

Veronika Danielová

veronika.danielova@ucm.sk

Katedra Etnologii i Pozaeuropejskich Kultur

Uniwersytet Świętych Cyryla i Metodego w Trnawie

Maciej Kurcz

maciej.kurcz@us.edu.pl

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Śląski w Katowicach

MIEJSCE, TOŻSAMOŚĆ, STATUS NAD ŚRODKOWYM NILEM. O NATURZE RELACJI SPOŁECZNYCH I KOLEKTYWNEGO WYKLUCZENIA W SUDANIE

*Place, Identity, Status on the Middle Nile.**On the Nature of Social Relations and**Collective Exclusion in Sudan*

Streszczenie: W artykule podejmowana jest kwestia przyczyn społecznych napięć i konfliktów na obszarach Wielkiego Sudanu (Sudan i Sudan Południowy). W tym celu autorzy analizują historię procesów politycznych i społecznych, które wpłynęły na lokalne rozumienie władzy, statusu oraz przestrzeni. Autorzy akcentują także rolę dialektyki pogranicza w analizowaniu stosunków społecznych nad środkowym Nilem.

Słowa kluczowe: Sudan; Sudan Południowy; społeczne relacje; wykluczenie; niewolnictwo.

Abstract: An article deals with the roots of social tensions and conflicts in Greater Sudan. The authors; from the perspective of history; analyse political and social processes; that influenced the perception of power; status and space. The authors point to the role of borderland dialectic in discussing social relationships in the Middle Nile.

Keywords: Sudan; South Sudan; social relations; exclusion; slavery.

Od rozpadu Sudanu minęło już ponad sześć lat. Okres ten, mimo pokładanych nadziei, nie przyniósł mieszkającym tam ludziom fizycznego bezpieczeństwa czy

stabilizacji. Wciąż znakiem rozpoznawczym Sudanu – teraz już dwóch – pozostają kryzysy humanitarne oraz konflikty zbrojne.

Na temat konfliktów wewnętrznych tego zakątka Afryki wylano już morze atramentu (Johnson Daly, Beshir, Deng, Collins, Leonardi, Akol, Ryle, Willis i zapewne wielu innych). Konflikty w Sudanie – niegdyś największym kraju Afryki – sprowadzają się zasadniczo do dwóch problemów. Po pierwsze, sądzi się, iż są one rezultatami krańcowej niekompatybilności kulturowej zamieszkujących ten obszar społeczności. Po drugie, winna jest imperialistyczna struktura kraju: sztuczna, narzucana wbrew realnie istniejącej strukturze i tożsamości społecznej. Wszystko to są w zasadzie mity o orientalistycznym podłożu, które co najwyżej dotyczą prawdy o Sudanie i jego problemach.

Zadaniem niniejszego studium jest pogłębienie wiedzy na temat natury sukańskich relacji społecznych, a w szczególności konfliktów wewnętrznych, a także próba udzielenia odpowiedzi na jedno zasadnicze pytanie: jaki charakter mają powyższe zjawiska?

Wielki Sudan (dzisiejszy Sudan i Sudan Południowy)¹ był krańcowo złożonym tworem. To twierdzenie graniczące z truizmem, ale nie sposób bez niego rozpocząć jakiegokolwiek dyskusji o tym kraju. I tak, biorąc pod uwagę tylko sytuację językową tego obszaru, poza arabskim i dinkaskim posługiwano się językami czterestu różnych grup. Mało tego, można było mówić jeszcze w około 100 dialektach (Johnson 2011: 1). To dużo, ale jak na Afrykę nic nadzwyczajnego. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w Nigerii, Kongu czy w pobliskiej Etiopii. Kontynent afrykański jest po prostu bezbrzeżnie bogaty w kultury – czyli wspólnoty połączone takimi czynnikami jak: język, tożsamość, normy moralne czy terytorium. Choćby z tego powodu kultura w Afryce nie była raczej źródłem konfliktów i agresji.

Wiele już powiedziano o negatywnych konsekwencjach kolonializmu i imperializmu europejskiego dla sytuacji wewnętrznej Sudanu. Okres ten niewątpliwie miał istotne znaczenie dla generowania konfliktów i agresji, lecz jego mocy sprawczej w tym zakresie nie można przeceniać. Granice obu Sudanów nakreślone zostały przez Brytyjczyków za pomocą ołówka i linijki. Ale sama idea państwa ze środkiem ulokowanym nad Nilem należy do znacznie starszych. Kolonizatorzy stworzyli własną geografę polityczną Afryki, jednak w tym procesie chętnie odwoływali się do wcześniejszych struktur, zdobywając w ten sposób silniejszą legitymację dla swoich działań. Oba Sudany są tego dobrym przykładem.

¹ W ten sposób będziemy określać łącznie obszary współczesnego Sudanu i Sudanu Południowego.

W jaki zatem sposób możemy lepiej zrozumieć naturę problemów wewnętrznych Wielkiego Sudanu? W przypadku tego obszaru cenna może okazać się perspektywa historyczna tzw. długiego trwania (*longue durée*). Interesujące rezultaty, naszym zdaniem, może przynieść zbadanie choćby początków islamu i arabskiej infiltracji na tym terenie. Przydatna w rozumieniu konfliktów sudańskich, terroru etnicznego czy kolektywnego wykluczenia może okazać się też analiza procesów politycznych w generowaniu niedorozwoju poszczególnych regionów, a także rasowych i kulturowych antagonizmów. W badaniu przyczyn kolektywnego wykluczenia całych społeczeństw warto z kolei sięgnąć do geografii politycznej analizującej ustalone hierarchie jako przestrzenne wytwory relacji międzyetnicznych. Zarysowane powyżej zagadnienia stanowią podstawę metodologiczną niniejszego artykułu. Uwzględnia ona także perspektywę antropologiczną. Wykorzystaliśmy w nim bowiem analizę pewnej mikrostruktury miejskiej – przydrożnej herbaciarni – jako metafory szerszego kontekstu społeczno-kulturowego. Instytucja ta była obiektem terenowych obserwacji w Omdurmanie w 2013 r.²

Dolina Środkowego Nilu

Współczesny Sudan nie jest tworem całkowicie sztucznym. Od starożytności w dolinie środkowego Nilu podejmowano próby budowania organizacji politycznej, która miała swoje centrum w pobliżu Nilu – Kerma, Napata, Meroe, chrześcijańska Nubia czy w końcu kolonialny i niepodległy Sudan to dowody żywotności tej idei na przestrzeni dziejów³.

Państwa te, poza ekologią, łączył jeszcze jeden czynnik – ideologia władzy, która była zaczerpnięta z zewnątrz. Nieustająco ważna pod tym względem pozostawała wschodnia część basenu Morza Śródziemnego, w szczególności Egipt. Kerma, Napata oraz Meroe silnie inspirowały się północnym sąsiadem (Abdelrahman, Welsby 2011: 23–30). Także sułtanaty Fundż oraz Fur utrzymywały żywe relacje z Egiptem. Ich symbolem była słynna „Droga czterdziestodniowa” – *Darbal-arba`in*, biegnąca z oazy Salima oraz Kharja w Darfurze do Asjut w Górnym Egipcie. Cudzoziemska ideologia dawała asumpt do

² Prace te były finansowane z grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (22H 12 0299 81), a związane z projektem *Sudan jako wielowymiarowe pogranicze – refleksja etnologiczna nad dziedzictwem kulturowym Sudanu po secesji Południa*.

³ Innym ważnym centrum politycznym pozostawał górzysty rejon Dżebel Marra w Darfurze – naturalnie bezpieczny i, co równie ważne, także obfitujący w wodę.

rządzenia i eksploataowania peryferii. Tak też stało się w średniowiecznej Nubii, gdy w VI wieku chrześcijaństwo zyskało status religii państwowej. Przyjęcie chrześcijaństwa skonsolidowało państwo i umożliwiło ożywione kontakty ze społecznościami basenu Morza Śródziemnego. Podobnie było za czasów muzułmańskich – przyjęcie arabskiej descendencji przez władców Fundż i Darfuru pozwoliło na ustanowienie nowego porządku społecznego. Władcy Sudanu przyjęli rodowód od Umajjadów czy Abbasydów, pośredni przywódcy „zadowolili się” zaś pokrewieństwem z „domem Mahometa”. „Globalne” genealogie w połączeniu z islamem znacząco wzmocniły pozycję sudańskich elit i usprawniły wymianę handlową ze światem śródziemnomorskim. Mówiąc krótko, okazały się bardzo zyskowne dla miejscowych elit.

Ścisły związek geografii i polityki – charakterystyczny dla całej afrykańskiej ekumeny – miał swoje przełożenie na stosunki społeczne, silnie wiążąc status z przestrzenią. Większość państw przedkolonialnej Afryki (Sudan nie jest wyjątkiem) nie była jednolita. Państwo miało z reguły obszar metropolitalny – polityczny środek, zwykle dysponujący naturalnymi atutami (na przykład strategicznym położeniem). Tam rezydował władca wraz ze swym dworem. Było to zazwyczaj terytorium należące do dominującej w państwie grupy etnicznej. Każde państwo składało się jednak także ze znacznie rozleglejszych peryferii. Stamtąd pochodzili rekruci, żywność czy bogactwa naturalne. Tam też władza państwowa miała charakter epizodyczny. Były to tereny podbijane w czasie zbrojnych rejsz, przy czym proces ten rzadko był definitywnie kończony. Na obszarach peryferyjnych pozostawiano dawną organizację polityczną i przywódców, centrum zadowalało się natomiast dorocznymi daninami i trybutami, uiszczanymi zazwyczaj w postaci niewolników. Ci służyli państwu jako główny „towar” eksportowy lub zasilali odrębne niewolnicze gwardie. Obszary peryferyjne, nieraz bardzo rozległe, pełniły rolę rezerwuarów, naturalnych zasobów każdego z państw, dzięki którym mogły one rozszerzać swe wpływy i reprodukować się w zależności od sytuacji. Peryferie także czerpały korzyści z tego układu. Mogły cieszyć się różnego rodzaju przywilejami, od bezpieczeństwa po udział w zyskach z działalności handlowej. W taki sposób zorganizowanych było wiele państw Czarnej Afryki – na przykład Mali, Songhaj czy Kanem-Bornu (Tymowski 1999: 96–99). Podobnie rzecz się miała w przypadku Sudanu. Jedynym stałym terytorium sułtanatu Fundż – państwa powstałego na zgliszczach chrześcijańskiej Alodii na początku XVI wieku – był obszar Dżeziry położony między Nilem Białym i Błękitnym. W skład państwa wchodziły także inne, znacznie rozle-

glejsze prowincje, które przez wiele lat były z Fundż co najwyżej skonfederowane. W większości można je traktować jako polityczne peryferie. Władcy Fundż zadowalali się płaconymi przez nie daninami lub traktowali je jako rezerwuary towarów eksportowych. Takim obszarami w czasach Fundż były bez wątpienia Góry Nuba, pogranicze z Abisynią oraz rozlewiska Nilu Białego. Z kolei sułtanat Fur (Darfuru), istniejący w zachodniej części Sudanu w XVII wieku, miał swoje peryferie na samym południu Dar Fartit (dzisiejsze zachodnie Bahr al-Ghazal) (Johnson 2011: 2).

Islam

Niezwykle znaczącym elementem kultury opisywanego regionu jest islam. Choć jego początki sięgają już VII wieku, religii tej udało się zakorzenić na rozległych obszarach Sudanu dopiero w XIV i XV wieku. Islamizacja nie była procesem sformalizowanym. Islam był propagowany za pośrednictwem różnych aktorów (kupców, mistyków, przede wszystkim jednak arabskich koczowników). Na dynamikę tego procesu miało duży wpływ formowanie się nowych organizmów politycznych po ostatecznym upadku chrześcijańskich królestw na początku XVI wieku (sułtanaty Fundż i Darfur). Przyjmuje się, iż na przełomie XVIII i XIX wieku wpływy islamu sięgały do linii czternastego lub trzynastego równoleżnika (Abdalla 2006: 7, 8). Ekspansja islamu na południe, podobnie jak w innych częściach kontynentu afrykańskiego, została przyhamowana przez środowisko przyrodnicze. Przeszkodą okazał się tropikalny klimat, wysoce niesprzyjający bliskowschodniemu modelowi gospodarki pasterskiej oraz wymianie handlowej. W przypadku dzisiejszego Sudanu Południowego skuteczną, naturalną barierę stanowiły też rozległe, bagienne rozlewiska Nilu Białego, nazywane z arabskiego *Sudd* („zapora”). Prócz tego warto wspomnieć o sytuacji politycznej w regionie Górnego Nilu, gdzie Arabowie i Nubijczycy zetknęli się z wojowniczymi ludami Szilluków oraz Dinków, nastawionymi niechętnie do obcych i ich stylu życia. Sytuację tę zmieniły dopiero rajdy kupców i łowców niewolników w czasach okupacji egipsko-tureckiej w pierwszej połowie XIX wieku. Wówczas to islam zaczął być szerzej znany na najbardziej na południe wysuniętych obszarach dzisiejszego Sudanu Południowego.

Islam zastąpił chrześcijaństwo w kwestii ideologii władzy, stał się także jednym z atrybutów wysokiego statusu oraz łącznikiem ze światem wysokiej kultury i materialnego bogactwa. Zapewne, podobnie jak wcześniej chrześcijaństwo, mógł stanowić podstawę szerszej identyfikacji, a w kontaktach z innymi stawał się wy-

znacznikiem pozycji społecznej. W niepodległym Sudanie jego rola w tym zakresie jeszcze wzrosła, a sama religia wykorzystana została w walce politycznej.

W Sudanie długo nie można było mówić o ortodoksji muzułmańskiej w sensie scentralizowanego systemu edukacji czy sądownictwa religijnego, publicznych meczetów i ich personelu. Aż do XIX wieku rangę oficjalnej religijności posiadał sufizm – mistyczna odmiana islamu (Trimingham 1965: 113–119, James 2011: 44). Miało to oczywiście określone konsekwencje. Islam, jak wiadomo, ze swej natury nie dopuszcza istnienia hierarchii duchownych ani żadnych pośredników między człowiekiem a Bogiem. Charakterystyczna jest dla niego także stosunkowo duża dowolność w interpretowaniu religijnych tradycji i dogmatów. W religii tej nie ma bowiem ciała centralnego, czegoś na wzór Watykanu w katolicyzmie, które stałoby na straży poprawności kultu. Ernest Gellner (2000 [1981]) nazwał ten stan rzeczy „teoretycznym brakiem kleru”. Przyznawał wprawdzie, że istnieje oficjalny „wysoki islam” uczonych w piśmie tzw. alimów czy ulemów, związanych z najstarszymi uniwersytetami, jak kairski Al-Azhar, ale nie wszędzie mogli oni docierać. W rezultacie na rozległych obszarach Sudanu sprawy wiary były w rękach wędrownych kaznodziejów spod znaku sufizmu. Początkowo byli to arabscy lub berberyjscy cudzoziemcy, dopiero z czasem miejscowe społeczeństwo wykształciło własne grono „duchowieństwa”. Na temat ich życia można się sporo dowiedzieć z kart słownika biograficznego *Tabaqat*, dzięki któremu wiadomo o 260 świętobliwych mężach nauczających islamu przez trzy stulecia istnienia sułtanatu Fundż (Trimingham 1965: 129).

Kluczem do poznania islamu w Sudanie jest zatem sufizm. Wszędzie na świecie ruch ten charakteryzuje się istnieniem bractw zorganizowanych wokół świętobliwych nauczycieli. Fundamentem ich pozycji jest religijna wiedza, ale także cudotwórcza moc – tzw. *baraka*, którą ludzi ci mogą przekazywać swoim zwolennikom (Trimingham 1965: 129, Abdalla 2004: 49). Połączenie elementu scholastycznego i magicznego sprawiło, iż sufizm stał się w Sudanie niezwykle wpływową ideologią, doskonale wpisującą się w lokalny, afrykański kontekst społeczny i religijny. Bardzo dobrze zostało to zilustrowane w pracy o ludzie Berti z Darfuru (Holy 1991). Do niedawna Berti nie widzieli najmniejszej sprzeczności między islamem (głównie obowiązującym mężczyzn) i lokalnym obyczajem (pozostającym raczej domeną kobiet). To wszystko harmonijnie funkcjonowało w ramach zintegrowanego systemu „religijnej praktyki”. Właśnie ze względu na rolę sufizmu w procesie islamizacji, ale też i jego udział w organizowaniu życia religijnego w Sudanie, nurt ten

stał się z czasem „nieortodoksyjną ortodoksją”. Ośrodki sufickie stanowiły także atrakcyjne miejsca dla powiększającej się liczby biedoty miejskiej, w dużej mierze zdominowanej przez przybyszów z peryferii, stając się dla nich szansą na nowe życie i czynnikiem ułatwiającym integrację (James 2011: 44–45).

Jedną z bardziej znaczących konsekwencji wysokiej pozycji sufizmu dla sudańskiego islamu stał się frakcjonizm – miejscowi muzułmanie są po dziś dzień sympatykami niezliczonej liczby bractw, nierzadko zantagonizowanych ze sobą. Zdaniem Triminghama (1965: 201–202) sudański sufizm charakteryzuje się wyjątkowym rozdrobnieniem i brakiem centralizacji, w wyniku czego dochodzi w nim do częstych rozłamów i to nie tylko wśród adeptów, lecz również w obrębie poszczególnych dynastii mistyków. Ambicją niemal każdego szejcha jest założenie własnej organizacji, autonomicznej względem „centrali” i jej przywództwa. Prowadzi to rzecz jasna do współzawodnictwa oraz konfliktów. Co ciekawe ich podłożem nie zawsze była religia, ale także polityka, jak w przypadku bractwa Mirghaniyya i ruchu Mahdystów (Trimingham 1965: 201–202). Reasumując, islam w Sudanie był z jednej strony, spoiwem społecznym, z drugiej zaś, czynnikiem antagonizującym, utrzymującym miejscowe życie społeczne w stanie nieustającego wrzenia. Nie dotyczyło to tylko relacji między muzułmanami i „poganami”, lecz również stosunków wewnątrz wspólnoty islamskiej.

Jednym z najbardziej znaczących przejawów roli islamu w historii Sudanu był mahdyzm – ruch odszczepieńczy, rozwijający się pod koniec XIX wieku, który rościł sobie prawo do własnej interpretacji islamu w duchu mesjanizmu i dżihadu. Z kolei u progu niepodległości Sudanu dynamikę życia politycznemu nadawał spór między dwoma głównymi politycznymi stronnictwami, a jednocześnie popularnymi bractwami religijnymi: Aszikką oraz Ummą. Pierwsze zorganizowane było wokół rodzinny Mirganich oraz bractwa sufickiego Khatmiyya, drugie z kolei rekrutowało się spośród zwolenników syna legendarnego Mahdiego, Sayida Abdel al-Mahdiego.

Za sprawą wyżej opisanych czynników aktualną pozostaje kwestia wyboru ścieżki teologicznej, jaką powinni podążać sudańscy muzułmanie. Wiąże się z tym idea reformy religijnej, czyli reorientacji na jeden z bardziej metropolitalnych ośrodków islamu (Egipt, Hidżaz) oraz odnowy w duchu aktualnie dominującej odmiany ortodoksji.

Od początku niepodległego Sudanu trwa debata na temat roli islamu w polityce. Choć dla dużej części społeczeństwa islam powinien stanowić zasadniczą podbudowę organizacji politycznej, tylko niektórzy są zgodni co do pełnego oparcia prawodaw-

stwa państwowego na prawie religijnym, tzw. szariacie. W okresie postkolonialnym idea implementowania szariatu do prawodawstwa państwowego odczytywana jest jako akt ostatecznego wyzwolenia się z kajdan kolonializmu oraz kulturowej reorientacji w stronę krajów „arabskiego centrum” (Sharkey 1998: 202).

W latach 80. XX wieku, kiedy Sudan jako państwo wykonał wyraźny zwrot w stronę politycznego islamu, doszło do zaostrzenia sporu dotyczącego tego, jaka wersja islamu winna stać się tą powszechnie obowiązującą. Na czołową siłę polityczną wyrosli wówczas fundamentalisci spod znaku Bractwa Muzułmańskiego, a upadek dyktatury Dżafara Nimeriego (1985), który pod koniec swych rządów położył podwaliny pod wyznaniowy model państwa, nie powstrzymał ekspansji religii w polityce. Przeciwnie, w wyborach demokratycznych w 1986 r. właściwie wszystkie ugrupowania skoncentrowały się na tym właśnie czynniku, spierając się o szczegóły dotyczące zakorzenienia islamu w życiu publicznym. Ostatecznie zwycięsko z tej rywalizacji wyszli sudańscy islamiści z Narodowego Frontu Islamskiego (National Islamic Front, NIF), którzy w 1989 r. doszli do władzy w wyniku wojskowego puczu, kierowanego przez generała Omara al-Bashira. Sudan stał się wtedy niemalże państwem wyznaniowym.

Rola islamu w polityce Sudanu wciąż nie jest tematem ostatecznie zamkniętym. Po separacji Południa w 2011 r. temat ten pojawił się w dyskursie publicznym ze wzmożoną siłą. Tym razem został wykorzystany do wytłumaczenia społeczeństwu przyczyn rozpadu kraju. Dla Hassana Omara al-Bashira, jednego z najdłużej sprawujących władzę przywódców afrykańskich, odpowiedzialność za to ponosili wyłącznie Południowcy, którzy nie godzili się na islamski, unitarystyczny charakter sudańskiej państwowości. Partia rządząca przedstawiała niepodległość Sudanu Południowego nie jako tragedię, ale szansę na ostateczne ziszczenie się marzenia o narodowo-islamskim państwie. Konflikty zbrojne w regionach Nilu Błękitnego oraz południowego Kordofanu, nazywanych dziś „nowym, niespokojnym Południem”, stawiają to marzenie pod znakiem zapytania.

Sudan to pograniczne. Ale jakie?

Niewielkie grupy arabskich koczowników docierały do Nubii już w VII wieku. Przyciągały ich pastwiska, ale także możliwości ekonomiczne, handel niewolnikami w szczególności. Początkowo migracje na dużą skalę były hamowane przez nubijskie królestwa,

które nie pozwalały na swoich terytoriach na osadnictwo muzułmańskie (między innymi regulował tę kwestię jednoznacznie traktat pokojowy z 652 r.). Arabowie wędrowali do Sudanu w małych grupach, zajmując ziemię „niczyje”. Jednym z pierwszych takich obszarów były górzyste połacie Pustyni Wschodniej. Arabom udało się zawrzeć wiele cennych sojuszy z miejscowymi koczownikami, należącymi do ludu Bedża. W owym czasie takie arabskie „plemiona”⁴ jak: Rabi`a, Sa`al-`Ashira, Mudar czy Dżuhajna zaczęły czerpać znaczne profity z eksploatacji kopalń złota i szmaragdów, a także z eskortowania pielgrzymów z doliny Nilu do portu czerwonomorskiego w Aidzhabie. Do XIII wieku terytoria Bedża były rodzajem magistrali, którą Arabowie wędrowali do Sudanu z Egiptu oraz z Hidżazu (via Morze Czerwone) (Yusuf 2005: 141–142).

Miejscowe „plemiona” godziły się na obecność cudzoziemców głównie ze względów ekonomicznych. Koczownicy Bedża dzięki sojuszom z przybyszami uzyskali możliwość czerpania zysków z zewnętrznego handlu – podówczas jednego z najbardziej dochodowych zajęć w całym pasie Sahelu. Sojusze były przypieczętowywane na drodze konwersji religijnej oraz małżeństw. Islam wzmacniał status plemiennej arystokracji w stosunkach ze światem zewnętrznym. Z kolei dzięki małżeństwom Arabowie mogli wznosić się w panujące rody i w ten sposób ugruntowywać swój wysoki status oraz wpływy. Sprzyjał temu dodatkowo matrylinearny system sukcesji, niezwykle popularny na obszarach dużej części Sudanu. Dzięki mieszanym małżeństwom władza przechodziła na potomstwo Arabów. W ten oto sposób dokonywały się ewolucyjne zmiany, które zadecydowały o przyszłości tego zakątka Afryki.

W drugiej połowie XIV wieku ruszyła migracja arabska ze względu na ucisk fiskalny ze strony Mameluków – dynastii rządzącej wówczas Egiptem. Sytuacja była tym korzystniejsza dla Arabów, iż już w 1317 r. królem w Dongoli został muzułmanin. Migracje docierały coraz dalej na południe i na zachód, do Butany, Dżeziry czy Kordofanu, gdzie arabscy koczownicy znajdowali idealne wręcz warunki dla pasterstwa.

W XIV i XV wieku na rozległych obszarach Sudanu tworzy się coś na wzór pogranicza. Nie było to do końca pogranicze w rozumieniu Fredericka Jacksona Turnera (1921), popularyzatora kategorii „pogranicza” w historiografii amerykańskiej. Dla Turnera, który za swój prototyp obrał przypadek północnoamerykański, pogranicze było miejscem kontaktu cywilizacji i barbarzyństwa, strefą interakcji dwóch różnych „światów”. Jego rozumienie tego terminu było bliskie znaczenia kresów i odnosiło się, poza amerykań-

⁴ Terminu „plemię”, ze względu na jego wieloznaczność, a dzisiaj i nawet nierzadko kontrowersyjność, używamy w cudzysłowie.

skim „Dzikim Zachodem”, także do południowej Afryki, Syberii czy Ameryki Południowej – czyli wszędzie tam, gdzie swego czasu mieliśmy do czynienia z postępującą kolonizacją Europejczyków i „zderzeniem kultur”. Rzeczywiście, społeczności Sudanu Południowego musiały zdumiewać Arabów swym materialnym ubóstwem. Po dziś dzień, na przykład, pogardliwie określają oni często Murzynów mianem golasów czy nawet zwierząt. Krańcowa niekompatybilność kulturowa czy różnice rasowe nie były jednak czynnikami determinującymi relacje społeczne na tym obszarze. Bardzo szybko wszakże Arabowie stali się tak samo „czarni” czy „afrykańscy” jak ludność tubylcza. Nie chodziło tam także o walkę o zasoby. Migracje arabskie, choć intensywne w XV i XVI wieku, nie były na tyle liczne, aby radykalnie przeobrazić miejscową demografię. Imigranci integrowali się z tubylcami, przyjmując ich zwyczaje oraz model gospodarczy (jak na przykład Arabowie Baggara [dosł. „Krowi Arabowie”], którzy przestawili się na chów bydła). Inni – jak Arabowie Džaaliyin – ulegli w dużej części sedentaryzacji, zasilając szeregi ludności wiejskiej żyjącej nad Nilem (Yusuf 2005: 136). Warto także zdać sobie sprawę, iż mieszkańcy dużej części Sudanu byli przyzwyczajeni do kontaktów z Bliskim Wschodem, a arabskość i islam były kategoriami wysoce pożądanymi. Były czymś nowym, ale nie niosły za sobą rewolucyjnych zmian. Wreszcie nowi przybysze nie chcieli budować zupełnie nowego świata (jak Burowie w Afryce Południowej czy Europejczycy w Ameryce Północnej), ale odtworzyć ten stary. W przypadku Arabów był to żywot w zgodzie z ideałami pasterskiego i nomadycznego stylu życia, które na Bliskim Wschodzie w XV i XVI wieku przechodziły już powoli do przeszłości. Stąd też, jak sądzimy, w Sudanie mamy do czynienia raczej z innym rodzajem pogranicza.

We wstępie do *African Frontier* z 1987 r. Igor Kopytoff wyłożył swoją koncepcję „wewnętrzne pogranicza afrykańskiego”. Zapewne pod wpływem Victora Turnera (a po części może także Maxa Gluckmana i idei „rytualnej rebelii”), twierdził on, że wiele organizacji politycznych Czarnej Afryki wzięło swój początek od „schizmy” – rozłam. Pewna grupa odłączała się od „plemienia” (najczęściej na skutek niepomyślnych sukcesji) i osiedlała się w innym, „bezludnym” miejscu. Dobrym tego przykładem były wojownicze królestwa Azande, które istniały na obszarze dzisiejszego Sudanu Południowego na przełomie XVIII i XIX wieku. Według przekazów ustnych ludu Azande ich praojczyzną były sawanny południo-wschodniej części obszaru, który dziś nazywa się Republiką Środkowoafrykańską. Stamtąd właśnie miały wyruszyć dwie grupy, które oddzieliły się od „plemienia” po niepomyślnych dla nich sukcesji. Obie dały początek dwóm głównym rodom Azande. Od tego czasu regułą było, iż po śmierci króla jego

synowie stawali w szranki w walce o schedę. Przegrani wraz ze stronnikami opuszczali państwo i zakładali nieopodal własne organizacje polityczne (Seligman, C.G., Seligman, B.Z. 1932: 495–539). To ten obszar wychodźstwa Kopytoff nazwał właśnie „wewnętrznym pograniczem afrykańskim” – „wewnętrznym”, bo znajdującym się w granicach jakiegoś terytorium. Był to obszar, gdzie wpływy metropolii były zakłócone, a lokalne struktury słabe. Sytuował się on między większymi organizacjami politycznymi czy na peryferii – „terenie niczym”. Uciekinierzy mogli znaleźć tam swego rodzaju instytucjonalną próżnię, która mogła być punktem wyjścia do budowania własnego społeczeństwa. Wzorem dla nich pozostawała zawsze macierzyna organizacja polityczna. Stąd też według Kopytffa „wewnętrzne pogranicze” to obszar konserwatyzmu kulturowego oraz etycznej kontynuacji. Na takim pograniczu nie starano się budować nowego społeczeństwa, które ulegać miało ciągłym zmianom. W Afryce mamy bowiem do czynienia częściej z kontynuacją i reprodukcją istniejących struktur.

Granice społeczne

Arabowie i ich nubijscy sojusznicy próbowali w Sudanie odtworzyć idealny świat z początków islamu. Opierał się on na pasterskim nomadyzmie, beduińskim systemie pochodzenia i dziedziczenia. Ważne były także islam oraz arabszczyzna. Problem polegał na tym, iż Arabowie także ulegali afrykanizacji. Mało tego, arabskość stała się tożsamością pożądaną przez społeczności, które nie miały z nią za wiele wspólnego. Wszystko to czyniło projekt restytucji beduińskiego świata fantazmatem. Konwersja czy reidentyfikacja nie przesądzały o zyskaniu pełnowartościowego statusu. Ktoś mógł uważać się za Araba, Nubijczyka czy po prostu muzułmanina, ale inni i tak nie przestawali określać go nazwami oznaczającymi niższy status. Kategorie etniczne w Sudanie, jak Arab, Baggara, Fundż (podobnie zresztą jak gdzie indziej) były zawsze bytami skrajnie relatywnymi (James 2006: 197). Nie sytuowały człowieka w sposób stały na mapie społecznych hierarchii, ale zmieniały się ze względu na partykularne potrzeby oraz lokalne sieci międzyludzkich powiązań. Etniczna afiliacja wyrażała raczej aspirację tożsamościową człowieka lub całej grupy niż była odzwierciedleniem stanu faktycznego.

W Sudanie wraz z islamizacją oraz arabizacją powstało nowe społeczeństwo. Był to, w dużej mierze, twór o charakterze wyimaginowanym, pofragmentaryzowanym i kontaktowym (Makris 2000: 28). Zdecydowana większość społeczeństwa udawała

różne tożsamości i pozostawała kliencka względem wcale nie dookreślonej warstwy uprzywilejowanej: Arabów, Nubijczyków, wyznawców islamu. Każda ze wspólnot adaptowała arabskość czy islam na swój własny sposób, tworząc przy tym w istocie zupełnie nowe kultury, będące kompromisem, ale także nierzadko formą kontestacji, jak w przypadku niezwykle popularnego wśród domiejskich migrantów kultu *zaar*⁵.

W tym świecie konserwatyzm i tradycjonalizm stały się wartościami niezmiennie pożądanymi, ale nieosiągalnymi. Z jednej strony, były przejawami aspiracji, z drugiej, autoprezentacji człowieka – zbliżały do ideału. Przy czym tożsamość, a co za tym idzie także i status oparte były nie na pochodzeniu, rasie czy nawet religii, ale na konkretnych instytucjach kultury, takich jak język, praktyki religijne czy normy społeczne. Proces ten dokonywał się w selektywny sposób. Tak jak zauważył to Fredrik Barth (1969), jedne różnice były brane pod uwagę, a inne nie. Wszystko zależało od tego, co było dla konkretnej społeczności w danym momencie korzystne lub ważne. Takie instytucje jak: język, formy budownictwa oraz „unikatowe” wartości moralne stały się symbolami tożsamości. Były reakcjami na kontakt i miały charakter opozycyjny – skrajny. Stąd jednym z najważniejszych elementów tożsamości mużułmańskiej i arabskiej jest po dziś dzień wyrzeźwienie żeńskich genitaliów – nazywane lokalnie „obrzezaniem faraonским”. To symbol tożsamości, który umożliwia w widoczny sposób zdefiniowanie Sudańczyków z Północy. Jednocześnie to instytucja graniczna, która w literalny i metaforyczny sposób zabezpiecza przed wpływami świata zewnętrznego, w tym przypadku interioru afrykańskiego. Wyznacza jednoznacznie granicę między zasadami moralnymi swojej i obcej grupy. W przypadku ludności mużułmańskiej chodzi tu o kult dziewictwa i skrajnie pojęty patriachalizm. Mniej radykalny, acz równie znaczący w tej kwestii, jest męski strój – śnieżnobiała *dżallabija*. Ten rodzaj odzieży jest do tego stopnia silnym nośnikiem tożsamości i statusu, iż po dziś dzień mużułmanie z Północy określani są w Sudanie Południowym mianem „*dżallaba*”.

Pogranicze niewolnicze

Kluczem do zrozumieniem relacji społecznych na obszarach Sudanu jest także niewolnictwo. Było ono niegdyś popularne w Afryce, tak w społeczeństwach państwo-

⁵ Termin ten oznacza zarówno wiarę w pewną kategorię posesywnych duchów, jak i praktyki mające na celu ich przepędzenie.

wych, jak i niepaństwowych. Niewolnik należał do wspólnoty, uczestniczył w jej życiu, a nawet mógł stać się jej pełnoprawnym członkiem. Zazwyczaj miał niższy status, ale pozwalano mu też na integrację. Niewolnictwo było bardzo zyskowne w szczególności dla krajów stykowych, jak Ghana, Mali, Songhaj, Bornu czy miast-państwa Hausa (Tymowski 1999: 116).

Nie inaczej było w dawnym Sudanie. Niewolnictwo należało do domeny państwa przynajmniej od czasów królestwa Kusz, było także specjalnością tego obszaru w okresie chrześcijańskim. Dość wspomnieć *Baqt* – „pakt” zawarty między Arabami a Nubijczykami w 652 r. Gwarantował on, między innymi, stronie muzułmańskiej stałe dostawy niewolników. Niewolnicy pochodzili z Nubii, ale nie byli Nubijczykami. Niewolników pozyskiwano na drodze rejs łupieżczych na pobliskie tereny, wspomniane peryferie (południowo-zachodni Darfur czy Sudan Południowy). W okresie muzułmańskim do tego procederu włączyli się aktywnie arabscy koczownicy, na przykład Arabowie Baggara.

Niewolnictwo na kontynencie afrykańskim miało szerszy kontekst społeczno-polityczny. W Afryce starano się przywiązywać ludzi nie do ziemi (jak w średnio-wiecznej Europie), a do władcy, zaś przemoc i ograniczenie wolności stanowiły narzędzia sprawowania władzy. Niewolnictwo gwarantowało państwu bogactwo, ale także dzięki niemu państwo mogło się reprodukować – powiększało swoje ludzkie zasoby. Pewna liczba niewolników ulegała bowiem zawsze (choćby za sprawą religii) integracji czy nawet asymilacji. Ludzie ci stawali się łowcami niewolników lub oddanymi gwardzistami. Niewolnictwo zatem działało na społeczności afrykańskie w dwojaki sposób. Z jednej strony, za sprawą tego procederu pozbawiano ludzi statusu, z drugiej, nadawano im nowy, krańcowo relatywny. W tym samym plemienu także mogły znajdować się i ofiary, i sprawcy tego procederu.

Los niewolnika nie był raz na zawsze przypieczętowany, a jego status zależał od wielu zmiennych. Konwersja religijna nie oznaczała jednak równości względem ludności podstawowej. Przyjęcie islamu nie czyniło z niewolnika osoby nawet nieco bardziej wolnej. Jego pochodzenie przecież nie zmieniał się. Nadal pozostawał w stosunku zależności. Mógł być w najlepszym razie klientem, usługobiorcą części społeczeństwa uchodzącej za godniejszą. Nadal też musiał specjalizować się w zajęciach uchodzących za mało prestiżowe. Status zmieniał się tylko w stosunku do pobratymców, którzy nie byli inkorporowani w terytorialne ramy państwa. W tym

sensie niewolnictwo umożliwiało także ludziom z odległych peryferii relatywną poprawę ich statusu (Johnson 2011: 4).

Jak już zaznaczyliśmy, niewolnictwo było ważną sferą aktywności sudańskich organizacji politycznych niejako od zawsze. W czasach okupacji turecko-egipskiej ów proceder urósł jednak do dramatycznych rozmiarów. Niewolnicy stali się jednym z powodów inwazji egipskiej na Sudan na początku XIX wieku. Egipcscy zarządcy Sudanu rozwinęli instytucję rajdów łupieżczych na Południe. Łowcy niewolników zaczęli wtedy docierać nie tylko w rejony Nilu Błękitnego czy Gór Nuba, ale także głęboko do wnętrza dzisiejszego Sudanu Południowego. W styczniu 1841 r. jedna z takich ekspedycji dotarła do Ekwatorii, w okolice dzisiejszej Dżuby. Ofiarami łowców żywego towaru stały się tysiące tubylców: Dinków, Szylluków czy Nuerów. Mężczyźni transportowani byli do Asuanu, gdzie wcielano ich do egipskiej armii jako *jihadyya* (żołnierzy-niewolników), a kobiety i dzieci sprzedawano na miejscu i traktowano jako źródło dochodu dla kupców i miejscowych pośredników. Choć oficjalnie rządowe rajdy ustały na początku lat 40. XIX wieku, niewolnictwo trwało nadal. Stało się tylko domeną prywatnych przedsiębiorców, takich jak Zubeir Rahma Mansur, który stał się udziałowym władcą w zachodniej części Bahr al Ghazal, a także doprowadził do podboju Darfuru (Breidlid, Said, Breidlid 2014: 104–107). Po 1860 r., gdy zawiązuje się ruch mahdystów, handel niewolnikami przechodzi w ręce natywnych Nubijczyków Danagla oraz Arabów Szaigiyya. Na obszarach takich ludów jak Luo, Bongo czy Dinka handlarze oparli swoją działalność na epizodycznych faktoriach – tzw. zagrodach (z arab. *zaraib*). Były to miejsca kontaktu łowców-handlarzy z przedstawicielami miejscowych plemion. Ludzie ci należeli do raczej biednych, a niskie apanaże rekompensowali zatrzymywaniem dla siebie niewolników. Część z nich (młodociani, kobiety) była sprzedawana na lokalnym rynku lub też zabierana na własny użytek, w rodzinne strony (Breidlid, Said, Breidlid 2014: 112,113). Żywymi relikdami tego procederu są w wioskach nad Nilem Sudanu Północnego ludzie określani jako *Sudaniyya* („Czarni”). To potomkowie niegdysiejszych niewolników. Niemal każdą z wiosek między III a IV kataraktą zamieszkuje dzisiaj co najmniej kilka takich rodzin (Fot. 1). Tworzą oni endogamiczne wspólnoty, które wciąż łączy z potomkami byłych właścicieli specyficzny system relacji (Kurcz 2007: 70, 81). Handel niewolnikami w Sudanie byłby niemożliwy bez zaangażowania lokalnych pośredników – sojuszu z całymi murzyńskimi plemionami. Pomagierzy wygrywali dzięki tym sojuszom w rywalizacji z innymi społecznościami lub też zyskiwali prawo do bardziej nobliwego statusu: „Arabów”

czy „Nubijczyków”. W tym układzie, posługując się językiem antropologii strukturalnej, pełnili rolę „mediatorów” – „ludności pośredniej”, „ludzi środka”, ani białych, ani czarnych. Byli klientami Arabów i Nubijczyków z centralnego i północnego Sudanu. Ich pobratymcy z kolei z czasem zaczęli ich postrzegać jako Nubijczyków. Co ciekawe, etnonim ten przetrwał do naszych czasów wśród pewnych grup mniejszościowych z Kenii oraz Ugandy. W ten sposób określa się tam potomków sudańskich żołnierzy, którzy pojawili się na tych obszarach w czasie brytyjskiego panowania. Brytyjczycy wykorzystali „pół-Nubijczyków” do uformowania tubylczego wojska. Posługiwali się nim później w różnych częściach Afryki Wschodniej. Dzisiaj ich potomkowie tworzą tam odrębne wspólnoty i domagają się statusu mniejszości etnicznych.



Fot. 1. „Imigrant” z gór Nuba (fot. M. Kurcz, ed Ghaddar 2013).

Powróćmy jednak do przedkolonialnego Sudanu. Już wtedy utrwała się dychotomiczny podział na centrum i peryferie, grupy uprzywilejowane i zmarginalizowane, białych i czarnych, panów i niewolników. W tym kontekście ogromne znaczenie miał wiek XIX – czas wielkich zmian, w wyniku których pewne obszary Sudanu w wymiarze ideologicznym stały się czymś, co można określić jako pogranicze niewolnicze. A ponieważ niewolnicy w północnych prowincjach pochodzili głównie z Południa, to w rezultacie w potocznym języku określenia „niewolnik” i „czarny” stały się synonimami. Doprowadziło to do polaryzacji społeczeństwa według kryterium rasowego oraz powszechnego identyfikowania niearabskiej i niemuzułmańskiej części populacji z niskim statusem lub nawet z jego brakiem (Murzynom z Południa odbiera się wszakże prawo do posiadania religii, pochodzenia i historii, tym samym zmieniając ich mniej lub więcej w „gadający inwentarz zwierzęcy”). W ten sposób niewolnictwo stało się częścią koncepcji „obcego”, współtworząc niemalże zamknięty system hierarchii. Z oczywistych względów sprzyjało to postępującej reorientacji autoidentyfikacji miejscowej ludności w stronę uprzywilejowanego, jednorodnego statusu arabskiego – arabskość integrowała się z tradycyjną strukturą społeczną. To właśnie wtedy wiele społeczności przyjęło język arabski, który stał się lokalnym *lingua franca*, oraz islam w wydaniu sufickim, a także patrylinearny system pochodzenia i dziedziczenia (Makris 2000: 26).

Kobiety od herbaty i dziedzictwo niewolnictwa

Wielki Chartum (Omdurman, Chartum, Chartum Północny) to przestrzeń graniczna, w której stykają się wszystkie zamieszkujące Sudan społeczności: uciekinierzy wojenni z Południa, Zachodu, Gór Nuba i południowego Kordofanu. Miejsce zamieszkania każdej z nich odzwierciedla do pewnego stopnia jej pozycję w skali makrosocjalnej. Innymi słowy Chartum jest odwzorowaniem geografii politycznej całego kraju – ludność podstawowa zamieszkuje śródmieście, a pozostali gnieźdzą się w prowizorycznych osiedlach na suburbiach.

Migracja do miasta nie zawsze skutkuje awansem w hierarchii społecznej. Nierzadko przedstawiciele peryferyjnych społeczeństw czy grup tradycyjnie defaworyzowanych zamiast odmienić swój los w dobrym kierunku, plasują się na samym dole drabiny społecznej, zasilając szeregi lumpenproletariatu. Ze względu na swoje pochodzenie ludzie ci spotykają się z czymś w rodzaju szklanego sufitu, utrudniają-

cego korzystanie z miejskich możliwości w zakresie zatrudnienia, konsumpcji czy miejsca zamieszkania. W zjawisku tym wcale nierzadko daje o sobie znać spuścizna niewolnictwa. Grupy defaworyzowane, czy wprost rodziny o niewolniczych korzeniach, stają się automatycznie wykluczonymi, są klientami ludzi lepiej sytuowanych, a dziedzictwo niewolnictwa wykorzystywane jest do pozycjonowania jednostek, podkreślania niskiego bądź wysokiego statusu w miejskim społeczeństwie czy nawet w szerszym ogólnopaństwowym kontekście (Munzoul 2001: 63–66).

Sudan jest krajem, w odniesieniu do którego pytanie o dziedzictwo niewolnictwa należy do szczególnie kontrowersyjnych, acz uzasadnionych. Lata fizycznej eksploatacji, a później konfliktów zbrojnych zaowocowały licznymi konsekwencjami. Dostrzec je można choćby na przykładzie drobnej z pozoru instytucji, jaką są przydrożne kawiarenki. To charakterystyczny element każdego sudańskiego miasta, przynajmniej od lat 60. XX wieku, kiedy to zaczęli się w nich pojawiać migranci pochodzący z ogarniętego wojną Południa. Nieprzerwanie od samego początku prowadzą je niemal wyłącznie kobiety, głównie domiejskie migrantki z ubogich, peryferyjnych obszarów kraju (Fot. 2).



Fot. 2. Właścicielka herbaciarni na Ulicy czterdziestodniowe (fot. M. Kurcz, Omdurman 2013).

Kawiarenki znaleźć można w miejscach newralgicznych, przy skrzyżowaniach czy restauracjach (Fot. 3). Serwuje się w nich wyłącznie herbatę oraz kawę, niekiedy robione na miejscu przekąski. Kawiarenki zawsze odsyłają do innego miejsca – mogą być powiązane z jakąś restauracją, sklepem czy instytucją publiczną albo wydarzeniem, na przykład meczem piłkarskim lub rytuałem sufickim. Wszystko odbywa się w nich bezgłośnie, automatycznie. Klient siada, kobieta sypie do szklanki kopiatą łyżkę cukru, nalewa bezpośrednio z czajnika czarną herbatę (rano będzie to automatycznie herbata z mlekiem), a następnie jednym zgrabnym ruchem podaje ją klientowi, obowiązkowo na małej tacy. Płatność zwyczajowo dokonywana jest po usłudze (Kurcz 2015: 162, 163).



Fot. 3. Uliczna herbaciarka przy pracy (fot. M. Kurcz, Omdurman 2013).

Kobiety od herbaty to nie tylko przejaw kobiecej nieformalnej przedsiębiorczości w środowisku miejskim, ale także zjawisko, które rzuca nieco światła na relacje między mieszkańcami Sudanu, w szczególności między jaśniejszymi, zorientowanymi na kulturę arabską i islam a ciemniejszymi, żyjącymi na geograficznych peryferiach. Instytucja ta wyraża relacje władzy w społeczeństwie Sudanu – jest unaocznieniem hierarchicznych zależności, które, co nader charakterystyczne dla współczesnego świata, w swym działaniu mają zakamuflowany charakter.

W kawiarnianym układzie ważne są dystynkcje etniczne. Klientami herbaciarni są wszakże Arabowie-Nubijczycy, muzułmanie – mieszkańcy centralnych bądź północnych prowincji. To oni są usługobiorcami, a zarazem konsumentami. Z kolei Afrykańczycy to usługodawcy. Mamy tu do czynienia z relacją patron–klient, w której odnaleźć można pozostałości niegdysiejszej instytucji niewolnictwa. Z kawiarni korzystają pełnoprawni mieszkańcy Sudanu, cieszący się pełnią praw politycznych, którym przysługuje władza i przywileje. Sytuacja ta jest pokłosiem polityki rasistowskiego arabizmu i upolitycznionego islamu, a także wielu wieków uprzedzeń i niewolnictwa. Obsługa herbaciarni rekrutuje się natomiast z imigrantów, uciekinierów ekonomicznych (wojennych) funkcjonujących na marginesie życia gospodarczego. Nie chodzi tu tylko o kwestie ekonomiczne, ale także o rasę – czarny jest gorszy, bardziej prymitywny i mniej godny, a prócz tego pochodzi z peryferii, a więc miejsc oddalonych od centrum. To w Sudanie niezmywalne piętno, bo właśnie z peryferii, z Gór Nuba czy pogranicza z Etiopią, sprowadzano niegdyś niewolników. Takie osoby nigdy nie zrównają się statusem z innymi, czego nie zmieni ani islam, ani wykonywany zawód. Od dawien dawna, jak już wspomnieliśmy, w Sudanie status ściśle wiąże się z geografą. To jedna z głównych przyczyn antagonizmów w tym kraju.

Nadgorliwi urzędnicy miejscy czy służby mundurowe nie raz wypowiadały wojnę ulicznym kawiarenkom – kobiety przepędzano, a ich warsztaty pracy konfiskowano. Akcjom tym można przypisać podtekst wspólnotowy – wymierzone one były bowiem nie tyle w szarą strefę, ile w przybywających do miast migrantów z peryferyjnych obszarów, którym zarzucano „kolonizowanie” przestrzeni miejskiej. Wobec braku reakcji ze strony władz imigranci mogliby się poczuć częścią wspólnoty posiadającą równe prawa do miejsca, podczas gdy represje uświadamiają im, że są co najwyżej tolerowani, a ich status pozostaje niepewny. W tym sensie działania służb miejskich wobec przedsiębiorczych kobiet można odczytywać jako walkę o przestrzeń i odtwarzanie uświęconego przez tradycję porządku społecznego.

W opisywanej tu relacji istotne znaczenie mają ponadto płeć i ekonomia. Doskonale wiadomo, że męskość i kobiecość często odzwierciedlają stosunki władzy, a podział pracy, obok prawa i ideologii, to jedna ze sfer dominacji płci. Przydrożne kawiarenki to część „szarej strefy” – herbaciarki, choć tolerowane, pracują nielegalnie, a z formalnego punktu widzenia nie przysługują im żadne prawa, są na łasce najbliższego otoczenia. Jednocześnie klientami są wyłącznie mężczyźni, usługodawcami zaś kobiety. Nie chodzi przy tym o każdą kobietę, a tylko tę szczególną – pogankę,

niezamężną, nieobrzezaną, a więc tę, którą często określa się jako pozbawioną wstydu. To nie matka czy siostra, ale Afrykanka z peryferii, stereotypowa niewolnica. Dawniej to właśnie tej kategorii kobiet pozwalano zajmować się drobnym handlem czy usługami, zwłaszcza produkcją i sprzedażą alkoholu, na który tak wśród „pogan”, jak i muzułmanów, było kiedyś powszechne zapotrzebowanie. Kobiety te, dzięki pewnej wolności zawodowo-obyczajowej, na którą nie mogła raczej liczyć żadna szanująca się muzułmanka, miały one swoje oszczędności, co jednak tylko umacniało negatywny stereotyp Afrykanki z interioru (Barclay 1964: 240). Pokłosiem tej właśnie tradycji są współczesne kobiece kawiarenki, z tą tylko różnicą, że spotkać w nich można nie niewolnice, ale biedne imigrantki, które zamiast alkoholu sprzedają dopuszczalne przez islam używki, takie jak kawa czy herbata.

Kolejny aspekt omawianego zjawiska dotyczy jego wymiaru seksualnego. W potocznej wyobraźni Sudańczyków kobiety wywodzące się z rodzin o korzeniach niewolniczych łączone są z prostytutką. W czasach gdy praktykowano niewolnictwo, kobiety z Południa wykorzystywane były nie tylko do pracy, lecz traktowano je także jako obiekty seksualne – nierzadko zostawały konkubinami lub kolejnymi żonami swoich właścicieli. I choć praktyka ta sprzyjała biologicznej i kulturowej asymilacji, bo po śmierci właściciela niewolnica z reguły otrzymywała wolność, a jej dzieci dziedziczyły pewną część majątku, to do dziś Murzynki z Południa uchodzą za uosobienie kobiecego piękna. Ten krzywdzący stereotyp przylgnął do wszystkich kobiet z Południa, w szczególności zaś do domieskich migrantek o niejasnej sytuacji rodzinnej. Dla kobiet z „normalnych” domów stanowią one wyzwanie, przywodzą bowiem na myśl dawne uczucie lęku związane z obecnością pięknych, czarnych i – co bardzo ważne – nieobrzezanych niewolnic. W rezultacie kobiety pracujące w przydrożnych kawiarenkach stają się nie tylko ofiarami podporządkowania i serwilizmu, lecz również seksualnej przemocy. Wiele z nich trudni się prostytutką i być może dlatego większość herbaciarni zamykana jest po zmroku. Wszak w całej Afryce noc to czas cielesnej miłości.

W kawiarnianej kulturze obowiązują sztywne reguły. Jest w nich miejsce na uprzejmość i przywiązanie (mężczyzna z reguły odwiedza tę samą kobietę/kawiarenkę), ale nie ma mowy o partnerstwie czy zrozumieniu. Wszystko podporządkowane jest islamskiemu modelowi relacji społecznych – obowiązuje muzułmańska etykieta, komunikacja odbywa się wyłącznie po arabsku, a afrykańska tożsamość i obyczaj ulegają zawieszeniu. W tym znaczeniu instytucja przydrożnej kawiarni ma

charakter post-niewolniczy, symbolizuje relacje dominacji i podporządkowania, jest reminiscencją niemal kastowych układów obowiązujących niegdyś w Sudanie.

Zakończenie

Konfliktów wewnętrznych w Sudanie nie można rozpatrywać jako zjawiska jednowymiarowego. Źródłem agresji i przemocy w najnowszej historii tego kraju nie jest bowiem ani kultura, ani rasa czy religia, jak się powszechnie sądzi, lecz splot wielu czynników, których korzenie sięgają głęboko w przeszłość tego zakątka Afryki. Tylko uwzględnienie perspektywy długiego trwania procesów kształtujących lokalne koncepcje rasy, statusu społecznego, przestrzeni oraz ekonomicznego wyzysku pozwala przybliżyć się do zrozumienia natury konfliktów między sudańską Północą i Południem. W perspektywie tej nie można pominąć struktury przestrzennej przedkolonialnych organizacji politycznych, w tym zwłaszcza relacji centrum–peryferie. Te ostatnie pełniły bowiem zasadniczą rolę w reprodukcji państwa, przy czym proces ten dokonywał się głównie dzięki posiadaniu niewolników i handlowi nimi.

Zjawisko niewolnictwa odegrało niezwykle smutną, acz znaczącą rolę w historii stosunków społecznych w regionie. Przede wszystkim doprowadziło do petryfikacji negatywnych wyobrażeń i relacji między poszczególnymi obszarami w oparciu o rasę i kulturę. Miało także przemożny wpływ na procesy autoidentyfikacji czy ustanawianie granic społecznych wśród mieszkańców muzułmańskiej Północy. Dziedzictwo to jest wciąż odczuwalne i w dużym stopniu odpowiada za fiasko okresu powojennego (2005–2011) oraz ostateczne zwycięstwo zwolenników separacji Sudanu Południowego⁶.

W zrozumieniu sudańskiej historii bez wątplenia pomocne jest także odwołanie do koncepcji pogranicza, rozumianego raczej jako obszar konserwatyzmu społecznego, a nie czynnik zmiany czy etycznej innowacji. Mieszkańcy Sudanu są ludźmi marginalnymi, zawieszonymi między dwoma światami (afrykańskim i bliskowschodnim), z których żaden nie jest w pełni ich domem. Stąd niejednorodność i zmienność, wciąż żywa potrzeba reorientacji i reformy tożsamościowej.

⁶ W Afryce utrzymuje się wciąż potrzeba badań nad relikdami niewolnictwa (*slavery studies*). Nie chodzi tylko o ponurą tradycję niewolnictwa transatlantyckiego, ale także o niewolnictwo afrykańskie, które było doświadczeniem bardzo wielu społeczeństw na kontynencie. Nie jest to także problem wojen i konfliktów zbrojnych, ale procesów uznawanych za normalne we współczesnym świecie, jak urbanizacja.

Pamiętać przy tym należy, że termin pogranicze ma w tym przypadku kontekstowy charakter – coś innego znaczył w czasach islamizacji, a coś innego w okresie kolonialnym. Wraz z okupacją egipską, a później brytyjską, Sudan stał się bowiem wyimaginowanymi kresami, gdzie cywilizacja stykała się z nowoczesnością.

Nie należy także przeceniać roli religii w wojnach domowych, bowiem nigdy nie było tak, że naprzeciw siebie stawali w nich muzułmanie i chrześcijanie. Przeciwnie, po obu stronach walczyli wyznawcy jednej i drugiej religii. Dopiero w erze niepodległości, zwłaszcza od brzemiennej dla całego kraju rewolucji islamistów z 1989 r., rola polityczna religii zaczęła systematycznie rosnąć. Islam, ze względu na swą specyfikę, stał się wówczas niejako „naturalnym” czynnikiem sprzyjającym eskalacji sporów i wywoływaniu różnego rodzaju separatyzmów. Z jednej strony stał się źródłem poczucia marginalizacji, z drugiej zaś siłą mobilizującą szerokie rzesze ludzi do pracy nad reorientacją tożsamościową w stronę krajów arabskiego centrum.

Bibliografia

- Abdalla, K.W. (2004). *Islam in Southern Sudan. Its Impact: Past, Present and Future*. Khartoum: Khartoum University Press.
- Abdelrahman, A. M., Welsby, D. (2011). *Early States on the Nile*. W: J. Ryle, J. Willis, S. Baldo, J.M. Jok (eds.). *The Sudan Handbook*. (pp. 23–31). Suffolk: James Currey.
- Barclay, W.B. (1964). *Buuri al Lamaab: a Buburban Village in the Sudan*. N.Y.: Cornell University Press.
- Barth, F. (ed.). (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London: George Allen and Unwin.
- Breidlid, A., Said A.A., Breidlid A.K. (2014). *A Concise History of South Sudan. New and Revised Edition*. Kampala: Fountain Publishers (1st ed. 2010).
- Gellner, E. (2000). *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press (1st ed. 1981).
- Holy, V. (1991). *Religion and Custom in a Muslim Society. The Berti of Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- James, W.R. (2006). *Social Assimilation and Changing Identity in the Southern Funj*. In: Yusuf Fadl Hasan (ed.). *Sudan in Africa*. (pp. 197–212). Khartoum: University of Khartoum.
- Johnson, H.D. (2011). *The Root Causes of Sudan's Civil Wars*. Suffolk: James Currey (1st ed. 2003).
- Kopytoff, I. (ed.). (1987). *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

- Kurcz, M. (2007). *Za trzecią kataraktą. Życie codzienne wsi północnosudańskiej*. Wrocław–Kra-ków: PTL.
- Kurcz, M. (2015). *Między ładem a chaosem. Ulica omdurmańska widziana oczami etnografa*. *Studia Etnologiczne i Antropologiczne*, 15, 154–167.
- Makris, G.P. (2000). *Changing Masters: Spirit Possession and Identity Construction among Slave De-scendants and other Subordinates in the Sudan*. Evanston: Northwestern University Press.
- Munzoul, A.S.A. (2011). *From the Country to the Town*. In: J. Ryle, J. Willis, S. Baldo, J.M. Jok (eds.) *The Sudan Handbook*. (pp. 63–70). Suffolk: James Currey.
- Seligman, C.G., Seligman, B.Z. (1932). *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. London: George Ro-utledge & Sons LTD. Pozyskano z <https://archive.org/details/PaganTribesOfTheNilo-ticSudan>.
- Sharkey, H.J. (1998). *Politics and Islam in Contemporary Sudan*. *African Studies Review*, 41 (2), 201–202.
- Trimingham, S.J. (1965). *Islam in the Sudan*. London: Oxford University Press (1st ed. 1946).
- Turner, F.J. (1921). *The Frontier in American History*. N.Y.: Henry Holt and Company. Pozyska-no z <http://www.gutenberg.org/files/22994/22994-h/22994-h.htm>.
- Tymowski, M. (1999). *Państwa Afryki przedkolonialnej*. Wrocław: Leopoldinum.
- Yusuf, F.H. (2005). *The Arabs and the Sudan. From the Seventh to Early Sixteenth Century*. Khar-toum: SUDATEk Limited (1st ed. 1967).

