Forum Politologiczne – Tom 10
INP UWM Olsztyn 2010

Katarzyna Podyma

PRZESTRZEŃ RELIGIJNA W AFRYCE. ISLAM – POMIĘDZY RELIGIĄ A RUCHEM SPOŁECZNYM – PRAKTYKA DNIA CODZIENNEGO

RELIGIOUS SPACE IN AFRICA: ISLAM – BETWEEN RELIGION AND SOCIAL MOVEMENT – PRACTICE OF EVERYDAY LIFE

„Pomimo postmodernistycznej krytyki, poszukiwania klucza terminologiczno-kategorycznego w przypadku islamu nie zostały zakończone. Z wszystkimi niedoskonałościami, wysiłki zarówno obserwatorów, jak i uczestników dają w dalszym ciągu możliwość poszukiwania źródła kategorii interpretatywnych. Islam pozostaje zaś koherentną kategorią socjologiczną tak długo, jak długo reprezentować będzie poszukiwania znaczenia i wartości w zmieniającym się świecie”[1].

Niniejszy artykuł jest próbą przedstawienia określonych aspektów islamu, zwłaszcza w kontekście czterech z pięciu filarów[2], w praktyce dnia codziennego Afryki Zachodniej, która swoje po-

[1] A. I. Tayob, *Defining Islam in the Throes of Modernity*, „Studies in Contemporary Islam” 1999, Vol. 1, s. 1.

[2] Filarami islamu określane są obowiązki, które ma do wypełnienia prawowierny muzułmanin. Są to: szahada – wyznanie wiary w jednego Boga, salat – modlitwa, zakat – jałmużna, saum – post, hadżdż – pielgrzymka; transkrypcja za A. Marek, *Islam. Informator*, Warszawa 2006.

twierdzenie znajduje w materiałach z wypraw naukowo-badawczych[3]. Jest więc próbą wyważonego, naukowego, choć oczywiście bardzo wybiórczego, spojrzenia na rzeczywistość otaczającą w kontekście wychwycenia pewnych prawidłowości zachowań i reakcji oraz podejścia do islamu przez jego wyznawców.

Islam – kontekst teorii

Termin „islam" wywołuje współcześnie wiele dyskusji, bardzo często osadzonych w stereotypowym wymiarze, który nie tylko zamazuje jego wewnętrzne zróżnicowania, synkretyzm i bogactwo duchowo-praktycznych rozwiązań dnia codziennego, ale często sprowadza dialog na poziom konsekwentnego określenia się po jednej ze stron – obserwatorów lub uczestników. Przy czym strony te budowane są najczęściej przez całkowity apologetyzm bądź obsesyjną wręcz niechęć. Tym bardziej dyskusja ta w kontekście krajobrazu europejskiego nabiera często zbyt poprawnego oblicza, które w sposób bezkrytyczny i unifikująco poprawny przedstawia całość problematyki związanej z funkcjonowaniem teoretyczno-praktycznym tej religii.

Wydarzenia 11 września 2001 roku spowodowały znaczny wzrost zainteresowania sytuacją polityczno-religijną w krajach Afryki Subsaharyjskiej. Potencjał, jaki kryje się pod terminologiczną wykładnią czarnego islamu, zwrócił uwagę nie tylko krajów arabskich dopatrujących w tym rejonie znacznego potencjału możliwości, ale również USA[4], dopatrujących się potencjalnego zagrożenia. Obserwując jednak reakcje i nastroje *in situ*, można zastanawiać się nad potencjałem i dynamiką islamu czarnego, a tym bardziej nad odpowiedzią, jaką dała Afryka w krótkim czasie w postaci rynku mate-

[3] Wyprawy naukowo-badawcze zorganizowane przez Muzeum Miejskie w Żorach w latach 2001–2008.

[4] H. D. Hassan, *Islam in Africa*, Congressional Research Service, May 9, 2008, http://www.fpc.state.gov/documents/organization/79310.pdf [04.05.2008].

riałów reklamowych. Plakaty, naklejki, koszulki, zegarki z podobizną Osamy bin Ladena – wszystkie te przedmioty stały się elementem codzienności i swoistym gadżetem, którym ulica afrykańska zaczęła się bawić.

A sam Osama stał się nie tyle przywódcą walczącym o sprawę, co ważnym znakiem[5] islamu, osobą, którą należy pozdrawiać jak zauważył jeden z informatorów: „Osama bin Laden jest wyznawcą religii muzułmańskiej, więc wszyscy go pozdrawiają"[6].

W przypadku Afryki nie ma nic niedorzecznego (przynajmniej jeśli idzie o konsekwencje praktyczne) w stwierdzeniu, że boskość, prawa czy też jakiś porządek ogólny właściwie jakby nie istniały[7]. I taka wykładnia przekłada się na problematykę natury socjologiczno-religijnej z jaką mamy w tym przypadku do czynienia – nic nie jest jednoznaczne i precyzyjne, nie ma jedności i uniwersalizmu, a jest wielowątkowość i różnorodność[8].

Teoria oparta o widzenie w islamie jedynie konceptualnych kategorii kulturowych i religijnych znacznie zaciemnia naturę jego historycznych i socjologicznych aksjomatów. Islam nie zamyka się w wymiarze kultu religijnego, pozostaje nie tylko czynnością religijną, ale również, a może przede wszystkim – społeczną. Mimo iż definiuje czynności i zachowania, w dalszym ciągu pozostawia między nimi a ich ideologicznym modelem miejsce na kulturową akomodację[9].

Zwrócić należy również uwagę na ściśle określony obszar geograficzny, który objęły badania – w dominującej mierze są to przede

---

[5] Osama bin Laden traktowany jest bardziej jako osoba sławna, która jest muzułmaninem, nie zaś jako przywódca i ideolog ugrupowania fundamentalistycznego.

[6] Informator Sam. Saw., Kurumba, 35 lat, muzułmanin, Pobe-Mengao (Burkina Faso) [12.09.2002].

[7] C. Noica, *Sześć chorób ducha współczesnego*, Kraków 1997, s. 31.

[8] A. A. Oladosu, *Islam in Contemporary Africa: On Violence, Terrorism and Development*, Cambridge 2007, s. X (Introduction).

[9] E. Ciupak, *Religia i religijność*, Warszawa 1982, s. 170–171.

wszystkim muzułmańskie kraje Afryki Zachodniej, takie jak Mali i Burkina Faso[10], ale również Togo, Wybrzeże Kości Słoniowej, Kamerun i Czad.

Kontakty Afryki Zachodniej ze światem tradycji islamu są z jednej strony zapisem historii ekspansji arabskiej i jej następstw dla terytoriów podbijanych, z drugiej zaś są efektem naturalnej penetracji ekonomicznej i kulturowej. W przypadku terenów na południe od Sahary, na które islam wkraczał częściej z pomocą kupców arabskich wędrujących z Afryki Północnej, głównie z terenów obecnego Maroka i Libii przez szlaki saharyjskie niż oddziałów wojskowych, doszło do jego integracji z zastanymi tam lokalnymi kulturami. Islam wszedł gładko w inną przestrzeń kulturową. Wejście to jednak przez bardzo długi czas było wejściem bardzo powierzchownym, związanym głównie z określonymi grupami społecznymi, reprezentującymi przede wszystkim elity intelektualne. Tak było w przypadku wielkich państw średniowiecznych, dla których islam stał się źródłem inspiracji i motywacją rozwoju – państwa Tukulerów w Senegalu czy Mali Kankana Moussy, które stało się źródłem ekspansji na tereny państw Hausa i Joruba. Mimo silnej pozycji na niektórych obszarach Afryki Zachodniej, islam pozostawał jeszcze bardzo długo religią mniejszości, religią, która związana była z niektórymi tylko ludami i wybranymi grupami społecznymi, religią zatopioną w „lokalnej" tradycji[11].

Paradoksalnie, okres kolonizacji sprzyjał rozprzestrzenianiu się islamu i umacnianiu jego pozycji. W odróżnieniu od chrześcijaństwa, dyfuzji islamu sprzyjały czynniki łączące go znacznie bardziej z lokalną tradycją niż z pojęciem nowej wartości religijnej. Łagodne wkraczanie na tereny odmiennych tradycji kulturowych wiązało się

[10] Mali – 90% społeczeństwa stanowią muzułmanie, Burkina Faso – 50%. Dane cytowane za http://www.factbook.net/muslim_pop.php [21.05.2009].

[11] A. Jackowski powołuje się na badania prowadzone na terenach Afryki Zachodniej, podczas których natrafiono na ślady osad (najstarsze z XVII wieku) na szlakach karawan zdążających do Mekki; A. Jackowski, *Święta przestrzeń świata*, Kraków 2003, s. 90.

znacznie częściej z integracją, bezkonfliktowym wejściem w inną przestrzeń kulturową oraz tendencją do religijnego synkretyzmu. To dopiero wieki XIX i XX stały się swoistym crescendo dla ekspansji islamu w Afryce Zachodniej poprzez konsolidację i rozwój sieci handlowych oraz powiązania lineażowe i braterstwo sufich[12], umożliwiając wzrost wpływów politycznych.

Tak łatwa recepcja wartości, które niosła za sobą nowa religia, ułatwiona była poprzez desygnaty zgodne z ramami starej tradycji. Islam głoszony był przez Afrykanów, przez „swoich", za rozprzestrzenianiem stali sami mieszkańcy, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, które oparło się w tym przypadku na własnej sieci misyjnej. Nie bez znaczenia była tutaj rola instytucji marabuta, która cieszyła się znacznym szacunkiem, zarówno poprzez swój duchowy autentyzm i ogromną kulturę religijną, jak również siłę oralnego oddziaływania, dając poczucie wspólnoty z kulturami tradycyjnymi.

Prostota doktryny oraz jej społeczne tło, stanowiły jeszcze dwa elementy, które islam w sposób naturalny wykorzystywał w procesie dyfuzji na terenach zachodnioafrykańskich.

Mówiąc o islamie afrykańskim, islamie czarnym, należy zwrócić uwagę na jego popularny, marabutyczny, a często ludyczny wręcz wymiar, znacznie mniej ortodoksyjny, ponieważ opierający się na wierze i zwyczajach tradycyjnych. Wiara w takim wymiarze jest znacznie mniej dogmatyczna, znacznie prostsza i sprowadza się do wykładni: Allach – jeden Bóg – praprzodek. W takim układzie nie ma rażącej sprzeczności z wierzeniami tradycyjnymi, pewne z nich zostają nawet utrwalone – wiara w dżiny i duchy, czy też w przodków. Tolerowane są praktyki tradycyjne związane z kultem tych ostatnich i użycie fetyszy[13], choć oczywiście w przypadku islamu, rolę taką spełniają wersety Koranu.

[12] Sufi rozumiany jest jako mistyk-mędrzec.

[13] Fetysz jest ogólnym określeniem na oznaczenie przedmiotów, którym nadano funkcje religijne – w tym kontekście fetyszem jest ołtarz przodków. W kontekście islamu, termin „fetysz" jest używany jako synonim funkcyjny, odnoszący się do zadań przypisywanych formułom koranicznym.

Islam z elementami doktryny, które w sposób naturalny stanowią spoiwo wspólnoty, stał się elementem bardzo łatwo akceptowalnym na poziomie zróżnicowanych struktur organizacji społecznej. Elementy takie jak rodzina i małżeństwo znakomicie połączyły się z wizją rodzimej tradycji. Podobieństwo rozwiązań zwyczajowych, takich jak chociażby podkreślenie waloru wspólnoty i społecznej solidarności, w przypadku Afryki stanowiło fundament łatwej adaptacji.

Często również podejście do pozycji kobiety, roli jaką pełni w rodzinie, macierzyństwa, wreszcie wpisania w struktury społeczne w kontekście supremacji męskiej i prawa dziedziczenia nie stanowiło opozycji do sytuacji zastanych struktur i mechanizmów tradycyjnych[14].

Islam – wielowymiarowość pojęcia

Islam Afryki nie jest jednorodny. W przestrzeni religijno-społecznej desygnowanej przez sunnickie normy, wyróżniają się znacząco dwa obszary – poziomy religijnej penetracji – islam popularny, określany czasami islamem „z brusu" oraz islam „uczony"[15], oficjalny. Oba te obszary – poziomy wyznaczone zostały poprzez historyczno-geograficzne desygnaty, wiążące z jednej strony islam popularny z regionami, gdzie islamizacja nastąpiła stosunkowo niedawno i oparta jest głównie na systemie szkół koranicznych, z drugiej zaś oficjalny reprezentowany w krajach, gdzie islamizacja ma bardzo stare korzenie i oparta jest na systemie elitarnych religijnych formacji.

---

[14] Przy czym należy uwzględnić fakt, iż pozycja kobiety nie zawsze jednoznacznie wynikała ze zwyczajowo interpretowanych rozwiązań wskazanych przez Koran. Takim przykładem jest chociażby pozycja kobiet tuareskich.

[15] Określenia te oczywiście zostały podyktowane z jednej strony kontekstem geograficznym, z drugiej zaś związkiem z określonymi grupami społecznymi; R. Levrat, *Document pédagogique*, Conférences UTA-Lyon 2002/2003.

Bardzo często islam postrzegany jest w lokalnym i globalnym wymiarze. Wymiar lokalny związany jest ze znaczną autonomią i brakiem kontaktu z międzynarodowymi organizacjami, które kontrolowałyby praktyki religijne. Taki stan rzeczy powoduje, iż w przypadku Afryki należałoby mówić o wielkiej różnorodności i zróżnicowaniu jeżeli chodzi o praktyczny wymiar islamu. Na poziomie globalnym, przynależąc do wielkiej światowej wspólnoty *umma*[16], wszystkie aspekty życia społeczno-religijnego zostają poddane unifikacji[17].

W kontekście Afryki Zachodniej, islam pochodzenia berberyjskiego opisywany jest często poprzez rolę, jaką pełnią marabuci w lokalnej społeczności, poprzez kult świętych i zwyczajowe pielgrzymki oraz triadę tworzoną przez boga – przywódcę[18] – uczniów. Wszystkie te elementy ewokują potrzebę działania wspólnotowego, opartego na różnego typu stowarzyszeniach i konfraterniach, którym sam islam nadaje wymiar popularny, czasami z tendencją w stronę mistycyzmu i czasami „magiczności". Nie bez znaczenia pozostaje tu również wymiar ekonomiczny i polityczny działań podejmowanych przez takie organizacje.

Analizy naukowe zdają się potwierdzać tezę, iż większość społeczności zdaje się preferować pozostanie na poziomie adaptacji i funkcjonowania w ramach umiarkowanego i bardziej tolerancyjnego islamu[19].

Czarny islam nie jest jednolity ani statyczny, cały czas podlega procesom przemodelowywania przez zmieniające się nieustannie

[16] Według Francisa Robinsona „Islam, zrodzony w środowisku bezpaństwowym, nie mógł się ograniczyć do organizacji powołanej wyłącznie w celach religijnych, musiał też stworzyć ochronę dla społeczności wiernych". F. Robinson, *Historia świata islamu*, Warszawa 2001, s. 7.

[17] A. E. Akinade, *The Legacy of Arab-Islam in Africa: A Quest for Inter-Religious Dialogue*, „Muslim World", 2007, No. 1, s. 156.

[18] Przywódca rozumiany może być zarówno jako przywódca duchowy, jak i społeczny.

[19] H. Marcovitz, *Islam in Africa: Africa, Progress and Problems*, Philadelphia 2007, s. 91.

warunki socjalne, ekonomiczne, a przede wszystkim polityczne. Jego kompleksowe ujęcie zamyka się w wielkiej liczbie szkół filozoficznych, tradycji lokalnych i bogactwa różnorodnych indywidualnych głosów, które dają obraz tej zróżnicowanej ponad 130-milionowej społeczności[20].

Islam – kontekst praktyki

Eschatologiczny charakter doktryny islamu nie zawsze w przypadku Afryki znajduje precyzyjne odbicie w rzeczywistości. Materialna teraźniejszość równoważy często wartości duchowe[21], a filozofia dnia codziennego uzupełnia wykładnię doktryny, czyniąc ją bardziej liberalną. Islam, w kontekście problemów gospodarczych Czarnej Afryki, jawi się czasami jako panopticum mogące znacznie poprawić los przeciętnego człowieka.

Konwersje mające podłoże materialne nie są niczym wyjątkowym, są jednym z wielu elementów opisujących afrykańską rzeczywistość[22]. Informatorzy podkreślają często ten wyznacznik, jako jeden z decydujących czynników w procesie rozprzestrzeniania się islamu. Jeden z nich w sposób bezpośredni wskazał na pieniądze, jako źródło konwersji: „Religia? Ja powiedziałbym, że to przez pieniądze. To przez handel. Ludzie, którzy handlują cebulą, jeżdżą po tę cebulę do Mopti, albo do Bamako – dużo podróżują, a w Bamako wszyscy są muzułmanami. W Mopti również wszyscy ludzie są muzułmanami. Jeśli nie jesteś muzułmaninem, a umrzesz, to nikt

[20] H. D. Hassan, op. cit., s. 3; http://www.fpc.state.gov/documents/organization/79310.pdf, [04.05.2008].

[21] A. Sarwa, *Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Eschatologia islamu*, Łódź 2002, s. 53.

[22] A. Mrozek-Dumanowska, *Globalizacja a idea Pax Islamica*, w: *Kultury pozaeuropejskie i globalizacja. Zderzenia*, pod. red. J. Zdanowskiego, Warszawa 2000, s. 111.

nie dotknie twojego ciała. Aby tego uniknąć, oni przechodzą na islam. Kiedy wracają do wsi porzucają animizm"[23].

Warunki życia bardzo często wyznaczają też żarliwość i zaangażowanie w praktyki religijne, często też są one usprawiedliwieniem dla opieszałości religijnej czy wręcz odstępstw od nakazów religijnych. Taki stan rzeczy z uwagi na specyficzną „filozofię życiową" znajduje nie tylko pobłażanie, ale również usprawiedliwienie w oczach muzułmańskiej wspólnoty, która tak naprawdę pozostaje wspólnotą myślącą kategoriami tradycji. Nie ma znaczenia fakt czy „jesteś marabutem, czy muzułmaninem – trzeba oddać się Bogu. Nawet jeśli trzeba zjeść osła, nic nie szkodzi, Bóg Ci to wybaczy, ale jeśli masz czarne serce i modlisz się z Koranu, Bóg tego nie potrzebuje. Dla Boga najważniejsza jest Twoja praca, czy ty jesteś animistą[24], katolikiem, czy muzułmaninem"[25]. Wywrotowość wypowiedzi zamyka się tutaj pomiędzy słowami modlitwa – praca, przy czym nacisk położony na znaczenie pracy i jej wyższości nad modlitwą jest w zestawieniu z wykładnią islamu bezprecedensowy.

Sytuację komplikuje ponadto nałożenie się dwóch jednakowo silnych systemów filozoficzno-społeczno-religijnych – zastana tradycja lokalna w zetknięciu z nową formacją kulturowo-religijną stanowi warstwę tak silnego oddziaływania, że w pewnym stopniu blokuje jej pełną adaptację. Rezultatem takiego stanu rzeczy są sytuacje, które w zależności od okoliczności konstytuują „bycie" bądź „niebycie" muzułmaninem. Tradycja lokalna tak naprawdę narzuca obowiązki i powinności, które obowiązują bez względu na wyznanie. Zgodnie z informacją uzyskaną w trakcie jednego z wywiadów, wybór religii nie zwalnia z obowiązku, a życiem codziennym rządzi prawo tradycji. I „mimo, iż syn nie jest animistą, lecz muzułmaninem, jest

---

[23] Informator Gad. Dol., Dogon, 43 lata, muzułmanin, przewodnik turystyczny, Sanga (Mali) [27.10.2008].

[24] Pod pojęciem animisty rozumieć należy wyznawcę religii tradycyjnej.

[25] Informator Ad. Saw., Kurumba, 43 lata, muzułmanin, Pobe-Mengao (Burkina Faso) [24.05.2007].

zobowiązany" do dopełnienia powinności nakazanych prawem tradycyjnym, a jedyną przeszkodą może być jedynie brak środków materialnych[26]. Tak więc tożsamość w przypadku lokalnych struktur społecznych dyktowana jest w stopniu znacznie większym przez pochodzenie niż przez religię wyznawaną. Nie jest więc bez znaczenia stwierdzenie podkreślające jego wartość – „nawet jeśli to muzułmanin, to w dalszym ciągu jest Dogonem"[27].

Z racji bardzo silnego zaangażowania w tradycję, zdarzają się sytuacje, w których muzułmanie uczestniczą w rytuale składania ofiar przodkom. Przodkowie traktowani są w tym kontekście jak multipersonifikacja Boga, a wykładnia ideologiczna takiej sytuacji zamyka się w myśleniu „Bóg, to przodkowie. Ponieważ są to fetysze [przodkowie], to inaczej jest to Bóg Lurum"[28]. Informatorzy podają, że muzułmanom zdarza się asystować w trakcie ofiar składanych przy fetyszach, często też filozoficznie usprawiedliwiają taką sytuację mówiąc, że „jeden Bóg odpłaca każdemu z osobna"[29]. Wypowiedź tę należałoby jednak czytać – jeden Bóg odpłacający każdemu z osobna w zależności od religii wyznawanej. Muzułmanie asystujący więc przy ofiarach tradycyjnych są jedynie ich obserwatorami nieuczestniczącymi – nie występują ani przeciwko tradycji, ani przeciwko wierze wyznawanej.

W świetle wypowiedzi uzyskanych w trakcie wywiadów, muzułmaninem można być w pewnym stopniu, częściowo. Ograniczenie z jednej strony stanowi tradycja, z drugiej zaś indywidualne podejście wiernego, jak również okoliczności, które desygnują określone

---

[26] Informator Bam. Per., Dogon, około 50 lat, wyznawca religii tradycyjnej, Ibi (Mali) [13.10.2008].

[27] Informator Gad. Dol., Dogon, 41 lat, muzułmanin, przewodnik turystyczny, Yougo Na (Mali) [13.10.2006].

[28] Informator Ad. Saw., Kurumba, 39 lat, muzułmanin, Pobe-Mengao (Burkina Faso) [26.11.2003].

[29] Informatorzy: Al. Saw., Kurumba, 77 lat, wyznawca religii tradycyjnej, Sin. Saw., Kurumba, 80 lat, wyznawca religii tradycyjnej, Pobe-Mengao (Burkina Faso) [04.12.2003].

zachowania, nie zawsze zgodne z nakazanymi normami. W wywiadach pojawiają się określenia „półmuzułmanin" czy „muzułmanin osiemdziesięcio-, pięćdziesięcioprocentowy"[30].

Islam – pięć filarów wiary

Szahada – wiara w jednego Boga, jest bezwarunkowym wyznacznikiem konstytuującym wierzącego muzułmanina, jednak siła i wierność tradycji powodują, że nawet konwersja nie stoi na przeszkodzie dopełnieniu nakazów przepisanych obrzędem tradycyjnym. Rozwiązania, jakie dyktuje codzienność, są proste i wynikają z bardzo praktycznego podejścia do życia w celu osiągnięcia maksymalnej korzyści – i nie ma znaczenia tutaj fakt, że korzyść będzie niematerialna. Informator mówi: „Teraz jestem muzułmaninem, ale w moim imieniu ofiarę może złożyć ktoś inny"[31]. Dla niego ważny jest zarówno fakt złożenia ofiary, jak i zachowanie prawowierności, rozwiązaniem satysfakcjonującym w tym przypadku będzie więc ofiara złożona w jego imieniu przez osobę trzecią. Zdarzają się również sytuacje, kiedy w lokalnym święcie uczestniczą muzułmanie przez wzgląd na jego uświęcony tradycją charakter, często wiążący się z dobrobytem i pomyślnością mieszkańców, jak powiedział jeden z informatorów: „To jest dla szczęścia wioski. Muzułmanie powiedzieli, że nie ma problemu, że nawet ojciec – *imam* z meczetu ogląda święto. Nie może być przeciwny temu. To jest święto tradycyjne, które istnieje od lat, więc nie można być mu przeciwnym"[32].

---

[30] Informatorzy: Da. Yan., Dogon, około 43 lata, muzułmanin, przewodnik turystyczny, Songo (Mali) [21.09.2008], Gad. Dol., Dogon, 53 lata, muzułmanin, przewodnik turystyczny, kraj Dogonów (Mali) [2008].

[31] Informator Dom. Dol., Dogon, 58 lat, muzułmanin, Sanga (Mali) [26.10.2008].

[32] Informator Y. Bal., Bambara, około 50 lat, muzułmanin, kowal, Banankoro (Mali) [05.10.2006].

Salat – modlitwa jest tym elementem rzeczywistości, który gromadzi muzułmanów, dając im silne poczucie wspólnoty i identyfikacji społeczno-religijnej. Trywializując, takim popularnym wyznacznikiem „bycia muzułmaninem" są akcesoria związane z rytualną ablucją. Kolorowy, plastikowy czajniczek stał się swoistą wizytówką religijną, określającą przynależność, ale również podkreślającą pozycję – bycie muzułmaninem to w rozumieniu kategorii socjo-społecznych nobilitacja.

Zdarza się, iż obowiązek modlitwy dyktowany jest ważnością okoliczności, które ją warunkują. W ten sposób „po święcie Ramadanu, wszyscy muzułmanie zbierają się w grupie i modlą się tego dnia. Wszyscy muzułmanie są na miejscu. W dniu święta Tabaski wszyscy muzułmanie są obecni obowiązkowo" jak podaje informator, ale „w piątek [tylko] około 40% przychodzi do meczetu, ponieważ młodzi chodzą do pracy i nie mają zbyt wiele czasu"[33].

Zgodnie z nakazanym normą zwyczajem, każdy muzułmanin powinien modlić się pięć razy dziennie. Taka rzeczywistość jest jednak opisem stanu idealnego, stanu, który w przypadku czarnego islamu jest na tyle dynamiczny i zależny od warunków zewnętrznych, że można co najwyżej określić czasowo poprawnym – „dobry muzułmanin modli się pięć razy"[34].

Zakat – jałmużna, jest tym elementem, który w sposób chyba najmniej oporny został zaakceptowany wraz z nowymi normami religijnymi. W Afryce, pomagać znaczyło często przeżyć. Taka wykładnia była najbardziej motywującym bodźcem do postępowania zgodnego z normą. W tym przypadku tradycja i nowoczesność, w rozumieniu religia tradycyjna i islam, splotły się tworząc silną bazę dla więzi społecznej, niezależną zresztą od wyznania. Warun-

[33] Informatorzy: Soul. Dol, Dogon, 73 lata, muzułmanin, Aser. Nap., Dogon, 80 lat, Ogol-Dogn (Mali) [17.10.2008].

[34] Przy czym nacisk należy położyć na określenie dobry, sugerujące jednocześnie istnienie mniej dobrych. Informator Boub. Dol., Dogon, 69 lat, muzułmanin, *imam*, Ogol-Dogn (Mali) [18.10.2008].

kiem pomocy jest jednak posiadanie dóbr, którymi można by się dzielić, w przypadku sytuacji afrykańskiego interioru oznacza to często brak pomocy wynikający z biedy. Widok osób żebrzących na ulicach miast, z jednej strony oznacza dużą biedę, z drugiej zaś jedyną możliwość przetrwania właśnie dzięki jałmużnie.

Informatorzy często podkreślają fakt, iż „komuna muzułmańska pomaga", pomoc ta jednak często uzależniona jest od stanu zamożności jej członków – pomagają więc „na tyle, na ile mogą, trochę pieniędzy, ubrań – w naturze"[35].

Saum – post, siłą rzeczy wpisany jest w afrykańską rzeczywistość. Praktyka dnia codziennego wymogła na mieszkańcach podporządkowanie się zarówno w zakresie częstotliwości i wielkości posiłków, jak i ich zróżnicowania. Jakkolwiek by jednak nie opisywać rzeczywistości krajów subsaharyjskich – desygnatem warunkującym stan idealnego zaspokojenia, utożsamianym z problemem, który rokrocznie pojawia się w wypowiedziach, jest zależność od środowiska, od warunków pogodowych oraz współpracy ludzkiej. Post jest więc z jednej strony naturalną koniecznością wymuszoną przez życie codzienne, z drugiej nakazem religijnym. Opozycja ta, często nieskorelowana w czasie, powoduje, iż znacznie łatwiej jest znaleźć usprawiedliwienie dla zakłócenia tego porządku rzeczy. Motywacją dla przekroczenia normy staje się zwykle prosta zależność „jest jedzenie – trzeba jeść", stąd więc odpowiedzią na pytanie „jak wielu muzułmanów zachowuje post?" jest odpowiedź „wielu"[36].

Post rozumiany jest również jako całkowite powstrzymywanie się od spożywania napojów alkoholowych, bez względu na procentową zawartość alkoholu.

Komentarze informatorów podkreślają specyfikę sytuacji: „[…] to skomplikowana sprawa. Tutejsi ludzie są bardzo związani z po-

[35] Informator Boub. Dol., Dogon, 69 lat, muzułmanin, *imam*, Ogol-Dogn (Mali) [18.10.2008].

[36] Informator Boub. Dol., Dogon, 69 lat, muzułmanin, *imam*, Ogol-Dogn (Mali) [18.10.2008].

grzebami, muszą dużo pić i tańczyć. To zły zwyczaj, są bardziej muzułmanami niż animistami. To źle, że tak robią. To niemoralne, że muzułmanin pije piwo. *Konyo* to też alkohol, mimo że ma mało alkoholu"[37]. Siła zachowania tradycji jest oczywiście powiązana bardzo silnie z przyjemnością i uzależnieniem. Bardzo często rezygnacja z picia jest warunkiem bardzo trudnym do spełnienia, w świadomości mieszkańców warunkiem często niezbyt ostrym – stąd dosyć dowolne jego interpretacje – „Allach jest wielki i zrozumie". Informatorzy podają, iż w pewnych regionach nawet 80% muzułmanów pije alkohol, jest też wielu, „którzy modlą się codziennie, ale jednak z alkoholem nie mogą sobie poradzić"[38]. Problem ten jest na tyle powszechny i niepokojący, że sami wierni starają się stosować wybiegi, które w jakimś stopniu mają zminimalizować efekty tego wykroczenia. Tworzenie małych mistyfikacji pozwala zachować twarz i szacunek oraz wrażenie poprawności religijnej.

Hadżdż – pielgrzymka do Mekki, piąty z filarów islamu, jest warunkiem finansowo najtrudniejszym do spełnienia, choć warunkującym największy prestiż i poważanie w społeczności lokalnej. Informatorzy często odwołują się do niemożności dopełnienia warunku bycia idealnym muzułmaninem. Wymagane środki finansowe są poza zasięgiem przeciętnego Dogona czy Kurumby, którzy zdając sobie sprawę z braku możliwości, pozostają w domu akceptując ten stan rzeczy[39].

Desygnatami odbycia pielgrzymki do miejsca świętego, w zależności od regionu, mogą być określone atrybuty, jak Koran, tradycyjne ubranie, zegar[40] czy pierścionek noszony na najmniejszym palcu prawej ręki lub wstawiony złoty ząb[41].

---

[37] Informator Ad. Dol., Dogon, 48 lat, muzułmanin, dyrektor *medresy*, Ogol (Mali) [16.10.2008].

[38] Informator Yous. Deg., Dogon, 38 lat, marabut, Ogol-Dah (Mali) [22.10.2008].

[39] Informator Boub. Dol., Dogon, 69 lat, muzułmanin, *imam*, Ogol-Dogn (Mali) [18.10.2008].

[40] Tego typu znaki *el-hadj* spotkać można w meczetach Mali i Burkina.

[41] Informator z Czadu podaje wiadomość, iż na tym terenie znakiem odbycia pielgrzymki są pierścionek i złoty ząb.

Bardzo często w tym kontekście pojawia się propozycja zastąpienia tej drogiej pielgrzymki jej wersją znacznie tańszą, lokalną – afrykańską pielgrzymką do Touby (Senegal). Takie rozwiązanie proponuje Ahmadou Bamba[42], wskazując na równowartościowość afrykańskiej *el-Hadż*.

„Bóg, stwarzając człowieka, przeznaczył go do życia w szczęściu i chwale"[43], jednakże w przypadku tak skomplikowanej sytuacji, z jaką mamy do czynienia w Afryce Subsaharyjskiej, nie można jednoznacznie zawyrokować, co pod pojęciem tego szczęścia się mieści. W zestawieniu bowiem z normami religii tradycyjnej zdarza się, że szczęście muzułmańskie musi zostać zamienione na szczęście tradycyjne, już z racji chociażby obowiązku. W sytuacji, kiedy muzułmanin zostaje skonfrontowany z tradycją i jej normami, wyznawana religia nie zwalnia go od obowiązku ich przestrzegania. Informator potwierdził fakt, iż w przypadku kandydatury na stanowisko *Hogona* u Dogonów, jeżeli muzułmanin „jest najstarszy w wiosce, musi porzucić swoją religię i stać się *Hogonem* wioski"[44].

Islam – wymiar społeczny

Mimo sztucznych czasami prób wytworzenia atmosfery strachu i zagrożenia ze strony czarnego islamu, mimo licznych nakładów sił i środków, aby narzucić islamowi charakter „naukowo poprawny"[45],

[42] Jeden z przywódców religijnych w Senegalu, założyciel jednego z odłamów sufizmu – mordyzmu.

[43] A. Sarwa, op. cit., s. 104.

[44] Informator Og. Dol., Dogon, 69 lat, wyznawca religii tradycyjnej, *Hogon Titiyayne*, Ogol-Dah (Mali) [15.10.2008].

[45] Takim celom służy na przykład centrum studiów islamicznych koło Lome, gdzie szkolone są kadry islamu wierzącego i walczącego. W Togo i Kamerunie zaznaczył się wzrost liczby stowarzyszeń typu fundamentalistycznego. Znaczny prozelityzm obserwowany jest pod przykryciem stypendiów naukowych i pomocy rozwojowej. Często również kryzysy natury zarówno politycznej, jak i gospodarczej tworzą warunki przychylne aktywizmowi religijnemu – Nigeria

jego oblicze pozostanie liberalne i ekumenicznie synkretyczne. Wyraz ekumenizmu zaznacza się w sytuacjach z życia codziennego, w ramach struktur rodzinnych, kiedy w przypadku małżeństw mieszanych wyznaniowo problemem stać się może nadanie dziecku imienia. Jeden z informatorów nadał swojemu dziecku dwa imiona: muzułmańskie i katolickie, uzasadniając swoją decyzję prośbą żony, która jest katoliczką: „Ja na przykład swojemu dziecku nadałem imię muzułmańskie i imię katolickie. Jej mama o to prosiła, ponieważ moja żona jest katoliczką”[46].

Społeczny wymiar islamu zamyka się przede wszystkim w pokojowej współegzystencji z innymi wyznaniami. W sytuacji, kiedy w trakcie wywiadu, jeden z mężczyzn zarzucił katolickiemu katechecie kradzież piasku, został przez niego nazwanym „małym muzułmaninem[47], który chce skłócić muzułmanów i chrześcijan[48].

Taka symbioza warunkuje proces afrykanizacji islamu, zawarty w szeregu różnic, tych wspomnianych w artykule, oraz tych, które budują jego codzienny wizerunek, w opozycji do zmian świadczących o wpływach nurtu bardziej poprawnego, zgodnego z doktryną fundamentalistyczną. Na forum międzynarodowym, zwłaszcza w kontekście organizacji pozarządowych związanych z islamem, słyszy się często głosy krytyki afrykańskiego islamu sufich, porządku zbyt heterodoksyjnego w opozycji do islamu tradycyjnego[49].

Świat islamu Afryki Zachodniej nie jest formacją stałą, ulega zmianom i przeobrażeniom wraz z rozwojem i wpływami, które

---

i Senegal. Aktywizacji ruchów fundamentalistycznych służą również uczestnictwo krajów muzułmańskich w międzynarodowych organizacjach oraz bezprecedensowa w tym przypadku siła mediów.

[46] Informator Abd. Bas. Gan., Kurumba, 34 lata, muzułmanin, Toulfe (Burkina Faso) [14.05.2007].

[47] „Mały muzułmanin” jest w tym kontekście określeniem pejoratywnym, umniejszającym jego wartość jako wyznawcy.

[48] Informator J. Og. Dol., Dogon, 40 lat, katolik, katecheta, Sanga-Dini (Mali) [19.10.2008].

[49] Specjalną rolę odgrywa tutaj ruch wahabitów, nazywających się „unifikującymi praktyki islamu”; H. D. Hassan, op. cit., s. 5, http://www.fpc.state.gov/documents/organization/79310.pdf [04.05.2008].

obserwujemy w obszarze religijno-społecznym. Wzrastająca liczba meczetów, szkół arabsko-muzułmańskich, multiplikacje stowarzyszeń islamicznych oraz stały napływ misjonarzy z krajów arabskich stał się podstawą ekspansywnego rozwoju islamu. Stan taki, utrzymywany dzięki napływowi środków z krajów arabskich, szczególnie Arabii Saudyjskiej, wpływa na tempo przemian, jakie nie tylko zachodzą na poziomie świata materialnego, ale również mentalności i świadomości ludzi. Nowe meczety, szkoły, medresy, centra kultury, dyspansery, wszystko to przyciąga ludzi, w łatwy i prosty sposób zmieniając nastawienie, często kończące się konwersją. Zmiany, jakie zachodzą, nie są wymuszane, strefa Afryki czarnej traktowana jest raczej jako strefa wpływów i ekspansji naturalnej. Tym niemniej nie należy deprecjonować wagi i znaczenia czarnego islamu, który, mimo swojego mniej rygorystycznego oblicza, stanowi znaczący element współczesnego świata.

Islam czarny przez porównanie ze światem arabskim jawi się często jako islam „peryferyczny", mniej czysty i daleko bardziej otwarty, wpisany w inkulturację świata afrykańskiego. Procesy globalizacyjne zachodzące w świecie współczesnym powodują jednak, iż peryferyjny islam Czarnej Afryki powoli zostaje akomodowany do wymiaru globalnego. Nadal jednak jego globalność ulega presji tradycji, i „pozostaje [on] wyrazem tożsamości afrykańskiej zarówno w stosunku do hegemonii duchowej Arabów, którzy przynieśli ze sobą religię Proroka na tereny Afryki Subsaharyjskiej, jak również w stosunku do hegemonii kulturowej Zachodu"[50].

BIBLIOGRAFIA

Akinade A. E., *The Legacy of Arab-Islam in Africa: A Quest for Inter-Religious Dialogue*, „Muslim World" 2007, No. 1.

[50] Eloi Messi, kameruński teolog katolicki, cyt. za R. Levrat, op. cit.

Ciupak E., *Religia i religijność*, Warszawa 1982.
Hassan H. D., *Islam in Africa*, Congressional Research Service, May 9, 2008, http://www.fpc.state.gov/documents/organization/79310.pdf [04.05.2008].
Jackowski A., *Święta przestrzeń świata*, Kraków 2003.
Levrat R., *Document pédagogique*, Conférences UTA-Lyon 2002/2003.
Marek A., *Islam. Informator*, Warszawa 2006.
Marcovitz H., *Islam in Africa: Africa, Progress and Problems*, Philadelphia 2007.
Mrozek-Dumanowska A., *Globalizacja a idea Pax Islamica*, w: *Kultury pozaeuropejskie i globalizacja. Zderzenia*, pod. red. J. Zdanowskiego, Warszawa 2000.
Noica C., *Sześć chorób ducha współczesnego*, Kraków 1997.
Oladosu A.A., *Islam in Contemporary Africa: On Violence, Terrorism and Development,* Cambridge 2007.
Robinson F., *Historia świata islamu*, Warszawa 2001.
Sarwa A., *Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Eschatologia islamu*, Łódź 2002.
Tayob A. I., *Defining Islam in the Throes of Modernity*, „Studies in Contemporary Islam" 1999, Vol. 1. http://www.factbook.net/muslim_pop.php [21.05.2009].

RELIGIOUS SPACE IN AFRICA: ISLAM – BETWEEN RELIGION AND SOCIAL MOVEMENT – PRACTICE OF EVERYDAY LIFE

SUMMARY

Islam as a religious term is quite unclear when we talk about its principles in Western Africa. This region is a specific example of overlapping influences, religions, cultures and ideas. Potentially, in the context of New York 2001 dramatic events, 'Africa should answer' as S. Huntington describes it in his famous work. African presence was completely surprising, when it showed its own way of treating Osama Bin-Laden and the Fundamentalist theory. Mixture

of influences for ages gave this part of continent a special kind of tolerance and „ecumenical" co-existence of cultures and religions. In such conditions, Black Muslim, self-created by the natural fitting and the dialog with the local tradition, worked out its own rules and religious standards. The article tries to describe the designates of common Muslim behaviors in the context of contemporary African everyday life. As the support, the author uses the rules of five pillars of Islam: Shahada (Profession of Faith), Salat (prayers), Zakat (Giving of Alms), Sawm (Fasting during Ramadan) and Hajj (pilgrimage to Mecca). These five practices are essential to Sunni Islam which is the base of Black Muslim. The result of the reflection is the statement of diversity and heterogeneity of the African Islam. Islam's rules, principles and duties were confronted with the power of traditional religions and cultures and this confrontation gave the African Islam a new face - totally inhomogeneous and full of local, specific solutions. While considering the character of Black Islam one should speak about its duality found between "bush" and "scholar" versions. Scientists talk about the exceptional, autonomic character of religious activities.

The sources of observations and opinions are confirmed by the interviews collected during the scientific expeditions organized by Municipal Museum in Żory, where the author works.