

RYSZARD VORBRICH

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

WÓDZ JAKO FUNKCJONARIUSZ. DESPOTYZM ZDECENTRALIZOWANY W SPOŁECZEŃSTWIE POSTPLEMIENNYM KAMERUNU¹

Życie społeczne i polityczne w Afryce odznacza się wyraźną obecnością tradycyjnych — definiowanych jako plemienne — elementów wizji świata (tradycyjnych wierzeń, koncepcji roli jednostki i rodziny) i związanych z nią praktyk (np. form lojalności, czarów). Równie czytelna jest tam obecność struktur plemiennych w instytucjach państwa, w strukturach „społeczeństwa obywatelskiego”, a także w instytucjach władzy samorządowej². Przy opisie realiów afrykańskich pomocne może zatem okazać się zastosowanie pojęcia „społeczeństwa postplemiennego”.

Dla celów operacyjnych, jako „społeczeństwo postplemienne” określam społeczeństwo, w którym elementy kultury i struktury typowe dla społeczeństwa plemiennego, takie jak: tradycyjne źródła prestiżu (wynikające z relacji starszeństwa), kolektywizm, przewaga związków krwi nad związkami dowolnymi, dominacja postaw etnocentrycznych, koncentracja ról społecznych u tych samych osób lub instytucji, itp. (Lewis, 1964) — dość przypadkowo przemieszano z instytucjami i zasadami importowanymi z zachodniego kręgu kulturowego: koncepcją narodu, organizacją społeczną opartą na dominacji związków dowolnych, parlamentaryzmem i wzorami sukcesu osobistego opartymi na wykształceniu lub pozycji w strukturach państwowych oraz postawami indywidualistycznymi, wyrażającymi się w konsumpcjonizmie.

Przyjęta definicja wydaje się szczególnie adekwatna w stosunku do współczesnych społeczeństw Afryki i to nie tylko jej warstw „wieśniaczych”, lecz także w stosunku do afrykańskich elit politycznych. Zwłaszcza w tym ostatnim kontekście zaproponowana konceptualizacja „plemienności” może okazać się pomocna w opisanu i wyjaśnieniu współczesnej sytuacji społecznej, ekonomicznej i politycznej „Czarnego Łądu”. Typowo „plemienne” kategorie organizacji społecznej —

¹ Artykuł prezentuje wstępnie wyniki projektu badawczego „Społeczeństwo postplemienne w Afryce. Stare i nowe elity a budowa społeczeństwa narodowego i obywatelskiego w Kamerunie” (nr 2 H01H 024 22).

takie jak tytułowy „wódz” — odgrywają tu bowiem ciągle jeszcze istotną rolę w życiu społecznym i politycznym.

W kontekście obecnej sytuacji politycznej, a zwłaszcza ekonomicznej Afryki, w literaturze afrykanistycznej szersze zastosowanie znajduje koncepcja społeczeństwa, a zwłaszcza państwa „postkolonialnego” (Cooper, 2002; Mamdani, 1996). Rzeczywiście, obecny obraz społeczeństwa Afryki jest w dużej mierze rezultatem, trwającej kilka pokoleń, zewnętrznej presji politycznej, ekonomicznej i kulturowej. Sądzę jednak, iż przyjęcie w analizie współczesnej sytuacji Afryki „kolonializmu” (cokolwiek będziemy pod nim rozumieli) — jako jedyne punktu odniesienia — zawęży pole analizy i skierowuje ją na czynniki zewnętrzne, podczas gdy zwrócenie się ku „plemienności” kieruje analizę ku źródłom wewnętrznym, inaczej mówiąc ku istocie „afrykańskości” (cokolwiek będziemy pod nią rozumieli).

W takim ujęciu „społeczeństwo postplemienne” nie stanowi antytezy „społeczeństwa postkolonialnego”, lecz kategorię równoległą, użyteczną w analizie podejmowanej z perspektywy antropologicznej, a nie politologicznej. Jako antropolog koncentruję się bowiem na rodzimych źródłach afrykańskiej rzeczywistości społecznej. Przy analizie procesów i skutków zmian kulturowych uwzględniam jednak jako istotną zmienną także wpływ czynników zewnętrznych — struktur i norm kulturowych zaszczipionych w Afryce w epoce kolonialnej.

Widoczne w Afryce zderzenie odmiennych systemów społecznych, filozofii, wizji świata i koncepcji osoby ludzkiej doprowadziło do wyłonienia się instytucji, które okazały się dysfunkcjonalne w świecie zdominowanym przez normy kulturowe (polityczne i ekonomiczne) ukształtowane w cywilizacji zachodniej.

Naświetlenie genezy współczesnej pozycji i roli społecznej wodzów — czemu poświęcone jest niniejsze studium — może posłużyć także wskazaniu źródeł dysfunkcji niektórych afrykańskich instytucji życia publicznego. Dokonać tego można poprzez zestawienie norm i instytucji importowanych z Europy w epoce kolonialnej z ich afrykańskimi — postplemiennymi — odpowiednikami. Importowane instytucje — wbrew oczekiwaniom — nie zostały bowiem zaszczipione w formie wzorcowej, lecz uległy modyfikacji, przystosowującej je do miejscowych kontekstów kulturowych.

Historia kolonizacji europejskiej nie jest jedynie historią podboju i dominacji. Wbrew utartym poglądom, społeczeństwa zdominowane przez system kolonialny nie były bierne (to z perspektywy europejskiej aktywny był jedynie biały kolonizator), lecz w ramach procesu adaptacyjnego wykazywały znaczną dozę inicjatywy, pozwalającej na przyswojenie innowacji kulturowych.

Konfrontacje rodzimych — afrykańskich — oraz importowanych (europejskiego pochodzenia) norm i instytucji zintegrowanych w ramach społeczeństwa post-

² Co przejawia się etniczającą polityki — np. etnicznym wymiarem partii politycznych oraz organizacji pozarządowych.

plemiennego w Afryce przedstawiam głównie na przykładzie Kamerunu, państwa stanowiącego pod wieloma względami „Afrykę w miniaturze”³.

Z punktu widzenia antropologii politycznej, historyczny proces zdominowania Afryki przez europejskie mocarstwa kolonialne — zwany w pewnym uproszczeniu „kolonizacją” — polegał m.in. na wypracowaniu metod owej dominacji.

Filozofia kolonializmu wyrażała się w ideologicznie motywowanym imperatywie „cywilizowania”. Filozofia ta wymagała wypracowania metod dominacji, dzięki którym Afrykanie nie czuliby się zniewaleni, a przez to byli bardziej skorzy do współpracy i podatni na „cywilizowanie” (Mamdani, 1996). Podstawowy problem kolonizatorów sprowadzał się do pytania, czy Afrykanie mieli być europeizowani, czy też tylko wprowadzani w krąg światowego (w praktyce europejskiego) systemu gospodarczego. To drugie rozwiązanie zakładało pewne przekształcenia ustrojowe, lecz nie musiało zakładać automatycznie istotnych zmian tożsamości kulturowej.

Pierwszy model nazywany jest dla uproszczenia (choć nie zawsze słusznie) modelem francuskim, drugi model określa się mianem modelu brytyjskiego. W wymiarze praktycznym: rozwiązanie pierwsze — sprowadza się do zasady **rządów bezpośrednich**, a rozwiązanie drugie — zasady **rządów pośrednich**.

Należy jednak podkreślić, iż władze kolonialne w Afryce odznaczały się znaczną dozą elastyczności, podyktowaną potrzebą legitymizacji swej władzy. Tam, gdzie było to możliwe, przejmowały tradycyjne struktury władzy, poprzez ich akceptację i akomodację, tam, gdzie ich brakło, kreowano klasę „wodzowską”, poprzez desygnację jej członków z egalitarnego, zasadniczo tubylczego społeczeństwa plemiennego. Stąd w koloniach francuskich spotkać można było formy rządów pośrednich, a w imperium brytyjskim nie brakło przykładów modelowania tubylców na wzór mieszkańców metropolii.

Wbrew sugestiom płynącym z nazwy, w obu systemach rządów kolonialnych zakładano bowiem stworzenie **klasy tubylczych pośredników**, mających być ogniwem administracji terenowej, a zarazem przekąźnikiem określonych treści kulturowych. Nową klasę tworzyć mieli Afrykanie, którzy mogliby zastąpić białych na stanowiskach, na których z różnych powodów nie mogli oni właściwie i efektywnie funkcjonować. W modelu „francuskim” nacisk położono na zmianę świadomości kolonizowanych ludów. Służyły temu rozbudowane instytucje i programy edukacyjne manipulujące świadomością „tubylców” i zmierzające do ufor-

³ Państwo to — o granicach „wykrojonych” w epoce kolonialnej przez Niemców — obejmuje wszystkie (poza pustynią) strefy bioklimatyczne kontynentu, a także ponad 200 grup etnojęzykowych (od Arabów na północy do Pigmejów na południu), należących do niemal wszystkich afrykańskich rodzin lingwistycznych. Podział na Kamerun brytyjski i francuski nastąpił po pierwszej wojnie światowej, w wyniku której kolonie niemieckie (jako manadaty Ligi Narodów) przypadły aliantom. Dla tożsamości samych Kameruńczyków trzydziestoletnie panowanie niemieckie nie było jednak okresem bez znaczenia, skoro po odzyskaniu niepodległości (1960–1961) zdecydowali się oni na reunifikację w wymiarach przestrzennych zbliżonych do tych, jakie nadali temu krajowi Niemcy. Dla uproszczenia, przy analizie wpływów wzorców europejskich na kondycję współczesnego społeczeństwa kameruńskiego, pomijam tu jednak okres panowania niemieckiego (1886–1916).

mowania „czarnych Francuzów”⁴. Właściwemu kształtowaniu świadomości tradycyjnych elit afrykańskich służyły takie instytucje edukacyjne, jak wprowadzone przez Brytyjczyków — *Native Authority School* (w Kamerunie brytyjskim) lub tworzone przez Francuzów — *les écoles des notables* (w Kamerunie francuskim).

Zagadnienie funkcji i zróżnicowanej formy afrykańskich systemów edukacyjnych formujących nowe elity zasługuje na odrębne omówienie (Vorbrich, 2003). W tym miejscu podkreślić jedynie należy, iż dzięki kolonialnym instytucjom edukacyjnym fizyczna dominacja nad przestrzenią uzupełniona została zdominowaniem „tubylczych umysłów”. Skala manipulowania świadomością członków nowej klasy społecznej, mających w założeniu przejąć część odpowiedzialności za rozwój kolonii, była różna w poszczególnych koloniach afrykańskich. Nie była ona zaniedbywana w imperium brytyjskim, największa była jednak w koloniach francuskich (w tym i w Kamerunie francuskim).

Stopień zdominowania kultury Kameruńczyków przez wzory i normy europejskie w epoce kolonialnej najlepiej ilustrują pierwsze słowa *Pieśni zbiórki*, ułożonej w 1929 roku przez uczniów szkoły elementarnej w miejscowości Fulasi (Kamerun południowy). Z górą 30 lat później stała się ona hymnem narodowym niepodległego państwa:

O Kamerunie! Kolebko naszych przodków
niegdyś żyjących w barbarzyństwie.
Jak słońce wschodzące z wolna
i Ty wydobywasz się z dzikości (*Encyclopedie...*, 1965, s. 32)⁵

Z dzisiejszego punktu widzenia system oświaty, deprecjonujący rodzime wartości, oceniany jest (nie tylko przez Afrykanów) jako przejaw kulturowego imperiaлизmu, służący stworzeniu optymalnych warunków dla maksymalizacji eksploatacji ekonomicznej. Z perspektywy ideologów kolonizacji traktowany był jednak jako ważny instrument służący otwarciu społeczności plemiennych i zapoczątkowaniu procesu budowy społeczeństwa typu narodowego (Kilson, 1966). Uformowana

⁴ Problem asymilowania Afrykanów do kultury kolonizatorów był przedmiotem wielu analiz (Cooper, 2002; Manning, 1999; Vaillant, 1990). O skali manipulacji tożsamością w afrykańskich szkołach świadczy treść programów nauczania, które kazały czarnym uczniom recytować „czytanki” swych francuskich rówieśników — *Nasi przodkowie Galowie...* Konsekwencje rozdarcia tożsamości, wynikającego z dominacji obcych wzorów kulturowych, najlepiej opisał Henri Lopes — pisarz kongolański, były wicedyrektor UNESCO i obecny ambasador Konga w Paryżu w znanej książce: *Ma grand-mère bantoue et mes ancêtres les Gaulois*, Paris 2003.

⁵ Tekst pierwszej zwrotki hymnu zmieniono w latach 70. Obecnie brzmi ona następująco:

O Kamerunie! Kolebko naszych przodków
Idź, wstań i zazdrośnie strzeż swej niepodległości.
Jak słońce twój sztandar musi być dumny,
Płonący symbol wiary i jedności.

w procesie socjalizacji wyedukowana klasa tubylczych pośredników dała początek nowej afrykańskiej elicie politycznej, która w połowie ubiegłego wieku — w epoce nasilonej dekolonizacji — zastąpiła (z różnym powodzeniem) Europejczyków w importowanych instytucjach życia politycznego, gospodarczego i kulturalnego. W nowej sytuacji znalazła się także stara elita — wywodząca się ze struktur plemiennych. Należała ona bowiem do innego świata, nie przystającego do zasad funkcjonowania nowoczesnego społeczeństwa typu narodowego. Obie kategorie elit afrykańskich znalazły jednak swoje miejsce w strukturach kolonialnego, a następnie niepodległego państwa afrykańskiego. Zależnie od dalekosiężnych celów kolonizacji, w każdym z obu zasadniczych modeli rządów kolonialnych przyjęto bowiem odmienne zasady definiowania i formowania **tubylczej klasy pośredników**.

O ile system rządów bezpośrednich koncentrował się na wyłonieniu oraz wyedukowaniu (od podstaw) zupełnie nowej warstwy społecznej, to system rządów pośrednich skupiał się na wytypowaniu pośredników wśród zastanych struktur i elit społecznych oraz ewentualnym ich odpowiednim uformowaniu.

Mówiąc o strukturach władzy w afrykańskim państwie kolonialnym, należy pamiętać jednak, iż funkcjonowało ono w ramach ideologii rasistowskiej (nawet jeśli maskowano ją kryteriami kulturowymi — najlapidarniej ujętymi w dewizie Cecila Rhodesa: „Równe prawa dla wszystkich cywilizowanych ludzi” (Mamdani, 1996). Segregacja rasowa lub kulturowa mogła przybierać dwie formy: „segregacji terytorialnej” (dominującej np. w RPA) lub „segregacji instytucjonalnej”. Na tej ostatniej zasadzie segregacji oparto ideę rządów pośrednich.

W tym kontekście państwo kolonialne w Afryce było przede wszystkim protektorem społeczności kolonów. W zasadzie tylko oni posiadali pełnię praw obywatelskich — prawo do obecności w przestrzeni publicznej (prawa wyborcze, prawa do stowarzyszeń) oraz wolność słowa itp. Afrykanów (poza nielicznymi wyjątkami)⁶ podzielono na dwie grupy — *Natives* — „Tubylców” i *Tribe-peoples* — „członków wspólnot plemiennych”.

Ci pierwsi żyli na obszarach zurbanizowanych lub wiejskich zdetrybalizowanych (np. na plantacjach). Byli oni zawieszeni w próżni prawnej — z definicji nie byli obywatelami, lecz poddanymi. Mogli ubiegać się o status obywatela po spełnieniu wygórowanych wymogów natury majątkowej (jako posesjonaci — płatnicy podatku od nieruchomości) i edukacyjnej (jako piśmienni — po zdaniu „egzaminu obywatelskiego”) — z czasem stworzyli oni klasę *evolues*. Ci drudzy — żyjący nadal w strukturach plemiennych — mieli zapewnioną pewną autono-

⁶ Np. we francuskiej Afryce jedynie czarni mieszkańcy kilku enklaw — najstarszych kolonii powstałych przed 1890 r. (*communes de plein exercice*): St. Louis, Rufisque, Gorée i Dakaru — posiadali prawa obywatelskie zastrzeżone z reguły dla białych — nabywali z urodzenia status *citoyens français*. Pozostali Afrykanie posiadali jedynie status „francuskich poddanych”, *sujets français (indigénat)*.

mię prawną (podlegali z definicji prawu plemiennemu), a zarazem jeszcze trudniejszą drogę do uzyskania praw obywatelskich. Jeśli uwzględnimy, że *evolué* znaczy tyle co „ktoś rozwinięty”, łatwiej zrozumiemy stosunek Europejczyków do Afrykanów nie zaliczanych do tej pierwszej kategorii. Dla administracji kolonialnej stali oni na zbyt „niskim szczeblu rozwoju”, aby mogli być traktowani jako w pełni świadomi obywatele. W ówczesnym kontekście sytuacji społecznej Afryki, nadanie wspólnotom plemiennym autonomii prawnej oraz instytucjonalizację wodzów plemiennych można uznać zatem za próbę włączenia społeczności plemiennych do państwa kolonialnego.

Z drugiej strony, akceptując bądź kreując wodzów, władza kolonialna zgadzała się *de facto* i *de jure* na stworzenie lub utrwalenie wśród *tribe peoples* podziału na grupy ludności o nierównym statusie prawnym, na nielicznych „panujących” członków wspólnot plemiennych — dopuszczonych do kręgu „władzy” i całą resztę „poddanych” — pozbawionych znacznej części swych praw obywatelskich. Ograniczając „tubylcom” i *tribe peoples* zakres praw obywatelskich, państwo kolonialne ustawiło się w pozycji oświeconego despoty, który decydował, co jest dobre dla poddanych.

Różnica między państwem kolonialnym stosującym rządy bezpośrednie a kolonią, w której przyjęto model rządów pośrednich (w Kamerunie oba modele rządów współistniały równocześnie) sprowadzała się do antonimii, jaka istnieje między despotyzmem scentralizowanym a despotyzmem zdecentralizowanym. W obu wypadkach poddani nie mogli decydować w pełni o sobie, decydował za nich bardziej lub mniej oświecony despota, w pierwszym przypadku „urzędujący” w ministerstwie lub w prefekturze, w drugim — w pałacu feudała lub zagrodzie wodza wioski. W niniejszym studium zajmujemy się głównie tą drugą kategorią despotów — zasiadających na tronie plemiennego władcy lub na skromnym stołku wodza wioskowego.

Z punktu widzenia inicjatorów kolonialnych rządów pośrednich najważniejszym problemem praktycznym, jaki musieli rozwiązać, było ustalenie (i zdefiniowanie) tubylczej struktury władzy.

Z pozoru było to łatwiejsze w regionach, w których jeszcze w okresie przedkolonialnym uformowały się scentralizowane formy władzy. Wskazanie tradycyjnych struktur władzy, a zwłaszcza jej personifikacja, okazywała się nieporównanie trudniejsza wśród społeczności acefalicznych, czyli charakteryzujących się znacznym stopniem rozproszenia i niestałością ośrodków decyzyjnych. W wypadku społeczności pozbawionych scentralizowanej władzy — nie znających funkcji dziedzicznego wodza — stworzenie klasy tubylczych pośredników oznaczało *de facto* budowanie od podstaw nowych instytucji politycznych i wykreowanie lokalnych elit.

We względnie egalitarnych społecznościach plemiennych, o acefalicznej strukturze społecznej, desygnacje wodzów odznaczały się zatem z konieczności znaczną dowolnością, często nawet obarczone były wyraźnym piętnem manipulacji dla doraźnych celów politycznych. Wobec braku innych kandydatów — wodzami mia-

Fot. 1. Moboutakai Tizi — wódz III rangi ze wsi Mandama w muzułmańskim stroju z laską — atrybutem władzy.



Fot. 2. Wódcowie plemienni z dep. Guider w strojach w barwach narodowych — podkreślających lojalność starzych elit w stosunku do państwa



Fot. 3. Stare i nowe elity. Prezentacja wodzów plemiennych (współczesnej klasy tubylczych pośredników) nowo powołanemu prefektowi — przedstawicielowi państwa, zwierzchnikowi departamentu (wieś Mandama, dep. Guider).



Fot. 4. Nowe (wyedukowane) elity — urzędnicy państwowi dep- Guider w strojach „oficjalnych” — podkreślających lojalność w stosunku do prezydenta P. Biya.

nowano często jednostki uplasowane wysoko w hierarchii społecznej, zbudowanej na podstawie pozycji w systemie genealogicznym grupy (np. patriarchów rodowych) lub swego rodzaju tradycyjnych funkcjonariuszy publicznych — np. „panów ziemi”. W społeczeństwach pozbawionych tradycji władzy centralnej osoby takie nie tyle sprawowały „władzę”, co posiadały „decydujący wpływ” na decyzje podejmowane na zasadach konsensusu (Vorbrich, 1987). Często też posiadały one pewien zakres kompetencji (prawnej i religijnej natury) czyniących z nich osoby odpowiedzialne za przychyłność sił nadprzyrodzonych oraz zarządzanie wspólnotą ziemią⁷. W praktyce, nawet jeśli władze kolonialne (a później i rządy niepodległych państw afrykańskich) sięgały po osoby wywodzące się z rodów, które rościły sobie (często na wyrost) prawo do jakiejś formy zwierzchnictwa nad sąsiadami, desygnowały na wodzów jednostki „powolne” aktualnie dominującej w państwie grupie politycznej (Beauvilan, 1989)⁸.

Równie często, z braku kandydatów mogących się legitymizować jakimkolwiek tradycyjnym źródłem prestiżu, jako wodzów jednostek organizacji plemiennej powoływano osoby nie tyle desygnowane przez tradycję, co związane z administracją: miejscowych tłumaczy, osoby mające jakikolwiek staż „biurowy” (np. pisarzy gminnych), a nawet byłych osobistych kierowców prefektów (Beauvilan, 1989; Roupsard, 1987). W takich okolicznościach tworzenie instytucji wodzowskich sprowadzało się *de facto* do **wynalezienia tradycji** — polegało na tworzeniu „neotradycyjnych” struktur władzy plemiennej, powoływaniu wodzów mogących spełniać rolę funkcjonariuszy administracji publicznej — „tubylczych pośredników” władzy państwowej.

Tam, gdzie społeczeństwo acefaliczne wypracowało miejscowe formy władzy kolektywnej — np. tzw. „rady starszych” — włączano je w struktury lokalnej administracji. Działające zgodnie z tradycją „rady starszych” (tworzone z zasady przez głowy miejscowych struktur pokrewieństwa) nie posiadały jednak zazwyczaj jasno określonego zakresu kompetencji ani prestiżu przypisywanego zwyczajowo wodzom. Prawo zwyczajowe w przedkolonialnej Afryce oparte było bowiem przede wszystkim na konsensusie, a do tego zwyczaj i tradycja były niejasno definiowane i ogromnie elastyczne. Stąd, opisując struktury ogniwa administracji lo-

⁷ Tego typu „zarządzanie” odbywało się w interesie współziomków, a jedynym profitem był w zasadzie jedynie prestiż społeczny.

⁸ Nowo wykreowani wodzowie byli bez pardonu usuwani (także w niepodległym Kamerunie), jeśli tylko nie stosowali się do linii politycznej władzy centralnej (lub nawet nie spełniali nieformalnych oczekiwań jej lokalnych popleczników — np. nie sprzyjali islamizacji). Tacy wodzowie nie tylko byli usuwani, lecz także niekiedy więzieni lub internowani (Beauvilan, 1989). Dobrym przykładem manipulowania wodzami plemiennymi przez władzę państwową jest *casus* wodza wsi Mandama (z plemienia Daba w północnym Kamerunie), który za wyrażenie zgody na zainstalowanie się we wsi misjonarzy katolickich został podstępnie porwany przez żandarmerię i internowany w odległym o 400 km. Poli. Na jego następcę władze państwowe desygnowały powolnego im syna starego wodza (jednego z kilkudziesięciu), który sprzyjał islamizacji swych „poddanych” (Vorbrich, 1989).

kalnej, zbudowane na wartościach zwyczajowych i nominalnej ciągłości władzy, możemy nadal mówić o wynalezieniu tradycji (Nantang, 1995)⁹.

Wbrew pozorom, równie zwodnicze okazywały się próby oparcia systemu władzy pośredniej na tradycyjnych — afrykańskich — strukturach scentralizowanych systemów politycznych: wodzostwach, sułtanatach i królestwach. W tym wypadku problem sprowadza się do pytania: co może być źródłem tradycji? Jaki moment historii uznać można za właściwy do odwzorowania struktur politycznych mogących znaleźć zastosowanie w strukturach władzy pośredniej?

Europejczy — zarówno Brytyjczycy, jak i Francuzi — konstruowali swoje modele systemu kolonialnego w oparciu o podobny i jednakowo uproszczony koncept tradycyjnego — przedkolonialnego — systemu władzy w Afryce. Monarchistyczno—patriarchalna i autorytarna wizja historii kontynentu dominowała zwłaszcza w brytyjskiej polityce kolonialnej (Nantang, 1995). W centrum takiego modelu lokował się zawsze władca (król lub wódz), a na poziomie lokalnym — patriarchalny przywódca rodziny i rodu. W konsekwencji, jak zauważają coraz częściej badacze afrykańscy (Nantang, 1995; Mamdani, 1996), władza postrzegana była jako atrybut osobistego despotyzmu. W tym sensie była ona konstruktem ideologicznym.

Ponadto — kolonizatorzy uprzywilejowywali przeważnie ostatnią warstwę tradycji. Europejczycy mieli tendencję do uznawania jako „tradycyjne” takie systemy władzy i układy polityczne, jakie zastawali na miejscu w chwili podboju. W efekcie petryfikowali często urządzenia ustrojowe oraz określone *status quo*, będące wypadkową ostatnich przedkolonialnych wydarzeń z historii politycznej, świeżych podbojów oraz uzurpacji lub równie świeżych i przypadkowych efektów działania sił odśrodkowych (secesji lub buntów)¹⁰. Efektem takiego podejścia ontologicznego było kreowanie jako ogniw władzy pośredniej różnego typu organizmów państwowych i protopaństwowych, traktowanych przez miejscową ludność jako wrogie potęgi polityczne, opresyjne struktury obce etnicznie lub religijnie.

Na terenie Kamerunu najlepszym przykładem takiego podejścia było uznanie za partnerów władzy kolonialnej fulbejskich feudałów — tzw. *lamibe* (l. poj. *lamido*),

⁹ Ponadto cechy tradycyjnego systemu kooptacji panującego w tych radach (opierające się nie na rzeczywistych kompetencjach, a na pozycji w strukturach pokrewieństwa) utrudniały włączanie do tak pomyślanego systemu administracji tubylczej jednostek wyedukowanych, mogących wnieść do neotradycyjnych struktur władzy nowy typ kompetencji i inwencji sprzyjających rozwojowi. Sprzyjało to wyalienowaniu wyedukowanych Afrykanów (*evolués*) z tradycyjnych wspólnot, co z kolei przyspieszało proces ich detrybalizacji. W ten sposób powstała z czasem, nacechowana frustracją, warstwa społeczna zawieszona między dwiema kulturami. Owi *evolués*, wyłączeni z profitów, jakie dawało partycypowanie w strukturach władzy tradycyjnej, stanowili zaczął ruchów narodowowyzwoleńczych, a później rdzeń elity władzy w państwie niepodległym.

¹⁰ W wymiarze metodologicznym i praktycznym problem sprowadza się do pytania: jak głęboko należy się cofnąć w czasie, aby odkryć „tradycję”. Ideologom i praktykom kolonizacji uwadze uchodził fakt, iż w wypadku znacznych połaci Afryki, Europejczycy nie byli jedynymi, lecz ostatnimi najeźdźcami. Jeśli uwzględni się tę okoliczność, to czy przy wyznaczaniu rodzimej — kameruńskiej — formy władzy należało cofnąć się do podboju portugalskiego (na południu kraju), czy może do fulbejsko—muzułmańskiego (na północy), a może do czasów przed ekspansją Bantu(?).

którzy, w imię „świętej wojny”, najechali (z terenów obecnej Nigerii) ziemie północnego Kamerunu kilkadziesiąt lat przed podbojem niemieckim. Administracja niemiecka, a potem francuska i brytyjska, oparły swe rządy w terenie o sieć *lami-datów*¹¹, których zwierzchnictwo nad „tubylcami” było traktowane przez zainteresowanych „poddanych” jako uzurpacja. W wymiarze praktycznym stanowiło to stałe źródło konfliktów i buntów, a w konsekwencji motywowało „tubylców” do oporu wobec władzy kolonialnej. Musiało minąć 20–40 lat ustawicznych aktów zbrojnego (i biernego) oporu „tubylców” (autochtonicznych plemion górskich) wobec tak desygnowanych funkcjonariuszy państwa kolonialnego, aby Francuzi zdecydowali się zarzucić w tej części protektoratu formę władzy pośredniej. Wobec niewydolności administracji kolonialnej, bezpośrednia kontrola ze strony prefektów (i podprefektów) okazała się jednak w wielu regionach iluzoryczna i wyłączała *de facto* niektóre wspólnoty lokalne górali spod jurysdykcji jakiegokolwiek władzy zewnętrznej¹².

Decyzja kolonizatorów — oparcia swego panowania na pośrednictwie muzułmańskich (obcych etnicznie) feudałów — utrwaliła jednak na wiele pokoleń układy polityczne i strukturę religijną kraju. W niepodległym Kamerunie — pod z górą dwudziestoletnimi rządami Fulbeja — prezydenta Ahmaou Ahidjo — jego ziomkowie i współwyznawcy (10%–20% populacji kraju) uzyskali dominującą pozycję. Nawet po upadku A. Ahidjo (w roku 1982), dominująca pozycja jego grupy etnicznej i religijnej utrzymuje się nadal w północnych prowincjach kraju.

Struktury rządów pośrednich — ustalone przez państwo kolonialne — zostały odziedziczone przez niepodległy Kamerun. Ich adaptacja do zmieniających się warunków społecznych i politycznych przebiegała pewnymi meandrami, lecz w zasadzie utrwaliła mieszaną — etatystyczno–plemienną — model władzy lokalnej w tym kraju.

Początkowo — już w schyłkowym okresie epoki kolonialnej — tradycyjne struktury wodzowskie przejmowały w praktyce niektóre funkcje samorządowe, zwłaszcza w części brytyjskiej protektoratu oraz uczestniczyły do pewnego stopnia w mechanizmie decyzyjnym. Instytucjonalnym wyrazem tej tendencji było stworzenie (1957) na terenie Kamerunu brytyjskiego swego rodzaju namiastki parlamentu — centralnego organu samorządowego — *Haus of Chiefs* (Natang, 1995).

W pierwszych latach niepodległości, w obawie przez zgubnymi skutkami trybalizmu, w Kamerunie górę wzięła, wzorowana na modelu francuskim, tendencja

¹¹ Feudalnych, półniepodległych prowincji sułtanatu Sokoto, które — niczym pograniczne „marchie” wczesnośredniowiecznego cesarstwa niemieckiego — zagarniały i „cywilizowały” (islamizowały) „pogańskie” ludy wschodniego pogranicza muzułmańskiego imperium (Lestringant, 1964; Mveng, 1963).

¹² Specyficzny status prawnopolityczny plemion górskich, wymykających się strukturom władzy pośredniej, (quasirezerwatów „tubylczych”) znalazł nawet odzwierciedlenie w przyjętej terminologii administracyjnej. Najbardziej znaną grupą „niepodległych” wspólnot plemiennych jest *Groupement Daba Independants* (Vorbrich, 1989).

zmierzająca do stworzenia silnego, scentralizowanego państwa. Tę pierwotną doktrynę ustrojową Kamerunu politolodzy definiowali jako *hegemonic project* (Bayard, 1979). Doktryna ta zakładała redukcję pozycji politycznej wodzów tradycyjnych. Przewidziano dla nich jedynie funkcje pomocnicze w systemie fiskalnym oraz funkcje pośrednika w przekazywaniu dyrektyw administracji państwowej (centralnej). Instytucjonalnym wyrazem tej doktryny było zlikwidowanie w pierwszych latach niepodległości centralnej reprezentacji samorządu wodzowskiego, jakim był *Haus of Chiefs*.

Z czasem niedomogi administracji państwowej, a zwłaszcza niedobory kadrowe, stały się na przeszkodzie budowy silnego scentralizowanego państwa na wzór europejski (głównie francuski). Zmusiło to władze niepodległego Kamerunu do skorzystania ze struktur neotradycyjnych, pozostawionych w spadku po państwie kolonialnym. Co więcej, w niepodległym Kamerunie, po kilku latach zamieszania w funkcjonowaniu na nowo zjednoczonego, federacyjnego państwa, przystąpiono do rozbudowy i dalszej instytucjonalizacji tradycyjnych struktur władzy plemiennych. Przede wszystkim zdecydowano się na uregulowanie statusu prawnego wodzów plemiennych. Choć uregulowanie to przyjęło postać Dekretu Prezydenta, a więc pewnego prowizorium prawnego, na dziesiątki lat wplotło struktury plemienne w struktury nowoczesnego państwa, nadając im funkcje „pomocniczej administracji” — instytucji uzupełniającej (i w pewnym sensie dublującej) administrację państwową różnych szczebli.

Ogłoszony 14 lipca 1977 roku **Dekret Prezydenta Republiki O ustanowieniu wodzostw** (no. 77/245) jest modelowym przykładem uwikłania polityki afrykańskiego państwa w relacje i struktury plemienne, struktury traktowane w nowoczesnym państwie typu europejskiego jako anachroniczne i sprzeczne z duchem demokracji. Dekret zawiera kilkadziesiąt artykułów szczegółowo regulujących stosunki między państwem a strukturami plemiennymi, określa zasady powoływania wodzów, ich hierarchię, funkcje i role społeczne, ich obowiązki i przywileje.

Dokładne omówienie treści Dekretu nie mieści się w ramach niniejszego studium. W tym miejscu możliwe jest jedynie przedstawienie podstawowych unormowań prawnych mających swe źródło w omawianym akcie prawnym oraz zarysowanie ich praktycznych konsekwencji społecznych i politycznych.

Dekret definiuje (w art. 20) funkcje wodzów jako:

- pomaganie władzom administracyjnym w „przewodzeniu ludowi”;
- podtrzymywanie lokalnych zwyczajów;
- „przekazywanie dyrektyw administracji swemu ludowi (podkr. R.V.) i wprowadzanie ich w życie”;
- „zbieranie podatków państwa i innych zbiorów publicznych”;
- „utrzymywanie prawa i porządku” (także poprzez stosowanie prawa zwyczajowego);
- działanie „na rzecz rozwoju ekonomicznego, społecznego i kulturalnego” podległych im wspólnot.

Art. 2 Dekretu ustanawia potrójną klasyfikację wodzów, w zależności od znaczenia demograficznego oraz ekonomicznego przypisanych im wspólnot, a także w zależności od wielkości terytorium danego wodzostwa. Wodzowie poszczególnej rangi różnią się skalą wpływów, wielkością zarządzanego terytorium oraz liczbą poddanych. Zależnie od rangi powołuje ich też inny organ założycielski (zob. tab. 1).

Tabl. 1. Klasyfikacja rang wodzów wg Dekretu *O ustanowieniu wodzostw*

Ranga wodza	Organ założycielski	Terytorium	Struktura
wódz I rangi	Premier	Porównywalne do departamentu	Co najmniej dwa wodzostwa II rangi
Wódz II rangi	Minister administracji	Porównywalne do <i>arrondissement</i> (powiatu)	Co najmniej dwa wodzostwa III rangi
Wódz III rangi	Prefekt (szef departamentu)	Spółeczność lokalna — wieś	Brak niższych struktur

Prawną konsekwencją Dekretu było pojawienie się w całym kraju (lub uprawnocnienie) kilkuset „wodzostw” różniących się skalą, liczbą ludności i złożonością struktury. Ubrany w język prawny dekret — choć odwoływał się do tradycyjnych struktur plemiennych (art. 5 mówił, iż ustanowienie wodzostwa powinno być „uświęcone przez tradycje”) — przyznawał organom założycielskim znaczną dowolność w ustanawianiu wodzostw (organa założycielskie mogły powoływać do życia „nowe wodzostwa”) i wyznaczaniu ich zwierzchników — wodzów.

Ustanawiając lub legalizując wodzostwa, Dekret nie tylko kreował i sankcjonował neotradycyjne struktury władzy. W wielu wypadkach nadawał wodzom istniejącym wcześniej (w epoce przedkolonialnej i kolonialnej) nowy — znacznie szerszy i (co najważniejsze) wsparty autorytetem państwa — zakres kompetencji i uprawnień, naruszając w wielu wypadkach równowagę społeczną i ekonomiczną wspólnot plemiennych i lokalnych.

Po pierwsze, nierzadko zdarzało się, że wodzami (najczęściej niższej kategorii) mianowane były osoby, które w tradycyjnych strukturach władzy plemiennej pełniły jedynie role służebne względem swoich ziomków (np. wspomniani wcześniej funkcjonariusze kultów religijnych) lub funkcje pomocnicze względem wodzów tradycyjnych (w tradycyjnych — scentralizowanych — systemach politycznych). Często reprezentowały one jedynie poprzednio wodzów tradycyjnych w poszczególnych (nie samodzielnych) społecznościach lokalnych. W ten sposób dzielono zintegrowane dotychczas jednostki organizacji politycznej oraz stworzono warunki do pojawiania się konfliktów kompetencyjnych. Wyniesieni do godności „wodza”

traktowali bowiem nadaną im funkcję poborcy podatków jako akt politycznego uznania (Vorbrich, 1989).

Dekret z 1977 roku przyczynił się do utrwalenia szczególnej pozycji społecznej i uprawnień nowej klasy społecznej — pośredników między strukturami nowoczesnego państwa a strukturami plemiennymi. Art. 6 Dekretu określał bowiem ustrój „wodzostwa tradycyjnego” (jak pamiętamy, często „neotradycyjnego”) jako zarządzanego przez pojedynczego wodza. Dekret zaznaczał co prawda, iż wodzowi towarzyszyć ma „rada notabli” uformowana według miejscowej tradycji. W wielu wypadkach kreowani wodzowie łamali tradycję, a w wypadku jej braku tworzyli nową. Zamiast pozostać pierwszymi wśród równych, zajmowali pozycję szczególnie uprzywilejowaną, zarówno w stosunku do tradycyjnych uprawnień (np. praw do ziemi), jak i w stosunku do korzyści, jakie docierały do tradycyjnych wspólnot zarówno ze strony struktur państwowych, jak i ze strony związanych z nim instytucji gospodarki rynkowej¹³.

Prawne umocowanie wodzów ma określone konsekwencje praktyczne, tworzy specyficzną sieć powiązań i uzależnień na linii „poddany” — wódz — państwo. Po pierwsze — sprzyja nadużyciom i korupcji w relacjach wódz — poddany. Nadużycia przybierają w tym wypadku formę zmuszania do pracy, porywania młodych kobiet, pobicie nieposłusznych „poddanych” (Northern Cameroun, 1995). Wódz oczekuje od „poddanych” różnego rodzaju oznak uznania. Mogą one przybierać formę materialną (gotówki albo płodów rolnych) lub poparcia politycznego. Podarki od „poddanych” i obcych (np. wędrownych kupców) stanowią istotne źródło dochodu wodzów plemiennych. Ponadto pełnione przez nich funkcje w państwowym (i samorządowym) systemie fiskalnym zapraszają wręcz do prób sprzeniewierzenia funduszy publicznych. Znikające fundusze szkolne, na budowę drogi itp. należą do porządku dziennego. Sprawcy unikają kary, jeśli mają odpowiednio mocne powiązania ze skorumpowanymi strukturami państwa. Niekiedy powstałe na tym tle napięcia społeczne przemieniają się w krwawe zamieszki¹⁴. Zjawisko korupcji

¹³ Wodzowie tradycyjni (jak i neotradycyjni) korzystają z wielu profitów — oficjalnych i nieoficjalnych. Do tych pierwszych należy stała, niewielka pensja lub premia, jaką otrzymują oni od SO-DECOTON (przedsiębiorstwa skupującego bawełnę — podstawowy produkt towarowy północnego Kamerunu). Wysokość premii zależy od skali kontraktacji tego surowca na podległym danemu wodzowi terenie. W ten sposób wodzowie motywowani są do stymulowania produkcji bawełny i stają się *de facto* funkcjonariuszami SODECOTON. Nieoficjalne profity funkcji wodzowskiej przybierają często postać łapówek lub innych form korupcji.

¹⁴ Najtragiczniejszy incydent wywołany nadużyciami wodza miał dotychczas miejsce w 1979 roku w wiosce Karena (w wodzostwie Makari, w plemienu Kotoko) w północnym Kamerunie. „Człowiek wodza” zdefraudował pieniądze zbierane na budowę szkoły. Gdy wieśniacy odmówili ponownego wpłacenia pieniędzy, sułtan Makari (wódz I rangi) uwięził wodza wioskowego (III rangi), a prefekt (przedstawiciel państwa) zwolnił z posady miejscowego nauczyciela („przywódcę” protestujących). Do spacyfikowania dalszego protestu mieszkańców wezwano żandarmów. Ci przybyli, ale bez amunicji. W wyniku zamieszek zginęło 14 żandarmów (sułtan i prefekt cudem ocaleli). W odwecie rząd przysłał oddział spadochroniarzy, którzy zmasakrowali wieś — zginęło 120–200 mieszkańców, wieśset było rannych. Ocaleli uciekli do buszu, część schroniła się w pobliskim Cza-dzie (badania własne).

i towarzyszących im malwersacji uznać można za najbardziej widoczny przejaw zdecentralizowanego despotyzmu. Włączenie w struktury państwa postkolonialnego tradycyjnych elit ułatwiało im nie tylko zdobycie wspomnianych profitów materialnych, lecz także pozyskanie przez swego rodzaju kapitału symbolicznego. Stanowi go władza jako taka — pozycja społeczna dająca wpływ na podejmowane decyzje i mogąca decydować o losie innych. Tego rodzaju symboliczny kapitał przekłada się z kolei na wartości materialne, zwłaszcza w procesie przekształceń własnościowych towarzyszących przejściu od gospodarki typu plemiennego do gospodarki towarowej. Po odzyskaniu niepodległości wodzowie i ich poplecznicy „uwłaszczyli się” na ziemi wspólnotowej, tworząc załazek burżuazji i grupę wielkich właścicieli ziemskich (Goheen, 1988; Vorbrich, 1989). Po drugie — wmontowuje wodzów w sieć rozbudowanych i nie zawsze czytelnych powiązań z centralnymi i regionalnymi strukturami państwa. Sprzyja to wzajemnemu uzależnieniu wodzów i ciał założycielskich: premiera, ministra lub prefekta. Taka sytuacja buduje z kolei uprzywilejowaną pozycję ekonomiczną i polityczną tych pierwszych i uzależnia od nich polityków kierujących instytucjami państwa¹⁵.

Tego typu powiązania pomiędzy *tubylczymi pośrednikami* a władzą państwową istniały oczywiście także w państwie kolonialnym. W niepodległym państwie uległy one jednak pewnej modyfikacji. Kryteria rasowe wyznaczające miejsce w strukturze władzy zostały zastąpione kryterium poziomu edukacji lub przynależności do grup pokrewieństwa. Z nastaniem niepodległości zmieniła się pozycja dwóch kategorii „klasy tubylczych pośredników”: **Wyedukowani pośrednicy** (wmontowani najczęściej w system rządów bezpośrednich) — uplasowani na niższych szczeblach hierarchii w społeczeństwie kolonialnym — w niepodległym państwie „katalpultowali” się nagle na najwyższe szczeble władzy, stali się niemal emanacją państwa. Ich edukacja i powiązania personalne gwarantowały im dostęp do władzy i dobrze płatnych stanowisk¹⁶, dostarczających środków potrzebnych do nabywa-

¹⁵ Najbardziej znanym przykładem powiązań między strukturami plemiennymi a instytucjami nowoczesnego państwa jest kariera jednego z wodzów zachodniego Kamerunu — *fon'a* („wodza”) *Mankon*, który został drogą kooptacji włączony do władz centralnych (od razu jako pierwszy wiceprzewodniczący) rządzącej partii prezydenckiej (RDPC). Innym — spektakularnym — przykładem nieformalnych powiązań władzy tradycyjnej i państwowej i wynikających z pozaustawowych przywilejów wodzów plemiennych jest *casus* Bouba Adamou (wodza I rangi) — władcy (sułtana) lamidatu Rey Bouba. Panujący od 1945 roku, najpotężniejszy fulbejski feudał, dzięki swoim koneksjom w stolicy (był i jest zaufanym obu Prezydentów Republiki, regularnie zaopatruje w świeże mięso pałac prezydencki). Za te i inne przejawy wsparcia może on w zamian liczyć na szczególne przywileje. Trzyma swych poddanych (ok. 180 tys. osób) silną ręką, zdzierając z nich podatek i trybut w postaci młodych dziewcząt do haremu. W obawie przed ewentualnymi rywalami do władzy nie tylko bezkarnie sabotuje ustanowienie na swym terytorium wodzów II rangi, lecz także utrudnia funkcjonowanie oficjalnych struktur administracyjnych. Zmusił do opuszczenia stanowiska (rejterady) zbyt ambitnego, nieuległego mu prefekta przysłanego ze stolicy (napadli go „nieznani sprawcy”, pobili i „puścili w bieliznie”) (badania własne).

¹⁶ W większości krajów Afryki utrzymano bowiem, wywodzące się z państwa kolonialnego, tzw. „kominy płacowe” i inne przywileje klasy panującej.

nia kapitału niezbędnego w systemie klientelizmu; **Plemienni pośrednicy** — dla których, z racji braku odpowiednich kwalifikacji, nie starczyło miejsca we władzach centralnych — stali się „etnicznymi baronami”. W państwie postkolonialnym zachowali oni *de facto i de jure* status *klasy pośredników tubylczych* — łączących rządzące, wyedukowane, elity z masami chłopskimi i plemiennymi.

Sytuacja wodzów tradycyjnych uległa skomplikowaniu wraz z demokratyzacją systemu politycznego w Kamerunie. Do połowy lat 80., w okresie dominacji systemu jednopartyjnego, wodzowie byli trzymani z dala od polityki. W pierwszych dekadach niepodległości dominowała w Kamerunie (jak i w całej Afryce) idea konsensusu społecznego. Wyrażała się ona w ideologii jedności narodowej, systemie jednopartyjnym i centralnym monopolem definiowania celów narodowych (Vorbrich, 1999). Znajdowało to swój wyraz w dyskursie publicznym, który sięgał po retorykę zaczerpniętą z tradycyjnych wzorów plemiennych. W czasach gdy prezydent określany był mianem „ojca narodu” (zdrobniale: *papa*), wodzowie tradycyjni jawili się w naturalny sposób jako pośrednicy „najwyższego wodza”.

Wymuszona przez czynniki zewnętrzne demokratyzacja¹⁷ oznaczała powstanie systemu wielopartyjnego, a w ślad za nim pluralizmu racji oraz wielości centrów definiujących cele narodu. Wodzowie plemienni znaleźli się w nowej sytuacji. O ich względy zaczęły zabiegać różne siły polityczne. Jako „baronowie plemienni”, zostali wmontowani w zapożyczony z europejskich wzorów system parlamentarny.

W konsekwencji ujawniły się **trzy typy postaw wśród wodzów tradycyjnych**:

1. Najliczniejsza grupa (pragnąca zachować *status quo* lub nie potrafiąca przystosować się do nowej sytuacji) demonstracyjnie podkreśla swą lojalność w stosunku do aktualnej władzy centralnej (układu praktycznie nie zmienionego od lat 80.), licząc na zachowanie stanowiska i dalsze przywileje. Objawia się to m.in. demonstracyjnym wywieszaniem portretów Prezydenta Republiki (P. Biyi) w pałacach i chatach wodzów oraz wdziękaniem przez nich strojów (tunik) z wydrukowanym wizerunkiem prezydenta. Tacy wodzowie mimowolnie stają się funkcjonariuszami partii władzy (RDCP) — Ruchu na rzecz Republiki;

2. Część wodzów przyjmuje postawę „kameleona”. Chowa się za sloganami państwowotwórczymi, unikając odniesień personalnych lub politycznych;

3. Coraz liczniejsza grupa wodzów tradycyjnych próbuje włączyć się w działalność polityczną, wspierając partie opozycyjne lub wręcz wchodząc do ich struktury, zakażając je trybalizmem.

¹⁷ Na początku lat 90. demokratyzacja stała się warunkiem otrzymywania dalszej pomocy finansowej z zagranicy.

¹⁸ Dobrym przykładem tego typu dyskursu jest hasło ostatniej kampanii prezydenckiej Paula Biyi, który używał w niej sloganu: *Wybór krwi, serca i rozumu*. Każdy z członów tego sloganu był eksponowany w innej części kraju. „Wyboiem krwi” mieli się kierować współplemieńcy prezydenta (z grupy etnicznej Beti). „Wyboiem serca” powinni kierować się ludzie, którzy swe kariery związali z partią władzy (w tym wodzowie tradycyjni). „Wybór rozumu” pozostawiono wszystkim pozostałym obywatelom Kamerunu, którzy powinni zrozumieć, iż wybór P. Biyi jest najlepszym wyborem dla kraju.

Tego typu mutacja elit tradycyjnych tworzy nowego typu polityków, uciekających się w dyskursie publicznym do idiomów wspólnotowych (regionalnych, religijnych i etnicznych), afirmacji wspólnot plemiennych lub etnicznych¹⁸.

W warunkach pluralizmu demokratycznego powiązania pomiędzy obu kategoriami współczesnych elit afrykańskich przybierają dwojaką postać. Z jednej strony desygnowani przez władze administracyjne wodzowie plemienni i wioskowi starają się zapewnić, poprzez sieć swoich nieformalnych wpływów, wsparcie polityczne politykom, z którymi wiąże ich wspólnota krwi lub interesów, posuwając się niekiedy nawet do fałszerstw wyborczych¹⁹. Wmontowanie „baronów plemiennych” w system parlamentarny, nadało mu swoisty — afrykański — koloryt, a w konsekwencji doprowadziło do wypaczenia importowanej idei parlamentaryzmu, przyczyniając się do jego dysfunkcji. Z drugiej strony, wodzowie plemienni oczekują i otrzymują ze strony polityków — kameruńskiej odmiany „grupy trzymających władzę” — opiekę i wsparcie w postaci inwestycji rządowych oraz posad i stypendiów dla pociotków itp. Przykłady dostarczają moje badania terenowe w plemieniu Daba. Bracia²⁰ i dalsi krewni przywoływanego już wcześniej Moboutakai Tizi — wodza III rangi z plemienia Daba — tworzą obecnie elitę plemienia, stosunkowo wykształconą (kilku ze średnim lub wyższym wykształceniem) i zatrudnioną na stanowiskach w armii, administracji terenowej i centralnej²¹.

Prowadzi to do specyficznego afrykańskiego sposobu wyłaniania elit społecznych. Wyedukowani dzięki wpływom wodzów plemiennych ich najbliżsi krewni zostają w ten sposób włączeni do grupy *evolués* — zawiadującej instytucjami centralnymi i rządzącej państwem, korzystającej ze wszystkich przywilejów przynależnych wyższym warstwom współczesnego, rozwarstwowanego już obecnie społeczeństwa afrykańskiego. Mechanizmy prowadzące do tego rozwarstwienia są silnie sprzęgnięte z relacjami społecznymi kwalifikowanymi jako „plemienne” (dominacją związków pokrewieństwa, etnocentryzmem itp.).

Dzięki podobnego typu powiązaniom personalnym wodzowie tradycyjni mogą budować swój prestiż i sieć wpływów. Powstałej w ten sposób sieci nieformalnych powiązań struktur i instytucji nowoczesnego państwa — np. partii politycznych ze

¹⁹ Tutaj można przytoczyć szeroko opisywany w lokalnej prasie fakt wypchania urn wyborczych „pustymi” głosami przez *fon'a* Gabale (lokalnego wodza z Bali-Kumbat), z zachodniego Kamerunu, aby jego poddani nie mogli zagłosować na opozycję. Gdy „knaźmi” poddani nalegali na sprawdzenie urn przed rozpoczęciem głosowania, *fon* „rozwiązał” problem, strzelając do protestujących (Nantang, 1995).

²⁰ Głównie są to bracia przyrodni. Ojciec obecnego wodza miał bowiem ponad 20 żon. Obecny wódz ma pięciu braci („z jednej matki i jednego ojca”) i ponad 100 osób rodzeństwa przyrodniego. Sam miał 7 żon (po przejściu na islam zatrzymał tylko 4) oraz posiada 37 (żyjących) dzieci.

²¹ O ile krewni ze starszego pokolenia (wujowie obecnego wodza) dochodzili do podrzędnych (ale wpływowych i prestiżowych z punktu widzenia swego środowiska) stanowisk, takich jak podoficerowie armii lub osobiści kierowcy żony Prezydenta Republiki, to przedstawiciele młodszego — wyedukowanego — pokolenia rodziny wodzowskiej sięgają już znacznie wyżej. Jeden z nich jest merem najbliższego miasteczka — Mayo Oulo, inny — robiąc karierę w stolicy — doszedł nawet do stanowiska jednego z kilku sekretarzy Prezydenta Republiki.

strukturami plemiennymi towarzyszy mechanizm klientelizmu — podstawa państwa patronackiego — jednego ze źródeł niedomogów krajów afrykańskich. System klientelizmu widoczny jest najwyraźniej wśród wodzów I i II rangi — największych „baronów plemiennych” — elit wyrosłych z rodzimej tradycji, despotycznych w swej istocie, przedkolonialnych państw feudalnych, lecz coraz częściej (jak poświadcza przykład wspomnianego wodza Daba) także szeregowych wodzów III rangi — „wodzów wioskowych”.

Wodzowie najniższej rangi czerpią bowiem wzory „przewodzenia ludowi” od swych wyższych rangą kolegów i zwierzchników, wywodzących się z klasy feudalnych władców epoki przedkolonialnej. W ten sposób wodzowie wioskowi stają się z czasem „wioskowymi despotami”, traktującymi „swą” wioskę jak lenno nadane im przez państwo, a swych współplemieńców jak poddanych. Czerpanie przez nowo wykreowanych wodzów wzorów od przywódców plemiennych, wywodzących się z przedkolonialnych warstw feudalnych, owocuje przyjmowaniem do własnej neotradycji feudalnej tytulatury. W czasach kolonialnych (i tuż przed kolonizacją europejską) istniało na terenie Kamerunu 11 lamidatów, na czele których stali wspomniani już możnowładcy — *lamibe*. Obecnie — blisko 45 lat po dekolonizacji — byle wódz wioskowy III rangi — oczekuje, aby tytułować go tak samo — *lamido* (w l. mn. *lamibe*). Przyswojeniu tytulatury tradycyjnych despotów plemiennych towarzyszy przyjęcie także innych atrybutów władzy lub wzorów zachowań elit plemiennych (etykiety, strojów, lasek wodzowskich i parasoli „imperialnych”), języka fulbejskiego²², a zwłaszcza religii. Wodzowie niższej rangi, których ojcowie przez pokolenia opierali się islamizacji, masowo przyjmują obecnie islam. Traktują bowiem przynależność do tej grupy konfesyjnej jako oznakę przynależności do warstwy rządzącej. Przyjęcie islamu staje się kolejnym środkiem budowania pozycji społecznej i wpływów u plemiennych zwierzchników — wodzów wyższej rangi.

W końcu, instytucjonalizacja struktur plemiennych przyczynia się także do podtrzymywania segregacji społecznej w państwie kameruńskim. Tak jak w społeczeństwie kolonialnym o pozycji jednostki przesądzała przynależność do grupy definiowanej rasowo, tak obecnie w społeczeństwie postplemiennym przesądza o tym przynależność do grupy definiowanej etnicznie lub kulturowo. Segregacja prawno-instytucjonalna stanowi z kolei barierę w budowie społeczeństwa obywatelskiego.

Rozróżnienie na „obywateli” i „tubylców” znalazło nawet swe odzwierciedlenie w konstytucji Kamerunu. Wywodząca się z kolonialnych *evolués*, warstwa wyedukowana — francusko- i angielskojęzyczna — tworzy trzon „narodu”, powołanego do życia przez ideologów państwa afrykańskiego (Vorbrich, 2000)²³. Pod-

²² To dzięki postawie wodzów tradycyjnych coraz bardziej widoczne staje się upowszechnienie języka fufulde w życiu publicznym Kamerunu (zwłaszcza jego północnych prowincji).

²³ Konstytucja Kamerunu mówi o „narodzie kameruńskim języka francuskiego i angielskiego”.

czas gdy Kameruńczycy — stanowiący większość mieszkańców kraju niepiśmienni wieśniacy — żyjący w zgodzie z tradycyjną religią i kulturą, pozostający w strukturach plemiennych, kwalifikowani są przez prawo (tę samą konstytucję) jako „mniejszości” lub „ludność tubylcza”²⁴.

Wspomniana segregacja nie oddziela jednak obu segmentów społeczeństwa Kamerunu w sposób wyraźny i trwały. Nie tylko mamy do czynienia z mobilnością jednostek w przestrzeni społecznej, ale — jak wykazałem — granice pomiędzy społecznościami i strukturami plemiennymi a społeczeństwem typu narodowego i państwem nowoczesnym są zatarte zarówno w praktyce społecznej, jak i unormowaniach prawnych. Stąd też zaproponowany w niniejszym studium termin **społeczeństwo postplemienne** wydaje się adekwatny w opisach złożonej sytuacji społecznej w Kamerunie oraz w wielu krajach Afryki.

BIBLIOGRAFIA

- Bayart J.-F.
1979 *L'État au Cameroun*, Paris.
- Beauvillan A.
1989 *Nord-Cameroun: crises et peuplement*, Rouen (thèse de doc., 2 vol.).
- Cooper F.
2002 *Africa since 1940. The past of the present*, Cambridge.
- Encyclopedie...*
1965 *Encyclopedie Africaine et Malgache. Cameroun*, Larousse, Paris.
- Goheen M.
1988 *Land accumulation and local control: the negotiation of symbols and power in Nso, Cameroon*, w: *Land and Society in Contemporary Africa*, R.E. Downs, S.P. Reyna (eds.), Hanover, London, s. 280–308.
- Kilson M.
1966 *Political Change in a West African State: A Study of the Modernization Process in Sierra Leone*, Cambridge.
- Lestringant J.
1964 *Les pays Guider au Cameroun. Essai d'histoires regionale*, Versailles.
- Lewis I.M.
1964 *Tribal Society*, w: D. Sils (red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 16, Cambridge.
- Mamdani M.
1996 *Citizen and Subject. Contemporary Africa and Legacy of late Colonialism*, N. Yersey.

²⁴ W preambule konstytucji znajduje się zapis mówiący, iż „Państwo zapewnia ochronę mniejszościom oraz zabezpiecza prawa tubylczej ludności w zgodności z prawem”. Jednak już sam fakt ujawnienia się w konstytucji takich pojęć jak „naród kameruński” oraz „mniejszości” lub „tubylcza ludność” wskazuje na prawne rozróżnienie wymienionych kategorii.

- Mamming P.
1999 *Francophone Sub-Saharan Africa 1880–1995*, (2nd edn), Cambridge.
- Mveng E.
1963 *Histoire du Cameroun*, Paris.
- Nantang Ben Jua
1995 *Indirect Role in Colonial and Post-colonial Cameroon*, „Paideuma”, no 41
zob. też: <http://lucy.ukc.ac.uk/Chilver/Paideuma/paideuma> — Indirec-2.html.
- Northern Cameroun...*
1995 *Northern Cameroun. Attacks on Freedom of Expression by Governmental and Traditional Authorities*, „Article 19”, International Centre Against Censorship, July 1995.
- Roupsard M.
1987 *Nord Cameroun. Ouverture et de développement*, Paris (these doct. d’Etat).
- Vaillant J.
1990 *Black, French, and African: A life of Léopold Senghor*, Cambridge.
- Vorbrich R.
1987 *Acefaliczne społeczeństwo*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Poznań, s. 13–14.
1989 *Daba. Górale północnego Kamerunu*, Wrocław.
1999 *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” (druk 2000), z. 14–15, s. 183–193.
2003 *Systemy edukacji w pluralistycznym społeczeństwie Afryki*, w: *Wybrane problemy szkolnictwa w Afryce subsaharyjskiej*, J. Różański (red.), Warszawa.

Ryszard Vorbrich

THE CHIEF AS A FUNCTIONARY. DECENTRALISED DESPOTISM IN THE POST-TRIBAL SOCIETY IN CAMEROON

(Summary)

The article describes the genesis and modern manifestations of the involvement of an African state in tribal structures. The description of historical and cultural conditions and political phenomena typical of the entire continent is illustrated with examples from Cameroon.

The analysis starts with the concept of *post-tribal society*, in which elements of culture and social structure, typical of the tribal society (traditional sources of prestige, collectivism, dominance of blood ties and ethnocentric attitudes) are mixed with institutions and principles imported from Western culture (the concept of nation, parliamentary system, social relations based on free relations and individualistic attitudes). The analysis of the legal status and political functions of tribal chiefs in the social life of Cameroon leads to the conclusion that they are *de facto* and *de iure* the modern emanation of the „class of native intermediaries”.