

**Ks. Jarosław Rózański**

## **PRZEMIANY W SYSTEMIE SPOŁECZNO-POLITYCZNYM PÓNOCNOKAMERUŃSKICH KIRDI**

### **TRANSFORMATIONS IN THE SOCIO-POLITICAL SYSTEM OF NORTH-CAMEROONIAN KIRDI**

Północnokameruńscy Kirdi<sup>1</sup> należą do ludów Środkowego Sudanu. Ludy te przez wieki scalało i zarazem wyróżniało od sąsiednich obszarów ludzkich i kulturowych środowisko życia, którym pozostaje głównie strefa sawanny, wraz z jej roślinnością, dostosowanymi do klimatu i gleby uprawami oraz rozpowszechnioną hodowlą bydła. Ludy te złączyła także historia, głównie zaś kontakty i starcie z wielkimi organizmami państwowymi, opartymi na islamie. Cechą charakterystyczną była także akefaliczna struktura organizacji społecznej, oparta na pokrewieństwie głównie w ramach lineażu czy rodu. Wiązały się z tym prawo, polityka i ekonomia wspólnotowa oraz religia i moralność. Charles G. Seligman uważał sawannę

<sup>1</sup> Nazwa „Kirdi”, nadana im przez przybywających na te ziemie muzułmańskich najeźdźców, przyjęła się dość powszechnie w literaturze europejskiej. Obejmuje ona plemiona nigryckie, zaliczone przez J.H. Greenberga do podgrupy Adamawa z makrorodziny języków kongo-kordofańskich oraz grupy etniczne, posługujące się językami czadyjskimi z makrorodziny afroazjatyckiej. Po uzyskaniu niepodległości przez Kamerun rozpoczął się interesujący proces rodzenia się nowej świadomości Kirdi, przekraczającej podziały etniczne. Por. K. Zielenka, *Wspólnotowórczy charakter tradycyjnych religii kirdyjskich*, [mps rozprawa doktorska] Warszawa 1998, s. 7–11; J.B. Shelley Baskouda, *Kirdi est mon nom*, Yaoundé 1993, s. 74.

położoną na północ od wielkich zlewisk Nigru i łączące się z nimi, niegdyś znacznie większe niż obecnie, jezioro Czad za kolebkę ludów Czarnej Afryki, a zatem reprezentantów najstarszej warstwy kulturowej kontynentu<sup>2</sup>. Warstwa ta została później nazwana kulturą paleonigryjską, która szerzej została opisana przez Hermanna Baumann i Diedricha Westermanna, dzięki któremu pojęcie to zadowoliło się na stałe w literaturze etnologicznej. H. Baumann i D. Westermann nazywają ludami paleonigryjskimi te, które pomimo ekspansji innych kultur zachowały swoją pierwotną kulturę, stanowiąc zarazem najstarszą warstwę osadniczą Czarnej Afryki, charakteryzującą się m.in. patriarchalnym systemem pokrewieństwa, szacunkiem dla najstarszego wiekiem, dziedziczeniem od najstarszego do najmłodszego brata, zwartą i często ufortyfikowaną zagrodą rodzinną, budynkami wznoszonymi na planie koła, zmysłem wspólnoty, kultem przodków, uprawą roli, nagością, skaryfikacjami, szacunkiem dla kowali. Ludy te cechuje pasywność, konserwatyzm oraz szukanie schronienia na małych, trudno dostępnych obszarach, otoczonych najczęściej przez aktywne i wywierające presję młodsze kultury. Ludy te pod naporem islamu rozprzeczły się w różnych kierunkach. H. Baumann wyróżnił ludy neosudańskie, przeniknięte przez kolonizację ludów muzułmańskich, głównie arabskich i Fulbe-Mbororo<sup>3</sup>. Podkreślał przy tym ich

<sup>2</sup> Por. C.G. Seligman, *Ludy Afryki*, Wrocław 1972, s. 58.

<sup>3</sup> Fulbe – dla języka określenie *fulfulde*, przyjęte w większości grup mówiących tym językiem, ale w Gwinei można spotkać termin *fulde*, w Senegalu zaś *pulaar*. Francuskie *peul* niekiedy zapisywane było jako *peulh*, pochodzi z wolof (*pòl*). Angielskie *fulani* pozostaje pod wpływem hausa. Niekiedy autorzy niemieckojęzyczni używali *ful*, a anglosascy *fula*. W j. fulfulde: w sing. *Pullo*, w pl. *Fulbe*. Por. P.-F. Lacroix, *Le puel*, w: *Les langues dans le monde ancien et moderne*, pod red. J. Perrota, t. 1, Paris 1981, s. 19–31. Wiele grup etnicznych w Czadzie nazywa ich *Fellata*. Mbororo są blisko spokrewnieni z Fulbe. Na temat Mbororo zob. H. Bocquené, *Moi, un Mbororo. Autobiographie d'Oumarou Ndoudi peul nomade du Cameroun*, Paris 1986 – opracowanie misjonarza, uważane za jedną z najlepszych pozycji książkowych o Mbororo, zaliczone przez C. Lévi-Strauss do arcydzieł literatury etnograficznej.

odrębność od ościennych grup północnych oraz południowych Bantu<sup>4</sup>.

## 1. Struktura akefaliczna przed ekspansją Fulbe

Wielu badaczy mówiąc o Środkowym Sudanie podkreśla, iż był to teren „zaludniony od starożytności”, niektórzy utrzymują, że nawet już w paleolicie<sup>5</sup>. Chociaż hipoteza ta jest bardzo prawdopodobna, to jednak żadne stanowisko badawcze, dotyczące tego okresu, nie istnieje, a narzędzia i przedmioty rzekomo pochodzące z paleolitu budzą poważne zastrzeżenia, jeśli chodzi o ich starożytność<sup>6</sup>.

Z pewnością jednak były to tereny sprzyjające pasterstwu i rolnictwu. Przez wieki też przetaczały się przez nie liczne migracje z terenów saharyjskich oraz ze wschodu na zachód i odwrotnie. Odtworzenie historii licznych migracji jest jednak niemożliwe, ze względu na ich bez wątpienia wielką liczbę i zawłość oraz pozostawanie przez wieki na uboczu głównych ośrodków cywilizacyjnych, także z powodu wielowiekowych polowań na niewolników. W Afry-

---

<sup>4</sup> Por. H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*, Traduction française par L. Homburger, Paris 1948, s. 71–78, 91, 307–308, 457. Jean Claude Froelich, znany badacz tego regionu, posługuje się terminem *kultura paleonigryjska* jedynie dla określenia kultur wyraźnie odcinających się od zislamizowanych Sudańczyków. Por. J.C. Froelich, *Les montagnards paléonigritiques*, Paris 1968, s. 19–22.

<sup>5</sup> Powołując się na znalezienie w okolicach jeziora Czad szczątków ludzkich, zwanych *Tchadoanthropus uxoris*, bliskich australopitekowi, utrzymują oni, iż było to jedno z najstarszych znanych siedlisk ludzkich. Natomiast znalezione topory kamienne z okolic Garoua i Maroua mają potwierdzać obecność człowieka w epoce paleolitu (ok. 600 000 lat przed Chrystusem). O prehistorii północnego Kamerunu pisali m.in. E.M. Buisson, *La préhistoire en pays Kirdi*, „Togo-Cameroun” 1933, nr 1, s. 115–116; idem, *La légende de Bidzar*, „Togo-Cameroun” 1933, nr 1, s. 117; E. Mveng, *Histoire du Cameroun*, Paris 1963, s. 24–25.

<sup>6</sup> Przedmioty, mogące uchodzić za starożytne, niekoniecznie muszą być takimi, gdyż współistnieją one często z nieco młodszymi czy nawet współczesnymi. Wielu Kirdi i innych używa i produkuje do dzisiaj narzędzia ze skały. Por. J.G. Gauthier, *Archéologie du pays Fali (Nord Cameroun)*, Paris 1979, s. 12–13.

ce Zachodniej dzieje poszczególnych grup etnicznych pomagają zrekonstruować przekazy *griotów* i relacje podróżników. Natomiast w przypadku ludów z północnokameruńskiej sawanny nie można mówić o jednej historii, gdyż takowej nie miały nigdy. Ich dzieje to historia poszczególnych rodów<sup>7</sup> czy nawet lineaży<sup>8</sup>. Mieszkańcy tego zakątka świata nie znali pisma, nie budowali zdolnych przetrwać wieki domów. Ich codzienne życie i produkty pracy obliczone były przede wszystkim na doraźne, lokalne potrzeby wspólnoty rodowej czy wiejskiej.

#### **a) Kontekst historyczny kształtowania się struktur władzy**

Gdzieś u zarania historii tego regionu pojawia się tajemniczy lud zwany Sao (So, Soo, Tso, Tsalo, Soa), który można odnaleźć w opowiadaniach mitycznych, legendach, tradycjach historycznych różnych plemion Kirdi. Sao opisywani są w nich jako byty nadnaturalne, giganci o wielkiej sile i możliwościach cudotwórczych. Pominawszy też niektóre warianty, większość tych opowieści sytuje pochodzenie Sao gdzieś na wschodzie. Do pochodzenia ze wschodu przyznaje się w tradycji ustnej wiele innych grup etnicznych, m.in. kameruńscy Gbaya, wywodzący swoje korzenie z Egiptu<sup>9</sup>. Także Mundang, żyjący w Kamerunie, na terenie podprefektury Kaele oraz w południowo-zachodnim Czadzie, w podprefekturze Pala, swoje pochodzenie wywodzą od Mbum, a ci z kolei mieli być wypędzeni przez Mahometa z Jemenu z powodu odmowy przejścia na islam, przez powolną migrację przyszli nad jezioro Czad, gdzie podzielili

---

<sup>7</sup> „Ród” traktuję tutaj jako odpowiednik „klanu”: pochodzenie od wspólnego przodka, ten sam totem, swoja nazwa oraz zakaz zawierania małżeństw w obrębie rodu (egzogamia).

<sup>8</sup> „Lineaż” czyli grupa świadoma wywodzenia się od konkretnego i realnego przodka w linii prostej (3–5 pokoleń).

<sup>9</sup> Por. Dogo Badmo Beloko, *L’homme Gbaya, son histoire, sa culture*, [mps] [bmw] 1997, s. 10.

się na wiele mniejszych grup i rozproszyli<sup>10</sup>. Mundang znaleźli się na kartach europejskiej historiografii wraz z pierwszymi zapisami niemieckiego geografa Heinricha Bartha<sup>11</sup>. Inna hipoteza mówi, iż przybyli oni z królestwa Mandara, z terenów obecnej prowincji kameruńskiej *Extreme-Nord* dwa wieki temu. Niemniej można przypuszczać, iż już w VII wieku niektóre plemiona z grupy Kirdi mogły zajmować tereny północnego Kamerunu, mieszając się z bardziej pierwotną ludnością<sup>12</sup>.

Na przodków dzisiejszych ludów Kirdi miał wpływ napór islamu, który łączył się głównie ze zdobywaniem niewolników i nowych poddanych. Najstarsza droga naporu islamu prowadziła z północy, ze strony państw muzułmańskich, tworzonych głównie w okolicach jeziora Czad. Wyprawy łupieżcze na niewolników organizowali władcy państwa Kanem, założonego prawdopodobnie przez grupę etniczną Kanembu pod koniec VIII wieku między jeziorem Czad a dzisiejszym Sudanem. Jedną z jego prowincji było Bornu, które z czasem uzyskało dominację i istniało aż do XIX wieku<sup>13</sup>. Na początku XVII wieku imperium przeżywało okres znacznego osłabienia władzy centralnej. Wykorzystały to dwie jego prowincje, Mandara i Kotoko, stopniowo uniezależniając się i tworząc własne organizmy państwowe, podobnie jak i Bagirmi<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Tak według źródeł ustnych przytaczanych przez Eldridge Mohammadou, a cytowanych przez: A. Adler, *La mort et la masque du roi – La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris 1982, s. 47.

<sup>11</sup> Por. Ibidem, s. 23, 62.

<sup>12</sup> Por. Y. Urvoy, *Histoire de l'empire du Bornou*, Larose 1949, s. 21.

<sup>13</sup> Niektórzy uważają, iż pierwszym władcą Kanem, który przyjął islam, był Humai (1075–1086). W XIII wieku Kanem stało się państwem muzułmańskim. Por. J.M. Cuoq, *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975, s. 279.

<sup>14</sup> Por. R. Karpiński, *Sudan Centralny do końca XVI w.*, w: *Historia Afryki do początku XIX w.*, pod red. M. Tymowskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996, s. 539–540 [498–544]; S. Piłaszewicz, *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa 1994, s. 66–71; Y. Urvoy, *Chronologie du Bornou*, „Journal de la Société des Africanistes” 1941, nr 1–2, s. 21–32; Idem, *Histoire de l'empire du Bornou...*, s. 70–73; M.D. Lebeuf, *Les principautés Kotoko. Essai sur le caractère sacré de l'autorité*, Paris 1969.

Mandara początkowo odpierali ataki Bornu. Jednak w XVIII wieku ich władca Bukar Adzi (1751–1755) zaprowadził w kraju islam<sup>15</sup>. W zróżnicowanej etnicznie społeczności Kotoko przez cały czas jednak dominowali czarni potomkowie Sao<sup>16</sup>. Islam wdarł się siłą do miast Kotoko po dojściu do władzy w Bornu wielkiego Idris Aloma.

### **b) Schemat dawnej struktury akefalicznej**

Napór państw muzułmańskich i łowców niewolników sprawił, iż tereny Środkowego Sudanu stawały się miejscem coraz częstszych i większych migracji, stając się jedną z wielkich stref refugialnych Afryki. Ustępując przed naporem islamu przodkowie ludów Kirdi chronili się na rozległe, puste tereny sawanny północnokameruńskiej, zachowując swoją akefaliczną strukturę społeczną, którą można określić – za klasyfikacją George P. Murdock – jako demokrację pierwotną, opartą na pokrewieństwie, w której rządzący nie przymuszają do zrobienia czegoś, lecz przekonują w dyskusji i opierają się na swoim autorytecie<sup>17</sup>. Było to społeczeństwo bez rządów w sensie politycznym, opierające swoje sankcje na opinii rodziny tak żyjącej, jak i zmarłej (przodkowie) oraz na religii, która była związana z rodziną (przodkami). Sankcją było także wykluczenie jednostki ze społeczności przez oskarżenie jej o czary (w praktyce występowanie przeciwko społeczności). Społeczność ta składała się zwykle z rodzin pochodzących z jednego lineażu, zajmujących określone, wyizolowane terytorium. Opierała się zatem o strukturę rodzinno-terytorialną, którą wyznaczają granice lineażu (niekiedy rodu) i wioski. Struktura rodzinna wyznaczała kierunki rozwoju i granice wszelkiej aktywności społeczno-gospodarczej.

<sup>15</sup> Por. E. Mohammadou, *Le Royaume du Wandala ou Mandara*, Bamenda 1975, s. 26.

<sup>16</sup> O ich przodkach i zarazem założycielach warownych miast Kotoko mówią liczne podania miejscowe, zebrane przez: A.M.D. Lebeuf, op. cit.

<sup>17</sup> Por. G.P. Murdock, *Africa: Its Peoples and their Culture History*, New York 1959, s. 33 nn.

Ta tradycyjna struktura wspólnotowa, oparta na więzach krwi, przenikała wszystkie dziedziny życia. W wielu miejscowych językach na określenie „rodziny” używa się słowa tożsamego z „zagrodą” (*sare*), w której mieszka grupa spokrewnionych i spowinowacanych osób. Typ zagrody odzwierciedla także struktury rodzinne. Najbardziej typową była „wioska”<sup>18</sup> złożona na ogół z wielu rozproszonych dzielnic. Ich wielkość bywała zwykle uzależniona od ukształtowania terenu i tworzyła niejako geograficzną całość, widoczną szczególnie na terenach górskich, mniej w otwartej sawannie. Dzielnica składała się z pewnej liczby *sare*. Chaty budowano z reguły z gliny na planie koła. Miały one ok. 2-3 m średnicy. Ich mury sięgały ok. 1,5 m. Wieńczył je stożkowaty dach z suchej trawy. Był to tzw. „sudański typ budownictwa”. Liczba chat w obrębie zagrody jest zależna od znaczenia rodziny, gdyż ich liczbę i jakość wyznacza liczba żon, a także niektórych zwierząt domowych, jak np. kóz, baranów, osłów, rzadkich okazów bydła czy konia. Najczęściej zagrodę tworzy chata głowy rodziny, następnie jego żon, kuchnia, chaty dla chłopców powyżej 7 lat, gdyż chłopcy do 7 lat oraz dziewczęta do zamążpójścia mieszkają najczęściej z matką. Ważnym elementem w zagrodzie, mówiącym także o relacjach rodzinnych, są spichlerze – oddzielny dla głowy rodziny i oddzielne dla każdej z jego małżonek. Zwykle są ustawione na palach, jako zabezpieczenie przed gryzoniami. W środku zagrody były miejsca spotkań.

Ten klasyczny, najbardziej utarty schemat zagrody znany był wśród wszystkich ludów Kirdi. Posiadał on jednak często także wiele specyficznych elementów lokalnych. Dotyczyło to często zarówno rozmieszczenia poszczególnych chat wewnątrz zagrody, kształtu dachu, spichlerzy, jak i materiału budowlanego. Wiązało się to nie tylko z miejscem zamieszkania i dostępnością materiałów budowlanych, ale najczęściej z nieco odmienną strukturą rodową i rodzinną, wymianą dóbr materialnych oraz obyczajami.

<sup>18</sup> Wiele miejscowych języków nie zna terminu „wioska” w europejskim rozumieniu, chodzi tutaj raczej o rozproszony charakter osadnictwa czy też wspólnotę terytorialną.

Niekwestionowanym autorytetem i głową tradycyjnej rodziny pozostawał ojciec. Do niego należał decydujący głos i wszyscy byli mu winni bezwzględne posłuszeństwo. Kobieta wyraźnie odczuwała swą niższość, aprobowaną przez wszystkich i potwierdzoną działkami codziennych, tradycyjnych reguł życia. Hierarchiczność w rodzinie poszerzonej wpisana była również we wspólnotę żon w małżeństwie poligenicznym. Także wśród dzieci zauważyć można wyraźną hierarchiczność, zależną od wieku i płci, co wyraża się też w nadawaniu imion numerycznych. Przejawiało się to w codziennym życiu w postaci wielu zwyczajów i czynności, jak np. zajmowane miejsce, kolejność spożywania posiłku i podział na grupy spożywających, rozdzielanie łakoci wśród dzieci, podział pracy itp. Nierzadko też dzieci czy żony, zwracając się do ojca, używały zwrotów i postaw nacechowanych najwyższym szacunkiem, należnym władcom.

Ta hierarchiczność utrzymywała się także we wspólnocie terytorialnej, pierwotnie tworzonej z reguły przez lineaż, rzadziej ród. Tak jak najwyższą pozycję w hierarchii rodzinnej zajmował ojciec, tak na na szczeblu lineażowym (czy rodowym) najstarszy potomek<sup>19</sup> założyciela lineażu (czy rodu). Obydwaj cieszyli się w podległych im wspólnotach niekwestionowanym autorytetem. Ten autorytet najstarszego poparty był wymiarem religijnym: w pobliżu jego chaty umieszczony był ołtarz, na którym składano ofiarę przodkom. Była to z pewnością najbardziej pierwotna forma autorytetu. Towarzyszył jej szacunek dla starszych lineażu (rodu), którzy tworzyli tzw. starszyznę, pojmowaną nie tylko jako osiągnięcie pewnego sędziwego wieku, ale także przejście koniecznych etapów życia społecznego, takich jak inicjacja, małżeństwo i posiadanie dzieci.

Społeczności wiejskie, dążąc do samowystarczalności także pod względem organizacji i funkcjonowania społeczeństwa, wykształciły

---

<sup>19</sup> Ponieważ wyznaczanie wieku nie jest oczywiste w społecznościach ludów Kirdi, niekoniecznie musiał być to ktoś rzeczywiście najstarszy, ale był nim ten, którego uważano za najstarszego, i który posiadał autorytet zdobyty swoim zachowaniem i doświadczeniem życiowym.



także innych, koniecznych do funkcjonowania grupy funkcjonariuszy, którzy jednak nie stanowili grupy zawodowej czy odrębnej klasy. Byli to zwykle tacy sami rolnicy jak inni. Ich autorytet i wybór miał różnorodne, zindywidualizowane korzenie. Jednym z funkcjonariuszy o wielkim prestiżu był „wódz deszczu” czy też „zamawiacz deszczu”. Na terenach sahelu i sawanny, gdzie znaczne opóźnienie pierwszych deszczów wróżyło słabe zbiory i zapowiadało klęskę głodu na przednówku, sprowadzenie deszczu miało istotne znaczenie. Ważną funkcję w społeczności wiejskiej pełnił także wróżbita. Mieszkańcy wioski udawali się do niego po porady w różnych okolicznościach życia oraz wątpliwościach<sup>20</sup>. Inną niezwykle pożyteczną i niezastąpioną funkcją było leczenie chorych. Wymagało ono najpierw umiejętności odkrycia przyczyny choroby, następnie jej leczenia. Pierwsze zadanie przynależało do wróżbity, drugie do uzdrowiciela. Bardzo często jednak granice między tymi dwoma funkcjami i osobami nie były ściśle zarysowane. Uzdrowiciel był dobrze obeznany z wieloma sprawami i mocami zła, czemu mógł on także poddać się i ulec, by wykorzystać to wszystko na czynienie zła. Ta dwuznaczność sytuacji uzdrowiciela sprawiła, iż często łączono jego działanie z działaniem czarownika<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Do wróżenia używał on różnych przedmiotów, jak choćby kamieni czy trawy, z której wyrabia się *seko*. Bardzo często do wróżenia używano kurczaka, któremu nacinano nieco szyję, co pozwalało przez chwilę ulecieć krwi i następnie puszczało się go wolno. Kurczak rzucał się i znaczył krwią ziemię. Następnie wróżbiarz odczytywał wydarzenia z ułożenia łap i głowy kurczaka. Wróżbici, podobnie jak inni mieszkańcy wioski, byli rolnikami. Tylko w niektórych społecznościach funkcję tę sprawowali wyłącznie kowale. Por. J.F. Vincent, *Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun*, „Journal de la Société des Africanistes” 1971, nr 1, s. 71–132; A. Adler, A. Zempleni, *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris 1972.

<sup>21</sup> W odróżnieniu jednak od uzdrowiciela, który był osobą znaną i zwykle powszechnie szanowaną, czarownik pozostawał w ukryciu i jego działanie było społecznie napiętnowane. Czarownik (w jęz. Gidar *mutfiya*; mofa – *madang*; gbaya – *widowa*) sprowadzał na ludzi choroby i nieszczęścia.

Rodzina poszerzona stanowiła także podstawę do ustalenia własności ziemi i jej dziedzictwa. Ona także była podstawą ekonomii, w jej łonie bowiem produkcja i konsumpcja równoważyły się. Wioski z reguły dążyły do samowystarczalności. Nie było w nich klas społecznych czy zawodowych, z wyjątkiem rodów kowali. W procesie produkcji i dzielenia dóbr zasadnicze miejsce zajmował starszy lineażu (czy rodu), którego pole uprawiane było w pierwszej kolejności. On decydował o własności i uprawach innych członków rodziny. On też nadzorował wszystkie spichlerze w zagrodzie, mając prawo wejścia do nich. Pomimo istnienia indywidualnych form produkcji dóbr w obrębie rodziny, prawo do korzystania z nich było już z reguły wspólnotowe, pod nadzorem ojca rodziny. Stąd też wypływał nakaz niesienia pomocy i solidarności w grupie pokrewieństwa. Egoizm i złamanie tych obowiązków były piętnowane w wychowaniu, a w życiu dorosłym karane.

Własność ziemi od gór Mandara po sawannę środkowoafrykańską miała charakter wspólnotowy. Wspólnota rozdzielala ziemię i zapewniała zaspokojenie potrzeb. Praca miała charakter zespołowy i powiązana była z religią.

Działalność gospodarcza ludów Kirdi dostosowana była do warunków klimatycznych i geograficznych. Koncentrowała się przede wszystkim na kopieniaczkiej uprawie ziemi, związanej z porą deszczową, oraz – w mniejszym zakresie – na hodowli bydła, zbieractwie, rybołówstwie, łowiectwie i rękodzielnictwie.

Ważną pozycję w życiu ludów Kirdi zajmowały rody trudniące się kowalstwem i hutnictwem. Według niektórych badaczy obróbka metali należy do najstarszych umiejętności społeczeństw sudańskich. Kobiety z rodów kowali trudniły się najczęściej garncarstwem. Handel opierał się przede wszystkim na wymianie towarowej.

Zespołowy charakter pracy i podziału dóbr, jak również więzi wspólnotowe umacniały obrzędy agrarne. Obrzędy agrarne dotyczyły wyłącznie siewu, uprawy i zbiorów czerwonego prosa, które stanowiło wartość nie tylko ekonomiczną, ale także religijną do tego

stopnia, że w niektórych plemionach handel nim był zakazany. Można je było co najwyżej ofiarować potrzebującym. Wierzono także, iż ma ono jakąś wewnętrzną moc, trudną do określenia siłę duchową, którą wprost można przywołać<sup>22</sup>.

Akefaliczne społeczności ludów Kirdi, jak każda zorganizowana w jakimś stopniu społeczność ludzka, posiadały własne reguły moralne i prawo. Przekazywane były one dzieciom i młodzieży w długim procesie wychowania, które zawierało w sobie więcej elementów o charakterze praktycznym, wdrożeniowym niż dyskursywnym. Reguły moralne zawarte są nie tylko w praktycznych świadectwach postępowania otoczenia, ale także w licznych przekazach ustnych, szczególnie w przysłowiach. Wyrażają je także zakazy tabuiczne, stanowiące także niepisane prawo wspólnoty.

Zakazy związane z życiem społecznym obejmowały także relacje do świata przodków, traktowanych jako realna część społeczności żyjącej na ziemi. W wymiarze horyzontalnym regulowały one szereg zachowań dzieci wobec dorosłych i odwrotnie, młodzieży, starszych itp. Każdy zakaz związany był z jedną lub też wieloma sankcjami. Złamanie zakazu budziło gniew przodków i łączyło się z karą fizyczną lub psychiczną. Przy czym kara ta dotykała nie tylko jednostki, ale miała swoje konsekwencje także w życiu całej społeczności. By temu zapobiec, potrzebne były obrzędy oczyszczające, chroniące przed postępowaniem choroby czy nieszczęścia u jednostki i powstrzymujące ich przejście na pozostałych członków grupy. Obrzędy terapeutyczne wzmacniały zatem jednostkę i wspólnotę.

Obrzędy przejścia stanowiły jeden z podstawowych czynników integrujących wspólnotę. Były celebrazją więzi ze wspólnotą rodową, wolą poddania się jej prawom, nakazom, zakazom, poszanowania

---

<sup>22</sup> Por. M. Richard, *Traditions et coutumes matrimoniales chez les Mad'a et les Muyeng (Nord-Cameroun)*, Saint-Agustin 1977, s. 60, 66, 108, 118–119; R. Jaouen, *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris 1995, s. 15; B. Juillerat, *Musique et cycle agraire chez les Mouktélé*, w: *Les Kirdi du Nord-Cameroun*, pod red. Y. Schallera, Strasburg 1973, s. 37.

wartości tej wspólnoty i wszystkich jej reguł życia. Dlatego też każdy obrzęd łączył się z nabyciem stosownych praw oraz przyjęciem wynikających z nich obowiązków. Dotyczyło to zarówno narodzin, inicjacji, małżeństwa, jak i obrzędów pogrzebowych, przez które członek wspólnoty przechodził do członków swego rodu, pozostających poza światem widzialnym.

## **2. Zmiany w strukturach społecznych i politycznych po przybyciu Fulbe**

Dla ludów Kirdi decydujący w historii okazał się napór islamu, związany – początkowo, z pokojowym przenikaniem Fulbe na tereny północnego Kamerunu, a następnie z podbojem tych terenów. Stałe zagrożenie ze strony Fulbe doprowadziło ukształtowało u ludów Kirdi, które nie poddały się ich całkowitej dominacji dwie strategie obronne. Dalsze wycofywanie się na tereny coraz bardziej niedostępne oraz próby oporu militarnego w bardziej zorganizowanych jednostkach politycznych – wodzostwach tworzonych na podobieństwo struktur Fulbe.

### **a) Kontekst historyczny**

Fulbe zaczęli dość licznie przenikać już na tereny państw Bornu, Mandara i Bagirmi na przełomie XV i XVI wieku. Stabilizacja życia w Bornu w XVI–XVIII wieku pozwoliła na umocnienie się i rozszerzenie islamu. W Bornu wykształciła się grupa uczonych Fulbe (*moddibe*), którzy później stanęli na czele *dżihad* w Środkowym Sudanie. Z północy Fulbe przeszli przez góry Mandara prawdopodobnie już na początku XVI wieku i przez równinę Diamaré doszli aż do Logone, za którym rozciągało się królestwo Bagirmi. W większości owi Fulbe należeli do rodu Feroobe.

Fulbejski ród Wolarbe zaczął przenikać do doliny Benue pod wodzą *ardo* Tayru w XVIII wieku. Pod koniec wieku Fulbe z rodu Wolarbe podporządkowali sobie dolinę, nadając jej nazwę *Garwa*.

Główne grupy migrantów Fulbe, które zasiedliły Wyżynę Adamawa, przybyły z Bornu i królestw satelickich w XVIII wieku. Opuszczając Bornu, ród Yillaga wraz ze zrzyszonymi z nim niewolnikami (*rimaybe*) skierował się ku Mayo-Oulo, a później ku Hina, Gawar, Boula, Gazawa, Miskin i Japay, gdzie założono lamidaty. Stamtąd udali się na południe do Bindir, później do Lame, a ok. 1725 roku Fulbe z tego rodu osiedlili się w Bâdjâri, ok. 20 km od Ray. Z trzech rodów, dominujących na Wyżynie Adamawa, Yillaga byli najpotężniejsi. Słynęli ze swej wojowniczości.

Początkowo Fulbe nie wchodził w konflikt z miejscowymi społecznościami. Sytuacja zmieniła się na początku XIX wieku, kiedy to w 1806 roku Usman dan Fodio ogłosił „świętą wojnę” przeciwko niewiernym<sup>23</sup>. Na wieść o *dżihad* lokalni wodzowie Fulbe z okolic Foubina podnieśli bunt przeciwko miejscowym wodzom plemennym, prosząc sułtana z Sokoto o pomoc. Usman dan Fodio wybrał moddibo<sup>24</sup> Adama z Gourin na dowódcę frontu południowego. Moddibo Adama zdobył duże doświadczenie wojskowe w czasie swego pobytu w państwie Bornu. Zorganizowana przez niego armia odniosła szereg sukcesów militarnych na południu oraz na wschodzie tworzącego się imperium Fulbe. Na południu napór Fulbe powstrzymali Bamileke, dobrze zorganizowani i posiadający już wówczas broń palną. Na froncie wschodnim natomiast moddibo Adama nie przebierając w środkach zniszczył poszczególne punkty oporu Kirdi,

---

<sup>23</sup> Usman dan Fodio żył w hauszańskim państwie Gobir. Był on uczonym, który swe wykształcenie zdobył w języku arabskim. Szybko rozczarował się z powodu mieszania się islamu z praktykami pogańskimi. Wypowiedział świętą wojnę (*dżihad*) zislamizowanym przywódcom Hausa, których traktował jako „czarnych pogan”. Kiedy jego brat 21 czerwca 1804 r. rozbił siły władcy Gobir i Tuaregów, uczniowie Usmana dan Fodio obwołali go „Przywódcą Wiernych” (*Sarkin Musulmi*). W 1804 r. zdobyto miasta Birnin Kebbi, Zaria, a później Katsina i Kano. Od 1809 r. największego znaczenia nabierało miasto Sokoto, gdzie utworzono kalifat. Usman dan Fodio pod hasłem powrotu do ścisłej obserwacji Koranu podporządkowywał swojej władzy wielkie obszary. Por. S. Piłaszewicz, *Potęga Księgi i Miecza Prawdy...*, s. 99–119.

<sup>24</sup> Moddibo – znawca i nauczyciel islamu.

dla których jedynym schronieniem przed naporem kawalerii Fulbe stawały się góry i mokradła. Jego armia odniosła szereg sukcesów militarnych na południu oraz na wschodzie. Pozostając w lennej zależności od szajcha z Sokoto, moddibo Adama podporządkował sobie lokalnych wodzów Fulbe z okolic Garoua, Maroua i Ngaoundéré (Wyżyna Adamawa), przybierając tytuł emira. Stolicą emiratu pozostawała Yola (Nigeria).

Struktura organizacyjna tworzącego się państwa Fulbe oparta była na systemie *lamidatów*. Każdy z *lamibe*<sup>25</sup> pozostawał najwyższą instancją polityczną, religijną i sądowniczą dla swoich poddanych. Co roku płacili oni emirowi z Yola trybut w postaci niewolników<sup>26</sup>. Wśród metod ich zdobywania nieobce im były masakry, podstępny, wykorzystywanie niesnasek sąsiedzkich i skłócanie poszczególnych grup etnicznych, jak również niszczenie zbiorów, zatrucie wody pitnej itp.<sup>27</sup>. „Islam północnokameruński jest głęboko związany z plemieniem Peul. Fulbe i islam są tutaj synonimami i cała islamizacja jest równocześnie fulbeizacją. Fulbe i pogan (Kir-di) oddziela obecnie bariera: nie ma ona natury tylko społecznej czy rasowej, ale w rzeczywistości jest tym wszystkim, co ustawia z jednej strony zwyciężonych, zgniecionych i upokorzonych, z drugiej zaś tryumfujących i pogardzających najeźdźców”<sup>28</sup>.

Podczas osadnictwa i wojny, wywołanej przez Fulbe, północnokameruńska równina Maroua była terenem zamieszkałym przez Gisiga i Zumaya, przybyłych z północy, gdzie byli wasalami Mandara, oddając im trybut. Fulbe pod wodzą Mahammana Selbe zdobyli Marwa, stolicę Gisiga, przemianowując je na Maroua. Gisiga

<sup>25</sup> Termin z jęz. fulfulde, oznaczający lokalnych feudałów (l. poj. *lamido*).

<sup>26</sup> Np. w połowie XIX w. lamido z Rey Bouba posyłał roczny trybut do Yola w wysokości 1000 wołów, 1000 niewolników i 10 kłów słońca; Maroua płaciło 100 koni; Bibémi: 200-500 niewolników; Ngaoundéré: 1000 wołów i 1000 niewolników.

<sup>27</sup> Por. J. Lestringant, *Le pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*, Versailles 1964, s. 110–114.

<sup>28</sup> Por. J.M. Cuoq, Paris 1975, s. 313.

schronili się w okolicznych masywach, m.in. w masywie Mogazang. Zdołali oni zabić Mahammana Selbe i Kawu Yero, przywódców najeźdźców. Kiedy wybuchła święta wojna moddibo Mohammad Damraka został wybrany jako pierwszy lamido w Maroua. Ujarzmił on Gisiga, Zumaya i Mofu. Około 1820 roku podbił Musgum z Gouirvidig. Mężczyźni z plemienia Bogo zostali wymordowani, kobiety i dzieci wzięte na służbę.

Najazdowi Fulbe opierali się dzielnie Mundang, organizując się wokół wodza z Binder w dzisiejszym Czadzie, dokąd przenieśli się z terenów obecnego Kamerunu. Musieli jednak opuścić Binder i założyli punkt oporu w Léré. Przetrwał on jako niezależny ośrodek polityczny do czasów kolonizacji europejskiej.

Fulbe z rodu Wolarbé na swej drodze w zachodnim Kamerunie napotkali Bata, którzy przybyli z Moubi i Madagali, jak również i Fali, obecnych tam od XVII wieku. W chwili przybycia Fulbe były tam już ściśle określone strefy wpływów. Cała wschodnia część doliny, aż do Pitoa, pozostawała pod władaniem Fali. Zachodnia zaś, począwszy od Garoua-Windé, znajdowała się w rękach Bata. Bata nazywali swój teren *Gwa-Rwé* (Dolina *Rwé*<sup>29</sup>). W 1835 roku moddibo Haman Ndžundi założył dynastię, która panuje w Garoua do dzisiaj. On też osiedlił się w Ribadou, które z czasem przemianowano na Garoua. Fulbe długo walczyli z Fali, ograniczając ich wolność w praktyce do niedostępnego masywu Tinguelin. Bata praktycznie zniknęli z nad rzeki Benue.

Przed przybyciem Fulbe na Wyżynę Adamawa dominowała na niej grupa etniczna Mbum. Ngaoundéré było rządzone na początku XVII wieku przez dwóch wodzów Mbum, o imionach Ngana i Mberre. Po podboju wyżyny przez Fulbe duża grupa Mbum zasymilowała się z najeźdźcami, porzucając własne wierzenia i tradycje.

Pod koniec XIX wieku Fulbe kontrolowali ogromne terytorium. Poza granicami ich wpływów znajdowała się tylko okolica Logone,

---

<sup>29</sup> *Rwé* – charakterystyczne dla tych okolic drzewo.

zasiedlona przez Musgum, Massa i Tupuri oraz kraj Mundang, gdzie ich podbój okazał się krótkotrwały. Poza wpływami pozostawał także region Moutourwa, zamieszkały przez Gisiga, a także kraj Mandara oraz centralny i północny masyw górski Mandara. Nie były w ich granicach także grupy etniczne Gidar z Lam i Bidzar.

### **b) Zmiany w strukturach akefalicznych w strefach refugialnych**

Pierwsza strategia obrony przez naporem Fulbe, polegająca na wycofywania się na tereny niedostępne, tj. w miejsca góryste i bagniste, doprowadziła do znacznego zagęszczenia się osadnictwa ludów Kirdi, gdyż bezpieczny teren migracji coraz bardziej kurczył się. Ponadto migracje te prowadziły do mieszania się i łączenia z wcześniej osiedlonymi grupami.

Jedną z najbardziej zaludnionych i najwcześniejszych stref refugialnych były góry Mandara. Region na północ od Mokolo podzielić można na strefę zachodnią, zamieszkałą głównie przez Mafa (Matakam), oraz wschodnią, zamieszkałą przez wiele małych społeczności, takich jak Podoko, Mora, Uldeme, Mada, Zulgo, Muyeng i inne. I tak np. wydaje się, iż pierwsze grupy zamieszkujące obecnie teren Uldeme osiedliły się tam w XVI lub XVII wieku. Zgodnie z przekazywaną tradycją, Uldeme pochodzą z góry Waza, która wyrasta z doliny 60 km dalej na północ. Ich przodek założyciel osiedlił się na górze Méouré. Wkrótce dołączyły do niego inne grupy, przybyłe z terenów aktualnej Nigerii. Duże znaczenie miało przybycie Edjevindia, zdetronizowanego księcia Mandara<sup>30</sup>.

Mafa (Matakam) – najliczniejsi Kirdi w górach Mandara – zachowali tradycyjną, akefaliczną organizację społeczno-polityczną, jak wiele innych refugialnych społeczności w górach Mandara. Struktura społeczno-polityczna Mafa uległa jednak także przeobrażeniom,

---

<sup>30</sup> Por. A. Hallaire, *Hodogway (Cameroun – Nord). Un village de montagne en bordure de plaine*, Paris-La Haye 1971, s. 13.



związanym z migracjami i ukształtowaniem terenu. Wioska, a raczej w przypadku gór Mandara „masyw” czy też „górski zespół osadniczy”<sup>31</sup>, tworzył się na terenach najbardziej obronnych i dostarczających minimum warunków do uprawy ziemi. W takim zespole nie znajdował się już zwykle tylko jeden lineaż, czy też lineaze z jednego rodu (klanu). Dlatego też dawna władza najstarszego członka lineażu czy rodu zaczęła krzyżować się ze strukturami terytorialnymi. W strukturach rodowych i lieneażowych zachowały się dawne formy, natomiast w strukturze terytorialnej (w górach Mandara w „górskim masywie osadniczym”) największe znaczenie miała głowa najstarszego lineażu, zamieszkującego masyw.

I tak np. rodzina Mafa (Matakam), której przewodził Maluj, syn Minew’a, zajęła górę Mandosa w okolicach Mokolo. Malum był głową swojej rodziny, liczącej dziewięć osób (żona, córka, synowie, żona jednego z synów i ich dziecko). Był on też głową rodziny poszerzonej, liczącej ponad 20 osób, w skład której wchodziłi bracia (synowie Minew’a) i ich rodziny. Jego autorytet poparty był misją religijną: składał ofiary we wszystkich zagrodach „rodziny Minew’a”.

Malum należał do starszyny swego lineażu Yaba, który był jednym z najstarszych i najważniejszych w górskim zespole osadniczym Mandosa. Malum należał do starszyny lineażu Yaba wraz z Gemutsi, Deeved, Sawalda, Ltanwa. Spotykał się z nimi często, by omawiać sprawy lineażu, konieczność składania ofiar, sprawy pogrzebowe. Członkowie innych segmentów lineażu często przychodzili do niego, by go pozdrowić, pytać o radę, pomóc mu w drobnych pracach, itp.

Lineaż Yaba tworzył wraz z lineażem Bejedi w tym samym górskim zespole osadniczym Mandosa ród (klan) Zarwa. Inne lineaze tego rodu zamieszkiwały inne zespoły osadnicze. Malum utrzymy-

---

<sup>31</sup> »Masyw« – termin używany najczęściej w literaturze francuskojęzycznej. »Górski zespół osadniczy« – termin wprowadzony do literatury polskiej przez R. Vorbricha, *Daba – górale północnego Kamerunu. Afrykańska gospodarka tradycyjna pod presją historii i warunków ekologicznych*, Wrocław 1989, s. 69.

wał również liczne kontakty z Bejedi. Tym kontaktom sprzyjało usytuowanie jego chaty, leżącej przy drodze do pół, będących własnością niektórych Bejedi. Malum utrzymywał także relacje z innymi lineażami Zarwa, zamieszkującymi sąsiednie masywy górskie – Madokwa i Uzal.

W Madowa górskim zespole osadniczym Mandosa ród (klan) Zarwa nie był jedynym rodem (klanem). W tym górskim zespole osadniczym mieszkały także rodziny z innych rodów (klanów): Ltec-kule, Vuzi, Merkenje, Maluguje, Kuva. Przedstawiciele lineażu z tych rodów tworzyli razem z Zarwa radę starszych górskiego zespołu osadniczego. W tym samym górskim zespole osadniczym mieszkała też rodzina z rodu (klanu) kowali. Największym autorytetem w całym zespole osadniczym cieszył się najstarszy przedstawiciel lineażu Bejedi z rodu (klanu) Zarwa. On składał ofiary w imieniu wszystkich mieszkańców górskiego zespołu osadniczego Mandosa.

Relacje Maluma z mieszkańcami sąsiednich górskich zespołów osadniczych (przede wszystkim góry Madowa i Uzal) koncentrowały się wokół zawierania małżeństw, zaproszeń na święta, przyjaźni jeszcze z lat młodości. Ze względu na te przyjaźnie Maluma odwiedził jeden z kolegów z góry Cebe, odległej o 9 km. Przyszedł on do znanego w najbliższej okolicy wróżbity, który mieszkał w masywie górskim Bandosa, gdyż chciał się poradzić wróżbity w sprawie swojego chorego dziecka. Mieszkał on w zagrodzie Maluma cztery dni.

Jeśli deszcze opóźniały się Malum oraz inni przedstawiciele starszyny z górskiego zespołu osadniczego Mandosa udawali się do wodza deszczu, który zamieszkiwał górę Mudkwa<sup>32</sup>.

W zakresie władzy szefa lineażu pozostawało – oprócz funkcji religijnych – łagodzenie konfliktów pomiędzy spokrewnionymi, którzy mu podlegali, np. przy podziale ziemi, pośredniczenie w załatwianiu spraw z innymi lineażami tego samego rodu, reprezentowa-

---

<sup>32</sup> Por. badania Y. Saout z 1972 r. zawarte w: *Communauté humaine et chrétienne. Stage de pastorale, Sarh 1973*, [mps Sahr 1973], s. 8–11.

nie członków lineażu przed szefem górskiego zespołu osadniczego czy też wioski. Szef wioski czuwał nad łagodzeniem konfliktów we wspólnocie terytorialnej.

### c) Wodzostwa jako odpowiedź na agresję

W społecznościach kurdyjskich, żyjących w podgórszych dolinach, tworzyły się także inne formy obrony przed agresją zewnętrzną: struktury wodzostw.

W tradycji kilku ludów Kirdi zachowała się pamięć o wodzostwie Gudur, w górach Mandara, powstałym jeszcze przed przybyciem Fulbe.

Wodzostwo to, mimo iż przypominało struktury akefaliczne, oparte na reprezentowaniu swojego lineażu i lineży podległych na terenie wioski przez wodza – reprezentanta najbardziej zasiedlonego lineażu na terenie wioski, wyróżniało się próbą reprezentowania wszystkich wspólnot terytorialnych, osiadłych na większym obszarze, zdominowanych przez lineaż z jednego rodu czy plemienia. W strukturach tego wodzostwa widać było prymat polityki nad relacjami opartymi o tradycyjne struktury lineażu. Wydaje się, iż był to rodzaj konfederacji górskich zespołów osadniczych, skupionych w kraju Mofu-Gudur. Wodzostwo to powstało wskutek podboju. Zgodnie z tradycją historyczno-mityczną, mówiącą o założeniu wodzostwa, niejaki Biya z masywu Maavaw przybył do Gudur i zdobył je nie tyle siłą, ile sprytem. Mąż ten nie pochodził z terenów zamieszkałych przez Mofu, lecz z Wandala. Jego siłą była wyższość organizacyjna i „cywilizacyjna” oraz umiejętność sprowadzania deszczu (*kuley nga vay*), co miało zasadnicze znaczenie dla społeczności rolniczych. W wyniku podboju Biya założył własny lineaż – Gudur – lineaż wodza, w którym władza przechodziła z ojca na syna. Jego władza miała charakter tak świecki, jak i religijny. On posiadał władzę nad deszczem, dawał znak do rozpoczynania świąt agrarnych, w tym do rozpoczęcia najważniejszego ze świąt – święta zbio-

rów. Jego władza rozciągała się na kilkanaście zespołów osadniczych. Z pewnością jednak różniła się w nich, w zależności od położenia i pozycji danego zespołu<sup>33</sup>.

Z Gudur wywodzi swoje pochodzenie wiele lineaży z różnych plemion, m.in. Gisiga z Muturua. Według ich przekazów ustnych wódz Biljinger wykraść z Gudur przedmioty, związane z kultem. Może właśnie kamienie deszczowe? Następnie razem z dwoma towarzyszami wyruszył w nieznaną stronę, gdyż nie mógł tam pozostać jako złodziej. Osiedlił się w wiosce Muturua, w której mieszkali Madama. „Kiedy trzech towarzysze powiedzieli, że chcą spędzić noc u Madama usłyszeli, że wioska jest nieustannie zagrożona z powodu pantery, która regularnie atakuje mieszkańców wykradając ich dzieci. Biljinger odpowiedział, że jest myśliwym i potrafi uwolnić ludzi od pantery. Po zakończonych późną nocą rozmowach wódz Madama zaprosił Biljinger’a na spoczynek do swojego domu. Uważał bowiem, że nie może on spać na zewnątrz z powodu pantery. Ten jednak odmówił schronienia pomimo nalegań wodza. I rzeczywiście. Tej nocy właśnie przyszła do wioski pantera. Biljinger zabił ją ku ucieście mieszkańców. Następnego dnia wódz zwołał swoich doradców, aby ustalić w jaki sposób należy podziękować przybyszowi. Zaproponowano mu wiele rzeczy: kobiety, bydło, ubrania, lecz za każdym razem myśliwy nie chciał przyjąć podarku. Zakłopotani radcy długo dyskutowali, aż w końcu postanowili ofiarować mu wodzostwo. Biljinger przystał na propozycję Madama i stał się ich wodzem”<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> O Gudur szerzej: C. Jouaux, *Gudur: Chefferie ou royaume?*, „Cahier d'étude africaines” 1989, nr 114, s. 259–288; C. Jouaux, *La chefferie de Gudur et sa politique expansionniste*, w: *Actes du quatrième colloque Méga-Tchad: 3. Du politique à l'économique: études historiques dans le bassin du lac Tchad*, pod red. J. Boutraisa, Paris 1991, s. 193–224; C. Seignobos, *Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur (Nord Cameroun)*, w: *Actes du quatrième colloque Méga-Tchad...*, s. 225–317.

<sup>34</sup> R. Jaouen, *Mythes Guiziga*, „Apostolat” 1978, nr 3, s. 17–18. Cyt. za: K. Zielenda, op. cit., s. 137.

Założenie wodzostwa w Muturua przypomina założenie wodzostwa w Gudur. Wódz był kimś przybyłym z zewnątrz, posiadał nadzwyczajny spryt i autorytet religijny (kamienie deszczowe?). Z wolna też podporządkowywał sobie inne wioski, przekazując władzę synowi (nie przejmował jej najstarszy z lineażu), a także osadzając synów – w miarę możliwości – jako wodzów w innych wioskach. Pozostawał on dla Muturua wodzem religijnym. Z jego lineażu wywodzili się także wodzowie wojny. Wódz z Mutrua rozstrzygał też ważniejsze spory w wioskach mu podległych i ściągał z nich podatki.

Podobnie kształtowało się wodzostwo Musgoy powstałe w wyniku podbicia (a częściowo wyparcia), nieznaney nam bliżej warstwy autochtonów oraz imigrantów Daba, przez nieliczną grupę wojowników z wodzostwa Muturua. Nowo przybyli przyjęli język daba i zasympilowali się z zastaną ludnością. Struktura wodzostwa z Musgoy upodobniła się do sąsiednich lamidatów Fulbe, tworzących społeczeństwo feudalne (feudałowie – warstwa wojowników – ludzie wolni – niewolni). Dzięki silnej, scentralizowanej władzy Daba-Musgoy mogli skutecznie stawić czoła presji obcych kulturowo Fulbe.

### **3. Tendencje zmian w strukturach państwa wzorowanego na europejskim**

Do współczesnych przemian w tradycyjnych strukturach akefalicznych przyczyniają się z pewnością administracja państwowa, globalizacji gospodarki wraz z wprowadzeniem upraw bawełny i pieniądza, zjawisko urbanizacji oraz system szkolnictwa. Tradycyjne wspólnoty akefaliczne, nastawione na samowystarczalność i przetrwanie rodziny zdecydowanie nie radzą sobie w nowej rzeczywistości, nie mając także oparcia w tradycyjnych strukturach religijnych, które przechodzą poważny kryzys. Nieco lepiej radzą sobie społeczności, które wypracowały system wodzostwa. Okazał się on bardziej przystosowany do nowej rzeczywistości administracyjnej.

### a) Kontekst historyczny

Pod koniec XIX wieku w północnym Kamerunie pojawili się europejscy konkurenci dla Fulbe. Szybkiego podboju Kamerunu dokonali Niemcy. Decydującą bitwę z emirem Subeiru z Yola o panowanie nad Kamerunem północnym stoczono w styczniu 1902 roku pod Maroua. Zakończyła się ona pogromem oddziałów Fulbe. Sam emir schronił się w góry Mogazang, gdzie zginął z rąk Kirdi. Lamibe z północy Kamerunu złożyli przysięgę wierności Rzeszy Niemieckiej. W tym samym roku dowodzący wojskami niemieckimi major Hans Dominik zajął stolicę Mandara Mora<sup>35</sup> oraz Kousseri.

On także założył garnizon wojskowy w Garoua. Podbój północnego Kamerunu został zakończony. Podpisany po zakończeniu I wojny światowej Traktat Wersalski i Ugoda Londyńska z 10 lipca 1919 roku podzieliły Kamerun na część angielską i francuską. Północny Kamerun znalazł się we władaniu Francuzów.

Od początku zarówno niemiecka administracja kolonialna w północnej części Kamerunu, jak i francuska na większości swoich terytoriów wprowadziły system rządów pośrednich, powierzając lokalną władzę wykonawczą i sądowniczą pierwszym kolonizatorom tych ziem, feudalnym władcom muzułmańskim. Dla Kirdi z północnego Kamerunu rozpoczął się długi okres bezwzględного wyzysku gospodarczego i ucisku religijnego, w tym islamizowanie przy użyciu siły w majestacie prawa europejskiego. Co więcej administracja dbała o lamibe i rozprzestrzenianie się islamu, by w ten sposób bardziej utwierdzić tam panowanie francuskie.

Nowy porządek kolonialny, a na terenach północnych powiązany ponadto ze strukturami władzy muzułmańskiej, wywoływał sprzeciw. W północnym Kamerunie wyrażał się on w lokalnych buntach i walkach. I tak faktyczna dominacja Fulbe sprawiła, że obrona Gisiga polegała między innymi na kradzieży bydła i napadach, przez

---

<sup>35</sup> Ostatnia stolica Mandara, przeniesiona tam po zniszczeniu Doula przez wojska Rabaha.

co zyskali niechlubny przydomek złodziei. A przez te ataki okazywali oni swoją odwagę, zdolność i przede wszystkim opór dawany najeźdźcom<sup>36</sup>. Jacques Lestringant, ostatni kolonialny administrator Guider, wspomina o kilkudziesięciu buntach miejscowej ludności, zakończonych w większości krwawymi interwencjami wojskowymi, w samej tylko podprefekturze Guider<sup>37</sup>. Bunty tłumiono krwawo niekiedy przy współudziale oddziałów francuskich i sił lokalnych władców muzułmańskich, niekiedy zaś uciekano się do przesiedleń<sup>38</sup>.

W 1957 roku Kamerun także otrzymał status kraju o „wewnętrznej autonomii”, którego głową został Wysoki Komisarz Republiki Francuskiej. Pierwszym premierem mianowano André Mbida, odwołanego ze stanowiska już w następnym roku. Jego miejsce zajął przywódca muzułmanów z północy kraju, Ahmadou Ahidjo. W styczniu 1960 roku Kamerun proklamował niepodległość. Pierwszym prezydentem został dotychczasowy premier rządu Ahmadou Ahidjo. W 1961 roku proklamowano Federacyjną Republikę Kamerunu z parlamentem federalnym i dwoma rządami, dla części francusko- i angielskojęzycznej. W 1972 roku, po referendum, nastąpiła zmiana państwa federalnego w Zjednoczoną Republikę Kamerunu. W 1982 roku dotychczasowy prezydent Zjednoczonej Republiki Kamerunu, Ahmadou Ahidjo, ustąpił, a jego miejsce zajął Paul Biya, wywodzący się z południa kraju.

Kirdi w Kamerunie przez cały czas pozostawali pod wyraźną dominacją gospodarczą i polityczną Fulbe, zaś władze centralne zdominowane zostały przez reprezentantów ludów Bantu. W chwili, kiedy Kamerun francuski uzyskał niepodległość, Fulbe byli w sytuacji bardzo uprzywilejowanej. Ich instytucje pozostały nienaruszone.

---

<sup>36</sup> Por. G. Pontie, *Les Guiziga du Cameroun septentrional. L'organisation traditionnelle et sa mise en contestation*, Paris 1973, s. 44.

<sup>37</sup> Por. I. Baba Kake, *Les grandes résistances*, Paris 1978, s. 35–43; I. Grenier, *Résistances et messianismes*, Paris 1979, s. 67.

<sup>38</sup> A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1988, s. 117.

Wszyscy urzędnicy na północy kraju byli muzułmanami do 1983 roku. W praktyce istniało tam państwo w państwie, a islam używany był niekiedy jako tarcza osłaniająca bezkarne łamanie praw człowieka.

### **b) Urzędowe usankcjonowanie władzy „tradycyjnej”**

Administracja kolonialna – tak niemiecka jak i francuska – stanęła przed dylematem stworzenia administracji terenowej. W północnym Kamerunie obrano drogę „rządów pośrednich”, tzn. włączenia struktur lamidatów fulbejskich w struktury administracji kolonialnej. Ponieważ Kirdi nie zorganizowali większych społeczności politycznych, które wykazywały sprawność militarną i organizacyjną, władze kolonialne otworzyły się na system rządów Fulbe. Otworzyło to drogę do islamizacji Kirdi<sup>39</sup>.

Administracyjna reforma kolonialna, zapoczątkowana w 1948 roku, doprowadziła do dalszej reorganizacji administracji terenowej, opartej na podstawie terytorialnej. Francuskie władze administracyjne utworzyły sieć wspólnot lokalnych, naznaczając im „wodzów”, tylko nominalnie wybieranych przez zgromadzenie ojców okolicznych rodzin. W ten sposób powołano do życia „wioski”, których granice pozostawały wciąż płynne. Ich „wodzowie” – tak muzułmańscy

---

<sup>39</sup> Por. A. Segué, *L'Eglise et l'état au Cameroun (1890–1972). De l'affrontement au „dialogue”*. These de doctorat de troisième cycle, [mps] Strasbourg 1983, s. 266. Np. islamizacja Daba – Niezależnych z gór Mandara osiągnęła swój największy sukces począwszy od początku lat 70. XX w. za rządów lokalnego feudała Babale z Mayo Oulo. Przy poparciu wywodzącego się z tych okolic Ahmadu Ahidjo ustanowił on muzułmański system władzy (*lawanat*) oraz pozostawił w wioskach *mallaum* – nauczycieli, uczących dzieci i prozelitów wprowadzenia i czytania Koranu po arabsku. Jak pisze D. Barretau, „islamizacja pozostaje do dzisiaj bardzo ważnym wymiarem rozprzestrzeniania się fulfulde. Ponieważ nawrócić się na islam jest równoznaczne z przyjęciem sposobu życia i języka Fulbe oraz odrzucenia – w większości przypadków – dawnych praktyk i dawnego języka”. D. Barretau, *Les langues*, w: *Le nord du Cameroun, des hommes, une région*, pod red. J. Boutraisa, Paris 1984, s. 178.



jak i pogańscy – byli równi wobec administracji kolonialnej, co osłabiło znacznie pozycję lamidatów. Lamidaty Fulbe przetrwały jednak tak reformę administracji w latach 50. XX wieku, jak i zmiany w administracji, dokonane już w niepodległym państwie Kamerun. Jean Boutrais zauważa przy tym, iż wodzowie tradycyjni wyrzekając się swoich korzeni, przyjmowali styl rządzenia wodzów mużmańskich. Po zejściu w doliny budują wielkie domostwa równe innym wodzom, ubierają się po mużmańsku i tracą kontakt ze swoimi ziomkami, których przestają odwiedzać, zadowolając się posłańcami i reprezentantami. Każą się nazywać „lamido” (w liczbie mnogiej „lamibe”) i zmieniają imię, podobnie jak i sposób rządzenia, na wzór miejscowego mużmańskiego<sup>40</sup>.

Dekret prezydenta Republiki Kamerun z 14 lipca 1977 roku nadał lamibe i innym tradycyjnym wodzom status „administracji pomocniczej”. Zawiera on kilkadziesiąt artykułów szczegółowo regulujących stosunki między administracją państwową a strukturami lokalnymi, określa zasady powoływania wodzów i ich hierarchię. Wodzowie zostali podzieleni na trzy kategorie. Pierwszą z nich stanowili wodzowie powołani przez prezydenta Republiki, co dawało im silną pozycję polityczną, chociaż ich władza miała ograniczać się tylko do sfery prawa zwyczajowego, związanego głównie ze sprawami obyczajowymi, rodzinnymi i spadkowymi. Status tych wodzów przysługiwał wybranym lamibe, co uczyniło z Fulbe uprzywilejowaną grupę pod względem tak politycznym jak i ekonomicznym. Niektóre z tych lamidatów, jak np. lamidat Rey Bouba, stały się prawdziwym „państwem w państwie”, nominalnie tylko zależnym od zwykłej struktury państwowej, obsadzonej w późniejszym czasie głównie przez urzędników z południa kraju (Bantu). Wodza II stopnia mianował minister spraw wewnętrznych, a wodza III stopnia (wioskowego) mianował prefekt, czyli naczelnik departamentu. W

---

<sup>40</sup> Por. J. Boutrais, *Les sociétés musulmans*, w: *Le nord du Cameroun, des hommes, une région...*, s. 233–261.

północnym Kamerunie nastąpiło bardzo skomplikowane krzyżowanie się układów personalnych między tradycyjną i nowoczesną strukturą władzy, sprzyjając nadal dominacji Fulbe, najbardziej zorganizowanych i dysponujących największym doświadczeniem. Pod wpływem ich tradycyjnych struktur nastąpiło umacnianie się „zdecentralizowanego despotyzmu” zamiast struktur demokratycznych<sup>41</sup>.

Tradycyjne struktury akefaliczne Kirdi znalazły się w nowej sytuacji, coraz bardziej ulegając presji nowych struktur. Ich odwieczna niechęć do organizowania większych jednostek politycznych nie prowadziła do utworzenia – z małymi wyjątkami – jednolitego organizmu w postaci partii politycznej czy innych form nacisku, by strzec interesów poszczególnych lineaży i rodzin.

### **c) Wpływ współczesności na zmiany w strukturze organizacyjnej miejscowej społeczności**

Tradycyjna struktura organizacyjna i wierzenia Kirdi ulegały także zmianie pod wpływem procesu globalizacji gospodarczej, społecznej i informatycznej. Polityka izolowania się w górach obecnie nie chroni ich tradycyjnych struktur, gdyż dociera tam państwo ze swoimi strukturami i instytucjami. Te zmiany dotyczą samego rdzenia tej kultury, którym pozostaje wspólnota oparta o więzy krwi i terytorium. Wydaje się, iż te zmiany kulturowe prowadzą do faktycznej „dekulturacji”, tj. dekompozycji i upadku rodzimego systemu kulturowego wskutek zaniku istotnych treści rodzimej tradycji.

Duże znaczenie na zmiany w strukturze lokalnych wspólnot miał bez wątpienia czynnik ekonomiczny. Polityka bawełniana władz kolonialnych oraz rządów nowych państw w tym regionie Afryki sprawiły, że wśród ludów Kirdi pojawiły się w szerszym obiegu

---

<sup>41</sup> Szerzej: R. Vorbrich, *Lamidat. Państwo przedkolonialne w państwie postkolonialnym*, „Afryka” 2005, nr 21, s. 7–28.

nieznane wcześniej pieniądze. Od początku obrót nimi był inaczej odbierany i wartościowany niż w Europie. Tych relacji do pieniądza i obrotu nie można interpretować na sposób europejski, tym bardziej w kategoriach etycznych. Banknoty, monety wydawały się podobne do innych rzeczy przychodzących z zewnątrz, nie mających zakorzenienia w tradycji lokalnej. Nie miały one zatem relatywnej wartości. Stąd też częste ich marnotrawienie i sprzeniewierzenie nie miało wcale wymiaru indywidualnego egoizmu, jak jest to zwykle interpretowane na Zachodzie, ale wynikało z konieczności podzielenia się i ucieszenia całej wspólnoty rodowej.

Duży wpływ na zmianę mentalności miało także pojawienie się miast. W większych miastach relacje lineazowe i wiejskie ustępowały miejsca relacjom zawodowym, wieloetnicznym, bardziej anonimowym. Następowало dość szybkie wykorzenienie z tradycji i indywidualizm.

Przyczyny migracji ze wsi do miast były różnorodne. Najczęściej pociągała w mieście jego atrakcyjność w postaci większego komfortu życia, kontrastującego mimo wszystko z częstą biedą na wsi i małą rentownością uprawy ziemi. Czasami u podstaw migracji znajdowały się konflikty, nieporozumienia w rodzinie, oskarżenia o czary. Zdarzało się, iż była to ucieczka przed nadużywaniem władzy przez lokalnego wodza politycznego.

Duży wpływ na zmianę relacji tradycyjnych u Kirdi miała ich migracja – zwłaszcza z gór Mandara – na tereny nizinne, głównie lamidatu Bibami i Rey Bouba. Migracji tej sprzyjała stabilizacja polityczna oraz bezpieczeństwo, a zmuszało do niej przeludnienie wiosek górskich. Migracje Kirdi kierowały się ku żyznym równinom, opanowanym przez Fulbe. Zakładali oni na ich terenach bardzo często wioski wieloetniczne, w których następowały nowe formy organizacji społecznej i politycznej.

Pustoszejąca wieś przeżywa kryzys z powodu odejścia jednostek często najbardziej dynamicznych. Zmniejsza się liczba mieszkańców, zmienia struktura wieku i płci, zachwiane zostają struktury

ry rodzinne i rodowe. Występuje zjawisko braku rąk do pracy. W mieście wielu migrantów spotyka rozczarowanie. Koszta życia są o wiele wyższe niż na wsi. Powszechne jest bezrobocie i żebractwo. Bandytyzm, kradzieże, zabójstwa są niemal na porządku dziennym. Szerzy się prostytutka.

Urbanizacja, jak również środki społecznego przekazu przyczyniły się znacznie do napływu nowych idei i swoistego „wstrząsu kulturowego”. Na zmianę sposobu myślenia, tak w mieście, jak i na wsi, wpływała też z pewnością szkoła typu europejskiego. Tworzyła ona nową kulturę, wytwarzając m.in. świadomość niesprawiedliwości. Przyczyniała się do kryzysu tradycyjnych autorytetów i wierzeń. Tworzyła nowe relacje dzięki używaniu języków obcych. Szczególnie duże zmiany następują w mentalności uczących się dziewcząt.

Te liczne przemiany godzą przede wszystkim w całą tradycyjną strukturę społeczną i podtrzymujący ją system gospodarczy oraz religijny, jak również istotny zmysł wspólnoty i solidarności. Miejsce dawnych wartości zajmują elementy europejskiej organizacji społeczeństwa oraz typowy dla niej indywidualizm, który ma swoje pozytywne strony, jak choćby wzrost świadomości siebie, ale ten wzrost prowadzi często do prób dominacji nad wspólnotą.

Dużą rolę w procesie przemian w społeczeństwie i mentalności afrykańskiej odgrywają młodzi, którzy żyją na wyraźnym rozdźwięku między tradycją a nowoczesnością: „Niegdyś mieliśmy we wsi nasze Słowo, nasze zwyczaje i religię i żyliśmy według tego – mówił przed laty jeden z tradycyjnych kapłanów Gisiga z wioski Tahay – ale dzisiaj, przestrzeń (*Li awunle*) otworzyła się, to jutrzeńka. Młodzi wyjeżdżają daleko, Słowo wsi im nie wystarcza”<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> R. Jaouen, *L'eucharistie du mil*, Paris 1991, s. 5.

**BIBLIOGRAFIA**

- Adler A., *La mort et la masque du roi – La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris 1982.
- Adler A., Zempleni A., *Le bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris 1972.
- Baba Kake I., *Les grandes résistances*, Paris 1978.
- Barretau D., *Les langues, w: Le nord du Cameroun, des hommes, une région*, pod red. J. Boutraisa, Paris 1984.
- Baskouda J.B., *Kirdi est mon nom*, Yaoundé 1993.
- Baumann H., Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*, Traduction française par L. Homburger, Paris 1948.
- Bocquené H., *Moi, un Mbororo. Autobiographie d'Oumarou Ndoudi peul nomade du Cameroun*, Paris 1986.
- Boutrais J., *Les sociétés musulmans, w: Le nord du Cameroun, des hommes, une région*, pod red. J. Boutraisa, Paris 1984.
- Buisson E.M., *La préhistoire en pays Kirdi*, „Togo-Cameroun” 1933, nr 1.
- Buisson E.M., *La légende de Bidzar*, „Togo-Cameroun” 1933, nr 1.
- Cuoq J.M., *Les musulmans en Afrique*, Paris 1975.
- Dogo Badmo Beloko, *L'homme Gbaya, son histoire, sa culture*, [mps] [bmw] 1997.
- Froelich J.C., *Les montagnards paléonigritiques*, Paris 1968.
- Gauthier J.G., *Archéologie du pays Fali (Nord Cameroun)*, Paris 1979.
- Grenier I., *Résistances et messianismes*, Paris 1979.
- Hallaire A., *Hodogway (Cameroun – Nord). Un village de montagne en bordure de plaine*, Paris-La Haye 1971.
- Jaouen R., *Mythes Guiziga*, „Apostolat” 1978, nr 3.
- Jaouen R., *L'Eucharistie du mil. Langages d'un peuple, expressions de la foi*, Paris 1995.
- Jouaux C., *Gudur: Chefferie ou royaume?*, „Cahier d'étude africaines” 1989, nr 114.
- Jouaux C., *La chefferie de Gudur et sa politique expansionniste*, w: *Actes du quatrième colloque Méga-Tchad: 3. Du politique à l'économique : études historiques dans le bassin du lac Tchad*, pod red. J. Boutraisa, Paris 1991.
- Juillerat B., *Musique et cycle agraire chez les Mouktélé*, w: *Les Kirdi du Nord-Cameroun*, pod red. Y. Schallera, Strasbourg 1973.

- Karpiński R., *Sudan Centralny do końca XVI w.*, w: *Historia Afryki do początku XIX w.*, pod red. M. Tymowskiego, Wrocław – Warszawa – Kraków 1996.
- Kurek A., *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1988.
- Lacroix P.-F., *Le puel*, w: *Les langues dans le monde ancien et moderne*, pod red. J. Perrota, t. 1, Paris 1981.
- Lebeuf M.D., *Les principautés Kotoko. Essai sur le caractère sacré de l'autorité*, Paris 1969.
- Lestringant J., *Le pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*, Versailles 1964.
- Mohammadou E., *Le Royaume du Wandala ou Mandara*, Bamenda 1975.
- Murdock G.P., *Africa: Its Peoples and their Culture History*, New York 1959.
- Mveng E., *Histoire du Cameroun*, Paris 1963.
- Piłaszewicz S., *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*, Warszawa 1994.
- Pontie G., *Les Guiziga du Cameroun septentrional. L'organisation traditionnelle et sa mise en contestation*, Paris 1973.
- Richard M., *Traditions et coutumes matrimoniales chez les Mad'a et les Muyeng (Nord-Cameroun)*, Saint-Agustin 1977.
- Seignobos C., *Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur (Nord Cameroun)*, w: *Actes du quatrième colloque Méga-Tchad: 3. Du politique à l'économique: études historiques dans le bassin du lac Tchad*, pod red. J. Boutraisa, Paris 1991.
- Seligman C.G., *Ludy Afryki*, Wrocław 1972.
- Saout Y., *1 ère Enquete*, w: *Communauté humaine et chrétienne. Stage de pastorale, Sarh 1973*, [mps Sahr 1973].
- Segué A., *L'Eglise et l'état au Cameroun (1890–1972). De l'affrontement au „dialogue”*. These de doctorat de troisième cycle, [mps] Strasbourg 1983.
- Urvoy Y., *Chronologie du Bornou*, „Journal de la Société des Africanistes” 1941, nr 1–2.
- Urvoy Y., *Histoire de l'empire du Bornou*, Larose 1949.
- Vincent J.F., *Divination et possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun*, „Journal de la Société des Africanistes” 1971, nr 1.
- Vorbrich R., *Daba – górale północnego Kamerunu. Afrykańska gospodarka tradycyjna pod presją historii i warunków ekologicznych*, Wrocław 1989.

Vorbrich R., *Lamidat. Państwo przedkolonialne w państwie postkolonialnym*, „Afryka” 2005, nr 21.

Zielenda K., *Wspólnotowórczy charakter tradycyjnych religii kirdyjskich*, [mps rozprawa doktorska] Warszawa 1998.

## **TRANSFORMATIONS IN THE SOCIO-POLITICAL SYSTEM OF NORTH-CAMEROONIAN KIRDI**

### **SUMMARY**

Kirdi – acephalic peoples of north Cameroon, joined together in the history, mainly by contacts and fights with the large state organisms, based on the Islam. Their main characteristic feature was acephalic social structure based on the blood relationship. To those structures there was linked the whole system of law, social life, economy, religion and morality.

Crucial period in the history of Kirdi people was time of pressure of the Islam from the northern Cameroon through Fulbhe (Fula, Fulani). The permanent danger from the Fulbhe people created two strategies among those Kirdi, which didn't surrender to their total dominance. One strategy was to withdraw to more inaccessible lands and the second was the attempts of organizing the military resistance in political unities – chief commands formed at the resemblance of the Fulbhe structures. Also those groups which chose to escape to inaccessible lands (mountains, bogs) changed their organizational structure moving the accent from the importance of blood ties to territorial bonds.

Introduction by the colonial and postcolonial state of the institution of “traditional leader” weakened even more traditional Kirdi structures, giving advantage to feudal Fulbhe structures. A tendency of weakening this traditional structures of Kirdi people is deepening also in our times through introduction of the new cultivations,

by using money, through the phenomenon of the urbanization and by the system of education. Traditional bonds of acephalic communities based on the self-sufficiency and family life have problems in new reality, since they also do not have a basis in traditional religious structures which are undergoing severe crisis. Communities which developed system of the chief command do better. It is more adapted to new administrative reality.