

ZYGMUNT KOMOROWSKI

GEOGRAFIA ETNICZNA I OBSZARY GEOGRAFICZNO-ETNICZNE AFRYKI*

Geografię na uniwersytetach polskich tradycyjnie kojarzymy z naukami przyrodniczymi, choć od dawna poszczycić się możemy znacznym dorobkiem z zakresu tzw. geografii człowieka, zwłaszcza zaś jej wyspecjalizowanego działu — geografii gospodarczej. Natomiast w niektórych innych krajach, m.in. we Francji, odwrotnie — tradycja nakazuje zaliczać tę dyscyplinę do nauk humanistycznych, choć tamtejsi geografowie od pokoleń zajmują się także zagadnieniami ściśle przyrodniczymi. W rzeczywistości nauki geograficzne interesując się powłoką ziemi i jej przestrzennym zróżnicowaniem mają wiele rozmaicie klasyfikowanych i nazywanych działów, które zazębiają się z różnymi gałęziami wiedzy.

Geografia człowieka, nazywana niekiedy też antropogeografią, socjogeografią itp.¹, bada powiązania człowieka ze środowiskiem geograficznym, przestrzenne rozmieszczenie i funkcjonowanie grup społecznych oraz kultur². Jedną z jej wyspecjalizowanych dziedzin jest przy tym geografia etniczna, zajmująca się rozmieszczeniem i stosunkiem do środowiska grup etnicznych, dyscyplina z pogranicza geografii oraz etnografii, socjologii i antropologii kulturowej.

Grupami etnicznymi lub ludami przyjęło się nazywać wielkie grupy społeczne, charakteryzujące się wspólnotą pochodzenia i kultury. Mają one jak większość grup społecznych swoje ośrodki skupienia — terytoria, na których dominują liczebnie, organizują się, gospodarują, kulty-

* Fragment większego opracowania.

¹ M.in. w użyciu jest również mylący termin „geografia ekonomiczna”; mylący, jeżeli odnosi się do tematyki szerszej niż stosunki gospodarcze i rozmieszczenie dóbr w przestrzeni.

² Por. A. Zierhoffer, *Człowiek, środowisko, geografia*, oraz S. Leszczycki, *Rozwój myśli geograficznej*, w: *Geografia powszechna*, t. 1, Warszawa 1962, s. 11, 17 i 52.

wują zwyczaje itp. Każda grupa etniczna przy tym w specyficzny sposób zarówno dostosowuje się do środowiska czy środowisk, w których wypadło jej żyć, jak też przekształca i zmienia te środowiska.

Grupy etniczne przeważnie dzielą się na spokrewnione, choć czasem nawet antagonistyczne plemiona, tj. zespoły historycznie sprzęgniętych rodów, posiadających wspólne obyczaje, zwyczaje, a często także i organizację oraz mówiących wspólnym językiem (dialektem). Przeważnie mają one również własne terytoria i z reguły związane są z określonym typem przyrodniczego środowiska.

Niektórzy autorzy uważają, że nie tylko plemiona, ale całe grupy etniczne (ludy) charakteryzują się wspólnotą językową. Nie zawsze jednak tak jest, a przynajmniej na terenie Afryki nie stanowi to wyraźnej reguły. Część Fulanów, ludu o bardzo silnym poczuciu odrębności, mówi np. językami hausa, malinke, kanuri lub songhai, a nie przestaje uważać się za Fulanów i nie porzuca podstawowych elementów swej obyczajowości. Wielu Berberów przyjęło dziś język arabski, ale mimo to nie uważa się za Arabów³. Sudańskie plemię Arabów El Mussa Kore mówi językiem tamaszek, choć trudno zaliczyć je do Tuaregów. Podobnych przykładów można by przytoczyć dziesiątki, dotyczą one zaś milionów ludzi. Odnośnie zaś do terytorialnego rozmieszczenia plemion należy pamiętać o dwóch faktach: 1° że istnieją liczne terytoria „wspólne”, zajmowane równocześnie przez parę lub kilka społeczności plemiennych, żyjących w przemieszaniu i symbiozie, 2° że zdarzają się — co prawda rzadko — pewne plemiona, nie mające własnego terytorium, lecz zachowujące swoją odrębność w diasporze, np. zachodnioafrykańscy Diula.

Niektórzy badacze utrzymują, że europejski termin „plemień” (*tribu*, *tribe*) w wielu regionach Afryki zaszczerpiony został dopiero przez kolonizatorów, którzy dążyli do bałkanizacji tego kontynentu. Pierwotnie organizacja społeczna Afrykanów miała opierać się na wielkich rodzinach i rodach, wkomponowanych w większe lub mniejsze zbiorowości terytorialne, to znaczy zbiorowości połączone więzią wynikającą z zamieszkiwania lub koczowania na wspólnym terytorium i podlegania ustanowionej tam jednolitej władzy. Nie jest to jednak pogląd ścisły, gdyż jak dowodzi historia, pojęcie plemienia znane tu było już długo przed przybyciem Europejczyków, organizację plemienną stosowały bowiem liczne dawne państwa afrykańskie. Na przykład u Mosich w Tenkodogo (Wagadugu) istniał wyraźny podział na rządzących — najeźdźców oraz zachowujących prawo do ziemi i własnych wodzów (*tengsoba*) autochtonów. U Berberów i koczowników arabskich wielkie endogamiczne rody

³ Pisałem o tym szerzej w artykule *Zarys dziejów i tradycji kulturowych północno-wschodniego Maghrebu*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1977, nr 4.

zwane „Synami” (Ulad, Ait, Banu) określonych przodków inkorporowały zawsze niewolników i klientów, stając się *de facto*, a nie tylko *de jure* plemiennymi zespołami sprzęgniętych ze sobą licznych gałęzi rodowych.

Arabowie penetrujący Afrykę od czasów średniowiecza dla określania złożonej sytuacji etnicznej tej części świata stosowali tradycyjnie obok zwykłej nazwy „plemień” (*qabila*) cały szereg bardziej precyzyjnych terminów, np. wielkie plemiona nazywali *cha'b*, a ich odłamy *h'ayy* lub *bat'n* itp.⁴.

Na południe od Sahary posługiwano się natomiast od pokoleń pojęciem „ludzi” (w językach bantu l.p. *muntu*, l.mn. *bantu*, w odniesieniu do grup o określonej nazwie przedrostek *Ba*, np. Ba-Kongo, Ba-Luba)⁵ różnych kategorii — klasyfikowanych i nazywanych według wielu kryteriów, m.in. kraju zamieszkania lub koczowania, rasy, języka, zawodu. Ludzie z Mali zwali się Malinke; ludzie z Gurmy — Gurmancze; Diula (Jarse) byli mużułmańskimi kupcami mówiącymi własnym dialektem; Kel Air — zespołem koczowników tuareckich koczujących w Airze, składającym się z oddzielnych plemiennych obozów arystokracji (*imharen*), wasali (*imraden*) i eks-niewolników wraz z klientami; Bozo i Sorko — posiadającymi własną obyczajowość i organizację, rybakami itp. Każdy mający własną nazwę zespół „ludzi” posiadał poczucie swej odrębności dużo wcześniej, aniżeli europejscy etnografowie nazwali go „plemieniem” lub „ludem”. Kwadia i Godie pierwotnie mogli np. nie uświadamiać sobie pokrewieństwa i przynależenia do większego zespołu zwanego dziś Bete, wiedzieli jednak, że nie są tymi samymi „ludźmi”, co ich sąsiedzi Ubi, Grebo czy Kru, że są ludźmi Kwadia lub ludźmi Godie.

Jeżeli nawet przed przybyciem Europejczyków pewne rozproszone w puszczańskich ostępach gromady mimo jedności języka (dialektu) i obyczajów oraz sąsiedowania w tym samym środowisku geograficznym nie tworzyły zorganizowanych wspólnot, to jednak ich „pokrewieństwo” musiało się unaocznić i zaznaczać w świadomości (tak jak w przypadku wspomnianych Bete lub Bakwe) w razie konfrontacji z innymi grupami. Tych „potencjalnych plemion” żadni przybysze nie kreowali. Ich późniejsza konsolidacja była procesem nieuniknionym, towarzyszącym wychodzeniu z izolacji.

Pewne związki plemienne ujawniają się i umacniają zresztą nadal, po ustąpieniu władzy kolonialnej, jako następstwo rozwoju gospodarczego i migracji całkiem niezależnie od określonej polityki tego czy innego

⁴ Por. J. Magnin, *Les Banou Al-Khalaf de Nefta (715—777 H)*, IBLA, nr 48, 1949, s. 356.

⁵ Por. J. Jahn, *Muntu*, Paris 1958, s. 15—16 i 109—110, oraz A. Zajaczkowski, *Muntu dzisiaj*, Warszawa 1970, s. 16—17 i in.

rządu⁶. Odnośnie do kolonizatorów trzeba zaś pamiętać, że wygrywając dla siebie właśnie grup etnicznych nie byli oni zainteresowani w skrajnym rozdrobnieniu swoich poddanych na małe plemiona. Przeciwnie — z reguły dążyli oni do tworzenia (uciekając się do różnych chwytów, a nawet przymusu) łatwiejszych do kontrolowania i rządzenia większych tubylczych zespołów. Oni też pierwsi, przeciwstawiając się tradycyjnym systemom współzycia, rzucili hasło tzw. detrybalizacji — odplemiennienia. Tyle że w ich zamierzeniach nie miało ono służyć tworzeniu się afrykańskich narodów, lecz godzić w kulturalną odrębność tubylców, w ich oryginalne tradycje i przeciwdziałać w ten sposób emancypacji świadomych Afrykanów.

Z geograficznego punktu widzenia szczególnie istotne są elementy kultur grup etnicznych i plemion, które określają ich stosunek do środowiska naturalnego. Gdy elementy te wykazują na pewnym obszarze daleko posuniętą zbieżność, możemy mówić o pewnych kręgach lub regionach kulturowych czy cywilizacyjnych, obejmujących całe konglomeracje grup różnego pochodzenia. Wszelka kulturowa regionalizacja wymaga jednak zarówno uproszczeń, jak i wnikliwej znajomości szczegółów i nie powinna pomijać również tych elementów kultury, które nie wiążą się bezpośrednio ze środowiskiem.

Geografia etniczna jak i inne dziedziny wiedzy o charakterze interdyscyplinarnym w pochopnych sądach bywa niedoceniana zarówno przez teoretyków, jak i praktyków. Teoretycy zarzucają jej powierzchowność, praktycy — zbędność. Niektórym wydaje się bowiem, że regionalne różnice etniczne to „historia”, nie mająca już większego znaczenia w świecie współczesnym, w potoku przemian dyktowanych czynnikami gospodarczymi, politycznymi i technicznymi. Zapomina się, że „dziwne” zachowania ludzi ubranych w identyczne garnitury, lecz pochodzących z różnych środowisk z reguły nie są przypadkowe. Zapomina się, że zręby każdej osobowości kształtują się przede wszystkim we wczesnym dzieciństwie, w rodzinie, a zunifikowana szkoła, dając wiedzę i ogładę, nie jest już w stanie tych zrębów przekształcać w sposób zasadniczy. W istocie nie znamy ani jednego udanego dzieła teoretycznego dotyczącego społeczeństw Afryki, które nie uwzględniłoby aspektów etnicznych w ich geograficznym kontekście. Dla badaczy zagłębiających się w procesy urbanizacji, edukacji, zderzenia kultur, przemian stratyfikacyjnych i kulturowych, ruchów migracyjnych, regionalizacji zjawisk gospodarczych itp. aspekty te były i są zawsze pierwszorzędnej wagi. Wiedza geograficzno-etniczna

⁶ Znawcy Afryki, L. V. Thomas i D. Paulme, słusznie zwracają uwagę, że od odplemiennienia (detrybalizacji) do skrajnego uplemiennienia (supertrybalizacji) zawsze jest tylko krok. Uplemiennienie następuje z reguły w warunkach konkurencji z „obcymi”.

okazuje się przy tym niezbędna dla sprawnego i efektywnego współdziałania z Afrykanami w takich „nienaukowych” dziedzinach, jak handel, transfer myśli technicznej czy polityka. Wszyscy podejmujący współpracę z partnerami afrykańskimi powinni bowiem orientować się, jakiego typu tradycje kulturowe i związane z nimi gusta, postawy, uprzedzenia spotyka się w poszczególnych regionach afrykańskiego kontynentu, czym się te tradycje charakteryzują, jaka jest ich geneza oraz wpływ na różne gałęzie ludzkiej działalności.

Wbrew pozorom wszystko, cokolwiek dzieje się dziś w Afryce jawnie lub skrycie, zakorzenione jest w tradycji. Nawet najzagorzalsi zwolennicy reform i modernizacji nie wyzbyli się tam pewnych tradycyjnych schematów myślenia i systemów wartościowania. Wszystkie afrykańskie środowiska — nie wyłączając intelektualistów i wysoko postawionych osobistości — poprzez szczególnie tu mocne i rozgałęzione więzi rodzinne zachowują związki z ludowo-plemienną kulturą szerokich mas. Wszelkie przedsięwzięcia gospodarcze czy ideowo-polityczne uwarunkowane są też tradycjonalizmem i kulturowymi nawykami masowych, często niewykształconych wykonawców, robotników i funkcjonariuszy, handlarzy i nabywców. Pracodawca musi się liczyć, że w okresie ramadanu wydajność robotników muzułmańskich spadnie, a przedstawiciele pewnych plemion w określonych porach roku czy przy pewnych okazjach porzucić będą na całe tygodnie pracę w jego przedsiębiorstwie, by świętować „nowy urodzaj”, obrzezanie syna, pogrzeb kuzyna itp. Kupiec bławatny musi znać tradycyjną w jego regionie symbolikę kolorów, by np. nie proponować kobietom sukienek w kolorze żałobnym lub zastrzeżonym dla marabutów na nakrycia głowy. Stąd tak istotne zapotrzebowanie na wiedzę określającą, jakiego rodzaju tradycje, w jakich regionach występują i z jakimi grupami ludności są związane.

Trzeba też pamiętać, że tradycje kultur plemiennych nobilitowane są jako składniki powstających kultur narodowych. Narody bowiem, jak wiemy, nie mogą istnieć bez tradycji.

Afryka przedstawia dziś szczególnie skomplikowaną mieszankę etniczną. Samych grup mówiących odrębnymi językami — co z reguły idzie w parze z odrębnością całej kultury — jest około tysiąca dwustu. Niektóre z tych grup dzielą się z kolei na szereg odseparowanych i kultuwujących własne zwyczaje plemion. Dyfuzja wielu zjawisk kulturowych oraz dawne i współczesne migracje stworzyły przy tym mozaikę niesłychanie trudną do klasyfikowania. Nikomu jeszcze nie udało się też opracować powszechnie akceptowanej mapy rozmieszczenia wyraźnie określonych i sklasyfikowanych zespołów etnicznych i ich stopów. Granice z reguły są płynne, a kryteria łączenia w zespoły dyskusyjne.

W polskim piśmiennictwie geograficznym dość upowszechniła się klasyfikacja opracowana przez Lecha Ratajskiego⁷. Uwzględniając cechy językowe i kulturowe oraz pochodzenie podzielił on ludność Afryki na 8 rodzin (wliczając w to Indoeuropejczyków oraz mieszkańców Madagaskaru) i 3 podrodziny czy zespoły, dzielące się dalej na grupy, podgrupy i plemiona. Są to:

- rodzina semito-chamicka (do której należą grupy: semicka, kuszycka i berberska),
- rodzina Bantu,
- podrodzina bantuidalna,
- rodzina Mande,
- zespół gwinejski,
- zespół mało zbadanych ludów środkowego i wschodniego Sudanu,
- rodzina nilocka,
- rodzina Kanuri,
- rodzina Kojsan,
- rodzina austronezyjska,
- rodzina indoeuropejska.

W klasyfikacji tej uderza rozbieżność wspólnoty kulturowej ludów saharijskich pomiędzy dwie zupełnie odrębnie traktowane rodziny — semito-chamicką i Kanuri, jakkolwiek brak danych, by sądzić, iż berberscy Tuaregowie są bliżsi semickim Arabom niż sąsiadujący z nimi Kanuri-Tubu (Kanuri-Teda), którzy notabene też uważają się za „białych”. Tymczasem związki arabsko-kanuryjskie, rozwijające się od przeszło tysiąca lat, dały już o sobie dobitnie znać sytuacją wytworzoną w Czadzie, gdzie cała północ ciąży ku Libii, Algierii, Sudanowi. Rażącym uproszczeniem jest też umieszczenie w jednej rodzinie zamieszkujących Afrykę Europejczyków i Hindusów (zresztą niekoniecznie aryjskiego pochodzenia), których dzieli przecież i język, i religia, i zwyczaje, a przede wszystkim zaznaczony dobitnie i utrwalony w czasach kolonialnych status społeczny. Dyskusyjne jest łączenie w jeden zespół gwinejski puszczęńskich, prymitywnych Kru z Jorubami, choć uzasadnieniem tego zespolenia zdają się być podobne środowisko geograficzne i niesłychanie odległe spokrewnienie językowe. Całkowicie bezpodstawne — zarówno z kulturowego jak i geograficzno-środowiskowego punktu widzenia — jest zaś włączenie Fulanów do podrodziny ludów bantuidalnych. Z Kissi, Balante czy Gola poza zupełnie znikomym pokrewieństwem niektórych form językowych absolutnie nic nie łączy tego pasterskiego ludu sawanny. Fulanie uważający siebie za „białych” stanowią grupę bardzo odrębną, która tylko na zachodzie zetknęła się z zachodniobantuidalnymi Sererami i Wolofami,

⁷ Por. L. R a t a j s k i, *Afryka*, Warszawa 1963, s. 46—52.

od stuleci natomiast przemieszana jest przede wszystkim z ludami Mande i Hausa oraz, zachowując separatyzm, też trudnymi do sklasyfikowania Songhajami. Wszystkie tradycje tego ludu wiążą się zaś z południowym pobrzeżem Sahary oraz sawannami zachodniego i środkowego Sudanu.

Systemy klasyfikacji ludów Afryki proponowane przez antropologów, lingwistów i etnografów są bardzo różne, lecz niemniej dyskusyjne niż system L. Ratajskiego. Do najbardziej znanych i najczęściej cytowanych w literaturze światowej i polskiej należą systemy H. Baumanna, G. P. Murdocka, M. J. Herskovitsa, B. Holasa, D. Paulme, C. G. Seligmana, J. Czekanowskiego, I. I. Potiechina i B. W. Andrianowa, reprezentujących antropologiczno-etnograficzny punkt widzenia, oraz J. H. Greenberga, P. Alexandre, M. Cohena i D. Westermanna, zajmujących się głównie klasyfikacją językową.

Ze względu na potrzeby geografii etnicznej na szczególną uwagę zasługuje system H. Baumanna⁸. Badacz ten bowiem operując olbrzymim zasobem drobiazgowych informacji na temat poszczególnych ludów i plemion Afryki i analizując wnikliwie procesy mieszania się kultur, zwanych przez niego cywilizacjami, doszedł do wyodrębnienia 26 (czy 28) tzw. kręgów cywilizacyjnych, zaskakująco niekiedy zbieżnych z regionami nawiązującymi do typu środowisk geograficznych. Kręgi te uwzględniają przede wszystkim wyniki z procesów historycznego współżycia i krzyżowania się podobieństwo gospodarki, instytucji społecznych, wierzeń, obrządków, narzędzi i instrumentów, symboliki zdobniczej, stroju i zabudowy. Pochodzenie i język nie mają dla tego autora podstawowego znaczenia, co pozwoliło mu m.in. podzielić wspomnianych już Fulanów na dwa zespoły (wschodni i zachodni), zaliczone do dwóch odrębnych kręgów — sudańskiego środkowego i górnego Nigru.

H. Baumann rozróżnia mianowicie:

1. krąg buszmeński — związany ze słonym stepem i półpustynią południowo-zachodniej części kontynentu;
2. krąg hotentocki — w tym samym środowisku, na terenach nieco lepiej nadających się do hodowli bydła;
3. krąg Bergdama, czyli Damara — także o charakterze reliktowym;
4. krąg Herero — również w tym samym środowisku, na terenach dogodniejszych do hodowli, wynik stosunkowo niedawnej inwazji;
5. krąg południowo-wschodnich Bantu — na terenie częściowo nadającego się do rolnictwa stepu;

⁸ Został on wyłożony w dziele: H. Baumann, R. Thurwald, D. Westermann, *Völkerkunde von Afrika*, Essen 1940; tłum.: *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, wyd. 1 — 1948, wyd. 2 — 1957.

6. krąg rodezyjski (Rodezji Południowej) — w środowisku podobnym do poprzedniego;
7. krąg zambezyjsko-angolański — w południowym pasie sawanny, od Oceanu Indyjskiego po Atlantyk;
8. krąg południowego Konga — w północnej, wilgotniejszej strefie tejże sawanny;
9. krąg pigmejski — reliktywne wyspy, w strefie lasu równikowego;
10. krąg północnego Konga — środowisko lasu równikowego;
11. krąg Rukwa — suchy step Afryki wschodniej, na wschód od jeziora Tanganika, wokół jeziora Rukwa;
12. krąg Wielkich Jezior — pastwiska górskie i wilgotne stepy, między jeziorem Kiwu a Jeziorem Wiktorii — paleonigryccy rolnicy podbici przez chamickich pasterzy;
13. krąg wschodniego wybrzeża — wilgotne stepy i lasy nadbrzeżne;
14. krąg schamityzowanych Bantu — w środowisku wschodnioafrykańskiego stepu słonego;
15. krąg nilotycko-chamicki — w tym samym środowisku;
16. krąg nilotycki — bagna i otaczające je suche stepy, nad Białym Nilem i jego dopływami (dorzecza Bahr el-Ghazal, Nilu Górskiego i Sobatu);
17. krąg pasterzy afrykańskiego Północnego Wschodu — w suchym stepie Wielkiego Rogu;
18. krąg etiopski (abisyński) — na wyżynie etiopskiej i w górach;
19. krąg wschodniosudański, składający się z dwóch zdecydowanie różnych części: a) północnej — silnie zarabizowanej, w stepie suchym; b) południowej — paleonigryckiej, w stepie mniej suchym, przechodzącym w step wilgotny, aż do pobraża lasu;
20. krąg sudański środkowy — na południe i zachód od jeziora Czad, stepy (suche i wilgotne) w pasie zachodnioafrykańskiej sawanny;
21. krąg semi-bantu na pograniczu Kamerunu i Nigerii, w środowisku lasu i wilgotnego stepu;
22. krąg atlantycki wschodni — w podobnym środowisku;
23. krąg atlantycki zachodni — również w podobnym środowisku, na północy sięgający aż na teren senegalskiej sawanny (gdzie rozwinęły się specyficzne kultury Wolofów i Sererów);
24. krąg górnego Nigru — sawanna, od wilgotnej, przetykanej lasem, po suchą, na pograniczu pustyni;
25. krąg Wolty — środowisko podobne do poprzedniego;
26. krąg północnoafrykański, składający się z dwóch części, zwanych przez Baumanną też kręgami: a) kręgu saharijskiego, w środowisku pustyni i stepu słonego, oraz b) kręgu Atlasu, w strefie subtropikalnej na północ od pustyni.

W klasyfikacji tej podstawowe zastrzeżenia budzi, poniekąd podobne do L. Ratajskiego, włączenie do jednego kręgu (23) zamieszkujących wyraźnie różne środowiska i zdecydowanie różniących się zarówno organizacją społeczną, jak i obyczajowością Wolofów i Sererów oraz puszczańskich Diola, Susu, Dan, Kru itp. To samo tyczy się kręgu wschodniosudańskiego, gdzie do jednego worka zapakowano Arabów, Nubijczyków i Daza (z grupy Kanuri-Teda) na północy oraz Sara, Banda, Zande i inne ludy broniące się przed Północą, posiadające zupełnie inną kulturę Południa. Jak pamiętamy, L. Ratajski ludy Kru sklasyfikował wspólnie z Jorubami, zaś Wolofów i Sererów z Fulanami, co miało uzasadnienie przynajmniej środowiskowe. U L. Ratajskiego też do ludów środkowego i wschodniego Sudanu nie zaliczono ani sudańskich Arabów (Baggara), ani Nubijczyków.

Poza paru przypadkami zbyt pochopnego unifikowania H. Baumann wykazuje jednak przede wszystkim tendencję do rozdrabniania swoich kręgów. Rozdrobnienie to wydaje się przesadne. Ze względu bowiem zarówno na pokrewieństwa kulturowe, jak i historię oraz umiejscowienie w podobnym środowisku geograficznym szereg kręgów cywilizacyjnych tworzy wyraźne zespoły — większe, wyodrębnione całości.

Pierwszy taki zespół łatwo dostrzec na południowym zachodzie. Cztery kręgi — buszmeński, hotentocki, Bergdama i Herero — umiejscowione w tym samym środowisku słonego stepu i półpustyni, w regionach przyległych do pustyni Kalahari, na północ od Przylądka Dobrej Nadziei zamieszkują bowiem ludy różniące się pochodzeniem, rasą i gospodarką, lecz od pokoleń silnie przemieszane. Buszmeni i częściowo Bergdama (Damara) są myśliwymi i zbieraczami, Hotentoci i Herero pasterzami bydła, część Bergdama wypasa kozy. Stosunkowo największą odrębność kulturową wykazują Herero — spokrewnieni z południowo-wschodnimi Bantu i agresywnie nastawieni do swoich sąsiadów; nie zajmują oni jednak wielkiego obszaru i są ze wszystkich stron otoczeni i przeniknięci przez pozostałe grupy. Buszmeni i Hotentoci należą do tej samej zanikającej rasy Kojosan (Khoi-San), jakkolwiek u Hotentotów są też silne domieszki i innych ras. Bergdama (Damara) — Murzyni z domieszką krwi pigmej-skiej — mówią dziś językiem Hotentotów, a liczne ich odłamy zbliżone są zwyczajami i kulturą materialną do Buszmenów. Hererowie, którzy zajęli ziemie zamieszkałe dawniej przez ludy Kojosan, zajmują się natomiast pasterstwem podobnym do pasterstwa Hotentotów. Ponadto cały ten zespół znalazł się pod wpływem tych samych ośrodków cywilizacji technicznej i gospodarki, które wywierają podobny wpływ modernizacyjny na Namibię, Botswanę i północno-zachodnie tereny Republiki Południowej Afryki.

Jeszcze wyraźniejszy zespół tworzą krąg południowo-wschodnich Bantu i krąg rodezyjski (Rodezji Południowej). W obu mamy bowiem do czynienia z ludami o podobnym pochodzeniu, zaliczanymi do południowo-wschodnich Bantu, zamieszkującymi podobne środowisko geograficzne. W kręgu rodezyjskim napotykamy jedynie silniejsze wpływy kultur orientalnych oraz ślady większej świetności w minionych wiekach (Monomotapa, Zimbabwe).

Niemal identyczne są — co zresztą stwierdza sam Baumann — rozciągnięte równolegle, w pasie tej samej sawanny kręgi: zambezyjsko-angolański i południowego Konga.

W strefie lasu równikowego, w Zairze, cywilizacja tamtejszych Bantu zespółiła się z cywilizacją Pigmejów. Ci ostatni, jak wiemy, z reguły są klientami sąsiadujących z nimi Bantu, od których przejęli język, a nawet częściowo wierzenia i praktyki religijne.

Na terenie Wschodniej Afryki wiele racji przemawia za zespołowym traktowaniem przynajmniej czterech kręgów cywilizacyjnych — Rukwa, wschodniego wybrzeża, schamityzowanych Bantu oraz nilocko-chamickiego. Wszystkie one rozwinęły się w zbliżonym środowisku stepu wyżynnego, tylko w jednym zakątku, na wybrzeżu schodząc na niziny; wszystkie też są wynikiem długotrwałego ścierania się i mieszania, w tym zamkniętym przez jeziora, góry i rzeki regionie, trzech ras i cywilizacji — Murzynów Bantu, Nilotów i Chamitów. Dawniej od wybrzeża oceanu sięgały tu podobne wpływy kupców arabskich, obecnie zaś rozwija się podobny typ oświaty i rozprzestrzenia język suahili.

Racje historyczne przemawiają następnie za wspólnym rozpatrywaniem dwóch, skądinąd bardzo różnych kręgów w tzw. Wielkim Rogu Afryki — kręgu pasterzy północnego wschodu i kręgu etiopskiego (abisyńskiego). Krąg etiopski mieszanego pochodzenia, usadowiony na wyżynach i w górach, przedziela tu obrzeżających go z trzech stron pasterzy chamickich. Część Chamitów — w szczególności Galla — od pokoleń ulega przy tym wpływom semickiej kultury etiopskiej.

Ze względu na przemożne wpływy arabskie i związki wynikłe z odwiecznego handlu karawanowego na Saharze uzasadnione wydaje się uznanie pokrewieństwa zespołu cywilizacji Afryki Północnej i Sahary. Zaliczyć do niego należałoby przy tym również zarabizowaną północną część kręgu wschodniosudańskiego. Są to jednak kręgi odrębne.

Ponadto, krąg cywilizacyjny semi-bantu na pograniczu Kamerunu i Nigerii wyraźnie zbliżony jest do kręgu atlantyckiego wschodniego. Zwłaszcza kultura Ibibio i Ekoi — ich mitologia oraz koncepcja władzy i struktury społecznej — wykazuje wiele podobieństwa z kulturą ludów Kwa — w pierwszym rzędzie z Ibo.

Wreszcie, niezaprzeczalny zespół tworzą ludy sawanny zachodnioafrykańskiej, posiadające tradycje silnych, własnych państwowości i kast powstałych w wyniku podbojów. Są to krąg sudański środkowy, krąg Wolty, krąg górnego Nigru oraz zaliczone przez H. Baumanna do kręgu atlantyckiego zachodniego ludy sawanny z rejonu Zielonego Przylądka (Wolofowie i Sererowie). We wszystkich tych kręgach — w całym regionie — zaznacza się obecność większych lub mniejszych grup Fulanów, ludu o tradycjach koczowniczych i migracyjnych, a zarazem o wybitnych zdolnościach organizacyjnych. Wszędzie też, z wyjątkiem kręgu Wolty oraz części Sererów i Bambara, odczuwa się dominujący wpływ kultury islamu, który wchłonął lub wchłania i asymiluje pierwotną, animistyczną obyczajowość.

H. Baumann w swym przeglądzie cywilizacji afrykańskich całkowicie pominął Madagaskar i inne zaliczane do Afryki wyspy — poza przybrzeżnymi, jak Zanzibar, archipelag Bissagos czy Fernando Po (Macias Ngue-ma Bigogo). Jego informacje na temat mieszkańców Sahary i Afryki Północnej są też rażąco skąpe, a osiadłymi w Afryce Europejczykami i Hindusami nie zajął się on w ogóle — podobnie zresztą jak większość innych autorów piszących o Afryce „w całości” (czego wszelako ustrzegł się L. Ratajski). W pracy swej podąża on przede wszystkim śladami pradawnych, pierwotnych cywilizacji — Pigmiejów, tzw. łowców eurafrykańskich, pasterzy chamicckich, patriarchalnej i patrilinearnej — paleonigryckiej, matrilinarniej — Bantu oraz powstałych w wyniku dawnych nawarstwień cywilizacji neosudańskiej, rodezyjskiej i paleo-śródziemnomorskiej. Cechą wyróżniającą tego etnografa jest jednak, co zaznaczyliśmy, bardzo konsekwentne wiązanie owych cywilizacji zarówno z typami środowiska geograficznego, jak i typami tradycyjnej gospodarki, zachowanymi u ludów współcześnie żyjących. Jedne jego kręgi (8, 9, 10, 22 i 23) tworzą blok pokrywający się ze strefą deszczową lasu równikowego oraz wilgotnej sawanny, gdzie niezależnie od takich czy innych migracji podstawę egzystencji wszystkich ludów stanowi podobnego typu pierwotne rolnictwo, ewentualnie zbieractwo. Inne kręgi (5, 6, 7, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 19a, 20, 24 i 25) uplasowały się dookoła tego bloku niemal dokładnie tak, jak przebiega strefa suchej sawanny. Gospodarka ludów sawanny opiera się oczywiście na hodowli oraz uprawach rolnych, związanych z porą deszczową. Pozostałe kręgi — na terenie pustyni i obrzeżających je półpustynnych (słonnych) stepów — to domena koczowników, z tym że bardziej cywilizacyjnie zaawansowani mieszkańcy Sahary założyli w oazach również miasta handlowe i rozwinęli uprawy związane ze sztucznym nawadnianiem. Na południu, na Kalahari, pierwotne ludy Kojksan trwają też przy łowiectwie i zbieractwie, podczas gdy większość koczowników saharyjskich od stuleci zajmuje się pasterstwem.

Związane ze środowiskiem geograficznym i typem tradycyjnej gospodarki zespoły kręgów cywilizacyjnych H. Baumann'a daje się też w przybliżeniu powiązać: a) z niektórymi strefami współczesnego rozwoju gospodarczego, b) z powstawaniem wchłaniających określone kultury plemiennie oraz określone wpływy zewnętrzne pokrewnych kultur narodowych. W lasach i wilgotnych stepach kręgów cywilizacyjnych atlantycznych (wschodniego i zachodniego) oraz kręgu semi-bantu rozwijają się np. współcześnie rentowne uprawy plantacyjne — kawy, kakao, palmy olejowej i kauczuku, przekształcając w podobny sposób dawne struktury społeczne i wywierając wpływ na obyczajowość. Kręgi suchej sawanny — od Mali, po Cesarstwo Środkowoafrykańskie — należą natomiast do strefy ubogiej, dotkniętej klęską suszy, odległej od morskich szlaków handlu światowego, gdzie modernizacja gospodarki natrafia dziś na znaczne trudności. Z kolei słabo zaludnione pustynie to teren zadziwiających kontrastów — nowoczesne, dające względnie dobre zarobki ośrodki górnicze, w sąsiedztwie pierwotnego bytowania koczowników. Północna Afryka i Sahara (kręgi 26 i 19b) należą do państw arabskich. W pasie sawanny na południe od Sahary (kręgi 19a, 20, 24 i 25) większość kultur narodowych, z wyjątkiem Górnej Wolty, nawiązuje przemożnie do tradycji dawnych państw muzułmańskich. Niektóre kręgi lub ich zespoły znalazły się też w specyficznym układzie wpływów kultur zamorskich, towarzyszących zasięgowi głównych języków urzędowych i szkolnych — angielskiego, francuskiego i portugalskiego. Na przykład w całej Afryce Wschodniej (kręgi 11, 13, 14 i 15) młodzież kształcąca się patrzy na świat przez pryzmat literatury i prasy angielskojęzycznej; w strefie zachodnioafrykańskiej sawanny, poza północną Nigerią, podobnym pryzmatem są książki i czasopisma francuskie, dominujące również w równikowych kręgach Kongo (8, 9, 10); natomiast w tzw. kręgu zambezyjsko-angolańskim jesteśmy świadkami konkurencji pomiędzy wpływami kultury związanej z językiem angielskim a kulturą luzytańską krajów posługujących się językiem portugalskim.

Wnioski praktyczne płynące z wyżej poczynionych uwag skłaniają do rozpatrywania afrykańskiej geograficzno-etnicznej rzeczywistości w kategoriach 11 podstawowych obszarów. Ogólny zarys każdego obszaru powinien przy tym scalać zarówno pokrewne baumannowskie kręgi cywilizacyjne, jak i, odpowiadające w głównym zarysie klasyfikacji L. Ratajskiego, podziały kulturowo-językowe. Charakteryzują je ponadto podobieństwa rozwoju gospodarczego, upowszechnianie poprzez oświatę i związki polityczne podobnych wzorów kultur importowanych, a w szeregu przypadków także tworzenie się zbliżonego typu nowych kultur zwanych narodowymi. Zaczynając od północy będą to następujące obszary:

1. Afryka Północna — strefa śródziemnomorska afrykańskich państw arabskich — zamieszкана głównie przez Arabów i Berberów;

2. Sahara — obszar pustynny, należący do tych samych państw oraz Mauretanii, Sudanu i wysuniętych na północ w większości muzułmańskich państw Afryki Czarnej (Mali, Nigru i Czadu) — będąca jakby pomostem pomiędzy cywilizacjami śródziemnomorskimi a Afryką właściwą; znajdują się tu koczownicy arabscy i berberscy (Tuaregowie i in.) oraz ludy Kanuri-Teda, spokrewnieni z Nilotami Nubijczycy i ludy kordofańskie, z północnej części kręgu wschodniosudańskiego;

3. Sawanna zachodnioafrykańska — od okolic Zielonego Przylądka po północny Kamerun; zamieszkują ją zaliczani do zachodniobantuidalnych, lecz zdecydowanie różniący się od swych leśnych pobratymców Wolofowie i Sererowie; rozrzućeni wyspowo Fulanie (czyli Fulbe) i mówiący ich językiem Haalpulaaren (Tukulerzy i in.); ludy Mande-tan, czyli Mande właściwi; ludy Gur; Songhajowie oraz ludy grupy Hausa; większość tych ludów (poza Gur i kilku enklawami) jest zislamizowana lub znajduje się pod przemożnym wpływem islamu;

4. Wybrzeże Zatoki Gwinejskiej — strefa leśna Afryki Zachodniej — zamieszкана przez znacznie różniące się zachodniobantuidalne ludy leśne (Diola, Kissi, Balante i in.), Mande-fu, ludy Kru, Kwa (w tym ludy Akan, Ewe i Joruba) i Idžo oraz ludy wschodniobantuidalne (Tiw, Dżukun i in.); tereny szybko rozwijających się plantacji wielu roślin przemysłowych;

5. Sudan środkowy — stosunkowo mało zbadane ludy zaliczone przez H. Baumanna do kręgu wschodniosudańskiego południowego, m.in. Bagirmi, Sara i Azande; obszar szczególnie oddalony od współczesnych ośrodków cywilizacyjnych;

6. Rejon Wielkiego Rogu — wybrzeża Morza Czerwonego, Wyżyna Etiopska i Półwysep Somalijski; teren zamieszкany przez ludy kuszyckie oraz częściowo zmieszanych z nimi semitów etiopskich (Amhara, Gurage, Tigre i in.); teren ponad tysiącletniej specyficznej rywalizacji Etiopii z ośrodkami cywilizacji muzułmańskiej i wpływami arabskimi;

7. Dorzecze Górnego Nilu — Niloci z tzw. grupy północno-zachodniej (Dinka, Nuer, Luo); rejon silnie izolowany;

8. Afryka Wschodnia — mieszanina ludów pochodzenia nilockiego (grupa południowo-wschodnia), kuszyckiego (chamickiego) i Bantu; ludy zamieszkujące dzisiejszą Kenię, Ugandę i Tanzanię, a także Rwandę i Burundi;

9. Strefa leśna oraz wilgotna sawanna Afryki Równikowej — odpowiadająca kręgom północnego i południowego Konga⁹ oraz rozszanemu

⁹ Termin ten wprowadził H. Baumann, gdy jeszcze obecny Zair nazywał się Kongo. Ze względu jednak na istnienie Ludowej Republiki Konga zmiana nie wydaje się konieczna.

endemicznie kręgowi pigmejskiemu (według nomenklatury H. Baumana), z tym, że południowe Kongo jest wyraźnie spokrewnione z następnym obszarem;

10. Sawanna na południe od równika — ludy Bantu, obszar większej części Angoli, Zambii, Malawi i Mozambiku;

11. Afryka Południowa — ludy Bantu, pierwotne ludy Kojsan (Buszmeni i Hotentoci) oraz ludność pochodzenia europejskiego i azjatyckiego, na obszarze Republiki Południowej Afryki, Botswany, Namibii, Rodezji (Zimbabwe) oraz Lesotho i Nigwane.

Osobnymi obszarami są ponadto wyspy afrykańskie z Madagaskarem na czele.

Każdy obszar ma swoją wyraźną specyfikę przyrodniczą, historyczną, gospodarczą i kulturową. Zamieszkujące je grupy etniczne często różnego pochodzenia pod wpływem tej specyfiki z reguły wykazują łatwe do zaobserwowania podobieństwa. Nawet ludy tradycyjnie wrogie sobie zmuszone zostały do tworzenia pewnych form współżycia, a zmagania z podobnymi problemami bytowania sprzyjają wymianie doświadczeń i umiejętności. Nieprzypadkowo np. podobne elementy stroju spotykamy u arabskojęzycznych Regibat, Tuaregów i Tubu, oraz takie samo pojęcie honoru — *gatje* u Wolofów oraz Tukulerów i odległych od nich o cztery tysiące kilometrów Fulanów z Adamaua.

Każdy obszar wyraźnie też różni się od pozostałych. Każdy wymaga i od geografów, i od badaczy kultury osobnej specjalizacji.

Nie ma Afrykanów w ogólności. Są tylko Afrykanie z określonego obszaru, określonej części Afryki. Różnice kulturowe i etniczne pomiędzy jednym a drugim Afrykaninem są bowiem nie mniejsze niż np. pomiędzy Holendrem a Albańczykiem czy mieszkańcem Japonii a górąlem z Himalajów. Różnic tych nie są w stanie w krótkim czasie zatrzeć ani wykształcenie, ani technika, ani ideologia.

EDWARD SZYMAŃSKI

NASEROWSKA KONCEPCJA PRZEMIAN SPOŁECZNYCH W EGIPCIE

Prezydent Egiptu i duchowy przywódca Arabów, Gamal Abd en-Naser, wczesnym popołudniem 28 września 1970 r. leżał w łóżku w obszernej i chłodnej komnacie swego skromnego domu w Kairze. Już po raz drugi miał atak serca i dlatego czuwał przy nim lekarz. W chwili, gdy dochodziła godzina 17 prezydent wbrew protestom lekarza sięgnął po tranzystorowe radio stojące na nocnym stoliku. Wiadomości dziennika popołudniowego rozległy się w cichym do tej pory pokoju. Prezydent położył się wygodnie na łóżku, wysłuchał dziennika, wyłączył radio i powiedział: „nie znalazłem tego, czego oczekiwałem”¹. W kilka minut później Naser nie żył i nikt już nigdy nie dowiedział się, co prezydent Egiptu spodziewał się usłyszeć w dzienniku radiowym.

Gamal Abd en-Naser urodził się 15 stycznia 1918 r. w Aleksandrii. Rodzice jego pochodzili z Górnego Egiptu. Ojciec Nasera jako urzędnik pocztowy niskiego szczebla często był przenoszony z jednej miejscowości do drugiej. Gamal Abd en-Naser w bardzo młodym wieku brał udział w antybrytyjskich ruchach młodzieżowych.

W wieku 18 lat Gamal Abd en-Naser wstąpił na Wydział Prawa Uniwersytetu Kairskiego, ale szybko zrezygnował ze studiów prawniczych przenosząc się do Królewskiej Akademii Wojskowej. Po półtorarocznych studiach w Akademii Naser uzyskał stopień podporucznika i został oddelegowany do garnizonu w Mankabad w Górnym Egipcie. Tutaj młodzi oficerowie niezadowoleni z sytuacji panującej w kraju, a zwłaszcza z obecności angielskich wojsk na terenie Egiptu, zawiązali tajną organizację, która przekształciła się później w Związek Wolnych Oficerów. Buntowni-

¹ Mohamed Hassanein Heikal, *The Cairo Documents. The Inside Story of Nasser and his Relationship with World Leaders, Rebels, and Statesmen*, New York 1973, s. 1.

cze nastroje wśród młodej kadry oficerskiej zaniepokoiły najwyższe władze wojskowe i cywilne w Kairze. Młodzi oficerowie zostali rozmieszczeni w różnych garnizonach: w Aleksandrii, na pograniczu libijskim i w Sudanie. Gamal Abd en-Naser po powrocie z Sudanu do Kairu został w 1942 r. wykładowcą Królewskiej Akademii Wojskowej. Po powrocie do Kairu Naser podjął energiczną działalność na rzecz organizowania Związku Wolnych Oficerów. Kierował on osobiście wszystkimi grupami konspiracyjnymi, które działały w systemie trójkowym lub piątkowym, a dla większego bezpieczeństwa tylko w niezbędnych przypadkach kontaktowały się te grupy między sobą. W niedługim czasie prawie wszyscy młodzi oficerowie znaleźli się w szeregach organizacji naserowskiej². Organizacja dzieliła się na pięć sekcji: ekonomiczna, osobowa, bezpieczeństwa, bojowa i propagandowa. Dzięki takiej strukturze Związek Wolnych Oficerów mógł zaopatrywać rodziny oficerów w środki do życia, mógł gromadzić fundusze na zakup broni oraz na cele propagandowe. Sekcja osobowa organizacji zajmowała się śledzeniem działalności każdego członka oraz opiniowaniem jego aktywności organizacyjnej. Sekcja bezpieczeństwa czuwała nad sprawami tajności działań oraz wykonywała kary na członkach, którzy naruszali przepisy organizacji. Zbrojne ataki przeciwko armii brytyjskiej Wolni Oficerowie organizowali w celu zwrócenia opinii światowej na sprawę niepodległości Egiptu. Jeszcze bardziej skuteczną bronią zarówno przeciwko monarchii, jak i Brytyjczykom była propaganda demaskująca korupcję, wyzysk i wszelką niesprawiedliwość społeczną.

Po decyzji Organizacji Narodów Zjednoczonych z 15 maja 1948 r. o utworzeniu na terytorium Palestyny państwa żydowskiego Izrael Egipt przystąpił oficjalnie do wojny. Między innymi Gamal Abd en-Naser został skierowany na front palestyński.

Wojna palestyńska stała się dla Nasera źródłem głębokich przemyśleń społecznych, które zawarł w swoim ideologicznym dziele *Falsafa ath-Thawra (Filozofia rewolucji)*. We wstępie swego politycznego wyznania wiary prezydent Egiptu pisał:

„Nie chcę sobie rościć pretensji do katedry profesora historii. To ostatnia rzecz, o której mógłbym marzyć. Mimo to, gdybym nawet podjął próbę ucznia rozpoczynającego studia nad historią walki naszego ludu, musiałbym powiedzieć na przykład, że Rewolucja 23 lipca³ jest urzeczywistnieniem nadziei, która pociągała lud egipski od chwili, gdy w czasach nowożytnych zaczął myśleć nad tym, by władza znalazła się

² R. Hrair Dekmejian, *Egypt under Nasir: A Study in Political Dynamics*, Albany 1971, s. 2 i n.; P. J. Vatikiotis, *The Egyptian Army in Politics*, Bloomington 1961, Indiana University Press.

³ Chodzi o rewolucję 1952 r.

w rękach jego synów i by jemu samemu przypadło ostatnie słowo w sprawach dotyczących jego losu [...].

„Podjął taką próbę, która nie zrealizowała jednak żywionych przez niego nadziei w dniu, gdy Arabi Pasza⁴ próbował domagać się konstytucji”.

„Lud egipski podejmował liczne próby, które nie zrealizowały nadziei, jakie z nimi wiązał w okresie umysłowego wrzenia, które przeżywał w okresie między rewolucją Arabiego a rewolucją roku 1919⁵. Ta ostatnia rewolucja, rewolucja 1919 roku pod przewodnictwem Saad Zaghlula⁶, była także inną próbą, która nie zrealizowała żywionych przez lud egipski nadziei”.

⁴ Arabi Pasza (1839—1911), polityk i wojskowy oraz przywódca narodowego antyfeudalnego i antykolonialnego powstania 1881—1882 w Egipcie. Wojska brytyjskie we wrześniu 1882 r. rozbiły armię egipską pod Tell el-Kebir, a sam Arabi Pasza wzięty do niewoli został skazany na śmierć, następnie ulaskawiony i zesłany na Cejlon. Powrócił z wygnania do Egiptu dopiero w 1902 r.

⁵ Egipskie powstanie narodowowyzwoleńcze, które zaczęło się 9 marca 1919 r. w wyniku zaatakowania przez wojska angielskie pokojowej demonstracji studenckiej w Kairze. Szczegółową analizę tego powstania przedstawił egipski historyk Abd ar-Rahman ar-Rafi w pracy pt. *Thawra 1919. Tarikh Masr al-Kawmi min sana 1919 ila sana 1921*, Al-Qahira 1946. Książka ta została przetłumaczona na język rosyjski pt. *Wosstanije 1919 goda w Egipcie* i wydana w Moskwie w 1954 r. nakładem Izdatielstwa Inostrannoj Litieratury. W pracy tej (91 s.) Abd ar-Rahman ar-Rafi pisał między innymi, że „W latach 1918—1919 powstanie narodowe nabrało szerokiego rozmachu. Przyłączyły się do niego nowe klasy, które dawniej stały na uboczu, w tej liczbie chłopstwo i urzędnicy”.

⁶ Saad Zaghlul Pasza (1857—1927), prawnik z wykształcenia. Jeden z największych bojowników o niepodległość Egiptu. Studiował w Uniwersytecie al-Azhar, gdzie wszedł w kontakt z Dżamal ad-Din al-Afghanim (1838—1897) oraz szejchem Muhammadem Abdu. Na czele rządu egipskiego stanął w 1924 r. Założył partię al-Wafd zwaną także od jego imienia Partią Saada. Pozostawił wiele przemówień politycznych. Początki działalności politycznej Saad Zaghlula związane są z powstaniem Arabiego Paszy, w którym brał aktywny udział. Po klęsce powstania współpracował jednak z administracją brytyjską i brał udział w założeniu Partii Ojczyznianej Hafiz Efendi Awada (1907 r.). Jako prawnik był w tym okresie ministrem sprawiedliwości, a w 1913 r. wiceprzewodniczącym egipskiego parlamentu. W czasie I wojny światowej Saad Zaghlul skupił wokół siebie czołowych egipskich działaczy niepodległościowych i stojąc na czele delegacji egipskiej zażądał 23 listopada 1918 r. od brytyjskiego wysokiego komisarza Reginalda Wingate przyznania Egiptowi pełnej niepodległości. Dzień ten uważany jest za datę powstania partii al-Wafd. Ponieważ egipskie żądania dotyczące niepodległości nie zostały przez Wielką Brytanię spełnione, 1 marca 1919 r. rozpoczęły się w Egipcie antybrytyjskie demonstracje. 8 marca 1919 r. Saad Zaghlul wraz z częścią swoich współpracowników został deportowany na Malte, co było przyczyną wybuchu rewolucji 1919 r. Po proklamowaniu w Egipcie konstytucji (19 kwietnia 1923 r.) władze brytyjskie zwolniły we wrześniu Saada i zezwoliły mu na powrót do Egiptu, gdzie do śmierci brał czynny udział w życiu politycznym.

A przecież wieśniak egipski żył w bardzo ciężkich warunkach. Fellach egipski mieszkał w domu budowanym z łądyg kukurydzianych, trzciny, słomy jęczmiennej, lnianej lub też z roślin strąkowych, łą i krowiego nawozu. Takie domy oprócz wielu wad mają chyba tę największą, że bardzo łatwo niszczy je pożar. Ogromna piramida ekonomicznego i politycznego ustroju Egiptu gnioła fellacha całym swym ciężarem. Oligarchowie tej socjalnej piramidy zmieniali się, ucisk fellacha nigdy się jednak nie zmniejszał.

Na początku dwudziestego wieku rolna własność ziemska w Egipcie wyglądała w przybliżeniu następująco: jeden milion feddanów (feddan około 0,42 ha) należał do rodziny Mohameda Ali, drugi milion feddanów należał do klasy paszów tureckich, czerkiesów i faworytów rodziny królewskiej, a trzeci milion feddanów należał do europejskich właścicieli. Wszyscy ci właściciele otrzymywali lichwiarskie opłaty z tytułu własności ziemi. Dodajmy do tego, że jeden milion feddanów należał do omdów, szejków i innych średnich rodzin egipskich. Ziemię tę otrzymali oni na własność dzięki więzom, jakie łączyły ich z władzą panującą w wyniku rugowania drobnych właścicieli ziemskich. W tej sytuacji na dziesięć milionów fellachów przypadał tylko jeden milion feddanów. Nic więc dziwnego, że ten milion był kością niezgody wśród chłopstwa. Głód ziemi sprawił także, że zaczęła się uporczywa walka fellachów, którzy, aby zdobyć ziemię, używali wszelkich dostępnych im środków. Jednak dopiero rewolucja z 1952 r. dała im szansę, na którą tak długo czekali.

Rewolucja lipcowa w 1952 r. była następstwem nie tylko przyczyn tkwiących głęboko w prastarej historii Egiptu, ale także spowodowana była walką narodowowyzwoleńczą, która od powstania Arabiego Paszy w 1882 r. poprzez powstania lat 1919 i 1934—1935 przybierała stale na sile. Głównym celem walki było niezmiennie wyzwolenie kraju od obcej dominacji. Obiektywne potrzeby kraju, wynikające z przesłanek ekonomicznych, wymagały znalezienia nowej drogi rozwojowej. Sytuację gospodarczą w okresie poprzedzającym rewolucję lipcową określa się jako krytyczną⁷. Według obliczeń z 1945 r. 62% całego dochodu narodowego Egiptu zagarniały miejscowe rodziny obszarniczo-burżuazyjne i obcy kapitał. Jak podaje Ch. Issawi obce kapitały zainwestowane w Egipcie wynosiły 100 milionów funtów egipskich, w tym kapitały Wielkiej Brytanii 45 milionów. Autor stwierdza, że „jest mało prawdopodobne, aby w rękach egipskich znajdowała się co najmniej połowa kapitałów spółek akcyjnych zarejestrowanych w Egipcie”⁸.

⁷ J. Jabłonowski, *Swit nad Nilem*, „Polityka”, 1965, nr 45(453).

⁸ Ch. Issawi, *Egypt in Revolution*, London 1965, s. 44.

W kraju, gdzie zaledwie około 10% dochodu narodowego dostarczała produkcja przemysłowa⁹, przeludnienie wsi i wielka własność obszar- nicza stwarzały problemy o szczególnej doniosłości społecznej. Potrzeby rozwoju gospodarczego stawiały sprawę reformy rolnej w rzędzie zadań najpilniejszych. Wszelkie obiektywne przesłanki nie mogły jednak pro- wadzić do zmian tak długo, jak długo Egipt podporządkowany był in- teresom obcego kapitału, zwłaszcza angielskiego, i związaną z nim war- stwą wielkich feudałów i kapitalistów. Warstwa ta nie tylko występo- wała przeciwko wszelkim próbom przemian demokratycznych. Związana bezpośrednio z wielkim kapitałem zagranicznym przeciwstawiała się ona dążeniom narodowyzwoleńczym rozumiejąc, że niezależność politycz- na i gospodarcza Egiptu oznaczała nieuchronnie koniec jej dominującej pozycji.

Opór grupy feudałów i wielkiej burżuazji, a także króla i jego oto- czenia przeciwko dążeniom reformatorskim spowodował przyspieszenie procesu rewolucyjnego. Dwór pogrążony był w korupcji, kraj zaś zmie- rzał ku ogólnej katastrofie. Upadek gospodarczy, społeczny i polityczny kraju skłonił członków Związków Wolnych Oficerów do przyspieszenia przygotowań do rewolucji. Antyimperialistyczna i antyfeudalna rewo- lucja w Egipcie stała się nieuchronna. Fala strajków i demonstracji mi- lionowych mas robotniczych i studentów w styczniu 1946 r., tworzenie grup partyzanckich i walka zbrojna w 1951 r. stanowiły wymowny dowód narastającej fali rewolucyjnej. Dojrzewanie procesu rewolucyjne- go w Egipcie zostało spotęgowane i przyspieszone ogólnym rozwojem sytuacji międzynarodowej. Po rewolucji lipcowej Naser pisał z goryczą w *Falsafa ath-Thawra*:

„Przyznaję, że po 23 lipca były momenty, gdy oskarżałem samego siebie, moich kolegów i całą resztę wojska o głupotę i szaleństwo, które popełniliśmy 23 lipca [...].

„Przed 23 lipca wyobrażałem sobie, że cały naród jest przygotowany, gotowy, że czeka tylko, by awangarda skruszyła przed nim mur. Wyobra- żałem sobie, że naród rzuci się za nią w zwartych zorganizowanych sze- regach w świętym marszu do wielkiego celu [...]

„Wyobrażałem sobie, że nasza rola to rola awangardy komandosów, i sądziłem, że potrwa ona nie więcej niż kilka godzin, po niej zaś rozpoc- nie się święty marsz zwartych zorganizowanych szeregów do wielkiego celu. Czasami nawet marzenia ogarniały mnie do tego stopnia, iż zdawało mi się, że słyszę dudnienie zwartych szeregów, że słyszę odgłos straszli- wych kroków ich zorganizowanego marszu do wielkiego celu. Słyszę to wszystko i w przesadnej wierze wydaje się mym uszom, że to materialna rzeczywistość, a nie zwykłe obrazy marzeń [...]

⁹ *Ibidem*.

„Rzeczywistość po 23 lipca była dla mnie zaskoczeniem [...]. Awangarda wykonała swe zadanie, skruszyła mur tyranii, odsunęła tyranów i zatrzymała się oczekując nadejścia świętego marszu zwartych, zorganizowanych szeregów do Wielkiego Celu.

„Długo jednak trwało oczekiwanie [...]

„Przyszły masy [...] lecz jak odległa okazała się rzeczywistość od marzeń!

„Masami, które przyszły, były podzielone partie i rozproszone ugrupowania. Ustał święty marsz do Wielkiego Celu, obraz, który ukazał się wówczas, był posępny, zatrważający. Ostrzegał przed niebezpieczeństwem [...]

„Odczułem wtedy w sercu przepelniony smutkiem, z sercem, z którego kapąła gorycz, że zadanie nie zakończyło się w tej godzinie, lecz że świadczenie do tych, którzy je posiadali [...]

„Potrzebowaliśmy dyscypliny, lecz znajdowaliśmy tylko anarchię [...]

„Potrzebowaliśmy jedności, lecz znajdowaliśmy tylko niezgodę [...]

„Potrzebowaliśmy pracy, lecz znajdowaliśmy tylko służalczość i lenistwo [...]

„Dlatego, a nie dla żadnej innej przyczyny podstawowymi swymi hasłami uczyniła Rewolucja dyscyplinę, jedność i pracę [...]

„Nie byliśmy jednak przygotowani [...]

„Udaliśmy się z prośbą o opinię do przywódców opinii, z prośbą o doświadczenie do tych, którzy je posiadali [...] Na nasze jednak nieszczęście niewiele osiągnęliśmy.

„Każdy człowiek, którego spotkaliśmy, dążył tylko do śmierci innego człowieka [...]

„Każda idea, którą słyszeliśmy, zmierzała tylko do zdruzgotania innej idei [...]

„Gdybyśmy dali posłuch wszystkiemu, co słyszeliśmy, musielibyśmy zabić wszystkich ludzi i zniszczyć wszelkie idee, a potem nie pozostawałoby nam nic innego, jak tylko usiąść na gruzach wśród martwych szczątków ciał i płakać nad nieszczęsnym losem przeklinając złe przeznaczenie!

„Napływały do nas tysiące, ba! setki tysięcy skarg i petycji. Gdybyż jeszcze owe skargi i petycje informowały nas o sytuacjach zasługujących na wymierzenie sprawiedliwości czy o krzywdach, które należałoby naprawić, byłaby to rzecz logiczna i zrozumiała. Większość jednak tego, co otrzymywaliśmy, stanowiły ni mniej ni więcej, tylko żądania zemsty [...] tak jakby rewolucja wybuchła tylko dlatego, by stać się bronią w rękę złości i nienawiści! Gdyby ktoś w owe dni zapytał mnie, jakie jest moje najdroższe pragnienie, odpowiedziałbym natychmiast:

— usłyszeć Egipcjanina, który sprawiedliwie i dobrze wyraża się o innym Egipcjaninie.

— odczuć, że jakiś Egipcjanin otworzył swe serce w przebaczeniu i miłości do swych braci Egipcjan,

— zobaczyć Egipcjanina, który nie poświęca swego czasu na ośmieszanie poglądów drugiego Egipcjanina.

„Oprócz tego wszystkiego głębokie korzenie zapuścił wtedy prywatny egoizm [...]

„Słowo »ja« było na wszystkich ustach [...]

„Miało być ono rozwiązaniem każdego problemu, lekarstwem na każdą chorobę [...]

„Często miewałem spotkania ze znakomitościami — tak przynajmniej nazywała ich prasa — należącymi do wszystkich kierunków i odcieni. Ilekroć do któregoś z nich zwracałem się z zapytaniem o jakiś problem prosząc go o jego rozwiązanie, tylekroć słyszałem tylko »ja« [...]. Tylko »on« jeden zna się na problematyce ekonomicznej, wszyscy inni w tej gałęzi to raczkujące dzieci. Tylko »on« jeden jest ekspertem w problematyce politycznej, wszyscy inni tkwią ciągle przy »a« i »b« i nie posunęli się dalej ani o jedną literę. Po spotkaniu z kimś takim wracałem do moich kolegów i mówiłem im z żalem: nie ma sensu [...] gdybyśmy zapytali tego człowieka o problem połowu ryb na Wyspach Hawajskich, w odpowiedzi usłyszelibyśmy od niego tylko jedno słowo »ja« [...]

„Przypominam sobie przypadek, kiedy odwiedziłem jeden z uniwersytetów [...] Zaprosiłem jego profesorów i usiadłem z nimi próbując zapoznać się z wiedzą i doświadczeniem uczonych. Przemawiało w mojej obecności wielu [...] i mówili długo [...] Na nieszczęście jednak żaden z nich nie przedstawił mi jakichś idei i nikt z nich nie wyszedł poza przedstawienie mi samego siebie i swych moralnych walorów jedynie zdolnych zdziałać cuda. Każdy z nich patrzył na mnie tak, jakby cenil mnie bardziej niż wielkie bogactwa ziemi i skarby wieczności! Pamiętam, że nie zapanowałem wtedy nad sobą, wstałem i powiedziałem do nich: »Każdy jeden z nas może na swoim miejscu czynić cuda, lecz jego podstawowym obowiązkiem jest włożyć cały wysiłek w swą pracę. Gdybyście jako profesorowie uniwersytetów pomyśleli o swoich studentach i uczynili ich — tak jak trzeba — podstawowym przedmiotem waszej pracy, bylibyście w stanie dać nam olbrzymią siłę konieczną do budowy ojczyzny. Każdy musi pozostać na swym stanowisku i poświęcić jemu cały swój wysiłek. Nie patrzcie na nas. Nas zmusiły warunki do opuszczenia naszych stanowisk po to, by wykonać święty obowiązek. Gdyby Ojczyzna nie wymagała tego od nas, pragnęlibyśmy tylko pozostać w szeregach armii jako zawodowi żołnierze. I pozostałibyśmy«.

„Nie chciałem wtedy podawać im za przykład członków Rady Dowództwa Rewolucji. Nie chciałem im powiedzieć, że członkowie Rady Dowództwa Rewolucji, zanim wydarzenia powołały ich do wypełnienia

Największego Obowiązku, wkładali cały swój wysiłek w swą normalną pracę. Nie chciałem im powiedzieć, że większość członków Rady Dowództwa Rewolucji była profesorami w Akademii Sztabu Generalnego, co jest dowodem ich wyróżniającej się pozycji wśród zawodowych żołnierzy. Wyznaję, że cała ta sytuacja wywołała u mnie poważny kryzys psychiczny. Jednakowoż późniejsze doświadczenia, rozważania nad nimi i wydobycie z nich prawidłowego znaczenia złagodziły we mnie ten wewnętrzny kryzys i kazały mi szukać dla wszystkiego usprawiedliwienia w aktualnej rzeczywistości. Znalazłem je wtedy, gdy w pewnym stopniu wykryształizował się przede mną pełny obraz sytuacji Ojczyzny. Co więcej, dało mi to również odpowiedź na pytanie, które — jak już mówiłem — często mnie nawiedzało, a mianowicie: Czy było konieczne, abyśmy my — armia — dokonali tego, czego dokonaliśmy 23 lipca 1952 roku? Odpowiedź brzmi: Tak. Nie było przed tym wyjścia ani ucieczki. Obecnie mogę powiedzieć, że przeżywamy dwie rewolucje, a nie jedną rewolucję [...]

„Każdy lud na ziemi ma swe dwie rewolucje: rewolucję polityczną, przez którą odzyskuje swe prawa do rządzenia sobą przez siebie samego z rąk narzuconego mu tyrana lub wyzwala się spod panowania wrogiego wojska, które zajęło jego ziemię bez jego zgody, dalej rewolucję społeczną, w czasie której toczy się walka klas, a następnie sytuacja ulega stabilizacji w sposób gwarantujący sprawiedliwość dla synów jednej ojczyzny.

„Na drodze postępu ludzkości poprzedziło nas wiele ludów, które przeszły przez te dwie rewolucje, nie przeżywały ich one jednak jednocześnie, a jedną rewolucję od drugiej dzieliły setki lat. W naszym przypadku straszliwe doświadczenie, któremu poddany jest nasz lud, polega na tym, że obydwie rewolucje dzieją się jednocześnie. Przyczyną tego straszliwego doświadczenia jest to, że każda z tych rewolucji wymaga różnych warunków dziwnie sobie przeciwstawnych i zastraszająco kolidujących ze sobą [...] Rewolucja polityczna wymaga dla swego sukcesu jedności wszystkich elementów narodu, ich wzajemnego powiązania, wzajemnego wspierania się i ich samonegacji w interesie całej ojczyzny. Tymczasem do podstawowych przejawów rewolucji społecznej należy wstrząśnięcie wartości, obalenie zasad, walka obywateli między sobą jako jedrostek i jako klas, panowanie korupcji, podejrzenia i nienawiści [...] a także egoizmu”.

Dzięki dowódcom wywodzącym się z ludu armia mogła odnieść zwycięstwo 23 lipca 1952 r., uzyskać poparcie całego narodu i przekształcić się w potężną siłę rewolucyjną. Do momentu wybuchu rewolucji głównym źródłem dochodu narodowego było rolnictwo. Istniejący przemysł ograniczał się do przemysłu konsumpcyjnego. Następował stały wzrost przyrostu naturalnego, podczas gdy tempo rozwoju produkcji było coraz

wolniejsze. Te problemy zaostrzał jeszcze bardziej fakt, że źródła dochodów były skoncentrowane w rękach mniejszości społeczeństwa, co powodowało ich wadliwy podział i stwarzało w społeczeństwie klimat ciągłego napięcia.

Po przewrocie lipcowym władze od samego początku musiały zająć się osłabieniem sprzeczności i znalezieniem rozwiązań problemów ekonomicznych i społecznych stojących przed Egiptem. Dlatego to przywódcy egipscy zaczynają poszukiwać socjalistycznej drogi rozwoju.

O konieczności zbudowania w Egipcie społeczeństwa socjalistycznego powiedział Naser po raz pierwszy wiosną 1955 r., ale oświadczenie to nie spowodowało większego oddźwięku i szerszych komentarzy. Poważniejsze następstwa miało wystąpienie w grudniu 1957 r. na III Zjeździe Spółdzielczości egipskiej, kiedy to Naser oficjalnie zadeklarował się jako zwolennik budowy „socjalistycznego, demokratycznego ustroju spółdzielczego, wolnego od wyzysku”¹⁰. Wystąpienie to dało asumpt do szeregu komentarzy prasowych i wypowiedzi politycznych.

W przemówieniu wygłoszonym w dniu 16 stycznia 1956 r. w Kairze z okazji proklamowania konstytucji Egiptu Naser mówił między innymi o celach społecznych Rewolucji Lipcowej: „Rewolucja kroczyła naprzód, nie mając zaufania do obietnic, gdyż oszukiwano nas w przeszłości. Rewolucja szła naprzód, aby realizować wymarzone przez lud cele oraz dążenia tych, którzy walczyli o ten lud [...] Naszym celem nie jest uczynienie fellachów właścicielami; naszym celem jest wolność. Po długiej walce udało się nam skończyć z feudalizmem, aby fellachowie mogli odczuć, że są wolni i że nie należą ani do ziemi, ani do właściciela. Chcemy mówić o wolności, z jakiej korzystają robotnicy i urzędnicy, oraz o tym, że niczyjemu życiu nie grozi nic ani w chwili obecnej, ani też w przyszłości. Skończywszy z feudalizmem stwierdziliśmy, że wolność zapanaowała w całym kraju. Później skierowaliśmy naszą walkę przeciwko monopolom i panoszeniu się kapitału w rządzie. Takie oto są nasze cele wywodzące się z marzeń naszej przeszłości i z pragnień tych, którzy już odeszli”¹¹.

Ogłoszenie w niespełna dwa miesiące po wybuchu Rewolucji ustawy o reformie rolnej stanowiło zasadniczy przełom w wielowiekowej tradycji panującej na wsi egipskiej. Ta pierwsza w historii ustawa nie była wprawdzie rozwiązaniem nawet częściowo zadowalającym, ale stwarzała

¹⁰ K. Griszeczkina, *Przemiany w ZRA a naukowy socjalizm*, [w:] *Problemy społeczno-ekonomiczne Azji i Afryki*, Warszawa 1967.

¹¹ „Le Journal d’Egypte”, dziennik kairski, z 17 I 1956 r.

możliwości wydatnego polepszenia doli znacznej części ludności wiejskiej¹².

Niezmiernie ważnym wydarzeniem w życiu politycznym Egiptu była nacjonalizacja Kanału Sueskiego, ogłoszona przez Nasera 26 lipca 1956 r.¹³. Ten akt natury politycznej i międzynarodowej miał jednakże niezmiernie doniosły wpływ na przemiany społeczno-gospodarcze Kraju Piramid. Nacjonalizacja kanału doprowadziła do trójstronnej inwazji, do zamrożenia kredytów w Wielkiej Brytanii, Francji i w Stanach Zjednoczonych, a także do blokady ekonomicznej Egiptu. Sytuacja ekonomiczna, w której znalazł się Egipt, zmusiła władze tego kraju do szukania nowych dróg i sposobów rozwiązywania zagadnień społecznych i gospodarczych. Na przełomie lat 1956 i 1957 rząd egipski ogłosił dekrety o egipcjanizacji banków, towarzystw ubezpieczeniowych i przedstawicielstw handlowych. W tym samym czasie wydano również dekret powołujący Radę Najwyższą Planowania Narodowego, Komitet Planowania i Organizację Rozwoju Ekonomicznego¹⁴. Celem dekretów i egipcjanizacji było odsunięcie obcego kapitału od głównych ośrodków finansowych (banki i towarzystwa ubezpieczeniowe) oraz od instytucji zajmujących się handlem zagranicznym. Ustawy o egipcjanizacji zastrzegły, aby

¹² Ogólna powierzchnia ziem, rozdzielonych w formie małych własności, osiągnęła w końcu 1964 r. 646 775 feddanów, z czego skorzystało 263 000 rodzin liczących 1 300 000 osób.

¹³ Na temat nacjonalizacji kanału i konsekwencji tego aktu ukazało się wiele prac, pamiętników, dokumentów itp. Między innymi szeroki wybór materiałów autorów arabskich i dokumentów dotyczących historii Kanału Sueskiego do jego nacjonalizacji zawiera *Suezkij Kanał. Fakty i dokumenty. Sbornik Statiej*, Moskwa 1959, Izdatielstwo Inostrannoj Litieratury. Z opracowań amerykańskich warto wspomnieć A. Michael, *Suez and after. Year of Crisis*, Boston 1958, Beacon Press. Zachodnioeuropejskie prace na temat kanału są bardzo liczne, a z ciekawszych można zalecić: D. C. Walt, *Britain and the Suez Canal*, London 1957, Chatham House, oraz J. R. Tournou, *Secrets d'Etat*, Paris 1960, Librairie Plon.

¹⁴ „Organizacja Rozwoju Ekonomicznego (ORE) odegrała niezmiernie ważną rolę w późniejszych przemianach społecznych i ekonomicznych Egiptu. W wyniku tych przemian nastąpiło między innymi psychologiczne oswobodzenie klas upośledzonych. Rozpoczynająca się po nacjonalizacji Kanału Sueskiego od bohaterkiej wojny z agresją trzech państw rewolucja narodowa odniosła decydujące zwycięstwo. Z kraju okupowanego Egipt stawał się państwem naprawdę niezależnym, wywalczywszy swoją niezależność dzięki wojnie narodowej. Wojna ta ustanowiła jednak zwrot na drodze walki rewolucyjnej. Istotnie ujawniła ona nie tylko koniec ery kolonialnej, ale również początek ery narodu egipskiego oraz dowiodła jeszcze raz, że powodzenie rewolucji zależy od mas pracujących narodu, pragnących mieć prawo do uczestniczenia w owocach zwycięstwa. Ujawniła się wówczas prawda historyczna — walka o wyzwolenie polityczne stanowi nierozdzielalną część walki o wyzwolenie społeczne” (Fuad Mursi, *Egipska droga do socjalizmu*, [w:] *Egipt o jego problemy*, Warszawa 1972, s. 111—112).

banki i towarzystwa ubezpieczeniowe przybrały formę egipskiej spółki akcyjnej i aby posiadaczami całości akcji byli Egipcjanie, którzy również powinni pełnić funkcje administracyjne. W przypadku przedstawicielstw handlowych ustawy przewidywały, że prawo wpisu do rejestrów handlowych miało być zarezerwowane wyłącznie dla Egipcjan lub spółek całkowicie należących do Egipcjan.

Egipcjanizacja była koniecznym zarządzeniem umożliwiającym zachowanie niezależności Kraju Piramid. Polityka eliminacji kapitału zagranicznego realizowana w latach 1956—1960 pozwoliła w połowie 1961 r. całkowicie wyeliminować ten kapitał z gospodarki egipskiej. Rządowi egipskiemu udało się to, czego żadnemu z krajów Trzeciego Świata nie udało się do tego czasu zrealizować w tak radykalny sposób.

Lata 1956—1960 były okresem bardzo aktywnej polityki społecznej oraz narastania antagonizacji i sprzeczności klasowych. Można się tego było domyślać z analizy przemówienia prezydenta Nasera wygłoszonego przed Komitetem Przygotowawczym Kongresu Narodowych Sił Ludowych. Gamal Abd en-Naser powiedział między innymi: „Stwierdzamy, że zapal rewolucyjny został zahamowany, rewolucja dreptała w miejscu. Kapitał eksploatatorski przenikał i wkręcał się w nasze szeregi [...] Kapitał eksploatatorski i reakcja zmierzały do zamrożenia rewolucji i do przywłaszczenia sobie jej zdobyczy. Równocześnie widzieliśmy, jak wciśkała się w nasze szeregi reakcja pragnąca zająć stanowiska mające jak najwyższe znaczenie [...] W roku 1960 widoczne było, że rewolucja roku 1952 wykonała swoje zadanie jako rewolucja polityczna, ale nie mogła posuwać się naprzód w dziedzinie społecznej. Nie było mowy o tym, aby powstrzymać zapal rewolucyjny dla urzeczywistnienia rewolucji socjalnej”¹⁵.

Kongres Narodowych Sił Ludowych zebrał się w maju 1962 r., by przedyskutować przedłożoną przez Nasera Kartę Akcji Narodowej¹⁶. Dokument ten jest ciekawym źródłem, z którego można dowiedzieć się o głębokich przemianach w zakresie zamierzeń i orientacji politycznej naseryzmu. W dokumencie tym zapowiedziane zostały dalsze zmiany w dziedzinie społeczno-gospodarczej. Karta koncentrowała się na sprawach ideologii, gospodarki, polityki wewnętrznej i sprawach socjalnych. Tak silnie dotąd podkreślana rola armii oraz priorytet jedności arabskiej zeszyły jak gdyby na dalszy plan. Mówi się tam o sukcesach rządu egipskiego jako o sukcesach ludu. Na dziewięć jej rozdziałów tylko dwa

¹⁵ A del G h o n e i m, *Rewolucja Lipcowa i kapitalizm*, [w:] *ibidem*, s. 354—355.

¹⁶ 21 maja 1962 r. na pierwszym posiedzeniu Kongresu Narodowego prezydent Naser odczytał projekt Karty, który został przyjęty 30 czerwca. Dokument ten zawierał teoretyczne uzasadnienie reform gospodarczych i społecznych na lata 1961—1964 oraz program polityczny na okres dziesięciu lat.

końcowe mówiły o arabizmie i polityce zagranicznej, kładąc akcenty na walkę z imperializmem i obcą dominacją, pracę dla pokoju, międzynarodową kooperację, której celem jest dobrobyt kraju. W Karcie Akcji Narodowej omawiana jest w wersji zmodyfikowanej naserowska teoria trzech kręgów: arabskiego, muzułmańskiego i afro-azjatyckiego, w końcowym zaś rozdziale Karty jest stwierdzenie, że socjalizm naukowy jest jedyną formułą autentycznego prawa postępu¹⁷. W cytowanej już *Falsafa ath-Thawra* tak pisał Naser na temat trzech kręgów:

„Żaden kraj nie ma już innego wyjścia, jak rozglądać się wokół siebie, wybiegać wzrokiem poza swe granice, by poznać skąd mogą nadejść prądy, które wywrą nań swój wpływ, by zrozumieć, jak żyć razem z innymi [...]

„Żadne państwo nie ma już innego wyjścia, jak spoglądać wokół siebie, badać swe położenie i warunki, w których się znajduje, by zdecydować, co może w nich uczynić, określić swą życiową sferę, teren swego działania oraz swą pozytywną rolę na tym niespokojnym świecie.

„Czasami siedząc w pokoju mego biura i oddając się rozmyśleniom na ten temat zadaję sobie pytanie: „Jakaż jest nasza pozytywna rola na tym niespokojnym świecie, gdzie jest miejsce, w którym wypełnimy tę rolę?

„Rozważam warunki, w których żyjemy, i wynajduję zespół kręgów, w których musimy prowadzić naszą działalność i próbować poruszać się z całą naszą mocą.

„Los nie żartuje. Nie ma wydarzeń, które byłyby dziełem przypadku, nie ma bytu, który stworzyłby nicosć.

„Nie możemy spoglądać głupim, niemądrym spojrzeniem na mapę świata, nie zdając sobie sprawy z naszego na nim miejsca i z naszej roli.

¹⁷ W ocenie sytuacji społeczno-politycznej na wsi Karta zalecała „formowanie zorganizowanego potencjału ludzkiego, zdolnego do przekształcenia życia na wsi w sensie rewolucyjnym i opartego z jednej strony na organizacjach spółdzielczych jako jedynych mogących zmobilizować wysiłki pracowników rolnych i rozwiązać ich liczne problemy, a z drugiej — na chłopskich związkach zawodowych, których celem jest podniesienie ogólnego poziomu wsi do ogólnego poziomu miasta”. A w wytycznych zaleceniach dla szerokiego aktywu działaczy politycznych Gamal Abd en-Naser mówił: „bez pracy politycznej, bez świadomości politycznej, bez świadomości ludu pracującego i sojuszu sił pracujących dostaniemy się w sprzeczności, które w swym pochodzeniu są sprzecznościami przeciwstawiającymi socjalizm reakcji. Otóż wielka część ludu pracującego skłania się, jeżeli chodzi o owe sprzeczności ku reakcji [...] Tak więc rozwiązywanie tych sprzeczności będzie możliwe tylko przez akcję socjalistyczną, a nie przez działalność rządową. To znaczy rozwiązać je może tylko akcja polityczna, organizacja polityczna, Arabski Związek Socjalistyczny” (Mustafa Tiba, *Rewolucja Lipcowa i chłopstwo* [w:] *Egipt...*, s. 269—271).

„Czyż możemy ignorować fakt, że istnieje krąg arabski, który nas otacza, że jesteśmy częścią tego kręgu tak, jak i on jest częścią nas, że nasza historia łączy się z jego historią, a nasze interesy z jego interesami i to realnie, i rzeczywiście, a nie tylko w słowach?

„Czyż możemy ignorować fakt, że istnieje kontynent afrykański, na którym z woli losu żyjemy i na którym z jego woli także toczy się straszliwa walka o przyszłość, walka, która — czy chcemy, czy nie chcemy — wyrzuci na nas swój pozytywny lub negatywny wpływ?

„Jak już raz powiedziałem, los naprawdę nie żartuje. Czyż możemy ignorować fakt, że istnieje świat muzułmański, z którym łączą nas więzy nałożone nie tylko przez przekonania religijne, lecz umocnione również historycznymi faktami?

„Nie na darmo w południowo-zachodniej Azji kraj nasz sąsiaduje z państwami arabskimi i jego życie przenika się z ich życiem.

„Nie na darmo kraj nasz leży w północno-wschodniej części Afryki i obejmuje z góry wzrokiem ten czarny kontynent, na którym toczy się dziś najgwałtowniejsza walka między jego białymi kolonizatorami a jego czarną ludnością o jego nieograniczone zasoby.

„Nie na darmo cywilizacja muzułmańska i całe muzułmańskie dziedzictwo po najeździe Mongołów, którzy spustoszyli dawne stolice muzułmańskie, wycofały się do Egiptu szukając w nim schronienia, Egipt zaś ochronił je i uratował odpierając i odrzucając najazd mongolski pod Ajn-Dżalut.

„Wszystko to są fakty fundamentalne, głęboko zakorzenione w naszym życiu i nie możemy, choćbyśmy nie wiadomo jak próbowali, ani o nich zapomnieć, ani od nich uciec”.

W końcu czerwca 1962 r. Naser zapowiedział rozwiązanie Unii Narodowej jako organizacji przeżartej przez elementy reakcyjne oraz powołanie do życia Arabskiego Związku Socjalistycznego (AZS), którego zadaniem będzie rozwijanie przemian socjalistycznych w Egipcie. W październiku 1962 r. opublikowano dekret prezydenta o utworzeniu Arabskiego Związku Socjalistycznego, stanowiącego jedyną znaczącą organizację w Zjednoczonej Republice Arabskiej. Zgodnie ze statutem, opublikowanym w grudniu 1962 r., AZS miał być awangardą socjalizmu, do jego kompetencji włączono ustalanie wewnętrznej i zagranicznej polityki kraju oraz kontrolę nad jej wykonaniem. Zadaniem Związku było wcielanie w życie zasad Karty, przenikanie wszystkich sfer działalności państwowej i społecznej kraju oraz ukierunkowywanie narodu ku budowie socjalizmu. W listopadzie 1964 r. przywódcy egipscy podjęli decyzję

co do utworzenia w łonie AZS grupy politycznej, która miała stać się jego kierowniczą komórką.

W tym czasie nasiliły się ataki przeciwko zbyt lewicowej polityce Nasera. W wyniku tej walki zrodziła się teoria, którą nazwano socjalizmem arabskim. Jednym z teoretyków tego kierunku był Kamal Rifaat, który podjął próbę stworzenia harmonijnej teorii „socjalizmu arabskiego”. Według Rifaata teoria ta nie jest kompromisem pomiędzy kapitalizmem a komunizmem, lecz oryginalną doktryną, która narodziła się z intelektualnego i duchowego dziedzictwa oraz z samego charakteru narodów arabskich. Dzięki temu socjalizm arabski reprezentuje idee humanizmu, świadomego nacjonalizmu oraz uznając za bardzo ważne zagadnienie ekonomiczne w rozwoju społeczeństwa nie neguje także motywów ideowych i duchowych. Rifaat szczególnie silnie podkreślił rolę jednostki opierając się na niej i wyzwalając jej osobowość. Natura państwa miała odzwierciedlać naturę całego ludu, a nacjonalizacja miała być pierwszym stadium budowy socjalizmu. Rolę kierowniczą powinny spełniać masy ludowe, a nie partia, chociaż jakaś awangarda tych mas powinna istnieć. W socjalizmie arabskim prawo do dziedziczenia powinno być prawem podstawowym i uznawanym, a nierówność między ludźmi dopuszczalna w uzasadnionych współzawodnictwem granicach. Takie współzawodnictwo leży w interesie społeczeństwa socjalistycznego.

Czym i jaki miał być socjalizm arabski ilustruje wypowiedź prezydenta Nasera podczas spotkania z przedstawicielami syryjskiej i irackiej partii Baas.

„Sądzę, że osiągnęliśmy etap dotąd nie osiągnięty przez żadną partię postępową na Bliskim Wschodzie i w całym świecie arabskim. Mamy za sobą nie tylko dyskusję, lecz i praktyczne zastosowania socjalizmu, w tym często błędne zastosowania [...]

„Ażeby wprowadzić demokrację polityczną, należy urzeczywistnić przedtem demokrację społeczną. Tak właśnie zrobiliśmy w Egipcie.

„Nasz system polityczny jest organizacją ludu, a nie klas. Tym samym państwo jest reprezentantem ludu, a nie klasy. Rządzimy w interesie robotników, rolników i inteligencji [...] Mimo tego, co się o niej mówi, organizacja nasza różni się od jugosłowiańskiej, rosyjskiej, chińskiej, indyjskiej”¹⁸.

Artykuł ten nie wyczerpuje wielce skomplikowanego zagadnienia naserowskiej koncepcji przemian społecznych w Egipcie. Problem ten wy-

¹⁸ K. Sidor, *Naseryzm. Historia, praktyka i teoria socjalizmu w ZRA*, Warszawa 1969, s. 116.

maga bardzo obszernego studium i jeszcze bardziej dogłębnego komentarza. Wobec jednakże coraz częściej pojawiających się ocen¹⁹ roli Gamala Abd en-Nasera w Egipcie i w świecie arabskim, konieczne jest zwrócenie uwagi na jego rolę nie tylko jako polityka, ale także reformatora społecznego.

¹⁹ Patrz L. Bowie, *Charisma, Weber and Nasir*, „The Middle East Journal”, vol. 30 1976, No. 2, Spring.

WANDA LEOPOLD

KOLONIALIZM NIEMIECKI W KAMERUNIE I JEGO WSPÓŁCZESNE OCENY*

Kolonizacja niemiecka jako temat historycznie już dość odległy, bez bezpośrednich konsekwencji w dzisiejszym życiu Afryki, nie jest przedmiotem wielkiego zainteresowania badaczy. Tak np. polski badacz Szymon Chodak w swojej książce *Systemy polityczne „czarnej” Afryki*¹ w części poświęconej kolonializmowi omawia szczegółowo metody angielskie, francuskie, belgijskie i portugalskie, ani słowem nie wspominając o niemieckich. Nawet jednak szczupła literatura na ten temat pełna jest kontrowersji. Co więcej, mimo odległości czasu wydaje się, że na tych opracowaniach odbija się niekorzystnie, mimo troski ich autorów o obiektywizm, przynależność narodowa tychże autorów. Nie wydaje się przypadkiem, że najbardziej krytyczne są prace Francuzów i Anglików. Nota wręczona przez aliantów delegacji niemieckiej w dniu 17 czerwca 1919 r. na Konferencji Pokoju głosiła m.in.: „Wystarczy odwołać się do świadectw niemieckich zarówno oficjalnych, jak i prywatnych sprzed wojny, aby zostać pouczonym o metodach kolonialnej administracji niemieckiej, o okrutnych represjach, o samowolnych rekwizycjach i wszystkich formach przymusowej pracy, które wyludniły wielkie obszary terytoriów we Wschodniej Afryce i w Kamerunie, nie mówiąc już o tragicznym i dobrze znanym losie Hererro z południowo-zachodniej Afryki”. W zakończeniu nota głosi „pełne bankructwo Niemiec w dziedzinie cywilizacji kolonialnej”². Nie tylko te świadectwa, ale i pamięć własnych, niezwykle ciężkich zmagania i okrucieństwa niemieckiego w czasie pierwszej wojny światowej musiały wpłynąć na stosunek do tej sprawy, szczególnie Francuzów, co zresztą znajdzie wyraz także na początku ich mandatowej poli-

* Jest to jeden z rozdziałów niedokończony przez autorkę publikacji o Kamerunie pt. *Procesy integracyjne Kamerunu w czasach kolonializmu i obecnie* (Red.).

¹ Sz. Chodak, *Systemy polityczne „Czarnej Afryki”*, Warszawa 1963.

² Cyt. za E. Mven g, *Histoire du Cameroun*, Paris 1963, s. 328.

tyki administracyjnej, kiedy to posypią się represje na wykształconą w Niemczech i po niemiecku elitę Kameruńczyków. Po drugiej zaś wojnie światowej, nie dość że znów z tym samym wrogiem była walka, to jeszcze wobec dochodzenia terytoriów afrykańskich do niepodległości następował niejako proces „rozliczania” się z kolonizacji, a w tym obrachunku ze wszech miar niewygodnie na przyszłość i niechlubnie byłoby np. przyznać, iż kolonizacja francuska na terenach poniemieckich nie uczyniła dla ludności więcej niż poprzednicy, lub że niekiedy stosowała równie drastyczne metody. Jeśli nawet nie stawia się tego zagadnienia wprost, to w każdym razie wciąż trudno o obiektywizm w ocenie kolonizacji niemieckiej. Toteż mimo starań nie udało się go chyba osiągnąć Robertowi Cornevinowi, znanemu historykowi, etnologowi, byłemu administratorowi w koloniach francuskich, obecnie kierownikowi Centre d'Etudes et de Documentation sur l'Afrique et l'Outremer, który jest m.in. autorem najpełniejszej ze znanych mi prac na temat kolonizacji niemieckiej³. We wstępie do niej Cornevin powołuje się na prace badaczy z NRD, którzy mają bezpośredni dostęp do archiwum byłego Ministerstwa Kolonii w Poczdamie. Uważa on, że krytyka przeprowadzona przez samych Niemców ma szczególną wagę, mimo iż w tym wypadku ma służyć przede wszystkim za „ostrzeżenie przed neokolonializmem Niemiec Zachodnich”. Niezależnie od intencji autorów i zawartości dokumentacyjnej nie ulega wątpliwości, że prace te są na rękę Francuzom. Niemniej ze względu na stosunkowo pełny zapis dotyczący również i Kamerunu praca Cornevina musi stanowić jedno z podstawowych źródeł.

Drugim dziełem, które należy jednak również traktować oględnie, jest wspomniana tu już wielokrotnie *Histoire du Cameroun* Engelberta Mvenga. Ostrożność ta z kolei jest spowodowana niezwykle pochlebną, niekiedy wprost entuzjastyczną jego oceną kolonizacji niemieckiej w Kamerunie. Postawa jego zresztą stanowi tylko jaskrawy przykład opinii dość powszechnej wśród kameruńskiej elity, w każdym razie tej z późniejszych terenów francuskich. Nie mam żadnych danych porównawczych, by stwierdzić, czy stosunek taki cechuje również mieszkańców innych terytoriów, które pozostawały pod kolonizacją niemiecką, czy też jest to charakterystyczne tylko dla Kamerunu. Jeśli zaś chodzi o Kamerun trudno jest też zdać sobie sprawę z wszystkich przyczyn, które złożyły się na to zaskakujące nieco zjawisko. Wydaje się jednak, że przynajmniej trzy sprawy odgrywają tu istotną rolę. Pierwsza, to czas. Pokolenie dziś działające ma jeszcze we własnej pamięci lub w zupełnie bezpośrednim przekazie doświadczenia kolonizacji francuskiej i angielskiej i odczuwalne tego do dziś konsekwencje. Są to sprawy wciąż jeszcze żywe i drażniące,

³ R. Cornevin, *Histoire de la colonisation allemande*, Paris 1969.

podczas gdy okres niemiecki może być już widziany z dystansu, zaciera-
jącego ostrość i wyopadającego obraz, tak jak to bywa we wspomnie-
niach dzieciństwa. Drugą sprawą jest fakt, że niewątpliwie trwające do
dziś podwaliny cywilizacyjne w tym kraju, takie jak kolej, drogi, rozbu-
dowa portów, część upraw, zostały dokonane przez Niemców i przez wiele
następnych lat niewiele się w tym zakresie zmieniło. Mniej się już dzi-
siał pamięta za cenę jakiego wysiłku i eksploatacji miejscowej ludności
zostało to dokonane, natomiast jest widzialne i odczuwalne do dziś istnie-
nie i funkcjonowanie ówczesnych inwestycji. Trzecia wreszcie sprawa to
fakt, że mimo brutalnych metod i krwawych pacyfikacji w stosunku do
ludności tubylczej Niemcy nie byli rasistami. Podobnie jak Portugalczycy
mieszali się z tubylcami i to nie tylko w sensie przelotnych stosunków
seksualnych, ale zawierając formalne związki małżeńskie. Jeden z naj-
bardziej krwawych pacyfikatorów środkowego i północnego Kamerunu,
major Hans Dominik, o którym jeszcze będzie mowa, pojął za żonę
dziewczynę Ewondo i żył z nią w swoim domu w Yaounde, płodząc roz-
liczne dzieci. Kameruńczycy pamiętają mu to, jak też i innym, którzy
„zostawili u nas swoją krew”, jak mówią. Te związki krwi, ważniejsze
wciąż dla Afrykanów niż dla nas, to zadzierzgnięcie rzeczywistego pokre-
wienia jest wysoko cenione.

Niemniej, wydaje się, że to wszystko nie uzasadnia aż tak patetycz-
nego entuzjazmu, jaki przejawia E. Mveng. Oceniając okres niemiecki
w Kamerunie, pisze: „Dzieło wspaniałe, które stworzyło Kamerun przed-
tem nie istniejący. W wiekach, które nadejdą, ta ziemia afrykańska,
dumna dziś ze swej niepodległości, nie zapomni tych, którzy w czasach
kolonialnego zamętu opatrnościowo ukształtowali jej przeznaczenie”⁴.
Ubolewając zaś, że wojna światowa przerwała to dzieło, szczególnie w za-
kresie oświaty, powiada: „Wystarczy jednakże ogólny rzut oka na dzieło
Niemiec w oświacie naszego kraju. Dzieło odwagi i wiary w człowieka.
Dzieło cywilizacyjne w pełnym sensie tego słowa, przynoszące zaszczyt
narodowi, który je podjął, i zasługujące na naszą pełną wdzięczność”⁵.

Pośrednie niejako stanowisko w ocenie zajmuje badacz amerykański,
Victor Le Vine. Twierdzi on mianowicie: „Niemcy byli często oskarżani,
i to z pewną słusnością, iż używali drastycznych metod dla osiągnięcia
swoich celów. Obiektywne zbadanie faktów ujawnia jednak, że cokolwiek
można by powiedzieć o niektórych ich metodach czy motywach, Niemcy
zarządzali Kamerunem w sposób, który wygląda korzystnie w porówna-
niu z jakimkolwiek innym w Afryce w owym czasie. Oczywiście jednak,

⁴ Mveng, *op. cit.*, s. 338.

⁵ *Ibidem*, s. 334.

że w innym kontekście jakość rządów niemieckich nie może być uznana za właściwą”⁶.

Tak więc będziemy usiłowali przedstawić przebieg i charakterystykę niemieckiego panowania w Kamerunie na podstawie prac o bardzo różnym zakresie danych, typie interpretacji i rozpiętości ocen. Utrudni to również odpowiedź na zasadnicze pytanie, które będzie się przewijało w dalszym ciągu historii Kamerunu, a mianowicie czy okres ten przyniósł owemu terenowi więzy silniejsze niż te, które stały się udziałem innych krajów afrykańskich, „stworzonych” przecież również przez kolonizację.

Na marginesie tej sprawy warto może zaznaczyć, iż w pierwszej całościowej historii Afryki, napisanej przez Afrykanina, a mianowicie w *Histoire de l'Afrique noire* Josepha Ki-Zerbo⁷ z Górnej Wolty, która to książka liczy stron 700, wszystkim czterem systemom kolonizacyjnym i ich specyfice na poszczególnych terenach poświęcił autor łącznie stron 30. Nie znaczy to oczywiście, że w toku dalszych wywodów autora nie ma do nich licznych odniesień. Zmienił on jednak zasadniczą optykę i proporcje, uwydatniając przede wszystkim historię przedkolonialną, ruchy oporu, a potem dążenia wyzwolenicze i problemy niepodległości. W tym ujęciu sprawa różnicy systemów kolonialnych stała się zupełnie drugorzędna i jest to również stanowisko, które w teorii zaczyna się coraz częściej dziś spotykać u Afrykanów. Jednakże Kameruńcy, którzy pozostawali pod wpływem trzech różnych kolonizacji, nawet w teorii nie lekceważą tego zagadnienia.

Jak wiadomo, jeszcze przed Konferencją Berlińską handlowcy niemieccy, korzystając z tego, iż Anglia była zainteresowana przede wszystkim Nigerią, a Francja Kongiem, opanowali praktycznie ujście Wouri i znaczny pas wybrzeża, zawierając jednocześnie szereg traktatów z miejscowymi wodzami. Pierwszy okres formalnej władzy niemieckiej był właściwie kontynuacją tych metod i praktycznie również ograniczał się do terenów przybrzeżnych. Bismarck, decydując się ostatecznie pod naciskiem senatu na ustanowienie formalnych reguł niemieckiej administracji kolonialnej, tak charakteryzował różnicę między systemem francuskim a niemieckim w przemówieniu z 27 czerwca 1884 roku: „Różnica jest więc następująca: w systemie, który nazwałem francuskim, rząd państwa za każdym razem usiłuje orzekać, czy dane przedsięwzięcie jest dobre, i można liczyć na jego rozwój. W naszym systemie pozostawiamy ten wybór handlowi, a jeśli widzimy, że drzewo zapuszcza korzenie, rośnie oraz owocuje i zasługuje na opiekę Cesarstwa, dajemy mu swoje poparcie”⁸.

⁶ W. Le Vine, *The Cameroon Federal Republik*, Ithaca, London 1963, s. 6.

⁷ J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris 1972, s. 700.

⁸ Cornevin, *op. cit.*, s. 56.

Dopiero stworzenie w 1890 r. „sekcji kolonialnej” w Ministerstwie Spraw Zagranicznych powoduje sprecyzowanie pewnych prawnych zasad pozostawiając jednakże dużą swobodę działania gubernatorom. Owe zasady prawne, szczególnie dotyczące ziemi i wprowadzające takie pojęcia, jak *herrenlose Gebiete* (terytorium bezpańskie), *Schutzgebiet* (terytorium pod opieką), *Schutzgewalt* (władza opiekuńcza), latami całymi pozostawały tylko na papierze, były martwą literą powodując zaskoczenie tubylców, gdy nagle na skutek jakichś sytuacji były brane pod uwagę w zarządzeniach. Był to jeden z powodów sporadycznych oporów i rozruchów ludności. Powodowały je również zarządzenia zupełnie lokalne, gdyż, jak była mowa, gubernatorzy posiadali duże, samodzielne uprawnienia. Uprawnienia te były w znacznej mierze wynikiem niemieckiej oszczędności. Nie chciano rozbudowywać kadr kolonialnego aparatu administracyjnego, liczone na inicjatywę zależną od terenu i zjednywanie miejscowych sił i środków. Dopiero utworzenie w 1907 r. Ministerstwa Kolonii i powierzenie go Von Dernburgowi doprowadziło do ujednoczenia metod i przepisów, większej kontroli ze strony „centrali”, a także otworzyło „złotą erę” kolonizacji niemieckiej, związaną już wówczas z ideologią pangermanizmu i operującą na terenach już spenetrowanych i opanowanych. Toteż w następnym roku powstaje Instytut Kolonialny w Hamburgu, przygotowujący specjalnie personel dla kolonii, gdzie jako nauczyciele języków afrykańskich znajdują się również Kameruńcy, oraz Kolonialna Szkoła Rolnicza w Witzenhausen, która w przededniu I wojny światowej liczyła 500 uczniów.

Co do Dernburga, który zawiadywał Ministerstwem Kolonii przez pierwsze trzy lata, pozwolę sobie na małą dygresję. Jego dziełem było zniesienie pracy przymusowej, a właściwie zakaz korzystania z niej w innych celach niż prace publiczne. Było to niewątpliwie zarządzenie ograniczające wyzysk ludności tubylczej. E. Mveng podaje, iż do tego czasu na południu Kamerunu pracowało w ten sposób na plantacjach spółek akcyjnych lub indywidualnych ok. 250 000 ludzi, a ok. 80 000 tragarzy przemierzało nieustannie z ładunkiem ścieżki z interioru na wybrzeże. Omawiając politykę Dernburga, m.in. i to zarządzenie, R. Cornevin w cytowanej książce taki daje do tego komentarz: „Technokrata i bankowiec Dernburg rozumie problem chłopstwa afrykańskiego, być może na skutek swego pobytu w 1905 r. w Warszawie, gdzie był jako generalny konsul Niemiec”⁹.

Zostawiamy to *sans commentaires*, jak również mówią Francuzi. Ważnymi sprawami, zapoczątkowanymi przez Dernburga, było też uruchomienie polityki społecznej, opartej na kadrach tubylczych, wykształconych

⁹ *Ibidem*, s. 73.

w Niemczech, co w późniejszym Kamerunie francuskim miało liczne reperkusje, oraz próby pewnego zmniejszenia nierówności prawnych między białymi a tubylcami, szczególnie w dziedzinie podatkowej.

Zanim jednak doszło do owej „złotej ery”, która zresztą, jak zobaczymy, nie była też bezkonfliktowa, sprawy toczyły się inaczej. Kamerun w ciągu panowania niemieckiego miał siedmiu gubernatorów. Pierwszy, nieoficjalny jeszcze, to Max Buchner (1884—1885). Po nim następowali kolejno: Julius von Soden (1885—1891), Eugen von Zimmerer (1891—1895), Jesko von Puttkamer (1895—1907), Theodor Seitz (1907—1910), Otto Gleim (1910—1912), Karl Ebermaier (1912—1916).

Osobowość każdego z tych ludzi niewątpliwie odbiła się na układzie wewnętrznych spraw w Kamerunie, w różnym jednakże stopniu. Niewątpliwie najważniejszy był okres rządów Puttkamera. I dlatego, że najdłuższy (12 lat), co pozwoliło na konsekwentne przeprowadzenie i utrwalenie pewnych posunięć, i dlatego, że w tym czasie z wydatną pomocą militarną majora Hansa Dominika nastąpiło dopiero faktyczne objęcie w posiadanie, bądź drogą pokojową, bądź drogą podboju, środkowego i północnego Kamerunu. Dopiero wówczas nastąpiło ustalenie placówek w całym kraju, praktyczne podporządkowanie jego całości i wypracowanie systemu zarządzania, zależnie od lokalnych warunków. W praktyce — i pozostało to tak aż do końca — system ten niewiele różnił się na północy od angielskiego, a na południu od francuskiego. Zresztą, wydaje się, że wśród wszystkich kolonizatorów, niezależnie od tego, jakie metody dominowały ostatecznie w zarządzaniu i jaka była teoretyczna wykładnia polityki kolonizacyjnej, wszędzie tam, gdzie spotykano społeczności muzułmańskie, zdyscyplinowane i o określonym systemie zhierarchizowanej władzy, opierano się na istniejącej strukturze i podporządkowano ją jedynie zwierzchniej władzy administracyjnej, czyli stosowano jakiś wariant rządów pośrednich. Przeciwnie, na terenach zamieszkałych przez wiele drobnych grup plemiennych, zróżnicowanych, o luźnej organizacji władzy, często jedynie rodowej, nasuwała się praktyczna konieczność innych metod zarządzania, arbitralnego i bezpośredniego administrowania, tworzenia siatki nowych hierarchii i, co się też z tym łączy, znacznie większej dawki polityki asymilacyjnej. Te różnice, zależne od terenu, widać nawet w ramach teoretycznie odmiennych systemów, francuskiego i angielskiego. Oba też te państwa kolonialne preferowały społeczności muzułmańskie. Podobnie było i u Niemców. A ponieważ przez terytorium Kamerunu, podobnie jak w Nigerii, przebiegała wyraźna demarkacyjna linia religijno-społeczna między północą a południem również i systemy zarządzania zostały do tego przystosowane. Zdyscyplinowanie, wojskowe tradycje, dobrze zorganizowane i bitne oddziały wojskowe lamidów z północy Kamerunu były też niewątpliwie

elementem wzbudzającym sympatię Niemców. Łączą te sprawy z islamem i prowadzą politykę proislamistyczną w tym sensie, że zamykają np. niektóre dystrykty przed penetracją misjonarzy chrześcijańskich, a nawet białych handlowców, a na terenach mieszanych religijnie, jak np. właśnie w północnym Kamerunie, wzmacniają jeszcze dodatkowymi prerogatywami dotychczasową władzę lamidów i sułtanów. W północnym Kamerunie zresztą to wyraźne poparcie przez kolonizatorów zaostcza jeszcze stosunki między Kirdi a Fulbejami, przedłuża i pogłębia stan zepchnięcia tych pierwszych do izolacji i samoobronnej wegetacji.

Według przytaczanych przez R. Cornevina opinii Niemcy nawet w swoich wypowiedziach nie ukrywali preferencji wobec muzułmanów, twierdząc jednocześnie, iż „poganie” wydają im się bierni, zaś schryścianizowana część ludności przejawia tendencje egalitarne i jest niełatwa do kierowania. Z drugiej strony jednak cała kształcona później przez Niemców u nich w kraju, w wojsku lub na uniwersytetach, elita rekrutowała się właśnie ze schryścianizowanej części ludności z południa Kamerunu.

Objęcie we władanie Kamerunu nie przebiegało bezkonfliktowo. Opór ludności tubylczej, szczególnie we wczesnym okresie kolonizacji, nie jest jednak zjawiskiem specyficznym dla tego terenu, występował on niemal wszędzie i w zetknięciu ze wszystkimi kolonializmami, nie tylko niemieckim. Stosunkowo najobszerniej relacjonuje te sprawy Ki-Zerbo w wymienianej tu *Histoire de l'Afrique noire*. Jednakże zależnie od terenu i metod kolonizacyjnych różne były przyczyny i formy tego oporu. W Kamerunie dałoby się wyróżnić trzy główne rodzaje opozycji: 1. opór tubylczych władz, które kontrolują i eksploatują pewne tereny kraju (np. monopolizują handel z interiorom na południu czy też korzystają z systemu wasalstwa i niewolnictwa na północy) i bronią się przed wyzuciem z tych praw i funkcji, 2. opór przed wywłaszczeniem z ziemi, 3. opór przeciwko podatkom i rekwizycjom administracyjnym.

Oprócz tego były też bunty i zamieszki wywołane jednorazowymi, specyficznymi sytuacjami. Przytoczymy tu kilka przykładów, które najbardziej upamiętniły się i pozostały w świadomości Kameruńczyków jako rodzaj prehistorii ruchu wyzwolenczego i świadectwo „ducha niepodległości” tego kraju. Najwcześniejszy incydent datuje się jeszcze z 1884 r. i jest podejrzenie, że mógł być inspirowany przez Anglików czy też w każdym razie dawali oni poparcie rebeliantom. 15 grudnia dwóch młodych ludzi z osad Jos i Hickory atakuje osadę króla Bella, gdzie wisi już sztandar niemiecki. Zabijają i ćwiartują niejakiego M. Panteniusa, przedstawiciela firmy Woerman. Natychmiast przybywa admirał Knorr na „Bismarcku”, następuje spalenie całej osady Jos i rewizja w misjach angielskich, gdzie rzeczywiście w worku po soli znajdują ukrytego Lock

Priso, wodza Bonaberi (skąd pochodzili napastnicy). Admirał Knorr wysłał do Berlina telegram, kończący się słowami: „Honor sztandaru i spójność zostały przywrócone”.

Zupełnie specjalną historią, ważną dla Kamerunu przede wszystkim dlatego, iż od tego momentu zaczęła się regularna rekrutacja niemiecka do policji i do wojska spośród ludności kameruńskiej, był bunt oddziałów dahomejskich w 1893 r. Otóż gubernator Kamerunu zakupił w lecie 1891 r. u słynnego króla Behanzin z Dahomeju 370 niewolników, mężczyzn i kobiet (płacąc po 320 marek za mężczyznę i po 280 za kobietę). Jedna trzecia spośród nich wymarła w ciągu trzech miesięcy od wylądowania ze statku. Przeznaczeni byli do różnych prac, ale żyli skoszarowani, dostali jednakowe ubrania, a 55 spośród tych mężczyzn stanowiło pierwsze oddziały policji w Kamerunie. Nie płacono nikomu, ponieważ drogo ich kupiono. W czasie pobytu na urlopie w Niemczech gubernatora Zimmerera jego zastępca, niejaki Leist, nie bacząc na oficjalne nawet ostrzeżenia w sprawie stosowania kar cielesnych, kazał wychłostać pewną ilość kobiet dahomejskich w obecności ich mężów. Wybuchła bunt. Prawie setka Dahomejczyków, w tym 43 kobiety, rabuje magazyn broni i uderza na siedzibę rządu. Opanowują oni budynek i okupują go przez przeszło tydzień. Wykazują przy tym prawdziwie wojskową dyscyplinę. Ich przywódca, Mamadou, usiłuje wciągnąć do rewolty wodza Duala, Manga Bell, i jego lud, jednakże mu się to nie udaje. Duala długo będą „stawiać” na Niemców i próbować innych form załatwiania spraw i ułożenia stosunków. Ich opozycja będzie narastała powoli, by wybuchnąć z całą siłą dopiero w przeddzień wojny światowej. Dahomejczyków rozbijają dopiero specjalnie przysłane oddziały, które wylądowały na statku „Hiena”. Potem przez dłuższy czas wyłapywani są pojedynczo z okolicznych lasów przez żołnierzy niemieckich i ludność Duala. Mężczyźni są wieszani, kobiety odsyłane do ciężkich robót. W następstwie zapada też decyzja o rekrutacji i szkoleniu do policji i wojska ludności tubylczej z terenów Kamerunu.

Powstanie Bulu trwało około dwóch lat (1899—1901) i prawdopodobnie przyczyną jego była sprawa zachowania w swoich rękach pośrednictwa handlu z interiorom. Bulu opanowują bowiem port i miasto Kribi i długo obleżeni się bronią. Po oddaniu miasta toczą jeszcze walki w lasach. Nieco wcześniej jeszcze wybuchają zamieszki wśród Bassa i Bakoko, prawdopodobnie na podobnym tle, gdyż przecinają oni linie komunikacyjne przez ekspedycje militarne majora Hansa Dominika (zmarł w Yaounde ta w Yaounde, a prawie do 1907 r. toczą się w lasach walki z Maka i Sangha. Poczynając od 1894 r. bunty te są krwawo i skutecznie tłumione przez ekspedycje militarne majora Hansa Dominika (zmarł w Yaounde w 1910 r.), głównego pacyfikatora Kamerunu, a jednocześnie człowieka,

którego Kameruńczycy wspominają z szacunkiem i sympatią. On też dokonał zawładnięcia Kamerunem północnym, gdzie przez długi czas jedyną władzą niemiecką były posterunki wojskowe. Dzisiejsza stolica Kamerunu, Yaounde, w znacznej mierze Dominikowi zawdzięcza swój rozwój i znaczenie. W 1888 r. zostaje w tym miejscu założony posterunek, a w 1894 r. Dominik, przybywszy do Kamerunu wybiera to miejsce jako swój stały punkt osiedlenia, ze względu na dobry klimat, centralne położenie i otoczenie przez łagodną, ugodową ludność Ewondo (Yaounde), która po krótkim i łatwo stłumionym zrywie współpracuje bez przeszkód z Niemcami. W ciągu szesnastu lat pobytu w Kamerunie Dominik rozbudowuje Yaounde, żeni się, jak wspomniano, z kobietą Ewondo i zakłada w Yaounde swój dwór; ma też ten punkt dogodnie położone strategicznie dla akcji militarnych i pacyfikacyjnych. Oficjalną stolicą zostaje jednak Yaounde dopiero podczas wojny. Pierwszą stolicą była oczywiście Duala, ale tylko do 1901 r. W tym roku wyznaczono na stolicę Buea, również prawie nad brzegiem morza, ale na wysokości 900 metrów, o świetnym klimacie i położoną w samym sercu wielkich plantacji. Z budową tego miasta, w którym nawet gubernator von Puttkammer wznosił potężny zamek w stylu niemieckim jako swoją siedzibę, wiąże się też wspomnienie jednej z wczesnych, a bardzo okrutnych akcji pacyfikacyjnych. W 1891 r. jeden z misjonarzy protestanckich został dopuszczony na tym właśnie terenie (osad Sofo vel Soppo i Gebea vel Buea) do asystowania przy próbie trucizny (jeśli podejrzany nie zwymiotował, był uznawany za winnego i wieszany). Misjonarz doniósł o tym zdarzeniu i tych praktykach posterunkowi niemieckiemu w Victoria i natychmiast wyruszyła stamtąd ekspedycja karna, złożona głównie zresztą z oddziałów dahomejskich, o których była mowa. Tubylców uprzedził jednak ktoś z miasta. Zbudowano zapory, uruchomiono system alarmowy. Ekspedycja została zaskoczona i w dużej mierze rozbita. Walki, z przerwami, toczyły się jeszcze długo i mieszkańcy zostali ostatecznie pognębieni dopiero w 1895 r. Narzucono im bardzo ciężkie warunki: wywłaszczono z ziemi, kazano zapłacić duży okup i użyto jako siłę roboczą do budowy miasta Buea. W ten sposób zbudowane miasto uległo trzęsieniu ziemi w 1909 r. i stolicę przeniesiono z powrotem do Duala. Jest też wersja, że niewielkie trzęsienie było tylko pretekstem, a decydującą sprawą był zwrot w centralnej polityce niemieckiej, polegający na dążeniu do ograniczenia władzy wielkich plantatorów i firm, na których terenach leżała Buea.

O walkach z Bassa i Bakoko niewiele mamy szczegółów, faktem jest jednak, że też miały miejsce i pociągnęły za sobą dwie znane ekspedycje karne, jedną w 1896 r., a drugą w 1905 r., które musiały mocno upamiętnić się wśród ludności, skoro w czasie I wojny światowej ludność tych terenów masowo topiła w rzece Sanaga Niemców cofających się przed

oddziałami aliantów. Jedynie centrum Kamerunu zostało objęte prawie że bez walki. Im bardziej na wschód znów w różnych regionach i różnych okresach napotykałyśmy akty oporu, które wybuchają aż do 1907 r., a w kraju Bafia nawet do 1911 r. Zalesiony teren sprzyja przy tym swoistej partyzantce, a utrudnia kontrolę kolonizatorom.

W północnym Kamerunie sprawy przebiegały inaczej. Aby go opanować, należało pokonać lub zjednać sobie poszczególnych lamidów, gdyż reszta ludności kraju była im już z dawna podporządkowana. I jedne, i drugie sytuacje miały miejsce. Stawiał opór lamido z Rey (Sule) i lamido z Ngaoundere Abo. Krwawe walki toczyły się o Maroua, gdzie bronili się jej lamido, Hamadou, i emir Subeiru z Yola, wypchnięty stamtąd wraz ze swoimi wojownikami przez Anglików. Walki z wojownikami fulbejskimi były ciężkie, gdyż były to stosunkowo dobrze wyszkolone i liczne oddziały. Z drugiej strony, raz pokonane musiały kapitulować — sawanna nie dawała żadnych możliwości schronienia, Kirdi nie byli przyjaźni, a nierzadko panowały też niechętne czy wrogie stosunki między sąsiadującymi lamidami. Te wewnętrzne rozgrywki wykorzystywali również Niemcy, zjednując jednych dla obalenia innych i osadzając na miejsce opornego kogoś posłusznego z tego rodu, metoda stosowana zresztą nagminnie przez wszystkich kolonizatorów. W każdym razie oprócz kilku epizodów bardzo zajadłych walk, w których Niemcy ponieśli straty, opanowanie ogromnej przestrzeni północnego Kamerunu, jak i późniejsze zarządzanie nim okazało się stosunkowo szybsze i łatwiejsze. Jest inna sprawa, że owa względna „łatwość” odwracała być może uwagę kolejnych kolonizatorów od tego terenu, który pod względem gospodarczym i oświatowym (tu wprawdzie dodatkową przeszkodą był islam) pozostał w momencie uzyskania niepodległości znacznie w tyle za resztą kraju, przede wszystkim południem. Wyzyskiwany był natomiast w późniejszych czasach w rozgrywkach politycznych o władzę w kraju.

Akt oporu, który pozostawił trwały ślad w pamięci Kameruńczyków, obrósł w legendę, a przez niektórych badaczy traktowany jest jako „pierwszy w historii kolonialnej zorganizowany ruch oporu narodowego”¹⁰, związany jest z późną już chronologicznie, bo datującą się z 1910 r. sprawą wydziedziczeń z ziemi ludności Duala. Jak wspomniałam, po trzęsieniu ziemi w 1909 r. w Buea, stolicę znów przeniesiono do Duala i postanowiono ją rozbudować. Zaprojektowano dzielnicę rezydencji europejskich na wyżynie Jos. W tym celu konieczne było wywłaszczenie mieszkającej tam ludności. Ludność poczyna wysłać protesty i petycje do Reichstagu i sprawa wlokła się do 1913 r., kiedy to 15 stycznia Reichstag uchwalił dekret o wywłaszczeniu 903 mieszkańców, którzy

¹⁰ A. Rueger, *Études africaines*, Leipzig 1967, s. 122.

mieli otrzymać odpłatność w wysokości 40 fenigów za 1 m², co stanowiło około połowy rzeczywistej wartości. Głową opozycji tubylców jest wódz Duala, Rudolf Manga Bell, kształcony w Niemczech, oficer cesarskiej armii, piastujący funkcje wodzowskie (tym samym i administracyjne, płatne) od 1910 r. Poza protestami do Reichstagu Duala wynajmuje jeszcze w Niemczech dwóch adwokatów, a także wysyła nielegalnie do Berlina emisariusza, Ngoso Din, sekretarza i krewnego Manga Bell. Ngoso Din zostaje po jakimś czasie w Niemczech aresztowany i odstawiony do Kamerunu, gdzie ostatecznie zasiądzie na ławie oskarżonych z Manga Bell i wraz z nim zostanie stracony. W 1913 r. odwiedza Kamerun nowy minister kolonii, dr Solf, wygłaszając do znajdujących się tam Niemców przemówienie, w którym głosi, że „Kolonie będą się rozwijać wraz z tubylcami i dla nich, a nie mimo nich lub przeciw nim”. Duala składają ra jego ręce nową falę petycji i protestów, w których powołują się przy tym na jeden z punktów traktatu zawartego przez nich jeszcze w 1884 r. z Woermannem, a który głosił: „Ziemie uprawiane przez nas i miejsca, w których znajdują się osady, mają zostać własnością aktualnych posiadaczy i ich potomków”¹¹.

Rudolf Manga Bell (nazywany też często Rudolf Duala Bell lub wprost Rudolf Duala) najwyższy wódz ze słynnej rodziny, a jednocześnie dobrze po europejsku wykształcony prawnik (kończył wydział prawa w Bonn), z natury rzeczy staje się centralną i najbardziej znaczącą postacią tej opozycji. Sprawa jakoby ma być ponownie rozpatrzona w Reichstagu, ale jednocześnie na wszelki wypadek Niemcy zdejmują Manga Bella z funkcji wodzowskich w 1913 r. Do Berlina docierają jednak pogłoski, iż Manga Bell podżega wodzów z interioru do wspólnego powstania i, co gorsza, iż zaczyna paktować z Anglikami. Prawdopodobnie trzeba by przejrzeć wiele archiwów, by przekonać się, czy pogłoski o porozumieniu Bella z Anglikami miały czy nie miały uzasadnienia. W rodzinie jego istniały dawne związki z Anglikami. Słynny „King Bell” był wykształcony w Bristolu i to on wraz z królem Akwa zwracali się niestrudzenie w latach osiemdziesiątych XIX w. z petycjami do konsula angielskiego i królowej angielskiej o objęcie protektoratu nad Kamerunem. Niezależnie od tego, jak wyglądała ta sprawa, dla całej postawy Manga Bella ważny wydaje się fakt, że ma on stosunkowo dawną tradycję obcowania z Europejczykami i europejskiego wykształcenia poza granicami Afryki. Od rozpoczęcia kolonizacji po uzyskanie niepodległości wszyscy afrykańscy przywódcy na mniejszą czy większą skalę to byli ludzie, którzy w ten czy inny sposób wychynęli poza kontynent.

¹¹ Cyt. za M v e n g, *op. cit.*, s. 341.

Reichstag potwierdza dekret. Jest już rok 1914. Rudolf Manga Bell i Ngoso Din zostają aresztowani. Siódmego sierpnia, w parę dni po wybuchu I wojny światowej, odbywa się w Duala sąd nad nimi, który orzeka karę śmierci. Już następnego dnia obaj zostają powieszeni. Dnia 14 sierpnia w Soppo rozpoczyna się liczny proces krewnych Manga Bell i notabli Duala. Zaś także 8 sierpnia w Ebolowa zostaje rozstrzelany Martin Samba, oskarżony o współdziałanie z Manga Bell. Martin Samba (ur. w 1875 r.) z kraju Boulou to także wychowanek niemiecki. Wzięty początkowo na służącego przez Kurta Morgena, wojskowego i etnologa, zostaje później wysłany przez niego do Niemiec, gdzie w wojsku cesarskim dosługuje się stopnia oficera. Po powrocie do Kamerunu staje się stosunkowo nowoczesnym organizatorem swego regionu, w którym wprowadza nawet pewien rodzaj służby wojskowej. I zaczyna często być w niezgodzie z władzami kolonialnymi. Jego osobowość i śmierć, podobnie jak Manga Bella przeszły do legendy, znalazły trwałe do dziś miejsce w ustnej tradycji literackiej ich współplemieńców, a niekiedy i szerszej. Jedną z legend o śmierci Samby przytacza E. Mveng, zapewniając, iż jest ona do dziś opowiadana. Przytoczymy tę krótką opowieść ze względu na bardzo interesujące połączenie wyobrażeń o cechach bohaterstwa, przesvědzenia o zasadniczej niepokonywalności bohatera, pełnej wiary w nadrzędną wyższość magicznych mocy, wtopionych tu jednak w przedmiot pochodzenia europejskiego. „Samba, skazany na śmierć, poszedł na miejsce egzekucji. Chciano mu zawiązać oczy; odmówił; nie bał się śmierci. Stojąc, czekał na znak. Biały komendant krzyknął: ognia! W tym momencie Samba wyciągnął z kieszeni chustkę do nosa, którą przywiózł z Niemiec i którą zawsze nosił przy sobie: to był jego amulet. Pomachał nią. Zaszczękały strzelby i kule świszcząc przeszły obok niego. Żadna nie śmiała go dotknąć. Biały kazał wystrzelić pierwszemu żołnierzowi. Padł strzał. Chustka poruszyła się, kule odleciały z gwizdem. Następny żołnierz wystrzelił: chustka poruszyła się i kule przeszły gwizdząc. Wszyscy wystrzelili; Samba wciąż stał i uśmiechał się. Nagle złożył swoją chustkę i rzekł: nie boję się śmierci. Możecie teraz strzelać. Strzelby zatrzeszczały i Samba upadł. Był nieżywy”¹².

O Manga Bellu było z pewnością wiele opowieści, a później i tekstów pisanych. Szczególnie ciekawy i podobno przez starych ludzi do dziś w całości z pamięci śpiewany jest stosunkowo późny, bo napisany w 1929 r., hymn ku czci Manga Bella. Muzykę do niego skomponował niejaki Lobe Bebe, a słowa w języku duala — pastor Martin Itondo z parafii w Edea. Tekst ten wraz z przekładem francuskim pióra Maurice Daumbe-Maulon-go ukazał się w 17—18 numerze czasopisma „Abbia” z 1967 r. Tekst ten

¹² *Ibidem*.

posiada już zdecydowane akcenty dążeń wyzwoleniczych w połączeniu lub nawet na podstawie symboliki i odniesienia chrześcijańskiego, co zniamonowało zresztą prawie wszystkie wczesne ruchy antykolonialne na terenach chrystianizowanych. Ciekawsze może jednak jest, że wiersz ten nie odwołuje się tylko do plemieńców Duala, ale do „każdego Kameruńczyka”. Tekst składa się jakby z monologu — testamentu Manga Bella, i z litanijnego refrenu wyrażającego cześć i żal zbiorowości wobec bohatera. Refren brzmi:

„Ty, który umarłeś jako bohater za twój kraj,
Ty, który umarłeś, aby nas odkupić,
Ojcze ludu,
Władco ludu,
Oplakujemy cię,
Tak, oplakujemy cię”.

A oto kilka charakterystycznych fragmentów z tekstu:

„Dobra, które zostawili nam przodkowie,
Wykorzystywane są tylko przez obcych
Ze szkodą naszych ojców, naszych dzieci”.

„Wy wszyscy, przyjaciele, znacie me marzenie!
To marzenie każdego Kameruńczyka.
Wytrwajmy i walczy bez przerwy,
Módlmy się, a Bóg nam pomoże.

Ten, który się zachowa jak Judasz,
Zakończy życie jak Judasz!
Żydzi cierpieli przez czterysta lat,
A jak Bóg zechciał,
To Faraon zniknął.
Wszyscy, którzy nas zniewolili,
Zginą jak Faraon:
A wtedy na nas przyjdzie kolej odśpiewać zwycięstwo!”.

Ostatnie zaś słowa Manga Bella brzmiały podobno następująco: „Niech będą przeklęci Niemcy, Boże, błagam Cię, wysłuchaj mej ostatniej woli. Niech ta ziemia nigdy więcej nie będzie ciemniona przez Niemców”.

Po egzekucji Manga Bella i Ngoso Dina zapanowała wśród Duala panika. Ludzie uciekali, miasto podobno prawie się wyludniło. Wiele osób przechodziło rzeczywiście na stronę angielską lub deklarowało Anglikom cięć współpracy, co z kolei wywoływało znów represje niemieckie. Jeden tylko, niejaki porucznik Engelbrecht, kazał powiesić 180 Duala. Jakieś pacyfikacje miały też miejsce w niektórych ośrodkach na północy. Ale był to już stan wojny, stan wyjątkowy, co z pewnością miało wpływ na postępowanie Niemców.

Kameruńska opozycja z późnych lat kolonizacji niemieckiej, z przedednia wielkiej wojny światowej, miała oczywiście inny charakter niż opór z pierwszych lat i sporadyczne bunty w późniejszych. Była organizowana, działająca innymi metodami, bardziej świadoma. Organizowana była przez ludzi, którzy stanowili nowy typ przywódcy na terenie afrykańskim, bliższy europejskiemu odpowiednikowi przywódcy ruchów społeczno-politycznych czy narodowowyzwoleńczych (często zresztą wszystkie te elementy występowały razem), choć jednocześnie w tym okresie jeszcze owi Afrykanie są zazwyczaj nosicielami tradycyjnych afrykańskich godności: wodzami czy sułtanami. Na terenie Kamerunu, a przeważnie i gdzie indziej jest podobnie, są to przy tym jedni z pierwszych wykształconych po europejsku ludzi, w wypadku Manga Bella — solidnie i wysoko wykształconych.

Powstanie i działalność wąskiej wprawdzie, ale wyraźnie „oświeconej” warstwy w południowym i centralnym Kamerunie, to w sensie społecznym jeden z bardzo widocznych skutków kolonizacji niemieckiej. W wypadku Manga Bella i Samby Martina europejska edukacja w jej przy tym nieco specyficznym, niemieckim wydaniu doprowadziła do wysokiego stopnia uświadomienia i przejęcia pewnych wartości (jak np. praworządność, uczciwość, odpowiedzialność, dobro zbiorowości, awans cywilizacyjny itp.), w imię których wystąpili konsekwentnie przeciwko nie przestrzegającym tych zasad edukatorom.

Jak zobaczymy dalej, był też inny wariant postawy wobec kolonizatorów w małej warstwie wykształconych. Zanim jednak do tego przejdziemy, trzeba się przyjrzeć, jak w różnych dziedzinach wyglądały poczynania Niemców na terenie Kamerunu, jakie elementy tworzyły to dzieło, tylekroć później przez mieszkańców wspominate z podziwem i sentymentem. Niestety, trzeba się w tym zakresie ograniczyć właśnie niemal tylko do wymienienia elementów, gdyż brak możliwości wymiernych porównań, które by mogły stworzyć podstawę do ocen. Brak ich nie tylko ze względu na trudności źródłowe (choć i to także wchodzi w grę), ale przede wszystkim z powodu rzeczywistej nieporównywalności, płynącej z odmienności, czasami niemal skrajnej, środowisk geograficznych i sytuacji demograficznych, warunkujących w zasadniczy sposób możliwości i rodzaj gospodarki i typ infrastruktury.

Dane dotyczące działalności Niemców podaje dosyć szczegółowo E. Mveng w cytowanej tu wielokrotnie książce. Brak natomiast analogicznych danych co do okresu francusko-angielskiego, nie tylko w tejże książce, ale i w innych, tak że trudno zdać sobie sprawę, czy w pewnych dziedzinach następował zastój czy rozwój, jakie wraz ze zmianą kolonizatorów następowały przekształcenia, szczególnie w dziedzinie społecznej.

Bogactwa mineralne Kamerunu nie są duże, choć różnorodne. Niemcy przeprowadzili badania i sporządzili zarówno geograficzną, jak i geologiczną mapę kraju. Odkryto naftę koło Logbaba, słone źródła koło Nsanakong, ślady węgla koło Banyo, żelaza wzdłuż dolnego biegu Sanaga, wapień w dolinie Mungo, boksyty, ślady złota, trochę diamentów itp. Gruntowniejsze badania i zaplanowanie możliwej eksploatacji w większości wypadku są jeszcze do zrobienia.

Stosunkowo nieźle rozwinięty dziś przemysł Kamerunu to przemysł rolniczo- lub hodowlano-przetwórczy (olejarnie, wytwórnia kauczuku, fabryka czekolady, tkalnie). Natomiast zasadnicze bogactwo Kamerunu i jego główne produkty eksportowe dotyczą bogactw leśnych i uprawy. W zakresie upraw zaś w dalszym ciągu na pierwszych miejscach utrzymują się kultury, zapoczątkowane na większą skalę przez Niemców. Wprowadzili oni na południu i w centrum trzy zasadnicze uprawy: poszukiwaną w Europie odmianę bananów, których plantacje w 1914 r. wynosiły ok. 2000 ha. Zaprowadzili, sprowadzając z Fernando Po, systematyczną uprawę kakaowca (uprawianego wówczas poza Fernando Po jedynie w Nigerii i na Złotym Wybrzeżu) — dziś główny eksport Kamerunu, piąte miejsce na liście światowej, rywalizacja z Wybrzeżem Kości Słoniowej i Ghaną. Zapoczątkowali również uprawę dwóch eksportowych odmian kawy: robusty i arabici. Plantacje były trojakiego rodzaju: prywatne indywidualne, których właścicielami byli Niemcy, należące do wielkich spółek handlowych oraz stanowiące własność tubylców. Na terenie Kamerunu działały właściwie dwie ogromne spółki handlowe: Süd-Kamerun Gesellschaft, która w 1898 r. otrzymała koncesję na 5 milionów ha, co w 1905 r. wzbudziło sprzeciw w Reichstagu i zostało ograniczone do 1 miliona ha, oraz Nord-West Kamerun Gesellschaft, obejmująca również ogromny teren 100 000 km² na zachód od Sanagi i południka 12° do granicy z posiadłościami brytyjskimi. Poza tymi dwiema największymi działały na terenie Kamerunu 34 spółki¹³. W okresie ugruntowanej już kolonizacji, czyli mniej więcej od 1907 r., Niemcy zachęcają tubylców z południa, a więc przede wszystkim Duala, do tworzenia plantacji na ich wzór i pewna ilość takich plantacji powstaje, posługując się, podobnie jak Niemcy, siłą roboczą z interioru. W 1912 r. na ogólny zbiór kakao, wynoszący 4511 ton, zbiory z upraw tubylezych wynosiły 715 ton.

W dalszym ciągu trwa i rozwija się, datująca się od zarania eksploatacja lasów: kauczuk, mahoń i heban, i głównie w tym zakresie natęża się, szczególnie w ostatnich latach kolonizacji, walka oficjalnych czynników administracyjnych z plantatorami i spółkami o warunki pracy tubylców (tragarze!) i faktyczne zniesienie przymusowej pracy. W 1909 r.

¹³ J. Imbert, *Le Cameroun*, Paris 1973.

zostaje stworzony w tym celu specjalny urząd Komisarza do Spraw Pracy.

Na północy, w pasterskim kraju sawann, nacisk zostaje położony na hodowlę bydła, w gruncie rzeczy jedynie w tym znaczeniu, iż tworzy się stacje doświadczalne, wypróbowujące krzyżówki rozmaitych ras.

Drogi bite przeprowadzono oczywiście przede wszystkim do portów, łącząc z portami pewne ośrodki południa i centrum. Najważniejsze z nich to Kribi — Yaounde, Kribi — Ebolowa i Kribi — Ngoulemakong. Najstarszy i najbardziej rozbudowany port, Duala, miał już kilka drogowych połączeń, ze względu na jego ważność i największe obroty, od Duala usiłowano przeprowadzić linie kolejowe. W 1911 r. uruchomiona została linia kolejowa Duala — Nkong samba, a w momencie wybuchu wojny gotowa była prawie połowa (173 km) linii kolejowej Duala — Yaounde. Tę linię projektowali Niemcy przedłużyć aż do Czadu, a w przyszłości marzyło im się, iż będzie to odcinek linii transafrykańskiej, która połączy ich posiadłości we wschodniej i zachodniej Afryce.

Między niektórymi ośrodkami w północnym Kamerunie przeprowadzono również drogi bite, jednak w o wiele mniejszym stopniu niż na południu, a głównymi szlakami komunikacyjnymi północ—południe, jak też w dużej mierze centrum — południe pozostały szlaki wodne. Nottabene w dzisiejszym Kamerunie sytuacja pod tym względem jest nadal niezadowolająca i ogromną rolę spełniają samoloty i liczna sieć małych lotnisk (ok. 18).

Poza Duala rozbudowano znacznie i unowocześniono porty w Kribi, Victoria i Tiko, które, powiedzmy to od razu, po podziale powierniczym ponownie prawie całkowicie zamarły.

W 1908 r. powstaje oficjalna gazeta informacyjna, w 1913 r. linie telegraficzne i stacja pocztowo-radiowa w Duala.

W 1902 r. zostaje zbudowany szpital w Victorii, a zaraz potem w Duala. Oba są czynne do dziś. Powstają również 4 ośrodki zdrowia. Plan na lata 1913—1914 przewidywał zatrudnienie 42 lekarzy.

I wreszcie bardzo wcześnie, bo już w 1887 r., otwierają Niemcy pierwszą oficjalną szkołę w Duala. Kierują nią z wielką zyczliwością Teodor Christaller, którego kameruńscy wychowankowie, jak Sanga-Kuo czy Richard Dikume, kierują po jego śmierci tą szkołą i innymi. Jednakże w dalszym ciągu szkolnictwo oficjalne prawie się nie rozwija, a część oświaty pozostaje nadal w rękach misji różnych wyznań chrześcijańskich. Oficjalna polityka niemiecka w stosunku do misji jest chwiejna i nie uregulowana. W praktyce jest wypadkową stosunków poszczególnych administratorów. Od początku obowiązuje jedynie zakaz penetracji na tereny zislamizowane. Po utworzeniu Ministerstwa Kolonii w 1907 r. następuje próba formalizacji wzajemnych stosunków, której jedynym wy-

rażnym wynikiem jest przyznanie niewielkich dotacji. Wydaje się, że Niemcy nie popierali zbytnio, ale też nie utrudniali działalności misji. W każdym razie oświatę niższego, średniego i zawodowego szczebla pozostawili niemal całkowicie w ich rękach. W przededniu wojny do szkół w Kamerunie uczęszczało 43 491 uczniów. Z tego tylko 833 osoby przypada na oficjalne szkoły niemieckie. Są to liczby chyba dostatecznie wymowne. Z innego względu (dość silnej późniejszej antykatolickiej reakcji pod kolonizacją francuską) warto może zaznaczyć, iż z tej liczby było 12 461 uczniów misyjnych szkół katolickich.

To oficjalne, jakby pewne lekceważenie zagadnień oświaty równoważone było do pewnego stopnia dosłownym paternalizmem. Urzędnicy czy wojskowi, jadący na urlopy, zabierają ze sobą murzyńskich chłopców, którzy przedtem byli u nich zatrudnieni i wydali im się rozgarnięci, lokują ich w Niemczech u siebie w domach, bądź w internatach, opłacają im szkoły, niektórych posyłają do wojska. Są to pojedyncze osoby lub całe grupki i w sumie jest tego dużo. We wspomnieniach cytowanych przez E. Mvenga i w innych dokumentach prawie zawsze zdarzają się takie przykłady, przytaczane z dumą i rozrzewnieniem. Asymilacja niemiecka miała bardziej ludzką i zindywidualizowaną postać niż późniejsza francuska i ten fakt bezpośrednich, osobistych stosunków nieseparowania się pozostał, jak to już wspomniałam, niesłuchanie ważny w pamięci Kameruńczyków i tworzący mimo wszelkich konfliktów i ciężarów pewną więź emocjonalną. W sensie społecznym zaś misje zapewniły stosunkowo szeroką skolaryzację, a inicjatywy wojskowe i prywatne dalsze wykształcenie pewnej grupy w Niemczech.

Z jednostek wychowanych tym właśnie trybem rekrutował się przede wszystkim załążek nowego typu elity, głównie w tym okresie elity władzy, ale także i intelektualnej. Na przykładach najwybitniejszych indywidualności spośród tych osób widać przy tym już wyraźnie dwa odmienne typy postaw, które będą istniały obok siebie przez okres wszystkich kolonizacji i są, wydaje się, charakterystyczne dla tworzących się elit Czarnej Afryki nie tylko na terenie Kamerunu. Jedną może uosabiać wspomniana tu już parokrotnie postać Manga Bella: typ potencjalnego przywódcy ludowego, świadomego celów, gotowego do walki z kolonizacją w każdy dostępny sposób, gdy dojdzie do wniosku, że jest ona uzurpatorem, że przekracza granice rzekomo partnerskich porozumień. Drugi typ, to „ugodowiec”, lawirant, który robi przede wszystkim własną karierę opierając się na kolonizatorach, ale przy tym i szczerze nimi zafascynowany i jednocześnie za cenę oddawanych im usług zdobywający też pewne większe lokalne korzyści dla swego regionu czy plemienia. Ten drugi typ na terenie Kamerunu w tym okresie najdobitniej bodaj repre-

zentuje Charles Atangana, którego bardzo interesującą biografię pokrótce przytoczymy.

Atangana był Ewondo (Jaunde), urodził się ok. 1884 r. Jego wuj był wodzem i on oddał chłopca wraz z dwoma braćmi na edukację do majora Dominika. Dominik wziął najpierw chłopców do swojej eskorty, a jadąc w 1897 r. na urlop do Niemiec zabrał ze sobą Atanganę i po drodze zostawił go w Kribi na naukę w katolickiej szkole misyjnej. Po skończeniu tej szkoły Atangana sam uczył w niej przez dwa lata, a gdy rozeszła się wiadomość, że administrator Victorii potrzebuje tłumacza Beti, zgłosił się, pracował 6 miesięcy, ucząc się jednocześnie na pielęgniarza. Potem przez półtora roku pracował w Buea jako tłumacz, pielęgniarz i sekretarz. Gdy przyjechał na urlop w swoje rodzinne strony, wystosowano petycję o zwolnienie go z Buea i został w Yaounde jako tłumacz przy oberlejtancie Schünemannie, towarzysząc jednocześnie majorowi Dominikowi we wszystkich jego ekspedycjach. Dominik obiecał mu, że po 10 latach pracy w administracji zabierze go ze sobą do Niemiec, a potem zrobi namiestnikiem na cały teren Beti. Niestety Dominik zmarł, ale wówczas zajął się nim jeden z urzędników, niejaki Kirschhof, i wziął go do Niemiec. Tam po jakimś czasie zatrzymano go w Instytucie w Hamburgu, by poprowadził kurs nauki języka ewondo. Uczył przez rok, po czym wrócił do Kamerunu. Na marginesie tego epizodu z biografii Atangany warto zaznaczyć, że nie był on jedynym wykładowcą kameruńskim w Hamburgu. Po powrocie na swoje miejsce wysłał Pierre Messi-Manga, którego zaskoczyła już wojna w Niemczech, a niejaki Peter Makembe wykladał tamże język duala.

Po powrocie do kraju został bez przeszkód wodzem po nieżyjącym już wuju, a jednocześnie spreparował sobie zręcznie drzewo genealogiczne, by rozciągało się na wszystkie plemiona Beti, nad którymi chciał panować, tak że jego mianowanie na namiestnika nie wywołało oporów. Zdołał też przekonać poszczególnych wodzów, że zjednoczenie wokół jego imienia nie umniejsza ich godności i władzy, a ułatwia im stosunki z administracją. Stworzył sobie w Yaounde wesoły i huczny dwór, ale jednocześnie ofiarował też spore tereny misjonarzom i popierał ich prace. Dla kolonizatorów stał się niezbędny przez swoją zręczność, liczne usługi, znajomość ludzi i kraju. Jednakże jeszcze w czasie wypraw z majorem Dominikiem, służąc nie tylko jako tłumacz, ale i pośrednik, zdołał doprowadzić do uniknięcia rozlewu krwi, głównie zapewniając o pokojowych intencjach Niemców i przedstawiając dobrodziejstwa cywilizacji.

W czasie wojny, wierny Niemcom, poszedł za nimi do Gwinei Hiszpańskiej, a potem do Europy. Szybko jednak powrócił. Francuzi zaś zdali sobie sprawę, że ma on poparcie ludności i uznali jego pozycję. Atangana zaś ze swej strony świetnie się adaptował do nowego reżimu.

Cały też czas prowadził w swojej skali działalność cywilizacyjną: pomagał drowi Jannot w walce ze śpiączką, zachęcał i ułatwiał rekrutację na pielęgniarzy w swoim rejonie, a także siły roboczej do zakończenia budowy kolei Duala — Yaounde. W czasie II wojny światowej był wierny Francuzom, jak w czasie pierwszej Niemcom. Umarł w Yaounde 1 września 1943 roku.

Dzisiejsi młodzi Kameruńczycy bezkompromisowo antykolonialni oceniają go surowo. Lud Ewondo jednak kocha go nadal i uczył jego pamięć wystawieniem pomnika (podobno zresztą bardzo brzydkiego) w Yaounde. Być może, poza wszystkim innym, był on też wcieleniem cech charakterystycznych dla ludu Ewondo, o którym etnografowie twierdzą, iż jest on realistyczny, ufny, pokojowy i pogodny, a nawet trochę lekkomyślny.

* * *

Victor Le Vine, ów, wydaje się, stosunkowo bezstronny badacz amerykański, podaje taką ogólną charakterystykę niemieckich dokonań w Kamerunie: „W sumie, Francuzi i Brytyjczycy odziedziczyli w dwóch Kamerunach zaprowadzoną bazę dla dalszego ekonomicznego rozwoju, to znaczy podstawową infrastrukturę i produktywną gospodarkę plantacyjną, obie o znacznym potencjale dla dalszego wzrostu. Protektorat Kamerunu zostawił po sobie także mniej wymierny spadek. Popierając działalność misyjną i oświatową Niemcy świadomie rozwinęli wśród kameruńskich tubylców pewną warstwę zdolną do pośredniczenia między Europejczykami a ludnością z głębi kraju. Wprowadzając zaś dużą ilość Kameruńczyków w ekonomikę pieniądza położyli rzeczywiste podwaliny życia miejskiego w południowych częściach kraju i postępującego wzrostu tubylczego handlu”¹⁴.

Ta słuszna na ogół charakterystyka (w której dyskusyjna wydaje się jedynie opinia o popieraniu oświaty) z punktu widzenia interesujących nas problemów wymaga jednak uzupełnień.

Po pierwsze, podkreślić trzeba wyraźniej, że wymienione przez Le Vine'a procesy nie objęły północnego Kamerunu. Nie nastąpiło też w żadnej dziedzinie i formie, poza ogólniejszą prawno-administracyjną ramą protektoratu niemieckiego, scalenie czy też choćby zwiększone przenikanie między południowymi i centralnymi a północnymi terenami kraju.

Po drugie — na południu proces urbanizacji, a także roboty przymusowe na plantacjach oraz — szczególnie — przy budowie kolei i innych urządzeń publicznych, do czego ściągano siłę roboczą nie tylko z najbliższych terenów, spowodowały pewne nowe przemieszania etniczne i dały

¹⁴ Le Vine, *op. cit.*, s. 6—7.

początek więziom innego typu, w których po latach znajdzie oparcie ruch związków zawodowych, wyjątkowo — jak podkreślają badacze — wczesny, silny i liczny właśnie na południu Kamerunu.

Po trzecie — mimo że zapewne Niemcom (a w każdym razie oficjalnej administracji) chodziło jedynie o wykształcenie pewnej ilości ludzi pośredniczących, to w praktyce warstwa wykształconych tubylców już w omawianym okresie nie ograniczała się tylko do pośredniczenia. Wyraźne są początki tworzenia się świadomości afrykańskiej. Tendencje do rozciągnięcia władzy na tereny szersze niż własna grupa etniczna, nieraz połączone wprawdzie z osobistym interesem, krystalizują się często nie w imię interesów kolonistów, lecz przeciwnie, w opozycji do nich. Najjaskrawszy jest tu oczywiście przypadek Manga Bella i jego „organizacji”. Jednocześnie powstaje też załazek elity intelektualnej; są to przede wszystkim nauczyciele i kierownicy szkół, dla których także ani celem, ani funkcją nie było pośredniczenie, w każdym razie w tym znaczeniu, jakie nadaje im Le Vine, to znaczy językowe i handlowe.

Po czwarte — okres zamętu, który wywołała na terenie Kamerunu pierwsza wojna światowa, a potem zmiana kolonialnych władców oraz wymieniane tu już parokrotnie specyficzne elementy emocjonalnego stosunku do Niemców sprawiły, że dzięki świadomości późniejszych pokoleń ludów z południa kraju powstała „idea Kamerunu”, dla której odniesieniem był okres kolonizacji niemieckiej, traktowany mitycznie jako niemal legendarny „złoty wiek” i symbol jedności. Zostało to wykorzystane i podsycane przez niepodległościowych przywódców politycznych w hasła i staraniach o reunifikację francuskiego i brytyjskiego Kamerunu.

Gdy wybuchła pierwsza wojna światowa kolonialne władze niemieckie wystąpiły do swych kolegów francuskich, angielskich i belgijskich z propozycją, by w interesie całej Europy nie bić się w koloniach, nie robić tubylcom widowiska, tym bardziej że losy wojny będą się i tak decydowały w Europie. W Afryce zachodniej i centralnej powoływali się jeszcze dodatkowo na neutralność basenu Konga, zagwarantowaną aktem berlińskim z 1885 r. Aktu tego i neutralności dochowała w Afryce Belgia. Natomiast gubernatorzy angielscy i francuscy nie zgodzili się na to. W koloniach państwa te miały zdecydowaną przewagę militarną nad Niemcami i mogły nadrobić niejako straty w Europie. W Afryce zachodniej dodatkowym motywem było posiadanie przez Niemców w Togo silnej radiostacji, mającej w swoim zasięgu Berlin i statki na południowym Atlantyku, co stanowiło zagrożenie. Wojna w Togo trwała zresztą trzy tygodnie, natomiast w Kamerunie — 18 miesięcy. Była to wojna żmudna, na trzech frontach, której głównodowodzącym ze strony niemieckiej był pułkownik Zimmermann, dysponujący armią 4000 ludzi, w tym ok. 300 Europejczyków. Dla porównania: armia aliantów na tym

terenie wynosiła ze strony Francuzów 10 000 ludzi i ze strony Anglików 8000.

Odległości są ogromne, armia niemiecka niszczy pracowicie nie tak dawno zrobione drogi i walczy zajadle. 1 stycznia 1916 r. Anglicy zajmują Yaounde od zachodu, a 8 stycznia wkracza od wschodu generał Aymerich z wojskami francuskimi. Zimmermann kapituluje. Na dalekiej północy, w Mora, gdzie Dominik zbudował potężną twierdzę, broni się jeszcze do 20 lutego von Raben i poddaje się dopiero na wiadomość, że Niemcy opuścili i poddali Kamerun. Zimmermannowi wraz z resztą wojska udaje się ująć do Gwinei Hiszpańskiej.

Dnia 6 marca 1916 r. do biura generała Aymericha w Duala wszedł generał Dobell, rozłożył mapę, wziął ołówek i zakreślił wzdłuż wschodniej granicy Nigerii pas szerokości 60—80 km z byłego Kamerunu niemieckiego, przerwał go koło Yola, by później znów zakreślić niewielki kawałek z tzw. Neu-Kamerun i oznajmił, że według instrukcji jego rządu ta strefa ma być objęta przez Anglików. Generał Aymerich, jak sam pisze, musiał „hamować swoją radość”¹⁵, gdyż przy takim podziale Francja otrzymywała ok. 4/5 całego Kamerunu wraz z dwoma największymi portami: Duala i Kribi, i obiema liniami kolejowymi. Rząd francuski kazał Aymerichowi odstąpione Niemcom w 1911 r. tereny z Francuskiej Afryki Równikowej włączyć tam z powrotem, dokonany zaś podział francusko-angielski został potwierdzony przez umowę londyńską z lipca 1919 r., a utworzona w tym samym roku Liga Narodów desygnowała Kamerun jako teren mandatowy i powierzyła go Francji i Anglii według przeprowadzonego podziału.

¹⁵ Aymerich, *La conquête du Cameroun*, Paris 1933, s. 199.

JAN PARYS

PRZEOBRAŻENIA EKONOMICZNE A PROBLEM
ROZWOJU SPOŁECZEŃSTWA W NIEPODLEGŁEJ GHANIE

Problemy ekonomiczne poszczególnych krajów Afryki mogą być rozpatrywane z dwojakiego punktu widzenia: w aspekcie historycznie zmiennych mechanizmów gospodarczych w danym kraju oraz jako przypadek służący do analizy ogólnych mechanizmów społecznego rozwoju. W artykule niniejszym reprezentowane jest to drugie podejście. Niepodległa Ghana wydaje się być dobrym przykładem sformułowania hipotez określających warunki rozwoju w państwach Trzeciego Świata.

W latach sześćdziesiątych bieżącego stulecia sprawę ekonomicznych barier rozwoju w Trzecim Świecie rozpatrywano w izolacji od systemów przemysłowych Europy i Ameryki Północnej. Analizy te cechowało ponadto podejście opisowe i filantropijne. Od czasów światowego kryzysu surowcowego, energetycznego i żywnościowego w rozwiniętym świecie kapitalistycznym w latach siedemdziesiątych podejście do zagadnień Trzeciego Świata uległo zmianie. Rozwinięte kraje przemysłowe i ich problemy gospodarcze zaczęto rozpatrywać wspólnie z sytuacją i potencjałem krajów Trzeciego Świata. Wśród badaczy i polityków coraz powszechniejsza staje się świadomość, że problemy ekonomiczne poszczególnych państw można rozwiązywać, o ile widzi się je w kontekście sytuacji gospodarczej na świecie. Konieczność takiego globalnego analizowania spraw gospodarczych znalazła dobitny wyraz w ekspertyzach¹ i konferencjach polityczno-gospodarczych². Drugim nowum w analizach sytuacji Trzeciego Świata było odejście od pojmowania rozwoju jako kategorii ściśle ekonomicznej. Teoretycy wzrostu gospodarczego kierowali swą uwagę coraz bardziej na płaszczyznę analiz społeczno-gospodarczych.

¹ M. Meserović, *Ludzkość w punkcie zwrotnym*, Warszawa 1977.

² W ostatnich latach odbyło się kilka konferencji poświęconych ogólnej sytuacji światowej, np. Międzynarodowa Konferencja Demograficzna w Bukareszcie 1977 r., Międzynarodowa Konferencja Energetyczna w Istambule w 1977 r.

Prace wielu antropologów, którzy zebrali ogromny materiał dotyczący lokalnych kultur niepiśmiennych w Afryce i ich mechanizmów społecznych, okazały się niewystarczające dla zagadnień rozwoju ekonomicznego państw wyzwolonych spod kolonializmu. W ten sposób ze strony ekonomistów stworzone zostało zapotrzebowanie na precyzyjne analizy socjologiczne wielkich struktur społecznych w Trzecim Świecie.

Wskazane powyżej okoliczności są, jak sądzę, wystarczającym uzasadnieniem do podjęcia próby wyjaśnienia mechanizmów rozwoju niepodległej Ghany oraz formułowania hipotez określających ustrój społeczno-ekonomiczny państw Trzeciego Świata.

Mimo ogromnego zróżnicowania wewnątrz krajów Trzeciego Świata, co umożliwia wyróżnienie wewnątrz tej grupy poszczególnych stopni gospodarczej modernizacji, z ekonomicznego punktu widzenia kraje postkolonialne są gospodarczo nierozwinięte. Współczesną Ghanę, mimo że wiele jest krajów od niej biedniejszych, w myśl definicji gospodarki nierozwiniętej podanej przez O. Langego też należy zaliczyć do krajów nierozwiniętych gospodarczo³. Niezależnie od wielorakich definicji w literaturze ekonomicznej często wyszczególnia się typowe cechy gospodarki nierozwiniętej, np. dominująca rola rolnictwa, import artykułów przemysłowych, chwiejność systemu podatkowego, brak wykrystalizowanej struktury społecznej i inne. Cechy te występują w różnym natężeniu w poszczególnych krajach, tak jak występowanie w Trzecim Świecie np. gospodarki dualistycznej, tj. takiej, w której można wyróżnić sektor przemysłowy zależny od władzy ekonomicznej i bodźców ekonomicznych oraz sektor przedprzemysłowy nastawiony na potrzeby własne, zależny od władzy i bodźców pozaekonomicznych. Diagnoza sytuacji gospodarczej w Ghanie winna pozwolić na odpowiedź, jakie cechy uznane za typowe dla gospodarki Trzeciego Świata dominują w gospodarce ghańskiej, w jakiej mierze jest to gospodarka dualistyczna, jaka jest rola poszczególnych sektorów. Elementy diagnozy nie wyczerpują rzecz jasna całości problematyki społeczno-ekonomicznej.

Współczesna Ghana jest krajem w stadium gwałtownych przeobrażeń, a zatem ważne jest również przedstawienie dylematów związanych z wariantami społeczno-gospodarczego rozwoju i wskazanie czynników warunkujących ten rozwój. Przyjęcie uprzemysłowienia za główną dźwignię rozwoju w Ghanie oznaczało, że konieczna jest budowa nowej struktury gospodarczej. W tym przypadku polityka ekonomiczna zmusza do rozstrzygnięcia szeregu problemów, jak np. wybór typu inwestycji (kapita-

³ O. Lange (*Pisma ekonomiczne i społeczne*, Warszawa 1961) uważa, że gospodarka nierozwinięta to „gospodarka, w której istniejąca ilość dóbr kapitałowych nie wystarcza do zatrudnienia całej istniejącej siły roboczej na bazie nowoczesnej techniki produkcji” (s. 207).

łochłonne czy kapitałoszczędne), kierunek inwestycji (przemysł ciężki, lekki czy przetwórczy), wysokość inwestycji w stosunku do dochodu narodowego, źródła finansowania inwestycji. Wymienione tu wyżej przykłady wyborów decyzji gospodarczych daleko wykraczają swym znaczeniem poza samą gospodarkę. Kwestie te leżą w centrum zainteresowania wszystkich sił politycznych w danym kraju. Ostatecznie decyzje w tych kwestiach podejmuje rząd w zależności od tego, jaki reprezentuje kierunek i jak silne ma poparcie społeczne. Są okoliczności, które powodują, iż głównym inwestorem w Trzecim Świecie jest państwo. Kredyty zagraniczne i pomoc zagraniczna nie mogą rozwiązać problemu deficytu kapitałów, są to po prostu sumy zbyt małe. Dotyczy to również i Ghany. Kapitały te napływają zresztą do Trzeciego Świata na warunkach neokolonialnych⁴. Narodowa burżuazja jest zbyt słaba ekonomicznie, by zmobilizować środki konieczne do rozwoju kraju. Stąd ogromna rola państwa jako inwestora organizującego rozwój. Ta duża rola państwa, niezależnie od tego, czy mamy tu na myśli planowanie gospodarcze czy tylko kontrolę gospodarki przez państwo, powoduje, że podstawowego znaczenia dla problematyki ekonomicznej nabrały analizy programów politycznych władz państwowych. Tak wygląda tło ekonomicznych procesów w Trzecim Świecie. Zanim przejdę do problemowej analizy czynników determinujących rozwój społeczno-ekonomiczny w Ghanie współczesnej, przedstawię podstawowe informacje wskazujące na źródła obecnej sytuacji gospodarczej.

Pierwszym ekonomicznym procesem zapoczątkowanym przez Europejczyków po ich przybyciu na teren obecnej Ghany, zwanej Złotym Wybrzeżem, był wywóz niewolników. W zamian za to do Afryki przywożono sukno, broń, alkohol. Handel niewolnikami doprowadził do konfliktów między afrykańskimi pośrednikami w tym handlu z wybrzeża a plemionami z wewnątrz kraju. Sprzedaż ludzi była na tyle zyskowna, że przez długi czas hamowała rozwój rzemiosła i ewentualny eksport rolny. Dopiero w połowie XIX w. zamiast niewolników zaczęto wywozić produkty roślinne, głównie olej palmowy. Funkcjonowanie w XIX w. niezależnych rynków lokalnych oznaczało słabość handlu, brak w nim specjalizacji, brak trwałej grupy zawodowej kupców. Handel najczęściej nie był zawodem, lecz zajęciem towarzyszącym innej pracy, np. urzędniczej czy na roli. Objęcie na przełomie XIX i XX w. gospodarki systemem pieniężnym nie spowodowało wyparcia gospodarki naturalnej, gdyż nadal część produkcji rolnej przeznaczona była na spożycie własne. Rozdrobnienie warstwy kupieckiej powodowało, że ich niewielkie zyski były przeznaczone na bieżącą konsumpcję, a nie na inwestycje. Tak jak kiedyś

⁴ Lange, *op. cit.*, s. 498.

Europejczycy organizowali wywóz niewolników przy pomocy wodzów plemiennych z wybrzeża, tak i potem firmy europejskie posługiwały się dużą siecią pośredników, tzw. brokerów i subbrokerów utrzymujących bezpośredni kontakt z producentami artykułów rolnych w głębi kraju. Dopiero w latach dwudziestych XX w. w czasie kryzysu ekonomicznego ta kilkudziesięcioletnia warstwa pośredników zbankrutowała, a firmy europejskie rozwijając własną sieć transportowo-komunikacyjną weszły na tzw. Terytoria Północne Złotego Wybrzeża. Grupa kupców afrykańskich (zaliczam do niej także wymienionych wyżej pośredników) podlegała wielu ograniczeniom. Z jednej strony ulegała często konkurencji europejskich firm handlowych, skupiających w swych rękach działalność hurtową, z drugiej zaś strony część przychodów kupców afrykańskich zatrzymywały urzędy kolonialne, co w efekcie hamowało możliwości akumulacyjne ghańskiego sektora prywatnego. Zjawisko to ilustrują dane o malejącej liczbie sklepów United Africa Company, która w latach 1939—1947 ulegając konkurencji firm europejskich zmniejszyła liczbę swych sklepów na Złotym Wybrzeżu z 1184 do 667⁵. Handel prowadzony przez Afrykańczyków to na ogół handel na niewielką skalę bez działań eksportowych lub importowych. Przyczyniał się do tego fakt, że banki nie chciały udzielać kredytów kupcom afrykańskim. Słabość ekonomiczna handlu prowadzonego przez Afrykańczyków szła w parze z nikłym liczebnie rozwojem kupiectwa będącego w rękach Afrykańczyków. Zjawisko to ilustruje tabela 1, zawierająca dane o liczbie sklepów w Kumasi i Akrze w 1950 r. wg etnicznego pochodzenia właścicieli.

Tabela 1. Sklepy w Kumasi i Akrze w 1950 r. wg etnicznego pochodzenia właścicieli

Właściciele	Kumasi		Akra	
	liczba	%	liczba	%
Afrykańczycy	72	24	173	41
Europejczycy	38	13	33	8
Hindusi	64	22	48	11
Lewantyńczycy	121	41	170	40
Razem	295	100	424	100

Źródło: P. C. G arlick, *African Traders and Economic Development in Ghana*, Oxford 1971, s. 11.

Liczba sklepów prowadzona przez Europejczyków, Hindusów i Lewantyńczyków jest większa od liczby sklepów będących własnością Afrykańczyków. Na tych samych rynkach wymienionych w tabeli 1 oprócz stałych sklepów było wielu handlarzy. Ich liczbę w Kumasi w 1950 r.

⁵ „Statistical and Economical Review”, 1948, March, s. 33.

oceniano na kilka tysięcy⁶, przy czym w tej grupie dominują mieszkańcy okolicznych miejscowości, czyli Afrykańczycy. Jak wskazano wyżej, rozwój handlu pod wpływem kontaktów gospodarczych z Europejczykami nie przyczynił się do powstania warstwy kupieckiej, lecz pomnożył liczbę handlarzy nie stanowiących siły ekonomicznej. Równolegle następował inny proces. Import wyrobów przemysłowych z Europy stał się konkurencją dla tradycyjnego rzemiosła i spowodował jego nierentowność i właściwie upadek, a tym samym zanik grupy rzemieślników. Na terenie Ghany znajdowały się minerały, jak rudy manganu, złoto, boksyty, diamenty. Prywatny kapitał, głównie brytyjski, rozpoczął w początku XX w. po spacyfikowaniu plemienia Aszanti i budowie kolei budowę kopalni złota i wydobywanie diamentów. W 1937 r. wartość minerałów wydobytych na Złotym Wybrzeżu (złota, diamentów i manganu) wyniosła 5 583 905 funtów⁷. Dochody z kopalni czerpały spółki inwestujące i urzędy kolonialne. Liczba robotników tam zatrudnionych była zbyt mała, by wywrzeć znaczący wpływ chociażby na część kraju.

O wiele większe było społeczne i ekonomiczne znaczenie procesów gospodarczych zapoczątkowanych przez Europejczyków na wsi. W chwili ich przybycia na teren Złotego Wybrzeża podstawą gospodarki była uprawa ziemi, zapewniająca pożywienie w postaci zbóż, manioku, jarzyn, bulw, oraz hodowla. Gospodarka ta była silnie powiązana z magią i wierzeniami religijnymi przenikającymi wszystkie dziedziny życia społecznego. Do chwili przybycia Europejczyków ziemia służyła tylko uprawom na potrzeby własne. Dopiero Europejczycy wprowadzili produkcję na eksport lub na sprzedaż poza rynek lokalny. Ekonomiczne skutki działania kolonializmu polegały m.in. na uwłaszczeniu i podziale ziemi. Nastąpiła ewolucja systemu własności ziemi: od własności wspólnej rodów i klanów do własności indywidualnej. Jednocześnie przeobraził się system wierzeń tradycyjnych, regulujący prawo do ziemi. Ziemia przestała być własnością bóstw i przodków, wodzowie przestali być ich mandatarzami. Handel ziemią i indywidualizacja jej posiadania były procesem długim, który upowszechnił się dopiero w XX w. Źródłem tych przemian społecznych stało się zapotrzebowanie firm europejskich na produkty roślinne, jak orzeszki ziemne, ziarno, olej palmowy (potem kakao, banany, limon). Pod wpływem kolonizatorów, których działalność miała często charakter eksploatacyjny, nastąpiło przejście od gospodarki autarkicznej do eksportującej. Eksport i sprzedaż produktów hurtownikom lub pośrednikom była bodźcem do rozwoju obrotu pieniężnego.

⁶ P. Garlick, *African Traders and Economic Development in Ghana*, Oxford 1971, s. 16.

⁷ *Gold Coast Report*, 1937, s. 50.

W XIX w. używano oprócz dolarów surogatów pieniądza w postaci bransolet z miedzi oraz muszli. Brytyjczycy wprowadzili srebrne monety w 1872 r., a w 1896 otworzyli Bank of British West Africa. Na początku XX w., w 1912 r., władze kolonialne utworzyły urząd walutowy pod nazwą West African Currency Board, którego celem było zahamowanie przywozu waluty angielskiej przez wprowadzenie waluty własnej. Rozwój produkcji na eksport nie oznaczał całkowitego wyparcia gospodarki naturalnej. W wielu regionach Afryki funkcjonowały te dwa systemy gospodarcze obok siebie. Gospodarka naturalna utrzymywała się nie tylko ze względu na słabość rynku zbytu, ale i na skutek słabości rynku pracy. Gospodarka ta w Afryce miała ważne funkcje społeczne, którym nowy system gospodarczy jeszcze nie sprostął, np. gwarancja wyżywienia, niezależnie od ruchu popytu i podaży, zabezpieczenie utrzymania na starość, integracja ze społecznością przez kolektywne władanie ziemią i uprawy. Te społecznie ważne funkcje gospodarki naturalnej nie mogą przesłonić faktu, iż był to system gospodarki alimentacyjnej nie prowadzący do akumulacji, lecz do zwrotu kosztów wydatkowanych i zabezpieczający konsumpcję.

Przyspieszenie przeobrażeń gospodarczych na wsi dokonało się z chwilą wprowadzenia na teren Złotego Wybrzeża uprawy kakao. Pierwsze ziarna kakaowe zasadzono w 1879 r., a w 1891 r. odpłynął z Akry pierwszy statek wywożąc kakao na eksport. Produkcja kakao koncentrowała się w okręgach zamieszkałych przez ludność Aszanti, Kubo, Akwapim.

Tabela 2 Eksport kakao z podziałem na regiony (w tonach)

Regiony	1910—1914	1915—1919
Western	6 547	22 125
Central	7 874	18 900
Eastern	26 514	55 462

Źródło: S. L. A. Anyane, *Ghana Agriculture*, London 1963, s. 44.

Tabela 2 ilustruje wzrost eksportu kakao w początkach XX w. Pozwala ona stwierdzić, że eksport kakao był procesem ekonomicznym dużej skali o wyraźnej tendencji wzrostu. Rozwój produkcji kakao ograniczył znaczenie gospodarki naturalnej, ale nie zlikwidował produkcji na spożycie własne. Upowszechniła się sprzedaż ziemi pod uprawę kakao. Właściciele gospodarstw kakaowych stali się osobną grupą społeczną, często, jak na Afrykę, ludzi bardzo bogatych. Nastąpiło rozwarstwienie majątkowe ludności wiejskiej i rozpad tradycyjnych więzi społecznych klanu i rodu. Niektórzy właściciele plantacji wyjeżdżali do miast pozostawiając uprawę robotnikom najemnym. Nowa hierarchia społeczna wśród lud-

ności wiejskiej miała o wiele większe znaczenie dla systemów wartości związanych ze stosunkami prawnymi i rodzinnymi niż ekonomicznymi. Nadal celem gospodarowania było utrzymanie się przy życiu, reprodukcja włożonego kapitału i konsumpcja, a nie akumulacja. Stąd słabość ekonomiczna i stabilizacja dochodów nawet u właścicieli dużych plantacji. Wskazane powyżej ukierunkowanie działalności gospodarczej plantatorów kakao powodowało, że mimo iż produkcja i eksport tego produktu były procesami ekonomicznymi dużej, znaczącej w świecie skali, gospodarka kraju nie weszła na drogę intensywnego rozwoju. Do drugiej wojny światowej uprawiano kakao za pomocą najprostszych technik pracy ręcznej. Skup kakao odbywał się głównie przez agentów, którzy dowozili produkty do hurtowni firm europejskich w portach Złotego Wybrzeża. Ten system skupu powodował, że producent zarabiał na swoim produkcie wielokrotnie mniej niż wynosiły zyski firm europejskich. Większość plantatorów na Złotym Wybrzeżu była zadłużona u agentów, którzy dla zapewnienia sobie skupu w roku następnym udzielali kredytów kontrolując przyszłe zbiory. Uprawa kakao, mimo że nie prowadziła do intensywnego wzrostu gospodarczego odpowiadającego wartości produkcji i masowemu jej charakterowi, przeobraziła głęboko system kulturowy i społeczny. Podstawą tych przemian był wzrost konsumpcji kakao na świecie od początków XX w., który w 1936 r. osiągnął 724 tys. ton, z czego Złote Wybrzeże dostarczyło 311 tys. ton, czyli 42%⁸. Wzrost produkcji światowej oraz wielość nowych gatunków kakao spowodowały, że ceny za tonę kakao w Akrze ulegały nierytmicznej tendencji spadkowej. Zjawisko to obrazuje tabela 3.

Tabela 3. Ceny hurtowe kakao w Akrze

Lata	Funty za tonę
1924/1925	30—40
1926/1927	45—64
1930	38
1931	24
1932	26
1933	23
1934	22
1935	23
1936	31
1937	38
1938	25

Źródło: W.K. Hancock, *Survey of British Commonwealth Affairs*, t. 2, London 1942, s. 249.

⁸ A. Pim, *Colonial Agricultural Production*, 1946, s. 72.

Ten systematyczny spadek cen na kakao spowodował w 1938 r. bojkot trzech firm europejskich, które skupiały w swym ręku eksport większej części tego surowca, oraz bojkot trzech firm europejskich importujących na Złote Wybrzeże towary przemysłowe. Efektem tego bojkotu było złamanie monopolu firm europejskich na skup i import towarów, ponadto powstrzymano obniżkę cen skupu na kakao. Wskazane tu procesy ilustrują dane tabeli 4.

Tabela 4. Ceny skupu kakao w latach 1926—1940

Lata	Zakupy na Złotym Wybrzeżu (w tonach)	Ceny dla farmerów (w funtach za tonę)
1926/1927	237 000	45,7
1927/1928	207 000	46,8
1928/1929	241 800	34,0
1929/1930	232 100	30,7
1930/1931	223 400	16,5
1931/1932	211 700	16,0
1932/1933	255 700	15,3
1933/1934	220 000	10,9
1934/1935	276 000	13,2
1935/1936	285 000	15,4
1936/1937	300 000	35,6
1937/1938	239 000	11,4
1938/1939	298 000	11,0
1939/1940	242 000	12,8

Źródło: „Economist”, 8 November 1947.

Cały ruch społeczny obrony producentów kakao miał znaczenie nie tylko ze względu na swój sukces ekonomiczny, lecz przede wszystkim jako moment zwrotny, w którym uświadomiono sobie, że antagonizm brytyjsko-afrykański ma nie tylko kulturowe i polityczne, lecz także ekonomiczne podłoże. Pamiętać trzeba, że ze względu na duże rozproszenie plantacji o małej powierzchni (dominowały działki 2—6-akrowe) był to ruch, który objął wraz z rodzinami około stu tysięcy osób. Spowodował on upadek podpisanego w 1934 r. porozumienia firm europejskich zwanego Staple Lines Agreement, zawierającego ustalenia o wysokich cenach towarów sprzedawanych i niskich cenach skupu. Straciły swe znaczenie również kartelowe porozumienia między firmami poszczególnych produktów. Niewielki ruch polityczny wśród elity afrykańskiej na Złotym Wybrzeżu zyskał potężny bodziec ekonomiczny do rozwoju świadomości narodowej, na skutek eksploatorskich działań firm kolonialnych.

Przedstawione powyżej przykłady działalności gospodarczej Europejczyków na Złotym Wybrzeżu sygnalizują główne procesy gospodarcze zapoczątkowane przez system kolonialny. Znaczenie tych procesów często

daleko wykraczało poza cele ekonomiczne i nie należy oceny ograniczać tylko do wskazywania eksploatorskiego ich charakteru. Kolonializm stymulując rozwój prywatnych firm europejskich włączył Złote Wybrzeże w międzynarodowy rynek, rozwinął produkcję rolną w zakresie produkcji kakao, przyczynił się do upowszechnienia gospodarki towarowo-pieniężnej w miejsce alimentacyjnej. Rozwój gospodarczy rolnictwa jak i wydobywania minerałów był stymulowany produkcją na eksport. Firmy europejskie traktowały Złote Wybrzeże jako zaplecze surowcowe dla metropolii. Podejmowane przez władze kolonialne inwestycje były niewielkie i miały charakter enklawowy, nie modernizowano infrastruktury kraju. Zjawiska te ilustruje tabela 5.

Tabela 5. Stosunek konsumpcji i akumulacji w dochodzie narodowym Złotego Wybrzeża (w%)

Lata	Konsumpcja			Akumulacja		
	ogółem	prywatna	państwowa	ogółem	prywatna	państwowa
1949/1950	84	77	7	16	9	7
1950/1951	83	75	4	17	10	7

Zródło: U.N. Review of Economic Activity in Africa 1950—54, New York 1955.

Nastawienie rolnictwa i produkcji przemysłowej na eksport powodowało słabość gospodarki i brak powiązania rozwijających się działów produkcji eksportowej z działami produkującymi na rynek wewnętrzny. Nastawienie sektora prywatnego do inwestycji ilustrują nie tylko procenty dochodu, które na te cele przeznaczano (tabela 5), ale także proporcje importu różnych artykułów.

Tabela 6. Wzrost importu niektórych artykułów

Artykuły	1947	1952	1954
Wyroby bawełniane (w yardach ²)	42 597 226	72 961 099	94 606 328
Napoje alkoholowe (w galonach)	105 748	224 089	36 361 383
Mąka (w funtach)	14 704 592	61 001 423	620 738
Cukier (w funtach)	9 333 072	32 614 128	456 561
Samochody handlowe	2 444	2 941	3 828
Samochody osobowe	2	2 022	2 436
Cement (w tonach)	73 341	73 656	232 692

Zródło: Gold Coast Colonial Annual Reports 1954, „U.N. Yearbook of International Trade Statistics”, 1957.

Tabela 6 wskazuje, że dynamika wzrostu importu artykułów przemysłowych i dóbr inwestycyjnych była niższa niż dynamika importu dóbr konsumpcyjnych. Gospodarka Złotego Wybrzeża, której celem była

albo konsumpcja, albo wywóz kapitałów, nie mogła wyjść poza rozwój ekstensywny. Działo się tak, mimo że stopa zysku firm angielskich była na Złotym Wybrzeżu wyższa niż w Europie, gdyż były one zwolnione od 1943 r. z płacenia podatku dochodowego⁹. Sygnalizowane tu ekonomiczne funkcje kapitału zagranicznego na terenie Złotego Wybrzeża, jak eksportujące ukierunkowanie ekonomiki, utrzymanie dualizmu gospodarczego, rozwój ekstensywny, nie mogą przesłonić faktu, że procesy gospodarcze były potężnym czynnikiem przeobrażeń społecznych, kulturowych i politycznych.

Żywiłowość i nierównomierność to główne cechy procesów gospodarczych Złotego Wybrzeża w okresie kolonialnym. Taką diagnozę wraz z postulatem, by głównym czynnikiem rozwoju stało się uprzemysłowienie, sformułował pierwszy prezydent Ghany K. Nkrumah. Uzyskanie niepodległości w 1957 r. (przybranie wówczas nazwy Ghana w miejsce dawnej Złote Wybrzeże) było momentem, w którym zaczęto sobie uświadamiać ogrom zadań do realizacji. To, co dla władz kolonialnych było wystarczające, nie dorastało do minimalnego poziomu, jaki jest godny niepodległego państwa — stąd u Nkrumaha i jego współpracowników poczucie ogromnego zacofania kraju i stwierdzenie, że organizowanie jego rozwoju trzeba zacząć prawie od zera. Dokonane przeobrażenia w kraju w okresie kolonialnym zdawały się być niewielkie w porównaniu do tego, jak wiele jeszcze trzeba dokonać. W 1957 r., gdy Ghana uzyskała niepodległość, rząd Nkrumaha przejął środki finansowe pochodzące ze sprzedaży kakao, a pozostawione przez władzę kolonialną. Rząd Nkrumaha stanął przed problemem, jak utrzymać co najmniej dotychczasowy poziom życia oraz jak wprowadzić kraj na drogę intensywnego rozwoju. Niezależnie od problemów związanych z koncepcją programu rozwojowego i źródeł jego finansowania rząd stanął przed szeregiem palących problemów codziennego życia ludności i organizacji państwa. Jeżeli chodzi o problemy państwa, to podstawową sprawą było zaktywizowanie i organizacja mas, uzyskanie poparcia ludności dla przemian polityczno-gospodarczych, utrzymanie kontaktu władzy z masami, stworzenie sprawnej administracji. Wszystkie te sprawy wymagały dużej kadry działaczy politycznych i urzędników odpowiedzialnych za poszczególne dziedziny życia w stolicy i w terenie. Drugim takim ważnym problemem w Ghanie był bilans żywnościowy. Tabela 7 przedstawia informacje o produkcji żywności na Złotym Wybrzeżu w 1953 r.

Należało bez rezygnacji z produkcji roślin przemysłowych na eksport skończyć z monokulturowym modelem rolnictwa i zwiększyć produkcję rolną na potrzeby wewnętrzne kraju. Wzrost produkcji rolnej był jednak

⁹ *Legislative Council Debates*, II, 1943, s. 29.

Tabela 7. Produkcja żywności na Złotym Wybrzeżu w 1953 r.

Produkty	Uprawa (tys. akrów)	Produkcja (tys. ton)
Kukurydza	1354	166
Proso	432	97
Proso indyjskie	332	78
Ryż	48	22
„Babka”	313	1256
„Kasawa”	204	504
Kakao	200	510
Bulwy tropikalne	148	474
Orzeszki ziemne	136	29
Jarzyny strączkowe	39	31

Źródło: *Gold Coast*, „Annual Report”, 1954, s. 57.

pożądany o tyle, o ile wiązał się ze wzrostem wydajności pracy na wsi, jej mechanizacją i przejściem części ludności wiejskiej do pracy w przemyśle. Problem wyrównania bilansu rolnego uważał rząd Ghany za sprawę podstawową. Jednak w programie inwestycyjnym preferowano tak silnie uprzemysłowienie, że program rozwoju rolnictwa został poparty głównie propagandą. Wśród osób pracujących na wsi można wyróżnić rolników gospodarujących tradycyjnie głównie dla konsumpcji własnej, rolników produkujących artykuły na eksport oraz pasterzy (hodowla bydła, owiec i kóz). W okresie rządów Nkrumaha cały czas utrzymywał się duży import mięsa i artykułów mlecznych, mimo że planowano redukcję importu żywności. Import ten stanowił duży ciężar dla gospodarki. Uzależnienie gospodarki od rolnictwa polegało ponadto na tym, że ponad połowę dochodu narodowego wytwarzało rolnictwo, a trzy czwarte wartości eksportu w handlu zagranicznym to artykuły rolne (kakao, limon, olej palmowy). W tej sytuacji polityka rządu ograniczająca nakłady na rolnictwo z przyczyn ideologicznych osłabiała całą gospodarkę. Pozostałą część eksportu stanowiły surowce (złoto, mangan, boksyty i diamenty). Ghana była i, jak się okaże przy ocenie polityki Nkrumaha, pozostała zapleczem surowcowo-rolniczym dla krajów wyżej rozwiniętych. Rolnictwo pozostawione przez władze kolonialne miało charakter ekstensywny i zacofany. W 1950 r. na Złotym Wybrzeżu tereny uprawne oraz lasy obejmowały 27,5% ziemi¹⁰. W 1957 r. w całej Ghanie było 161 traktorów¹¹. Rolnictwo rozwijało się dwutorowo: gospodarstwa produkujące na eksport i gospodarstwa produkujące na spożycie krajowe. W obu tych

¹⁰ US Department of Agriculture Ghanas, *Agriculture and Trade Forum Products*, 1958, s. 6.

¹¹ „Yearbook of Food and Agricultural Statistics”, 1958.

działach rolnictwa nie było istotnie liczącego się współczynnika akumulacji. Intensyfikacja rolnictwa wymagała przede wszystkim mechanizacji, irygacji i oświaty rolnej, czyli wielkich nakładów finansowych i wysiłku organizacyjnego państwa.

Osobny problem dla Ghany stanowiły źródła finansowania inwestycji. Zasoby, które rząd przejął po władzy kolonialnej, zostały roztrwonione. Tabela 8 przedstawia sytuację finansową Złotego Wybrzeża w 1955 r.

Tabela 8. Stan aktywów Złotego Wybrzeża na kontach w Londynie

Wyszczególnienie	31 XII 1952	31 XII 1955
Państwo	34,6	84,1
Urzędy handlowe	60,0	63,0
Inne instytucje państwowe	6,5	12,2
Rachunki bankowe	6,6	13,8
Rezerwa walutowa	40,2	41,7
Razem	147,9	214,8

Źródło: „The Banker”, March, 1957, s. 166—170.

Pożyczki zagraniczne były trudne do uzyskania, gdyż państwa zachodnie wstrzymywały swe poparcie dla rządu propagującego w Afryce hasła socjalizmu. Kapitały prywatne mogły napływać pod warunkiem przekonania o trwałości rządu oraz realności programu gospodarczego. Szereg prestiżowych inwestycji podjętych przez rząd Nkrumahą, związanych z jego polityką na kontynencie afrykańskim, i chęć uczynienia natychmiast z Ghany zaplecza przemysłowego dla Afryki Zachodniej spowodowały spadek zaufania do siły gospodarki ghańskiej. Gdy zabrakło rezerw walutowych i zawiodły kredyty zagraniczne i inwestycje prywatnego kapitału zagranicznego, rządowi pozostało finansować inwestycje polityką inflacyjną i podatkami. Podatki nie były w stanie udźwignąć szerokiego programu inwestycyjnego. Nakładane na masy biednych nie przynosiły istotnych dla gospodarki sum. Nakładane na ludzi bogatych też nie przynosiły wiele, gdyż liczebność tej grupy była niewielka. Byli to drobni posiadacze, a nie wielkie fortuny. Podatki podcinały zdolności akumulacyjne tej wąskiej grupy narodowej burżuazji. Inflacyjne finansowanie inwestycji przynosiło wzrost niezadowolenia społecznego, zwłaszcza gdy inflacja nabrała charakteru trwałego. Wzrost inflacji był głównym źródłem przyrostu dochodów państwa, zwłaszcza gdy eksport produktów rolnych, głównie kakao, zaczął przynosić coraz mniejszy dochód lub dochód o wartości stałej. Malejące efekty wywozu kakao były związane

ze spadkiem cen na ten produkt na świecie. O ile w 1954 r. za tonę kakao płacono 467 funtów, to w 1962 r. tylko 170 funtów. Ten systematyczny spadek cen na kakao był jednym z czynników, który utrudniał realizację nkrumahowskiego programu rozwojowego i przyczynił się pośrednio do upadku Nkrumaha w 1966 r. Problemy eksportu w pierwszych latach niepodległości obrazuje tabela 9.

Tabela 9. Import i eksport w Ghanie
(w milionach funtów)

Rok	Import	Eksport	Bilans handlowy
1955	87 877	95 661	+7 784
1956	88 920	86 599	-2 321
1957	96 685	91 602	-5 083
1958	84 593	104 558	+19 965
1959	113 024	113 359	+0 335
1960	129 617	115 989	-13 628

Źródło: G. B. Kay, *The Political Economy of Colonialism in Ghana*, Cambridge 1972, s. 326.

Trzeba pamiętać, że sytuacja finansowa Ghany przedstawiona w tej tabeli nie jest pełnym obrazem, gdyż niezależnie od ujemnego salda bilansu handlowego występowało obciążenie długami i spłatami kredytów. Na efekty eksportowe wyraźnie oddziaływał spadek cen światowych. Zaczynały się w początkach lat sześćdziesiątych niekorzystne dla Ghany *terms of trades*. Przez szereg lat był niekorzystny bilans płatniczy. Strukturę eksportu w tych latach przedstawia tabela 10.

Tabela 10. Wartość części eksportu Ghany wg głównych grup towarowych
(w tysiącach funtów)

Rok	Złoto	Diamenty	Mangan	Kakao	Guma	Ziarno	Kola	Drewno	
								bale	cięte
1955	9 048	5532	5196	65 559	26	339	186	4 438	3690
1956	7 488	7920	7044	51 062	37	525	233	5 169	4345
1957	9 792	8976	8988	50 873	44	276	175	5 386	4853
1958	10 596	8664	8640	62 318	48	335	383	6 221	5056
1959	11 196	8664	6780	68 779	64	116	762	7 971	5380
1960	11 088	9840	6384	66 434	67	138	1 200	10 425	5832

Źródło: G. B. Kay, *The Political Economy of Colonialism in Ghana*, Cambridge 1972, s. 335.

Efekty realizowanych inwestycji były mniejsze niż się spodziewano. Pomijając takie przyczyny, jak korupcja czy zła jakość pracy, główną trudnością industrializacji w Ghanie było to, że miała ona charakter

enklawowy i prestiżowy, że ze względów ideologicznych preferowała kapitałochłonne dziedziny przemysłu ciężkiego oraz że nastawiona była na zahamowanie importu artykułów przemysłowych. Wytrącenie gospodarki ghańskiej ze stanu statycznego i włączenie jej w rynek międzynarodowy, zapewnienie stałego tempa wzrostu dochodu narodowego przy wybranym modelu finansowania uprzemysłowienia napotykało trudności. Uzyskanie niepodległości nie rozwiązało problemu wzrostu gospodarczego. Niezależnie od znaczenia koncepcji ekonomicznych koniecznym, choć niewystarczającym warunkiem przeobrażeń gospodarczych było bowiem stworzenie sprawnego państwa, które jest w Trzecim Świecie główną, efektywną siłą zdolną do organizowania rozwoju kraju w sposób kompleksowy. Nie wdając się w tym miejscu w przedstawianie politycznych procesów w Ghanie, stwierdzić należy, że Nkrumah tak właśnie widział rolę aparatu państwowego kładąc nacisk na więź organów planowania gospodarczego z władzą polityczną. To połączenie spraw gospodarczych i politycznych w jednym centrum decyzji prowadziło jednak często do przewagi kryteriów politycznych nad ekonomicznymi. W rezultacie brak konsekwentnej polityki gospodarczej hamował procesy rozwojowe. U podstaw decyzji o pozbawieniu wodzów plemiennych władzy politycznej leżała chęć stworzenia własnego, zależnego od państwa, a nie od ludności aparatu administracyjnego (czyli cele polityczne), mimo że ta reforma rozbijając tradycyjne struktury społeczne dezorganizowała lokalne systemy gospodarcze. Źródłem decyzji rządu, który w konstytucji gwarantował istnienie prywatnych przedsiębiorstw, a ich upaństwowienie przewidywał tylko za pełnym odszkodowaniem, było kierowanie się priorytetami ekonomicznymi. Niszczenie tych przedsiębiorstw podatkami to chęć eliminacji tej grupy społecznej jako potencjalnego *lobby*. Ogólnie biorąc w Ghanie, tak jak w całym Trzecim Świecie reformy ekonomiczne miały bardzo często cele polityczne. Było to jedną z przyczyn małej skuteczności polityki gospodarczej.

W całej ideologii politycznej Nkrumaha często spotykało się hasła socjalizmu, nacjonalizmu i jedności Afryki, a brak było haseł tak typowych dla europejskich ruchów rewolucyjnych, jak walka klas czy krytyka religii. Takie podejście Nkrumaha wynikało z diagnozy, przy pomocy której charakteryzował państwa Afryki, w tym i Ghanę, jako społeczeństwa ukształtowane przez własne systemy wartości religijnych, kulturowych i narodowych. W swej działalności politycznej stosował się do tak sformułowanej diagnozy. Prowadziło to w praktyce do eksponowania ponadklasowej funkcji państwa. To ponadklasowe stanowisko w pełni się sprawdziło, gdy Nkrumah stał na czele ruchu politycznego dążącego do uzyskania niepodległości. Po 1957 r. hasła ponadklasowe zaczęły tracić swą siłę polityczną, w miarę jak krystalizowała się struktura społeczna

i jak zaczęły się w skali masowej różnicować interesy grupowe. Hasła narodowe propagowane w formie nacjonalistycznej były także osłabiane przez ruchy etniczne, u których podłoża leżały odrębności plemienne. Program reform społecznych mających utworować drogę uprzemysłowieniu w połączeniu z hasłami socjalizmu napotykał na opór rolnej oligarchii i obcych kapitałów. Tym procesom nie był w stanie całkowicie przeciwstawić się Nkrumah, gdyż sojusz, którym chciał kierować, złożony z burżuazji narodowej, klasy średniej i ludu, był zbyt luźny, by stanowić realną siłę. Wewnątrz tak budowanego ruchu politycznego wyodrębniły się zresztą różne interesy grupy kapitalistów, drobnych właścicieli, robotników najemnych i aparatu państwowego. Nkrumah, a razem z nim aparat państwowy, szermując hasłami ogólnonarodowymi tracił oparcie w społeczeństwie. Stąd cały szereg posunięć policyjno-represyjnych Nkrumaha, które miały gwarantować posłuszeństwo aparatowi władzy. Źródłem tych decyzji był brak określonej bazy społecznej dla organizacji państwowej oraz elity politycznej. Za Nkrumahem nie stały żadne siły polityczne określone klasowo, gdyż rząd cały czas pragnął reprezentować interesy ponadklasowe. Była to polityka nie do przyjęcia przez społeczeństwo w momencie gwałtownego powstawania świadomości interesów społecznych o charakterze klasowym i politycznym. W efekcie, mimo słuszných celów, jakie rząd formułował przed narodem, dla utrzymania się przy władzy rząd stosował przemoc, następowała biurokratyzacja i wyobcowanie państwa, aż wreszcie doszło do starcia biurokracji państwowej ze społeczeństwem. Zamach stanu z 1966 r. i przejście władzy przez wojsko, to jedyna siła, której byli gotowi podporządkować się liderzy polityczni klas społecznych walczących między sobą o pozycję dominującą. Uległość wobec wojskowych wynikała z przekonania, iż jest to jedyna sprawna organizacja o dużych technokratycznych, a nie politycznych zamiarach, zdolna do wyprowadzenia kraju z ekonomicznego kryzysu. Wskazane tu procesy biurokratyzacji i wyobcowania państwa rozgrywały się w atmosferze konfrontacji sił społecznych i represji.

Na tym tle politycznym, dalekim od rzeczywistej stabilizacji władzy państwowej, przy upartym dążeniu Nkrumaha do zachowania monopolistycznej władzy, realizowano wieloletni program uprzemysłowienia, jak np. budowa zapory na Wolcie, budowa portu w Temie i Elminie, budowa fabryk, inwestycje w infrastrukturę, jak transport, szkolnictwo itp. Cały ogromny program inwestycyjny, który znajdował wyraz w kolejnych planach gospodarczych, był realizowany w nieodpowiednich warunkach politycznych, przy braku stabilizacji władzy państwowej, niesprawnej administracji, skorumpowaniu elity, nietrafnych decyzjach o kierunkach inwestycji, zahamowanym napływie kapitałów zagranicznych na skutek haseł socjalistycznych. Pierwszy Plan Rozwoju Ghany obejmował lata

1951—1955, powstał i był realizowany przez władze kolonialne Złotego Wybrzeża. Po uzyskaniu niepodległości w 1957 r. Nkrumah ogłosił 2-letni Plan Konsolidacji. Drugi Plan Rozwoju, który miał obejmować lata 1959—1964, preferował inwestycje w energetykę, transport i komunikację. Jego realizacja została zawieszona w 1961 r. Głównym powodem tej decyzji był rosnący deficyt bilansu płatniczego, który w 1961 r. osiągnął sumę 53 mln funtów, oraz systematyczny wzrost bezrobocia. Oba te zjawiska skłaniały Nkrumaha do wzmocnienia roli aparatu państwowego, szczególnie w dziedzinie gospodarczej. Postanowiono równocześnie podnieść wielkość inwestycji z ok. 20% dochodu narodowego w Drugim Planie Rozwoju do około 40% dochodu narodowego w Planie Siedmioletnim w latach 1963—1970. Przedstawione w tabeli 11 kierunki rozwoju miały być realizowane przy malejącym udziale spożycia.

Tabela 11. Plany rozwoju w Ghanie (wydatki w milionach funtów)

Dziedzina	Plan 1959—1963	Plan 1963—1970
Produkcja ogółem	38 071	177 300
przemysł	27 454	109 300
rolnictwo	10 617	68 000
Służby społeczne ogółem	47 686	150 300
oświata	16 545	64 000
zdrowie	9 497	31 100
budownictwo i inne	11 647	20 000
Infrastruktura ogółem	48 584	89 200
Tema (port)	40 027	—
woda i kanalizacja	4 109	26 400
inne	—	24 400
Ogółem	185 407	475 500

Źródło: G. B. Kay, *The Political Economy of Colonialism in Ghana*, Cambridge 1972, s. 322.

Celem Planu Siedmioletniego było utowarowienie gospodarki rolnej, wzrost hodowli i połowów, rozwój plantacji kakao, rozwój przetwórstwa ziarna kakaowego, likwidacja deficytu płatniczego i bezrobocia, budowa bazy budowlanej i metalowej dla przemysłu. W tym czasie ograniczając władzę polityczną wodzów plemiennych, popierano kształtowanie się burżuazji wiejskiej. Starano się tylko, by prywatne plantacje kakao działały pod kontrolą państwa i w ramach gospodarki planowej. Powstrzymując się od pełnej nacjonalizacji państwo zmonopolizowało niektóre podstawowe dziedziny gospodarki, jak skup i sprzedaż kakao, kopalnie diamentów i złota. Według Nkrumaha¹² w Ghanie miało być pięć sektorów

¹² K. Nkrumah, *Afryka musi się zjednoczyć*, Warszawa 1965, s. 145—149.

gospodarki: państwowy, zagraniczny prywatny, spółdzielczy, spółki państwa i kapitału zagranicznego oraz prywatny ghański. Projektowane wydatki państwowe w Planie Siedmioletnim podaje tabela 12¹³. Jak widać,

Tabela 12. Podział inwestycji rządowych w planie 7-letnim Ghany 1963—1970

Wydatki	Mln funtów	%
Przemysł	109,3	2,3
Rolnictwo	68,0	14,3
Infrastruktura	89,2	18,7
Socjalne	150,3	31,6
Różne	58,7	12,4
Razem	475,5	100,0

Źródło: *Ghana 1st Seven-Year Plan*, Accra 1964, s. 27.

państwo skupiało dużą ilość swych środków finansowych na rozbudowę infrastruktury i usług (socjalne). Przewidywany napływ kapitału prywatnego z zagranicy nie nastąpił ze względów politycznych. Rola kapitału prywatnego jako głównego inwestora w dziedzinach bezpośrednio produkcyjnych okazała się mniejsza niż przewidywano. Stały spadek cen światowych na ziarno kakaowe w trakcie realizacji Planu Siedmioletniego ograniczył dochody państwa i zmusił do zahamowania planowanych inwestycji. Prowadziło to do procesów żywiołowych i tłumienia ich przez państwo decyzjami administracyjnymi, a nie instrumentami ekonomicznymi. Państwo chciało przejąć maksimum dochodów kapitału prywatnego, hamując jego zdolności inwestycyjne i przerastanie drobnego kapitału w średni. Proces ten ilustrują fakty mówiące o spadku liczby prywatnych przedsiębiorstw w Ghanie w latach 1960—1962 z 2343 do 1167. Kapitał zagraniczny nie mógł trwale wspierać państwa, które głosiło hasła socjalistycznej gospodarki. Osobnym obciążeniem dla gospodarki ghańskiej o niezrównoważonym bilansie żywnościowym był wzrost zatrudnienia poza rolnictwem, szczególnie w sektorze nieprodukcyjnym. Sytuację gospodarczą pogarszał fakt upowszechnienia nowych wzorów konsumpcji, który nie był wynikiem struktury produkcji, lecz efektem wzorów zagranicznych. Powodowało to nacisk na rynek i to w latach, gdy rząd był zmuszony ograniczać import. Wszystkie wskazane tu zjawiska gospodarcze uniemożliwiały realizację Planu Siedmioletniego, stawiając jednocześnie przed władzami zagadnienie modelu uprzemysłowienia i roli planowania w życiu ekonomicznym. Po upadku rządu Nkrumah'a w 1966 r. upowszechnił się pogląd, że wprowadzie gospodarka planowa

¹³ *Labour Statistic*, Accra 1962.

nie musi się opierać na rachunku kosztów i zysków, jak prywatne przedsiębiorstwa, lecz nie wystarczy analiza zależności przyczynowych rozwoju i rachunek rzeczowy. Nowe władze Ghany stanęły na stanowisku, że polityka gospodarcza państwa musi się liczyć z politycznymi preferencjami partnerów gospodarczych za granicą, a polityka inwestycyjna musi uwzględniać posiadane środki i potrzeby społeczne. Jednocześnie uznano, że dochody z sektora państwowego w Ghanie są zbyt małe. Wymosiły one 0,30% od zainwestowanego kapitału¹⁴, zaś gospodarowanie niezależne od inwestycji w infrastrukturę opłacać się musi w większym niż dotychczas stopniu.

Rola struktury społecznej w Ghanie nie ograniczała się do destabilizacji aparatu państwowego. Trzeba tu wskazać na związki między procesami gospodarczego rozwoju a strukturą społeczną. Struktura ta, jak już było wspomniane, nie jest klasowo wykrystalizowana, charakteryzuje ją brak dojrzałej walki klas. Z klasowego punktu widzenia mamy tu do czynienia z sytuacją pokoju socjalnego, a nie walką klasy robotniczej o władzę. Dzieje się tak, mimo że w Ghanie od czasów niepodległości obserwujemy dużą ruchliwość społeczną, deficyt towarów, walkę sił społecznych o hegemonię polityczną. Sytuację pokoju socjalnego można wytłumaczyć, jak się wydaje, nieukształtowaną strukturą społeczną, tym że jest ona w fazie wstępnego różnicowania się, brakiem dojrzałości politycznej poszczególnych ruchów społecznych, gwałtownie zmiennym natężeniem siły tych poszczególnych ruchów. Pokój socjalny nie oznacza braku zaburzeń społecznych i żądań partykularnych, lecz jedynie fakt, że żadna grupa społeczna nie jest zdolna do takich politycznych żądań, które byłyby zakwestionowaniem całego dotychczasowego ładu społecznego. Żywiolowe procesy społeczne w dawnej Afryce powodowane były przez nieurodzaje, wojny i epidemie. Dziś, po uzyskaniu niepodległości, pojawiły się nowe dwa czynniki, które wydają się dominować: jest to powiązanie ekonomiczne Afryki, w tym i Ghany, z rynkiem międzynarodowym, a w efekcie zależność sytuacji społecznej w kraju od koniunktury międzynarodowej, oraz polityka szybkiego uprzemysłowienia, stwarzająca również napięcia społeczne. Działając w nieadekwatnych dla siebie warunkach społecznych nowoczesna gospodarka rozbija tradycyjne struktury społeczne. Nierównomierny rozwój gospodarczy w poszczególnych regionach kraju powoduje utrzymywanie się dualizmu gospodarczego w rolnictwie, tj. farm produkujących na spójcie własne i tych, które produkują na sprzedaż w miastach, obok nowoczesnego przemysłu egzystuje drobny handel i rzemiosło. Każdy z tych sposobów pracy oparty

¹⁴ A. Madison, *Economic Progress and Policy in Developing Countries*, New York 1970

na innych zasadach i celach gospodarowania inaczej strukturalizuje społeczeństwo. W tradycji Afryki czynności gospodarcze miały charakter rodzinno-kolektywny. Ten typ działania utrzymał się w Ghanie i dziś; interesy rodziny są często ważniejsze niż interesy przedsiębiorstwa, a synowie obejmują przedsiębiorstwo po ojcu niezależnie od umiejętności. Utrzymujący się pod wpływem tradycji kulturowej rodzinny charakter kapitału utrudnia przekształcenie się przedsiębiorstw prywatnych w spółki akcyjne, co jest jednym z warunków ich sprawności finansowej. Nacisk w polityce gospodarczej Nkrumaha na szybkie uprzemysłowienie spowodował, że rozwój gospodarczy przez wiele lat współistniał z rosnącą inflacją. Rozwój gospodarczy był finansowany z deficytu budżetowego. Inflacyjny charakter rozwoju nie polegał na jednorazowym wzroście cen, lecz na tym, że ceny rosły stale przy jednoczesnym deficycie towarów i wzroście emisji pieniądza. Rząd Nkrumaha postanowił finansować inwestycje państwowe nie przez kreowanie kredytu, co ma charakter samolikwidujący się, czy przez nakazanie ludności pożyczek na inwestycje (wtedy ludność odzyskuje po latach włożone pieniądze), ale po prostu koszta inwestycji w kalkulowano w ceny towarów rynkowych.

Trzeba tu dodać, że były to inwestycje głównie w infrastrukturę oraz przemysły produkujące towary nierynkowe. Systematyczne ograniczanie spożycia grupy pracowników najemnych powodowało zaburzenia społeczne. Jednocześnie drobni producenci otrzymywali za swe towary ceny niższe od światowych, a za towary inne płacili ceny światowe. Strajki trwały przez cały okres rządów Nkrumaha, zarówno w prywatnym, jak i państwowym sektorze. Już w 1958 r. według oficjalnych komunikatów było w Ghanie 46 strajków, które objęły dwadzieścia jeden tysięcy osób¹⁵. Aby podnieść stopę życiową, rząd powołał Departament Opieki Społecznej i Rozwoju, który miał komitety terenowe złożone z ludności poszczególnych wsi. Zasadą było oparcie ich działania na inicjatywie oddolnej i ośrodkach władzy terenowej. Akcje te w dziedzinie walki z analfabetyzmem, oświaty sanitarnej, kształcenia zawodowego przynosiły sukces, nie mogły jednak zapoczątkować rozwoju gospodarczego nawet na skalę lokalną bez środków inwestycyjnych pochodzenia centralnego. Płace realne kształtowały się w okresie rządów Nkrumaha na poziomie minimalnych kosztów utrzymania. Stąd ich nienadążanie za wzrostem cen powodowało natychmiastowe wystąpienia. Nadmiar siły roboczej szczególnie na wsi, gdzie przeludnienie blokowało rozwój ekonomiczny, stanowił stałe, potencjalne źródło politycznego poparcia dla opozycji politycznej. W 1970 r. liczba zarejestrowanych bezrobotnych wynosiła w Ghanie według oficjalnych źródeł 16 513 osób, w tym 2134 ko-

¹⁵ „Ghana Economic Survey”, 1958, s. 24.

biety¹⁶. Statystyki oficjalne nie są pełne, faktycznie nasilenie bezrobocia jest wielokrotnie większe i zjawisko to stanowi ciężar i niebezpieczeństwo dla gospodarki, w której w 1968 r. pracowało 3 mln 923 tys. osób, z tego w sektorze prywatnym 2 mln 52 tys., a w państwowym 1 mln 871 tys.¹⁷. Według informacji „The Ghanian Times”¹⁸ ceny żywności od sierpnia 1964 r. do sierpnia 1965 wzrosły w miastach czterokrotnie, a na wsi dwukrotnie. Powyższe zjawiska gospodarcze przyczyniły się do społecznych warunków sprzyjających zamachowi stanu i odsunięciu Nkrumacha od władzy. Okazało się, że inflacyjne finansowanie gospodarki jest możliwe ze względu na bariery społeczne tylko o tyle, o ile gospodarka jest w stanie zwiększyć produkcję towarów konsumpcyjnych, a głównie żywności. Tabela 13 obrazuje wartość importu żywności do Ghany.

Tabela 13. Import produktów żywnościowych do Ghany

Produkty	1957		1961	
	tys. ton	mln Ł	tys. ton	mln Ł
Ryż	182,6	1 251	463,4	2 515
Pszenica	498,3	2 926	616,0	3 116
Ryby konserwowane	102,1	1 890	138,9	2 501
Ryby surowe i solone	35,8	486	84,2	1 316
Wołowina i wieprzowina	65,0	634	31,4	306
Mięso konserwowe	35,8	991	28,0	244
Mięso wędzone	6,5	134	12,8	238
Cukier	354,5	2 621	619,4	2 690

Źródło: S. L. A. Anyane, *Ghana Agriculture*, London 1963, s. 195.

Intensywny rozwój gospodarczy nie może wywoływać inflacyjnego wzrostu cen artykułów pierwszej potrzeby. Wzrost produkcji rolnej był hamowany za czasów Nkrumaha przez fakt maksymalnego wycisku wsi dla forsownego uprzemysłowienia. Eksploatacja wsi jako jedno z głównych źródeł finansowania uprzemysłowienia przyczyniała się do niewystarczalności produkcji rolnej, utrzymania jej na zacofanym poziomie technicznym, a tym samym zahamowania uprzemysłowienia. Tak finansowane uprzemysłowienie poprzez swe reperkusje społeczne zablokowało globalny rozwój społeczeństwa.

Nowa ekipa polityczna w Ghanie zastała zadłużenie kraju, rozczarowanie ludności, nieufność kapitału zagranicznego. Uprzemysłowienie, któ-

¹⁶ „Statistical Yearbook”, Accra, 1973.

¹⁷ „Ghana Handbook”, Accara, 1969.

¹⁸ „The Ghanian Times”, 11 VIII 1965.

re miało stać się dźwignią dynamizującą całą gospodarkę, stało się źródłem kłopotów władzy i społeczeństwa. Przyczynił się do tego model uprzemysłowienia, a głównie sposób finansowania i kierunek inwestycji, nieumiejętność współpracy z zagranicą przejawiająca się w jednoczesnym kokietowaniu banków zachodnich i manewrowaniem hasłami socjalizmu, dążenie do organizacji finansowej przedsiębiorstw prywatnych przy pomocy kredytów bankowych zamiast zasady spółek akcyjnych. Wojskowi przejęli władzę w kraju w sytuacji gorszej niż Nkrumah w 1957 r., kiedy to na rok przed uzyskaniem niepodległości w 1956 r. Ghana miała pierwsze miejsce, jeżeli chodzi o wartość dochodu narodowego na głowę ludności w Afryce¹⁹. Odziedziczyli długi, bezrobocie, inflację i brak zaufania za granicą. Dla zrozumienia tego nowego etapu rozwoju Ghany trzeba pamiętać o jednym, że ekipa wojskowa obejmując władzę w tak trudnej sytuacji nie miała wyboru drogi gospodarczej, stała w obliczu konieczności określonych posunięć gospodarczych. Nkrumah natomiast, dochodząc do władzy, miał wiele możliwych dróg rozwoju ekonomicznego przed sobą. Wojskowi stanęli w 1966 r. przed koniecznością uzdrowienia gospodarki, musieli zahamować inflację, obniżyć stopę inwestycji, wstrzymać inwestycje rozpoczęte, zainicjować produkcję dóbr konsumpcyjnych, oprzeć spłatę długów na eksporcie produktów rolnych (głównie kakao) i przemysł wydobywczy, popierać rozwój oszczędności u ludzi. Nieumiejętnie wybrana droga do realizacji uprzemysłowienia w okresie rządów Nkrumaha zmusiła nową ekipę wojskowych do masowego odejścia od polityki stałego wzrostu inwestycji. Nkrumah miał sprzyjającą sytuację, by pójść najkrótszą drogą ku nowoczesności, ale myślał kategoriami wyłącznie ideologicznymi, nie podołał intelektualnie tej sytuacji. Formułował błędną diagnozę sytuacji politycznej, przenosząc obcy model uprzemysłowienia przekreślił realność programu uprzemysłowienia.

Jakkolwiek byłaby nam bliska postać Nkrumaha oraz jego rola w Afryce, musimy pamiętać, że ocena rzeczowa jego działalności wypada negatywnie. Minie wiele lat, nim Ghana znów dojdzie do takiej sytuacji ekonomicznej, że władze jej będą miały możliwość kierowania gospodarką w sensie wyboru drogi, a nie tylko dostosowywania się do okoliczności i improwizacji, by przetrwać. Czas pokaże, czy wówczas społeczeństwo będzie w stanie wyłonić ekipę polityczną zdolną do sprostania tej sytuacji i stworzenia alternatywnej wizji rozwoju kraju.

Stwierdzenie, że rozwój gospodarczy w Ghanie zależy od likwidacji interesów klas, które przeciwstawiają się realizacji narodowego planu rozwoju, jest bezużytecznym frazesem w sytuacji, gdy struktura klasowa jest nieukształtowana, zaś siły społeczne zarówno postępowe, jak i reak-

¹⁹ F. Besy, *Principes pour l'orientation du développement*, „Zaire”, 1959, nr 3.

cyjne znajdują się w równowadze. Wówczas nawet typowe dla rozwoju kapitalistycznego w Europie w XIX w. sposoby realizacji rozwoju gospodarczego, jak reforma rolna, likwidacja długów rolnych, zakaz wywozu kapitałów za granicę, wstrzymanie wywozu dywidend, kontrola banków, napotykały na trudności. Dzieje się tak dlatego, gdyż siły społeczne walczące o hegemonię są na tyle słabe, że żadna nie może sięgnąć po władzę, są w stanie tylko poprzez działania destrukcyjne pełnić rolę polityczną i bronić swych interesów. Nieukształtowana struktura społeczna utrudniała Nkrumahowi stworzenie frontu sił popierających interwencję państwa w życie gospodarcze, nie pozwalała także na oparcie się na warstwach posiadających bez uzależnienia się od nich. Fiasko głównej roli państwa w życiu gospodarczym było spowodowane nieumiejętnym sterowaniem przemianami społecznymi oraz niechęcią do wprowadzenia parlamentarnych form walki politycznej. Nkrumah nie traktował klasy robotniczej jako siły decydującej. Być może, widząc jej niewielką w skali kraju liczebność nie doceniał znaczenia jej potencjału rewolucyjnego w życiu politycznym. Preferując system jednopartyjny o charakterze ogólnonarodowym pozbawił swój rząd sojusznika, jakim mogła być partia polityczna robotników o wyraźnym klasowym obliczu. Rząd Nkrumaha dążąc do unowocześnienia ustawodawstwa socjalnego i ruchu zawodowego najpierw ograniczył liczbę związków zawodowych, potem uzależnił je od siebie narzucając im statut, kontrolę i ograniczył im prawo do strajków, w końcu całkowicie zlikwidował ich funkcję i włączył je do Ludowej Partii Konwencji (CPP), panującej partii politycznej. Ten punkt widzenia reprezentowany przez Nkrumaha, a przejawiający się w podporząd-

Tabela 14. Najemna siła robocza według branż w 1968 r.

Branże	Osoby (w tysiącach)
Przemysł ogółem	3 923
Rolnictwo	346
Przemysł metalowy	8
Fabryki	459
Handel	1 117
Transport, komunikacja	283
Elektryczność, woda, służby sanitarne	84
Służby społeczne i państwowe	11 387

Źródło: „Ghana Handbook”, Accra 1969.

kowaniu klasy robotniczej polityce ogólnonarodowej, świadczy o niedocenianiu kształtującej się siły politycznej pracowników najemnych. Tabela 14 podaje dane dotyczące rozmieszczenia w 1968 r. siły roboczej

w Ghanie według branż. Wskazuje ona duże obciążenie gospodarki sferą nieprodukcyjną, gdyż największe zatrudnienie jest w dziedzinie usług. Robotnicy stanowią warstwę płynną, o braku tradycji, często pracują dorywczo. Powszechnym zjawiskiem jest brak wykwalifikowanej siły roboczej i duże bezrobocie ludności bez kwalifikacji. W stosunku do burżuazji rząd Nkrumaha stosował politykę, która nastawiała tę warstwę wrogo do władzy²⁰. Od strony ekonomicznej niszczył ją podatkami pozabawiając jednocześnie wpływów politycznych. W efekcie nie powstała w Ghanie narodowa burżuazja, która mogłaby poprzeć wiele z jego reform. Tym samym Nkrumah odepchnął od siebie jedyne go sojusznika zainteresowanego w realizacji programu ogólnonarodowego. Nie rozumiał, że sojusz CPP i drobnomieszczactwa będzie bezwartościowy, gdy sojusznik wskutek ograniczeń ekonomicznych i politycznych stanie się instrumentem władzy. Realny sojusz z drobnomieszczactwem wymagał podzielenia się z nim władzą, a nie zachowywaniem władzy monopolistycznej przez CPP. Można stwierdzić, że zachodził brak koordynacji między koncepcjami gospodarczymi a polityką Nkrumaha wobec poszczególnych warstw. Nowa ekipa stanęła wobec konieczności przerwania postępującego regresu w dziedzinie gospodarczej oraz synchronizacji poglądów na gospodarkę z możliwością uzyskania społecznego poparcia.

Na czele wojska, które 24 lutego 1966 r. dokonało zamachu stanu, stanął gen. Ankrah jako przewodniczący Rady Wyzwolenia Narodowego. Wojskowi rozpoczęli swą działalność od krytyki polityki Nkrumaha oraz podważenia jego autorytetu wśród mas. Rozwiązano CPP. Na forum międzynarodowym rząd Ghany zaprzestał sympatyzowania z krajami socjalistycznymi, zarzucono hasła panafrykanizmu. W kraju publicznie uznano prymat gospodarki prywatnej. Wydano zarządzenia popierające działalność prywatną kapitału, ogłoszone w 1970 r. pod nazwą *The Ghanaian Business Act*. Potępiono nacjonalizację, reprywatyzowano wiele przedsiębiorstw. Wszystkie te posunięcia miały na celu uzyskanie pomocy krajów zachodnich, głównie USA, Wielkiej Brytanii, Kanady, ponadto miały spowodować napływ kapitałów prywatnych do Ghany i ich inwestycje. Po pewnym czasie ujawnienie nadużyć dokonanych przez ekipę gen. Ankraha oraz zakaz działania wszelkich partii politycznych spowodowały wzrost napięć społecznych oraz tarcia wewnątrz grupy wojskowych będących u władzy. Trzeciego kwietnia 1968 r. miejsce gen. Ankraha zajął gen. Afrifa. Po trzynastu miesiącach swej władzy gen. Afrifa decyduje się na przywrócenie rządów cywilnych działających pod kontrolą wojska. W tym celu 1 maja 1969 r. uchyla zakaz działalności politycznej i ogłasza wybory. Na czele większości politycznej, która zwycięża, staje

²⁰ Przemówienie K. Nkrumaha opublikowane w „*The Ghanaian Times*”, 1 I 1964.

Kofi Abretta Busia jako przywódca Partii Postępu. Busia zostaje premierem, ale podlega kontroli ze strony Komisji Prezydenckiej z gen. A. Afrifa na czele. Busia kontynuował politykę gospodarczą wojskowych, popierał inwestycje kapitału prywatnego. Celem jego było ograniczenie bezrobocia, wyrównanie różnic między okręgami, nadanie Ghanie charakteru narodowego. Organizował roboty publiczne dla zwiększenia miejsc pracy. Wysiedlał obcokrajowców, głównie Nigeryjczyków. Usuwał wszystkich opozycjonistów z parlamentu, np. grupę posłów z Narodowej Partii Liberalistów. W polityce zagranicznej lawirował między Wschodem i Zachodem, z wyraźną preferencją Zachodu w dziedzinie gospodarczej. Za jego rządów Ghana była dalej niewypłacalna, z trudem odraczano spłaty pożyczek, ograniczano konsumpcję. Dzięki oddaniu eksploatacji surowców naturalnych pod kontrolę banków angielskich Busia uzyskał poręczenie ghańskich długów. W styczniu 1972 r. Busia, by ratować sytuację gospodarczą, zdewaluował ghańską walutę o 50%. Dewaluacja powiększyła różnicę między posiadaczami wartości rzeczowych a tymi, którzy żyją z pracy i oszczędności. Było to przetrzucanie na barki konsumenta kosztów kryzysu gospodarczego. Dewaluacja nie przyczyniła się do wzrostu eksportu, gdyż opierał się on głównie na nie przetworzonych surowcach mineralnych i produktach rolnych, których ceny zależą od koniunktury międzynarodowej i są ustalane w dolarach lub funtach. Brak środków na import żywności powodował wzrost deficytu artykułów spożywczych na rynku. W sytuacji nasilających się napięć społecznych i zbyt powolnej poprawy sytuacji gospodarczej wojsko obaliło rząd Busi.

Sytuację gospodarczą Ghany od 1966 r. nie jest łatwo interpretować ze względu na brak publikowanych pełnych danych oraz brak świadomej wszechstronnej koncepcji wyjścia z kryzysu społeczno-gospodarczego. Poszczególne rządy ogłaszają raz po raz swe cele i obietnice, ale wcielane w życie poszczególne decyzje są najczęściej wynikiem cząstko-

Tabela 15. Kierunki eksportu i jego wartość w Ghanie (w milionach cedi)

Kierunek	1967	1969	1970
Ogółem	245,1	333,3	462,4
Strefa sterlinga	83,6	123,9	129,5
Strefa dolarowa	44,4	52,6	89,5
EWG	48,9	90,1	112,3
Reszta Europy Zachodniej	11,1	12,0	15,4
RWPG i ChRL	3,71	20,3	75,3
Japonia	17,0	26,1	30,3
Reszta świata	3,0	8,3	5,1

Źródło: „Statistical Yearbook”, Accra, 1973.

Tabela 16. Kierunki importu i jego wartość w latach 1967—1970 (w milionach cedi)

Kierunek	1967	1969	1970
Ogółem	261,5	354,4	419,0
Strefa sterlinga	95,1	118,1	122,0
Strefa dolarowa	47,9	72,3	89,0
EWG	53,2	74,3	91,5
Reszta Europy Zachodniej	6,3	17,0	22,1
RWPG i ChRL	21,8	31,2	35,5
Japonia	15,7	20,8	25,8
Reszta świata	18,2	20,7	32,3

Źródło: „Statistical Yearbook”, Acra, 1973.

wych analiz sytuacji ogólnej w kraju i doraźnych potrzeb. Tabele 15 i 16 ilustrują kierunki eksportu i importu oraz ich wartość.

Dane te, mimo iż wyrażają wartości w walucie ghańskiej, pozwalają stwierdzić, że dopiero w 1970 r., czyli w 4 lata po odejściu Nkrumaha, osiągnięto nadwyżkę eksportu nad importem. Nie obrazuje to całej sytuacji gospodarczej, gdyż budżet Ghany był bardzo obciążony spłatą kredytów zaciągniętych w okresie rządów Ludowej Partii Konwencji. Zwrócić również należy uwagę na wzrost obrotów handlowych z krajami strefy sterlingowej i dolarowej oraz dużą wartość tych obrotów w porównaniu do krajów RWPG i Chin. Wzrost produktu narodowego brutto na głowę w Ghanie w latach 1971—1972 eksperci Narodów Zjednoczonych obliczają na 0,4%, co przy średniej w całej Afryce wynoszącej 0,6% jest dla Ghany regresem, gdyż był to w połowie lat pięćdziesiątych XX w. jeden z najbogatszych krajów Afryki²¹. Wartość eksportu i importu w latach 1970—1972 według źródeł ONZ podaje tabela 17²².

Tabela 17. Wartość eksportu i importu w Ghanie w latach 1970—1972 (w milionach dolarów)

Wyszczególnienie	1970	1971	1972
Eksport	433,0	338,0	389,0
Import	410,0	434,0	290,0
Eksport jako % wartości importu	105,4	77,9	134,1

Źródło: *Étude des conditions économiques en Afrique 1973*, New York 1976, s. 150.²¹ *Étude des conditions économiques en Afrique 1973*, New York 1976.²² *Ibidem*.

Obserwujemy więc spadek obrotów handlowych i to zarówno w dziedzinie eksportu, jak i importu. Uzyskana w 1970 r. nadwyżka bilansu handlowego była czasowa i w 1971 r. znów bilans ten jest ujemny, by w 1972 r. ponownie osiągnąć wartość dodatnią. W 1972 r. eksport Ghany był równy 16,4^o/o wartości produktu narodowego brutto, a import 14,0^o/o tej wartości²³. Według tego samego źródła w 1972 r. produkt narodowy brutto był wytworzony w 45,7^o/o przez rolnictwo, w 20^o/o przez przemysł i w 34^o/o przez dział usług. Udział spożycia w produkcie narodowym brutto w 1972 r. osiągnął w Ghanie²⁴ 87,7^o/o, co było rezultatem ograniczenia inwestycji i zahamowania rozwoju gospodarczego przez trudności płatnicze i społeczne. Tym samym wielkość spożycia w Ghanie przekroczyła średnią wartość dla całej Afryki wynoszącą 79,9^o/o²⁵.

Obalenie rządu dra Busi w 1972 r. przez pła Acheamponga to kolejna próba wyjścia Ghany z gospodarczego impasu. Ocena polityki prowadzonej przez Radę Ocalenia Narodowego jest trudna ze względu na brak pełnych danych z tego okresu. Dotyczy to zarówno źródeł ghańskich, jak i międzynarodowych. W 1972 r. rząd tworzyli tylko wojskowi, władza regionalna była również w rękach oficerów. Acheampong skupiał trzy teki ministerialne: finanse, gospodarkę i obronę. Cele Acheamponga pozostały podobne do tych, pod których hasłem wojskowi dokonali zamachu w 1966 r. Postulował on rozwój zatrudnienia i wzrost stopy życiowej, samodzielność w rozwoju gospodarczym, obniżenie importu żywności, likwidację zadłużeń kraju, ograniczenie inflacji, ułatwienia dla zagranicznego kapitału prywatnego, wzrost nakładów na rolnictwo. Tak formułowane cele społeczno-gospodarcze prowadzić mają do wyjścia z sytuacji kryzysowej za cenę ograniczenia inwestycji i spadku tempa wzrostu dochodu narodowego. Likwidacja bezrobocia przez nadmierne zatrudnienie obciąża gospodarkę, choć odsuwa napięcia społeczne na dalszy czas. Ograniczenie importu i dążenie do samowystarczalności powoduje rozproszenie wydatków inwestycyjnych. Brak środków na rozwój gałęzi produkujących na eksport hamuje tempo wzrostu dochodu narodowego. Sektor państwowy stara się stworzyć warunki rozwoju inwestycji prywatnych kapitału zagranicznego w przemyśle, skupić swą rolę na inwestycjach w infrastrukturę, jak transport, oświata, kopalnie i stworzenie rynku zbytu. Czynnikiem dynamizującym gospodarkę ma być kapitał prywatny. Czas pokaże, czy spełnił on tę rolę w Ghanie i w jakiej mierze Ghana kierowała swym rozwojem polityczno-gospodarczym w sposób niezależny, jak długo będzie trwało wychodzenie z kryzysu gospodarczego, jakie przekształcenia w strukturze społecznej dokonają się

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

w tym czasie. Obalenie rządu Acheamponga w 1979 r. pozwala sądzić, że kryzys gospodarczy trwa.

Podsumowując analizę przeobrażeń gospodarczych w latach 1957—1972 można stwierdzić, że przyjęty w 1957 r. model uprzemysłowienia z punktu widzenia ogólnego rozwoju społeczeństwa nie przyniósł oczekiwanych rezultatów w przewidywanym czasie. Dopiero w momencie gdy Ghana wyjdzie z trudności gospodarczych, będzie można orzec, czy to, co w tych latach zrobiono, warte było kilkuletniego ciężaru wychodzenia z trudności gospodarczych. Pełna prakseologiczna ocena polityki Nkrumaha wymaga uwzględnienia czynnika czasu, dzięki czemu odpowiedzieć można na pytanie, czy uzyskany stopień rozwoju wart był kilkuletniej sytuacji kryzysowej. Jednocześnie porównanie osiągnięć Ghany ze stopniem rozwoju uzyskanym przez kraje o podobnych warunkach, lecz przy innej niż wybrana przez Nkrumaha drodze uprzemysłowienia, pozwoliłoby na stwierdzenie, czy droga Ghany była mniej czy bardziej skuteczna. Sprawy te wykraczają poza ramy niniejszego artykułu.

Formułowany często w literaturze ekonomicznej dylemat, czy dla Afryki lepsza jest gospodarka planowa, co postuluje G. Myrdal, czy wolnorynkowa, co postuluje Schumpeter, wydaje się być fałszywy. W Afryce wydaje się konieczne funkcjonowanie modelu pośredniego, tj. działalności przedsiębiorstw prywatnych pod kontrolą państwa, które instrumentami finansowymi kieruje polityką społeczno-gospodarczą. Część wydatków państwowych powinna być finansowana z opodatkowania kapitalistów, winno to być opodatkowanie zysków brutto. Trudności kierowania sytuacją gospodarczą w krajach Afryki obrazują dwa typowe stadia przeobrażeń gospodarczych, które wystąpiły w Ghanie. W końcowych latach systemu kolonialnego, gdy dominowała gospodarka zacofana, niska była wydajność pracy i niski (w porównaniu do krajów rozwiniętych) dochód realny na głowę. Zapoczątkowanie uprzemysłowienia na dużą skalę przez państwo ghańskie, niezależnie od zadłużeń międzynarodowych, zrujnowało drobnych wytwórców, wyparło rzemiosło i chałupnictwo, odejście od gospodarki naturalnej czyniło zbędną pracę dużej części ludności wiejskiej. W efekcie nowa technika uruchomiła niepełne zatrudnienie, co powodowało nadal stosunkowo niski poziom dochodu narodowego. Te dwa stadia sytuacji gospodarczej ze względu na niski stopień wzrostu dochodu narodowego należy oceniać negatywnie z punktu widzenia ogólnej polityki rozwoju. Wydaje się, że nieskuteczność polityki gospodarczej w Ghanie wynikała z kierowania maksymalnej uwagi na zwiększenie stopy inwestycji, zamiast skupienia wysiłków na kwestii kierowania inwestycji do najbardziej odpowiednich dziedzin. Warto, jak sądzę, przypomnieć tym, którzy utożsamiają rozwój społeczeństwa z budową wielkiego przemysłu, stwierdzenie Lenina, że „prawo wyższości

wielkiej produkcji nie jest bynajmniej tak absolutne i tak proste, jak się czasem sądzi”²⁶. Optymalna jest, jak sądzę, w sytuacji Afryki kombinacja metod pośrednich, tj. technik o wysokiej i niskiej kapitałochłonności²⁷. Stwierdzenie, że nie dla każdego kraju najnowsza technologia wielkiego przemysłu jest właściwa, wypowiadał wiele lat temu o Złotym Wybrzeżu W. A. Lewis, który proponował ograniczoną industrializację, budowę niewielkich zakładów, głównie przetwórczych²⁸. Kraje Trzeciego Świata nie powinny zatem mechanicznie przenosić wzorów uprzemysłowienia z krajów rozwiniętych.

Od wielu lat w literaturze socjologicznej autorzy orientacji marksistowskiej wskazywali na nietrafność ocen i badań Trzeciego Świata, opierających się na założeniu jednego modelu rozwoju takiego, jak w Europie Zachodniej czy Ameryce Północnej. Krytyka ta rozwinięta z początku dla wykazania nieadekwatności instytucji politycznych współczesnego kapitalizmu w Trzecim Świecie coraz częściej łączy się ze wskazywaniem, że nieadekwatne jest także przenoszenie modelu uprzemysłowienia z krajów zachodnich. Coraz częściej proponuje się technologię pośrednią, tj. taką, w której jedno miejsce pracy kosztuje tyle, co roczny dochód pracującej osoby. Model ten²⁹ ma zahamować rozwój miast w Trzecim Świecie, ograniczyć wzrost bezrobocia, gwarantować równomierny poziom dochodu narodowego.

Nieadekwatność wzorów przeniesionych z krajów kapitalistycznych do Trzeciego Świata nie oznacza wcale słuszności modelu uprzemysłowienia, który realizowały kraje socjalistyczne. Punktem wyjścia działań gospodarczych w krajach socjalistycznych były cele polityczne, a nie prakseologiczne. Realizację tych celów ułatwiała bratnia pomoc możliwa dzięki geograficznej bliskości krajów demokracji ludowej. Wśród krajów Trzeciego Świata dominuje przekonanie, że problemem najbardziej palącym jest wejście na drogę rozwoju, któremu mają być podporządkowane założenia polityczne. Teza, że rozwój globalny społeczeństwa jest tożsamy z upowszechnianiem socjalizmu jako ustroju ekonomicznego, jest prawdziwa w warunkach, gdy bierzemy pod uwagę kryteria marksistowskiej teorii człowieka. Przykład polityki rządu Nkrumahy jest potwierdzeniem sformułowanego tu stanowiska. Mechaniczne przeniesienie do Ghany wzorów rozwoju z krajów demokracji ludowej, co w odniesieniu do całego Trzeciego Świata postulowali tacy ekonomiści,

²⁶ W. Lenin, [w:] K. Marks, F. Engels, W. Lenin, *Dziela*, t. 4, Warszawa 1950, s. 117.

²⁷ A. Müller, *Wzrost gospodarczy w krajach przeludnionych*, Warszawa 1964 SGPiS.

²⁸ W. A. Lewis, *Report on Industrialisation and the Gold Coast*, 1953, s. 12—13.

²⁹ E. F. Schumacher, *Small is Beautiful*, London 1973.

jak O. Lange³⁰ czy M. Doob³¹, spowodowało w tym kraju trudności gospodarcze i zahamowanie procesów rozwojowych. Być może w przyszłości w krajach, które mają większy potencjał gospodarczy, są niezależne od koniunktury międzynarodowej, mają nadzwyczajne zyski np. z nafty, program nacjonalizacji i industrializacji zaczętej od przemysłu ciężkiego, rozwój bez obcych kapitałów i akumulacja czerpana z rolnictwa przyniosą sukces. Na razie można stwierdzić, że droga rozwoju dla Trzeciego Świata to ani kapitalizm monopolistyczny, ani wolnokonkurencyjny, ani też mechaniczne naśladowanie modelu ekonomicznego, przeniesionego z krajów demokracji ludowej.

Rozwój społeczeństwa nie jest kształtowany jedynie przez czynniki gospodarcze, wymaga zharmonizowania przemian gospodarczych z koncepcją państwa i istniejącą strukturą społeczną. Zatem teoretyczna koncepcja rozwoju Trzeciego Świata, o ile ma rzeczywiście stymulować rozwój tych krajów, powinna wykroczać poza czysto ekonomiczne analizy. Ten kierunek analizy reprezentuje m.in. grupa badaczy radzieckich³², którzy swe badania rozpoczęli od sformułowania hipotezy, że zacofanie Trzeciego Świata nie jest prostą funkcją neokolonializmu, bo samo uzyskanie niepodległości i obalenie systemu kapitalistycznego nie dynamizuje rozwoju. Zacofanie to nie jest także wynikiem zwykłego opóźnienia na drodze kapitalistycznego rozwoju, gdyż uprzemysłowienie według modelu kapitalistycznego nie ma charakteru uniwersalnego. Autorzy radzieccy³³ stwierdzają, że Trzeci Świat to grupa krajów o specyficznym typie ustroju, którego nie należy utożsamiać ani z kapitalistycznym, ani z socjalistycznym. Analiza tego ustroju winna obejmować struktury ekonomiczne, polityczne, społeczne i kulturowe. Ustrój ten charakteryzuje się własną drogą rozwoju i własnymi czynnikami rozwoju. Dla nadania rozwojowi tych krajów charakteru samoczynnego nie wystarczy importować nowoczesną technikę, trzeba dopasować ją do struktur społecznych i kulturowych. Nowoczesna technika, mimo że taka sama jak w krajach kapitalistycznych i krajach socjalistycznych, działa w krajach Trzeciego Świata w swoistych warunkach, zatem jej zastosowanie nie przynosi upodobnienia Trzeciego Świata ani do krajów Wschodu, ani Zachodu. Specyfika Trzeciego Świata utrzyma się niezależnie od tego, w jakim tempie poszczególne kraje wejdą na drogę rozwoju. Badanie społeczeństw globalnych w Trzecim Świecie, ich specyfiki i kierunków rozwoju pozostanie trwałym zadaniem socjologii. Zadaniem tym jest także wypracowanie koncepcji ustroju państw Trzeciego Świata, gdyż sytuacja

³⁰ Lange, *op. cit.*, s. 207, 214.

³¹ M. Doob, *Some Aspect of Economic Development*, London 1975.

³² *Kraje rozwijające się*, praca zbiorowa, Warszawa 1977.

³³ Halpern, *Ghana i Nigeria*, Warszawa 1964, s. 190.

tych państw jest wynikiem nie tylko warunków, ale także stosowanych teoretycznych koncepcji rozwoju. Oprócz ujęć społeczno-ekonomicznych, takich jak praca E. F. Schumachera³⁴, dalszych studiów wymagają zagadnienia roli kultury i struktur społecznych, kwestie roli państwa w organizowaniu rozwoju gospodarczego i uzależnienie struktur politycznych od struktury społecznej. Keynesowska propozycja, by państwo wznosiło się ponad klasowe interesy robotników i kapitalistów i działało w interesie ogółu społeczeństwa, nie ma, moim zdaniem, waloru uniwersalnego, nie dotyczy bowiem, jak widać na przykładzie Ghany, wszystkich krajów Trzeciego Świata. Casus Ghany pozwala na sformułowanie pięciu hipotez, które charakteryzują główne elementy mechanizmu społeczno-gospodarczego ustroju państw Trzeciego Świata.

1. Ponadklasowa, ogólnonarodowa koncepcja państwa jest nieadekwatna w sytuacji, gdy klasy dopiero się kształtują i walczą o hegemonię.

2. Uprzemysłowienie według modelu krajów socjalistycznych wymaga, by państwo było klasowe, a nie ogólnonarodowe.

3. Brak wykrystalizowanej struktury społecznej przyczynia się do podjęcia walki sił społecznych o hegemonię, co powoduje w trudnej sytuacji gospodarczej ewolucje od rządów cywilnych do dyktatorskich o charakterze wojskowym lub biurokratycznym.

4. Rządy dyktatorskie nie pozwalają na ujawnienie się konfliktów społecznych i ekonomicznych, prowadzą politykę o celach technokratycznych, a nie ideologicznych, trwają one tak długo, jak długo trwa dochodzenie do równowagi między siłami społecznymi.

5. Polityka może być źródłem decyzji gospodarczych, o ile nie przekreśla prakseologicznych celów gospodarki.

Na podstawie przeprowadzonej analizy można sformułować wniosek że głównych źródeł rozwoju krajów Trzeciego Świata należy szukać nie w zewnętrznych wpływach lub rozwoju regionalnej integracji tych krajów, lecz w wewnętrznych mechanizmach ustroju. Ten punkt widzenia wiele lat temu wysunął M. Kalecki³⁵, formułując koncepcję ustroju pośredniego. Postulował on, by w Trzecim Świecie główną rolę w organizowaniu rozwoju pełniło państwo o wyraźnym klasowym charakterze, by bazą społeczną tego państwa były warstwy pośrednie. Kalecki wykraczając daleko poza partykularne analizy prowadzone w poszczególnych dyscyplinach umożliwił podjęcie problematyki Trzeciego Świata z perspek-

³⁴ Schumacher, *op. cit.*

³⁵ M. Kalecki, *Ustroje pośrednie*, [w:] *Z ostatniej fazy przemian kapitalizmu*, Warszawa 1968.

tywy wyjścia z zacofania i nadania rozwojowi charakteru samoczynnego. Nadanie koncepcji Kaleckiego empirycznego sensu przez jej wykorzystanie w studiach monograficznych pozwoliłoby problematykę rozwoju pogłębić teoretycznie i przybliżyć do zachodzących procesów społeczno-ekonomicznych. Artykuł powyższy miał być próbą realizacji sformułowanego powyżej celu badawczego.

MAŁGORZATA SZUPEJKO

OD PROTEKTORATU DO RZĄDÓW WOJSKOWYCH. PROCES PRZEMIAN POLITYCZNYCH W UGANDZIE.

Treść: Uwagi wstępne. — Królestwa i plemiona Ugandy w okresie kolonializmu. — Status Bugandy w dobie protektoratu i w niepodległej Ugandzie. — Monarchia czy republika? — „The Move to the Left”. Fiasko polityki wewnętrznej Obote. — Podsumowanie.

UWAGI WSTĘPNE

Temat artykułu sformułowany dość ogólnie będzie w istocie próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie: jak doszło do uwieńczonego sukcesem wojskowego zamachu stanu w Ugandzie, zamachu, którego następstwa trwają do dzisiaj w postaci reżimu wojskowego generała Amina. Zjawisko to jest samo w sobie interesującym zagadnieniem, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, iż Uganda jako państwo była od chwili swojego powstania, tzn. od momentu ustalenia brytyjskiego protektoratu w Afryce Wschodniej w 1894 r., tworem nie tylko sztucznym, lecz również nękanym secesjonistycznymi dążeniami walczących i konkurujących ze sobą plemion. Funkcjonowanie i utrzymanie się rządów wojskowych jest jednakże problemem wykraczającym poza ramy nakreślone w tytule.

Punktem wyjścia jest tutaj Uganda u progu niepodległości, tzn. w 1962 r. Kształt jej wiązał się z politycznym dziedzictwem całego okresu kolonialnego, a tworzyły go siły działające wewnątrz tej jednostki politycznej, gdyż tak istotnie należy traktować Ugandę. Uganda była jednostką polityczną, jednakże nie tworzyła zwartego i jednolitego organizmu państwowego, nie mówiąc o wykształceniu się cech narodowych czy innego rodzaju więzi ponadplemiennych. Stwierdzenie to jest wielokrotnie powtarzane przez wielu autorów zarówno opracowań naukowych, jak i ludzi bezpośrednio związanych z życiem politycznym Ugandy, „Uganda w 1894 r., jej system rządów pośrednich wykształcił w efekcie lokalne i trybalne interesy kosztem formowania się narodu. Istotnie, aż

do 1921 r. nie było tam żadnego centralnego zgromadzenia ustawodawczego, a aż do zakończenia II wojny światowej nie było żadnego Afrykanina, który w nim zasiadłby. Co gorsza, nie było tam również zuniformizowanego systemu lokalnej administracji. Na przykład w myśl 1900 Agreement „królestwo Bugandy zostało potraktowane w sposób uprzywilejowany i otrzymało większą autonomię aniżeli inne obszary Ugandy”¹. Podobna myśl zawarta jest w artykule premiera M. Obote dotyczącym jego polityki wewnętrznej po 1966 r., czyli tuż po odsunięciu przez niego od władzy konkurenta politycznego — Kabaki Mutesy II: „W Bugandzie komisarz prowincji miał mniej władzy, a jego tytuł «komisarz» został zamieniony na «rezydent». Było to zabezpieczenie cech odrębnego rozwoju właściwe rządóm pośrednim. W sytuacji, kiedy masy w każdej części kraju traktowały lokalną administrację jako swój rząd, z którym były związane bardziej aniżeli z rządem w Entebbe, niemożliwy był oparty na nacjonalizmie układ dotyczący niepodległościowej konstytucji dla Ugandy”².

Okres brytyjskiego protektoratu na terenie Ugandy utwierdził i pogłębił historyczny konflikt między centrum kraju a pozostałymi regionami. W szczególności przyczyniło się do tego podpisanie przez Brytyjczyków odrębnych porozumień z władcami czterech królestw: Bugandy, Toro, Ankole i Bunyoro, które weszły w skład protektoratu. Ich strukturę polityczną wykorzystano dla potrzeb administracji kolonialnej, natomiast plemionom, które nie miały w odpowiednim stopniu wykształconej struktury władzy, narzucano niekiedy obce schematy wraz z urzędnikami z innych plemion.

Istotnym efektem rządów pośrednich było więc funkcjonowanie politycznych subsystemów w obrębie jednego państwa, a także pogłębienie się trybalizmu i związanych z nim zjawisk takich, jak wzrost lokalnego nacjonalizmu, identyfikacji plemiennej, tendencja do utrzymania federacjonizmu.

W dniach od 18 IX do 9 X 1961 r. odbyła się w Londynie konferencja z udziałem przedstawicieli zainteresowanej ludności³ w sprawie przyszłości brytyjskiego protektoratu Ugandy, na której ustalono, że 1 III 1962 r. Uganda uzyska pełną autonomię wewnętrzną, a 9 X 1962 r. niepodległość. Do października 1962 r. ustrój Ugandy i Bugandy oparty będzie na zasadach federacji. Tak więc władzą centralną Ugandy został

¹ Apolo Nsibambi (wykładowca nauk politycznych na Makerere University College), *Political Integration in Uganda: Problems and Prospects*, „East Africa Journal”, February, 1969, nr 3, s. 31.

² M. A. Obote, *The Footsteps of Uganda's Revolution*, „East Afrika Journal”, October, 1968, nr 3, s. 8.

³ Delegacji ze strony Ugandy przewodniczył Joseph Benedicto Kiwanuka, arcybiskup kościoła rzymskokatolickiego, założyciel Partii Demokratycznej w Ugandzie.

jednoizbowy parlament — Zgromadzenie Narodowe, złożony z 281 deputowanych wybieranych w głosowaniu powszechnym (w tej liczbie mieścili się deputowani z Bugandy, która zachowała autonomię i której Luikiiko — Rada Ministrów otrzymała prawo mianowania jednej czwartej składu centralnego parlamentu) oraz 9 członków wybieranych przez parlament. Rząd z premierem na czele był odpowiedzialny przed parlamentem. Do kompetencji gubernatora należały już tylko sprawy zagraniczne, obrona i dowództwo sił zbrojnych.

Chcąc odnaleźć źródła wewnętrznych konfliktów Ugandy po uzyskaniu niepodległości należy zdać sobie sprawę z odrębności i specyfiki królestw i regionów Ugandy oraz z tendencji politycznych występujących już w okresie kolonializmu.

KRÓLESTWA I PLEMIONA UGANDY W OKRESIE KOLONIALIZMU

Ludność zamieszkująca terytorium Ugandy była konglomeratem, który pod względem etniczno-językowym dzielił się na trzy zasadnicze grupy. Najsilniejsza grupa to plemiona Bantu, które zamieszkiwały centralno-południową część kraju. Obszar ten podzielony był między cztery rywalizujące królestwa Afrykańskiego Międzyjezierza: Bugandę, Toro, Ankole, Bunyoro. Następna grupa to Niloto-Chamici, którzy zamieszkiwali obszar północno-wschodni, trzecia natomiast to Niloci żyjący w północnej części Ugandy. Kulturowo obcym elementem na tym terenie byli Indusi — ich liczba w 1959 r. wynosiła 69103 wobec całej populacji liczącej 6 435 155⁴. Należy o tym wspomnieć, ponieważ udział Indusów w życiu gospodarczym kraju nie był obojętny z punktu widzenia ekonomicznego rozwarstwienia społeczeństwa i związanymi z nim konfliktami.

Na terenie Ugandy zamieszkiwało w sumie 28 plemion, co w porównaniu z innymi krajami Afryki Wschodniej, np. Tanzanią, na terenie której żyło 120 plemion, lub Kenią — gdzie było 48 plemion⁵, nie było wiele. Jednakże podziały plemienne i konflikty między nimi, korzeniami tkwiące w dalekiej przeszłości, zaciążyły na wewnętrznych problemach przyszłego niepodległego państwa.

Sięgając natomiast czasów przedkolonialnej niezależności można ogólnie stwierdzić, że plemiona Bantu osiągnęły wyższy stopień społecznego rozwoju wytwarzając scentralizowane i złożone systemy polityczne, pod-

⁴ D. E. Apter, *The Political Kingdom in Uganda*, Princeton University Press, 1967, s. 37—38.

⁵ *East African Information Digest*, London 1962, s. 13.

czas gdy plemiona nilockie i niloto-chamickie⁶ żyły w organizacjach typu segmentarnego, tzn. w równolegle występujących i prostych strukturach nie pozostających w zależności pionowej. Zgodnie z definicją Per Säfholma⁷ „Segmentarny system rodowy (*lineage*) oznacza, że społeczeństwo jest zorganizowane w małe grupy — genealogiczne struktury, które są segmentami większych grup. Segmenty te są wyraźnie odrębne, a ich członkowie w pewnych sytuacjach odczuwają swoją odrębność samodzielnie powstałych grup, natomiast w innych okolicznościach łączą się w większe grupy. Totalny system uważany jest za stały, lecz grupy będące jego komponentami zawsze się zmieniają”. Ród jest rdzeniem każdego klanu. Często ród może tworzyć organizację militarną, która występuje przeciwko innym grupom rodów w obrębie tego samego społeczeństwa.

W przypadku Ugandy uważa się, że klany plemion nilockich miały strukturę rodową⁸. Na przykład plemię Lango funkcjonowało aż do 1914 r. na podstawie prostej zmilitaryzowanej organizacji segmentarnej. Elementami jednoczącymi plemię Lango były: wspólny język, endogamia, wspólna tradycja — funkcjonujące wspólne wzory kulturowe. Wodzowie klanów rywalizowali ze sobą, jednakże w czasie ceremonii plemiennych był utrzymywany wewnętrzny pokój. Organizacja militarna Lango polegała na tym, że na czele kilku wsi (3 do 10) stał wódz — *jago*, był nim niejednokrotnie wódz klanowy, któremu podlegało od 150 do 7500 ludzi. W stosunku zależności do *jago* pozostawał *rwot* — wódz kolumny, która liczyła kilkudziesięciu wojowników. *Rwot* pełnił wyłącznie funkcje militarne. U Lango było brak centralnego zwieńczenia jednoczącego w sensie organizacyjnym wszystkich *jago*.

Krańcowo odmiennym przypadkiem jest plemię Ganda, które wykształciło złożoną formę państwowości. Dla porównania więc *kabaka* Bugandy, czyli król, rządził królestwem liczącym około miliona mieszkańców. System polityczny Bugandy przedkolonialnej jest przykładem sprawnie działającego, rozbudowanego, a zarazem scentralizowanego aparatu państwowego, posiadającego zarówno administrację, jak też silną armię⁹.

Dwadzieścia osiem plemion, które występowały na terenie Ugandy, posługiwało się swoimi plemiennymi językami różniącymi się w znacznym stopniu. Fakt ten stwarzał naturalne bariery między nimi, nie licząc

⁶ Ten powszechnie przyjęty podział ludności omawianego regionu Afryki oparty na krzyżujących się kryteriach lingwistycznych, antropologicznych i kulturowych jest jednak kwestionowany przez niektórych badaczy.

⁷ P. Säfholm, *The River-Lake Nilotes*, Uppsala 1973, s. 24.

⁸ Patrz *ibidem*, s. 24, oraz Nsibambi, *op. cit.*, s. 36.

⁹ Patrz M. Majchrzak, *Przemiany społeczno-polityczne w Królestwie Buganda pod wpływem kolonializmu*, „Przegląd Socjologiczny”, t. 27, 1975, s. 101.

tych, które istniały w wyniku różnic obyczajowych i różnej bazy ekonomicznej.

Generalnie rzecz biorąc, plemiona Bantu były w większości rolnicze lub rolniczo-pasterskie, pędziły osiadły tryb życia i miały scentralizowane systemy polityczne. Natomiast Niloci i Niloto-Chamici byli pasterzami, zajmowali się też myślistwem, niejednokrotnie pędzili koczowniczy tryb życia.

Przy brytyjskiej zasadzie sprawowania na terenie kolonii rządów pośrednich pozostawała cała plemienna odrębność, która w konsekwencji prowadziła do pogłębienia trybalizmu, czyli orientacji plemiennych. Umacniały ją jeszcze konflikty historycznie związane z dążeniem najsilniejszych plemion do utrzymania dominacji politycznej. Na obszarze Międzyjeziora Afrykańskiego najsilniejszym plemieniem, które wykształciło formę własnej państwowości, było plemię Ganda. Na przełomie XVI i XVII w. odebrało ono hegemonię Nyoro. Królestwo Bunyoro, czyli obszar zamieszkały przez plemię Nyoro, było tradycyjną kolebką cywilizacji plemiennych na tym terenie. Stąd nastąpiła ekspansja terytorialna Bantu, tworząc w efekcie formy organizacji państwowych i plemiennych o różnym stopniu złożoności i wzajemnej zależności, w świetle historycznych odrębności zrozumiałe są więc separatystyczne tendencje poszczególnych plemion.

Konflikty międzyplemienne posłużyły władzom protektoratu do prze-forsowania własnych interesów, np. nadawano stanowiska w administracji protektoratu na terenie jednego plemienia członkom innych plemion; nadawano przywileje typu ekonomiczno-politycznego w zamian za pomoc w podboju i utrzymaniu w posłuszeństwie buntujących się plemion, udostępniano wykształcenie i czyniono nadania ziemskie w zamian za lojalność w stosunku do władz protektoratu — szczególnie chętnie wyróżniano w tym względzie Baganda. Budziło to zrozumiałą niechęć innych plemion.

W obrębie protektoratu elementem ponadplemiennym, unifikującym mógł być jedynie język angielski. Był on językiem oficjalnym, jednakże zarazem językiem ludzi wykształconych. Języki plemienne nie posiadały pojęć związanych z identyfikacją ponadplemienną, np. pojęcia „naród”. Występowało ono w swahili: *naród* — *taifa*, w odróżnieniu od plemię — *kabila*. Na terenie Ugandy znikomy procent ludności posługiwał się swahili, byli to nieliczni Arabowie, kupcy z Zanzibaru i Omanu, którzy przybyli do Bugandy w 1844 r., jeszcze za czasów *kabaki* Suna (1825—1857). Luganda — język Baganda, nie posiadał odniesień ponadplemiennych, np. to samo słowo — *eggwanga* oznaczało zarówno plemię, jak i naród.

Dla utrzymania wewnętrznego rozbitcia Ugandy istotny był również fakt, że podziały etniczno-plemienne łączyły się w określony sposób ze

sferą politycznej działalności plemion. Dziedzictwem rządów kolonialnych było powstanie wyższej warstwy urzędniczej zdominowanej przez Bantu. Uczestnictwo w tej grupie społecznej wiązało się z posiadaniem odpowiedniego wykształcenia i znajomością języka angielskiego. Działalność wojskowa była natomiast domeną plemion nilockich z północnej i południowo-zachodniej części Ugandy — szczególnie plemion Bari, Madi, Kakwa (z pogranicza Sudanu) i Lugbara (z pogranicza Zairu). Kultura tych plemion związana była z islamem.

Możliwość uczestniczenia Bantu, a w szczególności Baganda, w działalności politycznej dawała im określone korzyści ekonomiczne, jak również sytuowała ich na uprzywilejowanej pozycji w stosunku do innych plemion. Znalazło to swój wyraz w polityce kolonialnej po II wojnie światowej. Uzyskiwanie przez ludność kolonii wykształcenia na pewnym poziomie było koniecznym warunkiem przeprowadzenia procesów modernizacyjnych zarówno w gospodarce, jak i zarządzaniu, co z kolei dawało możliwości efektywniejszej eksploatacji ekonomicznej Ugandy. Największe zyski płynęły z zakładanych plantacji kawy, kakao, bawełny, herbaty. Przeprowadzenie innowacji ekonomicznych wiązało się z przemianami w sferze społecznej¹⁰. Dokonywały się one tym skuteczniej, im większa była społeczna recepcja innowacji wprowadzanych przez władze kolonialne. Jest więc rzeczą zrozumiałą, że uprzywilejowaną pozycję w obrębie protektoratu zajmowały plemiona posiadające szczególne predyspozycje do przyjęcia tych innowacji. W tym względzie wśród Bantu najbardziej chłonącymi zmiany byli Baganda.

Reasumując: odrębności plemienne były faktem zarówno politycznym i ekonomicznym, jak i kulturowym.

STATUS BUGANDY W DOBIE PROTEKTORATU I W NIEPODLEGŁEJ UGANDZIE

System polityczny Bugandy oraz jej struktura społeczna posiadały potencjalne możliwości do przyjęcia zmian podyktowanych linią polityki kolonialnej. Fakt ten bezpośrednio wiązał się z miejscem Bugandy w protektoracie brytyjskim. Ażeby nawet pobieżnie uzasadnić to stwierdzenie, należy cofnąć się w okres przedkolonialny.

System władzy politycznej w Bugandzie nie opierał się na systemie pokrewieństwa. Wynikała stąd dla każdego Muganda zależność dwojakiego rodzaju: był podporządkowany władzy królewskiej — mniej lub bardziej bezpośrednio; po drugie — był członkiem jednego z 40 totemicznych klanów, a więc podlegał władzy klanowej. Jednakże donioślejsze kon-

¹⁰ *Ibidem*, s. 123—124, 130—135.

sekwencje dla kariery osobistej jednostki wiązały się z zależnością pierwszego typu. Baganda posiadali system klanowy, który dopuszczał małżeństwa królów z kobietami pochodzącymi z różnych klanów. Zgodnie z obyczajem członkowie rodziny królewskiej — jak wszyscy Baganda — należeli do klanu swojej matki. W ten sposób wiele klanów posiadało panujących *kabaków* i książąt wśród swoich członków. *Kabaka* związany był osobistymi więzami z wieloma rodzinami w królestwie. Stał również ponad wodzami wszystkich klanów — był *ssaabataka*. System społeczny nie mógł bez niego funkcjonować.

Charakterystyczne dla władzy królewskiej w Bugandzie było dążenie *kabaki* do centralizacji władzy i kontroli jej funkcjonowania przez specjalnie w tym celu wyznaczonych i zaufanych ludzi. Decentralistyczne tendencje *bataka*, czyli wodzów klanowych, tworzyły w stosunku do władzy królewskiej siły opozycyjne, które *kabaka* starał się tłumić. Centralizacja władzy w ręku *kabaki* pomniejszała znaczenie *bataka*. Następowo to poprzez przejmowanie przez *kabakę* ziemi klanowej i przekazywanie jej pod zarząd urzędników, osobiście przez niego wyznaczonych, a także poprzez odsuwanie *bataka* od udziału w administracji królestwa.

Utrzymanie centralizmu władzy królewskiej na obszarze tak wielkim, jak Buganda (28 700 km²), wymagało oczywiście istnienia rozbudowanej administracji. *Kabakowie* Bugandy sprawowali swoją władzę opierając się istotnie na zhierarchizowanym systemie administracji. Dysponowali także stałą armią pod przewodnictwem wyspecjalizowanych dowódców.

Spółceństwo Bugandy było w wysokim stopniu mobilne. Jednostka miała możliwości wyjścia z obrębu społeczności lokalnej. Miała także możliwość zaspokojenia własnych ambicji, która w przypadku Baganda polegała na „byciu *mwami*”, czyli posiadaniu władzy. Łączyło się to z zajęciem odpowiedniego miejsca w hierarchii administracyjnej królestwa. Dążenie takie było głęboko zakorzenione w mentalności Baganda.

Na szczycie struktury politycznej Bugandy stał *kabaka* — uosobienie wszelkiej władzy, stąd powszechna orientacja skierowana była na dwór królewski i jego urzędy.

W okresie kolonialnym zarysowały się dla Baganda nowe szanse na realizację kariery indywidualnej. Było to możliwe dzięki otwartości społeczeństwa i jego gotowości do przyjmowania nowych wartości. „Mutesa I był tym, który poprosił Stanleja, ażeby napisał do Brytyjczyków w Wielkiej Brytanii, że on i jego lud są jak ślepcy idący po omacku w ciemności i że pragnie zaprosić Brytyjczyków, ażeby przybyli i dali mu światło”¹¹.

¹¹ The Lukiko Memorandum 1960 w: D. A. Low, *The Mind of Buganda. Documents of Modern History of an African Kingdom*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1971, s. 201.

Iapidarnie i bardzo trafnie określa ową cechę otwartości Baganda Apolo Nsibambi: „Przykłady recepcji zmian przez Baganda to ich entuzjastyczna akceptacja wykształcenia, chrześcijaństwa, bawełny i plantacji kawy”¹². Postawa taka zjednała sympatię i ułatwiła wzajemne kontakty. Dużą rolę w tym względzie odegrała działalność konwertystyczna gęstej sieci misyjnej. Do Bugandy przybyli w 1877 r. brytyjscy misjonarze, a następnie w 1879 r. francuskie misje katolickie. Na podkreślenie zasługuje fakt, że w 1959 r. na terenie Ugandy nie było już prawie animistów, co jest fenomenem w skali afrykańskiej¹³.

Baganda przejęli od Brytyjczyków nowe dla siebie wartości, jednakże zachowali swoją własną osobowość. Buganda miała bardzo silnie rozwiniętą państwowość i kulturę różniącą ją od pozostałych plemion. Pozostawienie jej statusu samodzielnej prowincji w protektoracie umocniło jej autonomię w stosunku do innych regionów. Zostały one na zasadzie administracyjnej podzielone na trzy prowincje: Północną, w skład której weszły takie ważniejsze plemiona, jak Karamojong, Acholi, Bari, Madi; Wschodnią z plemionami: Busoga, Bukedi, Teso, Lango, i Zachodnią, którą stworzono z królestw: Bunyoro, Toro, Ankole.

Swoją wyjątkową pozycję zawdzięczała Buganda nie tylko probrytyjskiej orientacji. Miała ona swój ekonomiczny wymiar. Ilustruje to wyraźnie fragment tabeli przedstawiającej dochody narodowe w 1951 r. w brytyjskiej Afryce Wschodniej: w Kenii, Tanganicy i Ugandzie, obliczone w tysiącach funtów angielskich¹⁴:

Kenia	Tanganika	Uganda
17 900	22 800	60 400

Są to dochody obliczone wyłącznie dla tubylczej aktywności ekonomicznej, a więc bez udziału części wytworzonej przez imigrantów. Wracając jednak do samej Ugandy należy podkreślić, że aktywność ekonomiczna Bugandy była ponad dwukrotnie wyższa aniżeli reszty kraju. Jej produkcja wynosiła w 1959 r. aż 106 322 000 dolarów, podczas gdy dla

¹² Nsibambi, *op. cit.*, s. 33. W tym samym artykule autor stwierdza jednocześnie, że: „Specjalna pozycja, którą Baganda osiągnęli w erze kolonialnej, była w części rezultatem faktu, że Brytyjczycy przybywający do Bugandy dostarczali w instytucji królestwa Bugandy znane instrumenty rządu, które dawały im możliwość współpracy z Baganda. Wzbudzało to u nich poczucie wyższości w stosunku do innych plemion”.

¹³ Patrz F. W. Welbourn, *Religion and Politics in Uganda 1952—1962*, East African Publishing House 1965, s. 66.

¹⁴ J. H. Steward, ed., *Contemporary Change in Traditional Societies*, Chicago, London 1967, University of Illinois Press, s. 128.

reszty Ugandy zamykała się sumą tylko 49 672 000 dolarów. Dochody ludności na głowę w tym samym roku wynosiły w Bugandzie 57 dolarów, w Prowincji Wschodniej 30 dolarów, natomiast w Prowincji Zachodniej i Północnej tylko 15 dolarów¹⁵. Buganda posiadała najlepsze ziemie uprawne, najlepsze warunki zbytu produktów rolnych poprzez Nil i Jezioro Wiktorii. Duże znaczenie dla podtrzymania kontaktów ekonomicznych z innymi państwami miała linia kolejowa z Ugandy poprzez Kenię aż do Mombassy.

Stolica Ugandy, Kampala, znajdowała się również na terenie Bugandy. Założona została jeszcze przez kapitana Lugarda w 1889 r. Usytuowana jest malowniczo na siedmiu wzgórzach. Jej nazwa została zaczerpnięta z języka luganda: *impala* znaczy antylopa. Kampala była nie tylko stolicą protektoratu, ale również centrum handlowo-gospodarczym. W zakresie szkolnictwa pozycja Bugandy była również uprzywilejowana: posiadała ważniejsze *colleges* na czele z Makerere College. Zdobył on status wyższej uczelni w 1949 r. i zyskał miano The University College of East Africa.

Zarówno sukcesy ekonomiczne, jak i współpraca z Brytyjczykami dawały Baganda uczucie wyższości nad mieszkańcami pozostałych prowincji. Dla plemion zamieszkujących je sytuacja taka była oczywiście dostrzegalna. Uwidoczniała się tym bardziej, że lokalny rząd Bugandy posiadał znacznie większe kompetencje, aniżeli rządy pozostałych prowincji.

Taka pozycja Bugandy przetrwała do okresu niepodległości. Pozostała ona nadal siedzibą władz centralnych. Konstytucja z 1962 r. zagwarantowała jej największe uprawnienia w obrębie republiki¹⁶. Między innymi zagwarantowano Bugandzie prawo mianowania jednej czwartej składu centralnego parlamentu; najbogatsze ziemie w Ugandzie — własność korony brytyjskiej, przeszły we władanie rządu *kabaki*. Buganda posiadała również prawo do 50% dotacji od rządu centralnego, nie licząc własnych źródeł dochodu, np. fundusze pochodzące z eksportu kawy, prawo do pobierania podatków od nie-Afrykanów. O znaczeniu ekonomicznym Bugandy świadczy również fakt, że w 1963 r. aż 92% produkcji kawy, która stanowiła 53% całego eksportu Ugandy, pochodziło z Bugandy.

Bugandzie nie przyznano prawa posiadania armii, utrzymywała tylko królewską gwardię honorową. Miała natomiast własną policję i własne sądownictwo, czego nie przyznano innym prowincjom. Pomimo tych oczywistych przywilejów niektórzy członkowie *Kabaka Yekka* (promonarchistyczna partia bugandyjska) w Zgromadzeniu Narodowym żądali

¹⁵ Low, *op. cit.*, s. 224: The Suspension of the Constitutions 1966.

¹⁶ „The Journal of African Law”, vol. 10, nr 1966 r.

dla Bugandy szczególnej autonomii, jak również zagwarantowania wiodącej roli w obrębie Ugandy: „My z Kabaka Yekka nie możemy powstrzymać się przed stwierdzeniem, że jeśli Uganda ma być kiedykolwiek pomyślnie rozwijającym się krajem, to I Minister Ugandy musi być zawsze podporządkowany *kabace*, jak również inni dziedziczni władcy”¹⁷. W sprawie ustroju wewnętrznego byli rzecznikami monarchii i uważali, że żaden obywatel ziemi bugandyjskiej nie może zajmować wyższej pozycji w stosunku do *kabaki*. Wynika to z tradycji monarchii i jest przez nią usankcjonowane.

Takie stanowisko Bugandy budziło niezadowolenie i protest pozostałych prowincji. Konflikt ten zarysował się ostro w programach partii politycznych działających w Ugandzie. Dotyczył on nie tylko wewnętrznych układów sił politycznych, lecz również miejsca Ugandy w Afryce wschodniej.

MONARCHIA CZY REPUBLIKA?

Zaistnienie tego dylematu życia politycznego Ugandy łączy się z koniecznością odniesienia do początków społecznej aktywności Baganda nie związanej z życiem klanowym. Zagadnienie to wiąże się z nowymi faktami w życiu ekonomicznym kraju. Uczynienie z ziemi przedmiotu kupna i sprzedaży jeszcze w okresie kolonialnym zapoczątkowało ruch *bataka* — wodzów klanowych, dotychczasowych dysponentów ziemi klanowej. Protestowali oni, ponieważ zagrożona została nie tylko własność przodków — ziemia, lecz również autorytet *bataka*. Dawna identyfikacja z klanem i w określonej mierze zależność od władz klanowych stopniowo zastępowana została innego rodzaju identyfikacją związaną z nowymi formami zależności, które przyniosła polityka kolonialna: zależności od urzędników protektoratu; pracodawców — właścicieli ziemskich, przedsiębiorstw handlowych, przetwórczych, transportowych; towarzystw misyjnych, które wnosząc oświatę umożliwiały i otwierały nowe drogi awansu społecznego.

Stąd tzw. ruch *bataka* występował pod hasłem: „Każdy Muganda jest Mutaka”, co znaczy, że każdy członek plemienia Ganda jest członkiem określonego klanu. Oprócz tego ruch *bataka* był również antykolonialny, walczył nie tylko o zachowanie tradycji i o autorytet wodza klanowego, lecz również przeciwko nowej administracji. W 1946 r. ruch ten przekształcił się w legalną partię Jamsa Mbiti. Znajdowała ona oparcie przede wszystkim wśród *bakopi* — „chłopów” będących drobnymi posiadaczami ziemskimi, rzemieślników, no i oczywiście wodzów klanowych.

¹⁷ Low, *op. cit.*, Election Pamphlet 1966, s. 214, 215.

W 1947 r. powstała organizacja typu związkowego pod nazwą Związek Farmerów Ugandy, wysuwająca przede wszystkim hasła ekonomiczne: walka z wyzyskiem kupców i pośredników handlowych (głównie indyjskich), prawo do posiadania oczyszczalni bawełny. Żądania te znalazły oddźwięk w całej Ugandzie i w efekcie doprowadziły nawet do zwiększenia liczby Afrykanów w Radzie Ustawodawczej protektoratu. Na terenie Bugandy natomiast spowodowały wprowadzenie do Lukiiko (Rada Ministrów Bugandy) wódzów niższych szczebli administracyjnych będących pod wpływem *bataka*.

Lata 1952—1961 są okresem wzmożonej aktywności politycznej w całej Ugandzie. Dotychczasowi zwolennicy określonych tendencji politycznych zaczęli organizować się w formalne zrzeszenia partyjne. Na bazie zdelegalizowanego Związku Farmerów Ugandy powstał w marcu 1952 r. Narodowy Kongres Ugandy. Postulował on zjednoczenie plemion Ugandy, wewnętrzny samorząd, kontrolowanie gospodarki kraju przez Afrykanów, wprowadzenie powszechnego nauczania. W sferze polityki zagranicznej postulowano kontakty z Kwame Nkrumahem i ruchami wyzwolenческими Tanzanii, Kenii i Południowej Afryki. Większość członków kierownictwa partii posiadała wyższe wykształcenie — część ukończyła Makerere University, a 35% studia w Wielkiej Brytanii lub USA¹⁸. W Narodowym Kongresie Ugandy znajdowali się nie tylko członkowie dawnej partii Bataka, lecz również inteligencja, przedstawiciele związków zawodowych oraz sfery kupieckie. Program tej partii był nie tylko antykolonialny, lecz godził również w interesy tradycyjnych władców. Wywołał więc opozycję tradycyjnej elity władzy skupionej wokół królów Bugandy, Toro, Bunyoro, Ankole.

W życiu politycznym Ugandy zaczynają się rysować wyraźnie dwie tendencje: z jednej strony republikańska — mająca na względzie wewnętrzną jedność i unifikację polityczną kraju, a z drugiej monarchistyczno-separatystyczna, dążąca do utrzymania tradycyjnego systemu władzy królewskiej.

Przysłowiowym kłosem w mrowisku życia politycznego był brytyjski projekt stworzenia federacji Kenii, Tanganiki i Ugandy, przedstawiony w 1953 r. Lukiiko Bugandy zdecydowanie odmówiło jego zaakceptowania. *Kabaka* Mutesa II obawiał się bowiem zagrożenia uprzywilejowanej pozycji Bugandy w Ugandzie oraz dominacji w federalnym rządzie białych osadników z Kenii. Odmówił on także reprezentacji Bugandy w rozszerzonej Radzie Ustawodawczej Ugandy oraz zażądał przejścia kontroli Bugandy z Ministerstwa Kolonii do Ministerstwa Spraw Zagranicznych i określenia terminu uzyskania niepodległości przez Bugandę. W odpo-

¹⁸ Apter, *op. cit.*, s. 317.

wiedzi na to żądanie gubernator Cohen uznał *kabakę* za niespełniającego warunków układu z 1900 r., który zobowiązywał go do współpracy z władzami brytyjskimi. Cohen nakazał deportację Mutesy II do Londynu. Nastąpiło to 30 XI 1953 r.¹⁹

Od tego momentu o powrót *kabaki* walczył zarówno Narodowy Kongres Ugandy, jak i monarchiści. Wokół powrotu *kabaki* zostaje rozpętana olbrzymia kampania, zakończona sukcesem i jego powrotem do kraju w 1955 r. Fakt ten poprzedzony był negocjacjami rządu w Londynie z Mutesą II, w trakcie których zawarty został nowy układ. Na jego mocy królestwa w Ugandzie przekształcono w monarchie konstytucyjną. W efekcie tego znacznie wzrosła autonomia rządu Bugandy jak i jego kompetencje²⁰.

W łonie Narodowego Kongresu Ugandy doszło w tym czasie do secesji. Zwolennicy *kabaki* i domniującej roli Bugandy, a zarazem oponenti federacji Afryki Wschodniej założyli Zjednoczoną Partię Kongresu. Powstaje też Partia Postępowa, grupująca protestantów o umiarkowanych poglądach. Na przeciwnym biegunie znalazła się Partia Demokratyczna założona w 1956 r., zdecydowanie występująca przeciwko separatyzmowi Bugandy i polityce elity dworskiej. Założona została przez J. Kiwanukę, arcybiskupa kościoła rzymskokatolickiego, który był z pochodzenia Mu-gandyjczykiem.

Tak zasadnicze rozbieżności doprowadziły w 1959 r. do rozpadu Narodowego Kongresu Ugandy. W jego miejsce powstał Ludowy Kongres Ugandy założony z inicjatywy M. Obote. Pochodził on z ubogiej rodziny drobnego farmera z plemienia Lango. Obote był protestantem, absolwentem Makerere College, prawnikiem z wykształcenia. W swoich dążeniach politycznych był rzecznikiem szybkiego uzyskania niepodległości i federacji z Kenią i Tanganiką. W działalności politycznej opierał się w dużej mierze na ludności protestanckiej. Starał się głównie pozyskać młodzież i związki zawodowe.

Był on zręcznym politykiem, ponieważ nie atakował tradycyjnych władców plemiennych, ale głosił wręcz szacunek dla tradycji, czym zyskał sobie zwolenników wśród warstwy wodzowskiej. Hasłem jego partii była przede wszystkim jedność kraju i narodu. W Bugandzie nie pozyskał zwolenników, gdyż miał przeciwko sobie zbyt wielki autorytet *kabaki*. Jego zwolennicy zorganizowali w zdecydowanie separatystyczną i promonarchistyczną partię dworską Kabaka Yekka — „Tylko Kabaka”, walczącą o autonomię Bugandy i jej dominującą pozycję. Nie-

¹⁹ Low, *op. cit.*, Draft Telegram from Kabaka Mutesa II. to Britain's Colonial Secretary (Mr Oliver Lyttelton), 30 November 1953, s. 174.

²⁰ Patrz L. A. Fallers, ed., *The King's Men*, London 1964, Oxford University Press, s. 358—359, oraz Low, *op. cit.*: Proposed Constitutional Reforms 1954, s. 178.

bawem jednak konieczność polityczna połączyła te dwa skrajnie różne ugrupowania partyjne — Kabaka Yekka i partię Obote.

Tuż przed uzyskaniem niepodległości przez Ugandę w kwietniu 1962 r. odbyły się wybory powszechne do Zgromadzenia Narodowego. Celem zapewnienia sobie zwycięstwa Obote musiał zawrzeć sojusz z partią *kabaki*, ażeby wyeliminować z gry Partię Demokratyczną. Ten manewr taktyczny udał się: sojusz zapewnił zwycięstwo Ludowemu Kongresowi Ugandy w zamian za pewne ustępstwa na rzecz Bugandy. Utrzymała ona nadal uprzywilejowaną pozycję w Ugandzie, a Mutesa II otrzymał fotel prezydencki. Dnia 9 października 1962 r. Uganda uzyskała niepodległość i nastąpiło zaprzysiężenie prezydenta. Niemal dokładnie w rok później parlament Ugandy uchwalił ustawę o ogłoszeniu republiki. M. Obote zajął stanowisko pierwszego ministra.

Obote i jego partię określa się często jako siły postępowe. Faktem jest, że dążył do zbudowania ponadplemiennej państwowości, do zatarcia różnic ekonomicznych między regionami Ugandy, podczas gdy dążenia *kabaki* Bugandy były krańcowo przeciwne. Jest więc rzeczą oczywistą, że wzajemna „neutralność” tych dwóch obozów politycznych nie mogła trwać długo. Utrzymała się przez dwa lata, aż do posunięcia Mutesy II, które pociągnęło za sobą lawinę następstw. Była nim podróż po The Lost Counties — ziemiach historycznie i tradycyjnie należących do Bunyoro. Znajdowały się tam groby dynastii królewskiej ludu Nyoro na wzgórzu Mubende, a więc miejsca kultu przodków. Tereny te zostały zaanektowane przez Bugandę jeszcze na początku ery kolonialnej jako dar Brytyjczyków w zamian za pomoc Bugandy w poskromieniu Bunyoro. Mutesa II zaczął tam osiedlać swoich byłych urzędników, ażeby mieć w nich polityczne oparcie na ziemiach Bunyoro. Zadawniony antagonizm przerodził się w nacjonalistyczny ruch pod wodzą byłego króla Bunyoro Tito Winji IV. Ruch odbywał się pod hasłem „Mubende”, a zakończył zbrojnym powstaniem przeciwko Bugandzie w maju 1963 r. Wzięło w nim udział około 2000 ludzi. W tej sytuacji rząd Obote zdecydował, że Lost Counties będą administrowane centralnie, aż do referendum wyznaczonego na listopad 1964 r., w którym nie mogli wziąć udziału żadni osadnicy przybyli tam po 1961 r. Wynik referendum był pozytywny dla Bunyoro.

Stosunki między rządem Obote a Mutesą II stawały się coraz bardziej zaostrome. Poparcie partii Kabaka Yekka nie było już potrzebne Ludowemu Kongresowi Ugandy. Obote zdecydował się na zerwanie sojuszu, tym bardziej że zyskiwał sobie nowych zwolenników. Systematycznie udzielał promocji swoim współplemieńcom, szczególnie w armii, na której pozyskaniu bardzo mu zależało.

W styczniu 1964 r. wybuchł również bunt w armii, która po raz pierwszy wystąpiła jako grupa zdająca sobie sprawę ze swojej siły i możliwości.

Bunt armii został co prawda stłumiony i to bezkrwawo przy pomocy brytyjskich spadochroniarzy, jednakże zakończył się jej sukcesem. Aresztowano tylko paru buntowników, przeprowadzono afrykanizację korpusu oficerskiego, podniesiono uposażenia w armii. Brytyjscy oficerowie pozostali tylko na stanowiskach doradczych, a w sierpniu tegoż roku zostali dymisjonowani. Od tej chwili armia zaczyna występować jako grupa ekonomicznie uprzywilejowana i politycznie wzrastająca w siłę. Na tle, ogólnie rzecz biorąc, biednego rolniczego społeczeństwa Ugandy wojskowi byli bogaci. Korzystali z wielorakich przywilejów, takich jak konsumy, pomoc medyczna, ubezpieczenie, dodatki rodzinne. Zarobki nawet najniższych stopniem wojskowych były o wiele wyższe aniżeli osób cywilnych. Dla przykładu, obliczone w funtach angielskich wynosiły, w skali rocznej, w 1967 r.²¹:

<i>commander</i>	<i>major</i>	<i>lieutenant</i>	<i>sergenant</i>	<i>private</i>
2900	1690	905	510	285

W tym samym czasie *lecturer* na Makerere University zarabiał przeciętnie 200 funtów miesięcznie, nauczyciel z wyższym wykształceniem 50 funtów miesięcznie, a dla porównania służba domowa 5 funtów miesięcznie²².

Obote pokładał w armii duże nadzieje, dlatego też zjednywał sobie również jej dowództwo. Dzięki niemu Idi Amin awansował na stanowisko Commander of the Army. W stosunkach Obote z dowództwem armii niezmiernie istotny był fakt zatuszowania przez niego skandalu finansowego, w który było ono zamieszane²³. Zbyt dociekliwe badanie tych spraw przez ministra sprawiedliwości spowodowało 24 II 1966 r. aresztowanie przez policję wojskową 5 ministrów i zawieszenie konstytucji. W tym samym czasie Amin awansował na naczelnego dowódcę sił zbrojnych. Mutesa II jako głowa państwa wystosował protest, zwracając się jednocześnie o pomoc do Brytyjczyków. Uczynił on podobnie jak Obote w 1964 r. w czasie buntu armii. W tej sytuacji Obote zabronił mu wstępu do gmachu rządowego i oskarżył o konspirowanie z obcymi siłami nekolonialnymi. 3 III 1966 r. Obote zniósł urząd prezydenta i wiceprezydenta. Oprócz tego aresztował trzech ministrów sprzyjających Mutesie II i przy pomocy woj-

²¹ M. F. Lofchice, *The Uganda Coup — Class Action by the Military*, „The Journal of Modern African Studies”, X, I May 1972.

²² Informacje pochodzące od polskiego eksperta, wykładowcy na Makerere University, który przebywał w Ugandzie w latach 1967—1968.

²³ Kulisy skandalu opisuje A. Southall w artykule *General Amin and the Coup: Great Man or Historical Inevitability?*, „The Journal of Modern African Studies”, 13 I 1975, s. 96.

ska zaatakował siedzibę *kabaki*. W dniu 23 III 1966 r. *kabaka* musiał ratować się ucieczką w przebraniu księdza i tym razem poprosił o azyl polityczny w Wielkiej Brytanii. Król Bugandy utrzymywał się tam z pracy ajenta ubezpieczeniowego. Zmarł w kwietniu 1971 r. Jego zwłoki zostały sprowadzone do Ugandy 4 IV 1971 r. z inicjatywy generała Amina już po dojściu przez niego do władzy. Pogrzeb Mutesy II był manifestacją przywiązania Bugandy do *kabaki* i tradycji.

Jednakże konflikt między monarchią Bugandy a republiką Ugandy zakończył się znacznie wcześniej, dając Obote jako prezydentowi zwiększoną władzę wykonawczą: 8 X 1967 r. Zgromadzenie Narodowe wprowadziło nową konstytucję znoszącą tradycyjne królestwa. Kadencja parlamentu została prolongowana na następne pięć lat bez nowych wyborów. Podczas gdy „Konstytucja niepodległej Ugandy, która została przeforsowana 9 X 1962 r. [...] była rezultatem delikatnego kompromisu między jednostkowym a federalnym państwem — owocem politycznego porozumienia między Ludowym Kongresem Ugandy a tradycjonalistami z Bugandy”²⁴, to konstytucja z 8 X 1967 r. postawiła Bugandę na tej samej pozycji jak inne królestwa. Zniesione zostały jej wszystkie dotychczasowe przywileje, zagwarantowane poprzednią konstytucją. O ile poprzednio prezydent był raczej formalną głową państwa, to po 1966 r. „prezydent jest liderem partii mającej większość w Zgromadzeniu Narodowym”²⁵. Fakt ten nie stanowił uwieńczenia politycznego sukcesu Obote. Społeczeństwo Ugandy pozostało nadal niezintegrowane, podziały i konflikty plemienne występowały z dawną siłą.

„THE MOVE TO THE LEFT”. FIASKO POLITYKI WEWNĘTRZNEJ OBOTE

Obote określając swój program jako socjalistyczny łączył go z nacjonalizacją głównych dziedzin gospodarki, a swoje posunięcia nazywał rewolucją: „Podsumowując rewolucję w Ugandzie można stwierdzić, że była to rewolucja mas przeciwko siłom feudalizmu, trybalizmu, których zamiarem było podzielenie Ugandy na prywatne posiadłości przy pomocy imperialistycznych sił spoza Ugandy”²⁶. Takie przedstawienie sprawy było fałszywe: masy były bierne, a zwycięstwo zawdzięczał Obote zamachowi pałacowemu dokonанemu przy pomocy wojska. Jednakże wersja taka

²⁴ H. F. Morris, *Uganda Constitution 1966*, „The Journal of African Law”, vol. 10, nr 2, s. 112.

²⁵ *Ibidem*, s. 114.

²⁶ M. A. Obote, *The Footsteps of Uganda's Revolution*, „East African Journal”, October, 1968, s. 13.

miała swoje funkcje instrumentalno-propagandowe: zmieniała kryzys rządowy w rewolucję, a jej celem było zmobilizowanie mas na rzecz rządu.

W istocie Obote forsował ideę jednopartyjnego systemu i opierając się na wojsku dążył do coraz większej centralizacji władzy. Ważniejsze stanowiska w armii coraz częściej obsadzał swoimi zwolennikami, starając się w ten sposób w pełni uczynić ją narzędziem własnych poczynań. Obote systematycznie rozbudowywał również The General Service Unit i Special Force (służby wewnętrzne), które rozmieszczał w całym kraju.

Obote pozbył się swojego rywala w osobie Mutesy II. Pozbywał się również tych spośród członków swojej partii, którzy mieli inne poglądy. Przede wszystkim dążył do wyeliminowania wszelkich alternatywnych sił wewnątrz Ugandy. We wrześniu 1969 r. wyeliminował z życia politycznego Partię Demokratyczną: „Kiwanuka i Semowgerere zostali aresztowani i oskarżeni o bunt oraz opublikowanie pamfletu politycznego. W końcu [...] wszystkie opozycyjne partie zostały zlikwidowane, a wielu polityków zatrzymanych w zamknięciu”²⁷.

Na zjeździe swojej partii w 1968 r. Obote proklamował politykę tzw. The Move to the Left: „ruch w lewo jest kreacją nowej politycznej kultury i nowego sposobu życia, dzięki któremu lud Ugandy jako całość, jego dobrobyt, jego głos w Rządzie Narodowym i we władzach lokalnych będą najważniejsze. Jest to zarówno antyfeudalizm, jak i antykapitalizm”²⁸.

Manifestem programu politycznego Obote była ogłoszona w październiku 1969 r. „The Common Man’s Charter”, która stanowiła pierwszy dokument teoretycznej bazy przemian społecznych. Ustawa ta, zatwierdzona 18 XII 1969 r., zakładała zmniejszenie dysproporcji między biednymi a bogatymi, zlikwidowanie pozostałości feudalizmu i uprzedzeń plemiennych, skonsolidowanie „narodu” i zwiększenie jego udziału w decydowaniu o sprawach kraju.

W dokumencie tym Obote przeprowadził podział społeczeństwa ugandyjskiego na dwie kategorie ludności: większość Ugandyjczyków (*the common man*) to „chłopi i ci wszyscy, którzy żyją dzięki swojemu trudowi i pracy”, mniejszość to pozostali Ugandyjczycy i cudzoziemcy. Ta druga, ekonomicznie uprzywilejowana grupa miała być źródłem niebezpieczeństwa „zaciśnięcia kleszczy na władzy politycznej kraju”²⁹.

²⁷ D. L. Cohen, J. Parson, *The Uganda Peoples Congress Branch and Constituency Electronic of 1970: the Last „Oyee”*, Kampala 1970, Makerere University, s. 8.

²⁸ G. Glentworth, I. Hancock, *Obote and Amin: Change and Continuity in Modern Uganda Politics*, „African Affairs”, vol. 72, 1973, nr 288, s. 244.

²⁹ Sformułowania Obote cytowane są za A. G. G. Ginger-Pinyewa, *On Proposed Move to the Left in Uganda*, „East African Journal”, 1970, s. 23.

Z podziałem tym Obote wiązał istnienie „chorób społecznych”, z których jako najgroźniejsze wymienił: feudalizm, neofeudalizm, feudalną mentalność, kapitalizm, obce wpływy i obecność cudzoziemców, grupy uprzywilejowane, zamożnych, ludzi wykształconych, oraz sekcjonalizm i frakcyjność. Za ostatnimi dwoma terminami kryje się niechęć do jakichkolwiek konkurencyjnych ugrupowań partyjnych. Trybalizm, uważany przez Obote za największe zagrożenie jedności narodowej w początkowej fazie jego kariery politycznej, nie został tutaj wyraźnie napiętnowany, a jak wykazała przyszłość, świadomie wykorzystywany był dla własnych celów. Z kolei atak na grupę wykształconych Ugandyjczyków może być zarówno świadectwem frustracji, jak i demagogii jego programu społecznego. Instrumentalność haseł Obote, szczególnie dotyczących „rewolucji” w Ugandzie, dobitnie ilustruje jego linię polityczną.

Program reform gospodarczych ogłosił Obote 1 V 1970 r. Miały one dotyczyć kontroli handlu zagranicznego, a także częściowej nacjonalizacji banków, ubezpieczeń, transportu, fabryk. Program ten wzbudził najwięcej kontrowersji wśród najbardziej liczących się w sensie ekonomicznym bądź politycznym warstw społeczeństwa. Uderzały one zbyt mocno w ich interesy, ażeby mogły spotkać się z aprobatą.

Niemniej kontrowersyjny okazał się również tzw. Dokument nr 5, ogłoszony przez Obote 17 VII 1970 r. Zawierał on propozycje nowych metod wyborów reprezentantów narodu do parlamentu. Przez swój egalitaryzm godził szczególnie w nową ugandyjską klasę średnią, wywodzącą się z wyższych i średnich szczebli partii. Zgodnie z Dokumentem nr 5 kandydaci do Zgromadzenia Narodowego powinni stawać do wyborów nie tylko w swoich rodzimych okręgach wyborczych, jak do tej pory, lecz równocześnie w trzech różnych, rozlokowanych tak, ażeby każdy znajdował się w innym regionie kraju. W sumie decydujący dla każdego kandydata byłby ogólny procent głosów zdobytych w tych okręgach³⁰. Taka ordynacja wyborcza była niekorzystna dla tych spośród członków parlamentu, którzy posiadali już ugruntowaną pozycję i nie zamierzali rezygnować ze swoich osobistych wpływów. W ich interesie nie leżało ani przeprowadzenie reform socjalistycznych, ani nacjonalizacja ekonomii. W tej sytuacji było rzeczą naturalną, że Idi Amin mógł wyrosnąć na politycznego kontrkandydata Obote do steru rządu.

Wydarzeń rozgrywających się na płaszczyźnie politycznej nie sposób omawiać w oderwaniu od tła społecznego. W tym wypadku sprawa jest dość trudna, ponieważ Uganda pomimo statusu niepodległego państwa była nadal konglomeratem różnych w zasadzie społeczeństw plemiennych. Trudno więc mówić generalnie o społeczeństwie ugandyjskim. Do-

³⁰ Cohen, Parson, *op. cit.*, s. 11.

datkowym elementem komplikującym jego obraz jest obecność elementu azjatyckiego. Jeszcze w czasach kolonialnych Azjaci znajdowali możliwości osiedlenia się, zatrudnienia i zbudowania niejednokrotnie dużych fortun w Afryce Wschodniej, która stała się w efekcie „Ameryką Indusów”, jak trafnie określa to zjawisko Michael Twaddle³¹. W Ugandzie było ich około 70 tysięcy w stosunku do prawie 6,5-milionowej populacji ludności. Ich udział w życiu gospodarczym kraju był ogromny (patrz zestawienie)³².

Wyszczególnienie	Afrykanie	Azjaci	Europejczycy	Inni
Liczba przedsięwzięć ekonomicznych	54	448	44	3
% ogólnej działalności ekonomicznej	9,8	81,6	8,0	0,6

Indusi zmonopolizowali niemal w stu procentach handel, produkcję żywności, mechanikę, przemysł drzewny, materiałów budowlanych, wyrobów elektrycznych, chemicznych, aptekarskich, rzemiosło, krawiectwo, produkty metalowe i w dużej mierze hurtownie. W rękach Europejczyków pozostawał w całości przemysł naftowy, a w osiemdziesięciu procentach przemysł mechaniczny. Wynika stąd, że niewiele pozostało dla Afrykanów. Indusi stanowiąc zaledwie 1% populacji całej Ugandy przez zmonopolizowanie pewnych sfer życia gospodarczego kraju byli poważnym problemem społecznym. Ich obecność wywoływała szereg napięć, które zostały w sposób brutalny zlikwidowane przez Amina przez całkowitą deportację Indusów.

W społeczeństwie ugandyjskim, oprócz grup plemiennych, które tworzyły złożone struktury społeczne, można zauważyć innego rodzaju grupy społeczne, wyodrębnione za pomocą kryterium posiadania. Wspólną ich cechą było to, że przeciwstawiały się „socjalistycznemu” programowi Obote. Grupy te stanowili:

— bogaci właściciele ziemscy, w przypadku Bugandy wywodzący się przede wszystkim z dawnej elity administracyjnej i dworskiej, w niewielkim stopniu z elity klanowej,

— wojskowi, którzy na skutek swoich wysokich zarobków i licznych przywilejów aspirowali do stylu i poziomu życia pierwszej warstwy,

— urzędnicy o wysokich poborach, którzy mieli rodzinne powiązania z „elitą kawową”; wchodziły do niej między innymi ich wykształcone dzieci;

³¹ M. Twaddle, ed., *Expulsion of a Minority: Essays on Ugandan Asians*, London 1975 The Atholon Press, s. 1.

³² *Ibidem*, s. 157.

— drobni farmerzy, chłopi, proletariat miejski i inni robotnicy tworzyli najniższą grupę w tej hierarchii.

Ogólnie rzecz biorąc Obote miał przeciwko sobie południową i centralną część Ugandy, gdzie znajdowały się duże bardzo dochodowe plantacje kawy i bawełny, a ich właściciele obawiali się perspektywy zbyt daleko posuniętych reform gospodarczych. Miał przeciwko sobie również tę część armii, której nie tworzyli członkowie faworyzowanych plemion Lango i Acholi³³. Miał przeciwko sobie także wspomnianych urzędników ze średnich i wyższych szczebli własnej partii, którzy obawiali się utracenia zdobytych pozycji przez realizację „Dokumentu nr 5”. Dlatego też Obote zależało na odmłodzeniu szeregów partii. Liczył także na poparcie najniższych i najuboższych warstw społeczeństwa. Zdając sobie sprawę z całej opozycji uporczywie starał się przede wszystkim o poparcie armii. Za radą Nyerere chciał wyeliminować wszystkich wrogich sobie oficerów. Jednakże manewr ten nie udał się, ponieważ Obote zbyt długo nie mógł się zdecydować na odsunięcie Idi Amina ze stanowiska naczelnego dowódcy. Znał jego ogromną popularność w armii i obawiał się następstw takiego kroku.

Dylemat, który miał przed sobą Obote, wydaje się niemożliwy do rozwiązania: z jednej strony perspektywa realizacji własnego programu z narażeniem się na całą wyżej wspomnianą opozycję bądź też drobne przedsięwzięcia bez zakładania jakichkolwiek przemian socjalistycznych. W sytuacji przestawienia funkcji armii z pomocniczo-porządkowych na kontrolujące i ingerujące w wewnętrzną politykę państwa przewrót w Ugandzie wydawał się nieunikniony. Amin dokonał go za namową oficerów 25 I 1971 r. w czasie, kiedy Obote przebywał na konferencji Brytyjskiej Wspólnoty Narodów w Singapurze. Idi Amin, będący początkowo instrumentem uwolnienia się Obote od groźby Bugandy, sam stanął na czele nowej siły politycznej. Paradoksalne jest to, że najbardziej popierali go Baganda.

W dokonanym przewrocie najważniejszą siłą było wojsko. Cechą nowej sytuacji politycznej było uświadomienie przez armię jej własnych możliwości. Dla tego stanu rzeczy decydujący był bunt w armii w 1964 r.,

³³ Armia ugandyjska w okresie protektoratu wywodziła się głównie z plemion Bari, Kakwa, Lugbara i Madi. Profesja wojskowa uważana była za najbardziej prestiżowe zajęcie. Wszyscy mężczyźni pochodzący z wymienionych plemion związani byli w ciągu swego życia ze służbą w armii. W celu szkolenia jej Brytyjczycy zakładali specjalne szkoły wojskowe. Wojsko spełniając niejednokrotnie ważne funkcje w obrębie protektoratu nigdy w tym czasie nie doczekało się spełnienia swoich żądań. Pierwszą szansę dał mu dopiero bunt w 1964 r. Nic więc dziwnego, że nowe elementy wprowadzone przez Obote do armii ugandyjskiej wywołały wobec niego opozycję jej rdzennej części.

dzięki któremu uzyskała ona to, na czym jej zależało. Nie faworyzowana przez Obote część armii doskonale zdawała sobie sprawę z własnego zagrożenia, jak również z powstałej szansy utrwalenia swoich przywilejów, co jej się w pełni udało.

Armia Ugandy, posiadającej 7,9 miliona ludności, znacznie powiększyła swoją liczebność od chwili uzyskania niepodległości, a mianowicie w 1962 r. — 1200, w 1968 r. — 6000, a w 1971 r. — 22 000 żołnierzy³⁴.

Amin po dojściu do władzy zaprowadził rządy wojskowe silnej ręki, obiecując jedynie powrót rządów cywilnych i wybory powszechne. Cofnął reformy wprowadzone przez Obote oraz spełnił wszystkie żądania armii, które zapewniły wojsku w zasadzie nieograniczoną władzę³⁵.

PODSUMOWANIE

Analizując historię Ugandy ostatniego ćwierćwiecza znajdujemy w niej szereg cech charakterystycznych dla historii całej Afryki Czarnej i zjawisk społeczno-politycznych typowych dla procesów modernizacji państw tego kontynentu. Na przestrzeni tych lat w sytuacji społeczno-politycznej nastąpiły znaczne, a charakterystyczne przesunięcia.

Kluczowym problemem artykułu było przedstawienie procesu przemian politycznych oraz wyjaśnienie podłoża przewrotu wojskowego Idi Amina. Ukazanie procesu przemian politycznych mogło wydawać się niezbyt wyraźne pod naporem faktów, których rekonstrukcja była jednak niezbędna dla wyjaśnienia logiki wydarzeń.

Uganda jako protektorat stanowiła sztucznie stworzony zlepek племион posiadających struktury polityczne i społeczne o różnym stopniu złożoności i różnych zasadach funkcjonowania (od prostych organizacji typu segmentarnego do złożonych struktur hierarchicznych). Zasadą brytyjskiej polityki było utrzymanie tubylczych instytucji władzy: funk-

³⁴ Dane liczbowe pochodzą z informacji uzyskanych z literatury podanej w przypisach.

³⁵ Funkcjonowanie rządów Amina, opartych na reżimie wojskowym, nie jest przedmiotem artykułu. Warto jednakże wymienić fakty, które w zasadniczej mierze przyczyniły się do jego utrzymania. Niektóre ważniejsze z nich, jak podaje Southall (*op. cit.*, s. 101), to: możliwość aresztowania ludzi pod jakimkolwiek pretekstem, utrzymywanie stanu wyjątkowego w państwie, brak swobody zachowania odmiennych poglądów społecznych i politycznych, rozpowszechnienie Wewnętrznej Służby Wywiadowczej (National Service), korupcja na wysokich stanowiskach, zaniechanie wyborów i planowanie skomplikowanego systemu wyborczego, który mógłby faworyzować ludzi bogatych i wykształconych, wysokie podatki, bezrobocie, pomnażanie bogactwa grup uprzywilejowanych (szczególnie wojska), rozpad związku z Afryką Wschodnią.

cjonowanie Ugandy jako organizmu gospodarczego, a następnie politycznego spowodowało konieczność wprowadzenia szeregu innowacji. W obrębie protektoratu jeden region (Buganda) posiadał dominację gospodarczą i polityczną.

W ostatniej fazie rządów brytyjskich dążenie do samostanowienia było podstawą wszelkich ruchów politycznych. Dwa z nich były decydujące: dążenie do restrukturalizacji i separatystycznej autonomii dawnych monarchii (ruch o podłożu trybalnym) oraz dążenie do stworzenia panplemiennej całości zjednoczonej z pozostałymi koloniami brytyjskiej Afryki Wschodniej. W momencie uzyskania niepodległości *status quo* możliwe było dzięki koalicji obu tych ruchów. Konstytucja z 1962 r. gwarantowała autonomię poszczególnych monarchii i zatwierdziła uprzywilejowaną pozycję największej z nich — Bugandy. Jednak w rządzie dominowali zwolennicy ponadplemiennej republiki rządzonej na podstawie ustroju parlamentarnego. Przywódca najsilniejszej z partii opierając się na armii przejął władzę i zniósł autonomię poszczególnych monarchii. Przeciwwstawiając się siłom trybalnym wprowadził ustrój jednopartyjny znajdując oparcie w aparacie bezpieczeństwa. Jednak jego koncepcje przemian o charakterze socjalistycznym zagrażały pozycji wielu warstw społecznych, w tym też przywódcom wojskowym. Wzrost uświadomienia znaczenia politycznego wojska spowodował jego dążenie do uwolnienia się spod kontroli władzy państwowej i przejęcia rządów. Polityka przywódcy państwa przyspieszyła to i ułatwiła. Wojskowy zamach stanu Idi Amina w 1971 r. poparła zarówno nowa elita ugandyjska, jak i siły trybalne. Stanowiło to absolutne fiasko polityki społecznej Obote.

Na podstawie przeanalizowanego wycinka historii Ugandy znalazła raz jeszcze potwierdzenie teza, iż na gruncie zmieniających się warunków społecznych i ekonomicznych siły trybalne są nadal bardzo istotnym czynnikiem procesu przemian politycznych.

ANTONI GRZYBOWSKI

SPOŁECZNE DROGI KSZTAŁTOWANIA SIĘ APARTHEIDU W AFRYCE POŁUDNIOWEJ

Treść: Wstęp. — Religia, rasa i Broederbond. — Wybory 1948 roku. Apartheid i jego społeczna funkcja. — Realizacja apartheidu. — Bantustanizacja jako ostateczny cel apartheidu. — Afrykanerzy, prawa rozwoju gospodarczego a apartheid. — Rysy i pęknięcia w polityce apartheidu. — Neoreformatorzy w łonie Partii Nacjonalistycznej. — Ewolucja czy wojna.

WSTĘP

Kilka czynników, których geneza sięga pierwszego okresu osadnictwa białego człowieka w południowej Afryce¹, złożyło się na ukształtowanie ideologii rasistowskiej Afrykanerów. Sprowadzenie w 1658 r. niewolników, a potem, w 1713 r., już formalne oparcie pracy na systemie niewolniczym było początkiem formowania się społeczeństwa dwustopniowego, złożonego z białych panów i czarnych niewolników. Czynnikiem dynamizującym ideologicznie byli francuscy Hugenoci rozmieszczani tak², aby przemieszali się z osadnikami holenderskimi „najszybciej, jak to tylko będzie możliwe”³. Zasymilowani po dwóch pokoleniach, głównie przez mieszane małżeństwa, zastępując język francuski holenderskim, „w su-

¹ Założona w 1652 r. stacja zaopatrzeniowa dla okrętów Holenderskiej Wschodnioindyjskiej Kompanii Handlowej, której stolicą była Batawia na wyspie Jawa; w pierwszym okresie swego istnienia spełniała funkcje wyłącznie usługowe. W 1658 r. zezwolono 7 rodzinom na założenie gospodarstw i w ten sposób stacja usługowa przeobrażała się w kolonię rozpoczynającą własne życie.

² Władze Kompanii Wschodnioindyjskiej obawiały się, aby hugenoci nie wytworzyli na Przylądku Dobrej Nadziei zwartej kolonii francuskiej.

³ G. E. Pearse, *The Cape of Good Hope 1652—1856*, Pretoria 1956, s. 52, L. Fouché, *Foundation of the Cape Colony 1652—1708*, [w:] *The Cambridge History of the British Empire*, t. 7: *South Africa*, Cambridge 1963, s. 132.

rowym cieście holenderskim” stali się jakby „drożdżami i fermentem”⁴. Fanatycznie religijni nadali południowoafrykańskiemu kalwinizmowi przede wszystkim nowe orotodoksyjne oblicze, nową kulturę i nowy wkład do gospodarki w postaci nie uprawianej tam winorośli. Na pniu holenderskim kształtował się więc nowy typ człowieka, a rozluźniające się kontakty z ośrodkami administracyjnymi, jak i rozluźniające się kontakty międzyludzkie⁵ wytwarzały nową społeczność.

Bur (*boer* — holenderski chłop) przestawał być synonimem chłopca jako warstwy społecznej, stawał się synonimem wolnego obywatela — burghera, o własnym, specyficznym obliczu. Nowa więc społeczna i nowa więc terytorialna tej białej, nie zróżnicowanej klasowo społeczności, rozwijającej się homogenicznie⁶, w której praca została zepchnięta na czarnych niewolników⁷, tworzyła teraz społeczność dwuwarstwową i dwukolorową, złożoną z białych panów i czarnych niewolników.

Więzi te tworzyły także nowe wzory kultury w zachowaniach białej społeczności, w której jedną z istotnych funkcji odgrywała przestrzeń, bo Bur dla licznych stad potrzebował dużo obszaru, a z okien swego domu nie chciał widzieć „dymu sąsiada”⁸; więzy te zmieniały jego psychikę — stawał się odludkiem, i obyczaj — bo był obojętny na komfort własnego życia. Więzi te kształtowały także osobowość autorytatywną, dla której autorytatywnie podana religia, w jego systemie wartości, była czynnikiem rozwiązującym wszystkie problemy jego własnej egzystencji.

Religijność Bura była więc nieskomplikowana, ale głęboka, stając się dodatkowym źródłem więzi i całą jego podstawą ideologiczną. *Biblia* była stałą towarzyszką całego jego życia i w domu zajmowała honorowe miejsce. Ojciec, głowa rodziny, codziennie czytał ustępy z *Biblii* i dyrygował śpiewaniem psalmów; nimi rozpoczynano każdy dzień życia rodziny,

⁴ J. Gunther, *Afryka od wewnątrz*, Warszawa 1958, s. 566. Po odwołaniu edyktu nantejskiego w 1685 r. na Przylądek Dobrej Nadziei przybyło z uchodzących przed prześladowaniami religijnymi we Francji hugenotów ok. 200 rodzin.

⁵ Powodowane to było typem gospodarki hodowlano-rolniczej uprawianej na przestronnym weldzie — płaskowyżu trawiastym, porośniętym z rzadka drzewami, na którym wędrowano coraz dalej od wybrzeża w poszukiwaniu nowych terenów (*trekboer* — wędrujący chłop).

⁶ W 1707 r. na skutek pojawiających się zatargów farmerów z administracją Kolonii wstrzymano emigrację Europejczyków do Kolonii Przylądkowej. W tym okresie w całej Kolonii Przylądkowej liczone ok. 1500 białych kolonistów (J. Lewiński, *Afryka Południowa*, [w:] *Wielka geografia powszechna*, t. 10, Trzaska, Evert i Michalski, s. 61). W stulecie Kolonii ludność wzrosła do ok. 5200 osób (Pearse, *op. cit.*, s. 73). Dla porównania w Stanach Zjednoczonych w pierwszym dziesięcioleciu XVIII w. białą ludność szacowano na ok. 600 tys. osób.

⁷ Spis z 14 marca 1701 r. wykazał 871 niewolników (Pearse, *op. cit.*, s. 58), a w 1707 r. już 5784 (*ibidem*, s. 73), co nawet przewyższało białą populację Kolonii

⁸ Lewiński, *op. cit.*, s. 62.

z którą wspólnie modlił się przed i po każdym posiłku. Śpiewy świeckie za grzech poczytywano. *Biblia* była więc źródłem wiedzy i moralności. W tym uproszczonym rodzinnie — wspólnotowym i patriarchalnym stylu życia służba niewolnicza miała również określone, niższe miejsce, zdeterminowane ideologią religii kalwińskiej. Zarzucono ceremonialną holenderską formę *Mynheer*, którą zastąpiono *Oompie* (wujaszek) i *Tanta* (ciotka). W takim więc układzie historyczne znaczenie religii, która była mechanizmem sterującym życiem Bura⁹, polegało na roli społecznej w systemie regulującym proces rozwoju społeczności burskiej, na drodze prowadzącej do ukształtowania własnej odrębności, a potem własnego ideologicznego oblicza narodu.

W świadomości religijnej XVIII-wiecznych Burów kumulowały się i nabierały pozorów samoistności ich subiektywne charakterystyki działalności społecznej. W ich społecznym podziale pracy religia kalwińska, w myśl swoistej interpretacji zasad zawartych w *Biblii*, również sankcjonowała system pracy niewolniczej. Wstrząsem ideologicznym i społecznym dla Bura, wtedy już reliktu „średniowiecznego feudalizmu”¹⁰, który „oprócz Boga nie chciał mieć żadnego pana nad sobą”, było pojawienie się w Kolonii Przylądkowej Anglików¹¹, dla których gospodarka niewolnicza była już anachronizmem, dla teokratycznego Bura zaś nadal podstawą układu i prawidłowością stosunków społecznych¹².

„Równouprawienie krajowców z chrześcijanami” było dla Burów „sprzeczne z naturalnymi różnicami rasy i religii”¹³. I „choćbyśmy też najgoręcej pragnęli, ażeby człowiek przestał być niewolnikiem, to jednak — jak napisał w manifestie Piotr Retief, jeden z przywódców voortrekerów¹⁴ — musimy obstawać z całą siłą przy prawach regulujących

⁹ Por. J. A. Lewada, *Spoleczna natura religii*, Warszawa 1968, s. 82.

¹⁰ Np. w okresie wojny angielsko-burskiej można było przeczytać takie charakterystyki osobowości Burów: „Ich charakter, myśli, wierzenia skamieniały; gdyby dziś kolonista Boer powrócił do swojej pierwotnej ojczyzny — wydałby się rodakom upiorem” („Kronika Rodzinna”, nr 20, 15 października 1899 r.).

¹¹ W 1795 r. Anglicy wylądowali po raz pierwszy i przebywali w Kolonii Przylądkowej do 1803 r. Powtórnie zjawili się tam już na stałe w 1806 r.

¹² W 1815 r. nastąpił nawet bunt Burów, ale wojska gubernatora angielskiego okazały się silniejsze.

¹³ Cytat z pamiętnika jednej z uczestniczek wędrówki Burów, zw. Wielkim Trekkiem; Anna Stenkamp pisała dalej: „Poddanie się temu jarzmu było nie do zniesienia dla każdego dobrego chrześcijanina, toteż usunęliśmy się, aby zachować czystość rasy” (wg J. Balićki, *Rasizm w Afryce Południowej*, Warszawa 1951, s. 12). W proteście do władz angielskich Burowie podawali również racje ekonomiczne: „zniesienie niewolnictwa [...] doprowadzi [...] do nędzy, bo kto będzie pracował, jeżeli tych przymusowych robotników im odbiorą” (wg „Biblioteka Warszawska”, t. IV, 1899, s. 238).

¹⁴ Voortreker — idący naprzód. Określenie Burów z okresu Wielkiego Treku.

stosunki pomiędzy panem a sługą”¹⁵. I ta właśnie przeciwstawność punktów społecznego widzenia otaczającej rzeczywistości stała się w 1836 r. przyczyną¹⁶ masowej wędrowki ludności burskiej w nieznaną, na wschód i północ, na wielkich furgonach zaprzężonych w woły razem z niewolnikami i wielkimi stadami, pod ochroną jadących konno, dobrze uzbrojonych mężczyzn.

Z narodowotwórczego jak i ideologicznego punktu widzenia Wielki Trek zamykał jeden, a otwierał drugi, już inny rozdział historii. „Byłem [wtedy] za mały, aby zrozumieć, co oznaczało to słowo, które miało stać się historyczne” — czytamy w pamiętnikach Pawła Krügera, późniejszego prezydenta Burów, uważanego przez nich za bohatera narodowego. „Burowie wiedzieli, że [...] nie ma powrotu do minionego czasu”¹⁷.

Organizacyjnie Wielki Trek był ruchem spontanicznym, ruchem partyzanckim ale ideologicznie religijnym. I z tej bazy ideologicznych więzi¹⁸ wynikało przeświadczenie Burów, że zostali wybrani przez Boga, który przeznaczył im Afrykę południową na nową ojczyznę.

Więź terytorialna związana z tym obszarami nabierała teraz wymiaru ojczyzny, idąc za myślą Stanisława Ossowskiego — znajdowała ona już „zespół ludzki”, który odnosił się „doń w pewien sposób i w pewien sposób [kształtował] jej obraz”¹⁹.

Przeniesiona 150-letnia tradycja Burów kultywowała nadal w ramach własnej państwowości²⁰ teokratyczne i patriarchalne wzory. Nadal też ideologicznego uzasadnienia swojej racji bytu szukano w *Biblii*, ale teraz już w innych warunkach.

W XVIII w. w Kolonii Przylądkowej Burowie byli otoczeni czarnymi niewolnikami, nad którymi sprawowali władzę i którzy pracowali w ich gospodarstwach. Teraz znaleźli się w sąsiedztwie ludów Bantu, którzy swą liczebnością przerastali kilkakrotnie burskich *voortrekerów*, z który-

¹⁵ Wg A. Seidel, *Transwaal i Boerowie*, Warszawa 1899, s. 15—16.

¹⁶ Wydarzeniem, które przesądziło o podjęciu decyzji Wielkiego Treku, było zniesienie w 1833 r. przez Anglików niewolnictwa w Kolonii Przylądkowej.

¹⁷ *Les memoires du Président Krüger*, Paris, s. 3.

¹⁸ Kościół kalwiński, którego wyznawcami byli Burowie, już w zaraniu swego istnienia stworzył własną teorię chrześcijańskiego państwa, będącego w założeniu realizacją woli boskiej, a w praktyce wcieleniem w życie doktryny o predystynacji i purytańskiej moralności. Zgodnie z tą teorią państwo nosząc charakter teokratyczny jest depozytariuszem porządku publicznego.

¹⁹ S. Ossowski, *Ziemia i naród*, [w:] *Dziela*, t. 3: *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967, s. 203.

²⁰ Natal, pierwsza z powstałych republik burskich, jako leżąca na wybrzeżu Oceanu Indyjskiego, na wschód od Kolonii Przylądkowej, została szybko zlikwidowana przez Anglików (1842 r.); pozostałe — Transwal i Orania, położone w głębokim interiorze, na razie nie wzbudzały militarnego zainteresowania Anglii.

mi musieli często walczyć, wierząc nadal w swoje biblijne posłannictwo oraz w to, że „Pan przywiódł ich tutaj, że ich wybrał i ochronił”. Czuli się więc „ludem Abrahama i nie dostrzegali żadnego fałszu w stosowaniu biblijnych wzorów”²¹. Po latach jeden z południowoafrykańskich historyków napisał, że religia „umożliwiła [...] przetrwanie wśród czarnych, ponieważ pozwoliła [...] utożsamić swoją rolę z tą, jaką odegrał biblijny naród Izraela. I tak jak Izraelowi nie wolno było zmieszać się z podbitymi poganami, tak również świętą zasadą Afrykanerów było nie mieszać się z tymi, którzy nie mają białej skóry”²². Podjęcie zaś uchwały na zwołanym Volksraadzie w 1856 r. w Transwalu o niedopuszczeniu „czarnoskórych do równych praw w kościele i rządzie”²³ było tylko logiczną konsekwencją wyznawanej ideologii i otwierało usankcjonowaną prawem drogę do późniejszej doktryny o apartheidzie. „Burowie raczej padliby wszyscy co do nogi, nimby zgodzili się na równouprawnienie Murzynów z białymi” — jak napisał im współczesny²⁴.

Religijno-patriarchalny wzorzec tego społeczeństwa rozciągnięty był także na paragrafy konstytucyjne, które zobowiązywały prezydenta państwa do odwiedzania wiosek burskich, „o ile można najczęściej”, aby „mieszkańcom tych wiosek i powiatów nastęrczać [...] sposobność, by mu objawiali swe życzenia”²⁵. Wzorzec ten niwelował różnice układów między rządzącymi a rządzonymi. I tak np. jeśli do prezydenta Krügera, wg relacji współczesnych, „człowieka prostego, nie wyróżniającego się od innych rodaków swoich ani pańską postawą, ani sposobem życia, ani nawet jakąś wielką szkolną nauką”, „jakiś Bur, zwyczajny wieśniak, przyszedł, to [on] chętnie do swego pokoju brał, sadzał koło siebie, fajeczkę zapalał, gościa też tytoniem częstował i rozmawiał z nim jak równy z równym”²⁶. Nie było też nic dziwnego, że prezydent wygłaszał często kazania w kościele dopperów²⁷ w stołecznej Pretorii (w końcu XIX w. liczyła ona zaledwie ok. 10 tys. mieszkańców).

Paweł Krüger, zwany przez swoich ziomków „Oom Paul”, urodzony w Kolonii Przylądkowej w 1825 r., jako 12-letni chłopiec przeszedł Wielki Trek, był typowym przykładem XIX-wiecznej społeczności burskiej,

²¹ Wg J. J. Szczepański, *Czarne i białe*, Kraków 1965, s. 167—168.

²² Wg R. Kapuściński, *Republika Południowej Afryki. Kościół i państwo*, „Polityka”, 1964, nr 6, s. 7.

²³ Wg Seidel, *op. cit.*, s. 49.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Wg „Biblioteka Warszawska”, t. IV, 1899, s. 243.

²⁶ „Gazeta Święteczna”, Warszawa, 1900, nr 993.

²⁷ Dopperzy — członkowie najbardziej ortodoksyjnego odgałęzienia afrykańskiego kościoła Nederduits Hervormde Kerk.

twardej i upartej²⁸. *Biblię* i on uważał za jedyne źródło nauki. W każdym swoim przemówieniu (w każdej swojej decyzji szukał natchnienia i pomocy na stronicach *Biblii*, wierząc przy tym w swoje posłannictwo, że „Bóg przeznaczył [mu] specjalną misję”²⁹ i że „Bóg nie ma zamiaru opuścić swego ludu”³⁰.

Odkrycie diamentów i złota i związane z tym masowe pojawienie się w republikach burskich *uitlanderów* (cudzoziemców), głównie znienawidzonych Anglików³¹, przechwycenie eksploatacji tych bogactw mineralnych przez obcy element, ułatwione patriarchalno-chłopskim albo, inaczej, patriarchalno-farmerskim charakterem społeczeństwa burskiego, doprowadziło w konsekwencji w latach 1899—1902 do tzw. wojny angielsko-burskiej, zakończonej traktatem pokojowym w Vereeniging i utratą niepodległości Transwalu i Oranii.

Przegrana wojna, w której Burowie walczyli już, jak trafnie napisano w „Prawdzie” — tygodniku pozytywistycznym, wydawanym w tym okresie przez Świętochowskiego w Warszawie, „jako narodowa całość, narodowymi, a nie państwowymi tylko siłami”³², była również wojną, która wyróżniła ich świadomość narodową, jakby to powiedział Max Weber³³, od innych form grupowej solidarności.

RELIGIA, RASA I BROEDERBOND

W ukształtowanej w taki sposób świadomości narodowej zamiast Bura — chłopca pojawiło się teraz nowe określenie: Afrykaner, mieszkający w Afryce; członek odrębnego narodu. Uzyskanie wkrótce statusu dominalnego, przywracającego im początkowo częściową, a potem pełną niezależność (1910 r.), dało Afrykanerom możliwość kształtowania otaczającej ich rzeczywistości znowu według własnego modelu segregacji

²⁸ Prezydentem został w 1883 r. Był trzy razy żonaty. Po raz pierwszy w szesnastym roku życia. Miał szesnaścioro dzieci.

²⁹ *Les memoires...*, s. 1—2.

³⁰ *Ibidem*, s. 339.

³¹ Np. szukającego gościny Bur najpierw pytał, czy nie jest Anglikiem, dopiero gdy otrzymał przeczącą odpowiedź, zapraszał do swego domostwa.

³² *Los Transwalu*, „Prawda”, Warszawa, 25 czerwca 1899, nr 25. Wojna angielsko-burska odbiła się żywym echem w ówczesnej prasie polskiej. Wszystkie czasopisma wychodzące w Warszawie zajęły na ogół życzliwe stanowisko względem Burów. Prasa była pełna informacji dotyczących kraju i narodu; jedynie w „Przebiegach Tygodniowym” jego redaktor, Adam Wiślicki, podpisujący się pseudonimem „Nul”, zajmował stanowisko proangielskie. (np. *Uczucie i polityka*, „Przebieg Tygodniowy”, 28 października 1899, nr 43).

³³ M. Weber, *Essays in Sociology*, New York 1946, s. 179.

rasowej, w którym teraz szczególnie dwa elementy odgrywać miały podstawową rolę: religia i rasa.

Religia dla Burów była dodatkowym źródłem więzi i podstawą ideologiczną, zanim można było mówić o narodzie³⁴. Religia dla Afrykanerów pozostała stymulatorem ich polityki w stosunku do czarnego człowieka. Religia w procesach narodotwórczych porównywanych często narodów: amerykańskiego i afrykanerskiego, miała różną rolę. W Ameryce, choć „wiara religijna odgrywała znaczną rolę, to jednak jej działanie — jak ra to zwrócił uwagę Jerzy Wiatr — modyfikowane było wskutek uznania i pełnego zaakceptowania pluralizmu religijnego; Amerykanin według obowiązującego wzorca moralnego i ideologicznego ma więc być człowiekiem religijnym, choć nie jest istotne, jaką religię wyznaje. Pluralizm religijny [...] w warunkach amerykańskich [stał się] ideologicznym odpowiednikiem pluralizmu nowego narodu”³⁵.

W procesie kształtowania narodu afrykańskiego takiej sytuacji nie było. Tutaj religijna ideologia o predystynacji nie akceptowała pluralizmu, a tylko uzasadniała podporządkowywanie czarnej ludności, wyprawdanej już poprzez lata uprzedmiotowienia i urbanizacji z „poczwarki plemienności”³⁶, a co za tym idzie — uświadamianej o swojej wartości i miejscu w nowoczesnym państwie.

Problem rasy stawał się więc czynnikiem wiodącym w polityce Afryki Południowej, a w splocie religijno-ideologicznym Afrykanerów poprzez poczucie narastającego zagrożenia³⁷ prowadzić miał do polityki separacji, apartheidu, zaś w swoim rozwinięciu do narzucania baaskapu (biały jest panem czarnego).

Z kontekstu „rasowego zagrożenia”³⁸ i z apartheidowskiego, chociaż jeszcze po imieniu nie nazwanego, założenia Jana Christiana Smutsa, premiera Afryki Południowej³⁹, wywodziło się to, że bezcelowe było „rzą-

³⁴ J. Wiatr, *Naród i państwo*, Warszawa 1969, s. 266.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Z książki Ezeziela Mphahlele, *The African Image*, cyt. wg J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 456.

³⁷ Amerykański dziennikarz J. Gunther pisał: „Wiele razy słyszałem białych nacjonalistów mówiących: A jak sprawy wyglądałyby u was, gdyby stosunek ludności był odwrotny i gdybyście mieli 135 milionów Murzynów, a tylko 15 milionów białych?” (op. cit., s. 602).

³⁸ „Jeżeli biała rasa nie zewrze swych szeregów w tym kraju, jej pozycja stanie się wkrótce nie do utrzymania” (*Selections from the Smuts Papers*, vol. 1, ed. W. K. Hancock, J. van der Poel, Cambridge University Press 1966, s. 82).

³⁹ Prawnik, wykształcony również na uniwersytetach angielskich, był jednym z głównych przywódców w walce z Anglią, a po wojnie angielsko-burskiej stał się czołowym politykiem Afryki Południowej o poglądach liberalizujących, szukającym pomostów pojednania z Anglią.

dzić białymi i czarnymi w identyczny sposób (z przemówienia wygłoszonego w Londynie w 1917 roku), stosować wobec nich te same formy ustawodawstwa”, ponieważ „są oni różni nie tylko kolorem, ale także [...] duszą”, a ze względu na to, że „różnią się [...] w swej politycznej strukturze”, więc i „ich polityczne instytucje muszą być odmienne”⁴⁰, wynikała teza trzymywania Afrykanów „oddzielnie [...] (z wypowiedzi w 1944 roku) tak dalece, jak tylko będzie możliwe”⁴¹.

Po zwycięstwie Partii Narodowej w wyborach 1948 r. problem rasy, ukształtowany na bazie ideologii religijnej afrykanerskiego kościoła kalwińskiego, podniesiony zostaje już do rangi czołowej doktryny funkcjonowania całego narodu i państwa.

Kościół Afrykanerów, rządząca partia Afrykanerów i kierowane przez nią państwo stanowić teraz będą jedną i nierozłączną całość i na tym będzie polegać ideowo-polityczna istota ustroju panującego w Afryce Południowej. Formalnie biorąc w Afryce Południowej nie ma religii państwowej, religia jednak w życiu codziennym białej ludności odgrywała i odgrywać będzie nadal wielką albo i jeszcze większą rolę. Państwo pod wieloma względami można będzie nazwać państwem teokratycznym, w którym kościół kalwiński przyjmie rolę najwyższego autorytetu w polityce, ideologii oraz praktyce partyjno-państwowej. Jedność kościoła, partii, aparatu państwa nie będzie miała tylko deklaratywnego charakteru. Będzie to faktyczny związek połączony nie tylko tradycją oraz wspólnotą interesów i doktryny, ale również unią organizacyjną. Praktycznie biorąc, każda nowa linia polityki Afrykanerów ustalana będzie na Centralnym Synodzie, który jest najwyższą władzą Holenderskiego Kościoła Reformowanego⁴², a dopiero później przyjmowana będzie przez zjazd rządzącej partii.

Uchwały Synodu będą też miały, szczególnie teraz, charakter najwyższego autorytetu we wszystkich sprawach, np. dr Malan w 1948 r. uzgadniał z Synodem swoje przemówienie w Paarl z 20 kwietnia, w którym proklamował apartheid jako doktrynę państwową.

Władza Synodu w ten sposób nie będzie ograniczać się tylko do sfery religijnej. W życiu Afrykanerów rozszerzy się jeszcze bardziej społeczna

⁴⁰ Z przemówienia w Londynie w 1917 r. Wg J. Balicki, *Apartheid, studium prawnopolityczne rasizmu w Afryce Południowej*, Warszawa 1967, s. 28.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Kalwiński kościół afrykański, oficjalnie zwany Holenderskim Kościołem Reformowanym, składa się z trzech kościołów reformowanych: Nederduits Gereformeerde Kerk, Gereformeerde Kerk i Nederduits Hervormde Kerk. Kościoły te w przeciwieństwie do innych wyznań zdecydowanie stoją na gruncie apartheidu, chociaż różnią się subtelnym stopniem „tolerancji” w tym zakresie. Najbardziej ortodoksyjny i nietolerancyjny jest Nederduits Hervormde Kerk.

funkcja religii, stając się wyraźnie określonym systemem regulacji i mechanizmem sterującym życiem społecznym, co szczególnie uzewnętrzni się w jednym z dokumentów Centralnego Synodu: w fundamentalnych zasadach chrześcijańskiej, kalwińskiej nauki politycznej, w którym można było przeczytać, że „władza człowieka nad człowiekiem nie jest tworem ludzkim, ale darem Boga dla podniesienia upadającego rodzaju ludzkiego”, że „władza państwa nad jednostką pochodzi od Boga” i że „nie może być zastąpiona przez inną władzę, gdyż jest ona niepodzielna”⁴³. W takiej sytuacji żaden Afrykaner nie może więc myśleć o karierze politycznej bez jawnego i czynnego udziału w życiu tego kościoła.

O ile mózgiem Partii Narodowej stał się kościół afrykanerski, to jego nerwem — Broederbond, Związek Braci, elitarna, tajna organizacja, powstała w okresie pierwszej wojny światowej w atmosferze żywej jeszcze po wojnie angielsko-burskiej nienawiści do Anglików, po stłumionym powstaniu Afrykanerów i po rozruchach, w czasie których zerwano i spalono na wiecu flagę brytyjską. Organizacja ta w swoim ostatecznym celu miała utworzenie „chrześcijańskiej narodowej republiki Afrykanerów” (w zmienionej formie zostało to osiągnięte w 1961 r.), opartej na segregacji rasowej i dominacji białych.

Zorganizowana na zasadach loży masońskiej, chociaż sama namiętnie zwalcza masonerię, jest jakby „świętym bractwem”, na czele którego stoi 12 apostołów (Uitvoerende), zespalaając swoich członków poprzez obowiązki braterskie (*bondsplig*) w dziesięcioosobowych komórkach organizacyjnych. Kandydaci na członków rekrutujący się tylko z rodowitych Afrykanerów, o nienagannym postępowaniu (np. czy nie posługują się językiem angielskim podczas spotkań towarzyskich⁴⁴) powinni zajmować czołowe pozycje w kołach rządowych, społeczno-politycznych, w hierarchii kościelnej, gospodarce lub mieć szansę na zajęcie takich pozycji. Każdy członek Broederbondu po wykazaniu się bezspornymi dowodami co do swojej afrykanerskości (Afrikanerskap) obejmuje pewną „sferę wpływów”. Broederbond decyduje więc w partii nacjonalistycznej o baaskapie i o wszystkim, ale nie decyduje jawnie, tylko poprzez członków Broederbondu, i po uzgodnieniu z kościołem afrykanerskim⁴⁵.

⁴³ Wg Z. Domarańczyk, T. Wójcik, *Przedsiomek piekła*, Katowice 1974, s. 37.

⁴⁴ Gunther, *op. cit.*, s. 544.

⁴⁵ Domarańczyk, Wójcik, *op. cit.*, s. 50. Broederbond na początku lat pięćdziesiątych liczył ok. 3500 członków, wśród których było ok. 360 duchownych kościoła afrykanerskiego (Gunther, *op. cit.*, s. 544). W połowie lat sześćdziesiątych Broederbond liczył ok. 7500 członków. W tym okresie, jak przypuszczano, należeli do niego wszyscy członkowie rządu, trzy czwarte parlamentarzystów, rektorzy większości uniwersytetów, większość sędziów, redaktorzy naczelni pism afrykanerskich, dyrektorzy szkół średnich i ok. 800 duchownych (Balicki, *Apartheid...*, s. 195—196).

WYBORY 1948 ROKU, APARTHEID I JEGO SPOŁECZNA FUNKCJA

Program wyborczy przedstawiony nacjonalistom w 1948 r. przez będącą u władzy liberalizującą Zjednoczoną Partię Postępową Jana Chrystiana Smutsa, oparty na raporcie Komisji Fangana (od nazwiska sędziego Sądu Najwyższego), powołanej jeszcze w 1946 r. celem zbadania sytuacji ekonomicznej ludności niebiałej, dyktowany rozbudowującym się przemysłem południowoafrykańskim i związanym z tym brakiem wystarczającej ilości kwalifikowanych robotników, będącym następstwem „bariery kolorowej”⁴⁶ oraz zbyt szczupłym rynkiem wewnętrznym Unii, nie znalazł uznania w oczach Afrykanerów jak i części innych białych wyborców⁴⁷. Dla nacjonalistów ustępstwem nie do przyjęcia było podkreślenie niewykonalności całkowitej segregacji gospodarczej i terytorialnej ludności Unii, motywowanej, także przez Komisję Fangana, faktem istnienia na terenach miejskich osiadłej ludności tubylczej, którego to „faktu odwrócić nie można”⁴⁸.

W manifestie przedwyborczym nacjonalistów, zastępując politycznie niewygodne teraz określenie „segregacja” innym terminem: „apartheid”, wysunięto nową i jak się wydawało nacjonalistom jedyną koncepcję rozwiązania problemu ludności nieeuropejskiej.

Osoba przewodniczącego Partii Nacjonalistycznej i premiera Afryki Południowej, Daniela François Malana, była syntezą i personifikacją całego procesu historycznego Afrykanerów. „Wszystkie jego zapatrywania” były „białe jak mięso homara” — napisał mu współczesny — i „nigdy nawet nie przyszło mu przez myśl, aby uścisnąć dłoń Murzynowi”⁴⁹.

⁴⁶ Uzupełnieniem afrykanerskiej polityki pracy cywilizowanej, zastrzeżonej dla białych, która nie opiera się na przepisach prawnych, jest „bariera kolorowa” (*colour bar*) określana też jako „rezerwowanie zajęć” (*job reservation*). Polega ona na ustawowym zastrzeżeniu pewnego typu zajęć tylko dla członków białej grupy ludności. W 1927 r. *Colour Bar Act* będąca następstwem stłumionych krwawo zaburzeń robotników murzyńskich w okręgu Johannesburga, zabroniła Afrykanom zajmowania jakichkolwiek stanowisk w górnictwie wymagających kwalifikacji.

⁴⁷ Wybory 1948 r. były pierwsze, które odbyły się na płaszczyźnie kwestii murzyńskiej. Koalicja Malana operowała hasłami apartheidu, odrzucała możliwości integracji ludności niebiałej i dążyła do pogłębienia segregacji rasowej. O nastrojach wśród ludności białej, szczególnie afrykanerskiej, może np. świadczyć reakcja na instrukcję Jana Smutsa wydaną w 1944 r., a więc jeszcze w czasie trwania wojny, w której polecono, aby na kopertach wysyłanych do osób niebiałych pisać: Mr, Mrs, Miss, co dotąd nigdy nie było stosowane. Instrukcja ta wywołała gwałtowne protesty i kryzys rządowy i była jedną z przyczyn porażki wyborczej Smutsa w 1948 r. (Kapuściński, *Gdyby cała Afryka*, Warszawa 1971, s. 176).

⁴⁸ Balicki, *Apartheid...*, s. 29.

⁴⁹ Gunther, *op. cit.*, s. 542.

W oczach Malana czarny się nie liczył. „Murzyn — jak miał kiedyś powiedzieć — nie potrzebuje domu, może spać pod drzewem”⁵⁰.

Urodzony w 1874 r. w Rieebeck West⁵¹, w Kraju Przylądkowym, jako syn potomka hugenotów, właściciela winnicy, wykształcony na uniwersytecie w Stellenbosch (filozofia i teologia), a potem w Utrechcie w Holandii, gdzie otrzymał stopień doktora, został pastorem, potem redaktorem założonego w 1915 r. w Capetown nacjonalistycznego pisma „Die Burger” oraz jednym z przywódców walczących o wprowadzenie języka afrikaans jako języka oficjalnego; nigdy nie ukrywał swojej antybrytyjskości, a w późniejszym okresie antysemityzmu i sympatii prohitlerowskich.

W manifeście wyborczym nacjonalistów, wyolbrzymiając skutki polityczne i społeczne „koncesji” strony przeciwnej, postulujących „przyznanie równych praw w obrębie jednego systemu politycznego wszystkim osobom cywilizowanym i wykształconym bez względu na rasę i kolor skóry oraz stopniowe udzielanie praw wyborczych nie-Europejczykom od chwili, gdy potrafią posługiwać się demokratycznymi prawami”, co wg nacjonalistów oznaczałoby „narodowe samobójstwo białej rasy”, wysunęło alternatywną politykę apartheidu, „która jako wyrosła z doświadczeń europejskiej ludności kraju oparta na chrześcijańskich zasadach sprawiedliwości i słuszności” ma na celu „zachowanie i ochronę tubylczych grup rasowych jako społeczności odrębnych, z perspektywą rozwinięcia się w samowystarczalne społeczności w obrębie własnych terytoriów oraz wzmocnienie dumy narodowej, szacunku dla siebie i wzajemnego respektu między poszczególnymi rasami kraju”. Tego rodzaju polityka nacjonalistów sprowadzać się miała do założenia, że:

1. „niezdrowy system pozwalający kolorowym głosować na te same listy co Europejczycy zostanie zmieniony;
2. „rezerwy muszą stać się prawdziwą ojczyzną Murzynów Bantu;
3. „w miastach muszą oni mieszkać w osobnych dzielnicach i w ograniczonej ilości;
4. „będą tam »gośćmi« i nigdy nie nabędą praw politycznych;
5. „partia przeciwna jest organizowaniu związków zawodowych wśród tubylczych robotników;
6. „przeprowadzony będzie efektywny system podziału siły roboczej między rolnictwo, przemysł i kopalnie;

⁵⁰ *Ibidem*, s. 555.

⁵¹ W tej samej miejscowości urodził się cztery lata wcześniej Jan Christian Smuts. Jako chłopcy pozostawali w wielkiej zażyłości. Potem, pomimo rozejścia się ich dróg politycznych, żyli nadal w przyjaźni i darzyli się szacunkiem.

7. „wykształcenie musi być dostosowane do potrzeb rozwoju tubylców”⁵².

Apartheid, brzmiący bardziej naukowo i humanitarnie, szczególnie na użytek zagranicy od pejoratywnej segregacji, wprowadzał nowe elementy do istniejącej dyskryminacji rasowej⁵³, systematyzował i nadawał określony kierunek działania. W swojej teorii, podbudowanej „naukową” metodą rozwiązania problemu rasowego w myśl swoistej interpretacji *Biblii*, iż stworzone przez Boga narody winny zachować różnice między sobą, wypracowany został w środowisku uniwersytetu afrykanerskiego w Stellenbosch przez dra Theophilusa Ebenhoezera Döngesa, najmłodszego syna pastora, pochodzącego ze starej niemiecko-burskiej rodziny⁵⁴, dra Ernesta Georga Jansena, w latach 1951—1961 tytularnej głowy państwa, gubernatora generalnego, reprezentującego koronę brytyjską w Afryce Południowej i co zabawniejsze, zawziętego republikanina⁵⁵, oraz paru innych wykładawców.

Apartheid zdefiniowany w *Słowniku języka afrikaans*, wydanym w 1950 r. w Pretorii⁵⁶, ujmował w skondensowanej formie wytyczne z manifestu wyborczego nacjonalistów z 1948 r.: apartheid to stan izolacji: każdy naród to apartheid w Południowej Afryce; jest to również zróżnicowanie odpowiadające różnicom rasy, koloru, poziomu cywilizacji — przeciwieństwo asymilacji itd.

Apartheid był więc amalgamatem wyrosłym z tradycyjnej praktyki kalwińskiej teologii wybranego narodu, wyższości białej rasy oraz sumy

⁵² Wg Balicki, *Apartheid...*, s. 25—26. Do wyborów nacjonałiści stanęli jako koalicja dwóch partii: Zjednoczonej na Nowo Partii Narodowej dra Malana i Partii Afrykanerów dra Havengi. Wkrótce po wyborach partia Malana „połknęła” partię Havengi przyjmując nazwę Partia Narodowa.

⁵³ Np. jednym z pierwszych aktów władz Unii Południowej Afryki była ustawa z 1913 r. o gruntach dla tubylców (Natives Land Act). Wprowadzono w niej pojęcie *scheduled native areas*, tj. „objętych wykonaniem ziem tubylczych”. Grunty te objęły 7% gruntów całego kraju. Ustawa z 1923 r. o przebywających w miastach tubylcach (Native Urban Areas Act) nakazywała tubylcom, jeśli nie byli służbą domową u białych, mieszkać w odrębnych dzielnicach. Ustawa z 1927 r. „o zakazie nierządu między białymi a tubylcami i innych związanych z tym działań” (Immorality Act) zakazywała stosunków seksualnych między osobą białą a czarną.

⁵⁴ Urodzony w 1895 r. w Transwału, wykształcony na uniwersytecie w Stellenbosch i w London School of Economic, doktorat otrzymał w 1925 r. na Uniwersytecie Londyńskim. Uważany był za „najlepszy mózg” w całej Partii Narodowej (Günther, *op. cit.*, s. 550).

⁵⁵ *Ibidem*, s. 546.

⁵⁶ *Woordeboek van die Afrikaans Taal*, red. P. C. Schoonees, Pretoria 1950. W obszernym słowniku afrikaans-angielskim z 1946 r. (*Tweetalige Woordeboek, Afrikaans-Engels, derde, Vebeterde Uitgawe*, Capetown 1946) tego wyrazu jeszcze nie było.

„paternalistycznej filantropii” ukształtowanej historycznym procesem Afrykanerów⁵⁷.

Społeczną funkcją ideologii apartheidu od końca lat czterdziestych posługiwać się będą przywódcy afrykanerscy przy każdej okazji, splatając ją zazwyczaj z własną interpretacją dogmatów religijnych. W tej ideologicznej ofensywie rasizmu apartheidowskiego przewijać się będą dwa nurty. Pierwszy to „emocjonalno-ideologiczny”, kiedy podkreślać się będzie, jak to zrobił Malan w swym przemówieniu w 1953 r. w Stellenbosch, że „apartheid oparł się [...] na [...] boskiej przesłance, na naturalnych różnicach między rasą a rasą, kolorem a kolorem”⁵⁸ i boskim powołaniu Afrykanera, boskim przywileju — jak wyjaśniał w swej odpowiedzi z 12 lutego 1954 r., interesującej ze względu na przeznaczenie, na list amerykańskiego duchownego Johna Piersma, który zwrócił się do Malana „o szczerze wyjaśnienie apartheidu, które mogłoby być użyte dla przekonania społeczeństwa amerykańskiego”. Drugi to nurt „racjonalny”, jakby to można było nazwać, związany już od zarania osadnictwa białego w południowej Afryce, ze wspomnianym już poczuciem zagrożenia ze strony przeważającego liczbowo czarnego człowieka, np. Malan pisał w liście do Piersma: „gdyby europejscy koloniści byli ulegli pokusie asymilacji”, to „utonęliby w morzu czarnego pogaństwa Afryki”⁵⁹.

Do tego też nawiązywał Johannes Gerhardus Strydom, właściciel farmy hodowlanej, następcą Malana, od 1954 r. premier. Urodzony w 1893 r. wykształcony na uniwersytetach w Stellenbosch i Pretorii, w młodości zapalony rugbysta, szczupły, średniego wzrostu o ciemnych włosach i surowej, kwadratowej twarzy, wąskich ustach i lodowatym ostrym spojrzeniu niebieskich oczu — przeciwieństwo ciężkiego i łysego Malana, był, jak wówczas pisano, „najbardziej niebezpiecznym typem fanatyka, wyróżniającego się od innych w swym dążeniu do wyznaczonego sobie celu „absolutnie nieugiętym” i „bezkompromisowym punktem widzenia”⁶⁰. Był człowiekiem o gorącym umyśle i zimnym sercu”, twardym, nieustępliwym i uśmiechającym się „równie często, jak ostryga otwiera swoją skorupę”⁶¹. W parlamencie południowoafrykańskim w 1949 r. Strydom jeszcze jako minister w rządzie Malana powiedział, że „Afryka Południowa może pozostać białym krajem tylko wtedy”, gdy będzie „baczyć, by

⁵⁷ *Africa South of the Sahara*, London 1972, Europa Publication, s. 695.

⁵⁸ Wg Balicki, *Apartheid...*, s. 29.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 30.

⁶⁰ Gunther, *op. cit.*, s. 548. W czasie drugiej wojny światowej Strydom nie krył się ze swymi prohitlerowskimi sympatiami. Przed objęciem urzędu premiera w 1954 r. nigdy nie widział Europy, ponieważ nie chciał ulegać wpływowi zewnętrznym (*ibidem*).

⁶¹ *Ibidem*, s. 547.

Europejczycy pozostali narodem dominującym”⁶², a w 1952 r. już bez osłonek, że „pozycja Europejczyka jest całkowicie oparta na dyskryminacyjnych ustawach w odniesieniu do innych ras”⁶³. W 1955 r. Strydom już jako premier „z całą brutalnością i bez żadnych usprawiedliwień” przedstawiając w parlamencie sprawę przyszłości Afryki Południowej i roli w niej czarnego człowieka wskazywał, że z punktu widzenia Afrykanerów istnieją jedynie dwie możliwości: „albo będzie panował biały człowiek, albo czarny przechwyci władzę”. I „jeżeli niebiałemu da się szansę wyboru”, to nigdy nie zgodzi się [...] na władzę białego”. A w takiej sytuacji „dominacja jest jedyną metodą, która pozwoli białemu zachować wyższość i władzę”. „Jedyną metodą utrzymania dominacji białych jest niedopuszczenie niebiałych do prawa głosu”; z tego wynika jeden wniosek: „biały człowiek jest i będzie *baasem*”⁶⁴.

REALIZACJA APARTHEIDU

Realizowanie apartheidu i baaskapu przebiegało na podstawie niezliczonych ustaw i zarządzeń. I tak np. w ustawie o klasyfikacji wszystkich mieszkańców Afryki Południowej (Population Registration Act) nakazywano sklasyfikowanie wszystkich mieszkańców Afryki Południowej według przynależności rasowej i koloru skóry. W ustawie o terenach grupowych (Group Areas Bill)⁶⁵ zakazywano przebywania, mieszkania, podejmowania pracy na stałe przedstawicielom jednej rasy na terenach przeznaczonych przez rząd dla innej rasy. Według Malana była to „najważniejsza ustawa apartheidu”, mająca na celu „eliminację śpięć między

⁶² Była to odpowiedź Strydoma na pojawiające się głosy w parlamencie południowoafrykańskim na pogląd, że „stanowimy już naród składający się z dwunastu milionów ludzi”. „Oświadczam czcigodnym członkom — powiedział wówczas Strydom — że nie jest to nasz naród” (wg Balicki, *Apartheid...*, s. 30).

⁶³ *Ibidem*, s. 31.

⁶⁴ Wg Kapuściński, *Gdyby cała Afryka*, s. 165. Strydom przy innej okazji wyjaśnił, dlaczego dla przyjętego założenia o baaskapie nie ma alternatywy — ponieważ, jeśli białe Europejczycy w Afryce Południowej odrzucili zasadę *Herrenvolku* oraz zasadę, że biały człowiek nie może pozostać panem i jeśli w tej sytuacji prawa wyborcze rozciągnięto na nie-Europejczyków, a co za tym idzie nie-Europejczycy otrzymaliby udział w przedstawicielstwie i prawo głosu i jeśli białe Europejczycy mieli się rozwijać na tej samej podstawie, co Europejczycy, to — jak sam słusznie zapytał w konkluzji — „w jaki sposób Europejczycy” mogliby pozostać *baas* (wg Gunther, *op. cit.*, s. 558).

⁶⁵ Wkrótce po utworzeniu Unii Południowej Afryki ustawą o ziemiach dla tubylców z 1913 r. (Native Land Act) przeznaczono dla Afrykanerów tylko niektóre ziemie Afryki Południowej.

rasami przez przyznanie odrębnych terenów dla każdej rasy”⁶⁶. W ustawie o władzach Bantu (Bantu Authorities Act) na „drogę barbaryzacji” próbowano ponownie wtłoczyć czarnego człowieka, którego — jak to określił w swej książce *The African Image* południowoafrykański pisarz Ezehiel Mphahlele — wytworzone w Afryce Południowej miejskie społeczeństwo wielorasowe wyprowadziło „z poczwar ki plemiennosci”⁶⁷. W poprawce do ustawy o terenach miejskich dla tubylców: Natives (Urban Areas) Amendment Act, w porównaniu z poprzednimi ustawami: Native (Urban Areas) Act i Native (Urban Areas) Consolidation Act, które wyznaczały Afrykanom zatrudnionym w miastach osobne dzielnice zwane lokacjami (Natives Locations), dawano teraz władzom prawo usuwania z terenu miasta każdego Afrykanina, bez podawania przyczyny, a w poprawce do ustawy o prawach tubylca (Native Law Amendment Act) zezwalano już na usuwanie z każdego terenu Afryki Południowej „plemienia tubylczego” lub „poszczególnego tubylca” z zakazaniem powrotu na tereny poprzedniego zamieszkania.

W ustawie o zakazie mieszanych małżeństw (Prohibition of Mixed Marriage Act) zabraniano zawierania związków małżeńskich między białymi a niebiałymi. Dotychczasowe, nieliczne tego rodzaju małżeństwa unieważniano. A w ustawie o niemoralności (Immorality Act) zakazywano wszelkich stosunków płciowych między białą a niebiałą osobą, a nawet „gestów mogących sugerować zamiar lub chęć dokonania aktu płciowego”. Według ówczesnego (1950 r.) ministra spraw wewnętrznych dra Döngesa ustawa ta miała na celu „niedopuszczenie do mieszania się krwi różnych ras, zachowanie czystości ras i ochronę białej rasy przed groźbą degenerującego zastrzyku niecywilizowanej krwi”⁶⁸. Wykroczenia przeciwko tej ustawie jako należące do najcięższej kategorii egzekwowano z całą surowością prawa i z nadaniem wielkiego rozgłosu. O paranoicznym wprost uczuleniu na te sprawy w Afryce Południowej świadczy fakt łączenia z tą ustawą innego zarządzenia — o pielęgniarstwie (Nursing Bill), w którym zakazywano wydawania polecenia białej pielęg niarce zrobienia zabiegu na osobie niebiałej „w jakimkolwiek szpitalu lub tym podobnej instytucji”, ponieważ zgodnie z ustawą o niemoralności, zakazującej białej osobie dotykania osoby innej rasy, taki dotyk mógłby zostać sklasyfikowany jako „gest mogący sugerować zamiar lub chęć dokonywania aktu płciowego”⁶⁹.

⁶⁶ Wg Kapuściński, *Gdyby cała Afryka*, s. 179.

⁶⁷ Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 456.

⁶⁸ Wg Kapuściński, *Gdyby cała Afryka*, s. 177.

⁶⁹ *Ibidem*.

Najbardziej jednak jaskrawą i najłatwiej uchwytną praktyczną ilustracją wywodów teoretyków apartheidu o „konstruktywnym” i „altruistycznym” charakterze tej polityki⁷⁰ był tzw. „drobny apartheid” składający się z całego zespołu przepisów i zwyczajów, mających na celu odseparowanie w życiu codziennym rasy białej od innych ras, którego symbolem były tabliczki z napisem *Slegs vir Blanke* (tylko dla białych), widniejące na każdym kroku: w przedziałach kolejowych, kinach, na ławkach w parkach itp. Podstawowym aktem prawnym regulującym tego rodzaju dziedzinę apartheidu była ustawa o rezerwowaniu odrębnych urządzeń⁷¹ (*Reservation of Separate Amenities Act*), wprowadzająca apartheid w miejscach publicznych, środkach komunikacji itp. Osobne parki, osobne ławki w parkach ogólnie dostępnych; osobne kina, restauracje; osobne okienka na pocztce, osobne przejścia, osobne przychodnie lekarskie, osobne ubikacje itd.

Ustawa ta dawała policji lub właścicielom zakładów użyteczności publicznej prawo do usuwania z danego miejsca każdej osoby, która weszła do restauracji, kina, hotelu itd. zarezerwowanego dla innej rasy.

BANTUSTANIZACJA JAKO OSTATECZNY CEL APARTHEIDU

Na drodze do zrealizowania pełnego apartheidu w Afryce Południowej znalazła się ustawa w sprawie utworzenia pierwszego bantustanu Transkei (*Transkei Constitution Bill*).

Bantustan Transkei jako pierwszy z 8 projektowanych⁷² miał być dowodem zaakceptowania przez ludność afrykańską idei bantustanów. Utworzony na bazie największego rezerwatu czarnej ludności złożonej z plemienia Xhoza oraz pokrewnego Sotho, położony nad Oceanem Indyjskim we wschodniej części Prowincji Przylądkowej, obejmował obszar 41,4 tys. km² z ludnością liczącą 2 miliony osób.

⁷⁰ Balicki, *Apartheid...*, s. 61.

⁷¹ Pełny polski tytuł tej ustawy brzmi: Ustawa dotycząca rezerwowania publicznych pomieszczeń i pojazdów lub ich części do wyłącznego użytku ludzi należących do określonej rasy lub klasy, interpretacji przepisów dotyczących takiego rezerwowania i innych spraw z tym się łączących (wg Balicki, *Apartheid...*, s. 57).

⁷² Zgodnie z ustawą Republiki Południowej Afryki z 24 maja 1963 r. Bantustan Transkei jako pierwszy z ośmiu projektowanych bantustanów utworzony został na bazie największego rezerwatu czarnej ludności złożonej z plemienia Xhosa i Sotho, położony nad Oceanem Indyjskim we wschodniej części Prowincji Przylądkowej obejmuje obszar 41 tys. km². Bantustan Transkei w 1978 r. otrzymał od Republiki Południowej Afryki „niepodległość”, której żadne państwo jednak nie uznało. Pozostałe bantustany: Ciskei, Bophuthatswana, Lebowa (Nort Sotho), Gaznkulu (Machangana), Venda, Basotho Qunga i Kwa Zulu (Zululand), od stycznia 1971 r. mają własne zgromadzenia ustawodawcze (*Africa South...*, s. 815).

W propagandowym założeniu, jak to przedstawiał w południowoafrykańskim parlamencie ówczesny minister do spraw Bantu, Michael Daniel Christian De Wet Nel, Transkei Constitution Bill gwarantował ludności Bantu „prawdziwe szczęście i pełną harmonię współżycia”, a wynikać to miało z tego, że „stosunek białej ludności Afryki Południowej do problemu rasy nie wynika z kapryśków tak zwanej opinii światowej lub oportunistycznych względów własnego egoizmu, ale jest owocem naszego chrześcijańskiego, narodowego stosunku do życia, którego główną zasadą jest: żyj i pozwól żyć innym”. Dlatego właśnie, według Michaela De Weta Nela, polityka Afryki Południowej „w dziedzinie ras była zawsze nacechowana prawdziwą moralnością”, dzięki czemu rząd południowoafrykański nie ma „dzisiaj żadnego powodu do wstydu”. „Naród Afrykanerów — zapewniał De Wet Nel — nigdy nie robił niewolników z miejscowej ludności, mimo że miał do tego wszelkie możliwości”. Naród Afrykanerów również „ocalił tubylcze plemiona od masowego wzajemnego wyniszczenia się, wybawił je od chaosu i przyniósł im porządek”. Afrykanerzy ocalili także „ziemie tubylców przed wyzyskiem, tak aby mogli oni dziś cieszyć się tą ziemią”. Afrykanerzy również według słów ministra do spraw Bantu pomogli „tubylcom rozwinąć się duchowo i materialnie”, oddali „do ich dyspozycji największe zdobycze cywilizacji zachodniej”. Żaden naród, jak zapewniał De Wet Nel, nie uczynił tak wiele dla dobrobytu i szczęścia ludności niebiałej, ile myśmy uczynili”⁷³. Ale na procesie toczącym się na początku lat sześćdziesiątych przed Międzynarodowym Trybunałem Sprawiedliwości w Hadze przy okazji rozpatrywania skargi Etiopii i Liberii na Republikę Południowej Afryki w sprawie bezprawnego sprawowania mandatu nad Południowo-Zachodnią Afryką (Namibią), rząd południowoafrykański broniąc apartheidowskiej idei bantustanizacji czarnej ludności nie krył się wcale, że chodziło mu „przede wszystkim o to, aby jak najlepiej tubylcami rządzić”, oraz o to, „w jakim rozmiarze i w których częściach kraju można zużytkować ich tradycyjne systemy”. Argumentując w sposób powtarzany przy różnych okazjach, iż „ogromne różnice między grupą białą a grupami tubylczymi” w zakresie „cywilizacji, kultury, stopnia rozwoju, standardu życiowego, sposobu życia, instytucji społecznych i politycznych i nawyków przemawiały przeciwko jakiegokolwiek idei społeczeństwa zintegrowanego społecznie czy politycznie” i że jedynym wnioskiem wpływającym z tego dla Afryki Południowej było to, że „postanowiono zużytkować tubylcze instytucje tam, gdzie one jeszcze istniały”, a tam, „gdzie uległy [...] dezintegracji, przywrócić [...] w takim stopniu, w jakim to było wykonalne”⁷⁴.

⁷³ Wg Kapuściński, *Gdyby cała Afryka*, s. 189—190.

⁷⁴ Wg Balicki, *Apartheid...*, s. 112.

Kwestionując argumenty nacjonalistów afrykanerskich na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych w sprawozdaniu Komitetu Specjalnego (1963 r.) do spraw Apartheidu na temat bantustanu Transkei i przypominając, że w tej sprawie „zainteresowany naród afrykański” nie miał głosu, podkreślono, iż idea bantustanów została mu narzucona w celu „wzmocnienia systemu plemiennego” i zużytkowania go „przeciwko afrykańskim dążeniom do wolności”⁷⁵. W opinii jednak rządu południowoafrykańskiego, uważającego nadal Transkei za swój główny atut propagandowy w zakresie rozwiązywania sprawy czarnego człowieka w Afryce Południowej, miał Transkei stanowić „niepodległą część Afryki Południowej”, aczkolwiek „należącą pod pewnymi względami do Republiki Południowej Afryki”, to jednak w „większości spraw niepodległą, mającą oczywiście prawo domagania się jeszcze większej niepodległości w odniesieniu do tych spraw, co do których w chwili obecnej uważa za korzystniejsze pozostawanie pod skrzydłami rządu Republiki”⁷⁶.

Względność południowoafrykańskiego pojęcia „niepodległości” wyjaśniana była przez „ojca” bantustanizacji, dra Hendrika Frensch Vervoerda, po śmierci Strydoma w 1958 r. premiera Afryki Południowej, wykształconego na uniwersytetach w Niemczech i we Francji, profesora socjologii na uniwersytecie afrykanerskim w Stellenbosch, sześćdziesięcioletniego mężczyzny z przeszłością prohitlerowską⁷⁷. Na konferencji Commonwealthu w Londynie w 1961 r., na której zresztą wycofał Afrykę Południową z Brytyjskiej Wspólnoty Narodów, realizując tym samym główny cel Broederbondu jak i nacjonalistów Afrykanerskich, przedstawił on ideę bantustanów w postaci koncepcji jakiejś „wspólnoty narodów” jako modelu dla Afryki Południowej. „Afryka Południowa dążyć będzie jak najuczciwiej i jak najrzetelniej [...] do rozwoju dobrobytu i sprawiedliwości dla wszystkich [...] co we współczesnym świecie oznacza niezależność polityczną powiązaną z gospodarczą współzależnością (*interdependence*)”⁷⁸. Rozwinięcie tej myśli znalazło się znowu w przemówieniu dra Vorvoerda w 1963 r. „Chcemy utrzymać białą Afrykę Południową”. „Oznaczać to może tylko jedno, a mianowicie białe panowanie (*domination*), a więc nie »przewodnictwo« (*leadership*), nie »kierownictwo« (*guidance*), lecz »kontrolę« (*control*), »supremację« (*supremacy*)”. „27 stycznia 1959 roku powiedziałem w tej Izbie: Afryka Południowa jest na rozstajnych drogach. Musi zapaść decyzja, czy pójdzie ona w kierunku społeczeństwa wielorasowego ze wspólnym życiem politycznym,

⁷⁵ *Ibidem*, s. 125.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 126.

⁷⁷ Jako redaktor johannesburskiego czasopisma „Tranvaaler” propagował przed wojną hasła hitlerowskie. Był także członkiem faszystowskiej Ossewa Bradwag.

⁷⁸ Wg Balicki, *Apartheid...*, s. 31.

czy też doprowadzi do pełnej separacji w sferze politycznej. Wybieram drogę, na której z jednej strony zatrzymuję dla białego człowieka pełne prawo rządzenia na swoim terenie, ale na której daję też Bantu pod naszą opieką pełną możliwość wkroczenia na własnych terenach na drogę rozwoju". A „jeśli w przyszłości dojdzie do tego, że osiągną oni bardzo wysoki poziom, to ludzie żyjący w tym okresie będą musieli zastanowić się nad tym, jak zreorganizować te stosunki". „Stwierdziłem dalej 20 maja 1959 roku: wolałbym raczej mieć w Afryce Południowej mniejsze państwo, które jest białe i które będzie kontrolować swoją własną armię, swoją własną flotę, swoją własną policję, swoje własne siły obronne i które stanowić będzie bastion białej cywilizacji na świecie, inaczej mówiąc, wolę mieć biały naród, który może walczyć o swoje istnienie, niż większe państwo, podporządkowane dominacji Bantu”.

„Stanowisko Partii Narodowej polega na dążeniu do Afryki Południowej trwale białej, bez względu na mogące jej grozić niebezpieczeństwo, ale gotowej do rozwijania terenów, na których wzrastać może rola Bantu pod kierownictwem białych jako opiekunów, i z tym zrozumieniem, że nawet gdyby to prowadziło do niepodległości Bantu, starać się będziemy w swej polityce o zapewnienie, by ten rozwój odbywał się w takim duchu, na takiej drodze, by przyjaźń pozostała możliwa, z tym zastrzeżeniem, że biały człowiek nie znajdzie się nigdy pod jakąkolwiek formą kontroli Bantu”⁷⁹.

AFRYKANERZY, PRAWA ROZWOJU GOSPODARCZEGO A APARTHEID

Zwycięstwo wyborcze nacjonalistów w 1948 r. nie było zresztą przypadkowe. Teoria o wybranym narodzie pokrywała się z hitlerowską koncepcją narodu niemieckiego, więc na fali prohitlerowskiego szowinizmu i antymurzyńskości wzrosła popularność Partii Narodowej. W 1938 r. nacjonalisci mieli zaledwie 27 miejsc w 171 osobowym parlamencie. W 1943 r. było ich już 43, a po zwycięstwie wyborczym w 1948 r. przy następnych wyborach w 1953 r. zwiększyli liczbę swoich posłów do 94; w 1958 r. do 103, w 1961 r. do 105⁸⁰, a w 1966 r. aż do 126, utrzymując się w zasadzie na tej samej ilości mandatów poselskich aż do dzisiaj⁸¹ i panując w ten sposób już zupełnie nad ciałem ustawodawczym.

Czarny człowiek w Afryce Południowej mimo nacisku całego ustawodawstwa apartheidowskiego nie dawał się wypchnąć ze społeczności po-

⁷⁹ *Ibidem*, s. 31—33.

⁸⁰ Kapuściński, *Gdyby cała Afryka*, s. 164.

⁸¹ *Africa South...*; A. Butlicki, *Kryzys rasistycznego rzeźnia*, „Azija i Afrika Sieгодня”, Moskwa, sientiabr’, 1977 s. 20.

łudniowoafrykańskiej. Bez jego udziału nowoczesny twór państwowy, jakim stała się Republika Południowej Afryki, nie mogłaby funkcjonować. Dla ortodoksyjnego, ale już nowoczesnego Afrykanera Afrykanin zurbanizowany był nadal zjawiskiem niebezpiecznym, choćby dlatego, iż i jego praca, obok Europejczyka, prowadzić może do podwyższenia kwalifikacji czarnego człowieka, zacierania różnic kulturalnych, podnoszenia stopy życiowej i dalej — do równości niezależnie od koloru skóry, a w końcu nawet do integracji rasowej, co w myśl podstawowych założeń apartheidu było „niebezpieczeństwem grożącym białej rasie”, ale nie mógł on już cofnąć swego bytu w ramy dziewiętnastowiecznej, bursko-patriarchalnej społeczności. Uniezależnienie się ekonomiczne od elementu brytyjskiego, szczególnie po zerwaniu więzów z Brytyjską Wspólnotą Narodów, i przekształcenie państwa z monarchii w republikę dla afrykanerskiej dumy narodowej podnosiło się do podobnego wymiaru jak apartheid. W 1910 r. 90% zainwestowanego kapitału w Afryce Południowej znajdowało się w rękach Brytyjczyków, którzy mieli opanowane prawie w całości wielkie przedsiębiorstwa handlowe i przemysłowe. W okresie tworzenia Unii Południowej Afryki 80% Afrykanerów mieszkało na wsi, po 1948 r. stosunek ten się diametralnie zmienił — 80% Afrykanerów zamieszkało w miastach⁸², wypychając coraz bardziej Brytyjczyków z wielkiego przemysłu i handlu.

W latach 1940—1970 udział afrykanerskiego kapitału w przemyśle wzrósł trzykrotnie, a w górnictwie dziewięciokrotnie⁸³. Pod kontrolą państwa rządzonego przez Afrykanerów znalazła się cała energia elektryczna, 75% stali i syntetycznego paliwa. W sumie więc, już w 1970 r. udział państwa w ogólnym systemie kapitałowym wynosił 46% i stale wzrasta⁸⁴. Do tego doszły jeszcze inwestycje zagranicznych towarzystw przemysłowych i banków, bez których dla utrzymania się na poziomie nowoczesnego państwa przemysłowego Afryka Południowa obejść się nie mogła, inwestycje te obecnie sięgają 70% ogólnych inwestycji kapitałowych. 350 filii amerykańskich, 500 angielskich, 490 zachodnioniemieckich, nie licząc francuskich i izraelskich, łącznie z zagranicznymi pożyczkami wynoszącymi 300—400 milionów dolarów⁸⁵, świadczą o tempie wzrostu przemysłowego Republiki Południowej Afryki i zaangażowaniu w tym procesie kapitału zagranicznego.

Życie ekonomiczne nowoczesnego organizmu państwowego, do utrzymania którego Afrykanerzy zostali zmuszeni w swoim biegu wydarzeń, nie zawsze można było dostosować do wymogów dogmatycznej afryka-

⁸² *Ibidem*, ijuń, 1977, s. 20.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, janwar' 1978, s. 16.

nerskiej ideologii apartheidowskiej. Rzeczywistość okazała się taka, że „białe” rejony, w których oficjalnie zabroniono mieszkać Afrykanom, „czernieją” coraz bardziej. Do końca „ery Vervoerda” np. w rejonach wiejskich było dziesięć razy więcej czarnych niż białych, a w miastach np. w 1966 r. było o milion więcej czarnych mieszkańców niż w 1948 r., kiedy to nacjonałiści doszli do władzy⁸⁶.

Tak więc Republika Południowej Afryki, posiadając rozległą bazę surowcową, przy pomocy własnych i obcych kapitałów stała się największą potęgą przemysłową na kontynencie afrykańskim, coraz bardziej, i to wbrew swej woli, krusząc apartheidowskie zasady tzw. pracy cywilizowanej, opierającej się na tym, iż w żadnych okolicznościach, bez względu na kwalifikacje, pracownik rasy białej nie mógł być podporządkowany pracownikowi afrykańskiemu, jak i *colour barr* (bariery kolorowe), z kompleksem ustaw przeciwstawiających się dopuszczeniu czarnych do prac kwalifikowanych, a także tzw. *job reservation*, która była urzędowym zastrzeżeniem pewnego typu zajęć tylko dla członków białej grupy ludnościowej. W 1972 r. na 21,5 miliona ludności w Afryce Południowej biali stanowili zaledwie 3,8 miliona⁸⁷. I nic dziwnego, że już w 1964 r. w różnych sektorach gospodarki narodowej były nie obsadzone 28 662 miejsca zarezerwowane wówczas dla białych⁸⁸.

Wbrew więc teoretycznym założeniom apartheidu już w 1966 r. w Durbanie Izba Przemysłowa z Prowincji Przylądkowej na sesji Południowoafrykańskiego Zjednoczenia Izb Przemysłowych zwróciła uwagę, że rozwój ekonomiczny Republiki Południowej Afryki osiągnął taki poziom, że racjonalne względy ekonomiczne wchodzą w konflikt z oficjalną polityką państwa; wyjaśniała przy tym, że Afryka Południowa powinna niezwłocznie przystąpić do przygotowania potrzebnych kadr dla zabezpieczenia rozwoju ekonomicznego w przyszłości, oraz dodała, że tym przygotowaniem należy objąć i Afrykanów, którzy według opinii Izby Przemysłowej Prowincji Przylądkowej stać się muszą trwałą częścią ludności miejskiej. Na poparcie tego twierdzenia przytaczano, że np. od czerwca 1964 r. do października 1966 r. w Prowincji Przylądkowej tylko w przemyśle obróbki materiałów nastąpił wzrost zatrudnionych z 849,7 tys. do 974 tys. (na 27,3 tys. białych przybyło 67 tys. Afrykanów, 23,9 tys. kolorowych i 6,1 tys. Azjatów)⁸⁹. W skali krajowej

⁸⁶ A. W. Butlicki, *Raznoglasija w Nacjonalistycznej Partii — prawiaszczej partii Ju. A. R., [w:] Protiv rasizma i nieokolonializma za oswobodzenie juga Afriki. (Materiały międzynarodowej naukowej konferencji, sostojaawszejsia 22—25 maja 1968 g. w Bierlinie)*, Moskwa 1971, s. 180.

⁸⁷ T. F. Tajnow, *Apartheid, priestuplenie wieka*, Moskwa 1968, s. 59.

⁸⁸ Dane wg „London News” 7 IV 1972.

⁸⁹ H. Reihard, *Politika apartheidu i ekonomika Ju. A. R. [w:] Protiv rasizma...*, s. 398.

w samym zaś tylko przemyśle stalowym i maszynowym, wymagającym jak wiadomo wysokich kwalifikacji zawodowych, obecnie zatrudnia się aż 90% Afrykanów (biali stanowią zaledwie 10% ogólnej liczby pracowników), gdy przed trzydziestu laty było prawie odwrotnie — 70% stanowili biali, a 30% Afrykanie⁹⁰. A ponieważ dla bussinesmanów konkurencja ekonomiczna i związane z tym zabezpieczenie rynku pracy były argumentami najbardziej przekonującymi przeciwko dogmatycznym kanonom apartheidu, przedsiębiorcy nie oglądając się zbytnio na restrykcje administracyjne zmuszeni byli do stopniowego przyuczania czarnych do pracy w różnych specjalnościach, jak też do przyjmowania Afrykanów, oczywiście nieoficjalnie, do pracy kwalifikowanej.

Według oceny południowoafrykańskiego socjologa Ernesta Malherbe'a w ciągu tylko jednego dziesięciolecia (1960—1970) liczba kwalifikowanych czarnych pracowników w przemyśle podwoiła, a nawet potroiła się⁹¹. A południowoafrykański „Rand Daily Mail” już w 1965 r. (20 kwietnia) donosił, że „poziom pracy wykonywanej przez Afrykanów jest dostatecznie wysoki i że panuje ogólne przekonanie, że oni pracują tak samo dobrze, jak wszyscy inni”. W tym też duchu multimiliarder południowoafrykański Harry Oppenheimer, prezes największego koncernu diamentowo-złoto-uranowego Anglo-American Corporation, założonego przez jego ojca Ernesta⁹², występując przed działaczami rządowymi powiedział nawet, że „czas nagli, rząd południowoafrykański powinien jak najszybciej wyeliminować dyskryminację rasową”⁹³. W innym zaś wystąpieniu, już najświeższej daty, zwracając uwagę na problem współzależności rozwoju współczesnej gospodarki od dopływów kapitałów z zagranicy i związanego z tym stabilnego układu stosunków społecznych niemożliwego do

⁹⁰ Butlicki, *Krizis...*, s. 19.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Ernest Oppenheimer urodził się w 1880 r. we Friebergu, małej miejscinie heskiej w Niemczech, jako jeden z pięciu braci w żydowskiej kupieckiej rodzinie. Ojciec jego handlował cygarami. Mając szesnaście lat udał się do Londynu, gdzie już pracowało w handlu kilku jego braci, i tam dostał zajęcie jako praktykant w firmie Anton Duukelsbuckles and co. trudniącej się handlem diamentami. Po sześciu latach pracy, gdy miał dwadzieścia dwa lata, wysłano go do Afryki Południowej jako przedstawiciela firmy. Szybko robi karierę na różnych polach, w 1912 r. został merem Kimberley. Przyjaźniąc się z Janem Smutsem w 1924 r. został posłem z ramienia Partii Smutsa do parlamentu południowoafrykańskiego. Obecnie mandat ten sprawuje syn jego Harry. W 1921 r. otrzymał z rąk króla Anglii tytuł szlachecki „sir”. W 1917 r. założył koncern w celu rozbudowy kopalni złota, bazując w pierwszym okresie na milionowych pożyczkach z banku Morgana, i nadał swemu koncernowi nazwę Anglo-American Corporation. Anglo-American Corporation kontroluje obecnie całą produkcję złota, diamentów oraz uranu, jak i inne gałęzie przemysłu górniczego, np. węgla (G u n t h e r, *op. cit.*, s. 642—644).

⁹³ „Jeune Afrique”, 9 IV 1976.

utrzymania na dłuższą metę bez odpowiednich reform, także i natury politycznej, Harry Oppenheimer, jak podaje „Herald Tribune” z 27 maja 1977 r., wyraził opinię, że „powiększająca się złożoność przemysłu południowoafrykańskiego pociąga za sobą konieczność zwiększenia nakładów kapitałowych. W konsekwencji nakłady inwestycyjne, niezbędne dla uzyskania każdego dodatkowego randa wartości produkcji, są obecnie znacznie wyższe niż ongiś. Jednakże dopóki utrzymywać się będzie niepewność co do naszej przyszłości politycznej, dopóty kapitały zagraniczne niezbędne na cele rozwojowe nie będą nam udostępniane”.

RYSY I PĘKNIĘCIA W POLITYCE APARTHEIDU

W swej działalności politycznej Harry Oppenheimer, stanąwszy na czele założycieli i mecenasów Reformatorskiej Partii Postępowej, wyłonionej na skutek rozłamu Zjednoczonej Partii Postępowej, dawnej partii Jana Christiana Smutsa, znalazł się na lewym skrzydle opozycji, w której programie na czołowym miejscu znalazły się postulaty obniżenia tzw. bariery kolorowej w przemyśle i zwiększenia uposażeń dla czarnych. Reformatorska Partia Postępowa Oppenheimera, odcinając się od ideologii apartheidu, postuluje dla Afryki Południowej wprowadzenie modelu państwa „merytokracji”, w którym rządzić by miał biały *establishment* oraz afrykańska elita „z plemiennej starszyny, urzędników, burżuazji itp. «godnych ludzi»”⁹⁴. Według programu Reformatorskiej Partii Postępowej przyznać by więc się miało prawo wyborcze jedynie pewnym warstwom czarnego społeczeństwa, ograniczonego cenzusem wykształcenia i majątku, ponieważ zasada: jeden człowiek — jeden głos, byłaby zgubna dla Afryki Południowej⁹⁵.

Novum w tym „trendzie reformatorskim” ostatnich lat rzeczywistości południowoafrykańskiej było to, że „reformatorzy” niewzruszonych, jak się zakładało, dogmatów apartheidu pojawili się także w samym łonie Partii Narodowej, jak i w rządzie.

Po zamordowaniu premiera Hendrika Frensch Vervoerda w 1966 r. przez białego zamachowca i objęciu przewodnictwa partii i rządu przez młodego (ur. w 1915 r.) Baltazara Johannes Vorstera, adwokata, przed wojną i w czasie wojny członka jawnie faszystowskiej i prohitlerowskiej organizacji Ossewa Bradwag⁹⁶, przeciwnika przystąpienia Afryki Po-

⁹⁴ Butlicki, *Krizis...*, s. 20.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ Straż Wozów Zaprzężonych w Woły nawiązywała do Wielkiego Treku — była organizacją faszystowską i jawnie prohitlerowską. W 1954 r. została rozwiązana. Należeli do niej Vervoerd i Vorster — premierzy Afryki Południowej. Najbardziej

ludniowej do koalicji antyniemieckiej, internowanego przez Smutsa w latach 1942—1944, a po zwycięstwie nacjonalistów od 1961 r. ministra sprawiedliwości, jednego z głównych realizatorów polityki apartheidu — w południowoafrykańskiej polityce apartheidu, dotychczas dynamicznej i monolitycznej zaczęły rysować się pęknięcia. Nawiązano stosunki dyplomatyczne z czarnym państwem afrykańskim Malawią, i co za tym idzie utworzono w Pretorii „czarną placówkę dyplomatyczną” z „czarnym” ambasadorem, a przecież jeszcze nie tak dawno, jak podaje Gunther, gdy podczas „konferencji dominialnej dr Malan sfotografowany został wraz z Jawaharlal Nehru i innymi premierami „dominialnymi” i „kiedy fotografia ta ukazała się w prasie angielskiej w Johannesburgu”, „zatwardziali Afrykanerzy oświadczyli, że to musiał być fotomontaż”⁹⁷. Kontakty handlowe, a przede wszystkim polityczne z czarnymi przywódcami państw afrykańskich, i wizyta Vorstera w Monrowii w lutym 1975 r. były już dostatecznymi symptomami niespotykanych dotąd przemian. Jak podaje radziecki miesięcznik „Azija i Afrika Sieгодня” z września 1977 r., wśród południowoafrykańskich nacjonalistów Baltazar Johannes Vorster uchodzi za liberała, a w rządzie i partii pojawiły się dwa nurty: *verlicht* — oświeconych, i *verkramit* — ortodoksyjnych, uznających zasadę absolutnej dominacji Afrykanerów z jedynym językiem państwowym — afrikaans. *Verkramit* uznali nawet iluzoryczną „niezależność” bantustanów za zdradę narodową, a w 1969 r. oddzielili się od partii Vorstera, tworząc własny odłam, pozostający jednak w mniejszości — Odrodzoną Partię Nacjonalistyczną na czele z Albertem Hertzogiem, synem burskiego generała J. B. M. Hertzoga. Podobny rozłam nastąpił także w Broederbondzie — Radzie 12 Apostołów, w której Vorsterowi udało się jednak utrzymać większość po swojej stronie. Po stronie Baltazara Johannes Vorstera i jego „poglądów reformatorskich” opowiedzieli się także wielcy właściciele afrykanerscy, wysocy urzędnicy, znani dziennikarze, a wśród nich dr Wimpie de Klerk⁹⁸, naczelny redaktor afrykanerskiego „Die Transwaler”, wychodzącego w Johannesburgu.

NEOREFORMATORZY W ŁONIE PARTII NACJONALISTYCZNEJ

Nie kwestionując samej zasady apartheidu, oddzielnego rozwoju czarnej i białej społeczności, „neoreformatorzy” — jak podaje „Azija i Afrika Sieгодня” we wrześniu 1977 r. — postulują rozszerzenie obszaru ban-

aktywna była w końcu lat trzydziestych i w pierwszym okresie drugiej wojny światowej.

⁹⁷ Gunther, *op. cit.*, s. 537.

⁹⁸ Butlicki, *Krizis...*, s. 21.

tustanów, udzielenie praw politycznych Afrykanom mieszkającym w miastach oraz zezwolenie wszystkim grupom rasowym w Afryce Południowej na branie udziału w rozwiązywaniu problemów mających „ogólne znaczenie”.

Nawiązując do tego trendu w londyńskim czasopiśmie „The Times” z 30 maja 1977 r. można było przeczytać, że w łonie rządzącej Partii Nacjonalistycznej coraz więcej waży oświecona część opinii publicznej, która rozumie, że klasyczna doktryna apartheidu utraciła już swą wartość i wiarygodność i że w politycznej mozaice Republiki Południowej Afryki wytworzył się szeroki „front” nacisku na przeprowadzenie zmian, obejmujący przedstawicieli wszystkich ras i partii z wykluczeniem jedynie rasistowskich ekstremistów z obu stron.

Wymownym tego dowodem było przemówienie ministra oświaty, sportu i odpoczynku Pietera G. J. Koornhofa, wygłoszone w maju 1977 r. w Capetown, w którym Koornhof wezwał Afrykę Południową do nadania rozwojowi politycznemu nowych wymiarów uwzględniających wielonarodowościowy charakter państwa i prawa do samostanowienia oraz do stworzenia pluralistycznej demokracji w Republice Południowej Afryki, wzorowanej na szwajcarskim systemie kantonalnym. Tekst tej niecodziennej wypowiedzi członka rządu południowoafrykańskiego, jak podaje „The Times”, został zaakceptowany jeszcze przed wystąpieniem Koornhofa w Capetown przez przewodniczącego Partii Nacjonalistycznej w Transwalu dra Muldera, wpływową osobistość polityczną zaliczaną nawet do grona ewentualnych następców Baltazara Vorstera. Vorster chociaż otwarcie nie poparł przemówienia Koornhofa, to jednak, jak pisze „The Times”, uważa się, że premier Afryki Południowej jest zdania, iż wytycza ono dla Republiki Południowej Afryki konieczny kierunek postępowania.

I chociaż na użytek oficjalny Baltazar Johannes Vorster, zręczny gracz polityczny, próbujący dostosowywać się do wymogów okoliczności, zajmując pozycję konserwatysty, nie ma zamiaru patronować demontażowi ustawodawstwa apartheidowskiego, ani też przyznawać Afrykanom w jakiegokolwiek formie praw politycznych, poza obszarami bantustanów, to jednak — jak czytamy w „The Times” — gotów jest przyznać, iż „kto nie słucha głosów innych, jest głupcem”, a w wywiadzie dla amerykańskiego tygodnika „Time” z 7 marca 1977 r. przyznaje, że w przeszłości popełniano błąd uważając się za Europejczyków, że w rzeczywistości Afrykanerzy są po prostu Afrykanami europejskiego pochodzenia, że Afrykanerzy należą do Afryki tak samo jak wszyscy inni Afrykanie, że mają wszelkie prawo uważać się za białych, których los na stałe jest związany z Afryką, że w stosunkach z Czarną Afryką „wiele drzwi [...] jest otwartych, chociaż nieoficjalnie”, że „ogólny trend” w tej sprawie

rozwija się dla Afryki Południowej pomyślnie i że „faktem jest, iż Republika Południowej Afryki określiła się jako kraj afrykański i została zaakceptowana jako taki” i że w takiej sytuacji jego polityka w stosunku do czarnej ludności Afryki Południowej jest „za zmianami typu pokojowego”, bo „nic w świecie nie jest statyczne”, ale że nadal uważa, iż jedynym rozwiązaniem problemów rasowych w Afryce Południowej jest tworzenie bantustanów. Chociaż polityka jego rządu prowadzi do tego, „by czarni mieli prawo głosu, którego nigdy nie posiadali za poprzednich rządów”, to jednak dla Afrykanów mieszkających w „strefach białych”, w miastach, gotów jest dać „wszelkie możliwości działania w zakresie samorządu, rekreacji i spraw społecznych” z wyjątkiem praw politycznych, które mogą mieć jedynie we własnych „homelandach”. Na razie polityki oddzielnego rozwoju nie chciał też widzieć minister sprawiedliwości, policji i więziennictwa w rządzie Vorstera, J. T. Kruger, który w wywiadzie dla johannesburskiego „Sunday Timesa” powiedział nawet, że „politykę oddzielnego rozwoju powinni nauczyć się lubić wszyscy, czarni i biali, ponieważ innego wyboru nie ma”. Według ministra Krugera dla Afrykanina mieszkającego w miastach nie może być żadnej nadziei na udział w pracach parlamentu południowoafrykańskiego, ponieważ czarny mieszkaniec miasta „to przede wszystkim ręce do pracy niezależnie od tego, czy urodził się tutaj czy gdzie indziej”⁹⁹.

Według Departamentu Statystyki Ministerstwa Administracji, Rozwoju i Oświaty Bantu, jak podaje „Jeune Afrique” z 10 maja 1978 r., żadne dziecko murzyńskie w Afryce Południowej nie urodziło się w czasach apartheidu w „białej” części tego kraju, ponieważ przypisywane są do rejestru odpowiednich bantustanów. Ale na to wszystko słusznie odpowiada „Frankfurter Allgemeine Zeitung” z 5 lipca 1977 r., że „odrębny rozwój” nie może funkcjonować choćby dlatego, że większość ludności murzyńskiej nie mieszka wcale w „regionach ojczystych”, lecz w skupiskach przemysłowych.

Dla czarnego ambasadora amerykańskiego przy Organizacji Narodów Zjednoczonych, Andrew Younga, który w końcu 1977 r. widział się w Pretorii z premierem Vorsterem, południowoafrykańskie „nigdy” kojarzyło się zawsze z tym, co słyszał na południu przez całe swoje dzieciństwo. „Kiedy byłem mały, biali przysięgali, że nigdy nie zgodzą się na integrację” — czytamy w jego wywiadzie dla „Nouvelle Observateur” z 1 stycznia 1978 r. „Nosili nawet takie znaczki z jednym tylko słowem «nigdy». John Vorster nie nosi znaczka, ale mówi, że nigdy nie zgodzi się na prawo głosu dla czarnych [...] Można się założyć, że będzie żył dość długo, by zobaczyć kiedyś w swym kraju Murzynów, biorących udział w głosowaniu”.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 4.

EWOLUCJA CZY WOJNA

Dla prezydenta Gabonu, El Hadż Omara Bongo, uchodzącego na terenie państw afrykańskich i wg „News Weeku” z 21 marca 1977 r. za człowieka zajmującego niezależne i nie bardzo wojownicze stanowisko wobec Republiki Południowej Afryki, problem sprowadzał się do tego, że Afryka Południowa musi być wyzwolona całkowicie” i że, jak mówił w wywiadzie dla tego czasopisma, są różne drogi prowadzące do tego. Niektórzy mówią o walce zbrojnej, niektórzy o dialogu, a jeszcze inni, że dialog będzie preludium do walki zbrojnej. Ale w cytowanym „The Times” z 30 maja 1977 r. znany publicysta angielski, lord Chalfont napisał, że gdyby rząd Republiki Południowej Afryki stanął „wobec otwartego zagrożenia”, to wówczas najprawdopodobniej zaczęłyby się „wycofywać na fortyfikacje *laagru* i przygotowywać na długie i krwawe oblężenie”. „Jeżeli nas zaatakują, będziemy się bronić — powiedział w parlamencie przed laty minister obrony Afryki Południowej J. Fouché. Będziemy się bronić tak, że nasze konie będą się pławić po nozdrza we krwi. I przysięgam wam tutaj, że nie będzie to tylko nasza krew”¹⁰⁰.

Nawiązując też do takiej katastroficznej wizji, francuski historyk Afryki Yves Person w swoich uwagach zatytułowanych: *Pięć scenariuszy dla Afryki Południowej*, zamieszczonych w jubileuszowym numerze „Jeune Afrique” z 12 lipca 1978 r., snuje przypuszczenia zaistnienia możliwości próby eksterminacji lub wypędzenia stamtąd białych, co nie mogłoby się obejść bez „ceny strasznej masakry dwu społeczności, w której największe straty ponieśliby czarni”, jak też nie mogłoby się obejść bez interwencji z zewnątrz przeciwko białym, którzy w takiej sytuacji „nie wahaliby się oczywiście użyć środków ostatecznych”. Yves Person miał tu na myśli bombę atomową, istnieją bowiem poważne poszlaki co do posiadania jej przez afrykę Południową. „Gdyby przyszło do próby sił z zewnętrznym światem”, powiedział pewien Południowoafrykanin pochodzenia brytyjskiego w rozmowie z polskim pisarzem, „i ja, i wielu mnie podobnych stanęłoby po stronie Burów. Dla nas nie ma wyboru”^{100a}.

Byłaby to tragedia dlatego, że w Afryce Południowej w tyglu sprzeczności rasowo-społecznych, wytworzonych specyficznymi układami procesu historycznego, w rzeczywistości społeczno-politycznej i kulturowej, która wytworzyła się w tej części kontynentu afrykańskiego — jak trafnie zauważa Józef Chałasiński w swej książce *Blżej Afryki* — uwidoczniła się „tragiczna prawda dziejów ludzkich, prawda o śmiertelnym konflikcie między narodami, który występuje wtedy, gdy obydwie strony

¹⁰⁰ Wg Kapuściński, *Gdyby cała Afryka*, s. 118.

^{100a} Szczepański, *op. cit.*, s. 222.

roszczą sobie prawo własności i wyłączności do tego samego terytorium jako ziemi ojczystej”¹⁰¹. A w innym miejscu Chałasiński zwraca uwagę, że w Afryce Południowej starły się „najostrzej przeciwstawne tendencje i idee: idea kultury światowej jako tworzy rasy białych i idea kultury jako zjawiska ogólnoludzkiego, wspólnego wszystkim rasom”¹⁰², która w swej ewolucji mogła by stać się wzorcem ukazującym możliwości spolaryzowania tak bardzo rozbieżnych układów południowoafrykańskich. Byłaby to tragedia tym większa, że w południowoafrykańskiej społeczności, w której rozwinięto system społecznej i ekonomicznej stratyfikacji wzdłuż linii kolorowej, w rolniczym okresie republik burckich i Kolonii Przyładkowej biała część społeczeństwa, która zajęła uprzywilejowaną pozycję i która pragnęła zatrzymać ją również ze wszystkimi konsekwencjami w okresie rozwoju przemysłowego, zaczęła jednak zdawać sobie sprawę, że dogmaty apartheidu, że narastające sprzeczności *job reservation* w konfrontacji z prawami rządzącymi rozwojem ekonomicznym doprowadziły do tego, iż w Afryce Południowej założenia ideologiczne apartheidu nie wytrzymały próby czasu i to w pierwszym rządzie na polu życia gospodarczego. Na przekór ustawom Afrykanie zajęli stanowiska zarezerwowane kiedyś tylko dla białych: w sklepach, urzędach, fabrykach, zakładach przemysłu maszynowego i metalurgicznego. Zajęli stanowiska w kopalniach, wymagające wyższych kwalifikacji, których nie można było obsadzić białymi. Na odstępstwa od doktryny apartheidu poszedł nie tylko sektor prywatny, ale i sektor państwowy, np. koleje zatrudniły już tysiące Afrykanów na „białych” stanowiskach. Południowoafrykański „Financial Times” informował już przed kilku laty, że wielu przemysłowców przyjmuje Afrykanów do wszelkich prac nie oglądając się na żadne zakazy, choć niektórzy czynią to ogólnie, kalkulując za każdym razem ryzyko związane z wykryciem i karą, ale że są jeszcze i tacy, którzy nadal ślepo przestrzegają praw o zatrudnianiu i czekając na ewentualne pozwolenie władz przegrywają w konkurencji ekonomicznej. „Dla biznesmanów jest to argument przeciw obecnym formom apartheidu bardziej przekonujący niż wszystkie apele do ich ludzkich uczuć”¹⁰³. Tworzy się więc swoista piramida na rynku pracy w Republice Południowej Afryki. Czarny człowiek wcale nie z dobrej woli białych, ale determinowany prawami ekonomicznymi nowoczesnego skomplikowanego przemysłu, w którym jest coraz mniej miejsca dla osób niewykwalifikowanych, zdobywa wyższe kwalifikacje i zajmuje coraz wyższe stanowiska. Tego po prostu wymaga interes no-

¹⁰¹ Chałasiński, Chałasińska, *op. cit.*, s. 547.

¹⁰² J. Chałasiński, *Kultura i naród, Studia i szkice*, Warszawa 1968, s. 596.

¹⁰³ E. Skalski, *Apartheid*, Warszawa 1969, s. 199.

woczesnego państwa, którym chce być Afryka Południowa. Minęły bezpowrotnie czasy, gdy twierdzono, że czarny nadaje się tylko do wykonywania prostych i nieskomplikowanych czynności. Logika życia w specyfice stosunków południowoafrykańskich zmusza białych do ustępstw. Przed rokiem np. udostępniono studentom rasy niebiałej główny afrykanerski uniwersytet Afryki Południowej w Stellenbosch, kiedyś twierdząc apartheidu. Zgodzono się na desegregację w sporcie w niektórych szkołach. Udostępniono sale kin szerokoekranowych, zastrzeżonych poprzednio tylko dla białych. Zniesiono lub po prostu nie egzekwowano sztucznych przepisów „małego” apartheidu z tabliczkami *Slegt vir Blanke* na okienkach na pocztce, na przejściach, na ławkach w parkach itp. W końcu 1977 r. zniesiono zniechęcający system dowodów osobistych dla czarnych, wprowadzając karty identyfikacyjne. Umożliwiono także niebiałym prowadzenie rozszerzonej działalności gospodarczej; wcześniej już pozwolono czarnym na korzystanie z luksusowego „Ekspresu Błękitnego”, łączącego Capetown z Johannesburgiem, zastrzeżonego dotąd tylko dla białych, i nieważne jest w tym miejscu, ilu czarnych będzie mogło sobie kupić bilety na ten luksusowy pociąg. Ważne jest, że pękają niewzruszone niegdyś bariery apartheidu i że tego procesu odwrócić już nie będzie można. Chociaż jeszcze pozostaje zbiór przepisów najbardziej upokarzających, jak ustawa o niemoralności, ustawa o zakazie małżeństw mieszanych, segregacja mieszkaniowa, bantustanizacja, to jednak jedne ustępstwa rodzą drugie, a logika wydarzeń prędzej czy później musi doprowadzić do tego, że i w tej złożonej społeczności południowoafrykańskiej czarny człowiek zdobędzie należne mu równorzędne miejsce. „Rand Daily Mail” drukuje ostatnio serię artykułów z racji trzydziestolecia rządów afrykanerskiej Partii Narodowej „z dającym sporo do myślenia pytaniem w tytule — jak pisze jeden z podróżujących dziennikarzy w polskim tygodniku — *Czy apartheid zapewnił Afrykanerom wolność i bezpieczeństwo?* Odpowiedzi są rozmaite, nie pozbawione wątpliwości i niepokoju”¹⁰⁴.

¹⁰⁴ O. Budrewicz, *W krajach frontowych i obok. Noc w Johannesburgu. „Perspektywy”*, 7 VII 1978, s. 7.

ANDRZEJ KRASNOWOLSKI

WYBRANE ASPEKTY PROBLEMATYKI PRZEMIAN KULTUROWYCH AFRYKANÓW W BRAZYLII

Treść: Uwagi wstępne. — Rys historyczny. — Sytuacja społeczna ludności czarnej w Brazylii. — Społeczne i kulturowe reakcje Afrykanów na sytuację niewolniczą. — Uwagi końcowe.

UWAGI WSTĘPNE

Zagadnienia związane z historią czarnego niewolnictwa w Nowym Świecie są bardzo rozległe, wymagają wielostronnych analiz historyczno-socjologicznych, były też szeroko analizowane przez szereg badaczy. Studia nad społecznościami afrykańskimi w USA i w Brazylii, dwóch głównych skupiskach ludności czarnej na kontynencie amerykańskim, przykuwają nadal uwagę wielu badaczy jako studia nad ewolucją kultur, naturą kontaktów i wymiany kulturowej, a więc jako ogólne badania nad zasadniczymi problemami kultury ludzkiej i jej rozwojem.

Istnienie niewolnictwa oraz powstanie czarnych społeczności w Nowym Świecie, a także kontakty społeczno-kulturowe między białymi a czarnymi budziły zawsze i nadal budzą zaangażowanie emocjonalne naukowców zajmujących się tą problematyką. Zaangażowanie to mocno ciąży nie tylko na interpretacji prezentowanego materiału faktograficznego, lecz również na samym doborze faktów. Stwierdzenie Melville'a J. Herskovitsa z 1941 r., iż historia niewolnictwa wymaga bardzo szerokiej rewizji z powodu znacznych sprzeczności faktograficznych¹, nadal jest chyba aktualne i to nie tylko w odniesieniu do niewolnictwa, lecz i znacznie szerszej problematyki afro-amerykańskiej pomimo olbrzymiej ilości prac poświęconych tej tematyce. Koegzystencja dwóch różnych ras to problem, który nie pozwala badaczowi być neutralnym, ale jednocześnie

¹ M. J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, 1941, cyt. wg wyd. francuskiego *L'héritage du noir. Mythe et réalité*, Paris 1966 Présence Africaine, s. 111.

o obiektywizm nie zawsze jest łatwo. W pracach tych można wyodrębnić dwa mocno kontrastujące ujęcia. Pewna idealizacja systemu niewolniczego, podkreślanie wkładu białych w awans kulturowy Afrykanów — stanowisko, które w literaturze pięknej znalazło swój pomnik w *Przeminęło z wiatrem* M. Mitchell, podzielało również szereg antropologów brazylijskich i amerykańskich. Stanowisko przeciwstawne, podkreślanie zwłaszcza najczarniejszych stron systemu niewolniczego przy niedostrzeganiu różnicowania społeczeństwa czarnego, charakterystyczne zwłaszcza dla naukowców anglosaskich, posiada również swój pomnik literacki — jest nim *Chata wuja Toma* H. B. Stowe'a. Częstym błędem wynikającym z zaangażowania badacza była fascynacja egzotyką i przedstawienie Afrykani-
na jako egzotycznego tematu, a nie problemu². Wśród wielu wybitnych prac poświęconych problematyce afro-amerykańskiej do klasyki należą: *Casa Grande e Senzala* Gilberto Freyre'a (1933 r.), *The Negro in Brazil* Arthura Ramosa (1939), *The Myth of the Negro Past* Melville'a J. Herskovitsa (1941) i *Les religions africaines au Brésil* Rogera Bastide'a (1960).

Autor w tym krótkim zarysie zamierza obok podstawowych danych historycznych przedstawić tylko te elementy procesu przemian kulturowych Afrykanów w Brazylii, które zadecydowały o osobowościach, zachowaniach społecznych i charakterze kultury przyszłych czarnych reemigrantów do Afryki. Ujęcie takie wiąże się z szerszą pracą nad rolą Afro-Brazylijczyków w procesach przemian Wybrzeża Niewolniczego na przykładzie Beninu (były Dahomej). Czarni Brazylijczycy, byli niewolnicy i ich potomkowie, reemigrowali pod wpływem różnych czynników na rodzinne wybrzeże Zatoki Gwinejskiej począwszy od połowy XVIII w. aż po wiek XX. Ich działalność w Afryce wywarła bezpośredni wpływ na proces przemian społeczności afrykańskich tego regionu Wybrzeża Niewolniczego. O możliwościach i charakterze kontaktów kulturowych zadecydowały zarówno charakter kultury Afro-Brazylijczyków, jak i stopień rozwoju społeczno-kulturowego i politycznego afrykańskich królestw.

Zarys ten więc nawet skrótowno nie przedstawi całokształtu kultury Afrykanów w Brazylii, ani też ich wkładu w tworzenie społeczeństwa brazylijskiego. Problemem poruszonym, a którego pełne rozstrzygnięcie również przekracza ramy tego zarysu, jest analiza czynników decydujących o przetrwaniu „afrykańskości” czarnych w Brazylii, co różni ich od współbraci w USA, a więc analiza przyczyn zasadniczych różnic w procesach akulturacji tych dwóch społeczności afrykańskich w Nowym Świecie. Akulturacja rozumiana tu jest jako dynamiczny proces, w który wchodzi kultura ewoluująca pod wpływem innej kultury. Jest ona jed-

² Zarzut ten postawił antropologom brazylijskim Guereiro Ramos, cyt. za R. Bastide, *Les religions africaines au Brésil*, Paris 1960 PUF, s. 34.

nym z aspektów procesu przemian kulturowych, prowadzącego do powstania synkretyzmu kulturowego, czyli stanu wymieszania elementów kultury obu lub tylko jednej z grup pozostających w kontakcie. Asymilacja kulturowa rozumiana jest jako akceptacja dokonanego procesu przemian kulturowych i identyfikacja z nowym społeczeństwem.

Przeniesienie Afrykanina w Nowy Świat oznaczało całkowite i brutalne wyrwanie go z kontekstu kulturowego i systemu społecznego. Niewolnictwo niszczyło afrykańskie formy życia rodzinnego i społecznego, nie pozostawiając nic ze struktur oryginalnych. O formach życia społecznego decydowała nowa sytuacja społeczna kształtowana przez białych właścicieli, natomiast przetrwały afrykańskie wartości kulturowe i musiały się zaadaptować do nowych warunków społeczno-kulturowych. Tematem tej pracy będzie więc proces przemian kulturowych ludności afrykańskiej w Brazylii i analiza stosunków społecznych decydujących o jej nowych zachowaniach społecznych. Analiza dotyczyć będzie sytuacji do połowy XIX wieku.

RYS HISTORYCZNY

Zapotrzebowanie na czarnych niewolników zrodziło się w Brazylii pod wpływem rozwoju gospodarki cukrowej i związanego z tym wzrostem zapotrzebowania na siłę roboczą³. Po pierwszych nieudanych eksperymentach z szerokim wykorzystaniem ludności indiańskiej rozpoczął się w połowie XVI w. przywóz Afrykanów. O rezygnacji z niewolniczej pracy Indian przesądziło szereg względów, wśród których podstawowym był ich poziom kulturowy i niska liczebność. Byli oni półkoczownikami, uprawiającymi gospodarkę zbieracko-łowiecką i kopieniaczą (z elementami bardzo prymitywnego rolnictwa). Nie potrafili przystosować się do życia niewolniczego i wymogów gospodarki plantacyjnej. Pewne znaczenie miała postawa Portugalii (rządu metropolii): pierwszy edykt w obronie Indian wydano w 1570 r., oraz postawa Kościoła, dążącego do chrystianizacji Indian. Nie mogły być to jednak czynniki decydujące — w Ameryce hiszpańskiej nie spowodowały one rezygnowania osadników z niewolniczej siły roboczej Indian. Czynnikiem sprzyjającym powstaniu koncepcji szerokiego korzystania z czarnej siły roboczej w Brazylii było istnienie handlu niewolnikami między Czarną Afryką a światem arabskim oraz sprowadzanie do Europy przez Portugalczyków i Hiszpanów małych ilości

³ Analizę pierwszego okresu rozwoju niewolnictwa w Brazylii w literaturze polskiej przedstawił M. Kula, *Początki czarnego niewolnictwa w Brazylii. Okres gospodarki cukrowej XVI—XVII w.*, Wrocław 1970.

czarnych niewolników jako służby domowej⁴. Afrykanie z Zatoki Gwinejskiej, Kongo i Angoli byli rolnikami; znajdowali się na znacznie wyższym poziomie rozwoju społeczno-kulturowego niż Indianie. Oni więc stali się podstawową siłą roboczą na plantacjach i w kopalniach Brazylii.

Ocena ogólnej liczby czarnych niewolników przywiezionych do Brazylii wzbudzała olbrzymie kontrowersje i szacunki wahały się od 2,5 do 12—14 mln⁵. Długie badania doprowadziły jednak do ostatecznego i względnie precyzyjnego ustalenia ich liczby na około 3 646 800⁶.

Rozwój gospodarki cukrowej, a następnie kopalnictwa (złoto i diamenty) zwiększył zapotrzebowanie na Afrykanerów, wzrósł też ich procentowy udział w społeczeństwie brazylijskim. W końcu XVIII w. niewolnicy stanowili 40% ogółu ludności. Należeli w 78% do ludności Bantu, a wśród pozostałych przeważały ludy Zatoki Gwinejskiej: Jorubowie, Fonowie i Ewe⁷.

W handlu niewolnikami wyróżnić można 4 okresy⁸:

1. cykl Gwinei — druga połowa XVI w.,
2. cykl Angoli i Konga — do XVIII w.,
3. cykl Wybrzeża Mina — lata 1700—1775,
4. cykl Zatoki Benin — 1770 r. — do końca handlu nielegalnego.

Istnienie tych okresów oraz ustanowienie kontaktów handlowych między określonymi miastami w Brazylii i portami w Afryce umożliwiało przywożonym niewolnikom łączenie się w Nowym Świecie w skupiska etniczne. Fakt ten miał zasadnicze znaczenie socjologiczne, warunkował przetrwanie pewnych afrykańskich wartości kulturowych.

Najwięcej niewolników było w głównym ośrodku rolniczym Brazylii, w stanie Bahia — miasto Salvador da Bahia było do 1763 r. stolicą Brazylii. W czasie całej historii handlu niewolnikami sprowadzono do tego stanu 1 200 000, czyli jedną trzecią ogółu niewolników; było w tym tylko 350 000 Bantu, resztę, 850 000, stanowiła ludność wywodząca się z Zatoki Benin⁹. W tej drugiej grupie większość stanowili Jorubowie, Fonowie i Ewe oraz grupy sudańskie — Hausa i Fulanie.

⁴ Początki handlu niewolnikami w literaturze polskiej przedstawił M. Małowist, *Europa a Afryka Zachodnia w dobie wczesnej ekspansji kolonialnej*, Warszawa 1969, *passim*.

⁵ Przegląd poglądów u Bastide, *op. cit.*, s. 44—49.

⁶ Ph. D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, The University of Wisconsin Press, 1969, s. 49.

⁷ *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, t. I, praca zbiorowa pod red. T. Łebkowskiego, Warszawa 1977, s. 104.

⁸ P. Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe du Bénin et Bahia de Todos os Santos du dix-septième au dix-neuvième siècle*, Paris 1969 Mouton, s. 7.

⁹ *Ibidem*, s. 667.

Po okresie maksymalnego przywozu niewolników w pierwszej połowie XIX w., gdy przywieziono około 1 600 000¹⁰, czyli ponad 40% wszystkich przywiezionych, liczba przywożonych niewolników zaczęła bardzo szybko maleć i około 1860 r. można mówić już o upadku handlu niewolnikami.

Aktem ostatecznie zamykającym ten rozdział w historii Brazyli było zniesienie niewolnictwa w 1888 r.; akt ten równocześnie przyczynił się do upadku cesarstwa i przekształcenia Brazylii w republikę w 1889 r. Ustawa ta w pełni równouprawniała ludność czarną, czego nie dokonano nawet w Stanach Zjednoczonych.

SYTUACJA SPOŁECZNA LUDNOŚCI CZARNEJ W BRAZYLII

W Afryce pierwotnej miejsce jednostki w strukturze społecznej wyznaczało urodzenie, a główne punkty odniesienia to grupa pokrewieństwa i plemię. Cała struktura społeczna łącznie z organizacją państwową oparta była na pokrewieństwie. Afrykanin wyrwany ze swego kontekstu społecznego i przewożony w Nowy Świat znajdował się w zupełnie nowej sytuacji społecznej, w której niemożliwe było określanie statusu jednostki za pomocą dotychczasowych kryteriów. W globalnym społeczeństwie brazylijskim Afrykanin wchodził w nową stratyfikację, gdzie zasadniczym kryterium podziałów społecznych była przynależność rasowa jednostki. Na szczycie piramidy społecznej znajdował się biały, metysi i wolni Afrykanie stanowili warstwy pośrednie, a czarni niewolnicy najniższą warstwę.

Klasa niewolników — wbrew dość powszechnie przyjętym osądom — była również silnie zróżnicowana. Podziały wewnątrz tej klasy przebiegały na różnych płaszczyznach i różnorodne czynniki determinowały istniejące podziały.

Sytuacja niewolnika w Brazylii zależała przede wszystkim od gałęzi produkcji, w której był zatrudniony, od rodzaju i wielkości własności, w której był zatrudniony, oraz od sytuacji jednostkowych.

To generalne twierdzenie zostanie później szczegółowo przeanalizowane, lecz w tym miejscu niezbędne jest podkreślenie faktu, iż miejsce Afrykanina w nowej strukturze społecznej było wyznaczane przez białych — decyzja o skierowaniu niewolnika do konkretnej pracy należała zawsze do właściciela. Nadany status określał również typ procesów akulturacyjnych, którym poddana była dana jednostka. Obok subiektywnych predyspozycji jednostki to przede wszystkim przynależność do określonej

¹⁰ A. E. de Taunay, cyt. za Bastide, *op. cit.*, s. 47.

warstwy wewnątrz klasy niewolniczej określała typ procesów przemian kulturowych, jak również determinowała samo istnienie możliwości, wprawdzie bardzo ograniczonych, awansu społecznego niewolnika i jego emancypacji. Powszechnie przyjęta praktyka zakupu przez Brazylijczyków niewolników należących do określonych grup etnicznych z przeznaczeniem do określonych prac spowodowała, iż ta nowa stratyfikacja pokrywała się w pewnej mierze z podziałami etnicznymi.

Tak więc w skali całego społeczeństwa brazylijskiego status jednostki wyznaczała przynależność rasowa, natomiast wewnątrz klasy niewolników status wyznaczała również, choć nie wyłącznie, przynależność etniczna.

W klasie niewolników warstwę najniższą stanowili niewolnicy polowi na wielkich plantacjach oraz niewolnicy pracujący w kopalniach. Po 5—7 latach pracy niewolnicy ci zazwyczaj umierali. Pomimo podobnego położenia sytuacja społeczno-kulturowa tych obu grup nie była identyczna. Najgorsza była sytuacja niewolników pracujących w kopalniach. Praca bez przerw sezonowych, brak możliwości uzupełniania pożywienia i ciągły nadzór wyniszczały tych niewolników bardzo szybko, a system pracy uniemożliwiał im grupowanie się w zbiorowości etniczne, co warunkowało przetrwanie afrykańskich elementów kulturowych. Jediną szansą wyjścia z tego piekła było nadanie wolności, np. za znalezienie wyjątkowo wielkiego diamentu. Praca w kopalniach prowadziła do bardzo głębokich przemian akulturacyjnych i zaniku tradycji afrykańskich.

Niewolnicy pracujący na wielkich plantacjach znajdowali się w odmiennej sytuacji społecznej. W Brazylii dominowała duża i wielka własność ziemiska z liczbą niewolników dochodzącą do 1000. Kontakty z białymi panami ograniczały się do kontaktów z nadzorcami (którymi często byli Mulaci), a system sezonowej pracy w rolnictwie oraz znacznie mniejsza kontrola niż w kopalniach umożliwiały występowanie dążeń do restrukturalizacji życia społecznego. Tworzyły się grupy etniczne skupione wokół jednostek, którym urodzenie zapewniało w afrykańskim systemie społecznym przywództwo, bądź wokół kierowników religijnych. Ta nieformalna organizacja, tolerowana przez właścicieli, oraz brak szerszych kontaktów z białymi ułatwiała przetrwanie afrykańskich tradycji kulturowych. Polityka władz Brazylii dążących do podtrzymywania separatyzmów etnicznych celem skłócenia i podzielenia klasy niewolników obok osiągania pożądaných efektów powodowała więc również przetrwanie i podtrzymywanie świadomości odrębności kulturowej i tradycji afrykańskich.

Nieco lepsza była sytuacja niewolników pracujących na małych plantacjach, gdzie właściciele z powodów finansowych dbali w znacznie większym stopniu o zdrowie niewolników, umożliwiali im też w szerszym stopniu uprawianie w dniach (lub sezonach) wolnych od pracy działek

alimentacyjnych. W pewnych wypadkach umożliwiało im to uzyskiwanie nadwyżek żywności, które mieli prawo sprzedawać. Była to dla nich jedyna szansa zbierania kapitału na wykupienie się. Posiadali więc szansę na uzyskanie awansu społecznego, awansu bardzo ograniczonego, umożliwiającego przejście do warstwy robotników najemnych bądź wolnych rzemieślników. Warstwa niewolników zatrudnianych w małych posiadłościach ulegała w szerszym stopniu procesowi przemian akulturacyjnych — a asymilacja była warunkiem awansu społecznego i wyjścia z klasy. Należy podkreślić jednak, iż w wypadkach jednostkowych sytuacja mogła być odwrotna, położenie niewolnika na małych plantacjach było jeszcze gorsze niż w dużych majątkach.

Następną kategorię ludności czarnej stanowili niewolnicy zatrudniani w sektorze hodowli. Nawet w wielkich majątkach były to nieduże grupy rozproszone w środowisku obcym kulturowo (Indianie, biali), co powodowało znacznie szybszy przebieg procesów akulturacji.

Warstwą posiadającą znacznie wyższy status w hierarchii społecznej była warstwa niewolników domowych. Pochodzili oni głównie z ludności zachodnioafrykańskiej, zwłaszcza z grupy Jorubów (zwanych Nago), Fonów (Żeze) i Ewe, a wybierani byli zwłaszcza spośród Kreoli — w Brazylii określano tak Afrykanów urodzonych na kontynencie amerykańskim. Rekrutowani byli oni oczywiście spośród jednostek wybijających się inteligencją, urodą oraz stopniem asymilacji. Z tej grupy wywodziła się większość Mulatów¹¹. Niewolnicy zatrudniani na plantacjach wywodzili się w większości spośród ludności Bantu; zgodnie z ogólnym przekonaniem członkowie poszczególnych plemion byli mniej lub bardziej zdolni do wypełniania określonych czynności.

Warstwa niewolników domowych również była zróżnicowana; generalnie można podzielić ich na służbę domową i rzemieślników pracujących na rzecz swojego właściciela. Członkowie tej warstwy, pozostający w stosunkowo najbliższych kontaktach z panami, mogli liczyć bądź na nadanie wolności w testamencie, bądź na uzyskanie możliwości wykupienia się. Możliwości tego awansu społecznego ograniczone były oczywiście dla jednostek w pełni zasymilowanych, odrzucających kulturę afrykańską i identyfikujących się z kulturą portugalską.

Omawiane powyżej warstwy społeczności afrykańskiej w Brazylii to wyłącznie ludność wiejska. Zupełnie odrębna była sytuacja niewolników miejskich. Stanowili oni wyodrębnioną społecznie i kulturowo grupę,

¹¹ Szczegółową analizę kontaktów między białymi a czarną służbą domową przedstawił G. Freyre, *Casa Granda e Senzala*, 1933, zwłaszcza rozdz. IV i V. W pracy posługiwałem się wydaniem francuskim książki G. Freyre'a, *Maitres et esclaves* (nouvelle édition), Paris 1974 Gallimard.

w której można również wyróżnić poszczególne warstwy, znacznie mocniej powiązane ze sobą i wymieszane niż ludność wiejska¹².

Miasto w Brazylii stanowi pewien fenomen socjologiczny. W przeciwieństwie do generalnych tendencji na świecie jest ono według określenia R. Bastide'a „muzeum tradycji archaicznych”¹³. Badacz ten słusznie podkreślił decydujące znaczenie faktu występowania negatywnych czynników prowadzących do destrukcji tradycji afrykańskich głównie i w większym nasileniu w sektorze rolnictwa, hodowli oraz kopalnictwa. W miastach miały większe znaczenie czynniki pozytywne.

Miasta w Brazylii były największymi skupiskami ludności czarnej. W portach wybrzeża północno-wschodniego stanowiła ona około 75% ogółu ludności, region ten niekiedy określano „Nową Gwineą”. Ilość niewolników i ich skupienia w miastach były znacznie większe, natomiast kontrola i nadzór ze strony właściciela znacznie mniejsze.

Niewolnicy domowi w miastach mogli w czasie wolnym spotykać się ze współplemieńcami. Dzięki tym kontaktom mogły odradzać się mniej lub bardziej zorganizowane grupy etniczne i mogła następować pewna rekonstrukcja hierarchii społecznej.

Wśród niewolników miejskich znaczną grupę stanowili *negros de ganho*, dosłownie „niewolnicy zarabiający”. Ta ciekawa kategoria ludności niewolniczej zasługuje na nieco bardziej szczegółową uwagę. Byli to niewolnicy przebywający cały dzień poza domem i mający obowiązek zarobkowania na rzecz właściciela. Codziennie zobowiązani byli przynosić pewną sumę właścicielowi, natomiast wszelkie osiągnięte „nadwyżki” należały do nich i mogły być gromadzone na wykupienie się. Niewolnicy ci zarabkowali bądź pracując jako najemni służący u „białej biedoty”, nie posiadającej swoich niewolników, bądź jako najemni robotnicy, np. tragarze w porcie. Inną grupę niewolników miejskich stanowili uliczni sprzedawcy: dostawali oni rano towar, określoną sumę musieli przynieść właścicielowi, a wszelkie utargowane nadwyżki należały do nich.

Członkowie grup *negros de ganho* i ulicznych sprzedawców przebywali praktycznie cały dzień poza domem, nie istniały dla ich panów możliwości sprawowania kontroli oraz narzucania wzorów postępowania. Niewolnicy ci tworzyli grupy współpracujących jednostek pochodzących z jednego plemienia, zwane *cantos*, posiadające formalnych przywódców, „kapitanów”¹⁴. Więzią łączącą ich była solidarność etniczna; grupy te

¹² Podana zostanie tu tylko krótka charakterystyka poszczególnych warstw, szczegółową analizę opartą na cytatach z prac autorów z XIX w. przedstawił Verger, *op. cit.*, s. 487—514.

¹³ Bastide, *Les religions...*, s. 78.

¹⁴ *Ibidem*, s. 70.

walnie przyczyniały się do podtrzymania etnicznych tradycji kulturowych.

Czynników umożliwiających przetrwanie podziałów etnicznych oraz ich utrwalanie się w nowej sytuacji społecznej było więcej — zostaną one szczegółowo omówione w części następnej.

*
* *
*

System niewolniczy umożliwiał niewolnikom, którzy poddali się chrystianizacji i zasymilowali się z kulturą swoich właścicieli, korzystanie z pewnych kanałów awansu społecznego dla pełniejszego zintegrowania się z systemem dominacji i sprawniejszego funkcjonowania tego systemu. Wyzwolenicy tworzyli warstwę pośrednią między panami a niewolnikami. W miastach uformował się plebs złożony z wolnych Afrykanów i Mulatów. Stanowili oni najniższą warstwę ludności wolnej, stojąc jednak w hierarchii społecznej znacznie wyżej niż niewolni.

Możliwości awansu społecznego czarnych w Brazylii były bardzo ograniczone. Osiągnięcie awansu było możliwe przez pełną asymilację i odrzucenie kultury afrykańskiej, a możliwości zależały przede wszystkim od rodzaju pracy niewolnej wykonywanej przez daną jednostkę. Wykupienie się lub uzyskanie wolności przez nadanie było praktyczną niemożliwością dla niewolników zatrudnionych na plantacjach, przy hodowli lub w kopalniach. Ograniczone one były właściwie do niewolników domowych lub też do niewolników zatrudnionych w mieście.

Dla Afrykanina w Brazylii istniały trzy możliwości uzyskania wolności. Nadanie wolności przez właściciela, głównie w testamencie, było jedną z nich — jednak prawodawstwo obowiązujące w Brazylii dążyło do ograniczania takich aktów, obawiano się bowiem zbyt dużej ilości wolnych Afrykanów. Drugą możliwością, również niezależną od niewolnika, było wykupienie przez organizacje filantropijne — dotyczy to oczywiście wyłącznie XIX w. Możliwość wykupienia się ograniczona była głównie do niewolników miejskich, *negros de ganho* i ulicznych sprzedawców. Na wsi możliwość wykupienia się posiadali niewolni rzemieślnicy oraz niewolnicy posiadający działki alimentacyjne. Były to jednak sytuacje rzadkie.

Dla wyzwolonych Afrykanów awans zawodowy był bardzo ograniczony, a szanse uzyskania wyższego statusu w społeczeństwie białych prawie żadne. Mieli je Mulaci, ale nie jako warstwa, lecz wyłącznie na drodze przypadków jednostkowych. Faworyzowani byli oni czasami przez władze, w XIX w. przez dwór cesarski, i część z nich tworzyła „burżuazję czekoladową”, znajdującą zatrudnienie głównie w wolnych zawodach (lekarze, adwokaci). Jednak większość Mulatów wraz z wolnymi czarnymi tworzy-

ła plebs, zatrudniony w sektorze drobnotowarowym (rzemieślnicy, sprzedawcy) oraz w wojsku.

Pozycja społeczna wolnych Afrykanów była nie w pełni określona. Ze społeczeństwem białych wiązała ich wolność pracy, lecz kolor skóry wyłączał z tego społeczeństwa. Prowadziło to do łączenia się ich z niewolnikami i wchodzenia w istniejące w miastach *cantos* — grupy etniczne, znajdujące oparcie również w stowarzyszeniach religijnych.

Pozycja społeczna Mulatów była bardzo drastyczna. Odrzucani byli przez społeczeństwo białe — zwłaszcza przez warstwę „białej biedoty”, widzącej w nich zagrożenie swojego statusu społecznego. Ta obrona niższych warstw społeczeństwa białego przed awansem społecznym Afrykanów i Mulatów powodowała szereg napięć społecznych oraz prowadziła do tworzenia się nowych więzi z czarnymi niewolnikami. W obrębie tego społeczeństwa Mulaci zajmując kierownicze stanowiska znajdowali potwierdzenie swojej uświadamianej wyższości. Powrót do społeczeństwa czarnego powodował ich psychiczną i kulturową reafrykanizację.

Udział procentowy wolnych Afrykanów i Mulatów w społeczeństwie brazylijskim był znaczny. W 1798 r. niewolników czarnych i Mulatów było 1 582 000, a wolnych czarnych i Mulatów 406 000. Analogicznie w 1817 r. było ich 1 930 000 i 585 000, a w 1847 r. 3 120 000 i 1 280 000¹⁵. Te ostatnie dane wyraźnie wskazują na rozmiary handlu niewolnikami w ostatnim okresie jego istnienia. Równie znacznie zmieniał się w tym okresie skład rasowy społeczeństwa brazylijskiego. W 1835 r. białych w Brazylii było 24,4%, Metysów 18,2%, a czarnych 51,4%. W 1872 r. białych było 38,1%, Metysów 38,4%, a czarnych 16,5% (Indianie stanowili resztę)¹⁶. Proces metysacji rasowej następował szybko, a zmianę proporcji statystycznych spowodowała dopiero masowa imigracja białej ludności europejskiej (głównie Niemców i narodów słowiańskich). Procesowi metysacji rasowej sprzyjało dążenie czarnych matek do zapewnienia swoim dzieciom awansu społecznego poprzez „poprawienie” im koloru skóry, możliwe oczywiście poprzez związki (nieformalne) z białymi.

Miejskie jednostki w XIX-wiecznym społeczeństwie brazylijskim wyznaczały więc nakładające się podziały ekonomiczne, kulturowe, religijne, rasowe i etniczne.

SPOŁECZNE I KULTUROWE REAKCJE AFRYKANÓW NA SYTUACJĘ NIEWOLNICZĄ

Przebieg procesów przemian społeczno-kulturowych zależy również w sytuacjach przymusowych od charakteru zarówno grupy dominującej,

¹⁵ *Ibidem*, s. 71.

¹⁶ *Ibidem*, s. 102.

jak i zdominowanej. Przed scharakteryzowaniem procesów przemian niezbędne jest podanie cech charakterystycznych obu tych kultur.

Przedstawicielem kultury europejskiej w Brazylii była kultura portugalska w swoim tropikalnym wydaniu, G. Freyre zaproponował określenie jej jako „luzo-tropikalizm”. Charakterystyczne dla Portugalczyków zarówno w Ameryce, jak i w Azji i Afryce było wręcz nieograniczone mieszanie się z tubylcami. Tę cechę kultury portugalskiej zwięźle oddał R. Bastide, stwierdzając, iż „Portugalia podbiła świat nie krzyżem i mieczem, lecz seksem”¹⁷. Warstwa Metysów pozwoliła przedstawicielom tego małego państwa stworzyć duże imperium kolonialne, w którym pełniła rolę zarządców oraz pośredników odgrywających dużą rolę akulturacyjną, przekazując ludom podporządkowanym system wartości i elementy kultury europejskiej.

Wśród Afrykanów w Brazylii były dwie wielkie grupy kulturowe: ludność Bantu (z Angoli, Konga i Mozambiku) oraz ludność zachodnioafrykańska, zdominowana przez Jorubów, Ewe i Fonów. Obie te grupy kulturowe prezentowały odrębne typy kulturowe, odrębne były też formy społeczno-kulturowych reakcji, a one decydowały o miejscach zajmowanych wewnątrz klasy niewolniczej. Z powodu łatwości asymilacji ludność zachodnioafrykańska stanowiła wyższą warstwę, głównie niewolników domowych. Herskovits słusznie podkreślił, iż decydującym czynnikiem ułatwiającym asymilację tej ludności była wyniesiona z Afryki łatwość przejmowania i przetwarzania kultury grupy dominującej: wykształcona historycznie cecha ludów zachodnioafrykańskich¹⁸. Ta cecha tłumaczy częściowo rozpowszechnione fałszywe przekonanie o uległości Afrykanów wobec białych panów. Ludność Bantu, mniej elastyczna na zmiany kulturowe, trudniej asymilowała się. Była więc przez białych panów kierowana głównie do prac na plantacjach i w kopalniach, stanowiła zatem najniższą warstwę klasy niewolniczej. Reakcje społeczne i kulturowe Bantu były ostrzejsze — mocniej podkreślali swój opór, odrzucając zarówno kulturę europejską, jak i poniżającą sytuację niewolniczą.

Powszechnie utrwalony jest stereotyp, zgodnie z którym Afrykanie pasywnie znosili niewolnictwo, w przeciwieństwie do Indian, wybierających śmierć, nie niewolę. Fakty historyczne, i to ogólnie dostępne, obalają ten stereotyp całkowicie. Od początków nowoczesnego niewolnictwa reakcją Afrykanów na poniżenie był opór, manifestowany wyraźniej na płaszczyźnie społecznej, mniej widoczny na płaszczyźnie kulturowej.

¹⁷ R. Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris 1971 Payot, s. 101.

¹⁸ Pierwszy zwrócił na to uwagę Herskovits, *op. cit.*, s. 168.

Przed analizą społecznych form oporu na sytuację niewolniczą przedstawmy jego główne postacie. Można je podzielić na dwie grupy: opór indywidualny i opór kolektywny.

Do społecznych form oporu indywidualnego należały samobójstwa, zabójstwa właścicieli lub nadzorców, indywidualne ucieczki. Do form kolektywnych należał: sabotaż, bunty i powstania zbrojne oraz tworzenie w interiorze Brazylii przez zbiegłych niewolników społeczności afrykańskich zwanych *quilombos*. Formy kolektywnego oporu były znacznie niebezpieczniejsze dla istnienia systemu.

Samobójstwa były często reakcją niewolników na nadmierny wyzysk, zabójstwa natomiast, obok tego samego powodu, były też zemstą za „sprawy kobiece”.

Sabotaż, uprawiany indywidualnie i kolektywnie, był również formą obrony przed nadmierną eksploatacją, rodzajem biernego strajku. Ta forma społecznego zachowania była nierozumiana przez białych, co prowadziło do szukania przyczyn we wrodzonej głupocie czarnych.

Od początku handlu niewolnikami wybuchały bunty. Rozpoczęły się one w Haiti w 1522 r., czyli 12 lat po wysyłce pierwszych niewolników¹⁹. Cała dalsza historia niewolnictwa związana była z kolejnymi, częstymi buntami. Rozpoczęły się one już na statkach pomimo bardzo silnej kontroli²⁰.

W Brazylii w XVI—XVIII w. przeważającą formą społecznego oporu nie były powstania czy bunty, lecz masowe ucieczki i zakładanie osad zbiegłych niewolników, osad zwanych *quilombos* i *mocambos* (mniejsze osady).

Historia *quilombos* rozpoczęła się w kilkadziesiąt lat po przywiezieniu pierwszych niewolników do Brazylii; pierwsze znane *quilombo* zostało zniszczone w 1575 r.²¹ Wieki XVII i XVIII pełne są opisów walk z *quilombos*, większość z nich była niszczona przez wojsko po upływie dwóch lat od momentu założenia²². Władze brazylijskie obawiały się bardzo wpływu zbiegów na niewolników, niesłusznie oskarżając ich o chęć zrewoltowania całej klasy niewolniczej. Głównym dążeniem uciekinierów była rekonstrukcja życia afrykańskiego — cel niemożliwy do osiągnięcia. Dowodzą tego jednoznacznie opisy największego z *quilombos*, zwanego państwem Palmares. Istniało ono najdłużej i jest jedynym, którego orga-

¹⁹ M. J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, New York 1937, s. 59 i n.

²⁰ Herskovits, *L'héritage...*, s. 113—114, podaje, że na statkach w latach 1699—1845 przeciętnie wybuchał jeden bunt rocznie, a dochodziło nieraz do czterech buntów.

²¹ Bastide, *Les religions...*, s. 126.

²² R. K. Kent, *Palmares. An African State in Brazil*, „Journal of African History”, VI, 1965, 2, s. 162.

nizacja społeczna i kultura są stosunkowo dobrze znane²³. Choć istnieją znaczne rozbieżności przy określaniu daty założenia państwa Palmares, powstało ono w stanie Pernambuco przypuszczalnie w latach 1605—1606, a ostatecznie zostało zniszczone w 1694 r. po osiemnastu nieudanych wyprawach wojskowych²⁴. Palmares nie było zwykłym zgrupowaniem zbiegów, lecz prawdziwą jednostką polityczną o wykształconej oryginalnej organizacji społecznej i rozwiniętej gospodarce. Palmares określane jest jednoznacznie jako afrykańskie państwo w Ameryce Południowej. Było to państwo wieloetniczne, z dominacją ludów Bantu, zorganizowane jako scentralizowane królestwo z wybieralnym władcą na czele oraz z całą hierarchią dostojników i przywódców wojskowych. Składało się ono z wielu osad z dwoma głównymi ośrodkami miejskimi, obronnymi, liczącymi ponad 11 000 osób. Gospodarka nie była nastawiona na alimentację ani na samowystarczalność — utrzymywali oni stosunki handlowe z białymi osadnikami. Mieszkańcy Palmares uprawiali przede wszystkim rolnictwo, prowadzili hodowlę, zajmowali się myślistwem, rybołówstwem, zbieractwem oraz wyrębem drzew, które następnie spławiali i sprzedawali Portugalczykom. W osadach liczni byli rzemieślnicy, produkujący między innymi broń, sprzedawaną następnie osadnikom i Indianom. Prowadzili plantacyjną uprawę trzciny cukrowej, sprzedawaną następnie białym. Plantacje uprawiane były częściowo przez niewolników, byli nimi ci czarni, którzy nie przyłączyli się dobrowolnie, lecz zostali odbici u Portugalczyków. Walki z tymi ostatnimi nie były jednak zbyt groźne, skoro rząd centralny oskarżał władze regionalne o potajemne sprzyjanie mieszkańcom Palmares i niewłaściwe prowadzenie kampanii wojennych.

To krótkie przedstawienie gospodarki Afrykanów w Palmares dobitnie ukazuje niemożność głośnego powrotu do życia prowadzonego w Afryce oraz znaczenie przemian, jakim uległa ta ludność. Następnym dowodem synkretyzacji kultury tej grupy było zbudowanie kościoła w głównej osadzie, oraz wyznaczenie kapłana, według przyjętych wzorów katolickich, udzielającego chrztów i ślubów, jednocześnie formalnie sankcjonującego poligamię. W Palmares obok kapłana działali czarownicy. Po pobycie na kontynencie amerykańskim nie było pełnego powrotu kulturowego do wzorów pierwotnej Afryki.

Formą oporu społecznego charakterystyczną dla wieków XVII i XVIII były ucieczki i zakładanie *quilombos*, natomiasat w XIX w. wybuchały po-

²³ Praca Kenta stanowi podstawowe i najpoważniejsze współczesne opracowanie, chociaż problem Palmares jest poruszany przez bardzo licznych autorów. Omawia je również Bastide, *Les religions...*, s. 115—135, a w literaturze polskiej przegląd informacji podaje Kula, *op. cit.*, s. 163—172.

²⁴ Kent, *op. cit.*, s. 165.

wstania²⁵. Wystąpienia zbrojne ludności czarnej można podzielić na dwa ruchy: o podłożu społecznym (powstania Mulatów i wolnych Afrykanów — głównie Kreoli) i o podłożu religijnym (powstania muzułmanów). Pierwszym wzorów dostarczyła rewolucja francuska, drugim — Osman dan Fodio i jego *dżihad* (święta wojna muzułmanów przeciw niewiernym).

Pierwsze chronologicznie były powstania wolnych Afrykanów i Mulatów, choć w małym stopniu uczestniczyli w nich również niewolnicy. Bunt wolnych Afrykanów i Mulatów miał podłoże wyraźnie społeczne. Kierowany był przez Mulatów i spowodowany był nieakceptowaniem przez społeczeństwo białe wyższej pozycji społecznej Mulatów i Kreoli. Pierwsze z tych powstań wybuchło w 1798 r., następne w latach 1817 i 1823.

Prawie równocześnie wybuchały powstania, w których niewolnicy posiadali pozycję dominującą — choć wymieniane powyżej grupy również w pewnym stopniu włączały się do nich. Były to powstania muzułmanów, zwane wojnami Male (określenie muzułmanina, wywodzące się przypuszczalnie od nazwy państwa w Afryce Zachodniej: Mali). Element religijny odgrywał w tych ruchach rolę pierwszoplanową, były to święte wojny muzułmanów przeciw niewiernym, zarówno białym panom jak i czarnym, przeciw chrześcijanom i animistom²⁶. Islam do Brazylii przeniesiony został przez Hausa i Fulan, którzy trafili tam w wyniku wojen prowadzonych w ramach *dżihadu* Osmana dan Fodio. Pierwsze powstanie wzniesili Hausa w 1807 r., oni też stali na czele kilku następnych. Organizatorami ostatnich byli Jorubowie Nago, oni też kierowali największym, a zarazem ostatnim z nich w 1835 r. w stanie Bahia. Powstań tych było osiem. Wszystkie miały jednak charakter wystąpień poszczególnych grup etnicznych i nie znalazły oddźwięku wśród innych grup ludności czarnej. Liczba uczestników największego powstania z 1835 r. nie przekraczała 1500 osób. Ten etniczny charakter wystąpień ludności czarnej spowodowany był wieloma czynnikami, do których jeszcze powrócę.

Opór stanowił tylko jedną z form reakcji społecznych na sytuację niewolniczą. Bastide interpretuje przetrwanie religii jako formę zbioro-

²⁵ Bastide, *Les religions...*, s. 135.

²⁶ Problematyka ta ma bogatą literaturę, najczęściej cytował to: J. F. d'Almeida Prado, *Les relations de Bahia (Brésil) avec le Dahomey*, „Revue d'histoire des colonies”, Paris XLI, 1954, s. 167—222; Bastide, *Les religions...*; V. Monteil, *Analyse des 25 documents arabes des Malés de Bahia (1835)*, „Bulletin de l'IFAN”, t. 29, 1967, seria B, nr 1—2, s. 88—98; V. Monteil, *A religião dos black Muslims*, „Afro-Asia”, nr 2—3, 1966, s. 59—83; R. Ricard, *L'Islam Noir à Bahia*, *Hespéris*, t. XXXV, 1948, 1 i 2, s. 57—78; J. H. Rodrigues, *A rebelia negra e a abolição*, „Afro-Asia”, nr 6—7, 1968, s. 101—117; Verger, *op. cit.*

wego oporu kulturowego ludności czarnej²⁷. Sprzyjały temu jednak inne czynniki, które omówię poniżej.

Ludność afrykańska w Brazylii uległa w Nowym Świecie głębokim przeobrażeniom o charakterze społecznym i kulturowym. Dla Afrykanina przeniesienie do Ameryki oznaczało brutalne i całkowite wyrwanie z jego systemu społeczno-kulturowego, systemu, którego każdy element był ściśle powiązany z innymi. Podstawowe kryterium wyznaczające miejsce jednostki w systemie społeczno-politycznym w Afryce stanowiło pokrewieństwo — w nowej sytuacji społecznej straciło ono całkowicie na znaczeniu. Miejsce Afrykanina w strukturze społecznej państwa niewolniczego określał status, nadany przez białego pana, a uzależniony był od rodzaju służby niewolniczej, do jakiej dany osobnik został skierowany.

Utrzymanie podstawowych jednostek społecznych, jakie dla Afrykanina stanowiła rodzina i plemię, było niemożliwe.

Sytuacja niewolnicza uniemożliwiała utrzymanie klasycznego modelu rodziny afrykańskiej, na skutek nowych, negatywnych czynników nastąpiła olbrzymia ewolucja w modelu tej podstawowej komórki społecznej. Na całym prawie terenie objętym zachodnioatlantyckim handlem niewolnikami w Afryce, z wyjątkiem Złotego Wybrzeża, dominowała rodzina patrylinearna. W systemie matrylinearnym (Złote Wybrzeże) brat matki i ojciec zajmowali pozycje dominujące. W warunkach systemu niewolniczego w Nowym Świecie ustalenie ojcostwa było często niemożliwe, a nawet jego znajomość nie stanowiła faktu społecznie znaczącego. Częste zmiany partnerów seksualnych, brak stałych rodzin, powierzanie całości obowiązków wychowawczych matce lub po prostu starszej, nie pracującej kobiecie — pociągnęło za sobą zmianę pozycji społecznej w obrębie rodziny. W niewolniczych społecznościach afrykańskich Nowego Świata centralną pozycję w rodzinie zajmowała kobieta (matka), są to jedyne znane empirycznie rodziny typu matriarchalnego.

W warunkach życia na plantacjach lub młynach cukrowych następowało w świadomości Afrykanina dążenie do identyfikacji tych jednostek gospodarczych z jednostkami organizacji społecznej; badacze potwierdzają, iż stanowiły one dla niego substytut wielkiej rodziny czy też plemienia²⁸.

Naturalnym dążeniem Afrykanów były próby podtrzymania więzi etnicznych oraz restrukturalizacji hierarchii społecznej poszczególnych grup etnicznych. Możliwe to się stało dzięki różnorodnym czynnikom. Do wymienianych już powyżej czynników umożliwiających przetrwanie podziałów etnicznych i utrwalanie ich w nowej sytuacji społecznej nale-

²⁷ Bastide, *Les religions...*, s. 135.

²⁸ Podkreśla to między innymi Freyre, *op. cit.*, rozdz. IV, *passim*.

zało: istnienie cykli w historii zachodnioatlantyckiego handlu niewolnikami, utrzymywanie kontaktów handlowych między określonymi portami w Afryce i w Brazylii oraz specjalizacja zawodowo-etniczna, czyli ukształtowanie się podziałów wewnątrzklasowych zgodnie z podziałami etnicznymi na skutek kierowania do jednego typu pracy członków jednej grupy etnicznej. Dla przetrwania podziałów etnicznych decydująca stała się jednak postawa państwa i kościoła.

Rząd obawiając się zawsze powstań całej klasy niewolniczej dążył do jej wewnętrznego rozbicia i przeciwdziałał wykształcaniu się świadomości klasowej. Służyło temu podtrzymywanie świadomości etnicznych, zgoda na formowanie się organizacji grup etnicznych (*cantos*) i podsycanie antagonizmów etnicznych. Pobudzanie agresji międzyplemiennych miało więc charakter czysto socjotechniczny. Stara rzymska zasada *divide et impera* sprawdziła się całkowicie: wszelkie zbrojne powstania miały charakter wyłącznie wystąpień jednej lub dwóch grup etnicznych i nigdy nie objęły całej klasy niewolniczej. Brazylia nigdy nie przeżywała powstania Spartakusa.

Dla podtrzymania odrębności grup etnicznych zasadnicze znaczenie miała postawa kościoła — on bowiem w postaci stowarzyszeń religijnych dał w skali całego kraju bazy organizacyjne ugrupowaniom i związkom etnicznym. Zasadą postępowania kościoła w Brazylii była akceptacja pewnych afrykańskich wartości kulturowych pod warunkiem ich reinterpretacji w kategoriach chrześcijańskich. Akceptowano wszelkie obyczaje afrykańskie adaptowane do katolicyzmu, wytwarzany synkretyzm był więc w pewnej mierze synkretyzmem planowanym²⁹. Członkowie poszczególnych grup etnicznych mogli kultywować pewne elementy swoich tradycji kulturowych w obrębie stowarzyszeń religijnych, organizowanych pod wezwaniami patronów — świętych, utożsamianych z bóstwami afrykańskimi (*vodunami* lub *orisza*). Stowarzyszenia te umożliwiały również pewną restrukturalizację hierarchii społecznej danej grupy etnicznej, kierownicze stanowiska zajmowały jednostki predestynowane pochodzeniem do kierowania współplemieńcami. Święta religijne przekształcały się w manifestację wspólnoty z przodkami i były ważnym czynnikiem podtrzymania tradycji.

Polityka państwa i kościoła pogłębiała procesy akulturacyjne, jednocześnie umożliwiała szersze przetrwanie pewnych elementów kultury afrykańskiej. Najsilniej zachowały się one w sferze wierzeń religijnych oraz w związanych z nimi pewnymi zachowaniami społecznymi, jak również w pewnych formach twórczości muzycznej i artystycznej.

²⁹ Termin proponowany przez Bastide, *Les religions...*, s. 73.

Elementami kultury, które zostały trwale poddane akulturacji, były rozmaite elementy kultury materialnej, formy zachowań gospodarczych, modele organizacji społecznej, system wartości kulturowych i system zachowań społecznych. Najbardziej autonomiczną i najtrudniej podlegającą akulturacji sferą kultury był system religijny. R. Bastide interpretuje to odważnie stwierdzając, iż wszelkie zjawiska z zakresu wierzeń religijnych Afrykanów w Brazylii można tłumaczyć w kategoriach oporu kulturowego³⁰.

Czynnikami decydującymi o procesie akulturacji Afrykanów i stopniu asymilacji w społeczeństwie brazylijskim były nie tylko indywidualne predyspozycje niewolnika, lecz także rodzaj służby niewolniczej przez niego pełnionej. Różnice w przebiegu procesów przemian oprócz wymienionej już różnicy podatności na zmiany u członków dwóch wielkich grup kulturowych (Bantu i Zachodnich Afrykanów) tłumaczy również różne oddziaływanie czynników akulturacyjnych na poszczególne warstwy ludności czarnej. Generalizując można stwierdzić, iż rejon wielkich plantacji stanowił miejsce przetrwania najczystszych elementów kultury afrykańskiej, a miasta stanowiły ośrodki najszerszego zachowania zsynkretyzowanej kultury afrykańskiej. W rejonie wybrzeża północno-wschodniego było największe skupisko ludności czarnej: w stanie Bahia Afrykanie stanowili w 1872 r. 75,97% ogółu ludności³¹. Socjologicznie dominującą formą własności ziemskiej w tym ośrodku rolniczym Brazylii była duża własność — od kilkudziesięciu do 1000 niewolników, a niewolnicy połowi byli warstwą najmniej ulegającą akulturacji i najmocniej kulturową tradycje afrykańskie. Fakt ten stanowi jedną z głównych przyczyn odrębności procesów akulturacji czarnych w Brazylii i USA. W USA do momentu wprowadzenia upraw bawełny istniała tylko mała i średnia własność, a rozproszenie niewolników sprzyjało szybszemu przebiegowi procesów przemian kulturowych³².

Wśród przyczyn powodujących pogłębienie procesów akulturacji i prowadzących do asymilacji kulturowej Afrykanów należy na pierwszym miejscu postawić czynniki natury psychologicznej. Możliwości awansu społecznego zarezerwowane były dla jednostek, które poddały się chrystianizacji, zasymilowały się z kulturą „luzotropikalną” i zadeklarowały odrzucenie kultury afrykańskiej. Obok presji panów czynnikiem przy-

³⁰ *Ibidem*, s. 135.

³¹ R. Bastide, *Brésil. Terre des contrastes*, Paris 1957 Hachette, s. 87. Szczegółowe informacje o ludności czarnej w Bahia podają: C. Ott, *O Negro Bahiana*, w: *Les Afro-Américains*, Dakar 1953 Mém. de l'IFAN, nr 27, s. 141—152, oraz D. Pierson, *Africa and their Descendants at Bahia, Brasil, ibidem*, s. 153—156, i Verger, *op. cit.*, *passim*.

³² Herskovits, *L'héritage...*, s. 138—148, *passim*.

śpieszającym asymilację kulturową Afrykanów było również spontaniczne, częściowo nieuświadomiane przejmowanie kultury białych panów jako kultury wyższej. Awans społeczny, a więc kariera, łączył się z przejęciem europejskich wzorów kulturowych, stylu życia i obyczajów Portugalczyków. Kulturowanie „afrykańskości” w warstwach dążących do uzyskania awansu społecznego odczuwane było jako element degradacji społecznej. Asymilacja była więc techniką awansu społecznego.

W warstwie wolnych Afrykanów, Kreoli i Mulałów przy bezkonfliktowym przebiegu procesów społecznych pełna asymilacja i odrzucenie kultury afrykańskiej nastąpiłyby szybko. Jednak niemożność osiągnięcia przez nich dalszego pożądanego awansu społecznego, degradowanie ich poprzez członków niższych warstw społeczeństwa brazylijskiego, odczuwających ich społeczne wyniesienie jako zagrożenie swojego statusu — prowadziły do występowania mechanizmów reafrykanizacji. Powodowało to uświadamianie sobie więzi łączących ze społeczeństwem czarnym, odradzanie się poczucia wspólnoty etnicznej, współpracę w obrębie *cantos* i stowarzyszeń religijnych.

W warstwie wyzwolonych niewolników, ich potomków oraz Mulałów można wyróżnić następujące formy reakcji społeczno-kulturowych:

- pełna asymilacja;
- uświadamiana synkretyzacja kulturowa i poczucie więzi pochodzeniowych; adaptacja stylu życia, przejęcie pewnych wartości kulturowych europejskich przy jednoczesnym zachowywaniu elementów tradycji afrykańskiej oraz podtrzymywanie więzi etnicznych w obrębie *cantos* i stowarzyszeń religijnych;
- bunt i odrzucanie kultury europejskiej; przejawiało się to w reafrykanizacji oraz w buncie manifestowanym albo udziałem w powstaniach zbrojnych, albo w powrocie do Afryki.

Omówienia wymaga już tylko ostatnia forma odrzucania kultury społeczeństwa białego. Całe to złożone zagadnienie zasygnalizujemy tylko w paru zdaniach.

Proces indywidualnych powrotów, będący spontanicznym ruchem „powrotu do ojczyzny”, podjęty przez emancypowanych Afrykanów, rozpoczął się w pierwszej połowie XVIII i trwał po wiek XX. W pierwszej fazie powrotów indywidualnych, trwającej aż do upadku handlu niewolnikami, Afrykanie ci osiedlając się w miastach Wybrzeża Zatoki Gwinejskiej w obrębie istniejących tam gmin europejskich i biorąc czynny udział w handlu żywym towarem osiągnęli nawet znaczne sukcesy i zdobywali wysoką pozycję w obrębie tych społeczności³³. Większość Afro-Brazylij-

³³ Stosunkowo najpełniejsze informacje na temat powrotu Afro-Brazylijczyków podają Verger, *op. cit.*, oraz P. Marty, *Études sur l'Islam au Dahomey*,

czyków zajmowała się rolnictwem, gospodarką plantacyjną i rzemiosłem. Ich działalność w Afryce wywarła bezpośredni wpływ na proces przemian społeczności afrykańskich Wybrzeża Niewolniczego. O możliwości i charakterze kontaktów kulturowych zdecydował zarówno synkretyczny charakter kultury tej grupy, jak również stopień rozwoju politycznego i społeczno-kulturowego afrykańskich królestw tego regionu.

UWAGI KOŃCOWE

W przedstawionym zarysie tylko poruszono szereg ważnych i skomplikowanych problemów związanych z istnieniem czarnego społeczeństwa w Brazylii. Konieczność generalizacji pociągnęła za sobą pewne uproszczenia — cała ta praca miała jednak na celu doprowadzenie do wyodrębnienia grupy przyszłych reemigrantów do Afryki oraz wydobycia pewnych cech jej kultury. Rekrutowali się oni głównie z wyemancypowanych Afrykanów i ich potomków, stanowiących najniższą warstwę wolnego społeczeństwa brazylijskiego, znajdującą zatrudnienie głównie w sektorze drobnotowarowym i w rzemiośle. Wywodzili się z grup głęboko przeobrażonych: ich reafrykanizacja i odrzucanie kultury brazylijskiej było formą protestu społecznego przed zamykaniem im dróg awansu społecznego. Kultura ich grupy przejawiała cechy synkretyczne, i to w większym nasileniu niż kultura ich współbraci w Stanach Zjednoczonych. O fakcie tym zdecydowały różnice w przebiegu procesów akulturacyjnych spowodowane między innymi odmiennymi cechami kultur grup dominujących: amerykańskiej i luzotropikalnej. W rezultacie Afro-Brazylijczycy powracając do Afryki posiadali więcej możliwych płaszczyzn porozumienia się z ludnością autochtoniczną niż Ameryko-Liberyjczycy. Jednak o dalszych losach tych dwóch społeczności czarnych reemigrantów zdecydowała sytuacja kulturowo-polityczna, z jaką zetknęły się na kontynencie afrykańskim. Afro-Amerykanie, którzy zostali Liberyjczykami, uzyskali w obcym kulturowo środowisku oparcie w aparacie państwowym, a zachowanie cech kultury europejskiej było warunkiem utrzymania odrębności i dominacji. Afro-Brazylijczycy zdobyli wyłącznie status nieformalny i zostali „wessami” w afrykańską sytuację społeczno-gospodarczą i polityczną.

Paris 1926, Larousse; C. W. Newbury, *The Westers Slave Coast ant its Rulers. European Trade and Administration among the Yoruba and Adja-speaking Peoples of South-Western Nigeria, Southern Dahomey and Togo*, London 1961 O.U.P. (wyd. 2 zm. 1973). Bardziej szczegółowe informacje w moich artykułach: *Problem konfliktu w społeczności muzulmańskiej w Porto Novo*, [w:] *Religie w procesie przemian Afryki*, A. Mrozek, red., Wrocław 1977, s. 99—120, i *Afro-Brazylijczycy w procesie przemian kulturowych Dahomeju południowego*, [w:] *Tradycja i współczesność w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej*, E. Szymański, red., Wrocław 1978.

ELŻBIETA REKLAJTIS

INTEGRACJA SPOŁECZNA A POLITYKA JĘZYKOWA W MAGHREBIE

Poruszamy tutaj problemy decyzji w zakresie polityki językowej, podejmowanych przez rządy krajów od niedawna niepodległych, a także uwarunkowań i konsekwencji społecznych tych decyzji. Dokonując ogólnego przeglądu wspomnianej problematyki odwołuję się do przykładów z krajów Maghrebu: Maroka, Algierii i Tunezji.

* * *

Określenie polityki językowej w każdym z krajów od niedawna autonomicznych jest próbą pogodzenia ważnej pozycji osiągniętej tam w czasach kolonialnych przez język metropolii z aspiracjami czasu niepodległości.

Ujmując rzecz w szerszej płaszczyźnie kultury powiemy, że decyzje dotyczące języków są zarazem — i za każdym razem — próbą kompromisu (lub wyboru — o czym za chwilę) między wartościami potocznie kojarzonymi odpowiednio z każdym z dwu głównych języków i kultur wchodzących w grę. Czynnikiem ważnym, a wynikającym z historii jest fakt, że owe różne zespoły wartości pojmowane są zazwyczaj jako przeciwstawne: stare i swojskie, *vs.* nowoczesne i obce.

To przeciwstawienie i skojarzenia stanowią fałszywy stereotyp. Skutkiem oddziaływania tego stereotypu jest przeświadczenie o istnieniu jednej tylko możliwości wyboru, to jest wyboru jednej z dwóch wymienionych wyżej orientacji.

Powszechność i zakorzenienie wspomnianego stereotypu w myśleniu utrudniają syntezę rozmaitych elementów kulturowych, poznawanych w kontekstach odmiennych kultur i w różnych okresach historycznych, która to synteza jest jednocześnie, na wyższym poziomie refleksji, dostrzegana coraz wyraźniej i konkretniej jako warunek autonomii, inte-

gracji i postępu. Ważną okolicznością jest także fakt, że odwoływanie się do stereotypowych przeciwstawięń ułatwia utrzymywanie w krajach do niedawna zależnych politycznie kulturowego i społecznego *status quo* (czyli dalsze postępy procesów dezintegracji i uzależniania się), ewentualnie ułatwia działania fragmentaryczne i krótkofalowe, które tylko pozornie są działaniami przyspieszającymi rozwój. Twierdzenie to bardziej wyjaśni się w dalszym ciągu artykułu.

W tym miejscu pragnę zwrócić uwagę na fakt, że uleganie stereotypowi: język europejski, nowoczesność, postęp, *vs.* język rodzimy, tradycjonalizm, zacofanie — nie stanowi właściwości, a zarazem bolączki krajów do niedawna zależnych od potęg europejskich. Ten sam stereotyp do dzisiaj występuje również w roli narzędzia badawczego w pracach naukowych poświęconych tym krajom. Posługiwanie się tym narzędziem prowadzi, moim zdaniem, na manowce. Praktyce porządkowania zjawisk społecznych przy pomocy wspomnianego dychotomicznego stereotypu sprzyja, jak sądzę, dowolność i brak precyzji w stosowaniu terminów takich, jak naród i integracja narodowa — niekiedy, jak się zdaje, zamiennie z terminami: państwo, instytucje państwowe, organizacja polityczna. Zobaczmy to na przykładzie.

* *
*

Wykorzystując obfite zgromadzone do tej pory materiały na temat polityki językowej na świecie socjolingwista amerykański Joshua A. Fishman zaproponował następującą typologię odnoszącą się do tego zakresu zjawisk polityczno-społecznych i kulturowych¹. Wyróżnia się tu trzy podstawowe typy polityki językowej i z nią związanych decyzji. Znaczenie zasadnicze ma rozróżnienie między decyzjami zorientowanymi na efektywność działania organizmu państwowego czy, jak pisze autor, „narodu”, skąd nazwa kierunku: „nacjonizm”, a decyzjami wyrażającymi nade wszystko dążenie do autentyczności — w terminologii tegoż autora: „nacionalizm”.

Typ A stanowią decyzje będące wynikiem zgody — przynajmniej kół przywódczych — co do tego, że dany kraj nie posiada wyraźnie wspólnej, jednoczącej wszystkich obywateli przeszłości społeczno-kulturowej (poczucie jedności historycznej, obyczaju, wartości, posłannictwa) ani też przeszłości politycznej (żywej tradycji niepodległości, własnego rządu, uświęconych granic), które mogłyby na co dzień i w skali narodu pełnić

¹ J. A. Fishman, *National Languages and Languages of Wider Communication in the Developing Nation*, [w:] W. H. Whiteley, ed., *Language Use and Social Change*, London 1971 Oxford Un. Press, s. 27—57.

funkcje integrujące. Mówiąc inaczej, jest to wynik sytuacji, gdy w odczuciu elit podejmujących decyzje nie ma w tym kraju miejscowej „wielkiej tradycji”, do której wszyscy lub większość mieszkańców mogłaby się zwrócić szukając jedności.

W takiej sytuacji podejmowana zostaje wcześniej i raczej bezkonfliktowo decyzja typu A, to jest wybór „języka szerszej komunikacji” za oficjalny język narodowy; narodowy — w tym sensie, że jego używanie ma przyspieszyć integrację społeczno-kulturalną w skali narodu (Fishman). Z reguły jest nim język (języki) byłych kolonizatorów. Przykładów decyzji tego typu dostarczają kraje Afryki: Ghana, Kamerun, Zambia.

Wyprzedzając nieco tok naszego przeglądu dodajmy, że oczywistym skutkiem tego typu wyboru jest fakt, że elity zeuropeizowane zajmują nadal wszystkie najważniejsze stanowiska we wszystkich niemal dziedzinach. Ten fakt, podobnie jak utrzymanie obcego języka, jest również usprawiedliwiany pierwszorzędą potrzebą uzyskiwania jak najwięcej pomocy, wyszkolonych fachowców, wpływów za granicą, dla zaspokajania bezpośrednich operacyjnych potrzeb narodu. Osiąganie tych celów cytowany autor wyraźnie utożsamia z integracją narodu i to nie tylko z integracją polityczną, lecz również społeczną i kulturową.

Przy decyzjach typu A używa się przejściowo języków lokalnych tam, gdzie zmusza do tego wzgląd na bezpośrednie zadania w dziele przyspieszenia rozwoju². Lecz tylko język „szerszej komunikacji” uważa się za narodowy symbol trwale odpowiadający celom i zadaniom rozwoju narodowego, rytuałom, świętom. Dwujęzyczność nie stanowi cechy idealnego obywatela przyszłości. Podobnie „podwójną kulturę” uznaje się za zjawisko przejściowe stanowiące etap na drodze od tradycjonalizmu (trybalizmu, lokalizmu, partykularyzmu) ku rozwiązaniom nowym. Ten nowy kierunek często określa się jako kierunek modernizacji; w rzeczywistości w zakresie gustów, odczuwania, zachowań jest to „pan-westernizacja” (Fishman).

Decyzje językowe typu B mają miejsce wówczas, gdy rząd decyduje się oprzeć na dawnych, ustalonych więziach społeczno-kulturowych. Są wynikiem powszechnej zgody — nie tylko elit, lecz przez elity najbardziej świadomie wyrażanej — co do tego, że wspólna „wielka tradycja” jest w stanie dostarczyć własnych i ukształtowanych symbolicznie praw, wierzeń, zwyczajów, literatury, bohaterów, posłannictwa i cech wyróżniających dających podstawę do identyfikacji całego narodu. Tej opcji odpo-

² *Ibidem*, s. 33. Nauczanie wybranego języka w szkole prowadzi do szczególnej dwujęzyczności: traktowanej jako przejściowa i występującej głównie wśród bardzo młodych i bardzo starych, czyli w kategoriach wieku przed i po największym nasileniu interakcji ze szkołą, instytucjami państwowymi, wojskiem, wyższą kulturą.

wiada wybór na język narodowy jednego z miejscowych (lub zaadaptowanych) języków, który uważany jest za nieodłączny od tej tradycji. Język obcy — jeden ze światowych „języków szerszej komunikacji” — jest przyjmowany w szkołach wyższych stopni czasowo, ze względu na swoją skuteczność operacyjną. Punktem docelowym staje się ten etap przyszłości, gdy naród będzie silny i samodzielny (wyszkolony personel, możliwości szkolenia i produkcji) na tyle, by występujący w życiu społecznym i politycznym „język szerszej komunikacji” przestał pełnić rolę języka narodowego, stając się po prostu językiem obcym.

Realizację tego idealnego schematu komplikuje konieczność modernizacji języka miejscowego, i to komplikuje ją dwójako: po pierwsze, wymaga na ogół wyboru między wysoce stylizowaną „wyższą” odmianą języka narodowego (*High*, *H*) i jego odmianą potoczną (*L*) dotychczas lekceważoną jako nie nadającą się do poważnych zadań. Po drugie, wymaga wypróbowania wybranego języka i poddania go kierowanym procesom modernizacji.

Zgodnie z dążeniem do autentyczności oczekuje się więc, że jednocześnie z modernizacją własnego języka — zwykle odmiany *H* — będzie ulegać ograniczeniu rola pokolonialnego języka obcego w sferze techniki, w systemie rządzenia, szkolnictwa wyższego i w nowoczesnej kulturze tzw. wyższej. Nawet wtedy jednak uznaje się dwujęzyczność za pożądaną i to raczej na stałe, bowiem w grę wchodzi dwie, a ściślej trzy odmiany narodowego rodzimego języka, z których każda dominuje w innej sferze narodowego życia: *L* — w powszednich kontaktach nieformalnych, *H* klasyczny — w tradycyjnych zastosowaniach formalnych, *H* zmodernizowany — w zastosowaniach nowoczesnych.

Decyzje językowe typu *C* podejmowane są w warunkach współwystępowania różnych „wielkich tradycji”, to jest w dużych organizmach wielonarodowościowych. Integracja społeczno-kulturowa dokonuje się w językach narodowej „autentyczności”, na szczeblu regionalnym. Natomiast polityczno-operacyjna integracja całego narodu w ramach państwa dokonuje się w roboczych językach „szerszej komunikacji”, czyli w języku europejskim (co pozwala uniknąć rywalizacji regionów w tej mierze) i ewentualnie w którymś z miejscowych języków narodowych. Zatem dwu- a raczej wielojęzyczność oraz dwukulturowość uznaje się za zjawisko trwałe i pożądane na poziomie zarówno regionalnym, jak ogólnonarodowym.

* *

*

Przytoczona typologia opiera się na materiale głównie z Azji i Czarnej Afryki. Przyjmując ją wstępnie w niniejszym artykule na temat

polityk językowych i zagadnień integracji w krajach Maghrebu, zmuszeni jesteśmy ostatecznie uznać ją nie tylko za nie mającą zastosowania w tym regionie, lecz odrzucić ją jako opartą na fałszywej opozycji (zob. s. 177 i 178) Lecz nie wyprzedzajmy toku rozważań.

Politykę językową rządów Tunezji, Algierii i Maroka należałoby w zasadzie zaliczyć do typu decyzji *B* (autentyczność). W praktyce odchyła się ona często w każdym z tych krajów w kierunku typu *A* (skuteczność).

Za „narodową” polityką językową opowiedziała się w sposób najbardziej radykalny Algieria, uznając już w tzw. Karcie Algierskiej, a następnie w Konstytucji język arabski za język zarówno „oficjalny”, jak „narodowy” (w Tunezji i Maroku — „oficjalny”). Decyzja została podjęta, kiedy Algieria nie dysponowała ani odpowiednią arabskojęzyczną kadrą pracowników, ani narodowym systemem oświaty z odpowiednimi programami i podręcznikami i gdy analfabetyzm sięgał 90% ludności. Klasyczny język arabski został stopniowo wprowadzony jako język nauki do najniższych klas. Dla 20% ludności mówiącej językiem berberskim ta odmiana arabskiego była niewiele mniej obca niż dla reszty mieszkańców, używających na co dzień arabskiego języka mówionego. Opory budziła i często budzi nadal nie sama arabizacja, co do której istnieje zasadnicza zgoda, lecz sposób jej przeprowadzania oraz wykorzystywania przez pewne grupy nacisku i jednostki do celów sprzecznych z dążeniem do autonomii, demokratyzacji, postępu gospodarczego i społecznego.

W ciągu 15 lat intensywnego rozwoju szkolnictwa i oświaty w tym kraju (szkołą objęto ponad 60% dzieci, nie licząc oświaty dorosłych) całkowicie zarabizowano szkoły I stopnia oraz niektóre dziedziny życia publicznego, jak administracja i wymiar sprawiedliwości. Francuski przeważa jednak w szkołach II stopnia i wyższych uczelniach, gdzie udział profesorów obcych jest niezmiennie bardzo duży i wynosi ponad 50% (do 80%), zaś programy i podręczniki arabskie istnieją tylko w niewielu dziedzinach (religia, prawo koraniczne, literatura) i nie są zadowalające pod względem języka, treści i metod.

W Algierii problem tożsamości, autentyczności osiągnął po wojnie bardzo wysoki stopień emocjonalności. Wybór typu *B* nie rozstrzygnął jednak bynajmniej dylematu, powracającego wciąż w stereotypowym sformułowaniu: modernizm i skuteczność, a więc francuski i dwujęzyczność, albo też tradycja i autentyzm, a więc arabski. W nie publikowanej pracy doktorskiej Mohamed Buzidi³ wspomina o dramatycznej debacie na kon-

³ Wg Ch. A. Micaud, *Bilingualism in North Africa: Cultural and Socio-political Implications*, „The Western Political Quarterly” (Un. of Utah), march, 1974, s. 95.

gresie algierskiej partii FLN (Front Wyzwolenia Narodowego) w 1964 r. pomiędzy „modernistami” reprezentowanymi przez Ben Bellę a doradcami i „tradycjonalistami”, czyli uczonymi w prawie koranicznym ulemami i oficerami skupionymi wokół Bumediena, żądającymi szybkiej i całkowitej arabizacji. Wkrótce jednak po objęciu władzy przez Bumediena w 1965 r. jego rząd zdominowali „technokraci”; orientacja na szybką industrializację wyraziła się w płaszczyźnie językowej uznaniem potrzeby utrzymania języka francuskiego równolegle do arabizacji, czyli usankcjonowaniem zasady dwujęzyczności „jeszcze na wiele dziesięcioleci”, jak to określił min. oświaty Mostefa Lacheraf. Od marca 1979 r. szefem resortu szkolnictwa stopnia I i II jest Mohamed Kharrubi (Charubi), gorący zwolennik arabizacji, choć Kabyl z pochodzenia.

* *

Również w Tunezji, kraju przodującym w Maghrebie pod względem wykształcenia ludności, wyraźnie ciąży na sposobie myślenia wspomniana upraszczająca dychotomia: francuski — nowoczesność; klasyczny arabski — konserwatyizm, wojujący tradycjonalizm. W 1958 r., dwa lata po wyzwoleniu, rozpoczęto tam realizację dziesięcioletniego planu rozwoju szkolnictwa. Autorem jego był Mohamed Messadi, wychowanek słynnego dwujęzycznego kolegium Sadiki (zał. 1875) i francuskich uniwersytetów. W tym planie jedynym ustępstwem na rzecz tradycjonalistów było nazwanie wprowadzanej reformy przedsięwzięciem tymczasowym, mającym trwać do czasu zastąpienia go pełną arabizacją. Podobna sytuacja zaistniała przy rewizji założeń planu w 1968 r. Stwierdzono znowu, że wybór fundamentalny stanowi arabizacja, mocno zarazem akcentując absolutną konieczność utrzymania francuskiego na czas nieograniczony. Zalecono więc na przykład, aby wszyscy studenci pogłębiali znajomość arabskiego, by móc uczyć w tym języku, jednocześnie jednak, co ważniejsze, zniesiono sekcję arabską w szkołach II stopnia (nauka wyłącznie po arabsku), uznając ten eksperyment za nieudany, oraz przywrócono w szkołach I stopnia naukę języka francuskiego od klasy pierwszej (a nie od trzeciej). Trafna wydaje się uwaga, że w Tunezji „unarodowienie” systemu szkolnego oznacza przyjęcie systemu francuskiego z dodatkiem kultury i języka arabskiego w takich proporcjach, aby różnił się on od systemu francuskiego, lecz chyba niewystarczających jako podstawa dla poczucia odrębności kulturowej⁴. W terminologii Fishmana: kurs na modernizację przeważał nad autentycznością.

Jakie były przyczyny tej ewolucji polityki językowej w Tunezji? Czynnikiem decydującym był niewątpliwie fakt, że nowa elita polityczna obawiała się metod nauczania i wpływów wychowawczych ludzi o for-

⁴ Ch. A. Micaud, C. Brown, Moore, *Tunisia: The Politics of Modernization*, New York 1963 Praeger, s. 153.

macji typu Zajtuna, to jest tradycyjnalno-islamicznej, arabskiej, właściwej temu staremu ośrodkowi uniwersyteckiemu. Zarazem było pewne, że Francja da tyle tysięcy nauczycieli, a także miejsc na swoich uniwersytetach, ile będzie trzeba dla utrzymania jej wpływów kulturowych w Tunezji w nieuszczerplonym wymiarze.

Skądinąd w tejsze Tunezji, gdzie poszczególne decyzje w zakresie polityki językowej wydają się ją faktycznie przybliżać do typu *A*, wyraźnie dostrzega się i głośniejsze niż w pozostałych dwóch krajach mówi się o pilnym zapotrzebowaniu społecznym na język wspólny, zdolny integrować społeczeństwo i jego współczesną kulturę. Wskazuje się więc nie na klasyczny język arabski, lecz na jego odmiany pośrednie, będące już w użyciu lub wchodzące w użycie.

W zakresie opisu i systematyzacji istniejącej sytuacji językowej oraz prób wyjścia naprzeciw językowym wymogom rozwoju społeczno-kulturowego zrobiono w Tunezji najwięcej. Pisarze, socjologowie, lingwiści i inni badacze stale zwracają uwagę władz i opinii społecznej na zagadnienia z tej dziedziny, dostarczają diagnoz i prognoz, proponują kierunki działania.

Aby zbliżyć się do konkretnego, przyjrzyjmy się językom aktualnie funkcjonującym w Tunezji (pomijając berberski, którym mówi 1% ludności kraju, mieszkańcy wysp Dżerba). Korzystam z opracowania opublikowanego na ten temat przez Mohameda Maamuri, profesora uniwersytetu w Tunisie, w „*American Journal of Arabic Studies*”, 1973, nr 1⁵.

Klasyczny arabski (*CA*), język religii i znacznej części współczesnej twórczości literackiej, „jedyna czysta forma arabskiego”, uzupełniany jest swoją współczesną odmianą (*Modern Standard Arabic, MSA*) używaną w środkach masowego przekazu, w niektórych wystąpieniach politycznych, w nowoczesnych sztukach teatralnych, w powieściach, pismach literackich. Częściowo używany jest w szkołach (gdzie teoretycznie powinien być jedynym narzędziem nauki udzielanej w języku arabskim). Jest on mniej sformalizowany i używany częściej niż klasyczny arabski; liczbę jego użytkowników zwiększyła arabizacja resortów sprawiedliwości i spraw wewnętrznych. Odmiana ta — *MSA* — pozostaje w kontakcie z językiem francuskim i podlega jego wpływom: zapożyczenia widoczne są m.in. w składni. *CA* i *MSA* są wzajemnie rozumiane, jakkolwiek zazwyczaj wyłączają się nawzajem — tak pod względem funkcji, jak też użytkowników⁶.

Początkowo odmiana *MSA* zastąpiła język klasyczny w zarabizowanych ministerstwach. Jednak w rządzie i partii stwierdzono, że skutecz-

⁵ Wg Micaud, *op. cit.*

⁶ Jest to przykład tzw. dyglosy, o czym jest mowa dalej.

na komunikacja polityczna z masami wymaga używania tunezyjskiej mówionej odmiany arabskiego (TA). Ze współzawodnictwa tej odmiany z MSA wykształcił się nowy typ języka arabskiego, pośredni między formalnym a nieformalnym (czyli uproszczony MSA lub „wykształcony” TA). Cechuje go uproszczona morfologia i składnia; słownictwo czerpie w równej mierze z jednego i drugiego typu. Ten, jak go nazywa M. Maa-muri, „wykształcony arabski” (*Educated Arabic, EA*) jest zrozumiały prawie dla każdego, co czyni go obecnie w 90% językiem życia politycznego Tunezji. Ten stan rzeczy pozyskał sankcję ze strony prezydenta, który wypowiedział się publicznie (29 VI 1968 r.) za owym oficjalnym językiem arabskim (EA), będącym wyższą formą ogólnie znanego potocznego języka mówionego w Tunezji.

Kontekstem tego wystąpienia była kampania „tunizyfikacji”, która nastąpiła po okresie głoszenia „arabizacji”; zewsząd zaczął znikać nadmierny puryzm. W radiu i telewizji pojawiły się zlepki językowe z dominującymi formami TA, tzw. dialekt tunezyjski, EA, MSA.

Prócz TA językiem najpopularniejszym wśród wykształconych Tunezyjczyków jest hybryda francusko-arabska, polegająca na przemiennym łączeniu prawidłowych grup wyrazów francuskich i dialektycznych, przy czym przechodzenie z języka na język dokonuje się zależnie od trudności słownikowych, od zmiany kontekstu, dla żartu.

Badania nad językiem uczniów szkół średnich⁷ wykazują ich co najmniej trójjęzyczność — nie licząc w tym klasycznego, który jest językiem obcym w zastosowaniu do wszystkich celów praktycznych, używanym rzadko i tylko w piśmie.

Na upowszechnianie się francuskiego wpływa przewaga ilościowa lekcji w tym języku nad prowadzonymi po arabsku, presja oddziaływania francuskiego poza szkołą, błędne przekonanie, że arabski nie nadaje się do nauk ścisłych i technicznych (skutek tego, że przedmioty te z reguły są rauczane po francusku). Jest to także język awansu społecznego, z pewnym zabarwieniem snobistycznym; język elity intelektualnej i społeczno-politycznej. Także trudności, które sprawia uczniom arabski literacki, i ich słaba identyfikacja z nim skłaniają do używania francuskiego.

Autor badań nad językiem studentów w Tunezji⁸ wysuwa hipotezę dotyczącą dalszej ewolucji sytuacji językowej w tym kraju. Przewiduje on wytworzenie się w Tunezji jako produktu dzisiejszych tendencji nowoczesnego języka arabskiego zawierającego wiele elementów języka francuskiego. Jak widzimy, prognoza ta uwzględnia zarówno faktyczną

⁷ Zohra Riahi, *La langue des élèves du secondaire*, „Cahiers de CERES” série linguistique (3), Université de Tunis, novembre 1970.

⁸ Habib Ouali, *La langue des étudiants*, „Cahiers de CERES”, Tunis, novembre 1970.

sytuację językową, w tym wielość odmian języka arabskiego, jak też aktualną politykę językową rządu, liberalną w stosunku do francuskiego, dla którego nie usiłuje się stworzyć przeciwwagi przez radykalne zwiększenie udziału języka arabskiego w programach szkolnych i w życiu publicznym, przez rozszerzanie jego funkcji i zwiększanie prestiżu.

Prowadzone w Tunezji badania socjolingwistyczne ujawniają szereg problemów, m.in. niezgodność realizowanej polityki językowo-oświatowej z ambicjami i dążeniami części przynajmniej wykształconych obywateli nastawionych bardziej radykalnie. Podobnie jak to się stwierdza czasem w Maroku i Algierii, sytuacja językowa jest tu chaotyczna, zaś polityka językowa daleka od jasności, zdecydowania i konsekwencji w działaniu. Jednak w Tunezji temat ten, choć delikatny, nie stanowi tabu: istnieją możliwości badań i nazywania rzeczy po imieniu i sporo ludzi z tego korzysta — istnieją zatem pewne możliwości społecznego kształtowania linii polityki językowej i kulturowej. Badania i publikacje z tej dziedziny są cenne i dla pozostałych krajów, gdzie prac tego typu praktycznie nie ma.

* * *

Kraje Maghrebu dostarczają przykładu jednoczesnego funkcjonowania wielu języków, a także różnych „poziomów” jednego (arabskiego) języka; to drugie zjawisko określamy — za Fergusonem — mianem dyglosy (*diglossia*). W takiej sytuacji z czasem każda z owych odmian i języków kojarzy się z sobie tylko właściwym zakresem spraw, do których jest używany, lub ze społecznymi cechami mówiącego⁹.

Rozłączność funkcji pełnionych w danym społeczeństwie przez poszczególne języki i ich odmiany czy poziomy, a zwłaszcza względnie trwałe związanie każdego z tych narzędzi lingwistycznych z odrębną kategorią ludności ma daleko idące skutki społeczne, polityczne i kulturowe. Przedstawimy je w ogólnym zarysie, odwołując się tym razem głównie do sytuacji w Maroku.

Reorganizacja szkolnictwa w Maroku po wyzwoleniu kraju w 1956 r. miała na celu unifikację, upowszechnienie, marokanizację i arabizację. Unifikacja znaczyła zlikwidowanie rozdziału i sprzeczności pomiędzy nauczaniem islamicznym, „tradycyjnym” a francuskim, „nowoczesnym”, jak też między nauczaniem miejskim (kolegia, medersy) a wiejskim

⁹ W tym względzie wskaźnikiem jest przede wszystkim mowa, ustne zastosowania języka. Zob. przegląd tej problematyki i światowej literatury w jej zakresie: Z. Bokszański, A. Piotrowski, M. Ziólkowski, *Socjologia języka*, Warszawa 1977.

(szkoły koraniczne, *zauija*) — sprawa wielkiej wagi w tym kraju o ludności w 3 4 wiejskiej.

Zrobiono w tym zakresie dużo. Na szkolnictwo przeznaczają się 1/5 budżetu państwa. Obiektywnie stwierdza się jednak, że rezultaty są słabe ilościowo i jakościowo. Nie zostały radykalnie przekształcone pokolonialne struktury szkolnictwa. Omawia to zagadnienie Marokańczyk Ahmed Moatassime¹⁰, ukazując związki między „blokadami językowymi” a „blokadami” rozwoju na różnych płaszczyznach życia społecznego.

Fakt, że 95% dzieci objętych nauczaniem uczy się w szkołach podległych ministerstwu edukacji narodowej, nie oznacza jeszcze unifikacji szkolnictwa. Czynnici są nauczyciele wykształceni za czasów protektoratu francuskiego. Treść i metody nauczania pozostają obce, nieprzystosowane do rzeczywistości narodowej.

Blizsze spojrzenie na osiągnięcia w zakresie upowszechnienia szkoły ujawnia i tutaj drastyczną nierówność między miastem a wsią (większą niż między płciami): na przeciętną krajową 50%-ową skaloryzację dzieci od 7 do 13 lat składa się 100%-owa skolaryzacja w miastach i 19%-owa na wsi (68% chłopców i 34% dziewczynek w skali kraju). Dalej, marokanizacja, czyli obsadzenie nauczycielami marokańskimi, szkół I stopnia mogła zostać dokonana dzięki rekrutacji nauczycieli-uczniów, którzy po szkole średniej przechodzą intensywny kurs pedagogiczny w jednej z regionalnych szkół nauczycielskich; ok. 30% personelu nie ma żadnego przygotowania pedagogicznego.

Szkoły średnie i wyższe nadal zatrudniają ponad 50% cudzoziemców.

Arabizacja objęła szkolnictwo I stopnia (2 lata — arabski, 3 następne — arabski i francuski; jako pierwszy dodatkowy — angielski). Stwarza to trudny dla większości uczniów próg między szkołą I stopnia a średnią, gdzie nauczanie, szczególnie przedmiotów ścisłych, odbywa się głównie po francusku. Na tym etapie, to jest w pierwszych latach szkoły średniej, odpada przeciętnie 40% uczniów.

Duże straty szkolne to jedna z wielu konsekwencji utrzymywania się w systemie szkolnym i w życiu państwowym sytuacji zbliżonej do sytuacji w czasach francuskich. Konsekwencje te wyrażają się nie tylko w stratach finansowych. Znacznie groźniejsze są ich przejawy w płaszczyźnie psychologicznej i pedagogicznej, kulturowej, społecznej, politycznej.

Przyjmując najpierw psychologiczny punkt widzenia wskażmy, za wspomnianym wyżej autorem, na trudności, którym musi sprostać młody Marokańczyk, a więc przede wszystkim na zjawisko dyglosy, konieczność operowania dwoma poziomami języka arabskiego: arabskim językiem

¹⁰ A. Moatassime, *Le bilinguisme sauvage. Blocade linguistique*, „Revue Tiers-Monde”, 1974, nr 59—60, s. 619.

mówionym (ewentualnie równoległe z językiem berberskim), czyli językiem życia emocjonalnego i społecznego, oraz arabskim klasycznym — językiem szkolnym i akademickim, którego wokalizacja i skomplikowana fleksja (np. liczebników) sprawiają trudności nawet „wtajemniczonym”. Dalej, trzeba znać francuski, niezbędny w karierze szkolnej i w szerszym życiu społecznym i publicznym.

Te dwa przyswajane przez ucznia języki pisma — arabski klasyczny i francuski — wprowadzają go w dwa różne systemy wartości, obydwaj jednakowo obce jego światu afektywnemu. Obydwaj stwarzają przeciętnemu uczniowi ogromne trudności w zakresie wymowy, pisowni, rozumienia. W szkole, gdzie jak wiadomo głównym warunkiem sukcesu jest „umieć powiedzieć”, spełnienie tego warunku staje się w Maroku, a dotyczy to również innych krajów Maghrebu, nieosiągalne dla wielu, szczególnie dla dzieci ze wsi. Inteligentni uczniowie stają się ofiarami złej pedagogiki.

Przyjmując szerszą perspektywę kulturową wskażmy na inny fakt wynikający z obecnego systemu szkoły: wraz z nauką poszczególnych przedmiotów w języku francuskim uczniowie przejmują francuskie przekazy kulturowe nie zawsze korzystne z punktu widzenia rozwoju. Nie idzie tu o same wartości, lecz o sposób ich przekazywania. Nauczają się i demonstrują zachowania i sposób życia, który jest niemożliwy do przyjęcia i nieadekwatny do rzeczywistości tego kraju, który deformuje naturalny sposób bycia młodzieży.

O wpływie zarysowanego stanu rzeczy na rozwój osobowości i na całokształt kultury traktuje szereg publikacji autorów z Maghrebu — psychiatrów, psychologów i pedagogów, socjologów, historyków i polityków. Ich analizy naświetlają społeczny aspekt omawianej tu sytuacji, do którego teraz przejdziemy.

Opanowanie „języka informacji specjalistycznej”¹¹, tutaj francuskiego, jest, jak widzimy, niemożliwe dla znacznej części ludności. Jest to zaś jedyna droga do zdobycia wyższej pozycji społecznej, do awansu. Francuski jest zatem, jak w czasach kolonialnych, narzędziem selekcji społecznej i gwarancją „reprodukcji elit”. W Maghrebie widać to wyraźnie, zwłaszcza jednak w Maroku, gdzie przepaść między miastem a wsią jest największa i gdzie sytuacji tej nie usiłują przeciwdziałać „rewolucyjne” zasady ustroju i polityki społeczno-gospodarczej — jak w Algierii, lub szeroki front oświaty — jak w Tunezji.

Dwujęzyczność występująca w Maroku to według określenia A. Moa-tassime „bilingwizm dziki”, taki, który stwarza i utrzymuje zamknięty

¹¹ Por. E. Nida, W. L. Wonderly, *Communication roles of languages in multilingual societies*, [w:] Whiteley, ed., *op. cit.*, s. 57.

ówód komunikowania się małej mniejszości społecznej, samowystarczalnej elity odciętej od reszty społeczeństwa. W Maroku widać to zjawisko przede wszystkim w administracji państwowej. Groźnym zjawiskiem społecznym jest wspomniana już reprodukcja tej elity: w jej kręgu zagorzali rzecznicy arabizacji wykorzystują swoje możliwości, aby umieszczać własne dzieci w szkołach gwarantujących najwyższy poziom francuskiego (czemu sprzyja też kultywowanie francuskiego języka i stylu życia w domu). Obłożone szkoły prywatne podlegające francuskim instytucjom oświatowym to zjawisko dobrze znane również w Algierii i Tunezji, zwłaszcza w okresach nasilania się arabizacji.

* * *

Arabizacja — upowszechnienie i kultywowanie języka „wielkiej tradycji”, języka jedności kulturowej — ma pierwszorzędne znaczenie dla integracji społecznej niezależnie od trudności, których przewyciężenie wymaga ten proces.

Lecz procesy wcielania w życie słusznej idei arabizacji natychmiast pobudzają w społeczeństwach Maghrebu inne nurty. Mają one charakter społeczno-polityczny, mimo iż szermuje się wówczas argumentacją obyczajowo-kulturową i religijną. Arabski klasycyzm okazuje się także w pewnej mierze narzędziem selekcji społecznej i awansu — mianowicie w tych krajach i w tych okresach, gdzie nasila się orientacja tzw. tradycjonalistyczna. W tych warunkach arabski klasycyzm może służyć jako narzędzie zdobycia wpływów w życiu publicznym.

Sprawa arabizacji nierzadko wykorzystywana jest przez różne środowiska i grupy celem umocnienia ich przywilejów społecznych i wpływów politycznych. Hasła ich i programy z reguły utożsamiają arabizację z obroną religii, tradycyjnego obyczaju i wartości, z walką z zagrożeniem zewnętrznym. W Tunezji, na przykład, w końcu lat sześćdziesiątych zwolennicy totalnej arabizacji i powrotu do edukacji tradycyjnej typu Zajtuna wystąpili jako „stowarzyszenie dla obrony Koranu”, czym naturalnie zjednali sobie życzliwe echa w Zgromadzeniu Narodowym i na kongresie partii. Podobne manipulowanie zakresami różnych pojęć, ale oddziałujących w podobny sposób na emocjonalne postawy społeczeństwa, obserwuje się w pozostałych krajach; przykładem są zajścia wśród studentów w Algierze w 1975 r. w związku z wyborami delegatów na krajową konferencję młodzieży. Przyjęte kryterium wyboru według zaangażowania w tzw. ochotniczej służbie rewolucji rolnej odsuwało od kandydowania 4/5 ogólnej liczby studentów Algieru (wówczas 15 000). Protestująca większość studentów nie biorących udziału w poważnej akcji społeczno-politycznej, którą jest „wolontariat”, używających zresz-

tą języka francuskiego na co dzień, nazwała się „arabistami” po to, by osłaniając się hasłem arabizacji głosić jej pierwszeństwo przed rewolucją rolną. Powoływali się przy tym na islam i tradycję. „Progresiści” oskarżali ich o ubieranie konserwatywnej polityki w religijne szaty. O to bowiem w istocie chodziło protestującym: rewolucja rolna burzy podstawy dotychczasowych przywilejów. Jednym z nich jest możliwość studiowania — po francusku. Tak więc wysunięcie w danej chwili hasła arabizacji miało na celu obronę między innymi i tego przywileju jako jednego z elementów *status quo*.

Inne ważne aspekty społeczno-polityczne obecnej sytuacji językowej w Maghrebie, o których dotąd nie było mowy, to umacnianie pozycji miejscowych kadr francuskojęzycznych przez ich związki za granicą, przez ich zaangażowanie we współpracy i inne związki z tzw. kooperantami zagranicznymi w kraju; to znaczy wpływ tychże kooperantów na decyzje dotyczące polityki wewnętrznej w krajach Maghrebu; to także utrwalanie się — rażąco widoczne w Maroku — politycznej przewagi ludzi pochodzących z miast czy nawet z jednego dużego ośrodka (Fez); to uzależnienie decyzji w zakresie polityki językowej od zmiennych koniunktur w stosunkach zagranicznych. Nie będziemy tu poruszać wszystkich wymienionych zagadnień.

Z obserwacji dotychczasowych doświadczeń krajów rozwijających się wynika, że w warunkach wielojęzyczności językiem spajającym całość ponadregionalną, językiem wspólnej kultury może być jedynie język politycznie neutralny, nie dający przywilejów żadnej grupie etnicznej. W warunkach Maghrebu, biorąc pod uwagę funkcyjne i kulturowo-społeczne różnicowanie języków i ich odmian, musi to być język nie tylko politycznie neutralny, lecz także neutralny pod względem kulturowo-społecznym. Wykluczałoby to używanie jako języka narodowego zarówno francuskiego, jak klasycznego arabskiego. Czy spełniłoby ten warunek ewentualne rozwiązanie tunezyjskie w postaci opartego na dialekcie pisanego języka kultury? Jest on, wedle słów Maamuri, ideologicznie neutralny i nieprzeciwstawny „wzrostowi sekularyzacji, czyli uprzywilejowaniu wiary i reinterpretacji norm moralnych w kategoriach współczesności”. Jednakże przez swoje podobieństwo do języka tunezyjskiego mówionego może być narzędziem integracji tylko w skali tego jednego kraju; oddalając się od ogólnoarabskiego wzorca osłabia więzi z kręgiem kultury arabsko-islamicznej.

Ze sprawą integracji kulturowej wiąże się w Maghrebie ściśle sprawa dwu- i wielojęzyczności, a w tym statusu i trybu nauczania języków obcych. Dziedzina ta domaga się pilnych decyzji. W ogóle w dziedzinie polityki językowej życie społeczne nie pozwala funkcjonować decyzjom tymczasowym ani połowicznym; są one mylącym pozorem, szkodliwą

fikcją. Fikcyjny i szkodliwy charakter ma na przykład sankcjonowanie monopolu języka obcego w roli „języka informacji specjalistycznej”: szkół wyższych itd., albo zgoda na dominację języka obcego „tylko” w określonej dziedzinie: w technice czy w naukach ścisłych, albo trwanie przy pokolonialnych programach szkolnych i wymaganie od uczniów maghrebińskich takiej znajomości języka francuskiego jak od uczniów we Francji, lub też masowe angażowanie nauczycieli z zagranicy zamiast radykalnej zmiany systemu kształcenia, szkolenia oraz płac nauczycieli, albo oczekiwanie — bez uszczuplenia domeny języka obcego w życiu kraju — na dostateczne „wyrobienie się” języka arabskiego, jakby gdzieś poza życiem społeczeństwa czy na jego marginesie.

Język obcy zaakceptowany w roli „tylko narzędzia”, mianowicie narzędzia modernizacji, rozwoju i wejścia w świat, wnosi ze sobą, jak koń trojański, liczne i agresywne elementy własnej kultury wypierające także i te elementy kultury miejscowej, które są warunkiem rozwoju: rozwoju organicznego i autonomicznego, posiadającego niezbędną sankcję społeczną i piętno oryginalności.

I tak, wspomniana przewaga francuskiego w szkołach średnich i wyższych dotyczy nie tylko nauk ścisłych: w Tunezji programy zawierają np. trzy razy więcej filozofii zachodniej niż myśli islamicznej. „Metropolitalny” wzorzec języka wymaga dla niego takiegoż kontekstu kulturowego. Pozostaje sprawą nie wyjaśnioną, jak daleko miałyby sięgać — w przypadku decyzji akceptujących tak znaczny udział języka obcego — konsekwencja w tej polityce: jaka strefa znajdowałaby się wówczas poza kręgiem programowej imitacji obcego wzorca, a więc wtórności, a co najmniej peryferyjności akceptowanej w dziedzinie gospodarki, organizacji państwa, polityki, w szkolnictwie, piśmiennictwie, sztuce.

W żadnym z krajów, o których tu była mowa, nie widać jeszcze spójnej polityki językowej, zdolnej opanować obecną, rodzącą konflikty sytuację. W Algierii jednak stanowisko władz w najważniejszych punktach jest skryształizowane i stanowcze.

Mostefa Lacheraf (Laszeraf), historyk i znawca zagadnień polityki kulturalnej, niejednokrotnie pisał i wypowiadał się na interesujący nas temat, ukazując sedno sprawy. Jest nim faktyczne uzależnienie skuteczności i sensu arabizacji od sposobu jej realizowania. Arabizacja szkolnictwa musi spełniać warunki dyscypliny intelektualnej, adaptacji do naszych czasów, formacji naukowej jak najbardziej wzbogacającej. W przeciwnym razie nie będzie w stanie wyrugować języka obcego z jego dziś zajmowanych pozycji. Istotna jest sprawa postaw i działań obozu tzw. arabistów. „To od rzeczników języka arabskiego, od ich aktywności twórczej zależy, czy nie utrwali się u nas ta forma przejściowej dwujęzyczności, która faktycznie istnieje, choć nie śmie przyznać się do swo-

jego imienia [...] Arabizacja dokona się — lecz nie tak, jakby tego chcieli odwetowcy i miernoty. A dopóki nie osiągnie swego celu, będzie dopuszczać rywalizację któregoś z języków obcych”¹².

Wreszcie moment może najważniejszy z punktu widzenia praktycznej strategii i efektywności działania: całkowite zespolenie sprawy szkolnictwa i arabizacji. Ich rozdzielanie lub opóźnianie jednej z nich działa na szkodę pozostałej. Łącznego traktowania rozwoju szkolnictwa w ogóle i arabizacji wymaga zarówno wzgląd na dobro dzieci szkolnych, jak wzgląd na najwyższy interes kraju. Arabizacja przestanie wówczas oznaczać odgrzebywanie walorów przeszłości (po pierwsze: jakiej przeszłości i jakich walorów — pyta Lacheraf), lecz normalny, choć uprzywilejowany wymiar życia kraju obecnie i w przyszłości.

Złączenie losów obu tych spraw usunie pozorny konflikt wartości i pozwoli na normalny rozwój.

Te same elementy zawierało przemówienie Bumediena otwierające I Narodową Konferencję poświęconą arabizacji w maju 1975 r.: „Ruch arabizacji jest częścią procesu rewolucyjnego i trzeba, by prowadziły go elementy postępowe, które wierzą w rewolucję [...] Komisje do spraw arabizacji muszą obejmować intelektualistów o formacji francuskiej [...] Nie dopuścimy, by elementy reakcyjne wykorzystywały slogan arabizacji lub kryły się pod osłoną religii, aby uderzać w rewolucję”¹³.

Na czoło praktycznych zagadnień wysuwają się w Maghrebie dwa następujące: przewycięzanie oporu elementów wrogich zmianom i rozwojowi form życia społecznego oraz stworzenie ram dla rozwoju języka arabskiego rzeczywiście dostępnego dla wszystkich i funkcjonalnego, a więc jakiegś odmiany nowoczesnego literackiego. Wziąwszy pod uwagę wyraźne stanowisko władz Algierii, upowszechnienie takiego języka wydaje się tam możliwe, podobnie, jak dzieje się to w Tunezji dzięki bardziej sprzyjającej sytuacji języka arabskiego (ciągłość kultury i szkolnictwa w tym języku), ale gdzie jednocześnie oficjalna polityka językowo-szkolna wykazuje ambicje mniej „narodowe”, a bardziej „modernizujące”, by wrócić po raz ostatni do tego podziału, który, jak teraz widzimy jaśniej, przeciwstawia sobie pojęcia, które w istocie przeciwstawne nie są. Ten sam stereotyp pojęciowy i podtrzymywanie tej pozornej sprzeczności w świadomości ludzi przez elementy, które wygrywiają to pomieszanie pojęć dla własnych interesów, hamuje podejmowanie optymalnych decyzji, wypacza ich sens, opóźnia lub uniemożliwia ich realizację. Dotyczy to decyzji w sprawie języków i oświaty, a także innych, powiązanych z tamtymi, zmierzających do normalizacji i rozwoju społecznego, ekonomicznego i politycznego.

¹² M. Lacheraf, wywiad dla „Révolution Africaine”, n° 709, 21 IX 1977.

¹³ Wg „Annuaire de l’Afrique du Nord”, 1975, s. 571.

Odrzucając zatem typologię Fishmana stwierdzamy, że opiera się ona na fałszywej opozycji: modernizacja — autentyczność, przez co utrudnia zrozumienie faktu, iż język obcy w roli języka rozwoju (obojętne czy czasowo, czy na stałe) okazuje się w rzeczywistości dysfunkcyjny wobec dążenia zarówno do „autentyczności”, jak też do „skuteczności operacyjnej”. Jednocześnie zwróćmy uwagę na narzucającą się w zakresie tej problematyki — w planie praktyki i w planie systematyzacji badawczej — perspektywę syntezy i na związane z nią procesy.

W praktyce bowiem rządy państw rozwijających się nie dysponują na dalszą metę możliwością wyboru zasadniczego kierunku rozwoju. Dla wszystkich koniecznością jest uniezależnienie kraju, modernizacja, wzrost potencjału gospodarczego, integracja społeczna, a przynajmniej niezagognianie konfliktów. Również w zakresie polityki językowej przed wszystkimi rządami staje problem syntezy, który konkretyzuje się w szeregu decyzji dotyczących szkolnictwa, administracji, współpracy zagranicznej i innych działów i regulujących sprawy wyboru, rozwijania i trybu wprowadzania języka powszechnego użytku, języków obcych oraz dwu- i wielojęzyczności.

Wybór zasadniczy sprowadza się w tej sytuacji raczej do podjęcia decyzji lub braku decyzji; do przyjęcia takiej czy innej polityki językowej, zmierzającej do swoistej syntezy różnych elementów kulturowych, lub braku określonej polityki językowej w ogóle.

Nawiązując do zdania umieszczonego na początku tego artykułu — ważnym czynnikiem ustalania polityki językowej jest stopień wykrystalizowania „aspiracji czasu niepodległości” w szerokich kręgach społeczeństwa i to, czy ich artykulacja dokonywała się zgodnie z odczuciem ludzi nieobojętnych na los kultury rodzimej. Wielkiego znaczenia nabierają wspomniane wyżej szczegółowe decyzje praktyczne. Sprawą pierwszej wagi okazuje się dowartościowanie czynnika psychologicznego, tak istotnego w procesach modernizacji, przemian, przyspieszonego rozwoju zarówno ekonomicznego, jak społecznego, kulturalnego i politycznego. Sprawa języka i właściwego mu kontekstu kultury własnej lub obcej dotyczy wprost podstawowej dla kultury kwestii *t w o r z e n i a*, oryginalnej twórczości, oryginalnej ekspresji.

Jak pisze arabista i socjolog francuski Jacques Berque, pilnie czytany przez intelektualistów Maghrebu, „naród, który traci językową jedność kultury, nie osiągnie poziomu uniwersalności i zatraci swoją autentyczność i specyfikę”¹⁴. Zaś Marokańczyk Moatassime pisze szerzej: „Droga rozwoju nie ma wyłącznie technicznego charakteru; rozwój dokonuje się przede wszystkim w płaszczyźnie psychologicznej i kulturo-

¹⁴ J. Berque, *Logiques plurales du progrès*, „Diogène”, juillet—septembre, 1972, n° 79.

wej. Jak wytłumaczyć inaczej drastyczne porażki «transferów technologicznych» klóących się z nie przygotowanym do ich przyjęcia otoczeniem? To nie technika tworzy człowieka, lecz człowiek technikę. Tylko za pośrednictwem symboli i znaków ukształtowanych w ciągu wieków przez daną zbiorowość może dokonać się zasadnicza zmiana — albo nie dokona się wcale”¹⁵.



Scharakteryzowana wyżej sytuacja językowa Maghrebu z jej zależnościami i antyrozwojowymi mechanizmami o samotrwałającym się charakterze, z narastającymi negatywnymi jej skutkami dla kultury, może się wydać sytuacją nieodwracalną. Byłby to wniosek zbyt pochopny. Prawdą jest jednak, że tylko radykalne decyzje i działania całościowe mogą stać się szansą przywrócenia językowi i kulturze arabskiej w Maghrebie dynamizmu i rozwojowego charakteru.

Na zakończenie będzie może interesujące przytoczyć kilka szczegółowych postulatów dotyczących omawianych wyżej zagadnień. Autorem ich jest cytowany tu wiele razy Ahmed Moatassime¹⁶. Są one radykalne, niekiedy zaskakujące, ale dlatego właśnie wydają się realistyczne. Naturalnie zdajemy sobie sprawę, że realizacja tych postulatów nie tylko wymagałaby odważnych posunięć rządu (autor mówi o Maroku), lecz dałaby początek głębszym przeobrażeniom struktur społecznych i innych.

W sprawie szkół wiejskich doradcy zagraniczni radzą ze względu na ich chroniczną nieefektywność, unikać dalszego marnowania środków finansowych, rzeczowych i ludzkich przez zmniejszanie liczby tych szkół. Cytowany autor odrzuca oczywiście tę ewentualność. Jako jedyne rozwiązanie widzi skoncentrowanie wysiłków na skolaryzacji całkowitej, jednak pod warunkiem przeprowadzenia jej w sposób najbardziej ekonomiczny i najbardziej demokratyczny; to jest, w omawianym tu przypadku szkół I stopnia, należy odrzucić wszelką nazbyt abstrakcyjną literaturę i zostawić szerokie pole dla języka bardziej konkretnego i dostępnego dla różnych warstw społecznych.

W tym miejscu otwieramy dygresję, aby odwołać się do znanych tez Basila Bernsteina na temat społeczno-kulturowych uwarunkowań kształtowania się u dzieci odmiennych typów mowy w procesie socjalizacji. Te dwa typy mowy czy też kody językowe Bernstein nazwał odpowiednio „kodem ograniczonym” (*restricted code*) i „kodem rozwiniętym” (*elaborated code*). Pierwszy, właściwy niższym warstwom społeczno-zawodo-

¹⁵ Moatassime, *op. cit.*, s. 642.

¹⁶ Moatassime, *op. cit.*, s. 649 i n.

wym (badania przeprowadzał w Wielkiej Brytanii), cechuje m.in. orientacja na rzeczy, na normy i ustalone role społeczne, ocenianie sytuacji według przekazywanych schematów. Drugi, właściwy klasom średnim i wyższym, cechuje orientacja na stosunki osobowe, na motywacje i cechy indywidualne, elastyczność w stosowaniu skal ocen odpowiednio do różnych zjawisk.

Nawiązując do tych tez psycholog społeczny W. P. Robinson z University of Southampton w Wielkiej Brytanii ostrzega przed obdarowywaniem dzieci przez szkołę „kodem rozwiniętym” — szczególnie w krajach rozwijających się i wchodzących dopiero na drogę uprzemysłowienia. Miejsca pracy wymagające „kodu rozwiniętego” są tam nieliczne. Zarzucenie „kodu ograniczonego” pozbawia daną osobę satysfakcji społecznych płynących z jego używania (poczucie pewności i bezpieczeństwa). „Kod ograniczony”, ześrodkowany na przedmiotach i relacjach formalnych, lepiej też odpowiada naukom ścisłym i dziedzinie techniki, na które występuje aktualnie w Maghrebie wielkie zapotrzebowanie. Niestety, kształcenie w „kodie rozwiniętym” jest znacznie tańsze aniżeli w „kodie ograniczonym”¹⁷.

Powyższe stwierdzenia warto mieć na uwadze, gdy mowa o Maghrebie, gdzie dotąd szkoła I stopnia jest inicjacją do dwóch różnych i praktycznie obcych dzieciom *elaborated codes*: francuski, arabski klasyczny; gdzie *restricted code* w rodzimych językach nie kontaktuje się z domeną nauk ścisłych i techniki, a nie ogarniając tej sfery nie daje swoim użytkownikom możliwości osiągnięcia tą drogą awansu społecznego i satysfakcji społeczno-zawodowych. Ponadto w szkołach średnich i wyższych znacznie przeważa humanistyka, a więc znów *elaborated code*. Tworzy się w ten sposób armia nieprzystosowanych i nieprzydatnych w krajach, które muszą sprowadzać z zagranicy techników i wykwalifikowanych robotników.

Na tym kończymy dygresję.

Inna grupa postulatów w zakresie polityki językowej dotyczy właściwej pedagogiki w pierwszych latach nauczania szkolnego. Jako narodowe języki Maroka Moatassime wymienia: berberski, arabski mówiony (dialekt), arabski klasyczny.

O wartości i żywotności berberskiego świadczy fakt, że połowa ludności pochodzenia berberskiego — która stanowi 2/3—3/4 całej ludności kraju — mówi tylko tym językiem, mimo iż jest niepisany i pomimo postępów arabizacji. Należy zatem używać tego języka ustnie, w pedagogice szkolnej szczególnie w pierwszych latach, ze względu na zdro-

¹⁷ W. P. Robinson, *Restricted Codes in Socio-Linguistics and the Sociology of Education*, [w:] Whiteley, ed., *op. cit.*, s. 75—95.

wie psychiczne dzieci. Autor postuluje, aby poczynając od trzeciego roku nauki wprowadzać język berberski jako drugi po arabskim klasycznym, transkrybując go w alfabecie arabskim, wówczas już dzieciom znanym. Moatassime, świadomy braku „wielkiej tradycji” piśmienniczej w języku berberskim, dodaje, że nauka tego języka nie stanowi celu sama w sobie, lecz jest koniecznością ze względów psychologicznych i społecznych, które są tak istotne w działalności ekonomicznej, politycznej, społecznej i kulturalnej. Ponadto byłby to jedyny sposób, by kadry urzędnicze „poznały w sposób mniej sztuczny siebie i ludność, której mają służyć”.

Interesujące są przemyślenia cytowanego autora dotyczące trybu i zakresu wprowadzania języków obcych.

Rozpowszechniona znajomość jednego obcego języka „szerszej komunikacji” daje dwujęzyczność pozytywną, potrzebną kulturze, pod warunkiem, że wprowadza się ją przez nauczanie języków, a nie przez języki nauczania.

Obecna „kolekcja języków” w programach szkół marokańskich staje się, zdaniem cytowanego autora, zaprzeczeniem postępu. Przeładowanie programów szkolnych uniemożliwia osiągnięcie prawdziwej dwujęzyczności. Wiąże się z tym postulat, aby naukę języków obcych przenieść całkowicie poza szkołę. Wszystkie zagraniczne ośrodki, biura oświatowe i placówki, utrzymujące dotąd sieć własnych szkół dla dzieci marokańskich, powinny przestawić się wyłącznie na nauczanie języków.

Inny szczegółowy postulat ma na celu przeciwdziałanie „bilingwizmowi dzikiemu”, czyli sytuacji, gdy język obcy jest wszechobecny od początku nauki szkolnej, wykluczając m. in. równy start dzieci z różnych środowisk. Postulat ten zakłada tworzenie przedszkoli uczących małe dzieci (3—6-letnie) języka arabskiego, nawet gdyby to miało dokonać się kosztem zniesienia uniwersytetów. Zdaniem autora, ludzie z maturą, zdolni już zarabiać na swoje utrzymanie, posiadający dostęp do studiów zaocznych, są w sytuacji nieporównanie lepszej, niż dzieci rozpoczynające szkołę przy obecnym jej systemie.

Nauka języka obcego nie powinna być wprowadzana zbyt wcześnie, ale też nie można jej rozpoczynać dopiero w szkole średniej.

Sprawa wyboru języka obcego również wymaga przemyślenia. Autor kwestionuje powszechną i często powtarzaną przez mężów stanu w Maghrebie opinię o francuskim jako języku uniwersalnym, zapewniającym otwarcie na cały świat, najlepiej wprowadzającym w świat techniki i nauk ścisłych, co byłoby jedynym usprawiedliwieniem jego dalszego nauczania w Maghrebie. Tymczasem fakty świadczą, że nie francuski, lecz angielski pełni tę czołową rolę we współczesnym życiu międzynarodowym, w życiu naukowym, w technice, w zakresie informacji, wydawnictw itp.

A. Moatassime stwierdza, że utrzymywanie w krajach Maghrebu języka francuskiego wynika przede wszystkim ze względów politycznych, wewnętrznych i zewnętrznych. Względy wewnętrzne to fakt, że elity uprzywilejowane wszelkiej maści i poziomu są wykształcone po francusku i każda zmiana *status quo* byłaby dla nich wstrząsem społeczno-kulturowym o trudnych do przewidzenia konsekwencjach. Względy zewnętrzne wiążą się z sytuacją międzynarodową, zwłaszcza zaś z pociągającą Maghreb polityką Francji na Morzu Śródziemnym oraz z jej dążeniem do ustalenia strefy rozszerzonej kooperacji między Maghrebem, krajami arabskimi, Afryką a europejskim Wspólnym Rynkiem. Gdyby ta idea została zrealizowana, język francuski mógłby może odżyć jako język światowy, w przeciwnym razie — pisze cytowany autor — rozsądek każe wybrać język najużyteczniejszy, czyli angielski.

Tymi uwagami Marokańczyka na temat dylematów żywych w każdym z krajów Maghrebu kończymy nasz przegląd zagadnień związanych z polityką językową i procesami integracji w Maghrebie.

JANUSZ KAMOCKI

JĘZYK INDONEZYJSKI A POWSTAWANIE STRUKTURY NARODOWEJ INDONEZJI

Indonezja, ogromny archipelag łączący Azję i Oceanię, należący właściwie do obu tych światów, równy długością całej Europie, jest piątym co do liczby mieszkańców państwem świata. Zamieszkuje go około 135 milionów ludzi, należących przeważnie do grupy ludów malajskich (języki malajsko-polinezyjskie, czyli austronezyjskie), z wyjątkiem paupaskich mieszkańców Irianu (Nowa Gwinea wschodnia). Poczynając od XVII w. aż do 1945 r. archipelag ten wchodził w skład imperium kolonialnego Holandii, tworząc tzw. Indie Holenderskie. Jednakże w przeciwieństwie do wielu nowo powstałych państw niepodległość nie była tu pierwszym krokiem do społeczeństwa posiadającego własną historię. Dla wysp wchodzących w skład dzisiejszej Indonezji historia zaczęła się już w 78 r. n.e., od którego liczy się tu era Čaka, era wpływów cywilizacji hinduskiej. Przez półtora tysiąca lat pod jej wpływem rozwijały się tu potężne imperia, jak Srividjaja i Modjopahit, działały i kwitły uczelnie, na przykład buddyjski uniwersytet w Palembangu, powstawały wspaniałe świątynie, jak buddyjski Borobudur czy hinduistyczny Prambanan, na starojawajski język kawi tłumaczyło się hinduskie eposy: *Mahapharatę* i *Ramajanę*. Załamanie się wpływów kultury hinduskiej nastąpiło dopiero w XVI w. pod wpływem islamu, który objął całą nieomal cywilizowaną część obecnej Indonezji (z wyjątkiem wysp: Bali i Lombok, na których do dziś utrzymała się religia hinduistyczna połączona zresztą ze starymi wierzeniami rdzennej ludności tych wysp).

Od XVIII aż do początku XX w. poszczególne państwa i terytoria archipelagu dostają się powoli pod władzę Holandii, która buduje tu swe imperium i panuje w nim (z wyjątkiem krótkiej przerwy w okresie wojen napoleońskich, kiedy to tereny te zajmują Anglicy) aż do 1942 r., tj. do okupacji Indii Holenderskich przez Japonię. Japończycy eksploatują zdobyte tereny ekonomicznie, jednocześnie próbują jednak zapew-

nić sobie współpracę Indonezyjczyków. Wykorzystuje to grupa niepodległościowa, działająca już w okresie międzywojennym, a opierająca się głównie na absolwentach wyższych uczelni, która podczas okupacji japońskiej zaczęła budować zręby przyszłego państwa, a po kapitulacji Japonii, 17 sierpnia 1945 r., ogłosiła niepodległość Indonezji. Ta bowiem sztuczna nazwa, wymyślona w połowie XIX w. (przy czym pominięto autochtoniczną nazwę „Nusantara” obejmującą swym zasięgiem wszystkie w ogóle wyspy zamieszkałe przez ludy malajskie) jako określenie geograficzne archipelagu, uzyskała już prawo obywatelstwa. Jeszcze przez kilka lat trwały walki z Holendrami, próbującymi przywrócić tu swoje panowanie, jak i wojna domowa pomiędzy różnymi ugrupowaniami wewnętrznymi; zwalczały się koncepcje państwa federacyjnego, unii z Holandią, muzułmańskiego państwa wyznaniowego czy też jednolitej republiki. I aczkolwiek do dzisiaj kraj przeżywa liczne wstrząsy i zwroty polityczne, to jednak w ostatecznym wyniku tych rozgrywek istnieje Republika Indonezji, państwo jednolite, którego istnienia nie próbują podważać nawet najwięksi patrioci tego czy innego państewka, wchodzącego w skład obecnej Indonezji.

Kontakty polskich naukowców z Indonezją zaczęły się w pierwszej połowie XIX w.: funkcję szefa służby zdrowia Indii Holenderskich pełnił w tym okresie dr Adam Ernest Waskiewicz. W latach 1896—1900 polski przyrodnik, Marian Raciborski, prowadził badania nad florą Jawy. Wracając do kraju zabrał piękną kolekcję jawajską, którą ofiarował do zbiorów krakowskiego Muzeum Etnograficznego. Plonem wyprawy następnego przyrodnika, Michała Siedleckiego, są książki: *Jawa, przyroda i sztuka* (do dziś uchodząca za niezrównany opis wyspy) oraz *Opowieści malajskie*. W okresie międzywojennym polski geolog, Józef Zwierzycki, organizuje w Indonezji służbę geologiczną. W tym samym czasie na Jawie i Bali żyje i tworzy Czesław Mystkowski, jeden z wybitnych malarzy tego okresu. Po drugiej wojnie światowej należy zanotować działalność dra Andrzeja Trzebskiego, profesora Uniwersytetu w Jogiakarcie, twórcy fizjologii indonezyjskiej, oraz Andrzeja Wawrzyniaka, polskiego dyplomaty, kolekcjonera, którego zbiory z terenu Indonezji stały się podstawą stworzonego przezeń w Warszawie Muzeum Azji i Pacyfiku.

Autor artykułu prowadził w latach 1970—1971 badania etnograficzne w południowej części archipelagu, starając się m.in. poznać drogę, którą przechodzą ludy Indonezji od struktury plemiennej do narodowej.

*

*

*

Pojęcie narodu w różnych okresach, w różnych społeczeństwach było i jest rozmaicie interpretowane. Trzeba stwierdzić, że współczesny naród

jest pojęciem tak skomplikowanym, że żadne ze spotykanych sformułowań nie jest i nie może być wystarczające.

W wielu językach pojęcie narodu kojarzy się z pojęciem państwa (zamieszkiwanego przez daną grupę etniczną), co jednak sugeruje zanik narodu na skutek utraty niepodległości danego kraju lub poczucia wspólnoty narodowej na skutek podziału politycznego dotychczas zwartego terytorium. Niewątpliwie procesy takie mogą nastąpić (np. wytworzenie się odrębnej narodowości austriackiej), nie są jednak konieczne (np. Polska w czasie rozbiorów). Istnieją również narody, które nigdy nie posiadały niepodległości, a których odrębności etnicznej nikt nie kwestionuje (np. Baskowie).

Również nie można utożsamiać narodu z obszarem wspólnoty językowej, mamy bowiem zarówno narody parojęzyczne (np. Szwajcarzy), jak też i języki wielonarodowe (np. angielski używany tak przez Anglików, jak i Amerykanów, niemiecki — przez Niemców, Austriaków i Szwajcarów). Pomijam tu już historyczne raczej pojęcie narodu — utożsamiane ongiś z daną klasą społeczną, z czym zresztą można się jeszcze do dziś spotkać w niektórych krajach, czy też z częścią społeczeństwa wyznającego tę samą religię.

Przypuszczam, że najlepsze — choć zarazem najtrudniejsze do uchwycenia statystycznego — będzie określenie narodu jako społeczeństwa powiązanego kulturowo, mającego, przynajmniej w swych warstwach oświeconych, świadomość wspólnoty narodowej, silniejszej aniżeli zmienne stosunki ekonomiczne czy polityczne, i chcącego wspólnotę tę utrzymać, w większości wypadków mającego również wspólną historię.

Naturalnie również i temu sformułowaniu można by niewątpliwie wiele zarzucić, przypuszczam jednak, że w nim mieszczą się wszystkie realnie istniejące wspólnoty narodowe. Dlatego w dalszym ciągu artykułu, gdy będę używał słowa naród, taki właśnie sens będę mu nadawał.

Lata po II wojnie światowej są okresem powstania wielu nowych państw. Gdy jednak wolność polityczna była w wielu przypadkach wystarczającym hasłem do walki o niepodległość (pomijam tu zagadnienie rodzaju walki — politycznej czy militarnej), to już nie zawsze wystarczała do budowania tej niepodległości. Zasada udzielania niepodległości całym koloniom i uznawania ich za samodzielne państwa w granicach dotychczasowych kolonii, bez względu na interesy ludów, wchodzących w skład tychże kolonii, zabezpieczała w pewnym stopniu od pogrążenia się w stan permanentnej wojny i chaosu (np. znacznej części Afryki), ale zarazem powodowała, że częstokroć w tym samym państwie istniały różne tendencje odśrodkowe, zaś jedno i to samo społeczeństwo plemienne znajdowało się w różnych państwach. W tej sytuacji niezmiernie ważne dla nowo powstałych państw było znalezienie wspólnych celów, wokół

których można by skupić społeczeństwo. Celem tym bywają częstokroć wspólne korzyści ekonomiczne, konieczność obrony zdobyczy rewolucyjnych, postać wodza czy też nawiązanie do historii, do dumy z przeszłości, do łączności z tymi, którzy tę historię budowali. Tu leży źródło tak częstego nazywania państw nowych nazwami historycznymi, choćby one nie pokrywały się tak etnicznie, jak i geograficznie ze swymi poprzednikami.

Wszystko to może stanowić element cementujący jedność społeczeństwa, ale jedynie przez pewien, dość krótki, okres. Może się czasem okazać, że wspólnota interesów jest jedynie pozorna, a nawet gdy odmienne są na przykład warunki ekonomiczne różnych części państwa, mogą one powodować tendencje odśrodkowe.

Pokolenie uczestników i obrońców rewolucji starzeje się, a zdobycze rewolucyjne dla następnej generacji są już rzeczą oczywistą i częstokroć przez nikogo nie zagrożoną, ubóstwiani wodzowie umierają, bądź nie sprawdzając się w późniejszej praktyce społecznej zostają obaleni, sama świadomość związku z historią nie zastąpi obecnej rzeczywistości. Jedyнным więc pewnym elementem spajającym nowo powstałe państwo jest sam naród, który to państwo stworzył i dla którego to państwo istnieje. Dlatego niemal że wszystkie nowo powstające państwa, o ile ich powstanie nie jest wyłącznie aktem odzyskania niepodległości przez jakiś uformowany w ciągu historii naród (jak np. Korea), stawiają sobie jako jedno z głównych zadań stworzenie jednolitego świadomego swej osobowości narodu. Zadanie to wielokrotnie wiąże się z problemem języka narodowego: języka urzędowego administracji, języka potocznego dla różnych grup składających się na ten przyszły naród oraz języka, na którym musi się oprzeć budowa przyszłej kultury narodowej.

Poza nielicznymi wyjątkami państwa postkolonialne nie dysponowały własnym językiem narodowym, dostosowanym do pełnienia wszelkich funkcji administracyjno-państwowych. Niejednokrotnie też — przynajmniej na okres przejściowy — pozostawiały język kolonizatora jako drugi język urzędowy. Rozwiązanie to, choć przyjęte jedynie przejściowo, w praktyce pozostaje trwale na długie lata.

Zasadniczo nowo powstały kraj, o ile nie ma własnego wykształconego języka, co ma miejsce właśnie tam, gdzie wchodzi w grę odzyskanie wolności przez dawno istniejący naród (Korea, kraje arabskie), ma do wyboru albo przyjęcie wykształconego języka obcego, albo stworzenie własnego języka państwowego. To ostatnie jest sprawą stosunkowo prostą, gdy cały kraj, albo przynajmniej jego znaczna większość, posługuje się jednym językiem lub gdy oprócz języków lokalnych istnieje jeden, który pełni funkcje powszechnie uznanego na danym obszarze języka kulturalnego (np. suahili). W tych przypadkach trzeba jedynie dostosować słów-

nictwo do nowych zadań oraz stworzyć słownictwo polityczne i prawne. Sprawa jednak komplikuje się, gdy niepodległość uzyskuje obszar wielojęzyczny. O ile jeszcze w przypadku występowania na danym terytorium dwu języków możliwe jest równouprawnienie ich, to niepodobna o tym myśleć na obszarach kilkunasto- czy kilkudziesięciojęzycznych, a do takich należy znaczna część państw postkolonialnych.

W tych warunkach państwa te mają do wyboru:

- przyjęcie gotowego, obcego języka, przy czym z reguły jest to język dotychczasowego kolonizatora;
- przyjęcie jednego z języków krajowych jako języka państwowego;
- odtworzenie martwego już języka historycznego i dostosowanie go do potrzeb współczesnych;
- stworzenie własnego języka narodowego na podstawie istniejących języków plemiennych.

Wreszcie osobną, a często stosowaną możliwością jest równoczesne wprowadzenie wariantu pierwszego wraz z którymś z pozostałych.

Każdy z tych wariantów ma swoje zalety i swoje wady, a kraj przyjmujący dane rozwiązanie musi się liczyć z konsekwencjami wyboru. Trzeba bowiem pamiętać, że choć istnieje możliwość wycofania się ze wszystkich przyjętych form państwowych, jeżeli z jakichkolwiek względów nie odpowiadają one społeczeństwu czy kolidują z warunkami ekonomiczno-politycznymi, to najtrudniej jednak wycofać się z raz przyjętego języka państwowego, tak bowiem daleko idące konsekwencje społeczne wywiera język na całość bytu narodowego. Toteż — poza wspomnianymi tu już krajami posiadającymi rozwinięty język narodowo-państwowy, wokół którego może się kształtować byt narodowy i poczucie narodowe — problem wyboru języka państwowego jest problemem najpoważniejszym, o najdonioślejszej wadze dla przyszłego bytu narodowego mieszkańców danego państwa, o jakim mogą zdecydować czynniki kierujące tym państwem.

Najłatwiejsza i pozornie najkorzystniejsza jest decyzja zostawienia języka kraju kolonialnego. Jest to język neutralny wobec wszystkich grup ludności danego państwa, posiada wyrobioną już terminologię prawniczą, polityczną, ekonomiczną i społeczną. W języku tym od dawna były wydawane wszelkie prawa i rozporządzenia, co znakomicie ułatwia bezwzruszowe kontynuowanie funkcji administracyjnych, jest on również doskonale znany całej miejscowej inteligencji, zwłaszcza urzędniczej. Zresztą z reguły większość tej inteligencji była kształcona na uczelniach kraju kolonizatorskiego, chętnie korzystała z dorobku kulturowego tego kraju i z jego wzorów oraz pomocy przy rozbudowywaniu szkolnictwa itp. instytucji. Wysuwa się tu też argument szybkiego rozwoju kulturowego kraju, gdyż zamiast tracić czas na wypracowywanie własnego

języka, fachowego słownictwa itp., od razu wchodzi się w nurt języka w pełni rozwiniętego, z reguły jednego z przodujących w rozwoju kulturalnym świata (angielski, francuski). Równocześnie jednak rezygnuje się z samodzielnego rozwoju własnej kultury, decyduje na przekreślenie w znacznym stopniu osiągnięć kulturalnych grup plemiennych wchodzących w skład miejscowego społeczeństwa, rezygnuje z wypracowanych przez wieki zdobyczy kulturowych dostosowanych do klimatu i warunków geograficznych. Zamyka się oczywiście drogę miejscowym językom do dalszego rozwoju, gdyż anglo- czy frankomówiąca inteligencja wyobcowuje się z rodzimych środowisk lingwistycznych, co z czasem może powodować nawet zupełny zanik języka miejscowego, a w każdym razie jego ograniczenie do roli gwary regionalnej, lub na odwrót może przynieść wyobcowanie się warstwy inteligencji z narodu. Jest to niewątpliwie decyzja najłatwiejsza, ale zarazem degradująca własny naród do roli społeczeństwa nie posiadającego rodzimej kultury i będącego czymś w rodzaju Anglików czy Francuzów drugiej klasy, gdyż będących jedynie odtwórcami, a nie współtwórcami narodowej kultury angielskiej, francuskiej czy amerykańskiej. Procesowi temu nie może wówczas zapobiec podkreślanie w podręcznikach szkolnych dawnej samodzielności kulturowej czy dawnych zasług dla rozwoju kultury światowej, gdyż konfrontacja nawet świetnej historii ze współczesną rzeczywistością będzie tu jednoznacznie negatywna.

Przed innymi problemami stają państwa decydujące się na wariant drugi, tj. na przyjęcie jednego z języków krajowych jako języka państwowego.

Decyzja ta, dając pierwszeństwo jednemu językowi przed innymi, powoduje dyskryminację pozostałych języków, które z pozycji równorzędnych partnerów schodzą do roli gwar regionalnych. Zarazem daje ona faktyczne przywileje ludności tego kręgu językowego, który został wyniesiony do rzędu języka ogólnopaństwowego, chociażby z powodu większej, aniżeli w innych grupach, znajomości języka urzędowego.

Sytuacja taka sprzyja powstawaniu konfliktów międzyplemiennych i oskarżeń o próby zastąpienia starego kolonializmu nowym, w niektórych przypadkach sprzyja nawet odkładaniu w nieskończoność projektowanego zastąpienia języka byłych kolonizatorów jednym z języków krajowych, a w każdym z tych przypadków utrudnia rozwinięcie się więzi narodowej.

Przykład odtworzenia języka martwego i wyniesienia go do roli języka państwowego w czasach współczesnych wystąpił tylko raz — w przypadku państwa Izrael, w którym potrafiono ożywić istniejącą już tylko jako język liturgiczny hebrajszczyznę i z powodzeniem zastosować tak w życiu codziennym, jak i w administracji. Oczywiście było to możliwe

jedynie dzięki takim okolicznościom, jak istnienie ukształtowanego w ciągu historii narodu, mającego starą kulturę i tradycję przechowywaną tak, jak Żydzi przechowywali swe tradycje religijne, reprezentowane właśnie przez język hebrajski.

O ile Izrael jest przykładem odtworzenia języka narodowego, to Indonezja należy do tych nielicznych krajów pokolonialnych, które postawiły sobie ambitny cel stworzenia własnego języka narodowego na podstawie istniejących języków plemiennych. Naturalnie tego rodzaju decyzja jest możliwa jedynie w państwach zamieszkiwanych przez ludy językowo spokrewnione ze sobą, dysponujące w dużym stopniu wspólnym zasobem słownikowym i gramatycznym, a ponadto mające pewną wspólną filozofię tworzenia nowych pojęć.

Uczestniczenie w formowaniu się języka narodowego zmusza do pracy od podstaw, do tworzenia słownictwa potrzebnego w życiu codziennym, a także w życiu państwowo-polityczno-administracyjnym i w technice. Jak w każdej pracy twórczej trudno tu uniknąć pomyłek, cofnięć i niedoskonałości, niemniej wydaje się, iż podjęcie takiej decyzji stanowi jedyne rozsądne rozwiązanie umożliwiające wspólny awans kulturowy społeczeństwa wielojęzycznego.

W początkowym okresie nowo utworzony język narodowy utrudnia, być może, asymilację w kręgu wysoko cywilizowanych krajów, stawiając tę barierę językową, której unikają kraje przyjmujące język białych kolonizatorów za swój, ale w ostatecznym rezultacie decyzja ta pozwala na swobodny rozwój własnej narodowości i własnych form kulturowych, co ma znaczenie decydujące dla przyszłości narodu.

Wysiłek, jaki włożyła Indonezja w stworzenie wspólnego języka, jest imponujący. Trzeba wziąć pod uwagę, iż na jej ogromnych obszarach współistnieją równocześnie wszelkie kultury, od neolitycznej po kulturę potomków twórców Prambanan i Borobudur, a przy tym pomiędzy rozmaitymi zamieszkującymi ją ludami są różnice już nie dialektów, jak w niektórych innych społeczeństwach, ale języków, nieraz dysponujących własnym alfabetem i własną starą literaturą.

Dążenie do zbudowania jednego społeczeństwa narodowego z mieszkańców dżungli Kalimantanu i wysoko cywilizowanej społeczności przedludnionej Jawy, z muzułmanów sumatrzańskich, hinduistów balijskich, chrześcijan i animistów, z plemion mówiących różnymi językami, wzajemnie nie mogących się porozumieć — i to dążenie konsekwentnie realizowane od ponad czterdziestu lat, a więc jeszcze w okresie, w którym panowanie kolonialne w tym kraju wydawało się niezachwiane, musi wzbudzać zainteresowanie i szacunek.

Drogi powstawania i rozwoju narodu indonezyjskiego były i są niewątpliwie bardzo trudne. Ludy Indonezji wywodzą się z grupy ludów

malajskich, które osiedliły się na archipelagu jakieś 3000 lat temu, częściowo spychając, a częściowo wchłaniając zamieszkujące tu ludy przedmalajskie, przy czym na terenach Indonezji Wschodniej (pominąwszy prowincję Irianu Zachodniego, tworzącą zupełnie odrębny problem narodojęzykowy) występuje dość znaczna domieszka ludności typu australoidalnego. W ciągu wieków ludy malajskie rozsiały się na tysiącach wysp archipelagu, podzielone na dziesiątki państw, poddane różnym wpływom kulturowym (hinduskim, chińskim, arabskim, portugalskim, holenderskim) i religijnym (hinduizmu, buddyzmu, islamu i chrześcijaństwa) zaczęły zatracać łączność językową, wytwarzając na obszarze dzisiejszej Indonezji wielką ilość języków i dialektów. Liczbę ich różnie podają, od około 70 do 400, przy czym mieszczą się w niej języki „olbrzymy”, jak jawajski ze swymi trzema głównymi dialektami, i języki „karły”, używane tylko przez małe plemiona liczące po parę tysięcy członków. Ci ostatni, spotykając się ze swymi sąsiadami na targowiskach, z konieczności posługiwali się językiem szczepu najsilniejszego kulturalnie bądź politycznie w danej okolicy. Z czasem języki tych szczepów przyjmowały rolę ponadplemienną dla znacznych obszarów.

Te wszystkie wyodrębnione w ciągu wieków języki zachowały szereg wspólnych elementów, a ponadto łącznikami pomiędzy nimi były żargony bazarowe (bahasa bahasa pasar), którymi posługiwali się na różnych wyspach wędrowni handlarze morscy — Bugisi, Palueńczycy i inni. Powołując się na te wspólne elementy językowe, indonezyjski ruch narodowy wysunął w okresie międzywojennym hasło języka indonezyjskiego jako języka ponadplemiennego, wspólnego dla całego narodu indonezyjskiego i — przy wydatnej zresztą pomocy specjalistów holenderskich — doprowadził do opracowania jego gramatyki i słownictwa.

Tenże indonezyjski ruch narodowy, wykorzystując wypadki wojenne i sytuację polityczną po drugiej wojnie światowej, doprowadził do stworzenia jednolitego państwa indonezyjskiego. W skład tego ogromnego państwa, złożonego z tysięcy wysp mających niejednokrotnie sprzeczne interesy, wchodziły setki ludów, dla których częstokroć sam fakt uznania ich za obywateli wolnej Indonezji wcale nie był równoznaczny z rozbudzeniem się patriotyzmu indonezyjskiego czy chociażby poczucia narodowego. Dotyczy to zwłaszcza członków wielu ludów pozostających dotąd na poziomie organizacji szczepowej. Organizacja ta jest niejednokrotnie jeszcze bardzo żywotna, jednakże szczegółowa obserwacja tych ludów pozwala stwierdzić, że nawet najprymitywniejsze z nich wkroczyły w okresie niepodległości na drogę włączania się w strukturę narodową.

Główną rolę w tworzeniu się narodu odgrywa właśnie język indonezyjski (bahasa Indonesia), który wszędzie jest przyjmowany jako rzecz oczywista, nie budząca sprzeciwu tak często występującego w niektórych

innych krajach przy próbach wprowadzenia języka okupanta czy konkurenta.

Za pośrednictwem szkół bahasa Indonesia rozpowszechnił się na całym obszarze państwa indonezyjskiego. Wchodząc jako drugi po języku miejscowym (bahasa daera) wysuwa się z czasem na plan pierwszy jako język dalszych lat nauki, książek, gazet czy radia. Ponieważ zaś jest jedynym językiem, który znają wszyscy Indonezyjczycy kończący jakiegokolwiek szkoły, wypiera więc liczne języki międzyplemienne, tracące po prostu rację bytu i wracające do swej pierwotnej roli języka szczepowego. W związku z tym zanika też bądź znacznie się zmniejsza polityczny, a zarazem i kulturalny wpływ, jaki na swych sąsiadów wywierały ludy, których języki awansowały do roli międzyplemiennych. Funkcję tę z wielokrotną przez cały aparat polityczny i propagandowy współczesnego państwa przejmuje bahasa Indonesia.

Bahasa Indonesia niesie też ze sobą całe współczesne słownictwo techniczne i kulturowe nie znane językom dotychczas używanym, automatycznie wchodzi więc we wszystkie nowsze dziedziny życia społeczeństw używających na co dzień swoich języków plemiennych. W tym to charakterze, a także jako język ułatwiający porozumienie z ludźmi innych regionów bahasa Indonesia wchodzi często w użycie i w społeczeństwach nie uznających bądź nie rozumiejących w ogóle pojęcia państwowości indonezyjskiej (np. u Kubu hutan na Sumatrze czy Badui na Jawie).

Zdarzają się również przypadki, że bahasa Indonesia jako język pisany zajmuje miejsce równorzędne z językiem miejscowym, a niejednokrotnie pierwsze miejsce, zwłaszcza w rodzinach młodych ludzi, mających ukończone szkoły w języku indonezyjskim, nawet w tym przypadku, w którym ludzie ci deklarują pierwszeństwo swej przynależności szczepowej nad państwową.

Także w rodzinach mieszanych, w których małżonkowie należą do różnych grup językowych, bahasa Indonesia cieszy się dużą popularnością.

Omawiając rozpowszechnienie się jednolitego języka indonezyjskiego trudno pominąć rolę procesów migracyjnych oraz kościoła katolickiego, mającego licznych wyznawców właśnie na terenach żywych jeszcze struktur szczepowych.

Migracje czy to młodzieży uczęszczającej do szkół, czy ludzi dorosłych poszukujących pracy stały się w Indonezji sprawą codzienną. Z konieczności powodują one nawiązanie licznych kontaktów pozaszczepowych, w nowym miejscu zamieszkania czy pracy, a tym samym stwarzają potrzebę używania na co dzień języka ponadszczepowego, w tym przypadku języka indonezyjskiego.

Trzeba tu podkreślić, że w tej sytuacji wielką zaletą bahasa Indonesia jako języka ponadszczepowego jest jego prostota, krytykowana zresztą przez przedstawicieli grup używających wysoko rozwiniętych starych języków. Można od nich usłyszeć często zarzuty, że język indonezyjski jest prostacki, ubogi (*kras*) podczas gdy taki np. jawajski jest piękny, wytworny (*halus*), zarazem jednak jest oczywiste, że tenże język jawajski ze wszystkimi subtelnościami nie może być językiem wspólnym różnych, nieraz bardzo prymitywnych społeczeństw.

Podobnie przedstawia się sprawa z niektórymi bardzo pięknymi i bogatymi językami, jak na przykład *siki* na wyspie Flores, używanymi jednakże jedynie przez niewielkie stosunkowo grupy ludności.

Również i indonezyjski kościół katolicki stanął przed problemem wyboru języka liturgicznego używanego w czasie obrzędów, a zwłaszcza w czasie mszy. Przyjęto wyjście pośrednie: powszechnie używa się w zmiennych częściach mszy, a także w czynnościach poza ściśle liturgicznymi, a więc na przykład w czasie głoszenia nauki, języków miejscowych, jako najbardziej zrozumiałych tak dla młodego pokolenia, które już kończyło szkoły indonezyjskie, jak też i dla ludzi starszych; natomiast w stałych częściach mszy używa się bahasa Indonesia jako języka łączącego wszystkich wiernych, niezależnie od przynależności szczepowej. Jednakże dla tych społeczeństw, które wytworzyły bardzo rozwinięty język literacki, jak np. jawajski czy balijski, i mogą się nim jeszcze posługiwać, używa się również tych języków jako liturgicznych.

Jednoczącą funkcję języka narodowego uzupełnia szkoła, propaganda i symbolika państwowa. Zwłaszcza szkoła w samym swym założeniu jest niezmiernie ważnym elementem powodującym cementowanie się różnych szczepów w jednolity organizm narodowy. To właśnie jej zasługą jest nauczanie języka indonezyjskiego i tym samym umożliwienie działania wszelkim procesom scaleniowym, jakie język ten powoduje.

O wiele mniejsze efekty osiąga się przez programowe wychowanie patriotyczne. Przeprowadzone przeze mnie badania terenowe wykazują, iż częstokroć sami nauczyciele uważają się w większym stopniu za ludzi swego szczepu aniżeli za Indonezyjczyków. W każdym razie jednak program szkolny uświadamia młodzieży problem wspólnoty ludów Indonezji, co, jeśli nawet nie doprowadza do wyciągnięcia praktycznych wniosków, ułatwia działanie pozostałym czynnikom narodotwórczym.

Również poza ośrodkami miejskimi praktycznie rzecz wzięwszy jedynie młodzież szkolna ma możliwość zetknięcia się i zaangażowania w jakikolwiek sposób w aktualne problemy państwowe, takie np. jak swego czasu sprawa Irianu Zachodniego czy tzw. konfrontacji z Malajzją. Problemy te na ogół nie wywoływały większego oddźwięku w społeczeństwach szczepowych, a niejednokrotnie nawet nie docierały do nich, tym

samym więc nie mogły wpłynąć na rozwój poczucia solidarności narodowej.

Duże natomiast znaczenie ma tak bardzo rozwinięta w Indonezji symbolika państwowa. *Pantasila*, tj. pięć zasad, na których opiera się ideologia narodowa, symbolizowanych przez godła umieszczone na piersiach herbowego orła indonezyjskiego, portrety przywódców państwowych (w pierwszym rządzie prezydenta, czasem również i innych dostojników, zwłaszcza jeśli pochodzą oni z danej wyspy, obojętne zaś z jakiego szczepu), flaga czerwono-biała, są elementami spotykanymi często nie tylko w lokalach publicznych, ale i w domach prywatnych, i to nawet tam, gdzie ludność deklaruje patriotyzm szczepowy.

Do jakiego stopnia portrety przywódców są popularne, może świadczyć udzielone mi wyjaśnienie, które zanotowałem w czasie przeprowadzanych badań nad wierzeniami religijnymi na wyspie Flores: „widzisz Tuan, ja mam tu na ścianie portret Suharto. To jest nasz prezydent, pierwsza osoba w państwie. Ja go bardzo szanuję, ale on mieszka daleko i ja z nim chyba nigdy nie będę miał okazji mówić. Za to ja muszę żyć dobrze z wójtem i z komendantem posterunku policji, bo oni są blisko i mogą mi bardzo dokuczyć. Otóż Bóg to jakby Suharto, a duchy to tu-tejsi urzędnicy i policjanci!”.

Warto tu też zauważyć, że spotykana czasem wśród ludzi starszych lojalność wobec dawnych radzów czy sułtanów nie ma na celu przeciwstawiania się istnieniu Indonezji jako państwa i nie łączy się na ogół z jakimiś tendencjami odśrodkowymi.

Najchętniej widziałoby się tu księcia rządzącego swym państwem jako prowincją Indonezji, tak jak ma to miejsce z sułtanem Yoggakarty. Charakterystyczne jest bowiem, że mimo takich czy innych oporów istnienie Indonezji jako państwa i cała związana z tym symbolika są w pełni akceptowane.

Przy rozpatrywaniu dróg powstawania narodu indonezyjskiego trzeba pamiętać, że niemal we wszystkich nowych państwach możemy wyodrębnić te same elementy scaleniowe: szkołę, ruchy migracyjne, mieszanie się ludności, symbolikę państwową, kult przywódców, i te same elementy odśrodkowe: różnice interesów ekonomicznych poszczególnych terenów, patriotyzm szczepowy, zróżnicowanie językowe, lojalność wobec byłych bądź aktualnych władców prowincjonalnych. Pod tym względem Indonezja nie jest ani w lepszym, ani w gorszym położeniu aniżeli wiele innych krajów Trzeciego Świata.

Jednakże Indonezja zdobyła się na wysiłek stworzenia języka narodowego, co przyniosło jej nie tylko usunięcie jednego z poważnych czynników dezintegrujących, ale na odwrót, wprowadziło bardzo silny element spajający i to dało jej przewagę nad wieloma innymi młodymi

państwami. Dziś w 34 lata po uzyskaniu niepodległości można już mówić o narodzie indonezyjskim jako o istniejącej rzeczywistości.

Mimo wszystkich różnic, mimo patriotyzmów szczepowych czy odmienności językowych wytworzyło się pojęcie Indonezyjczyka nie tylko jako obywatela państwa indonezyjskiego, ale jako rdzennego (*asli*) mieszkańca części świata, w której panuje język indonezyjski, język ponadszczepowy, język narodowy.

Konsekwencją zaś tego jest rozwinięcie się poczucia narodowego indonezyjskiego, choćby nawet było to poczucie podświadome czy sprzeczne z wyznawaną zasadą pierwszeństwa patriotyzmu szczepowego nad narodowym.

Oczywiście proces tworzenia się narodu indonezyjskiego nie jest jeszcze zakończony, przeciwnie, znajduje się dopiero w stadium rozwoju. W przyszłości Indonezyjczycy staną przed koniecznością rozwiązania takiego problemu, jak konsekwencje podziału tych samych szczepów pomiędzy różne państwa budujące w odmienny sposób swe organizmy narodowe, np. Dajacy mieszkający na Kalimantanie — zarówno w jego części należącej do Indonezji, jak i do Malajzji czy Brunei. Nielatwym też zagadnieniem będzie stosunek języka indonezyjskiego do niemalajskich języków Irianu.

Trudno przewidzieć, jak te problemy zostaną rozstrzygnięte, ale faktem jest, że dziś można z całą pewnością powiedzieć, że staną one już przed narodem indonezyjskim.

STANISŁAW TOKARSKI

AŚRAMY BIERNEGO OPORU

Motto: „Do dnia dzisiejszego Indie zachowały tradycję wielkich leśnych nauczycieli. Ich aśramy nie były ani szkołami, ani klasztorami w naszym rozumieniu, lecz wspólnotami rodzin pragnących widzieć świat w bogu i realizować w nim swój los. Choć oddzielone od społeczeństwa były dlań tym, czym słońce dla planet: centrum — źródłem życia i światła. Tam właśnie, wśród wizji o wiecznym życiu, dorastali młodzi chłopcy, przygotowując się do przyszłych obowiązków wobec świata. Starodawna szkoła była więc tam, gdzie kwitło życie”.

Rabindranath Tagore, *Personality*,
London 1959, s. 327.

Treść: Religia biernego oporu. — Aśramy i techniki biernego oporu. — Współczesne echa biernego oporu.

Zarówno w dawnej, jak i najnowszej historii Indii wielką rolę odgrywała idea leśnej pustelni — aśramy¹. W ciągu tysiącleci, a nie tylko w epoce klasycznego braminizmu, społeczeństwo indyjskie podporządkowane było zasadom dharmy², stanowiącej normy postępowania, prawa, moralności, opartej na religii i autorytecie *Wed*³. Dharma szczegółowo

¹ Aśrama (sanskryt. *śram* — męczyć się, umartwiać) w braminizmie: miejsce praktyk ascetycznych, pustelnia, a także jedno z czterech stadiów życia członków trzech wyższych kast. W hindi *āśram* (pustelnia) jest rodzaju męskiego.

² Dharma — wieloznaczny termin sanskrycki: prawo, sprawiedliwość; obyczaj; cnota, moralność; zasługa; obowiązek; religia. W hinduizmie: postępowanie wg norm moralnych, stanowiące warunek doskonalenia się poprzez kolejne wcielenia.

³ *Wedy* (I.p. *Weda* — sanskryckie: wiedza) — ogólna nazwa świętej literatury indyjskiej, spisanej w sanskrycie wedyjskim. *Wedy* składają się z następujących tekstów: a) 4 *samhita*: *Rygweda*, *Jadźurweda*, *Samaweda*, *Atharwaweda*, powsta-

określała przywileje i obowiązki członka każdej z czterech kast w kolejnych fazach życia. Oparta na koncepcji karmana⁴, przyczynie wędrówki dusz (*samsara*)⁵, dharma ukazywała drogę wyzwolenia (moksza)⁶ z więzów kosmicznej iluzji (*mājā*)⁷ ku połączeniu z uniwersalnym „ja” (brahman)⁸.

Aśrama wywodzi się według tradycji indyjskiej od sanskryckiego *śram* (męczyć się, umartwiać). W epoce Brahman wiązała się ona z pojęciem dharmy. Aśramadharmia Brahman dzieliła życie Arii na cztery etapy, czyli aśramy. Każdy z członków wyższych kast winien był więc w swym życiu przejść: stadium brahmaczarina (*brahmaczārin*), czyli okres nauki *Wed*; stadium grihasthy (*grhastha*), gospodarza domu, ojca i głowy rodziny, opiekuna synów i wnuków; stadium wanaprastha (*wanaprastha*), leśnego pustelnika, oddającego się rozmyślaniom. Do tych trzech stadiów dodano później fazę bycia sanjasinem (*sannjasin*), wędrownym ascetą.

Owe okresy miały odpowiedniki w składnikach *Wedy* (Hymny, Brahmany, Aranjaki, Upaniszady); łącząc się z aśramadharmą wypełniały duchowością całe życie człowieka. „Aśramadharmia — stwierdza w *Filozofii indyjskiej* S. Radhakrishnan — kładzie nacisk na to, że surowa czystość jest właściwym przygotowaniem do życia małżeńskiego. Dla myślicieli Upaniszad małżeństwo jest sakramentem religijnym, jedną z form

łych prawdopodobnie w II tysiącleciu przed naszą erą; b) *Brahmana* (prawdopodobnie I tysiąclecie p.n.e); c) *Aranjaka* i *Upaniszady* (późniejsze teksty filozoficzne). Uznanie często tylko deklaratywnie boskiego pochodzenia *Wed* stanowi kryterium przynależności danej sekty do hinduizmu czy też braminizmu. Końcowe części *Wed* zawierają fonetykę, gramatykę, astronomię, teorię i praktykę kultu itp.

⁴ *Karman* — suma uczynków poprzedniej egzystencji wiążąca się z kolejną formą reinkarnacji. Człowiek kształtuje więc swe przyszłe formy życia poprzez samolubność poczynań, mocniej wrastając w kołowrót wiecznej wędrówki.

⁵ *Samsara* (sansk. wędrówka) — kołowrót reinkarnacji.

⁶ *Moksza* — zbawienie, połączenie Atmana z Brahmanem, wyzwolenie od samary, utożsamienie się z Całością.

⁷ *Maja* (*māyā*) — sanskryckie: moc magiczna, magia, sztuczki, ułuda; wg *Upaniszad*, *Puran* i *Bhagavad Gity*: przejawianie się Boga w postaci wielorakiego świata; wg wedanty: nierzeczywisty byt świata, stanowiącego odbicie rzeczywistości prawdziwej, jaką jest Brahman: „Na podobieństwo pająka snującego swą sieć z nici pochodzących z własnego ciała Bóg wytworzył substancję świata z własnego bytu i okrył się nią [...] Bóg czyni jedność wieloraką” (S. R a d h a k r i s h n a n a, *Filozofia indyjska*, t. 1, s. 476, Warszawa 1960).

⁸ *Brahman* (*brahman*) — początek i zarazem dusza świata: „Wewnątrz nieśmiertelne »ja« i siła kosmiczna są jednym i tym samym: Brahman jest Atmanem (*ātman*), a Atman jest Brahmanem. Jedyna najwyższa potęga, przez którą stał się wszelki byt, jest jednym z najgłębszych »ja« w sercu człowieka [...]. Dusza ludzka jest dziurką od klucza, przez którą można oglądać cały Wszczęświat”. (R a d h a k r i s h n a n, *op. cit.*, s. 166).

służby bożej. Dom rodzinny jest świętością, a żadna ceremonia religijna nie jest kompletna, o ile nie bierze w niej udziału żona.

„Gdy jednostka ludzka pozna już pełnię ciepła i blasku miłości ludzkiej oraz uczuć rodzinnych przez małżeństwo i ojcostwo, wzywa się ją do stopniowego wyzbycia się przywiązania do własnego domu i rodziny, aby mogła sobie zdać sprawę ze swej godności obywatela wszechświata. Jeśli buddyzmowi nie udało się uzyskać stałego wpływu na umysł w Indiach, to dlatego, że wychwalał ideał celibatu ponad ideał małżeństwa i zezwalał wszystkim na wstępowanie do najwyższego zakonu sanjasinów. Sanjasinowie stanowią bractwo duchowe, pozbawione majątności, kasty i narodowości [...] są więc ambasadorami Boga na ziemi”⁹.

Z czasem aśrama stała się synonimem pustelni, w której Hindusi spędzali właściwe swej dharmie fazy życia. W owej leśnej szkole członkowie dwóch najwyższych kast zobowiązani byli do rozpoczęcia nauki, kapłani w ósmym roku życia, rycerze — w dziesiątym. Wybierając swego nauczyciela uczeń zobowiązywał się mu wiernie służyć. Wykaz obowiązków i przywilejów znaleźć można w literaturze indyjskiej (*Siakuntala*), w przepisach religijnych i współczesnych rozprawach naukowych. W pracy *La vie quotidienne dans l'Inde ancienne* Jeanine Auboyer daje barwny opis relacji guru — brahmaczarin¹⁰. Nauczając religii, literatury, fonetyki, etymologii, gramatyki metryki, chemii i matematyki mistrz narzucał swym uczniom surowe rygory wstrzemięźliwości, szczerości, małomówności, żądając opanowania agresji, zmysłowości, chciwości i zażdrości. Guru hartował dusze i ciała uczniów.

Po okresie nauki trwającym od kilku do kilkunastu lat uczeń stawał się snataka¹¹ i wracał do rodziców, aby wkrótce się ożenić. Potem następowały kolejne fazy życia określone dharma, różną dla gramina i rycerza, zaś guru przyjmował do leśnej pustelni następnych uczniów.

Tradycja aśramy przetrwała w Indiach do dziś w formie niezmienionej. W pieczarach Riszikeszu synowie ortodoksyjnych braminów tak jak niegdyś studiują *Wedy*. Do tej tradycji odwoływali się wielcy guru „Indyjskiego Renesansu” XX wieku, ruchu wieloaspektowego odrodzenia, poprzedzającego walkę o wyzwolenie kraju¹². Ich aśramy wywarły wielki wpływ w sferach daleko wykraczających poza indyjską tradycję. Wiążąc nowoindyjskie aśramy z walką o niepodległość krajów kolonialnych z jednej strony, ekspansją kultur Orientu we współczesności Zachodu

⁹ *Ibidem*, s. 154.

¹⁰ Na język polski pracę tę przetłumaczył A. Ługowski (Warszawa 1968).

¹¹ Snataka (*snātaka*) — wykąpany.

¹² Patrz artykuł J. Justyńskiego, *Funkcja tradycji i wpływów zachodnich w kształtowaniu „renesansu indyjskiego”*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1976, nr 1.

z drugiej, zająłem się w kolejnych artykułach zagadnieniem konfrontacji cywilizacji, rozwojem form wspólnotowych, typologią aśram indyjskich i echami „Indyjskiego Renesansu” w kontrkulturze¹³. Wraz ze szkicem o leśnej szkole Tagore’a niniejszy artykuł jest kolejną próbą przybliżającą moment opracowania metody badań genezy ekspansji tradycji indyjskiej zarówno w obrębie współczesnych Indii, jak i w nowoczesności Zachodu. Praca ta nie jest w zamierzeniu studium wyczerpującym problematykę gandhyzmu, lecz szkicem mającym pewien cel: ukazać utajone drogi wędrowek idei biernego oporu i kamuflaże oddziaływania ich przekształconych form. Dlatego też traktuję bierny opór jako pewną całość składającą się

- z doktryny filozoficzno-religijnej,
- z zestawu technik walki,
- z praktyki aśramowej.

Każdy z wymienionych elementów pełni różne funkcje i przybiera różne postacie zarówno w przypadku całościowej, jak i cząstkowej integracji w różnych kontekstach kulturowych, czego przykłady można znaleźć w samych Indiach, w Azji, Afryce, Europie i Ameryce.

RELIGIA BIERNEGO OPORU

W tradycji indyjskiej zarówno religia, jak i filozofia są drogą dharma, zespołem teoretycznych i praktycznych wskazówek prowadzących do „wyzwolenia”. Doktryna Gandhiego niczym szczególnym się w tym aspekcie nie różniła. Mahatma nigdy nie twierdził, że stworzył coś nowego, głosił jedynie, że uważnie przestudiował buddyzm, dżinizm, islam, chrześcijaństwo i hinduizm. Jako przykład podawał wymowę biblijnego „Kazań na górze”, jego zdaniem, zupełnie niezrozumianą w świecie Zachodu, czy też interpretację tekstu *Bhagavad Gītā*, będącego częścią znanego eposu *Mahābhārata*. Tym aspektem gandhyzmu zajmowałem się w pracy *Jezus Gandhiego*¹⁴.

Bierny opór jest dla Mahatmy religią lub systemem filozoficznym w klasycznym rozumieniu indyjskim: drogą do mokszy — wyzwolenia. Postać boska pełni tu rolę drugorzędną lub wcale nie istnieje: „Bóg —

¹³ S. Tokarski, *Drugi Renesans. Eliadowska teoria dialogów międzykulturowych*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1976, nr 1; *Avatara aśramy. Rola myśli Orientu w kontestacyjnych wspólnotach Zachodu*, [w:] *Religie w procesie przemian w Afryce*, red. A. Mrozek, Wrocław 1977; *Tradycja i nowoczesność leśnej szkoły Tagore’a*, [w:] *Tradycja i nowoczesność w Azji, Afryce i Ameryce Łacińskiej*, red. E. Szymański, Wrocław 1978.

¹⁴ S. Tokarski, *Jezus Gandhiego*, „Argumenty”, 1972.

pisze Gandhi — nie jest osobą. On i jego prawa są tym samym”¹⁵. Taka koncepcja wywodzi się z tradycyjnego rozumienia relacji pięciu podstawowych pojęć filozofii indyjskiej: karman, atman, maja, moksza i joga¹⁶.

Nigdzie w pismach Mahatmy nie można odnaleźć pełnego wykładu religii biernego oporu. Rozsiane w listach, relacjach, artykułach, wspomnieniach uwagi nie pozwalają zrekonstruować całości systemu. Gandhi celowo powstrzymywał się od stworzenia traktatu filozoficzno-religijnego uważając, że zarówno bierny opór, jak i Bóg nie są definiowalne, zaś ich pojęciowa prezentacja jest zawsze uboższa niż stojąca za nią rzeczywistość. „Siedmiu ślepców — pisał o religiach Mahatma — dało siedem opisów słonia. Ze swej strony każdy miał rację, każdy jednak błędził i to zarówno w mniemaniu innych ślepców, jak i zdaniem tych, co słonia widzieli”¹⁷.

Istnieje jednak odpowiedź Gandhiego na pytanie, czym jest religia, której zwiążłość stanowić może punkt wyjścia do dalszych badań. W 1936 r. ukazała się zbiorowa praca pod redakcją S. Radkrisznana, zatytułowana *Contemporary Indian Philosophy*. Wśród wielu artykułów na pierwszym miejscu odnaleźć można jednostronicowy wykład Mahatmy: „Moją religią jest hinduizm, który dla mnie jest religią ludzkości i obejmuje to, co najlepsze we wszystkich znanych mi religiach [...] Do takiej wiary doprowadziła mnie Prawda i Ahimsa, tj. miłość w najszerszym sensie. Często określam ją jako religię Prawdy. Ostatnio, zamiast twierdzić, że Bóg jest prawdą, mówię, że Prawda jest Bogiem, aby pełniej określić mą religię [...] Negacje Boga już widzieliśmy, nie da się jednak zaprzeczyć Prawdzie. Nawet najwięksi ignoranci rodzaju ludzkiego mieli w sobie cząstkę Prawdy. Wszyscy jesteście iskrami Prawdy. Ich całkowita suma jest nie do opisanania jako Nieznana Jeszcze Prawda, którą jest Bóg [...] Prawdy nie można realizować bez totalnego zanurzenia się w bezkresny ocean życia i identyfikacji z nim. Nie ma więc, moim zdaniem, ucieczki od służby społecznej, nie ma poza nią szczęścia na ziemi. Służba społeczna musi być podjęta w każdej sferze życia. Nic tu nie jest ani wyższe, ani niższe. Wszystko bowiem jest jednią, choć wydaje się że jest nas wielu”¹⁸.

Szereg innych wypowiedzi Gandhiego można potraktować jako przypisy do przytoczonego wykładu doktryny. Kosmologia biernego oporu

¹⁵ Cytat wg Susanne Lassier, *Gandhi et Non-Violence*, Paris 1970, s. 138.

¹⁶ Relacje między tymi pojęciami uważa Mircea Eliade za fundament struktury każdego z wielkich systemów myśli indyjskiej (M. Eliade, *Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1954 s. 15).

¹⁷ M. Gandhi, *My Religion*, Madras 1922, s. 21.

¹⁸ S. Radhakrishnan, J. Muirhead, *Contemporary Indian Philosophy*, London 1936.

ukazuje świat, w którym rządzą dwie tendencje — himsy i ahimsy¹⁹, gwałtu i miłości, siły z gruntu fizycznej i siły duchowej. Dotyczy to również świata żywego. O ile himsa jest widoczna, o tyle ahimsa oddziałuje w sposób trudno dostrzegalny. Jest ona jednak, zdaniem Gandhiego, „siłą, która podtrzymuje naszą planetę”²⁰, życie kosmiczne, świat ludzki. „Gatunki, które nie poznały ahimsy, wyginęły”²¹. „Całe społeczeństwo zawdzięcza swą spójność ahimsie, tak jak ziemia — grawitacji”²².

Przedstawiona kosmologia biernego oporu ma ważne implikacje antropologiczne. Człowiek dysponuje pewną, stosunkowo mało wykorzystaną, odkrytą w zaraniu dziejów przez riszich²³ energią, która podtrzymuje istnienie świata i może go zmienić. Naczelnym zadaniem ludzkości jest więc poznawanie owej siły i uczenie stosowania jej do wszystkiego, co żyje²⁴ choć jest to „proces powolny, pracochłonny i nie zawsze skuteczny”²⁵.

Gandhi uważał jednak, że podobnie jak było z wynalazkiem energii elektrycznej, sprawa jest warta wysiłku, a jej rzekomy utopizm fazą poprzedzającą wszelkie odkrycia²⁶. „Kto zda się na Boga — pisze Mahatma — który jest Prawdą, staje się żywym kanałem jej siły, będącej czystą ekspresją Atmana²⁷ [...] Praktyka ahimsy to zdobywanie boskiej mocy. W takim stopniu, w jakim realizujemy bierny opór, stajemy się podobni do Boga”²⁸.

Realizacja ahimsy to właśnie religijność. Nie wystarczy tu leniwa wiara. Boską moc podtrzymującą jednocześnie proces kosmiczny uzyskuje się aktywnie: „Wielu ludzi leniwych duchem czy złych nawykami wierzy, że Bóg istnieje i [...] nie zależy od naszej wiary. Ale realizować Boga, to o wiele więcej niż po prostu — wierzyć”²⁹.

¹⁹ Sanskr.: *a* — nie, *himsā* — krzywdzenie, wyrządzanie zła — w wierzeniach hinduskich zakaz krzywdzenia ludzi, zwierząt i wszystkich istot żyjących; termin ten pojawia się już w najstarszych *Upaniszadach* ok. VII w. przed n.e. Zasadniczą rolę zaczyna odgrywać dopiero w buddyzmie i dżinizmie, a potem w hinduizmie.

²⁰ M. Gandhi, *Non-violence in Peace and War*, t. 2, Ahmedabad 1949, s. 339.

²¹ *Ibidem*, t. 1, 1945, s. 311.

²² *Ibidem*, s. 198.

²³ Rishi (*rszi*), sanskr.: mędrzec — święty wieszcz wedyjski, uzyskujący boskie poznanie. Rishi mieli „usłyszeć” w objawieniu całą literaturę *Wed*; stąd też uchodzą za ich autorów.

²⁴ Gandhi, *My Religion*, s. 49.

²⁵ Gandhi, *Jeune India*, Paris 1948, s. 324.

²⁶ M. Gandhi, *Collected Works*, t. 15, Delhi, s. 24.

²⁷ C. Drevet, *Mansignon et Gandhi — La contagion de la verite*, s. 184.

²⁸ Gandhi, *My Religion*, s. 49.

²⁹ Gandhi, *Non-violence...*, s. 87.

Praktykę ahimsy uważa Gandhi za rzecz ogromnie trudną. Absolutna perfekcja jest tu niemożliwa, gdyż *non-violence* jest „stanem idealnym, będącym jedynie teorią jak euklidesowski punkt czy linia prosta”³⁰. Nawet Jezus ofiarując swe życie, aby przekazać ludziom idee ahimsy, nie został w pełni zrozumiany. Jego życie było Wieścią, Słowem³¹. W każdej epoce istnieją ludzie o ogromnej sile Ducha, awatara³², o spotęgowanym pierwiastku boskości.

Środkiem dążenia ku ahimsie jest nieskończona życzliwość, która oznacza nieograniczoną zdolność cierpienia. Jak w innych indyjskich systemach religijno-filozoficznych, tak i w doktrynie relacja guru—uczeń jest w pełni zachowana. Uczeń powinien uczyć się biernego oporu, „stając się pojąć słowa i czyny tych, których uważa się za Ludzi Bożych, nasycić nimi swą istotę i usiłować zrozumieć ich czyny”³³. Choć więc droga ahimsy jest uniwersalna, każdy jej etap podlega innym prawom i dyscyplinie. Bierny opór rozumie Gandhi bardzo szeroko: „Zasadę ahimsy łamie się każdym złym czynem, złą myślą, uczuciem nienawiści, akceptacją fałszu, a także przywłaszczaniem tego, czego potrzebuje świat. A świat potrzebuje nawet tego, co jemy”³⁴.

Ahimsa jako zasada powstrzymywania się od fizycznej przemocy to jednocześnie za dużo, gdyż z racji posiadania ciała uczestniczymy w świecie przeciwstawnych sił materialnych, i za mało, bo cierpienie rodzi nie tylko przemoc fizyczna. Bierny opór jest jednak jedyną drogą dla człowieka jako takiego, bo „człowiek, który nie chce służyć wszystkim, jest nieszczęściem dla siebie i dla całego świata”³⁵.

Stopniowo poprzez walkę, doświadczenia, cierpienia, dyscyplinę duchową i cielesną można stać się bojownikiem biernego oporu. Jako przykład podaje Gandhi własne życie: „*Ma vie est mon message*” — pisze³⁶.

³⁰ *Ibidem*, s. 44.

³¹ Cyt. wg Lassier, *op. cit.*, s. 138.

³² Avatar, (sanskryt.: *avatāra*) — wcielenie, zstąpienie boga chcącego wpłynąć na bieg świata, w szczególności Boga Wisznu. W klasycznym schemacie hinduizmu istnieje 10 wcieleń (awatara): ryba ratująca praojca ludzkości Manu podczas potopu; zółw dźwigający górę, którą zmacono ocean, aby uzyskać amritę, napój nieśmiertelności; dzik wyciągający z przepaści Ziemię wtrąconą tam przez demona; człowiek-lew, pogromca innego demona, który zapanował nad światem; karzeł Parasiurama, który zniszczył kastę rycerzy, dając bramynom władzę; Rama; Kriszna; Budda; Kalka, który będzie sędzią złych). Oprócz schematu wcieleń Wisznu są i inne, uwzględniające m.in. Chrystusa, Gandhiego.

³³ Gandhi, *Religion in Piece...*, s. 107.

³⁴ Gandhi, *My Religion*, s. 107.

³⁵ *Ibidem*, s. 92.

³⁶ Lassier, *Gandhi...*, s. 138.

Postęp w stosowaniu ahimsy do siebie i innych wiąże z jakością i głębią cierpienia: „Im cierpienie jest czystsze, tym większy postęp”³⁷.

Pozytywną stroną ahimsy jest satja (*satjā*) — prawda. Ahimsa i satja — stwierdza Gandhi — to dwie strony tego samego procesu. Satja jest tu celem, ahimsa środkiem³⁸ [...] Środki i cele są terminami zamiennymi”³⁹.

Droga do Prawdy ma więc dwa ściśle ze sobą sprzężone aspekty:

- indywidualny,
- społeczny.

W aspekcie indywidualnym dotyczy przemiany jednostki ludzkiej, w aspekcie społecznym przemiany społeczeństwa. Satjagrahi (*satjāgrahī*), poszukiwacz prawdy realizujący w sobie i wokół siebie bierny opór zależnie od Siły Ducha, Siły Ahimsy lub Miłości Prawdy, winien podejmować akcję zwalczania zła himsy.

AŚRAMY I TECHNIKI BIERNEGO OPORU

W celu zwiększenia stopnia skuteczności owej walki Gandhi zorganizował szereg wspólnot, stwarzając w nich program rozwoju dyscypliny wewnętrznej i różne taktyki walki społecznej. W 1904 r. założył w Afryce farmę Phoenix, w 1910 r. farmę Tołstoja koło Johannesburga, w 1915 r. aśramę Satjagraha koło Ahmedabadu, a w 1935 r. aśramę Sevagram w Seagon. Każda z nich była rodzajem laboratorium i poligonem treningowym dla „żołnierzy biernego oporu”, wytwarzając nowe techniki oraz stając się centrum operacyjnym przyszłej walki, wymagającej nieraz ogromnej odwagi i niezłomności charakteru. Wspólną cechą owych technik było unikanie gwałtu, co nie miało nic wspólnego z biernością czy też tchórzostwem: „Ten, który drży ze strachu lub ucieka — pisał Gandhi — nie stosuje ahimsy, lecz jest tchórzem”⁴⁰.

Generalnie rzecz biorąc, taktyka biernego oporu polegała najpierw na ustaleniu, że w danej sferze życia istnieje zło moralne (*himsa*), następnie zaś na wyczerpaniu wszelkich legalnych środków jego zwalczania (petycje, artykuły w prasie, rozmowy z czynnikami oficjalnymi, interwencje w urzędach, poruszanie opinii publicznej).

Drugą fazą walki była ahimsa konstruktywna, którą Romain Rolland nazwał afirmacją nowego porządku przed negacją starego⁴¹. Jej celem

³⁷ Gandhi, *My Religion*, s. 41.

³⁸ Gandhi, *Religion in Piece...*, s. 41.

³⁹ Gandhi, *My Religion*, s. 41.

⁴⁰ Gandhi, *Religion in Piece...*, s. 335.

⁴¹ R. Rolland, *Mahatma Gandhi*, London 1924.

była nauka walki bez przemocy. Ten etap może być akcją masową, łączy się z nauczaniem i wyjaśnianiem.

Następna, co do siły użytych środków, to ahimsa agresywna. Ze względu na fakt, że istnieje tu możliwość przekształcenia jej w himsę, agresywna ahimsa musi być elitarna.

W zastosowaniu do akcji politycznych i społecznych Gandhi używał nazw „nieposłuszeństwo cywilne” (*civil disobedience*) i „odmowa współpracy” (*non-cooperation*). *Civil disobedience* to ahimsa agresywna łącząca się z jawnym łamaniem pewnych praw czy odmową spełnienia określonych obowiązków obywatelskich (np. służby wojskowej, płacenia podatków). *Non-cooperation* nie wymagało bezpośredniego łamania prawa, ograniczając swój zasięg do bojkotu określonych urzędów, sklepów, wyrobów, szkół czy usług, zwrotu tytułów czy funkcji honorowych. Aspekty negacji miały w taktyce biernego oporu swą stronę pozytywną. I tak np. bojkot jednego typu szkolnictwa oznaczał rozpoczęcie innego rodzaju nauczania⁴², zaś odmowa zakupu towarów przemysłowych łączyła się m.in. z produkcją wiejskich samodiałów.

Akcje nieposłuszeństwa cywilnego nazwał Gandhi satjagrahami, różniąc satjagrahy zbiorowe i indywidualne⁴³.

Pierwszą satjagrahę rozpoczęli mieszkańcy farmy Phoenix w Południowej Afryce. Po wojnie z Boerami Anglicy postawili hinduskich mieszkańców Natalu i Transwalu w trudnej sytuacji. Konstytucja brytyjska zarezerwowała status brytyjskiego poddanego dla białych, zaś nowo powstały Wydział Azjatycki stał się organem gnębienia nawet tych Hindusów, którzy w czasie wojny przebywali poza granicami Transwalu. W 1904 r. pod wpływem lektury książki Ruskina *Unto this Last* i za namową przyjaciela, Alberta Westa, Gandhi postanowił przenieść redakcję „Indian Opinion” na wieś, odgradzając się tym sposobem od zgiełku i himsy industrialnej cywilizacji. W ośmiu blaszanych hangarach niedaleko Phoenix zamieszkali: Gandhi, West, Polak i krewni Gandhiego z rodzinami. Tu właśnie przeprowadzono pierwszą próbę redukcji potrzeb i samowystarczalności. Każdy mieszkaniec otrzymał 3 akry ziemi, którą uprawiał w chwilach wolnych od prac związanych z redakcją, korektą, pakowaniem i wysyłką kolejnych numerów pisma. Mieszkańcy farmy uczyli się rolnictwa i rzemiosła, w niedziele zaś w domu Gandhiego czytali teksty *Gity* i *Biblii*, śpiewali chrześcijańskie i gudżarackie hymny,

⁴² Np. w aśramie Tagora zamiast w szkołach angielskich. Na uniwersytecie Tagore'a we wspólnocie Siantiniketana studiowała m.in. Indira Gandhi.

⁴³ Czasami Gandhi odwoływał satjagrahę zbiorową, a podejmował indywidualną.

zglębając doktrynę biernego oporu. Członkowie farmy doprowadzili do minimum swe potrzeby, stosując koncepcję aparigraha⁴⁴.

Po przeprowadzce do Johannesburga Gandhi zaczął przygotowywać się do budowy większej aśramy ćwiczebnej, koniecznej do rozwoju ruchu biernego oporu. Szansa dla wspólnoty nadarzyła się w 1910 r., gdy architekt Kallenbach przekazał walczącym Hindusom 1100 akrów ziemi, 1000 drzew owocowych i domek. Do odległej o 21 mil od Johannesburga farmy zaczęli napływać różni emigranci: Hindusi, muzułmanie, parsowie i chrześcijanie. Wspólnotę nazwano Farmą Tołstoja. Jej członkowie prowadzili bardzo surowy tryb życia dążąc do samowystarczalności. Różne formy wyczerpującej pracy fizycznej, skąpe wyżywienie wegetariańskiej kuchni, program samokształceniowy (m.in. nauka szewstwa) były tam częścią dobrowolnej akcji samoumartwiania się. „Nosiliśmy wszyscy strój roboczy imitujący ubrania więzienne”, pisał Gandhi⁴⁵.

Farma Tołstoja stanowiła cenny wkład do walki satjagraha, dając azyl rodzinom walczących poprzez przykład dobrowolnej nędzy i surowości życia, podjętego w imię patriotyzmu, tworząc wzorce walki biernego oporu. Liczba członków wspólnoty wynosiła 50—75 osób. „Ci, którzy poznali surową dyscyplinę Farmy Tołstoja — stwierdził Nanda — nie bali się żadnego więzienia”⁴⁶. W ten sposób w obu aśramach tworzył Gandhi grupę zdecydowanych do „walki” ze złem społecznym identyfikowanym ze złem moralnym.

Okazja ku temu nadarzyła się dość szybko, choć w 1911 r. wydawało się, że nadchodzi koniec prześladowań. Po amnestii dla więźniów politycznych w „Indian Opinion” podano do wiadomości decyzję rządu o uchyleniu bariery imigracyjnej dla osób z pewnym cenzusem. W atmosferze powszechnego entuzjazmu w Johannesburgu rozegrano mecz piłki nożnej między dwiema drużynami biernego oporu: Pretoria Passive Resisters’ Eleven i Local Passive Resisters’ Team. Radość była jednak przedwczesna. Gdy rząd nie spełnił obietnic, Hindusi zbojkotowali koronację. Sytuację pogorszyła delegalizacja niechrześcijańskich małżeństw i opłaty permitowe. Wówczas Gandhi ogłosił satjagrahę, informując indyjskich przyjaciół, że „armia pokoju” liczy już 66 osób. Nowa taktyka walki polegała na łamaniu praw imigracyjnych poprzez przekraczanie granicy Transwalu. Po pierwszej „akcji” aresztowano 16 osób z Farmy Phoenix, zaś w kilka dni później — 11 kobiet. W odpowiedzi właściciele pozbawili rodziny górnicze wody i elektryczności. Zmuszeni do opuszcze-

⁴⁴ Aparigraha — nieposiadanie.

⁴⁵ B. R. N a n d a, *M. Gandhi. A Biography*, London 1958, s. 410.

⁴⁶ *Ibidem*.

nia mieszkań strajkujący stali się uczestnikami pierwszego marszu biernego oporu. Ponad 2000 osób udało się do Farmy Tołstoja. Tam zostali aresztowani i wkrótce skazani na przymusowe roboty w tych samych kopalniach, które opuścili. Odmowę pracy karano chłostą. Gandhi również został aresztowany i skazany na 9 miesięcy ciężkiego więzienia.

Represje rządu Transwalu wywołały ogólne poruszenie. Hinduscy robotnicy zaczęli masowo opuszczać transwalskie plantacje, a poruszenie indyjskiej opinii publicznej zmusiło wicekróla do interwencji w Londynie. Do Transwalu przybyła komisja do zbadania działalności gen. Smutsa, nad którym zawisła groźba odwołania. Gandhi jednak zachował się w sposób nieoczekiwany. Nie wykorzystał bowiem ani opatrnościowego strajku Europejczyków, ani możliwości zmian personalnych w obozie przeciwnika. Bojkotując komisję, sam rozpoczął rozmowy z gen. Smutsem, wręczając mu zrobione dlań w więzieniu sandały jako symbol życzliwości. Działalność Gandhiego doprowadziła do kompromisu, dzięki czemu zalegalizowano hinduskie małżeństwa, zlikwidowano pewne podatki i opłaty wraz z barierą imigracyjną. Sukces satjagrahy afrykańskiej wątpliwy w aspekcie społeczno-ekonomicznych konsekwencji dla Hindusów zamieszkałych w Afryce przyniósł Gandhiewi ogromną popularność w Indiach i zapoczątkował taktyki biernego oporu:

hartal, strajk z medytacjami, alternatywną pracą kształceniową i pracami porządkowymi;

marsz protestacyjny, połączony z *civil disobedience* — jawnym łamaniem prawa, ale bez himsy.

W 1915 r. Gandhi powrócił do Indii. W Siantiniketan, poetyckiej aśramie laureata Nagrody Nobla Rabindranatha Tagore, oczekiwało nań już 18 chopców z Phoenix. Wspólny pobyt wychowanków dwóch wielkich patriotów, przygotowanych do dwóch rodzajów satjagrahy: kulturowej i społecznej, dał Gandhiewi wiele do myślenia. Pragnąc, by dzieci z Phoenix korzystały w pełni ze zdobyczy „indyjskiego renesansu”⁴⁷, poprosił poetę o nauczycieli dla aśramy, którą wkrótce założył.

Celem wspólnoty Gandhiego miały być przygotowania grupy gotowej do satjagrahy na terenie Indii, planowanej nie wcześniej niż za 5 lat⁴⁸. Do tego celu Mahatma wybrał teren położony koło Ahmedabadu, ośrodka przemysłu tekstylnego, z czym wiązał nadzieje ahimsy konstruktywnej. W aśramie nad rzeką Sabarmati początkowo zamieszkało 25 osób: kobiet, mężczyzn i dzieci. Wśród dżungli, na terenie 150 akrów członkowie wspólnoty zbudowali domy, warsztaty (przędzalnie i tkalnie), szkołę, bibliotekę i urządzenia sanitarne, założyli farmę doświadczalną, plan-

⁴⁷ Patrz K. Kripalani, *Rabindranath Tagore*, London 1932.

⁴⁸ Patrz Nanda, *op. cit.*, s. 49.

tację bawełny, ogrody warzywne. Autorem projektu był Mahatma, zaś kierownikiem robót, tak jak w Afryce, Maganlal Gandhi.

Aśrama Satjagraha stała się centrum ahimsy konstruktywnej, a w latach 1920—1930 ahimsy agresywnej. Dwie wielkie akcje programu konstruktywnego rozślawiły ją na całym świecie: khadi (*khādi*) i haridżan (*haridžan*). Obie rozpoczął Gandhi już w Afryce. Khadi był rodzajem indyjskiego samodziału. Gandhi, dążąc do autonomii swego kraju (*swarādź*)⁴⁹, głosił hasła samowystarczalności ekonomicznej (*swadesi*)⁵⁰. Od czasu powrotu z Afryki zalecał rolnikom przedzenie i tkactwo jako dodatkowe źródło dochodu, później uczynił kołowrotek symbolem patriotyzmu, środkiem budzenia świadomości narodowej. Ślad zawrotnej kariery kołowrotka można odnaleźć obecnie na fladze Indii.

Drugim hasłem programu konstruktywnego była walka z niedotykalnością. Ogłaszając pańczama, piątą grupę nie wchodzącą do klasycznego systemu czterech kast, „dziećmi Boga” (haridżan), Gandhi uderzył w jeden z filarów religijności społeczności indyjskiej, niepodważalnej od wielu setek lat. Haridżani nie mogli stykać się z przedstawicielami wyższych kast; w pewnych przypadkach kontakt cieniów wymagał kosztownych ceremonii oczyszczających. Niedotykalni mogli więc wykonywać jedynie określone zawody (zamiatanie, czyszczenie toalet, grzebanie padłych zwierząt, garbowanie skór), musieli mieszkać w wydzielonych dzielnicach, modlić się w odosobnieniu. Studnie publiczne, szkoły, świątynie były dlań niedostępne.

Anglicy takiemu stanowi rzeczy nie przeciwdziałali, a nawet, w pewnym sensie, w myśl zasady „dziel i rządź”, dyskretnie popierali bariery kastowe⁵¹.

W końcu 1915 r. Gandhi przyjął do wspólnoty rodzinę haridżanów. Wywołało to burzę protestów na zewnątrz, wewnątrz groziło rozkładem aśramy. Najpierw zbuntowała się żona Gandhiego, Kasturbaj, mająca dosyć niedotykalnych już w Afryce. Gandhi postawił jej ultimatum: akceptacja haridżanów lub opuszczenie aśramy. Wkrótce potem Maganlal zapragnął opuścić wspólnotę. Gandhi musiał znaleźć wiele argumentów, aby go zatrzymać.

Z tych samych przyczyn ustaly wszelkie subwencje na rzecz aśramy. Nawet chrześcijańscy i muzułmańscy przedsiębiorcy w obawie przed bankructwem spowodowanym bojkotem ich wyrobów nie ośmielili się udzielić obiecaney pomocy. W takiej sytuacji Mahatma zdecydował prze-

⁴⁹ Swaradź (*swarādź*) — hasło autonomii.

⁵⁰ Swadesi (*swadesi*) — hasło bojkotu towarów angielskich.

⁵¹ Patrz A. M. M u z u m d a r, *Social Welfare in India*, 1964 s. 49.

nieść wspólnotę do dzielnicy niedotykalnych w Ahmedabadzie. Egzystencję Sabarmati uratował wówczas „anonimowy” dar 13 tysięcy rupii⁵².

Akcję haridżan rozszerzył Gandhi na całe Indie. W 1920 r. wielce przyczynił się do umasowienia Kongresu, umieszczając jednocześnie kwestię niedotykalnych w politycznym programie partii i rozpoczynając kampanię prasową w obronie „dzieci Bożych”. W artykule zamieszczonym w „Young India” 20 XII 1920 r. Mahatma dowodzi: „*Non-cooperation* z rządem oznacza współpracę rządzonych. Jeśli Hindus nie zmaże grzechu niedotykalności, nie będzie żadnej swaradź ani w ciągu roku, ani w ciągu stu lat [...] Musimy traktować haridżanów jak naszych braci, bo są nimi w istocie. Musimy zwrócić im dziedzictwo kulturowe, które im skradliśmy przed wiekami [...] Reforma ta nie może być skutkiem swaradź, ale przyczyną”⁵³.

W 1921 r. znajdujemy w tym samym dzienniku stwierdzenie o bardziej radykalnym wydźwięku: „Uważam likwidację niedotykalności za najpotężniejszy czynnik w procesie zdobywania swaradź”⁵⁴.

Walka o zniesienie niedotykalności nie przebiegała w izolacji, łącząc się z satjagrahą polityczno-społeczną w latach 1920—1930. W ciągu dziesięciolecia Gandhi doprowadził do szeregu zmian, m.in. do „mieszanego” małżeństwa. Wkrótce z pomocą przyszli mu sami haridżanowie tworząc swój własny program polityczno-społeczny. Moment ten wykorzystali Anglicy sterując akcjami legalnymi w ten sposób, że doprowadzili do powstania projektu ustawy o segregacji wyborów do władz lokalnych, w której haridżani mieliby swą odrębną pulę. Takie „kompromisowe” stanowisko spodobało się wielu ortodoksyjnym Hindusom. Wówczas Gandhi zastosował nową indywidualną technikę biernego oporu — głódówkę. Z więzienia Yeravda, zdecydowany poświęcić życie sprawie niedotykalnych, w przeddzień rozpoczęcia głódówki napisał do przedstawiciela brytyjskiego rządu list otwarty: „Wierzę, że [...] ten krok oczyści hinduizm ze straszego grzechu, znajdując również oddźwięk na całym świecie. Moja walka przeciw praktykom niedotykalności jest bowiem walką przeciw wszystkiemu, co w człowieczeństwie nieczyste. Wysyłając ten list do Lorda S. Hoara, głęboko wierzę, że najlepsze siły ludzkiej rodziny przyjdą mi z pomocą, na nich opieram się sercem czystym, wolnym od wszelkiej złości i nienawiści. Decyzję głódówki podjąłem wierząc w słuszność sprawy, w społeczeństwo hinduskie i w czynniki oficjalne”⁵⁵.

⁵² Dar Ambalal Sarabhaia, fabrykanta tekstyliów w Ahmedabadzie, wiążącego wielkie nadzieje rozwoju przemysłu indyjskiego z ruchem khadi.

⁵³ Wg Muzumdar, *op. cit.*, s. 57.

⁵⁴ M. Gandhi, „*Jeune India*”, 3 XII 1921.

⁵⁵ Pyarelal, *Epic Fast*, Ahmedabad 1932, s. 121—122.

Więści o głodówce Mahatmy zrobiły w Indiach ogromne wrażenie, co między innymi wywodziło się z koncepcji karmana⁵⁶. Głodówka w kontekście hinduizmu zmuszała całe społeczeństwo indyjskie do działania. Nikt nie chciał obciążać swego karmana „morderstwem” człowieka świętego, uznanego niekiedy za awatara boga⁵⁷. W całym kraju nastąpiły więc natychmiastowe zmiany postaw, niespotykane od wieków. Hindusi wyższych kast demonstracyjnie bratali się z haridżami, kapłani bramińscy otwierali im bramy świątyni. Nie zadowolilo to jednak Mahatmy; coraz bardziej osłabiony, postanowił kontynuować ów specyficzny rodzaj szantażu ludzkich sumień. W szóstym dniu głodówki miliony mieszkańców Indii odprawiały publiczne modły, gdy przedstawiciele rządu i liderzy stronnictw sporu: bramini i niedotykalni, podpisywali w obliczu Gandhiego porozumienie, które rząd brytyjski zatwierdził⁵⁸. Wówczas dopiero Mahatma przyjął pierwszy posiłek, ustalając najbliższy tydzień Tygodniem Obalenia Niedotykalności.

Mimo krótkotrwałej fali entuzjazmu głodówka Gandhiego uczyniła wyłom w tradycji indyjskiej, co znalazło wyraz w polityce niepodległych Indii. Untouchability Offence Act z 1955 r. przewiduje kary za obrazę niedotykalności, zaś system rozwijania szkolnictwa i stypendiów dla niższych kast, zwolna likwiduje relikty niedotykalności, utrzymujące się nie tylko z winy wyższych kast, ale także z powodu oporu pewnych grup samych haridżanów niechętnych zmianom.

Taktykę publicznej głodówki jako technikę biernego oporu stosował jeszcze Gandhi pięciokrotnie, zawsze z pozytywnym skutkiem. W 1924 r. doprowadził w ten sposób do zgody między Hindusami a muzułmanami, w 1938 r. załagodził spór w Radżkot, w 1942 r. po rezolucji „Quit India” uśmierzył zamieszki, w 1947 r. przerwał rzeź w Kalkucie, w 1948 r. wprowadził pokój w Delhi. Wypowiadając się na temat „skuteczności” głodówek, Gandhi stwierdził, że mogą je podejmować jedynie ludzie, którzy na to „zasłużyli”: o wielkim prestiżu, przekonani święcie o słuszności sprawy, zdecydowani za nią umrzeć, kochający swój lud i przezeń kochani.

⁵⁶ Przed prawowiernym Hindusem stanął dylemat: grzech skalania kontaktem z niedotykalnym czy też grzech posłania na śmierć świętego męża. Problem ten nabrał innego znaczenia po głodówce, kiedy Vinoba Bhave w towarzystwie braminów i niedotykalnych zaczął odwiedzać świątynie w całym kraju. Bano się wówczas świątynie oczyszczać, aby nie obrazić świętych mężów, a jednocześnie bano się odprawiać w nich modły. Konflikt autorytetów zakończył się zwycięstwem Mahatmy.

⁵⁷ Zdarzało się, że podczas wędrówek Gandhiego oddawano mu boską cześć, o czym pisze Nanda.

⁵⁸ Pakt w Poona.

Drugą akcją rozpoczętą w aśramie Satjagraha był ruch swadesi, oznaczający w praktyce samowystarczalność ekonomiczną. Szereg „ślubów” obowiązujących we wspólnocie łączyło się z programem konstruktywnym, postulującym samowystarczalność. Wiodły ku niej dwie drogi:

- produkcja dóbr krajowych,
- likwidacja fałszywych, nienaturalnych potrzeb.

W takim kontekście zrozumiały stały się obowiązujący w aśramie zakaz kradzieży (*non-stealing*). „Człowiek — pisał Gandhi — tak jak ptaki nie powinien mieć dachu nad głową, ani ubrania, ani zapasów żywności na jutro”⁵⁹. Zdanie to świetnie ilustruje historia zwykłej kradzieży, która zdarzyła się w Sabarmati. Złodzieje zabrali kuferek Kasturbaj. Gandhi najpierw zmatrwił się, że za mało kontaktu miał z sąsiadami, wierzącymi widocznie, że we wspólnocie są rzeczy cenne, co przeczyło idei swadesi, potem zaś bardzo się zdziwił, że jego żona miała jakiś kuferek. Gdy ta stwierdziła, że było w nim ubranie dzieci i wnuków, uznał to za niepotrzebny zbytek. Od tego dnia Kasturbaj miała najmniejszą skrzyneczkę w całej aśramie.

Opisany w pracy Gandhiego *History of Satyagraha Aśram*⁶⁰ statut wspólnoty zawierał szereg ślubów związanych z praktyką biernego oporu (ahimsy, satja, wstrzemięźliwości, dyscypliny) znanych już z Afryki. Jeden z nich, dotyczący obowiązku pracy fizycznej, przerodził się w fundament hasła swadesi, gdy w 1920 r. Mahatma zbojkotował wyroby angielskie. Hasło „czarkha” (kołowrotek) stało się nakazem dla każdego patrioty. „Indie nie mogą być przede wszystkim dla Lancashire, a potem dla siebie” — głosił Gandhi⁶¹. Potraktował on wyrób płótna khadi jako czynność filozoficzno-religijną, zbliżając elitę intelektualną do ludu, zaś lud do Prawdy. Hasło bojkotu towarów angielskich, a raczej jego konsekwencje spotkały się z krytyką Tagore’a, który na łamach „Modern Review” określił koncepcję *non-cooperation* jako doktrynę „negacji, izolacji i rozpacz, grożącą budową chińskiego muru między Indiami a Zachodem”⁶². Nie wierzył również w sukces małej maszyny, kołowrotka, w walce z wielkimi. Wypowiedź ta była wielce znamienita, tym bardziej że to Tagore nazwał Gandhiego Mahatmą, obdarzał go odwzajemnianym szacunkiem, gościł w swojej aśramie. Zamieszczona w „Indian Opinion” riposta Gandhiego podkreślała pozytywne aspekty programu *non-coope-*

⁵⁹ Wg Nanda, *op. cit.*, s. 138. Daje się tu zauważyć zbieżność z regułą św. Franciszka.

⁶⁰ M. Gandhi, *History of Satyagraha*, Madras 1933.

⁶¹ *Speeches and Writings of M. Gandhi*, Madras 1933, s. 34.

⁶² Cytaty z „Modern Review” podałem wg Nanda, *op. cit.*, s. 202.

ration: „Uważam za niemożliwą walkę z cierpieniem pieśnią Kabira. Głodne miliony żądają innej poezji: jedzenia”⁶³.

„Gdy wszyscy wokół mnie umierają z głodu, pisał Mahatma, jedynym dozwolonym zajęciem jest dla mnie żywienie głodnego; Indie są domem w ogniu. Umierają z głodu, bo nie ma pracy, za którą można kupić żywność. Dla bezrobotnego i głodującego ludu jedyną dopuszczalną postacią, w której Bóg ośmieli się objawić, jest praca i obietnica chleba jako zapłaty. Głód jest argumentem, który prowadzi Indie ku kolowrotkom [...]

„Dajcie im pracę, aby mogli jeść. Jeśli ktoś nie czuje tego obowiązku, bo sam nie musi pracować, niech sprawdzi pochodzenie każdej monety, która trafia do jego kieszeni. Takie pieniądze pochodzą z grabieży. Każdy więc musi prząść. Tagore także musi prząść. Niech spali zagraniczne ubranie, to jest dziś obowiązkiem każdego”⁶⁴.

Przyszłość załagodziła ów spór. Różnica zdań nie dotyczyła bowiem celów, lecz środków. Gandhi preferował taktykę ekonomicznego biernego oporu, Tagore „wielki strażnik”⁶⁵ tradycji — kulturowego. Akcję „khadi” obliczano na 50 milionów funtów szterlingów. Straty Anglików stały się wkrótce jeszcze większe. W 1930 r. bojkot towarów, urzędów, sądów i szkół przekształcił Mahatma w ruch *civil disobedience*.

Pierwsza akcja rozpoczęła się znów w aśramie Satjagraha. Był to słynny „marsz solny”, jawne złamanie zakazu warzenia soli. 12 marca 1930 r. z Sabarmati wyruszyło 79 członków wspólnoty. Akcji towarzyszyła szeroka reklama w krajowej i zagranicznej prasie, filmie, oprawa muzyczna, girlandy kwiatów. „Maszerujemy w imię Boże — przemawiał Gandhi — rebelia jest naszą religią”⁶⁶. W ciągu 21 dni przebyto 300 kilometrów. Tłum stawał się coraz większy, zarażając kolejne wioski ideą. Marsz miał charakter pokojowy i religijny. Choć Gandhi starał się, by go aresztowano, pozostawał ciągle na wolności; rząd wydał zakaz interwencji; Mahatmę aresztowano dopiero w przeddzień innej akcji — pokojowego opanowania składów soli w Darsiana. Wówczas ruch solny Satjagrahy objął prawie wszystkie wsie wybrzeży indyjskich, integrując chłopstwo oraz budząc patriotyzm. Po uwięzieniu Gandhiego Kongres rozszerzył satjagrahę na prawa leśne, podatki ryżowe, zbojkotował wszystkie towary angielskie, statki, porty i kompanie ubezpieczeniowe. W rezultacie „perkalikowa wojna” obniżyła indyjski import tekstyliów angielskich o 1/3. Presja przedsiębiorców angielskich w parlamencie stała się przyczyną rozpoczęcia negocjacji. Wydany po rozmowach wicekróla Irvina

⁶³ *Ibidem*, s. 203.

⁶⁴ *Indian Opinion*, cyt. wg Kripalani, *op. cit.*, s. 296.

⁶⁵ W wyż. wym. artykule Gandhi nazwał Tagore'a „wielkim strażnikiem”.

⁶⁶ „*Young India*”, 3 IV 1930.

z Gandhim dekret (Delhi Pact — 17 II 1931) głosił amnestię, zezwolenie warzenia soli do użytku prywatnego, oficjalne uznanie indyjskiego samodziła. Nie było tam jednak mowy o autonomii. Mimo to Gandhi odwołał satjagrahę.

W 1935 r. Mahatma założył ostatnią aśramę. Wydarzenie to poprzedziło jego wycofanie się z Kongresu (1934) i publikacja pracy *Cent per Cent Swadesi* (1935). Gandhi doszedł bowiem do przekonania, że Indie mogą uzyskać autonomię jedynie dzięki przemianie w „demokrację wiejskich republik”. Zażądał więc bojkotu nie tylko towarów angielskich, ale wszelkich wyrobów przemysłowych, nawet szczotek do zębów, papieru i łuskanego ryżu. Reformę zaczął oczywiście od siebie. Echa jego apelu o „służbę wsi” wyraziły się w szeregu bezinteresownych „czynów” miejskich patriotów. Gandhi zamieszkał wówczas w dżungli w Seagon. Wkrótce wokół jego domku powstała aśrama Sevagram⁶⁷. Zamieszkali tam również Polak Maurycy Frydman, profesor Bhansali, eksperymentujący z liśćmi jako pokarmem i odzieżą, mnisi, trędowaci i przyjaciele Gandhiego. Wkrótce Sevagram stało się centrum wiejskiej odnowy. Powstały tam ośrodki poprawy hodowli krów, przemysłu wiejskiego, kształcenia rolnego i wiejskiego dziennikarstwa. Rozpoczęła także swój „eksperyment”, zgodnie z gandyjskimi zaleceniami samowystarczalności i redukcji fałszywych potrzeb, organizacja wiejskiego szkolnictwa. Jej cel określił Mahatma następująco: „Jak zamienić śmieci w bogactwo”.

Doświadczenia Sevagram wielce przydały się w pierwszych dniach niepodległości Indii. Opisane w *Testamencie Gandhiego*, a rozwijane w ruchach typu sarvodaja⁶⁸ do dziś są żywymi tendencjami mimo szeregu zmian polityczno-społecznych.

WSPÓŁCZESNE ECHA BIERNEGO OPORU

W drugiej połowie XX w. doświadczenia indyjskiego ruchu biernego oporu uniwersalizowały się. Rozpatrując zagadnienie współczesnej kontynuacji ahimsy jako doktryny, technik i praktyk aśramowych należy przede wszystkim oddzielić kontynuacje totalne, łączące trzy aspekty biernego oporu w całości, od kontynuacji częściowych preferujących jeden z elementów. Dużą rolę odgrywa tu kontekst kulturowy i społeczno-polityczny. Co do kontynuacji biernego oporu jako całości, biorąc pod uwagę zastrzeżenia Gandhiego przeciw konceptualizacji i petryfikacji

⁶⁷ Sevagram (*sevagram*) znaczy w hindi: służba wsi.

⁶⁸ Ruch sarvodaja — akcja dobrowolnego oddawania ziemi dla najbiedniejszych — wiąże się z osobą Vinoba Bhawe, ucznia Gandhiego. B. Mrozek, *Testament Gandhiego*, „Argumenty”, 1973.

jego teorii i praktyki, należałoby raczej poszukiwać owych „ludzi Bożych” w nowych sytuacjach: przejętych głęboko Prawdą i Ahimsą, przywódców o gromnej odwadze cywilnej i sile „miłości”. Do takich niewątpliwie należał Martin Luther King, walczący metodami biernego oporu baptystowski pastor z Atlanty, antyrasista, laureat Pokojowej Nagrody Nobla, człowiek głęboko wierzący, a jednocześnie trzeźwo myślący społecznik i bystry polityk. Jego popularność zaczęła się od murzyńskiej satjagrahy. W 1955 r. murzyńscy mieszkańcy Montgomery rozpoczęli *civil disobedience*, łamiąc przepis o segregacji rasowej w miejskich autobusach⁶⁹. Aresztowania stały się przyczyną bojkotu miejskich środków transportu. W rezultacie akcji biernego oporu, bez użycia siły, King doprowadził do zniesienia ustawy segregacyjnej. Stając się w 1958 r. przywódcą Kongregacji Chrześcijańskiej Przywódców Południa, a w 1961 r. przywódcą wędrowniej akcji *civil disobedience* wobec przepisów segregacyjnych na Południu (obejmującej sklepy, restauracje, środki miejskiego transportu tylko dla białych), przerwanej na skutek próby zbiorowego lynchu w Alabamie i Montgomery, murzyński pastor stał się w USA żywym symbolem ruchu biernego oporu.

W 1964 r. z okazji otrzymania Pokojowej Nagrody Nobla King wygłosił przemówienie ukazujące wyraźne związki z doktryną gandyjską: „Zdecydowanie odrzucam pogląd, że człowiek tak tragicznie ugrzązł w bezgwiezdnej nocy rasizmu i wojny, że nie będzie mógł już nigdy dostrzec jutrzeńki pokoju i braterstwa. Odrzucam cyniczne twierdzenia, jakoby naród za narodem musiał tonąć w militarystyce opadając w piekło termojądrowej zagłady. Wierzę, że ostatnie słowo należeć będzie do nieuzbrojonej prawdy i bezwarunkowej miłości. Dlatego właśnie czasowo zwyciężona słuszność jest silniejsza niż triumfujące zło”⁷⁰.

Pastor King jest więc w kontekście pierwszej części mojej pracy przykładem totalnej akceptacji całości gandyjskiej idei biernego oporu: doktryny, taktyk, praktyki wspólnotowej, stosunku przywódcy do cierpienia i własnego istnienia. Jeśli przypomnimy, że Gandhi za główne źródło nauczania biernego oporu uważał swe życie, i zauważymy podobieństwa kolei losu Mahatmy i Kinga mimo krańcowo różnego podłoża społeczno-ekonomicznego, jeśli dostrzeżemy emocjonalną zbieżność ostatnich chwil życia dwóch „proroków” biernego oporu, będziemy mogli mimo szeregu różnic ową totalność przejęcia uważać za dowiedzioną. Tezę tę potwierdza fakt istnienia silnych związków Kinga z Nehru poprzez ich wspólnego przyjaciela pastora Lawsons, byłego misjonarza w Indiach, i wspólny wzór osobowy Mahatmy Gandhiego, którego wszyscy trzej gorąco po-

⁶⁹ Sprawa Rosy Parks, G. Frank, *Śmierć po amerykańsku*, Warszawa 1977, s. 28.

⁷⁰ Frank, *op. cit.*, s. 79.

dziwiali⁷¹. Wraz z doktryną przejął King taktykę Mahatmy. Marsze, bojkot, *civil disobedience* z jednej strony, środki legalne: interwencje w kołach rządowych, propagacja celów przez środki masowego przekazu i poruszenie opinii publicznej — z drugiej.

Jeśli przyjrzymy się choćby zespołowi Kinga używanemu do organizacji pokojowych demonstracji, łatwo przypomnimy sobie wychowanków aśramy Gandhiego o podobnych kwalifikacjach. Tak więc, moim zdaniem, opierając się na określeniu biernego oporu jako zmiennego niedefiniowalnego zespołu czynników ahimsy i Prawdy w konkretnych sytuacjach społeczno-politycznych, możemy mówić w przypadku Martina Lutera Kinga o kontynuacji totalnej.

Przykładów kontynuacji częściowej jest o wiele więcej. Sam Gandhi dostrzegwał, że jego najbliżsi współpracownicy często akceptują jego poglądy tylko w pewnym zakresie, częściej taktykę niż doktrynę jako całość. Stąd ścisły nacisk na łączność doktryny, technik i praktyki aśramowej i rozważania na temat definicji prawdziwego bojownika ahimsy.

W zakresie taktyk biernego oporu kontynuacje nie muszą się łączyć z ideologią. Odkrywcze w tym zakresie są różne grupy społeczne. Studenci amerykańscy wyspecjalizowali się w akcjach *sit-in*, antyrasiści murzyńscy w marszach, hippisi zastosowali praktyki medytacyjne, przeciwnicy Allende w Chile zużywanie prądu w godzinach szczytu, zaś robotnicy w Memfis ciąglą blokadę telefonów policji. Szczegóły można tu mnożyć w nieskończoność.

Kontynuacje gandyzmu rozumianego jako filozoficzno-religijna doktryna biernego oporu, zespół metod walki *non-violence* i eksperyment wspólnoty widoczne są w ruchu kontestacji kultury Zachodu drugiej połowy XX wieku.

Zarówno w aspekcie całościowym, jak i we fragmentarycznych przejawach „kontrkultury” można odnaleźć echa afrykańskich i indyjskich rozważań i doświadczeń Mahatmy. „Kontestacja — pisze Aldona Jawłowska — niezależnie od tego, czy prowadzi do naiwnego optymizmu wyrażającego nadzieje szybkiej zmiany, czy pogodzenia się z perspektywą długiej i ciężkiej drogi do «ziemi obiecanej», czy do rozpaczliwego przeświadczenia o nieuchronności alienacji — jest zakwestionowaniem wszystkiego: kultury, polityki, organizacji społecznej, oczywistych form codziennej egzystencji, norm etycznych, wzorów i standardów zachowania całego dotychczasowego sensu istnienia. Tym co wspólne, spajające ten ruch w jedną całość, jest totalne zwątpienie w racjonalność otaczającej rzeczywistości, połączone z niezachwianą wiarą, iż kształty rzeczywistości

⁷¹ Frank, *op. cit.*, s. 70.

nowej tkwią wewnątrz krępujących i sprzecznych z naturą form życia społecznego”⁷².

Tego typu formuła pozwala odnaleźć w ideologii i praktyce gandyzmu te same archetypy, które działały również w ruchu kontrkultury. Pamiętajmy przy tym, że Gandhi nie dzielił świata na Anglików i Hindusów; granica przebiegała tu między złem a dobrem, zaś Zachód i Indie spotykały się na gruncie społecznej rzeczywistości jego kraju.

Koncepcja narodu jako całości wyznaczonej nie polityką i geografią, ale Prawdą, Miłością i Ahimsą wspólna jest zarówno gandyzmowi, jak i kontestacji. Po festiwalu w Woodstock mówiło się wyraźnie o *Woodstock nation*, zaś linia frontu przebiegała między generacjami; wewnętrznym „najeźdźcą” była instytucjonalna inwigilacja „kultury afirmatywnej”⁷³. Podobnie było ze sposobami walki; zarówno w sferze „programu konstruktywnego”, jak i w sferze technik kontrkultura łączy się często z metodami ahimsy: *non-cooperation* i *civil disobedience*. Ich charakter wyrasta z niechęci do efektów industrializacji, potępienia „plastycznych dżungli” i „asfaltowych pustyni”, żywo przypomina wiejskie inklinacje Mahatmy, zaś moda na własne wyróby z pewnością łączy się z ruchem „khadi”, tak jak bojkot fryzjerów przypomina początki formacji gandyzmu. To samo można powiedzieć o bojkocie wyrobów przemysłu rozrywkowego i tekstylnego itp. W aspekcie *civil disobedience* — marsze antyrasistowskie i antywojenne palenie kart poborowych, *teach-in* i *sit-in* znajdują wzorce w marszach solnych i hartalach gandyzmu.

Praktyka aśram Gandhiego ma również swe odpowiedniki i kontynuację we wspólnotach kontrkultury, szczególnie w aspekcie redukcji fałszywych potrzeb (wystąpienia przeciw ich twórcy — reklamie) i dążenia do samowystarczalności w amerykańskich komunach rolnych.

Zasady doktryny *non-violence* znalazły też zastosowanie w stosunkach międzynarodowych. Po raz pierwszy sformułowane w traktacie chińsko-indyjskim w 1954 r. proklamowane były przez Nehru i Czou-en-laia jako „Pańcza Sila” („Pięć Zasad”)⁷⁴. Obejmowały one:

- 1) wzajemne poszanowanie integralności terytorialnej i suwerenności,
- 2) wzajemne niemieszanie się w sprawy wewnętrzne,
- 3) nieagresję,
- 4) równość i wzajemność korzyści,
- 5) pokojowe współistnienie.

Traktat „Pańcza Sila” stał się podstawą deklaracji konferencji w Bandungu w 1955 r., podpisanej przez 29 krajów Azji i Afryki w dobie ak-

⁷² A. Jawławska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, tekst na okładce.

⁷³ Vide ideologia Marcuse’a.

⁷⁴ Hasło „Pańcza Sila”, *Wielka encyklopedia powszechna*, t. 8 Warszawa 1966.

tywnej działalności bloków polityczno-wojskowych, zaś Nehru — rzecznikiem „polityki niezaangażowania”. Pojęcie *nonalignment* zawierało, zdaniem J. Nehru, aspekt pozytywny i tym różniło się od „neutralności” i bierności. „Gdzie wolność czy sprawiedliwość znajduje się w stanie zagrożenia, gdzie mamy do czynienia z agresją, nie możemy i nie będziemy neutralni”⁷⁵. Takie stanowisko jest zarazem kontynuacją, jak i negacją ideologii Gandhiego, wyrasta bowiem z aktywnej postaci doktryny biernego oporu postulując nawet, w uzasadnionych przypadkach, użycie siły. Należy jednak pamiętać, że Gandhi wolał himsę od tchórzostwa i miał złożony stosunek do sprawiedliwej walki zbrojnej⁷⁶.

Pokojowa polityka J. Nehru wyrażała się pełniej w „Apelu Pięciu” XV Sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ (1960) skierowanego do wielkich mocarstw w imię pokoju, a także w indyjskich propozycjach konferencji belgradzkiej (1961), zaakceptowanej przez 25 państw uczestników. Propozycje te wiązały się z pokojowym współistnieniem, antykolonializmem, antyimperializmem i antimilitaryzmem (wyrażanym w potępieniu paktów wojskowych i odmowie utrzymywania obcych baz wojskowych). W 1964 r. w II konferencji krajów niezaangażowanych uczestniczyło już 47 krajów. Rozwój ruchu krajów niezaangażowanych, rozszerzającego zasięg mimo chwilowych kryzysów, można prześledzić wertując dokumenty konferencji lat 1973 i 1976. Jego ewolucja nosi ślady gandwijskich idei jedności sfery polityczno-ekonomicznej z etyczną. W tym aspekcie istnieje szereg zbieżności z pokojową polityką państw socjalistycznych, której rezultaty etyczne są często bardzo podobne do postulatów gandyzmu, świadcząc o ich uniwersalności.

Zarówno więc w analizach społecznej kultury Zachodu, jak i badaniach sytuacji społeczno-politycznej Indii roku 1978 zrozumienie wielości jawnych i ukrytych form istnienia i kontynuacji gandhyjskiej teorii i praktyki biernego oporu, może wnieść wiele nowej wiedzy w badaniach kontestacji — rzucić właściwe światło na charakter i głębie związku „buntu młodzieży” z wieloma postaciami filozofii Orientu, zaś w aspekcie najnowszej wewnętrznej i zagranicznej polityki Indii pogłębić rozumienie dialektyki związków tradycji i nowoczesności. Odkrycie nieświadomych kontynuacji pewnych idei Gandhiego w ich całej złożoności wyjaśnić mogłoby zarówno meandry indyjskiej drogi niezaangażowania połączonej z interwencjami zbrojnymi, jak i dynamiką układu sił konfiguracji rozwoju partii indyjskich, powstałych i istniejących w cieniu gandhyzmu, w dialektycznej z nim zgodzie i sprzeczności. Często bowiem oficjalni spadkobiercy idei Mahatmy nie działali zgodnie z postulatami

⁷⁵ Cyt. wg „Zeszyty Dokumentalne. Ruch Niezaangażowanych”, 1977, nr 8 (125)

⁷⁶ Brał czynny udział w I wojnie światowej i popierał zbrojną walkę przeciw nazizmowi.

jego ideologii, a następcy jego oponentów używali taktyk i argumentów biernego oporu.

Odpowiedniki owej relacji współczesności do gandhyzmu można odnaleźć w sferze kultury. Stosunek mieszkańca Republiki Indii drugiej połowy XX wieku do rodzimej i zachodniej tradycji jest w pewnej mierze uwarunkowany genezą, rozwojem i drogami wędrówki idei biernego oporu. Cała gama postaw zawarta między jej krańcowościami: „postawa otwarta” wobec Zachodu i „postawa izolacjonistyczna” z ich korelatami w stosunku do własnego kraju, jest, świadomie lub nieświadomie, w dużej mierze uwarunkowana stosunkiem do gandhyzmu. Wędrówka idei i przemiany doktryny, taktyk i form biernego oporu były — często przyczyną powstawania paradoksów, wynikających z niewiedzy. Przykładem może być stosunek Hindusa lat sześćdziesiątych do różnych rodzajów ekspresji myśli kontestacyjnej w okresie masowych pielgrzymek „zbuntowanej młodzieży” do Nepalu i Indii, w dobie międzynarodowych eksperymentów aśramowych. „Izolacjonista” w pewnym sensie spadkobierca idei gandhyzmu, *a priori* wraz z totalnym zakwestionowaniem świata Zachodu odrzucał gandhyjskie elementy kontestacji. Z drugiej strony zwolennik europeizacji w zetknięciu z hippisami przeczył samemu sobie, w imię rewolty wobec nurtu myśli, która zrodziła bierny opór wnikając w przepojoną atmosferą biernego oporu kontestację.

Powyższa tematyka, a szczególnie syntezy myśli Orientu i kontestacji zarówno na Zachodzie, jak i w krajach Trzeciego Świata w okresie po-kontestacyjnym, wymaga oddzielnego opracowania. Jej przegląd nie jest ani pełny, ani wyczerpujący; ma jedynie ukazać celowość całościowego i wieloaspektowego badania teorii, taktyki, praktyki aśramowej indyjskiego ruchu biernego oporu na podstawie genezy i rozwoju gandhyzmu, którego wielorakie, jawne czy zakamuflowane kontynuacje w swej ogromnej różności są dzisiaj żywe, mimo że portrety Mahatmy nie pojawiają się już nad demonstrantami ani na Zachodzie, ani w Indiach.

WSPOMNIENIE O WANDZIE LEOPOLD

Poznałam Ją w 1964 roku w Polskiej Akademii Nauk. Już od dwóch lat była pracownikiem naukowym Pracowni Zagadnień Społecznych i Kulturalnych Afryki Współczesnej, której twórcą i wieloletnim kierownikiem był profesor Józef Chałasiński, a więc i opiekun naukowy Wandy. W ramach planów naukowych Pracowni Wanda zajmowała się literaturą Czarnej Afryki, w szczególności powieściopisarstwem nigeryjskim w powiązaniu z zachodzącymi tam przemianami społecznymi i kulturowymi. Jako krytyk literacki, wytrawny znawca polskiej i europejskiej literatury, dążyła do poznania literatury powstającej niemalże na Jej oczach, literatury rodzących się bytów narodowych w niepodległych krajach afrykańskich. Kilkuletnie badania zaowocowały rozprawą doktorską poświęconą powieściopisarstwu nigeryjskiemu, książką eseistyczną pt. *O literaturze Czarnej Afryki* (Warszawa 1973 PIW). Decyzję podjęcia pracy naukowej w nowej dziedzinie wiedzy (była polonistką) Wanda podjęła w dojrzałym już wieku. Fakt ten potwierdza Jej życiową odwagę i konsekwentne poszukiwanie własnej drogi życiowej. Tym bardziej jest to niezwykle, że Wandy życie nigdy nie oszczędzało. Tuż przed wojną otrzymała maturę w warszawskim gimnazjum Kowalczykówny. W czasie wojny od pierwszych niemal dni okupacji Wanda należy i działa w kole konspiracyjnym, a kiedy powstały Szare Szeregi tutaj oddaje w służbę swoją energię, serce i zdolności, którymi obficie obdarzyła Ją natura. Z chwilą reorganizacji Szarych Szeregów znalazła się Wanda w batalionie „Parasol” i w jego szeregach walczyła w Powstaniu Warszawskim. Równocześnie studiuje polonistykę na pierwszym komplecie tajnego Uniwersytetu Warszawskiego, przeżywa wielką miłość małżeńską i macierzyńską. Wojna kończy się dla Niej tragicznie: traci bowiem najdroższe osoby, męża w powstaniu, jedyną córeczkę tuż po wojnie. Tragedia ta do końca pozostała zamknięta w Jej sercu.

Dzięki wielkiej woli życia i mimo wszystko wiary w ludzi Wanda zdobywa się na budowanie swego życia raz jeszcze. Tuż po wojnie de-

biutuje w tygodniku „Kuźnica” pracami krytycznoliterackimi. W dążeniu do odbudowy swego życia trafia Wanda do Wrocławia, gdzie przez dwa lata pracuje jako asystentka na polonistyce tamtejszego uniwersytetu. Wraca jednak do Warszawy i podejmuje pracę w redakcji tygodnika „Kultura”. Również w tym czasie zakłada rodzinę. Wraz z mężem wychowała Wanda troje dzieci. Po 1956 r. Wanda porzuca pracę publicystyczną na rzecz pracy redakcyjno-wydawniczej. W Państwowym Instytucie Wydawniczym przez kilka lat kieruje losami współczesnej literatury polskiej, a kiedy coraz trudniej i rzadziej mogła dobrze służyć polskiej literaturze stanęła przed Nią sprawa zmiany i świadomie dokonanego wyboru rodzaju zajęcia. Dojrzewająca, drażniąca Ją — jak nieraz wspominała — świadomość zaściankowości postaw ludzkich wobec innych ludzi doprowadziła Wandę do sformułowania i chęci sprawdzenia na sobie „postawy otwartości”.

W niedługim czasie po Jej śmierci w prasie polskiej pojawiło się kilka wspomnień oraz tekstów Jej pióra. We wspomnieniach tych uderza skąpość informacji ostatniego okresu biografii twórczej, ostatniego twórczego wyboru, który dotyczy wszakże trzeciej części Jej twórczego życia. Jestem w posiadaniu rękopisu Wandy, w którym odsłania złożoną motywację poświęcenia się pracy naukowej dla poznania i zrozumienia kultury nieeuropejskiej. Dygresję tę pierwotnie włączoną do pierwszego rozdziału nie dokończony rozprawy habilitacyjnej Wanda dedykowała profesorowi Chałasińskiemu. Z sześciu stron maszynopisu, który Wanda pozostawiła, wybieram tylko najistotniejsze fragmenty. Oddaję Jej głos. „Ludzie naszego wieku w ogóle nie mogą już żyć w kręgu wyłącznie jednej kultury. Ludzie mego pokolenia, pokolenia drugiej wojny światowej, którzy widzieli i doświadczyli osobiście skutków, do jakich w sąsiednim narodzie doprowadziła w ciągu krótkiego czasu izolacja kulturowa, wprowadzenie pojęcia narodu do pojęcia etniczności, powrót w zamknięcie i ksenofobię (delikatnie mówiąc) typu plemiennego, tyle, że popartą dwudziestowiecznymi środkami technicznymi, ludzie ci na przykładzie własnej biografii dochodzili do traktowania postawy otwartej jako wartości i nieodzownego warunku współżycia między — nie obok — ludzkiego [...] Ale powiedzieć też trzeba, że były liczne i reakcje przeciwne. Okres upokarzania i niszczenia Polaków i polskości, ciężka walka o byt biologiczny i prawo do własnej kultury [...] kompensowane były po wojnie również nadmiernym poczuciem własnej wartości, utożsamieniem tego, co własne, polskie, z tym, co wartościowe, brakiem poczucia humoru na własny temat (co zawsze świadczy o braku dystansu), stereotypowymi i niechętnymi opiniami na temat innych narodów, brakiem jakiegokolwiek chęci ich bliższego poznania [...] W moim odczuciu spotykałam się po wojnie zbyt często i ze zbyt silnie występującym partykularyzmem i kse-

nofobią często połączoną z zawiścią, jeżeli chodzi o stosunek do krajów o wyższym standardzie materialnym i technicznym, z pogardą, jeżeli chodzi o kraje biedne i o odmiennej nieeuropejskiej kulturze. Czułam już wtedy podwójną wewnętrzną potrzebę: z jednej strony, jako polonistka z wybranego z pełnym zamiłowaniem zawodu, nie wyobrażając sobie (a trwa to do tej pory), jak można w ogóle żyć bez różnych form obcowania z literaturą własnego kraju i języka [...] chodzi o to, że czułam równoczesną potrzebę i obiektywizowałam ją sobie również jako potrzebę społeczną — współuczestniczenia w sprawach polskiej literatury, dawniejszej i powstającej dziś jak i pokazywania, otwierania i uczulania na różnorodność, odmienność, bogactwo innych możliwych wariantów w ludzkiej, gatunkowej, tożsamości. Pierwsza, sprawa polska, miała swoje lokalne i zewnętrzne trudności, wewnątrznie była jednak o wiele prostsza. Druga była bardziej gołosłowna, retoryczna, nie poparta wiedzą i fragmentarycznie tylko osobistym doświadczeniem. Głoszoną potrzebę otwartości należało poddać próbie, przede wszystkim na samej sobie. Nie chodziło oczywiście o Europę. Wspólnota pnia, konieczne w moim zawodzie odczytanie w europejskiej literaturze z jej zasadniczą siatką wspólnych odniesień symbolicznych i historycznych, to była sprawa interesująca, ale nie budząca potrzeby sprawdzenia [...] W moim wypadku trzeba było spróbować «wyjść» poza Europę [...] Były jednak utrudnienia właściwe dla mego kraju i mojej sytuacji. Polegały one na tym, że nie mogłam liczyć na bezpośrednie poznanie innego kontynentu, jak i na tym, że nawet pośrednie poznanie musiałam dostosować do możliwości mojej osobistej sytuacji. Realnie biorąc odpadała Azja, Azja Chin, Indie, Japonia, nawet Wietnam, Korea i Azja, dająca wspaniałe możliwości konfrontacji kultur starych i wielkich w każdym tego słowa znaczeniu, a tak bardzo od naszej odmiennych. Ilość czasu, która wydawała mi się potrzebna na opanowanie któregoś z języków i zgłębienie historii i kultury któregoś z krajów, przerastała to quantum, którym mogłam dysponować przy konieczności pracy zarobkowej i licznych obowiązkach rodzinnych [...] Pozostawała do wyboru Afryka i Ameryka Łacińska. Każdy z tych kontynentów wabił czym innym. Afryka (mówię o tzw. Czarnej Afryce) — odmiennym kolorem skóry swoich mieszkańców, kolorem, który w obiegowym mniemaniu stwarza instynktowną, organiczną niemal przeszkodę w porozumieniu bądź przynajmniej w szczerości tego porozumienia. Druga ważna pokusa konfrontacji to była uparcie pokutująca legenda o prymitywizmie (w znaczeniu pewnego prostactwa i słabego rozwoju) kultury afrykańskiej. Trzecia wreszcie — to nagle i niemal jednocześnie rzucenie prawie całego kontynentu w nowoczesne układy państwowe i ekonomiczne. Co z tego wynika? Jaki amalgamat się tworzy? Ameryka Łacińska zafascynowała mnie najpierw poprzez swoją współczesną literaturę

[...] O tym, że wybór padł na Afrykę, zdecydował ostatecznie przypadek. W Polskiej Akademii Nauk powstawał ośrodek, który miał się zająć problemami społecznymi i kulturalnymi współczesnej Afryki. Dowiedziałam się o tym, zgłosiłam i, żeby nie popadać w zbyt liryczne wspomnienia — powiem tylko, że zostałam przyjęta. I po dziś dzień cieszę się tym i cenię to sobie. Ale też gwoli prawdy dodać muszę, że gdyby powstawał wówczas ośrodek latynoamerykanistyczny, zgłosiłabym się również. Szansa afrykańska ukazała się po prostu pierwsza jako możliwie realna. Również gwoli prawdy dodać jeszcze powinnam, że poza motywami intelektualno-moralnymi, które skłaniały mnie do «wyjścia» poza Europę, odgrywały też z pewnością rolę motywy znacznie prostsze, a jednocześnie trudniejsze do określenia, gdyż tkwiące niemal organicznie w mojej osobowej strukturze. Chodzi o niewyżyty instynkt wędrowca i podróżnika, który tkwił we mnie od najwcześniejszej młodości, a nie zdołał się zmaterializować bądź to na skutek zewnętrznego, niezależnego układu okoliczności, bądź też, znacznie już później, na skutek możliwego już wyboru, który padał na uznanie innych spraw za ważniejsze, obowiązujące do rezygnacji z czegoś, co mogło być traktowane jedynie w kategoriach indywidualnej przygody [...] Gdy przychodziły w czasie okupacji, a przede wszystkim w czasie powstania takie momenty, w których byłam przekonana, że niewątpliwie wojny nie przeżyję, i zresztą całkowicie z tą, wydawało mi się, koniecznością pogodzona — jedyny drobny błysk żalu, jaki się pojawiał, to to, że nie zdołałam zobaczyć nic prawie z rozmaitości ziemi, nieba i ludzi, że łatwiej chyba przestawać być na tym świecie, będąc go pełniejszym we wszystkich swoich zmysłach i doznaniach”.

Sporo miejsca poświęciłam wynurzeniom Wandy nie tylko dlatego, że znakomicie ilustrują Jej świetne pióro, ale przede wszystkim dlatego, że ukazują te cechy Jej niepowtarzalnej osobowości, o których tak pięknie powiedziała nad trumną Wandy Jej przyjaciółka, poetka i pisarka, Anna Kamińska: „Widzę Cię taką, jaką byłaś, jaką jesteś w naszych oczach. Twoją smukłą sylwetkę, lekkie ruchy, cały wdzięk Twojej postaci. I to, co z niej emanowało na wszystkich: przyjazna życzliwość, otwartość ku ludziom, pogoda ducha. I głębiej: wiedza pozbawiona pedanterii i mądrość znajdujące właściwe słowa. I głębiej jeszcze — prawość i rzetelność, jaka cechowała każdy Twój postępek, wszystkie wybory i osobiste, i ogólnospołeczne”. To powiedziane zostało nad grobem, w który nie chce się wierzyć. Szczególnie mnie, a może trzeba powiedzieć to skromniej: także i mnie, gdyż byłam Jej przyjaciółką od długiego, bardzo dla mnie znaczącego czasu.

Przyjaźń nasza zacieśniała się z roku na rok i z dnia na dzień. Pamiętam, kiedy jesienią 1972 r. Wanda wyjeżdżała na stypendium nauko-

we do Paryża w związku z rozpoczęciem prac nad rozprawą habilitacyjną o Kamerunie, ile czasu poświęciła mi przekazując materiały do tomów afrykanistycznych „Przeglądu Socjologicznego” i jak cierpliwie wprowadzała mnie w prace organizacyjne. Od tomu XIX aż do tomu XXV „Przeglądu Socjologicznego” na barkach Wandy spoczywały sprawy organizacyjno-administracyjne związane z tym pismem. Ponadto wielokrotnie publikowała wyniki swych badań nad literaturą afrykańską zwłaszcza w trakcie przygotowywania rozprawy doktorskiej, jak i rozpoczętych prac nad rozprawą habilitacyjną, której m.in. z powodu uczciwości intelektualnej postanowiła nie kontynuować. Z prac redakcyjnych Wandy nie można pominąć Jej aktywnego uczestnictwa w powstaniu dwóch prac zbiorowych Pracowni Afrykanistycznej PAN: *Afryka naszych czasów*, wydana w 1976 r., oraz *Religie w procesie przemian w Afryce* z 1977 r. Poza planami naukowymi Pracowni w latach 1972—1977 Wanda opublikowała wspomnianą już książkę *O literaturze Czarnej Afryki*, jest współautorką wydanej w 1975 roku pierwszej w Polsce *Antologii poezji afrykańskiej*, oraz wydanej już po Jej śmierci książki pt. *Eposy Czarnej Afryki*, w której jest autorem wyboru eposów, wstępu i przypisów. Wczesną jesienią 1976 r. Wanda przeszła na wcześniejszą emeryturę, aby czas, jaki Jej pozostał, podzielić między sprawy afrykańskie i polskie sprawy związane z wojną. Teraz właśnie zamierzała, zdobywszy dystans czasu, zająć się dokumentowaniem okresu wojny i Powstania Warszawskiego. Czas ciężko wypracowany w ciągu całego dojrzałego życia marzyła poświęcić napisaniu tego, czego okoliczności, zobowiązania i układy, w jakich przyszło Jej żyć, dotychczas nie pozwoliły zrealizować.

Kiedy piszę te słowa mija rok od czasu Jej odejścia. Czas ten ani przez chwilę nie uleczył mojego bólu, ani nie zatarł świadomości rozstania. Ciągłe brakuje nam Jej pogody ducha, wiary w człowieka, kultury i mądrości, z jaką pomagała nam przewycięzać trudności życiowe. Była Wanda oparciem psychicznym dla tych, którzy tego potrzebowali. I dla wszystkich miała zawsze czas. W środowisku naszym, jak i w innych środowiskach, z którymi była związana, Wanda była istnieniem większym, znaczniejszym, istnieniem, które przerastało nas mądrością, siłą charakteru, wiedzą, istnieniem o wyjątkowym uroku osobistym, dzięki któremu zjednywała sobie tyle przyjaźni ludzkiej. Bez względu na to, ile i co stworzyła w swoim bogatym twórczo i obfitym w cierpienia życiu, dręczy mnie świadomość, że nie powiedziała wszystkiego, o czym mogła i chciała powiedzieć. Najdotkliwsza jednak jest świadomość, że pustka uczyniona Jej odejściem nie daje się wypełnić...

Lidia Ziółkowska

S U M M A R I E S

ZYGMENT KOMOROWSKI

ETHNIC GEOGRAPHY AND GEOGRAPHICAL AND ETHNIC REGIONS
OF AFRICA

Ethnic geography is a science bordering on geography, ethnography, sociology and cultural anthropology. It studies the distribution of ethnic groups and their relation to natural environment.

The term ethnic groups, or tribes, has usually been used to describe large social groups characterized by common descent and culture. They occupy territories in which they prevail in number, have their organization, cultivate land and customs, etc. The ethnic group adapts itself to the environment and, on the other hand, changes the environment in which it lives.

Criteria for distinguishing ethnic groups and the tribes they include are debatable, as is the terminology related to these groups. In Africa, one often refers to "people" or "sons" of such and such group, although Arabic, for example, makes distinction between various hierarchical terms describing tribal units. There is no doubt, however, that African ethnic distinctions were not invented by the colonizers; it is true they applied the principle of *divide et impera* but they were not interested in further sub-divisions of their subjects.

In independent African countries, tribal differences could not suddenly disappear. On the contrary, certain ethnic ties get even stronger as a result of economic development and migration (regardless of the policy of the particular governments). The newly established African nations also refer to the traditions of the particular ethnic groups. This is why the knowledge of ethnic geography of the continent is so essential. It is of paramount importance for the effective organization of trade, transfer of technology, urbanization and education.

It is difficult, however, to classify and record on the map a great number of varied and mixed ethnic groups inhabiting Africa. As a matter of fact, nobody could manage to elaborate generally accepted criteria of classification and compile the map which would draw unquestioned sub-divisions.

The most popular systems of classification in the world and Polish literature are those representing the anthropological and ethnographical point of view of H. Baumann, G. P. Murdock, M. J. Herskovits, B. Holas, D. Paulme, C. G. Seligman and J. Czekanowski. The systems of J. H. Greenber, P. Alexandre, M. Cohen, and D. Westermann are based on language criteria. L. Ratajski based his system of classification, which is widespread in Polish geographical literature, on descent, language and culture criteria. L. Ratajski divides Africa's population, including Indo-Europeans who settled there and the inhabitants of Madagascar, into eight principal families and three subfamilies, that are further subdivided into groups, subgroups and tribes.

H. Baumann, who is a world "classic", distinguished in Africa (excluding Madagascar) 28 so-called "civilization circles." Baumann's system merits special attention since it combines the particular cultures (civilizations) with the types of natural environment and methods of land cultivation adapted to the environment. It seems, however, that the system makes too many distinctions. Many circles might be combined to form clear-cut groups inhabiting larger areas determined both by nature and history, as well as present-day situation.

If one modifies the systems of H. Baumann and L. Ratajski, the geographical and ethnic realities of Africa may be divided into eleven chief areas: (1) North Africa adjacent to the Mediterranean Sea; (2) Sahara; (3) West-African savanna; (4) forest zone of West Africa (on the Gulf of Guinea); (5) the zone of the so-called central Sudan; (6) Ethiopian Plateau and Somali Peninsula; (7) drainage basin of the Upper Nile; (8) East Africa; (9) forest zone and humid savanna of Tropical Africa; (10) arid savanna to the south of the Equator; (11) South Africa — to the south of Angola, Zambia and Mozambique.

Madagascar and archipelagos of African islands constitute separate regions.

This simplified system is based on the whole group of criteria. In addition to some criteria accepted by H. Baumann and L. Ratajski, it distinguishes the criteria of similarity of the present-day economic development and the direction of influence of overseas cultures, as well as the criteria of the rise of national cultures.

Peoples inhabiting the particular regions exhibit similarities that are easy to capture. Coping with similar problems of natural environment encourages the exchange of experiences and skills, as well as the rise of forms of co-existence among hostile groups. It is not accidental that similar elements of clothing are found among the Regibat and Tuaregs, or similar concept of honour (gatje) may be met among the Wolofs, Tukuler and Fulani.

Each region is different from the remaining ones. This is why researchers of culture should avoid generalizations regarding African people. Africans do not exist. All one can do is to refer to Africans of the particular region — a given part of Africa.

EDWARD SZYMAŃSKI

NASSER'S CONCEPTION OF SOCIAL CHANGES IN EGYPT

The army coup of July 1952 was designed to clean away a system that had been neither effective nor representative. Sweeping away the hollow or corrupt forms of the past was simple enough. The task which thereafter faced the Revolutionary Command Council — a group of officers headed by Colonel Gamal Abd al-Nasser, with General Mohammed Nagib as their intended figurehead — was far more difficult. The new regime set out to accomplish all the old had neglected: to fashion beyond the evident charismatic appeal of new leaders a disciplined, enthusiastic political organization able to come to grips with the problem of social change and willing to account for its actions to the Egyptian constituency.

Within a year after the July 1952 revolution, Nasser had written in his *The Philosophy of the Revolution* that "we are going through two revolutions [...]"

a political revolution by which a people wrests the right to govern itself from the hand of tyranny [...] and a social revolution, involving the conflict of classes, which settles down when justice is secured for the citizens of the united nation." He anticipated inconsistencies: "It was not within our power to stand on the road of history like a traffic policeman and hold up the passage of one revolution until the other had passed by in order to prevent a collision. The only thing possible to do was act as best we could and try to avoid being ground between the millstones." The Six Objectives of the Revolution — "elimination of imperialism and its helpers, elimination of feudalism, elimination of monopoly and its domination of the government, the establishment of universal social justice, the formation of the strong, patriotic, national army, and the creation of sound democratic life" — were constantly kept before the public. In 1959 the government undertook to finance 60 per cent of the new project during the following years, and thereby double Egypt's standard of living within a decade. In the meantime, it continued to subsidize the four staples of the Egyptian: poor-tea, sugar, wheat and kerosene. By 1962, Nasser had nationalized all large Egyptian enterprises, expanded land reform, and placed all important sectors of the economy under the control of socialist planners.

WANDA LEOPOLD

GERMAN COLONIALISM IN CAMEROUN AND ITS PRESENT-DAY APPRAISAL

The article discusses the little-known and difficult (for the lack of documents) period of German colonization of Cameroun. The author presents the course and characteristics of German rule in Cameroun on the basis of works of various sources, approaches and types of assessment of such scholars as, E. Mveng, R. Cornevin, V. Le Vine and Ki-Zerbo. Although it is the historical type of elaboration, the article includes problems typical of Cameroun only, for example, the three different colonizations and the influence of this phenomenon on the nature of social change and the process of the rise of new social consciousness.

The author discusses the behaviour and attitudes of the natives towards Germans. She describes cases of resistance from the indigenous population, making distinction between the course of developments in the northern (Islamized) Cameroun and its southern and central region.

The author focuses on the Cameroun elite, particularly people in power, whose European origin links it with the elite of other African countries. While discussing these problems, the author emphasizes the character of the opposition in Cameroun of the late period of German colonization. The opposition was organized and led by the Cameroun citizens who had studied in Europe. The rise of the educated elite (in the social sense) in southern and central Cameroun is one of the most pronounced effects of German colonization.

While analyzing German undertakings in the various domains of the country's life, the author focuses on the problems of colonial education and its consequences today. It is emphasized, for example, that during colonization different types of attitudes were shaped within the elite (not only the Cameroun elite). The first

type of attitude is represented by Manga Bella; the other by the "advocate of conciliation" — Charles Antagana.

The article closes with the four points under which German undertakings in Cameroun are discussed and the analysis of the impact of these undertakings on the present-day realities of the country.

JAN PARYS

ECONOMIC TRANSFORMATION AND SOCIAL DEVELOPMENT IN INDEPENDENT GHANA

The analysis of the industrialization pattern of Ghana starts with the history of modern economic processes. The author discusses the role of Europeans in promoting the development of supra-tribal economy and the activity of colonial authorities. The pattern of industrialization introduced in 1957 by the People's Party of Convention under Nkrumah is presented by way of characterizing the successive economic plans of the government. The financing of investments, their share in national income and their principal areas comprise the three issues which make the author conclude that the pattern of industrialization adopted by Nkrumah was inadequate in Ghanaian conditions. Slowdown of economic development, inflation, financial crisis and adverse balance of foodstuffs led to a coup in 1966, when the army overthrew the Nkrumah government. Economic difficulties faced by the Nkrumah government had also their source in noneconomic apparatus of political organs, inefficient civil service staff, dictatorship, and wrong policy of the government pursued in relation to the particular social strata. The military government, which has been in power since 1966, inherited worse situation from Nkrumah than he himself did from colonial authorities. In 1966 Ghana had large foreign debts, high degree of inflation and general disappointment. The government was forced to stop investments and reprivatize numerous enterprises. It is not until Ghana overcomes difficulties that one will be able to state whether the level of development reached until 1966 may be balanced with many years of crisis. When the military government came to power, it could not, as once Nkrumah could, opt for economic development; all it could do was to search for way of overcoming crisis, that is to say, instead of controlling the economy it was dependent on it to a greater extent than it is usually the case. Economic effects of the military government in the years 1966—1972 are presented by way of characterizing economic programme and results of the balance of foreign trade. The author concludes by saying that the development of the Ghanaian society in the years 1966—1972 enables him to put forward five hypotheses that explain internal mechanism of Ghana's political and social system. They are as follows:

- (1) pan-classless and nationwide concept of the state is inadequate to the situation when the classes are being shaped and struggle for power;
- (2) making up of the industrialized society according to socialist pattern of industrialization is possible on the basis of the class division, not of national solidarity;
- (3) absence of the stabilized social structure involves struggle for power, which in difficult economic situation leads to a shift from civil government to dictatorship (either military or bureaucratic);

(4) dictatorship does not allow social and economic conflicts to appear; dictatorship lasts until social forces reach the state of equilibrium;

(5) politics may be the source of economic decisions unless it precludes rational purposes of the economy.

It is the subject of the comparative studies to find out to what extent hypotheses applied to Ghana's system may serve as historical generalizations explaining the development of the societies of other Asian, African and Latin American countries.

MALGORZATA SZUPEJKO

FROM PROTECTORATE TO MILITARY GOVERNMENT. THE PROCESS OF POLITICAL CHANGE IN UGANDA

The author attempts an answer to the following question: what was the background of a successful coup of General Amin in Uganda?

On the eve of independence Uganda's political system constituted the heritage of the whole colonial period. The system was created by forces active within this political unit (this is how Uganda of 1962 should be treated). Uganda was a political unit since it did not constitute a uniform state, not to mention the lack of any national features or other supratribal bonds. This has been stressed on numerous occasions by both scholars and political leaders of Uganda.

The period of the British Protectorate over Uganda saw the deepening of the conflict between the centre of the country and the remaining regions. This was the outcome of the signing by the British of separate agreements with the rulers of the four kingdoms: Buganda, Toro, Ankole and Bunyoro, that formed part of the protectorate. Their political systems were used for the purpose of colonial administration. On the other hand, tribes which did not have a well-formed structure of power had to adopt administration together with the officials from other tribes.

An important effect of indirect administration was the functioning of political subsystems within one state, as well as the strengthening of tribalism in the whole Uganda. In order to grasp the sources of domestic conflicts in Uganda after independence, one should be aware of the peculiarities and political trends occurring in Uganda under colonial administration. This problem is discussed in Chapter 2 entitled "Kingdoms and Tribes of Uganda in the Colonial Period." The population inhabiting Uganda was a mixture of various tribes. According to the ethnico-linguistic criteria, it may be divided into three groups: Bantu tribes (central and southern regions); Nilo-Hamites (north-eastern region); and Nilotic people (in the north of Uganda). Taking into consideration the pre-colonial times, one can make a generalization that Bantu tribes reached the highest level of social development, forming a centralized and complex political system, whereas the Nilotic and Nilo-Hamite tribes were organized in a segmentary way.

The fact that ethnic and tribal subdivisions were strictly connected with the sphere of political and social activity of the tribes was crucial for the disintegration of Uganda. The country inherited from colonial administration the stratum of officials in which Bantu prevailed. Members of this group were educated and spoke English. Military activity, on the other hand, was the domain of the Nilotic tribes inhabiting north and south-west Uganda.

The fact that Bantu (and particularly Baganda) could be employed in political administration gave them definite economic benefits and was responsible for their privileged status in relation to other tribes. Their education was an indispensable condition for undertaking reforms aimed at modernization of the economy and forms of administration. Economic reforms carried out by the British entailed social change. Tribes that readily accepted innovation, for example Baganda, had a privileged position in the protectorate. This also influenced the status of Buganda in the independent Uganda. These problems are discussed in Chapter 3. After 1962 Buganda remained the headquarters of the federal authorities. The Constitution safeguarded the greatest scope of rights in the republic for Buganda. However, strong pro-monarchist and separatist political tendencies in Buganda caused that the dilemma: monarchy or republic provided motivation for the people undertaking political reforms. These tendencies were reflected in the programmes of political parties active in Uganda. Uganda People's Congress under M. Obote postulated to build a supratribal nation, and put an end to economic and political differences among the particular regions of Uganda. The Kabaka Yekka, the court party of Buganda, strove towards maintaining monarchy, autonomy, and supremacy of Buganda. The Democratic Party, which was unimportant as a separate political organization, also spoke against separatism and the policy pursued by the royal court. The alliance of the Uganda People's Congress with the Kabaka Yekka, at the cost of certain privileges for Buganda, ensured success in election of April 1962 for the Obote party, and Kabaka Mutesa II became President of Uganda.

These two utterly different political parties remained neutral for two years only. Obote, making use of the first political pretext (the issue of the so-called Lost Counties, that is to say clash over the frontier between Buganda and Bunyoro), broke his alliance with the Kabaka Yekka. Instead, he made efforts to win the army over, installing his Lango tribesmen in it. Since 1964 the army has gained privileges and politically strengthened. Backed up by the army, Obote could dismiss Mutesa II in 1966, taking advantage of the next occasion — this time Mutesa's protest against the suspension of the Constitution and his appeal for British intervention.

Chapter five discusses the political line of Obote, referred to as "The Move to the Left" and analyzes the causes of its failure, which directly led to the overtaking of power by Amin.

Obote implemented his policy by introducing "The Common Man's Charter." He described his programme as socialist and combined it with nationalization of the main sectors of the economy. The fear of such radical measures led to the opposition from both military and rich plantators from the south, as well as from the group of well-off officials who had family ties with the "coffee elite." Generally speaking, Obote met with opposition in the southern and central Uganda, where there were large coffee and cotton plantations. Their owners feared the far-reaching economic reforms. The other serious opposition came from that part of the army which had not privileges, that is to say, all those who were not Lango or Acholi. The army, which was an economically powerful group, had too much to lose. Amin, who was rapidly promoted after 1964 thanks to Obote and won popularity in the army, came to be his political rival and took power on 25 January, 1971 after a successful military coup. Amin introduced severe military government, abolished reforms of Obote and fulfilled the demands of the army.

It is characteristic that the domestic conflicts of Uganda had their roots in the ethnic and tribal antagonisms.

ANTONI GRZYBOWSKI

SOCIAL ROADS OF FORMATION OF "APARTHEID" IN SOUTH AFRICA

The problem of relations between the white and non-white population, which assumed the shape of apartheid after 1948 (when nationalists came to power in South Africa), had its roots in the early stage of the white settlement in southern Africa. The Boer settlers, who were under strong influence of the French fanatic Huguenot element, shaped their characteristic southern African Calvinism marked by the ideology of "predestination" and "chosen people". The religion had a strong impact on the process of formation of ideology and Africaner nation. The community which developed in the 18th century in the vast southern African weald dealt mainly with animal breeding and agriculture. It developed in a homogeneous way and created its own system of values subject to peculiar ideological interpretation of the Bible. The system sanctioned slave labour, which was inseparably connected with the functioning of the community, within the framework of social division of labour. When the homogeneous Boer community came in contact with the English at the beginning of the 19th century, it could not cope with the 19th-century European civilization in which slave economy was already an anachronism (whereas it continued to be the foundation of the system and regularity of social relations for the theocratic Boers). These different approaches to the existing realities caused mass migrations of the Boers in 1836 to the north and to the east (Groot Trek).

The establishment of republics, contact and clash with the Bantu people, as well as the rise of the so-called racial problem (related to the ideology of southern African Calvinism) which continued to be the foundation of the social system of the Boers, followed by the Boer war which broke out as a result of England striving to incorporate rich diamond and gold-bearing areas, led to the rise of the African nation with its own language called Afrikaans. The loss of independence, the period of the dominion and the re-gaining of independence enabled the Boers to shape their world in accordance with their own patterns in which religion, language and race were to play the principal part. These three elements marked the ideology of social policy based on apartheid after the Nationalists came to power in 1948. Apartheid is the policy under which the particular racial groups live separately and develop within their homelands. This practically leads to the subjugation of the Black population (the number of which is five times larger than that of whites) to white people (*baaskap*). Political situation in the world, and particularly in Africa, industrial development of South Africa and the resulting shortage of skilled labour (which is the result of the so-called "colour barrier" — the law that reserves skilled jobs for whites only), as well as economic rivalry (which is an important argument for businessmen to raise against the present-day forms of apartheid; as a matter of fact, economic reasons are more convincing than appeals to human feelings) caused that the government of South Africa makes certain concessions (without giving up the principles of apartheid) to the Black population of South Africa. In the first place, it does not take any measures when blacks take skilled jobs (reserved for whites by the law). This may be illustrated by the situation in the metal and engineering industries, (that specially need highly skilled workers), which employ 90% of blacks and only 10% of whites, whereas in 1950 the figures were 30% and 70% respectively.

ANDRZEJ KRASNOWOLSKI

SOME ASPECTS OF CULTURAL CHANGE OF
AFRICANS IN BRAZIL

Problems of the history of black slavery in the New World are numerous and require many-sided historical and sociological studies. They have already been dealt with by numerous researches. Studies on African communities in the United States and Brazil, which are the principal centres of black population in America, are conducted by so many scholars since they concern the evolution of cultures, nature of contacts and cultural exchange. Thus these are general studies on the principal problems of human culture and its development.

The author presents only those elements of culture of Africans in Brazil that had a decisive impact on personalities, social behaviour and character of culture of the group of the future black re-emigrants. Such an approach is connected with the more comprehensive investigation of the role of Afro-Brazilians in the process of transformation of the Slave Coast on the example of Benin (former Dahomey).

Black Brazilians — former slaves and their offspring — re-emigrated to their native coast on the Gulf of Guinea from the middle of the 18th century to the 20th century for various reasons. Their activity in Africa had direct impact on transformation of African societies of the region of the Slave Coast. Cultural contacts and their character were facilitated by the nature of culture of Afro-Brazilians as well as by the level of political and socio-cultural advancement of African kingdoms. The society of slaves — contrary to what is generally held — was highly differentiated.

The situation of a slave in Brazil depended on the branch in which he worked, on the type and size of a holding and on some unique situations. The differentiation of the society of slaves had a decisive impact on the course of the process of cultural change in particular groups.

These factors determined the opportunities (limited as they were) of emancipation and rise in social status of the emancipated Africans. They, too, determined social behaviour and culture of free Black Brazilians.

Culture of Africans in Brazil is characterized by syncretism. Africans found themselves deprived of their culture and social system. Slavery destroyed African type of family and social life; no original structures survived. Cultural values, on the other hand, did survive and had to be adapted to new social situation. Various factors were responsible for the survival of certain African values. One of them was the fact that Africans in towns and on plantations formed ethnical groups. This was also the outcome of the policy of Brazilian government striving to maintain tribal antagonisms (*divide et impera*) as well as of the attitude of the Church that accepted transmission of the elements of African beliefs re-adapted to Christianity. Assimilation was also encouraged by the skill to accept and re-shape the dominating culture. On the other hand African culture and tradition survived to the largest extent in Brazilian towns.

In the group of the emancipated Africans in Brazil (mainly in towns) the principal forms of socio-cultural response were as follows:

- (a) full cultural assimilation and acceptance of social system;
- (b) adaptation of the way of life, partial assimilation elements of the indigenous culture being consciously stressed. It should be said, however, that some Black Brazilians revolted and partially denied the white culture (this was manifested in social uprisings and individual returns to Africa).

Groups of Africans coming back to Africa from Brazil recruited mainly from the former slaves who lived in towns or slaves who worked on medium-sized plantations. Patterns of social and economic behaviour, system of values and various elements of material culture constituted the elements of culture that underwent the strongest acculturation. Religious system and the related musical and artistic output were most autonomous and most resistant to acculturation. Ethnic ties constituted the element uniting individuals and distinguishing groups of the emancipated Africans.

ELŻBIETA REKLAJTIS

SOCIAL INTEGRATION AND LANGUAGE POLICY IN MAGHREB

The survey of problems conveyed in the title has been made on the example of Marocco, Algeria and Tunisia.

To define the language policy in the newly independent states is an attempt to reconcile an important position of the metropolitan language of the colonial times with the independence aspirations. The necessary for the development synthesis of various cultural elements is made more difficult in the Maghreb countries because of the historically shaped and still popular stereotype of associating French with effectiveness and modernity and Arabic (and other vernacular languages) with backwardness and weakness. One comes across this stereotype also in scholarly publications all over the world. In practice, the basic choice in the field of language policy means either following the policy aiming at specific synthesis of various cultural elements or the lack of definite policy in general. It is true that only radical decisions and actions can bring back the dynamics and the evolutionary character to the Arabic language and culture in the Maghreb countries.

JANUSZ KAMOCKI

THE INDONESIAN LANGUAGE AND THE RISE OF NATIONHOOD IN INDONESIA

Many countries that arose after the Second World War often face the problem of shaping national community. Some of these newly established countries, for example Korea, are inhabited by the population that had already shaped its nationhood; others comprise various tribes having different culture, language, economic interests, etc. In such case it is essential to form one nation. This task is often associated with the problem of choice of a national language which would serve as the language of administration and everyday language to be spoken by the particular tribes. If, therefore, the newly established country does not have a language of its own (unlike cases when the rise of a new state is tantamount

to the winning of independence by the nation that had already existed — for example, Korea and Arab countries, it is forced to choose one of the following possibilities, each one having strong and weak points:

(a) to maintain the colonial language, which facilitates the continuation of administrative functions and the rapid cultural advancement but at the same time impedes the development of the indigenous culture;

(b) to give more chances to one of the tribal languages, which brings about conflicts among tribes, fear of new colonization and hampers the development of tribal ties;

(c) to restore a dead historical language, which was possible only in the case of Israel;

(d) to create a new national language on the basis of tribal language occurring in the country.

This article discusses the fourth possibility on the example of Indonesia, where this has been accomplished. The rise of a national language in Indonesia was made possible thanks to the fact that almost all the archipelago (except East Irian) is inhabited by linguistically related groups, sharing vocabulary and basic grammatical forms.

The main problem was cultural differentiation of Indonesian peoples manifest i.a. in religious and language differences. Along with peoples speaking poor languages, in Indonesia live old peoples speaking rich and complex languages having old literatures. According to linguists, the number of these languages ranges from 70 to 400. Languages of major tribes played the role of intermediaries among minor languages, serving as the *lingua franca* for small regions. The same part was played by traders travelling from island to island.

Indonesian national movement, which started to create (with the aid of Dutch linguists) common Indonesian language, undertook the difficult decision to break with the beautiful languages that have too complex forms and would be too difficult for the primitive tribes. The Indonesian language has been based on resources common to all the community and on the forms of trade languages. In this manner the supra-tribal language was formed, which is taught in schools and has come to be the second language — after tribal languages spoken in private life — for most Indonesians. The language is neutral as regards tribal aspirations; it is the language of administration, school, radio, press, technology, and the Church (in Catholic regions). It is also spoken by the migrants, whose number is increasing in Indonesia. Today, there are people who are still more proud of their tribal than national ties, but the Indonesian language (*bahasa Indonesia*) has already come to be the language of all Indonesians. It is a cementing factor around which the nation is built.

STANISŁAW TOKARSKI

COMMUNITIES OF THE PASSIVE RESISTANCE IN INDIA

When discussing the passive resistance as consisting of philosophical and religious doctrine, a set of fighting techniques and community practices connected with the upbringing of the new generation of the Hindu, the author of the article

outlines a broader work which he intends to write. It will be concerned with the role of the idea of ashrams in the socio-cultural changes in India during the first fifty years of the 20th century, and in the West of the last 25 years.

The passive resistance is, according to the author, fundamental for the development of the movement of rebirth of the great tradition as it contributed to a large extent to the proclamation of the Republic of India. In the communities established by Gandhi the concept of this type of struggle found its full expression, modifying other, less conscious or more concealed forms of the philosophical religious theory, methods of activity and community practices.

The history of the emergence of the doctrine of passive resistance is closely related to the life of Gandhi, though he did not consider himself as the originator of it, nor did he put it within the frames of a mature system, referring both to the examples from the past (Jesus, Socrates, Krishna), as well as to the visions of the society of the future, filled with the spirit of love.

The doctrine of the passive resistance has the following aspects:

- a) anthropological — indicating the ways of improving the individual and the human species;
- b) cosmological — stressing the importance of the process for the future of the universe;
- c) religious — considering the indicated way as the realization of divinity;
- d) individual — postulating it as dharma of every man;
- e) social — treating "social service" as the only way of realizing that dharma.

Together with the development of the doctrine, the movement led by Gandhi worked out methods of struggle. The outline of their history is given in the second part of the article. It deals with the application of the principles of passive resistance through marches, open breaking of certain laws, hunger-strikes, rejection of cooperation, struggle for the abolishment of the untouchability and for economic self-sufficiency. The intensification of the subsequent actions originated, according to the author, from Gandhi's ashrams, the inhabitants of which constituted a certain laboratory, the source of Mahatma's ideas and power.

The article concludes with a survey of Gandhi's subsequent ashrams, Phoenix Farm, Tolstoi's Farm, Satjagraha Ashram, Sevagram Ashram. Each of them was connected with different aspects of the movement.

Setting the idea of passive resistance in the national independence aspirations which followed the transformations of the Indian Renaissance of the 20th century, the author finds it necessary to investigate the neo-Indian ashrams. He hopes to get a fuller and more real picture of the variety of confronting certain elements of the Indian tradition (not only that which has been popularized in the text-exporting versions since the 18th century) and the elements of the Western tradition. The idea to analyse the theory and practice of those communities is based on the assumption that the ideologies of the neo-Indian communities had certain features in common, and other features which were contradictory. It found confirmation in the socio-political life of contemporary India, as well as in the contestant movements, continuing the neo-Indian syntheses of elements of the Western and Oriental culture as a great old-Indian tradition together with the patterns of struggle against sociotechnology, transformed in the community movement of the counterculture. The research worker investigating the contemporary culture of the West can get a better picture of the period of the great "revolt of the youth" thanks to the analysis of the first stage of cultural expansion of the

Orient, which took place in India, penetrated culturally and invigilated socio-politically by the British. This understanding together with the understanding of the culture of a contemporary Hindu, an inhabitant of the Republic of India, is linked by the author with the analysis of the practice of the neo-Indian ashrams as prototypes of the counterculture of the West and the source of many political tendencies in India.