mniej rygorystycznie. W przeciwieństwie do innych obszarów islamiistycznych w Afryce somalijski islam nie jest bynajmniej tolerancyjny i pokojowy, ale przeciwnie, wojowniczy, często wykorzystujący w swej historii hasło świętej wojny i w pełni świadom swej odrębności w porównaniu z niewiernymi. Również te ostatnie elementy islamu somalijskiego są niewątpliwie rezultatem bliskiego i długiego kontaktu z Arabami. Na tym kończą się jednak podobieństwa islamu somalijskiego z arabskim.

Kult świętych, rozwijany w obrębie ugrupowań mistycznych, stanowi ośnowę wierzeń i praktyk na gruncie somalijskim i jest w istocie cechą szczególną całego islamu afrykańskiego, do którego zaliczamy również islam somalijski⁵⁴.

Najważniejsze bractwa mistyczne na gruncie somalijskim to Qadirija i Ahmadija oraz ich odgałęzienia. Pierwsze, jedno z najstarszych w islamie, założone zostało przez Sajid Abd al-Qadir al-Dżilani (zm. ok. 1166) w Bagdadzie. Wprowadzone ono zostało bardzo wcześnie na obszar wybrzeża somalijskiego drogą kontaktów handlowych, ale kierunek ten nie zyskał wielu zwolenników w głębi kraju przed XIX w. Jego popularność zaczyna się od czasu przybycia do Somali w 1819 r. szejka Ibrahima Hasan Dzebro, który założył tu pierwszą osadę-wspólnotę (*dzama'a*) muzułmańską w okolicach Dżuby. Była to pierwsza wspólnota religijna wykraczająca poza więzy plemienne. Rozwinęła się

⁵³ Sunnityzm, wiodący i dominujący odłam islamu ortodoksyjnego, od którego odłączył się szytyzm (głównie Persja) na zasadzie doktrynalnych różnic w zakresie obieralności władców islamu. Kierunek Szafi'a jest jednym z czterech wiodących kierunków prawniczych w obrębie szari'a, tj. prawa muzułmańskiego. Uchodzi on za kierunek ortodoksyjny.

⁵⁴ Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 252.

ona w miasto zwane Bardera, później podbite przez okolicznych przywódców plemiennych⁵⁵. W tym samym wieku wspólnoty takie powstawały również na innych obszarach Somali, głównie jednak na południu. Stanowiły one silne ośrodki propagandy religijnej. Wspólnoty te są również miejscem schronienia dla Somali, wydanych ze swoich wspólnot plemiennych. Tutaj też następuje reintegracja jednostki w nową społeczność.

Ahmadija jest jednym z późniejszych ugrupowań, założonym przez reformatora muzułmańskiego: Sajid 'Ahmad ibn Idris al-Fasi, zmarłego w Mekce w 1837 r. Kierunek ten przeniesiony został do Afryki Wschodniej przez Somalijczyka: 'Ali Maje Durogba z Merki (zm. ok. 1917 r.), który stał się zwolennikiem tego kierunku pod wpływem zetknięcia się z jego zasadami podczas pielgrzymki do Mekki. Zyskał on wielką popularność na gruncie Somali, głównie wśród mieszkańców Szebeli. Zasady przez niego głoszone były łatwe do adaptacji, gdyż wymagał on od swoich zwolenników tylko znajomości formuły *szahada*⁵⁶, spełniania rytualnej modlitwy, płacenia określonych datków i po śmierci podejmowania pielgrzymki do jego grobu. Grób jego odwiedza rzeczywistość wielu Somali z różnych plemion. Nadto w rocznicę jego śmierci odbywa się wielki festiwal, który osiąga swój punkt kulminacyjny w wielkim *dhikr*⁵⁷, trwającym przez całą noc.

Na krótką wzmiankę zasługuje jeszcze odgałęzienie Ahmadija, zwane Salihija, wobec dużej roli, jaką ugrupowanie to odegrało podczas powstania Sajid ibn Muhammad ibn 'Abdille Hassana w XX w. Kierunek ten założony został przez ucznia twórcy Ahmadija: Muhammada ibn Salih w Mekce w XX w. Na gruncie somalijskim kierunek ten został rozpowszechniony przez szejka Muhammada Guled ar-Raszida (zm. w 1918 r.), stąd też zwany jest tu również Raszidija. Jest to jeden z najbardziej rygorystycznych kierunków sufickich; wymaga on od swych zwolenników rezygnacji ze wszystkich przyjemności życiowych, oderwania się od życia społecznego itp.

Oba główne ugrupowania sufickie zyskały ogromną popularność w Somali. Dzisiaj niemal wszyscy Somalijczycy należą do któregoś z tych ugrupowań. Bractwa muzułmańskie działające w Somali nie biorą pod uwagę podziałów rodowych czy plemiennych, w wyniku czego

⁵⁵ Por. *ibidem*, s. 240.

⁵⁶ Wyznanie wiary, *szahada* lub *fatiha* (ponieważ otwiera tekst *Koranu*), brzmi: „Nie ma Boga nad Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem”.

⁵⁷ *Dhikr*, dosłownie przypominanie, np. imienia Boga. W obrzędach *tariqa* obejmuje to cały cykl ceremonii religijnych związanych z *tariqa*, a więc również tańce, recytacje, śpiewy.

Somalijczycy z różnych, często zwalczających się nawzajem ugrupowań trybalnych oddają cześć Bogu w obrębie tego samego bractwa. Przynależność do danego *tariqa* jest przy tym aktem dobrowolnym, w wyniku czego niektórzy Somalijczycy należą równocześnie do ugrupowań: Qadirija i Ahmadija. Ale w warunkach lokalnych istnieje tendencja do pozostawania wiernym temu *tariqa*, do którego należeli przodkowie, mimo iż współcześnie Somali są obiektem aktywności misjonarskiej nowych bractw.

W tym układzie można przypisać obydwu rozpowszechnionym w Somali bractwom sufickim funkcje jednoczące, integrujące społeczeństwo somalijskie. Odgrywały i odgrywają one niewątpliwie taką rolę, co wynika choćby z samych założeń obu tych ugrupowań, stawiających sobie za cel wprowadzenie w życie muzułmańskiego ideału braterstwa współwyznawców. Istnieje szereg przykładów wskazujących na to, że w pewnych okresach i w pewnych sytuacjach udawało się przywódcom ugrupowań religijnych przezwyciężyć partykularyzm trybalny Somali. Nie jest to jednak bynajmniej regułą. Istnieje bowiem szereg czynników utrudniających wykształcanie się świadomej wspólnoty religijnej⁵⁸. Przeszkody te leżą zarówno po stronie Somalijczyków, jak i działających na tym terenie ugrupowań.

Dla większości Somalijczyków przynależność do określonego *tariqa* jest czysto nominalna i oznacza nie wiele więcej niż to, że członkowie bractw przestrzegają obrzędów religijnych inicjowanych przez szejków własnego, a nie obcego ugrupowania. Somalijczyk, opowiadający się za jakimś *tariqa*, akceptuje autorytet lokalnego przywódcy tego ugrupowania, oczekując od niego pomocy w swych trudnościach, a nade wszystko pośrednictwa między sobą a prorokiem i Bogiem, wobec zbyt-niego oddalenia tych ostatnich od spraw ludzkich. W tym układzie Somalijczyk wiąże się z określonym *tariqa* na zasadzie własnych potrzeb, a ponieważ żyje w grupie, także na zasadzie potrzeb swego klanu, nie solidaryzując się jednak bynajmniej z wszystkimi zwolennikami *tariqa*, do którego należy, chyba że zachodzi sytuacja wyjątkowa, jak na przykład wojna lub wzajemna rywalizacja *tariqa*. Rywalizacja ta stanowi drugą przyczynę utrudniającą wykształcenie się spójni Somalijczyków na bazie religijnej.

Wiodące bractwa somalijskie współzawodniczą między sobą w werbowaniu nowych zwolenników. I tak, na przykład, ugrupowanie Qadirija, działające w północno-wschodniej części Półwyspu Somalijskiego,

⁵⁸ O głębszym poczuciu wspólnoty współwyznawców islamu można mówić tylko w obrębie osad muzułmańskich działających na terenie Somali, o których wspominaliśmy wyżej.

przeszło ostatnio do ofensywy, dążąc do pozyskania nowych zwolenników na obszarach, gdzie przeważają wpływy Salihija (Ahmadija). W trakcie swej ofensywy Qadirija wygrywają nawet zawiści klanowe i plemienne, co pozostaje w jaskrawej sprzeczności z hasłami pokoju i braterstwa, którymi tak hojnie szafują przywódcy religijni⁵⁹. Konflikt między Qadirija a szczególnie jednym odgałęzieniem Ahmadija: Salihija, datuje się od dość dawna. W okresie powstania przeciwko panowaniu kolonialnemu w północnym Somali (lata 1900—1920), kierowanego przez Sajida Muhammada 'Abdille Hassana z ugrupowania Salihija, wpływ Salihija bardzo się zwiększył i wybuchł jawny konflikt między nimi a Qadirija. Qadirija popierała miejscową administrację kolonialną przeciwko derwiszom — jak nazywano tu zwolenników Salihija — i każde z ugrupowań rzucało klątwę w swych hymnach na drugie ugrupowania. Jeden z hymnów Qadirija zawierał stwierdzenie, iż „zabicie jednego z derwiszów jest lepsze, niż zabicie stu niewiernych”⁶⁰. Tego typu działalność przywódców *tariqa* nie tylko nie sprzyjała kształtowaniu się jedności Somalijczyków, ale przeciwnie, utrudniała ją. W obydwu opisywanych wypadkach Qadirija zajmowali pozycję konserwatywną, utrudniając działanie sił postępowych: opozycja przeciwko derwiszom osłabiła pozycję tych ostatnich w walce z panowaniem kolonialnym; dzisiejsze wygrywanie różnic plemiennych podważa kształtującą się spójnię narodową Somalijczyków. Dlatego też należy w wielu wypadkach podchodzić ostrożnie i z dużym krytycyzmem do powszechnie przypisywanych islamowi funkcji integrujących.

Organizacja ugrupowań somalijskich sprowadza nas znowu na grunt islamu afrykańskiego. Szejik, przywódca ugrupowania, ma siedzibę w obojętnym miejscu. Faktyczną władzę i autorytet posiadają ich lokalni przedstawiciele lub zastępcy: kalifowie. Ci ostatni często przesłaniają znaczenie i autorytet szejika lub też sami przybierają jego tytuł. Każdy kalif sam wyznacza swego następcę, często swego syna. Autorytet kalifa budowany jest na łańcuchu tradycji, który ma dwa kierunki: łańcuch błogosławieństwa (*baraka*), spływający na kalifa od założyciela *tariqa*, i łańcuch inicjacyjny (*wird*), który łączy założyciela *tariqa* i osobę aktualnego przywódcy z prorokiem. Recytacja tych łańcuchów tradycji jest częścią składową ćwiczeń duchowych w obrębie *tariqa*. Przyjęcie do jakiegoś *tariqa* ludzi ściślej z nim związanych, na

⁵⁹ Materiał faktograficzny por. I. M. Lewis, *Shaikhs and Warriors in Somaliland*, [w:] *Africa Systems of Thought*. Studies presented and discussed at the third international African Seminar in Salisbury Dec. 1960, Oxford Univ. Press, London — New York — Toronto 1965, s. 214.

⁶⁰ Por. *Ibidem*.

przykład zajmujących wyższą pozycję w obrębie ugrupowania, poprzedza inicjacja, po której następuje uroczystość przyjęcia adepta. Nowicjusz przysięga wówczas posłuszeństwo lokalnemu autorytetowi *tariqa*. Przyjęty już nowicjusz może dojść do wyższych godności religijnych po przebyciu trzech dalszych szczebli wtajemniczenia, z których ostatni jest równoznaczny z osiągnięciem mistycznej unii z Bogiem⁶¹. *Tariqa* somalijskie w odróżnieniu od pierwowzorów arabskich przyjmuje w swoje szeregi również kobiety, zwłaszcza kobiety stare. Nazywają się one *abbaja* (starsze siostry)⁶². Wynika to z pewnej różnicy pozycji Somalijek w porównaniu z Arabkami mimo adaptacji islamu. W strukturze społecznej Somali występują jeszcze wyraźne ślady matrylineatu.

Większość Somali opowiadających się za jakimś określonym *tariqa* nie podlega rytuałowi inicjacji. Wiedzą oni bardzo niewiele o założeniach rytualnych kierunku, do którego formalnie należą. Są to głównie koczownicy, przebywający okresowo tylko na określonych terenach. Ich czas i uwaga poświęcone są bez reszty zwykłym, codziennym zajęciom. Mimo to czują się związani z osobą kalifa, uważając go za swego specjalnego przywódcę i opiekuna. Przynoszą mu ofiary, szukają jego pośrednictwa w sprawach szczególnie trudnych, wreszcie uczestniczą w ceremoniach zbiorowych *dhikr* oraz obchodach rocznic związanych ze swym ugrupowaniem.

Miedzy dwoma głównymi ugrupowaniami somalijskimi istnieją pewne różnice doktrynalne i organizacyjne. Oficjalnie organizacja obu bractw jest hierarchiczna, ale faktycznie przejawia się to tylko wśród Ahmadija, którzy utrzymują więź z główną kwaterą ugrupowania w Mekce, gdzie rezyduje główny przywódca ugrupowania. Qadirija nie utrzymują ścisłych kontaktów ze swym centrum historycznym: Bagdadem, a autorytet przywódców ma bazę lokalną, co wynika z faktu, że propagatorzy tego kierunku wywodzili się właśnie z kręgów somalijskich⁶³. Wśród Qadirija istnieje znaczna ilość szejków, którzy twierdzą, iż mają wyłączny autorytet w zakresie ustalania obrzędów *tariqa*; wśród Ahmadija ilość takich lokalnych autorytetów jest mniejsza, ponieważ organizacja jest bardziej scentralizowana. Właśnie wśród Ahmadija kult dla zmarłego twórcy tego ugrupowania jest szczególnie duży, co przejawia się w zawartym w doktrynie Ahmadija stwierdzeniu, iż „Sajid

⁶¹ Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 237.

⁶² Por. *ibidem*, s. 238.

⁶³ Jest rzeczą znamioną, że mimo lokalnej orientacji ugrupowanie Qadirija nie odegrało roli wiodącej w późniejszych ruchach niepodległościowych. Rolę inspirującą i wiodącą odegrał właśnie ruch Ahmadija.

Ahmad stoi u drzwi proroka, a prorok u drzwi Boga”⁶⁴. Odrębności organizacyjne między oboma ugrupowaniami rzutują również na różnice doktrynalne między nimi.

Bardziej hierarchiczna struktura Ahmadija sprawia, że ośrodki somalijskie tego ugrupowania są bardziej purytańskie. Poza oficjalnymi wymogami islamu obowiązuje tu zakaz palenia i żucia specjalnej rośliny oszałamiającej, używanej powszechnie przez Somalijszczyków (*catha edulis*). Ugrupowanie Qadirijskie nie tylko nie zabrania, ale nawet zezwala na używanie tego środka w czasie ceremonii religijnych. W obu ugrupowaniach istnieje oddzielna liturgia — z hagiologią włącznie — i odrębny system modlitwy. Dominujący kult centralny dla twórcy ugrupowania Ahmadija przejawia się w surowych, powściągliwych obrzędach cotygodniowych, podczas kiedy te same obrzędy Qadirijskie, poświęcone różnym autorytetom lokalnym, są bardziej kwieciste i barwne.

Oba te ugrupowania wykształciły pewien określony typ pobożności Somalijszczyków, ukształtowały ich stosunek do wiary islamu. W literaturze specjalistycznej podkreśla się niekiedy dewocjonalny, żarliwy związek Somali z islamem. I. M. Lewis stwierdza, że „żarliwe przywiązanie Somali do islamu jako własnej wiary jest podstawą ich znamiennej dumy narodowej”⁶⁵. Ten sam autor stwierdza także, że islam jest tak ściśle zintegrowany z kulturą i życiem Somalijszczyków, iż stanowi zasadniczy motyw kultury somalijskiej⁶⁶. Podobny pogląd, sformułowany nieco mniej stanowczo, wyraża również J. S. Trimingham: „wśród Somali wraz z nawróceniem zmienił się religijny element ich życia i wzmacniając ich świadomość narodową nadał życiu temu odmienny punkt widzenia”⁶⁷.

Ale ci sami autorzy, a w jeszcze większym stopniu autorzy innych opracowań, wyrażają opinię, iż Somalijszczycy należą do ludzi najsłabiej, najbardziej powierzchownie zislamizowanych. Cytowany wyżej J. S. Trimingham określa kulturę islamistyczną większości koczowników somalijskich jako kulturę stojącą na najbardziej prymitywnym poziomie, stwierdzając przy tym, iż „Somalijszczyk zaakceptował zewnętrzne formy islamu, pozostawiając niezmienną istotę swego życia wewnętrznego

⁶⁴ Por. Lewis, *Shaikhs and Warriors...*, s. 209. Formułka ta jest równoznaczna z często praktykowanymi na gruncie islamu afrykańskiego poprawkami do formułki *szahada*, których celem jest zaakcentowanie prominenecji twórcy własnego ugrupowania *tariqa* przez dołączenie jego nazwiska tuż za Allahem i pro-rokiem w muzułmańskim wyznaniu wiary.

⁶⁵ Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 26.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Trimingham, *Islam in East Africa...*, s. 61.

nego”⁶⁸. R. Lamy stwierdza zaś o Somali, że poza hasłem świętej wojny islam nie odgrywa większej roli w ich życiu⁶⁹. Tego rodzaju opinii o Somalijczykach można by przytoczyć więcej.

Zanim podejmiemy się oceny tych dwu tak różnych stanowisk w odniesieniu do Somali, rzutujących na istotę islamu somalijskiego, pragniemy przedstawić przynajmniej w ogólnych zarysach strukturę socjalną Somali, która, jak się wydaje, stanowi klucz do rozwiązania tej kontrowersji.

Wojownicy i ludzie religii w społeczeństwie somalijskim. Struktura socjalna Somalijczyków jest jedną z najbardziej skomplikowanych, ale i najciekawszych na gruncie Afryki. Z jednej strony struktura ta jest — w porównaniu z innymi krajami Afryki tropikalnej — jedną z najbardziej frakcyjnych, rozbitych i rozczłonkowanych; z drugiej natomiast, stwarza ona podstawę do wykształcenia świadomości spójni wszystkich Somali, co — przynajmniej w odniesieniu do tak bardzo rozproszonej pod względem geograficznym grupy ludzi — również nie znajduje swego odpowiednika na gruncie afrykańskim.

Struktura socjalna Somali związana jest ściśle z ich sposobem życia: większość Somali trudni się do dziś jeszcze pasterstwem i prowadzi koczowniczy lub półkoczowniczy tryb życia⁷⁰. Pasterstwo będące głównym zajęciem Somali zmusza ich do ciągłych wędrówek w poszukiwaniu paszy i wodopojów. Brak konsolidacji terytorialnej warunkuje płynność dużych grup plemiennych, które wskutek tego nie stanowią jedności politycznej.

Znamienny dla Somali jest jednak fakt, iż nie opierają się oni również na wspólnotach szczepowych jako węższych formach związku. Tradycyjny system socjalny i polityczny Somali oparty jest na wąskich grupach mających charakter związku politycznego. Grupy te,

⁶⁸ Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 270.

⁶⁹ R. Lamy, *La destin des Somalis*, [w:] *Cahiers de l'Afrique et l'Asie Mer Rouge-Afrique Oriental*, Paris 1959, s. 176.

⁷⁰ Według współczesnych statystyk tylko 1/3 ludności Somali prowadzi osiadły tryb życia, reszta to koczownicy (por. Lewis, *The Modern History...*, s. 7). Ludność osiadła żyje głównie w południowej części Somali, gdzie istnieją obszary rolnicze. Ale i tam stanowi tylko 42% ogółu ludności, reszta to koczownicy (por. A. A. Castagno, *Somali Republic*, [w:] *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*, ed. J. S. Coleman, C. G. Rosberg, Univ. of California Press, Berkeley — Los Angeles 1964, s. 520). Nawet w Dżibuti na ogólną liczbę około 95 tys. mieszkańców, według danych z 1959 r., połowę ludności stanowią napływający tu okresowo koczownicy (por. V. Thompson, R. Adloff, *Djibouti and the Horn of Africa*, Stanford, California, 1968, s. 30).

zwane *tol*⁷¹, obejmują co prawda osoby spokrewnione, ale nie ten czynnik stanowi o ich stabilności. Grupy *tol* zawiązywane są przez ludność wędrującą tymi samymi szlakami w poszukiwaniu paszy dla bydła, ściśle zjednoczoną pod względem ekonomicznym i politycznym. Członkowie *tol* współdziałają ze sobą nie tylko w okresie walki przeciwko innym, podobnym grupom, ale również wspólnie dokonują płatności za czyn popełniony przez jednego z członków swej grupy i wspólnie uczestniczą w zyskach i stratach. Od swej głównej funkcji, wyrównywania strat za zabójstwo, zarówno w sensie uiszczania jak i odbierania okupu, określane są często mianem grup płacących *dia* (tj. okup)⁷².

W wypadkach zagrożenia z zewnątrz powstają nowe grupy zawiązywane na podstawie porozumienia lub kontraktu — *her*⁷³. Powstają one w celu wspólnej obrony i zapewnienia bezpieczeństwa powstałej grupy, mają więc charakter związków politycznych. W tym układzie jedność polityczna wykracza już poza więzy pokrewieństwa, gdyż związki *her* zawiązywane są często między grupami o różnym pochodzeniu i oparte są na kontrakcie. Odbiegają one zatem również od klasycznego podziału szczepowego. Cechą szczególną wspólnot opartych na kontrakcie jest ich niestałość; zawiązywane dla określonych celów, rozpadają się w zmienionych warunkach, kiedy wylaniają się nowe potrzeby i nowe wspólnoty oparte na kontrakcie. Płynność tych wspólnot, co w pewnej mierze dotyczy również wspólnot płacących *dia*⁷⁴, które łączą i dzielą ludzi w zależności od aktualnych potrzeb, jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech struktury socjalnej i politycznej Somali.

⁷¹ *Tol* w języku somalijskim znaczy wiązać, zapewniać bezpieczeństwo. Por. Lewis, A *Pastoral Democracy...*, s. 162.

⁷² Na terenie Somali według danych z 1958 r. grup płacących *dia* było na południu około 650 i na północy 361. Skupiają one od 120 do 9 tys. mężczyzn. Por. Castagno, *op. cit.*, s. 517. Lewis, (*Shaikhs and Warriors...*, s. 205) określa ich na 500 do 5 tys.

⁷³ Znaczenie wyrazu *her* wskazuje na tradycyjne, somalijskie pochodzenie obyczaju nawiązywania kontraktów. *Her*, tłumaczone jest ogólnie jako obyczaj. W tym znaczeniu przeciwstawiane jest często treści łączonej z arabskim słowem o tym samym znaczeniu: *'ada*. Szerzej *her* znaczy kontrakt, porozumienie, traktat. Wielu mężczyzn lub cała grupa Somali określana jest jako pochodząca lub należąca do tego samego *her* (*wa is ku her*). Wreszcie czasownikowa forma tego wyrazu oznacza: otaczać, np. w zwrocie: jesteśmy otoczeni przez wroga (*ol ba innu-gu hera*), co najbliżej określa cel nawiązywania *her*. Por. Lewis, A *Pastoral Democracy...*, s. 161.

⁷⁴ Niekiedy słabe wspólnoty płacące *dia*, nie mając możliwości przeciwstawienia się silniejszym, ubiegają się o przyłączenie do silniejszych. I tak np. w 1946 r. grupa Akiszo została zamieszana w walkę z silniejszą grupą Habar Awal. W walce zginęło 7 Habar Awal, a tylko 3 Akiszo. Ci ostatni byli więc zobowiązani do uiszczenia okupu za 4 zabitych Habar Awal. Akiszo, nie mając środków na spła-

Układ ten, będący odbiciem daleko posuniętego rozbitcia grup Somali, zawiera jednak w sobie potencjalną możliwość ich zjednoczenia na podstawie kontraktu, w określonym celu (np. pokonanie wspólnego wroga), co jest znacznie trudniejsze w społeczeństwie o tradycyjnym podziale szczepowym⁷⁵.

Przedstawiony wyżej układ rozbitcia społecznego i politycznego Somali może wzbudzić uzasadnione wątpliwości co do celowości utrzymywania podziału plemiennego Somali w opisie ich historii. Niemniej podział na główne plemiona uzasadniony jest samą postawą Somali, którzy zapytani o pochodzenie wyprowadzają je od wspólnego przodka-założyciela plemienia, sięgając nieraz ok. 30 generacji wstecz⁷⁶. Mimo istniejących sporów i walk prowadzonych często między różnymi grupami tego samego plemienia widoczna jest wśród nich świadomość wzajemnej więzi i solidarności, która ujawnia się w pełni w wypadkach zewnętrznego zagrożenia. Na plan pierwszy wysuwa się wówczas świadomość wspólnego pochodzenia od jednego przodka: szejka arabskiego. Świadomość szerszej więzi plemiennnej stanowi często punkt oparcia dla grup płacących *dia* w walce o wodę, pastwiska, prestiż lub dominację⁷⁷.

Poczucie więzi plemiennnej znajduje również swoje odbicie w istnieniu władców plemion, zwanych w Somali *suldan*, *boqar*, *garod* itp. Sultán jest pierwszym wśród szlachetnych w zgromadzeniach, zwoływanych przez starszyznę plemienia. Sultán nie ma jednak specjalnej siedziby, nie tworzy centralnej administracji plemiennnej. Brak mu również formalnego autorytetu. Jest on raczej symbolem jedności plemiennnej i z tej racji występuje w imieniu plemienia na zewnątrz. Niektóre plemiona nie obierają w ogóle sultánów, choć wykazują równie silne poczucie więzi jak pozostałe⁷⁸.

Obok poczucia więzi plemiennnej istnieje również silne poczucie wspólnoty ogólnosomalijskiej. Znajduje to swoje odbicie w postawie

cenie okupu, poprosili o możliwość przyłączenia się do Habar Awal, co zostało zaakceptowane. Są to jednak wypadki rzadkie: częściej grupa słabsza zajmuje pozycję klientów grupy silniejszej. Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 190.

⁷⁵ W okresie współczesnym podobne traktaty nawiązywane były między poszczególnymi partiami politycznymi Somali.

⁷⁶ Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 4. Widocznym przejawem istnienia świadomości spójni plemiennnej jest traktowanie głównego dobytku koczowników somalijskich: bydła, za dziedzictwo pochodzące od założyciela plemienia. Stąd szejkwie-założyciele plemion Darod i Isaq są uważani przez swych dzisiejszych potomków za faktycznych właścicieli trzód. Por. *ibidem*, s. 85.

⁷⁷ Por. Castagno, *Somali Republic...*, s. 517.

⁷⁸ Por. Lewis, *Clanship and Contract in Northern Somaliland*, „Africa”, London, t. 25, 1959, nr 3, July, s. 276. Bardziej scentralizowaną organizację plemienną mają osiadłe plemiona somalijskie w południowej części Somali.

Somalijczyków, działających na terenach oddalonych od centrum politycznego, na przykład w Etiopii, Kenii czy we francuskim Somali, którzy solidaryzują się w pełni ze współczesnym ruchem pansomalijskim⁷⁹. To poczucie wspólnoty ogólnosomalijskiej stanowi również podstawę działania współczesnych partii politycznych w Somalii.

Powracając jednak do przedstawionego wyżej rozbitcia struktury socjalnej Somali na wspólnoty *tol* i *her*, pragniemy wskazać na zależność formy islamu od tej struktury. Oba typy wspólnoty zawiązywane są w jednym i tym samym celu: walki; grupy płacące *dia* „wyrównują” cenę krwi, grupy *her* zabezpieczają przed atakiem lub też umożliwiają jego podjęcie. Otóż w obrębie tych wspólnot nastawionych na walkę nie ma miejsca na szerszy zasięg oddziaływania instytucji przywódców religijnych już chociażby z tego względu, że walka między wyznawcami islamu, a w szczególności wywieranie zemsty za śmierć jednego muzułmanina na innym wyznawcy tej samej religii jest w islamie zabronione. I tu dochodzimy do jeszcze jednej cechy szczególnej, znamiennej dla obszaru Somali.

W Somali w przeciwieństwie do innych krajów muzułmańskich ludzie ściśle powiązani z religią, zwani *wadad* (ludzie Boga), nie są autorytetami politycznymi, nawet są odsunięci od faktycznego uczestnictwa w sprawach świeckich. W zgromadzeniach starszyny w obrębie grup rodowych czy plemiennych, obradujących w sprawach polityki i wojen, rola *wadad* ogranicza się do pobłogosławienia decyzji podjętej przez starszynę, bez udziału w jej podejmowaniu. Podejmowanie decyzji pozostaje w gestii *warenleh* — wojowników (dosłownie: ci, którzy noszą włócznię).

Nie oznacza to jednak braku szacunku dla *wadad*. W przekonaniu Somali wyjednanie jakiejś łaski u proroka lub Boga możliwe jest tylko przy użyciu określonych formulek, np. cytatów z *Koranu*. Ponieważ Somali nie znają modlitw arabskich, konieczna jest obecność *wadad* w niektórych ceremoniach, mających na celu wyjednanie jakiejś łaski. Wobec przypisywanej *wadad* i szejkom⁸⁰ siły charyzmatycznej ucho-

⁷⁹ Świadczy o tym między innymi postawa 'Issa we francuskim Somali, którzy, mimo iż są traktowani z wyższością przez inne plemiona somalijskie, manifestują jawnie swą przynależność i związek z Somali, choć z racji swego udziału w handlu stoją niewątpliwie na wyższym poziomie kulturalnym niż ich współplemieńcy-koczownicy. Por. Thompson, Adloff, *Djibouti and the Horn...*, s. 28.

⁸⁰ Różnica między *wadad* a szejkami polega na stopniu zaawansowania w wiedzy koranicznej. *Wadad* są często „ludźmi religii” z racji urodzenia, o słabej znajomości zasad islamu, szejkowie zaś to ci, którzy zdobyli głębszą znajomość teologii islamu i języka arabskiego w specjalnych ośrodkach studiów islami-
stycznych. Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 214.

dzą oni za osoby uświęcone. Za czyn niebezpieczny i godny nagany uchodzi kradzież ich mienia. Ponieważ nie uczestniczą oni w walkach i sprawach polityki, korzystają z rytualnej ochrony, której brak wojownikom⁸¹. Sądzi się także, że oznaki szacunku, czci i życzliwości okazywane ludziom religii sprawiają przyjemność Bogu i będą nagradzane w tym lub przyszłym życiu.

Wadad inicjują i przewodniczą uroczystościom religijnym, za co otrzymują raczej prezenty, a nie wynagrodzenie⁸². Ale najważniejszą funkcją *wadad* jest mediacja. Ludzie religii są wysoko cenieni jako rozjemcy w sporach wewnątrzplemiennych i międzyplemiennych. Ich rola jest tym większa, że nie są oni wojownikami i — przynajmniej formalnie — stoją poza stosunkami zależności czy obowiązkami lojalności. Są oni więc teoretycznie rzecznikami ideału pansomalijskiego, formułują zasady spójni ponadplemiennej. Ale jest to w większości wypadków funkcja czysto teoretyczna. Bezpieczeństwo *wadad*, podobnie jak i innych Somalijczyków, gwarantowane jest właśnie w obrębie grupy płacącej *dia*. Tylko nieliczni szejkowie odrzucają uczestnictwo w układach *her*, prowadzonych przez rodzimą grupę płacącą *dia*. Tym samym bowiem stają oni na zewnątrz swej grupy.

W tym układzie wstępny podział Somalijczyków na ludzi Boga i na wojowników jest iluzoryczny. Istnieją na terenie Somali klany kapłańskie zwane *wadadda*, nie różniące się strukturą społeczną, sposobem życia, a także zasobem wiedzy koranicznej od normalnych grup wojowników. Można więc, jak sądzę, sformułować wniosek, że *wadad* zostali wchłonięci przez somalijski w istocie świecki układ polityczny: ich bezpieczeństwo wynika raczej z więzów plemiennych czy grupowych niż z nich funkcji religijnej. W ogólnych sprawach grup mają oni głos decydujący dopiero wtedy, gdy zawodzą mechanizmy tradycyjnej struktury socjalno-politycznej⁸³.

⁸¹ Przejawia się to między innymi w fakcie, że po ustaniu walk i zawarciu pokoju między zwaśnionymi grupami Somali zwrot bydła szejka i *wadad* poprzedza zwrot bydła zwaśnionych wojowników. Por. Lewis, *Shaikhs and Warriors...*, s. 213.

⁸² Wielu *wadad* i szejków uchodzi za bardzo bogatych, jakkolwiek są i tacy, którzy należą do najbiedniejszych grup ludności somalijskiej. Niektóre przysłowia somalijskie określają ich jako warstwę nastawioną na osiągnięcie maksymalnych zysków, na przykład: „Jeśli zdejmiesz wszeź z *wadad* w sezonie suchym, wróci on na jesieni, aby domagać się rekompensaty”. Por. Lewis, *Shaikhs and Warriors...*, s. 212.

⁸³ Groźba przemocy jest dominującą sankcją w stosunkach między grupami i jednostkami. Istnieją jednak wypadki, kiedy zasady te nie mogą być zastosowane.

Drugorzędna pozycja *wada*d w porównaniu z wojownikami nie wyklucza możliwości odegrania przez tych pierwszych poważniejszej roli politycznej w wypadku, kiedy uda im się osiągnąć pozycję uznanego autorytetu politycznego. Dopiero wtedy ich orientacja religijna rozszerza zakres działania politycznego. Taka sytuacja zaistniała w okresie powstania Sajida Muhammada 'Abdille Hassana⁸⁴.

Powracając jednak do głównego wątku naszych rozważań: nad istotą islamu somalijskiego, pragniemy stwierdzić, że cytowane wcześniej oceny, wskazujące na powierzchowną islamizację Somali, są w dużej mierze uzasadnione. Niezależnie od swej pozycji społecznej *wada*d, będący głównymi przewodnikami życia religijnego lokalnych grup koczowniczych, reprezentują przeważnie bardzo niski poziom wiedzy koranicznej⁸⁵. W tym układzie zakres dogmatyki islamistycznej przekazywanej somalijskim muzułmanom jest niezmiernie ubogi. Jeśli zaś dołączyć jeszcze do tego fakt, że warunki życia Somali ukształtowały ich jako ludzi nastawionych pragmatycznie, dla których sprawy religijne nie odgrywają zbyt dużej roli, obraz islamu somalijskiego nabiera wyraźnych konturów. Bliższa analiza wierzeń i praktyk islamistycznych Somali wykazuje, iż są one akceptowane w takim zakresie, w jakim nie podważają tradycyjnych norm i wartości uznawanych przez Somalijszczyków. Somali przejęli od islamu te elementy, które umocniły ich pozycję i dumę narodową; nie zaakceptowali jednak elementów, które zmieniłyby zasadniczo ich nawyki i obyczaje.

Wierzenia i praktyki islamistyczne Somali. W wielu praktykach islamistycznych spełnianych przez Somali odnajdujemy wyraźne ślady

wane jako sankcja za czyn godny nagany. Wówczas do głosu dochodzą sankcje natury religijnej. Siła fizyczna wojowników znajduje wówczas swą przeciwwagę w sile mistycznej *wada*d.

⁸⁴ Trudno oprzeć się refleksji, że istniejące oddzielenie dwu sfer aktywności w Somali: religijnej i świeckiej, przy dominacji tej ostatniej, jest faktem bez precedensu na gruncie afrykańskim, a przynajmniej w obrębie krajów islamistycznych. Postulat rozdziału obu sfer, wysuwany nieśmiało w programach współczesnych partii politycznych innych krajów afrykańskich, stanowi punkt wyjścia dla działalności politycznych partii Somali.

⁸⁵ Trimmingham, (*Islam in Ethiopia...*) ocenia ich poziom w następujący sposób: „*Wada*d nie modli się nigdy, nie umie czytać ani pisać. Zna na pamięć jeden lub dwa rozdziały *Koranu*, recytuje płynnie długie jego partie rano i wieczorem” (s. 216). Nieco łagodniej osądza ich Lewis, (*A Pastoral Democracy...*): Pozycja *wada*d [...] uzależniona jest od stopnia zaangażowania w sprawy religii, a także stopnia znajomości *szari'a*, *Koranu* oraz tradycji proroka. W praktyce kto zna powierzchownie choćby język arabski i modlitwy oraz umie czytać niektóre części *Koranu*, uznawany jest za *wada*d. Wielu *wada*d ma jednak głębszą znajomość języka arabskiego oraz literatury islamistycznej” (s. 214).

nie tylko obyczajów tradycyjnych, ale również ich dawnych wierzeń kuszyckich, które w obudowie islamistycznej uzyskują nową, wyższą rangę. Trudniejsze do adaptacji, obce Somalijczykom elementy islamu przejmowane były z dużym oporem i przez długi czas, niekiedy nawet do dzisiaj, łączone były z wcześniejszymi wierzeniami kuszyckimi⁸⁶. Pozostałości wierzeń kuszyckich przedstawimy tutaj pokrótce na przykładzie nielicznych już dzisiaj plemion (głównie Hawije w południowym Somali), które zachowały do dzisiaj elementy kultury i wierzeń kuszyckich, nie zmienione pod wpływem islamu.

Pojęcie Boga. Najwyższym bytem w religii kuszyckiej był Bóg Niebios — Waq, który traktowany był jako ojciec wszechświata. Cały świat naturalny łącznie z człowiekiem i stanem jego posiadania należał do Waq⁸⁷. Absolutna nadrzędność Allaha przypomina wszechmoc Boga Niebios. Tak jak w kulcie Waq ludzie byli poddani jego woli i żyli w ciągłym lęku przed nim, tak i Allah stoi w centrum wszechświata jako jego nadrzędna siła: stwórca⁸⁸. Determinizm muzułmański znajduje swój odpowiednik w znamienym rysie poddawania się i rezygnacji człowieka w obliczu Waq.

W przeciwieństwie do wierzeń kuszyckich jednak islam jest religią objawioną. Ale rozpowszechniona w Somali tradycja suficzna skoncentrowała się na tych tekstach islamistycznych, które orzekają o immanencji Boga w świecie, co zbliża islam do tradycyjnych wierzeń Somali.

Zarówno kuszycki Bóg Niebios, jak i Allah są nieskończenie oddaleni od spraw ziemskich. Oddalenie to w wierzeniach kuszyckich pokonywały liczne duchy rozsiane w przyrodzie oraz duchy przodków. W islamie tę samą funkcję pośredników spełniają liczni święci, czczeni głównie po śmierci. Śladem ujmowania zasad islamu przez pryzmat wierzeń kuszyckich jest odmienne w porównaniu z islamem ujmowanie roli i funkcji proroka Mahometa przez Somali. Jego rola jako przekaziciela słowa bożego — wysuwana na plan pierwszy u Arabów — nie jest tu znana, a w każdym razie nie jest akcentowana. Ceniony jest on tu głównie jako pośrednik między ludźmi a Bogiem. W tym względzie nie zgadzam się z opinią I. M. Lewisa, iż „w licznych ceremoniach religij-

⁸⁶ Por. Lewis, *Sufism in Somaliland*, cz. 2: „Islam był adaptowany za pośrednictwem wcześniejszych wierzeń kuszyckich, ciągle modyfikowanych i islamizowanych” (s. 145).

⁸⁷ *Ibidem*, s. 146.

⁸⁸ Śladem dawnych wierzeń Somali Allahowi są przypisywane atrybuty, łączone niegdyś z bogiem niebios: widzenie, światło, słońce. Pieśni somalijskie opiewają jeszcze: „Niebo, jedynie niezmiennie, bez głównego masztu” (tj. nie podpierane głównym masztem jak namiot). Por. Lewis, *Sufism in Somaliland*, cz. 2, s. 146.

nych w Somali nadrzędna pozycja Boga i proroka nigdy nie była podważana”⁸⁹. Jeśli bowiem Mahomet ceniony jest przede wszystkim jako pośrednik między ludźmi a Bogiem, jego funkcja i rola pokrywa się z funkcjami innych, czczonych na gruncie Somali świętych muzułmańskich. W tym układzie, nawet jeśli kult dla Mahometa jest większy niż cześć okazywana innym świętym, to jest to tylko różnica stopnia, a nie różnica zasadnicza. Właśnie przeniesienie głównego akcentu na pośredników między Bogiem a człowiekiem jest cechą szczególną islamu somalijskiego, a także całego islamu afrykańskiego.

Kult duchów a kult świętych islamistycznych. Pewne elementy łączone z wiarą w duchy jak również z kultem przodków przeniesione zostały przez Somali na szejków i świętych islamistycznych. W okresie przedmuzułmańskim Somalijszczyki wierzyli w niezliczoną ilość duchów zlokalizowanych w przyrodzie lub w człowieku⁹⁰. Ludzie wyróżniający się wśród otoczenia traktowani byli jako opętani przez ducha (*sar*). Nad ludźmi tymi odprawiano egzorcyzmy, ale jednocześnie obawiano się ich wierząc, iż duch w nich zamieszkały udziela im specjalnej siły.

Przetworzoną formą tych wierzeń jest przypisywana powszechnie ludziom religii siła *baraka*, moc nadnaturalna, której znaczenie przejawia się najwyraźniej w kulcie grobów znaczniejszych szejków, zwłaszcza zaś założycieli plemion somalijskich i lokalnych założycieli *tariqa*, jak miejsca przenikania siły ludzi obdarzonych *baraka*. Również dzisiejsze obrzędy *dhikr* w obrębie *tariqa* somalijskich zachowały znamiona dawnych obrzędów *sar*, mających na celu oddalenie szkodliwego działania duchów. Dawne duchy kuszyckie połączone zostały z islamistyczną wiarą w *dżiny*. Pewne elementy starych wierzeń kuszyckich używały nową interpretację islamistyczną, na przykład tęcza, uchodząca kiedyś za pas boga nieba, stała się ścieżką dusz idących do nieba; światło będące głównym arcybutem Waq wyprowadzane jest obecnie również od skrzydeł aniołów itp.⁹¹.

Praktyki islamistyczne. Somalijszczyki nie spełniają w zasadzie głównego obowiązku islamistycznego: pięciokrotnej modlitwy w czasie dnia. Nie znają oni zresztą ich tekstu, wobec braku znajomości języka arabskiego. Jedynie znaną i często powtarzaną formułą

⁸⁹ Por. Lewis, *The Somali Conquest...*, s. 130.

⁹⁰ Wierzenia Somali przed adaptacją islamu miały charakter animistyczny. Śladem tych wierzeń jest zachowany gdzieś do dzisiaj zwyczaj przybiegania przez grupę nazwy drzewa lub kamienia niegdyś czczonego jako siedlisko duchów. Por. Lewis, *Sufism in Somaliland*, cz. 2, s. 148.

⁹¹ *Ibidem*, s. 152.

jest *szahada*: wyznanie wiary. Najważniejszą formą aktywności religijnej somalijskich wyznawców islamu jest uczestnictwo w cotygodniowych obrzędach własnego *tariqa*, w których zbiorowe modlitwy i recytacja *Koranu* inicjowane przez lokalnych szejków splatają się w jedną całość z obrzędami tradycyjnymi, zewnętrźnie zislamizowanymi.

Zbiorowe formy obrzędu religijnego znacznie bliższe są nawykom i upodobaniom Somalijczyków niż modlitwy indywidualne. Bardzo uroczyste odprawiane są ceremonie związane z kultem miejscowych i ogólnosomalijskich świętych muzułmańskich. W przekonaniu Somali udział w tych ceremoniach zapewnia opiekę sił nadnaturalnych.

Spośród innych obowiązków islamistycznych post nie jest przestrzegany, ale święto *bajramu*, następujące bezpośrednio po poście, obchodzone jest bardzo uroczystie.

Wspomaganie biednych — nie traktowane, jak się wydaje, jako obowiązek religijny — przejawia się w formie dość nieoczekiwanej: podczas ceremonii pogrzebowych. Pogrzeby odbywają się zgodnie z przepisami islamistycznymi: towarzyszy im recytacja *fatiha* i czytanie *Koranu*, a groby usytuowane są w kierunku Mekki. Ale wiara Somalijczyków w życie pozagrobowe wykracza poza ten obrząd islamistyczny. Sądzą oni, że konieczne jest zaopatrzenie zmarłego w pokarm i szaty, co realizowane jest symbolicznie przez obdarowywanie biednych. Jest to zwyczaj do dzisiaj szeroko rozpowszechniony w Somali⁹².

Wpływ *szari'a* na Somali. Odbiciem stopnia islamizacji Somali jest zakres adaptacji przepisów *szari'a*: prawa islamistycznego. Głęboko zakorzenione w strukturze społecznej Somali prawo wywierania zemsty lub pobierania okupu za śmierć członka własnej grupy oraz zbiorowa odpowiedzialność grupy płacącej *dia* za czyn jednego ze swych członków — pozostają w jaskrawej sprzeczności z przepisami prawa szafi'ickiego, akceptowanego w Somali. Zgodnie bowiem z orzeczeniem tej szkoły prawniczej intencjonalne zabójstwo nie powinno pociągać za sobą dalszych zabójstw i winno być okupione przez samego zabójcę, bez pomocy bliskich. W tym wypadku zatem prawo zwyczajowe góruje nad przepisami *szari'a*. Nie jest to zresztą przypadek odosobniony.

Ogólnie, przepisy *szari'a* mają szerszy zasięg oddziaływania w ośrodkach miejskich i rolniczych Somali, gdzie dawne więzi plemienne zostały w pewnym stopniu zachwiane. W tych ośrodkach dość szeroko stosowane są przepisy muzułmańskiego prawa karnego i cywilnego⁹³.

⁹² Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 265.

⁹³ W ośrodkach miejskich instytucja *szari'a* umocniona została w okresie panowania kolonialnego jako instancja nadrzędna w stosunku do lokalnych autorytetów plemiennych. Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 213.

Wśród nomadów natomiast zasięg oddziaływania *szari'a* ogranicza się w istocie do spraw międzyplemiennych i niektórych spraw pozostających w gestii prawa cywilnego. Koczownicy somalijscy, akceptując przepisy *szari'a* w innych zakresach, nie stosują ich w praktyce.

Przedstawiony wyżej stosunek nomadów somalijskich do przepisów prawa muzułmańskiego wynika z trzech przyczyn: 1. Przepisy *szari'a* nie mogą być zaakceptowane w całej rozciągłości przez ludność koczowniczą, bazującą na strukturze plemiennej, gdyż opracowane zostały jako normy bazujące na społeczeństwie skoncentrowanym wokół państwa typu teokratycznego. Somalijscy stosujący w wysokim stopniu prawo zwyczajowe (*her* lub *testur*) nie stanowią wyjątku wśród afrykańskich wyznawców islamu, którzy również nie zaakceptowali w pełni przepisów *szari'a*. 2. Surowość przepisów *szari'a* złagodzona została działalnością ugrupowań suficznych w Somali, które ustawiają w nowym kontekście stosunek wiernych do Boga (kontakt jednostki z Bogiem przez pośredników), co usuwa na plan dalszy konieczność rygorystycznego egzekwowania przepisów *szari'a*. 3. Trwałość tradycyjnych form ekonomiki życia koczowników somalijskich oraz ich duma z własnych tradycji sprawiają, że akceptują oni islam bez zastrzeżeń tylko w takim zakresie, w jakim nie wchodzi on w konflikt z układem plemiennym lub z koczowniczym trybem życia.

Istota islamu somalijskiego. Ostatnia przyczyna stanowi w pewnym sensie klucz do rozwiązania sprzeczności w ocenach islamu somalijskiego. Trwanie przy własnych obyczajach, odporne i powierzchowne przejmowanie elementów wiary i obrzędów islamistycznych nie podważa tezy, iż Somalijscy są żarliwymi wyznawcami islamu. Islam bowiem, przy niezmiernie wolno postępujących zmianach w dziedzinie ekonomiki, stał się istotnym i ważnym elementem składowym struktury socjalnej i obyczajowej Somali wszędzie tam, gdzie nie wchodził w jawną kolizję z ich koczowniczym trybem życia. I tak poza powierzchownymi znamionami przynależności do islamu, jak przyjęcie imion muzułmańskich, a częściowo stroju, zaakceptowane zostały w całej rozciągłości przepisy islamu, zabraniające spożywania pokarmów nieczystych rytualnie. W praktykach pogrzebowych — o czym mowa już była wyżej — zaadaptowano w pełni obrządek islamistyczny, łącznie z orientacją grobów w kierunku Mekki.

W Somali widoczny jest również stopniowy zanik socjalnych obyczajów pogańskich, jak na przykład praktyka lewiratu, egzogamii i ceremonii inicjacji, oraz adaptacja w ich miejsce socjalnych praktyk islamistycznych. Najwidoczniejszym, najbardziej znaczącym przejawem wpływów islamu w sferze życia społecznego Somali jest przejście ukła-

du patriarchalnego w miejsce matrylinearnego⁹⁴. W zmienionej hierarchii społecznej całe życie socjalne grupy nabiera odmiennego układu. W świetle tych faktów nie zgadzam się z opinią R. Lamy cytowaną wyżej, iż poza ideą *dżihadu* (świętej wojny) islam nie odgrywa większej roli w życiu muzułmanów somalijskich.

Islam przekształcił w sposób istotny życie socjalne i kulturalne Somalijszczyków, tworząc nową syntezę somalijsko-islamistyczną. Oczywiście, zachowanie obrzędów tradycyjnych nierzadko pogańskich, występujących teraz w obudowie islamistycznej, a w jeszcze większym stopniu reinterpretacja niektórych zasad islamu w świetle własnych wierzeń i obyczajów jest równoznaczne z przetworzeniem islamu. Ale jest to znowu cecha szczególna całego islamu afrykańskiego, z tą może poprawką, że elementy kultury somalijskiej — wspólne dla wszystkich Somalijszczyków — zajmują szczególnie dużo miejsca w islamie somalijskim.

Nie zmienia to zresztą faktu, że somalijscy wyznawcy islamu są istotnie muzułmanami. Jeśli bowiem, nawet przy zachowanym obrzędzie pogańskim, pojawiają się modlitwy islamistyczne, cały obrzęd nabiera nowej, islamistycznej orientacji. Somalijszczyk może nie wiedzieć, jak się modlić, ale dzieli on ludzi na wierzących (*mu'minin*) i niewierzących (*kafrin*), co jest równoznaczne ze świadomą przynależnością do wspólnoty wiernych.

Świadomość odrębności w porównaniu z niewiernymi odgrywa u Somali szczególnie dużą rolę w połączeniu z ich dumą, określoną często jako дума narodowa. Znamienna dla Somali, omawiana już wyżej tendencja wyprowadzania swego pochodzenia od potomka rodu proroka zapewnia im w ich mniemaniu szczególną, rzec można, przodującą pozycję w zbiorowości wiernych jako ludzi wybranych przez Allaha. W tym układzie, tradycyjny podział ludzi na swoich (*dar al-islam* — zasięg islamu) i obcych (*dar al-harb* — zasięg wojny) nabiera specyficznego odcienia znaczeniowego, uzasadniał bowiem ich podbój i chęć panowania na obszarach zamieszkałych przez „niewiernych”. Nie jest chyba przypadkiem, że właśnie Somali stanowili w przeszłości naj-

⁹⁴ Istniejące dzisiaj dość liczne przeżytki matriarchatu świadczą o stosunkowo niedawnej zmianie układu społecznego Somali. Nie jest wykluczone, że zmiana tego systemu dokonała się właśnie wraz z adaptacją genealogii arabskiej od wspólnego przodka męskiego. I tak wśród plemion Darod i Hawije zachowany został matrylinearny układ dziedziczenia. Niekiedy sojusze (*her*) zawierane są między grupami spokrewnionymi od strony matki. Plemię Isaq w stosunkach wewnętrznych uznaje tylko powiązania matrylinearne. Znamienny jest również fakt, że ponad połowa Somali nie zawiera małżeństw poligamicznych. Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 141—142.

częstsze zagrożenie dla chrześcijańskiej Etiopii, a w hasłach powstania antykolonialnego formy protestu przeciwko panowaniu niemuzułmanów były najbardziej stanowcze.

Nie ulega przy tym wątpliwości, że ten układ islamu somalijskiego, zwłaszcza wobec akceptowania przez wszystkie plemiona somalijskie wspólnego przodka arabskiego, scementował również świadomość powszechnej więzi Somali, która leży u podstaw ich współczesnego nacjonalizmu. Teza ta pozostaje w zgodności z opinią wielu cytowanych uprzednio badaczy i znajduje swoje potwierdzenie w dwóch zasadniczych ruchach zbrojnych pod hasłem islamu, które zjednoczyły pod wspólnym działaniem różne plemiona Somali.

Wojna muzułmańsko-etiońska w XVI wieku: Ahmad Gran. Ahmad Gran uchodzi dzisiaj za jednego z dwóch wybitnych prekursorów nacjonalizmu somalijskiego. Opinia ta wydaje się jednak przesadzona. Ahmad ibn Ibrahim al-Ghazi (1506—1543), znany w Somali jako Ahmad Guraj, a w języku amharskim Gran (tj. leworęczny), był przywódcą dość znacznych liczebnie oddziałów muzułmańskich, walczących z chrześcijańską Etiopią pod hasłem świętej wojny islamu⁹⁵. Głównym obszarem walk była Etiopia, a ruch Ahmada Grana ogniskował się wokół Harar, gdzie muzułmańska ludność somalijska nie stanowiła absolutnej większości.

Punktem wyjścia działań zbrojnych Ahmada Grana był niepokój przejawiający się w obrębie sułtanatu Adal, uwarunkowany prawdopodobnie wzrastającym naporem koczowników somalijskich. Na gruncie ideologicznym znajdowało to swoje odbicie we wzroście fanatyzmu religijnego. W pierwszym okresie swej działalności Gran dążył do uniezależnienia się od władzy muzułmańskiego sułtanatu Adal, w drugim — wysunął hasło świętej wojny z Etiopią⁹⁶.

Zgodnie z tradycją somalijską Ahmad Gran wywodził się z plemienia Darod, inne tradycje podają, że był synem Somalijki i Abisyńczyka⁹⁷. Poślubił on córkę imama Mahfuz z Zeila, co zyskało mu poparcie plemienia Darod, z którego się wywodziła.

Po ogłoszeniu świętej wojny z Etiopią w walkach, które były prowadzone, Somali odgrywali rolę decydującą, ale oddziały kierowane

⁹⁵ Pojawienie się hasła świętej wojny z Etiopią poprzedzone zostało wcześniejszym wykształceniem się w Harar warstwy 'amir, autorytetów religijnych, którzy uzyskiwali coraz większy wpływ na sprawy polityki. Od chwili ich pojawienia się charakter kontaktu z Etiopią łączony jest z fanatycznym hasłem świętej wojny. Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 80.

⁹⁶ Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 49.

⁹⁷ Por. *ibidem*, s. 50—51.

przez Grana obejmowały również inne plemiona i ludy muzułmańskie. Gran staczał początkowo zwycięskie walki z Etiopczykami. W latach 1528—1535 muzułmanie zdobyli dość znaczne połacie Etiopii, przenikając jednocześnie na północ do Kassala. Wraz z podbojem Etiopii rozszerzał się zasięg islamu w tym kraju. Kronika etiopska z tego okresu mówi, iż zaledwie 1 członek na 10 podbitych przez Ahmada zachował swoją dawną wiarę⁹⁸.

W obliczu zagrożenia Etiopczycy nawiązali sojusz z Portugalią. Począwszy od 1541 r. zjednoczone siły etiopsko-portugalskie pokonały armię Ahmada po kilku kolejnych bitwach. W decydującej bitwie koło jeziora Tana w 1543 r. Ahmad został zabity, a jego armia rozpadła się. Terytorium Półwyspu Somalijskiego przeszło na okres 1 wieku pod panowanie portugalskie. Dla Etiopii niebezpieczeństwo podbojów muzułmańskich minęło, choć walki z sąsiadującymi z tym państwem muzułmanami ciągnęły się przez wiele lat.

Oceniając walki prowadzone pod przywództwem Ahmada Grana, należy podkreślić niezwykle zdolności organizacyjne i duży autorytet Grana, skoro udało mu się skupić szereg różnych plemion, w tym również kilka zwaśnionych plemion somalijskich. Spośród tych ostatnich uczestniczyli w walce: Darod, nieliczne odłamy Isaq i Dir. Przed wystąpieniem Ahmada Grana niezwykle rzadkie były wypadki łączenia się przedstawicieli różnych plemion somalijskich we wspólnej walce, co w dużej mierze wynika z braku struktury hierarchicznej w obrębie społeczeństwa somalijskiego. Ich połączenie nie było zadaniem łatwym. Somalijszczyków przyciągała do udziału w walce nadzieja łupów i chęć zdobycia nowych terenów pasterskich, ale Ahmad zmuszony był podejmować wielokrotnie walki z poszczególnymi przywódcami klanów somalijskich, odmawiających uznania jego autorytetu. W wyniku tych walk, jak również pod wpływem opozycji konserwatywnych ugrupowań muzułmańskich w Harar, Ahmad przeprowadził pewne zmiany organizacyjne w armii, zgodnie z którymi nawiązywał on sojusze bezpośrednio z pojedynczymi ludźmi lub wąskimi grupami, nie zaś, jak poprzednio, za pośrednictwem przywódców plemiennych. Jest to jedna z najbardziej istotnych innowacji Ahmada Grana, która wiodła w prostej linii do utworzenia szerszej, jednolitej bazy działania dla ludzi wywodzących się z różnych plemion.

⁹⁸ Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 58; Touval, *Somali Nationalism...*, s. 50.

Jakkolwiek połączenie to było kruche i nietrwałe⁹⁹ przygotowało ono grunt dla późniejszych sojuszków różnych plemion somalijskich, zawiązywanych w tym samym celu. W tym sensie ocena działalności Ahmada Grana jako prekursora nacjonalizmu somalijskiego jest w pewnym sensie uzasadniona. Ponieważ zaś u podstaw działalności Ahmada Grana leżały hasła islamu, konkretnie hasło świętej wojny, ruch, który zainicjował, stanowi tym samym potwierdzenie integrujących funkcji islamu. Żadna inna teoria ani żadna ideologia nie mogłaby w tym samym czasie stanowić platformy dla wspólnej działalności zwaśnionych plemion somalijskich.

Te same hasła ożyły w zmienionym kontekście na początku XX w. w okresie powstania zorganizowanego przez drugiego narodowego bohatera Somali: Sajida 'Abdille Hassana.

NARASTANIE ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ

Powstanie Sajida Muhammada 'Abdille Hassana. Warunki poprzedzające wybuch powstania. Półwysep Somalijski stał się obiektem zainteresowań mocarstw kolonialnych dopiero od chwili otwarcia Kanału Sueskiego w 1869 r., kiedy odkryto strategiczne znaczenie tego obszaru. W końcu tego wieku półwysep podzielony został między Anglię, Francję, Włochy i Etiopię.

Najwcześniej przeniknęły na ten obszar wpływy angielskie przez Indie: pierwsze traktaty zawierane były przez Anglików z poszczególnymi grupami somalijskimi w 1827 roku¹⁰⁰. Następnym posunięciem Brytyjczyków było opanowanie dwóch lokalnych sułtanatów tego obszaru: Tadzura i Zeila. Począwszy od roku 1865 dalsze rozszerzanie się zasięgu panowania brytyjskiego zahamowane zostało ekspansją Khediwy Izmaela z Egiptu. W 1870 r. gubernator egipski objął kontrolę nad całym wybrzeżem somalijskim. Po upadku Khediwy Izmaela pozycję zajmowaną dotąd przez Egipt przejmuje Wielka Brytania. W 1887 r. Harar opuszczone przez siły egipskie zdobyte zostało przez Etiopię.

⁹⁹ Ahmad Gran miał duże trudności z powodu niezdyscyplinowania i braku karnośći swojej armii. Często po skończonej zwycięsko walce koczownicy uczestniczący w walkach uchodzili z łupami. Również w obliczu klęsk Ahmada ilość jego zwolenników szybko stopniała. O słabości tej armii świadczy, że rozpadła się natychmiast po śmierci Ahmada. Ale powracający do swych klanów byli uczestnicy walk stawali się rzecznikami propagandy islamistycznej w obrębie swych grup macierzystych. Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 87.

¹⁰⁰ Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 32.

Na konferencji mocarstw kolonialnych w 1887 r. w Berlinie uznany został protektorat brytyjski w Somali od Dżibuti na zachodzie do Bender Ziadeh nad Zatoką Adeńską. Od 1885 r. w porozumieniu z Wielką Brytanią założony został również protektorat francuski na wybrzeżu nad Zatoką Adeńską. Około 1889 r. na wybrzeżu somalijskim pojawiła się nowa siła: Italia. Osiągnęła ona kontrolę nad miastami: Brawa, Merka, Mogadiszu i Warszeikh¹⁰¹. Dzieliła ona z Anglią wpływy nad miastem Kismaju. W końcu 1889 r. Italia ustaliła swój protektorat na wybrzeżu somalijskim od Bender Ziadeh nad Zatoką Adeńską do Kismaju nad Oceanem Indyjskim na południu. Od 1908 r. Benadir na południu i protektorat na północy zostały zjednoczone pod władzą Italii, tworząc tzw. Włoskie Somali. W ten sposób podział kolonialny wybrzeża somalijskiego stał się faktem dokonanym.

Rozszerzanie się władzy kolonialnej nie napotykało na zwarty opór Somalijszczyków. Nawet pojedyncze akty oporu podejmowane przez poszczególne grupy Somali należały tu do rzadkości¹⁰². Wynikało to w dużej mierze z faktu, że Somali, obawiając się dalszych podbojów ze strony Etiopii, zawierali z przedstawicielami poszczególnych państw kolonialnych traktaty, które miały zagwarantować im opiekę przed ewentualnymi atakami Etiopii. Somali uważali te traktaty za rodzaj sojuszu (*her*), podobnego do tego, jaki nawiązywały między sobą poszczególne plemiona w obliczu zagrożenia zewnętrznego. Zresztą początkowe orzeczenia traktatów z Brytyjczykami opiewały, że zawiera go starszyzna plemion w celu zachowania własnej niezależności, utrzymania porządku i innych dobrych racji. Nie przewidywały one oddania Anglikom jakiegokolwiek części własnego terytorium¹⁰³.

Dopiero począwszy od roku 1886, w rezultacie osiedlania się na wybrzeżu somalijskim pewnej liczby agentów brytyjskich, wprowadzone zostały pewne uzupełnienia do traktatów zawieranych uprzednio, które stroną angielską zobowiązywały do rozciągnięcia na plemiona somalijskie „łaski i opieki królowej brytyjskiej”, w zamian za powstrzymanie

¹⁰¹ Wkroczenie Włoch na obszar Somali było następstwem „wydzierżawienia” wymienionych wyżej miast od sultana Zanzibaru i Anglików w zamian za określoną rentę roczną. Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 51.

¹⁰² W różnych zasięgach władzy kolonialnej w momencie jej ustalania się wybuchały sporadyczne bunt i powstania. I tak np. w prowincji Dżuba władca lokalnego sultanatu, Afmadu, wystąpił przeciwko władzy administracji brytyjskiej (por. K. Ingham, *A History of East Africa*, London 1962, s. 189). W 1887 r. muzułmański władca Harar poprowadził oddziały przeciwko stacjonującym tu funkcjonariuszom włoskim i wybił ich w pień. Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 50.

¹⁰³ Por. *ibidem*, s. 47.

się od jakichkolwiek kontaktów z innymi siłami zewnętrznymi, bez uprzedniej zgody Wielkiej Brytanii¹⁰⁴. Jakkolwiek ilość plemion lub raczej ich odłamów głównie z plemion Isaq i Dir, które zawarły traktaty z Wielką Brytanią, była raczej niewielka, „łaską i opieką królowej brytyjskiej” objęte zostały wszystkie grupy Indności Somali na obszarze okupowanym przez to mocarstwo. Właśnie na obszarze protektoratu brytyjskiego wybuch powstanie kierowane przez Sajida Muhammada ibn 'Abdille Hassana, które mimo zjednoczonej kontrofensywy brytyjsko-włoskiej trwało ponad 20 lat¹⁰⁵.

Wybuch powstania. Osoba przywódcy. Sajid Muhammad ibn 'Abdille Hassan urodził się — zgodnie z informacjami jego rodziny — 7 kwietnia 1864 r.¹⁰⁶ na terenie obszaru klanu Dulbahante (plemię Darod), we wschodniej części protektoratu brytyjskiego.

Jego dziad: Szejk Hassan Nur z klanu Ogaden, osiedlił się wśród Dulbahante w 1826 r., gdzie się ożenił. Sajid był więc od strony ojca spokrewniony z klanem Ogaden, ze strony matki zaś z Dulbahante. Te koneksje rodzinne odegrały dość ważną rolę w późniejszej działalności Sajida: stanowiły one oparcie w sytuacjach szczególnie trudnych dla niego.

Sajid, związany z panującym w tym czasie na gruncie Somali ugrupowaniem Qadirija, studiował prawo islamistyczne wpraw w somalijskich ośrodkach (Harar i Mogadiszu), a następnie w islamistycznych ośrodkach arabskich. Odbывał on również kilkakrotnie pielgrzymkę do Mekki, wskutek czego uzyskał tytuł *hadż* i ugruntował swoją reputację świętego męża islamu.

W Mekce zetknął się Sajid z założycielem purytańskiego ugrupowania Salihija i stał się zwolennikiem jego nauki. Przyjmując założenia tego kierunku, Sajid stał się aktywnym propagatorem zasad Salihija na gruncie somalijskim.

Osiedliwszy się czasowo w porcie Berbera z zapalem proroka głosił kazania, potępiając zwyczaj palenia tytoniu, żucia rośliny kat o właści-

¹⁰⁴ Touval, *Somali Nationalism...*, s. 97.

¹⁰⁵ Jest rzeczą zmienną, że powstanie to wybuchło właśnie w północnej, a nie w południowej części Somali, gdzie ludność somalijska była bardziej scentralizowana, w większym procencie osiadła i gdzie ortodoksyjne zasady islamu przestrzegane były bardziej skrupulatnie, co prowadziło niekiedy do wykształcenia się państwów teokratycznych.

¹⁰⁶ Datę urodzenia Sajida przytaczam za Lewis, *The Modern History...*, s. 65. Touval, *Somali Nationalism...*, podaje rok 1870 (s. 51), a R. L. Hess — rok 1860 (*The „Mad Mullah” and Northern Somalia*, „Journal of Africa History”, t. 5, 1964, 3, s. 419).

wościach narkotyzujących i wszelkie przejawy luksusu, nawołując swoich rodaków do powrotu na prostą ścieżkę pobożności muzułmańskiej¹⁰⁷.

Mimo dużego szacunku dla Sajida mieszkańcy Berberzy okazywali umiarkowane zainteresowanie zasadami przez niego głoszonymi. Wynikało to w dużej mierze z faktu, że należeli oni od dawna do ugrupowanego na tym terenie ugrupowania Qadirija¹⁰⁸, ale w jeszcze większym stopniu z tego, że wielu kupców Berberzy korzystało właśnie z dobrodziejstw ożywiającego się handlu i nie przejawiało skłonności do przyjęcia bezkompromisowych zasad głoszonych przez Sajida.

W okresie pobytu w Berberze drobny na pozór incydent zmienił orientację Sajida od spraw czysto religijnych na szerszą platformę działania politycznego. Sajid zetknął się mianowicie w Berberze z francuską misją rzymskokatolicką, która rozpoczęła tu swoją działalność w 1891 r. Legenda opowiada, że Sajid spotkał kiedyś na drodze chłopca, który na pytanie, jak się nazywa, odpowiedział ku zdumieniu Sajida: John 'Abdillahi. Inna legenda relacjonuje, że grupa innych chłopców z misji, na pytanie, z jakiego plemienia pochodzą, odpowiedziała, iż pochodzą z plemienia ojców (somal.: *rer fedar*), negując tym samym swą przynależność somalijską¹⁰⁹.

Występując wciąż jeszcze głównie jako propagator idei religijnych, Sajid zwraca się teraz w swoich kazaniach nie tylko przeciwko Somali, którzy odeszli od swej wiary lub nie przestrzegają jej dość skrupulatnie, ale także przeciwko chrześcijańskiej kolonizacji, która, jego zdaniem, miała na celu obalenie tradycyjnej wiary Somali. Od tego momentu działalność propagatorska Sajida uzyskuje nową orientację: nabiera cech walki z obcym panowaniem, która pod względem siły wyrazu i bezkompromisowości nie znajduje odpowiednika na innych obszarach afrykańskich w tym okresie. Sajida wypada chyba zaliczyć do jednego z najbardziej płomiennych rewolucjonistów tego kontynentu.

Późniejsze kazania Sajida w meczetach i na ulicach Berberzy nabierają odmiennego zabarwienia. Występując w obronie czystości zasad wiary muzułmańskiej, Sajid dowodzi, iż ojczyzna jego jest w niebezpie-

¹⁰⁷ Por. *Lewis, The Modern History...*, s. 66.

¹⁰⁸ Aktywność Sajida wywołała niepokój wśród przywódców Qadirija. Tradycja głosi, że w r. 1897 odbyło się spotkanie szejków i przywódców religijnych Qadirija, na którym odbyło się coś w rodzaju przesłuchania Sajida. Spotkanie to ujawniło przywódcom Qadirija nowatorski charakter poglądów Sajida. Ujawnione wówczas różnice poglądów i interesów obu ugrupowań stanowiły źródło późniejszej opozycji Qadirija przeciwko Sajidowi. Por. *Lewis, The Modern History...*, s. 66.

¹⁰⁹ Por. *ibidem*, s. 67.

czeństwie i nawołuje swych rodaków do usunięcia z obszarów somalijskich niewiernych Anglików i chrześcijańskich misjonarzy. Rozbudzony patriotyzm Sajida wzmacniał jego aktywność propagatorską: dążył on do pozyskania możliwie dużej liczby zwolenników. Ponieważ Berbera nie była najlepszym obiektem dla tego typu działalności, Sajid przenosi się około r. 1898 do swych rodzinnych stron, do klanu Dulbahante.

Tutaj propaganda Sajida znalazła podatniejszy grunt. Dulbahante akceptowali nie tylko jego autorytet religijny, ale cenili go również wysoko jako mediatora w sprawach klanowych i plemiennych. Z biegiem czasu mediacja Sajida nabrała szerszego zasięgu: spełniał on ją w odniesieniu do spraw międzyplemiennych. Sajid podejmował teraz dalsze podróże w głąb kraju, głosząc zasady Salihija i ostrzegając przed destrukcyjnym działaniem zasad chrześcijaństwa. Nowy, polityczny aspekt działalności Sajida zyskiwał mu wśród koczowników somalijskich wielu zwolenników. Hasła wysuwane przez Sajida wychodziły naprzeciw charakterystycznej dumie Somali i poczuciu własnej odrębności. Nadto utrzymujący się stan zagrożenia ze strony Etiopii stanowił dodatkowy czynnik, sprzyjający akceptacji hasła świętej wojny.

Sajid posiadał wszelkie dane do odegrania roli przywódcy dużej miary, nie tylko z uwagi na duże zdolności organizacyjne i wysuwane hasła ogólnosomalijskie, ale także dlatego, że był on jednym z najwybitniejszych poetów somalijskich, a właśnie poeci byli i są ludźmi, którzy znajdowali posłuch i szacunek u wszystkich Somali¹¹⁰.

Pod wpływem drobnego incydentu z przedstawicielami administracji brytyjskiej Sajid, uniesiony dumą, rzuca pierwsze wezwanie do walki. Odpowiadając na — być może kłamliwy — zarzut konsula angielskiego, iż ukradł on strzelbę przedstawicielowi administracji brytyjskiej, Sajid 1 września 1899 r. wysyła list, który kończy się słowami: „Wybierajcie teraz: jeśli chcecie wojny, zaakceptujemy ją, lecz jeśli chcecie pokoju, płacicie jego cenę”¹¹¹.

Jeszcze w tym samym roku Sajid zwołuje wielkie zgromadzenie swoich zwolenników w Burao, niedaleko Berbery, na które przybyło około 5 tys. wojowników, i proklamuje tu świętą wojnę przeciwko nie-

¹¹⁰ Język somalijski nie ma do dzisiaj alfabetu, nie stanowi zatem środka przekazu myśli i kultury Somali. Stąd też poezja jest często środkiem rozpowszechniania wydarzeń i niezwykle skutecznym środkiem propagandy. Dobrzy poeci cenieni są wysoko przez Somali. Sajid uchodzi do dziś za jednego z najwybitniejszych poetów somalijskich. Por. B. W. Andrzejewski, I. M. Lewis, *Somali Poetry: An Introduction*, Oxford 1964, s. 4.

¹¹¹ Hess, op. cit., s. 419.

wiernym, w szczególności przeciwko Brytyjczykom i Etiopczykom¹¹². Zwolennicy Sajida przybrali odtąd białe turbany i różańce muzułmańskie i określani byli powszechnie mianem derwiszów¹¹³.

W odpowiedzi na list i posunięcia Sajida brytyjski konsul generalny określił go mianem rebelianta i zażądał posiłków z Anglii. Ale miano rebelianta nie bardzo pasowało do Sajida, gdyż klany Ogaden i Dulbahantem, do których należał Sajid z racji pokrewieństwa, nie nawiązywały żadnych umów z Anglikami: Sajid nie był więc formalnie poddanym brytyjskim.

W roku 1900 oddziały derwiszów zetknęły się po raz pierwszy z siłą nieprzyjacielską, na razie Etiopczykami. Ci ostatni zorganizowali uprzednio wypad na terytorium Somali, w wyniku którego zrabowano bydło, Sajid z 6 tysiącami ludzi przypuścił atak na pozycje etiopskie w Dżidżigo, w wyniku którego odzyskano zrabowane bydło. Ta drobna na pozór potyczka — przy istniejącym od dawna stanie zagrożenia Somali ze strony Etiopii — podbudowała autorytet Sajida, przysporzyła mu nowych zwolenników. W tym czasie derwisze stali się już siłą, z którą trzeba się było liczyć.

Wzrastająca liczba zwolenników Sajida wśród Somali zamieszkałych na obszarze Etiopii wywołała niepokój administracji brytyjskiej. Oto

¹¹² Termin „niewierni” obejmował w pojęciu Sajida również Somalijszczyków na akceptujących jego zasad religijnych. Podejmował on przeciwko nim szereg działań zbrojnych, stosując często okrutne metody represji. W szeregu opracowań europejskich wybija się na plan pierwszy właśnie tę stronę jego działalności, która zyskała mu również angielski przydomek — Mad Mullah. Okrutne metody walki stosowane przez Sajida wystąpią jednak w innym kontekście jeśli się zważy, iż działał on w niezmiernie ciężkich dla siebie warunkach, nawet najbliższe mu klany, wczorajsi sojusznicy, często odmawiali mu poparcia szukając porozumienia z Brytyjczykami w obawie przed utratą swego autorytetu. Należy również pamiętać, że w koczowniczym społeczeństwie Somali rolę decydującą odgrywała właśnie siła i przemoc. W tej mierze metody Sajida nie odbiegały od tradycyjnych metod stosowanych przez Somali. Por. opinię Lewisa: „Sajid był tyranem, ale dla wielu Somali tyrania ta była usprawiedliwiona szlachetnym celem [...] Jego bezwzględne i okrutne ataki na wrogów wywoływały podziw wśród Somali, którzy mimo całego umiłowania demokracji cenili nade wszystko niekwestionowaną siłę i determinację w działaniu” (*The Modern History...*, s. 82).

¹¹³ Raporty administracji brytyjskiej relacjonują, że w tym samym czasie Sajid przybrał tytuł Mahdiego. Jakkolwiek jednak wydarzenia w Sudanie stanowiły niewątpliwie czynnik inspirujący kampanie Sajida, nie ma — zdaniem I. M. Lewisa — pewnych danych na to, że przybrał on rzeczywiście kiedykolwiek ten tytuł. Opierając się na zachowanych źródłach z okresu rewolucji somalijskiej oraz na listach i utworach poetyckich Sajida, ten sam autor stwierdza, że nazywał on sam siebie Sajidem lub Ina 'Abdille Hassanem. Pod oboma tymi imionami wymieniany jest on do dzisiaj wśród Somalijszczyków (*The Modern History...*, s. 69).

odpowiedź Sajida — w formie poetyckiej — na zarzut administracji brytyjskiej, iż podburza plemiona somalijskie: „Wasz zarzut: nie wzniecaj (buntu — A. M.) Ogaden przeciwko nam. Ludzie z obszaru Ogaden — odpowiada Sajid — nie żądają niczego od was, a więc nie ma podstaw do waszych roszczeń w stosunku do nich. Czyż zawarłiscie z nimi pakt na drodze ugody w imieniu Boga?”¹¹⁴.

W latach 1900—1904 Brytyjczycy, przy aktywnym poparciu Etiopii i współpracy z Italią, zorganizowali cztery kolejne wyprawy przeciwko derwiszom. Mimo tych zjednoczonych sił strony atakującej, w trzech kolejnych bitwach Sajid odniósł zwycięstwo. Dopiero w czwartej bitwie derwisze ponieśli tak znaczne straty, iż Sajid zgodził się zawrzeć pokój¹¹⁵.

W okresie zwycięskich działań wojennych płomienne wiersze Sajida tworzone w języku somalijskim, oskarżające Brytyjczyków, a także ujawniające ich kolejne posunięcia w walce z derwiszami, stanowiły jedno z najskuteczniejszych narzędzi propagandy w walce antykolonialnej. Protest Sajida przeciwko przechwyceniu jednego z jego statków przez Brytyjczyków — zdementowany przez tych ostatnich, staje się punktem wyjścia do szerszego ataku przywódcy derwiszów na kolonizatorów angielskich. Ujawnia on również stosunek Sajida do Włochów, którzy nie brali bezpośredniego udziału w kolejnych ekspedycjach przeciwko derwiszom. Oto słowa Sajida skierowane do Brytyjczyków: „Dlaczego nie jesteście wciąż jeszcze zmęczeni bezużyteczną mową? Kto sprawuje kontrolę na morzu? Kto kontroluje szlaki żeglarskie i dysponuje okrętami? [pytania te są rezultatem sugestii Brytyjczyków, iż sprawcami przechwycenia okrętu Sajida mogli być Włosi — A. M.]. Włosi są waszymi naśladowcami, podrzutkami, których ciągniecie za sobą. Gdyby nie zostali przez was sprowadzeni, nie przyszliby do [obszaru — A. M.] Darod¹¹⁶. Nie miałem zatargów z Włochami, zanim wy nie przyciągnęliście ich, aby Wam pomagali. To Wy nawiązywaliście intrygi i konszachty z nimi; to Wy powiedzieliście [do nich — A. M.]:

¹¹⁴ Andrzejewski, Lewis, *Somali Poetry...*, s. 74—76.

¹¹⁵ Dwie pierwsze ekspedycje podejmowane były przez Brytyjczyków w oparciu o siły lokalne, dwie dalsze jednak (1903—1904) w oparciu o oddziały hinduskie. Siły miejscowe działały tylko w połączeniu z obcymi wobec przypadków paniki lub dezercji Somali, przejawiających zabobonny lęk przed Sajidem. Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 53.

¹¹⁶ Zarzut ten uzasadniony jest faktem „wydzierżawienia” przez Brytyjczyków części wybrzeża somalijskiego Włochom w końcu XIX w.

wesprzycie nas w wojnie przeciwko derwiszom [...] Czyż nigdy nie jesteście zmęczeni waszymi brudnymi machinacjami?"¹¹⁷.

Jeszcze wyraźniejszą formą oskarżenia Brytyjczyków jest inny poemat Sajida, stanowiący odpowiedź na zarzut Brytyjczyków, iż derwisze zabijają i ograbiają plemiona pozostające pod ochroną Brytyjczyków lub samych Brytyjczyków. Odpowiedź Sajida na ten zarzut jest w istocie niezwykle dojrzałą formą protestu politycznego i społecznego, ujawniającą metody represji stosowane przez Brytyjczyków w stosunku do zwolenników Sajida: „To Wy uciskaliście ich i konfiskowaliście ich bydło. To Wy przywłaszczaliście sobie ich domy i dobytek. To Wy niszczyliście ich osady i skalaliście je nieczystością. To Wy zmusiliście ich do jedzenia żółwi i dzikich zwierząt. Jesteście więc odpowiedzialni za ich degradację i demoralizację. Jeśli oni stają się dzikimi bestiami i ograbiają Was [...] to zostali do tego popchnięci przez głód i zarazę”¹¹⁸.

Po odniesionej porażce w ostatniej bitwie z Brytyjczykami Sajid wszedł w układy z najmniej aktywnym swoim przeciwnikiem: Włochami. W marcu 1905 r. osiągnięto porozumienie w Illig, na mocy którego Sajid przekazał część swego terytorium Włochom, w zamian za prawo rezydowania wraz ze swymi zwolennikami na określonym obszarze protektoratu włoskiego, z możliwością korzystania z pastwisk na obszarze protektoratu brytyjskiego i prowadzenia niezależności handlu, z wyjątkiem broni i niewolników¹¹⁹. Oczywiście Sajid zobowiązywał się również do utrzymywania pokojowych stosunków z Włochami, Wielką Brytanią i Etiopią.

W okresie blisko 4-letniego pokoju, jaki zapanował od momentu zawarcia układu przez Sajida z Włochami, przywódca derwiszów odbudowywał swoje siły, rozwijał akcję propagandową mającą na celu pozyskanie nowych sojuszników, w znacznym stopniu umożliwiał to fakt, że derwisze mieli prawo okresowego przebywania na obszarze protektoratu brytyjskiego¹²⁰.

¹¹⁷ Andrzejewski, Lewis, *Somali Poetry...*, s. 76–78. Niemniej ciekawy jest list Sajida pisany do administracji brytyjskiej w 1917 r. w języku arabskim, który jest jedną z najostrejszych ocen polityki kolonialnej Brytyjczyków: „Waszą sugestią jest, że byłem słaby i musiałem szukać pomocy z zewnątrz. Jeśli nawet tak jest i jeśli muszę szukać pomocy, to tylko z Waszego powodu [...] To Wy nawiązywaliście kontakty z wszystkimi ludami świata: nicponiami, przybłędami i niewolnikami, ponieważ jesteście tak bardzo słabi. Gdybyście byli silni, pozostalibyście u siebie tak jak my: niezależni i wolni”. Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 78–79.

¹¹⁸ Andrzejewski, Lewis, *Somali Poetry...*, s. 78.

¹¹⁹ Por. Lewis, *The History...*, s. 73; Touval, *Somali Nationalism...*, s. 54.

¹²⁰ Nowymi sojusznikami Sajida stał się klan Warsandżeli (Darod). Na protest Brytyjczyków. domagających się zaniechania akcji propagandowej wśród Warsan-

W 1908 r. Sajid wznowił działania wojenne, występując początkowo wraz z nowymi sojusznikami przeciwko okolicznym, nieprzyjaznym lub wręcz wrogim klanom somalijskim. Derwisze przeniknęli ponownie na obszar protektoratu brytyjskiego. W obliczu ponownego zagrożenia przez derwiszów administracja brytyjska zmienia taktykę: wycofuje ona swe oddziały z głębi kraju, uzbrajając jednocześnie współpracujące z sobą plemiona somalijskie (głównie Isaq i Dir) przeciwko derwiszom. Brytyjczycy liczyli, jak się wydaje, na to, że w obliczu zagrożenia przez Sajida nieprzyjazne mu plemiona wyłonią z siebie jakiegoś przywódcę, który potrafi mu się przeciwstawić¹²¹.

Posunięcie Brytyjczyków opierało się jednak na błędnej ocenie pozycji Sajida. Był on przez nich traktowany jako przywódca plemienia, którego rola polityczna ograniczała się do wewnętrznych sporów międzyplemiennych. W istocie zaś rola Sajida była całkiem inna. Działalność jego wybiegała ponad, a nawet przeciwko wspólnotom plemiennym, na bazie haseł jedności wszystkich Somali, przez odwołanie się do wspólnej im religii. Jakkolwiek opozycje międzyplemienne poważnie utrudniały działalność derwiszów, a skuteczność ich działania podważana była dodatkowo przez przywódców innych ugrupowań religijnych, to jednak, ci ostatni — nawet najbardziej nieprzychylni dla Sajida — nie mogli jawnie występować przeciwko niemu, gdyż oznaczałoby to, że są wrogami islamu i popierają chrześcijaństwo.

O randze autorytetu Sajida, i to autorytetu nie tylko religijnego, świadczy również fakt, iż po opublikowaniu przez jednego z wrogów Sajida listu, przywiezionego od twórcy ugrupowania Salihija — na bazie którego rozwinął swą działalność Sajid — potępiającego działalność tego ostatniego, Sajid stracił co prawda część swoich zwolenników, ale nadal pozostał szeroko cenionym i szanowanym przywódcą. Świadczy to zarówno o przewadze celów politycznych nad religijnymi w działalności Sajida, jak i ożywiających się nastrojach świadomości politycznej wśród samych Somali. Znaczenie działalności Sajida nie ograniczało się bowiem tylko do walki, jaką toczył on z Brytyjczykami i ich sojusznikami, ale przede wszystkim na zainicjowaniu tej walki, na głoszeniu haseł, które ożywiały świadomość wspólnoty Somali, ich dążenie do wolności. Znaczenie propagatorskiej działalności Sajida było tym

dzieli, Sajid odpowiada w swoim poemacie: „Jeżeli wołają oni was, wtedy oni i ja będziemy na różnych pozycjach: nie jest w moim zwyczaju akceptować ludzi, którzy płaszcą się przed wami. Ale jeśli są oni derwiszami, jak mogą odsunąć się od nich? Czyż nie widzicie, jak oni brzydzą się wami?” (Andrzejewski, Lewis, *Somali Poetry...*, s. 80).

¹²¹ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 76.

większe, że płomienne słowa jego poematów, głoszące te hasła, rozchodziły się z nieprawdopodobną szybkością wśród wszystkich Somali.

Wpływ działalności Sajida spowodował widoczne ożywienie nastrojów pansomalijskich i panislamistycznych na wszystkich obszarach zamieszkałych przez Somali, z wyjątkiem może protektoratu francuskiego. Na somalijskich obszarach pozabrytyjskich wybuchały w tym czasie lokalne powstania o podłożu religijnym, wymierzone przeciwko lokalnej administracji¹²². Odbiciem narastających nastrojów antykolonialnych w obrębie społeczeństwa somalijskiego, jest wzmianka gubernatora włoskiego T. Cerletti, sprawującego swą władzę we włoskim Somali w latach 1907—1910, który pisał, iż wrogość Somali do kolonizatorów była tak duża, że Europejczycy nie mogli wyjść poza teren miast nadbrzeżnych bez eskorty uzbrojonych żołnierzy¹²³.

Wobec faktu, iż powstanie Sajida rozpoczęło się nieomal bezpośrednio po ustaleniu się władzy kolonialnej na tym obszarze, można, jak sądzę, wysunąć tezę, iż powstanie Sajida utrudniło w poważnym stopniu wykształcenie się autorytetu państw kolonialnych; znalazło to również swoje odbicie w programach późniejszych partii politycznych w Somali.

Wojska Sajida, nie napotykając oporu wojsk brytyjskich, poczynawszy od roku 1908 przesuwali się w głąb obszaru protektoratu brytyjskiego, zyskując tu nowych zwolenników. Niemniej wskutek pogarszającej się sytuacji ekonomicznej i wojskowej, spowodowanej blokadą handlu przez współdziałających teraz ściśle Anglików i Włochów, pozycja Sajida została poważnie zachwiana, a dyscyplina wśród derwiszów rozprężyła się. Trudności Sajida wzmagali jeszcze ożywiali się właśnie międzyplemienne na obszarze opanowanym przez derwiszów, do czego w dużym stopniu przyczyniła się polityka włosko-brytyjska, popierająca plemiona niechętne Sajidowi i zmierzająca do pozyskania nowych plemion dla spraw administracji kolonialnej.

Do decydującej walki z derwiszami doszło dopiero w 1920 r., kiedy połączone siły angielsko-włosko-etiopskie podjęły wspólny atak na drodze powietrznej i lądowej. Zastosowanie ataku lotniczego nie znanego Somali przyspieszyło klęskę Sajida. Mimo to nie poddaje się on jeszcze. Wraz z nielicznymi oddziałami derwiszów ucieka do Ogadenu, gdzie

¹²² Na obszarze włoskiego Somali powstawały między innymi ugrupowania i związki klanów, które szermując hasłami przejętymi od Sajida organizowały akcje protestu i powstania przeciwko autorytetom kolonialnym (por. E. R. Turton, *The Impact of Mohammad Abdile Hassan in the East Africa Protectorate*, „Journal of Africa History”, t. 10, 1969, 4, s. 647—650). Poważne ożywienie aktywności politycznej wystąpiło w tym okresie również wśród Somali na obszarze dziś Etiopii i Kenii.

¹²³ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 97.

zbiera nowe posiłki. Nie przyjmuje również proponowanych mu warunków pokoju ze strony Brytyjczyków. Nie pokonany ostatecznie w walce Sajid umiera na atak malarii w grudniu 1920 r.

Znaczenie ruchu derwiszów. Przeważnie przy ocenie ruchu Sajida wysuwa się w jego działalności na plan pierwszy cele religijne, polegające na umocnieniu związku jego rodaków z religią islamu i zapewnieniu pełnego przestrzegania wszystkich przepisów religijnych¹²⁴. Moim zdaniem, jednak jakkolwiek cele religijne stanowiły niewątpliwie punkt wyjścia działalności Sajida, a w dalszym etapie jego działalności troska o sprawy religii zajmowała dużo miejsca¹²⁵, nie dominowały one nad celami politycznymi.

Świadomość zagrożenia islamu przez chrześcijańskich kolonizatorów wiodła Sajida w prostej linii do przekonania, iż warunkiem przywrócenia islamowi dawnego blasku jest uwolnienie się Somali od obcego panowania. Stąd też głównym celem działalności Sajida była właśnie walka z obcym panowaniem, stanowiąca cel bliższy, zasadniczy warunek oczyszczenia islamu somalijskiego.

Walka ta, raz zapoczątkowana, wciągnęła Sajida w wir wydarzeń i spraw, w których cele religijne zajmowały pozycję wyraźnie drugoplanową. Z godną podziwu energią i wytrwałością Sajid, począwszy od momentu swego wystąpienia aż do chwili swej śmierci, walczył lub przygotowywał się do walki z Brytyjczykami. W przeciwieństwie do Mahdiego sudańskiego nie stworzył on państwa teokratycznego jako platformy swej działalności, nie sądził także nigdy, że jest jedynym autorytetem religijnym ugrupowania Salihija w Somali¹²⁶.

Sklonna byłabym nawet wysunąć tezę, że powstanie kierowane przez Sajida ocenić należy jako powstanie raczej somalijskie niż panislamiistyczne¹²⁷. W takim ujęciu łatwiej będzie zrozumieć charakter i istotę działalności Sajida, który zgodnie z układem strukturalnym i pozycją

¹²⁴ Por. *ibidem*, s. 80; Touval, *Somali Nationalism...*, s. 57–58 i inni.

¹²⁵ Sajid podejmował próbę wprowadzenia ogólnych zasad prawa muzułmańskiego, występując jednocześnie ostro przeciwko powszechnej praktyce stosowania prawa zwyczajowego, plemiennego. Zobowiązywał on również swoich zwolenników do ścisłego przestrzegania obowiązków religijnych islamu i obrzędów kalendarzowych. Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 83.

¹²⁶ Głównym autorytetem religijnym był nie sam Sajid, lecz założyciel i przywódca ugrupowania Salihija. Specjalny hymn na jego cześć, ułożony przez Sajida, był pieśnią śpiewaną przez derwiszów wyruszających do boju.

¹²⁷ Argumentem przemawiającym za tą tezą jest fakt, że proklamowana przez kalifa Konstantynopola w 1914 r. święta wojna przeciwko niewiernym nie wzbudziła większego zainteresowania na obszarze Somali. Hasło rzucone przez kalifa nie zyskało tu zwolenników i w niczym nie zmieniło pozycji Sajida, ani w sensie dodatnim, ani ujemnym. Por. także Hess, *The „Mad Mullah”...*, s. 430.

islamowi w Somali uzyskał poparcie nie tyle jako propagator religijny (głoszący jeszcze dodatkowo niepopularne w Somali purytańskie zasady islamu), ale przede wszystkim jako przywódca polityczny, którego hasła walki o niezależność trafiały w tym czasie na bardzo podatny grunt ¹²⁸.

Oczywiście pozycja Sajida zyskiwała tym bardziej na znaczeniu, że z hasłami walki o niepodległość łączył on ściśle hasła świętej wojny, trafiające do przekonania wszystkim Somali. Ma to znaczenie tym większe, że z racji swych powiązań religijnych Sajid stawał ponad strukturę plemienną, co w pewnym sensie uchyliło rywalizację międzyplemienną i zyskiwało mu zwolenników wśród różnych grup somalijskich.

Właśnie na stworzeniu organizacji ¹²⁹derwizów, skupiających przedstawicieli różnych plemion w oparciu o propagowane przez Sajida hasła ponadplemiennej lojalności Somali, polega jedno z najważniejszych jego osiągnięć. Bez uprzedniej działalności Sajida nie byłoby możliwe powstanie partii politycznych w Somali, opartych na podobnych przesłankach.

W tym miejscu pragnę przeciwstawić się argumentom S. Trouvala odmawiającym Sajidowi cech nacjonalisty somalijskiego na zasadzie argumentu, iż nie formułował on programu niezależności Somali w oparciu o wzory zachodnie, obejmujące zasady demokracji i samostanowienia ¹²⁹. Pomijając już bezpodstawność takiego argumentu w odniesieniu do okresu działalności Sajida, zbiegającego się z początkiem panowania kolonialnego na tym terenie, kiedy idee Zachodu, nie zawsze jeszcze jasno sprecyzowane, nie mogły przeniknąć jeszcze na grunt Somali, pragnę podkreślić, że istotą działalności Sajida nie było przejmowanie wzorów Zachodu, ale ich odrzucanie.

Elementy programu pansomalijskiego, zawarte w hasłach i działaniu Sajida, przejawiają się przede wszystkim w wyrażanym przez niego wielokrotnie potępieniu wąskich lojalności plemiennych i proklamowaniu więzi szerszej, ponadplemiennej, niekoniecznie określanej mianem jedności narodowej.

Niezwykle cenną cechą działalności Sajida — nie zawsze przejawianą przez działaczy narodowych — jest społeczne zaangażowanie się Sajida w sprawy swoich rodaków. Nie uwarunkowany żadnymi wpływami ideologii Zachodu ani powiązaniami ekonomicznymi z władzą

¹²⁸ Por. Hess, *The „Mad Mullah”...*: „Nawet jeśli posłannictwo religijne Sajida nie było akceptowane przez Somali poza plemieniem Darod, to jednak widzieli oni w Sajidzie symbol buntu, ucieleśnienie koczowniczej idei wolności i niezależności oraz własnej niechęci do nie-Somalijszczyków” (s. 422).

¹²⁹ Por. Trouval, *Somali Nationalism...*, s. 58.

kolonialną Sajid występuje z jednym z najbardziej płomiennych oskarżeń ucisku i wyzysku kolonizatorów w stosunku do swoich rodaków. Przejawia się to najbardziej wyraźnie w jego poezji, której fragmenty cytowałem wyżej, a wierszy Sajida o podobnej wymowie jest znacznie więcej¹³⁰. Również ta cecha twórczości Sajida znalazła swoje odbicie w programach nowoczesnych somalijskich partii politycznych. Hasła równości socjalnej, w ich szerokim kontekście, wynikają również z tradycyjnej, w istocie demokratycznej struktury społeczeństwa somalijskiego, której źródłem jest brak zróżnicowania ekonomicznego po większej części koczowniczej ludności Somali.

Mimo występowania cech ideologii narodowej w hasłach i działalności Sajida trudno nam uznać go za przywódcę narodowego w pełnym tego słowa znaczeniu. Chociaż dążył on do ustanowienia więzi ponadplemiennej, brak jest śladów wskazujących na to, że traktował on ją jako spójnię narodową¹³¹. Również jednostki wojskowe derwiszów, nie oparte na wspólnym pochodzeniu plemiennym, nie były określane przez Sajida mianem Somalijszyków.

Nadto, mimo konsekwentnego zwalczania odrębności plemiennych w sferze ideologii, Sajid w konkretnym działaniu musiał posługiwać się polityką opartą na istniejących realiach. Tak więc w miarę potrzeby nawiązywał on sojusze z plemionami, które pragnął sobie zjednać, a w wypadkach trudnych zwracał się do klanów, z którymi był spokrewniony. I jakkolwiek wśród jego zwolenników występowali przedstawiciele wszystkich plemion północnych Somali, a przywódcy wojskowi bynajmniej nie wywodzili się z tego samego plemienia, to jednak najbardziej lojalni jego zwolennicy pochodzili właśnie z Darod. Isaq bowiem, drugie co do wielkości i znaczenia plemię północnego Somali, przejawiając orientację probrytyjską, nigdy nie udzieliło mu swego poparcia. Im też poświęcił Sajid wiele swoich pamfletów, mówiąc o nich

¹³⁰ Ograniczymy się tutaj tylko do jednego fragmentu poematu Sajida, oskarżającego Brytyjczyków o represje stosowane w stosunku do Warsandzeli: „Czyż nie zajęliście ich sklepów i nie zebraliście ich dóbr w swoich domach? Czyż nie podłożyliście ognia pod ich statki tak, że dym unosił się nad nimi? [...] Czyż nie wieszaliście ich mężczyzn? Oni szybko przekonali się, że nie mogą liczyć na waszą łaskę” (Andrzejewski, Lewis, *Somali Poetry...*, s. 80).

¹³¹ W chwilach rozgoryczenia wynikającego z niechętnego lub wrogiego stosunku różnych grup i plemion Somali Sajid oddzielił się nawet od pozostałych Somali. Wynika to z pisma do administracji brytyjskiej w 1908 r., gdzie pisze m. in.: „większość ludzi, którzy mówią wam o mnie, kłamie i musicie wiedzieć, że wszyscy Somali mówią i działają przeciwko mnie” (cyt. za Touval, *Somali Nationalism...*, s. 59. Jeśli sformułowanie takie występuje w piśmie do administracji brytyjskiej, nabiera szczególnej wymowy.

między innymi: „przeznaczeniem Isaq jest zostać zawsze tak głupimi, jak małpy”¹³².

Mimo żarliwej obrony jedności Somali tak w sferze ideologii, jak i w działaniu Sajida oceniamy raczej jako prekursora nacjonalizmu somalijskiego aniżeli jego przedstawiciela. Odbiciem pozycji i znaczenia Sajida jest jednak fakt, że patriotyczne hasła przywódcy derwiszów są do dziś żywe nawet wśród potomków tych, którzy przeciwstawiali się Sajidowi w epoce jego walk, nawet wśród członków ugrupowania Qadirija.

Udział islamu w kształtowaniu się nowoczesnych partii politycznych. Skutki powstania Sajida były dwójakiej natury. Idee, głoszone przez Sajida, inspirowały późniejsze powstania lokalne Somali wymierzone przeciwko panowaniu kolonialnemu. Był i skutek negatywny, przejawiający się między innymi w oporze przywódców ugrupowań religijnych przeciwko wprowadzeniu podstaw nauczania laickiego.

Ten podwójny nurt działalności Sajida, łączący obronę interesów islamu przy równoczesnej walce z obcym panowaniem, wyznaczył w istocie zakres wpływów islamu w nowoczesnym ruchu narodowo-wyzwoleńczym.

Na wszystkich obszarach zamieszkałych przez Somali — z nieznacznymi tylko odchyleniami — rozwój idei nacjonalizmu nie był rezultatem przemian ekonomicznych i społecznych. Obszar zamieszkały przez Somali, poza miastami, nie nadawał się do eksploatacji, nie sprzyjał tworzeniu nowoczesnych urzędów. Wobec braku przemian w sferze ekonomiki nie został podważony tradycyjny system społeczny Somali. Koczownicy pozostawali nadal pod rządami swych szejków. Mimo dość licznych lokalnych przejawów oporu antykolonialnego brak było elementów łączących opozycję. Świadomość odrębności narodowej, we współczesnym tego słowa znaczeniu, zrodziła się na gruncie Somali w zasadzie dopiero po II wojnie światowej.

Czynnikiem kształtującym poczucie więzi Somali był niewątpliwie islam. Był on nie tylko elementem scalającym Somali na zasadzie wypracowanego pochodzenia od wspólnego przodka arabskiego łączonego z islamem, ale także przez uczestnictwo we wspólnych praktykach islamistycznych w ujednoliconym pod wpływem islamu systemie życia. Ponadto islam na gruncie Somali wprowadził szereg wydzielonych wspólnot religijnych: *zawiya*, skupiających ludzi wywodzących się z różnych plemion, które tworzyły zwarte struktury społeczne oparte na

¹³² Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 83.

wspólnych wartościach religijnych i osiadłym trybie życia¹³³. Wspólnoty te wywierały również poważny wpływ na ludność okoliczną w propagowaniu idei braterstwa i jedności opartych na przesłankach religijnych.

Jeszcze jeden element wniesiony przez islam, a zrealizowany przynajmniej częściowo przez Sajida, leży u podstaw współczesnego nacjonalizmu somalijskiego. Jest to propagowane przez islam hasło wspólnoty i braterstwa wszystkich muzułmanów, a w sferze działalności *tariqa* somalijskich — braterstwa wszystkich Somali. Hasło to urzeczywistnił w pewnym sensie Sajid, który dążąc do zdobycia wpływów wśród wszystkich Somali domagał się nawet zniesienia imion klanowych. W tym sensie islam był i jest ruchem inspirującym współczesny ruch nacjonalistyczny, stawiając na pierwszym planie eliminację trybalizmu.

Ale tak jak Sajidowi nie udało się zjednoczyć wszystkich, a nawet większości Somali pod hasłem świętej wojny przeciwko niewiernym, tak i w okresie późniejszym ten sam czynnik religijny nie był siłą wystarczającą dla wykształcenia szerszego poczucia więzi Somali. Gdyby w okresie panowania kolonialnego dokonały się poważniejsze przemiany w sferze ekonomiki na gruncie Somali, islam mógłby odegrać rolę decydującą, wkraczając w miejsce osłabionych autorytetów plemiennych. Ale te nie tylko nie zostały osłabione nowymi technikami produkcji, ale przeciwnie, były świadomie umacniane przez poszczególne administracje kolonialne i wygrywane w celach politycznych. Interesy plemienne dominowały nad wspólnymi interesami członków ugrupowań mistycznych, co wynikało w dużym stopniu także z tradycyjnie drugorzędnej roli slamu w społeczeństwie somalijskim.

W tej sytuacji niektórzy przywódcy islamu, dążąc do zachowania swych wpływów w społeczeństwie somalijskim, zajmowali pozycję konserwatywną, broniąc interesów islamu, które przesłaniały im hasła szerszej jedności. I tutaj dochodzimy do drugiej konsekwencji działalności Sajida, o której mowa była wyżej. Obrona interesów islamu prowadziła przywódców religijnych w prostej linii do negacji wszelkich nowoczesnych przemian nanoszonych na obszar Somali przez władzę kolonialną, w tym również oświaty.

Na terenie protektoratu brytyjskiego, gdzie pamięć o działalności Sajida i jego proteście przeciwko chrześcijańskim podstawom nauczania były szczególnie żywe, do roku 1938 istniała tylko jedna rządowa szkoła

¹³³ Ugrupowania takie lub wspólnoty rozwijały się w szczególności na obszarze południowego Somali, gdzie istniały sprzyjające warunki dla życia osiadłego. Powstawały one najliczniej bezpośrednio po upadku powstania Sajida.

podstawowa, w której uczniowie somalijscy stanowili nieliczne wyjątki. W roku 1938 powstał na tym samym obszarze oddział oświaty w obrębie administracji brytyjskiej, ale schemat rozwoju szkolnictwa nie został zatwierdzony wskutek oporu muzułmańskich przywódców religijnych, którzy protestowali zarówno przeciwko propagowaniu zasad wiary chrześcijańskiej wśród wyznawców islamu, jak i w obawie przed pojawieniem się nowej warstwy ludzi wykształconych, która mogłaby zakwestionować ich autorytet¹³⁴. Protest przeciwko wprowadzeniu nowych reform laickich był mniej jaskrawy na innych obszarach somalijskich, głównie w zasięgu protektoratu włoskiego, chociaż i tutaj islam odegrał w tym względzie rolę hamującą. Partie polityczne, których twórcy i przywódcy wywodzą się spośród młodych, wykształconych Somalijszczyków, mimo popierania zjednoczenia narodowego Somali przez niektórych wybitnych przywódców religijnych natrafiały w swej działalności na opór i protest ze strony przywódców *tariqa*, zarzucających politykom oddalanie się od świętych przodków i ich sił charyzmatycznych oraz zmierzanie do podziału między *tariqa* a partie¹³⁵. W tym układzie współczesny ruch nacjonalistyczny Somali, u którego podstaw leży świadomość wspólnoty wszystkich Somalijszczyków, ale zarazem ich odrębności w stosunku do innych nacji, wykracza poza świadomość wspólnoty religijnej, jest w istocie nową jakością¹³⁶.

Nie oznacza to oczywiście wyraźnego odsuwania się od religii przywódców nowych partii politycznych; nie na wszystkich obszarach somalijskich cele i programy polityczne dominują nad religijnymi, ale historia narodzin i rozwoju wiodących somalijskich partii politycznych wskazuje na coraz mniejszy udział ideologii islamu w tym ruchu, na coraz bardziej marginesową rolę ugrupowań religijnych w procesie przemian politycznych.

Oderwanie ruchu narodowowyzwoleńczego od islamu przejawia się najwyraźniej na obszarze francuskiego Somali, gdzie wykształciła się dość silna warstwa arystokracji arabskiej, współpracującej z Francuzami. Tutaj ruch Somali domagających się przyłączenia francuskiego Somali do istniejącej od 1960 r. Republiki Somalii nie opiera się w żadnym stopniu na hasłach wspólnoty religijnej, lecz narodowej i wymierzony jest między innymi przeciwko dominacji ekonomicznej Arabów

¹³⁴ Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 65.

¹³⁵ Por. Lewis, *A Pastoral Democracy*, s. 276.

¹³⁶ Z racji głównego problemu rozpatrywanego w niniejszym artykule omawiane tu będą tylko te aspekty ruchu narodowowyzwoleńczego w Somali, które mają związek z islamem, co oczywiście nie daje pełnego obrazu ruchu nacjonalistycznego w Somali ani też nie wyczerpuje go.

na tym obszarze. W tym sensie obszar francuskiego Somali przypomina w dużej mierze ruchy narodowowyzwoleńcze wschodniej Afryki, podejmowane bez podbudowy ideologii islamistycznej, wbrew dominacji arystokracji arabskiej.

Obszar francuskiego Somali jest jednak jedynym obszarem zamieszkałym przez Somali, gdzie utrzymała się dominująca pozycja ekonomiczna Arabów. Jest też jedynym obszarem somalijskim, na którym współudział islamu w walce narodowowyzwoleńczej został praktycznie wyeliminowany. Nie dotyczy to jednak pozostałych obszarów somalijskich, gdzie islam jest częścią składową programów narodowych lub punktem wyjścia dla nich.

Teza ta znajduje swe potwierdzenie w fakcie, że przywódcy najważniejszych partii politycznych Somali wywodzili się często spośród wykształconych przywódców religijnych, którzy w trakcie swych studiów w krajach arabskich stykali się często z ruchami narodowowyzwoleńczymi tych krajów i przenosili te idee na grunt somalijski.

Dotyczy to w szczególności obszaru brytyjskiego Somali, gdzie pamięć o powstaniu Sajida stworzyła podatny grunt dla działalności przywódców religijnych, wysuwających na bazie wzrastającej aktywności politycznej programy jedności i niezależności Somali. Przykład Sajida, stanowiący punkt wyjścia i oparcie dla tych przywódców, usprawiedliwiał również fakt, iż cele ich działalności wybiegały poza teoretyczne założenia islamu: stawali się oni faktycznymi przywódcami politycznymi.

Somali Islamic Association było jedną z najwcześniejszych organizacji założonych na gruncie brytyjskiego Somali. Powstało ono około 1920 r., twórcą jego był absolwent szkół islamistycznych: hadż Farah 'Omar. Stowarzyszenie to, mimo iż nie miało charakteru organizacji politycznej, wysyłało szereg petycji do administracji brytyjskiej w sprawach Somalijczyków. Za swą działalność polityczną Farah 'Omar został deportowany do Adenu.

W roku 1935 powstaje na tym samym obszarze inne ugrupowanie, skupiające początkowo tylko kupców somalijskich; wkrótce przekształciło się ono w Somaliland National Society, formułujące program dość radykalny, który odtąd przejawiał się w programach wszystkich partii politycznych. Organizacja ta, nie przejawiająca tendencji antyreligijnych, przeciwnie, opowiadająca się za islamem, formułowała następujące cele swojej działalności: edukacja modernistyczna, postęp oraz pokonanie partykularnych podziałów w obrębie społeczeństwa somalijskiego ¹³⁷.

¹³⁷ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 114.

Na przykładzie charakteru i celów tych najwcześniejszych organizacji somalijskich widoczne jest powolne przesuwanie się akcentu z celów religijnych na szersze cele polityczne, mimo iż pozycja religii nie jest przez nie kwestionowana¹³⁸.

Wyraźna przewaga celów politycznych widoczna jest jednak w programie najważniejszej partii Somali, która odegrała największą rolę w kształtowaniu nacjonalizmu somalijskiego w okresie poprzedzającym powstanie Republiki Somalii oraz zajmowała wiodącą pozycję w rządzie Republiki aż do zamachu stanu we wrześniu 1969 r., kiedy wszystkie partie zostały rozwiązane.

Rozwijająca się sieć szkół laickich wyłoniła nową siłę podejmującą hasła nacjonalizmu somalijskiego: była nią młodzież, absolwenci szkół miejscowych i europejskich, a także arabskich. Wobec wcześniejszego rozwoju szkolnictwa na obszarze włoskiego Somali ilość absolwentów była tu większa, opór przeciwko starym autorytetom wyraźniejszy.

Najważniejszym klubem skupiającym młodzież somalijską był Somali Youth Club, otwarty w Mogadyszu 13 maja 1943 r. Klub zrzeszał początkowo 13 członków założycieli, rekrutujących się ze wszystkich ważniejszych plemion somalijskich. Do najważniejszych, najbardziej aktywnych członków założycieli należeli między innymi dwaj postępowi przywódcy religijni: 'Abdulqadir Sekhawe Din — znaczna osobistość religijna z Mogadyszu, i hadż Muhammad Hussejn, również z Mogadyszu, który odegrał dość ważną rolę także w późniejszym okresie¹³⁹. Ich udział w organizacji politycznej w tym okresie nie był przypadkowy: przywódcy religijni mieli większe szanse dotarcia do szerszych kręgów społeczeństwa somalijskiego niż przywódcy polityczni ściślej związani swą przynależnością plemienną.

Założyciele SYC byli zjednoczeni pragnieniem obalenia rywalizacji międzyplemiennej i ustalenia nowej koncepcji narodu. Według wstępnych założeń SYC organizacja ta miała skupiać tylko ludzi młodych, od 15 do 30 lat, w celu wykluczenia z jej szeregów: „reakcyjnie nastawionych ludzi starszych, którzy nie rozumieją potrzeb współczesnych”¹⁴⁰. Klub zyskiwał wielu nowych zwolenników, w szczególności wśród młodych, wykształconych urzędników, a także w żandarmerii

¹³⁸ Por. Trimingham, *Islam in East Africa...*: „Nowe okoliczności [...] stwarzają potrzeby wyrażania nowych dążeń i aspiracji w nowych formach solidarności wykraczających poza formy tradycyjne. Powstają zatem różne stowarzyszenia i kluby: komunalne, sekciarskie, trybalne i polityczne, co powoduje upadek tradycyjnych organizacji religijnych, jak ugrupowania *sufi*” (s. 174).

¹³⁹ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 121.

¹⁴⁰ Por. Castagno, *Somali Republic*, s. 521.

somalijskiej. W roku 1946 brytyjska administracja oceniała liczbę członków klubu na około 25 tysięcy ¹⁴¹.

W 1947 r. klub zmienił nazwę na Somali Youth League, a nowy statut partii podniósł granicę wieku członków do lat 60. Z punktu widzenia założeń programowych SYL była jedną z najbardziej postępowych, najbardziej świadomych swoich celów partii politycznych na gruncie Afryki. A oto one: wypłcenie wszystkich szkodliwych uprzedzeń i niechęci między plemionami somalijskimi; wykształcenie oparte na wzorach współczesnej cywilizacji; adaptacja pisma osmanija dla języka somalijskiego ¹⁴²; utworzenie stowarzyszenia robotników na włoskim obszarze rolniczym. W zakresie programu politycznego SYL domagała się utworzenia Wielkiego Somali, które zjednoczyłoby wszystkich Somali. W dziedzinie społecznej SYL organizowała we wszystkich miastach ośrodki pomocy społecznej, zakładała organizacje rolnicze i handlowe w celu ożywienia aktywności Somali na tym polu ¹⁴³.

SYL była pierwszą partią, która świadomość wspólnoty Somali bazującą na wspólnocie kulturalnej przekształciła w nacjonalizm polityczny, akcentowany przez nią szczególnie silnie i konsekwentnie. SYL zyskała decydującą przewagę głosów w kolejnych wyborach do Zgromadzenia Narodowego oraz dominujący udział w rządzie Republiki Somalii, poczynwszy od r. 1960 ¹⁴⁴. Duża rola SYL ujawnia się także w tym, że program SYL zmuszał również inne partie lokalne do formułowania celów ponadplemiennych, narodowych.

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej o SYL, wynika wyraźnie, że partia ta, wysuwając hasła jedności narodowej Somali, odbiegała dość daleko od celów i programów choćby najbardziej postępowych ruchów religijnych. Nie jest to równoznaczne z odcinaniem się SYL od islamu. Jeden z przytoczonych wyżej punktów programu SYL przewidywał organizowanie ośrodków nauczania języka arabskiego, co jest równoznaczne z rozszerzaniem podstaw nauczania wiedzy islamistycznej. Czynniki religijne sprzyjały również rozszerzaniu się wpływów SYL, na co wskazuje wspomniany już udział niektórych przywódców religijnych wśród

¹⁴¹ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 122.

¹⁴² Projekt wprowadzenia specjalnego alfabetu zaprojektowanego przez Jusuf Kenadid Osmana, stanowiący jedno z głównych założeń programowych partii politycznych, upadł, gdyż po jego wprowadzeniu dzieci musiałyby opanować trzy alfabety: arabski (przy nauce podstaw religii), łaciński i osmański. Por. także Touval, *Somali Nationalism...*, s. 99.

¹⁴³ Por. Castagno, *Somali Republic*, s. 521.

¹⁴⁴ Kolejne zwycięstwa SYL w wyborach powodowały narastanie opozycji głównie wśród przywódców poszczególnych plemion, co z kolei zmuszało SYL do szukania poparcia wśród plemion, najliczniej reprezentowanych w partii.

członków-założycieli tej organizacji oraz fakt, że meczety stawały się często ośrodkami propagandy SYL¹⁴⁵.

Ale wszystkie te elementy, wskazujące na współdziałanie niektórych przynajmniej autorytetów islamu z działalnością SYL, nie zmieniają faktu, że główne cele tej organizacji mieszczą się w sferze życia politycznego, laickiego, nie pozostawiając miejsca na orientację religijną. W miarę postępującej popularności i wpływów SYL jej przywódcy stają się coraz bardziej świadomi swej misji politycznej, coraz rzadziej szukają poparcia u przywódców religijnych.

Na postępujący proces rozluźniania się więzi przywódców SYL z islamem wskazuje historia jednego z odłamów SYL. W 1957 r. przywódcą SYL obrany został były przywódca religijny, współzałożyciel tej organizacji: hadż Muhammad Hussejn. Pod wpływem rocznego pobytu w Egipcie wprowadził on do organizacji orientację proegipską i pan-muzułmańską. Był on również zwolennikiem wprowadzenia alfabetu arabskiego dla języka somalijskiego, wychodząc z założenia, że wszyscy Somalijszczy są muzułmanami. Z uwagi na głoszone poglądy Hussejna wykluczony został z szeregów SYL.

Opozycja działaczy SYL przeciwko głoszonym przez Hussejna hasłom panarabskim i wspólnocie muzułman obrazuje dość trafnie rozwój tej organizacji w kierunku nacjonalizmu somalijskiego. Znajduje to swoje odbicie również w orientacji panaafrykańskiej przywódców SYL, poczynawszy od 1958 r., które stanowią przeciwwagę i rozszerzenie dotychczasowych kontaktów z krajami wyłącznie muzułmańskimi¹⁴⁶.

Reasumując można stwierdzić, że islam w Somali odegrał poważną rolę jako czynnik integrujący i jako taki jest ważnym elementem budującym świadomość ogólnosomalijską. W tym sensie islam zainspirował i przygotował dzisiejszy ruch pansomalijski. Religia islamu odgrywa do dziś rolę dominującą jako inspirator ruchów pansomalijskich na obszarach, gdzie stopień dojrzałości politycznej jest stosunkowo niski¹⁴⁷. Islam może również odgrywać nadal znaczną rolę w obliczu

¹⁴⁵ Por. Castagno, *Somali Republic*, s. 529.

¹⁴⁶ Poczynawszy od r. 1956, a w szczególności od momentu utworzenia Republiki Somalia, somalijscy przywódcy polityczni podejmowali wysiłki w kierunku nawiązania kontaktów z ruchem panaafrykańskim. Znalazło to odbicie w konstytucji Republiki Somalia, formułującej cele jedności panaafrykańskiej i pansomalijskiej obok postulatów przyjaźni dla świata islamu. Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 193.

¹⁴⁷ Dotyczy to głównie obszaru Etiopii zamieszkałego przez Somalijszczyków, gdzie przynależność do islamu była ważnym czynnikiem kształtującym poczucie odrębności Somali, tym bardziej, że idee jedności narodowej zaczęły tu sobie tożsamość dopiero tuż przed i po przyłączeniu do Etiopii terytorium: Haud

nasilających się opozycji międzyplemiennych: reprezentuje on bowiem ideologię, która już w tradycyjnej strukturze społecznej Somali nabierała pełnego znaczenia wszędzie tam, gdzie zawodziły autorytety świeckie.

Ale tradycyjnie drugorzędna pozycja autorytetów religijnych w stosunku do autorytetów świeckich, przy ogromnej mobilizacji aktywności politycznej, wyłoniła potężnego rywala islamu w zakresie unifikacji Somali: ideologię narodową. W tym sensie Somalia jest jednym z nielicznych — jeśli nie jedynym — państw muzułmańskich, w którym partie w istocie laickie i społecznie postępowe rozwijają się obok lub poza religią. I jakkolwiek polityczna jedność Somali podważana jest wciąż jeszcze opozycjami międzyplemiennymi, sądzę, iż poczucie więzi łączące wszystkich Somali we wspólnym żądaniu jednego państwa dla istniejącej wspólnoty określanej przez nich samych mianem narodu jest na gruncie Afryki bez precedensu.

i Ogaden. W okresie działalności komisji, powołanej przez Brytyjczyków w 1962 r., podział ludności badanego obszaru — w ich opowiedzeniu się za lub przeciwko przyłączeniu do Republiki Somalii — przebiegał między ludnością muzułmańską a niemuzułmańską. I tak, chociaż Gabra i Boran mają ściśle powiązania ze swymi współplemieńcami w Etiopii, wszyscy wyznawcy islamu wywodzący się z tych grup opowiadali się wraz z Somali za przyłączeniem do Republiki Somalii. Por. także Lewis, *Pan-Africanism...*, s. 178—179.

ZYGMUNT KOMOROWSKI

WYCHOWANIE W TRADYCJACH AFRYKI ZACHODNIEJ I MAGHREBU *

Importowany z Francji model szkolnictwa nowoczesnego wkomponowany został w całokształt bardzo różnych środowisk i kultur, które zostały uformowane historycznie po dwóch stronach Sahary. Upraszczając zagadnienie można mówić o dwóch zasadniczych nurtach wychowania tradycyjnego: o wychowaniu plemiennym związanym z „klasami wieku” i inicjacją w kulcie przodków — typowym dla obu stref (sawannowej i leśnej) na południe od Sahary, a szerzej dla całej tzw. Czarnej Afryki — oraz o wychowaniu koranicznym, związanym z uniwersalizmem mahometańskim i pismem arabskim — dominującym w Maghrebie, lecz rozpowszechnionym również, w pewnych odmianach, w strefie sawann. Sudan, od Senegalu po Niger, jest terenem szczególnie intensywnego mieszania się tych nurtów — ściślej zaś nakładania się drugiego na pierwszy.

Mimo że wychowanie plemienne, autochtoniczne jest dziś z reguły w defensywie, to przecież żywotność jego jest zastanawiająca. Posiada ono w określonych warunkach walory trudne do zastąpienia lub negacji — nie jest sztywne, lecz przeciwnie wykazuje znane zdolności przystosowawcze, chętnie godzi się na współzycie (synkretyzm i tolerancja), przede wszystkim zaś jest totalne, to znaczy, że nie pomija żadnego elementu osobowości ludzkiej. Islam także jest totalny, czyni on jednak wyraźne rozgraniczenie pomiędzy tym, co publiczne i jawne, a tym, co należy do intymności życia rodzinnego.

W tradycjach Czarnej Afryki wiele spraw zostało utajnionych, obwarowanych etapami wtajemniczenia, niedostępnych dla profanów, w zasadzie jednak nie ma w nich spraw intymnych, zawarowanych dla wyłącznie wewnętrznego użytku. Jednostka jest częścią rodziny. Mała

* Fragment większej pracy przygotowywanej do druku.

rodzina należy do „wielkiej” i do rodów, ciągnących się poprzez pokolenia. Rody podporządkowane są prawom kastowym, ale łączą je zarówno więzy krwi, jak i „klasy wieku”, wspólnoty terytorialne oraz najrozmaitsze stowarzyszenia, stanowiące pośrednie ogniwa organizmu plemiennego. Takie pojęcie jak „życie prywatne” w ogóle nie było tu dawniej znane.

W kręgu islamu jednostka ma prawo modlić się na osobności, a przed Bogiem odpowiada sama za siebie. W Czarnej Afryce od urodzenia do śmierci towarzyszy jej zbiorowość — przodkowie, krewni i rówieśnicy oraz wszyscy inni, wobec których obowiązuje odgrywanie określonej „pięknej” roli¹. Ta nieprzerwana dbałość o „piękną rolę”, niekiedy aż teatralna, uderza każdego, kto się zetknął ze społeczeństwami pochodzenia murzyńskiego. Ich członkowie od małości przywykli być na „scenie” i czują się tam wyśmienicie — są towarzyscy, chętnie odwiedzają i są odwiedzani.

Dla unaocznienia istoty wychowania w afrykańskich systemach plemiennych na południe od Sahary podaję kilka konkretnych przykładów.

U Sererów w Senegalu, ludu liczącego aktualnie ponad 600 tys. osób², młodzież wychowuje się na poły w rodzinie, a na poły w grupach rówieśników. Nad wychowaniem rodzinnym czuwa przede wszystkim matka, jakkolwiek małe rodziny są tu w zasadzie patriarchalne. Po matce, nie po ojcu, dziecko przyjmuje imię rodowe (mówi się „syn tej a tej”). Od niej uczy się tradycji, poznając dzieje i „po mieczu”, i „po kądzieli”, oraz otrzymuje pierwsze wyjaśnienia na temat otaczającego świata, wiary w reinkarnację, porządku kastowego, duchów, czarów itp. Przy jej boku uczestniczy w najrozmaitszych obrządkach. Zabiegi wychowawcze matki wkomponowane są jednak ściśle w całokształt życia rodzinnego. Wychowawcami współdziałającymi w tym względzie, z którymi dziecko musi się nieustannie liczyć, są również ojciec i liczni krewni. Wielkie rodziny matrylinearne starają się mieszkać razem. W wioskach tworzą wspólne, odseparowane kwadraty, ogrodzone działnice. Kwadratami takimi zarządzają zazwyczaj najstarsi mężczyźni, wspierani i kontrolowani przez zgromadzenie starszych — rady rodzinne, w skład których wchodzi również i kobiety.

¹ Por. Boubakar Ly, *L'honneur dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Senegal*, „Presence Africaine”, 1967, nr 61, s. 43—47 i 59, a także F. Flis-Zonabend, *Lycéens de Dakar. Essai de sociologie de l'éducation*, Paris 1963, s. 14—15.

² Por. Z. Komorowski, *Tradycje wielkiej sawanny*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 23, 1969.

Kilkuletnie dzieci organizują się, początkowo pod okiem matek, w grupy rówieśnicze. Przekształcają się one następnie, w czasie przygotowań do rytualnego obrzezania (lub niekiedy i tatuażu narządów płciowych dziewcząt), w „klasy inicjacyjne”. Członków tych klas obowiązuje nauka pod okiem starszych opiekunów (tej samej co oni płci) — poznawanie tradycji ogólnoplemiennych, legend i pieśni oraz wdrażanie się do dyscypliny społecznej.

Obrzezanie chłopców następuje po przekroczeniu piętnastego roku życia. Następnie, pozostając nadal w tych samych „klasach”, przechodzą oni właściwą inicjację³, związaną ze wstrząsającym misterium śmierci i odrodzenia⁴. Dopiero ona przekształci ich w dorosłych.

Przygotowania do inicjacji trwają długo. Należą do nich m. in. zebrania w świętych gajach i uroczyskach, gdzie starcy opowiadają o dziejach wsi i klanów, tłumaczą sekrety życia i rozmnażania się, wykładają podstawowe mity, uczą hierarchii duchów, znaczenia symboli, metod leczenia i rozmaitych zajęć praktycznych. Wiele rzeczy trzeba zapamiętać. Wymagane jest przećwiczenie i opanowanie rozmaitych sprawności fizycznych. Chodzi o to, by wychowankowie potrafili odpowiednio zachować się w życiu — zgodnie z interesem zbiorowości.

Jak to relacjonuje L. V. Thomas⁵ — punkt kulminacyjny inicjacji ma miejsce w nocy, zazwyczaj z niedzieli na poniedziałek, który jest w tym plemieniu dniem kultu przodków. Adeptci gromadzą się przedtem w specjalnym, odosobnionym pomieszczeniu, zwanym *ndut*, smarują się popiołem i czekają. Tymczasem nadzorujący obrządek wtajemniczeni, *selbe*, sporządzają po kryjomu specjalny, przenośny namiot — rodzaj parawanu z dachem, wysokości 2—3 metrów. Wnętrze zostaje całkowicie zakryte przepaskami, tak by nie było widać osoby poruszającej od środka całym urządzeniem. Namiot ustawia się w lesie. Będzie on symbolizował w czasie uroczystości plemię, z jego tradycjami i jego nieprzerwanym ruchem na drodze życia i śmierci. Nazywa się go *man*. Jeden z *selbe*, ukryty w pobliżu, będzie przy pomocy specjalnego przyrządu (rodzaju różgi, która wiruje) wydawać przeraźliwy gwizd. Ten

³ Słowo wywodzi się od łacińskiego *initium* — początek. Por. m. in. R. Alleau, *Les sociétés secrètes*, Paris 1969, s. 341.

⁴ Próba odwagi i zdecydowania jest szeroko rozpowszechniona w obrządkach inicjacyjnych nie tylko w Afryce. Odrodzeni „oszczędzeni” po śmierci pozornej są traktowani jako nowe osobowości. Podobne misteria odbywały się w Europie m. in. u czcicieli Mitry.

⁵ Por. L. V. Thomas, *Education traditionnelle et éducation moderne en Afrique Noire — l'exemple du Sénégal*, referat na międzynarodową konferencję szkół rodziców i wychowawców, Bruxelles 1965.

sygnał, słyszalny z odległości paru kilometrów, stanie się zapowiedzią towarzyszących obrządkowi tajemnic.

Aż do północy adepci śpiewają i duchowo przygotowują się do przyszłych wydarzeń. Na oczekiwany dźwięk podrywają się i opuszczają *ndut* — wychodząc za mistrzem ceremonii. Równocześnie za palisadą pobliskiej wioski budzą się kobiety i dzieci, ale im wówczas w żadnym przypadku nie wolno opuszczać chat.

Adeptów ustawia się w rzędzie, w pewnej odległości od majaczącej w mroku, ruszającej się i gwizdzącej zjawy. W pobliżu gromadzą się starcy i grioci z tam-tamami. Niektórzy rzucają czasem słowa otuchy, co tylko potęguje nastrój przerażającej niesamowitości.

Selbe doprowadzają swych podopiecznych w pobliże *man* — kolejno, jednego po drugim. Czekający w kolejce widzą, jak ich poprzednicy zgięci nikną w czeluściach tajemniczej zjawy. Zawsze potem rozlega się donośne obwieszczenie — *Man a duda'n!* (*Man go pożar!*). Trwoga jest wszechobecna. Tam-tamy griotów dudnią zmieniając rytmy. Niektórzy z poddawanych inicjacji błagają o litość, ale nie ma odwrotu. Wszyscy muszą się ukorzyć przed bezapelacyjną władzą reprezentowaną przez *man* — uosobieniem dominacji 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 i zdrętwiali. Niektórym wydaje się nawet, że rzeczywiście umarli. Symbolicznego przywrócenia ich życiu ma dokonać dopiero dalsza część obrządku.

Po obwieszczeniu ostatniego „pożarcia” oraz po chwilach pełnego napięcia wyczekiwania następuje obwieszczenie odrodzenia. Jak wielkie Alleluja — powiada L. V. Thomas — zrywa się okrzyk: *Man* ich oszczędził! Wybuchają wesołe okrzyki i śpiewy. Sypią się gratulacje.

Potem, o świcie, inicjowani zbierają się jeszcze na termitierze, u wielu ludów afrykańskich symbolizującej zejście do wnętrza ziemi, i dokonują rytualnego obmycia. Spłukując popiół z twarzy i nieczystości z ciała (cały brud, w jaki przyoblekli się w czasie odosobnienia w *ndut*), oczyszczają się oni symbolicznie z wszystkich grzechów minionej młodości. Teraz jako dorośli rozpoczynają nowe życie.

Po obmyciu się inicjowani przyjmują wybrane przez siebie nowe imiona — symbole zmienionej osobowości. Przebierają się w świeże, białe szaty i idą do wioski. Wchodzą triumfalnie, witani przez rodziców i przyjaciół. Zgodnie z tradycją zobowiązani są jednak udawać, że nie poznają najbliższych — odtrącają ich nawet brutalnie. Są przecież całkiem nowymi bytami.

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. Nie znaczy to jednak, by cały proces wychowawczy dobiegł końca. Tyle tylko, że odtąd młodzi ludzie stają się w pełni odpowiedzialni za swoje czyny.

Cel inicjacji — jak twierdzi L. V. Thomas — jest poczwórny. Po pierwsze, przygotowuje ona na tak zwane ciężkie chwile: oddalenie od bliskich, rodzenie, starość, chorobę, śmierć; czyni odpornym na ból, głód, lęk, niewygody itp. Po drugie, umiejscawia jednostkę w społeczeństwie — wprowadza w określony porządek życia kolektywnego (uczy dyscypliny i obowiązkowości). 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 (u Sererów — *Sen*) i duchów przodków oraz uczy intymnego kontaktowania się z nimi, a to 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). Wszystkie one są splecione razem, w jedną spójną całość.

Dalsze kształcenie się po inicjacji odbywa się u Sererów — podobnie jak u większości ludów tego kręgu — w grupach zawodowych, bractwach obrzędowych oraz poprzez udział w organach samorządu rodzowego i lokalnego. Doświadczenie gromadzi się przez całe życie i to decyduje o wysokiej pozycji starców. Nieustannie też, aż do starości trzeba zdawać egzaminy najrozmaitszych prób — wykazywać się przed otoczeniem.

Na marginesie odnotujmy, że Sererem jest pierwszy prezydent Senegal — wybitny pisarz i myśliciel, Leopold Sedar Senghor. Całą jego twórczość przenika zafascynowanie tradycjami kulturalnymi swego ludu — przywiązanie do przekazów otrzymanych od matki⁶. Ona — jak twierdzi — nauczyła go wrażliwości na słowa i idee, typowej dla tego kręgu kultury uczuciowości oraz wierności przekazom przodków⁷.

Obrządki inicjacyjne poszczególnych plemion mają formy bardzo rozmaite. Szczegółowego zestawienia zachodzących pomiędzy nimi podo-

⁶ Por. L. S. Senghor, *Liberté I. Négritude et humanisme*, Paris 1964, s. 278.

⁷ *Ibidem*, s. 24, 50—51, 260 i in.

bieństw i odrębności nikt jeszcze dotychczas nie dokonał. Należy jednak stwierdzić, że zbiorowa inicjacja — oznaczająca nowe narodzenie i gwałtowną, całkowitą zmianę statusu społecznego grup rówieśniczych — miejscami, pod wpływem islamu lub chrześcijaństwa, została zarzucona. Na przykład u Wolofów i Tukulerów pozostało tylko uroczyste obrzezanie chłopców, którzy potem poprzez małżeństwo, to jest założenie własnej rodziny, uzyskują status dojrzałości⁸. Same „klasy wieku” — organizacje rówieśników — są jednak wszędzie zjawiskiem powszechnym. Spotykamy je na całym obszarze, od Sahary po Zatokę Gwinejską, zarówno w strefie sawanny, jak i u ludów puszczańskich — u mahometan a animistów. Pod tym względem opisywani gdzie indziej przez cytowanego L. V. Thomasa Diola znad Kazamansu, Bozo znad Bani oraz Bete i Ubi z Wybrzeża Kości Słoniowej, a Hausa, Fulanie i Songhajowie z Nigru wykazują wyraźne podobieństwo obyczajów⁹.

Dość szeroko rozpowszechnione są tutaj też najrozmaitsze tajne i jawne stowarzyszenia i bractwa czuwające nad porządkiem społecznym i wychowaniem młodych pokoleń. Przyjęcie do takiego bractwa uwarunkowane jest z reguły wykazaniem się określonymi cechami charakteru i opanowaniem ustalonych umiejętności, a połączone z uroczystą inicjacją.

U ludów Mande, liczących ponad 8 milionów głów, jednym z najpotężniejszych stowarzyszeń — zwanych tam djo — jest komo. Występuje ono wszędzie, gdziekolwiek zachowały się choćby szczątki tradycyjnego animizmu — co najwyżej tylko u niektórych plemion zmienia nazwę. Na przykład część Mande-fu, czyli peryferycznych, zmieszanych z puszczańskimi Kru, zwie je poro albo simo. Treść jednak zawsze jest ta sama, te same funkcje społeczne.

Szefem komo w wielu regionach jest kowal (*numu*), przedstawiciel kasty budzącej lęk i poważanie. Jego zadaniem jest strzeżenie dziedzictwa przodków i dbałość o kultury publiczne. Pod jego pieczęą znajduje się sanktuarium — specjalna chata, zawierająca zazwyczaj kilka ołtarzy, w której przechowuje się specjalną maskę. Maską komo ma wygląd przerażający i jest rzeczywiście groźna. Szaty jej ufarbowane

⁸ Por. Komorowski, op. cit., oraz Fulanie i Haalpulaaren w przeszłości i teraźniejszości Afryki Zachodniej, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 13, 1969, nr 1.

⁹ Por. m. in. L. V. Thomas, *Les Diolas. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse, Casamance*, Dakar 1959; B. Holas, *Changements sociaux en Côte d'Ivoire*, Paris 1961; D. Paulme, *Une société de Côte d'Ivoire hier et aujourd'hui, Les Bété*, Paris 1962; A. Le Rouvreur, *Sahéliens et Sahariens du Tchad*, Paris 1962; Boubou Hama, *Essai d'Analyse de l'Education Africaine*, Paris 1968.

są na czarno, a ramiona zakończone zatrutymi haczykami, mogącymi powodować śmierć nie tylko symboliczną¹⁰.

Inicjacja na członków *komo* odbywa się po odpowiednim przygotowaniu, uroczystości, z reguły w nocy. Grupa świeżo obrzezanych, zazwyczaj należących do tej samej „klasy wieku”, przechodzi rozmaite próby a następnie zbiera się w wyznaczonym miejscu na osobności. Tam następuje wtajemniczenie. Mistrzowie ceremonii — starsi wiekiem i doświadczeniem — wyjaśniają adeptom znaczenie maski oraz schemat organizacyjny i funkcjonowanie stowarzyszenia. Adepti ślubują bezwzględne dochowanie tajemnicy. Następnie składa się ofiarę z kozy i wspólnie pije krew zarżniętego zwierzęcia. Z kolei — w ramach tej samej ceremonii — cały zespół debatuje nad sprawami plemienia i wspólnoty sąsiedzkiej. Tańcząca maska przejmując grozą, a niekiedy dokonuje publicznego samosądu. Jeżeli ktoś zdradził, zostaje raniony zatrutymi haczykami i umiera na oczach zgromadzenia.

Do *komo* nie mogą należeć kobiety. Stowarzyszenie to jest więc instrumentem władzy patriarchalnej. Czuwa ono — poprzez swój okryty tajemnicą aparat — nad życiem gospodarczym i politycznym każdej wsi, dba o dopełnianie obrządków i właściwy wymiar sprawiedliwości. Władze jawne — wodzowie (*dugu-tigi* oraz *dugu-kolotigi*), a także rady starców muszą się z nim nieustannie liczyć, wiedząc, że są pod kontrolą. Stowarzyszenie organizuje też najrozmaitsze kultowe uroczystości — w szczególności czuwa nad pogrzebami i paleniem nieczystości — pielęgnuje tradycje oraz przechowuje wyuczane na pamięć mity (o stworzeniu świata, o przyszłości świata, o bóstwach rządzących światem i ustanawianych przez nie zakazach itp.)¹¹.

Według tradycyjnego mniemania Mande każdy byt — a więc i dziecko — jest początkowo dwupłciowy i dlatego wymaga oczyszczenia. U chłopców znajdujemy elementy żeńskie, a u dziewcząt — męskie. Usuwa się to operacyjnie, poprzez obrzezanie i klitoridektomię — czym się zajmują specjalne stowarzyszenia. Dopiero po tych zabiegach młodzi ludzie są „gotowi” do przyszłej prokreacji i zakładania własnych rodzin. Głową rodziny jest zawsze mężczyzna, rody (*diamu*) są patrylinearne, ale dziećmi, także chłopcami przed obrzezaniem i inicjacją, zajmuje się głównie matka. Dorastająca młodzież męska otrzymuje nie-

¹⁰ Por. H. Deschamps, *Les religions de l'Afrique noir*, Paris 1960, s. 55. Na temat *djo* (*kwore, nama, kono, nago, hja* i in.) obszernie pisze też V. Paques, *Les Bambara*, Paris 1954, s. 84—85.

¹¹ Por. *ibidem*, s. 31, 48—49 i in.

kiedy do zamieszkania osobne pomieszczenia, w obrębie zabudowań wielkiej patriarchalnej i patrylokalnej rodziny (*du* lub *lu*)¹².

W należącym do grupy ludów Mande plemieniu Bambara dziecko już od pierwszego miesiąca poczęcia uważane jest za spadkobiercę ducha przodków. Już wtedy — według Viviany Paques¹³ — zaczyna się je traktować jako odrębną osobowość. Po urodzeniu obmywa się je piwem z prosa z dodatkiem symbolicznej wody i czyni mu się na czole znaki z krwi zarżniętego koguta. Tego „chrztu” dokonuje patriarcha rodu. Do 2 lat i dłużej dziecko nie rozstaje się z matką, która je karmi i nosi ze sobą. Obrzezania i klitoridektomii dokonywano dawniej w okresie zupełnej dojrzałości — dziś nieco wcześniej, zwykle między 8 a 16 rokiem życia. Ceremonia powtarza się we wsi co 3 lata i obejmuje zawsze całą „klasę wieku”. Operowani wspólnie, w jednym zespole, stają się odtąd *flam*, to jest „bliźniętami”, braćmi (siostrami) na całe życie. Zobowiązuje to do wielkiej solidarności. Istnieje zwyczaj, że do ojców wszystkich *flam* mówi się też „ojcze” (*fa*). Po operacji młodzież otrzymuje nowe szaty — symbol nowego statusu społecznego.

Przykładów organizacji i działania „klas wieku” — niezależnych od inicjacji i niepoddanych żadnym tajnym czy jawnym stowarzyszeniom dorosłych — dostarczają nam Fulanie oraz inne, mówiące językiem *pulaar* (*fulfulde*) i spokrewnione z nimi obyczajowo ludy — tak zwani Haalpulaaren (łącznie ponad 8 milionów). Wszędzie tam „klasy” te są organizacjami powszechnymi, regionalnymi i swoiście demokratycznymi. Obejmują wszystkich rówieśników, z całej wioski lub dzielnicy, bez względu na przynależność kastową rodziców i tworzą wyraźnie ukonstytuowany samorząd¹⁴.

A Tukulerów w Futa Toro nad Senegalem — będących sfulanizowanymi i głęboko zislamizowanymi Sererami — zorganizowaną grupę rówieśników nazywa się *fedde* (l. m. — *pelle*). Zakładają je oddzielnie dziewczęta, a oddzielnie chłopcy w wieku lat 6—7, to jest w okresie, gdy u dzieci występuje wzmożone zainteresowanie grami kolektywnymi. Inspiratorami stowarzyszenia są zazwyczaj matki. Poszczególne jednostki organizacyjne skupiają z zasady wszystkich mieszkających koło siebie rówieśników, bez względu na przywilej urodzenia i bez jakichkolwiek wyjątków. Należą więc do nich — korzystające z tych

¹² Por. H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris 1962, s. 395—396, V. Monteil, *L'Islam noir*, Paris 1964, s. 65—66, oraz Paques, *op. cit.*, Paris 1954, s. 91—93.

¹³ Por. Paques, *op. cit.*, s. 89.

¹⁴ Por. A. B. Diop, *Société Toucouleur et migration*, Dakar 1965; M. Dupire, *Peuls nomades*, Paris 1962, a także Komorowski, *Fulanie i Haalpulaaren...*

samych praw — dzieci zarówno cieszących się najwyższym prestiżem *rimbe* (l. m. *dimo*), jak też griotów i rzemieślników, *njenbe* (l. p. *njeenjo*) oraz uszeregowanych w hierarchii społecznej najniżej, wyzwolenców (*galunkobe*) i niewolników (*matjube*). Członków grupy obowiązuje solidarność i braterstwo, na całe życie.

Działalność *fedde* ma charakter mieszany — zabawowy, gospodarczy i społeczno-wychowawczy. Poszczególne formy działania zmieniają się i występują w zmiennych proporcjach, odpowiednio do zmian wieku, a co za tym idzie stosownie do możliwości i zainteresowań. Do lat 12—13 na ogół dominują zabawy. Później, aż do dorosłości i zakładania przez członków własnych rodzin, grupa coraz aktywniej włącza się do rozmaitych prac gospodarczych na rzecz społeczności. Chłopcy z tej samej *fedde* wspólnie poddawani są obrzezaniu.

Tak zwany *doftal*, czyli świadczenie usług gospodarczych, wykonywany jest niekiedy kolektywnie, na zasadzie współpracy kilku *fedde* — starszych i młodszych. Wykonuje się go na rzecz gminy, na rzecz rodzin członków grupy i ich narzeczonych, a także na rzecz rodzin zmarłych kolegów. To ostatnie wynika z nakazu dożywotniego braterstwa. Rodziny korzystające z pomocy zobowiązane są jedynie do dostarczenia posiłku, niekiedy do odwzajemnienia się urządzeniem uczyty. Zespołową pracę młodzieży wykorzystuje się także w przygotowaniach do rozmaitych lokalnych obchodów i rytuałów. Gdy np. młodzi ludzie się żenią, koledzy, rówieśnicy odnawiają lub budują im chaty, w których ma się odbyć ceremonia weselna.

Na czele *fedde* stoi wódz, zwany *lamdo* lub *mawdo*. Najczęściej należy on do rodziny *torodo* — arystokracji religijnej, z kasty *rimbe*. W niektórych wsiach jednak, gdzie liczebnie zdecydowanie przeważają inne kasty, bywa on wybierany także spośród rybaków (*subalbe*) lub potomków dawnych wojowników (*selbe*). Wybór jest w zasadzie wolny, ale w praktyce sugerują go starsi, przede wszystkim matki. Według utartego mniemania organizacja zespołu rówieśników powinna przy tym odzwierciedlać lokalny porządek społeczny. *Lamdo* kieruje działalnością grupy, przewodniczy zebraniom, rozsądza spory oraz reprezentuje *fedde* na zewnątrz, np. wobec wioskowej starszyny lub innych grup młodzieży. Nie jest on jednak absolutystycznym władcą — o niczym nie może decydować sam i nie dysponuje żadnymi, wynikającymi z prawa, środkami przymusu. Z racji dostąpionego zaszczytu zobowiązany jest za to — co obciąża jego rodzinę — do najrozsądniejszych szczególnych świadczeń wobec kolegów. W razie zbiorowych uczt i przyjęć powinien np. dostarczać podwójną rację żywności (2 barany zamiast 1,

10 kur zamiast 5 itp.). Dlatego wskazane jest, by należał do stosunkowo zamożnej rodziny.

Lamdo posiada zastępcę, *tinko lamdo*, oraz pomocnika do spraw zaopatrzenia i zbierania nowin, *nienio*. Tego ostatniego wybiera się z kast niższych, przeważnie spośród griotów (*gaulo*). Funkcyjnych zresztą może być kilku — zależnie od wielkości grupy.

Podobne „klasy rówieśników” u Fulanów Bororo — koczowników, nie mających podziału kastowego — zwą się *sukaabe*. Szefowie zespołów rówieśniczych męskich nazywają się tam *samri* lub *lamido sukaabe*, szefowe dziewcząt zaś — *jaji*, *lamido rube* lub *lame*. Poszczególne grupy są ukonstytuowane bardzo rozmaicie — zależnie od szczepu i warunków. Do *sukaabe* wstępuje się jednak przeważnie dopiero około trzynastego roku życia, gdy chłopcy zaczynają pracować jako pasterze. Działalność stowarzyszeń jest przy tym mniej utylitarna niż u rolników — bardziej zabawowa. Dominują w niej tańce i śpiewy. Młodzież słucha też zbiorowo opowiadań starców, którzy przekazują w ten sposób historię wsi i klanów, tłumaczą tajemnice przyrody (zwłaszcza rozmnażania się), uczą mitów, magii oraz niektórych umiejętności zawodowych.

U Mossich, ludu z Górnej Wolty, o przeszło osiemsetletnich tradycjach państwowych, młodzież rycerska musiała dawniej po ukończeniu lat 9 lub 12 odbywać rodzaj przymusowej praktyki w służbach pomocniczych armii. Nazywano ich *soghone* i zatrudniano najczęściej jako stajennych. Zwalniano ich, gdy kończyli lat 19 i otrzymywali prawo ożenienia się¹⁵.

Zwyczaj obrzezania chłopców i klitoridektomii dziewcząt wprowadził u Mossich dopiero w połowie XVIII wieku Na'ba Kom I — zapożyczając go od Mande (Jarre)¹⁶. Zabieg operacyjny połączono przy tym jednak z całym systemem uroczystych obchodów i symboliczną zmianą imienia. Po nim zaś obowiązywało specjalne szkolenie rozłożone na trzy etapy, trwające łącznie około czterech miesięcy. Pierwszy etap — „tydzień cierpienia”, zwany *ko-togho*, polegał na opanowywaniu cierpienia i poddawaniu się najrozmaitszym zakazom (m. in. w zakresie pożywienia). Drugi etap, tzw. *konogho*, był powrotem do zdrowia, gdy po kąpieli i opatrunku rana się zablizniała i następował przypływ sił (tryumf życia). Wreszcie trzeci etap — trwający około trzech miesięcy — stanowił rodzaj szkoły, w której wszyscy słuchacze byli równi, a uczyli się tradycji i mądrości plemiennych.

¹⁵ Por. Yamba Tiendrebeogo, *Histoire et coutumes royales des Mossi de Ouagadougou*, Ouagadougou 1964, s. 28.

¹⁶ Por. *Ibidem*, s. 38—40.

U Mossich powiada się, że „przy obrzezaniu (*bongo*) nie ma żadnych względów na pokrewieństwo, władzę ani inne związki”. Na czele licznych przysłów i maksym stawia się zaś naukę, że „śmierć lepsza jest od wstydu” oraz że „mężczyzna musi umrzeć dla ratowania swojej żony i swoich dzieci”.

Wielką wagę do spraw honoru przywiązuje się w systemach wychowawczych niemal wszystkich ludów Zachodniej Afryki — zwłaszcza na sawannie, gdzie od stuleci obowiązywała dbałość o honor kasty. U Wolofów (przeszło 1 milion) w Senegalu — podobnie zresztą jak i u Sere-rów, Tukulerów i Mande — honor rozumiany jest 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.¹⁷. 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” roli. Stąd wysiłek, by zadośćuczynić wymogom ideału odwagi i opanowania, prawości, lojalności i wierności, uczciwości, hojności, dyskrecji, a także — i to nie na ostatnim miejscu — w wypełnianiu zwyczajnych 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 otoczenia. 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, uspołecznionym, wielkodusznym.

Z pojęciem honoru 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 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 się nie ma nic — nie jest się niczym. Kodeks honorowy jest tu więc fundamentem całego tradycyjnego wychowania.

U Wolofów, podobnie jak u Tukulerów i szeregu innych ludów regionu, za żony płaci się dosyć okazałe wiano. Zachowanie dziewictwa do zamążpójścia uważa się tam też za sprawę honoru i wstydu. Strzeże się tego jednak niekiedy w sposób bardzo oryginalny, ciekawy z punktu

¹⁷ Por. Boubakar Ly, *op. cit.*

widzenia pedagogiki. Dziewczęta otrzymują mianowicie swoich chłopców opiekunów — platonicznych przyjaciół, strzegących ich cnoty. Ci chłopcy śpią przy nich i czuwają, aż do momentu, gdy dziewczyna wychodzi za mąż¹⁸.

Oparta na kodeksie honorowym dyscyplina społeczna Wolofów od XIX wieku nawiązała ścisłą symbiozę z systemami wychowawczymi islamu. M. in. utarło się, że mężczyźni w wieku 16—22 lat (kobiety czynią to poprzez swoich mężów) wybierają sobie przewodników duchowych (*shaikh*)¹⁹. Przewodnikami są z reguły przedstawiciele kasty marabutów (*serini*). Uroczysty akt poddania — *nzebel* — konstytuuje przy tym, respektowane zazwyczaj dożywotnio, więzy zależności nie tylko duchowej, ale i gospodarczej. *Shaikh* zobowiązany jest do modlitwy, protekcji, okolicznościowych prezentów oraz pomocy w latach nieurodzaju, w czasie choroby itp. *Talibe* natomiast staje się poddanym w najpełniejszym znaczeniu tego słowa — służy pracą, okresowymi opłatami i zobowiązuje się do posłuszeństwa w życiu codziennym. Na tym systemie wyrosła m. in. polityczna i gospodarcza potęga konfraterni Murydów, której członkowie, w większości plantatorzy orzeszków ziemnych, rekrutują się głównie z Wolofów. Doprowadzili oni dyscyplinę społeczną do swoistej perfekcji, a ich gospodarstwa rolne są właściwie ogromnymi spółdzielniami, bez szemrania podlegającymi władzy „kalifa generalnego”²⁰.

Honor i poczucie wstydu są również podstawą kodeksu moralnego — *nbodaangaku* — wpajanego od maleńkości dzieciom Fulanów i Haalpu-laareu²¹. Jak powiadają Tukulerzy, „nawet nieszczęście lepsze jest od wstydu”. Wymagania jednak zależne są tam od kasty i szczepu. Ludzi wolnych obowiązuje z reguły prawość i uczciwość, lojalność i wierność, respektowanie tradycji, hojność i towarzyskość, a także skromność (*kersa*) oraz świadczenie innym honorowych grzeczności. U Fulanów Bororo w stosunku do nie-Fulanów obowiązuje gościnność, kodeks moralny nie zabrania wszelako kradzieży, zbrojnej napaści, zemsty ani nienawiści. U ludów tych, tam gdzie zakorzenił się islam, również upowszechniła się instytucja przewodników duchowych. Marabuci (*tierno*) z kasty *torobe* odgrywali i odgrywają tu wielką rolę. Oni też swego

¹⁸ Por. Monteil, *op. cit.*, s. 153—154.

¹⁹ Por. D. Cruise O'Brien, *Le talibé mouride: étude d'un cas de dépendance sociale*, „Cahiers d'études africaines”, vol. 9, 1969, cah. 3.

²⁰ Por. *ibidem*, oraz Monteil, *op. cit.*, s. 128 i 265; Amadou Bamba Djop, *Lat Dior et le problème musulman*, „Bulletin de l'IFAN”, t. 28 B, nr 1—2; Milcent, *Au carrefour des options africaines: Le Sénégal*, Paris 1965, s. 165.

²¹ Dupire, *op. cit.*, s. 177 i 323, oraz Monteil, *op. cit.*, s. 36.

czasu jako szejkwowie (*seeku*) lub *almami* (od arabskiego *al immam*), tzn. zwierzchnicy religijni, tworzyli sprężyste i niesłuchanie zdyscyplinowane organizmy państwowe²². Od przywódców i osób wyniesionych na szczyty hierarchii społecznej wymaga się przy tym, by imponowali przede wszystkim charakterem. Godność osobista, zwana *hedare*, wymaga przede wszystkim opanowania i powściągliwości — nieulegania pokusom materialnym. „Murzyn Kado — powiadają chępliwie Fulanie nad Nigrem — cokolwiek zobaczy, zaraz mówi: sprezentuj mi to, *Pullo* (l. p. od Fulbe — Fulanie) nigdy tak nie powie [...] on zawsze odmawia”²³. Rzecz ciekawa przy tym — język *pulaar* nawet wyklucza używanie zaimka dzierżawczego w stosunku do przedmiotów, o których się mówi — jakby nie było ważne, do kogo należą²⁴. Próba opanowania jest tradycyjne *soro*: publiczne bicie pałkami wyrostków przed uznaniem za dorosłych i gotowych do zawarcia małżeństwa, którym nie wolno krzyknąć.

Boubou Hama, myśliciel i polityk z Nigru, powiada, że wychowanie afrykańskie nie chroni dziecka przed trudnościami. Młodzież jest nieustannie obserwowana i nieustannie poddawana próbom²⁵. Młodzi Afrykanie przywykli też przyjmować powinność życia — odpowiedzialność życiową — jako próby, z których muszą wychodzić triumfalnie. Żąda się od nich przede wszystkim opanowania własnych zmysłów, a następnie umiejętności współżycia. Pierwszą próbą odwagi jest obrzezanie. U dawnych wojowników Songhaj dorastającemu chłopcu powierzano konia — jeżeli dziecko dawało sobie radę ze zwierzęciem i umiało zaspokoić jego potrzeby — uważano to za znak, że potrafi utrzymać równieź i kobietę²⁶. Fulanie pielęgnujący tradycje pasterskie czynią podobny eksperyment z jałowką lub owieczką. Niektóre ludy rolnicze obserwują swą młodzież wydzielając jej małe poletka, na których wykazuje się ona umiejętnościami i wytrwałością. Inne wciągają ją do pracy zbiorowej.

U Songhajów nad Nigrem — według Boubou Hama²⁷ — dziecko zaraz po urodzeniu nazywa się *kuri czirei*, czyli „z krwi czerwonej”, albo po prostu *hai tedži* — „nowo narodzony”. Potem staje się odeskim

²² Por. Monteil, *op. cit.*, s. 80—84.

²³ Por. V. Monteil, *Contribution à la sociologie des Peuls*, „Bulletin de l'IFAN”, t. 25 B, 1963, nr 3—4.

²⁴ Por. Monteil, *L'Islam noir...*, s. 88.

²⁵ Por. Boubou Hama, *Essai d'analyse de l'éducation africaine*, Paris 1968, s. 215.

²⁶ *Ibidem*, s. 120 i 201.

²⁷ *Ibidem*, s. 161 i 200.

(*naindi*), potem „odłączonym od matki” (*kossorow* — odcięte), potem dzieckiem, które już rozumie, co się do niego mówi, czyli *zanka*. Po obrzezaniu chłopcy uzyskują status „młodego człowieka” (*ar-wassu*), po ożenieniu się stają się zaś „dorosłymi ludźmi” (*ar-boro*). Dorosłe kobiety zwą się *wei-boro*, ale młode, jeszcze bezdzietne mężatki określa się zwykle *satarą*, co stanowi niższą rangę. Dorosłość równa się tutaj założeniu rodziny i całe wcześniejsze wychowanie służy temu celowi. Wychowuje się przy tym pięcioma zespołami środków:

- a) przez wpływ otoczenia rodzinnego;
- b) przez wpływ środowiska dorosłych w ogóle — przez przykłady i nauki, których nieustannie udziela cała społeczność lokalna — wszyscy „sąsiedzi”;
- c) przez wpływ innych dzieci — wspólne zabawy i najrozmaitsze przedsięwzięcia; pouczenia starszego rodzeństwa i starszych kolegów;
- d) przez udział w najrozmaitszych stowarzyszeniach, m. in. w organizacjach rówieśników („klasy wieku”);
- e) przez nauki specjalnych mistrzów, którzy swoje doświadczenie i swoją mądrość przekazują rozmaitymi sposobami, m. in. przygotowując do inicjacji, kierując pracą, opowiadając bajki (*dżindzi*), celebrując obrządki, wyjaśniając symbole itp.

U Songhajów za „krewnych” dziecko uznaje wszystkich starszych we wsi. Wpaja mu się respekt dla starszego rodzeństwa, któremu przysługuje prawo poprawiania. Uczy się też wysłuchiwanie „gorzkich prawd” ze strony najrozmaitszych, częstokroć tylko obyczajowych „kuzynów” i „kuzynek”, na których słowa nie wolno mu się gniewać ani obrażać²⁸.

Ongiś Songhajów obrzezowano w wieku 18—20 lat. Wtedy oznaczało to pasowanie na dorosłych i bezpośrednio poprzedzało wejście w związki małżeńskie. Dziś zabiegu tego dokonuje się wcześniej — jeszcze w dzieciństwie. Towarzyszą temu jednak zawsze długotrwałe uroczystości o charakterze indywidualnym i społecznym. Najpierw jest parotygodniowe umartwianie się — post (zakaz spożywania soli i mięsa) i separacja w specjalnym pomieszczeniu, a potem zmiana szat, ucztę, składanie wizyt, otrzymywanie prezentów. To utrwała się w pamięci na całe życie — tworzy swoistą więź koleżeństwa z rówieśnikami przechodzącymi te same koleje.

„Sekrety” — wiadomości dotyczące kosmogonii, magii, historii, jak również wykonywania przyszłego zawodu — chłopcom i dziewczętom Songhaj zaczyna się powierzać już od 7 roku życia²⁹. Wtedy też poddaje

²⁸ Por. *ibidem*, s. 118—119 i 213—214.

²⁹ Por. *ibidem*, s. 170—174.

się ich pierwszym próbom charakteru. Songhajowie Sorko w wieku lat 7—15 opanowują sztukę prowadzenia łodzi, wiosłowania bez hałasu, sporządzania i montowania harpunu, rzucania harpunem oraz podstawowe zakłęcia łowieckie. Jednakże na ogół dopiero po 20 roku życia biorą oni czynny udział w wielkich łowach na hipopotamy. Dopiero wówczas uważa się ich za praktycznie i duchowo dojrzałych do tego trudnego i niebezpiecznego przedsięwzięcia. Podobnie poprzez długotrwałe ćwiczenia i wtajemniczanie etapami Songhajowie Gow kształcą swoich myśliwych. Ci poznają najpierw tropy poszczególnych zwierząt — potem uczą się rozumieć zwierzęta, określać kierunek wiatru, sporządzać trucizny i zatruwać strzały, rzucać uroki i odpędzać duchy.

Ważnym instrumentem wychowania u Songhajów, jak też u Hausa i Mande, są wspólne, uroczyste posiłki. Wyłączeni z nich są tylko ciężko chorzy, ślepi, niemowlęta itp. Dla dzieci zdrowych, normalnych i młodzieży organizuje się je w wybranych miejscach, pod przewodnictwem rodowej starszyny. Mają uczyć się porządku i poszanowania hierarchii. Młodzi przychodzą do refektarza przed starszymi i w milczeniu czekają. Potem obsiadają kołem naczyń z jedzeniem i... znowu czekają. Na polecenie starszych myją ręce w specjalnie przygotowanej wazie. Zgodnie z zasadami miejscowego *savoir vivre* krzyżują nogi, wypinają piersi, lewą ręką przytrzymują krawędź naczyń z jadłem. Czekają, aż celebруюcy zwyczajowe formy senior pobłogosławi posiłek. Powtarzają za nim tradycyjne *bismillahi*. Zaczynają jeść dopiero, gdy starsi pierwsi sięgną do misy. Podczas trwania posiłku nie wolno młodym mówić ani okazywać nadmiernego, niepohamowanego apetytu. Dziecko, które „chrupie”, je łakomo lub nieładnie, otrzymuje reprimendę. Mięso jest młodzieży przydzielane porcjami, podczas, gdy starsi sami sobie wybierają kawałki. Młodym nie wolno mówić, co najwyżej oznajmiają, zwracając się do wszystkich, że są syści. Dopóki jednak starsi nie skończyli posiłku, nikt z młodych nie ma prawa wstać ani zmienić pozy. Najmłodszy z biesiadników zawsze wstaje ostatni i najczęściej zbiera naczynia³⁰.

Szczególnie długi i trudny cykl kształcenia, i to intensywnego, przechodzą u Songhajów tzw. Sohantje — uważani za potomków Si. to znaczy Soni Alego, założyciela średniowiecznego cesarstwa — trudniący się obecnie znachorstwem i czarami³¹. Intensywną naukę rozpoczynają oni pod okiem własnego ojca lub krewnego opiekuna zaraz po obrze-

³⁰ Por. *ibidem*, s. 190.

³¹ Por. J. Rouche, *La religion et la magie Songhay*, Paris 1960, s. 281—282 i 293.

zaniu, w wieku lat ośmiu. Z wielu kształconych jednak tylko nieliczni dostępują inicjacji. Przedtem muszą opanować wiele umiejętności, wyuczyć się niezliczonej ilości recytacji na pamięć i przejść rozmaite próby. Zakończenie kształcenia i osiągnięcie pełni praw „zawodowych” następuje u nich zazwyczaj dopiero w momencie śmierci mistrza, który wówczas przekazuje ostatnie swoje sekrety. Również w rybackich kastach Sorko i Do ojcowie całość swych tajemnic zawodowych przekazują synom dopiero u zupełnego schyłku życia. Ucząc nie spieszą się przy tym, nie pomagają wiele i nie chwala, by dzieci nie stały się zarozumiałe³².

Ciekawą instytucją na połę wychowawczą są też w niemal całej Zachodniej Afryce zawodowi opowiadacze — grioci, *awlube*, *geuel*, *dule*, *salenko* itp. Dzięki nim ludy niepiśmienne mają swoją historię. Opowiadane przez nich bajki i legendy kształcą też wyobraźnię, dostarczają przykładów do naśladowania, piętnują zło i zachęcają do czynienia dobra. U Songhajów, na przykład, bajki opowiada się w nocy. Służą one rozrywce, ale posiadają zawsze ukryty morał. Chwala i propagują grzeczność i uprzejmość, spryt i rozwagę, ukazują niepowodzenie ludzi złych, chytrych i chciwych. U Wolofów, Mande i Mossich w bajkach i przysłowiach odnajdują dziś prawdziwe głębie filozofii życiowej³³.

Reasumując można stwierdzić, że tradycyjne wychowanie Afrykanów na południe od Sahary jest ściśle wkomponowane w całokształt życia społecznego tamtejszych plemion i jak najściślej podporządkowane interesom zbiorowym. Ludzi kształci się tam, nie żeby sami lepiej dawali sobie radę w życiu, ale żeby należycie spełniali to, czego oczekuje od nich grupa.

Określony obyczajem proces wychowania trwa tam od wczesnego dzieciństwa aż do wstąpienia w związek małżeński i założenia własnej rodziny — nierzadko zaś nawet aż do samej śmierci. Znaczą go zaś wyraźnie etapy — odpowiadające rozwojowi biologiczno-psychicznemu oraz zmianom statusu społecznego wychowanków. Kształcenie ściśle wiąże się z praktyką, wiedza praktyczna zaś z „ideologią” — z kultem przodków i kosmogonią, znajdującymi swoje odbicie także w symbolice i w magii.

W tradycyjnych społeczeństwach afrykańskich nie było miejsca dla „teoretyków”, jeżeli ci nie wykazywali się sukcesami praktycznymi. Nie

³² Por. Boubou Hama, *op. cit.*, s. 165.

³³ Por. *ibidem*, s. 228—258. Monteil, *L'Islam noir...*, s. 19—20, a także H. Bobrowska, *Legenda i bajka jako charakterystyczny rodzaj literatury ustnej Afryki Zachodniej*, „Przegląd Humanistyczny”, 1968, nr 3, Komorowski, *Tradycje wielkiej sawanny* oraz Z. Komorowski, *Koń i wielka rzeka*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 14, 1970, nr 1.

znany jest tam też nasz rozdział pomiędzy teorią a praktyką. Najważniejszym sprawdzianem umiejętności są zawsze osiągnięcia życiowe. Dla uniknięcia niespodzianek wychowanków się więc bez przerwy i kolektywnie obserwuje oraz nieustannie poddaje próbom. Wymaga się przy tym, by rozwój wiedzy i umiejętności szły w parze z kształceniem charakteru. Człowiek „dojrzały”, według tutejszych pojęć, musi być bowiem dojrzały wszechstronnie i harmonijnie. Wszystko — jak się mnie — powinno być wkomponowane w pewien rytm, harmonizować wewnętrznie i harmonizować z większymi całościami, a przez to używać moc. Jak powiada Leopold Sedar Senghor — dla Afrykanina „rytm stanowi architekturę każdego bytu, wewnętrzny dynamizm nadający bytom formę, system fal wysyłanych ku innym bytom, czysty wyraz siły”³⁴.

Wychowanie afrykańskie jest też wychowaniem ze wszech miar demokratycznym. Najpowszechniejsza, jak to stwierdza D. Westermann³⁵, instytucja wychowawcza — grupy rówieśników („klasy wieku”) — z reguły obejmują i łączą młodzież całych grup sąsiedzkich, bez względu na jakiekolwiek przywileje czy podziały kastowe. Kasty — o ile są — mają w Afryce znaczenie tylko przy zawieraniu związków małżeńskich, dziedziczeniu godności i w podziale zawodowym, nie przeciwstawiają się jednak nigdy koleżeństwu młodych, którzy bawią się i wychowują razem, w jednym zespole. Przygotowanie do poszczególnych zawodów, realizowane w rodzinach i kastach — nie wyłączając inicjacji grup zajmujących się czarami oraz koranicznego kształcenia dzieci marabutów — było i jest zawsze kształceniem „dodatkowym”, nie naruszającym podstawowej wspólnoty „klas wieku”. Ma ono charakter wąskiej specjalizacji i nie przeciwstawia się z zasady ani rówieśniczej solidarności, ani wspólnocie podstawowych rytów, określających „dojrzałość” wstępujących generacji.

Wychowanie plemienne miało jednak dwie brzemiennie wady. Opierając się na bezpośrednich doświadczeniach własnego kręgu kultury, a nieufnie ustosunkowując się do „cudzych” doświadczeń — niechętnie przy tym teoretyzowaniu — nie uczyło przewidywać, co w skutkach pociągało zbyt wolne dostosowywanie się do przemian gospodarczych i technicznych świata zewnętrznego. Kładąc zdecydowany nacisk na konserwowanie i obronę „własnych” wartości separowało od „innych”. Myślenie w kategoriach ogólnoludzkich, uniwersalistycznych, tak charakterystyczne dziś dla pisarzy z kręgu *négritude*, nie wyrasta z tra-

³⁴ Por. Senghor, *op. cit.*, s. 281.

³⁵ Por. Baumann, Westermann, *op. cit.*, s. 503.

dycji plemiennych. Jest raczej gwałtowną reakcją na dawny brak uniwersalizmu.

Pewne remedium na kompleksy zaścianka stanowi tu od stuleci islam, upowszechniany zresztą rozmaitymi metodami. Szkolnictwo koraniczne w wielu regionach Afryki Zachodniej stało się też elementem dziedzictwa kulturalnego. Rzecz znamienna jednak, że tutaj inaczej niż w Maghrebie z reguły nie narusza ono, jak już powiedzieliśmy, podstawowych zrębów wychowania plemiennego. Co najwyżej wprowadza pewne modyfikacje — usuwając niektóre formy i treści inicjacji, usuwając lub przesuwając na wiek wcześniejszy moment obrzezania chłopców³⁶. W zasadzie jest ono na tym obszarze dopełnieniem czy jednym z elementów tradycyjnej pedagogiki. Niemniej jednak nie należy go lekceważyć. W strefie sawannowej ogniska jego szczytą się bogatą historią, która urasta niekiedy — jak w przypadku Timbaktu — do rozmiarów legendy. W licznych wsiach i miasteczkach nawet większość dzieci przynajmniej przez parę lat uczy się recytowania na pamięć *Koranu* i zaznajamia się ze znakami pisma arabskiego.

„Uniwersytet” przy meczecie Sankore w Timbaktu, na którym wykłady odbywały się po arabsku, w XVI wieku był rzeczywiście uczelnią promieniującą bardzo szeroko i ściągającą uczonych aż z dalekiego Maghrebu. Z zachowanych kronik i relacji podróżników wiemy, że uczelnia ta w okresie swego rozkwitu skupiała wiele setek słuchaczy — miała bowiem 150 do 180 „szkół”, to znaczy zespołów prowadzonych przez renomowanych profesorów. Wielkość zespołu zależała zazwyczaj od sławy wykładowcy. Niektóre liczyły nawet stu i więcej uczniów³⁷. Organizacja tej głośniejszej uczelni była dość prosta. Profesorów utrzymywali sami słuchacze bądź ich rodziny. Według Mahmuda Kati (*Tarikh et-Fettach*) każdy uczeń co środę wpłacał swemu mistrzowi 5—10 muszelek *kauri*, co się mniej więcej równało dużej garści importowanych daktyli. Podobno zdarzało się, że niektórzy nauczyciele zarabiali w ten sposób prawie dwie trzecie mitkale (dukata)³⁸. Nauka odbywała się bądź w mieszkaniach i specjalnych należących do meczetu salach, bądź na podwórkach, pod gołym niebem. Studenci, których większość przybywała z dalekich stron, mieszkali i stolarowali się najczęściej jak czelad-

³⁶ Por. m. in. Dupire, *op. cit.*, s. 31, oraz E. Mveng, *Histoire du Cameroun*, Paris 1961, s. 197—198, a także Boubou Hama, *op. cit.*, s. 21—23, 27—28 i 358; Monteil, *L'Islam noir...*, s. 40—48; Deschamps, *op. cit.*, s. 98—99.

³⁷ Por. S. M. Cissoko, *Histoire de l'Afrique Occidentale*, Paris 1968, s. 167—170, oraz M. Małowist, *Wielkie państwa Sudanu Zachodniego w późnym średniowieczu*, Warszawa 1964, s. 216—217.

³⁸ W pewnym okresie już za 6 mitkali można tu było nabyć młodego niewolnika lub niewolnicę. Por. Małowist, *op. cit.*, s. 217.

nicy w domach swoich mistrzów lub u pobożnych mecenasów, których nie brakowało. Wykładowcą zostać mógł w zasadzie każdy prawowier-ny i wykształcony muzułmanin — każdy posiadacz dyplomu szkolnego lub nawet tylko erudyta, który mógł sprostać konkurencji swych kole-
gów i znajdował uznanie w opinii środowiska. Nauka była wielostop-
niowa i zaczynała się od podstaw, od poziomu zwykłych szkół koranicz-
nych. Na szczeblu niższym i średnim uczono głównie czytania i recy-
towania *Koranu*. Studia wyższe jednak obejmowały ponadto teologię,
gramatykę, retorykę, logikę, historię oraz prawo muzułmańskie, a także
niektóre inne dyscypliny, m. in. medycynę. Wykłady na tym szczeblu
łączono zazwyczaj z ukierunkowaną dyskusją. Adeptci nauki stawiali
pytania i ćwiczyli się w ich rozwiązywaniu. Ci, którzy ukończyli pełny
kurs i wykazali się odpowiednim zasobem wiedzy, otrzymywali od
swego profesora dyplom *adżaga*, cieszący się znacznym prestiżem³⁹.
Studenci bardziej zaawansowani korzystali zazwyczaj z usług kilku
mistrzów. Przy uczelni istniała ufundowana przez askię Dauda (1549—
1582) biblioteka, w której królewscy przepisywacze kopiowali co zna-
mienitsze dzieła. W mieście istniały również liczne prywatne biblioteki;
według kronikarzy dokonywano dość znacznych obrotów w handlu ma-
nuskryptami. W XV i XVI w. większość dorosłych mieszkańców miasta
miała podobno umieć czytać i pisać. Wśród wykształconych sporo
było kobiet. Na urzędy powoływano z zasady ludzi z dyplomami ukoń-
czenia szkoły⁴⁰.

Poza Timbaktu znamienitymi ośrodkami szkolnictwa koranicznego
wyższego szczebla, nie ograniczonego wyłącznie do nauki *Koranu*, były
w dawnych wiekach Gao Dzenne (Diene), Ualata, jak również szereg
innych miast. Hamdallaj, stolica fulańskiego teokratycznego państwa
Masina nad śródlądową deltą Nigru, miała w pierwszej połowie XIX
wieku 600 szkół. Szkoły zakładano z funduszy publicznych. Już wte-
dy wprowadzono tam powszechny obowiązek nauki szkolnej i to zarów-
no dla chłopców, jak i dla dziewcząt. Stosowano przy tym niekiedy
drastyczne metody pedagogiczne — opieszłych w nauce zamykano np.
w karczerze aż do wyuczenia się odpowiedniej ilości wersetów. W Masi-
nie w zasadzie każda wioska musiała wówczas mieć meczet i szkołę⁴¹.
Podobnie też było w Futa Dżalon, w dzisiejszej Gwinei, gdzie bardzo
wielu Fulanów umiało się posługiwać pismem arabskim, jak również

³⁹ Por. Cissoko, *op. cit.*, s. 170.

⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 114, 167—172, oraz Małowist, *op. cit.*, s. 216 i Boubou
Hama, *op. cit.*, s. 354—356.

⁴¹ Por. R. Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, t. 2, Paris 1966, s. 250.

u Tukulerów w Futa Toro nad Senegalem i u Wolofów w rejonie Zielonego Przylądka ⁴².

Szkoły koraniczne (*maktab* lub *mahadra*) uczyły i uczą przede wszystkim recytacji tekstu *Koranu*. Uczniowie poprzez wielokrotne zbiorowe powtarzanie za nauczycielem przyswajają sobie, niekiedy nie rozumiejąc nawet sensu słów, werset po wersecie i surę za surą aż do zapamiętania całości. Pamięciowy automatyzm jest tutaj regułą ⁴³. Nie wiele się pod tym względem zmieniło od czasu Ibn Batuty, który w XIV wieku zanotował, że obywatele imperium Mali ze szczególną gorliwością uczą się na pamięć świętych słów. Jeżeli zaś dzieci nie są tam dość pilne — dodawał — „wówczas zakłada się im na nogi pęta i nie zdejmuje, dopóki nie będą umiały recytować” ⁴⁴. Równocześnie jednak w szkołach praktykuje się przepisywanie recytowanego tekstu rylcem na tabliczkach. Przy tej okazji uczniowie zaznajamiają się z alfabetem arabskim. Ci, którzy wytrwają w nauce lat kilka, przeważnie umieją czytać i pisać tym alfabetem. Przy większych meczetach, w szkołach sięgających wyższego stopnia, czyli tak zwanych *medersach*, nauka obejmuje również takie przedmioty, jak gramatyka, prawoznawstwo (*fiqh*), tradycja muzułmańska (*hadith*) i egzegeza (*tafsir*) ⁴⁵. Większość rozpowszechnionych tu konfraterni, takich jak Murydzi, Tidżanie (Tidżanija) i Kadyrydzi (bractwo Kadirija), uczy również litanii (*dhikr*) oraz śpiewów religijnych, jakkolwiek ortodoksyjni mahometanie na wschodzie (m. in. w Syrii i Iraku) częstokroć potępiają śpiew jako rzekomo nie licujący z powagą modłów ⁴⁶.

Wykładowcami i mistrzami wyższego szczebla, czuwającymi nad wykształceniem religijnym wiernych, są w całej Afryce Zachodniej, podobnie jak i w części Maghrebu, tzw. marabuci. Są to świętobliwi i przeważnie stosunkowo wykształceni mężowie — niekiedy uważani za cudotwórców, zazwyczaj pochodzący z określonej kasty, np. u Tukulerów z *torobe*. W religii nie posiadającej kleru, jaką jest islam, pełnią oni funkcje duszpasterskie. Dawniej w wielu regionach przysługiwały im też znaczne prerogatywy polityczne. Nazywa się ich rozmaicie. Wolofowie mówią *serini*, Tukulerzy — *tierno*, Fulanie — *fodio* lub

⁴² Por. Monteil, *L'Islam noir...*, s. 222.

⁴³ *Ibidem*, s. 223.

⁴⁴ Por. Boubou Hama, *op. cit.*, s. 361.

⁴⁵ Por. Monteil, *L'Islam noir...*, s. 132.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 126 i 138. Konfraternie, czyli bractwa muzułmańskie, nazywają się „drogami” (*tariqa*). Różnią się tylko formą niektórych praktyk religijnych a nie doktryną. Muzułmańscy teologowie przyrównują je do równoległych dróg, wiodących do tego samego celu.

modibbo, Maurowie — *shaikh*. Słowo marabut wywodzi się prawdopodobnie od arabskiego *mrabot*, czyli „człowiek z klasztoru”⁴⁷. Wszystkich nauczycieli szkół koranicznych i wychowawców muzułmańskich nazywa się tu potocznie szejkami.

Stosunkowo wielu studentów pragnących pogłębić swoją wiedzę religijną — zwłaszcza kierujący się na marabutów — odbywa dalekie wędrówki w poszukiwaniu odpowiednich szkół i mistrzów. Wędrują oni przede wszystkim do krajów Maghrebu, zwłaszcza do Maroka, oraz na Bliski Wschód arabski. Magnesem są dla nich słynne, stare uczelnie Fezu (Al Karauijin), Tunisu (Az Zituna) i Kairu (Al Azhar). Niektórzy jadą na studia islamiczne nawet do Paryża, by się tam doktoryzować⁴⁸. Marabuci Dendi z Dahomeju tradycyjnie kształcą się w medersach Nigerii, poznając tam *Koran* równocześnie w dwóch wersjach — arabskiej i hausa⁴⁹.

W wyniku kształcenia koranicznego — jak twierdzi V. Monteil⁵⁰ — w rejonach zislamizowanych Afryki Zachodniej w nieomal każdej wiosce można znaleźć paru ludzi władających lepiej lub gorzej językiem arabskim. Ludzie ci stanowią miejscową elitę. Znajomość alfabetu arabskiego jest jeszcze powszechniejsza, co przyczynia się do importu książek arabskich.

Współcześnie mahometanie stanowią zdecydowaną większość w Mauretanii, Senegalu, Gwinei, Mali i Nigrze; na Wybrzeżu Kości Słoniowej, w Górnej Wolcie i w Dahomeju zaś są pokaźną mniejszością. Wszędzie tam istnieją szkoły koraniczne. W Senegalu, gdzie trzy czwarte ludności wyznaje islam, w 1960 r. do szkół tych uczęszczało 71 tysięcy, tj. około 13% dzieci w wieku od 5 do 13 lat, w tym 16 tysięcy dziewcząt. Znaczna część tej młodzieży uczyła się równocześnie w szkołach publicznych typu nowoczesnego, które w tym samym czasie skupiały tylko dwukrotnie więcej, bo około 140 tysięcy, wychowanków⁵¹. Można przypuszczać, że co najmniej jedna trzecia, a prawdopodobnie nawet połowa elity, czyli tzw. *évolués*, omawianego regionu poddawana jest w młodości tradycyjnemu kształceniu koranicznemu. Jedynie w Togo, na Wybrzeżu Kości Słoniowej i w Dahomeju proporcje są mniejsze. Niezależnie więc od wielokroć podkreślanego przez obserwatorów ni-

⁴⁷ Por. Z. Komorowski, *Historyczne i etniczne tło przemian społecznych w Senegalu*, „Etnografia Polska”, t. 13, 1969, z. 1, s. 204—205.

⁴⁸ Por. Z. Komorowski, *Kultura i oświata w Senegalu*, Warszawa 1968, s. 29.

⁴⁹ Por. Monteil, *L'Islam noir...*, s. 223.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 222—224.

⁵¹ Por. *The Educated African*, ed. H. Kitchen, New York 1962, s. 446—447, oraz Monteil, *L'Islam noir...*, s. 223.

skiego poziomu intelektualnego szejków, średniowiecznych metod nauczania i skostniałych, ograniczonych programów szkoły koraniczne wywierają znaczny wpływ na miejscowe społeczności i ich życie kulturalne⁵². W tym miejscu zaznaczyć jednak trzeba, że interpretowanie zasad wiary i muzułmańska praktyka religijna w krajach afrykańskich na południe od Sahary odbiega często znacznie od ortodoksji arabskiej lub tureckiej. Z reguły czyni ona znaczne koncesje na rzecz tradycyjnej autochtonicznej obyczajowości i wykazuje związki z filozofią murzyńską. Islam tutaj nauczany i praktykowany okazuje przede wszystkim — choć oczywiście nie zawsze — znaczną tolerancyjność. Nad Kazamanssem w Senegalu zdarza się, że marabuci, wychowawcy wiernych i imamowie meczetów, są równocześnie kapłanami w sanktuariach animistycznych. W rejonie Fogny w szkołach koranicznych nie naucza się w środy i czwartki, gdyż dni te zarezerwowano dla duchów, by spokojnie mogły... też uczyć się *Koranu*⁵³. Zjawiskiem powszechnym jest tu respektowanie przez mahometan najrozmaitszych elementów dawnej obyczajowości pogańskiej, np. wstrzymywanie się od spożywania mięsa zwierząt totemicznych, oddawanie czci lokalnym duchom, uprawianie magii itp. U dogłębnie zislamizowanych Lebu w rejonie Zielonego Przylądka nie wolno maltretować kotów ani bębnić, gdy przedłuża się susza. Kobiety publicznie praktykują tam kult przodków, kontaktując się z duchami w transie podczas obrzędowych tańców. Kobiety muzułmańskie nigdzie tu nie zasłaniają twarzy, a częstokroć dopuszczane są do aktywnego życia publicznego. Nikogo też nie razi, gdy w bezpośredniej bliskości szkółek koranicznych młodzież przygotowuje się do inicjacji według starodawnego, animistycznego obrządku. Inicjacje te odbywają się nawet w rejonach formalnie całkowicie zislamizowanych, u ludów, które, jak Songhajowie, Fulanie i Malinke, nawróciły się już przed wielu laty. Z tej też zapewne racji znany intelektualista malijski Amadou Hampâté Bâ, sam muzułmanin, powiedział kiedyś: „W Afryce islam nie ma więcej zabarwienia niż woda; to tłumaczy jego sukcesy: on się barwi odcieniami ziemi i kamieni”⁵⁴.

Inaczej rzecz się ma po drugiej stronie Sahary, w Maghrebie łącznie z Mauretanią. Tam całe życie społeczne od dawien dawna regulowane jest przez *Koran*, a wszelkie koncepcje wychowawcze pochodzą od ludzi, którzy opanowali nie tylko recytację sur, ale również i pogłębianą egzegezę, a mową i pismem arabskim zwykli posługiwać się z biegłością⁵⁵. O ile w pasie sawanny zachodnio-afrykańskiej nauka

⁵² Por. Monteil, *L'Islam noir...*, s. 16, 43—46, 130—148 i 223—233.

⁵³ *Ibidem*, s. 43.

⁵⁴ Według Monteil, *L'Islam noir...*, s. 41.

⁵⁵ Por. m. in. P. Bordieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris 1963, s. 95—96.

w szkołach koranicznych upowszechniła się w koegzystencji z dawniejszymi systemami wychowawczymi, to tutaj sięgnęła ona po wyłączną hegemonię. Islam zdaje się całkowicie przenikać tradycje tutejszego wychowania. Nawet ci, którzy nie uczęszczali do szkół koranicznych, pozostają tu w kręgu ich przemożnego oddziaływania — rozumują w kategoriach przez nie ukształtowanych.

Mimo to formy zabiegów wychowawczych jak również przyświecające wychowaniu konkretne wzory życiowe są w krajach Maghrebu równie zróżnicowane, jak zróżnicowany tutaj bywa styl meczetów lub wzór na modlitewnych dywanach. Decydują o tym potrzeby i możliwości ich zaspokojenia, kształtowane w określonych, odrębnych warunkach bytowania — przy udziale różnorodnych czynników ekonomicznych, etnicznych, politycznych i przyrodniczych. Podział na krąg berberyjski (Tuaregowie, Kabylowie, Szauja, Mozabici, Rifaici, Szluhowie, Tamazigh i in.) i krąg arabski (Arabowie z miast, dawni wygnańcy z Hiszpanii, Maurowie, Szaamba oraz liczne plemiona beduinów) jest wielkim uproszczeniem. Przy uwzględnieniu wpływów zewnętrznych należy brać pod uwagę dawne i nowsze naleciałości z Francji i Kartaginy, z Rzymu i Bizancjum, z Hiszpanii, Francji, Turcji i Włoch, a także oddziaływania swego czasu licznych kolonii żydowskich oraz potomków czarnych niewolników — Haratynów.

Berberowie na ogół większą wagę zdają się przywiązywać do wychowania rodzinnego, a u Tuaregów także do wychowania poprzez kobiety. U nich „dobre wychowanie”, trochę podobnie jak u Afrykanów, oznacza przede wszystkim wkomponowanie życia w ogólny rytm społecznego — klanowego, sąsiedzkiego. Ludność pochodzenia arabskiego szczególnie naciska zwykła natomiast kłaść na separację płci, ograniczając niekiedy nawet wpływ wychowawczy matek na synów. Cnoty muzułmańskie traktuje ona zwykle bardziej uniwersalistycznie, z perspektywy swych tradycji migracyjnych i kupieckich. Arabowie cenią wykształcenie teoretyczne — umiejętność rozumowania abstrakcyjnego, posiadanie wiedzy dla wiedzy samej.

Zarówno Arabowie, jak i Berberowie kultywują u siebie, w odróżnieniu od społeczeństw zachodnioafrykańskich, szczególne poszanowanie dla własności prywatnej, indywidualnej. Pod tym względem ich wzory są podobne. Wykształcenie traktuje się tu jako przywilej jednostek i rodzin tworzących społeczeństwo, w oderwaniu od szerszego kolektywu⁵⁶. Wynika to zarówno ze swoistego indywidualizmu nauk

⁵⁶ Por. L. S. Senghor, *Les fondaments de l'Africanité ou Négritude et Arabité*, „Présence Africaine”, 1967, s. 58—59. oraz L. Frobenius, *Histoire de la civilisation africaine*, Paris 1952.

koranicznych, jak i z rozpowszechnionych tutaj tradycji kupieckich. *Koran* mówi o indywidualnej odpowiedzialności i indywidualnych, jakkolwiek wkomponowanych w społeczeństwo zabiegach każdego człowieka, dla indywidualnego zbawienia — o nagrodach i karach, które spadają na jednostki, a nie na rody czy plemiona. Ten światopogląd ugruntował się tu od stuleci, silniej niż w Afryce Zachodniej, wraz z orientálną wiarą w przeznaczenie i w niestałość losu (Al'Asr), a także w kapitalizację zasług⁵⁷. *Koran* i tradycja muzułmańska nakazują udzielania jałmużny (*zakât*) jako aktu osobistego i nieprzymuszonego — zalecają też wymianę i dbałość o interesy jednostkowe, byleby to nie kolidowało z modlitwą i nie przeradzało się w lichwę⁵⁸.

W Maghrebie wychowanie rodzinne poddawane jest z reguły prawom surowego patriarchatu. Dzieciom od maleńkości wpaja się poszanowanie i bezwzględne posłuszeństwo dla ojca. Matce należy się wdzięczność za urodzenie i opiekę, lecz rządzi ojciec.

Ten patriarchalizm swój najpełniejszy wyraz znajduje u grup pochodzenia arabskiego. U Berberów kobiety mają, jak się zdaje, w sprawach rodzinnych i domowych nieco więcej do powiedzenia. Niekiedy nawet mogą decydować, np. wybierając żony dla swych synów. Przykładu rządów matki-wdowy i kobiecej samodzielności, co prawda połączonych z samozaparciem, martyrologią i uciekaniem się do opieki władz, ale niemniej zakorzenionych w całokształcie starej, miejscowej kultury, dostarcza m. in. historia kabylskiej rodziny Fadhmy Mansur Amrouche, z której wywodzą się znana piosenkarka Marguerite Taos i filozof Jean Amrouche⁵⁹. W trzech następujących po sobie generacjach osobowość kobiet była tam motorem śmiałych poczynań i przesądzała w sprawach wychowania bądź wyboru karier życiowych.

Całkowity matriarchat zachował się natomiast w głębi Sahary, u Tuaregów, na dalekim południu Algierii. Ten wojowniczy, spokrewniony z Berberami lud (w całej strefie Sahary przeszło pół miliona) uprzywilejował swoje kobiety, które zwłaszcza w rodach arystokratycznych (imharowie) zwolnione od ciężkich zajęć gospodarczych mogą się

⁵⁷ *Koran*, m. in. suraty 3/194—195, 24/19—22, 6/152—159, 2/272—274, 3/127—133, 103/1—2 i 9/52.

⁵⁸ *Koran*, suraty 2/77—83, 2/194—198, 2/276—277 i 63/10.

⁵⁹ Por. Fadhma Ait Mansur Amrouche, *Histoire de ma vie*, Paris 1968, Marguerite Taos Amrouche, *Rue des tambourins*, Paris 1960, a także E. Reklajtis, *Dom, szkoła koraniczna i literatura ustna jako zespół wychowawczy (Algieria, I połowa naszego stulecia)*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 23, 1969, s. 206—208.

poświęcać sztuce, życiu towarzyskiemu, wychowywaniu i kształceniu dzieci⁶⁰.

Kobieta tuareska — Targija — po odbytych pólgu przez dni czterdzieści całkowicie separuje się od męża. Po tym okresie mąż składa jej dary — nową suknię, sandały i biżuterię — jako wyraz hołdu dla funkcji matki. Całkowicie w jej ręku pozostawia się też opiekę nad dziećmi, zarówno dziewczynkami, jak i chłopcami. Dopiero podrośnięta młodzież męska dostaje się pod kuratelę ojców.

U Tuaregów dziewczęta są w pewnej mierze nawet staranniejsze kształcone od chłopców. Uczy się je szeregu umiejętności, zarówno praktycznych, jak i służących rozrywce duchowej. Zaczyna się od nauki gotowania i znajomości botaniki saharyjskiej — odróżniania roślin jadalnych, leczniczych i trujących. Następnie przychodzi nauka przędzenia, szycia, obróbki skór, urządzania namiotu, a także strojenia się i fryzjerstwa. Kobiety muszą umieć zadbać o uczesanie zarówno własne, jak i swych przyszłych mężów i dzieci. Dziewczęta uczą się również *Koranu* i modlitw, gry na jednostrunowej gitarze (*amzad*), recytowania poezji oraz czytania i pisania w tradycyjnym piśmie *tifinagh*. Prawie wszystkie kobiety tuareskie posiadają znajomość tego pisma. To wraz z pamięciowym opanowaniem bogatej poezji ustnej czyni je strażniczkami przekazów przodków i bogactwa mowy ojczystej. W czasie spotkań towarzyskich popisują się one błyskotliwą i elegancką konwersacją — rywalizują w występach poetyckich.

Młodzi Tuaregowie jak również spokrewnieni z nimi Maurowie i Berberowie pustynni w odróżnieniu od większości mieszkańców północy Maghrebu wychowują się w klimacie tradycyjnego równouprawnienia płci. Dziewczęta wiedzą, że w przyszłości będą miały prawo same wybrać swoich mężów, że nie grozi im wydanie za mąż wbrew ich woli. Chłopcy, przyszli mężowie, nie czują się wyróżnieni wykształceniem, przywykają do ubiegania się o względy partnerek i wiedzą, że ich żonom przysługiwać będzie równe prawo do rozwodu. Rozwód nie jest tu przywilejem tylko wszechwładnego małżonka. Co więcej, młodzi ludzie muszą się liczyć z perspektywą zwyczajowego pozostawiania przez pierwszy rok życia małżeńskiego w obozowisku rodziców poślubionej przez siebie kobiety.

Jak już jednak powiedzieliśmy, obyczaje Tuaregów są tutaj wyjątkiem. U patriarchalnych Arabów i przeważającego odłamu ludów zarabizowanych tradycyjna pozycja kobiety przedstawia się zgoła inaczej.

⁶⁰ Por. m. in. K. Makułski, *Struktura społeczna i polityczna Kel Ahagar 1945—1954*, „Przegląd Socjologiczny”, 1969, t. 23, 1969, s. 166, oraz A. Gaudio, *Les civilisations du Sahara*, Limbourg 1967, s. 82—91.

Arabowie płęć słabą zwykli separować od życia publicznego i traktować jako własność męskiej głowy rodziny. Kobiety swoje otaczają opieką i dbałością, lecz o charakterze wyraźnie protekcyjnym, a nie kurtuazyjnym. Opiekują się nimi jako realnymi lub potencjalnymi rodzicielkami. Synowie tutaj — jak mówiono mi wielokrotnie — kochają matki, ale naśladują tylko ojców, którym winni posłuszeństwo. W ich oczach nawet matka uchodzi za istotę wątłą, chwiejną, której najwyższą cnotą jest uległość.

Fadela M'Rabet, autorka głośnej książki *Les Algériennes*, cytuje opinię jednego z arabskojęzycznych publicystów, opublikowaną w roku 1965 — „My nie znajdujemy — powiada on z dumą — poza kobietą arabską, kobiety, która by żyła wyłącznie dla mężczyzny. Ona zgadza się być nieszczęśliwą, byleby on był szczęśliwy, ona trzodzi się, by przyrzędzić mu posiłki, ona traci własne zdrowie, by zachować zdrowie jego; jeżeli on zachoruje, ona poświęca posiłki i sen, by go pielęgnować; jeżeli on ma kłopoty finansowe, ona sprzedaje klejnoty i wszystko, co posiada, by mu przyjsć z pomocą; jeżeli on staje się zły i egoistyczny, ona ze swej strony daje dowody łagodności, dobroci i zamyka oczy [...] Jeżeli on zapłonie uczuciem do innej, ona nie szuka innego [...] Jeżeli on ją zdradza, ona pozostaje wierna i nie opuszcza swego domu i swoich dzieci, by uciec z kochankiem, jak by to zrobiły kobiety Zachodu”⁶¹.

W tym układzie zarysowuje się tutaj wyraźne rozgraniczenie pomiędzy kobiecym domem a światem męskim, do którego należą również szkoła koraniczna (*maktab*) z medersą i zauja. Dom jest szczelnie zamkniętą twierdzą intymności, osłoniętą nawet przed wejrzzeniami obcych. Poza nim zaś obowiązuje ściśle przestrzeganie reguł męskiej obyczajowości na pokaz — gdyż wszystko co publiczne powinno być zgodne ze wzorami społecznymi — wkomponowane we wspólnotę islamu.

Pierwszymi obowiązującymi powszechnie nakazami zachowania publicznego w tym kręgu kultury są wierność klanowi, zwana *asabija*, oraz *assab* — grzeczność, uprzejmość, okazywanie życzliwości⁶². Grzeczność jednak powinna być w pewnym stopniu bezosobowa — nie ulegająca wewnętrznym popędom, lecz wynikająca z wyższych, obiektywnych nakazów. Wiąże się z tym *hismah* — godność i rezerwa. Zakazuje ona ujawniania siebie i swoich intymnych uczuć — odchodzenia od reguł obyczajowości, nawet w stosunkach z najbliższymi krewnymi i przyjaciółmi. Narzuca ukrywanie swej osobowości poza maską kon-

⁶¹ Wg Fadela M'Rabet, *Les Algériennes*, Paris 1967, s. 32.

⁶² Por. L. Gardet, *Humanisme musulman d'hier et d'aujourd'hui, Elements culturels de base*, Tunis 1944, s. 6, oraz P. K. Hitti, *Dzieje Arabów*, Warszawa 1969, s. 28—29.

wenansów oraz zachowywanie się i mówienie wyłącznie w sposób przewidziany dla określonych okoliczności. Człowiek ma „być dla bliźnich”, mieć świadomość, że bez przerwy jest na oczach innych. Dlatego dzieci już od małości uczy się słów i zwrotów — całych litanii gotowych formułek, by umiały zawsze odpowiednio się znaleźć i konwersować bez improwizacji i bez uzewnętrzniania się⁶³.

Tradycyjnie dużą wagę przywiązuje się w całym Maghrebie, podobnie jak i w Afryce Zachodniej, do elokwencji — do zręcznego posługiwania się słowem. O ile jednak w Afryce na południe od Sahary chodzi przede wszystkim o „moc” słowa i jego „piękno” — symbol i rytmiczną harmonijność⁶⁴, to tutaj większą wagę zdają się przywiązywać do erudycji. Czarni Afrykanie nie ukrywają swoich uczuć, lecz starają się je wyrażać w sposób uładowany. Mieszkańcy Maghrebu zmierzają natomiast do mówienia tego, co należy, udokumentowując to w sposób uczony odwołaniami do autorytetów i kunsztownych teorii. Dobry mówca musi tu umieć posługiwać się cytataми, i to nie tylko z *Koranu*, i umiejętnie zasłaniać się prestiżem słowa pisanego.

Arabowie i zarabizowani Berberowie kochają się w metaforach. Chyba słusznie zwraca na to uwagę L. S. Senghor⁶⁵. Rodzajem metafory ujętej w przemówienie lub recytację są alegorie. Różnią się one tym od rozpowszechnionych w czarnej Afryce mitów, że są więcej „myślane” aniżeli przeżywane, że sięgają nie tylko do symboliki, ale również prowadzą w chłodne regiony abstrakcji. Otóż metaforyczność wyrażania się przeniknęła tutaj na karty ksiąg, utrwaliła w literaturze i oddziałuje zwrotnie przy pomocy słowa pisanego, poprzez szkoły. Te ostatnie mają tu tradycję szczególnie dawną i bogatą.

Szkolnictwo koraniczne w krajach Maghrebu pojawiło się już trzyście lat temu. W Algierii w przededniu epoki kolonialnej więcej ludzi umiało czytać aniżeli w tym samym czasie w rozwiniętej gospodarczo i kulturalnie Francji. Każda wieś posiadała tam wówczas jedną albo i dwie szkoły⁶⁶. W Maroku do naszych dni zachowała się, oczywiście w formie wielokrotnie reformowanej, muzułmańska wszechnica z IX wieku, Karawijin (Al-Qarawiyin), w Fezie — słusznie dziś pretendująca do miana najstarszego uniwersytetu świata⁶⁷. Od samego po-

⁶³ Por. P. Bordieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris 1963, s. 84—85.

⁶⁴ Por. Senghor, *op. cit.*, s. 209, 260—261 i 281.

⁶⁵ Por. L. S. Senghor, *Les fondaments de l'Africanité ou Négritude et Arabité*, „Presence Africaine”, 1967, s. 71—72.

⁶⁶ Por. E. Reklajtis, *Rozwój szkolnictwa w Algierii*, Warszawa 1968, s. 3.

⁶⁷ Założony w 859 r. przez sułtana Idrisa II przy Wielkim Mecze. Dla porównania — najstarsze europejskie uniwersytety w Bolonii i Paryżu powstały w XII w.

czątku zapewniała ona swoim uczniom nie tylko wiedzę, ale i podstawowe utrzymanie, a więc rodzaj stypendiów⁶⁸. Podobna uczelnia w Tunezji, Zituna (Az-Zituna), posiada równie świetne, a niewiele młodsze tradycje. W XIX wieku nawet koczownicy na pustyni mieli tu swój uniwersytet — ośrodek studiów islamistycznych w Semara, założony przez emira Ma el Ainin, a zburzony w 1912 roku przez francuską ekspedycję karną.

Tradycyjne szkolnictwo muzułmańskie było tu zawsze wielostopniowe. Podobnie jak w Afryce Zachodniej można przy tym rozróżnić trzy zasadnicze poziomy. Kilkuletnie dzieci naukę rozpoczynają od recytowania na pamięć i przepisywania wersetów *Koranu* w elementarnych szkołkach koranicznych, tzw. *mukatib* (l. p. *maktab*). W Tunezji nazywają te szkoły potocznie *kuttab*, w Algierii i Maroku rozmaicie — *msid*, *mahdar*, *shria*, *dżama*, *m'immra*, *thima'* mert itp. Tradycja ich zaś wywodzi się aż od kalifa Omara. Sposób nauczania jest tu zazwyczaj bardzo prymitywny. Wyniki nauki zależą przede wszystkim od zdolności pamięciowych uczniów. Wyuczenie się całego *Koranu* trwa zwykle kilkanaście lat. Drugim szczeblem — dla umiających już czytać i pisać w języku arabskim — są medersy lub madrasy, zwane też *misdzid*, szkoły umiejscowione przy większych meczetach. Ich program, poza nauką pisma i *Koranu*, obejmuje już także teologię, historię, gramatykę, logikę i prawo muzułmańskie, a niekiedy i inne dyscypliny. Ich cechą bywa zatarcie różnicy pomiędzy wykładowcą (*mudarris*, *ustadh*) a uczniem (*talib*)⁶⁹. Wykładowcy niekiedy są także uczniami, a nauka odbywa się w kręgu zgromadzonych. Absolwenci mogą otrzymywać tytuł naukowy *mollah* lub *ulema* (*ulama*). Kierownikami — nauczającymi i czuwającymi nad całością wychowania — są głośni duszpasterze, marabuci lub uczeni teoretycy. Meczet udzielający gościny medersie z reguły wyposażony jest w bibliotekę. Najwybitniejsze medersy, w których poziom nauki jest najwyższy, zwykło się wyodrębniać w trzeci, uniwersytecki szczebel. Obecnie przekształca się je zwykle w wydziały teologii nowoczesnych uniwersytetów (Az-Zituna) lub instytuty studiów islamistycznych. Aktualnie jedynie Al-Karaijin zachował swoją tradycyjną odrębność, uzyskując równocześnie, po reformie z 1947 r., pełny statut uniwersytetu państwowego⁷⁰.

W ostatnich dziesięcioleciach podejmowano szereg prób modernizo-

⁶⁸ Por. J. Berque, *Ville de Université. Aperçu sur l'histoire de l'Ecole de Fés*, „Revue historique des droit français et étrangers”, t. 26, 1949.

⁶⁹ Por. *Encyclopédie de l'Islam*, t. 3, Leyde — Paris, 1913—1934, s. 414—415.

⁷⁰ Por. J. J. Waardenburg, *Les universités dans le monde arabe actuel*, Paris — La Haye 1966, s. 214.

wania szkolnictwa koranicznego. Jednym z najciekawszych, w swoim czasie szczycących się sukcesami eksperymentów były zreformowane muktaby i „wolne medersy”, do których w Algierii w r. 1955 uczęszczało przeszło 46 tys. uczniów, tj. jedna siódma ogółu kształcącej się w tym kraju młodzieży muzułmańskiej. Zorganizowało je działające od r. 1931 Stowarzyszenie Ulemów, którego założycielem był wybitny intelektualista i patriota *szyrh* (szeik) Ben Badis, a jednym z czołowych działaczy *szyrh* Ibrahim, ojciec późniejszego ministra oświaty Ahmeda Taleba. Ośrodkiem ruchu była Konstantyna. Powstający tam obecnie nowoczesny uniwersytet w pewnym stopniu nawiązuje do tradycji medersy Ben Badisa.

W szkołach prowadzonych przez Stowarzyszenie Ulemów obok tradycyjnej nauki *Koranu* wprowadzono szereg nowych przedmiotów, takich jak język arabski, matematyka, historia, geografia, nauki przyrodnicze i wychowanie moralne. Od nauczycieli wymagano wykształcenia (wielu z nich miało nawet islamiczne studia uniwersyteckie), a uczniów zaopatrywano w drukowane podręczniki ⁷¹.

Ciekawą, szeroko rozpowszechnioną w całym Maghrebie instytucją społeczną są tzw. *zauja*. Służą one zarówno schronieniu podróżnych, spotkaniom i dyskusjom bractw, praktykom religijnym, jak i kształceniu. Są to zespoły wydzielonych budynków — jakby „domy parafialne” muzułmanów, mężczyzn — o wielorakim przeznaczeniu. Panuje w nich reżim klasztorny, zatrzymują się pielgrzymi, odbywają się wykłady.

Attilio Gaudio opisuje izolowane od świata zewnętrznego codzienne życie zwiedzanej przez siebie *zauj* w Tamgrut, osiedlu na południu Maroka. Wszystko tam było poddane odwiecznej tradycji — jak gdyby czas zatrzymał się w miejscu. Podróżnikowi, który choć niewierny, ale zdobył zaufanie kaida, pokazano w jednym z pomieszczeń bibliotekę. W sali za ciężkimi drzwiami znajdował się wspaniały zbiór rękopisów i oprawnych, rękopiśmiennych ksiąg arabskich i berberyjskich z okresu średniowiecza. Troskliwie strzeżona kolekcja miała liczyć czterdzieści tysięcy pozycji. Obok, za ścianą odbywała się nauka. Mollahowie — dyplomowani uczeni muzułmańscy — wykładali historię islamu, filozofię i prawo koraniczne oraz zasady arabskiego języka literackiego. Wykładowcy i uczniowie, wszyscy w brunatnych dżelabach, siedzieli na matach, tworząc zwarte zespoły. Uczniowie mieli na kolanach otwarte księgi. Co pewien czas objaśnienia urywały się i następowało chóralne powtarzanie jakiegoś fragmentu właśnie omawianego dzieła. Równo-

⁷¹ Rozwój szkół organizowanych przez Ulemów hamowany był przez administrację kolonialną. Po wyzwoleniu „wolne medersy” zostały przekształcone w licea francusko-muzułmańskie. Por. Reklajtis, *Rozwój szkolnictwa...*, s. 7—8.

częśnie w pobliżu przed meczetem odbywało się zgromadzenie z udziałem kobiet; śpiewy, liście palmowe i kadzidło uświetniały ceremonię nadania tytułu *mollaha* jednemu ze słuchaczy. Promowany, w towarzystwie wystrojonej asysty, na białym koniu i z twarzą całkowicie zakrytą udawał się do grobu marabuta, świętobliwego *Mulaj Afiza*. Tam zsiadłszy z rumaka i odchyliwszy woal całował kamień nagrobka i otrzymywał błogosławieństwo od wszystkich zgromadzonych⁷².

Mechanizm tradycyjnego nauczania w szkołach koranicznych obrazują wspomnienia jednego z algierskich wychowanków. — „Nie rozumiałem tekstów *Koranu* — pisze on⁷³ — rzadko trafiali się szejkwowie, którzy wyjaśniali w dialekcie choćby tylko ogólny sens przerabianych sur. Byłem jednak wrażliwy na nieodpartą poezję jego wersetów. Lubilem chwilę 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 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 nieomyślności korygował braki poszczególnych uczniów”.

Szkolnictwo koraniczne Maghrebu było swego czasu „matką” i wzorem dla takiegoż szkolnictwa Afryki Zachodniej — stąd ich uderzające podobieństwo. Tutaj jednak bardziej się ono rozwinęło, znajdując oparcie przede wszystkim w licznych osiedlach miejskich i skupiskach uczonych na dworach oświeconych władców, a także w potężnym, rozbudowanym systemie *habusów*, tj. dóbr martwej ręki. Te ostatnie zapewniały i zapewniają stały dopływ środków materialnych, uniezależniając szkoły od hojności i zdolności płatniczych bezpośrednich użytkowników.

Wykładowcy uniwersytetu *Al Karaujin* nie pobierali opłat od uczniów. Uczyli darmo, gdyż utrzymanie gwarantowały im miesięczne dostawy żywności z *habusów* oraz regularne „podarki” sultana. Uczniom — aspirantom wiedzy (*talib*) również przysługiwało stałe wsparcie. Otrzymywali nie tylko darmową naukę, ale i zakwaterowanie na terenie szkoły, prawo korzystania z doprowadzonej tam wody, a ponadto chleb, oliwę i świece do oświetlenia. Nad konserwacją i upięk-

⁷² Por. *Gaudio*, op. cit., s. 214—215.

⁷³ *Sadek Hadjeres*, *Quatres générations, deux cultures*, „La Nouvelle Critique”, I, 1960, nr 112. Cytat wg *Reklajtis*, *Dom, szkoła koraniczna...*, s. 195—196.

szeniem budynków uniwersyteckich czuwał miejscowy *kadi*⁷⁴. Podobnie było i na innych uczelniach tego regionu.

Uczęszczanie do szkół koranicznych zrosło się tu silniej niż w Afryce Zachodniej ze zwyczajami wszystkich odłamów ludności. Garnięto się do niego nie tylko w pewnych regionach i nie tylko w specjalnych kastach lub plemionach. Nauka była powszechnym pragnieniem. Dostęp do niej mieli zaś na ogół wszyscy — byle starczyło wytrwałości i nie odciągały inne zajęcia. Wykształcenie wymagało znacznego wysiłku pamięciowego, a poniekąd i fizycznego, na wyższym szczeblu zaś często wędrowek i półklasztornego trybu życia, wywyższało jednak zawsze w hierarchii społecznej. Łączyła się z tym duma — poczucie godności, zarówno osobistej, jak i rodzinnej. Nimb uczonego stanowił jedno z naczelných wyróżnień. Bez wykształcenia nie można było ubiegać się o większość zaszczytnych funkcji społecznych w samorządzie i w urzędach tradycyjnej władzy państwowej. Ponadto szkolne tradycje, pogadanki nauczycieli, lekcje historii oraz zgromadzona w szkolnych bibliotekach literatura przyczyniały się do ugruntowywania znajomości dziejów oraz podnoszenia dumy z kulturalnego dziedzictwa islamu⁷⁵. I jedno, i drugie pełniło ważną funkcję integracyjną, zespalaając wieloetniczne i różnojęzyczne społeczności znacznie wcześniej aniżeli zaczęła się tu budzić świadomość narodowa w rozumieniu dzisiejszym. Nieprzypadkowo długi czas utożsamiano tu wolność z wolnością islamu⁷⁶.

Respekt dla przeszłości jest zjawiskiem powszechnym w Maghrebie. Zarówno Arabowie, jak i Berberowie wierność tradycjom przodków uważają za jedną z najwyższych cnót. „Podążaj drogą swego ojca i dziada” — powiadają w Kabylii. Beduini, koczujący na stepach i osiadli w oazach, z upodobaniem wspominają dawne „złote wieki” — epokę wędrowek pod przewodem dzielnych i szlachetnych zdobywców⁷⁷. Ten respekt i to upodobanie w okresie kolonialnym spotęgowane jeszcze zostały przez kompleks niższości — silniejszy tutaj niż w czarnej Afryce, gdzie kolonizatorów było znacznie mniej i gdzie nie towarzyszyła im, tak jak tu, legenda historycznych rywali. Stąd nacisk zarówno na szkolną, jak i pozaszkolną edukację historyczną — na umiejętność

⁷⁴ Por. Berque, *op. cit.*, s. 71—72.

⁷⁵ Por. Reklajtis, *Dom, szkoła koraniczna...*, s. 195—198.

⁷⁶ Por. A. Miquel, *Continuité et changement dans les pays arabes*, w pracy zbiorowej *Éducation, développement et démocratie*, Mouton 1967, s. 194.

⁷⁷ Por. Bordieu, *op. cit.*, s. 82—83.

odwoływania się do przykładów własnej przeszłości⁷⁸ przy równoczesnej, też znamiennej, niechęci do głębszego zajmowania się historią „obcą”⁷⁹.

Należy jednak pamiętać, że tradycyjne rozumienie historii różni się tu znacznie od przyjętego współcześnie u nas, w Europie. Podejście jest zdecydowanie emocjonalne. Szuka się przede wszystkim morału i legendarnych nieraz epizodów, mogących inspirować lub uzasadniać działalność dzisiejszą, obecną.

W Afryce przywiązanie do tradycji, cześć i pamięć okazywane przodkom w żadnym wypadku nie oznaczają odwrócenia się od teraźniejszości. Wręcz przeciwnie — teraźniejszość ma bezwzględny priorytet⁸⁰, tyle tylko, że nie traktuje się jej nigdy w oderwaniu ani od tego, co było, ani od tego, co będzie. Ta perspektywa czasowa w rejonach zislamizowanych, a zwłaszcza w Maghrebie, zdaje się być dodatkowo pogłębiona. Pod wpływem wychowania religijnego ugruntowało się tu bowiem przeświadczenie, że od urodzenia do śmierci wszystko powinno być ujęte w łańcuch ceremonii, obrządków i obyczajów muzułmańskich. Poza islamem i walką o jego zachowanie i triumf nic nie jest stałe — ani ludzie, ani układy społeczne, ani systemy gospodarcze. „Islam jest — jak powiada P. Bordieu — atmosferą, w której kąpie się całe życie, nie tylko życie religijne lub intelektualne, ale życie prywatne, życie społeczne i życie zawodowe”⁸¹. W rezultacie dla tradycyjnie wychowanych Algierczyków, Marokańczyków, Mauretańczyków i Tunezyjczyków podobnie jak dla większości Arabów naczelną kwestią staje się samokreślenie — odróżnienie siebie od innych, tych poza światem islamu⁸². Działający w tym środowisku politycy muszą też, jeżeli są realistami, nawet dążąc do celów gospodarczych, jak najbardziej doczesnych i świeckich, zaczynać od argumentacji etycznej, ukazującej zagadnienie w rozległej ponadczasowej skali ideałów życiowych muzułmanina — powoływać się nie na rachunki, ale raczej na wyostrzone poczucie godności⁸³. Historia dawna i historia *in statu nascendi* są tu

⁷⁸ Por. Ahmed Taleb, *Lettres de prison 1957—1967*, Alger 1966, s. 102, 155—157, Mohamed C. Sahli, *Decoloniser l'histoire. Introduction à l'histoire du Maghreb*, Paris 1965, s. 142, Hamza Boubakeur, *Le jeune Musulman et l'enseignement secondaire en Algérie*, Tunis 1951, s. 397.

⁷⁹ Por. Hamza B o u b a k e u r, *op. cit.*, s. 401.

⁸⁰ Por. Senghor, *op. cit.*, s. 51.

⁸¹ Bordieu, *op. cit.*, s. 96.

⁸² Por. Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine — essai critique*, Paris 1967, s. 15 i 19—20.

⁸³ Por. R. Duchac, *Révolution et socialisme en Tunisie et en Algérie*, „Annuaire de l'Afrique du Nord”, t. 5, 1966, s. 134.

w powszechnym mniemaniu zawsze jedynie częścią pochodzącego z islamu. Wspominanie tego, co było, winno więc głosić chwałę poczyniń spod sztandarów Proroka — mobilizować i zagrzewać jego bojowników.

Reasumując, konstatujemy dość znaczne różnice pomiędzy tradycyjnymi systemami wychowawczymi na południu i na północ od Sahary, pomiędzy Afryką Zachodnią a Maghrebem. Zazębiają się one co prawda i przenikają wzajemnie na szerokim pograniczu. Klamrą spinającą jest ugruntowane, aż poza strefę wielkich sawann, szkolnictwo koraniczne. Pozostałości wychowania matriarchalnego u Tuaregów przypominają wiele tradycji czarnej Afryki. Ale odrębności — zarówno ilościowe jak i jakościowe — dostrzega się tu bez trudu.

Kraje Maghrebu mają znacznie starsze i znacznie głębiej zakorzenione tradycje posługiwania się pismem. Słowo pisane upowszechniło się tu i stało hegemonem. Pod tym względem Północ ma zdecydowaną przewagę i uzasadniony powód do dumy. Wychowanie tutaj zostało przy tym w przemożnym stopniu ogarnięte duchem muzułmańskiego uniwersalizmu i naimpregnowane jednolicie elementami cywilizacji arabskiej.

Na południu, w Afryce Zachodniej, tradycyjne wychowanie i nauka opierają się przede wszystkim na przekazach ustnych. Wiedza książkowa, z nielicznymi lokalnymi wyjątkami (Timbuktu, Dżenne), stanowiła tutaj na ogół rzadkość i nie osiągnęła wysokiego poziomu. Kształcenie w kręgach kultur plemiennych podporządkowane jest partykularnym interesom tychże plemion, a nawet jeszcze węższej, kast i wspólnot sąsiedzkich. Pod wielu względami jest to więc wychowanie odpowiadające niższemu szczeblowi rozwoju społecznego — bardziej pierwotne.

Równocześnie jednak w obu wielkich regionach zmienna jest znaczna skuteczność tamtejszego tradycyjnego wychowania. I na południu i na północy, niezależnie od innych różnic, funkcje realizowane instytucji kształcących pokrywają się na ogół z funkcjami założonymi. Wychowankowie stają się tacy, jakimi ich chce mieć społeczeństwo — jak to zamierzali wychowawcy. W jednych przypadkach stają się ślepo wierni plemieniu, kasty, rodowi, w innych — obyczajowości muzułmańskiej. Działają i myślą tak, jak ich nauczono. Konflikty pokoleń, bunty i wyobcowanie młodych pojawiły się tu dopiero w ostatnich dziesięcioleciach wraz z urbanizacją, industrializacją, gospodarką towarową, gwałtownym importem nowości technicznych i takimż rozwojem nowoczesnej oświaty — przy tym odporność i żywotność dawnych struktur jest tu zastanawiająca. Wbrew przypuszczeniom niektórych powier-

chownych obserwatorów, których głosy zamieszczała prasa w okresie afrykańskiej „euforii niepodległościowej”, nowe elity tzw. *évolués*, nawet pozornie „wykorzenione” utrzymują zawsze kontakt z tradycją. Przebywając w Senegalu na wybrzeżach Zatoki Gwinejskiej, a także w Algierii nie spotkałem ani jednego Afrykanina, który by całkowicie przylgnął do importowanej cywilizacji, odcinając się bez reszty od niewykształconego nowoczesnie społeczeństwa. Współżyją oni ze swymi wielkimi rodzinami, uczestniczą w zwyczajowych obrządkach, szcząc się pochodzeniem lub uważają za słuszne, że żony ich, wychodząc z domu, kryją twarz pod zasłoną⁸⁴. Claude Tardits nazywa to „koegzystencją elementów niepiśmiennych, półpiśmiennych (*semi-lettrés*) i piśmiennych”⁸⁵, wplecionych w jedną, tę samą sieć związków rodzinnych i interesów materialnych, w której piśmiennym powierzono funkcje przywódcze. Ten awans zobowiązuje i nie pozwala „oderwać się”.

Z drugiej strony podkreślić należy relatywnie większą „otwartość” kręgów kultury określonych powyżej jako pierwotniejsze — bazujących na tradycjach pogrążonego w partykularyzmie wychowania plemiennego. W obliczu rewolucyjnych przemian społecznych, gospodarczych i politycznych, w zetknięciu z kulturami innych części świata okazują się one z reguły mniej „zamknięte” od kręgów szczącących się tradycjami arabsko-muzułmańskiego uniwersalizmu. Integrują się one ze światem zewnętrznym bez większych oporów, więcej ciekawe, a mniej nieufne, nie odczuwając potrzeby specjalnego akcentowania swej odrębności. Odrębność jest tu czymś tak oczywistym, że nie wymaga osobnych zabiegów, niekiedy nawet, jak np. w przypadku różnic koloru skóry, może irytować, prowokując do chęci zacierania. Integracja oczywiście nigdy nie jest totalna, ale tu wyłącza się z tego procesu na ogół tylko sprawy grup niewielkich (rodzina), nie pretendujących do narzucania swoich wartości innym. Ideologia murzyńskości (*négritude*) ma charakter przede wszystkim obronny, kompensacyjny⁸⁶ — w dziedzinie kultury zmierza do odkrywania rodzimych walorów, ale nie do separatystycznej unifikacji, jak to ma miejsce z panarabizmem. Przemieszane plemiona Afryki Zachodniej, zwłaszcza w strefie sawann, przywykły też od wieków do współżycia i współpracy z „obcymi” —

⁸⁴ Por. także Z. Komorowski, *Miedzy obyczajami przodków a szkołą*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. 12, 1968, nr 4; *Kultura i oświata...*, s. 28—30 i 33—34, oraz *Tradycje wielkiej sawanny*.

⁸⁵ C. Tardits, *Porto-Novo. Les Nouvelles générations africaines entre leurs traditions et l'Occident*, Paris — La Haye 1958, s. 12.

⁸⁶ Por. L. V. Thomas, *Les idéologies négro-africaines d'aujourd'hui*, Dakar 1965, s. 21—22.

do wzajemnego tolerowania się, mieszania i tworzenia coraz to nowych „pokrewieństw”⁸⁷.

W Maghrebie według tradycji „braćmi” mogą być tylko współwyznawcy. Mieszanie się z innowiercami było tu zawsze piętnowane i potępiane. Każda grupa religijna poza wymianą gospodarczą zamykała się w swoim środowisku, odcinała od innych. Znamiennej ilustracją tego zjawiska mogą być warowne osady-oazy zbiegłych przed tysiącem lat na pustynię Mozabitów i wyobcowanie nielicznych chrześcijan w Kabylii. Natomiast na południe od Sahary większości mieszkańców półwyspu Nigru nie przeszkadzało nigdy traktowanie wielkiego wodza, założyciela potęgi Mali, równocześnie i jako mahometanina, i jako władającego magicznymi mocami czarownika. To samo dotyczy songhajskiego Sonni Ali Bera — to samo niezliczonej liczby legendarnych bohaterów. Mahometanom Wolof z Walo nie przeszkadzało ongiś mieć władcę animistę, a Silmi-Mossi z Jatengi odwrotnie, sami animiści, tradycyjnie posiadają wodza muzułmanina, by za całe plemię czynił *salam*. Nikogo nie dziwi, gdy nawrócony na islam wódz Mossich z Tenkodogo używa dwóch imion — tradycyjnego i muzułmańskiego, ani gdy żarliwi chrześcijanie, katolicy z plemienia Sererów podtrzymują kontakty z duchami i miewają sny wieszczce. Synkretyzm religijny jest niewątpliwie wynikiem zamykania się do syntezy, a jego dzisiejsze upowszechnienie w czarnej Afryce należy uznać za symptomatyczne. Jest ono — jak trafnie zauważa Bohumil Holas — rezultatem odstępstw od społecznej rutyny oraz procesów akulturacyjnych w celu „szybszego dostosowania starych instytucji do nakazów epoki”⁸⁸.

Relatywnie większa skłonność do „zamykania się”, występująca w kręgu tradycyjnych kultur Maghrebu, w zestawieniu z relatywnie znacznie bogatszymi tradycjami tamtejszej nauki i piśmiennictwa wydawać się może zjawiskiem paradoksalnym. Jest jednak faktem mającym swoje pełne wytłumaczenie. Uniwersalizm ideologii szedł tu od stuleci w parze z separatyzmem praktyki życiowej. Arabowie wchłonęli swego czasu więcej niż ktokolwiek inny elementów obcego pochodzenia, ale było to związane z podbojem i ekspansją jednej idei. Równocześnie odgradzanie się od obcych stało się u nich nawykiem, przeniknęło do obyczajowości oraz sposobu myślenia i ciąży na całej kulturze. Hermetyczność życia rodzinnego, obowiązujący na forum publicznym konformizm oraz ekskluzywizm kulturalny musiały w swym na-

⁸⁷ Szerzej na ten temat pisałem w artykule *Koń i wielka rzeka...*

⁸⁸ Por. B. Holas, *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, Paris 1965, s. 367.

stępstwie spowodować zanik umiejętności adaptacyjnych⁸⁹. Do tego dorzucić jeszcze należy ugruntowane rozlicznymi wzorami historycznymi, legendarnymi i literackimi zamięszenie do postaw skrajnych i bezkompromisowych. One utrudniają zbliżenia. Jak bardzo zaś można być skrajnym w dziedzinie kultury niech poświadczy następujące, zanotowane w kronikach wydarzenie. Do zapadłej, biednej i zacofanej oazy Tabelbala przybył w XII wieku Sidi Makluf z 40 wielbłędami załadowanymi zbiorem książek. Na zapytanie zdziwionych mieszkańców odpowiadał — „Cóż chcecie, książki są cenniejsze od złota”. Ten księgozbiór został potem zniszczony przez spadkobiercę, Ahmed ben Khadira, który ceniąc mądrość słowa pisanego nie chciał, by owe dzieła dostały się do rąk ignorantów⁹⁰.

Na podkładzie wyżej zarysowanych różnorodnych tradycji rozwija teraz działalność szkolnictwo typu nowoczesnego — nastawione na zaspokajanie potrzeb współczesnych państwowości, kultur narodowych oraz posługującej się skomplikowanymi technikami przemysłowej cywilizacji. Jest ono zjawiskiem stosunkowo nowym i pochodzenia obcego, w poczynaniach swych jednak nieustannie musi się liczyć z wartościami, nawykami i pojęciami, które narastały tutaj w ciągu pokoleń. Stąd jego specyficzny „klimat” i specyficzny udział w kulturalnej „syntezie”.

⁸⁹ Por. Gardet, *op. cit.*, s. 13; H. Sanson, *Les motivations de la personnalité algérienne en ce temps de décolonisation*, „Annuaire de l'Afrique du Nord”, t. 6, 1968, s. 18, oraz Hamza Boubakeur, *Le jeune Musulman et l'enseignement secondaire en Algérie*, „Revue IBLA”, Tunis, t. 14, 1951, s. 401—407.

⁹⁰ Por. F. D. Champault, *Une oasis du Sahara nord-occidental. Tabelbala*, Paris 1969, s. 28.

STANISŁAW ŚWIDERSKI

UWAGI O WSPÓŁCZESNEJ POEZJI RELIGIJNEJ FANGÓW (GABON)

Treść: Wstęp. — Od świadomości szczepowej do świadomości politycznej: historyczne i psychologiczne czynniki świadomości społecznej Fangów; czynniki więzy i jedności religijnej. — Wielorakość funkcji poezji Fangów: kulturowy aspekt poezji; rodzaje i tematyka utworów literackich; polityczny i synkretyczny charakter poezji. — Zakończenie.

WSTĘP

Uwagi na temat świadomości politycznej i społecznej Fangów mają za zadanie podkreślić potrzebę, a nawet konieczność głębszego zbadania religijnego i politycznego charakteru ich literatury ustnej. Znajomość jej jest niezbędna dla tych, którzy chcą lepiej ocenić zarówno historyczne znaczenie Fangów, jak ich rolę w dzisiejszym politycznym kształtowaniu się Gabonu. Odzwierciedla ona bowiem zarówno przeszłość, jak i współczesne aspiracje ludu. Zadanie jest trudne, gdyż chcąc dać prawdziwy obraz tendencji emancypacyjnych i rewolucyjnych we współczesnej literaturze ustnej Fangów, trzeba nie tylko znać dobrze ich język, ale przede wszystkim przestudiować te problemy, na które lud ten jest uczulony.

Ze względu na trudność problemu artykuł ogranicza się raczej do analizy paru utworów literatury ustnej. Pobieżny zaś szkic rozwoju świadomości społeczno-politycznej ma ułatwić wniknięcie w ducha postępowych idei i w motywacje postawy politycznej Fangów.

Dotąd nie istnieje żadna praca poświęcona współczesnej, ludowej literaturze ustnej Gabonu, będącej wyrazem tendencji wyzwolenczych, choć wiemy, iż takie prace zostały już dawno przeprowadzone w Kongo, Kenii i Afryce Południowej¹.

¹ Refleksje, które autor tu wyraża, powstały na marginesie jego badań nad synkretyzmem religijnym w Gabonie, przeprowadzonych latem i jesienią 1968 r. z ramienia Conseil des Arts du Canada i Uniwersytetu w Ottawie.

OD ŚWIADOMOŚCI SZCZEPOWEJ DO ŚWIADOMOŚCI POLITYCZNEJ

Historyczne i psychologiczne czynniki świadomości społecznej Fangów. Świadomość polityczna Fangów, tak bardzo dziś znamienna w tworzeniu się jedności narodowej i państwowej Gabonu, ma nie tylko różnorakie podłoże, które ją kształtowało, ale też i wiele aspektów, które świadczą o dynamizmie tego szczepu.

Świadomość ta formowała się najpierw na podłożu historycznych wydarzeń: migracji, podbojów i współżycia z innymi szczepami. Kolonizacja, handel niewolnikami i działalność misjonarska budziły u tego ludu nowe zainteresowania twórcze, ale też rodziły u jego przywódców całkiem inne pojęcia. Z czasem zwiększał się zakres i precyzowała się treść tych nowych pojęć, co było już początkiem tworzenia się świadomości społeczno-politycznej w sensie ścisłym. Narzucanie się innym szczepom i wypieranie ich systematycznie ze stanowisk, objętych w drodze pokojowego wrastania w geograficzne środowisko, umacniało przekonanie ambitnych Fangów o ich rzekomej wyższości. Inteligencja praktyczna, wyrażająca się potrzebą dyscypliny i organizacji, oraz bystrość umysłu, wyrażająca się w twórczości kulturowej, precyzowały osobowość Fangów, wyróżniając ich coraz wyraźniej spośród innych szczepów Gabonu.

Do utrwalenia się supremacji społeczno-politycznej Fangów w Gabonie przyczyniły się także czynniki demograficzny i psychologiczny. Również świadomość historyczna, wyrażona między innymi znajomością rodów i generacji oraz poczuciem przynależności grupowej, jak i przekonanie o własnej sile liczebnej były podstawą do przysłowiowej już zarozumiałości i pychy Fangów. Bez skrupułów narzucili się oni innym szczepom na terenie dzisiejszego Gabonu, obejmując nadzór nad punktami skupu mieszkańców. W tym niechlubnym handlu zaznaczyli się w historii nie tylko jako sprytni kupcy, ale też jako niemiłosierni w traktowaniu szczepów sąsiednich. Przebiegłość, buta i talent organizacyjny pchały Fangów najpierw do pewnej izolacji i samowystarczalności, ale potem, poprzez uświadomienie polityczne, do programowej już supremacji. Fangowie wniesli wiele nowych wartości społecznych, kulturowych i religijnych na teren Gabonu, choć również przyswoili sobie od ludów osiadłych od dawna na tych terenach wiele cech dodatnich. Ruchliwy z natury lud ten przyczynił się do szerszego aczkolwiek powolnego jeszcze rozbudzenia i wzrostu potrzeby wymiany wartości kulturowych. Fangowie sami udawali się w głąb kraju, do ludów znanych z leczni-

ctwa i magii, a w szczególności do Mitsogo i Bapunu, nad rzekę Ngunię, aby „przyswoić sobie wiedzę tajemną”.

Wiemy, że Fangowie, straciwszy z czasem swą dawną siłę integracyjną, szukali nowych środków więzi społecznej. Problem ten stał się tym bardziej palący, gdy spostrzegli, iż dawny ich kult przodków, *bieri* ulegał dezintegracji i utracił na sile oddziaływania.

Nowym etapem w formowaniu się świadomości społeczno-politycznej było wprowadzenie kultu *buiti*, który obiecywał nawrót zarówno do jedności szczepowej, jak i do wzrostu solidarności, osłabłej przez tendencje indywidualistyczne, spowodowane wpływami obcymi i rozluźnieniem wewnętrznej dyscypliny. *Buiti* więc, kult typowo gaboński, bo stworzony przez szczep Apindzi i Mitsogo, miał się stać, i w rzeczywistości stał się w pierwszej połowie naszego stulecia jedynym źródłem odrodzenia społecznego i duchowego oraz skonsolidowania politycznego Fangów. Na poziomie szczepowym Fangowie odzyskali swą utraconą i osłabioną świadomość jedności, na poziomie zaś ogólnokrajowym roztaczali coraz to więcej wpływów w dziedzinie ekonomicznej, administracyjnej i politycznej, jak i religijnej.

Fangowie rozbudowali kult *buiti* do rozmiaru instytucji religijnej i narodowej, która konkuruje dziś z kościołami katolickim i protestanckim, opierając ją na hierarchii, dyscyplinie i nowych elementach religijnych; w ten sposób rozpoczęli nowy, trzeci etap w procesie formowania się świadomości religijnej i politycznej. Zespolenie tradycyjnych wartości religijnych i kulturowych, wyróżniających się w idei kształtowania osobowości społecznej przez stałe, symboliczne i duchowe odradzanie się, z wartościami religijnymi, które ukazywało im chrześcijaństwo, stworzyło nowe perspektywy działania. Chrześcijaństwo niezrozumiane w swym ideale, a szczególnie w okcydentalnym sformułowaniu, przyczyniło się ubocznie do obudzenia u Fangów potrzeby emancypacji tak kulturowej, jak i religijnej. Fangowie, odrzucając zasady moralności abstrakcyjnej i indywidualistycznej, które narzucał kościół katolicki, sprzecznym z tradycyjnym pojęciem jednostki i grupy, podobnie jak i inne ludy Afryki zatrzymali z chrześcijaństwa tylko to, co odpowiadało doskonałości i „świętości” społecznej. Są to przede wszystkim zasady braterstwa, wspólnoty i macierzyństwa oraz współzycia z Bogiem poprzez modlitwę, wizje, bogate ceremonie i pośrednictwo przodków. Te wartości jednak kultywowali Fangowie, zanim misjonarze zaczęli im o nich mówić.

Ci spośród Fangów, którzy spędzili parę lat jako wychowankowie seminariów duchownych lub jako pracownicy misji, mogli przyswoić sobie obrządku chrześcijańskie jak i sposób zachowania się misjonarzy,

a między innymi również ich żądę władzy, chęć wyróżniania się i nieróbstwo. Nie przyswoili sobie jednak zachłanności pieniądza. Strój, kolor, odznaki i insygnia duchownych katolickich znalazły w nowych formacjach religijnych te same funkcje, które miały w tradycyjnym kościele katolickim. Nowe formacje religijne, znane nam jako kultury synkretyczne, pełniły dwie zasadnicze funkcje: religijną w sensie ścisłym i społeczno-polityczną. Ich możliwości są dziś duże, a to dzięki środkom, jakimi te kultury dysponują. Na nie złożyły się te, które pochodziły jeszcze z kultu czaszek (*bieri*), te, które wniosło ze sobą *buiti*, i te, które zostały przejęte z katolicyzmem.

Czynniki więzi i jedności religijnej. O powstaniu nowego kultu synkretycznego, o jego rozwoju i jego popularności decyduje nie tylko nowy aspekt działalności religijnej, ale również, i to w dużej mierze, osobowość jego założyciela. W niej bowiem odbija się talent religijny, psychiczna siła oddziaływania i przyciągania oraz nowy ideał. Przywódca duchowy nadaje ton ceremoniom, orientując swą grupę ku takiemu lub innemu celowi religijnemu. On też dysponuje specyficzną siłą duchową, owym charyzmatem, z którego wierni mogą czerpać błogosławieństwo. On poucza i uświadamia swych wiernych o zakresie i specyfice działania, wyznaczając każdemu należne miejsce i rolę w hierarchii i w ceremoniach. U bardziej postępowych zauważa się wyraźnie tendencje emancypacyjne w dziedzinie religii i kultury duchowej. W ten sposób są oni w stałej opozycji do białych i do misjonarzy. Uświadczenie i samowychowanie ma doprowadzić ostatecznie do separacji i uniezależnienia się od wpływów białych. Niekiedy uroczystości przybierają charakter wybitnie „rasowy” i polityczny, na przykład w kulcie Elivaganga w dzielnicy Libreville, Nkembo, używa się flagi narodowej Gabonu.

Wymownymi czynnikami więzi i jedności religijnej u Fangów jest nie tylko struktura hierarchiczna sekt, lecz przede wszystkim te momenty, które w sposób jak najbardziej intymny kojarzą się z doświadczeniami wewnętrznymi. Są to inicjacja i momenty ekstatycznego przeżycia misteriów *buiti*: śmierci i odrodzenia. Wykładnikiem i instrumentem powodującym te przeżycia są: harfa święta (*ngombi*)², korzeń rośliny *iboga* (*Tabernanthe iboga*)³ i konopie indyjskie.

² Harfa święta (*ngoma*, *ngombi*) jest dla sekt synkretycznych w Gabonie wykładnikiem teoretycznych założeń. Por. S. Świdorski, *La harpe sacrée dans les cultes synchrétiques au Gabon*, „Anthropos” t. 65, 1970, z. 3/4.

³ Spożycie *iboga* powoduje halucynacje i wizje. Ze względu na te właściwości *iboga* jest rośliną rytualną, stosowaną w czasie uroczystości inicjacyjnych. *Iboga* rośnie w lasach Gabonu, południowej Gwinei Równikowej i północnego Kongo.

Harfa święta symboliką kolorów i kształtem odzwierciedla mistyczno-religijną treść wydarzeń, koncentrując się na symbolu krwi jako pierwiastku życia i ofiary. Znaczenie społeczno-religijne i polityczne harfy polega na tym, że jest ona poniekąd jakby schematem i odbiciem historii religijnej i społecznej Fangów, poczynając od jej najprymitywniejszej formy, której elementarne części składowe symbolizowały kobietę pigmejską, Bandzioku, ofiarowaną za cenę tajemnicy narkotyku *iboga*, aż po ostatnią jej formę współczesną, pełną nowych symboli chrześcijańskich, która może wyrazić wysublimowane wartości kobiecości w osobie Matki Boskiej. Harfa jednoczy wokół siebie tych, którzy dzięki spowodowanemu przez *iboga* odrodzeniu duchowemu chcą żyć wspólnie jako „wtajemniczeni” (*bandzi*). Jej sposób oddziaływania tkwił zawsze w muzyce. Kto całą noc, podniecony narkotykiem *iboga*, upajał się głosem harfy, ten odnosił nad ranem wrażenie, że nabył nową wiedzę, że wzbogacił się nowymi wartościami duchowymi i że bardzo zjednoczył się z tymi, z którymi jednoczył się w tańcu, śpiewie i spożyciu *iboga*. Muzyka harfy interpretuje te wartości religijne, które dane są bezpośrednio tylko w przeżyciu estetycznym. Farmakologiczny zaś środek podniecający, *iboga*, prowadzący w swej konsekwencji do widzeń i halucynacji, jest istotnym i realnym łącznikiem między społecznością żywych a umarłymi oraz między tymi, którzy ją spożywają w formie komunii. Zastosowany w rytualnej atmosferze zespala i jednoczy duchowo wszystkich, bez różnicy płci, rasy, języka i stanowisk. Nic więc dziwnego, że nawet wyżsi urzędnicy państwowi, chcąc wyrazić swą przynależność „rasową” do Fangów, biorą udział w tych sakralnych zebraniach nocnych (*ngoze*), ulegając na równi ze wszystkimi tym samym wpływom *iboga*. Były prezydent Gabonu, Leon Mba, był aktywnym członkiem i wielkim protektorem *buiti*.

W czasie nocnych ceremonii *buiti* słyszy się bardzo często typowe wezwania, skierowane przez przewodniczącego uroczystości do grupy: *maganga, maganga, bokaye*, „Weźmijcie moc, weźmijcie moc!”, na co wszyscy odpowiadają: *He!* „Niech tak będzie!”. I również w tym krótkim wezwaniu tkwi siła jednocząca *buitystów*. Jest to wezwanie do przeżycia, do odrodzenia się i do zespolenia. Wzmocnione ono bywa często powtarzanym gestem: kładzenia ramion na wyciągnięte ramiona drugiego.

WIELORAKOŚĆ FUNKCJI POEZJI FANGÓW

K u l t u r o w y a s p e k t p o e z j i. Poezję Fangów, jak zresztą poezję innych ludów, pielęgnujących nadal literaturę ustną, można podzielić na dwie grupy: poezję świecką i poezję religijną⁴.

Aby tylko z grubsza scharakteryzować poezję ludów pierwotnych, a więc szczepu Fangów, trzeba powiedzieć, że jest ona wyrazem środowiska i potrzeb duchowych człowieka, jego doświadczeń i jego aspiracji.

Strofy tej poezji są krótkie i łatwe w swej tematyce, co wskazuje na jej cel dydaktyczny. Pieśni te nie są nigdy wyizolowane z tradycyjnego kontekstu, jakim jest ruch i mimika. Taniec bowiem i mimika mają za zadanie podkreślić i uwypuklić dobitniej to, co chcą wyrazić słowa.

Słowo jako środek komunikacji jednostkowej staje się w poezji nadzwyczajnym środkiem społecznym, łącząc grupę z aktorem. Nabierając specyficznego tonu i rytmu słowo staje się interpretacyjnym organem treści pozamaterialnych, obejmujących ontologiczne pojęcia życia i śmierci jak i wartości duchowego odrodzenia się. Słowa śpiewane, ułożone w harmonijny system intonacji, ruchu i mimiki, oznajmniają wiernym treści duchowe, ale też interpretują kolektywną świadomość grupy odnośnie do doświadczeń i potrzeb chwili. Dydaktyczny charakter pieśni tkwi nie tylko w krótkości strofek, ale i w typowych powtórzeniach, a to zarówno strofek, refrenu, jak i obrazów.

Naszym zadaniem jest zwrócić szczególną uwagę na współczesną poezję religijną Fangów, to znaczy na tę, która wprowadzie w swej strukturze ma ten sam niezmienny charakter pierwotny, ale która przyjęła dziś specyficzną tematykę podyktowaną wymogami czasu. Poezja ta, jak zobaczymy, jest religijna, bo usiłuje przez swoje specyficzne środki wpłynąć na siły nadnaturalne, aby wprzęgnąć je w rytm życia codziennego. Operuje ona pojęciami religijnymi, takimi jak niebo, Bóg, życie wieczne, duch, Stwórca itp., nadając im wartość stałości, świętości i transcencji. Zaznaczyć jednak trzeba, że religia dla Fangów ma jedynie znaczenie praktyczne. Po prostu ma ona służyć życiu. Fang liczy przede wszystkim na siebie, o czym może świadczyć choćby jego poetyczne, związane powiedzenie:

⁴ Na temat obu rodzajów poezji ludów pierwotnych istnieje obszerna literatura. Wystarczy zacytować tu tylko dwie pozycje, a mianowicie C. Maurice Bowra, *Chant et poésie des peuples primitifs*, Payot, Paris 1966, oraz Eckart v. Sydow, *Dichtungen der Naturvölker. Religiöse, magische und profane Lyrik*, Phaidon-Verlag, Wien.

Bóg (*Nzame*) jest na górze,
Człowiek na dole;
Bóg jest Bogiem,
Człowiek człowiekiem,
Każdy u siebie.

Przez określenie: współczesna religijna poezja Fangów, należy rozumieć poezję religijną wyrosłą na gruncie przeżyć religijnych doznanych w nocnych ceremoniach (*ngoze*) *buiti* i nacechowaną świadomością społeczno-polityczną tego ludu, wyrażoną w tendencjach emancypacji kulturowej i religijnej. Drugą cechą tej poezji jest jej synkretyczny charakter, to znaczy, że zawiera obok elementów tradycyjnych również elementy nowe, nabyte w drodze akulturacji.

Poezja *buiti* Fangów jest więc poezją tendencyjną i zaangażowaną, uchodzącą po prostu za organ ruchu reformatorskiego, a nawet odrodzeniowego w sensie narodowym. Stąd też zauważyć można, że ma ona dużo cech wspólnych z poezją religijną innych ruchów wyzwoleniczych, prowadzonych przez sekty synkretyczne w Afryce Południowej, w Kongo, w Angoli i innych krajach, w których ludzie czarni łudzą się jeszcze, że Bóg im pomoże w ich sytuacji politycznej. Forma religijna tej poezji ma silniejszą wymowę niż współczesne slogany i meetingi. Ze względu na analfabetyzm ludu religia i jej środki dydaktyczne są tu nadal jedynym źródłem informacji i rozwoju osobowości. Aby jednak zrozumieć pewien ideał polityczny, który jest w zasadzie ponad ideały jednostkowe, trzeba być odpowiednio przygotowanym. Ogół Fangów nie jest jeszcze na tym poziomie. Przywódcy duchowni liczą tu przede wszystkim na zaufanie, którym lud zwykły ich darzy i to nawet w sprawach, które nie zawsze mają charakter religijny. Podstawą takiego zaufania jest przede wszystkim to, że przywódca mówi w „imieniu bożym”. Stąd nierzadko się zdarza, że afrykańscy przywódcy duchowni, podobnie zresztą jak i wyżsi urzędnicy hierarchii kościelnej, nadużywają zaufania ludu, usiłując „teologicznie” uzasadnić nawet najbardziej brudne sprawy polityki pieniądza i władzy.

Twórcami poezji religijno-politycznej u Fangów są ludzie różnych „zawodów” i różnych „warstw” społecznych. Są to zarówno analfabeci, jak i nauczyciele, ci, którymi misjonarze poniewierali jako krnąbrnymi i opornymi wobec ewangelizacji, jak i ci, co byli im posłuszni aż do chwili uświadomienia sobie, że używając tych samych środków „skutecznych”, jak słowo, woda święcona i znaki święte, mogą również i oni wzbudzać zainteresowanie u ludzi i zyskać na prestiżu społecznym. W Medouneu, tuż nad granicą Gwinei Równikowej, katecheta protestancki usiłuje dopasowywać język, wyrażenia i całe części poezji starotestamentowej do współczesnej sytuacji społeczno-politycznej Fangów.

Za jego przykładem również i nauczyciele starają się tworzyć w języku francuskim, aby w ten sposób móc lepiej oddziaływać na młode pokolenie, które uchodzi za podatniejsze i bardziej uczulone na współczesne kwestie społeczne i polityczne.

Zarówno więc poprzez prozę poetycką, jak poprzez pieśń religijną przywódca duchowy komunikuje swej grupie prawdy religijne interpretowane w duchu potrzeb współczesnych. „Katechizm” buitystyczny Fangów (*Medzo Meye Nfefe enin biere Gningone Mabeghe Angoma Wbogha Fang*) zachował archaiczną formę nauczania, posługuje się śpiewem i muzyką. To samo widzimy w „katechizmach” innych sekt afrykańskich.

R o d z a j e i t e m a t y k a u t w o r ó w l i t e r a c k i c h . Wśród utworów poetyckich Fangów można wyróżnić prozę literacką, cechującą się specyficznym doбором słów, wyszukany stylem i religijnym namaszczeniem. Są to zazwyczaj modlitwy, improwizowane przez przywódców duchowych różnych sekt. Innym rodzajem tej poezji są pieśni religijne, ułożone w strofki i zaopatrzone w refren. Tak jedne, jak i drugie są stosowane bądź podczas regularnych cotygodniowych ceremonii nocnych (ngoze), bądź też podczas modlitw codziennych, którym pewne sekty (*Ndeya Kanga* w Libreville) się oddają, usiłując zbliżyć swe ceremonie do katolickich mszy porannych i wieczornych nabożeństw.

O tym, że jest to poezja religijna, świadczą wyrażenia z dziedziny wiary. O tym zaś, że chodzi tu o cel ziemski i o wartości czysto ludzkie, mówią trzy zasadnicze tematy, do których przywódcy duchowi usiłują wprzęgnąć całe bogactwo tradycyjnej literatury ustnej. Są to: nieszczęście lub po prostu zło, w którym człowiek czarny się znajduje, potrzeba, a właściwie konieczność przemiany społeczno-kulturowej oraz jedność czarnych, która równocześnie oznacza pokój, wolność, dobrobyt i sprawiedliwość. Chodzi tu przede wszystkim o odzyskanie własnej godności ludzkiej, zdeptanej przez kolonizatora chrześcijańskiego. W utworach tych przebija nie tylko nuta nostalgii za utraconą swobodą przodków, ale ponadto wielkie ambicje utworzenia nowej sytuacji społeczno-politycznej i kulturowej, wolnej od zachłanności człowieka białego.

P o l i t y c z n y i s y n k r e t y c z n y c h a r a k t e r p o e z j i . Interesujący jest fakt, że niemal wszystkie sekty religijne o charakterze wyzwoleniczym oparły się w swej surowej, uświadomionej moralności na *Starym Testamencie*. Śpiewy sekt Gabonu mówią o jedności rodu ludzkiego, o braterstwie i o lepszym życiu. Na tych pojęciach zaczyna tworzyć się nowa osobowość.

A oto modlitwa, którą katecheta protestancki Konstanty Mezui Assou-

me z sekty Erendzi Saint w Medouneu ułożył w języku fang, posługując się tekstem psalmu 43:

Boże, słyszeliśmy na własne uszy,
ojcowie nasi nam opowiedzieli
o czynie, którego za ich dni dokonałeś,
za dni starożytnych.

Ty własną ręką — wyгнаwszy pogan — ich zasadziłeś,
rozprzestrzeniłeś ich, ścierając narody.
Bo nie zajęli ziemi mocą swego miecza
ani własne ramię ich nie ocaliło,
lecz prawica i ramię twoje,
oraz światłość
naszej miłościwej matki Ningon Mebege.

Ty, o mój Boże, jesteś moim królem,
zarządź uwolnienie czarnych.
Dzięki Tobie wygnamy naszych wrogów,
w imię Twoje zdeptamy naszych przeciwników,
bo nie zaufałem mojemu łukowi.
To nie mój miecz, który może zbawić,
Ale ty sam wybawisz człowieka czarnego od przeciwników,
Ty, który zawstydzasz tych, co nas nienawidzą.
Obudź się: dlaczego śpisz, Panie?
Przebudź się! Nie odrzucaj nas na zawsze
Dlatego, że jesteśmy czarni.

Dusze nasze są również Tobie drogie.
Dlaczego zakrywasz swą twarz?
Zapominasz o nędzy naszej?
Bo w proch runęła nam dusza,
przyłgnęliśmy łonem do ziemi.
Powstań nam na pomoc.
Wybaw nas przez twą dobroć.
Obróń prawdę, łagodność i sprawiedliwość!

A oto modlitwa poranna, którą się śpiewa w sekcie Angoma Ebogha w Oyem, skoro dzień się ma zacząć (*Prière ye kiri-ase 6^h*):

Obudź się księżycu ⁵ nad światem!
Obudź się księżycu nad światem, ho!
Świat matki Eniepe ⁶ — Dziewicy ⁷
Świat się przemienia, ho,
To my zmieniamy świat!

⁵ O księżycu jako symbolu płodności mówią liczne pieśni, śpiewane przez kobiety ciężarne. Znak księżycy umieszczają kobiety na swych czołach, by podkreślić swoją kobiecość i macierzyństwo.

⁶ Eniepe uchodzi za matkę całej ludzkości.

⁷ Termin „dziewica” jest zaczerpnięty z katolicyzmu.

Świat mierzy swe siły, Elodja Tsenge⁸, ho!
 Świat mierzy swe siły, ho, my je mierzymy.
 Znamy ten świat, ho,
 O matko Ningon, ho!⁹
 O matko Ningon,
 Wyprowadź twe dzieci, ho!
 Wzywamy cię córko Mebeghe¹⁰:
 Zło winno się skończyć, ho!
 My je zniszczymy!
 Zło winno się skończyć, ho, ho,
 Michał Aniele¹¹, ho,
 Zło musi się skończyć, ho!
 My je zniszczymy!
 Niech Duch czysty zejdzie ku nam,
 Niech Zbawca Czarnych zstąpi na ziemię!
 O Duchu czysty,
 Zejdź ku nam,
 Zbawicielu czarnych!
 O matko Ningon, ha!
 Wesprzyj twe dzieci, ho!
 Matko, wesprzyj twe dzieci, ho,
 Ześlij nam nowe życie, ho, ho, ho!
 Wyprowadź twe dzieci, ho!

Modlitwa poprzednia ma wprowadzić charakter błagalny, choć zdecydowanie twierdzi, że „zło winno się skończyć”, ale pieśń następna, a szczególnie jej zakończenie, wyraża postawę na wskroś opozycyjną wobec człowieka białego i wobec misjonarzy.

Modlitwa wieczorna

Świat się zapada,
 Ale duch ludzki niech będzie zawsze w świetle.
 Światle, światle, światle wiecznym!
 Iboga nabiera na siłę
 I idzie przez świat wieczystość.
 Wiatr niesie dobrą nowinę,
 Dobłą światłość, co gorze bez ognia
 Na stałe!
 Wiatr leci przez dobrą światłość

⁸ Elodja Tsenge w języku mitsogo oznacza ziemia.

⁹ Ningon jest żeńskim imieniem własnym, bardzo rozpowszechnionym w Gabonie. Ningon (Ngon) oznacza też dziewczynę, księżyc, ale też i menstruację.

¹⁰ Mebeghe, Ningon Mebeghe, oznacza tyle co Matka Boska.

¹¹ Michał Archanioł jest patronem i symbolem zwycięstwa we wszystkich prawie sektach synkretycznych w Gabonie.

Co gorze bez ognia
 Na zawsze!
 Myśli nadchodzą,
 By zacząć życie w jedności,
 W jedności, na stałe!
 Niech życie się zmieni,
 Niech zmieni na stałe;
 Dziewica święta ześle nam pokój,
 To ona ma życie,
 Na stałe;
 Królowa nieba ¹² zasiada przy studni ¹³,
 Tam stałe przebywa.
 Słowo boże zejdzie ku nam.
 To ono nas zbawi,
 Na zawsze;
 Wiem, że świat się skończy:
 Precz z białymi,
 Czarni na przedzie;
 Znachorzy najpierw,
 Księża na końcu;
 Światłość na przedzie
 A zmroki na końcu,
 Na zawsze!
 W imię Matki, Syna i Ducha Dobrego!

Słowa Ngombi: Życie Matki Boskiej
 (Medzo Ngombi: enin Gningone-Mebeghe)

Matko Eniepe, twoje życie się zaczęło.
 O matko, ho, ho, o matko Eniepe, twoje życie się zaczęło
 O matko Ningon, ho!
 O matko Eniepe, Dziewico-Matko; Eniepe wstąpiła do nieba.
 Matka `Maria, ho!
 Ho, ho, o matko, ho, ho, ho, o matko, ho, ho;
 Matka Maria jest już u progu;
 Matka Eniepe, Dziewica, jest w podwórzu Boga Apongo ¹⁴.
 Ho, ho, ho, Eniepe, ho, ho, ho. Eniepe, Boże, ho, ho!
 Matka Eniepe odchodzi,
 Popatrz, popatrz, Matka Eniepe odeszła, popatrz, ho!
 Ebogha, Nzambi ¹⁵, Ebogha weszła w podwórze, ho, ho.
 Ebogha ¹⁶, ho, Ebogha, Nzambi, Ebogha już odeszła,
 Matka Eniepe jest już we wsi!

¹² Królowa nieba — termin zaczerpnięty z katolicyzmu.

¹³ Na temat źródeł i studni powstało wiele utworów, powiedzeń i wierzeń. Por. opis wydarzenia przy studni jakubowej (E. św. Jana 4, 14), przy której Chrystus mówił o „wodzie życia”.

¹⁴ *Apongo* oznacza w języku pongwe Stwórcę (Ngwe-Aponbo).

¹⁵ *Nzambi*, oznacza w języku bawumbu Boga, co odpowiada *Nzame* w języku fang.

¹⁶ *Ebogha* — *iboga*.

Ebogha, Nzambi-Apongo, matka miała słuszość, miała znowu słuszość.
Ho, ho, ona miała słuszość, matka miała słuszość,
Matka miała słuszość;
Czyż nie słyszysz, że matka Eniepe jest już u drzwi, ho:
Kombo ¹⁷, ho, ho, czarny jest już u drzwi, ho:
Matka zmieniła życie, ho!
Matka zmieniła życie czarnego, ho,
Boże Ojcze, ho, litości, o matko, ho,
Matka zmieniła życie, ho!
O, Matka Ningon, matka dzierży życie w swej dłoni:
Matka, ho, matka ma życie, ho, matka, ho,
Matka ma życie, ho, matka, ho;
O matko Ningon, Matka dzierży życie w dłoni,
Czcijmy matkę naszą. Ona ma życie, ho, matka, ho;
Życie się zmieniło, ho,
Zmieniło się, zmieniło się, bracia,
Życie się zmieniło, zmieniło na zawsze,
Zmieniło się na stałe.
Matka zjednała czarnych,
No, jedność zstąpiła, matka zjednała czarnych, ho,
Ho, jedność zstąpiła!

Czytając te utwory dostrzega się łatwo momenty psychologiczne, pełne dynamizmu, wiary w lepszą przyszłość i wiary religijnej, pojętej tutaj jako źródło nadziei i gwarancja lepszego jutra.

Tematem zasadniczym, który przewija się przez współczesną poezję Fangów, jest odnowa świata, ale nie ta spontaniczna, przypadkowa, lecz zaplanowana. „To my przemieniamy świat”, śpiewa się w jednej ze strofek. Zło istnieje, ale ono winno się skończyć, „my je zniszczymy” zapewnia inna strofka. Inicjatywa wychodzi od czarnego człowieka, choć pomoc ma charakter nadprzyrodzony. Przypomina to starotestamentowe oczekiwanie zbawiciela, który miałby wyzwolić lud z nieszczęścia i doprowadzić go do pełni życia. Chodzi tu jednak o zbawiciela czarnych, wodza „rasowego”, a więc narodowego, a nie uniwersalnego i eschatologicznego. Obok tych wpływów starotestamentowych dostrzega się również wpływy katolickie, na przykład postać kobieca jako pośredniczka zbawienia. Raz chodzi tu o Eniepe, matkę całej ludzkości (Ewę) i siostrę Boga (Nzambi), innym zaś razem chodzi wyrażenie o Matkę Boską, ową Ningon Mebeghe, która ma wyprowadzić swe dzieci, dając im nowe życie.

Zbawca ma być zesłany z nieba, ale szczęście jest możliwe tylko przez walkę i uświadomienie. Stąd te częste modlitwy skierowane do Michała Archaniola, w którym Fangowie widzą symbol zwycięskiego wodza. Przedstawiają go z mieczem w rękę, pokonującego piekielne po-

¹⁷ Kombo oznacza przywódcę duchowego w sektach.

twory. Jego statuetki są czczone we wszystkich niemal chatach rytualnych. Fangowie przyjęli tę postać od katolików.

Postać niewieścia, matki Eniepe, jest usposobieniem życia, stąd oczy wszystkich są zwrócone ku niej jako ku realnemu źródłu siły i nowego życia. Siedzi ona przy studni, której woda jest symbolem płodności. Ona też ma spowodować rozłam, aby doprowadzić do jedności. Jej więc jest poświęcony utwór *Medza Ngombi, Słowa Ngombi*, owej mitycznej harfy świętej, która uchodzi w oczach buitystów za źródło natchnienia bożego. W utworze tym autor rozwija myśl odrodzenia, posługując się obrazem niewiasty rodzicielki¹⁸. Zstępuje ona na ziemię, wchodzi do wsi i zatrzymuje się u drzwi, by dać czarnemu sygnał i możliwość działania.

Fangowie podobnie jak inne ludy pierwotne lubują się w języku wyszukany, operującym porównaniem, obrazem, przysłowiem i symbolami. Tym językiem posługują się w chwilach o wielkim znaczeniu religijnym i społecznym. Są to chwile religijnych przeżyć i procesów zwyczajowych, zwanych parablami, które obok funkcji religijno-społecznych stanowią dobrą okazję do zademonstrowania talentu wymowy i znajomości przysłów.

Studiując organizację i kult sekt synkretycznych Fangów w Gabonie, dostrzega się ogromne bogactwo symboliki. Chata rytualna, sprzęt liturgiczny, szaty, ich forma i ich kolor, instrumenty muzyczne jak i cała gama specyficznych czynności kultowych są nacechowane głęboką symboliką religijną¹⁹. Odbicie tej symboliki znajdujemy również we współczesnej poezji. Spośród typowych symboli zauważyć można takie, jak klucze, drzwi, wyjście, księżyc, światło, wiatr. Podczas gdy trzy pierwsze symbole wyrażają wpływy chrześcijańskie, inne są powszechne, bezpośrednie, bo wzięte z kontekstu, jaki daje środowisko.

Symbolika kluczy ma dwa aspekty: funkcjonalny, który datuje się od czasów kolonizacji, i religijny, metafizyczny przenośny, oparty na treści ewangelicznej. Chodzi tu o „klucze królestwa”, które Chrystus dał Piotrowi. W sekcie Science Spirituelle du Coeur du Saint-Esprit w Libreville symboliczne klucze zdobią wejście do kaplicy, przypominając ich znaczenie religijne. Kluczami z drzewa posługuje się założyciel

¹⁸ Rodzicielka — termin zaczerpnięty z katolicyzmu.

¹⁹ Na temat symboliki religijnej w synkretycznych sektach Gabonu por. S. Świdorski, *Refleksje na temat życia i jego afirmacji w synkretycznych kultach Fangów*, „Kultura i Społeczeństwo”, t. XIII, 1969, nr 2, również „Przegląd Socjologiczny”, t. XXIII/1, 1969, tenże, *Le symbolisme du poteau central au Gabon*, „Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien”, Bd. C, 1970.

tej sekty, Michel Nze Mba, skoro przewodzi modlitwom i uroczystościom (*ngoze*). W innej sekcie podobne klucze z drzewa, zatknięte są na słupie centralnym, symbolizującym miejsce kontaktu żywych ze zmarłymi. W modlitwie *Ngombi* lud błaga matkę Eniepe (Ewę), aby ta zlitowała się nad jej czarnymi dziećmi. W tejże samej modlitwie znajdujemy następujące strofki, w których klucze symbolizują nadzieję, a nawet pewność wyjścia z trudnej sytuacji:

Święty Michale, Boże (Nzambi), Avanga,
 Lud czarny jest w nieszczęściu,
 Litości, litości, litości, Nzambi-Avanga, litości!
 Bóg umieścił czarnego u drzwi nieba, ho:
 Egnis ma już klucze, o czarni!
 Klucze, by otworzyć drzwi, ho!
 Litości, Matko Ningon,
 Lud Fangów błaga o pomoc,
 O matko Ningon, ho!
 Jesteśmy w nieszczęściu,
 Lud Fangów błaga o pomoc
 Dla ludzi nieszczęścia, ho,
 Jesteśmy w nieszczęściu!

Symbolika kluczy zawiera oczywiście i symbolikę drzwi, przejścia i wyjścia, zmian i nowej sytuacji.

Symbole księżyca, światła i wiatru są wyrazami często spotykanymi, gdyż są one oparte na codziennym doświadczeniu. Księżyc dla Fangów jak i dla wszystkich ludów żyjących w bezpośrednim kontakcie z naturą jest symbolem odnowy, a więc płodności i narodzin. Kandydaci do „związków” szczepowych i klanowych oczekują nowiu księżyca, by być „wtajemniczonym” w życie społeczne. Również w czasie nowiu księżyca starcy ofiarują Bogu i przodkom nowo narodzone dzieci, aby mogły wzrastać w sile i szczęściu. „Obudź się księżycu nad ziemią”, jest więc apelem do sił nadprzyrodzonych, aby te spowodowały zmianę i odrodzenie. W ten sam też sposób Fang wzywa Boga, mówiąc: „Obudź się Panie, dlaczego śpisz”!

Ciekawe jest zastosowanie wyobrażeń wiatru i światła. Wiatr ma tu wartość tchnienia (*souffle*), pierwiastka życiodajnego, który najstarszy syn przejmuje od umierającego ojca. Również i światłość pochodząc od ognia jest znakiem życia, dowodem tego są pochodnie z żywicy, *okume*, mające znaczenie najpierw symboliczne, a potem funkcjonalne. W tym też znaczeniu służy ona do wyrażenia kontrastu między życiem a śmiercią: „Światłość na przedzie, a zmroki na końcu”, „Znachorzy najpierw, księża na końcu”.

Dobór słów ma swą wielką wymowę psychologiczną. Jest ona optymistyczna i imperatywna: „Czarny jest u drzwi”, „Czarny się ukazał”, „Czarny zwyciężył”.

ZAKOŃCZENIE

Zgodnie z założeniem, postawionym na wstępie, artykuł miał za zadanie wskazać, że również Gabon ma swoją popularną literaturę wyzwolenczą i zaangażowaną.

Literatura ta pełni podobną funkcję w kształtowaniu się świadomości politycznej Fangów, jak kult *buiti* i kult *bieri*. Warto zainteresować się bliżej tą literaturą, gdyż nabiera ona coraz większego znaczenia i oddziałuje jako środek propagandy politycznej. Nie wolno nam jednak zapominać, że wyrosła na podłożu religijnym. Język jej jest szczery i prosty mimo licznych symboli, ale taki tylko może wyrazić treść i spontaniczność odradzającego się humanizmu afrykańskiego.

HELMUT MARDEK

TRADYCYJNY AFRYKAŃSKI SYSTEM PRAWA I SĄDOWNICTWA W PROCESIE REWOLUCJI SPOŁECZNEJ W NIEPODLEGŁYCH PAŃSTWACH AFRYKAŃSKICH

Treść: Znaczenie tradycyjnych systemów prawa i sądownictwa w państwach afrykańskich. — Znaczenie prawa zwyczajowego w poszczególnych dziedzinach prawa. — Rola tradycyjnego systemu prawa i sądownictwa w Ghanie i Tanzanii. — Perspektywy dalszego rozwoju tradycyjnego systemu prawa oraz tradycyjnych organów wymiaru sprawiedliwości.

ZNACZENIE TRADYCYJNYCH SYSTEMÓW PRAWA I SĄDOWNICTWA W PAŃSTWACH AFRYKAŃSKICH

1. Ogólną sytuację prawną państw afrykańskich w chwili uzyskania niepodległości znamionowało istnienie kilku systemów prawnych o różnym pochodzeniu, stopniu rozwoju, zakresie stosowania i znaczeniu; były one względnie samodzielne, częściowo nawarstwiały się na siebie lub też nawzajem się wykluczały. Podlegają one nadal stałym przemianom nie tylko w zakresie samodzielnego bytu, lecz również w zakresie wzajemnego oddziaływania. Podobnie skomplikowany był system organów sądowych. Niezależność systemów prawnych i sądowych była oczywiście zawsze sprawą względną: nie znajdowały się bowiem poza systemem ogólnospołecznym, ale były mniej lub bardziej zintegrowane z mechanizmem panowania kolonialnego.

Zdobycie niezawisłości politycznej wywołuje przełom i w tej dziedzinie. Nie powoduje wprowadzić automatycznie zmiany systemu prawnego z okresu kolonialnego, tworzy jednak warunki do przeprowadzenia gruntownych zmian w systemie prawa i sądownictwa. Starania o integrację i ujednolicenie rozmaitych systemów prawnych stają się kwestią zasadniczą w rozwoju prawnym państw afrykańskich — są jednoznacznym „następstwem niezawisłości, pragnienia budowy narodu, dopro-

wadzenia różnych społeczności o różnych systemach prawnych do wspólnego przeznaczenia”¹.

W krajach, które obrały niekapitalistyczną drogę rozwoju, istniejące systemy prawa i sądownictwa doznały jakościowo głębszych i dalej idących przemian.

W tym kontekście bardzo pouczające jest stwierdzenie Allotta, że „niepodległe rządy o silnych tendencjach nacjonalistycznych angażują się w rewindykowanie afrykańskiej spuścizny społecznej, w afrykanizację praw i instytucji. Ta tendencja nie występuje prawie zupełnie na terytoriach, które wciąż jeszcze są niesamodzielne”².

Istotą procesu przemian jest tworzenie narodowo jednolitych i społecznie nowoczesnych systemów prawa i sądownictwa. Ważną sprawą jest uwzględnienie specyficznych warunków krajów afrykańskich, gdyż „systemy prawne niepodległych państw afrykańskich są z reguły systemami nadanymi im przez byłe władze kolonialne. Mocarstwa kolonialne nie czyniły prawie żadnych wysiłków, aby narzucane instytucje przystosować do warunków afrykańskich”³.

„W próbach pobudzania godności i dumy narodowej — pisze Allott — rządy afrykańskie muszą uwydatnić wszystko co afrykańskie, wszystko co wartościowe w przeszłości Afryki. Na czele listy takich elementów afrykańskich figurują tradycyjne afrykańskie instytucje i wartości, wyrażone poprzez system prawny. Idzie z tym w parze pragnienie wyzwolenia się od przytłaczającego wpływu narzuconych instytucji europejskich. Rozwój afrykańskich instytucji prawnych i zwiększenie ich wpływu jest ważnym elementem procesu afrykanizacji”⁴.

W procesie tworzenia nowoczesnego narodowego systemu prawa i sądownictwa szczególne znaczenie zyskują prawo zwyczajowe (*customary law*) i system sądów miejscowych (*local courts*). Aktualność tego problemu wynika z faktu, że stosunki prawne absolutnej większości ludności objęte są przeważnie prawem zwyczajowym, a około 80% spraw jest rozstrzyganych przez sądy miejscowe⁵.

¹ A. Allott, *Towards the Unification of Laws in Africa*, „The International and Comparative Law Quarterly”, London, t. 14, 1965, 2, s. 378.

² A. Allott, *The Future of African Law*, [w:] *African Law Adaptation and Development*, red. H. Kuper, University of California Press, Berkeley — Los Angeles 1965, s. 213.

³ *Ibidem*, s. 219.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Tak więc w 1962 r. w północnej Nigerii w 770 sądach miejscowych toczyło się 293 000 spraw, z tego 1/3 to sprawy karne. W Kenii liczba spraw w latach

Byłoby jednak znacznym błędem, gdyby problem narodowego charakteru prawa i sądownictwa ograniczyć do tradycyjnego prawa i tradycyjnych organów wymiaru sprawiedliwości. Całkowicie słuszne jest stwierdzenie Ziwsa, że charakter narodowy „objawia się przede wszystkim i głównie w takim rozwoju ustawodawstwa narodowego, który wyraża w maksymalnym stopniu interesy narodowe i uwzględnia narodowe warunki społeczno-ekonomiczne”⁶.

2. Prawo zwyczajowe i sądy miejscowe nie stanowią zwartego systemu prawa czy sądownictwa. Tworzą raczej prawo i instytucje wymiaru sprawiedliwości poszczególnych wspólnot etnicznych, bardzo silnie splatające się na niektórych terenach z prawem islamicznym. Dotyczy to np. północnej Nigerii. W innych krajach, jak np. w Zanzibarze, Somalii, Kenii, prawo islamiczne i zwyczajowe stanowią wraz z odpowiednimi instytucjami wymiaru sprawiedliwości odrębne systemy prawne.

Zgodnie z tanganikańskim Magistrates Act z 1964 r. prawo zwyczajowe zostało zdefiniowane jako „każda reguła lub zespół reguł, według których nabywane są prawa i nakładane obowiązki, wprowadzone przez zwyczaj w jakiegokolwiek tanganikańskiej społeczności afrykańskiej i przez tę społeczność uznawane”⁷.

Jak każde prawo również i prawo zwyczajowe jest związane z określonymi stosunkami społecznymi. Zgodnie ze swym pierwotnym charakterem reprezentuje ono stosunki społeczno-gospodarcze typu przedkapitalistycznego. Opiera się więc na owej szerokiej bazie społeczno-ekonomicznej, która przejmuję stosunki od rozpadającego się ustroju ro-

1959—1962 wykazuje wyraźną tendencję wzrostu, z 227 823 do 345 182. Ogół spraw można podzielić następująco:

	karne	cywilne	gruntowe	podatkowe
1959	89 769	43 157	4645	90 257
1962	118 516	33 817	4895	187 953

Taka sytuacja da się wyjaśnić tym, że tradycyjne organy wymiaru sprawiedliwości mają wiele zalet, których nie mają inne organy sądowe, będące zwykle odbiciem modelu kolonialnego, mianowicie ogólnie znany i zrozumiały tryb postępowania, niskie koszty itp.

⁶ S. Ziws, *Die Herausbildung des nationalen Rechts und seine Rolle bei der Sicherung des nationalen Fortschritts*, [w:] *Der nicht kapitalistische Entwicklungsweg der Länder Afrikas*, Moskwa 1967, s. 257 (po ros.).

⁷ Ghański Interpretation Act 1960 (C.A. 4) definiuje prawo zwyczajowe jako „zasady prawa, które są zwyczajowo stosowane w poszczególnych społecznościach w Ghanie, a nie są zasadami włączonymi do prawa powszechnego (*common law*) przez żaden przepis przewidujący asymilację takowych zasad prawa zwyczajowego jako odpowiednich dla powszechnego stosowania”.

dowego do mniej lub bardziej rozwiniętego feudalizmu. Choć cechą szczególną prawa zwyczajowego i adekwatnych doń organów wymiaru sprawiedliwości jest ich względna stabilność w stosunku do zmian społecznych, to jednak okres kolonialny pozostawił po sobie niezaprzeczalne wpływy, które w najbardziej dostrzegalny sposób dotyczą systemu tradycyjnych organów sądownictwa. Ogólny rozwój społeczny, który nastąpił na bazie rządów kolonialnych, włączenie do systemu kolonialnego i wzajemne oddziaływanie różnych systemów prawnych zmodyfikowały tradycyjny system prawa i sądownictwa (zmieniły go i spowodowały jego dalszy rozwój, a częściowo również go skasowały). Tradycyjny system prawa i sądownictwa jest więc obecnie wzbogacony o nowe momenty społeczne, które, co najmniej w części, są odbiciem przeobrażeń w stosunkach społecznych. Można na ogół zgodzić się z takimi autorami, jak Asante⁸, Lare⁹, Cotran¹⁰, Park¹¹ i inni, którzy podkreślają zdolność prawa zwyczajowego do przystosowania się i rozwoju, jakkolwiek oceny elastyczności i giętkości tego prawa wydają się przesadzone.

W takim zakresie, w jakim zmieniają się stosunki ogólnospołeczne i rozpadają tradycyjne więzi społeczno-ekonomiczne, również tradycyjny system prawa i sądownictwa będzie tracił swą pierwotną bazę i przestanie istnieć bądź też utrzyma się nadal, lecz w zmienionej formie. Proces ten nie jest krótkotrwały, jest niewątpliwie w toku, w żadnym jednak wypadku nie jest zakończony.

3. Tradycyjne prawo zwyczajowe i organizacja wymiaru sprawiedliwości wykazują w okresie kolonialnym cały szereg różnic; odnosi się to w każdym razie do okresu aż do zakończenia II wojny światowej. Jednak nie różnice były decydujące, ale powszechnie praktykowana przez wszystkie mocarstwa kolonialne polityka dyskryminacji i podporządkowania tradycyjnego prawa i sądownictwa. Jedynie formy tej polityki były w poszczególnych mocarstwach kolonialnych różne. W angielskiej strefie kolonialnej określano ją jako „naturalna sprawiedliwość, słuszność i dobra wiara”, Francuzi i Belgowie — jako „porzą-

⁸ Por. S. K. B. Asante, *Fiduciary Principles in Anglo-American Law and the Custom Law of Ghana. A Comparative Study*, „The International and Comparative Law Quarterly”, London, t. 14, 1965, nr 4, s. 1185.

⁹ W uzasadnieniu wyroku ghańskiego sędziego J. C. Lare został zamieszczony wywód na temat prawa zwyczajowego: „Jego podstawowe zasady są tak elastyczne w stosowaniu, że czyni je to przydatnymi do stosowania na każdym stopniu rozwoju społecznego, ekonomicznego i kulturalnego narodu i plemion”. Wyrok ghańskiego Sądu Najwyższego, maj 1963, cyt. Asante, *op. cit.*, s. 1135.

¹⁰ E. Cotran, *The Place and Future of Customary Law*, [w:] *East African Law Today*, London 1966.

¹¹ Por. A. E. W. Park, *The Sources of Nigerian Law*, London 1965, s. 67.

dek publiczny", a kolonizatorzy portugalscy posługiwali się formułą „zasad humanitaryzmu, podstawowych wyobrażeń etycznych i suwerennych praw Portugalii”¹². W praktyce kolonialnej otwierało to wrota samowoli i bezprawiu.

Zapoznajmy się teraz nieco dokładniej z sytuacją w koloniach angielskich.

W okresie angielskiego panowania kolonialnego tradycyjne prawo i tradycyjny wymiar sprawiedliwości stanowiły część systemu władzy pośredniej (*indirect rule*), a więc składową część administracji kolonialnej. Cotran ocenia, że w zestawieniu z okresem niepodległości, w którym władze poważnie traktowały system prawa zwyczajowego, „wszelkie zmiany, które nastąpiły w erze kolonialnej, były właściwie rezultatem polityki rządów pośrednich i naturalnej ewolucji”¹³. Jak pisze Contran, nie podejmowano żadnych poważnych prób zreformowania, spisania lub ujednolicenia prawa zwyczajowego¹⁴.

Generalna klauzula, że tylko te reguły mają moc prawną, które nie są sprzeczne z „naturalną sprawiedliwością, słuszością i dobrą wiarą”, a ponadto nie są sprzeczne z jakimkolwiek aktualnie obowiązującym rozporządzeniem”¹⁵, określała właściwe znaczenie prawa zwyczajowego. Drugorzędna rola prawa zwyczajowego znajduje odzwierciedlenie również w tym, że na ogół zakres jego obowiązywania ograniczał się do sądów miejscowych. Sądy wyższych szczebli (*magistrates* i *high courts*) nie były zobowiązane do stosowania prawa zwyczajowego. Poza tym jurysdykcji według prawa zwyczajowego podlegali wyłącznie Afrykanie.

Analogicznie należy ocenić pozycję sądów „tubylczych” (*native courts*). Ich jurysdykcja, zarówno co do kategorii spraw, jak i podmiotów podlegających ich kompetencji, była bardzo ograniczona. Podstawę prawną działalności tych sądów stanowiło wyłącznie prawo zwyczajowe. Podlegały one nie tylko organom sądowym, ale także administracyjnym. Występowało to w szczególności tam, gdzie istniały systemy niezależnych od siebie równolegle działających organów sądowych (Tanganika) — sądów „tubylczych” i sądów brytyjskich. Inaczej było w systemach zintegrowanych, w którym sądy „tubylcze” były włączane do ogólnej struktury instancyjnej (Uganda).

¹² Por. W. Heidelberg, *Die Dualität zwischen traditionellem afrikanischem Recht und rezipiertem europäischem Recht*, „Verfassung und Recht in Übersee”, Hamburg, t. 1, 1963.

¹³ Cotran, *op. cit.*, s. 77.

¹⁴ Por. także Allott, *Towards the Unification of Laws...*, s. 369 i n.

¹⁵ A. Allott, *Judicial and Legal System in Africa*, London 1962.

Włączenie tradycyjnego prawa i tradycyjnego wymiaru sprawiedliwości do mechanizmu rządów pośrednich zmienia w sposób decydujący cały dotychczasowy system prawny. Nastąpiło nawet, jak to podkreśla Twinning, „radikalne odejście od pierwszego wzoru”¹⁶. Ustosunkowanie się do tradycyjnego systemu prawa i organów sądowych stanowić powinno jednocześnie krytykę pokolonialnej spuścizny państwowo-prawnej.

4. Nowa ocena tradycyjnego systemu prawa i sądownictwa zaznacza się wyraźnie po osiągnięciu niezależności politycznej.

Proces przewartościowania w poszczególnych krajach afrykańskich przebiega różnymi drogami, ale wykazuje dość znaczne różnice. Gdy w jednych krajach, zwłaszcza w Ghanie oraz w Tanzanii, integracja prawa zwyczajowego z ogólnym systemem prawnym została nie tylko proklamowana, ale już ustawowo przeprowadzona, w innych krajach — jak się okazało na konferencji w sprawie sądów miejscowych i prawa zwyczajowego w 1963 r. w Dar es Salaam — kierunku rozwoju nie da się jeszcze dokładnie przewidzieć. Na ogół istnieje tendencja do przezwyciężenia mnogości systemów prawa i sądownictwa.

Po uzyskaniu niepodległości w wielu krajach afrykańskich nastąpiła w szerokim zakresie reorganizacja systemu sądów miejscowych. W swoich ogólnych założeniach zmierza ona do integracji tych organów z ogólnym systemem prawnym każdego z państw. Na konferencji w Dar es Salaam nie było niemal rozbieżności w poglądach na temat tego ogólnego kierunku rozwoju. Natomiast wyniki osiągnięte w poszczególnych krajach były dotychczas różne. Z pewnością nie jest przypadkiem, że przodują w tych przedsięwzięciach reorganizacyjnych Ghana i Tanzania.

¹⁶ W. Twinning, *The Place of Customary Law in the National Legal System of East Africa*, cyt. przez Cotran, *op. cit.* Twinning pisze: „System sądów miejscowych przedstawiał dla wszystkich co najmniej pewne obce cechy, a dla niektórych ludzi cała ta idea była całkowicie obca. Instancje sądowe z określoną jurysdykcją i ustalonymi osobami były «nałożone» na mniej wyraźnie zdefiniowane instytucje i często obszar geograficzny objęty przez daną jurysdykcję przecinał granice plemienne, a nawet etniczne. Obsadę sądów bynajmniej nie zawsze stanowiła starszyzna, tak jak tego wymagało prawo miejscowe i zwyczaj, a w wielu miejscach władzę sądową sprawowali wyznaczeni przez rząd wodzowie (*chiefs*), bardziej oddani rządowi niż plemieniu. Ponadto funkcje, których wypełniania wymagano od tych instytucji, nie były identyczne z funkcjami instytucji tubylczych, na których były oparte.

ZNACZENIE PRAWA ZWYCZAJOWEGO W POSZCZEGÓLNYCH
DZIEDZINACH PRAWA

W niektórych nowych dziedzinach życia społecznego, szczególnie w nowoczesnej gospodarce, prawo zwyczajowe nie ma znaczenia bądź ma je w skromnym zakresie, natomiast w prawie rodzinnym, spadkowym i rolnym ma ono znaczenie decydujące¹⁷. Tradycyjne stosunki społeczne utrzymują się tu najsilniej. Prawo rodzinne, spadkowe i rolne są ze sobą najsilniej powiązane; radykalna ingerencja w zakres jednego z nich pociąga za sobą nieuniknione zmiany w innych. Tradycyjny tryb życia jest nierozzerwalnie związany z ziemią i ma on duże znaczenie jako czynnik rozwoju. Możliwości odejścia od tradycyjnie ukształtowanych stosunków w sprawach dotyczących ziemi są ograniczone, a zmiany w prawie rolnym muszą nieuchronnie prowadzić do zmian w innych dziedzinach prawa.

1. Ogólny stan rozwoju prawa karnego w krajach afrykańskich charakteryzuje się istnieniem kodeksów karnych. W szeregu krajów (np. w Nigerii, Kenii, Ugandzie) wyraźnie ustalono zasadę, że obowiązuje jedynie skodyfikowane prawo karne. Przykładowo: konstytucja niepodległej Ugandy ustaliła jako końcowy termin kodyfikacji zwyczajowego prawa karnego dzień 9 X 1964. Wszystkie nie skodyfikowane do tego terminu normy prawa zwyczajowego nie mają mocy prawnej. W Malawi i Tanzanii ustawami o sądach wyłączono z katalogu przestępstw kodeksowych czyny uznane za przestępstwa przez prawo niepisane. Jedynym źródłem prawa stał się tym samym pisany kodeks karny. Problem integracji czynów objętych zwyczajowym prawem karnym stał się więc bezprzedmiotowy.

W związku z tym nasuwa się pytanie, czy w następstwie kodyfikacji zwyczajowe prawo karne musi tracić rację bytu, czy też możliwe są inne rozwiązania.

Zarysowują się dwie możliwości całkowitego uchylenia zwyczajowego prawa karnego:

— utrzymanie w mocy istniejących norm zwyczajowego prawa karnego w formie miejscowego prawa o przestępstwach (*local statutory offences*),

— włączenie społecznie uzasadnionych stanów faktycznych zwyczajowego prawa karnego do ogólnego kodeksu karnego.

¹⁷ Dobry informacyjnie przegląd sytuacji w poszczególnych dziedzinach prawa daje H. Avenarius, *Die Rechtsordnung in den Staaten des vormals britischen Afrika*, „Africana collecta, Materialien des Arnold-Bergstraesser-Instituts”, t. 19, Freiburg i. Br. 1968.

Tę drugą możliwość podjęto w północnej Nigerii, Ugandzie i Kenii. We wszystkich trzech krajach okazuje się jednak, że liczba stanów faktycznych wprowadzonych do kodeksów karnych jest bardzo nieznaczna. W północnonigeryjskim kodeksie karnym z 1960 r. (opartym głównie na sudańskim kodeksie karnym) figurują dwa stany faktyczne zwyczajowego prawa karnego. W Kenii i Ugandzie na podstawie zapisów prawa zwyczajowego sformułowano zalecenia przewidujące włączenie do ogólnego kodeksu niewielkiej liczby przestępstw znanych przepisom karnego prawa zwyczajowego (kenijski raport o zwyczajowym prawie o przestępstwach z 1963 r. wymienia 10 takich przestępstw). W Ugandzie spośród 35 ustalonych stanów faktycznych prawa zwyczajowego nie znanych kodeksowi karnemu tylko dwa (cudzołóstwo i uprowadzenie narzeczonej) zostały wprowadzone do kodeksu karnego i uzyskały znaczenie norm powszechnie obowiązujących¹⁸.

Kodeks karny Tanganiki został w 1962 r. uzupełniony stanem faktycznym prawa zwyczajowego tej treści, że winnym występkowi staje się ten, kto powstrzymuje innych od współpracy w programie samopomocy.

Zauważyć jednocześnie należy, że kodeksy karne noszące wyraźne piętno modelu europejskiego stoją często w jawnej sprzeczności z szeregiem aktualnie istniejących wyobrażeń i wzorów postępowania Afrykanów (bigamia, kazirodztwo)¹⁹.

2. O afrykańskich stosunkach rodzinnych decydują formy zawierania małżeństw. Ze względu na ich formę prawną można wyróżnić:

- małżeństwo na zasadzie ustawy (małżeństwo monogamiczne),
- małżeństwo na zasadzie prawa zwyczajowego (zazwyczaj małżeństwo poligamiczne),
- małżeństwo na zasadzie prawa islamicznego, które w wielu krajach może być również prawem stanowionym.

Do tej pory małżeństwa są zawierane najczęściej według prawa zwyczajowego. Wprowadzenie jednego tylko typu jest na obecnym etapie zupełnie niemożliwe. Wyraźnym tego dowodem jest chybiona próba ghańska (projekt ustawy o małżeństwie, rozwodzie i dziedziczeniu z 1963 r.).

¹⁸ Obol-Ochila wskazuje w swoim artykule *Elopment in Uganda* na problematyczność pracy komisji, szczególnie jeśli chodzi o włączenie do kodeksu karnego stanu faktycznego „ucieczki z ukochanym” (uprowadzenia narzeczonej). Wg jego opinii wypadki takie są w praktyce nader rzadkie, co nie usprawiedliwia umieszczenia stosownego przepisu w kodeksie. Poza tym ten sposób prawnej petryfikacji oznacza konserwację dawnych, przestarzałych zwyczajów. „East African Law Journal”, t. 3, 1967, nr 2.

¹⁹ Avenarius, op. cit.

Możliwe i niezbędne kroki mogą być jednakże podjęte w następujących kierunkach:

— kodyfikacji prawa rodzinnego w celu najdalej idącej unifikacji (por. Tanganyika Local Customary Law Declaration Orders 1963),

— przeprowadzenia częściowych reform, które we wszystkich trzech typach małżeństw są bardzo pilne, np. w prawie zwyczajowym ustalenie wysokości ceny narzeczonej (wschodnionigeryjskie prawo posagowe z 1956 r. przewiduje 30 funtów jako sumę maksymalną).

Ujednolicenie trzech typów prawa małżeńskiego mogłoby już obecnie nastąpić w odniesieniu do wymogów (np. wiek, zgoda rodziców na małżeństwo). Również pilne jest usunięcie w tych formach prawa małżeńskiego różnic co do traktowania dzieci pochodzących z różnych typów małżeństw²⁰.

3. Życie w zbiorowości, będące wyrazem tradycyjnych stosunków społecznych wielu narodów afrykańskich, nadało prawu spadkowemu określony charakter. Tak więc prawo zwyczajowe uwypukla szczególną pozycję rodziny, a nie poszczególnej jednostki. Aczkolwiek przemiany społeczne mocno podważyły dotychczasowe stosunki prawne, radykalne zrewidowanie tej zasady oznaczałoby frontalny atak na afrykański system rodzinny. Byłoby to mało skuteczne. Afrykańskie prawo spadkowe ma specyficzne cechy z powodu różnic pomiędzy systemami matrylinearnym i patrylinearnym, które z kolei wykazują jeszcze wewnętrzne zróżnicowania. W Tanzanii podejmowano próby zasymilowania zasad prawa spadkowego społeczeństw patrylinearnych. Poza tym w niektórych krajach próbowano wprowadzić jednolite, skodyfikowane prawo spadkowe (Zambia).

²⁰ Godny uwagi jest zapoczątkowany w Ugandzie rozwój w tej dziedzinie. Zgodnie ze sprawozdaniem komisji z października 1965 r. ustalono następujące zalecenia w sprawie ukształtowania prawa małżeńskiego: prawo do rejestracji tylko jednego małżeństwa; jeśli faktyczne pożycie małżeńskie trwa dłużej niż jeden rok, żaden z partnerów nie może zaprzeczyć istnieniu małżeństwa; prawo matki do powództwa przeciw ojcu o utrzymanie dla siebie i dziecka; rozwody mogą być udzielane tylko przez wyznaczoną przez sąd najwyższy komisję rozwodową (prawne rozwiązanie małżeństwa zawartego zgodnie z prawem zwyczajowym zdarza się jak dotychczas bardzo rzadko); udzielenie rozwodu nie powinno być uzależnione od zaistnienia jakichś szczególnych powodów; rozwiązanie małżeństwa, które trwało mniej niż 3 lata, powinno zachodzić tylko w wyjątkowych wypadkach; pełnoletnia kobieta powinna mieć prawo do zawierania umów, posiadania majątku i rozporządzania nim. Por. D. Heinrich, *Neue Entwicklungen im Eherecht afrikanischer Staaten*, „Internationales Afrika-Forum”, München 1969, nr 7/8. Podobne zasady zawiera projekt prawa małżeńskiego w Kenii; „Internationales Afrika-Forum”, München 1968, nr 12, s. 684

Nową tendencję w regulacji prawa spadkowego przejawia malawijskie rozporządzenie o testamentach i dziedziczeniu (Kamuzu's Mbumba Protection) z 1964 r. Przewiduje ono np. podział majątku na podstawie testamentu.

4. Znamionną i istotną cechą prawa rolnego w Afryce jest kolektywna własność ziemi (Nana Ofori Atta pisze: „Wyobrażam sobie, iż ziemia należy do ogromnej rodziny, z której wielu członków umarło, niewielu żyje, a niezliczeni jeszcze się nie narodzili”) ²¹. Zarządzana jest ona powierniczo przez wodza jako zwierzchnika rodziny. To absolutne, zwierzchnie prawo własności nie wyklucza najróżniejszych form prywatnego posiadania i użytkowania na zasadzie prawa zwyczajowego, nie mówiąc już o istnieniu prywatnego prawa własności ziemi.

Prawo zwyczajowe zna więc obok zwierzchniego prawa własności jeszcze następujące jego rodzaje ²²:

— warunkowe prawo do nieruchomości, inaczej zwane posiadaniem lub użytkowaniem (*determinable estate otherwise called possessory or usufructory title*),

— dzierżawę lub ograniczone prawo do nieruchomości (*tenancies or interest in land*),

— prawo do zajmowania i użytkowania ziemi przez czas określony lub nieokreślony (*licences, i. e. right to occupy and employ land for a specific period or for an indefinite duration of time*),

— zastawy (*pledges*).

Pomimo niezaprzeczalnych tendencji do podważania absolutnego i zwierzchniego prawa własności nie jest możliwe obecnie nowe uregulowanie czy kodyfikacja prawa rolnego, negujące kolektywny tytuł własności ziemi. W warunkach niekapitalistycznej drogi rozwoju jest to wręcz wykluczone.

ROLA TRADYCYJNEGO SYSTEMU PRAWA I SĄDOWNICTWA W GHANIE I TANZANII

1. Zgodnie z artykułem 40 republikańskiej konstytucji Ghany prawo zwyczajowe jest częścią składową istniejącego systemu prawnego. Tym samym normy prawa zwyczajowego zostały zrównane z innymi normami prawnymi. Konsekwencją prawną tego kroku jest przełamanie zasady: „w różnych sądach — różne prawa”, ponadto prawo zwyczajowe przestało być dla sądu jedynie „kwestią faktów”, a stało się „kwestią

²¹ Cyt. przez N. H. Ollenu, *Principles of Customary Land Law in Ghana*, London 1962, s. 4.

²² *Ibidem*.

prawa". W każdym postępowaniu obowiązuje więc zasadnicze założenie o istnieniu prawa zwyczajowego (art. 67/1 ghańskiego Courts Act). Założenie takie nie wyklucza, że w razie wątpliwości sądy mogą podejmować niezbędne czynności w celu ustalenia, czy określona norma prawa zwyczajowego istnieje (studiowanie przypadków, zeznania świadków, opinie izb wódzów itp. — art. 67/2, 3 Courts Act). Dalszym następstwem przyjętego założenia jest to, iż prawo zwyczajowe, analogicznie do innych norm prawnych, staje się podstawą prawną dla rozstrzygnięć sądów wszystkich szczebli.

Logicznym następstwem równouprawnienia prawa zwyczajowego było rezygnowanie z przyjęcia generalnej klauzuli kolonialnej, według której prawo zwyczajowe znajduje zastosowanie jedynie w takim zakresie, w jakim nie jest sprzeczne z naturalną sprawiedliwością i dobrą wiarą. Tę generalną klauzulę uznano za nie dającą się pogodzić z poglądami prawnymi ludności Ghany²³.

W Tanzanii zarysowuje się podobna ewolucja, zapoczątkowana zwłaszcza przez Magistrate Courts Act z 1964 r. Zgodnie z ustawą moc obowiązująca prawa zwyczajowego przestała być ograniczana przez kolonialną klauzulę generalną o „niesprzeczności ze sprawiedliwością i moralnością”. Jego stosowanie nie będzie już więcej zależało od tego, czy stronami w sporze są Afrykanie. Kryterium stosowania prawa zwyczajowego stała się przynależność do wspólnoty, ale ustawa rozszerza zakres stosowania tego prawa również w stosunku do osób, nie należących do wspólnoty, jeśli jurysdykcja według tego prawa wydaje się słuszna.

Zasadnicze przewartościowanie prawa zwyczajowego w systemie prawnym Ghany i Tanzanii sprzyja wprowadzie procesowi powstawania jednolitych standardów i procedur w ustroju sądownictwa i prawie procesowym, nie oznacza ono jeszcze integracji systemów prawnych.

Utrzymuje się nadal zarówno wielość rozmaitych materialnych norm prawa zwyczajowego, jak i zasadniczy dualizm prawa zwyczajowego i powszechnego (*common law*). Istnienie wielu norm prawnych różnych systemów prawa, dotyczących tych samych spraw, prowadzi z konieczności do kolizji prawnych. Komplikacje polegają nie tylko na wyborze pomiędzy zasadniczo różnymi systemami prawnymi, ale także pomiędzy różnymi prawami zwyczajowymi. Drogi prowadzące do roz-

²³ Por. F. A. Bennion, *The Constitutional Law of Ghana*, London 1962, s. 416.

wiązania kolizji prawnych i stosowane w praktyce metody są różne w poszczególnych państwach afrykańskich²⁴.

W ghańskim Courts Act z 1964 r. ustalono ogólne zasady stosowania prawa zwyczajowego. Dają one odpowiedź na to, w jakich sporach z zakresu prawa cywilnego i w jakich okolicznościach należy stosować określone normy prawa zwyczajowego²⁵. Nie ulega wątpliwości, że droga, którą kroczą Ghana i Tanzania, a mianowicie wprowadzenie norm prawnych, ustalających zasady rozstrzygania kolizji, najlepiej odpowiada wymogom harmonijnego systemu prawnego. Wspomniana już konferencja w Dar es Salaam zaleciła krajom afrykańskim korzystanie z przykładu Ghany i Tanzanii.

Przewartościowanie prawa zwyczajowego zależy w decydującym stopniu od procesu ujednolicenia różnych norm zwyczajowych i różnych systemów prawnych. Stanowi to niewątpliwie najbardziej skomplikowaną i najistotniejszą stronę procesu przewartościowania. Największe

²⁴ Zgodnie z zachodnionigeryjskim Courts Law z 1957 r. należy stosować odpowiednie prawo. W większości państw afrykańskich rezygnuje się z tej „szerokiej” formuły i przekazuje się całkowicie sądom decyzje w poszczególnych sprawach.

²⁵ Art. 9 tanganikańskiego Magistrate Courts z 1964 r. stanowi: „(1) Prawo zwyczajowe powinno być stosowane, a sądy powinny w oparciu o nie sprawować jurysdykcję w odniesieniu do spraw cywilnych: a) pomiędzy członkami wspólnoty, w której zasady prawa zwyczajowego dotyczące sprawy są ustalone i uznawane, lub pomiędzy członkiem jednej wspólnoty a członkiem drugiej, jeśli reguły prawa zwyczajowego obu tych wspólnot zawierają podobne postanowienia dotyczące danej sprawy, lub b) w każdej sprawie dotyczącej stanu cywilnego osoby lub spadkobrania po osobie, która jest lub była członkiem wspólnoty, w której zasady prawa zwyczajowego odnoszące się do danej sprawy są ustalone i uznawane, lub c) w każdej innej sprawie, w której właściwe jest, aby pozwany był traktowany jako członek wspólnoty, w której takie prawo zwyczajowe lub obowiązki panują i gdy jest właściwe i słuszne, aby sprawa była rozpatrywana zgodnie z prawem zwyczajowym, a nie z prawem, które byłoby stosowane w innym przypadku. Wyjątek stanowią te sprawy, w których ze względu na charakter istotnego aktu lub transakcji, tryb życia lub zawód widoczne jest, że były one lub miały być uregulowane inaczej niż według prawa zwyczajowego. Uwzględnić jednocześnie należy, że w przypadkach określonych w pkt a, b, lub c ust. 1 nie przestaje być właściwe, gdy dokonany akt lub transakcja podjęte zostały po to, by uniknąć (w celach, które nie są godziwe) jego zastosowania; nic nie powinno przeszkadzać sądowi w stosowaniu zasad prawa muzułmańskiego w sprawach małżeńskich, opiekuńczych, spadkowych i podobnych w stosunku do członka wspólnoty, w której to prawo obowiązuje. (2) W celu uniknięcia wątpliwości wyjaśnia się, że a) można zostać członkiem wspólnoty, o której mowa w ust. 1, mimo że dotychczas było się członkiem innej wspólnoty (i bez względu na to, iż w tej innej wspólnotie było ustalone i uznawane inne prawo zwyczajowe), przez przyjęcie trybu życia nowej wspólnoty lub też poprzez przyjęcie przez wspólnotę w charakterze jej członka, przy czym takie przyjęcie może wywierać wpływ na wszystkie, bądź też tylko na niektóre poczynania nowo przyjętego członka; b) można przestać być członkiem wspólnoty z powodu przy-

wysiłki w tym kierunku podjęła Tanzania²⁶. Już w lutym 1961 r. Nyerere w swoim piśmie do wszystkich posłów parlamentu, sekretarzy okręgowych TANU i przewodniczących rad okręgowych podkreślił znaczenie prawa zwyczajowego dla procesu kształtowania narodu. Prace zmierzające do uporządkowania prawa zwyczajowego podjęto jeszcze w tym samym roku. Pierwszym krokiem było podzielenie wspólnot etnicznych na kilka homogenicznych grup²⁷. W ramach tych grup na drodze konsultacji i zbiorowych dyskusji nastąpiło ustalenie istniejących norm prawa zwyczajowego. W rezultacie sformułowano wnioski, które rozpatrzone przy udziale przedstawicieli reprezentujących poszczególne dystrykty. Już przed konsultacją wypracowano ogólny schemat istniejących stosunków prawnych²⁸. Na podstawie uzyskanych rezultatów w 1963 r. weszły w życie Local Customary Law Declarations Orders, które ustaliły normatywnie prawo zwyczajowe dotyczące małżeństwa (cena żony, rozwód, sytuacja dzieci), dziedziczenia i opieki.

Kodyfikacja prawa zwyczajowego ma podstawowe znaczenie dla jego dalszych perspektyw. Wyłoniła ona jednak szereg nowych kwestii, które wynikają bądź to z trudności normatywnego ujęcia zwyczaju, bądź też z samej kodyfikacji, a więc bardziej lub mniej obiektywnej natury, przy czym niejednokrotnie trudno jest między nimi ustalić granice. Jest zrozumiałe, że kodyfikacja nie może się ograniczać jedynie do spisania wszystkich istniejących, a więc różniących się pomiędzy sobą zwyczajów. Musi ona z konieczności powodować w mniejszym lub większym zakresie modyfikację prawa zwyczajowego. Następstwem tego jest nie dająca się uniknąć różnica między normą skodyfikowaną a normą pier-

jęcia trybu życia innej wspólnoty lub przyjęcia przez inną wspólnotę w charakterze jej członka, ale nie powinno się być traktowanym jako nieprzynależny do wspólnoty jedynie z powodu nieobecności w niej. (3) W każdej sprawie, w której stosuje się prawo zwyczajowe, sąd powinien stosować prawo zwyczajowe obowiązujące na obszarze jego miejscowej właściwości, a jeśli jest tam więcej niż jedno takie prawo, prawo stosowane w miejscu, w którym zawarte zostały transakcja lub inny akt albo zaistniała sprawa, chyba że dojdzie do przekonania, że inne prawo zwyczajowe jest właściwe do stosowania. Kodyfikacja norm prawa zwyczajowego oczywiście czyni te reguły zbędnymi”.

²⁶ Allott, pisze: „Najbardziej godnym uwagi przykładem na taką skalę prawa zwyczajowego, przynajmniej w anglosaskiej Afryce, jest Tanzania” (*op. cit.*, s. 375).

²⁷ Najważniejszą grupę stanowili patrylinearni Bantu z północno-zachodniej Tanganiki wraz z Sukuma Nyamwezi i Goja. Dalsze grupy to matrylinearni Bantu i grupa nadmorska, w wysokim stopniu zislamizowana.

²⁸ W sprawie postępowania patrz Allott, *op. cit.*, i R. E. Tanner, *The Codification of Custom Law in Tanzania*, „East Africa Law Journal”, t. 2, 1966, nr 2.

wotną. Niesłuszne byłoby jednak wysuwać z tych trudności wniosek, że rządy narodowe powinny ograniczać się tylko do roli rejestratora prawa zwyczajowego lub procesu jego przekształcania się²⁹. Pogląd taki postawiłby w ogóle pod znakiem zapytania przydatność prawa zwyczajowego jako części składowej narodowego systemu prawnego.

Pojawiły się także inne trudności. Znaczenie kodyfikacji powinno być oceniane na podstawie praktyki orzecznictwa oraz wykonalności wyroków. Praktyka wskazuje, że orzecznictwo odbiega jednak, jak pisze Tanner, od skodyfikowanych norm. Można sądzić, że chodzi tu w pierwszym rzędzie o problem kwalifikacji sędziów. Z konieczności więc przez okres niezbędny dla uzyskania tych kwalifikacji nie zawsze będzie istniała zgodność między zaleceniami norm a orzecznictwem. Kolejny problem wynika z istnienia tzw. sądów rozjemczych obok systemu zwyczajnych organów wymiaru sprawiedliwości. Skodyfikowane normy i brak przyzwyczajenia do reguł proceduralnych sądów mogą przynajmniej w okresie początkowym powstrzymać część ludności od wnoszenia spraw spornych przed miejscowe sądy. Rezultatem tego jest rosnący wpływ spraw do sądów rozjemczych.

Na koniec wskazać należy na dalszą cechę procesu kodyfikacji i unifikacji w Tanzanii. Kodyfikacja w tym kraju jest przeprowadzona w języku suahili, w odróżnieniu od projektu rejestracji w Kenii. Pociąga to za sobą trudności w znalezieniu odpowiedników językowych³⁰. Uwydatnia to trudności rządu tanzańskiego zmierzające do tego, by prze wartościować prawo i włączyć w proces integracji narodowej.

Stan rejestracji czy kodyfikacji prawa zwyczajowego w Ghanie pozostaje daleko w tyle w porównaniu z Tanzanią. W Ghanie nie było prawie żadnych oznak rejestracji lub kodyfikacji prawa zwyczajowego. Najważniejszą formą ujednolicenia prawa zwyczajowego i rozwoju jego narodowych form było typowe dla państw afrykańskich o angielskim systemie prawnym zjawisko tworzenia przez sądy najwyższe precedensów w orzecznictwie uwzględniających prawo zwyczajowe, które stało się w ten sposób częścią składową ogólnie obowiązującego prawa precedensowego (*case law*). „Zasada precedensu sądowego oznacza, iż

²⁹ Tanner pisze: „Jeśli jednak sama społeczność nie uważa tych spraw za przebrzmiałe, a rząd będzie próbował siłą narzucić zmianę jako środek do wykucia narodu z różnorodnych grup ludności, nie może to w żadnym razie pomóc ludziom do zjednoczenia się; zdolność każdego rządu do przeforsowywania zmian jest bardzo ograniczona”. Z drugiej strony należy zgodzić się z krytyką Tannera w części dotyczącej szeregu postanowień szczegółowych.

³⁰ W Tanzanii już od kilku lat komisja pracuje nad stworzeniem odpowiedników suahilijskich. Por. L. Harris, *Language and Law in Tanzania*, „Journal of African Law”, London, t. 10, nr 4.

orzeczenia Sądu Najwyższego Ghany w kwestiach prawa zwyczajowego będą wiążące i w ten sposób będzie następowała recepcja prawa nie-pisanego”³¹.

Przy obraniu kierunku niekapitalistycznego rozwoju droga ta wobec problematyczności całego systemu prawa precedensowego³² w chwili obecnej nie stwarza rzeczywistej alternatywy.

Bardzo oryginalną, ale nieskuteczną w praktyce ghańskiej formą tworzenia narodowych norm prawa zwyczajowego jest asymilacja reguł tego prawa do prawa powszechnego (*common law*). Artykuły 62 i 63 ghańskiego Chieftaincy Act z 1961 r. przewidują, że minister, zgodnie z poleceniem izby wodzów lub powołanego z inicjatywy ministra komitetu izby wodzów, może zadecydować, czy „zasada prawa zwyczajowego” powinna być zasymilowana do prawa powszechnego. Jeśli komitet wyda opinię pozytywną, a minister ją zatwierdzi, reguła taka obowiązuje jako „norma prawa powszechnego o pochodzeniu zwyczajowym”.

2. Rozwój tradycyjnych organów wymiaru sprawiedliwości w Ghanie i Tanzanii przebiegał w różny sposób.

W Ghanie zgodnie z artykułem 92 Courts Act minister administracji terenowej może na wniosek szefa sądownictwa (*chief justice*) zarządzić utworzenie sądów miejscowych. Zakres ich kompetencji nie musi przy tym wcale pokrywać się z zakresem kompetencji miejscowej władzy administracyjnej (*local council*).

Sąd miejscowy składa się z 1—3 mianowanych przez ministra sędziów sądów miejscowych (*local courts magistrates*). Minister obok prawa nominacji ma również prawo zwolnienia, przeniesienia, awansu i nadzoru dyscyplinarnego.

Jurysdykcja pod względem podmiotowym jest nieograniczona, nie obejmuje jednak przypadków, gdy stroną jest Republika lub urzędnik wypełniający swoje funkcje państwowe (art. 96).

Jurysdykcja sądów miejscowych w sprawach cywilnych obejmuje:

- spory o ziemię w oparciu o prawo zwyczajowe (jeśli wartość przedmiotu sporu przekracza 200 funtów wówczas tylko za zgodą stron),
- sprawy małżeńskie w oparciu o prawo zwyczajowe,
- sprawy spadkowe w oparciu o prawo zwyczajowe,

³¹ J. H. Lang, wstęp do pracy Ollenu, *Principles of Customary Land Law...*, s. XVII.

³² Zostało to wyraźnie podkreślone w wywodach Langa. Pisze on: „Mit, że zadaniem sędziów jest po prostu wyjaśniać i stosować zasady prawa, które już istnieją, a nie tworzenie nowych zasad, już od dawna został uznany za wygodną fikcję, za obronę sądów przed legislaturą”. *Ibidem*.

- sprawy przy wartości przedmiotu sporu do 100 funtów,
- ustalenie ojcostwa i obowiązku opieki w określonych warunkach.

Dopuszczalny maksymalny wymiar kary w sprawach karnych wynosi 25 funtów grzywny i 3 miesiące pozbawienia wolności.

Warto wspomnieć, że sądy miejscowe nie mają jurysdykcji w sprawach dotyczących wódzów.

Sprawy proceduralne powinny być regulowane zgodnie z prawem zwyczajowym. Minister jest najwyższą instancją w sprawach proceduralnych. Pomoc prawna nie jest dopuszczalna. Postępowanie jest jawne. Sądem apelacyjnym we wszystkich sprawach z wyjątkiem sporów o ziemię jest sąd dystryktu (*district court*). W sprawach o ziemię, przy wartości przedmiotu sporu nie przekraczającej 100 funtów, sądem apelacyjnym jest sąd okręgowy (*circuit court*), powyżej 100 funtów — Sąd Najwyższy (*high court*). Sądy miejscowe są zobowiązane przedstawiać co miesiąc w sądzie dystryktu listę wszystkich spraw zawisłych i rozstrzygniętych. Odpowiednia rada terenowa jest odpowiedzialna za dostarczenie sądowi lokalu i wypłatę uposażeń sędziom. Kontrolę nad sądami miejscowymi sprawuje wyznaczony przez ministra doradca do spraw sądów miejscowych (*local courts adviser*).

Przejęcie władzy przez wojsko doprowadziło do istotnych zmian. Otwarcie dano wyraz ich motywacjom politycznym. Tak więc NLC oświadczył 12 IX 1966, że kompetencje sądów miejscowych mają być przejęte przez sądy dystryktów, ponieważ duża część sędziów sądów miejscowych nie ma kwalifikacji i niejednokrotnie zawdzięcza swoje stanowiska bliskiemu powiązaniu z reżimem Nkrumaha³³. Niedługo potem NLC wydał dekret o reorganizacji sądownictwa. Nowy system sądów nie przewiduje żadnych sądów miejscowych jako stałej instytucji w hierarchii sądów. W dekrete zachowano jednak niesprecyzowaną możliwość tworzenia sądów niższych szczebli. Odpowiedni fragment dekretu przewiduje, iż tworzone mogą być „i inne podobne sądy niższego szczebla, przewidziane przez prawo”³⁴.

Za nową zasadę trzeba też uznać podporządkowanie wszystkich sądów szefowi sądownictwa (*chief justice*); jak wiadomo, sądy miejscowe stanowiły w tym względzie wyjątek. Trzeba jeszcze podkreślić, że w zgromadzeniu konstytucyjnym były też głosy domagające się uznania wódzów za oficjalną instancję sądową³⁵.

W Tanzanii bezpośrednio po uzyskaniu niepodległości podjęto poważne kroki, takie jak rozdział sądów miejscowych od tradycyjnych

³³ Por. „West Africa”, London, z 1 X 1966.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Por. „West Africa”, London, z 1 II 1969.

organów wykonawczych. W Tanzanii Magistrate Courts Act z 1964 r. zakończył proces tworzenia jednolitego systemu sądów.

Ustawa z 1964 r. przewiduje utworzenie jednolitego, trzystopniowego systemu sądownictwa. Miejskie i wiejskie sądy podstawowe (*primary courts*) stanowią najniższy stopień w systemie organów sądowych. Wchodzą one w miejsce istniejących do tego momentu sądów miejscowych. W odróżnieniu od wcześniejszych przepisów sądom tym powierzono jurysdykcję o nieograniczonym zakresie pod względem podmiotowym (pierwotnie podlegali jej tylko Afrykanie). Ich jurysdykcja w sprawach karnych opiera się na prawie zwyczajowym i prawie islamicznym, a także na pewnej liczbie aktów normatywnych. Najwyższe dopuszczalne kary to 12 mies. pozbawienia wolności, 50 funtów grzywny i 12 uderzeń kijem. W postępowaniu przed tymi sądami nie jest przewidziany udział adwokata (obrońcy). Instancjami kontrolnymi i rewizyjnymi dla tych sądów są sądy dystryktów. Sędziowie sądów podstawowych są mianowani przez Komisję Służby Sądowej (*Judicial Service Commission*).

PERSPEKTYWY DALSZEGO ROZWOJU TRADYCYJNEGO SYSTEMU PRAWA ORAZ TRADYCYJNYCH ORGANÓW WYMIARU SPRAWIEDLIWOŚCI

1. Ocena dalszego kształtowania się prawa tradycyjnego musi obejmować zarówno jego stan obecny, jak i ogólne tendencje rozwojowe społeczeństwa jako całości. Fakt, iż prawo zwyczajowe stanowi jeszcze dziś podstawę całego szeregu gałęzi prawa, nie może oczywiście przesłaniać procesów, które — gdy chodzi o ich ogólny kierunek — podkopują prawo zwyczajowe zarówno w jego treści, jak i formie. Prawo jako część składowa ogólnego systemu społecznego pomimo swej względnej samodzielności nie stoi poza obrębem podstawowych przemian. Jako instrument panowania klasowego prawo pełni aktywną funkcję regulatora systemu. Pomimo swego aktualnego znaczenia prawo zwyczajowe, gdy chodzi o jego znaczenie dla całości systemu, będzie stopniowo schodziło na drugi plan. Jego nieodzowność w chwili obecnej jest jednakże poza wszelką wątpliwością³⁶. Postępowanie rządu Rwandy, uznające prawa zwyczajowe za nieobowiązujące, jest bardziej niż problematyczne. Podyktowane ono jest motywami politycznymi.

³⁶ Można się zgodzić z Cotranem, gdy pisze, że „oczekiwanie lub nadzieja rządu Ugandy, że prawo zwyczajowe zostanie odrzucone i że wszyscy szybko przyjmą prawo stanowione, jest po prostu pobożnym życzeniem”. Cotran, op. cit., s. 89.

Krok ten jest skierowany przeciwko dawnej hegemonii Watusi.

Prawo zwyczajowe reprezentuje afrykańską teraźniejszość, zarówno jej stosunki społeczne, jak również społeczny sposób myślenia i postępowania. Sprawa przyszłej roli prawa zwyczajowego nie może zatem zależeć tylko od odgórnych decyzji administracji, lecz przede wszystkim od zmian w stosunkach produkcyjnych.

Jakie są zatem owe podstawowe tendencje rozwojowe bazy, które określają przyszłość prawa zwyczajowego?

Rozwój sił produkcyjnych, kształtowanie nowych struktur społeczno-ekonomicznych i form życia społecznego — ogólna tendencja kształtowania się narodów — mają w konsekwencji decydujący wpływ na powszechny proces społecznej modernizacji, który coraz silniej podkopuje społeczną bazę prawa zwyczajowego. Jest on widoczny we wszystkich państwach afrykańskich. Różne są jednak nie tylko jego rezultaty w poszczególnych krajach, ale w różnym też stopniu aktywizuje on poszczególne dziedziny stosunków społecznych. Różnice wykazują również zmiany w poszczególnych dziedzinach prawnych objętych przez prawo zwyczajowe. Można jednak już przewidywać, że zwyczajowe prawo karne nie ma przed sobą perspektywy rozwoju ani jako samodzielny system prawny, ani jako wyodrębniona część składowa kodeksów karnych. Należy jednak zauważyć, że kodeksy karne w niewystarczającej mierze odzwierciedlają aktualną społeczną rzeczywistość³⁷. Dotyczy to przede wszystkim prawa osobowego i prawa rolnego. Ogólny proces modernizacji powinien powodować przynajmniej:

- przekształcanie niepisanych norm prawa zwyczajowego w pisane,
- ujednolicanie różnych systemów prawa zwyczajowego.

Taki proces rozwojowy znosi prawo zwyczajowe przynajmniej z punktu widzenia jego klasycznego określenia, mianowicie jako niepisane prawo poszczególnych zbiorowości etnicznych. Konsekwencje są

³⁷ Avenarius pisze: „Aby dopasować obowiązujące prawo karne do rzeczywistości społecznej, trzeba wyeliminować postanowienia ustawowe sprzeczne z tradycyjnym afrykańskim sposobem życia, a obok tego włączyć do prawa karnego przynajmniej takie stany faktyczne, które mają swoje miejsce w tradycyjnym prawie karnym wszystkich lub chociaż większości grup etnicznych kraju. Poza tym może się okazać konieczne uzupełnienie powszechnego prawa karnego takimi postanowieniami, które w swym zastosowaniu będą ograniczone do określonego obszaru, nie działając przy tym dyskryminująco” (Avenarius, *op. cit.*, s. 61). Również na sympozjum na temat rozwoju prawa, zorganizowanym w 1967 przez wydział prawa uniwersytetu w Dar es Salaam, Cotran wskazał, że istniejące w Afryce Wschodniej kodeksy karne „są pod wieloma względami niezadowolające między innymi dlatego, iż nie biorą pod uwagę afrykańskich poglądów na przestępstwo, moralność itp.”, cyt. R. A. P. Thorne, *Law and Social Change*, „Eastern African Law Review”, t. 1, 1968, nr 2.

jednak o wiele szersze. Spisanie i ujednolicenie prawa zwyczajowego powoduje konieczne modyfikacje, a nawet unieważnianie przestarzałych norm i reguł.

Obecnie prawie wszystkie państwa afrykańskie podejmują wysiłki w celu dostosowania prawa zwyczajowego do zmienionych warunków rozwoju społecznego. Różna jest intensywność tych wysiłków i różne ich drogi. Spisanie i ostateczna kodyfikacja prawa zwyczajowego stanowi bez wątpienia drogę najszerszą i prowadzącą do najpewniejszych rezultatów. Innymi sposobami oficjalnej akceptacji prawa zwyczajowego są decyzje centralnych organów wykonawczych oparte o zalecenia tradycyjnych organów (np. w Ghanie minister sprawiedliwości wydaje decyzje na wniosek tradycyjnych rad lub izb wodzów) oraz orzeczenia najwyższych organów sądowych (stają się one w ten sposób częścią prawa precedensowego — *case law*).

Unifikacja i kodyfikacja są decydującym i koniecznym etapem zarówno w dalszym rozwoju prawa zwyczajowego, jak i przy tworzeniu jednolitego systemu prawnego będącego celem perspektywicznym i rezultatem dłuższych etapów rozwoju. Allott charakteryzuje ów stopniowy rozwój jako jego zharmonizowanie, zintegrowanie i unifikację z prawem zwyczajowym i stanowionym³⁸.

Praktyka wykazuje, że państwa, które poważnie zajęły się tą problematyką, znajdują się jeszcze na początkowym etapie pierwszego stadium — unifikacji prawa zwyczajowego — i że obrane drogi są nader różne. W następnym stadium likwidowane będą jedynie sprzeczności w regułach i działaniu obu podstawowych systemów prawnych, bez stawiania pod znakiem zapytania samodzielne istnienie obu systemów. W istocie chodzi więc o wykształcenie w miarę ujednoliconego stosowania prawa. W fazie integracji, według Allotta, jest wypracowany nowy system prawny, który faktycznie działa jako oprawa wciąż jeszcze w jego ramach istniejących dawnych systemów prawnych. Ostateczna unifikacja powinna zakończyć ten proces przez stworzenie jednolitego wewnętrznie harmonijnego systemu prawnego. Tym samym prawo zwyczajowe przestałoby istnieć jako samodzielne źródło prawa. W związku z tym schematem rozwoju trzeba podkreślić, że poszczególne etapy rozwoju nie przebiegają w oderwaniu, lecz mniej lub bardziej zazębiają się o siebie. Przewyciężenie podstawowego dualizmu systemu prawnego wydaje się realne w dającym się przewidzieć czasie jedynie w odniesieniu do niektórych dziedzin prawa.

Przykładem — który nie musi być uważany ani za powszechny model, ani za wzór — włączenia podstawowych zasad lub norm prawa

³⁸ Allott, *Towards the Unification of Laws...*, s. 377—378.

zwyczajowego do nowo stworzonych aktów normatywnych jako ich części składowej, w wyniku czego istnieje odtąd jednolite prawo w określonej dziedzinie, jest Nigeria Fatal Accidents Act z 1961 r. Fatal Accidents Act, który reguluje problem odszkodowań dla członków rodziny w razie śmiertelnego wypadku, określa rodzinę w tradycyjnym sensie. Zgodnie z nim do rodziny należą wdowy, rodzice, dzieci, bracia i siostry, rodzeństwo przyrodnie. Podobnym przykładem jest także Ghana Adoption Act z 1962 r. Według niego przysposobienie dzieci wymaga nie tylko zgody rodziców, ale również tych osób, które mają jakieś prawa i obowiązki względem młodocianego.

Również w Somalii i Etiopii dąży się do wprowadzenia reguł i zasad prawa tradycyjnego do opracowywanych kodeksów: cywilnego i karnego³⁹.

Jeśli więc ujednolicenie różnorodnych systemów prawa zwyczajowego wraz z ich modyfikacją i przekształceniem w normy pisane oraz tworzenie jednolitego systemu prawnego przedstawiają podstawowe dążenie wypływające z niezależności państwowej — to różne drogi rozwoju wywierają wpływ na sposób, metodę i tempo realizacji tych zadań w dziedzinie prawa zwyczajowego.

Ogólnym następstwem niekapitalistycznego rozwoju Tanzanii, a także Ghany jest wyraźna intensyfikacja procesu ustosunkowania się do prawa zwyczajowego. Oto najważniejsze wyniki tego procesu:

a) prawo zwyczajowe stało się równoprawną częścią składową narodowego systemu prawnego; ogólna klauzula kolonialna, sankcjonująca drugorzędną pozycję prawa zwyczajowego, została uchylona;

b) kodyfikacja i unifikacja różnych systemów prawa zwyczajowego są bardzo zaawansowane i pomimo wszystkich mankamentów, którymi są jeszcze obciążone, uchodzą za wzorcowe.

Trzeba podkreślić, że rozwój ten jest rozumiany w poszczególnych państwach nie tylko jako problem wyłącznie prawny, ale również jako zadanie polityczne. Twinning, analizując projekty spisania prawa zwyczajowego i kodyfikacji w Kenii i Tanzanii, dochodzi do wniosku⁴⁰, że „różnią się one ponadto tym, że projekt tanganikański jest bardzo ściśle

³⁹ Por. Heidelberg, *op. cit.*

⁴⁰ T. Twinning, *The Restatement of African Customary Law: A Comment*, „Journal of Modern African Studies”, London, t. 1, 1963, nr 2, s. 225. Twinning podkreśla dalej, że całkowita realizacja projektu nastąpiła przy ścisłej współpracy z TANU. W związku zaś z Kenią pisze on: „Większość, a może nawet wszyscy są odizolowani od aktywnego udziału w polityce” (s. 226).

związany z polityką. Warto stwierdzić, że siłą motoryczną projektu było pragnienie scementowania jedności narodowej i tylko dzięki istnieniu w Tanganice szczególnego poczucia jedności — wyrażnie kontrastującego z sytuacją w Kenii — projekt taki był w ogóle do pomyślenia”.

Te niewątpliwie istotne rezultaty nie odzwierciedlają jednak w sposób wyczerpujący specyfiki niekapitalistycznego rozwoju. Stosunek do tradycji — w danym przypadku do prawa zwyczajowego — jest określony przez charakter poszczególnych systemów społecznych. U podstaw niekapitalistycznego rozwoju leży dążenie do wykorzystania pozytywnych możliwości prawa zwyczajowego w celu podniesienia roli prawa jako aktywnego stymulatora stosunków społecznych.

Możliwości takie tkwią w mniejszym stopniu w tradycyjnym prawie rodzinnym, w większym natomiast w tradycyjnym prawie spadkowym i rolnym, gdyż są one najściślej powiązane z określonymi stosunkami społecznymi. Treść i drogi przekształceń tradycyjnego prawa rolnego i spadkowego są jeszcze niedojrzałe i pełne sprzeczności, a różne drogi rozwoju powodują jakościowo różne rozwiązania.

Stosunek do prawa zwyczajowego, zwłaszcza do prawa rolnego i spadkowego, staje się miernikiem zaangażowania w przekształcenia społeczne. Gdy w krajach o orientacji niekapitalistycznej, szczególnie w Tanzanii, podejmuje się wysiłki w celu nawiązania do pozytywnych tradycji zwyczajowego prawa gruntowego i spadkowego, to w kraju takim jak Kenia, o wyraźnym nastawieniu prokapitalistycznym, zarysowuje się nie tylko szybki, spontaniczny proces podcinania korzeni kolektywnego prawa własności i uprzywilejowanej w zakresie prawa spadkowego pozycji wspólnoty (rodziny), lecz także forsownego rozwijania przez państwo polityki prawnego zabezpieczania własności prywatnej⁴¹. W związku z tym zasługuje na uwagę spostrzeżenie Allotta, że „nie jest pewne, czy przywódcy afrykańscy, przynajmniej ci, którzy przejawiają tendencje socjalistyczne, odnoszą się z takim entuzjazmem do nieograniczonej ekspansji przedsiębiorczości prywatnej, jak Komisja Królewska (*Royal Commission*)⁴²; istotnie, od tego czasu rządy, przy-

⁴¹ Pouczające są również wywody w programie KANU. Mówi się tam w punkcie 30: „Te afrykańskie tradycje [wspólna własność ziemi — H. M.] nie mogą być żywcem przeniesione w sferę nowoczesnej gospodarki pieniężnej. Konieczność rozwoju i inwestycji wymaga kredytów, a gospodarka kredytowa opiera się na systemie praw do ziemi i ich rejestracji” (*African Socialism and its Applications...*, s. 10).

⁴² Kolonialna Królewska Komisja Wschodnioafrykańska była jednym z głównych rzeczników tworzenia własności prywatnej. Komisja „odstępuje zdecydowanie od tradycyjnej koncepcji i wszelkich form kolektywizacji”. Zalecała indywidualizację stosunków posiadania ziemi, utworzenie rejestrów ziemi i uwolnienie obrotu ziemią z więzów prawa zwyczajowego (kontrola tradycyjnych władz ziemskich,

najmniej w Afryce Wschodniej, nie spieszą się z wprowadzeniem w czyn dziedzictwa komisji. System rodzinny wydaje się być istotą afrykańskiego podejścia do życia społecznego”⁴³.

Dotychczasowy rozwój Kenii i Tanzanii potwierdził ocenę Allotta. Podobnie pisze Seidman: „Kenia wydaje się kontynuować prowadzoną przed odzyskaniem niepodległości politykę przekształcenia zwyczajowych form władania ziemią i tworzy stosunkowo zwarte parcele, pozostające we władaniu bardzo zbliżonym do rejestrowanego prawa własności ziemi bez ograniczeń”⁴⁴. Fliedner w swoim studium *Zur Bodenrechtsreform in Kenia* podkreśla, że najbardziej rzucający się w oczy wpływ reformy prawa rolnego na strukturę gospodarczo-społeczną polega na występowaniu dwóch, ostro poprzez stan posiadania zróżnicowanych klas: właścicieli ziemi i bezrolnych”⁴⁵. Również Uganda wydając Public Lands Ordinance wkroczyła na podobną drogę.

Reforma prawa rolnego o takich konsekwencjach społeczno-ekonomicznych stoi w wyraźnej sprzeczności z proklamowaną przez rząd tanzański socjalistyczną koncepcją rozwoju, sięgającą jeszcze okresu sprzed niepodległości. Już w 1958 r. Nyerere rozprawił się z propozycjami administracji kolonialnej, zamierzającej przez odpowiednie ustawodawstwo przyspieszyć proces prywatyzacji ziemi. „Zgodnie z tradycyjnym prawem zwyczajowym — oświadczył — jesteśmy raczej dzierżawcami ziemi, która faktycznie do nas nie należy”⁴⁶. Nyerere wypowiedział się zdecydowanie przeciwko wprowadzeniu „systemu nieograniczonej własności ziemi”, gdyż w społeczno-ekonomicznej konsekwencji doprowadziłoby to do rozwoju „małej grupy właścicieli ziemi i wielkiej rzeszy dzierżawców”. „Jakież jest więc zasadnicze rozwiązanie? Każdy powinien otrzymać ziemię w oparciu o pewną reglamentację. Ale ziemia przyznana w oparciu o pewną reglamentację przestaje być ziemią oddaną na własność. Staje się ziemią wydzierżawioną. W tym przypadku ziemia pozostaje własnością publiczną”⁴⁷. W programowym dokumen-

fizyczny podział jako zasada prawa spadkowego, wdowie prawo użytkowania, itd.). Land Registration (Special Areas) Ordinance z 1959 r. i Land Control (Special Areas) Ordinance z tego samego roku uwzględniły te zalecenia; por. H. Fliender, *Die Bodenreform in Kenia*, Berlin — Heidelberg — New York 1965, s. 28 nn.; por. także R. Seidman, *Law and Economic Development in English Speaking Sub-Saharan Africa* 1966, s. 28.

⁴³ Allott, *The Future of African Law*, s. 235.

⁴⁴ Seidman, *op. cit.*, s. 32. W październiku 1960 r. wg Seidmana istniało już 1 370 000 zarejestrowanych tytułów własności ziemi.

⁴⁵ Fliedner, *op. cit.*, s. 87.

⁴⁶ Nyerere, *Freedom and Unity*, s. 55.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 56.

cie Ujamaa — *The Basis of African Socialism* — wytyczył Nyerere podstawy reformy prawa rolnego w sposób następujący: „Dla nas w Afryce ziemia była zawsze uznawana za należącą do wspólnoty. Prawo Afrykanina do ziemi było po prostu prawem do jej użytkowania, nie miał on do niej innych praw. Rząd TANU musi wrócić do tradycyjnego afrykańskiego systemu władania ziemią. To znaczy członek społeczeństwa będzie miał prawo do kawałka ziemi pod warunkiem, że będzie go uprawiał”⁴⁸. W propozycjach rządu Tanganiki dotyczących *Land Tenure Reform* z 1962 r.⁴⁹ i w opartych na nich ustawach (*Freehold Titles /Conversation/ and Government Leases Act*, 1963; *Rights of Occupancy /Development Conditions/ Act*, 1963; *Land /Settlement of Disputes/ Act*, 1963) myśli Nyerere, wyrażające główny zarys tradycyjnych stosunków społecznych, ale nie ich różnorodność, znalazły konkretny wyraz prawny. Sprowadzały się one do tego, aby „przekształcić ziemię posiadaną na własność w dzierżawę, aby prawa posiadania ziemi były związane z celami rolniczymi” i aby „przyspieszyć rozwój wsi w najwyższym możliwie stopniu”⁵⁰. Konsekwencją tego kroku było, że prywatne tytuły własności ziemi zostały zniesione i przeszły w ręce władz, głównie prezydenta. Został udaremniony proces dalszej prywatyzacji ziemi, ale jednocześnie użytkowanie jej oparte zostało na innej płaszczyźnie. Jest nader znamienne, że rząd Nkrumaha wkroczył na podobną drogę — koncentracji własności ziemskiej w ręku prezydenta — powołując się przy tym na tradycyjną koncepcję „absolutnego prawa własności”⁵¹. W uzasadnieniu do *Stool Lands Act* z 1960 r. ówczesny minister sprawiedliwości A. E. A. Ofori Atta wywodził: „Przyznanie prezydentowi takich pełnomocnictw nie jest wprowadzeniem nowej zasady do administracji ziem wodzowskich” (*stool land*). Stanowi to tylko rozszerzenie jego pełnomocnictw do uczestniczenia w zarządzaniu ziemiami wodzowskimi. Ustawa zapewnia prezydentowi, w interesie narodowym, możliwość zadeklarowania, że wszystkie ziemie wodzowskie przechodzą na niego, a wchodzące w grę poszczególne ziemie wodzowskie zostaną później wyszczególnione w dokumencie, który uczyni prezydenta administratorem tych ziem”⁵².

⁴⁸ Cyt. H. Ruthenberg, *Agricultural Development in Tanganyika*, „Africa Studien”, Berlin — Göttingen — Heidelberg — New York 1964, nr 2, s. 182.

⁴⁹ J. S. Cole, W. N. Denison, *Tanganyika. The Development of its Law and Constitution*, London, 1964, s. 292, nn.

⁵⁰ *Ibidem*. Por. też G. F. Sawyer, *Discriminatory Restrictions on Private Dispositions of Land in Tanganyika: A Second Look*, „Journal of African Law”, London, t. 13, 1969, nr 1.

⁵¹ Patrz Seidman, *op. cit.* s. 32.

⁵² *Parliamentary Debates*....

Nie powinno przeto dziwić, że wzrost wpływów sił konserwatywnych po upadku rządów Nkrumaha znajduje swój wyraz także w żądaniach zmian prawa własności ziemskiej. Konferencja zjednoczonych izb wodzów w 1960 r. domagała się, aby rząd nie wydawał żadnej ustawy, która przekazywałaby ziemię wodzowską głowie państwa lub rządowi. Ustawy sprzeczne z tą zasadą powinny być anulowane⁵³. Również w Konstytuancie dały się słyszeć głosy wypowiadające się za zwrotem ziem wodzowskich⁵⁴. W projekcie konstytucji czytamy: „wszystkie renty, opłaty za nadania górnicze, dochody i wszelkie inne opłaty czy to w formie dochodu, czy kapitału z wszelkiej takiej ziemi wodzowskiej” (*stool land*)⁵⁵ przechodzą w zakres kompetencji wodzów. Nie ulega wątpliwości, że dokonujący się w Ghanie rozwój kapitalizmu już wkrótce regulację tę naruszy i obali. Zawęży ona bowiem niezbędny zasięg działalności państwa i utrudnia swobodny rozwój stosunków kapitalistycznych.

Rozwój stosunków rolnych w Tanzanii i Ghanie dostarczył istotnych wiadomości do odpowiedzi na pytanie dotyczące przyszłości tradycyjnego prawa rolnego przy wyborze niekapitalistycznej drogi rozwoju. Rozwój sił produkcyjnych na zasadach niekapitalistycznych stwarza konieczność ustosunkowania się do tradycyjnego prawa władania ziemią. Istota tego ustosunkowania się nie może polegać jednak na tworzeniu prywatnej własności na drodze znoszenia kolektywnych tytułów własności. Nie ma w ogóle żadnego *iunctim* pomiędzy rozwojem sił wytwórczych a zastępowaniem tradycyjnych form władania ziemią prywatną formą własności, co stanowi u Ruthenberga⁵⁶ punkt wyjścia dla kapitalistycznego modelu społeczeństwa. Nie należy rozumieć wykorzystania pozytywnych możliwości prawa tradycyjnego w ten sposób, że można przejąć istniejące (zmodyfikowane) normy prawne prawa zwyczajowego w ich treści i formie, gdy jest to możliwe. Chodzi raczej o wykorzystanie podstawowych zasad ideologiczno-prawnych tego prawa, w danym wypadku rolnego, do budowy nowego ustroju.

Kapitalistyczna droga rozwoju stoi w jawnej sprzeczności z zasadami ideologiczno-prawnymi wynikającymi ze wspólnoty własności ziemi. Niekapitalistyczna orientacja społeczna stwarza natomiast możliwość dialektycznie odmiennego rozwoju⁵⁷. Przekazanie „absolutnego prawa

⁵³ Por. „Internationales Afrika Forum”, München, 1/68, s. 6.

⁵⁴ Por. „West Africa”, London, z 1 II 1969.

⁵⁵ Por. „West Africa”, London, z 10 V 1969.

⁵⁶ Ruthenberg, op. cit., s. 132.

⁵⁷ Por. też wywody Seidmana, który pisze: „Istniejące formy zwyczajowego posiadania ziemi czynią łatwym przekształcenie [w kierunku spółdzielczości — H. M.] i wymagają jedynie marginesowych zmian w zwyczajowych regułach władania zie-

własności” w ręce prezydenta, a więc faktycznie ustanowienie państwowej własności ziemi, oraz ograniczenie prywatnych roszczeń do prawa użytkowania stanowi niewątpliwie prowadzącą do tego drogę. Społeczne znaczenie odmiennej regulacji stosunków własnościowych polega na tym, że utrudnia ona rozwój stosunków kapitalistycznych. Nie wyklucza to jednak rozwoju kapitalistycznych stosunków na wsi i nie musi automatycznie doprowadzić do uspołdzielczenia wsi. Stworzenie w gospodarce rolnej stosunków adekwantnych do niekapitalistycznej drogi rozwoju jest procesem skomplikowanym.

2. Znacznie mniej problemów nasuwają tradycyjne organy wymiaru sprawiedliwości. Jak wynika z poprzedzających wywodów, przekształcenie i integracja tych organów w jednolity system sądowy uczyniły duże postępy. Już teraz można przewidzieć, że w większości państw afrykańskich sądy miejscowe będą tworzyć najniższy szczebel w hierarchii sądowej. Wykazują one zdolność do przystosowań się do istniejącego systemu sądownictwa. W tym wypadku integracja idzie w parze z rozluźnianiem tradycyjnych więzów. Jak na to wskazuje przykład Ghany i Tanzanii, integracja sądów miejscowych w jednolity system wymiaru sprawiedliwości wymaga:

a) stworzenia jednolitej i drożnej — od sądów miejscowych do Sądu Najwyższego — struktury instancyjnej,

b) zniesienia ograniczeń stosowania prawa zwyczajowego, rozszerzenia jego jurysdykcji na wszystkich obywateli i rozszerzenia lub ograniczenia przedmiotowego zakresu kompetencji,

c) podporządkowania tych sądów centralnym organom sprawiedliwości,

d) oddzielenia wymiaru sprawiedliwości od organów wykonawczych,

e) stworzenia jednolitego prawa procesowego wprowadzającego (np. zastępstwo prawne),

f) podniesienia kwalifikacji miejscowych sędziów.

Część tych zasad można rozwiązać stosunkowo szybko, inne będą wymagały dłuższego czasu.

Wskazany kierunek rozwoju znajduje praktyczne zastosowanie w reformie sądów miejscowych w Nigerii (pod rządami wojskowymi)⁵⁸. Włączenie do ogólnej struktury instancyjnej, skupienie pełnomocnictw

nią. Najważniejsze, że nie wymaga to zmiany systemu władania ziemią, opartego na zależności, na system oparty na umowie. Dlatego może to być dokonane bez gwałcenia wartości uznawanych w ramach zwyczajowego systemu ziemskiego”. Seidman, *op. cit.*, s. 31.

⁵⁸ Por. A. O. Obilade, *Reform of Customary Court Systems in Nigeria under the Military Government*, „Journal of African Law”, London, t. 13, 1969, nr 1.

w rękach szefa sądownictwa (*chief justice*) i jednocześnie ograniczenie jego jurysdykcji, likwidacja sądów emirackich i wodzowskich — oto najistotniejsze wyniki reformy, które w pewnym zakresie oznaczają decydujący przełom w dotychczasowej strukturze tradycyjnych organów wymiaru sprawiedliwości.

Problem integracji sądów miejscowych jest jednak tylko jednym z aspektów określających ich przyszłą pozycję.

We wszystkich państwach afrykańskich, szczególnie tych, które wkroczyły na niekapitalistyczną drogę rozwoju, wysuwany jest postulat stworzenia narodowego, demokratycznego systemu sądownictwa, który odpowiadałby warunkom i wymogom rozwoju społecznego. Obecna organizacja sądownictwa nosi wciąż jeszcze silne piętno władzy kolonialnej. Nie chodzi więc tylko o integrację, która wtłacza sądy miejscowe w jeden model sądowy noszący zasadnicze cechy modelu byłej władzy kolonialnej i siłą rzeczy wyobcowujący go od ludu. Miller pisze: „Przeniesienie sprawy do sądu podstawowego (*primary court*) z obcym sędzią, który ani nie pochodzi z danego terenu, ani nie jest prawdopodobnie Nyamwezi, stanowi w każdym razie poważny wylom w sposobach rozstrzygania wewnętrznych konfliktów w społeczeństwie”⁵⁹. Sądy miejscowe muszą się wyróżniać prostym, zrozumiałym dla ludu trybem postępowania. Tego właśnie brak było istniejącym sądom miejscowym.

Logicznym następstwem takiego rozwoju jest utrzymanie tradycyjnego postępowania rozjemczego. W Tanganice np. z mocy *African Chiefs Ordonance (Repeal Act)* z 1963 r. wodzowie plemion przestali być instancją wymiaru sprawiedliwości, ale „wielu wodzów nie przestało działać jako nieoficjalni sędziowie w sprawach takich, jak cena narzeczonej, małżeństwo, rozwód, sprawy opiekuńcze, władanie ziemię itd. Ponadto wodzowie utrzymali legalne prawo rozpatrywania sporów lokalnych i są faktycznie na wpół sędziami”⁶⁰.

Wykonywanie tych kompetencji i istnienie prawa zwyczajowego stanowią istotne podstawy autorytetu wodzów. W tym przejawia się jedność i wzajemne oddziaływanie różnych tradycyjnych stosunków społecznych. Podobnie jak organa miejscowej administracji, również miejscowe sądy powinny respektować w o wiele większym stopniu niż dotychczas konkretne stosunki społeczne. W jakiej mierze można by nawiązać w ich pracy do tradycyjnego postępowania rozjemczego — wymaga osobnych badań.

⁵⁹ Miller, *op. cit.*, s. 196.

⁶⁰ *Ibidem*.

MAREK ARPAD KOWALSKI

TRADYCJE RZEŻBY PLEMIENNEJ W AFRYCE WSCHODNIEJ NA PODSTAWIE ZBIORÓW POLSKICH

Treść: Poglądy na tradycje rzeźbiarskie w Afryce Wschodniej. — Rozwój zainteresowań sztuką Afryki Wschodniej. — Plemienna rzeźba wschodnioafrykańska w zbiorach polskich. — Tradycje rzeźbiarskie a czynniki etniczne i kulturowe. — Destrukcyjny wpływ islamu na rzeźbę figuralną. — Sztuka, religia, ekonomia. —
Konkluzje.

Teren, do którego odnoszą się rozważania, niezbyt ściśle odpowiada ogólnie przyjętym określeniom regionów geograficznych czy etnograficznych. Obejmuje on terytorium Kenii, Tanzanii i północnego Mozambiku w ich obecnych granicach politycznych. Pominięcie Ugandy, Rwandy i Burundi tłumaczy się bowiem chęcią operowania materiałem w miarę możliwości podobnym kulturowo, dla uniknięcia zestawiania pastrylinearnych, zhierarchizowanych społecznie i zróżnicowanych etnicznie państw Międzyjeziora o dominującej kulturze pasterskiej z jednolitymi etnicznie grupami plemiennymi Bantu, wśród których przechowało się wiele elementów matrylinearyzmu i których gospodarka oparta jest na rolnictwie. Nieuwzględnienie Ugandy, Rwandy i Burundi wynika również stąd, że z punktu widzenia sztuki obszary te stanowią przedłużenie stylów panujących w Kongo. Chodzi tu natomiast o odnalezienie i przedstawienie miejscowych, lokalnych tradycji artystycznych.

Zakres niniejszego artykułu ograniczony jest do jednej tylko gałęzi sztuk plastycznych — do rzeźbiarstwa figuralnego. Ono to bowiem uważane jest za najbardziej charakterystyczny przykład działalności artystycznej ludów zamieszkujących Afrykę na południe od Sahary. Szeroko pojęte rzeźbiarstwo jest bowiem mniej reprezentatywne dla sztuki plemiennej i częstokroć wiąże się z wpływami zewnętrznymi.

Natomiast założeniem artykułu jest zwrócenie uwagi na relatywne, w porównaniu z zachodnią i środkową częścią kontynentu, ubóstwo

sztuki rzeźbiarskiej wśród plemion Afryki Wschodniej oraz próba wyjaśnienia tego zjawiska, wreszcie zwrócenie uwagi na istnienie miejscowych tradycji rzeźbiarskich.

POGLĄDY NA TRADYCJE RZEŹBIARSKIE W AFRYCE WSCHODNIEJ

W wielu opracowaniach dotyczących plemiennej sztuki afrykańskiej Afryka Wschodnia bywa pomijana, co wiąże się z ogólnie przyjętym mniemaniem, że w tej części kontynentu plastyka figuralna prawie nie istnieje, że ludy zamieszkujące ten region nie posiadają tradycji artystycznych ujawniających się w rzeźbiarstwie.

W Afryce Zachodniej i Kongo rzeźbiarstwo było powszechnie spotykane u licznych plemion wybrzeża i interioru. W niektórych przypadkach pełniło funkcje zbliżone do roli średniowiecznej sztuki europejskiej. Służyło gloryfikacji władców, upamiętnianiu ich przodków, wychwalało czyny i zasługi wodzów i naczelników, przekazywało obraz świata tworzony na zamówienie dworu. Jego przykłady pochodzą z Ife, Beninu, Dahomeju, Bena Lulua, Baluba czy Bakongo, a więc z dawnych, scentralizowanych tworców państwowych. Dwór pełnił tam rolę mecenasa¹.

Niezależnie od sztuki dworskiej istniała sztuka plemienna, wyrastająca bezpośrednio z tradycyjnych wierzeń i instytucji społecznych. Pełniła rolę pisma, opowiadała o dziejach plemienia, służyła do ceremonii inicjacyjnych i magicznych, a w tych aspektach integrowała całą społeczność. Dzięki jej powszechności ukształtowały się najróżnorodniejsze style i formy. Każde plemię kierowało się bowiem w tym względzie własnymi, tradycyjnymi zasadami. Dzieła reprezentują więc cały wachlarz kształtów: od skrajnego naturalizmu do form umownych; od dynamicznej ekspresji do spokojnego dostojństwa².

Odmienny obraz rysuje się w Afryce Wschodniej. Na tym terytorium nie znajdujemy tak licznych dzieł rzeźbiarskich jak w Afryce Zachodniej i Środkowej. Ustępują im one również pod względem wartości estetycznej i formalnej, mniej jest prac wyrafinowanych plastycznie. Nie są to stwierdzenia obowiązujące dla wszystkich rzeźb, dają jednak ogólny pogląd na zasadnicze różnice, jakie występują w sztuce różnych części kontynentu.

¹ W. Forman, B. Brentjes, *Alte afrikanische Plastik*, Leipzig 1967.

² Na temat różnic między sztuką dworską a plemienną, „ludową” wypowiada się K. Makulski, głos w dyskusji: *Zakres pojęcia sztuki ludowej*, „Polska Sztuka Ludowa”, 1967, nr 4.

Mówiąc o ocenach artystycznych, pamiętać należy o zawartym w nich ładunku subiektywizmu, wynikającym nie tylko z indywidualnego odczucia zbieracza i odbiorcy, ale mającym źródła w panujących w sztukach plastycznych kryteriach ocen.

Uderzający na pierwszy rzut oka kontrast artystyczny między Afryką wschodnią a pozostałymi regionami wywarł wpływ na badania sztuki plemiennej. Względne ubóstwo sztuki figuralnej spowodowało, że produkcję plastyczną traktowano tam marginesowo, samo zaś jej istnienie przypisywano wpływom idącym z Kongo, Egiptu, a nawet Azji, negując zasadniczo możliwość samodzielnego kształtowania się w Afryce Wschodniej tradycji artystycznych i ich rozwoju³.

Literatura ogólna dotycząca tematu jest obszerna. Istnieje wiele opracowań sztuki pierwotnej czy bardziej dokładnie — plemiennej sztuki afrykańskiej, w tym i rzeźby. Jednak w większości publikacji Afryka Wschodnia traktowana jest pobieżnie: od opisu sztuki Makonde, przez drobne wzmianki o osiągnięciach artystycznych tego plemienia dla wykazania ewenementu, jaki stanowią Makonde, będąc jedynym „rzeźbiarskim” ludem w „nierzeźbiarskiej” Afryce Wschodniej, aż po najczęstsze stwierdzenia, że w tej części kontynentu plastyka figuralna nie istnieje.

Hans Himmelheber stwierdza wręcz, że rzeźba odgrywa stosunkowo małą rolę w artystycznej aktywności Afrykanów. Podczas gdy śpiew i taniec spotyka się wszędzie, to rzeźba w ogóle nie istnieje w wielu plemionach, nie ma jej w ogóle w Afryce Wschodniej. Wytlumaczenia tego faktu nie należy szukać w różnicach między instytucjami plemiennymi czy wierzeniami, lecz w tym, że rzeźba nie jest potrzebna. Zamiast bowiem używać drewnianej maski, można, jak twierdzi autor, wziąć kawał liścia, który będzie pełnił tę samą rolę. Wreszcie rzeźba zależy od aktywności kilku tylko artystów, którzy tworzą dużo i obsługują liczne regiony. Jednak nieco dalej stwierdza Himmelheber, że Afrykanin ma świat podwójny: świat żywych i świat duchów. Duch zaś wśród żywych powinien posiadać swoje wyobrażenie, wymaga zatem

³ E. von Sydow, *African Sculpture*, „Africa”, t. 1, 1928, twierdzi, że sztuka Afryki Wschodniej jest częścią wielkiego stylu artystycznego Baluba idącego z Kongo i rozciągającego się aż po Ocean Indyjski. Opracowania portugalskie natomiast podnoszą możliwość wpływów pochodzących z górnego Egiptu, posuwających się wzdłuż doliny Nilu w stronę Wielkich Jezior: *Wood Sculptures of the Maonde People*, Lourenço Margues 1963. Natomiast polska autorka, K. Czerniewska, widzi też możliwości wpływów idących z Indii i Indonezji. *Elementy ras azjatyckich w maskach afrykańskich*, „Człowiek w Czasie i Przestrzeni”, 1959, z. 2.

materialnej reprezentacji. Może to być maska lub figura. Obiekt taki służy do porozumiewania się człowieka z duchem⁴.

Natomiast Himmelheber odnośnie do Afryki Wschodniej pisze wyraźnie, że tamtejsze plemiona nie posiadają prawie wcale sztuki plastycznej. Trudno orzec dlaczego tak jest. Między jeziorem Niasa a wybrzeżem Oceanu Indyjskiego jedynie plemiona Makonde i Wayao zajmują się sztuką⁵.

Podobnego zdania jest Melville Jean Herskovits i Pietro Scotti⁶. Pierwszy uważa, że na wyróżnionym przezeń kulturowym obszarze hodowców bydła (*the East African Cattle Area*), obejmującym omawiany tu region, sztuki plastyczne są mało rozwinięte⁷.

Ubóstwo artystyczne Afryki Wschodniej podkreśla też Justine M. Cordwell, uważając, że sztuka plastyczna w tym regionie jest mało popularna i niewiele można znaleźć jej okazów. Jedynie Makonde z Mozambiku tworzą drewniane maski i figury kobiece, a Lozi znad Zambezi rzeźbią wielkie, drewniane naczynia, na których pokrywach przedstawiają stylizowane postacie zwierząt⁸. Ale Lozi to raczej już Afryka Południowa.

Równie lakoniczne są inne stwierdzenia. Denise Paulme pisze, że rzeźba egzystuje głównie wśród ludów rolniczych, nie jest natomiast rozwinięta wśród plemion pasterskich, zbierackich i łowieckich. Ludy te rozwinęły inne gałęzie sztuki. Rolnicze plemiona Afryki Wschodniej jednak również nie mogą pochwalić się specjalnymi osiągnięciami rzeźbiarskimi⁹.

Według zaś Leonharda Adama sztuką w Afryce Wschodniej zajmuje się jedynie izolowana grupa ludu Makonde, mieszkająca na pograniczu Tanzanii i Mozambiku¹⁰.

Jedynie Elsy Leuzinger podnosi występowanie drewnianej plastyki słupowej (*plastique de poteau*) u Wakerewe, Kikuyu, Wazaramo, Wadoe, Wabondei, Wagiryama i Wanyika w rzeźbach przedstawiających figury przodków. Mają to być pomniki nagrobne związane z kultami i rytuałami pogrzebowymi¹¹.

⁴ H. Himmelheber, *Personality and Technique of African Sculptors*, [w:] *Technique and Personality in Primitive Art*, New York 1963.

⁵ H. Himmelheber, *Negerkunst und Negerkünstler*, Braunschweig 1960.

⁶ P. Scotti, *L'Arte dei popoli primitivi*, Milano — Roma 1951.

⁷ M. J. Herskovits, *Backgrounds of African Art*, Denver 1945.

⁸ J. M. Cordwell, *African Art*, [w:] *Continuity and Change in African Cultures*, Chicago 1959.

⁹ D. Paulme, *Les Sculptures de l'Afrique Noire*, Paris 1956.

¹⁰ L. Adam, *Art primitif*, Paris 1959.

¹¹ E. Leuzinger, *Afrique. L'Art des peuples noirs*, Paris 1962.

Podobnego typu posągi notuje się w południowo-zachodniej Etiopii wśród kuszyckich grup Konso i Gato oraz w południowym Sudanie u Nilotów: Bari, Nuer, Shilluk i Dinka. Obecność u wymienionych na początku plemion bantuskich podobnego typu rzeźb, nie spotykanych już wśród grup zamieszkujących tereny położone dalej na południe i na zachód, może być wytłumaczone ich położeniem w pobliżu Etiopii i Sudanu, a co za tym idzie zwykłymi i częstymi w takich wypadkach zapożyczeniami kulturowymi sąsiadujących ze sobą społeczności.

Elsy Leuzinger posuwając się na południe notuje u Washambala rzeźby o znaczeniu magicznym, z których czerpie się siłę podczas chorób. Wanyamwezi natomiast wykonują figury przodków umieszczane na rączkach rytualnych lasek, zwanych „tambiko”. Na końcu autorka omawia dokładnie rzeźbę ludu Makonde. Podkreślając, jako jedna z nielicznych, istnienie tradycji rzeźbiarskich w Afryce Wschodniej, stwierdza jednak jej relatywne ubóstwo wobec tradycji artystycznych Afryki Zachodniej i Środkowej.

Struktura socjalna patriarchatu dominującego w Afryce Wschodniej nie tworzy, według autorki, klimatu sprzyjającego sztuce. Pastorska cywilizacja chamska nie tłumaczy jednak w całości braku plastyki. Osiedli bowiem rolnicy Bantu, znajdujący się pod panowaniem Chamiatów, zachowali kult przodków, lecz nie mogą wykazać się rozwiniętym rzeźbiarstwem¹². Tu jednak Elsy Leuzinger zatrzymuje się z wy-suwaniem dalszych hipotez.

Dopiero w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych podjęto na szerszą skalę poszukiwania autochtonicznych tradycji artystycznych na wschód od Wielkich Jezior, prowadząc penetrację w terenie jak i odnajdując w magazynach muzealnych zapomniane eksponaty, które od dawna uchodziły uwagi znawców sztuki plemiennej.

ROZWÓJ ZAINTERESOWAŃ SZTUKĄ AFRYKI WSCHODNIEJ

Pierwsze naukowe prace na temat plemiennej sztuki Afryki pojawiły się w końcu XIX stulecia. Ale wcześniej — począwszy od drugiej połowy XV w. — pojedyncze wytwory artystów afrykańskich trafiały do Europy. Jednak sztuki plemiennej nie traktowano wówczas jako odrębnego tematu, lecz przedstawiano ją w ogólnym kontekście notatek z wojaży, ograniczając się do wymieniania i opisu co ciekawszych „fetyczy”. Droga do powstania teorii sztuki plemiennej była jeszcze długa. Początek jej dały prace, które wyszły spod pióra Leo Frobeniusa, Char-

¹² *Ibidem*, s. 195—201.

lesa Reada, Ormonde Daltona i L. G. Pitt-Riversa. Dotyczyły one Afryki Zachodniej, a szczególnie zachwycaly się osiągnięciami sztuki Beninu, przypisując jej zresztą wpływy zewnętrzne najrozmaitszej proveniencji jako źródła i bodźca rozwoju. Wykaz tematów i tytułów wskazuje, że nie było w tym okresie wzmianek o Afryce Wschodniej¹³.

Pierwsze opisy sztuki Afryki Wschodniej pojawiły się na początku obecnego wieku. Są to wzmianki podróżników i badaczy, głównie brytyjskich i niemieckich, którzy zetknęli się w czasie swoich wędrówek z obiektami plastycznej twórczości ludów wschodniej części kontynentu. Można tu przykładowo wymienić w kolejności chronologicznej kilka opracowań.

Oto w 1897 r. Kollmann odkrywa i opisuje wizerunki wodzów Wakerewe, plemienia zamieszkującego południowo-wschodnie wybrzeża Jeziora Wiktorii, na pograniczu Kenii i Tanzanii. Obiekty te zbliżone są w kształcie do wzorów plastyki słupowej z południowego Sudanu i Etiopii.

Wanyamwezi należą do tych plemion Tanzanii, które posiadały tradycje rzeźbiarskie. Wykonywano tam figurki ludzkie o różnych formach i statuetki zwierzęce. Znane były u Wanyamwezi figury przodków plemienia, *ilanga kimbuli mbuli* lub *ilanga bya mzimu*. Innym tematem rzeźbiarskim były stołki-trony wodzowskie. Te ostatnie zostały zebrane w większości przez podróżników niemieckich; mianowicie von Grawert zgromadził w 1898 r. dużą ich kolekcję z sultańskiego pałacu (*temba*) władczyni Buruku (*Sultanin of Buruku*). Felix von Luschan w wydanej w 1900 r. pracy opisuje kilka egzemplarzy takich tronów wodzowskich. Stołki wsparte były na trzech niskich nóżkach, modelowane w cylindrycznym bloku drewna. Oparcie stołka jest wysokie, łukowato wygięte wzdłuż obwodu. Po zewnętrznej stronie oparcia przedstawiona jest wydłużona, smukła postać ludzka. Znad oparcia wystaje głowa figury, po jego bokach — ręce, co nadaje stolcowi charakter rzeźby¹⁴.

Najbardziej znane przykłady rzeźb plemienia Wazaramo z wybrzeża Oceanu Indyjskiego zostały zebrane w 1899 r. przez Stuhlmanna. Są to figury nagrobne wykonane ku czci przodków, związane z ceremoniami pogrzebowymi. Całkowicie odmienne od ogólnych zasad rzeźby afrykańskiej jest traktowanie rąk i nóg. Nie są one wycięte wraz z korpu-

¹³ L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, „Nova Acta Academiae Leopoldina-Carolinensis”, Halle, t. 74, 1898; z. 1; O. M. Dalton, C. H. Read, *Antiquities from the City of Benin*, London 1899; L. G. Pitt-Rivers, *Antique Works of Art from Benin*, London 1900.

¹⁴ F. von Luschan, *Afrikanische Lehnstühle*, „Globus”, 1900, s. 77.

sem z jednego bloku drewna, lecz wykonane oddzielnie, przymocowane do korpusu zatyczkami, na których obracają się jak na osi.

Wabende to małe plemię żyjące na wschodnim wybrzeżu jeziora Tanganika. Niewiele można powiedzieć o ich rzeźbie. Znane są jedynie trzy figury kobiece symbolizujące założycielkę plemienia, zebrane w 1901 r. przez Bischoffa. Rzeźby tego rodzaju rozrzucone wokół chaty wodza zwiastowały o jego śmierci¹⁵.

W 1906 r. Brytyjczyk, A. Werner, dał generalne sprawozdanie dotyczące ludów środkowej części Afryki Wschodniej. Szczególną uwagę zwrócił on na Wayao z południowej Tanzanii pisząc, że w plemieniu tym wykonywano małe drewniane laleczki z silnie podkreślonym prognatyzmem i zniekształconymi wargami (kłódka wargowa). Motyw ten jednak zaginął i brak przykładów nie pozwala na ich opisanie ani na stwierdzenie funkcji¹⁶. W tym samym roku W. S. Routledge zajął się problemem sztuki u Kikuyu, poddając analizie tworzone w tym plemieniu niewielkie, gliniane posążki antro- i zoomorficzne, będące fetyszami¹⁷. W charakterze podobnym do opracowania Wernera utrzymana jest wydana w 1910 r. praca innego Brytyjczyka, C. W. Hobleya¹⁸.

Nieco wcześniej, bo w 1908 r., niemiecki etnolog, profesor Karl Weule wyniki swoich badań prowadzonych w Afryce Wschodniej opublikował w dwóch pokaźnych dziełach, w których znajdowały się obszernie fragmenty dotyczące sztuki Makonde i Wayao. Weule jest odkrywcą rzeźb i masek Makonde, których liczne ilustracje zamieszcza w swoich pracach. Weule pisze, że sztuka plastyczna plemienia Wayao nie jest tak rozwinięta jak u Makonde, ale jednak istnieje¹⁹.

Rok później Brytyjczyk A. C. Hollis dał opis nagrobnych figur przodków wykonywanych przez rzeźbiarzy plemienia Wanyika z wybrzeża Kenii²⁰. Wymienić należy jeszcze wydaną w 1916 r. pracę Szweda Gerharda Lindbloma, będącą dokładną, wspaniale opracowaną monografią kenijskiego plemienia Kamba²¹.

¹⁵ Powyższe dane przytoczone są za W. Fagg, *Sculptures africaines*, Paris 1965.

¹⁶ A. Werner, *The Natives of British Central Africa*, London 1906.

¹⁷ W. S. Routledge, *An Akikuyu Image*, „Man”, t. 6, 1906.

¹⁸ C. W. Hobley, *Ethnology of A-Kamba and other East African Tribes*, London 1910.

¹⁹ K. Weule, *Negerleben in Ostafrika*, Leipzig 1908, i tegoż, *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas*, Berlin 1908. Obie prace pisane są w formie dokładnego dziennika z podróży.

²⁰ A. C. Hollis, *A Note on the Graves of Wa-Nyika*, „Man”, t. 9, 1909.

²¹ G. Lindblom, *The Akamba in British East Africa. An Ethnological Monograph*, Uppsala 1916.

Wymienione wyżej publikacje to raczej utrzymane w duchu tego okresu ogólne opisy życia, gospodarki, wierzeń i obyczajów plemion, z którymi zetknęli się badacze. Sztuka potraktowana jest marginesowo, jako jeden z elementów kultury, wiążący się w układzie tych prac z rzemiosłem. Liczniesze, bardziej szczegółowe opracowania pochodzą dopiero z lat trzydziestych — pięćdziesiątych obecnego stulecia. Pierwsze wszakże w naukowej literaturze szerokie i dokładne analizy sztuki plemion wschodnioafrykańskich dali Leo Frobenius i Eckart von Sydow²².

W ostatnich latach teorie dotyczące nierzeźbiarskiego charakteru Afryki Wschodniej musiały ulec przewartościowaniu, dzięki odnalezieniu znacznej ilości rzeźb dawnych, pochodzących z tego terenu, jak i wykryciu tradycji istnienia sztuki wśród wielu ludów tego obszaru, która przetrwała mimo licznych, niesprzyjających okoliczności.

Wiele wnoszą w tym względzie ostatnie prace Williama Fagga, ukazujące bogactwo plemiennej rzeźby wschodnioafrykańskiej²³. Zbiorcze zaś i syntetyczne opracowanie daje Ladislav Holy, zwracając uwagę na samodzielny rozwój sztuki i jej tradycje nie mniejsze niż w Afryce Zachodniej. Analiza obyczajów, wierzeń, mitów, legend i podań wskazuje, że wykształciły się tam samodzielne style rzeźbiarskie, których forma i kontekst społeczny ukazują miejscowe, autochtoniczne pochodzenie²⁴.

PLEMIENNA RZEŻBA WSCHODNIOAFRYKAŃSKA W ZBIORACH POLSKICH

Praca niniejsza opiera się w większości w części materiałowej i dokumentacyjnej na zbiorach afrykańskich warszawskiego Państwowego Muzeum Etnograficznego, a dokładniej — jego Działu Kultur Pozaeuropejskich. Dla celów porównawczych wydaje się pożyteczne wymienienie zbiorów europejskich posiadających obiekty plemiennej sztuki

²² L. Frobenius, *Das unbekannte Afrika*, München 1923; von Sydow, *op. cit.*

²³ W. Fagg, *Tribes and Forms in African Art*, London 1965. Jest to dokładnie opracowany przewodnik po sztuce afrykańskiej z uwzględnieniem rzeźby plemion regionów wschodnich: Wakerewe, Wabende, Wanyamwezi, Washambala, Wazaramo i Makonde. W przekładzie francuskim tytuł brzmi: *Sculptures africaines*, Paris 1965. Druga praca, W. Fagg, *Sculptures et masques tribaux. L'Art de l'Afrique Centrale*, Unesco 1967, omawia nieco bardziej ogólnie tradycje artystyczne Afryki Wschodniej w koneksji ze sztuką ludów zamieszkujących basen Kongo.

²⁴ L. Holy, *Afrikanische Plastik. Das Kunstschaffen der ost- und südafrikanischen Stämme*, Praha 1967.

ludów Afryki Wschodniej oraz porównanie dat odkryć rzeźby wschodnioafrykańskiej z datami wpływów tego rodzaju obiektów do muzeum warszawskiego.

W wielu muzealnych i prywatnych kolekcjach europejskich znajduje się pewna ilość eksponatów pochodzących od plemion zamieszkujących Afrykę Wschodnią. Wymienić tu można przede wszystkim British Museum i The Horniman Museum w Londynie. Bogate zbiory posiada paryskie Musée de l'Homme, a także skandynawskie National Museet w Kopenhadze, Statens Etnografiska Museum w Sztokholmie i Koptisk Museum w Göteborgu. Liczne kolekcje rzeźby wschodnioafrykańskiej posiadają Museum für Völkerkunde w Berlinie, Hamburgu, Frankfurt nad Menem i Wiedniu oraz Linden-Museum w Stuttgarcie. Sporo obiektów znajduje się w holenderskim Rijksmuseum voor Volkekunde w Leiden, oraz belgijskich: Musée d'Ethnographie Antwerpii, Musée de Congo Belge (Tervuren) i Musée Ribaudi (Lasne Brabant). Kolekcje sztuki wschodnioafrykańskiej posiada budapesztańskie Néprajzi Múzeum, Náprstek Museum w Pradze oraz Muzeum Antropologii i Etnografii w Leningradzie.

Warto dodać, że już w końcu XIX w. poczęto gromadzić pierwsze egzemplarze sztuki wschodnioafrykańskiej. Późniejsze lata przyniosły szereg dalszych informacji o plastyce figuralnej w Afryce Wschodniej, dzięki którym dysponujemy stosunkowo znacznym i bogatym materiałem.

W Polsce zbiory afrykanistyczne, w tym i rzeźba, zgromadzone są w większości w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie. Zbiór rzeźb pochodzących z Afryki Wschodniej jest stosunkowo duży i wynosi w przybliżeniu 30% całego stanu kolekcji rzeźb afrykańskich, liczącej, według danych z 1969 r., około 180 okazów. Istnienie tej kolekcji należy w dużej mierze zawdzięczać wieloletniej działalności eksploracyjnej dra Wacława Korabiewicza. Przebywając w latach powojennych w Tanganice jako pracownik terenowy King George V Museum z Dar es-Salaam prowadził on też badania na tym obszarze dla ówczesnego warszawskiego Muzeum Kultur Ludowych.

Niemala ilość obiektów została zebrana przez polskich podróżników okresu międzywojennego i powojennego: Jana Karpowicza, Stanisława Ochockiego, Stanisława Taczanowskiego i innych. Żaden z nich nie był etnografem, toteż dostarczone przez nich kolekcje posiadają bardzo nierówną wartość. Obok rzeźb naprawdę interesujących znaleźć można dosyć mierne, o charakterze pamiątkarskim, zebrane przypadkowo. Część nabytków otrzymało muzeum w ramach centralizacji zbiorów, przeprowadzonej w latach czterdziestych, z placówek muzealnych Ziemi

Zachodnich, bądź też przez przejęcie ich ze składnic muzealnych w Bożkowie i Żelaźnie, z dawnych zbiorów niemieckich. Pewna ilość rzeźb najświeższej stosunkowo daty pochodzi z darowizn instytucji i osób prywatnych, wreszcie z zakupów ze sklepów „Desy”.

Wszystkie obiekty znajdujące się w muzeum warszawskim pochodzą z dziewięciu plemion: Makonde, Wayao, Wahehe, Wazaramo, Wakwere, Wazigua, Wakerewe, Kikuyu i Kamba. Są one bardzo zróżnicowane tak w formie, jak i walorach estetycznych oraz w znaczeniu funkcjonalnym ²⁵.

Większość zbiorów rzeźby figuralnej z regionu wschodniego zgromadzona została dopiero w latach czterdziestych i pięćdziesiątych obecnego stulecia. W tym właśnie okresie były wyprodukowane obiekty sztuki współczesnej. Twórcami ich są rzemieślnicy pochodzący z plemion, wśród których rzeźba figuralna powstała czy też odrodziła się w okresie międzywojennym i rozwinęła się jako sztuka pamiątkarska. Do ludów tych należą Kikuyu, Kamba i Wazigua. Obok nich znajduje się wszakże pewna ilość rzeźb starszych, wyraźnie nawiązujących do stylów tradycyjnych, które ukształtowały się w sztuce plemion Afryki Wschodniej. Świadczą one o istnieniu na tym terenie plemiennej tradycji rzeźbiarskiej miejscowego pochodzenia. Wyrosły one z lokalnego

²⁵ Najbardziej reprezentacyjny jest zbiór rzeźb, plemienia Makonde zgromadzony i dostarczony przez dra Wacława Korabiewicza w 1950 r. (pięć sztuk). Jedną rzeźbę dostarczył w tym samym roku Stanisław Ochocki, jedna jest darowizną Komitetu Festiwalowego z 1955 r., jedna wreszcie została zakupiona w „Desie” w 1961 r. Trzy antropomorficzne, zgeometryzowane w formie rzeźby — fetysze plemienia Wakwere z Tanzanii zostały dostarczone w 1949 r. przez Korabiewicza. On też jest dostawcą jedynej rzeźby Wazigua — hebanowej, nowej, będącej przykładem sztuki pamiątkarskiej. Wszystkie rzeźby plemienia Wayao, (siedem zoomorficznych figurek) zostały przejęte w 1950 r. z Muzeum Wielkopolskiego w Poznaniu, jedna zaś rzeźba Wakerewe — figura przodka — z Muzeum w Bytomiu w 1952 r. W zbiorach muzealnych znajdują się trzy małe figurki (fetysze) z plemienia Wazaramo. Jedna z nich została przejęta w 1949 r. z Muzeum we Wrocławiu, dwie pozostałe dostarczyli Wacław Korabiewicz i Marek Żelazkiewicz w latach 1949 i 1960. Dostawcami rzeźb z plemienia Wahehe byli Wacław Korabiewicz, który w latach 1949—1950 przekazał cztery obiekty, i Jan Karpowicz, ofiarodawca pięciu obiektów z 1951 r. Duży zespół rzeźb Kikuyu (sześć sztuk) zgromadził w latach 1950—1952 Wacław Korabiewicz, jedną figurkę przekazał w 1952 r. Stanisław Śliwiński. Wacław Korabiewicz przekazał też do muzeum w latach 1949—1953 cztery rzeźby od Kamba. Jan Karpowicz jest ofiarodawcą dwu rzeźb Kamba w latach 1951 i 1952. Rok później muzeum wzbogaciło się o następne obiekty pochodzące od Stanisława Taczanowskiego oraz z przekazu Zakładu Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego. W dwu przypadkach zbieracze nie są znani. W zbiorach muzeum znajduje się też kilka nie zidentyfikowanych bliżej rzeźb wschodnioafrykańskich, których pochodzenie plemienne nie jest znane.

religijnego i społecznego podłoża, a przykładów dostarczają tu okazy z plemion Makonde, Wahehe i Wakwere.

W Polsce później zwrócono uwagę na sztukę figuralną ludów Afryki Wschodniej niż w innych krajach Europy, lecz może to być wytłumaczone dziejami naszego kraju. Często jednak i obecnie rzeźby pochodzące z tego regionu traktowane są po macoszemu w porównaniu z kolekcjami wywodzącymi się z Kongo lub Wybrzeża Gwinejskiego. Wydaje się, że przyczyniło się do tego tkwienie w konserwatywnych schematach estetycznych i niesłuszne negowanie wartości etnograficznej dzieł współczesnych. A przecież nie powinno to zmniejszać zainteresowania nimi, gdyż stanowią one przykład pojawienia się i rozwoju nowych prądów w plemiennej sztuce afrykańskiej, już więc z tego względu godne są uwagi.

Kolekcje figuralnej rzeźby afrykańskiej w Polsce znajdują się też w Muzeum Etnograficznym w Krakowie, Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi oraz w Muzeum Pomorza Zachodniego w Szczecinie. To ostatnie posiada rozbudowany dział Afryki Zachodniej i tylko z tego regionu pochodzą znajdujące się tam obiekty. Również muzea krakowskie i łódzkie nie posiadają egzemplarzy wschodnioafrykańskiej plastyki figuralnej.

Nie sposób natomiast określić, jak wiele rzeźb wschodnioafrykańskich znajduje się w rękach prywatnych kolekcjonerów. O możliwości istnienia takich zbiorów czy chociażby pojedynczych egzemplarzy świadczyć mogą zakupy czynione przez Państwowe Muzeum Etnograficzne w sklepach „Desy”. Pozostajemy jednak w sferze domysłów, posiadając wiadomości jedynie o zbiorach prywatnych należących do dra Wacława Korabiewicza.

TRADYCJE RZEŻBIARSKIE A CZYNNIKI ETNICZNE I KULTUROWE

Klasyczne dzieła rzeźby afrykańskiej pochodzą z dwu regionów: basenu Nigru i basenu Kongo. Również terytoria położone między Wielkimi Jeziorami i Oceanem Indyjskim zamieszkują dosyć liczne grupy plemion, wśród których istnieją lub istniały tradycje rzeźbiarskie, bądź takie plemiona, u których rzemiosło rzeźbiarskie powstało w ostatnich latach. Jednak, ogólnie rzecz biorąc, można przeprowadzić ów dychotomiczny podział na strefy sztuki w obrębie całego kontynentu. Powstaje pytanie, co jest tego przyczyną? Podstawę do przeprowadzenia podziału stanowi ilość odnalezionych w terenie rzeźb i powszechność tradycji tej gałęzi sztuki. W obu przypadkach regionami dominującymi są

Afryka Zachodnia i Środkowa. Błędem natomiast wydaje się totalne negowanie tradycji rzeźbiarskich wśród plemion zamieszkujących Afrykę Wschodnią.

Przyjmując hipotezę Douglasa Fräsera, według której występujący w rzeźbie plemienną motyw sercokształtnej formy twarzy świadczy o dawnych tradycjach sztuki ludu, którego twórcy tak właśnie modelują oblicza stworzonych przez siebie rzeźb, stwierdzić trzeba ich szerokie rozpowszechnienie na całym kontynencie, aż po Ocean Indyjski i Afrykę Południową²⁶. Motyw ów przemawiałby więc znajomością rzeźby figuralnej u plemion wschodnioafrykańskich. Co więcej, motyw ten wiąże Fraser z ekspansją Bantu, która miała miejsce w pierwszym tysiącleciu p.n.e. Fale migracyjne wyszły z dawnych siedzib tych ludów, położonych na terytorium obecnego Kamerunu, i posuwały się na wschód: wokół północnych i południowych wybrzeży Jeziora Wiktorii oraz na południe: wzdłuż jeziora Tanganika do jeziora Niasa. Wypierając stamtąd przodków dzisiejszych Buszmenów, kierowali się Bantu dalej na południe, docierając do Kraju Przylądkowego, napierani z kolei przez napływających z północy pasterskich Nilotów. Wędrowniki Bantu doprowadziły do zasiedlenia przez nich basenu Kongo, Afryki Wschodniej i Południowej²⁷.

Drewniana plastyka figuralna od dawna więc była znana ludom bantuskim, o czym świadczą mogą wielkie osiągnięcia artystyczne i bogactwo rzeźby na terenie Angoli, Kongo, Gabonu i Kamerunu, a także wiadomości odnoszące się do sztuki plemion wschodnioafrykańskich. Podział zatem Afryki na strefę rzeźbiarską i nierzeźbiarską nie może opierać się na kryterium tradycji, gdyż ta, przynajmniej w jej najwcześniejszych fazach, wspólna jest dla całego kontynentu. Pozostaje więc do wyjaśnienia zagadnienie powszechności rzeźbiarstwa i zaniku jego tradycji u licznych ludów wschodnich obszarów Afryki.

Pewien wpływ na to mogą mieć warunki geograficzno-przyrodnicze. Afryka Wschodnia leży w strefie klimatu podrównikowego suchego, w sudańsko-zambezyjskim pasie sawann. Niewykluczone więc, że powszechne występowanie rzeźby drewnianej może być po części określone ilością dostępnego materiału. Istotnie obszar, z którego pochodzi klasyczna rzeźba plemienna (Baluba, Fang, Dan), porośnięty jest wielkimi lasami tropikalnymi. Dżungle Kongo i leśne strefy Wybrzeża Gwinejskiego dostarczają miejscowym rzemieślnikom dużej ilości surowca rzeźbiarskiego, w przeciwieństwie do znacznie uboższej pod tym względem Afryki Wschodniej. Ale determinizm geograficzny nie jest wyjaś-

²⁶ Fraser, *op. cit.*, s. 47.

²⁷ *History of East Africa*, red. P. Oliver, G. Mathew, t. 1, Oxford 1963.

nieniem wystarczającym. Liczne przykłady sztuki rzeźbiarskiej pochodzą z terenów sawann Afryki Zachodniej i grasslandów Kamerunu, by wymienić przykładowo osiągnięcia artystyczne Bambara z Mali, Dogon z Wybrzeża Kości Słoniowej, Bobo z Górnej Wolty czy Anyang z Kamerunu. Szata roślinna tych terenów oraz Afryki Wschodniej jest podobna.

Istnieją poglądy upatrujące nierównomierne rozmieszczenie ośrodków sztuki plemiennej w Afryce w predyspozycjach rasowych i wrodzonych zdolnościach grup ludzkich. Zależności te podnosi Baumann, według którego rzeźba figuralna występuje zasadniczo u matriarchalnych Bantu, zaś patriarchalne ludy chamicckie hołdują sztuce abstrakcyjnej wyrażającej się w bogatej ornamentyce i zdobnictwie przedmiotów użytkowych, odrzucają natomiast figuralną sztukę przedstawieniową²⁸. Podobnego zdania jest Werner Schmalenbach. Według jego opinii drewniana rzeźba figuralna charakterystyczna jest dla kultur rolniczych reprezentowanych przez ludy Bantu i Sudanu Zachodniego, zanika natomiast wśród kultur pasterskich, których nosicielami w Afryce Wschodniej są ludy nilockie i chamicckie²⁹.

Problemu nie można jednak rozpatrywać w kategoriach *stricte* rasowych. Trzon ludności Afryki Wschodniej stanowią bowiem ludy Bantu, zamieszkujące też Kongo i Kamerun, skąd właśnie pochodzą najwspanialsze przykłady rzeźby afrykańskiej. Nie ma też żadnych podstaw do tego, by mówić o mieszkańcach Afryki Wschodniej jako mniej zdolnych czy zręcznych, zważywszy ich duże osiągnięcia w dziedzinie sztuki zdobniczej. Słusznie też stwierdza William Fagg, że ciągle jeszcze oczekujemy odnalezienia większej ilości rzeźb wśród rolników, którzy koegzystują ze wschodnioafrykańskimi nomadami. Wszak nomadzi Centralnej Azji produkują wspaniałą sztukę szczepową³⁰.

W przeciwstawieniu wszakże Bantu — Nilotom, systemowi matrylinearnemu — systemowi patrylinearnemu, kulturom rolniczym — kultury pasterskiej kryje się, jak przypuszczam, klucz do rozwiązania problemu dychotomicznego podziału Afryki z punktu widzenia sztuki. Przedstawione wyżej momenty winny być wszakże rozpatrywane nie w sposób izolowany jako wynik zróżnicowania tylko etnicznego, religijnego czy społecznego, ale łącznie, w generalnych kategoriach historycznych

²⁸ H. Baumann, D. Westerman, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris 1948.

²⁹ W. Schmalenbach, *African Art*, New York 1954.

³⁰ W. Fagg, M. Plass, *African Sculpture. An Anthology*, London — New York 1964.

i kulturowych stanowiących wypadkową dyferencjacji etnicznej, religijnej, ekonomicznej i społecznej ludów wschodniego regionu Afryki.

Plemiona Zachodniej i Środkowej Afryki zajmujące się rzeźbiarstwem to na ogół matryklanowe, osiadłe od setek lat ludy rolnicze. Rzeźba pełni tam funkcję przekazu historycznego, legendy, wyjaśnia pochodzenie człowieka, uzasadnia prawa do zajmowanego terytorium przez wyrażający się w niej kult przodków — założycieli plemienia i rzeczywistych władców ziemi. Wyraża też ideę płodności, jest narzędziem magii.

Natomiast w Afryce Wschodniej dominuje gospodarka pasterska. Wśród ludów nomadycznych inne panują idee społeczne, legendy i wierzenia niż wśród osiadłych grup rolniczych. Religia i magia przejawiają się w innych formach. Wśród osiadłych rolniczych społeczności Bantu istnieje rozwinięty kult przodków. Pastercy Niloci i Chamici mają rozbudowany system wierzeń związanych ze zjawiskami przyrody, z kultem bogów nieba, słońca, gwiazd i księżyca, nie wymagającym więc czci składanej ziemi, czci spektakularnej — wszak były one widoczne, tak jak niewidoczne były dusze przodków czczonych przez społeczeństwo rolnicze. Różnice te są wynikiem odmiennego systemu ekonomicznego warunkującego ukształtowanie się odrębnych założeń religijnych. Te z kolei pociągały za sobą rozwój określonych instytucji społecznych.

Rolnicze plemiona Bantu Afryki Wschodniej były mało spójne wewnętrznie, nie posiadały zwartej organizacji politycznej ani instytucji wodzostwa jednoczącej całą społeczność. Rzeźby przedstawiające przodków przypominały o wspólnym pochodzeniu, o tym że terytoria zamieszkiwane przez grupę zostały dane przez przodków. Za ich pośrednictwem zwracano się z prośbą do bóstw plemiennych o urodzaj, wysokie plony i płodność. Odbytujące się z ich udziałem obrzędy gromadzące wieś lub nawet całe plemię świadczyły o wspólnocie kultury, integrowały społeczność.

Przeciwnie, bóstwa i duchy opiekuńcze pasterskich ludów nomadycznych nie wymagały materialnej egzemplifikacji. Posiadały przecież ustalone w naturze siedziby, były widoczne. Tryb życia tych plemion z konieczności narzucał im zwartą organizację. Potwierdzenie jedności grupy, a zarazem odrębności znajdowały w odmiennych instytucjach społecznych. Rozwinięta była więc tradycja ustna przekazująca z pokolenia na pokolenie wiadomości o ciągach lineażowych, aż po przodków całego klanu i plemienia. Istniała organizacja polityczna z wodzem stojącym na czele grupy, wreszcie system pełnienia funkcji społecznych przez ludzi określonej kategorii, wyrażający się w klasach wieku. Nie

ziemia, lecz bydło stanowiło czynnik jednoczący plemię. Wokół niego też koncentrowały się zasadnicze ceremonie i obrzędy plemienne.

Melville Jean Herskovits, wyróżniający w Afryce kilka zasadniczych arealów kulturowych, określa wschodnią część kontynentu mianem wschodnioafrykańskiego obszaru hodowców bydła³¹. Bydło jest tam ogniskową kultury, odgrywa specjalną rolę w podwójnym systemie ekonomicznym, charakterystycznym dla tego obszaru. Gospodarka bazuje bowiem na rolnictwie, które jest podstawą utrzymania. Równoległe z nim współistnieje ekonomia prestiżowa, zaś jej fundamentem jest bydło. Określa ono pozycję społeczną właściciela przez ilość i jakość, jest wyznacznikiem bogactwa. Wiele ceremonii plemiennych, rytuałów urodzin, dojrzałości i śmierci koncentruje się wokół bydła. Spadkobranie, dziedziczenie, następstwo i pochodzenie liczone jest w linii ojca. Niemniej są też plemiona matrylinearne. Należą do nich te, które były bardziej izolowane od wpływów zewnętrznych — kultur pasterskich czy też późniejszych wpływów arabskich. Pasterskie ludy nilockie i chamićkie zdominowały rolniczych Bantu, którzy przejęli od nich wiele elementów gospodarczych — hodowlę bydła, i społecznych — patryli-nearyzm i klasy wieku.

Specyfiką tego obszaru jest istnienie klas wieku jednoczących w zwartą grupę ponadklanowe zespoły rówieśników. Klasy wieku odczytywane są jako czynnik integrujący plemię pozbawione silnej, centralnej władzy, a nawet instytucji wodzostwa, jak to ma miejsce np. u Kikuyu i Kamba.

Wierzenia, życie religijne i ceremonie koncentrują się wokół rodziny i rodu. Podstawą jest kult przodków, chociaż istnieje też pojęcie istoty najwyższej, a także czczona są bóstwa natury. Zjawisko to wydaje się być zapożyczeniem od ludów pasterskich. Ceremonie mają na ogół charakter rodzinny lub klanowy, jedynie większe obrzędy, np. inicjacja i święto plonów, gromadzą całe plemię. Mimo utrzymywania się kultu przodków rzeźbiarstwo zanika. Rolę integracyjną przejmują klasy wieku oraz sakralna wartość bydła jednocząca społeczność. Przejmowane są od nomadów pojęcia zaprzeczające konieczności tworzenia materialnej egzemplifikacji duchów przodków i tworzenia im siedzib w świecie ziemskim. Schronieniem dla nich staje się natura w szerokim sensie tego słowa.

Bliskie sąsiedztwo Bantu z pasterskimi Nilotami i Chamitami wywarło na tych pierwszych niewątpliwie wpływ. Wzajemne kontakty, walki, przesunięcia, migracje niosły ze sobą zapożyczanie i przyjmowanie jednych elementów kultury kosztem innych. Pasterze jako ele-

³¹ M. J. Herskovits, *The Culture Areas of Africa*, „Africa”, t. 3, 1930.

ment bardziej ruchliwy, dynamiczny i ekspansywny, bardziej zorganizowany politycznie i militarnie narzucali osiadłym rolnikom swoją supremację, poglądy i idee.

Jeśli nawet nie notujemy zmiany w religii — Bantu pozostali wierni kultowi przodków — to jednak poprzez oddziaływanie na inne, związane z wierzeniami dziedziny życia społecznego wpływy te musiały odbić się chociażby w elementach zewnętrznych, najbardziej podatnych na zmiany, najbardziej spektakularnych, konkretnie w odchodzeniu od tworzenia wyobrażeń rzeźbiarskich. Związane z nimi obrzędy i ceremonie oraz stojące za nimi idee zostały przeniesione na inne elementy kultury.

Afryka na wschód od pasma Wielkich Jezior jest krajem otwartym i od wieków była widownią licznych wojen, migracji i przemieszczeń ludności. Wprawdzie i Afryka Zachodnia była sceną wielu wojen, ale tam podbite plemiona zasadniczo nie zmieniały swojego miejsca zamieszkania ani sposobu życia, płaciły jedynie trybut zwycięzcom, a po pewnym czasie wtapiały się w ich społeczność. Natomiast we wschodniej części kontynentu nieustannie przebiegały liczne fale migracji ludów obcych sobie etnicznie, podboje, ucieczki przed najeźdźcami. Stan chaosu i zamętu nie sprzyjał rozwojowi sztuki. Nie sprzyjał też rozwojowi i powstawaniu dużych i scentralizowanych organów państwowych z administracją i dworem, mogącym pełnić wobec sztuki opiekunką rolę, jak to miało miejsce w królestwach Beninu, Dahomeju, Ashanti czy Baluba.

DESTRUKCYJNY WPŁYW ISLAMU NA RZEŻBĘ FIGURALNĄ

Wielkie przemieszczenia ludności w szerokim korytarzu wschodnio-afrykańskim były sprzężone z zetknięciem się wzdłuż wybrzeża — i dalej w głąb lądu — miejscowych plemion z wrogiem wobec sztuki przedstawieniowej islamem. Na wybrzeżu powstawały liczne miasta muzułmańskie przesiąknięte arabską obyczajowością. Powstała misterna sieć handlowa łącząca je z Półwyspem Arabskim. Obszary te ulegały islamizacji już od VII w., chociaż osadnictwo arabskie datować można znacznie wcześniej, pierwsze bowiem kontakty wybrzeża z Arabami odnoszą się do X—IX w. przed n. e.³²

Przez wiele wieków wpływ islamu ograniczał się do wybrzeży i nie przenikał w głąb kontynentu. Arabowie zabezpieczali sobie bowiem

³² B. Davidson, *Stara Afryka na nowo odkryta*, Warszawa 1961, por. też *History of East Africa...*

oparcie wśród plemion wybrzeża i ich najbliższych sąsiadów. Z pojawieniem się w 1498 r. w tych stronach Portugalczyków z rąk Arabów począł wymykać się monopol kupiecki. Nowi przybysze zniszczyli dotychczasowe związki handlowe, ale nie potrafili zbudować własnych, wnosząc jedynie stan chaosu, do czego przyczyniały się jeszcze walki międzyplemienne w interiorze i na wybrzeżu. Te ostatnie były często funkcją rywalizacji arabsko-portugalskiej. Jednak na początku XIX w. kontrola Portugalii nad regionem wschodnim skurczyła się do południowych brzegów rzeki Ruvumy.

Walki międzyplemienne wyniszczały kraj powodując migracje ludności, dezintegrację plemienną i depopulację. Taki stan rzeczy zastał islam, który zaczął posuwać się w głąb kontynentu i łatwo stał się dominującą siłą. Przybysze z wybrzeża zjednywali sobie starszyznę plemienną dla zapewnienia swobody dalszego przenikania. Początkowo przyświecały im cele handlowe. Propaganda religijna, a w tym aspekcie i polityczna, rozpoczęła się na szeroką skalę dopiero z przyjściem Europejczyków w XIX w.

Na szlakach handlowych Arabowie zakładali osady chroniące drogi i stanowiące zarazem bazy zaopatrzeniowe. Z nimi to stykali się Afrykańczycy z interioru współpracując z Arabami i dostarczając im żądanych towarów. Adaptowali oni wiele arabskich zwyczajów i elementów kulturowych, często stając się nominalnie muzułmanami. Bazę dla rozpowszechniania się islamu stanowili niewolnicy. Oderwani od tradycji plemiennej, z którą stracili kontakt, zagubieni w obcym sobie środowisku, przyjmowali nową religię, która nadawała im wyższy status społeczny. Istniał jeszcze jeden czynnik powodujący rozwój islamu. Po szczególne osoby z plemion, które od dawna miały ścisły związek z Arabami, np. Wayao, stawały się ich pomocnikami, tragarzami, przewodnikami. Ci także przyjmowali islam identyfikując się z muzułmanami. Działał przykład wyższej kultury. Przyjęcie islamu było wyniesieniem społecznym. Wreszcie Arabowie jako przeciwnicy Europejczyków byli cennym sojusznikiem w walce z ekspansją mocarstw kolonialnych. Popierali Wahehe w ich walkach z Niemcami w latach 1891—1894 i powstanie Maji-Maji w 1905 r. W późniejszym okresie Brytyjczycy i Niemcy zatrudniali Arabów jako urzędników, tłumaczy i żołnierzy dla ich znajomości interioru, co nie pozostawało bez wpływu na szerzenie propagandy religijnej.

Naciskom Islamu podlegały przede wszystkim plemiona położone na wybrzeżu, na szlakach karawanowych, wciągnięte w arabską sieć handlową i pośredniczące w wymianie między wybrzeżem a interiorem, np. Wazigua, Wazaramo, Wakwere, Wayao. Islam głęboko wpłynął na

ich religijne poglądy, chociaż w postaci zmodyfikowanej tradycją obyczajów plemiennych. Nie był to islam ortodoksyjny. Tym bardziej muzułmanie z interioru, gdzie działanie islamu nie było tak powszechne, w zasadzie nadal pozostali członkami lokalnej społeczności, będąc w sferze oddziaływania rodziny i klanu i odczuwając poczucie zależności od przodków i tradycji.

Wpływy islamu mogą tłumaczyć relatywną skromność przedstawieniowej plastyki figuralnej w Afryce Wschodniej. Można zatem przypuszczać, że ludy Afryki Wschodniej, mimo istnienia dawnych obyczajów społecznych bądź trwania przy nich w zmodyfikowanej formie, przyjmowały pewne kanony i nakazy religijne, które w interesującym nas przypadku doprowadziły wśród wielu plemion bantuskich do zaniku rzeźby figuralnej.

SZTUKA — RELIGIA — EKONOMIA

Do Afryki Wschodniej jak zresztą i do wszystkich regionów kontynentu zaczęły docierać począwszy od lat trzydziestych obecnego stulecia europejskie prądy artystyczne. W twórczości wielu plemion pojawiają się nowe prace, które pod względem formy są wprawdzie kopią tradycyjnej rzeźby plemiennej, ale brak im ostrości widzenia artystycznego i autentyzmu. Zmienił się również materiał. Większość nowych statuetek wykonywana jest w hebanie, który nigdy nie był stosowany w rzeźbie tradycyjnej. Forma rzeźb staje się uproszczona, pojawiają się nowe tematy o wybitnie pamiątkarskim charakterze.

Wpływ sztuki europejskiej działa poprzez chrześcijaństwo, pod którego naciskiem zmienia się tradycyjna rzeźba. Pierwsze zetknięcie się chrześcijaństwa ze sztuką plemienną nie było dla niej fortunate. Upatrując w niej kwintesencję pogaństwa wielbiącego bałwany i wizerunki diabłów, misjonarze niszczyli jej obiekty. Na ogół filozofia rządów kolonialnych miała tendencję do eliminacji, z pomocą kościoła, wierzeń animistycznych i tego, co określano jako sztukę pogańską. Tak pojęty proces akulturacji prowadzić miał do wciągnięcia Afrykanów w orbitę społecznych, ekonomicznych i kulturalnych wpływów metropolii³³. Wprawdzie w dziedzinie artystycznej przeczą temu przykłady pochodzące z krajów należących do byłej Brytyjskiej Afryki Zachodniej, ale tam Brytyjczycy stosując metodę rządów pośrednich nie wnioskali w istotę życia plemiennego, starając się nie rozbijać go, lecz włączyć w system rządów kolonialnych. W Afryce Wschodniej natomiast

³³ E. Elisofon, W. Fagg, *The Sculpture of Africa*, New York 1958.

liczne osadnictwo europejskie powodowało rozbitcie instytucji plemiennych.

W późniejszym okresie relacje chrześcijaństwo — sztuka plemienna przybrały odmienny charakter. Starając się możliwie efektywnie oddziaływać na Afrykanów, misje nie toczyły otwartej walki ze sztuką pogańską. Przy wielu ośrodkach misyjnych i w prowadzonych przez nie szkołach propagowano wzory sztuki chrześcijańskiej. Dotychczasowe wzory artystyczne starano się zastępować religijnymi tematami ikonograficznymi. *Biblia* i zawarte w niej treści miały stanowić inspirację artystyczną. Nakłaniano miejscowych twórców do podejmowania nowych tematów. Spośród zaś młodzieży uczęszczającej do szkół misyjnych wybierano szczególnie uzdolnionych artystycznie do wykonywania prac rzeźbiarskich o charakterze chrześcijańskim.

Drugim ewenementem powodującym rozwój sztuk plastycznych były czynniki ekonomiczne. Ruch turystyczny i włączenie tych obszarów w krąg gospodarki pieniężnej stały się stymulatorami rozwoju rzeźbiarstwa, a to dzięki sztuce pamiątkarskiej. Tak więc obok tradycyjnej rzeźby plemiennej pojawiają się prace nowe, różniące się od poprzednich formą, stylem i ekspresją. Tworzą się nowe ośrodki sztuki, np. u Kikuyu i Kamba.

Panujący u Kikuyu system wierzeń i struktura społeczno-ekonomiczna nie wymagały istnienia plastyki figuralnej. Na elementy te starałem się zwrócić uwagę w poprzedniej części artykułu, podejmującej zagadnienia wpływu plemion pasterskich na rolnicze. Dlatego też nie będę tu szczegółowo referował przykładów, odsyłając do ogólniejszych stwierdzeń. Pojawienie się zatem u Kikuyu plastyki figuralnej jest zjawiskiem nowym, podyktowanym odpowiedzią na zapotrzebowanie rynku. Podobnie u Wazigua rynek determinuje pojawienie się rzeźbiarstwa, a u Washambala jego dalszy rozwój. Oba te plemiona zamieszkują tereny wybrzeża. Wczesne kontakty z islamem i Arabami spowodowały dosyć daleko posuniętą detrybalizację i włączenie się tych ludów w sferę gospodarki towarowej. Czynnikiem przyspieszającym procesy zmian był u nich rozwój gospodarki plantacyjnej, sisalu i kawy, połączony z wprowadzeniem własności indywidualnej, z niekorzyścią dla własności rodowej. Motywy ekonomiczne w przypadku Kikuyu, Wazigua i Washambala są podobne.

Rozpada się struktura plemienna i rodowa. Tradycyjne instytucje i plemię przestają być ostoją względnie bezpiecznego bytu. Życie indywidualizuje się. Człowiek w coraz większej mierze poczyną sam odpowiadać za własne kroki. Układem odniesienia podstawowych wartości przestaje być ród czy plemię. Staje się nim jednostka. Wymogi gospo-

darki pieniężnej i towarowej powodują konieczność poszukiwania nowych źródeł zarobku. Staje się nim rzemiosło pamiątkarskie. Nowej rzeźby pamiątkarskiej nie sposób uznać w pełni za plemienną. Nie wyrasta ona z tradycji szczepowych, lecz z przedsiębiorczości rzutkich, uzdolnionych jednostek. Podobnie dzieje się z afrykańską sztuką chrześcijańską. Komercjalizuje się ona, stanowiąc gałąź produkcji pamiątkarskiej.

Sąsiedztwo Bantu z ludami pasterskimi oraz penetracja i działalność Arabów przyniosły zmiany w dotychczasowych wzorach kultury osiadłych ludów rolniczych, wprowadzając w nie istotne innowacje, które przez działalność religijną, gospodarczą, polityczną i kulturalną doprowadziły w efekcie do zaniku wśród wielu plemion Bantu Afryki Wschodniej tradycyjnej sztuki.

Rzeźbiarską twórczość artystyczną przejawiają te plemiona, które są osiadłymi ludami rolniczymi, najczęściej o strukturze matrylinearnej (lub o takiej strukturze w przeszłości), które nie uległy islamizacji albo długo jej się opierały. Nie należy zatem wykluczyć możliwości, że więcej niż obecnie plemion posiadało rzeźbę figuralną wśród swej tradycji kulturowej.

KONKLUZJE

Wśród plemion tworzących obecnie w Afryce Wschodniej figuralne wyobrażenia rzeźbiarskie są takie, których sztuka ma pełne nawiązania do tradycji (Makonde, Wahehe), i takie, u których sztuka istniała, ale z różnych powodów jej rozwój został przerwany (Wayao, Washambala). Istnieją też plemiona, które manifestują swą wypowiedź artystyczną w rzeźbie od niedawna. Do nich należą Kikuyu, Kamba i Wazigua. Reprezentują one rzeźbę nową, wyrosłą z odmiennych przesłanek społecznych, ekonomicznych i religijnych.

W kulturach plemiennych silnie przejawia się jedność religii i sztuki. Adaptacja sztuki animistycznej do chrześcijańskiej nie jest łatwa, gdyż inna jest jej baza ideowa, społeczna i gospodarcza, inne jest pojęcie wiary. Wschodnioafrykańscy artyści odchodzą więc w swojej pracy od tematów religijnych, nawet jeśli są kierowani w twórczości przez szkoły misyjne. Wykonują obecnie raczej dzieła świeckie, gdyż nie zdołali w pełni przyswoić sobie chrześcijaństwa. Większe są zatem nadzieje na rozwój sztuki świeckiej niż na przetrwanie tradycyjnej sztuki kultowej przybierającej coraz bardziej charakter pamiątkarski.

Zawartych w artykule stwierdzeń nie chcę absolutyzować. Przegląd, którego dokonałem, nie stanowi w pełni umotywowanej hipotezy, z której braków zdaję sobie sprawę. Jest to raczej próba zwrócenia uwagi na istniejący problem godny dokładniejszego rozpatrzenia, jak też próba wytypowania tych elementów, ważnych moim zdaniem, które należy wziąć pod uwagę, przy dalszych rozważaniach na temat tradycji artystycznych Afryki Wschodniej i — szerzej — związków między sztuką, historią, religią i ekonomią.

CARLOS HUMBERTO DE LEON ARAGON

O PROCESIE LADYNIZACJI W GWATEMALI

Treść: Wstęp. — Indianin i Ladynos. — Struktura społeczno-ekonomiczna społeczności indiańskich. — Etapy procesu ladynizacji. — Wojsko jako czynnik ladynizacji. — Antagonizm Indianin — Ladynos. — Konkluzje.

WSTĘP

Artykuł przedstawia proces ladynizacji Indian gwatemalskich, innymi słowy pokazuje, jak Indianin staje się Ladynosem. Jest to praca opisowa, gdyż badań socjologicznych na ten temat nie przeprowadzono do tej pory. Całość źródeł tej problematyki ogranicza się do obserwacji kilku osób i nielicznych artykułów.

Gwatemala liczy obecnie 4 964 tys. mieszkańców, z czego 2 104 tys. to Indianie, natomiast 2 660 tys. to Ladynosi, a więc biali, Metysi i Mulaci. Co do dokładności liczby Indian wg danych statystycznych z 1970 roku można mieć duże zastrzeżenia, ponieważ kryterium oceny, kto jest Indianinem, nie jest do tej pory jasne. Zresztą jest rzeczą wiadomą, że podczas spisów powszechnych (ostatni w 1964 roku) ocena przynależności do grupy Indian, lub też Ladynosów zależała wyłącznie od uznania rachmistrza.

Ladynos (Ladino) jest to nazwa określająca człowieka, który mieszka obecnie w Gwatemali, przy czym nie jest istotne, czy jest on z pochodzenia Indianinem, czy też legitymuje się jakimkolwiek innym pochodzeniem. Pojęcie Ladynosa jest bowiem pojęciem kulturowym, nie zaś etnologicznym ani rasowym. Termin Ladynos jest więc szerszy od pojęcia np. Metysa. Za Ladynosa uważa się w Gwatemali każdego człowieka, niezależnie od rasy, miejsca urodzenia, zasobów materialnych. Ale nie może nim być w pojęciu kulturowo-ekonomicznym taki Indianin, który nie używa języka hiszpańskiego, ma inny sposób zachowania się, odrębną kulturę materialną.

Ladynizacja w Gwatemali oznacza tyle co metysaż kulturowy w Meksyku. W omówieniach problematyki indiańskiej, zwłaszcza w kołach indigenistycznych, spotykamy się również z terminem *Incorporación del Indígena al medio nacional*.

Powodując się tym, że w Gwatemali Indianina akulturowanego nazywa się Ladynosem, wolałem, dla większej ścisłości, nazwać cały ten proces ladynizacją, a nie akulturacją. Opieram się tu na świeżej jeszcze tradycji naukowej w tej dziedzinie, której autorzy posługują się nomenklaturą używaną w Mesoameryce (południe Meksyku i Gwatemala); termin ladynizacja biorę z hiszpańskiego *Ladinización*.

Ladynizacja w Gwatemali, moim zdaniem, pociąga za sobą integrację dwu grup ludności tego kraju: Indian i nie-Indian. Można nie bez pewnych realnych podstaw przypuszczać, że mimo oporów integracyjnych zarówno w grupie indiańskiej, jak i nieindiańskiej integracja obu tych grup spowoduje szybszy rozwój ekonomiczny i kulturowy kraju pod warunkiem, że będzie to proces kierowany, a nie jak do tej pory — naturalny.

Praca moja mówi o konkretnym okresie historycznym, obejmującym lata 1940—1970. Wybrałem ten właśnie okres dlatego, że sytuacja w kraju w latach 1940—1944 daje ogólne pojęcie o sytuacji wieku XX w Gwatemali. Jednakże był to jednocześnie okres kształtowania się burżuazji narodowej, która w październiku 1944 roku poczuła się wystarczająco silna, żeby objąć władzę. Właśnie lata 1944—1954 są znane jako okres rewolucji burżuazyjnej w Gwatemali, który miał decydujący wpływ m. in. i na proces ladynizacji.

INDIANIN I LADYNOS

Odpowiedź na pytanie: kto jest Indianinem, a kto Ladynosem, stanowi element zasadniczy tych rozważań. Bez wyjaśnienia tej kwestii niemożliwe jest pełne zrozumienie aspektów ladynizacji.

Kto jest Indianinem? Od dość dawna próbowano wyjaśnić termin Indianin. Ciekawy jest fakt, że w naukowej hiszpańskiej nomenklaturze Indianina określa się jako *Indígena*, czyli tubylca. Również dla mieszkańców Gwatemali termin *Indígena* kojarzy się li tylko z Indianinem, ale w świadomości Indian (jak ich będę w dalszym ciągu nazywał zgodnie z nomenklaturą polską) są oni *naturales*, co również oznacza tubylca.

Sprawa zdefiniowania Indianina nie jest wcale prosta. Każdy znany mi autor poruszający tę kwestię podaje swój pogląd, który z kolei stwarza nowe kontrowersje.

Najbardziej pierwotny pogląd opiera się na cechach somatycznych. Jeśli ktoś ma skośne oczy, czarne proste włosy, oliwkowy kolor skóry i wystające kości policzkowe, to niewątpliwie jest Indianinem. Definicja ta jest w ogóle nie do przyjęcia, ani w Gwatemali, ani w żadnym kraju Ameryki Łacińskiej, gdzie żyje ludność indiańska, ponieważ Metysi, Ladynosi, Cholos, etc. mają zazwyczaj cechy rasy żółtej, a nie są Indianinami; poza tym przyjęcie takiego stanowiska wiodłoby wprost do powstania koncepcji rasistowskiej¹. W dodatku definicja ta nie jest zgodna z rzeczywistością społeczną.

Inaczej sklasyfikowali Indian zwolennicy koncepcji prawnej, odnoszącej się przede wszystkim do spraw czysto proceduralnych, w sali sądowej, gdzie Indianin podlega prawom specjalnym. Cechy definiujące Indian nie są tu jednak wyraźne, a ponadto kryterium prawne opiera się również na koncepcji rasowej, którą omówiłem poprzednio².

Inni jeszcze autorzy proponują użycie cech kulturowych do zdefiniowania Indianina. Twierdzą oni m. in., że można ilościowo i jakościowo ocenić te elementy kultury prehiszpańskiej, które po dziś dzień istnieją, i na tej podstawie podjąć próbę definicji. Teoria ta jest nie do przyjęcia w krajach z dużym odsetkiem ludności indiańskiej, ponieważ elementy kultury indiańskiej utrwały się również w kulturze Metysów lub Ladynosów i na odwrót — Indianie ulegali w ciągu wieków wpływom kultury metyskiej i ladynoskiej. Najlepszym tego przykładem jest indiański sposób odżywiania u Ladynosów i „religia katolicka” w kulturze indiańskiej³.

Meksykański socjolog Alfonso Caso mówi: „Język jest bardzo ważny, będzie on naszym głównym przewodnikiem na drodze dociekań, czy ktoś jest Indianinem, czy nie”⁴. Język oczywiście nie wystarczy do tego celu, albowiem w każdym rejonie kryteria decydujące o przynależności do Indian są różne. Na przykład w departamencie Alta Verapaz większość Ladynosów mówi doskonale językiem *kekchí* (można

¹ Zob. Gamio, *Consideraciones Sobre el problema Indígena*, México 1943, Ediciones Instituto Indigenista Interamericano, s. 2.

² Ta teoria została prawdopodobnie przyjęta tylko w USA, natomiast żaden kraj Ameryki Łacińskiej nie może przyjąć tej definicji, gdyż duży odsetek mieszkańców wywodzi się od Indian.

³ „Religia katolicka” podaję w cudzysłowie, ponieważ przybrała ona zupełnie inną formę w społecznościach indiańskich. Szerzej omówię to w następnych rozdziałach.

⁴ Cyt. wg L. Cardoza y Aragón, *Guatemala las Líneas de su Mano*, La Habana 1968, s. 375, Casa de las Américas, nr 36.

o nich powiedzieć, że są ludnością dwujęzyczną) i odwrotnie — istnieje duża liczba Indian, która już nie mówi językiem *kekchí* w domu ⁵.

Najistotniejszym kryterium określającym Indianina w tym departamencie są obyczaje. W roku 1945 ⁶ Instituto Nacional Indigenista przeprowadził pierwsze badania ankietowe, w celu ustalenia, jakie kryteria są stosowane w różnych rejonach kraju w stosunku do Indian. Przesłano do 223 *municipios* ⁷ z 17 departamentów (jest ich 22 w całej republice) 1248 ankiet. Do analizy wykorzystano 881 ankiet. Naukowcy z Instytutu, zdając sobie sprawę z tego, że kryteria stosowane na zachodzie kraju różnią się od stosowanych w innych rejonach, przeprowadzili badania, mające na celu ustalenie w procentach, które kryteria przeważają w całym kraju, i na tej podstawie spróbowali zbudować odpowiedź na interesujące nas pytanie. Charakterystyczny był przy tym fakt, że ankiety zostały przesłane do dyrektorów szkół wiejskich i miejskich, którzy w przeważającej części są Ladynosami. Fakt ten, moim zdaniem, rzutuje na wyniki badań, co należy uznać za błąd metodologiczny. Opinia wypowiedziana w tych ankietach sformułowana została bowiem przez Ladynosów, nie zaś przez samych Indian.

Uzyskane wyniki są bardzo interesujące i potwierdzają tezę, że nie wszędzie są stosowane te same kryteria (tabela, dane w %).

Wyszczególnienie	Tak	Nie
Język:		
mówi językiem indiańskim	71,7	28,3
mówi językiem indiańskim w domu	83,7	16,3
mówi językiem indiańskim kiedy tylko może	80,4	19,6
mówi po hiszpańsku z innym akcentem	82,7	17,3
Kultura:		
strój indiański	73,7	26,3
obyczaje indiańskie	85,9	14,1
nazwisko indiańskie	67,1	32,9
Indiański wygląd zewnętrzny	66,7	33,3

Najważniejsze kryteria według departamentów: w 7 departamentach ludność mówi językiem indiańskim w domu, w 6 departamentach panują obyczaje indiańskie, a w 2 departamentach ludność mówi po hisz-

⁵ A. Goubaud Carrera, *Indigenismo en Guatemala*, Guatemala 1964, s. 186, SISG 14 MEP.

⁶ *Ibidem*, s. 181—206. Autor był dyrektorem Instituto od momentu jego powstania w 1945 r. do 1951 r., kiedy zmarł.

⁷ *Municipio* jest jednostką administracyjną w Gwatemali odpowiadającą polskiemu powiatowi, natomiast *departamento* jest mniejszy od województwa.

pańsku z obcym akcentem, w 1 departamencie ludność ma zewnętrzny wygląd Indian.

W badaniach dwa kryteria zaznaczyły się najwyraźniej: mówienie w języku indiańskim w domu (a więc język ten jest językiem ojczystym) i obyczaje. Za słuszością tych kryteriów przemawia jeszcze jedna obserwacja, a mianowicie, że 7 departamentów, które opowiedziały się za kryterium językowym (mówi po indiańsku w domu), to najbardziej indiańskie okręgi pod względem ludnościowym. Język hiszpański występuje w departamencie, w którym znajduje się stolica, a więc w ośrodku centralnym, oraz na południu, gdzie znajdują się plantacje kawowe, tzn. gdzie ludność indiańska nauczyła się posługiwać językiem hiszpańskim, nie rezygnując całkowicie z używania indiańskiego.

Na pytanie ankiety dot. stroju indiańskiego 73,70% odpowiedzi uznało, że noszenie go określa Indianina. Odpowiedzi te jednocześnie wskazują, że strój stopniowo przestaje charakteryzować Indianina. Dzieje się tak dlatego, że bardziej dostępny i tańszy jest ubiór mieszkańców miast, produkowany przemysłowo, aniżeli ubiór indiański wykonany rękodzielniczo w domu (przez kobiety); ponadto gdy Indianie przenoszą się z klimatu chłodnego do tropikalnego, ich ubranie wykonane z wełny lub bawełny jest w tych warunkach niepraktyczne (dotyczy to plantacji południowych).

Na pytanie dot. wyglądu zewnętrznego tylko w jednym departamencie strefy orientalnej o przeważającej większości Kreolów wskazywano, że przede wszystkim wygląd określa Indianina⁸. Jak powiedziałem poprzednio, wygląd zewnętrzny nie może być decydujący, ponieważ Ladynosi wywodzący się od Indian też mogą mieć cechy rasy azjatyckiej.

Pytanie o nazwisko podobnie nie może posłużyć do zbudowania definicji dlatego, że w epoce kolonialnej chrzest robiono masowo i Indianie otrzymywali nazwisko *encomendero*⁹. Prawdą jest, że znaczna liczba Indian ma nazwiska niehiszpańskie, natomiast imiona mają wszyscy bez wyjątku hiszpańskie. Stosunkowo duży odsetek nazwisk niehiszpańskich tłumaczy się tym, że nie wszyscy Indianie byli w *encomiendas*, poza tym nie wszyscy *encomenderos* dawali swoje nazwiska.

⁸ Kreol (Criollo) — potomek Hiszpana i Hiszpanki, urodzony na terenie kontynentu amerykańskiego.

⁹ *Encomendero* to Hiszpan, który otrzymał od władz kolonialnych *encomienda*, czyli pewien obszar ziemi z odpowiednią liczbą Indian. On miał ich nawracać na „prawdziwą wiarę” (katolicką) i uczyć nowej kultury rolnej; oni zaś mieli mu opłacić się pracą na tych ziemiach.

Na podstawie wyników tych badań określamy Indianina jako człowieka mieszkającego na wsi, posługującego się językiem indiańskim i zachowującego indiańskie obyczaje.

Kto jest Ladynosem? Pierwotne znaczenie pojęcia Ladynos jest zupełnie inne niż stosowane obecnie w Mesoameryce.

W średniowieczu nazywano Ladynosem każdego obcokrajowca, który władał językiem hiszpańskim. Stosowano to określenie najczęściej w stosunku do Maurów i Żydów żyjących wówczas w Hiszpanii.

W epoce kolonialnej Hiszpanie nadali tę samą nazwę Indianom, którzy nauczyli się języka hiszpańskiego i wyuczili się nowych zawodów (zwłaszcza rzemiosła) przywiezionych przez Europejczyków. Potem, ze względu na nieliczną imigrację kolonizatorów i wzrost metysażu biologicznego, nazwa ta rozszerzyła się na Metysów i Kreolów.

Pojęcie jednak Ladynosa jest szersze od pojęcia Indianina dlatego, że za takiego uważa się każdego mieszkańca Mesoameryki, niezależnie od rasy czy kultury. Zwykło się mówić, że Ladynos to człowiek, który zachowuje się według zasad kultury zachodniej (*occidental*). Mówiąc „kultura zachodnia”, ma się na myśli kulturę europejską w szerokim znaczeniu tego słowa.

Różne są definicje Ladynosa. Według André Güntera Franka Ladynosi to „grupa wywodząca się z Indian, obejmująca niekiedy także potomków Kreolów, różniąca się pod względem etnicznym i ekonomicznym od Indian i stanowiąca warstwę średnią tych krajów Ameryki Łacińskiej, w których procent ludności indiańskiej jest wysoki”¹⁰. Definicja Güntera Franka nie odpowiada nam, ponieważ Ladynosi nie zawsze różnią się pod względem etnicznym od Indian, a warstwą średnią Gwatemali nie są zladynizowani Indianie, lecz Metysi. Grupa ladynoska nie zawsze też różni się pod względem ekonomicznym od Indian. W departamentach orientalnych, jak wiemy, wsie są typowo kreolskie pod względem etnicznym, ale pod względem ekonomicznym nie różnią się od najliczniejszych na zachodzie kraju biednych wiosek indiańskich.

Przy tej okazji warto przytoczyć słowa Roberta Redfilda: „w wiosce, gdzie mieszkałem, przynajmniej $\frac{1}{3}$ chłopów ladynoskich pracowała więcej niż jeden raz w charakterze parobków na gruntach chłopów indiańskich”¹¹. Nie zawsze więc Ladynosi różnią się od Indian pod względem ekonomicznym.

¹⁰ A. G. Frank, *Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika*, Frankfurt M. 1969, s. 142.

¹¹ R. Radfield, *Cultura indigena de Guatemala*, SISG, 1956, s. 54.

Richard Adams podaje następującą definicję Ladynosa: „Ladynos to każdy człowiek, który nie należy do grupy tubylczej (indiańskiej)”¹². Definicja ta jest jednak zbyt wąska, aby można było posługiwać się nią dla celów praktycznych. Wyrażamy pogląd, że dla odróżnienia obu grup ludności należy brać pod uwagę czynniki społeczne i kulturowe¹³. Uważamy za Ladynosa każdego człowieka, którego językiem ojczystym jest język hiszpański, a sposób zachowania się i kultura różnią go od ludności indiańskiej. W definicji takiej unikamy cech somatycznych i ekonomicznych.

STRUKTURA SPOŁECZNO-EKONOMICZNA SPOŁECZNOŚCI INDIAŃSKICH

Z największym odsetkiem ludności indiańskiej spotykamy się w departamentach zachodnich Gwatemali. To właśnie oraz fakt, że w strefie tej bardzo mała ilość Indian uległa zladynizowaniu¹⁴, zadecydowało, iż zajmę się społeczeństwami żyjącymi na zachodzie kraju. Społeczności te można podzielić na dwa typy: zamknięte i otwarte.

Społeczności zamknięte. W roku 1871 państwo zniosło *comunidad* jako jednostki organizacyjno-prawne. Szereg jednak wytworzonych w *comunidad* związków ma charakter znacznie trwalszy i zachowuje swoje znaczenie. Po zniesieniu *comunidad* społeczności indiańskie uznawane są za jednostki prawne tylko wtedy, gdy stanowią *municipio*. W innych wypadkach nie są uznawane prawnie za odrębne jednostki administracyjne i podlegają władzom municypalnym. Społeczności takie, zamieszkałe przeważnie przez Indian, są zazwyczaj rozrzucone; są to osiedla, w których mają siedzibę władze lokalne i nieraz kościelne. Osiedle w języku *quiché* nazywa się *sep*, w języku hiszpańskim *caserio*¹⁵. Każdy *sep* ma swego przywódcę — *ts'anabé*, którego Ladynosi często nazywają kacykiem. Jest on odpowiedzialny — jako reprezentant władz centralnych, municypalnych lub departamentu — za wykonanie ich zarządzeń. Jest również pośrednikiem między *sep* a *municipalidad* (władzami cywilnymi *municipio*) i *principales* (starszyzną wspólnoty).

¹² Cyt. przez J. L. Arriola, *En torno a la integración social de Guatemala*, „Guatemala Indígena”, t. 1, 1961, s. 11.

¹³ R. Stanvenhagen, *Colonialismo y Aculturación*, México 1968, s. 93, Editorial Nuestro Tiempo.

¹⁴ A. M. Arriola, *Secuencia de la Cultura Indígena Guatemalteca*, „Pensamiento Crítico”, La Habana, t. 15, 1968, s. 78.

¹⁵ Zob. L. Schultze-Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Guatemala 1954, s. 28.

Podstawowym elementem każdego *sep* jest rodzina, i to w ścisłym tego słowa znaczeniu, tzn. mąż, żona oraz ich dzieci. Rodzina indiańska trudni się rolnictwem. Mężczyzna zajmuje się uprawą roli, kobieta zaś domem, tj. gotuje, pierze, tka oraz wychowuje dzieci do trzech lat. Dzieckę mając 3—5 lat przechodzi pod opiekę starszego rodzeństwa, w wieku 6—7 lat dzieciństwo się kończy i chłopiec musi pomagać w pracy ojcu, dziewczyna — matce. Głową rodziny i osobą decydującą o wszystkim jest ojciec. Dzieci z chwilą ożenku przestają być członkami rodziny.

W tej chwili głównym problemem rodzin indiańskich wchodzących w skład *sep* jest zbyt mała ilość ziemi uprawnej. Dawniej problem ten nie był tak ostry, gdyż w społecznościach tych istniała wspólna własność ziemi. Parcelacja gruntów między poszczególne rodziny rozpoczęła się w czasie rewolucji liberalnej w roku 1871. I obecnie wszystkie grunty rolne znajdują się w rękach prywatnych. Rozdrobienie gospodarstw rolnych zmusza niejednokrotnie rodzinę indiańską do wydzierzawienia gospodarstwa sąsiadom i opuszczenia *sep*. Udaje się wtedy do innych rejonów, gdzie brak jest aktualnie rąk do pracy w rolnictwie. Dość rzadkie są wypadki sprzedawania ziemi Ladynosom (w społecznościach zamkniętych), gdyż indiański system wartości uważa ziemię za matkę-karmicielkę i zabrania jej sprzedaży.

Indianin, który sprzedał swoją ziemię, jest zmuszony do opuszczenia społeczności zarówno pod wpływem moralnej presji społecznej, jak i z braku źródeł dochodu.

Dygresyjnie należy wspomnieć, że w połowie XIX w. rząd przyznał niektórym *comunidad* ogólny tytuł własności ziemi i Indianie mimo zniesienia *comunidad* przywiązują do przyznanego im prawa ogromne znaczenie (np. Charles Wagley zauważa, że „ludzie Chimaltenango wierzą, że ogólny tytuł przyznany *comunidad* jest ważniejszy niż tytuł własności parcel indywidualnych”)¹⁶.

Niezależnie jednak od znaczenia, jakie Indianie przywiązują do ogólnego tytułu własności, prawnie większą wartość ma tytuł własności parceli indywidualnej, gdyż stanowi on często jedyną obronę przed zakusami Ladynosów, którzy mogą przepisywać na własne nazwisko grunty niezarejestrowane. Dlatego też, gdy Indianin sprzedaje ziemię, pozostali członkowie społeczności traktują go jak zdrajcę, handlującego własnością całej *comunidad*.

Niektórzy Indianie — właściciele gruntów rolnych — mają więcej ziemi niż pozostali członkowie społeczności i w związku z tym muszą

¹⁶ C. Wagley, *Economía de una comunidad de Guatemala*, w: „*Economía de Guatemala*”, SISG 6, Guatemala, 1956, s. 262.

zatrudnić kilku sąsiadów do pomocy w pracach polowych. Nigdy z tego powodu nie powstają jakieś różnice społeczne, jak się to ma w przypadku pracy najemnej u Ladynosów. Społeczności indiańskie są bowiem stosunkowo małe, wszyscy się znają i są ze sobą silnie zżyci. Wszelkie różnice w traktowaniu poszczególnych członków zbiorowości są potępiane. Po zbiorach wszyscy — właściciele i ich pomocnicy — dzielą się po równi plonami. „...nie rozwijały się także różnice społeczne między pracodawcą a pracującym, to znaczy między bogatym a biednym”¹⁷.

Społeczności indiańskie mają charakter rolniczy. Zajmują się uprawą kukurydzy, fasoli i jarzyn (cebula i pomidory). Są to podstawowe składniki wyżywienia rodziny indiańskiej¹⁸.

Jak wynika z badań przeprowadzonych przez Instituto Indigenista, Indianie niemal wszystkie produkty swego gospodarstwa: jajka, mleko, mięso, przeznaczają na sprzedaż, aby za pieniądze z tego uzyskane móc się zaopatrzyć w produkty nie wytwarzane przez nich, jak cukier, sól, wyroby przemysłowe (narzędzia rolnicze, igły itp.). Gdy rodzina ma małą parcelę, musi sprzedać część kukurydzy i fasoli przeznaczoną na własne spożycie.

W swojej współczesnej postaci system polityczny społeczności indiańskiej nawiązuje silnie do sposobów rządzenia stosowanych jeszcze przed Hiszpanami¹⁹.

Wspomniałem już, że każdy *ts'anabe* (przywódca kantonu lub *sep*) jest przedstawicielem mieszkańców danego kantonu wobec *principales*, którzy w rzeczywistości są prawdziwymi władcami społeczności. „*Principales* to rada starców, którzy spełniają rolę sędziów, udzielając porad i w ogóle kierując całą społecznością”²⁰. Warunkiem przynależności do *principales* jest podeszły wiek, ogólny szacunek i przede wszystkim prestiż społeczny, który dają nie pieniądze, a praca w systemie religijno-politycznym w *comunidad*. Wiek stanowi ważny element w życiu tych społeczności. Średnia życia Indian jest bardzo niska, wynosi tylko 45 lat, dlatego też człowiek przekraczający pięćdziesiątkę musi mieć potężny *nahual*. Według złożonego systemu wierzeń indiańskich każdy człowiek, kiedy się rodzi, otrzymuje swego opiekuna duchowego —

¹⁷ *Ibidem*, s. 287.

¹⁸ Zob. A. Goubaud Carrera, *Indigenismo en Guatemala*, „Comentario al estudio de la alimentación en Guatemala”, SISG 14, Guatemala, 1964, s. 71—108.

¹⁹ J. Matta Gavidia, *Anotaciones de Historia Partia Centroamericana*, Guatemala 1969, s. 73—74; rozdz. XII „Gobierno”.

²⁰ J. F. Juarez Muñoz, *El indio guatemalteco*, Guatemala 1931, s. 125.

nahual, którym może być zwierzę, ptak, roślina lub zjawisko atmosferyczne.

Principales cieszą się prestiżem wyłącznie wśród Indian, a w Ladynosach nie wzbudzają większego szacunku. Za prawomocnych przedstawicieli Indian uważają Ladynosi *alcalde (ts'anabe)* — lokalnych przedstawicieli władzy państwowej, jeśli pełnią funkcję w *municipio*, wtedy jest *alcalde municipal*.

Jeszcze jeden element indiańskiego życia społecznego jest wart omówienia: religia katolicka Indian czy, jak wolą niektórzy autorzy — folkkatolicyzm lub ezoteryczny katolicyzm. Chodzi mu tu o dwa aspekty życia religijnego:

— istnienie, działalność i prestiż dwóch profesji: *ajkij* i *ajitsel* (szamana i czarownika);

— popularność w środowiskach indiańskich świętego Szymona (San Simón).

Potocznie pojęcia szamana i czarownika są stosowane wymiennie nie tylko w języku polskim, ale również w języku hiszpańskim. U Indian różnica między tymi dwoma zawodami jest zasadnicza²¹. Indianin nigdy nie pójdzie do *ajkij* (*adivino*) z żądaniem, aby ten np. rzucił na kogoś zły urok. Wręcz przeciwnie, *adivino* jest raczej dobroczynnym znachorem, potrafi leczyć, radzić, modlić się wyłącznie w dobrych celach. Dokładne tłumaczenie indiańskiej nazwy tego zawodu brzmi: *maestro de los días*. Natomiast *ajitsel* (*brujo* lub, jak potocznie go określają, *zajorín*) trudni się m. in. rzucaniem złych uroków. Jest to więc *maestro del mal*.

San Simón²² (Maximón lub Judas) przedstawiany jest jako duża kukła wielkości człowieka ubrana po ladynosku. Według Indian jest to ich opiekun²³, natomiast nikt nie potrafi powiedzieć, skąd się ten święty wziął. Wart podkreślenia jest fakt, że figura świętego Szymona nigdy nie jest wnoszona do kościoła, lecz pozostawia się ją zawsze przy wejściu (*en el atrio*). Po świętach figura chowana jest w odpowiedniej *cofradii*. Obrzęd ubierania i rozbierania jej następuje w zamkniętym kręgu *principales*, żaden Ladynos nie może być dopuszczony do tej ceremonii. Mówiono mi, że San Simón zamiast serca ma srebrny krzyż, a Cardoza y Aragón twierdzi, że ma on w piersi małą rzeźbę wyobra-

²¹ Zob. M. Nash, *Machine Age Maya*, „The American Anthropologist”, April, 1958, s. 98; Goubaud Carrera. *op. cit.*, s. 33; Schultze-Jena, *op. cit.*, s. 107—113.

²² Zob. Nash, *op. cit.*, s. 64. Cardoza y Aragón, *op. cit.*, s. 67.

²³ Na podstawie rozmowy autora w 1961 r. w Atitlán z jednym *principal* z tej wioski.

zającą jakiegoś boga indiańskiego²⁴. Widać z tego wyraźnie, że elementy kultu religii katolickiej są pomieszane z elementami kultu przedhiszpańskiego.

Cechą charakterystyczną społeczności indiańskich jest skomplikowany system religijno-polityczny, nazywany *cofradías*. *Cofradía*, która w języku *quiché* nazywa się *chak-patán* czy po prostu *patán*, istnieje zarówno pod względem religijnym, jak i politycznym tylko w społecznościach indiańskich. *Cofradía*, choć pozornie jest instytucją katolicką jest zwalczana przez kler, gdyż w rozumieniu katolików jest instytucją pogańską. *Cofradías* mogą składać się zarówno z malej, jak i z większej ilości członków.

Cofradía oznacza po hiszpańsku bractwo religijne. Pojęcie to przeniesione zostało do Ameryki przez misjonarzy i wykorzystane w celu nawracania Indian i utrzymania wśród nich wpływów kościoła. W społecznościach indiańskich *cofradía* zachowuje po dziś dzień dawną strukturę i nomenklaturę (hiszpańską). Nie do uniknięcia jednak były wpływy elementów dawnej religii Majów. „Osią modlitw *cofradías* nie jest święty, ale przodkowie Indian, którzy postavili świętego jako patrona *cofradii*, i właśnie ich się prosi i do nich się modli jako do założycieli *cofradii*”²⁵.

W każdej społeczności indiańskiej jest kilka *cofradii*. „Indianie żyją tu według swego starego rytuału religijnego, do którego zaadaptowali świętych kościoła katolickiego. Tak więc boga wody nazwano św. Isidro, boga trzęsienia ziemi przemianowano na św. Roque, bogiem plonów został św. Silvestre itp.”²⁶. Funkcje religijne pełnione w *cofradii* mają charakter czysto religijny, natomiast hierarchia obowiązująca w *cofradii*, a więc w instytucji czysto religijnej, jest nierozłączna od hierarchii instytucji władz cywilnych. Przynależność do *cofradii* jest obowiązkiem każdego żonatego mężczyzny, a więc głowy rodziny (tylko głowa rodziny jest pełnoprawnym członkiem społeczności lokalnej); chociaż do *cofradii* należy cała rodzina, tylko mężczyzna jest jej reprezentantem. Przynależność do *cofradii* i piastowanie w niej funkcji nie przynosi żadnej korzyści materialnej, ale jest to jedyna droga zdobywania prestiżu społecznego i awansu w hierarchii religijnej i politycznej.

Maning Nash w swojej interesującej pracy *Machine Age Maya*²⁷

²⁴ Cardoza y Aragón, *op. cit.*, s. 67.

²⁵ Schultze-Jena, *op. cit.*, s. 38.

²⁶ Juarez Muñoz, *op. cit.*, s. 79.

²⁷ Nash, *op. cit.*, s. 97—100.

podaje ciekawy schemat skomplikowanej hierarchii polityczno-religijnej społeczności indiańskich.

W piętnastym roku życia młody mężczyzna wchodzi do *cofradii* jako jeden z *caxal* i mimo że przez cały rok służy w instytucji religijnej, jest pomocnikiem *alguacil*. Grupa *alguacil* zajmuje się czyszczeniem ulic i placów. Po czterech latach *alguacil* po spełnieniu m. in. warunku najważniejszego, tzn. ożenku, zostaje wybrany na *cofrade*. Następnie *cofrade* przechodzi na stanowisko *mayor*, a więc — znowu w hierarchii cywilnej — tj. pełni funkcję miejscowego policjanta. Następne stanowisko to *fiscal*, tzn. strażnik kościoła. Potem może zostać *mayordomo* małej *cofradii* (jest tylko jeden na jedną *cofradię*) lub *cofrade* dużej *cofradii*. Przynależność do dużej czy małej *cofradii* jest uzależniona od aktywności w pełnieniu funkcji na kolejnych stanowiskach. *Mayordomo* jest zastępcą *alcalde* (jest tylko jeden) *cofradii*, a więc wiceprzewodniczącym bractwa. W trakcie spełniania tych funkcji awansuje się w dalszym ciągu, można zostać *regidor* i *síndico*, których obowiązkiem jest sądzić i rozstrzygać drobne spory mieszkańców regionu. Następnym awansem jest stanowisko *alcalde* małej *cofradii* lub *mayordomo* dużej *cofradii*, po tym można awansować na stanowisko *alcalde segundo*, czyli zastępcy przewodniczącego. Z tej funkcji awansuje się na najwyższe stanowisko w hierarchii religijnej — *alcalde* dużej *cofradii*. Tu osiąga się szczyt w hierarchii religijnej, zazwyczaj stanowisko to piastuje się przez jeden rok. Można natomiast kandydować na stanowisko *alcalde primero*, czyli na najwyższe stanowisko cywilnej władzy lokalnej, ale dopiero po piastowaniu stanowiska *alcalde* dużej *cofradii*. *Alcalde primero* wybierany jest przez wszystkich *alcaldes* *cofradii*. Jeżeli Indianin przejdzie przez wszystkie szczeble drabiny do stanowiska *alcalde primero* ma ok. 60—65 lat.

Jak już zaznaczyłem na początku, piastowanie stanowiska *alcalde* *cofradii* nie przynosi żadnych korzyści materialnych, a wręcz odwrotnie, kosztuje *alcalde* około 300 dolarów, które musi wydać w dniu święta patrona. Przepustowość na tych stanowiskach jest mała, przez co nie wszyscy mogą piastować wszystkie funkcje. „Hierarchia społeczna Indian w *comunidad* nie jest stratyfikowana. Wszyscy jej członkowie stosują się w identyczny sposób do jednolitego systemu wartości i wszyscy są sobie równi. Życie w *comunidad* oznacza dla Indianina spełnienie swoich obowiązków w strukturze polityczno-religijnej wspólnoty”²⁸. Tak więc całe życie *comunidad* jest kontrolowane przez *cofradía*, która już w swoich założeniach narzuca żelazne zasady egalita-

²⁸ Stavenhagen, *op. cit.*, s. 121.

ryzmu. „Stratyfikacja społeczna jest częścią systemu wartości, w miarę zmian, jakie zajądą w tym systemie, stratyfikacja też się zmieni”²⁹ i odwrotnie — zmiany w systemie wartości powodują powstawanie nowej stratyfikacji społecznej.

System wartości jest elementem podstawowym w procesie lądynizacji, gdyż lądynizacja może nastąpić tylko wtedy, gdy zajądą zmiany w tym systemie. Podsumowując: Indianie mieszkający w swoich społecznościach są wyizolowani kulturowo i ekonomicznie od reszty kraju. „Świat jest ograniczony do społeczności lokalnej, której mieszkańcy stanowią dla siebie najwyższą wartość. Jedyną stratyfikację społeczną stanowi wiek ich członków. System obowiązków służy całej *comunidad*, nie ma różnicy między życiem religijnym a cywilnym. Religia wchodzi we wszystkie aspekty życia społecznego. Zazdrość i rywalizacja uważane są za przestępcze i aspołeczne”³⁰.

Jak wspomniałem, prestiż społeczny zdobywa się pracą w hierarchii polityczno-religijnej. Szacunkiem i uznaniem otaczana jest nie tylko głowa rodziny, ale również i żona, która podczas służby męża zastępuje go w zajęciach gospodarskich. Praca spełniana przez rodzinę Indianina będącego na służbie stanowi coś w rodzaju próby życia, gdyż według systemu wartości Indianin musi dużo i ciężko pracować służąc tym samym rodzinie i *comunidad*.

Status kobiety jest wysoki, choć nie bierze ona udziału w życiu politycznym, a w życiu religijnym odgrywa rolę drugorzędną, gdyż właśnie mężczyzna jest stroną prowadzącą w obrzędach. Kobieta szanowana jest z racji funkcji społecznej męża, a przede wszystkim jest ona bardzo ważną siłą produkcyjną. Wytwarza tkaniny i szyje odzież dla wszystkich członków rodziny, zajmuje się hodowlą drobiu i trzody oraz ich sprzedażą — co stanowi poważny dochód w życiu gospodarczym rodziny.

Indianin jest rolnikiem *par excellence*, ale z powodu braku ziemi zmuszony jest często szukać innej pracy. Manning Nash w swojej pracy mówi: „Indianin idzie do fabryki tylko wtedy, kiedy brakuje mu ziemi, żeby utrzymać swoją rodzinę”³¹. Interesujący jest przy tym fakt, że Indianin nawet w takim przypadku tylko częściowo zmienia swój system wartości. „Nie ma żadnej różnicy między rodziną człowieka pracującego a rodzinami rolników [...] To wskazuje, że cechy socjolo-

²⁹ *Ibidem*, s. 121.

³⁰ John Gillin, cyto przez A. Moore, *Las Motivaciones de los maestros campesinos voluntarios en un pueblo de Guatemala*, s. 231, „Anuario Indigenista”, México, diciembre, 1969.

³¹ Nash, *op. cit.*, s. 22.

giczne w organizacji rodziny nie zostały zmodyfikowane przez istnienie fabryk [...] Religia w domu robotnika nie różni się od religii w domu rolnika”³².

Indianin zmieni system wartości tylko wtedy, gdy wyjdzie ze swojej społeczności na dłuższy okres czasu (pobyć w wojsku, na plantacji). Ze względu na cykl zbiorów kukurydzy Indianin może opuszczać — chcąc zarobić dodatkową sumę pieniędzy — swoją społeczność i emigrować do plantacji kawowych na okres nie dłuższy niż trzy miesiące (o plantacjach kawowych będę mówił później).

Społeczności otwarte. W społecznościach tych żyją Indianie i Ladynosi. Jest to grupa odmienna całkowicie od omówionej poprzednio społeczności zamkniętej, różniąca się od niej względem kulturowym, ekologicznym, ekonomicznym i administracyjnym.

Hierarchia społeczna różni się w sposób zasadniczy od poprzedniej tym, że nie jest to społeczność egalitarna. Społeczność otwarta jest uwarstwiona i górną warstwę stanowią Ladynosi. To właśnie oni mają w swoich rękach władzę lokalną i stanowią silniejszą grupę pod względem ekonomicznym. Społeczności te nazywamy otwarte dlatego, że do nich mają wstęp ludzie nie pochodzący z tego samego regionu, podczas gdy wstęp ludzi do społeczności zamkniętych jest zabroniony.

Obok dawnych, wynikających z wielowiekowej tradycji zawodów (jak np. tkactwo, garncarstwo) w społecznościach otwartych rozwija się rzemiosło nowe dla Indian (np. stolarstwo).

Należy tu zaznaczyć, że nie uległy zmianie dawne tradycje związane z obrzędami religijnymi (*cofradías*), Ladynosi jednak nie uczestniczą w nich, ale przestrzegają i respektują strukturę instytucji indiańskich.

Zachodzi natomiast podstawowa zmiana w systemie wartości: ziemię przestaje się traktować w sposób emocjonalny, przedstawia ona tylko konkretną wartość ekonomiczną, wskaźnikiem prestiżu stają się pieniądze, a nie jak do tej pory służba w systemie religijno-politycznym *comunidad*.

Społeczności otwarte to klasyczny przykład *comunidad* dwukulturowej. Indianin bezpośrednio zależy tu pod względem ekonomicznym od Ladynosa, który jest bogatszy, zajmuje się handlem i ma potrzebne środki, żeby kupić wszelkie nadwyżki i wyroby indiańskie.

Pod względem ekologicznym społeczność otwarta różni się od społeczności zamkniętej tym, że jest zbudowana na wzór miasta hiszpańskiego, ośrodkiem którego jest plac centralny, gdzie znajduje się siedziba władz lokalnych, sklepy, kościoły i budynki administracyjne. Mieszkańcy centrum to najbogatsi Ladynosi, którzy najczęściej są wła-

³² *Ibidem*, s. 40, 49—50.

ścicielami plantacji sąsiadujących z miasteczkiem. Dalej od centrum mieszkają Ladynosi ubożsi, a na peryferiach już tylko Indianie.

Jak z tego wynika, miejsce zamieszkania jest uwarunkowane posiadaniem bogactwem, co z kolei dyktuje pozycję i funkcję w hierarchii społecznej, przeciwnie niż w społecznościach zamkniętych, gdzie zasoby materialne i pełnione funkcje nie powodowały zmiany miejsca zamieszkania.

Sytuację ekonomiczno-kulturową panującą w społecznościach otwartych obrazuje najlepiej antagonizm dwóch grup kulturowych (Indianin — Ladynos) i dlatego też temu zagadnieniu poświęciłem odrębny rozdział.

Zmiany wprowadzone przez rewolucję burżuazyjną. W latach 1944—1954 zaszły poważne zmiany w życiu politycznym, ekonomicznym i kulturowym kraju. Właśnie w tym okresie zniesione zostało tzw. prawo przeciwko włóczęgostwu (*ley contra la vagancia*), na mocy którego dostarczano właścicielom *fincas*³³ Indian jako pracowników bezpłatnych lub wykorzystywano ich do prac publicznych. Należy tu zaznaczyć, że w odniesieniu do Ladynosów prawo to nie było nigdy egzekwowane.

Dnia 8 marca 1945 r. wydano dekret rewolucyjny nr 72, tzw. Narodowy dekret alfabetyzacji. Uchwała ta, mówiąca o konieczności likwidacji analfabetyzmu w kraju, głosiła: „Prawo zobowiązuje każdego obywatela umiającego pisać i czytać w wieku 16—70 lat do nauczania analfabetów. Poza tym uchwalono, że każdy obywatel powyżej 14 lat ma naturalne prawo do nauki czytania i pisania [...] W tym celu państwo zakłada loterię narodową, aby uzyskać odpowiednie fundusze na tę kampanię”³⁴.

Problem analfabetyzmu jest jedną z podstawowych trudności kraju. W 1945 roku rozpoczęto wielką kampanię nauki czytania — *campana de alfabetización* — na skalę całego kraju. Ale ze względu na nieznaną jomość języków indiańskich kampania się nie powiodła. Jak wykazały dane spisu powszechnego z 1950 roku, 90,30% ludności indiańskiej stanowili analfabeci, wśród Ladynosów analfabetów było 50,90%³⁵.

Ze względu na tak wysoki odsetek analfabetyzmu wśród ludności indiańskiej na początku lat pięćdziesiątych Arbenz zapoczątkował akcję alfabetyzacyjną w językach indiańskich i założył drugą szkołę nauczycielską (obok szkoły z hiszpańskim językiem nauczania) dla nauczy-

³³ *Fincas* — plantacje kawowe lub cukrowe.

³⁴ Moore, *op. cit.*, s. 233.

³⁵ J. Novál. *Situación actual de los indígenas*, „Cuadernos de Antropología”, Guatemala, octubre-diciembre, 1965, s. 16.

cieli wiejskich w Totonicapán — jednym z największych ośrodków ludności *quiché* w kraju ³⁶.

W roku 1954 wraz z upadkiem rządu pułkownika Arbenza wszelkie akcje alfabetyzacyjne w kraju zostały przerwane, co z kolei nie przeszkadzało istnieniu i działaniu pewnej nielicznej grupy nauczycieli wolontariuszy (Indianie), którzy nauczali Indian ³⁷ czytania i pisania po hiszpańsku.

W okresie rewolucji burżuazyjnej powstały związki chłopskie, zrzeszające prawie wszystkich chłopów gwatemalskich ³⁸. Związki te ściśle współpracowały z powstałymi również w tym samym czasie związkami zawodowymi. Związki chłopskie odegrały zasadniczą rolę w procesie przeprowadzania reformy rolnej, zajęły się bowiem parcelacją i rozdawaniem ziemi chłopom, tzn. przede wszystkim Indianom.

W roku 1952 ogłoszony został dekret nr 900, tzw. Ley de reforma agraria. Reforma ta miała na celu zmianę struktury ekonomicznej kraju i przygotowanie gruntu do industrializacji. „Reforma rolna, którą zrealizowano tylko częściowo, przez półtora roku — pomimo tak krótkiego czasu trwania — dała następujące wyniki: rozdano 400 tysięcy hektarów ziemi 100 tysiącom rodzin bezrolnych, rozdzielono 8 mln quetzalów (1 quetzal = 1 dolar) w formie pożyczek dla nowych właścicieli” ³⁹. Złożono wtedy INFOP (Instituto de Formento de la Producción), który miał dbać o prawidłowe wykorzystanie gruntów rolnych, udzielać pożyczek i kontraktować plony, jak również wprowadzać nowe kultury rolne.

Dla pełniejszego obrazu zmian, które zaszły w wyniku reformy rolnej, zacytuję sprawozdanie KC PGT (Gwatemalska Partia Pracy) z czerwca 1954 roku: „Niewątpliwie reforma rolna zaczęła zmieniać i mogła by zmienić jeszcze bardziej strukturę ekonomiczną kraju. Tylko w roku 1952, roku uchwalenia reformy rolnej, wprowadzono 20 razy więcej traktorów niż w 1948 roku. W latach 1951—1953 zużyto 60% więcej nawozów niż w trzech latach poprzednich. Zaczęła się modyfikacja naszego rolnictwa dotychczas monorolnego poprzez wprowadzenie nowych upraw (bawełna, juta, kauczuk). Stopa życiowa mas chłopskich podniosła się, np.: pracownicy *fincas* zarabiali po 240 quetza-

³⁶ Cardoza y Aragón, *op. cit.*, s. 424.

³⁷ Zob. Moore, *op. cit.*, s. 225—238.

³⁸ Zob. Nash, *op. cit.*, s. 102. R. Adams, *El problema del desarrollo político a la luz de la reciente historia socio-política de Guatemala*, „Revista Latinoamericana de Sociología”, 1968, 2, s. 175—198.

³⁹ J. Díaz Rozzotto, *Al caracter de la revolución guatemalteca*, México 1958, s. 212.

łów rocznie, a po pierwszych zbiorach po reformie otrzymali średnio po 1500 quetzalów rocznie [...] Zbiory w latach 1953—1954 były większe o 121% od zbiorów z lat 1945—1946. W tym samym okresie produkcja fasoli wzrosła o 175%, ryżu o 31%, pszenicy o 43%, cukru o 73%⁴⁰.

W roku 1954 wojska kontrrewolucyjne wspierane przez CIA i Departament Stanu obaliły rząd pułkownika Arbenza. Większość zdobywczy rewolucji obalono. Odebrano chłopom ziemię, *agraristas* (przywódcy związków chłopskich) zostali wymordowani, ziemię oddano poprzednim właścicielom, a INFOP zmienił swój profil przekształcając się w normalny bank.

ETAPY PROCESU LADYNIZACJI

Podstawową pracą naukową, przedstawiającą kolejne etapy procesu ladynizacji, jest pierwsza, poświęcona temu zagadnieniu książka Richarda Adamsa⁴¹. Zbudował on model procesu ladynizacji, na którym opierają się wszyscy autorzy zajmujący się tematem. Według Adamsa każda osoba podlegająca procesowi ladynizacji przechodzi przez trzy etapy: Indianin tradycyjny, Indianin zmodyfikowany, Ladynos.

Cechy Indianina tradycyjnego:

— strój indiański (w ostatnich latach zachowany głównie przez kobiety, gdyż mężczyźni — jak już wspomniałem w rozdziale pierwszym — powoli zaprzestają noszenia ubrań z domowego warsztatu rękodzielniczego);

— znajomość jednego tylko języka (ludność monojęzyczna);

— organizacja społeczna Indian tradycyjnych różni się od organizacji społecznej Ladynosów. Różnice te przedstawiłem już w rozdziale drugim, pisząc o instytucjach społecznych działających w społecznościach zamkniętych, które — w przeciwieństwie do otwartych — mają skoplikowany system polityczno-religijny oraz jedyną w swoim rodzaju instytucję *principales*.

Cechy Indianina zmodyfikowanego:

— strój indiański zachowany jest i noszony wyłącznie przez kobiety;

— znajomość dwu języków (*bilingüe*) — indiańskiego i hiszpańskiego;

— organizacje społeczne i wzory kulturowe indiańskie zawierają wiele elementów kultury Ladynosów. Osoba taka przypomina bardzo meksykańskiego Metysa kulturowego lub *cholo* peruwiańskiego. Naby-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 213.

⁴¹ Zob. R. Adams, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, SISG, Guatemala 1956.

wa ona cech charakteryzujących Indianina zmodyfikowanego w związku z opuszczeniem rodzimej społeczności. Przyczyny opuszczania własnej społeczności są różne: może to być wyjazd do małego miasteczka do pracy, pobyt w wojsku, wyjazd na stosunkowo długi okres na plantacje trzciny cukrowej lub plantacje kawowe (o czym później).

Cechy Indianina zladynizowanego:

— całkowity zanik stroju indiańskiego, zarówno u mężczyzn, jak i u kobiet;

— jednojęzyczność (język hiszpański);

— organizacje społeczno-ekonomiczne i wzory kulturowe różne od indiańskich⁴². Indianin zladynizowany jest podobny do Ladynosa, aczkolwiek Ladynosi nie zawsze biorą go za swojego, mimo że kulturowo się od nich nie różni.

Bardzo często, gdy chodzi o proces ladynizacji i wyżej przedstawiony podział na trzy etapy ladynizacji, spotykamy się z określeniem „system kastowy”. Określenie to znalazło swoje uzasadnienie w badaniach przeprowadzonych w Mesoameryce przez Julio de la Fuente. Dzieli on⁴³ społeczności ladynoskie otwarte (dwukulturowe: indiańsko-ladynoskie) lub czysto ladynoskie na trzy rodzaje pod względem przyjmowania Indian zladynizowanych do swoich grup:

1. Społeczności Ladynosów, które w ogóle nie przyjmują Indian:

— żaden Indianin nie jest uznawany za Ladynosa niezależnie od stopnia ladynizacji lub wykonywanego zawodu; nie przyjmuje się także do społeczności synów z małżeństw Indianina i Ladynoski; statusu Ladynosa muszą oni szukać poza społecznością, z której pochodzą (np. społeczności San Luis Jilotepeque, departament Jalapa);

— w niektórych społecznościach Indianin zladynizowany będzie uważany za Ladynosa, jeśli jest wychowany jako taki, lub będzie zaklasyfikowany rasowo jako Indianin, a kulturowo jako Ladynos (np. Indianie Agua Escondida z departamentu Alta Verapaz).

2. Społeczności, w których istnieją pewne możliwości przejścia:

— będzie uważany za Ladynosa człowiek z długim stażem pobytu wśród Ladynosów, ma zawód rzemieślnika, żeni się z kobietą ladynoską i tą drogą stara się o przynależność ladynoską; Ladynosi jednakże nie zapominają mu na ogół pochodzenia, a jeśli nawet go przyjmą, to będzie należał do najniższej warstwy w stratyfikacji ladynoskiej; gdy Indianin zladynizowany (mężczyzna) stara się osiągnąć status Ladynosa,

⁴² Odnośnie do etapów ladynizacji zob. też J. L. Arriola, *En torno a la integración social de Guatemala*, „Guatemala Indígena”, t. 1, 1961, nr 1.

⁴³ J. de la Fuente, *Heritage of Conquest*, „Ethnic and comunal relations”, s. 83—84; The Free Press Publishers Glencoe, Illinois, 1952.

to w niektórych przypadkach jest to możliwe dopiero w drugim pokoleniu (np. Indianie Chortís w departamencie Chiquimula);

— Indianin zladynizowany lub Indianka wychowana po ladynosku i dzieci małżeństw mieszanych formalnych lub nieformalnych są uznawani za Ladynosów.

3. Społeczności, w których przejście do grupy Ladynosów jest bardziej możliwe lub całkowite:

— za Ladynosa uważa się Indianina zladynizowanego pod względem językowym i obyczajowym; przyjmowani są również ci, którzy osiągnęli wysoki status ekonomiczny, lub dzieci obu płci z małżeństw mieszanych wychowane po ladynosku;

— Indianka, wychodząc za mąż za Ladynosa otrzymuje status męża.

W pierwszym i drugim przypadku przyjmowania Indian do wspólnoty Ladynosów mamy do czynienia z systemem kastowym (różnym oczywiście od systemu kastowego Indii), w trzecim — raczej z systemem klasowym. Z powyższych rozważań wyciągnąć można dwa wnioski: po pierwsze, przyjęcie Indianina do grupy Ladynosów nastąpić może tylko do społeczności otwartych i po drugie — konieczne jest całkowite opuszczenie rodzimej społeczności, aby stać się Ladynosem.

Indianin wychodząc ze swojej społeczności zmuszony jest nauczyć się języka hiszpańskiego po to, aby komunikować się z ludźmi, którzy go otaczają. W zależności od tego, jak długo Indianin przebywa poza swoją społecznością, nabywa on cech charakteryzujących Indianina zmodyfikowanego. Przejście z jednego etapu do drugiego następuje bezkonfliktowo. Następują jednak w systemie wartości takiego Indianina zasadnicze zmiany: „Wśród wszystkich walorów kultury ladynoskiej chęć akumulacji ziemi jest chyba najsilniejsza u Indian”⁴⁴. Wynika z tego, że dla Indianina zmodyfikowanego ziemia przestała być wartością samą w sobie, a nabrała konkretnej wartości pieniężnej. Zresztą i dla Indianina tradycyjnego, dla którego pieniądz nie jest nigdy przedmiotem prestiżu, nieobca jest wartość pieniężna ziemi, gdyż — przy wielkim rozdrobnieniu parcel indiańskich — zdaje on sobie sprawę z tego, że ziemia może być przedmiotem handlu, a więc że można ją kupić i powiększyć swoje gospodarstwo. Trudność polega tylko na tym, że brak mu środków pieniężnych na zakupienie ziemi.

Indianin zmodyfikowany docenia już w pełni wartość pieniądza. „Diego Martín nauczył się mówić po hiszpańsku, pracował jako nadzorca robotników w *fince* i jako tłumacz u urzędnika mieszkającego w *pueblo*”⁴⁵.

⁴⁴ Wagley, *op. cit.*, s. 282.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 281.

Konflikt przy przechodzeniu poszczególnych etapów ladynizacji powstaje dopiero wówczas, kiedy Indianin chce przestać być Indianinem i chce stać się Ladynosem⁴⁶. „Sama znajomość języka hiszpańskiego i zmiana stroju nie powodują *ipso facto* metamorfozy Indianina w Ladynosa”⁴⁷. Indianin zmodyfikowany, gdy chce zostać Ladynosem, zaczyna wstydzić się swego pochodzenia, unika posługiwania się językiem ojczystym (indiańskim), naśladuje we wszystkim Ladynosów. I w rezultacie jest w pogardzie u Ladynosów, którzy go nie chcą przyjąć, a z drugiej strony jest dyskryminowany przez Indian, którzy uważają go za zdrajcę. Moim zdaniem — chociaż kwestia ta nie jest zbadana naukowo — największy kłopot sprawia Indianinowi przejęcie ladynoskiego systemu wartości, który jest chwiejny i ulega ciągłym zmianom. Na przykład Carlos Guzmán Bökler mówi, że Ladynos jest istotą fikcyjną, gdyż „od czasów niepodległości importuje ciągle konstytucje polityczne, kodeksy, systemy wychowania, tłumaczone książki, ideologie polityczne, systemy organizacji społeczno-administracyjnych, sposoby myślenia i zachowania się. Elita ladynoska kształci się za granicą lub w kraju stara się imitować wzory zagraniczne”⁴⁸. Z początku Ladynosi naśladowali Hiszpanów, później Francuzów, Niemców, a obecnie Amerykanów. Odległe są te kultury i daleka jest kultura ladynoska od jednolitej i stałej formy. To samo dotyczy ladynoskiego systemu wartości.

Drugim problemem, z jakim styka się Indianin, jest sprawa poczucia narodowego. Indianin w społeczności identyfikował się ze swoją grupą etniczną. W zależności od tego, gdzie się urodził, był Quiché, Kakchiquel etc. Jeśli natomiast mieszkał w społeczności otwartej, był po prostu mieszkańcem określonego departamentu i w konkretnych granicach administracyjnych miał swoją małą ojczyznę (nie należy zapominać, że mieszkańcy departamentu należą do związanej z nim grupy etnicznej).

Indianin daleki jest od zrozumienia takich pojęć, jak Gwatemala, gwatemalski. „Ladynos stworzył fikcję nazwaną Gwatemalą i, nie mniejszą, gwatemalski, ale stworzył to dla siebie”⁴⁹. Cordoza y Aragón mówi na ten temat: „Wielkie grupy ludności żyją poza historią. Inne, mniejsze biorą udział w tworzeniu historii. Dzieje się tak dlatego, że

⁴⁶ Zob. E. Hermitte, *Movilidad social en una comunidad bicultural*, s. 28—36. „Revista Latinoamericana de Sociología”, Buenos Aires — Argentina, t. 1, 1968, Cardoza y Aragón, *op. cit.*, s. 398—400.

⁴⁷ Stavenhagen, *op. cit.*, s. 87.

⁴⁸ C. Guzmán Bökler, J. L. Herbert, *Guatemala: Una interpretación histórico-social*, México 1970, s. 104.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 120.

naród nie jest ukształtowany i nie ma zbiorowej świadomości tego, co jest gwatemalskie”⁵⁰.

Indianin więc, pragnąc osiągnąć status Ladynosa i będąc jednocześnie pozbawiony rdzennego (indiańskiego) systemu wartości, kultury indiańskiej, jest zawieszony w próżni. Dopiero drugie pokolenie może osiągnąć pełny status Ladynosa.

Proces przechodzenia od Indianina do Ladynosa ma swój odpowiednik w odwrotną stronę, tzn. są Ladynosi, którzy powracają, jeśli nie w pierwszym, to w drugim pokoleniu do społeczności indiańskich⁵¹. Nie jest to zjawisko powszechne, ale przypadki takie się zdarzają. Może to nastąpić z przyczyn identyfikacji społecznej z Indianami, z powodu małżeństwa zawartego między Indianinem a kobietą ladynoską (znacznie rzadziej spotyka się sytuację odwrotną, tzn. przejście do społeczności indiańskiej przez małżeństwo Ladynosa z Indianką) lub też przez amalgamat kulturowy uwarunkowany zamieszkaniem w pobliżu społeczności indiańskich.

Przechodzenie do społeczności indiańskich ma również miejsce w ramach kampanii alfabetyzacji, przeprowadzanej przez Indian zladynizowanych, którzy wrócili do swoich społeczności w roli nauczycieli i pełnią swoje funkcje za darmo⁵². Problem ten jednak, aczkolwiek wart tu odnotowania, nie jest przedmiotem moich rozważań i nie będę go szerzej omawiał.

Podstawowym warunkiem ladynizacji jest opuszczenie rodzimej społeczności, czyli migracja. Ladynizacja sama przez się jest wertykalna, gdyż oznacza to samo, co awans społeczny. Wiadomo również, że po to, żeby nastąpił awans społeczny, niezbędne jest spełnienie warunku migracji horyzontalnej. Właśnie tą migracją zajmę się obecnie.

Istnieją trzy rodzaje migracji: migracja sezonowa, migracja stała do stref rolniczych, migracja stała do małych miasteczek⁵³.

Migracja sezonowa występuje w okresie zbiorów kawy i trzciny cukrowej. Gdy Indianie kończą prace polowe na swoich parcelach, mogą wtedy wyjechać na okres nie dłuższy niż trzy miesiące na południe kraju do wielkich plantacji, aby uzyskać tam dodatkowy zarobek. „Liczba pracowników migracyjnych jest wysoka. Trudno jest podać jej dokładną wysokość, ale szacuje się ją na 200 do 250 tysięcy

⁵⁰ Cardoza y Aragón, *op. cit.*, s. 420.

⁵¹ De la Fuente, *op. cit.*, s. 85.

⁵² Zob. Moore, *op. cit.*

⁵³ R. Adams, *La mestización cultural en Centro América*, „Revista de Indias XXXIV Congreso de Americanistas”, Madrid, julio-diciembre, 1964, s. 166.

rodzin, co oznacza mniej więcej milion osób (1965—1966)”⁵⁴. Indianie, którzy wyjeżdżają, mają po prostu niewystarczającą ilość ziemi na wyżywienie całej rodziny. Dlatego też emigrują sezonowo w celu uzupełnienia dochodu. Trzymiesięczny pobyt na plantacji zapewnia im zarobek w wysokości 90—100 dolarów⁵⁵.

Indianie trafiają do plantacji za pośrednictwem *habilitadores*⁵⁶, którzy za to, że zakontraktowali ich do pracy, potrącają później, po zakończeniu zbiorów na plantacji, po osiem do piętnastu centów dniówki. „Blisko 60% *habilitadores* zarobiło w ciągu jednego sezonu po ponad 1000 dolarów”⁵⁷ (mowa tu o 33 *habilitadores* zbadanych przez Schmidą). Rola tych ludzi jest bardzo istotna dla właścicieli plantacji, gdyż bez nich *fincas* nie miałyby rąk do pracy.

„Indianin, zawierając umowę o pracę, dostaje na rękę pożyczkę. Dług ten oczywiście uzależnia go od właściciela *fincas*, a jeśli zarobki na plantacji są bardzo niskie, niemożliwe prawie staje się uwolnienie od narastających długów”⁵⁸. Tym sposobem pozostaje na plantacji spora grupa Indian, którzy w odróżnieniu od robotników sezonowych wracających do swoich społeczności, pozostają zwykle na zawsze w *fincas*. Jednakże liczba Indian opuszczających całkowicie swoje społeczności nie jest duża. „Według kryteriów stosowanych podczas spisu powszechnego 1950 roku, obliczających mobilność geograficzną, tylko 5,6% Indian spotkano poza departamentami, w których się urodzili”⁵⁹.

Indianie po trzymiesięcznym pobycie na plantacji w zasadzie się nie zmieniają. Nie muszą nawet uczyć się języka hiszpańskiego, gdyż nadzorcy z reguły są Indianami zmodyfikowanymi, władającymi językiem indiańskim. Natomiast Indianie, którzy pozostają w *fincas*, stają się, choć jest to proces powolny, Indianami zmodyfikowanymi, zmuszonymi do całkowitego wyzbycia się rodzimych nawyków społecznych i przyzwyczajenia się do nowego systemu wartości. „Nowe potrzeby materialne, które wytworzyły się u Indian na plantacjach, wystąpiły w ostatnich

⁵⁴ L. Schmid, *El papel de la mano de obra migratoria en el desarrollo económico de Guatemala*, „Economía”, „Revista del Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales”, Guatemala, 1968, Enero Marzo, s. 15.

⁵⁵ Zob. *ibidem*, s. 75

⁵⁶ *Habilitadores* lub *contratistas* jest to człowiek władający językiem indiańskim, który daje w imieniu właściciela *fincas* zaliczkę i w ten sposób zapewnia plantatorom siłę roboczą.

⁵⁷ Schmid, *op. cit.*, s. 66.

⁵⁸ J. Parke Young, *Economía de Guatemala*, SISG 6, Guatemala 1958, s. 140. Zob. też na ten temat J. Juárez Muñoz, *El indio guatemalteco*, Guatemala 1931, s. 93—96.

⁵⁹ Noval, *op. cit.*, s. 9.

dwóch pokoleniach. Jednakże nie wydają się one różne od nowych potrzeb, występujących w społecznościach płaskowyżu (w społecznościach zamkniętych)”⁶⁰. „Różnice społeczne i kulturowe między właścicielem a pracownikami w *fincas* kawowych są większe od istniejących w czasach feudalnych”⁶¹.

Wydawać by się mogło, że Indianin w *finca* z łatwością podporządkowuje się ladinizacji, ale „w pewnych aspektach prawdopodobnie życie w *fincas* stanowi przeszkodę w postępie społecznym Indianina”⁶². Większość Indian wraca z plantacji nietkniętych nawet kulturowo, gdyż nie musieli np. uczyć się języka hiszpańskiego. Innymi słowy „życie w *finca* nie stanowi, jak można było domniemywać, następnego kroku do ladinizacji Indianina”⁶³. Natomiast Indianin osiadły w *finca* zaczyna wprawdzie posługiwać się językiem hiszpańskim, ale na tym właściwie kończy się w tym przypadku proces jego ladinizacji. Jeśli Indianin taki nie awansuje na nadzorcę plantacji i tym samym nabierze cech Indianina zmodyfikowanego, to pozostawiony na marginesie zostaje niewolnikiem na plantacji, traci swoją osobowość, swój system wartości, obyczaje i tradycje kulturowe. A nie mając dostępu do dóbr kulturalnych, Indianin zmodyfikowany jest jakby zawieszony i ani nie można o nim powiedzieć, że jest Indianinem tradycyjnym, ani że zmodyfikowanym. Nie można więc powiedzieć, że życie Indianina na plantacji jest czynnikiem ladinizacji i awansu społecznego.

Migracja stała do małych miasteczek może odbywać się w dwóch wariantach: albo jest to osiedlenie się na stałe w miasteczku, albo też dojeżdżanie do miejsca pracy na wzór polskich chłopów-robotników. Osiedlenie się Indianina w małym miasteczku jest dość kłopotliwe, gdyż trudno tam znaleźć stałą pracę. Najchętniej przyjmowani są tam chłopcy indiańscy, zatrudniani jako uczniowie-pomocnicy w warsztatach rzemieślniczych. To samo dotyczy kobiet indiańskich, zatrudnionych w charakterze służących, albowiem pensja służącej-Indianki jest dwukrotnie niższa od pensji służącej-Ladynoski. Kobiety ponadto łatwiej niż mężczyźni ulegają procesowi asymilacji obyczajów i systemu wartości. Gra tu ponadto rolę fakt, że — jak to już przedstawił w swoim schemacie Julio de la Fuente — Indianka poślubiona Ladynosowi staje się Ladynoską, podczas gdy Indianin ożeniony z Ladynoską nie otrzymuje statusu żony.

⁶⁰ E. E. Hoyt, *El trabajador indigena en las fincas*, SISG 6, Guatemala 1958, s. 303.

⁶¹ *Ibidem*, s. 296.

⁶² *Ibidem*, s. 305.

⁶³ *Ibidem*, s. 305.

Przykładem drugiego wariantu migracji (dojeżdżania) może być praca terenowa. Manning Nash⁶⁴ opisał ją w książce *Machine Age Maya*, poświęconej procesowi industrializacji jednej ze społeczności Gwatemali. Autor również stwierdza, że Indianin przychodzi do fabryki tylko wówczas, gdy niewystarczająca ilość ziemi nie pozwala mu utrzymać całej rodziny.

Książka odpowiada też na interesujące nas pytania, czy umieszczenie fabryki w pobliżu społeczności indiańskiej spowoduje w tej społeczności jakieś zasadnicze zmiany. Otóż Manning Nash doszedł do wniosku, że „można zakładać fabryki w społecznościach rolniczych bez drastycznych zmian psychologicznych i kulturowych, które są zawarte w pojęciu rewolucji przemysłowej”⁶⁵.

Posunąlbym się w tym stwierdzeniu nawet dalej, opierając się na własnych obserwacjach poczynionych w tej samej społeczności. W roku 1876 Hiszpanie założyli w *municipio Cantel* (departament Quetzaltenango) fabrykę tekstylną. Wydawać by się mogło, że społeczność obdarowana fabryką zladynizuje się. Tymczasem stała się rzecz z pozoru niewytłumaczalna — produkcja zakładu zindianizowała się. Wytłumaczenia tego zjawiska szukać należy w tym, że tkaniny w tej fabryce nabrały wzorów indiańskich, gdyż od wieków Indianie zajmują się tkactwem wyrobów bawełnianych i tradycja ta przetrwała do dziś. A więc nawet założenie zakładów przemysłowych nie musi powodować ladynizacji, aczkolwiek może spowodować pewne zmiany w systemie wartości. Sprawa ta nie jest jednak naukowo zbadana. Na pewno Indianin zatrudniony w fabryce musi się nauczyć nowego zawodu (pracuje przy maszynie), poza tym wykonuje najczęściej pracę, którą zawsze spełniała kobieta. Z wywiadów z Indianami wynika, że najtrudniej jest im przystosować się do regulaminu pracy, odbiegającego zupełnie od zasad pracy na roli (określony czas pracy).

Przeprowadzenie badań w środowisku Indian pracujących w fabrykach dałoby na pewno ciekawe, dodatkowe informacje na temat wszelkich zmian, jakie tam zachodzą.

WOJSKO JAKO CZYNNIK LADYNIZACJI

Mówiąc o wojsku mam na myśli armię gwatemalską. Rola tej instytucji w procesie ladynizacji i w ogóle w życiu Gwatemali nigdy nie była przedmiotem badań.

⁶⁴ Nash, *op. cit.*, s. 2.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 112.

Mieszkalem prawie dziesięć lat w garnizonach armii gwatemalskiej i stamtąd przede wszystkim pochodzą moje obserwacje.

Rola armii. Indianin może się spotykać z armią w dwóch wypadkach: jako rekrut lub jako zbuntowany chłop (do tłumienia buntów chłopskich władze używają żandarmerii wojskowej, która składa się wyłącznie z Ladynosów i jest powszechnie znienawidzona zarówno przez ludność cywilną, jak i przez wojsko).

Rokrocznie pod koniec listopada następuje pobór do szeregów armii gwatemalskiej. Służba wojskowa jest obowiązkowa dla wszystkich obywateli, którzy ukończyli 18 lat⁶⁶. Istnieją dwa rodzaje służby wojskowej: pełna służba wojskowa w garnizonach trwająca dwa lata oraz służba wojskowa w rezerwie, która trwa jeden rok. Armia gwatemalska liczy 7—8 tysięcy osób⁶⁷; nie wliczone tu są lotnictwo i marynarka, w których służą wyłącznie Ladynosi. Jeżeli odrzucimy kadrę oficerską, pozostaje nam 6 tysięcy żołnierzy, z czego blisko 50% stanowią szeregowcy — Indianie⁶⁸. Wynika to z prostego faktu, że mieszkańcy miast, a więc Ladynosi, mają możliwość odbycia służby wojskowej w rezerwie. Służba ta jest nieco inna od zwykłej służby wojskowej w garnizonach, albowiem rezerwiści uczęszczają na ćwiczenia przez okres jednego roku tylko w niedziele. Indianie, którzy mieszkają na wsi czy w małych miasteczkach, nie mogą odbywać ćwiczeń przeznaczonych dla rezerwy, gdyż służba ta ma miejsce wyłącznie w garnizonach zlokalizowanych w miastach departamentu (*zonas militares*). Do miejskich baz wojskowych uczęszczają tylko Ladynosi.

Biorąc pod uwagę stopień urbanizacji Gwatemali, można łatwo ustalić, że 65% ludności mieszka na wsi. W związku z tym właśnie mieszkańcy wsi trafiają do armii. Niemniej jednak ze stosunkowo małej liczebności armii wynika, że nie wszyscy mężczyźni muszą odbywać służbę wojskową. Statystycznie rzecz biorąc z kilku rodzin wywodzi się tylko jeden żołnierz. Indianie kierowani są do garnizonów przez wojskową władzę lokalną. Na wsiach gwatemalskich działają *comisionado militar*, którzy są przedstawicielami władz wojskowych⁶⁹. Każdy taki

⁶⁶ Artykuł 13 pkt. 7 Konstytucji gwatemalskiej uchwalonej 1 marca 1956 roku, Tipografia Nacional, Guatemala 1956, s. 15.

⁶⁷ *Tres Continentes: Asia, Afrika, América Latina*: „Guatemala”. Ediciones „Prensa Latina”. La Habana 1966, s. 709.

⁶⁸ Oszacowanie autora.

⁶⁹ *Comisionado Militar* pełni swoją funkcję *ad honores*, jego praca podstawowa polega na wysyłaniu rekrutów do wojska, w zależności od liczby mieszkańców, od jednej wsi do całej gromady. Jego przełożonym jest gubernator departamentu, czyli przedstawiciel Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Nieraz spełnia również funkcję pryncypała i wówczas dodatkowo jest przedstawicielem władz municypalnych.

przedstawiciel jest mieszkańcem tego regionu, ma skończoną służbę wojskową i pełni funkcję pośrednika między wsią a władzami w mieście. Indianie trafiają do najbliższego garnizonu (*destacamento*), a stąd wysyłani są do garnizonów centralnych znajdujących się w innej strefie klimatycznej i administracyjnej⁷⁰. Wymaga to ich adaptacji do nowych warunków.

W wojsku następuje zderzenie się dwu kultur (*choque de culturas*); kultura Indianina z wyizolowanej odciętej od reszty kraju miejscowości z kulturą Ladynosa. Wiemy, że życie i kultura Indian w ich rodzimych społecznościach lokalnych różnią się zasadniczo od życia i kultury Ladynosów, którzy z reguły mieszkają w miastach.

Przeanalizujemy wspomniane wyżej zderzenie dwóch kultur. Indianin niechętnie zdejmuje swoje ubranie indiańskie, choć w stroju tym można czasem zaobserwować elementy ubioru ladynoskiego, np. kapełusz, marynarka, kamizelka, aby przywdziać mundur i bierze tę konieczność wręcz za obrazę. Chętnie natomiast zakłada buty, nawet jeżeli trudno mu w nich chodzić, gdyż są one dla Indian wyrazem prestiżu społecznego. Niechęć do munduru tłumaczy się tym, że jest koloru khaki, a tym samym przypomina ubiór znanego z okrucieństwa na plantacjach kawowych *capataz* (szef grupy robotników zwany *cuadrilla*). Przez asocjację pojęć Indianin czuje więc zadawnioną niechęć do ubioru w tym kolorze.

Indianie przeważnie nie znają języka hiszpańskiego, z konieczności tylko przyswajają sobie niezbędne na jarmarkach czy na plantacjach zwroty. Ale nawet, gdy uczą się operować hiszpańskim, i tak będą uważali *quiché* czy *kakchiquel* za swój język, a hiszpański — za język ciemieńców czy najeźdźców. Ladynosi z kolei nie znają języka rdzennych gwatemalczyków, czyli Indian, przeciwnie — gardzą tym językiem⁷¹. Indianie zgromadzeni w garnizonach są zmuszeni do nauczenia się języka hiszpańskiego w stopniu pozwalającym przynajmniej na porozumienie się między sobą — pochodzą przecież z różnych terenów, a regulamin nie zezwala na rozmowy w językach indiańskich.

We wszystkich garnizonach prowadzi się roczne kursy nauki czytania i pisania (*cursos de alfabetización*), na które wszyscy analfabeci mają obowiązek uczęszczać. Trudno jednak wymagać, by zaledwie jednoroczny kurs mógł spełnić swe zadanie i nauczyć wszystkich Indian czytać i pisać po hiszpańsku, skoro nawet kurs dwuletni nie jest wystarczają-

⁷⁰ Ten krok władz wojskowych nie ma na celu integrowania Indianina, jest to prosty sposób uniknięcia dezercji.

⁷¹ M. Galich, *Guatemala*, La Habana 1968, s. 13. Autor w ironiczny sposób przedstawia nieznaną sobie języków indiańskich przez Ladynosów.

jący. Po opuszczeniu koszar Indianie potrafią już porozumieć się w języku hiszpańskim, gdyż stykali się z nim codziennie w ciągu dwóch lat, ale i tak będą uważać hiszpański za język obcy. Natomiast ci, którzy wracają do swoich wiosek, szybko tracą wątle podstawy poznanej na kursach sztuki czytania i pisania zdobyte w wojsku, dlatego że nie będą mieli do czynienia ze słowem pisanym. Prawie nigdy nie trafia do ich rąk gazeta, a najwyżej podczas kampanii wyborczej mają do czytania z plakatami propagandowymi, które ze względu na wysoki procent analfabetów oznaczone są najczęściej symbolami.

Godniejszy uwagi jest inny aspekt garnizonowego życia — w wojsku żołnierze mogą zdobyć takie zawody, jak zawód stolarza, murarza, kierowcy, mechanika, itp., mając do czynienia z nową techniką (*militarna*)⁷². Oprócz tego w niektórych garnizonach (choć zależy to tylko od prywatnej inicjatywy kadry oficerskiej) uczą się nowych technik rolniczych, np. nawożenia (do tej pory znali tylko sposób nawożenia *roza* stosowany przez Majów, tj. spalania wszystkiego, co zostaje po zbiorach, i mieszania popiołu z ziemią)⁷³. Zapoznają się też z nowymi odmianami zbóż, hodowlą kur, trzody domowej oraz z ogrodnictwem. Zdobywanie tej nowej wiedzy nie jest jednak — jak mówiłem — powszechne, a nie zapominajmy przy tym, że Indianin jest przede wszystkim rolnikiem: „Indianin jest członkiem swojej społeczności tradycyjnej, związany z ziemią. Kiedy zostaje oderwany od niej, przestaje być Indianinem pod względem psychologicznym i kulturowym”⁷⁴. Zaryzykowałbym stwierdzenie, że Indianin zabrany do wojska zostaje niejako pozbawiony swojej osobowości.

Przed wszystkim Indianin musi przestawić swój system wartości: dostosować się do zupełnie sobie obcej dyscypliny wojskowej, różniącej się zasadniczo od dyscypliny społecznej środowisk indiańskich. Łatwo przyswajalne są dla niego jedynie pewne atrybuty prestiżu społecznego, których cechy są zbieżne z indiańskim systemem wartości, np. buty, palenie papierosów, spanie w łóżku itp. W wojsku ścierają się nie tylko elementy kultur indiańskiej i ladynoskiej, wzajemnym wpływom ulegają również odmienne obyczaje i doświadczenia kulturowe Indian, pochodzących z różnych regionów kraju.

Po ukończeniu służby wojskowej większość Indian wraca do swoich

⁷² Stopień mechanizacji armii gwatemalskiej jest bardzo niski. Indianie przyzwyczajają się do jazdy samochodem, którym do tej pory jeździli najwyżej dwa razy do roku na plantacje kawowe.

⁷³ Ch. Gallenkamp, *Majowie*, Warszawa, PWN, 1968, s. 199.

⁷⁴ R. Stavenhagen, *Clases colonialismo y aculturación*, „America Latina”, t. 6, 1963, nr 4; octubre — diciembre, s. 75.

wiosek (*vuelven al monte*) w górach, niewielu spośród nich⁷⁵ pozostaje w miastach bądź w charakterze robotników niewykwalifikowanych (jeśli uda im się znaleźć pracę), bądź też jako *marchante*⁷⁶. Ci, którzy mają szczęście, dostają się do różnego typu oddziałów policji gwatemalskiej, gdzie trzeba jednak mieć odpowiednie kwalifikacje.

R. Stavenhagen twierdzi, że Indianin pozostający po wojsku w mieście „jest człowiekiem marginalnym”, tzn. nie ma stałej pracy, a jeśli nawet ją dostanie, to będzie robotnikiem najgorzej płatnym ze wszystkich. Bardzo często — choć nie można tego generalizować — z powodu braku pieniędzy i głodu Indianin zmuszony jest posunąć się do kradzieży, przez co wchodzi w kolizję z prawem i stacza się w kręgi marginesu społecznego miasta. Nie ulega jednak wątpliwości, że droga całkowitego oderwania Indianina od rodzimej społeczności jest bardzo skuteczna w procesie ladynizacji, jest bowiem prawie niemożliwe, żeby Indianin zladynizował się w łonie własnej *comunidad*⁷⁷.

Osobnego omówienia wymaga grupa Indian, ściąganych do pracy na plantacjach UFCO (United Fruit Company) nie bezpośrednio z rodzinnych wiosek, ale po odbyciu służby wojskowej, która spełnia rolę pośrednią w procesie ladynizacji. Na plantacjach bananowych Indianie stykają się m. in. z Ladynosami, którzy mają rozwiniętą świadomość klasową, czują się robotnikami rolnymi, mają dobrze zorganizowany ruch związkowy i partie polityczne. Ich poparciem i sympatią cieszy się głównie PGT (Gwatemalska Partia Pracy).

Z obserwacji nad pobytem Indianina w wojsku i jego dalszych losów wynika, że samo wojsko jeszcze nie ladynizuje go, lecz daje mu zasób doświadczeń spoza tradycyjnej społeczności indiańskiej oraz umiejętność posługiwania się językiem hiszpańskim w mowie i — częściowo — w piśmie. Pobyt w wojsku przygotowuje więc i niejako rozpoczyna proces ladynizacji Indianina.

⁷⁵ Niestety statystyki gwatemalskie nie uwzględniają żadnych zmian demograficznych, jak również nie ma żadnych danych dotyczących migracji wewnętrznej.

⁷⁶ *Marchante* w języku hiszpańskim oznacza wędrownego sprzedawcę. Łączy się to z pewną tradycją indiańską — rzemieślnik sam sprzedaje swoje wyroby, natomiast rolnicy indiańscy nie mają zwyczaju jeżdżenia do miast, swoje zbiory sprzedają na jarmarku lub w sąsiedniej wiosce. Rzemieślnik jest oczywiście bogatszy od drobnego handlarza, a więc i jego status społeczny jest wyższy, ale *marchante* miejski uważa się za człowieka bardziej godnego.

⁷⁷ Stavenhagen, *Clases colonialismo...*, s. 88.

ANTAGONIZM INDIANIN — LADYNOS

„Socjologicznie możemy przyjąć twierdzenie, że Gwatemala nie jest państwem jednonarodowościowym, ale państwem wielonarodowościowym, bez stabilnej struktury społeczno-ekonomicznej, chociaż zorganizowanym pod względem politycznym”⁷⁸.

Wielu badaczy wykazuje tendencje do rozpatrywania antagonizmu Indianin — Ladynos na tle narodowościowym. Osobiście uważam, że narodowość gwatemalska dopiero się kształtuje. Jeżeli wprowadzimy kryterium różnic narodowościowych, to okaże się, że tylko Indianin różni się od pozostałych mieszkańców całego kontynentu, podczas gdy różnice między Ladynosem a pozostałymi mieszkańcami Ameryki Łacińskiej (nie Indianie) są minimalne.

Skłonny jestem postawić hipotezę, że świadomość narodowa u Ladynosów jest wielowarstwowa, tzn. istnieje kilka jej typów. Na podstawie własnych obserwacji grup studentów latyno-amerykańskich przebywających w Europie mogę stwierdzić, że studenci ci czują się najpierw Latino-Amerykanami, następnie dzielą się na Centroamerykanów lub Południowoamerykanów, dopiero na końcu deklarują swą przynależność państwową. Moim zdaniem, wyjątek stanowią Meksykanie, u których rewolucja meksykańska ukształtowała bardzo silne poczucie narodowe. Na terenie krajów Ameryki Łacińskiej spotykamy się z lokalizmem i regionalizmem mieszkańców poszczególnych krajów. U Indian natomiast zjawisko to nie występuje.

Uważam, że zasadniczą podstawą konfliktu Indianin — Ladynos jest struktura ekonomiczna kraju. Problem ten istnieje nie tylko w Gwatemali, ale w ogóle wszędzie tam, gdzie mieszka duży odsetek ludności indiańskiej. Słowa wypowiedziane przez najwybitniejszego marksistę Ameryki Łacińskiej José Carlos Mariátegui w roku 1928 nie straciły na znaczeniu i można je odnieść również do teraźniejszości: „Kwestia indiańska jest kwestią zrodzoną przez naszą gospodarkę. Tkwi ona swymi korzeniami w systemie własności ziemi”⁷⁹. I właśnie na tle ekonomicznym i psychologicznym możemy rozpatrywać ten problem. „61,6% właścicieli rolniczych jednostek produkcyjnych to Indianie posiadający 25% ziemi uprawnej w skali kraju, pozostałe 38,4% właścicieli to Ladynosi mający 75% ziemi uprawnej”⁸⁰.

⁷⁸ Arriola, *op. cit.*, s. 7.

⁷⁹ J. C. Mariátegui, 7 *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1967, Biblioteca Amauta, s. 31.

⁸⁰ Guzmán Böckler, Herbert, *op. cit.*, s. 94.

Współcześni socjologowie rozpatrują antagonizm Indianin — Ladynos na tle walki klasowej i tak ujmują to schematycznie⁸¹:

Indianin	Ladynos
ma manifundia	ma latyfundia
jest wynajmowany	jest wynajmującym
nie ma kapitału	akumuluje kapitał
produkuje tylko dla siebie	produkuje na eksport
pracuje tylko ręcznie	używa maszyn
mieszka na wsi	mieszka w mieście
mieszka na płaskowyżu	mieszka na nizinie
nie ma władzy	jest u władzy

Na podstawie tego porównania można łatwo przekonać się jak bardzo Indianie są obcy klasowo wobec Ladynosów. Natomiast w wypadku zbliżenia się Indianina do statusu Ladynosa zachodzi reakcja określona przez Esther Hermitte w sposób następujący: „pogardę i poniżenie manifestują Ladynosi wtedy, gdy chcą przywrócić różnicę statusu będącego w niebezpieczeństwie”⁸². Zrozumiałe jest teraz, dlaczego latyfundiści w roku 1954 poparli kontrrewolucję w Gwatemali. Chcieli bowiem zlikwidować reformę rolną. Przed rewolucją „dwudziestu dwóch latyfundystów miało po dwadzieścia trzy tysiące akrów ziemi, czyli razem milion 302 tysiące akrów”⁸³. Nic więc dziwnego, że ludzie ci nie mogli pogodzić się z reformą rolną, która zabrała im wszystkie ziemie leżące odłogiem.

Ze schematów przedstawionych przez Radolfo Stavenhagena i André Günter Franka⁸⁴ wynika, że Ladynos jest pośrednikiem między metropolią, której działalność promieniuje zarówno na kraj, jak i na zagranicę, a społecznościami indiańskimi, które „zależą od Ladynosów, gdy chcą sprzedać nadwyżkę plonów swojej ziemi”⁸⁵. Bowiem tylko Ladynosi mają np. środki transportu, które umożliwiają sprzedaż zbiorów indiańskich na rynku miejskim lub zewnętrznym.

Spotykamy się często z określeniem: „dyskryminacja Indian”. Analizując ten problem będziemy mieli niewątpliwie do czynienia z dziedziną psychologii społecznej, ale na pewno — co zresztą zgodnie pod-

⁸¹ *Ibidem*, s. 123.

⁸² Zob. Hermitte, *op. cit.*, s. 23.

⁸³ Cardoza y Aragón, *La Revolución Guatemalteca*, Montevideo 1953, s. 108.

⁸⁴ Zob. Stavenhagen, *op. cit.*; Frank, *op. cit.*

⁸⁵ Hermitte, *op. cit.*, s. 11.

kreślają wszyscy autorzy — nie jest to dyskryminacja rasowa, lecz kulturowa i ekonomiczna.

Podłoża tej dyskryminacji szukać trzeba w dawnym hiszpańskim systemie wartości. Hiszpanie, którzy wprowadzili w koloniach własny system wartości, mają spadkobierców tego systemu w swoich potomkach. „My, Ladynosi, jak się sami nazywamy, zachowujemy wręcz religijne przekonanie o swoim prawie do hegemonii, które odziedziczyliśmy po panowaniu hiszpańskim. Przekonanie to zakorzeniło się do tego stopnia, że nie możemy pozbyć się śmiesznej pychy, źle się odbijającej na Indianach. Nie uważamy ich nawet za rodaków, tylko za siłę roboczą, którą musimy mieć zawsze pod ręką w razie potrzeby”⁸⁶. „Jesteśmy krajem, w którym spotykają się i żyją bez wzajemnego zrozumienia konkwistadorzy i Indianie”⁸⁷.

Cytowane wyżej wypowiedzi świadczą, że pod względem historycznym sytuacja nie uległa zmianie w ciągu czterech wieków. Niejednokrotnie zadawano Indianom pytanie, co myślą o Ladynosach. Odpowiedzi były różne. „Opisując Ladynosa Indianin wylicza przede wszystkim kryteria ekonomiczne, tak jak typ domu, w którym mieszka, strój, sposób jedzenia, środki utrzymania, spędzanie świąt”⁸⁸. „Indianin nie czuje żadnej sympatii do Ladynosa. Uważa go za obcego we własnym kraju, za uzurpatora swoich praw, nie lubi go”⁸⁹.

Zupełnie inaczej przedstawia się wypowiedź Ladynosa na temat Indianina. Ladynosi uważają Indian za pijaków, brudasów, leniuchów, ciemnych oraz sądzą, że „są obciążeniem gospodarki narodowej i przeszkodą w rozwoju ekonomicznym kraju. Negują w ten sposób siłę roboczą Indian, dzięki której może istnieć taki, a nie inny system”⁹⁰.

Mimo to Ladynosi świadomie są zainteresowani w tym, aby „Indianin był daleki od uświadomienia sobie swojej nędzy, a tym samym daleki od wszelkiego buntu”⁹¹. Jest to przecież podstawowy warunek utrzymania władzy.

W tej wzajemnej niechęci Indian i Ladynosów trudno doszukiwać się antagonizmu klasowego. W społecznościach indiańskich w zasadzie nie ma struktur społecznych ani też świadomości klasowej, podczas gdy wśród Ladynosów występują wedle socjologów amerykańskich cztery klasy (chłopi, robotnicy, klasa średnia i burżuazja). W rzeczywistości

⁸⁶ Juárez Muñoz, *op. cit.*, s. 89.

⁸⁷ Mariátegui, *op. cit.*, s. 91.

⁸⁸ Hermitte, *op. cit.*, s. 26.

⁸⁹ Juárez Muñoz, *op. cit.*, s. 56.

⁹⁰ Guzmán Böckler, *op. cit.*, s. 84.

⁹¹ Cardoza y Aragón, *Guatemala las líneas...*, s. 382.

jednak mamy w Gwatemali dwie klasy: wyzyskiwaczy i wyzyskiwanych. Wśród ich są zarówno Indianie, jak i Ladynosi.

Dyskryminację kulturową Indian tłumaczy po części kompleks, jakim obarczeni są niektórzy Ladynosi na tle swego indiańskiego pochodzenia. W kręgach ladynoskich przyznanie się do indiańskiego pochodzenia równa się dyskryminacji kulturowej ze strony innych Ladynosów. Równocześnie Ladynosi nie zdają sobie sprawy z tego, że kompleks pochodzenia bierze się z indiańskiej mentalności wywodzącej się z okresu podboju. Indianie w owym czasie nabrali skłonności do „mimetyzmu”, wynikającego z potrzeby samoobrony. Kompleks ten przeszedł również na Metysów, którzy w epoce kolonialnej byli podobnie dyskryminowani.

Po dziś dzień Indianin lub Indianka zladynizowani w pierwszym pokoleniu i wchodzący w związki małżeńskie starają się poślubić Ladynosa lub Ladynoskę, aby „polepszyć rasę”. Ladynosi metyscy dążą do ożenku z obcokrajowcami w tym samym celu. A więc u Ladynosów pochodzenia indiańskiego kompleks ten występuje bardzo silnie. Natomiast u Indian tradycyjnych w ogóle się go nie obserwuje.

Badania nad tym kompleksem doprowadziły do powstania różnych koncepcji rozwiązania problemu indiańskiego. Najciekawsza była koncepcja propagowania wielkiej imigracji europejskich kolonizatorów. Pierwsza grupa imigrantów europejskich przybyła pod koniec XIX wieku. Najsilniejsza i najlepiej zorganizowana była grupa niemiecka, która później opanowała gospodarkę i politykę kraju.

Polityka imigracyjna spotkała się z ostrym atakiem pewnej grupy intelektualistów. Oto słowa jednego z nich: „Czekać na emancypację Indian poprzez aktywne krzyżowanie ras tubylczych z imigrantami białymi jest pomysłem antysocjologicznym, wymyślonym przez tępy mózg importera owiec-merynosów”⁹².

Koncepcje skrzyżowania Indian z Europejczykami istnieją do tej pory, lecz Europejczycy przyjeżdżający do Gwatemali osiedlają się w miastach. Państwo nie jest w stanie dać ziemi przybyłym, a 75% jej znajduje się w dalszym ciągu w rękach latyfundystów. Podłożem problemu indiańskiego jest struktura własności ziemi, a nie sami Indianie.

W ostatnich latach grupa Indian wykształcona w czasie rządów Arbenza zaczęła działać na polu kulturalnym i politycznym, zaostrażając tym samym antagonizm Indianin — Ladynos. Zaczęto badać historię Gwatemali z punktu widzenia Indian. Do tej pory historia tego kraju była pisana przez Hiszpanów lub ich potomków. Nie trudno więc

⁹² Mariátegui, *op. cit.*, s. 36.

zgodnąć, jakie popełniali oni „nieściskości”, odbierając wszelkie zasługi Indianom, którzy przecież do bardzo niedawna stanowili większość mieszkańców tego kraju.

KONKLUZJE

Niniejsza praca informuje o przebiegu procesu ladynizacji Indian zamieszkujących tereny Gwatemali. W toku przeprowadzonych rozważań starałem się przestrzegać kryterium podziału badanych grup na społeczeństwa zamknięte i otwarte. Punktem wyjścia dla omawianego cyklu rozwojowego jest model kultury grup ludnościowych reprezentowanych przez Indian tradycyjnych, do których odniesione zostały trzy obszernie scharakteryzowane etapy ladynizacji, których wyznacznikami są:

- 1) moment, w którym Indianin opuszcza rodzimą *comunidad*;
- 2) zmiany, jakie następują w świadomości w modelu kulturowym, spowodowane wyobcowaniem z rdzennego środowiska (Indianin zmodyfikowany);

3) całkowita ladynizacja Indianina, która możliwa jest dopiero w drugim pokoleniu, zupełnie oderwanym od dawnego podłoża etnicznego (Indianin zladynizowany); pokrywa się ona z ostatecznym zespoleniem z Ladynosami wyrażonym unifikacją modelu kulturowego.

Przejsie wszystkich trzech etapów przez tego samego Indianina jest niemożliwe ze względu na hamujące czynniki systemu kastowo-klasowego. Powodują one dwustronną dyskryminację, wywieraną na Indianina zmodyfikowanego zarówno przez Indian tradycyjnych, jak i Ladynosów.

Wszystkie obserwacje wykazały, iż zasadniczym warunkiem osiągnięcia statusu Ladynosa jest opuszczenie co najmniej w poprzednim pokoleniu rodzimej *comunidad*. Według zgodnej opinii badaczy przedmiotu ladynizacja zawsze oznacza proletaryzację, którą w przeważającej większości przypadków wypada traktować jako awans życiowy, gdyż jest ona wstępną fazą procesu poprawy warunków ekonomicznych i społecznych ludności indiańskiej. Jego dalszą konsekwencją jest przekroczenie barier klasowych w stratyfikacji społeczeństwa wiejskiego lub miejskiego. Zagadnienie awansu społecznego w strukturze miejskiej leży poza nawiasem omawianej problematyki mojej pracy.

Wyobcowanie Indianina z rdzennego środowiska łączy się zawsze z ryzykiem zejścia w głąb marginesu społecznego, któremu z reguły nie

ulegają już następne pokolenia Indian zladynizowanych, startujące z bardziej dogodnej pozycji socjalnej.

Dynamika indywidualnych aktów ladynizacji przebiega w różnym tempie, przeważnie znacznie wolniej, niż wymagają tego stosunki społeczno-ekonomiczne. Ten bez wątpienia ujemny czynnik sygnalizuje wielu działaczy społecznych i socjologów. Carlos Guzmán Böckler stwierdza, że „Demograficzne wypadki ladynizacji są bardzo rzadko, według obliczeń więcej niż tysiącletnie jest potrzebne, żeby Quetzaltenango [nazwa departamentu] stało się ladynoskie, w wypadku gdy wszystkie tendencje zaobserwowane od pół wieku utrzymują się bez zmian”. To zastrzeżenie, odniesione do zaledwie jednego departamentu, ukazuje z całą wyrazistością, jak trudną drogę będzie jeszcze musiało przejść społeczeństwo Gwatemali do chwili ukształtowania się struktury społeczno-ekonomicznej realizującej model współczesnego państwa.

Obecna dominacja Ladynosów mogłaby zostać radykalnie zniesiona w drodze urzeczywistnienia reformy agrarnej, gwarantującej posiadanie własnego areалу przez ogół chłopów indiańskich. Tak ukształtowane jednostki produkcji rolnej umożliwiłyby ich posiadaczom szersze wejście do sfery obrotu rynkowego, powodując znaczne przyspieszenie adaptacji wielu elementów kultury Ladynosów. Dopiero pełne i rzeczywiste równouprawnienie Indian, zdobyte dzięki reformie rolnej, może spowodować ich faktyczny udział w dziele tworzenia kultury narodowej, nie tylko na ograniczonym polu twórczości ludowej. Stworzyłoby ono warunki powstania kultury narodowej będącej wytworem i własnością całej ludności, a nie tylko grupy ladynoskiej.

Ladynizacja wszystkich Indian jest zresztą nieuniknioną koniecznością, pozostaje tylko problem tempa i sposobu jej realizacji. Dopóki utrzyma się antagonizm pomiędzy Indianami a Ladynosami, trudno mówić o perspektywach powstania ogólnonarodowej świadomości, tak potrzebnej republice gwatemalskiej. Mimo wielkich trudności rozpoczyna się już wielki proces integracji kulturowej. Wówczas pojęcia „Gwatemala” i „gwatemalski” zastąpią dotychczasowe wartościowania według kryteriów „indiański” i „ladynoski”, w którym ten ostatni nadal uchodzi niesłusznie i niesprawiedliwie jako „gwatemalski”.

Tylko zmiana systemu wartości i partycypacja Indian w życiu społeczno-gospodarczym, politycznym i kulturalnym może spowodować powstanie narodu gwatemalskiego.

MARIA SAWICKA

ROZWÓJ OŚWIATY W CHILE

Treść: Zarys rozwoju oświaty przedstawiony na tle historycznym. — Ogólna struktura szkolnictwa. — Szkolnictwo średnie. — Szkolnictwo wyższe. — Podstawy prawne szkół wyższych. — Universidad de Chile i inne szkoły wyższe. — Tendencje i problemy występujące w szkolnictwie chilijskim.

ZARYS ROZWOJU OŚWIATY PRZEDSTAWIONY NA TLE HISTORYCZNYM

O pojawieniu się ludzi na terytorium dzisiejszego Chile oraz o początkach kultury tego kraju wiemy bardzo mało. Przypuszcza się, że krajowcy przybyli tam w czasach prehistorycznych z Azji Środkowej. W latach trzydziestych XVI w. Chile zamieszkiwały plemiona indiańskie Ajmarów (na północy) i Mapuczów oraz Patagończyków (na południu), zajmujące się rolnictwem, rybołówstwem oraz hodowlą lam i alpak. Znano również obróbkę miedzi, brązu i złota. Północna część kraju, należąca do imperium Inków, znalazła się w orbicie jego cywilizacji. Natomiast rejony południowe, na południe od rzeki Maule, zamieszkałe były przez wolne plemiona Mapuczów, najwaleczniejszych Indian całej Ameryki Południowej. Mapucze nie dali się ujarzmić ani Inkom, ani Hiszpanom i aż do drugiej połowy XIX w. zachowali swą niezależność.

Po podbiciu Peru przez Hiszpanów i zniszczeniu cywilizacji Inków zorganizowano w r. 1535 pierwszą nieudaną wyprawę do Chile. Po dwóch latach Hiszpanie wrócili rozgoryczeni do Peru. W Chile nie znaleźli ani złota, ani tak wysoko postawionej kultury indiańskiej, jak w Peru, napotkali natomiast na wojownicze plemię Mapuczów, z którym stoczyli szereg ciężkich bitew. Kraj wydał się im niegościnnie, nieurodzajny i dziki, a Indianie, nazwani przez nich Araukanami, nie do pokonania. Zorganizowano szereg kolejnych wypraw, które nie przyniosły spodziewanych rezultatów. Nie udało się pokonać Mapuczów i zająć całego te-

rytorium Chile. Tereny położone na południe od rzeki Bío-Bío na kilka stuleci pozostały w rękach Araukanów. Ponadto konkwistadorzy bezustannie nękani byli atakami ze strony Indian. W walkach tych wstąpił się młody wojownik Lautaro, przywódca wielu napadów partyzanckich Araukan, który w r. 1553 stanął na czele powstania przeciwko Hiszpanom. Do dzisiaj cała Ameryka Południowa uważa go za swego bohatera i czci jako symbol walki o wolność. Już współcześni mu Hiszpanie szanowali i podziwiali jego odwagę, wyrazem czego był poemat Alonso de Ercilla (1533—1594) *La Araucana*, napisany na cześć Lautarii (pierwszy w historii literatury chilijskiej utwór o tym kraju).

Pierwszym gubernatorem Chile, nazwanego Nową Estramadurą, został Pedro de Valdivia, mianowany na to stanowisko przez króla Hiszpanii w roku 1548¹. Do roku 1600 pomimo wielu klęsk żywiołowych kolonia ta rozwijała się powoli. Hodowla bydła, uprawa kukurydzy, pszenicy i konopi oraz zakładane winnice i sady pozwalały osadnikom żyć w dobrobycie, chociaż nie przynosiły dochodów królowi hiszpańskiemu. Chile pozostało do końca okresu kolonialnego niespokojnym obszarem granicznym, początkowo najuboższą kolonią rolniczą, którą trzeba było subsydiować z Peru i która nigdy nie stała się dla Hiszpanii źródłem bogactwa i dumy. Graniczne położenie kraju, odsunięcie od wielkich ośrodków życia kolonialnego Ameryki, brak urodzajnych terenów rolnych oraz komunikacji lądowej (jedyna droga lądowa wiodła z Aconcagua do Mendoza) spowodowały, iż kolonią tą nie interesowano się zbyt ani w Limie, ani też w Madrycie. Formalnie wchodziła ona w skład wicekrólestwa Peru, ale w rzeczywistości posiadała dużą samodzielność polityczną, która wzrosła jeszcze bardziej od momentu utworzenia w Chile w r. 1565² *audiencji*. *Audiencia* podlegała bezpośrednio królowi w Madrycie, a od Peru uzależniona była jedynie ekonomicznie i finansowo.

Ekonomiczny rozwój Chile ze względów geograficznych i historycznych cechowała samowystarczalność gospodarki i izolacja od Hiszpanii. W warunkach samowystarczalności i oderwania od innych krajów kolonialnych w Chile z konieczności rozwijały się liczne dziedziny gospodarki, a przemysł powstał wcześniej niż w innych krajach amerykańskich, bo już na początku okresu kolonialnego.

Pod względem struktury społecznej ludność Chile była zróżnicowana. Najwyższe stanowiska państwowe i kościelne piastowali Hiszpanie urodzeni w metropolii, posiadali oni też największe uprawnienia. Drugą

¹ *Oczerki historii Chili*, red. N. M. Lawrow i inni, Moskwa 1967, s. 15.

² M. R. Lapuente, *Historia de Iberoamerica*, Barcelona 1968, s. 323.

warstwę społeczną stanowili Kreole (Hiszpanie urodzeni w Ameryce), z których rekrutowała się inteligencja, średnia administracja, przemysłowcy i właściciele majątków ziemskich. W stosunku do Hiszpanów byli politycznie dyskryminowani, co w późniejszym okresie znacznie przyspieszyło wybuch walk o niepodległość Chile. Następną warstwę społeczną stanowili Metysi. Nie mogli oni zajmować stanowisk państwowych, nie mieli też prawa głosu. Zajmowali się rzemiosłem i drobnym handlem. Najbardziej upośledzoną politycznie i ekonomicznie grupę społeczną stanowili Indianie zamieszkali w północnej części Chile (Araukanie z południa byli wolni), którzy przydzielani byli do majątków ziemskich jako chłopci pańszczyźniani. Nierówność klasowa ludności Chile rzutowała na powstanie i rozwój szkolnictwa. Podobnie jak w ówczesnej Europie oświata była sprawą klasową. Odzwierciedlała ona społeczeństwo, któremu służyła, dawała wykształcenie formalne i klasyczne, dostępne jedynie białym czystej krwi i Metysom z wyższych warstw.

Krzewieniem oświaty zajmował się kościół. Najaktywniejszą działalność w tym zakresie rozwinęli jezuici, którzy prowadzili szkoły na różnych poziomach, zarówno dla białych kolonistów, jak i dla tubylców. Obok nich żywą działalność oświatową rozwinęli dominikanie. Kościół opłacał nauczycieli i utrzymywał budynki szkolne, a św. inkwizycja gwarantowała „czystość” nauki w duchu katolickim.

Pod auspicjami kościoła najlepiej rozwinęło się szkolnictwo wyższe, wzorowane na europejskich uniwersytetach średniowiecznych, a przede wszystkim na uniwersytecie w Salamance; kierownictwo spoczywało w rękach władz klasztornych i rektora, absolut sprawował nad studentami władzę policyjną oraz przyjmował i opłacał profesorów, otrzymujących stanowisko wykładowcy po zdaniu egzaminu konkursowego. Uposażenie ich było bardzo niskie i dlatego wszyscy zarabiali w inny jeszcze sposób lub byli duchownymi, mając w ten sposób zapewnione utrzymanie.

Pierwsze uniwersytety w Ameryce Łacińskiej powstały w Meksyku i w Limie. Uniwersytet w Meksyku, ufundowany zarządzeniem królewskim w 1551 r., otwarty został w 1553 roku³ i otrzymał status oraz przywileje uniwersytetu w Salamance. Stał się on wzorem dla innych, później zakładanych kolegiów w Ameryce Południowej.

Kolegium w Santiago założono w 1624 roku. Posiadało ono własną bibliotekę oraz profesorów. Uczono metodą mechaniczną; studenci pamięciowo opanowywali wykłady, których i profesor uczył się na pamięć. Zasadą był scholastycezm i logika Arystotelesa. Wykłady prowadzone

³ *Encyclopaedia Britannica*, t. 15, Chicago 1964, s. 387.

były po łacinie. Uczono przede wszystkim religii, teologii i historii powszechnej, nauki ścisłe były zaniedbane. Wykładano takie przedmioty, jak łacinę, filozofię, prawo kościelne i cywilne. Szkoła ta kształciła adwokatów, sędziów i radnych. Była ona ostoją dla kolonialnego rządu, strzegła młodzież przed zetknięciem się z nowymi prądami naukowymi i filozoficznymi płynącymi z Europy.

Możliwość kształcenia się w szkole wyższej była ograniczona. Tylko młodzież kreolska miała dostęp do wyższej uczelni. Natomiast klasy niższe pogrążone były w ciemnocie, toteż w początkowym okresie kolonialnym analfabetyzm sięgał do 90%. Chociaż teoretycznie gminy miały obowiązek łożyć na szkoły podstawowe, zwykle nie stać je było na to i w praktyce oświata należała do kościoła. Każdy kościół parafialny prowadził szkołę powszechną dla dzieci swych parafian, a nauczycielem był często sam proboszcz. Szkoły średnie (*colegios*) w miastach prowadzone były pod auspicjami kościoła, ale uczęszczał do nich tylko minimalny odsetek chłopców będących w wieku szkolnym.

Dominikanie i jezuici walczyli z wielkimi trudnościami finansowymi przy prowadzeniu swoich szkół, chociaż niekiedy otrzymywali pomoc finansową bezpośrednio od Korony lub poprzez zapisy prywatnych mecenasów. Zasłużyli oni na wdzięczność przede wszystkim jako organizatorzy szkolnictwa wyższego, a nie podstawowego i średniego.

Dzieci indiańskie początkowo otrzymywały naukę na poziomie szkoły podstawowej. Uczono je czytać i pisać oraz wyuczano rzemiosła. Oprócz tego księża i misjonarze krzewili wśród Indian wiarę chrześcijańską i zapoznawali tubylców z cywilizacją europejską. W miarę wyrastania pokolenia dzieci metyskich, wychowywanych przez matki Metyski lub Indianki, dostęp ich nawet do szkół podstawowych był coraz trudniejszy. Starano się zakładać dla tych dzieci przytułki i szkoły, ale nigdy nie było ich dosyć.

Po skasowaniu zakonu jezuitów i usunięciu go w 1767 r. z Ameryki Łacińskiej, a w tym i z Chile, dalszy rozwój szkolnictwa został poważnie zahamowany aż do momentu utworzenia niepodległego państwa chilijskiego w 1818 r.

Proklamowanie niepodległych Stanów Zjednoczonych, rewolucja francuska oraz budzenie się nacjonalizmu argentyńskiego wywarło wpływ na nastroje polityczne kolonii hiszpańskich w Ameryce. Na początku XIX w. przez całą Amerykę Łacińską przeszła fala walk niepodległościowych. W Chile były coraz żywsze tendencje separatystyczne, które doprowadziły w 1818 r.⁴ do ostatecznego usamodzielnienia się

⁴ *Oczerki istorii...*, s. 72.

kraju spod wpływów hiszpańskich i do ogłoszenia republiki, na czele której stanął Bernardo O'Higgins (1778—1842), jeden z wielkich przywódców wojen narodowowyzwoleńczych w Ameryce Południowej, bohater narodowy Chile.

W okresie swoich rządów stworzył O'Higgins podstawy nowoczesnego państwa. Wydał szereg radykalnych reform godzących zarówno w kler, jak i w wielką arystokrację ziemską. Miał też postępowe zamierzenia dotyczące rozwoju oświaty i szkolnictwa oraz zwalczania analfabetyzmu, ale projektów tych nie udało mu się zrealizować, ponieważ popadł w konflikt z arystokracją ziemską i klerem, co spowodowało jego dymisję.

Po upadku dyktatury O'Higginsa nastąpił 7-letni okres *caudillismo*⁵. Rządy przechodziły od konserwatystów reprezentujących interesy wielkich właścicieli ziemskich do liberałów, przedstawicieli partii burżuazyjnej. Kraj przeżył poważny kryzys społeczny, polityczny i gospodarczy. Okres ten zakończył się zwycięstwem konserwatystów i ustabilizowaniem sytuacji politycznej i ekonomicznej w kraju. Diego Portales⁶ stał się przywódcą partii rządzącej. Zaprowadził praworządność, ustabilizował finanse chilijskie i doprowadził kraj do rozkwitu. Głównym bogactwem Chile stały się miedź i srebro, a następnie saletra. Ich wydobycie wzrosło zwłaszcza w latach 1840—1850. W związku z rozwojem przemysłu rósł wpływ burżuazji, której partia polityczna (liberałowie) zdobyła rządy w 1861 r. W latach 1865—1866 Chile brało udział w wojnie z Hiszpanią, stając po stronie zagrożonego utratą niepodległości Peru. Lata 1879—1884⁷ to okres „wojny o saletrę” z Peru i Boliwią, zakończonej zwycięstwem odniesionym przez Chile. Był to ważny moment dla życia gospodarczego kraju, bowiem na mocy traktatu pokojowego Chile otrzymało prowincje Tarapaca, Arica i Antofagasta, gdzie znajdowały się złoża saletry oraz miedź i guano. Wynik wojny zapewnił Chile pozycję światowego monopolisty w handlu saletrą, a cła wywozowe na nią stały się głównym źródłem dochodów państwa.

Wzmocnienie położenia politycznego kraju i szybki rozwój życia gospodarczego miały również poważne następstwa dla rozwoju oświaty i życia kulturalnego, do czego w dużym stopniu przyczynili się rów-

⁵ *Caudillismo* — stan permanentnego kryzysu politycznego, charakteryzujący się częstymi zamachami stanu, dokonywanymi przez konkurujące ze sobą grupy wojskowych.

⁶ Diego José Victorio Portales (1793—1837), chilijski mąż stanu, wielki przemysłowiec, powołany na stanowisko ministra różnych resortów oraz na stanowisko wiceprezydenta. W rzeczywistości był dyktatorem w latach 1830—1837.

⁷ *Oczerki historii...*, s. 139—160.

nież uczeni z innych krajów, którzy dużą część życia spędzili w Chile. Wśród nich należy wymienić Andresa Bello (1781—1865), wielkiego pisarza i uczonego wenezuelskiego, który w Chile spędził 30 lat, tworząc formy tamtejszego życia intelektualnego i wywierając wielki wpływ na pisarzy i filozofów. Był on pierwszym rektorem założonego w Santiago w 1842 r.⁸ uniwersytetu. Również pod jego kierunkiem przeprowadzono kodyfikację ustawodawstwa chilijskiego.

Do powstania i rozwoju mineralogii oraz geologii w Chile przyczynił się polski uczony Ignacy Domeyko⁹, który w 1813 r. przybył do Coquimbo, aby objąć w tamtejszym gimnazjum stanowisko profesora chemii i mineralogii. Przez dziesiątki lat prowadził badania geologiczne. Zrobił pierwszą mapę geologiczną kraju, a całość swych badań przedstawił w dziele napisanym w języku hiszpańskim pt. *Mineralogia*, stanowiącym pierwsze opracowanie z zakresu mineralogii w Ameryce Łacińskiej. Oprócz działalności naukowej w dziedzinie mineralogii Domeyko zajął się również zreformowaniem nowo powstałego w Santiago Universidad de Chile (o czym pisze w swoich *Pamiętnikach*)¹⁰, w którym w latach 1866—1884 był rektorem.

⁸ H. M. Bailey, A. P. Nasatir: *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1965, s. 438.

⁹ Domeyko Ignacy (1802—1889), polski mineralog i geolog. Wychowanek uniwersytetu w Wilnie, filomata, brał udział w powstaniu 1830 r., po czym emigrował. Na emigracji prowadził dalej studia geologiczne i górnicze. W 1838 r. wyjechał do Chile, gdzie stworzył naukowe podstawy eksploatacji bogactw naturalnych. Od 1838 r. profesor w kolegium górniczym w Coquimbo, od 1846 r. profesor mineralogii na Uniwersytecie w Santiago. Obok geologii i górnictwa zajmował się organizacją nauczania i nauki.

¹⁰ I. Domeyko: *Moje podróże. Pamiętniki wygnańca*, t. 3, Wrocław 1963, s. 28—29. „[...] biorę się tymczasem do zredagowania projektu reformy szkół i samegoż Uniwersytetu w Chile. Uprzedzić muszę, że założony przed trzema laty Uniwersytet Chilijski nie był, jak są niemieckie, hiszpańskie i inne, szkołą wyższej instrukcji, ale na wzór jakoby napoleońskiego we Francji uniwersytetu władzą dozorczą i administracyjną nad szkołami. Władza ta spoczywała, mianowicie, w Radzie Uniwersyteckiej, złożonej z pięciu dziekanów, dwóch radców rządowych, sekretarza i rektora. Członkowie zaś pięciu wydziałów posiadali wyłącznie monopol egzaminów, tekstów i przyznawania stopni uniwersyteckich. Mieli się zajmować postępowaniem nauk i literatury, sami zaś nie uczyli i nie było żadnych kursów na Uniwersytecie. Wszystkie gałęzie nauk specjalnych, jak prawo, medycyna, wyższa matematyka i nauki przyrodnicze, miały swoje katedry (a ich niewiele było) w szkole zwanej Instituto Nacional, założonej w pierwszych latach niepodległości Chile. W tej szkole wszystkie kursy wyższej oświaty pomieszczone z gimnazjalnymi i elementarnymi, wszyscy ich nauczyciele i uczniowie znajdowali się pod zarządem jednego rektora, pod jedną i tą samą prawidłową ustawą co do karności i porządku, prawie bez względu na lata i usposobienie uczących się. Zachowało się było w tej szkole wiele dobrego z hiszpań-

Również w tym okresie działał w Santiago argentyński mąż stanu Domingo, Faustino Sarmiento (1811—1888), który w Chile przebywał na wygnaniu politycznym. Sarmiento zajął się opracowaniem ustroju szkolnictwa podstawowego oraz otworzył w Santiago w 1842 r.¹¹ seminarium nauczycielskie, pierwszą tego typu szkołę na kontynencie.

Obok uczonych z innych krajów pojawiła się w Chile liczna grupa rodzimej, utalentowanej i postępowej młodzieży na czele z filozofem Marinem, pisarzem-myślicielem José V. Lastarrią, Francisco Bilbao i José J. Vallejo, znanym pod pseudonimem Jotabeche. Wszyscy oni skupili się wokół stołecznego pisma postępowego „El progreso”, które redagował Sarmiento. Druga grupa pisarzy i poetów, bardziej umiarkowana, współpracowała z pismem „El semanario ilustrado”. Redaktorami tej gazety byli młodzi działacze konserwatywni: Manuel A. Tocornal, Antonio de Reis i Antonio Varas¹². Chile wydało również grupę wybitnych historyków, zdolnych rywalizować zwycięsko z ówczesnymi historykami europejskimi, przykładem tu może być przede wszystkim Beniamin Vincuña Mackenna (1831—1886), rewolucjonista, dziennikarz i polityk, który wydał ok. 100 książek. On, Miguel Luis Amunátegui (1828—1888) i Diego Barros Arana (1830—1907) stworzyli grupę wybitnych uczonych-historyków.

Od 1860 r. w Chile wychodziły 2 gazety¹³: „El progreso” i „El semanario ilustrado”, a w latach dziewięćdziesiątych w samym Santiago było ich 7 na 20 gazet wydawanych w całym kraju. Powstawały towarzystwa kulturalne, grupujące ludzi o zamiłowaniach literackich i artystycznych, urządzano konkursy i odczyty.

W omawianym okresie położono duży nacisk na rozwój oświaty. Z Ministerstwa Spraw Wewnętrznych wydzielono Ministerstwo Oświaty,

skich czasów pod względem nauki religii, pełnienia przepisów kościoła i nawiązania do pewnej uległości władzom, ale ukazywały się też i ponawiały się już buntownicze odgrazania między dorosłymi wyższych kursów uczniami, a od nich zgorszenia udzielały się młodszym. Podany przeze mnie do Rady Oświecenia projekt do reformy zasadzał się głównie na tym, aby oddzielić z istniejącego Instytutu katedry należące do wyższej instrukcji i po dodaniu do nich niezbędnie na ten raz potrzebnych gałęzi nauk, których brakło, utworzyć z nich uniwersytet na wzór niemieckich (naszego dawniej wileńskiego), przemienić zaś ów Instytut wyłącznie na gimnazjalną szkołę, zostawiwszy w nim, mianowicie w internacie szkolnym, co było dobrego, porządek i wychowanie religijne”.

¹¹ *Encyclopaedia Britannica*, t. 19, Chicago 1964, s. 1000.

¹² Antonio Varas (1817—1886), polityk chilijski, profesor i dyrektor Instituto Nacional, później minister spraw wewnętrznych i zagranicznych oraz prezes ministrów. Oddany sprawom publicznym przez wiele lat współpracował z Manuelem Monttem.

¹³ *Oczerki istorii...*, s. 117.

na czele którego stanął Manuel Montt¹⁴. Powstały nowe szkoły, jak wspomniana szkoła pedagogiczna, Instytut Narodowy oraz szkoły zawodowe, np. Szkoła Rolnicza, Szkoła Architektury (1850) i wkrótce po niej Szkoła Sztuk Pięknych oraz Narodowe Konserwatorium Muzyczne.

W 1890 r. istniało już wiele prowincjonalnych i miejskich szkół średnich, zarówno publicznych, jak i prywatnych. Co czwarte dziecko na 2,5 mln mieszkańców uczęszczało do szkoły, co było średnią wyższą niż w większości ówczesnych krajów europejskich. W 1895 r. były 1253 szkoły średnie, do których uczęszczało 114 564 uczniów¹⁵. Szkolono liczne zastępy prawników, lekarzy i inżynierów.

Pod koniec XIX w. pod względem umysłowym Chile było bardziej zeuropeizowane niż kraje położone na północy.

Przekształciło się ono w bogate państwo rozwijającej się klasy średniej. Rząd chilijski wiele zrobił dla poprawy stosunków politycznych, społecznych i gospodarczych, ale postęp nie był udziałem wszystkich obywateli. Zapewnienie równomiernego i sprawiedliwego rozwoju wszystkim klasom społecznym stało się problemem XX w. Dzisiejsza sytuacja w Chile wskazuje na to, że nie z wszystkimi problemami ekonomicznymi i społecznymi zdołano się uporać. Wszystkie dysproporcje w strukturze społecznej i gospodarczej są pozostałościami z okresu kolonializmu oraz wynikiem uzależnienia gospodarki kraju od USA. Uzależnienie to przejawia się głównie w formie enklaw gospodarczych powiązanych ściśle z amerykańską metropolią, natomiast w niewielkim stopniu oddziałuje na rozwój innych gałęzi gospodarki kraju. Sprzyja to utrzymywaniu się dysproporcji społecznych, tzn. istnieje nadal podział społeczeństwa na grupę oligarchii przemysłowej i wielkich posiadaczy ziemskich z jednej strony oraz na ludność miejską i biedotę wiejską z drugiej strony. Sytuacja ta w poważnym stopniu rzutuje na strukturę i rozwój szkolnictwa chilijskiego. O możliwościach zdobycia wykształcenia i o dalszej karierze życiowej decyduje jeszcze w dużym stopniu pozycja społeczna i finansowa.

OGÓLNA STRUKTURA SZKOLNICTWA

Konstytucja z 1925 r. określa zasady organizacji szkolnictwa w Chile. Artykuł 10 (7) Konstytucji gwarantuje bezpłatne i powszechne nauczanie. Konstytucja wprowadza obowiązkowe nauczanie w szkole pod-

¹⁴ Manuel Montt (1809—1880), polityk chilijski, w latach 1851—1861 był prezydentem Chile. Jako minister oświaty przyczynił się do rozwoju szkolnictwa w Chile.

¹⁵ Bailey, *op. cit.*, s. 438.

stawowej i nakłada na państwo obowiązek opieki nad szkolnictwem publicznym¹⁶.

Stworzono system nauczania, który jest jednolity, zarówno jeżeli chodzi o cele, jak i o organizację. Jednakże istnienie ludności biednej i bariery ograniczającej mobilność społeczną doprowadziło do powstania 2 typów szkół:

1. powszechnych szkół podstawowych,
2. klas podstawowych w liceach.

Te same czynniki wyjaśniają również istnienie 2 typów szkół średnich:

1. szkół ogólnokształcących dla uczniów pragnących kontynuować naukę w szkołach wyższych.
2. szkół zawodowych — kontynuacji szkół podstawowych, które nie dają uprawnień do dalszej nauki w szkołach wyższych.

Wyżej wymienione czynniki wpłynęły na równoległe istnienie prywatnego szkolnictwa płatnego na wszystkich poziomach nauczania (od przedszkoli do uniwersytetów) obok bezpłatnego szkolnictwa utrzymywanego z funduszy państwowych.

Jednakże wszystkie typy szkolnictwa, z wyjątkiem szkół wyższych, podlegają scentralizowanej administracji państwowej. Rząd ponosi odpowiedzialność za administrację i finansowanie systemu szkolnego.

Instytucją kierującą bezpośrednio całym systemem oświaty jest Ministerstwo Oświaty (*Ministerio de Educación Pública*). W skład Ministerstwa Oświaty wchodzi: Naczelny Inspektorat Oświaty, Podsekretariat oraz departamenty generalne szkolnictwa podstawowego, średniego, rolniczego, handlowego i technicznego, ponadto Departament Bibliotek, Archiwów i Muzeów.

Naczelny Inspektorat Oświaty jest bezpośrednio odpowiedzialny przed rządem za ogólny kierunek i nadzór nad szkolnictwem narodowym. Założenia te realizuje poprzez Narodową Radę Oświaty, w skład której wchodzi:

- minister oświaty (przewodniczący),
- naczelny inspektor oświaty,
- podsekretarz,
- rektorzy: Uniwersytetu Chilijskiego i Państwowego Uniwersytetu Technicznego,
- rektorzy prywatnych uniwersytetów uznanych przez państwo,
- dyrektorzy departamentów generalnych,
- dziekan fakultetu filozofii Uniwersytetu Chilijskiego,

¹⁶ *World Survey of Education*, t. 3, wyd. 2, Paris 1961, s. 342.

Tabela 1. Rozwój szkolnictwa w Chile w latach 1957—1961
Według *World Survey of Education*, wyd. 2, t. 3, Paris 1961. UNESCO, s. 356—357

Typ szkoły	Rodzaj szkoły	Rok szkolny	Szkoły	Nauczyciele		Przyjęci uczniowie	
				K	M	ogółem	K
1	2	3	4	5	6	7	8
Przedszkola	przedszkola powiązane ze szkołami publicznymi	1961	727	°	°	27 307	15 129
	przedszkola powiązane ze szkołami prywatnymi	1961	231	°	°	6 870	3 562
	ogółem	1961	958	°	°	34 177	18 691
	ogółem	1960	799	°	°	29 047	15 400
	ogółem	1959	921	°	°	31 032	16 448
	ogółem	1958	862	°	°	30 835	16 578
	ogółem	1957	753	°	°	28 209	15 177
Szkoły podstawowe	szkoły i klasy publiczne	1961	4490	°	°	856 954	423 867
	szkoły i klasy prywatne	1961	2343	°	°	360 372	177 432
	ogółem	1961	6833	°	°	1 217 326	601 299
	ogółem	1960	7032	°	°	1 173 845	573 255
	ogółem	1959	6418	°	°	1 154 802	566 735
	ogółem	1958	6588	°	°	1 101 240	539 965
	ogółem	1957	6474	°	°	1 067 062	525 667
Średnie szkoły ogólnokształcące	szkoły publiczne	1961	145	°	°	98 578	51 363
	szkoły prywatne	1961	391	°	°	71 520	36 303
	ogółem	1961	536	°	°	170 098	87 666
	ogółem	1960	495	°	°	161 925	82 244
	ogółem	1959	490	°	°	154 770	79 223
	ogółem	1958	370	°	°	146 547	74 875
	ogółem	1957	441	°	°	137 060	70 169
Średnie szkoły techniczne	ogółem	1961	224	5872	2372	66 256	29 996
	ogółem	1960	203	°	°	59 913	27 829
	ogółem	1959	190	°	°	56 791	26 364
	ogółem	1958	181	°	°	51 901	24 097
Średnie szkoły pedagogiczne	ogółem	1957	154	°	°	45 765	21 799
	szkoły państwowe	1961	14	506	215	5 390	2 782
	szkoły prywatne	1961	3	86	54	1 022	936
	ogółem	1961	17	592	269	6 412	3 718
	ogółem	1960	17	°	°	6 653	3 800
	ogółem	1959	16	°	°	6 371	3 477

1	2	3	4	5	6	7	8
	ogółem	1958	16	°	°	6 850	4 255
	ogółem	1957	16	°	°	7 116	3 569
Szkoly wyższe	Uniwersytet Chilijski	1961	1	6658	2607	13 372	5 383
	Państwowy Uniwersytet Techniczny	1961	1	°	°	2 401	600
	uniwersytety prywatne	1961	5	°	°	6 134	1 941
	ogółem	1961	7	°	°	21 907	7 924
	ogółem	1960	1	°	°	12 517	4 825
	ogółem	1959	1	°	°	12 402	4 667
	ogółem	1958	1	°	°	11 182	4 373
	ogółem	1957	1	°	°	11 219	4 132
	ogółem	1961	13	°	°	3 425	1 301
	ogółem	1960	5	°	°	962	323
Szkoly specjalne	ogółem	1959	5	°	°	1 052	308
	ogółem	1958	5	°	°	958	300
	ogółem	1957	5	°	°	916	427
	ogółem	1957	5	°	°	916	427

— dyrektor Technicznego Instytutu Pedagogicznego,
— przedstawiciele towarzystw nauczycielskich i stowarzyszeń rodzicielskich.

Utworzono również sieć towarzystw usługowych powiązanych z Ministerstwem Oświaty. Należą do nich:

- Narodowy Komitet do Spraw Szkolnictwa,
- Towarzystwo Budowy Szkół,
- Fundusz Budowy i Wyposażenia Szkół Publicznych.

Zgodnie z Konstytucją Chile jest państwem unitarnym, nie posiada władz prowincjonalnych wybieranych w wyborach powszechnych. Intendenci, którzy są najwyższą władzą w swoich prowincjach, mianowani są bezpośrednio przez prezydenta Republiki i przed nim odpowiedzialni. Dzięki uzyskanym pełnomocnictwom administrują prowincjami i sprawują nadzór nad wszystkimi służbami prowincjonalnymi, a w tym i nad szkolnictwem.

Na podstawie art. 105 (2 i 3) Konstytucji lokalne zarządy miejskie, które w Chile posiadają pełną samodzielność finansową, odpowiedzialne są za popieranie i rozwój oświaty na swoim terenie i za opiekowanie się szkolnictwem podstawowym i innymi instytucjami oświatowymi finansowanymi z funduszy miejskich¹⁷. Stosownie do tych postanowień za-

¹⁷ *Ibidem*, s. 342.

Tabela 2. Analfabetyzm w Ameryce Łacińskiej
Według „Statistical Yearbook”, 1965, Paris 1966, s. 40—41

Kraj	Rok	Wiek (w latach i powy- żej)	Razem		Mężczyźni		Kobiety	
			liczba	%	liczba	%	liczba	%
Argentyna	1947	14	1 541 678	13,6	705 198	12,1	836 480	15,2
Boliwia	1950	15	1 109 385	67,9	447 049	57,6	662 336	77,2
Brazylia	1960	10	19 147 504	39,3	8 655 134	35,6	10 492 370	42,6
Chile	1952	15	730 124	19,8	321 436	18,0	408 688	21,4
{ ludność miejska * ludność wiejska *		15	236 050	10,4	75 350	7,5	160 700	12,7
		15	483 850	36,0	234 400	33,0	249 450	
Kolumbia	1960	15	730 038	16,4	324 450	15,1	405 588	17,6
	1951	15	2 429 333	37,7	1 101 351	35,0	1 327 982	40,2
Ekwador	1962	15	810 334	32,7	°	°	•	°
Paragwaj	1962	15	255 270	25,7	90 498	19,0	164 772	32,0
Peru	1961	17	2 014 800	39,4	629 900	25,6	1 384 900	52,4
Urugwaj	1963	15	179 500	9,7	90 700	9,9	88 800	9,5
Wenezuela	1961	15	1 390 700	34,2	624 975	30,2	765 725	38,3

* Brak dokładnych danych dotyczących plemion koczowniczych.

rządy miejskie utrzymują różne instytucje oświatowe, głównie zaś szkoły podstawowe.

System szkolnictwa podstawowego regulowany jest przez prawo o obowiązkowym szkolnictwie podstawowym, sformułowane w 1920 r., a ogłoszone w formie dekretu nr 5291 dn. 22 XI 1929 r. Prawo to reguluje zasady przymusowego nauczania dzieci od lat 7 do 15 lub 6-letni okres nauczania w szkole podstawowej¹⁸. Szkoły podstawowe dzielą się na szkoły 4-letnie, szkoły 6-letnie (pełny cykl nauczania na poziomie podstawowym), szkoły specjalne, eksperymentalne, szkoły podstawowe wiejskie, klasy młodsze przyłączone do szkół średnich ogólnokształcących, kursy dodatkowe, przygotowujące do liceów.

Kompletny cykl nauczania w szkole podstawowej trwa 6 lat. Ale jest wiele szkół, zwłaszcza wiejskich, o 4-letnim cyklu nauczania. Nauka w szkołach wiejskich o niepełnym cyklu nauczania obowiązkowa jest tylko przez 4 lata, jeżeli w okolicy nie ma szkoły podstawowej 6-klasowej. Prawo akceptuje również metody eksperymentowania i wyszczególnia zasady, wg których szkoły eksperymentalne powinny być kształtowane.

Departament Generalny Szkolnictwa Podstawowego przy Ministerstwie Oświaty administruje i nadzoruje pracę wszystkich przedszkoli, szkół podstawowych i zawodowych na poziomie podstawowym, kursów, szkół eksperymentalnych, klas w szkołach połączonych, szkół podstawowych do dorosłych, oświatę dla dorosłych, miejskie grupy oświatowe itp.

SZKOLNICTWO ŚREDNIE

Pod koniec XIX w. rozwinęły się dwa typy szkolnictwa średniego: szkoły ogólnokształcące, szkoły zawodowe specjalistyczne lub techniczne.

Szkoły średnie miały swój początek w Instytucie Narodowym, założonym w 1813 r. Nieco później przekształciły się w licea na wzór francuski. Po założeniu Uniwersytetu Chilijskiego w 1842 r. funkcję nadzorczą nad szkolnictwem powierzono rektorowi i senatowi Uniwersytetu¹⁹. Licea zostały podporządkowane Wydziałowi Filozofii i Nauk Społecznych. Od tego czasu szkolnictwo średnie ukształtowało swoje własne formy działania i ściślej zespoliło się ze szkolnictwem wyższym. Zweryfikowano metody i cele nauczania w liceach, wprowadzono nowe programy nauczania, wzbogacone o przedmioty z zakresu nauk ścisłych

¹⁸ *Ibidem*, s. 342.

¹⁹ *Ibidem*, s. 342.

i przyrodniczych. Poza tym położono większy nacisk na nauczanie języków obcych nowożytnych i hiszpańskiego. Równocześnie reorganizacja różnych kierunków kształcenia poprzez wprowadzenie 6-letnich kursów spowodowała ujednolicenie systemu nauczania we wszystkich szkołach średnich ogólnokształcących.

W 1927 r. powołano przy Ministerstwie Oświaty Departament Generalny Szkolnictwa Średniego, który przejął od Uniwersytetu Chilijskiego funkcję zarządzania szkołami średnimi. W roku 1929 wprowadzono w życie uchwały, zgodnie z którymi 6-letni cykl nauczania podzielono na dwie 3-letnie fazy:

1 faza — jednolita we wszystkich szkołach średnich, obowiązkowa dla wszystkich uczniów; dawała ona podstawy wykształcenia ogólnego i odpowiadała naszej małej maturze;

2 faza — specjalistyczna, podzielona na trzy sekcje: humanistyczną, przyrodniczą, techniczną; wybór przedmiotów specjalistycznych w drugiej fazie nauki uzależniony był od uzdolnień uczniów i wyboru dalszego kierunku studiów w szkołach wyższych.

Departament Generalny Szkolnictwa Średniego administruje i zarządza wszystkimi szkołami średnimi w kraju, szkołami podstawowymi związanymi z liceami (*escuelas primarias anexas*) i wyższymi klasami w szkołach połączonych.

Szkolnictwo średnie techniczne podlega odpowiednim departamentom, jak np. Departamentowi Szkolnictwa Handlowego, Rolniczego itp.

Aktualnie szkolnictwo średnie zachowało dawny podział na dwa zasadnicze typy szkół:

szkoły ogólnokształcące typu humanistycznego, przyrodniczego czy ścisłego;

szkoły zawodowe specjalistyczne lub techniczne (rolnicze, handlowe, przemysłowe).

Istnieją również szkoły wieczorowe i zaoczne o niepełnym wymiarze godzin.

Szkoły pierwszego typu dają wykształcenie ogólne i nie mają na celu kształcenia zawodowego, lecz przygotowanie uczniów do dalszej nauki w szkołach wyższych. Szkoły drugiego typu przygotowują techników dla rolnictwa i przemysłu oraz ekonomistów dyplomowanych. Jest też niewielka liczba szkół dających wykształcenie ogólne i zawodowe. Są to licea eksperymentalne i szkoły połączone. Przyszłych nauczycieli do szkół podstawowych kształcą szkoły pedagogiczne.

Kompletny cykl nauczania w szkołach średnich ogólnokształcących trwa 6 lat i podzielony jest na dwie fazy nauczania, każda po 3 lata.

Dzieci od lat 11 do 15, mające świadectwo ukończenia 6-letniej szkoły podstawowej, po zdaniu egzaminu wstępnego przyjmowane są do 1 klasy licealnej.

W 1957 roku w Chile istniało 431 szkół średnich, do których uczęszczało 137 060 uczniów; 227 szkół zawodowych, w których uczyło się 53 818 osób. Ponadto działało 16 szkół pedagogicznych, kształcących 7 116 osób na nauczycieli do szkół podstawowych. Nauka w szkołach pedagogicznych trwa 6 lat (4 plus 2).

Rodzaje szkół technicznych:

technika handlowe, do których przyjmowana jest młodzież od lat 12 do 17. Nauka trwa 7 lat; wykładane są przedmioty ogólne i zawodowe; technika księgowości, w których nauka trwa 7 lat;

szkoły dla sekretarek, 7 lat nauczania;

szkoła dla agentów handlowych;

technika przemysłowe, w których nauka trwa 5 lat, przez 2 lata wykładane są przedmioty ogólne, a przez następne 3 — przedmioty zawodowe;

technika rolnicze, 7 lat nauczania.

Istnieją również specjalne szkoły zawodowe dla dziewcząt:

szkoła zawodowa 3-letnia, która nie daje pełnego wykształcenia średniego;

technikum 5-letnie, po ukończeniu którego można kontynuować naukę w Technicznym Instytucie Pedagogicznym, kształcącym nauczycieli średnich szkół zawodowych.

Absolwenci szkół średnich otrzymują świadectwo ukończenia szkoły średniej (*licencia secundaria*)²⁰, które nie upoważnia jednak do wstąpienia na uniwersytet. Aby móc kontynuować naukę w odpowiedniej do posiadanego wykształcenia średniego szkole wyższej, należy zdać egzamin: *bachillerato en humanidades* (po szkole średniej ogólnokształcącej) i *bachillerato industrial* (dla osób posiadających dyplom ukończenia szkoły średniej zawodowej). *Bachillerato en humanidades*²¹ organizuje fakultet filozofii i literatury Uniwersytetu Chilijskiego z zakresu przedmiotów obowiązujących w szkołach średnich. Absolwenci zdają: egzamin sprawdzający ogólny poziom wiedzy i inteligencję, egzamin z języka obcego oraz 3 egzaminy z przedmiotów kierunkowych. Zdanie tego egzaminu upoważnia do kontynuowania nauki na niektórych fakultetach uniwersytetu.

²⁰ M. de Grandpré, *Glossaire international*, Paris 1969, s. 87.

²¹ *Ibidem*, s. 85.

SZKOLNICTWO WYŻSZE

Aktualnie w Chile istnieje 7 uniwersytetów²²: 2 uniwersytety państwowe, 2 uniwersytety katolickie, 3 uniwersytety prywatne.

Uniwersytety państwowe: Universidad de Chile (Uniwersytet Chilijski), zał. w 1738 r. w Santiago jako Universidad Real de San Felipe; reaktywowany ponownie w 1842 r.; Universidad Técnica del Estado (Państwowy Uniwersytet Techniczny), zał. w 1952 r. w Santiago.

Uniwersytety katolickie: Pontifica Universidad Católica de Chile (Pontyfikalny Uniwersytet Katolicki), zał. w 1888 r. w Santiago; Universidad Católica de Valparaíso, zał. w 1928 r., który ma dodatkowe kolegium w Antofagasta, tzw. Universidad de Norte (ma ono wkrótce stać się samodzielną uczelnią)²³.

Uniwersytety prywatne: Universidad Austral de Chile, zał. w 1954 r. w Valdivia; Universidad de Concepción, zał. w 1919 r.; Universidad Técnica „Federico Santa María”, zał. w 1926 r. w Valparaíso.

W 1959 r. pod auspicjami rządu chilijskiego (reprezentowanego przez Uniwersytet Chilijski) i różnych organizacji międzynarodowych stworzono 5 ośrodków badawczych międzynarodowych²⁴, a mianowicie:

Centro Latinoamericano de Demografía (Ośrodek Badań Demograficznych dla Ameryki Łacińskiej),

Escuela de Estudios Económicos Latinoamericanos para Graduados (Wyższa Szkoła Ekonomiczna dla Ameryki Łacińskiej),

Centro Interamericano de Enseñanza Estadística y Financiera (Amerykański Ośrodek Statystyki i Finansów),

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Wydział Nauk Społecznych dla Ameryki Łacińskiej),

Centro Latinoamericano de Formación de Especialistas en Educación (Amerykański Ośrodek Pedagogiczny).

To ostatnie Centrum stworzone przy współpracy z UNESCO, przeznaczone jest dla specjalistów z różnych dziedzin nauki.

²² *L'éducation dans le monde*, t. 4: *L'enseignement supérieur*, Paris 1967, s. 392.

²³ *Ibidem*, s. 392.

²⁴ *Ibidem*, s. 393.

PODSTAWY PRAWNE SZKÓŁ WYŻSZYCH

Ustawa o szkolnictwie wyższym określa działalność uczelni, ustala strukturę Uniwersytetu Chińskiego oraz jego powiązania z prywatnymi uniwersytetami. Została ogłoszona w dniu 20 V 1931 r.²⁵ i zawiera postanowienia ogólne dotyczące: programów studiów, działalności uniwersytetów, organizacji pionu administracyjnego, działalności szkół, instytutów i zakładów przyuniwersyteckich, które władze centralne lub uniwersyteckie mogą tworzyć i utrzymywać.

W większości tych rozporządzeń porządkowych prawo dokładnie określa funkcje i obowiązki rektoratu, sekretariatu generalnego, fakultetów i dziekanatów oraz dyrektorów szkół i instytutów, pracowników naukowych i administracyjnych. Zawiera również postanowienia dotyczące studentów, określa sposób nadawania stopni naukowych i dyplomów, precyzuje przepisy dotyczące działalności kulturalnej, reguluje budżet uniwersytetu i posiadany przez niego inwentarz.

Szkoły wyższe w Chile korzystają z autonomii akademickiej, administracyjnej i finansowej. Niezależność uniwersytecką gwarantuje prawo z 1879 r., zweryfikowane w 1931 r. Na marginesie można zaznaczyć, że autonomia chilijskich uniwersytetów jest szeroka, bowiem do tzw. Rady Uniwersyteckiej kierującej uczelnią wchodzi również z głosem decydującym przedstawiciele studentów i aspirantów. Odsunięcie studentów chilijskich od uczestnictwa w posiedzeniach Rady jest do dzisiaj przyczyną wielu konfliktów między senatem a studentami. Prasa chilijska niejednokrotnie zwracała uwagę na braki dekretu z 1931 r. Według opinii społecznej życie uniwersyteckie jest za mało demokratyczne.

UNIVERSIDAD DE CHILE I INNE SZKOŁY WYŻSZE

Najstarszym chilijskim zakładem naukowym jest Universidad de Chile w Santiago, założony w 1738 r.²⁶ przez Filipa I de Borbón jako tzw. Real Universidad de San Felipe; powołany ponownie przez Konstytucję Republiki w 1842 r. istnieje do dziś jako Uniwersytet Chiński. Na początku swego istnienia (po r. 1842) miał zaledwie 5 fakultetów: filozofii i nauk humanistycznych, matematyki i fizyki, prawa, nauk politycznych oraz teologii.

²⁵ Ibidem, s. 393.

²⁶ „Minerva. Jahrbuch der Gelehrten Welt”, t. 2: Aussereuropa, M—Z, Berlin 1969, s. 2340.

Pod względem struktury Uniwersytet Chilijski wzorował się na zreorganizowanych po rewolucji uniwersytetach francuskich. W 1879 r. liczba fakultetów powiększyła się o trzy nowe: medycyny, literatury i sztuki.

Administracyjnie Uniwersytet podlegał Radzie Oświecenia Publicznego, w skład której wchodził: minister oświaty, rektor Uniwersytetu, generalny sekretarz Uniwersytetu, dziekani fakultetów, rektor Instytutu Narodowego, trzech członkowie Rady, wyznaczeni przez prezydenta, dwaj członkowie wybierani przez Uniwersytet. Trzeba nadmienić, że Rada zajmowała się również układaniem planów i programów dla szkół średnich. Uniwersytet, jedyny w kraju, miał prawo nadawać stopień *bachillerato* absolwentom szkół średnich ogólnokształcących. Stopień ten nadawano po złożeniu przez kandydatów egzaminów przed przedstawicielami Uniwersytetu.

W XX wieku Uniwersytet zyskał zasłużone uznanie w krajach Ameryki Łacińskiej. Obecnie z roku na rok rośnie liczba studentów, powiększa się również liczba fakultetów. Można to zilustrować na przykładzie danych dwóch ostatnich dziesięcioleci²⁷. W okresie od 1940 do 1960 roku liczba studentów powiększyła się z 6 000 do 15 000, a fakultetów z 8 do 13. Liczba specjalizacji wzrosła z 26 do 65, znacznie powiększyła się liczba instytutów naukowo-badawczych (z 3 do 60). Wg danych za rok 1963 liczba studentów wzrosła w porównaniu z r. 1961 o 71%, a budżet powiększył się ze 150 000 do 15 mln dolarów. Uniwersytet Chilijski, podobnie jak i Państwowy Uniwersytet Techniczny, całkowicie finansowany jest przez państwo.

Trzydzieście fakultetów Uniwersytetu dzieli się na szkoły o węższej specjalizacji, które mają swoje instytuty naukowo-badawcze i laboratoria. Oprócz fakultetów znajdujących się w Santiago Uniwersytet ma dwie filie: w Antofagasta i w Valparaíso, oraz tzw. uniwersyteckie kolegia regionalne w Temuco, La Serena i Arica. W kolegiach tych prowadzone są 2-letnie kursy na poziomie średnim, przeznaczone dla kandydatów do zawodów: kreślarzy, asystentów przemysłowych, techników-agronomów i techników-mechaników.

Po ukończeniu pewnych, określonych kursów w kolegiach regionalnych studenci mają prawo do kontynuowania studiów na Uniwersytecie Chilijskim. Oprócz tego istnieją szkoły i instytuty współpracujące z Uniwersytetem. Według danych z 1965 r. na Uniwersytecie Chilijskim i jego filiach regionalnych studiowało ok. 25 000 osób, podczas gdy ogólna liczba studentów w tym roku wynosiła 43 608. Z zestawienia tych liczb

²⁷ *Kultura Czili*, red. S. A. Gonionski i V. A. Kuzmiszczew, Moskwa 1968, s. 18.

widać, że ponad połowa studiujących kształci się w Uniwersytecie Chiilijskim i jego filiach.

Uniwersytet na 13 fakultetach²⁸ kształci specjalistów z wielu dziedzin wiedzy. Ponadto ta największa w kraju uczelnia kieruje pracą wszystkich prywatnych szkół wyższych, które działają zgodnie ze statutem Uniwersytetu Chiilijskiego, kontroluje i zatwierdza wydawane dyplomy i nadawane stopnie naukowe na uniwersytetach prywatnych. Pozostałe szkoły wyższe również wzorują się na Uniwersytecie Chiilijskim.

Kształcenie techniczne i zawodowe na poziomie wyższym prowadzone jest w dwóch uniwersytetach technicznych²⁹ oraz w instytutach technicznych zależnych od uniwersytetów i w kilku szkołach nieuniwersyteckich, jak np. w Wyższej Szkole Rolniczej i w Szkole Pedagogicznej José Abelardo Nuñeza, która kształci inspektorów szkolnych, dyrektorów szkół itp.

Kształcenie przyszłych nauczycieli do szkół średnich odbywa się w uniwersytetach, a zwłaszcza w 2 instytutach pedagogicznych, w Santiago i w Valparaíso, podległych Uniwersytetowi Chiilijskiemu. Również i inne uniwersytety kształcą pewną liczbę studentów na przyszłych nauczycieli. I tak np. Państwowy Uniwersytet Techniczny przygotowuje nauczycieli do szkół technicznych.

Największą uczelnią techniczną i drugą co do wielkości w kraju jest Państwowy Uniwersytet Techniczny. W Santiago prowadzi on szkołę inżynierii przemysłowej, szkołę sztuk stosowanych i instytut pedagogiczny. Ponadto w innych centrach urbanistycznych prowadzi 3 szkoły górnicze i 3 szkoły techniczne.

Drugą uczelnią techniczną w kraju jest Uniwersytet Techniczny Federico Santa Maria, mający 5 fakultetów i 2 szkoły przemysłowe. Ponieważ jest to szkoła prywatna, brak jest dokładnych danych statystycznych. Oprócz kursów dziennych Uniwersytet ten prowadzi również zajęcia wieczorowe.

Dużą popularnością cieszą się szkoły prywatne. Do najbardziej znanych należy uniwersytet miasta Concepción, który w roku 1965 miał ok. 4500 studentów.

W Chile dużą rolę odgrywają uniwersytety katolickie. Najwyższą władzę w tych uczelniach piastuje wielki kanclerz, którym zazwyczaj jest wyższy dostojnik kościelny, np. na uniwersytecie w Santiago jest nim arcybiskup miasta. Wielcy kanclerze mianują rektorów, a ci ostatni zarządzają podległymi im placówkami naukowymi przy współudziale

²⁸ „Minerva”, s. 396.

²⁹ *L'éducation...*, s. 396.

rad składających się z dziekanów oraz doradców wielkich kanclerzy.

Ogólnie w Chile studiuje ok. 48 700 osób. Nie można podać dokładnych danych, ponieważ oficjalne statystyki nie wykazują pełnej liczby studentów w wyższych szkołach prywatnych.

Sektor państwowy szkolnictwa przeważa nad sektorem prywatnym, a w pewnym stopniu kontroluje również działalność prywatnych szkół wyższych. Dlatego też mówiąc o osiągnięciach szkół wyższych, omawia się przede wszystkim działalność dwóch uniwersytetów państwowych w Santiago (Universidad de Chile i Universidad Técnica del Estado).

Biorąc pod uwagę bezsporne osiągnięcia szkół wyższych w Chile, należy też zasygnalizować o trudnościach, z jakimi boryka się szkolnictwo wyższe, i to nie tylko w Chile, ale w całej Ameryce Łacińskiej. Można to zilustrować na konkretnych przykładach wziętych z życia szkół.

Dane statystyczne wskazują na duży odsiew młodzieży kończącej średnie szkoły ogólnokształcące. I tak w roku 1963 w ciągu 6 lat nauki szkołę ukończyło tylko 24% uczniów, a z tej liczby 83% młodzieży ubiegało się o przyznanie *bachillerato*; 33% stopień ten otrzymało po zdaniu odpowiednich egzaminów; na uniwersytet dostało się tylko 20,8% młodzieży z ogólnej liczby osób kończących szkołę średnią typu humanistycznego. Należy dodać, że z ogólnej liczby wступujących na uniwersytet prawie 50% studentów odpada w czasie studiów³⁰. Przy rekrutacji uczniów na studia wyższe wymaga się *bachillerato* lub równorzędnego dyplomu. Na kilka fakultetach kandydaci muszą dodatkowo składać egzaminy wstępne.

W szkolnictwie chilijskim występują również poważne trudności socjalno-ekonomiczne. Pomimo że w uniwersytetach państwowych nauka jest bezpłatna, to jednak położenie materialne studentów jest trudne. Istniejące subsydia i stypendia są niewielkie i nie umożliwiają ukończenia studiów. A zatem czynnik ekonomiczny bardzo ostro reguluje profil socjalny młodzieży studiującej. Regulacja ta zaczyna się znacznie wcześniej, bo już w szkole podstawowej, gdzie na 100% dzieci pochodzących z rodzin dobrze sytuowanych szkołę kończy 79,8%, a 73,3% kształci się dalej w szkole średniej. Natomiast z dzieci materialnie niezabezpieczonych szkołę podstawową kończy tylko 27,8%, a 13,9% kontynuuje dalszą naukę w szkole średniej³¹.

Budżet Uniwersytetu Chilijskiego składa się w 80% z subsydiów rządowych, a w 20% z dochodów własnych. Suma przeznaczona na stypendia nie stanowi podstawy do udzielenia realnej pomocy studentom.

³⁰ *Kultura Czili...*, s. 21—22.

³¹ Dane na podstawie pracy *Kultura Czili...*; nie sprecyzowano w niej grup dochodowych, z których wywodzi się młodzież studiująca.

Deficyt budżetu, powstały w wyniku inflacji, zmusił władze uniwersyteckie w r. 1962 do zweryfikowania systemu stypendialnego. Powstał tzw. naukowy fundusz pożyczkowy, przeznaczony dla studentów odznaczających się dobrymi wynikami w studiach, a posiadających złe warunki materialne. Fundusz ten nie zlikwidował jednak trudności finansowych, z jakimi boryka się Uniwersytet, nie zlikwidował problemu dostępu i ułatwienia nauki młodzieży źle sytuowanej.

Sytuacja materialna prywatnych szkół wyższych (katolickich i świeckich) jest o wiele lepsza. Poza tym polityka oświatowa rządu chilijskiego zmierza do tego, ażeby rozwinąć i wzmocnić prywatny sektor szkolnictwa wyższego. W wyniku tych tendencji liczba studentów w uniwersytetach prywatnych wciąż wzrasta. Prywatne szkoły wyższe finansowane są z kilku źródeł. Najważniejszym z nich jest państwo, którego dotacje sięgać mogą 60%³² budżetu szkoły. Następne 30% stanowią dochody własne szkoły, a w tym prywatne subsydia, dary, wpisowe studentów, dochody uzyskane z loterii itp. Pozostałe 10% budżetu stanowią dotacje organizacji międzynarodowych, jak np. UNESCO, i fundacji zagranicznych, szczególnie z USA (Fundacja Forda, Komisja Fulbrighta i inne). Zjawisko to nie zawsze jest uwidocznione w statystykach.

TENDENCJE I PROBLEMY WYSTĘPUJĄCE W SZKOLNICTWIE CHILIJSKIM

W szkolnictwie wyższym Chile występuje niepokojące zjawisko ostrej dysproporcji w składzie społecznym studentów. Pomimo że zrobiono wiele, aby zlikwidować przeszkody uniemożliwiające młodzieży robotniczej i chłopskiej dostęp do szkół wyższych, nie jest to jednak wystarczające. Brak właściwie ustawionego systemu stypendialnego uniemożliwia młodzieży wywodzącej się z rodzin źle sytuowanych kontynuowanie nauki w szkołach wyższych i rzutuje na skład socjalny studiujących.

Wyjątek stanowi tu Państwowy Uniwersytet Techniczny, gdzie liczba studentów pochodzenia robotniczego jest nieco wyższa. W innych uniwersytetach chilijskich młodzież najbiedniejsza stanowi zaledwie 2% studiujących. Dlatego też, mimo dużych wysiłków ze strony rządu, aby tę sytuację zmienić, wykształcenie ciągle jeszcze ma charakter elitarny.

Istnieją trudności nie tylko z zabezpieczeniem właściwego doboru studentów do szkół wyższych i zapewnienia im dostatecznej pomocy

³² *L'éducation...*, s. 393.

materialnej. Z dużymi trudnościami borykają się szkoły wyższe, ażeby zapewnić właściwe warunki pracy kadrze naukowo-dydaktycznej oraz absolwentom.

Stosunkowo niskie płace, brak aparatury badawczej i niewystarczające wyposażenie pracowni oraz laboratoriów sprawiają, że wielu specjalistów wysokiej klasy wyjeżdża z Chile. W latach 1954—1963 na ogólną liczbę 8550 emigrantów 27^o/o stanowili ludzie z wyższym wykształceniem; w tym było 18^o/o inżynierów; 14^o/o — ekonomistów; 14^o/o — architektów; 12^o/o — lekarzy.

Wykształcenie lekarza według danych z 1965 r. kosztuje 35 000 escuds; inżyniera — 700 escuds, a agronoma — 12 000 escuds. Proces *brain drain* przede wszystkim do USA, gdzie uczonym i specjalistom oferuje się lepsze, atrakcyjniejsze warunki pracy i płacy, nie uległ zahamowaniu w ciągu ostatnich lat. Powstała paradoksalna sytuacja; z jednej strony państwo wydaje miliony escuds na kształcenie specjalistów, na brak których cierpi cała gospodarka Chile, a z drugiej strony nie może im zapewnić odpowiednich warunków pracy, nie może wstrzymać procesu odpływu inteligencji do innych krajów.

Kolejnym ważnym problemem czekającym na rozwiązanie jest przestarzała struktura uniwersytecka, uniemożliwiająca wprowadzenie w życie reform, mających na celu uzdrowienie stosunków w szkolnictwie wyższym. Konieczna jest reorganizacja fakultetów w kierunku rozszerzenia specjalizacji technicznej, modernizacja wyposażenia laboratoriów oraz zmiana programów badań naukowych, w celu większego zbliżenia nauki do potrzeb gospodarki narodowej.

Zrobiono już wiele, ażeby zwiększyć liczbę fakultetów i poszerzyć ich specjalizację. Jednak ciągle jeszcze w strukturze uniwersyteckiej dominują tradycyjnie nauki humanistyczne, a plany naukowe szkół wyższych nie uwzględniają potrzeb narodowego rozwoju.

Dlatego też opinia społeczna, wykładowcy i studenci domagają się wprowadzenia zmian w naukowej i dydaktycznej działalności uniwersytetów, ściślejszego powiązania szkół wyższych z życiem i potrzebami kraju, a w badaniach naukowych zwrócenia większej uwagi na problemy specyficzne dla Chile.

W 1965 r.³³ otwarto Departament Społecznego Rozwoju przy Uniwersytecie Chilijskim. Departament ten powołany został celem usunięcia braków w strukturze uniwersyteckiej. W uniwersyteckim dekrete nr 1562 określono zadania tego Departamentu. Instytucja ta podlega rektorowi Uniwersytetu Chilijskiego, a zarządza nią Rada, w skład

³³ *Kultura Czili...*, s. 28.

której weszli: dyrektor oraz przedstawiciele uniwersyteckiej Rady, fakultetów i Studenckiej Federacji Chile. Departament Społecznego Rozwoju ma za zadanie:

- przygotować roczny plan koordynujący działalność wszystkich fakultetów,
- zbadać programy społecznego rozwoju we wszystkich katedrach,
- podporządkować je celom aktywizacji nauczania związanego z aktualnymi problemami kraju.

Departament miał zatem spełnić rolę organu koordynującego strukturalne przeobrażenia i modernizację Uniwersytetu Chilijskiego oraz zbliżyć go do społeczeństwa, celem dokonania zmian w samym społeczeństwie chilijskim. Departament w swojej działalności oparł się nie tylko na instytucjach krajowych, ale nawiązał współpracę z organizacjami międzynarodowymi i zagranicznymi, które zainteresowane byłyby w udzielaniu mu materialnego poparcia.

Opinia społeczna na łamach prasy niejednokrotnie dawała wyraz swojemu zaniepokojeniu z powodu braku dostatecznej ilości fachowców z wyższym wykształceniem. Zapotrzebowanie na ludzi posiadających dyplom ukończenia szkoły wyższej jest znacznie większe od możliwości zaspokojenia go przez uniwersytety. Według danych statystycznych pochodzących ze spisu demograficznego z 1952 r.³⁴ ludzi z wyższym wykształceniem jest nie więcej niż 79 250, co stanowi zaledwie 1,33% populacji globalnej oraz 3,07% młodzieży powyżej 25 lat. Badania liczby dyplomów wydanych na różnych wydziałach Uniwersytetu Chilijskiego w roku 1962 wykazały wzrost tylko w stosunku do liczby dyplomów populacji globalnej. Natomiast nie występują tendencje zwykłe w stosunku do liczby dyplomów wydanych przez Uniwersytet Chilijski w latach wcześniejszych. Przyczyną tego stanu rzeczy jest duży odsiew młodzieży w czasie pierwszych lat studiów, np. w 1948 r. na 1000 studentów studia ukończyło 578 osób. Młodzież nie kończąca studiów stanowiła 40% studentów pełnego cyklu nauczania. Co czwarty student przerywa naukę po 1 roku studiów, a następne 15% studentów odpada na starszych latach. Przyczyny tego stanu rzeczy są wielorakie. Jedną z najważniejszych jest niski poziom szkolnictwa średniego, które nie jest w stanie zapewnić dostatecznego wykształcenia kandydatom na studia wyższe; również metody nauczania obowiązujące w szkołach wyższych hamują efektywność nauczania; ponadto zbyt mało jest pracowników naukowo-dydaktycznych oraz pomocniczych pracowników naukowych w stosunku do ilości studentów.

³⁴ *L'éducation...*, s. 396.

Uniwersytet Chilijski wysunął szereg dyrektyw mających na celu podniesienie efektywności nauczania i zmniejszenie odsiewu studentów na pierwszych latach studiów:

1. lepsze przygotowanie do studiów uniwersyteckich w szkołach średnich,
2. zwiększenie liczby wykładowców w stosunku do liczby studentów,
3. zweryfikowanie przestarzałych metod nauczania w uniwersytetach,
4. zwiększenie liczby przyjęć na studia zawodowe (medycyna, rolnictwo, pedagogika), kształcące fachowców poszukiwanych na rynku krajowym,
5. rozszerzenie specjalizacji na kierunkach technicznych i przyrodniczych,
6. przystosowanie programów studiów i badań, prowadzonych przez uniwersytety, do potrzeb gospodarki narodowej Chile,
7. rozszerzenie i zwiększenie badań naukowych prowadzonych przez szkoły wyższe.

WIKTOR SZCZERBA

DEVELOPMENT PROBLEMS OF CONTEMPORARY AFRICA IN THE LIGHT OF SOVIET SCIENCE

The principal aim of Soviet researches on key problems of the development of present-day Africa is to disclose, and possibly fully elucidate, the basic sources of transformations in the sphere of ideology, social, economic and cultural relations. In those researches special attention is paid to the uniform sources of the development of Africa as a whole (i. e. specific to that continent), the sources which provide premises for a rapprochement of the respective peoples and countries. It is only in this light that the specifics of the development conditions of the respective countries is examined.

Attention of Soviet scholars is concentrated, first and foremost, upon two issues: a) the struggle for national liberation and b) the struggle for social liberation (as a higher form of social consciousness). Investigating those problems one does look for even minor data which pertain to the activities displayed in that struggle by various institutions, organizations and individual African leaders.

The author of the article — basing his deliberations upon numerous publications of the Institute for Africa, Soviet Academy of Sciences, analyses the attainments of Soviet scholars working in this sphere.

Elucidating the key problems of the development of modern Africa from the viewpoint of Soviet science, the author presents and substantiates the following theses.

The starting point of the research involved is the thesis on the decisive role of the Great October Revolution in the history of modern Africa. "The victory of the Great October" — say a group of Soviet historians — "has exerted an enormous revolutionary impact upon the consciousness of many-millions strong masses of the population in the colonial and dependent countries. The Socialist Revolution was solving the tasks close and understandable to the colonial nations." That thesis is amply substantiated with source materials, dating mainly from the period of the First and the Second World War.

Investigation, in greater detail, of development dynamics of the respective social classes and strata in the political, social, economic and cultural life of contemporary Africa, leads to the second thesis which may be worded as follows: Under the conditions of socio-political weakness of the respective social strata and classes of African nations, in the new countries of Africa there are no uniform programmes for social reforms, no uniform social forces capable of drafting national programmes. In this situation a new social phenomenon has

become apparent and, namely, entering of intelligentsia upon the forum of economic, social and political life.

Thus, in the struggle against neo-colonialism there appears a way out chaos as indicated by the following premises:

— due to the discovery of new resources of raw materials Africa becomes a continent of the future;

— the national consciousness of the African is awakening. In the works of eminent writers there is often to be found the following statement: "...We are proud of being Africans. Our true leaders are those speaking the language of the nation"...;

— a continued growth is observed of co-operation, in various fields, between the African countries and those of the socialist camp.

The theses quoted above are illustrated by the author with a wealth of materials drawn from Soviet publications.

LESZEK DZIĘGIEL

INDEPENDENT AFRICA AND THE PROBLEM OF SUPREMACY OF THE WHITE MAN

Twelve years have elapsed since the famous speech delivered in Cape Town by Prime Minister Macmillan who referred therein to decolonization movement in Africa as the wind of changes, moving from the North to the South. Will that wind — which the African nationalists expected to abolish the power of white man in the Black Continent up to the Cape of Good Hope — really stop on the line of the river Zambezi? Are the African countries too weak to indicate the date — even in the distant future — of final disposing of the survivals of Europeans' supremacy in Africa? And, on the other hand, will the adversary wait idly for consolidation of the camp of Black Africa and its launching on a new offensive?

In the beginning of the sixties of this century, it seemed the days of the white man's power in Africa were numbered. In spite of the protests of the white settlers in Kenya and the industrialists exploiting copper resources in North Rhodesia, the British Government neither wanted nor was in a position to prevent the rise of independent African countries such as Tanganyika, Kenya, Uganda, Malawi, and Zambia. Likewise, attempts at saving colonial interests by establishment of the Federation of Rhodesia and Nyasaland have fallen to the ground since the African nationalists had reasons to suspect that would be a pretence for prolongation of the rule of the handful of white settlers and businessmen. At the same time, however, formation of the states of Malawi and Zambia, where the white made but a small minority, effected consolidation of the almost one-fourth million strong and compact ranks of Europeans in South Rhodesia. It would be much easier for them to dispose of the African nationalists in their territory had they not been directly faced with the centres of independence movement in North Rhodesia and Nyasaland. And though attempts of advocates of the white man's supremacy in former British Central Africa to keep political

control over of the copper basin in Zambia have failed, so have the hopes of Africans in South Rhodesia for her liberation together with Zambia nad Malawi.

The one-sided declaration of independence by the white minority in Rhodesia makes an example of a stiffening of the stand taken by the spokesmen of the supremacy of the white man with regard to independence movements in Africa.

That attitude has been recapitulated by one of the Rhodesian politicians in the statement: "we are going to check the wind of changes."

In the course of time there has appeared the internal weakness of African states and dissent within the camp of independent African countries. Contrary to the stand taken by Mr. Kaunda and Mr. Neyerere, Presidents of, respectively, Zambia and Tanzania — who have declared themselves for continued solidarity with the pan-African nationalist movement — a number of countries, e. g. Ivory Coast, Ghana (after overthrow of Nkrumah) or Malawi and Kenya are sceptical as to the possibility of interference for the sake on the liberation of Rhodesia, Angola, Mozambique, and the territories of the Republic of South Africa. A discouraging influence has been exercised by the case of Namibia, i. e. the South-West Africa where the United Nations Organization proved unable to force the Republic of South Africa to recede from that trusteeship territory.

Another factor accounting for the weakening and discord within the camp of independent African countries is also the said Republic's policy pursued by Prime Minister Vorster and Minister Muller. It consists in a departure from the concept of the "stronghold" defending itself against infiltration from the North. The new concept of formation of the South African common market — which would incorporate, apart from the Republic of South Africa, Rhodesia and the Portuguese colonies, not only the nominally independent states such as Lesotho, Botswana and Ngwane but also Malawi and Zambia — aims at separating the Republic of South Africa from the enemy camp by a number of buffer areas.

The first campaign waged by the Republic of South Africa was that for neutralization and, then, for complete political and economic subordination of the three enclaves of Africans which, it had to tolerate within own territory from the very beginning of its history and, namely, of Bechuanaland, Basutoland and Swaziland, enjoying the status of separate British protectorates. The latter's fates were being shaped under the impact of their inhabitants' fear of the Boer invasion. Hence their efforts to secure themselves British protection.

After the Second World War, when the nationalist movement in the three protectorates heralded their forthcoming independence, the Government of the Republic of South Africa resolved at least to prevent the rise in the said enclaves of centres unfavourable to apartheid and the idea of the dominance of the white people in the South of the African Continent. The weak and politically inexperienced African intelligentsia in Lesotho, Botswana and Ngwane (Swaziland), connected with the persecuted groupings of African nationalists in the Republic of South Africa and voicing the radical slogans of social reforms, has lost in their own countries the struggle for power waged against the representatives of conservative chiefs and the local bourgeoisie enjoying the Republic's both, political and economic support. The Republic of South Africa providing employment for dozens of thousands of workers from the three enclaves had at its disposal sufficient means for intimidation of African electors and forcing through its candidates and parties.

The favourable attitude of the governments of the three enclaves ensured, the Republic of South Africa started to treat them *de facto* as a kind of model "Bantu-states" where the black were allegedly free to live their traditional lives unpolluted by the "novelties" from beyond African customs. Nevertheless, the core of the matter was the drive to retain the reservoirs of cheap labor force for the South African industry, due to the support rendered to the paternalist governments of tribal oligarchy.

The second stage of the campaign for creation of buffer areas was that of winning over co-operation of Doctor Banda, President of Malawi, and establishing diplomatic relations with that country at the cost of economic assistance.

The case of Malawi is to show that an independent African state may advantageously co-operate with the Republic of South Africa, in spite of ideological differences with the latter, and be granted by it notable assistance. Construction of Lilongwe — Malawi's new capital, of the radio broadcasting centre and other projects make an illustration of the progress due to that co-operation. Its basic condition is, however, the demand of Malawi's not rendering assistance to political refugees from the Republic of South Africa nor to African insurgents offering resistance to the colonial forces of Portugal in Angola and Mozambique, and to the Republic's posts in the so-called Caprivi Stripe.

Expansion of the expeditionary corps of Portugal, which does not agree to any concessions with regard to African nationalists, and increase in the number of the armed forces of the Republic of South Africa are meant to discourage the independent African countries from any attempts at interference.

Under these conditions Zambia — whose support for the concept of the "zone of economic affluence" the Republic of South Africa seems in vain try to secure — is faced with the threat of being encircled by the territories of white man's supremacy. From the vanguard of militant pan-Africanism she is gradually turning into a desolated post of independent African countries. Zambia — depending on world prices of copper, connected with the outer world by a single railway line which runs through the territories administered by the white people, deriving the bulk of consumer goods from the racist South and also depending for power supply on the power plant on the Karibia — has found herself under political, economic and even military pressure. The British wavering policy with regard to the usurpatory government of Ian Smith has undermined the trust of such African statesmen as Mr. Kaunda or Mr. Nyerere in honesty of Great Britain's attitude towards the cause of the liberation of Africa. In fact, it has turned out that, for economic and political reasons, the British are rather inclined to take into account Rhodesia and the Republic of South Africa (e. g. as regards abolition of ban on the deliveries of arms) than the numerous but weak camp of independent Africa.

The situation is additionally complicated by lack of unanimity within the milieus of African insurgents and of refugees from the Republic of South Africa, Mozambique, Angola nad Rhodesia, supported by Zambia and Tanzania. Dissent and factional struggles are largely responsible for the inability of the centres of African nationalism to effective operation against the well organized enemy in the South. Tending to strengthen her position in face of the impeding threat and to maintain her policy independent of the powerful South, Zambia as such tends to consolidate alliance with Tanzania and to break the monopoly of the white people in the sphere of transportation lines. It is precisely the idea

of unification of Zambia, rich in copper, with the rest of independent Africa that the Tan-Zam railway line, constructed with Chinese assistance and connecting Copperbelt with the Indian Ocean is meant to serve. Zambia, coping at present with such internal difficulties as economic monoculture, disputes between the tribes, lack of skilled personnel and corruption of local politicians breeding on both, tribal sentiments and social tensions in the conglomerations of the industrial basin, has kept in the international arena a high moral reputation, due to her unyielding attitude towards the advocates of the supremacy of the white man in Africa and towards proposals of "coming to terms" with the racist regimes. Nevertheless, there is not much ground to expect liberation of the whole of Africa in the near future. For the point is that the situation of the Black continent today differs basically from that prevailing in Africa in 1957, when Ghana as the first won for herself the status of a sovereign African country.

ANTONI GRZYBOWSKI

THE RISE OF AFRICANER NATION AND ITS ATTITUDE TOWARDS THE BLACK MAN

The settlement of the white man in South Africa — at the foot of Table Mountain, April 6, 1652 — was initially connected with service of the station supplying the needs of ships of the Dutch East India Company. Five years later, nine families were allowed to set up there farms of their own. Thus, from a supply centre in the Cape of Good Hope, the settlement was turning into a colony of the white people. The local climate and environment facilitated the process of their adaptation. The indigenous population whom the white men encountered there — the Bushmen and the Hotentots — were none too numerous and, as nomadic tribes had no strong territorial connections. Thus, they did not present any major obstacle to expansion of the South African colony. After 1685, the date of revocation of the Edict of Nantes, a new culture-generating factor appeared in the Cape Country and, namely, two hundred Huguenot families which have found shelter there. They have become as if yeast in the Dutch dough. Then the others, mainly Germans, followed them. And so from the Dutch root there was growing up a new type of man. The link with the mother country was weakening and a new, though very small, nation — developing. Still later, as the colony was expanding, the white man got into contact with the very numerous Bantu people representing a different anthropological type than the Bushmen and the Hotentots and a higher degree of social development. The white man who became a new demographic factor in South Africa was faced then with its much more numerous black population. Thus, a confrontation had begun of the white race and the black one. The race problem was rising.

In 1713, when the epidemics of black smallpox decimated the scarce Hotentots, labour was formally based on slave system. The latter's introduction was of decisive significance to further fates of the colony and the character of its development. Instead of a complete white society, with all its social classes, there rose a two-grade one, composed of white masters and coloured slaves. Soon all

the unskilled manual labour was performed by the slaves — Negroes or Malays, immigrated from far of islands. Slavery has become an institution which weighed heavily on the mentality of generations.

Settling down of the English in the Cape Country shook the life of the Boers. To the English the economy based on slave labour was an anachronism, to the Boers — the very foundation of their economic system and, even, a regularity of social relations. No wonder abolishment of slavery in 1833 became one of the direct causes of the Great Trek (Groot Trek), that is, migrations northward and eastward of large numbers of the Boers. There was an escape from the reality of social transformations. The Great Trek could not but affect Boer's personality. That natural selection created the type of a stubborn and strong-minded man.

The process of the rise of Afrikaner nation may be compared with that of the formation of the American one.

The nation-generating processes of both of them started about the same time. Both of them were rising by way of a spontaneous migration of settlers integrating gradually and only after some time establishing bonds of national type. In both the cases, too, the choice of territory, though accidental, was a matter of historic consequences. In South Africa the phenomenon consisted in outstaying beyond the frames of the rising nation, the original inhabitants of the territory upon which the nation-generating process was taking place. In the United States — in their partial absorption by the American society. Here and there reservations were set up, however, the fate of the Indians left to live therein was not similar to that of Negroes in South-African reservations who had neither theoretical nor practical possibility of integration with the Afrikaner society. There was one more difference in the rise of the two nations. In the United States, integration of the immigratory elements took place on the basis of English showing certain divergences from the literary language used in England but constituting no more separate quality than a slightly different dialect. In South Africa there has developed a new language — the Afrikaans.

The latter developed from the Dutch. It absorbed many words from French, Flemish and German and, also, some from the language of the Hotentots. The Afrikaans was generally spoken by Boers as early as the close of the eighteenth century though the Dutch still remained the written and official language. The Afrikaans was nevertheless gradually ousting the Dutch language and the struggle for the former's introduction made — as the Afrikaners say — their greatest epic in modern times. And, indeed, that language means to an Afrikaner of today more than English does to an American. Moreover, it is for him also a symbol of same sort of "mission".

In their attempt at justification of their different character and "exceptionality", the Afrikaners' imagination turned to religion which had been for them an additional bond and ideological basis before there was any question of their being a new nation. In America, where faith played an important part, its impact was modified by recognition and full acceptance of religious pluralism. According to the binding moral and ideological model, an American should be a religious individual though it is not essential what faith does he profess. Under American conditions, religious pluralism is an equivalent of that of the new nation.

In South Africa free from such pluralism, the Boers wanted, and still want, to find in the Bible a confirmation of their conviction they are the chosen people that has found there the Promised Land.

In the United States (where the Negroes were not an indigenous element), the Indians made a minority the knowledge of which was not difficult. In South Africa, the problem of indigenous population had quite different proportions, what has weighed heavily on the structure of the Afrianders' racial ideology and made an additional factor integrating the whole of the white population in that part of the African continent.

The first restrictions with regard to the black man were applied there as early as 1809 when he was prohibited to change his place of sojourn without a special permission (a pass). Territorial segregation was not being applied as yet. A large part of the members of the conquered tribes remained on the spot, turning into lease-holders or agricultural labourers on the farms owned by the white. The Boers occupied the areas inhabited by the black not only as a result of the wars but, also, of agreements concluded with the tribes of the Bantu. The latter did not know the notion of private ownership of land, hence the differences in their interpretation of the agreements concluded. The Negroes ceding their land to the white people were convinced they did not lose the right to its free cultivation next to them. Yet, it was the Boer interpretation, supported by force, that has prevailed.

The institution of reservations in South Africa came into existence but in the beginning of nineteenth century, upon the initiative of English missionaries, for the purpose of protection of the rests of Hotentots and Bushmen. That idea was first accepted, in its political context, by the British administration when the first reservations were being set up after annexation of Natal in 1845. This was consonant with the guidelines of the policy pursued by the English with regard to the Negroes and consisting, first and foremost, in restriction of the black man's right to land, in the system of passes and in taking advantage of chiefs of tribes for own administrative purposes.

Racial discrimination in Boer republics acquired the character of an institution but in the mid-nineteenth century. In the Transvaal Republic, grounded in 1853, the Volkraat convened three years later passed a resolution refusing the black equal rights with the white people, in church and government.

The discovery of the beds of diamond and gold in South Africa also exerted an impact upon its political and social relations. Seizing by the English of the exploitation of mineral resources made it easy for Great Britain to exert a pressure upon Boer republics under the pretext of protection of the interest of English gold-diggers. The ensuing frictions and encounters had eventually led to the so-called Boer War, 1899—1902, which ended in peace treaty in Vereeniging and loss of independence by Transvaal and the Orange Free State.

The discovery and exploitation of mineral resources was also a factor contributing to the growth of the black man's political consciousness and sharpening of the problem of racial relations.

The first political organization in the Cape — the Africans' Union (Imbumba Yama Africa) was set up in early eighties of the last century. In 1882 there was grounded (in Capetown) the Native Educational Association which organized two years later one of the first campaigns against the discriminating identity cards.

And though not mass movements, they were nevertheless utilized by the English in the war of 1899—1902.

The war developments also stimulated crystallization of national consciousness of the Boers — a final stage in its formation. A new term was then coming into use — the *Africander* nation. And however historically and geographically linked with the black man, it did not want to recognize — on equal rights — the latter's presence in South Africa. And yet, in view of the quantitative prevalence of the black people, the *Africanders* were faced with the problem of surviving in that part of the African continent. These matters were clearly touched upon in two documents connected with the then developments and later situation of the black man in the Union of South Africa grounded in 1910. The first of them was the secret letter written by Lord Selborne, the British High Commissioner in South Africa after the Boer War, to Ian Christian Smuts — leader of the Boers. The second was Smuts' political address delivered in Kimberley, 1895. Both these documents treat of similar problems. And both of them may be reduced to the question of the two races in South Africa — the white and the black one — handled in racial categories. In the speech of Smuts, as well as in Lord Selborne's letter, the problem of existence and survival was linked with the need for integration of the white people representing, in the authors' opinion, a superior race. And this was simultaneously connected with subordination to the latter of the black man as that finding himself at a lower degree of socio-cultural development.

Ian Christian Smuts was of the opinion the European model of democracy was not applicable to the complex development of many-race society in South Africa. The theory of democracy — as generally conceived and employed in Europe and America — was not adequate to the coloured people of South Africa. The reason was — said Smuts — that the African aborigines would not cover from day to day the distance the covering of which took "the most gifted white race" hundred of years. And as regarded education of the black, stress was to be laid rather on training of manual abilities than on development of the intellectual ones. Ian Christian Smuts' system of controlling the black was founded on his conviction of the white man's mission in Africa. In his opinion that mission in South Africa was justified by the course of the history of mankind.

The list of Lord Selborne's proposals was topped by postulates for the natives being trained for "continued and effective work" what, after all, was dictated by the necessity of meeting the demand for labour force badly wanted in agriculture and the expanding industry. The intricate system of passes, developed by Smuts, hampered the regular operation of labour market. In Lord Selborne's view, simplification (and not abolishment) of that system would not decrease the number of aborigines looking for work on the farms — what the Boers were afraid of — but, under the condition of reasonable treatment of those natives, yield the opposite results. As regarded competition of the black man with the white, the a competition. Moreover, no one can carry out any experiment with the two problem raised by some white people, Selborne maintained even the mere thought of it was simply irrational as the black man was absolutely unable of such races without realizing the superiority of the white man. The whole course of history confirms this — says Selborne — and the interiority of the black race imposes upon the white one an obligation to exercise protective and supervisory functions.

As far as the programme for education of the natives was concerned, Lord Selborne's views coincided with those expressed by Ian Christian Smuts in Kimberley, 1895. The former maintained that the natives should master the elements of learning — the rudiments of mathematics, the ability to read and write and to cultivate Negro music. Starting from the assumption of the inferiority of aborigines, Lord Selborne also rejected the European model of their representation due to the electoral law. He proposed instead a system of the meetings held separately by the superiors of the Department for the Problems of Indigenous Population with representatives of the natives elected from the respective tribes so that they might freely express, their opinions on matters having great weight with them.

JERZY ZAHORSKI-KOISZEWSKI

PAN-AFRICANISM — ATTEMPT AT DEFINITION

The rather wealthy political and scientific literature dealing with Pan-Africanism does not embrace any studies on definition of that phenomenon. This results from causes of both, objective and subjective nature. The principal among them is lack of historical distance which would provide for fully objective character of such a definition. This does not mean, however, one should resign from attempts at its more precise formulation just now.

In the present study the problem of Pan-Africanism has been examined in its legal and sociological aspect. The phenomenon is treated as a movement and, also, an ideology assuming the character of a political doctrine. The fates of Pan-Africanism in these days show how dynamic is the evolution of that ideology and how difficult — because of the practice of political life — the attempts at giving it a uniform shape. And it is this fact that makes it necessary to approach the problem from both, the historical and sociological point of view. From such an assumption there results the arrangement of the dissertation. Its first part is devoted to the history of the movement and the second — to basic attempts at interpretation of the latter and its history by the people who "created" Pan-Africanism, put it into effect or assessed it from some kind of political stand. It is but after examination of these two aspects of the problem that one may try to frame hypotheses concerning the essence of that political phenomenon.

The history of Pan-Africanism may be divided into three basic periods: that before the Second World War, that after its conclusion and after the "year of Africa", i. e. after 1960. Those stages analysed in greater detail, show we have to deal here with the birth of an idea — put into effect by politicians, social activists and intellectuals within the framework of the movement which was embracing ever wider circles — at first American and, then, African. Parallel with implementation of the idea, progressing over a few dozen of years certain changes were introduced in the objectives of the movement and the views of the mode of their implementation. Figuratively speaking the conditions were changing, and so were the people, Africa and the world. No wonder what could have been

preserved from the original assumptions of Pan-Africanism were but the elements defining in most general sense the aim of the movement.

This state of affairs could not but influence all the enunciations on Pan-Africanism which make an important source of the material for elaborating a definition of that movement. Depending on concrete objectives possible to be implemented in the given historical period and, also, on the political or ideological attitude of Pan-African leaders, representing not only the different countries or regions but in many cases also entirely different schools of political thinking, their definitions of Pan-Africanism differed notably from one another. Those activists and leaders were united rather by the vision of the Africa of the future and the drive at its earliest possible independence than by community of their doctrines or concern for the latter's precise formulation. This is, and should be, a matter of course. And it is in this way that one should conceive the definitions given by Bu Bois, Nkrumah (however different in the respective periods), and others.

A separate group of statements are those by specialists in political science who tried to determine the substance of the term "Pan-Africanism" by way of historical and functional analysis. As follows from the quoted enunciations of Apter and Coleman the definition of that term should comprise a number of basic elements which make it more precise. First of all, it should take into account the fact of the evolution of Pan-Africanism as such, proceeding from the theories of African nationalists to Pan-Continentalism which, however, did not bear an isolationist character since — as Alli A. Mazrui says — the idea of participation in world affairs is the principal component of African nationalism.

Recapitulating the statements above and making an attempt at a preliminary definition of Pan-Africanism one has to realize the latter may be treated as a movement, an ideology and a doctrine. To put it short, Pan-Africanism is an ideological movement which has gradually assumed the form of a political doctrine. The latter's root is the settled belief in the community of culture and the all-African drive at abolishing colonial dependence and obliterating the negative survivals of the colonial system. This could be attained by common effort exerted by all African countries in the economic, political and cultural sphere. Hence the attention paid by that doctrine to the problem of political unification of the African continent. All the spokesmen of Pan-Africanism find this a prerequisite of Africa's development. However, many activists of the Pan-African movement differ in their opinions as to the methods which should be employed in order to attain that unity. Thus, beginning from the sixties of this century the rather uniform doctrine of Pan-Africanism started to split into a number of variants depending on the political circles voicing it and having in view either the interests of own country or, in the best case, of a certain region of Africa. And yet, this does by no means diminish the historic role played by Pan-Africanism in the past nor its importance to-day. It is a proof, however, that realization of the beautiful idea of the unity of Africa, the idea born at the close of the nineteenth century, still encounters serious difficulties.

JAN J. MILEWSKI

SOCIAL ADVANCEMENT IN NIGERIA

The article deals with social rise defined as "modern advancement". This notion is conceived by the author as promotion taking place in the capitalist sector of economy, state administration, in the army, etc. What has been omitted here is the phenomenon of advancement within the so-called traditional social structures. The main criteria of the said "modern" social promotion are as follows: the rise of vocational and educational standards, increase in fixed incomes and elevation of social prestige. Those three aspects are closely interrelated, the professional qualifications being treated in a very broad sense, of course.

The present development stage of Nigerian economy as well as the country's social structure clearly demarcate the boundaries and possibilities of social advancement. Hence their detailed presentation in the article.

In the author's opinion there are two principal roads of social rise to-day. The first of them leads to advancement attained due to independent activity within the capitalist sector of economy. That road may be defined as that of an entrepreneur. The second is the one of social rise due to employment in capitalist enterprises, in the army or administration. Thus, the advancement involved may be defined as that of an employee.

The first of them — advancement of an entrepreneur was the subject of numerous investigations. That is why the author restricts his deliberations but to pointing to the most important of them and to the resultant conclusions.

Special attention is, however, paid to social rise of the second type. The starting point of discussion on the problem is characteristics of the number, structure and dynamics of the group of permanently employed persons.

Next there is analysed in greater detail, the route on which permanent employment is obtained and social rise accomplished. The author points to the close interrelationship existing in Nigeria between the standard of formal qualifications (education) and the place taken by the given individual in the hierarchy at his place of work. In this field there is to be observed a steady rise of the employer's demands concerning qualifications of the person employed. In the first years of independence — in view of enormous demand for skilled labour of any kind — the attitude towards the problem was marked by a good deal of tolerance. At present the criteria of skilled labour are increasingly more severe. This is caused by the latter's much greater supply which, in many branches, has been exceeding the demand over a few years past.

Apart from analysis of the tendency in the field of the supply of, and demand for, skilled and unskilled labour, the author presents the basic features of Nigerian labour law. For — as indicated by the author — the present system of close interdependence of skill (professional qualifications) acquired and the possibilities of obtaining employment at adequate rank of hierarchy makes one of the most important features of the mechanism of advancement attained due to employment in Nigeria of to-day.

The author goes on to discuss the roads of acquiring vocational skill and education in that country. His attention is concentrated on two principal problems: education at ordinary (general) or vocational schools and on acquiring professional qualifications by vocationally active persons. Another issue discussed

is that of the financial outlays and social costs involved in acquiring education (qualifications) of various levels.

Those are compared by the author with real incomes of the population within the sector of permanent employment and beyond it. The said comparison shows that — under Nigerian conditions — acquiring of education or vocational qualifications of various levels involves enormous outlays. And, of course, the higher the standard of education, the higher the financial and social costs concerned. This dependence accounts for the fact that a large part of the population — even that in the milieu of independent businessmen — are practically deprived of the possibility of educating their children or improving own professional qualifications. And the latter's rise results in an enormous increase in incomes with the moment of employment. Under these circumstances, acquiring of vocational qualifications or education assumes the character of an investment. Its costs, however, are so high that only an insignificant percentage of potential candidates can afford it.

Proceeding with his deliberations the author takes up the subject of acquiring and perfecting professional qualifications by vocationally active persons. A large number of evening schools and extra-mural courses serve this objective. Nevertheless, the costs are very high too, though relatively lower than those at day-schools. Hence, the extraordinary popularity of those evening schools and courses. There are in Nigeria numerous ranks of ambitious people who — in spite of the difficulties involved — stubbornly aim at being promoted in professional hierarchy.

The general conclusions ensuing from those deliberations point to aggravation in Nigeria of the situation in the sphere of social mobility. The present system of social advancement and the latter's range is not in a position to meet the needs and demands of the extremely dynamic Nigerian society. The fact is that vast ranks of talented, ambitious young people have no chance of any advancement, and in most cases, neither a possibility of getting a permanent job. Moreover, the number is rising of people who have good education or professional qualifications and yet encounter difficulties in finding suitable employment. Thus, the modern social rise is becoming the privilege of only a handful from among those vast ranks of potential candidates what cannot but lead to intensification of class struggle.

ANNA MROZEK

THE ROLE AND FUNCTIONS OF ISLAM IN THE FORMATION OF NATIONAL BONDS OF THE SOMALIS

The problem of the rise of national community of the Somalis presents considerable difficulties from research point of view. Irrespective of the fact of Somalis being divided — at the time of the rule of colonial powers and in the post-colonial period as well — into various zones of authority, what calls for separate studies on each of the respective territories, there appear in the social structure and customs of the Somalis numerous specific elements claiming detailed

investigation. This is even more necessary in view of the frequently controversial interpretation of those elements by the specialist literature. Studied separately the said elements seem apparently contradictory. This applies, in particular, to the seeming contradiction of the — even — under African conditions — exceptionally dismembered social structure of the Somalis and their strongly developed community spirit bearing a distinct national colouring.

The aim of the article is to trace the conditions of the rise that community spirit, from the viewpoint of its connection with Islam professed by the Somalis.

The first chapter presenting an outline of the latter's history is an attempt at determination of the time and causes of expansion of the Somalis over the area of the Somali Peninsula. In view of scarcity of sources and lack of scholars' unanimity in their interpretation, the purpose of the chapter is to establish approximate data concerning the history of that group of population, as a starting point for more detailed investigations.

The second chapter is devoted to an analysis of Somali Islam. It is here that the authoress endeavours to define the beginning of the penetration of Islam and the conditions under which it was taking place. This issue is not satisfactorily elucidated in the available literature. Having analysed in greater detail the substance of Islamic beliefs among the Somalis, the authoress concludes that — in spite of numerous age-long contacts with the Arabs and thus established routes for the penetration of Islam into the territory of Somalia — the religion of the Somalis makes a component of African Islam. Nevertheless, in its Somali version there has been retained an exceptionally large number of the elements of traditional beliefs and rites of the Somalis.

The latter feature of Somali Islam, contributing to consolidation of their connection with Islam, was also accounting for the integrative impact of that religion in the territory discussed. A most telling illustration of this fact have been two major armed ventures of the Somali, rallying a few of their tribes under the slogans of holy war against the "infidels".

That direction of the impact exerted by Islam upon the society of Somalis, as discussed in the last part of the article is examined in greater detail upon the example of the uprising organized by Sajid Muhammad ibn 'Abdille Hussan in 1919—1920. Assessing the activities of the leader of that uprising the authoress points to the inspiratory and creative influence of Islam at the time of these developments. Another fact emphasized is his exceeding at a later period, the sphere of activities based on religious slogans what was particularly strongly manifest in the anti-colonial accents of the movement in the form of political and social protest.

The slogans of community of all the Somalis on religious basis also constituted but a component of, or starting point for, the activity of later political parties in that area with regard to the progressive and essentially laic programmes formulated by those parties.

The authoress concludes her article in the statement Islam made in the history of the Somalis an important factor shaping their community spirit and continuing to exercise that role — under definite conditions — in some areas inhabited by that population. Nevertheless, it is no more the only or dominant force in view of the growing national consciousness of the Somalis, which goes beyond the slogans of religious community.

ZYGMUNT KOMOROWSKI

EDUCATION BASED ON TRADITIONS OF WEST AFRICA AND MAGHREB

The same model of education, imported from France, has been incorporated with entirely different social and cultural milieus that developed in the course of history on two edges of the Sahara. Simplifying the matter, one may point to two basic trends of traditional education: the tribal one, noted for both, division of youth into classes according to age and initiation in the worship of ancestors — characteristic of the so-called Black Africa and Islamistic education connected with Moslem Universalism and Arabic alphabet. The West Sudan, from Senegal up to the Republic of Niger, is an area of particularly strong clash of these two trends or, to be more precise, of the second overlapping the first one.

In spite of the fact that the indigenous tribal education is, as a rule, on the defensive at present, its vitality compels to reflection. For undoubtedly it represents — under definite conditions — values difficult to be replaced or negated to mention but inculcation of the sense of honour and personal dignity. Moreover, that education is by no means rigid but, on the contrary, displays notable ability of adaptation. It readily consents to coexistence (syncretism and tolerance) but, first and foremost, it is total, covering all the aspects of man's personality. Islam is total as well, nevertheless, it makes clear-cut division between what is public and open and what belongs to the sphere of intimate family life.

The countries of Maghreb have much older and more deeply rooted traditions in the use of writing. The latter has widespread there and acquired a hegemonic position. In this respect the North has a decisive prevalence over the South and a good reason to pride. Education in those countries has for the most part been imbued with the spirit of Moslem Universalism and even saturated with the elements of Arabic civilization.

In the South, in West Africa, the traditional education and learning are founded, above all, upon oral tradition. But for a few exceptions (Timbuctu, Djene) book-lore was a rarity there, not attaining any higher standard. Education within the milieu of tribal culture is subordinated to the specific interests of the tribes and, even of neighbourly castes and communities. Thus, in many respects, that is an education corresponding with the lower stage of social development, a more primitive one.

On the other hand, it is worth pointing to the relatively more "open" nature of precisely those cultural circles which base on the traditions of tribal education, together with the so-called "age-classes" and initiation rites. In face of revolutionary social, economic and political transformations, and when confronted with cultures of other regions of the world, they prove, as a rule, less "closed" than the circles boasting of their traditions of Arab-Moslem Universalism. They become integrated with the outer world without any major resistance — more curious of it and less mistrustful.

The ideology of negritude bears, above all, a defensive, compensative character. In the sphere of culture it tends at discovery of indigenous values but not at a separatist unifications as is the case with pan-Arabism. The intermixed tribes of West Africa, especially those in the zone of the savannahs have of old been used to co-existence and co-operation with aliens — to mutual tolerance, inter-mixing and formation of ever new "relationships."

In Maghreb countries, however, tradition maintains only the coreligionists may be recognized as "brethren". Mixing with infidels has always been branded and condemned there. Apart from trade exchange each group was confined to its own milieu, cut off from others. A telling illustration of this fact are the fortifield oasis-settlements of Mozabite refugees, who escaped to the desert a thousand years ago, and alienation of the scarce Christians in Kabylia. And in turn, South of the Sahara, the inhabitants of the banks of the river Niger found no fault in treating the great leader, founder of the might of Mali as both, a Mohammedan and a sorcerer. And likewise, no one is surprised at the fact that ardent Christians from the tribe of the Serers read dreams and worship the spirits.

That tendency to religious syncretism is, undoubtedly, a manifestation of predilection for synthesis.

The relatively stronger inclination to "closing within itself," characteristic of the circles of traditional cultures in Maghreb countries, compared with the relatively much richer traditions of science and writing of that region, may seem a paradox. Nevertheless this is a phenomenon having certain justification. The fact is Universalism of ideology has been combined there, for centuries past, with separation from practical activity. The Arabs have once absorbed more foreign elements than any other people, however, that was connected with their conquests and dissemination of one idea. At the same time, separation from aliens has become a habit with them, which penetrated into their custom, and way of thinking thus weighing upon their culture as a whole. The hermetic nature of family life, conformism binding in public and exclusivism of culture could not but result in the loss of ability for adaptation. Another factor accounting for its disappearance was the predilection to extreme and uncompromising attitudes grounded by numerous historical, legendary and literary models. The fact that the University of Fez makes the oldest institution of this kind in the world is by no means tantamount to its being more fitted for modernization -- for replacement of old models by the new ones, especially in view of the rooted habit of learning everything by heart. Moreover, in Maghreb, like in other Arab countries there has been cultivated, for centuries past, respect for erudites and theoreticians, and, thus, for the letter of the books. And in turn, in West Africa where pure theory was unknown, the most important verification of all abilities have always been practical achievements, as L. S. Senghor says, everything that was a proof of harmony and could be recognized as "a manifestation of power". Hence, greater respect for praxis.

The article discussed deals with the following problems: tribal education -- initiation rites, "age-classes" and associations; honour as foundation of moral code; koranic education in West Africa; berberic and Arabic traditions of education in Maghreb countries; position of mother, "addab", eloquence and erudition; the koranic schools North of Sahara; attitude towards history. The final part of the article presents a comparison of the two trends of tradition and their impact upon the "open" or "closed" character of culture.

STANISŁAW SWIDERSKI

MODERN RELIGIOUS POETRY OF THE FANG (GABUN)

The author presents a fragment of his researches on the community of the Fang, carried on in Gabun for a few years past. His article deals with the syncretic cult *buiti* together with its rites, requisites and, above all, its poetical texts. Those texts are syncretic as well, both as regards joining of traditional African religious elements with Christian symbols and notions and combining of strictly religious problems, with reformatory and social tendencies. This is a phenomenon well-known and frequent in the countries of West and Central Africa. The author shows that, however specific, the character of the Fang and of *buiti* worship that reformatory and social movement and its literature bear a similar religious and political character.

HELMUT MARDEK

LAW AND SOCIAL CHANGE. THE PLACE AND THE FUTURE
OF CUSTOMARY LAW AND LOCAL COURTS IN THE AFRICAN STATES

At the date of independence, the general legal situation of the African states was characterized by existence of various legal systems differing from one another with regard to origin, degree of development, scope of application and meaning. They were relatively independent and partly superimposing. The system of judicial organs was no less complicated.

In the process of creating a modern national legal and judicial system, the customary law and the system of local courts acquire special importance. The topicality of this problem results from the fact that most of the legal relations of the absolute majority of the population are covered by the customary law, about 80% of all legal actions being decided by the local courts.

Nevertheless, it would be a mistake to reduce the question of national character of law and judicial organs but to that of the traditional law and the traditional organs of judicature. Hence, the correctness of the statement made by the Soviet lawyer — Professor Siws — that the national character "shows itself, above all, and mainly, in such a development of the national legislation which expresses to maximum degree the national interests and takes into account the national socio-economic conditions".

The customary law and the local courts do not make a close legal and judicial system. They rather represent the law and the institutions of administration of justice of the individual ethnical communities which are, in a number of regions, very strongly interfused with the islamic law. The general social development on the basis of colonial regime, incorporation into the colonial system and interaction of the different legal systems have modified, changed, further developed and, even, partly abolished the traditional legal and judicial system.

According to the extent to which the social conditions as a whole change and set aside the traditional socio-economic relations, the traditional legal and judicial system, too, will lose its original basis and thus cease to exist or will survive though in a modified form. This process is not one of short-lived character; it is unmistakably under way, but by no means concluded.

A general new valuation of the traditional legal and judicial system is bound to follow after achievement of political independence. This process will not only take a different course in the different African countries but also considerably differ in its impact. In Ghana (Nkrumah) and Tanzania the development might be the most progressive one. Here the new valuation of the traditional law includes its integration with the general legal system on the basis of equality.

Compared with customary law, the extent of reorganization of the system of local courts in the majority of the African states in the years after independence was much wider. Its general content is aimed at integration of these organs into the general judicial system of the states concerned.

The importance of the customary law is very different in the respective branches of law. While it is of little or, practically, no importance in a number of social spheres, particularly that of modern economy, its place in the family law, the law of inheritance and the land law cannot be overlooked. In these branches it undoubtedly determines the legal basis. This applies, in some extent, also to those countries where there exist uniform normative acts. The customary personal law requires, of course, essential changes — partial reforms having already been carried out in all the countries concerned — but its general negation is not possible in view of the present stage of development. Therefore decisions of this kind must be regarded as extremely doubtful.

The customary law represents social efforts of the present African countries in the field of social conditions and, also, of social ways of thinking and behaviour. Consequently, the question of the future place of customary law cannot primarily be that of an administrative act but rather of a spontaneous or conscious change of social and economic conditions.

The general social development has at least two basic sequels for the customary law:

- (a) transformation of unwritten norms of the customary law into the written ones;
- (b) unification of different systems of customary law.

Such a development process sets aside the customary law at least with regard to its classical way of determining terms — namely as unwritten law of the various ethnical communities. A written and unified customary law includes necessary modifications that will reach up to annulment of outdated norms and rules. For the customary law two ways generally present themselves: on the one hand it may continue to exist as a new, that is a written, shortened and changed in content, but independent source of law and, on the other, make a part of legal sources in the form of rules and principles and disappear as their independent source in itself. The present development shows these processes run in parallel.

The future of the customary law, however, is not only determined by the general social development. Of decisive importance is also the character of the development road entered upon.

The different courses of development do not exert an impact on the manner and pace of putting the process of recording and unification of customary law into practice but also on its effects which are of basic character. Thus, the non-capitalist development is based upon the effort to mobilize the positive powers of customary law in order to enhance the role of law as an active stimulus of social conditions.

This shows itself most clearly in the land law. While, for example, in Tanzania efforts are made to connect it to the collective title deed, the policy followed in Kenya is oriented on an intensified shaping and legal securing of private property. In Tanzania, while creating state ownership of land, one goes back to the absolute title of property, characteristic of the past, by vesting this in the President as trustee of the nation as a whole. This state of affairs in Tanzania is of basic importance because it has been proved there that overcoming of the traditional legal relations must by no means lead to formation of private property.

Translated by the author.

MAREK ARPAD KOWALSKI

TRADITIONS OF TRIBAL SCULPTURE IN EAST AFRICA

The first European travellers penetrating into Africa explored, above all, the western part of the continent. They were also acquainted with the Congo what determined Europe's first contacts with the art of local tribes whose works have soon attracted scholars' attention. That early acquaintance with sculpture of the tribes inhabiting the basins of the rivers Niger and Congo and their high artistic values and masterly workmanship have made the said sculptures being recognized as classical specimens of African tribal art.

A permanent contact with the eastern part of the continent was established but later, bearing, from the start, the character of colonial conquests, not preceded by any longer period of penetration into that area of travellers, merchants and explorers. The interest in local art was thus developed rather late. It was but at the end of the 19th century that the first collections were started, the pieces concerned still being treated rather as those of local handicrafts than of art. This is partly explained by the fact that among East African tribes the so-called figural fine arts were much rarer than among the communities of West and Central Africa. Soon an opinion was formed on East Africa being a region with practically no art of sculpture. The exceptions to this rule were explained as the result of migration of artistic ideas, external influence, etc. In extreme cases it was maintained the inhabitants of the eastern parts of Africa were deprived of any manual abilities whatsoever.

Nevertheless, the more precise researches on the culture of local tribes have led to a revision of those views. As a result, one has ascertained in East Africa there existed a traditional tribal art of sculpture. The fifties and sixties of this century saw many sensational discoveries in this field. No less suprising were

the findings of investigation of forgotten museum collections dating from the beginning of our century.

It is worth pointing in this connection to the contribution of Polish scholars. The only compact collection of East-African sculptures in this country is to be found at the State Ethnographic Museum, Warsaw. It comprises sixty pieces what is a modest number. Modest too are, alas, the traditions of Polish studies on Africa or, to be more precise, of the field-work involved.

A considerable part of the collection is the fruit of many years' explorations conducted by Wacław Korabiewicz, Ph. D. Staying after the Second World War in Tanganyika as field worker of King George V Museum in Dar-el-Salaam, Doctor Korabiewicz was also carrying on the researches for the museum in Warsaw. It was in the course of that work that he pointed to existence of interesting ritualistic masks, first mentioned by the German investigator — Karl Weule, in 1908. Irrespective of the masks, Mr. Korabiewicz has also contributed to the Museum numerous sets of sculptures deriving from the East-African tribes of Makonde, Wakere, Wazaramo, Wahehe and Wazigua. Another object of his interest was the new, "souvenir-art" of the Kikuyu and Kamba tribes in Kenya.

No mean number of specimens were collected by Polish travellers of the period between the two world wars and that after the second of them: Jan Karpowicz, Stanisław Ochocki, Stanisław Taczanowski and Marek Żelazkiewicz.

Jan Karpowicz conducted his researches among the tribes of Wahehe and Kamba, collecting their sculptures. Stanisław Ochocki's contribution were those of the Makonde, the ones of the tribes Kamba and Wazaramo having been offered by Stanisław Taczanowski and Marek Żelazkiewicz, respectively.

The explorers and travellers mentioned above were collecting those specimens in the forties and fifties. It is just from those years that derive the sculptures contributed by them. Nonetheless, there are among those works a certain number of older sculptures or those which — though coming from relatively recent period — were created within the milieu of traditional tribal culture and served the latter. Another group are some new sculptures not deriving from the social context existing so far. Thus, the Museum collection discussed depicts — as a whole — the changes taking place in artistic activities of the peoples of East Africa.

Nevertheless, the contrast between the artistic culture of East Africa and that of the other parts of the continent is striking. And there are a few factors accounting this state of affairs.

The principal of them is the fact of East Africa having been the area of wars and migrations of peoples alien from the view-point of their ethnical origin and culture. Now, sculpture is popular among the settled agricultural ones. The sculptures are the abode of the souls of forefathers thus justifying the given community's right to the land occupied by it. Moreover, they are also meant to remind of the unity of the tribe descending from common ancestors. The settled East-African tribes were exposed to incessant pressure of the nomadic ones. In the latter's milieu, tribal beliefs and unity were realized on a different route adapted to their wandering life and specific husbandry. At any rate they did not demand any figural representations. Moreover, the said pastoral tribes, had an efficient military organization what made it easy for them to impose their dominance upon settled agriculturists, often deprived of effective bodies of tribal power. The political dominance was followed by that in the sphere of economy,

culture, and, in some instances — religion. And this resulted in the agricultural tribes departing from the art of sculpture.

Moreover, the state of wars and conquests was not conducive to the rise of centralized state bodies together with a court and administrative machine. And these were to be met precisely on the opposite edge of the continent to mention but the kingdoms of Benin, Dahomey, Ashanti or Bena Lulua. The royal court was exercising there the role of a patron of fine arts. And that fact was an encouragement to tribal craftsmen eager to imitate works destined for the privileged what, in turn, popularized sculpture.

And, finally, the third factor accounting for paucity of sculpture in East Africa is Islam, as a rule, hostile to any iconographic representations. And though spreading in West Africa as well, in those regions it was skillfully absorbed and adapted to indigenous political institutions without destroying them as was the case in the East of the African continent.

And yet, however unfavourable the conditions, sculpture was once much more popular there than nowadays. It has been preserved until this day by the tribes of the interior, inhabiting the less accessible areas and not exposed to a prolonged impact of Islam.

In East Africa there is to be observed a new phenomenon and, namely, growing popularity of sculpture. However, this is not the classical tribal art. It becomes the realm of enterprising individuals, having some artistic abilities. In this situation — though able to avail itself of traditional symbols, typical of tribal art, both as regards the subject matter and form of the works — it is detached from the religious, social and economic context. Moreover, there is also to be observed the phenomenon of growing popularity of the so-called souvenir-art, its objects being manufactured to satisfy the demand of tourists, whereas in the former case the artistic pursuits are in a certain sense related with those of folk art of the European countries. The tribe is no more the orderer and judge of artistic objects. This role is in most cases exercised by a customer from beyond the tribe and the artistic appraisal accomplished by the simple act of purchase. Nevertheless, the said phenomenon, however a recent one, also claims attention. And it is worth mentioning the researches of Polish scholars — though perhaps too modest in their range — have already been turned in this direction as well.

CARLOS HUMBERTO DE LEON ARAGON

PROCESS OF LADINIZATION OF GUATEMALA INDIANS

The aim of the present deliberations on ladinization in Guatemala is to depict the process by which an Indian becomes a Ladino. The latter term denotes a man resident in Guatemala, the fact whether he is of Indian or any other origin being of no significance. "Ladino" is a notion pertaining to the sphere of culture, and not ethnology or race. Moreover, it is broader than the notion "métis". It is independent of race, place of birth, and financial position of the person concerned. Nevertheless, from cultural and ethnical point of view an Indian is not a Ladino

as he does not speak Spanish and has his own, separate pattern of behaviour and material culture. The author expounds the view, ladinization in Guatemala results in integration of two groups of that country's population — Indians and non-Indians. Integration is understood in this case in a specific way. The point is, adoption by an Indian of the patterns of Ladino culture, by having covered all the stages of that process, negates his own personality. The latter process has so far not been studied in any greater detail. Hence, the need for a preliminary acquainting of the reader with the problems of Indians in Mesoamerica of to-day. A dichotomic division is employed by the author and, namely, into the group of Indians and Ladinos. The definition of an Indian, as adopted in his deliberations is the following: An Indian is a man living in the country, speaking one of the Indian languages. His customs and patterns of behaviour show that his culture is specific of the people speaking that language. These elements make a syndrom and if only one of them missing, the Indian enters the road of ladinization. And now a relevant definition of a Ladino. A Ladino is every man whose mother tongue is Spanish and his way of behaviour and material culture different from that of Indian population. Housing conditions of Indians and those of the Ladinos differ to the extreme. This applies not only to material conditions. The culture of each of the two groups differs basically. The first element worthy of notice is the place of residence. The former live in closed communities where there is no social stratification, the only structural division being that according to age. Their economy is a self-sufficient one and the administration makes an inseparable element of the religious institution, the so-called "Cofradia". Catholicism practised by Indian societies is that of folk or ezoteric type. And, indeed, it is difficult to establish where the old Indian beliefs end and those of the religion introduced by Spanish conquistadors begin. In the communities discussed there exist two professions absent in the Ladino ones, and, namely, that of an *ajkij* (shaman) and *ajitsel* (sorcerer). A Ladino availing himself of the services of a shaman or sorcerer reaches back to Indian traditions. An indispensable condition of an Indian's entering upon the road of ladinization is his departure from the own closed community. The process of ladinization may not take place within the latter. The whole of that process has been divided into three main stages, separated from one another by innumerable indirect ones. The said main phases are as follows:

a) a traditional Indian, or the so-called zero-point. He is characterized by 1. an Indian costume (recently worn chiefly by women), 2. his being a monolingual individual, 3. the religious-political type of his social organization;

b) a modified Indian, his characteristic traits being: 1. the Indian costume — preserved exclusively by women; 2. his being a bilingual individual speaking both, Indian and Spanish; 3. his social organization and cultural patterns incorporating many elements of Ladino culture; in fact this is the first stage of ladinization — connected with departure from his own closed community;

c) a ladinized Indian, distinguished by: 1) complete giving up of Indian costume by both, men and women; 2) his being a monolingual person (speaking Spanish only and by 3) socio-economic organization and cultural patterns different from the Indian ones.

From cultural point of view, the ladinized Indian does not differ from a Ladino. The problem of caste arises, however, when the former wants to be recognized by the Ladinos as their own man. There is not the question of

a classical caste system like that in India, since attaining of the status of a Ladino is possible due to: marriage, mastering of a profession, a protracted stay in town, etc., depending on the region of the country.

In the process of ladinization of Indians in Guatemala a very important part is played by the army or, to be more precise, by military service. True, that institution does not ladinize an Indian nonetheless it prepares and facilitates ladinization due to the soldiers being taught Spanish, trained for a vocation, etc. In the course of his military service there occur — in an Indian's consciousness — some essential changes to mention but the fact of his ceasing to be a peasant, or his adopting a different system of values.

A broadly conceived ladinization is for an Indian tantamount to social promotion. Nevertheless, it may also mean his becoming a proletarian what is not necessarily linked with such a promotion. And, indeed, it often happens that the ladinized Indians — having not been admitted into the community of the Ladinos and ceased being "traditional" Indians — find themselves outside the pale of society. It is only the children of ladinized Indians that have a better chance for acquiring the status of Ladinos.

Ladinization of all the Indians in Guatemala is unavoidable, however, no one is able to tell when, and in what extent, it will take place since this is a very slow process occurring in a spontaneous, and not a controlled, way.

MARIA SAWICKA

THE DEVELOPMENT OF EDUCATION IN CHILE

Chile — former Spanish colony in South America — was until the end of colonial period a restless borderland. The country's population had a differentiated social structure what could not but exert an impact upon the development of education.

In the period of the colonial rule, its dissemination was the task of the Church, the most energetic activities being displayed in the field by the Jesuits and the Black Friars. They run schools of various rank both, for the children of white colonists and of the natives.

After Chile's becoming an independent country in 1818 there followed a serious development of the cultural life and education. A marked contribution was paid there by scholars from other countries who spent a large part of their lives in Chile. One of them was the eminent Polish scientist — Ignacy Domeyko.

In the period discussed keen attention was being paid to the growth of education. At the end of the nineteenth century Chile was more Europeanized in terms of intellectual development than the countries situated in the North.

At present in Chile there is binding a uniform system of education which is free and — at the rank of primary school — also obligatory. All types of schools — except for universities — are subordinated to centralized state administration. The educational system is directed by the Ministry of Education

(Ministerio de Educación Pública). A complete course of instruction at primary school covers six years. Nevertheless, there are still many schools — especially the rural ones — with but four, or even two years' course.

The secondary education schools are divided, as in the past, into two main types:

1. the general education secondary schools providing special instruction in humanities, in natural science, and in physics or mathematics;
2. secondary vocational and technical schools and, namely: agricultural, commercial and industrial.

The schools of the first type provide general education, they are not meant to train pupils for a profession but prepare them for further education at universities and other schools of university rank. Schools of the second group educate technicians for agriculture and industry and economists.

The complete course of instruction at general education secondary schools covers six years and at the vocational and technical ones, from five to seven years.

The graduates of secondary schools obtain a relevant certificate (*licencia secundaria*) which, however, does not make them entitled to enter university. In order to be admitted therein (in consonance with the acquired type of secondary education) they have to pass an entrance examination — *bachillerato en humanidades* (after graduation of a general education secondary school) and *bachillerato industrial* — after having graduated of a secondary school of vocational education.

In Chile there are seven universities. The largest and oldest of them is the University of Chile (Universidad de Chile) founded in Santiago, 1842, to replace the colonial one — Universidad Real de San Felipe.

The universities in Chile enjoy autonomy in academic, administrative and financial matters.

The state sector of higher education dominates the private one — and to a certain extent also supervises the activities of private schools of higher education.

Appreciative of the indisputable attainments of the schools of higher education in Chile one cannot, however, ignore the difficulties with which they have to cope. The most important among them are financial problems and the obsolete structure of universities. Moreover, in Chile there is also to be observed the disconcerting phenomenon of big disproportions in the social structure of students. The cause of this state of affairs is the wrongly arranged system of scholarships and insufficient means for meeting the students' social and vital needs what makes it difficult for the youth coming from poor families to continue education at schools of university rank.

Moreover, serious difficulties are also encountered by the universities in their endeavours to ensure suitable conditions of work to their research staff and lecturers and, also, their graduates. The relatively low salaries, lack of research apparatus and insufficient equipment of the respective departments and laboratories account for the fact that many high-class specialists leave Chile.

At present the said country is passing through a period of essential transformations which have also embraced the sphere of higher education. President

Frei has proved by his educational policy, and Doctor Allende confirmed by his declarations, they treat education as the factor determining the economic, social and cultural progress of the country. It is for this reason that one should expect there in the years to come an even wider spreading of education and opening to the younger generation of ample opportunities to acquire it.

At present Chile ranks among South American countries with the best developed system of education.