

# Nowak, Bronisław

---

## Rola czarnych kupców Diula w islamizacji Afryki Zachodniej

---

Przegląd Historyczny 60/3, 537-553

---

1969

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

## Rola czarnych kupców Diuła w islamizacji Afryki Zachodniej

Problematyka dziejów islamu w Afryce Zachodniej od lat jest przedmiotem studiów wielu wybitnych badaczy. Wystarczy wymienić nazwiska P. Marty, J. C. Froelicha, V. Monteila, J. H. Greenberga, A. Gouilly, S. J. Triminghama<sup>1</sup>. Sprawom islamu poświęcali również wiele kart swych prac pionierzy badań nad historią „Czarnej Afryki”: M. Delafosse, Ch. Monteil i inni<sup>2</sup>. Prawie każda praca dotycząca dziejów Afryki Zachodniej w jakimś stopniu porusza tę problematykę, niewątpliwie bardzo doniosłą i wiążącą się z szerszym zagadnieniem rozwoju społeczno-gospodarczego i politycznego społeczeństw tego kontynentu<sup>3</sup>.

Niestety, pomimo tak znacznego zainteresowania problemem islamu w Afryce, nadal bardzo dotkliwie odczuwa się brak prac syntetycznych, które by wyczerpały całość dostępnych źródeł i obfitą już literaturę. Dotychczasowe wyniki badań pozwalają zorientować się tylko w tzw. problemie „czarnego islamu” i to w późnym okresie, w XIX i XX wieku<sup>4</sup>. Co prawda ukazała się niedawno praca E. A. Tarwierdowej o rozprzestrzenianiu się islamu w Zachodniej Afryce od XI do XVI wieku<sup>5</sup>, ale i ona, mimo wielu zalet, grzeszy schematyzmem ujęcia i niezrealizowaniem do końca ambitnie nakreślonego planu badania<sup>6</sup>.

Większość badaczy zajmujących się problematyką islamu w Sudanie Zachodnim wyróżnia na ogół następujące fazy infiltracji tej religii na południe od Sahary:

<sup>1</sup> P. Marty, *Études sur l'Islam au Sénégal*, Paris 1917; tenże, *L'Islam en Guinée. Fouta-Djallon*, Paris 1921; tenże, *Études sur l'Islam au Dahomey: le Bas Dahomey, le Haut Dahomey*, Paris 1926; tenże, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, Paris 1922 i inne; J. C. Froelich, *L'Islam dans l'Afrique Noire*, Paris 1962; V. Monteil, *L'Islam noir*, Paris 1964; J. H. Greenberg, *The Influence of Islam on a Sudanese Religion*, New York 1964; A. Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris 1952; S. J. Trimingham, *Islam in West Africa*, London 1961 i inne.

<sup>2</sup> Szczególnie w pracach: M. Delafosse, *Les Noirs de l'Afrique*, Paris 1941; *Haut-Sénégal — Niger* t. I—III, Paris 1912; Ch. Monteil, *Le coton chez les Noirs*, „Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française” t. IX, 1926, nr 4, s. 585—684 i w innych.

<sup>3</sup> Por. np. uwagi M. Małowista na temat islamu w pracy: *Wielkie państwa Sudanu Zachodniego w późnym średniowieczu*, Warszawa 1964.

<sup>4</sup> „Czarnego islamu” dotyczą głównie cytowane wyżej prace V. Monteila, A. Gouilly, J. C. Froelicha.

<sup>5</sup> E. A. Tarwierdowa, *Rasprostranienie Islamu w Zapadnoj Afrikie (XI—XVI ww.)*, Moskwa 1967.

<sup>6</sup> Por. recenzję B. Stępniewskiej z pracy Tarwierdowej, PH LIX, 1968, nr 2, s. 323—326.

1. Okres berberski — kiedy islam dociera do czarnych społeczeństw Sudanu za pośrednictwem zislamizowanych już koczowników z pustyni, bądź też w drodze kontaktów handlowych z berberskimi kupcami osiadłymi w „miastach” czarnych.

2. Okres średniowiecznych Mali, Songhaju, Kanem-Bornu, kiedy to akcję islamizacyjną prowadzą państwa już mahometańskie.

3. XVIII—XIX w. — czasy „wojen świętych” prowadzonych pod sztandarem Proroka przez państwa Tukulorów, Soninke i Fulbe.

4. Okres kolonialny — koniec XIX i XX w. Wzrost wpływów islamu wiąże się między innymi z oporem w stosunku do kolonizatorów europejskich<sup>7</sup>.

Artykuł ten dotyczy roli Diula w dziele islamizacji Afryki Zachodniej. Była to grupa kupców zawodowych przeważnie wędrownych, która powstawała z różnych elementów etnicznych głównie Malinke i Soninke. Dziś stanowi odrębny lud wchodzący obok Malinke i Bambara w skład Mandingo. Jakie wobec tego miejsce zajmują oni w wyżej przedstawionym schemacie? Podkreśla się, że Diula prowadzili akcję islamizacyjną od początków swojej ekspansji handlowej na większą skalę (to znaczy od czasów potęgi Mali — XIV w.) aż do wieku XX<sup>8</sup>. A więc ciągle, nieprzerwanie, przez kilkaset lat. Nie oznacza to jednak, że w tak długim okresie czasu nie było w ich działalności fazy o szczególnym znaczeniu dla postępów islamizacji. Miał to być przede wszystkim okres pomiędzy wiekiem XV a XVIII i XIX, kiedy to po upadku mahometańskich Mali i Songhaju, kupcy Diula dzięki swojemu zawodowi mieli niemalże monopol na przenoszenie religii Proroka w najbardziej odległe rejony sawany i strefy przyłęsnej<sup>9</sup>.

Wydaje się, że w dotychczasowych badaniach nad dziejami islamu w Afryce Zachodniej przypisywano kupcom Diula zbyt wielką rolę w islamizowaniu społeczeństw animistycznych. Zapominano, że byli oni przede wszystkim kupcami i sprawy handlu, zysku, zajmowały ich najbardziej. Jeśli w ogóle zajmowali się nawracaniem, był to tylko margines w ich zasadniczej działalności. Zresztą problem „przenoszenia” przez kupców elementów kultury i religii dotyczy nie tylko Diula i islamu. Jest to zagadnienie ważne dla zrozumienia różnych dróg przenikania chrześcijaństwa we wczesnośredniowiecznej Europie.

Oczywiście błędem byłoby absolutne negowanie wszelkich zasług Diula dla islamu. Wypada jednak zastanowić się nad ich możliwościami w krzewieniu religii i nad ich realnymi sukcesami w tej akcji.

Brak jest prac specjalnie poświęconych temu zagadnieniu. W pracach wymienionych wyżej autorów można znaleźć tylko wzmianki na ten temat. Panuje jednak opinia zgodna, a w moim przekonaniu niezbyt uzasadniona, że kupcy Diula w bardzo poważnym stopniu przyczynili się do zislamizowania znacznej części Afryki Zachodniej. To dzięki nim przede wszystkim islam miał dotrzeć do ludów strefy przyłęsnej, przeniknąć na wybrzeża Atlantyku, a nawet nad Zatokę Gwinejską. Miał

<sup>7</sup> Cyt. za A. Gouilly, op. cit.

<sup>8</sup> Por. np. R. Mauny, *Tableau géographique de l'Ouest Africain au Moyen Age. D'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, IFAN-Dakar 1961, s. 389; V. Monteil, op. cit., s. 52; Binger, *Du Niger au Golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi (1887—1889)* t. I, Paris 1892, s. 393—395.

<sup>9</sup> A. Gouilly, op. cit., s. 51.

zdobyć wielu nowych wyznawców. Opinię taką reprezentuje np. A. Gouilly<sup>10</sup>. Nazywa on Diula „prawdziwymi propagatorami islamu”<sup>11</sup>, podkreśla, że zawód predysponował ich do nawracania na wielką skalę<sup>12</sup>. Gouilly przejął wcześniejszą tezę P. Marty, że wielki handel był prawie wyłącznie domeną mahometan<sup>13</sup>. Jest to teza w sposób oczywisty niesłuszna. W tej chwili wiele już wiemy chociażby o kupcach Joruba, Mossi, Aszanti<sup>14</sup>, którzy na pewno nie byli mahometanami. Podobnie oceniał rolę kupców Diula w islamizacji V. Monteil<sup>15</sup>. Islam przenikał według niego na południe przede wszystkim szlakami handlowymi, zdobywał nowych wyznawców dzięki działalności „misyjnej” kupców mahometan<sup>16</sup>. Monteil, idąc za zdaniem innych badaczy (głównie E. P. Skinnera), przypisywał kupcom Yarse (Soninke i Diula) poważną rolę w islamizowaniu ludu Mossi<sup>17</sup>. Powołując się na Amadou Hampâté Bâ przyjął, że już w wieku XI (?) kupcy Diula stworzyli szereg zislamizowanych „wysepek” w strefie pomiędzy sahelem a lasem tropikalnym<sup>18</sup>. Trimingham w swych pracach na temat islamu w Afryce również bardzo mocno podkreślał rolę kontaktów handlowych w rozprzestrzenianiu się wpływów islamu<sup>19</sup>. Takie same stanowisko zajmuje R. Mauny. „W Górnej Gwinei, Górnej Wolcie, na Wybrzeżu Kości Słoniowej, Na Złotym Wybrzeżu, w Togo i Dahomeju, mapa islamu koresponduje, najogólniej biorąc, z dawnymi osiedlami handlowymi Diula”<sup>20</sup>. Mauny uważał, że kupcy Diula mieli w zasadzie tylko dwie wspólne cechy: zawód i religię, religię mahometańską<sup>21</sup>. Teza, że każdy kupiec Diula jest mahometaninem jest powszechnie przyjmowana w historiografii afrykanistycznej<sup>22</sup>.

W moim artykule chciałbym zastanowić się, czy rzeczywiście wszyscy Diula byli mahometanami i czy zawsze i wszędzie na ogromnych terenach, które znajdowały się w obrębie ich zainteresowań kupieckich i kolonizacji osadniczej, byli oni realnie zainteresowani w prowadzeniu islamizacji. Spróbuję też określić ich rzeczywisty wkład w dzieło islamizacji Afryki Zachodniej. Z wielu względów prawie zupełnie pomnę inne ważne strony tego samego procesu jak: możliwości przyjęcia nowej religii przez społeczeństwa animistyczne, które się z nią w jakikolwiek sposób zetknęły, oraz zainteresowanie dla islamu lub jego brak ze strony tychże samych społeczeństw<sup>23</sup>.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 241—243.

<sup>13</sup> Tamże, s. 241; P. Marty, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, s. 395.

<sup>14</sup> Np. o kupcach Mossi por. Binger, op. cit.

<sup>15</sup> V. Monteil, op. cit., s. 274—275.

<sup>16</sup> Tamże, s. 51, 52.

<sup>17</sup> Tamże, s. 53.

<sup>18</sup> Tamże, s. 275.

<sup>19</sup> S. J. Trimingham, op. cit.; tenże, *Islam in the Sudan*, London 1949; tenże, *A History of Islam in West Africa*, Oxford, 1962. Omówienie poglądów Triminghama w pracy V. Monteila, op. cit., s. 51.

<sup>20</sup> R. Mauny, op. cit., s. 387—388.

<sup>21</sup> Tamże, s. 388.

<sup>22</sup> Por. np. V. Monteil, op. cit., s. 51; A. Gouilly, op. cit., s. 241; Binger, op. cit., t. I, s. 395; L. Tauxier, *Le noir de Bondoukou. Koulangos-Dyoulas-Abrons...*, Paris 1921, s. 225; E. Bernus, *Kong et sa région*, „Études Éburnéennes”, t. VIII, Abidjan 1960, s. 255.

<sup>23</sup> Pomijam także narzucanie islamu przy pomocy siły zbrojnej, ponieważ ta forma nawracania nie miała większego znaczenia w działalności islamizacyjnej Diula.

\*

Przyjmując, że kupcy Diula odegrali poważną rolę w rozszerzaniu wpływów islamu na tereny pomiędzy sahelem a lasem tropikalnym, należałoby najpierw zastanowić się, czy byli oni wystarczająco silni liczebnie, aby móc wpłynąć na animistyczne społeczeństwa, wśród których żyli i handlowali, i czy sami byli w dostatecznym stopniu jako grupa zislamizowani, aby móc nawracać na wielką skalę innych. Teren, który przynajmniej od XVI wieku pozostawał w absolutnej dominacji handlowej Diula, był ogromny<sup>24</sup>. Do jego centrum, okolic miasta Kong, Europejczycy dotarli dopiero pod koniec wieku XIX. Pierwsze, szersze i zarazem znakomite informacje zawdzięczamy Francuzowi Binger<sup>25</sup>. Ale dane liczbowe, które mogą nam pomóc w odpowiedzi na wyżej postawione pytania, są nieco późniejsze i pochodzą z początków wieku XX.

M. Delafosse w jednej ze swych prac zamieścił dosyć szczegółowe wyniki spisu ludności, który w 1909 r. miał miejsce we francuskich koloniach Sudan i Górna Wolta<sup>26</sup>. Niestety nie wiem, na jakich zasadach został on przeprowadzony, na podstawie jakich kryteriów przypisywano badanych do określonych grup etnicznych, czy też przypisywano im wyznanie. Znając nienajlepszą technikę przeprowadzania tego typu spisów, szczególnie w koloniach, nie należy brać zbyt dosłownie jego wyników. W każdym razie traktując te dane wyłącznie jako rząd współzależnych od siebie wielkości, można wykorzystać je jako podstawę do ogólnych wniosków, które dopiero po skonfrontowaniu z innymi typami źródeł nabiorą odpowiedniej wagi. Wyniki tego spisu stawiają nas przed istotnym pytaniem: jak dalece mogą być one przydatne dla spojrzenia w przeszłość? Jedno nie budzi chyba wątpliwości: mogą one służyć jako konkretny, liczbowy wyraz efektów akcji islamizacyjnej prowadzonej od wieków przez ludy mahometańskie wśród animistów<sup>27</sup>. I przede wszystkim od tej strony będą przeze mnie wykorzystane.

Liczebność Diula, ich rozmieszczenie w okręgach oraz wyznanie w oparciu o dane spisu ludności z 1909 r. przedstawia poniższa tablica 1<sup>28</sup>.

W Sudanie i Górnej Wolcie mieszkało zatem w 1909 r. 227 270 Diula, wśród których 65% stanowiłi mahometanie. Jest więc to stopień zislamizowania niezwykle wysoki i mało która grupa etniczna Czarnej Afryki mogłaby się poszczycić podobnym. Stąd też mogę przypuszczać, że badacze przypisujący Diula tak ogromną rolę w dziele islamizacji, pozwolili się zasugerować tym danym, nie zajmując się ich bardziej szczegółową analizą. A pozwala ona na nieco inne, odmienne wnioski.

Przede wszystkim o tak wysokim stopniu zislamizowania całej grupy zadecydowały okręgi: Ouahigouya, Ouagadougou, Gaoua (na terenach zamieszkałych głównie przez Mossi), podokrąg San, gdzie wszyscy Diula

<sup>24</sup> Patrz mapa.

<sup>25</sup> Binger pozostawił szczególnie cenne opisy terenów dzisiejszej Górnej Wolty oraz Wybrzeża Kości Słoniowej. Jest również autorem interesującej historii ludów Mandé.

<sup>26</sup> M. Delafosse, *Haut-Sénégal — Niger (Soudan Français)*, Paris 1912, 3 tomy. Interesujące nas dane t. I, s. 165—171.

<sup>27</sup> Obok Diula do „nosićieli” islamu zalicza się w tej części Afryki Zachodniej, która podlegała kolonizacji Diula lud Soninke, w późniejszym okresie (XIX w.) Fulbe, na terenach granicznych między wpływami Mandé i Hausa (basen rzeki Wolty) lud Hausa.

<sup>28</sup> M. Delafosse, *Haut-Sénégal — Niger* t. I, s. 165—170.

Tablica 1

Okręg	Diula	Diula mahometanie	Procent Diula mahometan
Bougouni	2 500	2 412	96
Sikasso	27 302	2 746	10
Koutiala	4 282	2 444	57
San (podokręg)	4 436	4 436	100
Koury	43 527	25 490	59
Ouahigouya	19 764	19 764	100
Gaoua	1 800	1 800	100
Bobo-Dioulasso	39 215	4 250	11
Ouagadougou	84 444	84 444	100
Razem	227 270	147 786	ponad 65

są mahometanami oraz okręg Bougouni, gdzie wśród Diula mahometanie stanowią 96%. Ponieważ mieszka tu łącznie aż 108 508 Diula, stąd też liczby te w sposób decydujący wpłynęły na obraz całości. Zastanawia, dlaczego w Górnej Wolcie wszyscy Diula są mahometanami. Wydaje się, że zaważyła tu stosunkowo późna, a jednocześnie silna liczebnie penetracja Diula, której szczyt przypada na wieki XVIII—XIX<sup>29</sup>. Nie bez znaczenia był tu również fakt, iż Diula przybywali do Górnej Wolty z terenów o daleko już wówczas posuniętej islamizacji, z obszarów nad górnym i środkowym Nigrem<sup>30</sup>. Wszyscy ci Diula byli już więc mahometanami w momencie napływu na tereny zamieszkałe przez lud Mossi. Względnie krótki okres przebywania w środowisku zdecydowanie jeszcze animistycznym, przy stałym dopływie posiłków, nie zdołał wywołać utraty przez Diula religii Proroka. Zjawisko to zastanawia tym bardziej, że Diula mieszkali na terenie Górnej Wolty w niewielkich grupach rozproszonych po znacznym terytorium<sup>31</sup>. Być może nacisk ze strony Mossi, stojących pod względem rozwoju cywilizacyjnego i politycznego daleko wyżej od wielu animistycznych ludów południa Sudanu, sprawił, że wśród mahometan Diula wzmogły się tendencje integracyjne i separatystyczne, a tu czynnik religijny odgrywałby istotną rolę. Warto również podkreślić fakt, że w wieku XIX górna warstwa społeczeństwa Mossi była przynajmniej formalnie zislamizowana. Ponad 100 000 mahometan Diula żyjących wśród Mossi powinno zatem osiągnąć znaczne sukcesy w krzewieniu swojej wiary. Przypuszczenie to jest jednak niesłuszne. W 1909 r. w okręgach Ouagadougou i Ouahigouya mieszkało około 1 200 000 Mossi, spośród których tylko 21 057 określiło swoją religię jako mahometkańską<sup>32</sup>. Jeśli więc można mówić o świadomej, czy też niezamierzonej akcji islamizacyjnej ze strony Diula, to jej efekty nie były imponujące.

Podobnie, jak się zdaje, nie wierzy w misję islamizacyjną kupców Diula Levtzion Nehemia, autor interesującego artykułu na temat

<sup>29</sup> V. Monteil, op. cit., s. 53; Binger, op. cit. t. I, s. 393.

<sup>30</sup> Levtzion Nehemia, *Commerce et Islam chez les Dagomba du Nord-Ghana*, AHES 1968, nr 4, s. 724—725.

<sup>31</sup> M. Delafosse, op. cit. t. I, s. 169.

<sup>32</sup> Tamże, s. 168—170.

handlu i islamu wśród Dagomba<sup>33</sup>. Pisze on co prawda, że przynajmniej od pierwszych lat wieku XVI kupcy Yarse (Soninke i Diula) usiłowali krzewić wśród Mossi religię mahometańską, ale ich wysiłkom nie przypisuje większego i trwalszego znaczenia. „Wydaje się paradoksalne — pisze — że islamizacja Mossi została przyspieszona bardziej przez kontakty z Południem, które reprezentowało poganizm, niż przez bezpośrednie wpływy Północy mahometańskiej. I jest to prawda nie tylko dla wieku XX, lecz również dla XVIII w. Muzułmanie Yarse żyli wśród Mossi już ponad dwa wieki przed tym, nim Moro-Naba, na wzór Mamprusi, mianował pierwszego immama, powierzając mu oficjalną rolę na swym dworze”<sup>34</sup>.

Jak widać opinia Levtziona Nehemii dotycząca ewentualnej roli Diula w islamizowaniu ludów Górnej Wolty zgadza się z tym, co można wysnuć z danych statystycznych wyżej zaprezentowanych.

Bardziej zrozumiały wydaje się wysoki stopień zislamizowania samych Diula w takich okręgach jak San i Bougouni. Okręgi te leżały przecież wcześniej w obrębie Mali i Songhaju, państw mahometańskich, w których kupcy Diula należeli do klasy panującej. Kontaktowali się tu silniej i regularniej niż ich pobratymcy z Południa z bardziej cywilizowaną i zislamizowaną Północą. Fakt przynależności do gminy mahometańskiej dawał wymierne korzyści. Stwarzał większe szanse bezpieczniejszej podróży handlowej na tereny pozostające pod kontrolą fanatyków islamu — Maurów. Sytuacja obiektywna sprzyjała zachowaniu religii mahometańskiej oraz stwarzała zainteresowanie dla jej przyjęcia. I wydaje się, że tylko dla tych terenów, które pozostawały pod wyraźną supremacją polityczną lub gospodarczą zislamizowanej Północy wysoce prawdopodobna jest teza, że animistyczni szefowie i naczelnicy wiosek, osiedli, miast, czy też różnego typu organizmów politycznych byli zainteresowani w utrzymywaniu dobrych stosunków z mahometanami, a nawet w nawracaniu się<sup>35</sup>. Bardziej na południe sytuacja wyglądała odmiennie. Była mniej korzystna dla rozszerzania się wpływów islamu.

Zaskakuje niewątpliwie bardzo niski stopień zislamizowania Diula w okręgach Sikasso i Bobo-Dioulasso, szczególnie w tym ostatnim. Tym bardziej, że Bobo-Dioulasso odegrało w historii Diula, w dziejach ich penetracji handlowej, gospodarczej, politycznej i kulturalnej podobną rolę, chociaż na mniejszą skalę, jak Kong czy też Bondoukou<sup>36</sup>.

W roku 1909 liczba ludności w okręgu Bobo-Dioulasso wynosiła ogółem 282 250 ludzi. Udział poszczególnych grup plemiennych w tej liczbie obrazuje poniższe zestawienie<sup>37</sup> (por. tablica 2).

Jak widać, podstawę ludności okręgu stanowią Sénoufo oraz plemiona grupy Bobo. Sami Diula (mimo nazwy ośrodka) są grupą stosunkowo małą. Stanowią niecałe 14% ogółu mieszkańców. Wśród Diula tylko 11% wyznaje islam. Sam więc przykład Bobo-Dioulasso wystarcza, aby przy badaniu zagadnień dotyczących rozprzestrzenienia islamu bardzo ostrożnie interpretować dane o jego zasięgu na podstawie zasięgu migracji lu-

<sup>33</sup> Por. przyp. 30.

<sup>34</sup> Levtzion, Nehemia, op. cit., s. 724—725.

<sup>35</sup> R. Mauny, op. cit., s. 388.

<sup>36</sup> Na ten temat por. Binger, op. cit. t. I, s. 369—375; D. Traoré, *Le royaume mandingue de Bobo*, „Éducation Africaine”, janvier-juin 1937, nr 26, s. 58—77.

<sup>37</sup> M. Delafosse, op. cit. t. I, s. 170—171.

dów, które w mniemaniu badaczy były nosicielami i propagatorami religii mahometańskiej<sup>38</sup>. Nie zawsze mapa islamu musi się pokrywać z mapą kolonii Diula, bo też nie wszyscy Diula byli mahometanami.

Tablica 2

Grupa plemienna	Ludzi	W tym mahometan
Peul	2 130	200
Soninke	1 600	1 600
Diula	39 215	4 250
Samorho	3 000	brak
Sia (Bobo-Diula)	6 000	200
Senoufo	132 885	brak
inni (głównie Bobo)	97 420	brak
Razem	282 250	6 250

W okręgach Ouagadougou i Ouahigouya mieliśmy do czynienia z znaczną liczbą kolonii Diula rozrzuconych na dużym terenie. Żadna z nich nie była liczna. Tu, w okręgu Bobo-Dioulaso sytuacja jest prawie absolutnie odmienna. Przede wszystkim znaczna koncentracja Diula występuje w samym mieście i jego najbliższej okolicy. Główny szlak handlowy Kong — Bobo-Dioulaso jest w pełni kontrolowany i zabezpieczony przez Diula. Przy szlaku, co 10—20 km (tyle mniej więcej wynosiła trasa dziennego przemarszu z towarem) leżą wioski, w których osiedli na stałe kupcy Diula. Na ogół sprawują w nich władzę potomkowie Sekou-Ouattary, założyciela panującej w Kong dynastii. W samym Bobo-Dioulaso władza należy również do Diula<sup>39</sup>. W sumie więc sytuacja kupców Diula jest w tym rejonie pod każdym względem daleko korzystniejsza niż w kraju Mossi. Zatem dlaczego tak mało jest tu wśród Diula mahometan? Czyżby takie czynniki, jak liczebność kolonii kupieckiej, jej znaczenie polityczne i gospodarcze nie odgrywały decydującej roli w utrzymaniu, a nawet rozszerzaniu stanu posiadania gminy mahometańskiej? Musimy więc gdzie indziej szukać przyczyn wpływających na procesy islamizacyjne i deislamizacyjne. Paul Marty, znany badacz dziejów islamu w Afryce, postawił już dawno tezę: „Islam jest synonimem handlu, animizm życia na roli. Każdy muzułmanin, który wraca do uprawy roli, zdaje się być stracony dla islamu, podobnie jak każdy poganin, który zajmie się handlem wędrownym, zdaje się być stracony dla animizmu”<sup>40</sup>.

<sup>38</sup> Warto tu przypomnieć tezy Ch. Monteila zaprezentowane w cytowanym artykule na temat bawełny u Czarnych (por. przyp. 2). Monteil wiązał rozpowszechnienie użycia tkanin bawełnianych, wzrost ilości ziemi oddanej pod uprawę bawełny i rozwój tkactwa z sukcesami islamu w Afryce Zachodniej. Tym samym ważną, jeśli nie decydującą rolę w dziele islamizacji Afryki przypisywał czarnym kupcom Diula, którzy zaznajamiali animistyczne ludy południowej sawany z bawełną i tkactwem. Diula mieli więc w islamizacji widoczny, materialny interes.

<sup>39</sup> Binger, op. cit. t. I, s. 321 i 327; E. Bernus, op. cit., s. 251 i niżej.

<sup>40</sup> P. Marty, *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*, s. 395.



Teza ta w całości jest raczej niesłuszna, zawiera jednak interesującą wskazówkę badawczą.

W toku trwającej przynajmniej od wieku XIII penetracji handlowej Diula w Afryce Zachodniej ogromne tereny od wybrzeży Atlantyku na zachodzie po Czarną Woltę na wschodzie i od Senegal i Nigru na północy po pas lasów tropikalnych na południu znalazły się w strefie ich wpływów handlowych. Obszar ten przemierzały regularnie karawany Diula w tradycyjnym dla tej części Afryki kierunku północ—południe. Od momentu pojawienia się na wybrzeżach Afryki Europejczyków coraz większego znaczenia nabierały szlaki prowadzące z wnętrza Afryki Zachodniej ku ujściom takich rzek jak Senegal, Casamansa, Gambia, Rio Grande oraz poprzez pas lasów tropikalnych na wybrzeża Zatoki Gwinejskiej. Handel przybierał coraz to większe rozmiary. Znaczna część Diula, mimo iż typowym dla nich zajęciem był raczej handel wędrowny, osiadła na stałe w tych punktach, które dawały teraz największe możliwości zysku. Osiedli Diula zajmowali się nadal handlem, ale już nie tylko. Doszło rzemiosło (głównie tkactwo), a nawet uprawa roli<sup>41</sup>. Szczególnie intensywna kolonizacja Diula miała miejsce właśnie nad Gambią i Casamansą, na terenach styku lasu tropikalnego i sawany w tzw. przez nich Ouorodougou — czyli kraju orzechów kola oraz w najkorzystniej położonych punktach na tradycyjnym szlaku z południa do wielkich handlowych emporiów Północy: Dzenne i Timbaktu. Powstałe tu osiedla kupców Diula z natury rzeczy musiały wchodzić w bliskie kontakty z miejscową ludnością, z animistami. Dobry interes obu stron wymagał przyjaznych stosunków, wzajemnej tolerancji. Bliskie współżycie musiało powodować wzajemne oddziaływanie na siebie. Nie można mówiąc o wpływach mahometan Diula na animistów zapominać, że na Diula oddziaływały również i to znacznie, a w moim przekonaniu na wielu terenach bardziej efektywnie, społeczeństwa animistyczne. Przy czym obopólne wpływy nie ograniczały się przecież wyłącznie do spraw religii, czy szerzej kultury. Dużo większe i trwalsze znaczenie miały wpływy w sferze gospodarczej, społecznej i politycznej. Trudno tu o tym więcej pisać ponieważ jest to odrębne zagadnienie.

Istniejące źródła nie pozwalają niestety na dokładne prześledzenie procesu wtapiania się mahometan Diula w społeczności animistyczne, nawrotu do własnych przedislamicznych wierzeń, bądź też przejścia wierzeń ludności, wśród której żyli. Pewnych danych dostarcza dopiero współczesna literatura etnograficzna lub też literatura z początków wieku XX, również nastawiona raczej etnograficznie niż ściśle historycznie. Dla naszego zagadnienia szczególnie wiele materiału zawierają prace B. Holasa i L. Tauxiera.

B. Holas<sup>42</sup> bardzo mocno podkreślał dominujący wpływ Diula na Sénoufo w dziedzinie gospodarczej i politycznej. Było to wynikiem zarówno długiego okresu przebywania Diula wśród tego ludu<sup>43</sup>, jak i stosunkowo dużej liczebności Diula tu osiadłych. Według danych z lat 1949—1953, w trzech *subdivisions* Korhogo, Boundiali i Ferkessedougou

<sup>41</sup> W wielu wypadkach bogaci kupcy Diula wykorzystywali do pracy na roli niewolników. Por. na ten temat Binger, op. cit. t. I, s. 283; R. Caillie, *Journal d'un voyage à Tombouctou et à Jenné dans l'Afrique centrale* t. II, Paris 1830, s. 13 i niżej.

<sup>42</sup> B. Holas, *Les Sénoufo (y compris les Minianka)*, Paris 1957, s. 11—17.

<sup>43</sup> Tamże, s. 13.

zamieszkiwało 66 841 Diula na ogólną liczbę ludności 346 380 (w tym Sénoufo 262 241)<sup>44</sup>. Diula, którzy osiedli na stałe wśród Sénoufo zajmowali się głównie handlem i rzemiosłem, ale nie stronili również od zajmowania się uprawą roli. Być może pewne znaczenie miał tu przykład Sénoufo — doskonałych rolników. Proces wtopienia się Diula w miejscową społeczność był już tak daleko w wieku XX posunięty, iż nie uważano ich tu za obcych, za cudzoziemców<sup>45</sup>. Diula potrafili doskonale przystosować się do miejscowych warunków. Wrosli w życie kraju. Liczni spośród nich, nie wyrzekając się praktyk muzułmańskich, brali udział, w mniej lub bardziej jawny sposób, w obrzędach ku czci Lô, głównego bóstwa-fetysza Sénoufo. Jednocześnie wobec znamienitszych przedstawicieli Sénoufo nadal występowali jako mahometanie, bo niekiedy dawało im to szanse dodatkowych korzyści<sup>46</sup>. Ten synkretyzm religijny, swoisty dla „czarnego islamu”, był już tu bardzo nasycony elementami wierzeń tradycyjnych. Można przypuszczać, że na terenach gdzie Diula stanowili znakomitą mniejszość ludności to nasycenie elementami animistycznymi musiało być jeszcze poważniejsze, a z czasem mogło prowadzić do ostatecznego zerwania z islamem. U Sénoufo zdarzały się oczywiście wypadki przyjmowania przez nich islamu. Ale według Holasa był to najczęściej akt czysto formalny<sup>47</sup>. A więc i u Sénoufo Diula nie mogą się poszczycić większymi efektami swej działalności islamizacyjnej. Spis ludności z roku 1909 w okręgu Bobo-Dioulasso wykazał, iż mieszkało tam 132 885 Sénoufo. Nikt spośród nich nie był mahometaninem<sup>48</sup>.

W podobnej zależności gospodarczej od Diula pozostawały plemiona Gouin i Tourouka. Zamieszkiwały one tereny leżące przy ważnym szlaku handlowym Kong — Bobo-Dioulasso. Przejęły one od Diula sposób ubierania się, tak zwane „diamou”-totemy. Zaopatrywać się musiały u nich w sól, tkaniny i inne towary pierwszej potrzeby. Język tych plemion zawiera bezpośrednio wzięte od Diula nazwy takich metali jak złoto, srebro, miedź. Wszystko to świadczy o długich wzajemnych kontaktach. Mimo to Gouin i Tourouka pozostali nadal animistami. L. Tauxier nazywa te plemiona „dzikimi”. Píše, że Diula niechętnie zapuszczali się w głąb ich terytorium, ponieważ groziło to nie tylko utratą towaru, ale często i życia<sup>49</sup>. Oczywiście i tu Diula nie mają żadnych sukcesów w nawracaniu.

Prouteaux<sup>50</sup> pisząc o pewnych aspektach życia w Kong, zwrócił uwagę na charakterystyczny moim zdaniem proces. W samym mieście i jego najbliższej okolicy Diula mieli do czynienia ze słabym przeciwnikiem. Plemiona tu osiadłe jeszcze przed przybyciem Diula (pierwsza wielka fala migracji Diula — początek XVIII w.) nie miały tradycji trwalszych organizmów politycznych. Były słabe liczebnie. Toteż zostały, jak np. Falafala, prawie zupełnie wchłonięte przez Diula. Straciły

<sup>44</sup> Tamże, s. 24.

<sup>45</sup> Tamże, s. 17.

<sup>46</sup> Tamże.

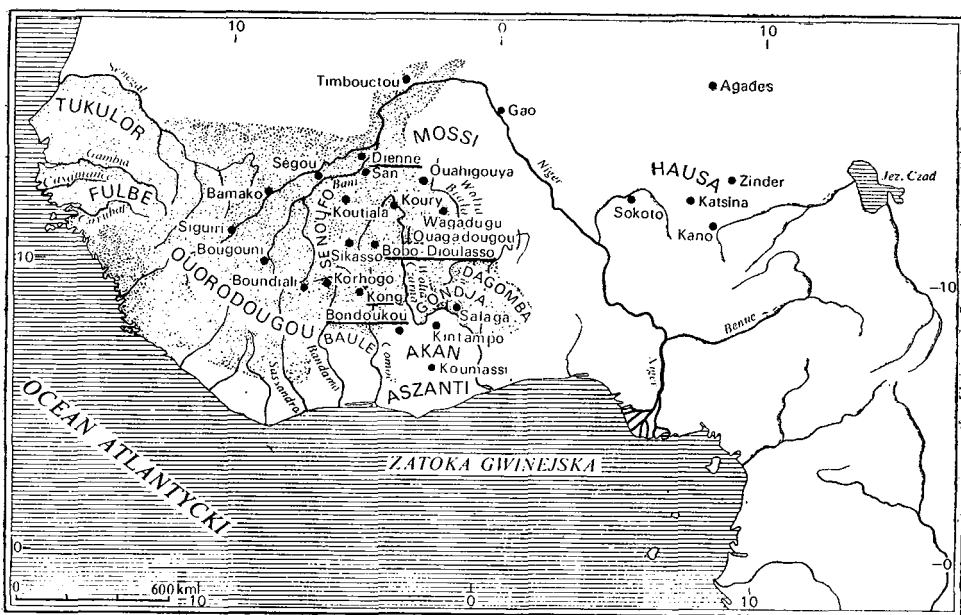
<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> M. Delafosse, op. cit. t. I, s. 166, 167, 170.

<sup>49</sup> L. Tauxier, *Les Gouin et les Tourouka-résidence de Banfora, cercle de Bobo-Dioulasso*, „Journal de la Société des Africanistes” t. III, fasc. I, Paris 1933, s. 77—128; szczególnie s. 92, 98—99.

<sup>50</sup> Prouteaux, *Divertissement de Kong*, „Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française” t. VII, 1925, nr 4, s. 606—650.

swój język, kulturę, religię, nawet poczucie odrębności. Ale jednocześnie pod ich wpływem mahometanizm Diula został głęboko przeobrażony, nabrał lokalnego zabarwienia. Różni się bardzo od wiary Diula z innych ośrodków, nawet niezbyt odległych<sup>51</sup>. Ten sam autor pisał: „...w większości wypadków kolonie Diula istniały obok [podkreślenie moje — B.N.] autochtonów nie podejmując prób zmierzających do ich asymilacji, [kolonie] nie miały zresztą potrzebnej do tego siły”<sup>52</sup>.



Jednym z najważniejszych ośrodków handlowych, politycznych i kulturalnych Diula było miasto Kong. Okres jego świetności (połowa XVIII — koniec XIX w.) był ściśle związany z opanowaniem władzy politycznej w mieście przez klan Diula-Ouattara<sup>53</sup>. Dynastia Ouattara zorganizowała specyficzny organizm polityczny zwany „Państwami Kong”. Jego wpływy rozściierały się dalej niż sięgała realna władza klanu Ouattara<sup>54</sup>. Miasto Kong było również szeroko znanym centrum cywilizacji mahometańskiej na obszarach południowej sawany. Już w wieku XIX zaczęło obrastać w legendę podobną tej, która powstała wokół Timbaktu. Przed zniszczeniem miasta przez Samoriego Kong liczyło około 15 tys. mieszkańców, głównie Diula i ich niewolników<sup>55</sup>. W mieście istniało 5 meczetów, wiele domów przeznaczonych dodatkowo na modły, wiele szkół koranicznych. Zdawać by się mogło, że tak szeroko znany ośrodek kultury mahometańskiej powinien wpłynąć w istotny sposób na wzrost liczby wyznawców islamu i to nie tylko

<sup>51</sup> Tamże, s. 606—607.

<sup>52</sup> Tamże, s. 606.

<sup>53</sup> E. Bernus, op. cit., s. 249; Binger, op. cit. t. I, s. 323 i niżej.

<sup>54</sup> Braulot, *Mission pour la délimitation des frontières de la Côte d'Ivoire. Rapport aux archives du ministère de la F.O.M.* (III, s. 3), cyt. za: R. Bernus, op. cit., s. 266.

<sup>55</sup> Binger, op. cit. t. I, s. 298.

w jego najbliższej okolicy. Tym bardziej, że Kong było stolicą państwa, w którym islam był religią oficjalną. Faktem jest, jak już zresztą pisałem, że kilka słabszych liczebnie plemion z regionu bezpośrednio przylegającego do miasta zostało zasymilowane przez Diula, przyjmując także religię mahometańską. Współczesna mapa zasięgu islamu pokazuje też wyraźnie, że miasto z najbliższą okolicą stanowi poważną „wyspę islamu”. Niemniej jednak ludy najliczniejsze, które wcześniej znajdowały się w obrębie wpływów Kong, tzn. Bobo i Sénoufo, tylko w minimalnym stopniu zostały zislamizowane. Binger, który w 1888 r. wędrował do Kong, do miasta i państwa islamu, dziwił się bardzo, że Bobo chodzą jeszcze nago, że islam wśród nich nie poczynił żadnych większych postępów<sup>56</sup>. Brak zorganizowanego działania misyjnego u Bobo przez mahometan Diula usiłował tłumaczyć niezwyklej tolerancją religijną kupców z Kong. Tolerancja, zrozumiała u kupców, miała tu pewne znaczenie, ale czy decydujące?

W samym mieście, według Bingera, wszyscy Diula mieli być mahometanami, ale sami spośród siebie wyróżniali tzw. „złych mahometan”, tych którzy pili *dolo* — miejscowe piwo<sup>57</sup>. Picie piwa, jak również innych mocniejszych trunków, nie było wyłączeniem „przywilejem” mahometan z Kong. R. Jobson (początek XVII w.) opisując szeroko osiedla marabutów Mandingo nad rzeką Gambią zauważył, że i tu warzy się i pije *dolo*<sup>58</sup>.

Jak liczna była grupa „złych mahometan” w Kong w końcu wieku XIX — tego nie wiemy. Konkretnych liczb nasz główny informator, Binger, nie podaje. Możemy się tylko domyślać, że było ich niemało skoro cała dzielnica miasta zajmowała się w zasadzie wyłącznie warzeniem i sprzedażą piwa<sup>59</sup>. Binger z ironią pisał, że monopol na produkcję i sprzedaż owego *dolo* należał do grupy bogatych i gorliwych mahometan<sup>60</sup>.

Oczywiście przy wyróżnieniu „złych mahometan” nie brano pod uwagę tylko faktu, że piją oni piwo. Zapewne brali oni również udział w obrzędach tradycyjnych, animistycznych, gdzie jak wiemy alkohol był ważnym elementem „święta”.

W okresie dominacji klanu Ouattara w Kong zaczęto używać dla określenia „złych mahometan” jeszcze innego terminu: Sonangui. Kim oni byli? Bernus podaje, że sam termin wywodzi się od słowa *Souananke*, ludzie Suny, „obrońcy islamu”<sup>61</sup>. Grupa Sonangui zaczęła powstawać jeszcze w czasach Sekou Ouattary (pierwsza połowa XVIII w.), kiedy to Diula po podporządkowaniu sobie miasta i jego okolic rozpoczęli ekspansję terytorialną na większą skalę<sup>62</sup>. Wówczas z podbitych już plemion animistów zaczęli rekrutować oddziały wojowników, które nazwali właśnie „armią obrońców islamu” — Sonangui. Grupa ta nie miała jed-

<sup>56</sup> Tamże. Por. także uwagi Ch. Monteila na ten sam temat (op. cit., s. 585—590).

<sup>57</sup> Binger, op. cit. t. I, s. 298.

<sup>58</sup> R. Jobson, *The Golden Trade...*, London 1623, s. 74, 168.

<sup>59</sup> Binger, op. cit. t. I, s. 318—319.

<sup>60</sup> Tamże, s. 319. W czasie wielkiego targu sprzedawano wiele hektolitrow piwa. Cena za jeden litr była stosunkowo bardzo niska.

<sup>61</sup> E. Bernus, op. cit., s. 254. Por. także M. Delafosse, op. cit. t. III, s. 281.

<sup>62</sup> E. Bernus, op. cit., s. 256—265; H. Labouret, *Les tribus du rameau Lobi*, Paris 1931, s. 30—35.

nolitego charakteru etnicznego. Znaleźli się w niej zarówno animiści z takich plemion jak Falafala, Myero, Gbin i innych, jak również potomkowie Sekou Ouattary oraz Diula osiadłych w „państwach Kong”<sup>63</sup>. Sonangui byli przede wszystkim wojownikami, którzy walczyli pod sztandarem muzułmańskiego Kong. W odróżnieniu od Diula, którzy nie zajmowali się na ogół rządzeniem, Sonangui pełnili funkcje naczelników wiosek, szefów wojskowych, posiadali zwierzchnią władzę nad podobnymi terytoriami. Prawie wszyscy Sonangui przyjęli diamou klanu Ouattara. W ten sposób region otaczający Kong, zamieszkały przez plejady małych grup etnicznych, zaczął się ujednolicać pod zwierzchnictwem klanu Ouattara. Języki lokalne zniknęły, a mieszkańcy stali się Sonangui. I nawet członkowie klanu Ouattara zaczęli nazywać siebie Sonangui, a nie Diula<sup>64</sup>. O ile w czasach Sekou Ouattary branka do „armii obrońców islamu” mogła być pewną, nawet dotkliwą formą obciążenia narzuconych przez zdobywców Diula na podbite plemiona, to wkrótce potem przynależność do grupy Sonangui, przynajmniej do górnej jej warstwy, stała się niewątpliwie przywilejem. Grupa Sonangui istnieje do dziś w Kong i jego okolicach. Ma nadal poczucie swojej odrębności, mimo iż nie pełni tej roli co dawniej<sup>65</sup>.

Sprawie tej celowo poświęciłem więcej uwagi. Po pierwsze kształtowanie się grupy Sonangui wyraźnie wskazuje na proces wtapiania się Diula w miejscowe animistyczne społeczności, pokazuje jedną z dróg narzucania animistom własnej kultury, sposobu życia itd., a jednocześnie przejmowania od nich pogańskiej tradycji i obyczajów. W tej sytuacji wpływy kulturowe musiały działać w obu kierunkach. Po drugie jest to interesujący i charakterystyczny przykład jak Diula z Kong rozumieł akcję islamistyczną, akcję nawracania na wiarę Proroka. Przecież grupę Sonangui powołał Sekou Ouattara, władca, którego tradycja ustna zgodnie nazywa gorliwym i zasłużonym dla wiary mahometaninem. Powołał armię obrońców islamu spośród animistów. Armia ta była z pewnością zdolna do podbojów w imię mahometańskiego Kong, ale wątpię, a wątpili w to nawet sami Diula z Kong, czy była ona zdolna do nawracania na wiarę Mahometa. Zresztą jej głównym zadaniem nie było nawracanie. Bernus pisał wręcz: „...szefowie Ouattara bardziej dbali o podboje militarne niż o sukcesy islamu, ich wojownicy Falafala, Myero, Gbin najczęściej nie byli zislamizowani, a jeśli nawet byli, to bardzo powierzchowny charakter miała ich wiara...”<sup>66</sup>.

Nic też dziwnego, że w Kong w czasach istnienia państwa Diula termin Sonangui stał się synonimem pojęcia „zły mahometanin”. Obrona islamu miała w państwie Kong specyficzne i chyba typowe znaczenie. Oznaczała po prostu obronę interesów władców z dynastii Ouattara i kupców z Kong. Nie zawsze musiało to być jednoznaczne z interesem islamu. Świadczą o tym chociażby częste konflikty zbrojne między Kong a równie mahometańskim Bobo Dioulasso. Wojny te prowadziła oczywiście przede wszystkim grupa Sonangui, „armia obrońców islamu”<sup>67</sup>.

Wyważenie roli, jaką odegrali kupcy Diula w dziele islamizacji Afryki Zachodniej nie jest sprawą łatwą i prostą. Do ostatecznego rozstrzygnięcia problemu na tym etapie badań jest jeszcze bardzo daleko. W każ-

<sup>63</sup> E. Bernus, op. cit., s. 254—255.

<sup>64</sup> Tamże, s. 255.

<sup>65</sup> Tamże, s. 290—291.

<sup>66</sup> Tamże, s. 254.

<sup>67</sup> Tamże, s. 260—261, a także D. Traoré, op. cit., s. 58—77.

dym razie można, jak mi się wydaje, już teraz zrezygnować z kilku powszechnie przyjmowanych tez. Nie wszyscy Diula byli mahometanami, stąd też mapa zasięgu islamu nie musi się pokrywać, nawet w najogólniejszych zarysach, z mapą dawnych osiedli handlowych Diula. Kupcy ci ze względu na swe rozproszenie po znacznym terytorium byli zbyt słabi liczebnie w stosunku do ludności osiadłej, z reguły animistycznej, aby móc prowadzić akcję nawracania na większą skalę.

Diula był przede wszystkim kupcem. Był w Czarnej Afryce przykładem „człowieka interesu”. Chęć zysku to główny motor jego poczynania. Ze wszystkich źródeł wylania się zawsze ten sam obraz Diula, osoby obrotnej, pełnej inicjatywy, przedsiębiorczej, inteligentnej, potrafiącej liczyć i kalkulować, nie gardzącej żadnym, nawet najmniejszym, zarobkiem<sup>68</sup>. Nie jest sprawą przypadku, że wśród Diula nie spotyka się griotów, ludzi, których kupcy określali mianem nierobów i pasożytów<sup>69</sup>. Kupcom nie byli potrzebni piewcy przeszłości, ich działalność nie bardzo nadawała się do sławienia przez „żywe kroniki”. To właśnie u Diula zrodziła się opowieść o człowieku niezaradnym, mało przedsiębiorczym, który z każdej wyprawy handlowej potrafi przywieźć tylko włosy na swojej głowie<sup>70</sup>. Kupcy Diula byli dalecy od fanatyzmu religijnego Maurów czy Fulbe. Nie ma u nich śladu gorliwości religijnej. Przeciwnie, byli bardzo tolerancyjni, tak w stosunku do siebie i własnej wiary, jak i w stosunku do innych. Byli dalecy od narzucania komukolwiek własnych przekonań religijnych, jeśli to mogłoby zaszkodzić ich interesom kupieckim. Chcieli żyć w spokoju i w zgodzie ze wszystkimi. Bo też tylko dobre stosunki z ludnością, wśród której żyli, dawały im szanse wzbogacenia się. Ich tolerancja religijna znajduje więc zrozumiałe uzasadnienie. Nie sądzę, aby typ człowieka interesu, który wykształcił się wśród Diula w toku setek lat trwającej działalności handlowej, był zdolny i głęboko zainteresowany w nawracaniu na wiarę Proroka.

Istotnie kupcy Diula zakładali i prowadzili szkółki koraniczne we własnych osadach handlowych, gdzie nauczano zasad wiary mahometańskiej. W większych ośrodkach były one nawet dosyć liczne<sup>71</sup>. Odnoszę jednak wrażenie, że ich działalność była nastawiona przede wszystkim na utrzymanie stanu posiadania islamu we własnych szeregach. Uczyli się w nich także dzieci miejscowych animistycznych szefów i notabli, ale jest jasną sprawą, że wchodziły tu w grę nie tylko względy religijne, misyjne. Binger, u którego znajdujemy najwięcej informacji na ten temat, stworzył nawet pewien schemat rozszerzania się zasięgu wpływów Diula, w którym taka szkoła koraniczna zajmuje godne uwagi miejsce<sup>72</sup>. Metoda postępowania Diula była dosyć prosta. Kupiec przybywający w strony nie odwiedzane jeszcze przez swoich współplemieńców, a oferujące korzystne możliwości zarobku, starał się przede wszystkim u miejscowego naczelnika o zezwolenie na osiedlenie się, a potem o pra-

<sup>68</sup> Warto tu podkreślić, że u Diula istnieje powszechny zwyczaj tkania w czasie wypraw handlowych. Zajmują się tym kobiety i niewolnicy. Tkaninami tymi kupiec Diula opłaca wszelkie cia, „prawa” przejścia, postojów itp. Dochód ze sprzedanych tkanin pozwala także zmniejszyć koszty własnego utrzymania w czasie podróży. Piszą o tym często Binger i Caillie.

<sup>69</sup> Binger, op. cit. t. I, s. 395.

<sup>70</sup> M. Park, *Podróże... po Afryce*, Kraków 1875, s. 73.

<sup>71</sup> Por. Binger, op. cit. t. I, passim; L. Tauxier, *Le noir de Bondoukou*, s. 255 i niżej.

<sup>72</sup> Binger, op. cit. t. I, s. 327.

wo założenia szkoły koranicznej. Zabiegał, aby do takiej szkoły uczęszczały dzieci osób posiadających w wiosce pewne znaczenie. Po nawiązaniu bliższych kontaktów z ludnością, dzięki pośrednictwu swoich uczniów, uzyskiwał zwykle dla innych Diula prawo osiedlenia się. Z czasem kolonia kupców rozrastała się, nabierała znaczenia i w efekcie Diula zaczynali praktycznie decydować o tym, kto w animistycznej nadal wiosce będzie pełnił funkcję naczelnika. Jest to oczywiście tylko pewien schemat działania, ale istotne dla nas, że oparty na informacjach samych Diula z Kong. Widzimy jak wzrost liczby wyznawców Mahometa jest dla Diula nie tyle celem, co środkiem prowadzącym do właściwego celu. Poza wszystkim nauka w szkołach koranicznych była z reguły odpłatna, co pozwala przypuszczać, że nawet nauczanie zasad wiary mahometańskiej było dla obrotnych Diula okazją do dodatkowego zarobku<sup>73</sup>.

Jeśli zgodzimy się, że tak między innymi miała wyglądać świadomie prowadzona przez Diula akcja islamizacyjna, to nic dziwnego, że dane statystyczne przedstawione na początku tego artykułu, dobitnie wykazują, jak mizerne były jej rezultaty.

Przytoczona już opinia P. Marty o odchodzeniu od islamu mahometan osiadłych na roli w wypadku Diula znajduje często pełne uzasadnienie. Właśnie u osiadłych Diula, którzy obok handlu (nigdy z niego nie rezygnują) zaczynają zajmować się uprawą roli i rzemiosłem, spotykamy najwięcej przypadków przejmowania obyczajów i religii animistów. Jeśli nawet tacy Diula potrafili zachować religię mahometańską, to niewiele ma już ona wspólnego z „czarnym islamem”. Wydaje mi się, że w XIX w., z którego pochodzi większość pełniejszych opisów wnętrza Afryki Zachodniej, proces nawrotu do wierzeń tradycyjnych był już u Diula daleko zaawansowany. Szczególnie wśród tych Diula, którzy działali w pobliżu strefy lasu tropikalnego, którzy ze względu na swą słabość liczebną odczuwali przemożny nacisk ze strony animistów i mieli utrudnione kontakty z afrykańskim światem islamu. Był to proces naturalny, wynikający z konieczności przystosowania się do warunków zastanych. Poza względami, o których już pisałem, sprzyjały mu takie zjawiska, jak stopniowe przyjmowanie do rodzin Diula niewolników, których status społeczny z każdym kolejnym pokoleniem zbliżał się do położenia wolnych<sup>74</sup>, liczne małżeństwa z niewiernymi itd.

Dotychczas zastanawiałem się nad taką formą akcji islamizacyjnej prowadzonej przez kupców, którą można by określić mianem „świadomej”, zamierzonej. Istniała jeszcze inna droga rozprzestrzeniania się wpływów islamu, wynikająca z samego faktu obecności mahometan Diula wśród animistów. Nie wydaje mi się jednak, aby była ona bardziej efektywna. We wcześniejszym okresie kolonizacji Południa przez kupców Diula, w czasach Mali i Songhaju, ekspansjonistyczne tendencje tych państw „...musiały usposabiać miejscową ludność [animistyczną] raczej bardzo wrogo wobec islamu i jego nosicieli”<sup>75</sup>. Tak samo chęć upodobnienia się do reprezentujących inną, wyższą kulturę i cywilizację kupców Diula ze strony społeczeństw animistycznych, była tu,

<sup>73</sup> L. Tauxier, *Le noir de Bondoukou*, s. 255—257.

<sup>74</sup> Por. na ten temat: D. Olderoogge, *Zapadnyj Sudan w XV—XIX w.*, „Trudy Instituta Etnografii im. Mikłucha Maklaja”, nową serią, tom LIII, Moskwa-Leningrad 1960, s. 59—60.

<sup>75</sup> M. Małowist, *op. cit.*, s. 69.

na Południu, znacznie słabsza niż na bardziej rozwiniętych pod każdym względem terenach nadnigeryjskich <sup>76</sup>.

Początki ekspansji handlowej Diula zwykle się wiązały z okresem rozkwitu państwa Mali. Ekspansja ta miała charakter ciągły, nie zakończyła się wraz z upadkiem Mali. Na dobrą sprawę trwa nadal i dziś. W procesie tym można wyróżnić wyraźne okresy wzrostu i osłabienia migracji na południe. Powstaje pytanie, czy w pierwszej i we wszystkich kolejnych „falach ekspansji” brali zawsze udział zislamizowani kupcy. Pełna odpowiedź na to pytanie jest jeszcze niemożliwa. Można natomiast postawić hipotezę, że na południe ruszali raczej kupcy niezislamizowani, mahometanie zaś operowali na terenach islamizowanych, gdzie przynależność do gminy mahometañskiej stwarzała im korzystniejszą sytuację. Za hipotezą tą przemawia tylko dosyć wąty argument. Otóż w Mali w XIII—XIV wieku proces islamizacyjny nie był jeszcze zakończony. Trudno więc przypuszczać, że wyodrębniona ze społeczeństwa grupa kupiecka była już w pełni mahometañska.

Reasumując powyższe rozważania jestem zdania, że czarni kupcy Diula nie odegrali tak wielkiej roli w islamizowaniu Afryki Zachodniej, jak to się do tej pory przyjmowało. Nawracanie było dalekim marginesem ich właściwej działalności. Sami jako grupa nie byli w pełni zislamizowani. Prowadząc na ogromnym terytorium swoje interesy handlowe nie byli zdolni, a często i zainteresowani, w islamizowaniu na wielką skalę. Można nawet przypuszczać — i wiele danych źródłowych za tym przemawia — iż sukcesy w nawracaniu animistów były w pewnym stopniu bilansowane przez straty, jakie ponosił islam w ich własnych szeregach. W sumie efekty ich działalności islamizacyjnej nie mogły być zbyt wielkie. Potwierdzają to w pełni wyniki spisu ludności z 1909 r., które były punktem wyjścia dla tego artykułu.

Czarni kupcy Diula osiągnęli znacznie większe sukcesy w innej dziedzinie. Prowadząc handel wśród społeczeństw animistycznych, żyjących jeszcze często w warunkach gospodarki naturalnej i to handel towarami pierwszej potrzeby (sól, tkaniny, produkty rolne itp.), stwarzali szereg bodźców, które niewątpliwie wpłynęły na zdynamizowanie życia społecznego i politycznego tych społeczeństw. I tu ich zasługi dla Czarnej Afryki są bezsporne. Jest to już jednak temat wymagający odrębnego omówienia.

Бронислав Новак

#### РОЛЬ ЧЕРНЫХ КУПЦОВ ДЮЛЯ В ИСЛАМИЗАЦИИ ЗАПАДНОЙ АФРИКИ

Автор полемизируя со взглядами приписывающими купцам Дюля существенную роль в исламизации Западной Африки, стремится выявить их действительные возможности в развёртывании исламизационной деятельности и достигнутые на деле результаты.

Дюля были прежде всего купцами — торговыми странствующими дельцами Западной Африки. Вопросы торговых операций и прибыли находились в центре их внимания, обращение на ислам находилось на далеком плане собственной их деятельности. В вопросах вероисповедания они проявляли значительную терпимость так в собственной среде как и к другим. Если даже им приходилось заниматься насаждением ислама, то руководствовались они при этом не только религиозными мотивами.

<sup>76</sup> Там же, s. 108.



Статистические данные от 1909 г. показывают, что не все Дюля были магометанами. Во многих центрах (как напр. Бобо-Диуляссо) процент магометан был среди них небольшим. Эти факты свидетельствуют также что действительные результаты исламизационной деятельности проводимой Дюля среди таких племен как Мосси, Сенуфо, Бобо и других были незначительными.

Дюля являлись не только странствующими купцами, но часть их осела среди анимистических обществ, на территориях доставлявших наиболее значительные возможности быстрого обогащения. Тут они кроме торговли занимались также ремеслом и земледелием. Более близкие сношения с оседлым населением как правило анимистическим, содействовали процессу более быстрого взаимопроникновения культур, что могло приводить как к расширению зоны влияния ислама, так и к поглощению Дюля анимистической общественностью и отвода их от ислама. Эти процессы можно наблюдать среди Дюля осевших среди народа Сенуфо.

Купцы Дюля действовали на огромных пространствах западной Африки и их торговые поселения были слишком малочисленны для ведения исламизационной миссии в широком масштабе. Часто также сами купцы не были заинтересованы обращением на ислам. Результаты их деятельности в этой области не могли быть значительными. Можно предполагать, что успехи достигнутые в распространении ислама среди анимистов в какой-то мере уравновешивались потерями испытываемыми исламом в их собственных рядах. Зато несомненной заслугой купцов Дюля для „Черной Африки” было создание посредством торговли рода стимулов, влиявших на динамизацию процесса социально-экономического и политического развития анимистических обществ.

Bronisław Nowak

#### LE RÔLE DES MARCHANDS NOIRS DIOULA DANS L'ISLAMISATION DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE

L'auteur discute la thèse qui attribue aux marchands Dioula un rôle important dans l'islamisation de l'Afrique Occidentale. Il essaie de voir quelles possibilités existaient pour eux de propager l'islamisme et quels ont été les résultats de leur prosélytisme.

Les Dioula étaient avant tout des marchands, des „hommes d'affaires”. Le prosélytisme n'était qu'une marge de leur activité commerciale. Dans tout ce qui touchait à la religion, ils montraient une grande tolérance, aussi bien à l'intérieur de leur groupe qu'à l'égard des autres. Même lorsqu'ils cherchaient à propager l'islam, ils ne le faisaient pas exclusivement pour des raisons religieuses.

Les données statistiques de l'année 1909 montrent que tous les Dioula n'étaient pas mahométans. Dans beaucoup de centres (par exemple à Bobo-Dioulasso), le pourcentage des mahométans parmi eux n'était pas élevé. Ces données montrent en outre combien étaient minces les résultats de la propagande islamique menée par les Dioula parmi les Mossi, les Senoufo, les Bobo et d'autres peuples.

Les Dioula n'étaient pas seulement des marchands ambulants. Une partie d'entré eux s'était établie parmi des sociétés animistes, dans les régions qui offraient les meilleures chances de s'enrichir rapidement. Ici ils s'adonnaient non seulement au commerce, mais aussi à l'artisanat et à l'agriculture. Les contacts étroits avec la population du pays, qui était de règle animiste, favorisaient les emprunts culturels, mais ceux-ci pouvaient aboutir tout aussi bien à la diffusion de l'islamisme qu'à la fusion des Dioula avec les sociétés animistes. Ces processus sont visibles chez les Dioula établis parmi les Senoufo.

Les marchands Dioula exerçaient leur activité dans les immenses espaces de l'Afrique Occidentale. Leurs centres étaient trop petits pour pouvoir mener une action d'islamisation sur grande échelle. Souvent d'ailleurs les marchands n'avaient pas d'intérêt à convertir à l'islamisme les populations avec lesquelles ils commerçaient. Les effets de l'activité de prosélytisme mahométan ne pouvaient donc pas être considérables. On peut supposer que les succès obtenus par les Dioula dans la diffusion de l'islamisme parmi les animistes étaient presque balancés par les pertes que l'islam subissait dans leurs rangs. Par contre, un résultat certain de l'activité commerciale des Dioula, ce fut la création d'une série de stimuli qui dynamisèrent le processus de développement socio-économique et politique des sociétés animistes.