

RYSZARD VORBRICH

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

GARNEK ŻELAZNY I GARNEK GLINIANY,
CZYLI SPOŁECZEŃSTWO PLEMIENNE W ZDERZENIU
ZE SPOŁECZEŃSTWEM NARODOWYM I GLOBALNYM.
PRZYPADEK KAMERUNU

Wprowadzenie

Zacznę od wyjaśnienia tytułu. Odwołuje się on do znanej bajki Jeana de La Fontaine'a, *Garnek żelazny i garnek gliniany*. Jest ona zbyt długa, aby przytoczyć ją w całości, więc zacytuję jej najważniejsze fragmenty:

Garnek z żelaza ulany¹
Zapraszał z sobą gdzieś w drogę
Sąsiada, garnek gliniany.
Ten rzekł: „Wybacz, że nie mogę
Towarzyszyć ci w podróży,
Lecz przechadzka mi nie służy.
Jam bezpieczny, póki skromnie
W domu stoję przy ognisku,
A na drodze, w tłumie, w ścisku,
Trąci ktoś... brzdęk! i już po mnie.
Ty, co tak twarde masz kości,
Ruszaj śmiało, panie bracie,
Ja zaś dziękuję waszmości
I wolę pozostać w chacie”.

Zwiedziony obietnicą chronienia przez niebezpieczeństwami czyhającymi po drodze, garnek gliniany dał się jednak w końcu namówić i wyruszył na wspólną wędrowkę w towarzystwie garnka żelaznego. I tu znów cytat:

¹ Fraza „z żelaza ulany” sugeruje, iż autor miał na myśli przedmiot żeliwny. Zgodnie z polską tradycją translacyjną, tłumaczy się jednak francuski termin *pot de fer* jako „garnek z żelaza”.

Ale podróż była krótka:
Lada kamyk, lada grudka
Płacze chwiejne garnków kroki
I co chwila, gdy szli razem,
Glina trąca się z żelazem.
Biedakowi trzeszczą boki,
Nie mógł znieść szturchańców dłużej
I roztrzaskał się w kawały.

Pora więc na morał, podsunięty przez La Fontaine'a:

Własną piędzą mierz się, bratku,
Od mocniejszych bądź z daleka
Głaszczą, pieszczą, a w ostatku
Garnka z gliny los cię czeka.
(La Fontaine 1955: 128-129)

Bohaterowie bajki La Fontaine'a zostali wykorzystani przez antropologów jako metafory, odpowiednio: społeczeństwa narodowego – utożsamianego z silnie scentralizowanym „państwem-narodem”, i społeczeństwa plemiennego – utożsamianego głównie z kruchą strukturą amorficznego społeczeństwa acefalicznego (Barbier 1982).

Społeczeństwo narodowe, ujęte w „żelazne” ramy aparatu państwa, jawi się tu jako trwała struktura, zarówno w wymiarze symbolicznym (idei i świadomości), jak i instytucjonalnym. Przeciwwstawiany mu obraz społeczeństwa plemiennego drugiej połowy XX wieku malowano raczej w barwach rozmytej pasteli. Choć tradycyjny świat „człowieka plemiennego” pozostawał długo dla wielu autorów – od Jeana-Jacques'a Rousseau (1966) do Ernesta Gellnera (1958) i Michaela A. Marcusa (1983) – przykładem harmonii społecznej, to w rzeczywistości jego instytucji dotknął już mechanizm marginalizacji, rozpadu lub utajnienia. Jego sposób życia, jego normy kulturowe były często błędnie interpretowane, pogardzane nimi lub traktowane jako sprzeczne z zasadami i celami przypisywanymi społeczeństwom typu narodowego.

Państwa postkolonialne a społeczeństwa plemienne

W szczególnej sytuacji znalazły się kraje postkolonialne, w których struktury plemienne nie tylko przetrwały, ale wzmocniły się wskutek polityki rządów pośrednich. Wiele z tych krajów budowało swą niepodległość w nadzwyczaj złożonych realiach społeczno-politycznych, w sztucznie zakreślonych granicach państwa postkolonialnego, stojąc przed koniecznością integracji wieloetnicznego społeczeństwa w oparciu o postulat „budowy narodu”.

Droga do stworzenia społeczeństwa narodowego wiodła poprzez instrumentalizację państwa. Wzorem do naśladowania stawała się często silna i scentralizowana struktura władzy z kultem prezydenta jako „ojca narodu” i innymi atrybutami państwa postkolonialnego. W tym kontekście „plemię” traktowano jako ciało obce, wręcz wrogie, czego najlepszym wyrazem jest hasło prezydenta Mozambiku Samora Machela: „Aby naród mógł żyć, plemię musi umrzeć” (Berman 1998: 306).

Traktowanie plemienia jako antytezy narodu, jako jego konkurenta, a często i wroga państwa-narodu, związane było nie tylko z utożsamianiem go z etnicznością – siłą odśrodkową zagrażającą integralności społeczeństwa wielonarodowego. Społeczeństwo plemienne, zarówno jako wyidealizowana kategoria, jak i dostępne empirycznie wspólnoty, traktowane było przez elity krajów postkolonialnych jako synonim „zacofania”, „niedorozwoju”, jako przeszkoda na drodze do postępu i realizacji ambitnych celów polityki społecznej i ekonomicznej. Stąd było już blisko do akceptacji pojęcia „mentalności plemiennej” jako szczególnego rodzaju świadomości, kojarzonej od czasów Lucien Lévy-Bruhla z poziomem rozwoju umysłowego tak zwanych dzikich i/lub przedstawicieli społeczeństw pierwotnych. Co prawda Lévy-Bruhl „mentalność pierwotną” utożsamiał z „umysłowością prelogiczną”, odznaczającą się myśleniem mitycznym, niezauważaniem sprzeczności i posługiwaniem się wyobrażeniami kolektywnymi (Lévy-Bruhl 1922)², ale postrzegał on też „człowieka pierwotnego” jako istotę funkcjonującą w swoistym stanie natury. Dominować w nim miały postawy kolektywistyczne, określane przez Lévy-Bruhla jako „prawo partycypacji”, podczas gdy postawy indywidualistyczne były zredukowane do minimum; przeważać miały także relacje o charakterze emocjonalnym, a posłuszeństwo wobec plemienia lub rodu było niepodważalne (Lévy-Bruhl 1985: 362). Ten ostatni aspekt koncepcji Lévy-Bruhla jest obecny także we współczesnym dyskursie o „mentalności plemiennej”. Nathaniel Branden zauważa, iż „istotą plemiennej mentalności jest uczynienie z plemienia najwyższego dobra i zanegowanie znaczenia jednostki”. Cechuje ją, zdaniem tego badacza, tendencja do traktowania jednostki, jej dążeń i jej bezpieczeństwa jako funkcji przynależności do grupy oraz do minimalizowania pluralizmu wierzeń, gustów, zwyczajów i światopoglądów (Branden 1994: 286)³.

² Teza ta została ostro skrytykowana przez C. Lévi-Straussa, który zwrócił uwagę, iż odmienne widzenie świata „dzikiego” nie wynika z mniejszych umiejętności logicznego myślenia, lecz z wiedzy o otaczającym go świecie (Levi-Strauss 1969: 268).

³ Podobna konceptualizacja „mentalności plemiennej” cechuje dyskurs filozoficzny. Caroline Myss (2006: 18) uważa, iż mentalność plemienna wpłtuje duchowość w specyficzne formy myślowe podzielane przez grupę. Sprzyja to petryfikacji oraz unifikacji światopoglądu („plemiennych wierzeń”) właściwego danej grupie. Utrwala strukturę rzeczywistości – przekonanie, co jest, a co nie jest możliwe (dopuszczalne) dla członków grupy. Jednak, co zauważa ta autorka, choć mentalność plemienna bywa określana w terminach akcentujących wspólną podstawę (kulturową) oraz zdolność do zapewnienia przetrwania grupy, to nie zawsze jest ona synonimem „świadomości zgody”. W pewnych stadiach rozwoju („ewolucji”), tak osobistego, jak i zbiorowego, mentalność plemienna musi być zakwestionowana.

Jak mogłem się przekonać, w opinii przedstawicieli elit krajów Trzeciego Świata tak zwana mentalność plemienna, mentalność „ludzi z buszu” cechuje się konserwatyzmem kulturowym, ignorancją, brakiem otwarcia na świat⁴, a więc – jak byśmy to ujęli po polsku – z „zaściankowością” lub jeszcze dosadniej – z „ciemnogrodem”. Taki stosunek do zbiorowości identyfikowanych jako plemienne ma swoje źródło w epoce kolonialnej lub jeszcze wcześniejszej. Warto pamiętać, iż w epoce przedkolonialnej ludy potrafiące zbudować struktury państwowe, w wielu wypadkach włączone w nurt cywilizacji uniwersalnej, na przykład islamu, traktowały swych sąsiadów odmawiających podporządkowania się jako kategorię „nieokrzesaneów”, „podludzi”, określając ich na przykład w Kamerunie mianem „niewiernych” (*Habbe*), „parszywych psów” (*Kirdi*), czy „górali” (*Nadžeraj*).

Nowe elity i struktury plemienne

Epoka kolonialna utrwaliła tego typu kategoryzację, nie tylko odwołując się dosłownie do terminu „plemię”. Ta ostatnia sytuacja miała miejsce w północnej Afryce, gdzie całym grupom wspólnot berberyjskich, wymykających się wcześniej wpływom imperium osmańskiego, a później francuskiego, nadano egzoetnonim „Kabylowie” (od arabskiego *qabila* – „plemię”). Natomiast w Afryce subsaharyjskiej podobną karierę zrobił termin *tribespeople*, który jednak nadał tak zdefiniowanym grupom specjalny status prawny.

W afrykańskich państwach kolonialnych „tubylcy” nie posiadali pełni praw obywatelskich, takich jak prawo do obecności w przestrzeni publicznej (prawo wyborcze, prawo do stowarzyszeń) czy wolności słowa. Afrykanów podzielono na dwie kategorie – na tubylców (*natives*) oraz członków „wspólnot plemiennych” (*tribespeoples*) (Mamdani 1996: 18-21).

Do grupy *natives* zaliczano ludność zdetrybalizowaną, żyjącą na obszarach zurbanizowanych lub wiejskich przekształconych przez gospodarkę rynkową, na przykład 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”). Ci, którzy spełnili te wymogi, stworzyli klasę *évolués*; z niej z czasem uformowały się elity państw postkolonialnych, żyjących ideą stworzenia państwa-narodu.

W innej sytuacji prawnej pozostawały *tribespeoples*, czyli społeczności żyjące nadal w strukturach plemiennych. Miały one pewną autonomię prawną (podlega-

⁴ Jak wyraził to pewien nauczyciel wiejskiej szkoły w Kamerunie, oceniając środowisko społeczne swych uczniów: *ils sont obscurantistes*.

ły z definicji prawu plemiennemu), lecz zarazem lokowały się na uboczu procesów narodotwórczych. W kontekście kolonialnym nadanie im autonomii prawnej można uznać za próbę włączenia tych społeczności do państwa kolonialnego, lecz rozwiązanie to zarazem blokowało członkom wspólnot plemiennych drogę do zdobycia praw obywatelskich – uzyskania statusu równego *évolués*. Jeśli uwzględnimy, że *évolué* znaczy tyle, co „ktoś rozwinięty”, łatwiej zrozumiemy stosunek Europejczyków, a później ich afrykańskich wychowanków do „ludności plemiennej”. W oczach administracji kolonialnej, a często i postkolonialnej, ludzie ci stali na zbyt „niskim szczeblu rozwoju”, aby mogli być traktowani jako w pełni świadomi obywatele⁵.

Konsekwencją polityki prowadzonej wobec społeczności plemiennych było w dłuższej perspektywie nie tylko utrwalenie *de facto* i *de iure* pozycji *tribespeoples* jako grupy ludności o specjalnym statusie prawnym, lecz także powstanie obszarów (tzw. terytoriów plemiennych), na których prawo państwowe miało ograniczony zasięg i na którym dominowały lub utrzymywały się specyficzne struktury społeczne i normy kulturowe (Mamdani 1996). Powstawały w ten sposób obszary wyłączone z przestrzeni społeczeństwa narodowego, prawnie chronione przed wpływami zewnętrznymi, o statusie rezerwatów lub quasi-rezerwatów. Sytuacje takie znamy nie tylko z Ameryki, ale i z Afryki oraz Azji (np. z Indii)⁶.

Mieszkańcy takich obszarów traktowali świat zewnętrzny jako nieprzyjazny, a często opresyjny. Kontakt z tym światem był źródłem traumy, która nie tylko wynikała z działań struktur i agend państwowych (podatki, praca przymusowa itp.), lecz także była pochodną stresu kulturowego związanego z kontaktem z instytucjami i normami społeczeństwa narodowego. Obrazowo ujął to mój 60-letni kameruński informator S.M.T., wódz największej wsi wchodzącej w skład quasi-rezerwatu zwanego Groupement Daba Independent, pragnąc wytłumaczyć się ze swego analfabetyzmu: „Gdy byliśmy młodzi, i władze kazały memu ojcu posłać kilku synów do szkoły, posłuchał mojej matki i pozwolił mi pozostać w domu. Do miasta, do szkoły posłał mego przyrodniego brata. Mówiło się wówczas: «niech on cierpi»”.

Należy zaznaczyć, iż wzajemny stosunek społeczności plemiennych i narodowych był zróżnicowany i zależny między innymi od charakteru organizacji

⁵ Dosadnie wyraził to pewien kameruński podprefekt, dowiadując się, że wybieram się do wiosek górskich leżących w jego dystrykcie (podczas moich badań prowadzonych tam w latach 80.): „Po co Pan jedzie do tych małych?”. Mniej drastycznie, lecz równie wymownie zareagowała 20 lat później kameruńska siostra zakonna, pochodząca z grupy etnicznej dość wcześnie poddanej akulturacji. Kiedy odwiedziła mnie w izolowanej, górskiej wiosce (prosiłem ją wcześniej o przywiezienie świeżej żywności), widząc flagę kameruńską powiewającą na wykrzywionym dragu przed zagrodą miejscowego wodza zawołała: „Ha! Flaga Kamerunu tutaj?”. Była szczerze zdziwiona, gdy jej wytłumaczyłem, że tutaj też jest Kamerun, a miejscowy wódz jest reprezentantem władzy państwowej.

⁶ Nie zawsze specjalny status prawny „plemion” jest ujęty w normy konstytucyjne i sformalizowane, tak jak to ma miejsce w Indiach, w formie tzw. plemion rejestrowych (*scheduled tribes*, Upreti 2007).

społeczno-politycznych tych pierwszych oraz ustroju politycznego (konstytucyjnego), w jakim funkcjonowało (często formalnie, a nie w rzeczywistości) społeczeństwo narodowe.

W państwach o ustroju konsocjonalnym, pomimo pewnej marginalizacji, społeczności plemienne nie były wykluczone z procesu narodotwórczego. Społeczeństwo narodowe oparto tam na szerokim porozumieniu pomiędzy elitami poszczególnych segmentów społecznych, jak to ma miejsce w niektórych państwach Azji (np. Malezja).

Odminną sytuację odnotowujemy w państwach o silnie scentralizowanym ustroju lub w ramach tak zwanej demokracji konsensualnej, czyli w większości państw afrykańskich, w których społeczności plemienne były traktowane jako zaledwie tolerowane mniejszości etniczne. Przykładem może być Kamerun, z jego konstytucją stwierdzającą powstanie „narodu kameruńskiego języka francuskiego i angielskiego”, a więc narodu, który *de facto* stał się postkolonialnym projektem *évolués* – uformowanych w epoce kolonialnej elit. W takim kontekście społecznościom plemiennym przypisano formalnie, jak ujęła to ta sama konstytucja, status „mniejszości etnicznych” i „ludności tubylczej”.

Już w okresie kolonialnym administracja w odmienny sposób traktowała wspólnoty plemienne, które zdołały utworzyć własną państwowość lub choćby jej namiastki. We francuskim Kamerunie przyznawano nawet „medal tubylczej zasługi” dla osób, które potrafiły stworzyć scentralizowane struktury polityczne, zdolne pełnić funkcję lokalnego partnera władzy kolonialnej⁷.

W niepodległych krajach afrykańskich warstwy opiniotwórcze włączają do mitu założycielskiego swego państwa-narodu wcześniejsze – przedkolonialne – organizmy państwowe (np. poprzez odwoływanie się do nich w podręcznikach historii, z pominięciem dziejów grup, które pozbawione były władzy scentralizowanej), nie tylko dlatego, że sugerują one ciągłość instytucji państwa i legitymizują instytucję władzy centralnej, ale także dlatego, iż poświadczają istnienie przedkolonialnych form organizacji społecznej o znacznym stopniu konsolidacji, przekraczającej skalę lokalną i plemienną.

W takiej postawie elit społeczeństwa narodowego ujawnia się inkluzywny charakter tożsamości heterogenicznego „społeczeństwa narodowego”. Inkluzywny charakter narodu stoi jednak w wyraźnej sprzeczności z ekskluzywnym charakterem świadomości typu plemiennego, budującej więzi społeczne oparte na tradycji genealogicznej.

Właśnie tego typu świadomość (obok polityki marginalizacji i wykluczania ze strony społeczeństwa narodowego) sprawiała, iż członkowie społeczności plemiennych byli skłonni podtrzymywać długą tradycję przeciwstawiania się

⁷ Przywódca wodzostwa Musgoy (które w XIX w. skutecznie oparło się fulbejskiej inwazji) został w 1926 r. odznaczony przez Francuzów „medalem tubylczej zasługi” za stworzenie „władzy politycznej porównywalnej do najlepszych lamidatów fulbejskich” (Azarya 1978: 68).

państwu i kulturze grup w nim dominujących. Przeważała wśród nich postawa defensywna, zaś główna taktyka oporu polegała na stosowaniu uników; mówiąc językiem La Fontaine'a – społeczeństwa plemienne wołały „zejść z drogi” silniejszemu partnerowi, aby nie narazić się na dezintegrację, na „rozbitcie”. W takich warunkach trudno było o wzajemne przenikanie się obu kategorii.

Globalizacja, modernizacja i społeczności plemienne

Sytuacja zmieniła się znacząco wraz z narastaniem zjawiska globalizacji. Dominujące w danym kraju społeczeństwo narodowe – ze swoimi normami, sankcjonowanymi przez państwo i narzucanymi słabszym partnerom, a także ze swoją hierarchią marginalizującą wspólnoty plemienne – przestało być jedynym punktem odniesienia dla poszczególnych społeczności plemiennych.

Od lat 80. XX wieku można obserwować – w każdym razie w Afryce, do której się odwołuję – wyraźną zmianę w postawie członków tak zwanych społeczności plemiennych w stosunku do świata zewnętrznego. Wiele zjawisk z tym związanych, które można opisywać w kategoriach adaptacji, akomodacji lub akulturacji, było znanych już wcześniej, podobnie jak sam proces globalizacji, ale ich nasilenie się jest stosunkowo niedawnej daty.

Pojawienie się w rzeczywistości plemiennej nowych odniesień w postaci instytucji i struktur o charakterze ponadnarodowym, globalnym, często traktowanych jako konkurencja lub przeciwwaga dla instytucji i struktur państwa-narodu, zmieniła sytuację społeczeństw identyfikowanych jako plemienne. Dla ich członków świat zewnętrzny zaczyna jawić się jako świat, który można „oswoić”, pełen nowych możliwości, czekający na „zagospodarowanie”, jako przestrzeń dóbr i idei, które można spożytkować dla własnych lokalnych czy plemiennych celów.

Rodzi się oczywiście pytanie, czy w tych nowych okolicznościach odmiennie zachowujące się społeczności można nadal określać jako „plemienne”. Być może nowe spojrzenie na tę wyłaniającą się rzeczywistość skłoni antropologów do redefinicji samego pojęcia „plemię”, a może doprowadzi do jego zarzucenia jako nieadekwatnego do realiów współczesnego świata. Nie próbuję tego rozstrzygać, pragnę jedynie zwrócić uwagę na nowe zjawiska będące następstwem globalizacji, występujące wśród społeczności opisywanych dotychczas jako plemienne. Ze względu na ramy artykułu koncentruję się na trzech wymiarach zjawiska, które można określić mianem modernizacji społeczności plemiennych: tożsamościowym, instytucjonalno-strukturalnym i symboliczno-kulturowym.

Jak wynika z klasycznych definicji społeczeństwa plemiennego, kładących nacisk na ich małą skalę, ograniczenie przestrzennego i czasowego wymiaru powiązań społecznych, prawnych i ekonomicznych, a zwłaszcza na rolę związków pokrewieństwa jako spoiwa tego typu wspólnot, kluczową rolę w kształtowaniu

tożsamości grup i jednostek odgrywała wiedza genealogiczna (Lewis 1968). Jednym z efektów globalizacji jest, jak wiemy, poszerzenie horyzontów społecznych. W wypadku społeczeństw plemiennych skutkuje to próbami rozbudowy systemów genealogicznych, tak aby obejmowały one grupy i ludy, z którymi dana wspólnota weszła w interakcje w wyniku globalizacji. Doskonałym przykładem takiej praktyki jest mit kosmologiczny ludu Fang, żyjącego na pograniczu Kamerunu i Gabonu.

Do czasów kolonialnych genealogie plemienne Fangów wywodziły pochodzenie różnych (znanych im) grup plemiennych od wspólnego, mitycznego przodka-kreatora – Nzambe. Poszczególne grupy pochodzić miały od jego potomków: Woumbou i Wandji. Członkowie obu grup przyznawali status pierwotnego potomka kreatora zawsze swojemu przodkowi. Budziło to, co prawda, konflikty o pierwszeństwo i miejsce w hierarchii okolicznych plemion, lecz nie burzyło poczucia swojskości w stosunku do grup sąsiednich. Problem powstał, gdy wraz z nastaniem epoki kolonialnej pojawili się całkiem obcy przybysze – Biali. Nie tylko różnili się oni w drastyczny sposób wyglądem od tubylców, ale nie mieścili się także w dotychczasowej, plemiennej wizji świata. W tym samym czasie, w tubyleczym światopoglądzie znaleźli jednak trwałe miejsce inni „obcy”, przestrzennie oddaleni czarnoskórzy mieszkańcy dalszych regionów kontynentu (np. „strzelcy senegalscy”). Ci nowi „obcy”, nie mieszczący się w tradycyjnej wizji świata, zostali włączeni do rodzimych kosmogonii poprzez rozbudowę tradycyjnej genealogii. W linii genealogicznej prowadzącej od przodka-kreatora – Nzambe do inicjatorów poszczególnych gałęzi genealogicznych Afrykanów pojawił się Afri Kara – przodek wszystkich Czarnych. Natomiast Biali oraz Pigmeje(!) mieli pochodzić już, według tego zmodernizowanego schematu genealogicznego, od innych mitycznych przodków (Binet 1980: 19).

W ten sposób modernizacja tradycyjnej, ograniczonej przestrzennie i czasowo wizji świata (wciąż przecież plemiennej w swych kryteriach tożsamościowych), przez włączenie do grupy potomków Nzambe nowych kategorii istot ludzkich, została dostosowana do nowego zasięgu powiązań. Można powiedzieć, że włączyła harmonijnie ludy Fang do wspólnoty ogólnoludzkiej, globalnej.

Ludy tubylcze i nowy typ dyskursu

Innym przykładem nowych wymiarów tożsamości, które można uznać za konsekwencję globalizacji, jest wprowadzenie do dyskursu kategorii praw człowieka i związanej z tą koncepcją ideologii ludów tubylczych. Zastąpienie w dyskursie tożsamościowym kategorii „plemienności” jej nowymi substytutami, w rodzaju „lokalności” i „tubylczości”, nie tylko dało impuls do budowy nowego typu tożsamości, szukającej porównań i odnośników w skali globalnej, ale okazało się także przydatne w upodmiotowieniu dotychczas marginalizowanych wspól-

not. Manewr ten pomaga w odrzuceniu lub odwróceniu stygmatu „zacofania” i „bariery rozwojowej”, jaki ciążył dotychczas na kulturach definiowanych jako plemienne.

Przyjętą strategią jest akceptacja terminologii stosowanej przez grupy dominujące w wymiarze narodowym i globalnym. Dotyczy to zwłaszcza takich określeń, jak: „rozwój”, „demokracja” itp. Jednocześnie unika się odnośników etnicznych, kamuflowanych teraz przez terminy neutralne, odnoszące się na przykład do kategorii geograficznych lub do instytucji społeczeństwa obywatelskiego. Przykładem może być organizacja kameruńskich Pigmejów, stworzona w 1975 roku jako *Projet Pygmée de l'Est Cameroun*, która dwadzieścia lat później, w odpowiedzi na oskarżenia o tendencje trybalistyczne, zmieniła nazwę na *Association pour Autopromotion de Population de l'Est Cameroun*.

Niekiedy jednak nowa generacja przywódców marginalizowanych dotychczas wspólnot plemiennych prowokacyjnie sięga po etnonimy, nawet gdy są to egzoetnonimy, odzwierciedlające upośledzenie społeczne ich nosicieli. Tutaj dobrym przykładem może być, opisywana już przeze mnie w innym miejscu, doktryna *Kirditude* – ideologia społeczności plemiennych północnego Kamerunu (Vorbrich 2001) z jej manifestem, który stworzył Jean-Baptiste Baskouda: *Kirdi jest moim imieniem*:

Jeśli należy nazwać świata ten lud wzgardzony i tak bardzo pożądanym
Wskazę to męstwo ślepe i wspaniałomyślność stale oszukiwane;
I powiem:
Człowieku Guiziga! powiedz to mocno: jestem Kirdi, lecz dumny,
Człowieku Mundang! powiedz to mocno: jestem Kirdi, lecz hardy,
Człowieku Tupuri! powiedz to mocno: jestem Kirdi, lecz nieugięty,
Człowieku Mbere! Powiedz to mocno: jestem Kirdi, lecz potężny, (...)
Człowieku Massa! obwieść to wyniośle: ja jestem Kado [„Poganim” – R.V.],
lecz szlachetny, (...)
Człowieku Dhaba! Głowa wyniośle krzyczy: jestem Kefero, lecz wolny.
(Baskouda 1993)

Organizacje o charakterze tubyleczym (np. *Dynamique Culturelle Kirdi* i *Cellule Etudiante DCK*), które odwołują się do ideologii *Kirditude*, w swych żądaniach politycznych opisują dotychczasową sytuację społeczności plemiennych (unikając zresztą tego terminu) w kategoriach terroru psychicznego i dominacji nielicznej elity kraju, którą określają jako allogeniczną. Odwołując się do „praw człowieka”, swoje żądania streszczają w hasłach:

- prawa do życia, edukacji i własności,
- prawa do bezpieczeństwa,
- prawa do kultury i religii,
- wolności opinii (Vorbrich 2001: 11-12).

O strategicznych celach ruchu *Kirditude* świadczą też bardziej konkretne żądania:

- końca dominacji Fulbejów i muzułmanów,
- końca poniżających praktyk w usługach i transporcie publicznym⁸,
- końca terroryzmu psychologicznego i mentalnego,
- końca dyskryminacji w konkursach na stanowiska publiczne,
- końca dyskryminacji w przydziale stypendiów uniwersyteckich,
- końca dyskryminacji w awansach w armii,
- końca marginalizacji ludów Kirdi.

(*Memorandum...* 1993)

Struktury plemienne w społeczeństwie obywatelskim

Wspomniane wyżej żądania wiążą się ściśle z kolejnym, instytucjonalnym wymiarem postaw członków wspólnot plemiennych wobec państwa-narodu i relacji o charakterze globalnym. We współczesnej Afryce można zauważyć proces wchodzenia członków społeczności plemiennych do instytucji państwa i społeczeństwa obywatelskiego. Efektem tego zjawiska jest zarówno etniczacja polityki, jak i trybalizacja organizacji pozarządowych.

Z jednej strony, powstają organizacje quasi-polityczne, jak wspomniana wyżej *Dynamique Culturelle Kirdi*, *Association traditionnelle du peuple Bamoun*, *Union tribale Bantu*, a nawet *stricte* polityczne – jak na przykład *UDC (Union Démocratique du Cameroun)*, która jest faktycznie ugrupowaniem politycznym reprezentującym interesy grupy etnicznej *Bamun*. Jej założyciel i przywódca, wykształcony w Paryżu i w USA – *Adamou Ndam Njoya*, jest urzędującym sułtanem, wnukiem *Njoya Wielkiego*, który w 1890 roku zawarł z Niemcami układ oddający jego królestwo pod protektorat Cesarstwa Niemieckiego.

Z drugiej strony, pojawiają się organizacje społeczeństwa obywatelskiego, różnego rodzaju „Komitety Rozwoju... i Modernizacji”, które zgodnie ze swym statutem służyć mają poszczególnym społecznościom lokalnym lub regionalnym, a w rzeczywistości odtwarzają strukturę plemienną i hierarchię społeczną tradycyjnych wspólnot. Przytoczę tutaj przykład, działającego na terenie grupy znanej pod nazwą *Daba Niezależni*, *Comité de Développement du Groupement Daba*. Ta niewielka, powstała w 2000 roku struktura o zasięgu lokalnym (obejmująca osiemnaście wsi z około 9 tys. mieszkańców), stawia sobie za cel inicjowanie przedsięwzięć o charakterze rozwojowym: budowę szkół, ujęć wodnych, propagowanie zasad higieny i nowych upraw.

⁸ Jak wyjaśniali moi informatorzy (badania z 1999 r.), postulat ten odnosi się do dyskryminacji, za której przejaw uważa się nakaz zakrywania piersi przez kobiety w miejscach publicznych (na targach lub w środkach transportu publicznego).

Bliższa analiza składu osobowego organizacji, a zwłaszcza jej założycieli i członków zarządu, pozwala ustalić, iż tworzą ją głównie członkowie bliższej i dalszej rodziny najważniejszego, tradycyjnego wodza „plemienia” – wspomnianego już, niepiśmiennego, S.M.T. Prezesem Komitetu jest stryjeczny brat wodza – R.D. Prawdziwą inicjatorką powołania organizacji i jej animatorką była jednak bratanica wodza – H.M. (najlepiej wykształcona kobieta w całej grupie etnicznej Daba – „profesor” ekologii), córka podoficera armii kameruńskiej⁹. Co można uznać za istotne dla oceny „plemiennego” tła opisywanego układu, H.M. jest córką owego przyrodniego brata wodza, który jako syn mniej lubianej żony poprzedniego wodza został przed 50 laty wytypowany do szkoły, „aby cierpieć”. Jak wspominałem, przed półwieczem skierowanie do szkoły było traktowane jako dolegliwa kara. Dzisiaj z atencją podkreśla się, że H.M. „studiowała we Francji”. Świadczy to, iż dyplom wyższej uczelni przejął we współczesnym społeczeństwie plemiennym rolę cennego kapitału symbolicznego, jakim był niegdyś na przykład dar sprowadzania deszczu.

Obok dwóch wymienionych wyżej osób, wśród jedenastu członków zarządu odnajdujemy jeszcze trzech przyrodnich braci oraz trzech dalszych krewnych wodza. Warto też zwrócić uwagę, iż prawie połowa członków zarządu (pięć osób) mieszka na stałe poza rodzinną wioską, pełniąc znaczące funkcje w administracji państwowej. Jest wśród nich profesor wyższej uczelni, dyrektor generalny poczty w stolicy, mer najbliższego miasteczka oraz prawnik z wojewódzkiego miasta. Jest to reprezentacja znamienita w społeczności o nadal znaczącym wskaźniku analfabetyzmu¹⁰, wskazująca, iż struktury plemienne oraz związane z nimi wartości (takie np. jak imperatyw solidarności rodowej) traktować można we współczesnym świecie jako swoisty kapitał społeczny. Wykształcenie stało się tu inwestycją, a więzi społeczne oparte na kryterium krwi swoistym kapitałem wykorzystywanym w „zagospodarowywaniu” przestrzeni społecznej w skali narodowej i globalnej. Potwierdza to choćby fakt, iż właśnie dzięki działaczom Komitetu na Rzecz Rozwoju „Groupement” Daba, osadzonym w społeczeństwie narodowym, we wsi M. (gnieździe rodowym członków zarządu) powstało pierwsze i jedyne w promieniu kilkudziesięciu kilometrów gimnazjum. Ponadto, dzięki staraniom „miejskich” członków zarządu, Komitet nawiązał kontakty w skali globalnej i pozyskał środki z międzynarodowej fundacji na budowę małej zapory, inwestycji, która w zdecydowany sposób poprawiła bilans wodny wsi i całego mikroregionu. Umiejętne wykorzystywanie kapitału społecznego do pozyskiwania strumienia dóbr z zewnętrznego świata przyczyniło się do podniesienia prestiżu wodza i jego rodziny. S.M.T., dzięki swym wykształconym i osadzonym

⁹ W latach 70. i 80. XX w. osiągnął on nadzwyczaj „wpływowe” stanowisko – osobistego szofera matki prezydenta Ahmadou Ahidjo.

¹⁰ Pierwsza szkoła podstawowa wśród Daba Niezależnych powstała w 1959 r., ale pełną działalność podjęła dwanaście lat później (w 1971 r.). W 2002 r. powstał pierwszy *collège* (gimnazjum) i w tym samym roku ostatnia wieś otrzymała własną szkołę.

w strukturach ponadlokalnych bratankom i bratanicom, choć nominalnie jest zaledwie naczelnikiem jednej z osiemnastu wiosek, stał się niekwestionowanym liderem całego ważnego segmentu plemiennego.

Projekty rozwojowe i czarownictwo

Nowy rodzaj stosunku wspólnoty plemiennej do świata zewnętrznego potwierdza występowanie postawy zgodnej z „prawem partycypacji” Lévy-Bruhla. Członkowie wspólnot plemiennych, czy może raczej „postplemiennych”, partycypują na twórczy sposób w szerszym społeczeństwie o wymiarze narodowym i globalnym.

Ten nowy stosunek Daba do świata zewnętrznego najzwyczajniej wyraża nowe słowo w języku tego ludu. Tym słowem-kluczem, otwierającym nowe możliwości, jest *prože* (od fr. *projet*). Wraz z innym ważnym określeniem, zapożyczonym z „globalnej wioski” – ONG (NGO), odnoszącym się głównie do organizacji pomocowych, termin ten nabrał wręcz siły magicznej, służąc otwieraniu „sezamu” globalnego świata, pełnego dóbr i nieznanych wcześniej możliwości. W ustach członków plemiennych elit stał się rodzajem zaklęcia, mającego skłonić do uległości reprezentanta globalnej wioski. Słyszałem to słowo w ostatnich latach wielokrotnie, czy to w rozmowie z dawnym znajomym, prostym wieśniakiem, który prosił, abym zbudował w górskiej wiosce ośrodek zdrowia, czy też z wiejskim nauczycielem, który apelował, abym znalazł w Polsce „jakieś ONG”, z którym mógłby zrealizować wspólny „projekt” dotyczący rozbudowy jego szkoły.

Kolejnym obszarem, w którym ujawnia się aktywność modernizacyjna społeczności plemiennych, powiązana ze zjawiskiem globalizacji, jest sfera symboliczno-kulturowa. Włączeniu się „człowieka plemiennego” w struktury państwa i szerszego społeczeństwa oraz w zakres gospodarki rynkowej, towarzyszy przenoszenie na nowy grunt wierzeń i praktyk uznawanych dawniej za typowo plemienne, dotychczas obarczonych stygmatem „zacofania” i uważanych za barierę rozwojową.

Mam tu na myśli przede wszystkim wiarę w czary, a dokładniej zjawisko określane jako „modernizacja czarownictwa”. Pomimo detrybalizacji, czarownictwo nie stało się „zamkniętym rozdziałem”, należącym do tradycyjnej, plemiennej przeszłości. W opinii badaczy problemu, tworzy ono w XXI wieku konstytutywny czynnik afrykańskiej rzeczywistości (Pawlik 2006; Moore, Sanders 2001). Wiara w czary nie utraciła zdolności do dostarczania modelu interpretacji świata leżącego poza obszarem plemiennym, zwłaszcza rzeczywistości tak obcej i złożonej, jak zjawiska związane z funkcjonowaniem jednostki w skali narodowej lub globalnej. Pozwala ona konceptualizować nową rzeczywistość jednostkom nominalnie zdetrybalizowanym: nauczycielom, sportowcom i politykom, pozornie uwolnionym spod politycznej i kulturowej kontroli plemienia. Dzięki

tej zdolności, wiara w czary, związana z plemienną wizją świata, odtwarza się w nowych okolicznościach, w środowisku miejskim, na stadionach, w szkołach i salonach politycznych stolicy. Okazało się, że uwolnienie się od bezpośredniego wpływu plemiennych autorytetów nie oznacza zarzucenia plemiennych standardów zachowania.

Wskażę tu jedynie kilka przykładów modernizacji czarownictwa, znanych mi z literatury lub z autopsji. W Kamerunie, na który tak często – ze względu na moje doświadczenia badawcze – powołuję się, rozgrywki ligi piłkarskiej bywają przerywane oskarżeniami o czary, mające rzekomo wpływać na wynik meczu. Z kolei w przywoływanej już przeze mnie wsi M., wielu uwierzyło, iż sadzenie pieniędzy w ziemi przynosi owoce w postaci ich pomnożenia.

Przypadek bardziej drastyczny to oskarżenie w 2003 roku nauczycieli liceum o czary, które zostało potwierdzone (!) przez dochodzenie policyjne. Wywołało ono masową histerię i rozruchy w stolicy powiatu G. (zdemolowano wówczas szkołę i spalono kilka wozów policyjnych). W tym samym roku poważni ludzie na prowincji i w stolicy informowali mnie poufnie, że prezydent Paul Biya tak długo utrzymuje się przy władzy, ponieważ posługuje się czarami, a do swych praktyk magicznych używa ofiar ludzkich, przesyłanych mu przez osobistego czarownika. Jak pokazują przytoczone przykłady, czarownictwo, uznawane za cechę „mentalności plemiennej”, staje się użytecznym narzędziem wyjaśniania współczesnej rzeczywistości i nowej sytuacji, w jakiej znalazły się społeczności plemienne i grupy nominalnie zdetrybalizowane.

W obliczu modernizacji wielu aspektów życia społeczności tradycyjnych (plemiennych) w sferze ekonomicznej, społecznej i kulturowej, wobec potrzeby wyjaśniania nowych stosunków społecznych i ekonomicznych, dyskurs o czarownictwie okazał się nadzwyczaj przydatny. Jest on bowiem silnie zakorzeniony w najgłębszych pokładach osobowości zarówno tradycyjnego „człowieka plemiennego”, jak i jego zdetrybalizowanego kuzyna. W tym kontekście, czarownictwo można rozumieć jako wyrażoną z perspektywy mentalności plemiennej krytykę globalizacji i związanych z nią zależności. Jak zwrócili uwagę Henrietta L. Moore i Todd Sanders (2001: 14), czarownictwo nie tylko wiąże się z systemem globalnym, który nadaje mu współczesną formę, ale również dostarcza „metakomentarza” o szkodliwych skutkach kapitalizmu i procesów globalizacyjnych.

Uwagi końcowe

Wniosek, jaki nasuwa się po analizie tych przykładów, to teza o wzajemnym przenikaniu się dwóch odmiennych światów. Z jednej strony, mamy do czynienia z przejmowaniem przez społeczności plemienne dyskursu globalnej wioski i artykułowaniem swych interesów w kategoriach społeczeństwa „narodowego”

i obywatelskiego. Z drugiej strony, następuje przeniesienie struktur i standardów plemiennych do procesów związanych ze zjawiskiem globalizacji. Społeczeństwa plemienne reprodukują się w rzeczywistości globalnej, lecz nie na sposób tradycyjny, a „nowoczesny”. Ilustracją takiej modernizacji społeczności plemiennej jest między innymi status i źródło prestiżu wodza plemiennego. Tradycyjnie wódz budował swą pozycję i legitymizował władzę w oparciu o jej wymiar sakralny, a także umacniał ją dzięki znaczeniu podległej mu społeczności oraz w wyniku sojuszy zawieranych z sąsiednimi wodzami plemiennymi. Tak zgromadzony kapitał – symboliczny i społeczny – pozwalał mu bronić swych ludzi przed zagrożeniami idącymi ze świata zewnętrznego.

W zglobalizowanym świecie wodzowie plemienni, elity plemienne budują swą pozycję na zupełnie nowych zdolnościach i kompetencjach, które stają się ich kapitałem symbolicznym i społecznym. Kapitał ten stanowią: osobiste (lub za pośrednictwem powiązań rodzinnych) zakotwiczenie w strukturach państwa i społeczeństwa obywatelskiego (organizacji pozarządowych), zwłaszcza o zasięgu globalnym; wiedza i umiejętności praktyczne, takie jak dyplom dobrej uczelni (najlepiej o randze międzynarodowej) oraz znajomość języków dominujących w skali krajowej i globalnej. Te nowe rodzaje kapitału pozwalają elitom plemiennym pozyskiwać korzyści dla swego ludu z zasobów dóbr i idei społeczeństwa narodowego i globalnego.

Na zakończenie raz jeszcze powrócę do bajki La Fontaine’a, która dla współczesnych antropologów stała się metaforą relacji pomiędzy społeczeństwem plemiennym a narodowym. Okazuje się, iż w rzeczywistości dotkniętej globalizacją metafora kruchego glinianego garnka może przystawać do społeczeństwa plemiennego o tyle, o ile przyjmimy, iż jego wędrówka ma miejsce w rozkładającym wszystko „roztworze globalnego świata”. W takim środowisku, jego krucha konstrukcja nie tylko jest amortyzowana przez konkurencyjne względem społeczeństwa narodowego struktury ponadnarodowe, ale okazuje się często bardziej odporna na „żrące” właściwości globalnego roztworu niż z pozoru silniejsza „żelazna” konstrukcja narodu.

Zjawiska tu opisane nie są jedynie specyfiką Afryki, dotyczą one także innych kontynentów, w tym zwłaszcza znacznych obszarów Azji Środkowej (np. Afganistanu) i Południowej (np. Indii i Pakistanu). Dowodzą one, iż społeczeństwa plemienne, czy jak wolę je określać „postplemienne” nie są jedynie figurą stylistyczną o charakterze emocjonalnym lub sentencjonalnym, lecz dynamiczną, wielopostaciową formą społeczną, godną większego niż dotychczas zainteresowania antropologów.

Słowa kluczowe: plemię, globalizacja, postkolonializm, społeczeństwo postplemienne, rozwój, czarownictwo, Afryka, Kamerun

LITERATURA

- Azarya V.
1978 *Aristocrats Facing Change: the Fulbe in Guinea, Nigeria and Cameroon*, Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Baskouda J.-B.
1993 *Kirdi est mon nom*, Catholic Church: Yaounde.
- Barbier J.-C.
1982 *Pot de terre contre pot de fer: les sociétés dites acéphales et l'état*, w: J. Lombard (dir.), *Nature et forme de pouvoir dans les sociétés dites acéphales. Exemples camerounais*, Paris: ORSTOM, s. 30-62.
- Berman B.J.
1998 *Ethnicity, Patronage, and the African State: the Politics of Uncivil Nationalism*, „African Affairs” 97, s. 305-341.
- Binet J.
1980 *Migrations et appauvrissement culturel en Afrique*, „Cahiers du CHEAM” 9, s. 5-39.
- Branden N.
1994 *The Six Pillars of Self-Esteem*, New York: Bantam Books.
- Gellner E.G.
1958 *How to live in Anarchy*, „The Listener”, London, no 1514, 3 April, s. 579-583.
- La Fontaine J. de
1955 *Bajki. Wybór*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lévi-Strauss C.
1969 *Mysł nieoswojona*, przeł. A. Zajączkowski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lévy-Bruhl L.
1922 *La mentalité primitive*, Paris: Les Presses Universitaires de France.
1985 *How Natives Think*, Princeton: Princeton University Press.
[1919]
- Lewis I.M.
1968 *Tribal Society*, w: *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 16, s. 146-150.
- Mamdani M.
1996 *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, New York: Princeton University Press.
- Marcus M.A.
1983 *Townsmen and Tribesmen: Identity, History, and Social Change in Eastern Morocco*, New York: New York University Press.
- Memorandum...
1993 *Memorandum de la majorité opprimée du „Grand” Nord-Cameroun* (druk ulotny).
- Moore H.L., Sanders T.
2001 *Magical Interpretations and Material Realities: An Introduction*, w: H.L. Moore, T. Sanders (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities: Mo-*

- dernity, *Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London, New York: Routledge, s. 1-27.
- Myss C.
2006 *Leaving the Wounded Relationship Tribe*, w: G. Gendreau (ed.), *The Marriage of Sex and Spirit. Relationships at the Heart of Conscious Evolution*, Santa Rosa: Elite Books, s. 217-225.
- Pawlik J.
2006 *Czarownictwo w dyskursie politycznym współczesnych państw afrykańskich*, w: R. Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja*, Poznań: Biblioteka Telgte, s. 195-210.
- Rousseau J.-J.
1966 *Umowa społeczna*, przeł. B. Baczek i in., Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Upreti C.H.
2007 *Indian Tribes. Then and Now*, Jaipur: Pointer Publisher.
- Vorbrich R.
2001 *Kirditude – ideologia uciskanej większości Kamerunu*, „Afryka” 13, s. 1-17.

Ryszard Vorbrich

AN IRON POT AND A CLAY POT OR THE TRIBAL SOCIETY
CLASHED WITH THE NATIONAL AND GLOBAL SOCIETY.
THE CASE OF CAMEROON

(Summary)

The article deals with the transformations of the tribal society, its structures and tribal mentality in African post-colonial states, shown from the perspective of Cameroon, where the author conducted field studies for a few years. The author discusses the relations between the state and the tribe and between the new elites and the people who continue to live in the tribal community. The strategy aimed at the marginalisation of tribes pursued by the elites of post-colonial states was met with defence and adaptation reactions, which helped to retain many elements of the tribal tradition in the new national order. At the same time representatives of tribal communities discovered new possibilities of involvement, resorting to the ideological discourse and developmental solutions offered by the external world, especially by different global institutions.

Key words: tribe, globalisation, post-colonialism, post-tribal society, development, witchcraft, Africa, Cameroon