

Lucjan Buchalik

GRANICE ETNICZNOŚCI W RELACJACH MIĘDZY MOSSI I KURUMBAMI W BURKINA FASO

ETHNIC BORDERS IN RELATIONS BETWEEN MOSSI AND KURUMBA IN BURKINA FASO

Wstęp

Artykuł, omawiając problem granic współcześnie występujących, bądź pojawiających się pomiędzy różnymi grupami etnicznymi Afryki Zachodniej, dotyka w sposób bezpośredni problemu ich przekraczania oraz powstawania nowych tożsamości w związku z ich aktywnością. Interakcje te omówione zostaną na przykładach małżeństw mieszanych zawieranych między Mossi i Kurumbami na terenie królestwa Pela, które jest jednym z królestw¹ założonych przez Kurumbów, prawdopodobnie w pierwszej połowie XVIII wieku na terenie odpowiadającym współczesnej prowincji Loroum² w regionie

¹ Należy mieć świadomość, że termin królestwo będzie miał inny zakres pojęciowy, jeśli będzie dotyczył terenów Europy, a inny kiedy będzie mowa o Afryce. W literaturze etnologicznej, afrykańskie państwa przedkolonialne często nazywane są królestwami, mimo iż ziemia jest własnością wspólną, a władca nie jest jej właścicielem i nie może rozdawać jej lennikom. W niniejszym artykule pojęcie państwo i królestwo traktuję w sposób synonimiczny.

² Oryginalny zapis współcześnie funkcjonujący w podziale administracyjnym kraju, w odróżnieniu od nazwy tradycyjnego królestwa – Lurum.

Północnym Burkina Faso. Niemniej istotne będzie również uwzględnienie w tym kontekście, starszego od Pela – królestwa Lurum, jako obszaru badawczego.

Etniczność

Przynależność do danej społeczności wynika z etniczności jednostki, rozumianej jako świadoma łączność z daną grupą różną od innych. Etniczność – według Aleksandra Posern-Zielińskiego – przejawia się „poprzez kompleks historycznie ukształtowanych cech społeczno-kulturowych określających specyfikę danej grupy względem innych grup”³. Z kolei Thomas Holland Eriksen uważa, że: „Etniczność jest aspektem relacji społecznej pomiędzy jednostkami uważającymi się za kulturowo odrębne od członków innych grup, z którymi pozostają one w minimum regularnej interakcji. Dlatego też może być ona określona jako tożsamość społeczna (oparta na odrębnościach od innych), charakteryzowana za pomocą metaforycznego względnie fikcyjnego pokrewieństwa”⁴. Etniczność wyznacza symboliczne granice oddzielające „swoich” od „obcych”. Cechy określające etniczność mają charakter identyfikatorów pozwalających na dokonywanie obiektywnych, zewnętrznych (z punktu widzenia badacza) jak i subiektywnych, wewnętrznych (z punktu widzenia członka grupy) ustaleń klasyfikacyjnych wyznaczających granice przynależności etnicznej⁵. Ten ostatni zaś – subiektywny – punkt widzenia będzie głównym przedmiotem rozważań niniejszego artykułu.

Etniczność przenika głęboko w świat wyobraźni i zachowań, a jednocześnie uczestniczy w organizacji społecznej grupy, jest jed-

³ A. Posern-Zieliński, *Etniczność*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 79.

⁴ T. H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London 1993, s. 12, cyt. za W. J. Burszta, *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998, s. 136.

⁵ A. Posern-Zieliński, op. cit., s. 79.

nym z wielu sposobów działania kolektywnego. Małgorzata Szupejko, analizując niektóre aspekty konfliktów etnicznych zauważa, że etniczność jest bardzo szeroką kategorią – szczególnie w obszarze antropologii kulturowej – obejmującą zarówno problematykę językową, jak i społeczno-kulturową. Oznacza także pewne cechy osobowości, które są wynikiem tradycji i zachowań wpływających na kształt tożsamości. Zdefiniowanie etniczności jest bardzo trudne, bowiem jest to „pojęcie dynamiczne”⁶.

Z punktu widzenia niniejszych rozważań ciekawe wydają się też uwagi Jacky Bouju na temat pojęcia grupy etnicznej. Autor analizując bowiem ten problem na przykładzie Dogonów dochodzi do wniosku, że kluczem do scharakteryzowania tego terminu jest małżeństwo, bowiem grupa etniczna ogranicza się w tym kontekście do sfery wspólnych małżeństw. W tej sytuacji zakaz endogamii na poziomie podstawowym (dotyczący rodziny) przekształca się w nakaz endogamii na szerszym poziomie (dotyczącym grupy), stając się tym samym zakazem egzogamii. Maksymalny zasięg małżeństw endogamicznych stanowi jednocześnie granicę „kraju Dogonów” i ich „języka”, a jej przekroczenie powoduje wykluczenie ze wspólnoty⁷. Z taką zaś wykładnią, zdaniem autora niniejszego artykułu, można polemizować, odwołując się chociażby do analiz historycznych.

Historia konfliktów między Mossi i Kurumbami

Na przełomie XII i XIII wieku Mossi pojawili się w dorzeczu Białej Wolty, jednak dopiero utworzenie w końcu XV wieku państwa Yatenga i jego gwałtowny rozwój terytorialny spowodował, że weszli oni w konflikt z autochtonami, między innymi z Kurumbami.

⁶ M. Szupejko, *Niektóre aspekty konfliktów etnicznych*, „Afryka” 2005/2006, t. 22, s. 34.

⁷ J. Bouju, *Qu'est-ce que „l'ethnie” dogon?*, „Cahiers ORSTOM” 1995, t. 31 (2), s. 359.

Michel Izard opisuje wojowników Mossi jako „brutali bez skrupułów, dla których wzorem był *Naba* Wumtango⁸. Przesiąknięci pogardą dla wieśniaków, nieczuli na śmierć innych oraz swoją, pierwsi zdobywcy, którzy brutalnie narzucili władzę [...]”⁹. Współcześni informatorzy też zwracają uwagę na fakt, że wojownicy *Nakombse*¹⁰ używali przemocy. „Dawniej była wojna pomiędzy Kurumbami a Mossi. Przed kolonizacją Mossi byli silniejsi i liczniejsi od Kurumbów, prowadzili wojnę. Grabili i grabili, aż Kurumbowie się rozproszyli” [inf. GSM]¹¹.

Obecne królestwo Pela leży w zachodniej części dawnego królestwa Lurum. Początkowo – na przełomie XV i XVI wieku – Mossi w miarę pokojowo przejmowali kontrolę na tym terenie. Kolejne przejścia terenów Lurum zachodniego przez Mossi miały miejsce w połowie XVIII wieku, w czasach panowania *Naba* Lambwega¹². Dalsze pogorszenie stosunków między Kurumbami a Mossi z Yatengi, nastąpiło w czasach panowania *Naba* Kango (1757–1787), który miał opinię grabieżcy¹³. W tym czasie również uległy pogorszeniu relacje między Kurumbami z Lurum a Mossi z Yatengi¹⁴. Mossi w XVIII wieku traktowali dorzecze Białej Wolty, a szczególnie kró-

⁸ Tytuł władcy w państwach Mossi.

⁹ M. Izard, *Gens du pouvoirs gens de la terre*, Paris 1985, s. 553.

¹⁰ Warstwa rządząca w państwach Mossi, arystokracja, potomkowie władcy począwszy od drugiej generacji.

¹¹ Inicjały informatorów.

¹² M. Izard, *Le Yatenga précolonial. Un ancien royaume du Burkina*, Paris 1985, s. 21–25, 55–56.

¹³ Stało się tak, ponieważ Kurumbowie nie chcieli już pomagać w wyprawach wojennych. Za czasów *Pelayo* Mouri, władca Yatengi *Naba* Kango chcąc zaatakować Peulów z Djibo poprosił *Pelayo* o pomoc w znalezieniu przewodnika, ten jednak odmówił. Pojawił się jednak zdrajca, który wskazał drogę *Naba*. Mossi napadli na Djibo, co z kolei spowodowało odwet Peulów. Zob. G. Ganame, *Historique de village de Toulfe depuis sa creation*, Toulfe 2004, s. 15.

¹⁴ Pozbawiono Kurumbów dochodów z handlu oraz polowano na nich w celu zdobycia jeńców (niewolników). Szczególnie dotyczyło to Dogonów i Kurumbów z okolic Bourzangi, nominalnie zależnych od królestwa Ratenga. Taką samą politykę względem Kurumbów z Bourzangi prowadził *Naba* Saaga. Zob. M. Izard, *Le Yatenga précolonial...*, s. 86.

lestwo Lurum oraz Równinę Gondo jako obszar swoich wypraw wojennych. Podobną strategię działania stosował również kolejny władca Yatengi *Naba Saaga* (1787–1803)¹⁵, co pozostawiło wyraźny ślad w tradycji ustnej Kurumbów. „(Kiedyś) nie było wojny, ale kiedy nastąpiło królestwo w Ouahigouya (Yatenga), Mossi chcieli uczynić z Kurumbów niewolników, ale Kurumbowie nie chcieli, ponieważ mieli w sobie magię (siłę)” [inf. SawA]. W tym też czasie granice Yatengi znacznie przesunęły się w kierunku północno-wschodnim, ograniczając jednocześnie terytorium Lurum¹⁶.

Najbardziej oddalone od Yatengi królestwo Kurumbów – Karo – również doświadczyło najazdów z jej strony. W połowie XIX wieku Kurumbowie Karo wspólnie z Tuaregami z Oudalan walczyli z wojskami Yatengi¹⁷. Pamięć o tych wojnach (Kurumbów z Yatengą) jest obecna do dzisiaj w świadomości mieszkańców tych terenów. Informatorzy podkreślają, że „(królestwo) Yatenga wypowiedziało wojnę Kurumbom. Mieliśmy dobry teren, którym oni chcieli zawładnąć. Wszyscy z Yatengi: mężczyźni, kobiety, dzieci, młodzieńcy ruszyli żeby zawładnąć Aribindą¹⁸ i zachować to miejsce dla siebie. [...] Wojna między nami a Yatengą była jeszcze przed nadejściem Białych. Walczył w niej mój dziadek. Wojna skończyła się i w następnym roku Biali przyszli do Afryki i do Górnej Wolty, tutaj” [inf. ZiS].

Wszystkie królestwa Kurumbów znajdujące się w dorzeczu Białej Wolty miały mniejsze lub większe zatargi z powstającymi i szybko rozwijającymi się królestwami Mossi, którego ekspansja biegła dwutorowo. Pokojowe rozprzestrzenianie się Mossi nie stanowiło zagrożenia dla egzystencji Kurumbów, bowiem ziemi pod budowę wiosek i wyznaczenie nowych pól uprawnych było wystarczająco. Jednak ich ekspansja militarna, niszczenie wiosek, karne przesiedlanie i polowanie na niewolników stało się bezpośrednią przyczyną wybuchu licznych konfliktów zbrojnych. Do dzisiaj w pamięci wielu

¹⁵ M. Izard, *Le Yatenga précolonial...*, s. 21–25, 55–56, 86, 101.

¹⁶ *Ibidem*, s. 96.

¹⁷ *Ibidem*, s. 116–117.

starszych mieszkańców pozostają polowania na niewolników, które już wówczas wydały im się szczególnie niebezpieczne dla istnienia ich ludu. Dlatego też w pamięci zbiorowej Kurumbów pojawił się obraz Mossi jako okrutnego wroga, a w jego konsekwencji zakaz zawierania małżeństw oraz używania języka *moore* w ważnych dla Kurumbów miejscach i ceremoniach. W Toulfe¹⁹ uważa się, że zakaz taki pochodzi jeszcze z czasów *Pelayo*²⁰ Younga, który miał stwierdzić „Ja nie lubię Mossi, a więc moje dzieci nie mogą pobierać się z Mossi” [inf. BoD]. O niechęci do Mossi świadczy też wypowiedź informatora z Ouendoupoli, który twierdzi, że mówienie w języku *moore* wokół sanktuarium *Pelayo* w ruinach Tille²¹ jest obraźliwe [inf. GYi].

Małżeństwa mieszane jako przykład łamania granic

Po wkroczeniu wojsk francuskich – pod koniec XIX wieku – na północne tereny dzisiejszej Burkina Faso zakończył się okres wojen i niepokoju, stosunek Kurumbów do Mossi zaczął się zmieniać. Dzięki pokojowemu nastawieniu Kurumbów, Mossi zaczęli osiedlać się w ich wioskach. W latach 60. XX wieku austriaccy etnolodzy – Annemarie Schweeger-Hefel i Wilhelm Staude – zaobserwowali proces asymilacji Mossi przez Kurumbów oraz zmiany nastawienia samych Kurumbów do przedstawicieli niedawno jeszcze wrogiego ludu. Przytoczyli przykład rodziny Nekanabo (Mossi) z Bougue, która co prawda słabo opanowała język *koronfe*, lecz mimo to była uważana za zasymilowanych i powiązanych przyjaźnią z Kurumbami.

¹⁸ Stolica królestwa – Karo, obecnie leży w północno-wschodniej części Burkina Faso.

¹⁹ Stolica królestwa Pela.

²⁰ Władca królestwa Pela.

²¹ Pierwsza stolica królestwa Pela, obecnie nekropolia władców.

Twierdzili, że Mossi może zostać całkiem zaadoptowany, gdy pozyska całą wiedzę Kurumbów²². Proces asymilacji całych rodzin Mossi przez Kurumbów był jednak rzadkością. To raczej kultura Mossi była atrakcyjniejsza dla Kurumbów, i to oni podlegali procesowi asymilacji przez Mossi.

Z czasem coraz częściej łamano zakaz zawierania małżeństw z Mossi. Współcześnie we wsiach Kurumbów spotyka się wiele małżeństw mieszanych. Często jednak kobiety Mossi, mimo iż mają mężów Kurumbów i mieszkają na terenach Kurumbów, nie znają języka *koronfe*. Fakt ten nie stanowi bynajmniej żadnej przeszkody w normalnym funkcjonowaniu takich związków, co oczywiście wynika z faktu, iż język *moore* jest traktowany na tym obszarze jako powszechnie znany i używany. Relacje między Kurumbami i Mossi, można scharakteryzować za pomocą pojęcia społeczności wchłaniającej i wchłaniającej. Zjawisko to opisał już Jean-Loup Amselle w swoim artykule zamieszczonym w pracy *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Omawiając przestrzenie państwowe, polityczne i wojenne, doszedł do wniosku, że społeczeństwa znajdują się względem siebie w pewnych opozycjach. Z jednej strony są społeczeństwa wchłaniające, wcielające (*sociétés englobantes*), a z drugiej strony społeczeństwa wchłaniane, wcielane (*sociétés englobées*). Zilustrować to można przykładem silnej presji, jaką wywoływały państwa (królestwa, wodzostwa) na społeczeństwa rolnicze²³. Tak, jak miało to chociażby miejsce w przypadku nacisku państw Mossi na Kurumbów, mimo iż to ci ostatni posiadali struktury państwowe. Rozważając problem w kategoriach porządku chronologicznego, początkowo był to przede wszystkim nacisk militarny, który pod koniec XX wieku, uległ przemianie jakościowej. Współcześnie,

²² A. Schweeger-Hefel, W. Staude, *Die Kurumba von Lurum*, Wien 1972, s. 125.

²³ J.-L. Amselle, *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*, w: *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, ed. by J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, Paris 1999, s. 14–29.

dominacja Mossi charakteryzuje się silnym wpływem elementów ekonomicznych i politycznych. Mossi, będąc jedną z ważniejszych grup etnicznych Burkina Faso, pełnią ważne funkcje w administracji państwowej i gospodarce, w północnej części kraju dominując także pod względem liczebności. Dla mniejszych sąsiadów Mossi, ich kultura i język wydają się być w ten sposób atrakcyjniejsze. Chcąc więc polepszyć swój byt i awansować społecznie, muszą znać język *moore*²⁴. Taka sytuacja powoduje, że coraz częściej Kurumbowie, mimo iż potwierdzają swoją tożsamość, nie posługują się jednak własnym językiem *koronfe* lecz „obcym” *moore*. Przykładem takiego następstwa faktów może być chociażby królestwo Bourzangi (na południu kraju Kurumbów), gdzie nawet starszyzna nie mówi już językiem Kurumbów, używając jako podstawowego języka Mossi.

Życie codzienne nie nastęrcza żadnych problemów związanych z koegzystencją. Problemy pojawiają się jednak w momentach ważnych uroczystości z udziałem władcy, kiedy, w myśl tradycji, nie powinno się używać języka *moore*. Sytuację taką autor zaobserwował w 2007 roku w czasie pogrzebu *Pelayo Ganame Yamnea Nabasano*. Przed uroczystościami pogrzebowymi rodzina zmarłego wyraźnie deklarowała, że w trakcie tychże ceremonii „w tej wiosce nie mówi się w języku *moore*, jest to zabronione. Jeśli tutaj mówisz w *moore*, to jest koniec dla ciebie, jest to bardzo niebezpieczne” [inf. GAm]. Twierdzili również, że wszyscy obcokrajowcy muszą opuścić wioskę. „Tylko Peul i Kurumbowie mogą pozostać. Nawet Kurumbowie pozostający w wiosce, to powinni być tacy, którzy tutaj się urodzili. [...] Nie jest dobrze, żeby obcy widzieli, co tutaj robimy” [inf. GAm]. Dotyczy to również mieszkańców sąsiedniego Pobe-Mengao²⁵.

Zachodzi więc pytanie, co w takim razie należy zrobić z żonami, a często i dziećmi, które mówią tylko w języku *moore*. W przypadku dzieci, sytuacja wydaje się być prosta – bez względu na to jakim

²⁴ Oczywiście oprócz języka francuskiego, który jest językiem urzędowym w Burkina Faso.

²⁵ Stolica królestwa Lurum oddalona od Toulfe o około 20 km.

językiem się posługują, nie mogą uczestniczyć w pogrzebach. Młodzi mężczyźni często więc potwierdzali fakt, że będzie to pierwszy pogrzeb władcy, w jakim uczestniczą, wcześniej zamykano ich w domach. Kobiety natomiast, z jednej strony, są pełnoprawnymi mieszkańcami wioski, członkiniami wspólnoty, mają więc prawo uczestniczenia w ceremoniach, z drugiej zaś, nie znają języka *koronfe*, a co za tym idzie, ich obecność jest niepożądana. Informatorzy wyraźnie deklarują, że „w momencie, kiedy się wynosi ciało z domu, nikt nie może tego zobaczyć, ani dzieci, ani starcy. Jeśli należy się do rodziny Yabao można to zobaczyć, jeśli nie, nie można tego zobaczyć. Kiedy rozpoczyna się wynoszenie ciała z domu, to strzela się ze strzelby, wszyscy wiedzą, że w tym momencie trzeba się schować. Następnie, kiedy ciało jest już na marach, uderza się w tam-tamy i wszyscy mogą wyjść. Osoby mówiące w *moore* podczas wynoszenia ciała przechodzą do tej części wioski, która jest po drugiej stronie drogi”²⁶ [inf. GMa].

Zakaz używania języka *moore* – czy to w królestwie Pela czy w Lurum – dotyczy jednak tylko pogrzebów wodzów. W królestwie Lurum na pogrzebach śpiewa się nawet pieśni w tym języku. Nie dotyczy to jednak pogrzebów *Lurumyo*²⁷ (ród Konfe). „Dla Konfe jest to zabronione, ale rodzina Sawadogo nie ma zabronionego śpiewania w języku *moore*. Nawet jeśli składamy ofiarę fetyszom (na ołtarzu), jeśli chcemy, mówimy w języku *moore*. Ale w miejscach, gdzie *Lurumyo* składał ofiarę, nie mówi się w języku *moore*. Na cmentarzu również nie wolno mówić w języku *moore*, jest to zabronione” [inf. SawSM]. Generalnie rzecz biorąc, królestwo Lurum jest bardziej tolerancyjne niż Pela, które pozostając konserwatywnym, bezwzględnie przestrzega zakazów. Informatorzy z Toulfe podśmiewywali się z pogrzebu *Lurumyo* – odbył się mniej więcej w tym samym czasie co pogrzeb *Pelayo* – mówiąc, że był mniej tradycyjny. „Wszyscy szli

²⁶ Chodzi o nową dzielnicę wioski powstałą po drugiej stronie drogi Ouahigouya-Djibo, będzie o tym mowa w dalszej części.

²⁷ Władca królestwa Lurum.

drogą, jechały samochody, motocykle, rowery. Ludzie robili zdjęcia, była nawet kamera. Na pogrzebie *Pelayo* tego nie było, szliśmy piechotą i nie robiono zdjęć” [inf. GHa].

W Toulfe, na dzień przed pogrzebem wszyscy obcy (Mossi pracujący przy budowie drogi, a także autor artykułu) musieli opuścić wioskę. Pozostał jednak problem kobiet mówiących w języku *moore*. W dniu pogrzebu, one również opuściły teren starej wioski, przechodząc na drugą stronę drogi Ouahigouya-Djibo i pozostając podczas ceremonii w nowo powstałej dzielnicy. Informator mówiąc więc, że w wiosce nie można mówić w *moore*, miał na myśli starą część wioski, gdzie znajduje się siedziba *Pelayo*. W latach 70. XX wieku, budując wspomnianą drogę, nie przeprowadzono jej tuż obok istniejącej miejscowości – tak jak to miało miejsce w przypadku Pobe-Megao – lecz w znacznej odległości od niej. Dodatkowo w tym przypadku, drogę od starej wioski oddzielał dość duży zbiornik wodny. Z czasem przy drodze zaczęto budować domy, meczety oraz budynki użyteczności publicznej. Na początku XXI wieku – w pewnym oddaleniu od starej wioski – powstało nowe centrum, które przez starszych mieszkańców traktowane jest jako zupełnie inna, nowa wioska. W tej właśnie części – w czasie pogrzebu *Pelayo* – przebywają żony mieszkańców Toulfe postępujące się wyłącznie *moore*.

Już swój czy jeszcze obcy

Analizując problem małżeństw mieszanych, zawieranych między przedstawicielami niedawno jeszcze wrogich ludów, nie sposób nie zadać kilku kardynalnych pytań. Kiedy obcy zaczyna być traktowany jak swój i w jakich sytuacjach żonę można traktować jak obcego? Trudno znaleźć na te pytania jednoznaczne odpowiedzi. Informatorzy przedstawiają różne interpretacje²⁸. Najczęściej jed-

²⁸ Artykuł jest tylko próbą odpowiedzi na te pytania, a poruszona problematyka wymaga dalszych, pogłębionych badań.

nak, pojawia się definicja, że obcy to ten, który zamieszkuje poza wioską, nawet jeśli jest członkiem tego samego ludu. Pochodzący z Pobe-Mengao, Adama Sawadogo (Kurumba) będąc w odwiedzinach u swej ciotki we wsi Konga uważany jest tam za obcego. Sam mówi, że „tutaj w Konga jestem obcy, nie jestem autochtonem. W Lurum, w Pobe-Mengao jestem u siebie, jestem autochtonem”. Niektórzy posuwają się jeszcze dalej uważając za obcych nawet mieszkańców wioski, którzy ją opuścili. Jean-Baptiste Zoungrama (Mossi) przeprowadzając się ze swojej rodzinnej wioski do Namsiguya stał się, po kilku latach, obcy dla mieszkańców dawnej wioski. Jego syn – Gabriel – związany z Namsiguyą – wioską, w której się urodził i wychował – czuje się w niej swojo, jak u siebie. Uważa jednak, że nawet dzieci, które jadą do miast uczyć się, tracą powoli łączność z rodzinną wioską i stają się obcy. Jest to jednak odosobnione stanowisko, nie podzielane przez większość informatorów. Mieszkańcy Toulfe informują wszystkich wywodzących się z ich wioski, aby na czas pogrzebu *Pelayo* przybyli do niej i uczestniczyli w ceremoniach. Uważają, że łączy ich osoba władcy, a każdy mieszkaniec wioski – obecny czy dawny – ma prawo uczestniczyć w pogrzebie. *Pelayo* jest więc elementem łączącym wszystkich mieszkańców, wokół jego osoby skupia się wspólnota, a stosunek do niego jest wyznacznikiem opozycji swój-obcy. Swój, mający emocjonalny stosunek do władcy i generalnie do tradycji, stanowi część (starej) wioski. Obcy – nawet uznający zwierzchność władcy – nie stanowi jej części, dlatego formalnie musi ją opuścić.

Zmiany w świadomości

Pogrzeb *Pelayo* jest jedną z nielicznych sytuacji, kiedy wśród mieszkańców wioski następuje podział na swoich i obcych, czyli na Kurumbów mieszkających w wiosce i mających prawo uczestniczyć

w ceremoniach, oraz na pozostałych, którym to prawo nie przysługuje. W życiu codziennym, różnice te coraz bardziej się zacierały. I nawet w konserwatywnym Toulfe coraz więcej ludzi mówi w *moore*, a młodzieży coraz trudniej zadeklarować się, czy są Kurumbami, czy też Mossi. Mówi się więc często o nowej kategorii tożsamości – tożsamości „Kurumby morofona”, czyli Kurumby posługującego się językiem *moore* i nie znającego *koronfe*, języka swoich przodków.

Wszystko to pozwala twierdzić, że współcześni Kurumbowie są coraz bardziej wchłaniani przez silniejszych i liczniejszych w tym rejonie Mossi. A proces wtapiania się mniejszości w większość postępuje w sposób naturalny. Według Waltera Żelaznego, właściwym byłoby określenie tego zjawiska jako konwersji, czyli mniej lub bardziej świadomej zmiany w dotychczasowej identyfikacji. „Z socjologicznego punktu widzenia konwersja manifestuje się wówczas, gdy mamy do czynienia z ‘wykorzeniem’ jednostki (czy jednostek) z jednego środowiska społecznego i przeniesieniem do innego. Konwersja może mieć charakter negatywny i pozytywny”²⁹. Charakter negatywny może być bolesnym i niechcianym przejściem, któremu towarzyszą skrupuły moralne i żal tradycji. Konwersja pozytywna dokonując się, gdy jednostka sama dąży do zmiany, lub gdy jej „wykorzenie” polega na włączeniu w nowe środowisko, staje się przez to bardziej atrakcyjna i łagodna. Konwersja Kurumbów nosi wiele znamion konwersji pozytywnej. Taki wniosek dotyczy jednak głównie młodego pokolenia, starsi pozostają przy dawnej kulturze, zachowując jednak świadomość zachodzących zmian.

W przyszłości, procesy zachodzące w świadomości Kurumbów mogą doprowadzić albo do całkowitego zasymilowania się ich z Mossi, albo też do powstania nowej jakościowo świadomości, która będzie się identyfikowała bardziej z ideą Burkinabe – obywatela Burkina

²⁹ W. Żelazny, *Etniczność. Ład – Konflikt – Sprawiedliwość*, Poznań 2006, s. 46.

Faso – niż Burkinabe – poddanego *Pelayo*³⁰. Młodzi, coraz częściej, na pytanie kim jesteś, dają odpowiedź „jestem Burkinabe”. Zdaje się to więc potwierdzać tezę Bernarda Lugana – przedstawioną w pracy *God bless Africa* – mówiącą, że narzucenie współczesnym państwom afrykańskim „demokratycznego dyktatu” prowadzi do zaniku przynależności do grupy etnicznej czy też plemienia, na rzecz przynależności do większej grupy społecznej, na przykład państwa³¹.

Lista informatorów

Lp.	Inicjały informatora funkcja społeczna	Płeć	Data urodzenia	Lud	Religia	Miejscowość
1.	BoD	M	~1920	Kurumba	T	Pobe-Mengao (BF)
2.	GAm	M	~1945	Kurumba	M	Toulfe (BF)
3.	GHa	M	1977	Kurumba	M	Toulfe (BF)
4.	GMa	M	~1960	Kurumba	M	Toulfe/Yorsala (BF)
5.	GSM	M	~1940	Kurumba	M	Toulfe (BF)
6.	GYi <i>Kuneyo</i> ³²	M	1915	Kurumba	T	Ouendoupoli (BF)
7.	SawA historyk amator	M	1964	Kurumba	M	Pobe-Mengao (BF)
8.	SawSM	M	1969	Kurumba	M/C	Pobe-Mengao (BF)
9.	ZiS <i>Asendes</i> ³³	M	1929	Kurumba	T	Aribinda (BF)

³⁰ Problem ten szerzej poruszony został w pracy poświęconej pokrewieństwu żartów funkcjonującemu między Dogonami i Kurumbami [2009].

³¹ B. Luga, *God bless Africa. Contre la mort programmée du continent noir*, Cahors 2003, s. 233–237, 273–274.

³² Wódz wioski w królestwie Pela.

³³ Władca (pan) ziemi, w królestwie Lurum, tytuł przysługujący najstarszej warstwie Kurumbów, autochtonom.

BIBLIOGRAFIA

- Amselle J.-L., *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*, w: *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*, ed. by J.-L. Amselle, E. M'Bokolo, Paris 1999.
- Bouju J., *Qu'est-ce que „l'ethnie” dogon?*, „Cahiers ORSTOM” 1995, t. 31 (2).
- Buchalik L., *Niewolnicy kobiet, czyli pokrewieństwo żartów Dogonów i Kurumba. Studium z etnohistorii Afryki Zachodniej*, Wrocław 2009.
- Burszta W. J., *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań 1998.
- Eriksen T. H., *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, London 1993.
- Ganame G., *Historique de village de Toulfe depuis sa creation*, Toulfe 2004.
- Izard M., *Gens du pouvoirs gens de la terre*, Paris 1985.
- Izard M., *Le Yatenga précolonial. Un ancien royaume du Burkina*, Paris 1985.
- Lugan B., *God bless Africa. Contre la mort programmée du continent noir*, Cahors 2003.
- Posern-Zieliński A., *Etniczność*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, pod red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987.
- Schweeger-Hefel A., Staude W., *Die Kurumba von Lurum*, Wien 1972.
- Szupejko M., *Niektóre aspekty konfliktów etnicznych*, „Afryka” 2005/2006, t. 22.
- Żelazny W., *Etniczność. Ład – Konflikt – Sprawiedliwość*, Poznań 2006.

ETHNIC BORDERS IN RELATIONS BETWEEN MOSSI AND KURUMBA IN BURKINA FASO

SUMMARY

The paper discusses the problem of borders existing in our times or only appearing between various ethnic groups of West Africa. It also deals with overcoming the borders and creating new identities because of their activation. The interactions are presented with the examples of mixed marriages, entered by the Mossi and

the Kurumba people in the area of Pela Kingdom founded by the Kurumba in the area where today the Loroum Province in northern Burkina Faso is located.

In late 15th century, the state of Yatenga was established by the Mossi. Its quick territorial expansion resulted in conflicts with autochthons, e.g. the Kurumba. The fights that were conducted left in the Kurumba collective memory an image of the Mossi as cruel enemies; as a consequence, getting married with the Mossi became forbidden, as well as using the *Moore* language in places and ceremonies important for the Kurumba.

At the end of 19th century, as French armed forces entered the northern area of today's Burkina Faso, the period of wars and anxiety finished and the attitude of the Kurumba toward the Mossi became evolving. Because of the peaceful approach of the Kurumba, the Mossi started to settle in their villages. As the time passed, the ban on marriages with the Mossi was more and more frequently ignored; thus, nowadays there are many mixed marriages in the Kurumba villages.

Everyday life does not bring any problems with the coexistence of the two peoples. However, problems appear during important celebrations in which the country ruler participates, as according to the tradition, the *Moore* language must not be used then. In such situations there appears a question: when does a stranger start to be treated as a fellow countryman and in which situations may one's wife be treated as a stranger? It is difficult to answer explicitly, even the Kurumba themselves provide various interpretations. Nevertheless, they all focus on the opinion that a fellow is someone living in the same area and a stranger is someone living outside. In this situation, also the attitude to the Mossi as former enemies has changed.

Upon the research, it may be concluded that in the future the processes happening in the Kurumba consciousness may lead either to complete assimilation with the Mossi or to creation of

a new-quality consciousness that will be identified more with the idea of a Burkinabe - a citizen of Burkina Faso – than a subject to the traditional ruler. This also seems to confirm the thesis of B. Lukan – discussed in the paper *God bless Africa* – which claims that imposing a “democratic diktat” to the modern African countries makes the feeling of belonging to an ethnic group or a tribe disappear, while the feeling of belonging to a larger social group, e.g. a state, emerges.