

Anna Mrozek

Wzajemne stosunki północnych i południowych plemion Sudanu : możliwość a rzeczywistość

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 21, 125-151

1967

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez **Muzeum Historii Polski** w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANNA MROZEK

WZAJEMNE STOSUNKI PÓŁNOCNYCH I POŁUDNIOWYCH PLEMION SUDANU: MOŻLIWOŚĆ A RZECZYWISTOŚĆ

Treść: Wstęp. — Struktura etniczna północnych i południowych plemion Sudanu. — Wspólne elementy wierzeń północnych i południowych plemion Sudanu. — Niektóre przyczyny konfliktu między południem a północą Sudanu.

WSTĘP

W wielu współczesnych opracowaniach i publikacjach dotyczących Sudanu wyrażany jest pogląd, że dzisiejsza opozycja między północą a południem jest rezultatem etnicznej i rasowej odrębności plemion zamieszkujących oba te tereny¹. W ślad za akcentowanymi różnicami etnicznymi plemion północy i południa Sudanu postępuje najczęściej podkreślenie ich zasadniczo odmiennych tradycji i orientacji kulturowej, a co za tym idzie niemożliwości porozumienia się ludności tych dwu obszarów². W przeciwieństwie do przedstawionych wyżej opinii celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że skład etniczny obu części składowych Sudanu nie różni się w sposób zasadniczy i że system życia przejęty w przeważającej mierze przez północ Sudanu, oparty na zasadach islamu, jest bliższy kulturze, obyczajom i wierzeniom plemion południowego Sudanu niż obyczajom i wierzeniom chrześcijańskim, rozprzestrzenianym tu przez Europejczyków w okresie 50-letniego panowania Brytyjczyków.

Końcowa część artykułu stanowić będzie próbę konfrontacji teoretycznych możliwości przejścia przez południe wartości kulturowych islamu z rzeczywistością, to jest próbę przedstawienia niektórych przynajmniej przyczyn opozycji południa Sudanu przeciwko połączeniu z północą we wspólny organizm państwowy.

¹ Por. m. in. J. Oduho, W. Deng, *The Problem of the Southern Sudan*, London 1963, s. 8; K. D. D. Henderson, *The Making of the Modern Sudan*, London 1953, s. 479; artykuł zatytułowany: *Sudan-Missionäre müssen die Südpfevinzen verlassen*, „Neues Afrika”, z. 4, April 1964, Hamburg, s. 119; itp.

² Por. m. in. L. D. Makuei, *Southern Sudan*, „New Africa”, April 1964, London, s. 11; Oduho, Deng, *op. cit.*, s. 56—59; W. Skuratowicz, *Sudan*, Warszawa 1965, s. 39.

STRUKTURA ETNICZNA PÓŁNOCNYCH I POŁUDNIOWYCH PLEMION SUDANU

Plemiona zamieszkujące południowy obszar Sudanu³ dzielone są na trzy duże grupy etniczne⁴. Grupa pierwsza to plemiona nilockie, do których zalicza się Szylluków, Nuer i Dinka oraz pomniejsze, stanowiące odgałęzienia pierwszych, jak Annuak, Acholi, Bor, Balanda, Luo i inne. Zajmują one tereny wzdłuż Białego Nilu i jego dorzecza na południe od równoleżnika 12°, aż do granic Etiopii, Ugandy i Konga, odcinających wspomniane szczepy od ich współplemieńców, zamieszkujących terytoria państw graniczących z Sudanem. Druga grupa: nilo-chamicka, różni się niewiele od poprzedniej pod względem antropologicznym, jakkolwiek wyraźne są różnice językowe. Wśród plemion tej grupy zamieszkujących obszar Sudanu wymienić należy przede wszystkim najliczniej reprezentowane plemię Bari oraz pochodne: Lotuko, Longa i Turkana. Plemiona te, zamieszkujące obszar najbardziej wysunięty na południe, graniczą z Kenią i Ugandą. Odrębną grupą plemion zamieszkujących obszar tak południowego, jak i północnego Sudanu są plemiona negroidalne, do których na południu należy plemię Azande, graniczące z Kongiem, oraz plemiona: Nuba, Fung i Fur na północy, zamieszkujące północno-zachodni obszar Sudanu.

Fakt wspólnego pochodzenia plemion zamieszkujących obydwie części Sudanu stanowi podważenie tezy wielu uczonych i publicystów o poważnych różnicach etnicznych i rasowych południowego i północnego Sudanu. Również plemiona chamickie są reprezentowane na północy przez plemię Bedża, żyjące na obszarze między Nilem a Morzem Czerwonym. Plemię to jest zresztą tylko powierzchownie zislamizowane i zachowało po dziś dzień poważne cechy odrębności plemiennej. Występowanie plemion negroidalnych i chamickich zarówno na południu, jak i na północy Sudanu stanowi także podstawę do podważenia tezy

³ Sudan — nazwa pochodzenia arabskiego (Balad-as-Sudan — Kraina Czarnych) nadana przez średniowiecznych podróżników arabskich obszarowi geograficznemu, leżącemu na południe od Egiptu. W artykule termin ten odnosić się będzie do obszaru zajmowanego przez dzisiejszą Republikę Sudańską, graniczącą na wschodzie z Etiopią, na południu z Kenią, Ugandą i Kongiem (Leopoldville), na zachodzie z Republiką Środkowoafrykańską i Republiką Czad oraz na północy z Egiptem.

⁴ Por. P. F. M. McLoughlin, *Language Switching as an Index of Socialisation in Republic of the Sudan*, Berkeley — Los Angeles 1964; C. G. Seligman, B. Z. Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1965; P. Gulliver, P. H. Gulliver, *The Central Nilo-Hamites*, London 1953; L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas*, Frankfurt a. M. 1933; Skuratowicz, *op. cit.*

o odrębności arabskiej północy i afrykańskiego południa, podkreślanej wielokrotnie w literaturze specjalistycznej.

Przyjrzyjmy się bliżej składowi etnicznemu „arabskiej” północy. Spośród plemion północnego Sudanu można najogólniej wyróżnić: negroidalno-chamickie (wspomniane już wyżej plemię Bedża), negroidalne (Nuba, Fung i Fur oraz Fellata, z których ostatnie wywodzi się z potomków pielgrzymów z zachodniej Afryki do Mekki), Nubijczyków nie znanego pochodzenia (niektórzy uczeni uważają ich za spokrewnionych ze starożytnymi Egipcjanami, na co wskazywałyby zachowane do dzisiaj zabytki ich kultury) i wreszcie plemiona arabskie. Do tych ostatnich zalicza się: Danagla, Dża'alijin, Baqqara, Guhajna, Szukrijja, Kababisz i inne pomniejsze. Ale nawet tej ostatniej grupy plemion nie można nazwać arabską w ścisłym tego słowa znaczeniu, ponieważ stanowią one produkt napływowej ludności arabskiej, wymieszanej z ludnością miejscową, której pierwsi narzucili swój język i religię, ale od której przejęli także wiele elementów kultury rodzimej, co nadało swoiste piętno islamowi Sudanu⁵. Jak słusznie podkreśla W. Skuratowicz w swej monografii o Sudanie: „Nazwa «szczepy arabskie» ma raczej znaczenie lingwistyczne niż etniczne, gdyż wiele szczepów negroidalnych mówiących językiem arabskim, jak np. Fung, uważa się za potomków Arabów, choć nie miały w ogóle przodków arabskich”⁶. Tak więc „arabskość” północnego Sudanu jest bardziej kwestią świadomości plemion tu zamieszkujących aniżeli wynikiem ich etnicznego pochodzenia. W gruncie rzeczy bowiem południe Sudanu jest etnicznie bardziej czyste, mniej wymieszane aniżeli północna część tego kraju. Podważa to znowu tezę o zwartości, jednolitości obszaru północnego Sudanu, przeciwstawianą wielokrotnie w literaturze publicystycznej zróżnicowanym plemionom południowym. Wprawdzie przenikające tu idee uniwersalnej religii i kultury islamu, której wpływy umocnione zostały wprawdzie panowaniem muzułmańskich sułtanatów Fung i Darfur (od w. XVI) na północno-zachodniej części terytorium Sudanu, jak również powstanie Mahdystów, wreszcie ruch narodowowyzwoleńczy przeciwko panowaniu angielskiemu w ostatnim okresie czasu przyczyniły się w po-

⁵ Nie jest to zresztą zjawisko specyficznie sudańskie, przebiegało ono podobnie na innych obszarach Afryki, m. in. na terenie Afryki Wschodniej, gdzie napływ ludności arabskiej (w tym wypadku z południowej Arabii) powodował wymieszanie się elementu napływowego z tubylcami, dając początek nowej syntezie kulturowej, w której pierwiastki rodzimych obyczajów afrykańskich łączone były w jedną całość z kulturą i dogmatyką islamu (por. J. S. Trimingham, *Islam in East Africa*, Oxford 1964).

⁶ Skuratowicz, *op. cit.*, s. 46.

ważnej mierze do politycznego i kulturalnego scalenia tego obszaru⁷. Wąski jednak partykularyzm szczepowy, umocniony jeszcze w okresie panowania brytyjskiego na tym terenie, w chwili obecnej dość często dochodzi do głosu w okresach niepokoju politycznego.

Głównym elementem niepokoju są wspomniane już plemiona Bedża i Nuba. Pierwsze z nich, pochodzenia chamickiego, zajmuje górzysty obszar w pobliżu granicy etiopskiej. Szczepy wywodzące się z tego plemienia podlegały procesowi islamizacji począwszy od wieku IX⁸, jakkolwiek nie wszystkie przyjęły nową religię i opuszczając swoje dotychczasowe górskie siedziby uciekały przed naporem arabskim w kierunku południowo-zachodnim do równin Atbara i Gasz, gdzie zamieszkują do dnia dzisiejszego. Większość szczepów Bedża przejęła zasady islamu tylko powierzchownie, zachowując stare obyczaje, a nawet wierzenia (o charakterze fetyszystyczno-animistycznym), czemu sprzyjało położenie geograficzne ich osiedli (wzgórze Bedża), oddzielonych od pozostałej ludności Sudanu północnego. Po uzyskaniu niepodległości przez Sudan (1956 r.) Bedża wielokrotnie wysuwali żądania autonomii pod adresem rządu centralnego, a żądania te nasilały się w okresie walk toczących się na południu Sudanu⁹. Żądania te są żywe jeszcze do chwili obecnej.

⁷ Pod wpływem inwazji państwa Fung niektóre plemiona mieszały się ze sobą, jak np. napływowe plemiona semicko-chamickie: Dża'alijin i Danagla, z negroidalnymi: Nuba i Fung. Również powstanie Mahdystów zjednoczyło — co prawda przejściowo — większość plemion północnych w walce o niepodległość, pod wspólnym hasłem islamu: świętej wojny przeciwko niewiernym.

⁸ Z zapisków arabskich kronikarzy i historyków wynika, że w 831 r. między przywódcą plemienia Bedża Ibn Abdel Aziz a Egiptem zawarty został traktat, na mocy którego Bedża zobowiązywali się płacić kalifowi egipskiemu roczną daninę w wysokości 100 wielbłądów lub 300 dinarów, w zamian za możliwość podejmowania bez ograniczeń podróży do Egiptu w celach handlowych. Bedża zobowiązywali się także do uszanowania świętości meczetów, istniejących na terytorium przez nich zamieszkałym. Zapis kronikarzy arabskich świadczy więc o istnieniu wpływów islamu wśród szczepów Bedża oraz o istnieniu osadników muzułmańskich, którzy wzniesli tu meczety (informacja zaczerpnięta z książki Mekki Shibeika, *The Independent Sudan*, New York 1959, s. XV).

⁹ Wydarzenia w południowym Sudanie oraz wielokrotne deklaracje przedstawicieli tego obszaru w parlamencie sudańskim zainspirowały w poważnej mierze separatystyczne tendencje niektórych plemion północnych. Można by nawet pokusić się o wykazanie bezpośredniej relacji między deklaracjami separatystycznymi reprezentantów południa a plemion Bedża czy Nuba. Tak np. w czerwcu 1958 r. na podstawie ogłoszonej uprzednio w Zgromadzeniu Konstytucyjnym Republiki Sudańskiej jedności obszarów północy i południa Sudanu przedstawiciele południa, bojkotując tę uchwałę, wysunęli żądanie federacji dla terenu przez siebie reprezentowanego; w sierpniu tego roku Bedża wysunęli żądanie bezpośredniego udziału w rządzie Republiki w takim stopniu, aby mogli decydować bezpośrednio o sprawach własnego terenu. W maju 1965 r. podczas wyborów

Drugim plemieniem wysuwającym roszczenia do federacji w ramach państwa sudańskiego jest negroidalne plemię Nuba, zamieszkujące terytorium na zachód od Nilu Białego, na wzgórzach południowego Kordofanu. Nuba jest określeniem pogardliwym stosowanym przez Arabów i oznacza czarnego poganina. W większym jednak stopniu niż Bedża są Nuba przemieszani z Arabami, a niektóre szczepy Nuba próbują nawet „dopracować sobie” genealogię arabską. Podobnie jak Bedża jednak Nuba przejęli islam tylko powierzchownie, zachowując w dużej mierze stare obyczaje i wierzenia, często łączone z islamem. Do zachowanych obyczajów i wierzeń rodzimych należy przede wszystkim kult przodków (występujący zresztą także u wszystkich bez wyjątku plemion południowego Sudanu). Nuba zamieszkujący tereny Wyżyny Kordofańskiej wierzą, że protoplasta ich rodu wyłonił się kiedyś ze wzgórza przez nich zajmowanego. Jest on jednocześnie ujmowany jako istota nadnaturalna, stwórca, utożsamiany z firmamentem, słońcem i księżycem, a nawet deszczem, a pod wpływem infiltracji islamu — z Allahem. Zbieżna z islamem jest tradycyjna wiara Nuba, iż bóg-protoplasta karze za odstępstwa od starych obyczajów i warunkuje zarówno powodzenie, jak i nieszczęście człowieka. Nuba jest nadto jedynym plemieniem sudańskim, w którego obyczajach zachowały się ślady matriarchatu. Jeszcze do dzisiaj wśród niektórych szczepów Nuba obowiązuje zasada dziedziczenia w linii matrylinearnej, a kobiety cieszą się nie spotykana na tym terenie niezależnością (zwłaszcza w porównaniu z plemionami arabskimi). Podobnie jak plemię Bedża, Nuba wysuwali wielokrotnie żądania większej niezależności, aż do statusu federacji włącznie.

Dążenie do pewnej samodzielności politycznej przejawiają również plemiona negroidalno-arabskie, zamieszkujące dwie zachodnie prowincje północnego Sudanu: Darfur i Kordofan. Plemiona te, wśród których największą rolę odgrywają Fur i Fung, pamiętające czasy świetności politycznej w okresie istnienia sułtanatów Fung i Darfur (XVI—XIX w.) rozciągających swe panowanie daleko w głąb Sudanu, pragną i w tej chwili spełniać dominującą rolę w polityce wewnętrznej i zagranicznej Sudanu. Żądania bardziej bezpośredniego udziału w posunięciach rządu dotyczących obszaru Darfur i Kordofanu wysuwały plemiona zamieszkujące ten teren między innymi w 1958 r. pod wpływem wspomnianej wyżej separatystycznej deklaracji południa. Były one ponawiane także w okresie późniejszym.

powszechnych do parlamentu sudańskiego, południe zbojkotowało wybory, a w ślad za tym również duża ilość szczepów wywodzących się z plemienia Nuba, domagających się statusu federacji dla całego plemienia.

Również inne arabskie plemiona nie stanowią zwartej całości, wysuwając często na plan pierwszy interesy wąskoszczepowe. Podobnie zresztą żadna partia polityczna północy nie reprezentuje interesów ogólnonarodowych czy nawet tylko jednej klasy jako całości, lecz — z wyjątkiem zdelegalizowanej obecnie partii komunistycznej — różne ugrupowania religijne, posiadające licznych zwolenników wśród szerokich rzesz ludności Sudanu północnego, wśród których ruch narodowyzwoleńczy Sudanu rozkołysał jeszcze bardziej nastroje religijne. Do zagadnienia tego powrócimy jeszcze w końcowej części artykułu. Obecnie na podstawie przytoczonych wyżej materiałów i faktów, pragnę podkreślić, że

1) plemiona południowej i północnej części Sudanu nie stanowią dwu różnych, odrębnych ugrupowań etnicznych, ale przeciwnie, posiadają właśnie pod względem etycznym wiele cech wspólnych, o czym świadczy chociażby fakt występowania na obu terenach plemion pochodzenia chamickiego i negroidalnego;

2) teza o „arabskości” północnego Sudanu w przeciwieństwie do afrykańskiego południa (wysuwana najczęściej przez przedstawicieli południa) nie posiada potwierdzenia w rzeczywistości, ponieważ „arabskie” plemiona północy zlały się z ludnością miejscową, przejmując poza stylem jej życia wiele obyczajów, a nawet wierzeń oraz praktyk religijnych;

3) nie jest również słuszna teza o jednolitości „arabskiej” północy w porównaniu z rozproszonym południem. Jakkolwiek bowiem jest ona niewątpliwie bardziej jednolita od południa (wpływ islamu), to jednak nurtują ją sprzeczności podobne do tych, które rozgorzały między oboma częściami Sudanu, aż do żądania federacji włącznie.

Plemiona północy i południa Sudanu nie stoją więc naprzeciwko siebie jako dwa przeciwstawne, odrębne ugrupowania ludności, ale przeciwnie, posiadają wiele cech wspólnych, wynikających poza wspomnianymi wyżej podobieństwami przede wszystkim z podobnego trybu życia (koczownicy lub półkoczownicy) i wciąż jeszcze podobnego (wobec niskiego rozwoju przemysłu na północy) sposobu zdobywania środków utrzymania.

W następnej części niniejszego artykułu pragnę wykazać, że choć północ Sudanu wyznaje islam, a południe jest w przeważającej mierze pogańskie z nieznacznymi wpływami chrześcijaństwa, na obu tych obszarach spotykamy wiele wspólnych obyczajów, a nawet wierzeń i praktyk religijnych, choć brzmi to na pozór paradoksalnie.

WSPÓLNE ELEMENTY WIERZEŃ PÓŁNOCNYCH I POŁUDNIOWYCH
PLEMION SUDANU

Poza pokrewieństwem etnicznym plemion północnego i południowego Sudanu czynnikiem kształtującym podobne postawy kulturowe i obyczajowe jest wspólny dla obu terenów tryb życia ludności i podobny sposób zdobywania środków utrzymania. Północna część Sudanu obejmuje w ogromnej części tereny półpustynne lub stepowe, które nie nadają się do uprawy roli. Tereny te zamieszkuje ludność koczownicza lub półkoczownicza, odbywająca doroczne długie wędrówki w poszukiwaniu paszy dla bydła, którego hodowla stanowi główną bazę utrzymania. Do plemion koczowniczych lub półkoczowniczych na tym obszarze należą: Baqqara, Bedża i Fur. Również na obszarach południowego Sudanu, którego połowę terytorium stanowią moczary i bagna, podstawowym środkiem utrzymania ludności jest hodowla bydła, a brak możliwości zapewnienia paszy hodowanym stadom w ciągu całego roku zmusza hodowców do półkoczowniczego trybu życia. Do plemion półkoczowniczych na obszarze południowego Sudanu należą: Szylluk, Nuer, Dinka i Bari. Jedynie tereny dorzecza i dopływów Nilu tak na południu, jak i północy należą do terenów urodzajnych, stąd też ludność zamieszkująca tereny nadrzeczne prowadzi życie osiadłe i uprawia rolnictwo. Na północy do plemion osiadłych należą: Nubijczycy, Fung i Nuba, na południu zaś Azande, a częściowo także Szylluk, Dinka i Bari.

Ten wspólny tryb życia plemion obu obszarów Sudanu kształtował też niezwykle podobieństwo ich obyczajów i kultury, łatwo dostrzegalnych jeszcze dzisiaj, mimo wielowiekowego oddzielenia obu tych obszarów¹⁰ i mimo napływu obcych, różnych na każdym z tych terenów

¹⁰ Obszar południowego Sudanu, oddzielony naturalną barierą ciągnących się na ogromnej przestrzeni bagien, był niedostępny dla północy tym bardziej, że jedyne połączenie z tym terenem drogą rzeczną przez Biały Nil nie nadawało się do nawigacji wskutek zarośnięcia koryta rzeki korzeniami papirusów. Dopiero w w. XIX, dokładnie w roku 1839, flota Mohammeda Ali, władcy Egiptu, dotarła — mimo przeszkód — do źródeł Nilu, otwierając tym samym drogę kupcom arabskim i europejskim na te tereny (por. R. Gray, *A History of the Southern Sudan 1839—1889*, Oxford 1961). O śladach wcześniejszych kontaktów północy z południem dzisiejszego Sudanu wiemy bardzo niewiele. W kilku opracowaniach dotyczących historii Sudanu (m. in. P. M. Holt, *A Modern History of the Sudan from the Fung Sultanate to the Present Day*, New York 1961; Skuratowicz, op. cit.) napotkałam wzmiankę (bez podania źródeł), że nilockie plemię Szylluków, zajmujące dziś obszar między wschodnią krawędzią Gór Nuba a Białym Nilem, okupowało niegdyś brzegi Nilu, aż do dzisiejszego Dueim na północy, lecz zostało wyparte i zmuszone do cofnięcia się na południe. Istnieją hipotezy, że plemię to pozostawało w kontakcie kulturalnym z królestwem Meroe (ok. 660 r. przed n. e. do ok. 350 r. n. e.). Wskazywałaby na to m. in. wysoko postawiona

(północ — wpływ arabskiej kultury muzułmańskiej; południe — wpływ chrześcijaństwa w okresie panowania brytyjskiego) elementów kulturowych.

Wspólna dla wszystkich plemion obu regionów Sudanu jest patrylinearna i egzogamiczna struktura wewnątrzplemienna (z jedynym wyjątkiem plemienia Nuba na północy, które zachowało pozostałości struktury matrylinearnej). Podobna jest pozycja kobiety w obrębie rodziny i plemienia oraz zwyczaj płacenia posagu za nią przez przyszłego małżonka. Plemiona te łączy także cześć oddawana przodkom, najczęściej protopłascie rodu, duży szacunek i cześć oddawana przywódcy szczepu lub królowi, któremu na południu przypisuje się moc nadnaturalną, a niekiedy nawet utożsamia się z bóstwem. Często przywódca szczepowy jest równocześnie zaklinaczem deszczu i czarownikiem i tym funkcjom właśnie zawdzięcza swoją nadrzędną pozycję. Wspólna plemionom północy i południa Sudanu jest wreszcie wiara w złe i dobre duchy, zaklęcia, talizmany itp. Podobieństwo obyczajowe i kulturowe plemion obu regionów Sudanu jest tym bardziej wymowne, że północ w przeciwieństwie do południa od dawna już przejęła islam, co stanowi też podstawę akcentowanej często wyższości północy Sudanu w porównaniu z południem. Są to jednak różnice bardziej polityczne, przybierające niekiedy postać opozycji religijnej, nie mają jednak oparcia w różnicach kulturalnych¹¹. Przyjrzyjmy się bliżej charakterowi islamu sudańskiego.

Między oficjalnym islamem administracji egipskiej (w. XIX w. Sudanie) a islamem Sudańczyków istniały znaczne różnice. Przyczyna leży w istocie islamu sudańskiego, jaki wykształcił się na tym terenie pod wpływem przenikania osadników arabskich, w szczególności jednak pod wpływem misjonarzy, którzy przybywali na obszar Sudanu w okresie panowania dynastii Fung, tj. od w. XVI. Misjonarze ci lub pątnicy byli

sztuka obróbki metali zachowana do dzisiaj wśród Szylluków, nade wszystko jednak ich struktura plemienna oraz wierzenia, przypominające w dużej mierze wzory egipskie. Szyllucy oddają bowiem cześć swemu królowi, rządzącemu wszystkimi szczepami w obrębie całego plemienia, którego tytuł brzmi *reth* i wierzą, że jest on reinkarnacją bóstwa, manifestującego się w królu w postaci światła.

¹¹ Tezę tę potwierdza w pewnym stopniu orzeczenie komisji, powołanej w 1955 r. w Sudanie, do zbadania przyczyn niepokoju w Sudanie południowym: „Stwierdzamy, że rzeczywista przyczyna niepokoju w południowym Sudanie jest natury politycznej, nie religijnej [...] Chrześcijanie, poganie w takim samym stopniu jak muzułmanie brali w nich [w rozruchach w Ekwatorii — A. M.] udział; w istocie niektórzy przywódcy ośrodków propagandy antypółnocnej rekrutowali się z muzułmańskich środowisk południa” (cyt. za Oduho, Deng, *The Problem...*, s. 55).

przedstawicielami określonych szkół lub ugrupowań islamu (*tariga*, l. m. *turuq*), głównie jednak szkół sufizmu (mistycyzmu; wyraz *suf* pochodzi z arabskiego i oznacza wełnę, w którą odziani byli asceci muzułmańscy), a więc islamu, który wyrósł z korzeni ascetyzmu i gnostycyzmu w pierwszych trzech wiekach ery muzułmańskiej. Misjonarze różnych szkół sufizmu przynosili swoje wierzenia i praktyki na grunt Sudanu. Zyskiwali oni posłuch nie tylko wśród ludności pogańskiej, ale także u istniejących już na tym obszarze wyznawców islamu. Misjonarze cieszący się szczególną popularnością i uznaniem uzyskiwali tytuł świętych (*wali*, l. m. *walija*). Przypisywano im zdolność czynienia cudów. Byli oni czczeni jako ludzie wyposażeni w aktywną moc świętości (*baraka*), która może być przekazywana na zasadzie dziedziczenia lub kontaktu bezpośredniego. Stąd groby ich stały się miejscem pielgrzymek, a przedmioty przez nich użytkowane nabierały wartości relikwii; przy czym kierownictwo ugrupowania założonego przez danego misjonarza było dziedziczne¹². Misjonarze i propagatorzy islamu działający na gruncie Sudanu nazywani byli *faki* (forma dialektu sudańskiego od klasycznego wyrazu arabskiego *faqih*, oznaczającego osobę wykształconą w zakresie prawa muzułmańskiego — *fiqh*). Tytuł *faki* nabrał jednak w Sudanie znaczenia odrębnego, kojarzony był bowiem z terminem *faqir*, arabskim ekwiwalentem perskiego derwisza. To przetworzenie językowe wskazuje na ścisły związek między nauczaniem religii a przynależnością do określonego ugrupowania mistycznego w sudańskim islamie. Fakt przenikania islamu do Sudanu za pośrednictwem przedstawicieli różnych ugrupowań suficznych przyczynił się także do ukształtowania specyficznej formy islamu sudańskiego¹³. Przede wszystkim zasady nowej

¹² Cześć oddawana misjonarzom szczególnie popularnym jest blisko spokrewniona z szacunkiem i czcią, jaką okazują pogańskie plemiona południowego Sudanu swym przywódcom lub królom. I tutaj przypisuje się im moc nadnaturalną, uważa się ich za wcielenie ducha protoplasty rodu (na gruncie islamu sudańskiego ducha Mahometa), a wiara w możliwość przekazywania tych nadnaturalnych cech na drodze kontaktu bezpośredniego lub za pośrednictwem przedmiotów należących do misjonarza nie jest niczym innym, jak przetworzeniem starych obrzędów magicznych. Połączenie starych wierzeń animistycznych z wierzeniami islamu występuje bardzo wyraźnie u północnosudańskiego plemienia Fur. Plemię to obok Allaha czi także Abu Ali'ego, legendarnego protoplastę plemienia, o którym członkowie plemienia sądzą, że nie umarł, lecz zniknął tylko, manifestując się niejako w aktualnych władcach. Według przekonań Fur Abu Ali uczestniczy duchowo we wszystkich ceremoniach religijnych w istocie islamistycznych.

¹³ Wpływ wcześniejszych osadników arabskich na ludność Sudanu jako propagatorów religii islamu był w istocie minimalny. Byli to najczęściej kupcy lub ludzie, którzy w poszukiwaniu środków utrzymania opuścili swoje rodzinne strony. Nie mieli oni dostatecznego przygotowania teoretycznego do rozprzestrzenia-

wiary przenikające do Sudanu nie były jednolite. Mistrzowie suficy przybywali z różnych terenów (Afryka Północna, Egipt, Arabia południowa), wnosząc specyficzne idee różnych ugrupowań i sekt mistycznych. Poza tym, wnosząc ascetyczne lub gnostyczne idee wspólne wszystkim ugrupowaniom mistycznym islamu, będącym w zasadzie formą protestu lub ucieczki od ustalonych już ortodoksyjnych zasad wiary muzułmańskiej, zaznajamiali w minimalnym stopniu swych uczniów na nowym terenie z dogmatyczną lub prawną stroną tej religii. Fakt ten umożliwił łatwą adaptację nowej religii dzięki możliwości połączenia niektórych jej zasad (znanych na tym terenie) z tradycyjnymi obyczajami i wierzeniami Sudańczyków. Dopiero w końcu w. XVI aktualny władca muzułmański dynastii Fung ściągnął na swój dwór czterech prawników muzułmańskich, celem wprowadzenia na obszar własnego kraju prawodawstwa islamu. Wprowadzono wówczas zasady jednej z czterech głównych szkół prawniczych islamu (malikijskiej), ale czy to w wyniku niedostatecznych kwalifikacji prawników działających przy dworze Fung, czy też wskutek braku przygotowania mieszkańców Sudanu do przyjęcia zasad prawodawstwa muzułmańskiego, nie rozwinęło się ono nigdy na tym obszarze w jednolity, sprawnie działający system. Nie wykształciła się tu także hierarchicznie ukształtowana warstwa prawników, tak charakterystyczna dla państw arabskich. Prawnicy działający na terenie Sudanu dzielili z misjonarzami tytuł *faki*, jak również przywileje i zaszczyty. Przywileje te były dość znaczne. *Faki*, ciesząc się większą popularnością, stawali się poważnymi autorytetami na dworach władców Fung i Darfur: byli zwolnieni od wszelkich podatków, uzyskiwali na własność ziemie itp. W miarę narastania wpływów *faki* na terenie Sudanu północnego rodziny założone tutaj przez nich (przy dziedzicznej funkcji *faki*) nabierały z biegiem czasu cech arystokracji wśród okolicznych plemion. I tak np. rodzina Madżadhib, wywodząca się od *faki*, utworzyła w w. XVIII szczepową teokrację wśród zarabizowanego plemienia Dza'alín, pochodzenia nubijskiego, zamieszkującego na południe od Atbary.

Niezwykły szacunek okazywany *faki*, wiara w szczególne nadnaturalne przymioty ich ducha były u plemion północnego Sudanu nie tylko rezultatem naturalnego podziwu dla mistrzów, uprawiających nowe, nie znane im bliżej praktyki mistyczne. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że zaakceptowali oni mistrzów *sufi* i wyposażyli ich w niezwykle przy-

nia zasad wyznawanej przez siebie religii, często przyswojonej przez nich samych w sposób powierzchowny. Przybysze, miesząc się z ludnością miejscową, przyswajali sobie jej kulturę i obyczaje, wnosząc jedynie własny język i nie sprecyzowaną bliżej wiarę w jedynego boga — Allaha.

miotych ducha tym łatwiej, że kult *faki* stanowił przetworzenie ich dawnych obrzędów animistycznych i magicznych w nową, wyższą formę. Na powiązanie kultu *faki* z dawnymi obrzędami plemion sudańskich wskazywałby również fakt, że nowi wyznawcy islamu na obszarze północnego Sudanu powierzali szczególnie cenionym *faki* najwyższe godności w obrębie plemion i szczepów, rezerwowane dotąd właśnie dla ludzi wyróżniających się szczególnymi przymiotami ducha, zdolnych do zaklinania deszczu i uprawnionych do celebrowania obrzędów magicznych, co dzisiaj ma jeszcze miejsce wśród pogańskich plemion południowego Sudanu. Nie jest także przypadkiem, że normatywna dogmatyka islamu, podobnie jak scholastyczna filozofia muzułmańska i teoretyczne podstawy prawa muzułmańskiego nie zdomowały się nigdy na dobre w Sudanie¹⁴. Plemiona północnego Sudanu przejmowały po prostu te zasady nowej religii, które najbardziej odpowiadały ich mentalności i obyczajom. Zasady nowej religii nie burzyły starej bazy kulturowej, lecz dołączały się do niej lub przetwarzzały w nową jakość¹⁵. Ta synteza kultur stanowi cechę szczególną islamu nie tylko sudańskiego, ale

¹⁴ Począwszy od wieku XIX zasady dogmatyki i prawodawstwa muzułmańskiego nanoszone były co prawda na teren Sudanu tak przez administrację egipską, jak i (w późniejszym okresie) przez Sudańczyków, absolwentów islamistycznych szkół wyższych, ale nie znalazły one szerszego oddźwięku wskutek niepopularności, a nawet wrogości w stosunku do przedstawicieli administracji turecko-egipskiej, przeciwko której skierowane było też powstanie Mahdystów. W gruncie rzeczy zasady sufizmu naniesione tu przez *faki*, a później ruch purytański wywodzący się od ideologii Wahhabitów, będącej teoretyczną podbudową ruchu Mahdystów), stanowią dwa najważniejsze filary islamu sudańskiego.

¹⁵ R. Gray (*op. cit.*, s. 143) wymienia trzy szczeble asymilacji islamu przez plemiona afrykańskie, głównie jednak sudańskie: 1) przejmowanie pewnych elementów kultury materialnej, jak ubiór, ornamenty itp.; 2) stopniowe przenikanie religijnych praktyk islamu łatwo przyswajalnych z modelami tradycyjnymi, co prowadzi do stosowania nowej techniki przy starych praktykach, np. amulety fakirów dołączane są do zaklęć miejscowych znachorów i czarowników; 3) utrata wiary tradycyjnej i stopniowe przejście do wierzeń islamu, charakteryzujące się m. in. uczęszczaniem do uświęconych miejsc modlitw, obserwacją i stopniową adaptacją świąt muzułmańskich poprzedzonych postem, orientacją grobów zmarłych w kierunku Mekki oraz stopniowym zarzucaniem praktyk zakazanych przez islam. Większość plemion północnego Sudanu osiągnęła już niewątpliwie ostatni szczebel asymilacji islamu, ale jest to właśnie jeszcze wciąż etap stopniowego przyswajania zasad i praktyk tej religii oraz stopniowego odchodzenia od praktyk zakazanych przepisami *Koranu*. Również Trimingham (*op. cit.*, s. 60) wyróżniając trzy etapy asymilacji islamu tym razem na obszarze Afryki Wschodniej stwierdza, że nawet w ostatnim, trzecim stadium: „kiedy tradycyjne obrzędy upadają lub są odrzucane, nie zanikają one zupełnie i są używane w okresach przygnębienia, smutku lub nieszczęścia”.

afrykańskiego w ogóle, jakkolwiek przybiera ona różne formy na różnych terenach tego kontynentu. Z drugiej jednak strony, niejednorodny charakter wierzeń islamu na różnych obszarach i kontynentach świadczy również o dużej giętkości zasad tej religii lub tylko o zawartych w niej możliwościach łatwej adaptacji w różnych warunkach.

Z tym stwierdzeniem pragnę powrócić do omawianego już wyżej problemu pokrewieństwa kulturowego północy i południa Sudanu i wykazać, że zasady islamu nie tylko sudańskiego (zawierającego jeszcze w chwili obecnej pozostałości obyczajów i wierzeń charakterystycznych dla współczesnych plemion południowych) są bliższe temu obszarowi niż propagowane w okresie panowania brytyjskiego zasady religii chrześcijańskiej. Przede wszystkim islam jest bliższy plemionom prowadzącym koczowniczy lub półkoczowniczy tryb życia, ponieważ sam powstał na podobnym terenie i w podobnych warunkach. Świadczy o tym m. in. zachowany w islamie pogański w swej istocie kult kamienia Kaaby, łączony z legendarnym protoplastą plemion arabskich Ismaelem (a więc pozostałość fetyszyzmu i kultu przodków), znajdujący swój odpowiednik w obrzędach dwu przynajmniej plemion sudańskich: Longa (stanowiącego odgałęzienie nilo-chamickiego plemienia Bari) na południu i Fung na północy. Pierwsze czci bóstwo Naidzoka, łączone z kamienną świątynią lub relikwią, w której — zgodnie z wierzeniami Longa — mieszka owo bóstwo; drugie plemię, Fung, wśród którego proces asymilacji islamu jest dość znacznie zaawansowany, zachowało jeszcze kult kamieni, wśród których główne znaczenie ma „krzesło królów” powiązane z kultem przodków, głównie jednak z założycielem królestwa Soby, na gruzach którego powstał sułtanat Fung. Obrzędy i praktyki związane z „krzesłem królów” przypominają w dużej mierze podobne ceremonie związane z kultem kamienia Kaaby. Islam powstał w obrębie społeczeństwa trybalnego i rozprzestrzenił się początkowo wśród nomadów, przejmując równocześnie i przetwarzając różne elementy starych wierzeń i obyczajów. Do takich elementów należy fatalizm, będący przetworzeniem starej beduińskiej wiary w przeznaczenie (*mana*), w ślepy los warunkujący wydarzenia dobre lub złe (częściej te ostatnie), zawsze jednak nieoczekiwane. Być może w wyniku podobnych warunków, w jakich żyją plemiona południowego Sudanu, odnajdujemy u niektórych z nich (w szczególności jednak wśród plemion koczowniczych) te same elementy, blisko spokrewnione z tak charakterystycznym dla islamu fatalizmem. I tak, na przykład, plemiona Lotuko (odgałęzienie Bari) i Azande kojarzą z naczelnym bóstwem przez siebie czczonym pojęcia złego losu, przeznaczenia i śmierci, lub, w wypadku Azande, nieoczekiwane wydarzenia najczęściej powodujące nieszczęście

lub śmierć. W wierzeniach nilockiego plemienia Nuer natomiast do głosu dochodzi skrajna rezygnacja bardzo bliska fatalizmowi muzułmańskiemu. Nuer przyjmują bowiem wszelkie nieszczęścia jako przejaw woli Boga. Sądzą oni, że człowiek powinien być zadowolony z tego, co posiada, i pozwolić czynić Bogu to, co mu się podoba¹⁶. Jeszcze jednym wspólnym elementem między zasadami islamu a tradycyjnymi obyczajami pogańskich plemion Sudanu południowego jest zwyczaj wielożeństwa — uświęcony w islamie przez *Koran* — jak również zwyczaj płacenia posagu (arabskie *mahr*) rodzicom narzeczonej.

Poza elementami wspólnymi, występującymi tak w islamie, jak i w wierzeniach lub obyczajach pogańskich plemion Sudanu, niepomierzenie ważniejszym czynnikiem sprzyjającym adaptacji i asymilacji islamu są nieskomplikowane, proste dogmaty tej religii i — o czym wspominaliśmy już wyżej — ogromne możliwości łączenia z nimi wierzeń i obyczajów tradycyjnych. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa, stawiającego przed wiernymi obowiązek zrozumienia zasadniczych, normatywnych dogmatów tej religii, islam dla większości swych wyznawców nie jest przeżyciem intelektualnym; jest on przejmowany i utrzymuje się, ponieważ jest systemem życia. Naucza on i wiąże przez rytuał i przekształca się dalej przez spójnię współwyznawców. Teologia nie odgrywa w islamie zbyt ważnej roli w życiu praktycznym (potwierdza to również przykład islamu sudańskiego). Afirmacja jedności Boga, przestrzeganie zarządzeń i przepisów zawartych w świętej księdze islamu — *Koranie*, wreszcie składanie hołdu Bogu w formie modlitwy są niepomierzenie ważniejsze od znajomości Boga. Na gruncie arabskim w okresie średniowiecza wybitniejsi teologowie i filozofowie uciekali się jeszcze do filozofii greckiej dla wyjaśnienia dogmatów teologicznych. Afrykanie w takich wypadkach pozostawali przy swej wierze tradycyjnej, tworząc z niej obudowę dla przejętych zasad nowej wiary. Nie było to zresztą zbyt trudne, gdyż w sufistycznych lub ludowych formach wierzeń islamu odnajdywali oni świetną pożywkę dla tego typu postępowania. I tak, na przykład, animizm, przeważający wśród wierzeń pogańskich plemion afrykańskich, znajduje pożywkę w wywodzącej się z tego samego źródła popularnej wierze w dżiny, zawartej w islamie¹⁷; wiara w złe duchy znajduje swoje odbicie w islamie pod postacią Iblisa, będącego wcieleniem złych mocy. Również obrzędy magiczne

¹⁶ Wszystkie szczegółowe informacje o obyczajach i wierzeniach plemion sudańskich pochodzą z pracy C. G. oraz B. Z. Seligman, *op. cit.*

¹⁷ Wzmianki o dżinach, rozsianych po łąkach i morzach, zawiera również *Koran*. Mahomet sądził nawet, że dżiny mogą być nawracane na islam na równi z ludźmi (por. *Koran*, LXXII (37)).

znajdują swą pożywkę w licznych zaklęciach, obrzędach rytualnych (np. określony sposób zabijania zwierząt metodą przepisaną przez *Koran*, przy użyciu określonych formułek, będących symbolicznym aktem ofiarowania ich Bogu) i amuletach, stosowanych przez muzułmanów zgodnie z przepisami tej religii, ale także w samej modlitwie, której istota polega na wymawianiu niezmiennych, z góry ustalonych formułek. Nic więc dziwnego, że w afrykańskim islamie modlitwa do Boga łączona jest ze składaniem ofiary duchom (animizm), obojętnie czy będą to duchy zmarłych przodków, czy też czczonych za życia świętych, traktowanych wspólnie jako pośredników między odległym Bogiem a człowiekiem¹⁸.

Również w normatywnych przepisach islamu zawartych w *Koranie* tkwią niewyczerpane możliwości ich adaptacji z tradycyjnymi obyczajami i wierzeniami. Przytoczymy tu tylko dla przykładu przepisy prawa muzułmańskiego: *szari'a*, których regulacja zasadza się na przestrzeganiu i utrzymaniu utartej drogi postępowania: *'ada*. *Szari'a* nawiązuje co prawda do postępowania zapoczątkowanego przez proroka Mahometa; nie prostszego jednak, jak podłożyć pod utarte sposoby postępowania własne tradycje, tym bardziej że warunki działania Mahometa mają dużo cech wspólnych z dzisiejszymi warunkami afrykańskimi. Również autorytet władcy, akcentowany przez przepisy *Koranu* i islam w ogóle, odpowiada uświęconej pozycji przywódców na terenie Afryki. Przykładów takich można by przytaczać bardzo wiele.

Z powyższych rozważań wynika, że łatwość zasad islamu oraz różnorodność jego struktury sprawiają, iż jest on łatwo przyswajalny na gruncie afrykańskim, a więc także na obszarze południowego Sudanu. O tym, że nie jest to wniosek gołosłowny, świadczy najlepiej fakt, że w okresie bardzo krótkiego działania kupców arabskich na terenie południowego Sudanu w wieku XIX, mimo szczególnie niesprzyjających warunków do nawiązywania przyjaznych kontaktów między przedstawicielami północy i południa (handel niewolnikami) wśród niektórych plemion południowych zapoczątkowany został faktycznie proces asymilacji islamu, zniwelowany późniejszym oddzieleniem obu obszarów w okresie kondominium egipsko-brytyjskiego.

Cytowany już wcześniej R. Gray w swej monografii dotyczącej historii południowego Sudanu w tym właśnie okresie wspomina o faktach rozwijającego się osadnictwa Arabów z północnego Sudanu, co w wypadku Szylluków, na przykład, doprowadziło do buntu przeciwko rodowitemu władcy (*reth*), któremu przeciwstawiano wykształcającą się ary-

¹⁸ Por. Trimingham, *op. cit.*, s. 113.

stokrację, złożoną z ludności napływowej¹⁹. W tym samym czasie w Ekwatorii plemię Acholi (odgałęzienie plemienia Szylluk) wkroczyło na pierwszy, a częściowo nawet drugi szczebel asymilacji islamu, przejmując pewne elementy kultury materialnej, a nawet obyczajów od przybyszów z północy. R. Gray, opierając się na relacji ówczesnego gubernatora tej prowincji: Emina, stwierdza, co następuje: „Lokalny szef Acholi: Agouk upodobił się w ubiorze, zachowaniu i obyczajach do przebywających na tym terenie przedstawicieli Danagla [arabskie plemię z północnego Sudanu — A. M.]. Przedtem Acholi, tak jak i inni Niloci, dumnie odrzucali wszelkie ubranie. Następuje tu zatem przykład pokojowego przejmowania nowego sposobu życia”²⁰. W tym samym okresie chrześcijaństwo nie zyskiwało wielu zwolenników, a stacje misyjne nie miały łatwych warunków pracy. Ten sam autor, opisując pracę stacji misyjnej utworzonej na terytorium zamieszkałym przez plemię Bari, stwierdza co następuje: „Chrześcijaństwo bynajmniej nie postępowało tu łatwo. Stacje misyjne znajdowały się w ciągłym niebezpieczeństwie i powstała konieczność budowania wałów ochronnych wokół siedziby misyjnej [...] Często służba stacji misyjnej [w przeważającej mierze muzułmanie — A. M.], zyskiwała łatwiej kontakt z Bari niż biali misjonarze”²¹. Często ludność miejscowa południowego Sudanu bojkotowała działalność misjonarzy chrześcijańskich i dopiero środki przymusu administracyjnego wprowadzone tutaj z początkiem w. XX stworzyły bardziej sprzyjające warunki dla działalności chrześcijańskich stacji misyjnych. W literaturze nagromadzonej do niniejszego artykułu nie napotkałam natomiast żadnej wzmianki o bojkotowaniu przedstawicieli muzułmańskiej północy rozprzestrzeniających zasady religii islamu; przeciwnie, do powstania Mahdystów przyłączyły się również niektóre plemiona południowego Sudanu, solidaryzując się w ich walce o niepodległość²² lub też występując tylko w obronie włas-

¹⁹ Por. Gray, *op. cit.*, s. 76.

²⁰ *Ibidem*, s. 142.

²¹ *Ibidem*, s. 39—40.

²² Poza powstaniami plemion: Bari, Dinka i Nuer, które wybuchły na wieść o rozruchach w Sudanie północnym, w powstaniu Mahdystów brało również udział ugrupowanie Džihadija, grupa wojowników wywodzących się z południowego Sudanu, byłych więźniów, niewolników i klientów plemion północnego Sudanu. Do najważniejszych należy jednak powstanie Dinka, posiadające wyraźne cechy zbieżne z powstaniem Mahdystów. Powstanie Dinka toczyło się w latach 1882—1883 i inspirowane było przez miejscowego proroka, wyrosłego na gruncie autorytetu religijnego, pochodzenia animistyczno-islamistycznego, który zjednoczył w walce z administracją turecko-egipską wszystkie szczepy Dinka. Powstanie to upadło dopiero po śmierci proroka (por. Gray, *op. cit.*, s. 157).

nej niezależności²³. Niemniej sam udział południa w walce północy Sudanu, jak również zapoczątkowana już w tym okresie na południu adaptacja niektórych elementów kultury islamu, pozwalają — łącznie z argumentami przytoczonymi wyżej — na podważenie wielokrotnie wysuwanej w ostatnim czasie tezy o zasadniczej sprzeczności obu części Sudanu. Przecistawiając się tej tezie, stwierdzam, że północ i południe Sudanu posiadają wiele cech wspólnych: 1) podobny tryb życia oraz wciąż jeszcze zbliżony sposób zdobywania środków utrzymania; 2) podobne obyczaje i obrzędy, a nawet niektóre wierzenia religijne; 3) duże prawdopodobieństwo łatwej adaptacji zasad religii islamu, która mogłaby stanowić punkt wyjścia do przezwyciężenia wąskiego partykularyzmu plemiennego i przyczynić się do zespolenia obu obszarów.

Przytoczone wyżej argumenty i wnioski są jednak tylko teoretyczną możliwością, której realizacja napotyka poważne opory. Na przeszkodzie stoi niezwykle trudna i skomplikowana sytuacja polityczna Sudanu, wyrażająca się w deklaracjach południa, domagającego się statusu federacji i przeciwstawiającego się świadomie i skutecznie wszelkim wpływom pochodzącym z północy, a więc także wpływom islamu. Ostatnia część artykułu poświęcona będzie analizie niektórych przynajmniej przyczyn tego stanu rzeczy.

NIKTÓRE PRZYCZYNY KONFLIKTU MIĘDZY POŁUDNIEM A PÓŁNOCĄ SUDANU

Tytuł tej partii artykułu oznacza nie tyle wybór problemów, ile zawężenie go do minimum, wobec braku informacji o faktycznym stanie wydarzeń w Sudanie na przestrzeni ostatnich kilku lat. Podstawę stanowią więc z konieczności ogólne opracowania dotyczące historii Sudanu, na podstawie których można tylko wnioskować o załączkach dzisiejszej opozycji, nieliczne artykuły obserwatorów lub korespondentów z Sudanu i jedna praca polemiczna napisana przez przedstawiciela południa.

Jednym z głównych źródeł dzisiejszej sytuacji na obszarach południowego Sudanu jest historyczna, długotrwała izolacja tego terenu, która

²³ Por. opinię P. M. Holta o powstaniu Mahdystów w Sudanie: „Przyzwyczajenie do samowoli lub anarchii trybalnej w całym Sudanie było potencjalnym sojusznikiem rewolucji, niezależnie od tego, jaki był jej podkład, pod warunkiem, że występowała przeciwko aktualnemu rządowi. Pamięć o minionej swobodzie i nadzieja łupu kazały włączyć się całej ludności Sudanu do «świętej wojny» Mahdiego. Wszyscy potencjalni sojusznicy byli jednak zbyt skłóceni wewnętrznie, aby występować wspólnie w obronie jakiegoś celu czy ideału” (*The Mahdist State in the Sudan*, Oxford 1958, s. 35).

podbudowywała i utrzymywała ściśle związki wewnątrzplemienne ludności tego obszaru i sprawiała, że ta ostatnia była całkowicie nie przygotowana do nawiązania kontaktów z przybyszami arabskimi i europejskimi w wieku XIX (od 1840 r.). Izolacja obszaru południowego Sudanu, wynikająca z położenia geograficznego (oddzielonego od wschodu Wyżyną Abisyńską, od północy Górami Nuba oraz rozległymi moczarami i obszarami mulistymi), wpłynęła w określony sposób na nawyki i mentalność miejscowych plemion: nie wykształciły się tutaj tradycje handlowe na szerszą skalę, nie znane były kontakty lub sojusze polityczne, brak wreszcie wpływów obcych kultur utrzymywał tradycyjne techniki produkcyjne stojące na bardzo niskim poziomie²⁴. Duże odległości między poszczególnymi plemionami tego obszaru, a nawet szczepami wywodzącymi się z tego samego plemienia zmuszały do prowadzenia gospodarki naturalnej, w której handel wymienny odgrywał znikomą rolę. Z tych też względów obszar ten, odkryty po raz pierwszy przez flotę Mohammeda Ali, nie będąc dojrzały do nawiązania kontaktów handlowych z przybyszami arabskimi i europejskimi, stał się dość szybko terenem łatwych łupów i grabieży.

Początkowo przyjazny stosunek miejscowej ludności do przybyszów z zewnątrz²⁵ szybko ustąpił miejsca sytuacjom konfliktowym, u podstaw których leżały: dążność ze strony obcych kupców do zdobycia jak największej ilości cennego towaru (w początkowym okresie głównie kość słoniowa) oraz narastająca nieufność tubylców. Nieufność ta przekształciła się w jawną niechęć i wrogość z chwilą, kiedy postępowanie obcych przybyszów przybierać zaczęło formy jawnej grabieży, przy wzrastających wciąż trudnościach ze zdobyciem kości słoniowej²⁶ i kiedy ta

²⁴ Gray (*op. cit.*, s. 10) przeciwstawia bezradność plemion południowego Sudanu, będącą następstwem ich długotrwałej izolacji, w okresie inwazji Egiptu plemieniu Joruba we Wschodniej Afryce, które potrafiło z przybyszami z Europy nawiązać kontakty handlowe na zasadzie równych partnerów.

²⁵ Na pierwszym etapie penetracji plemion północnego Sudanu i Europejczyków na obszarze południa istniała względna równowaga sił: przybysze mieli co prawda przewagę na swoich statkach, ale na lądzie byli uzależnieni od pomocy tubylców. Później stacje handlowe założone na tym obszarze zapewniały bezpieczeństwo i przewagę przybyszom.

²⁶ W początkowym okresie kontaktów obcych kupców z plemionami południowego Sudanu nie istniały trudności ze zdobyciem tego artykułu, ponieważ kość słoniowa nie była tu ceniona, a plemię Bari zabijało słonie dla mięsa, nie dla kości słoniowej. Początkowo zbierano więc po prostu porzuconą niegdyś kość słoniową, zaspokajając pragnienie przybyszów. Potem, ze zdobywaniem kości słoniowej wiązała się konieczność polowania na słonie lub wypraw do innych, dalej położonych plemion. Podrażało to znacznie koszty tego towaru i czyniło niekiedy bardziej opłacalny handel niewolnikami, tym bardziej że zapotrzebowanie na nich ciągle wzrastało.

ostatnia zastępowana była coraz częściej wpraw kupnem, a potem naborem niewolników. Handlarze żywym towarem docierali do wszystkich odległych zakątków, gdzie nie docierała administracja egipska, tak że nie było schronienia przed nimi dla miejscowej ludności. Ponieważ handlem zajmowali się głównie Arabowie z północnego Sudanu lub Turcy, dawało to początek niechęci południa do północy. Niechęć tę pogłębiał jeszcze fakt, że plemiona południowego Sudanu stykały się niekiedy ze swymi współplemioncami, przybywającymi z północy wraz z Arabami już jako niewolnicy. Niechęć ta była zresztą umiejętnie podsycana przez kupców europejskich, przybierających według określenia R. Graya: „szaty «szlachetnych obrońców» wolności Murzynów w imię własnej religii”²⁷. W rzeczywistości zaś byli oni w dużej mierze odpowiedzialni za sytuację, która wytworzyła się na tym terenie.

Jakkolwiek bowiem głównym przedmiotem zainteresowań i poczynąń kupców europejskich na terenie południowego Sudanu było zdobycie kości słoniowej, to sposób jej osiągania związany był ściśle ze stosowaniem przemocy i naborem niewolników. Zresztą właśnie kupcy europejscy wprowadzili na ten teren większe grupy osadników arabskich, stanowiących część składową wyposażenia stacji europejskich. Również Europejczyk (Francuz — De Malzac) był inspiratorem szczególnie okrutnego sposobu zdobywania kości słoniowej, stosowanego potem powszechnie przez innych kupców, poczynawszy od lat sześćdziesiątych wieku XIX. De Malzac założył stację handlową (której personel stanowili głównie Arabowie) na terytorium zamieszkałym przez Dinka. Nowy system handlowy polegał na zaatakowaniu sąsiednich plemion — najchętniej zwaśnionych z plemionami miejscowymi — w celu naboru niewolników i bydła. Bydło stawało się środkiem płatniczym za kość słoniową, zdobywaną w ten sposób za darmo, niewolnicy zaś stanowili dodatkowy zysk „wyprawy handlowej”. Według relacji R. Graya „stacje handlowe de Malzaca znajdowały się z biegiem czasu na terenach wyludnionych, a siedziby ich otaczały ścięte głowy tubylców stawiających opór”²⁸. De Malzac był również autorem innego pomysłu, prowadzącego do dalszego obniżenia kosztów zdobywania kości słoniowej. Zezwolił on mianowicie załogom swoich stacji na zdobywanie niewolników na własną rękę, przy czym każdy niewolnik stanowił ekwiwalent trzymie-

²⁷ Gray, *op. cit.*, s. 36. Ironia Graya jest w tym wypadku zupełnie uzasadniona, bowiem przytacza on również wiarygodne opinie dwóch kupców europejskich, działających w tym czasie na terenie południowego Sudanu: Włocha Miani i Anglika Pethericka, świadczące o tym, że misjonarze byli nie zawsze tylko biernymi świadkami prowadzonego w tym czasie handlu niewolnikami (por. też s. 54).

²⁸ *Ibidem*, s. 27.

sięcej pensji. Według relacji tego samego R. Graya opierającego się na nie publikowanych relacjach kupców europejskich, działających w tym czasie na terenie południowego Sudanu, już w 1864 r. wiadano w Chartumie o tym, że kupcy z Białego Nilu pozwalają swym agentom zdobywać i sprzedawać niewolników na własną rękę, uczestnicząc tym samym pośrednio w zyskach samych kupców ²⁹.

Ponieważ pracownikami stacji zakładanych przez kupców europejskich byli w większości Arabowie, fakt zdobywania przez tych ostatnich niewolników na własną rękę zaostriżył jeszcze konflikt, który narastał między nimi a ludnością miejscową. W końcu Arabowie właśnie byli bezpośrednimi wykonawcami projektów Europejczyków, prowadzących bezpośrednio do wzbogacenia ich. Nie twierdzę bynajmniej, że kupcy lub wojownicy arabscy stanowili tylko bezwolne narzędzie w realizacji planów lub rozkazów kupców europejskich, sądzę tylko, że odpowiedzialność za rabunkową politykę uprawianą w dosłownym znaczeniu tego słowa ponoszą w dużej mierze Europejczycy, i to w tym większym stopniu, że rozporządzali kapitałem umożliwiającym większe wyprawy wzdłuż Białego Nilu, a także bronią palną, która w podejmowanych bitwach rozstrzygała niezmiennie na ich korzyść. W każdym razie niechęć, a nawet wrogość południa Sudanu do arabskiej północy stała się odtąd istotnym czynnikiem w stosunkach obu tych obszarów. Nieliczne wypadki pomyślnie układającej się współpracy między przedstawicielami arabskiej północy a południem — na przykład wśród bardziej zaawansowanych w rozwoju plemion lub tylko szczepów, bądź na terenach, gdzie handel niewolnikami był nieopłacalny, wskutek trudności komunikacyjnych — nie miały szans dalszego rozwoju wobec zamknięcia obszaru południowego Sudanu w okresie panowania brytyjskiego ³⁰.

²⁹ *Ibidem*, s. 52. Nie oznacza to oczywiście, że wszyscy Europejczycy przybywający na teren południowego Sudanu uprawiali gwałt i rabunek na wzór de Malzaca. W istocie nie brakowało wyjątków w rodzaju francuskiego kupca Voyssièr, który jawnie odcinał się od metod stosowanych przez swego rodaka. Nie uniknął on jednak konsekwencji metod stosowanych przez tego ostatniego. W r. 1860 Voyssièr nabył ok. 400 krów od syryjskiego kupca Ibrahima Bas, które ten zdobył metodą de Malzaca na szczepie Bor. W rezultacie Voyssièr został zaatakowany przez obrabowany szczep i zmuszony do ucieczki (por. s. 49).

³⁰ K. D. D. Henderson, w książce stanowiącej zbiór listów D. Newbolda, długoletniego urzędnika administracji brytyjskiej w Sudanie, podaje następujące uzasadnienie tego faktu: „Administracja brytyjska nie pozwala na przenikanie kupców z północy na południe, ponieważ mogą oni naopowiadać miejscowej ludności wiele kłamliwych rzeczy, zważywszy prymitywizm tych ostatnich” (*The Making of the Modern Sudan*, London 1953, s. 401). Trzymanie ludności południowego Sudanu w kompletnej izolacji w obawie przed przenikaniem „kłamliwych informacji”, uniemożliwienie jakiegokolwiek infiltracji z ze-

Fakt ten uniemożliwiał także dalsze przenikanie jakichkolwiek wpływów kulturowych czy religijnych islamu, które mogłyby wyrównać istniejące różnice między obu tymi obszarami, zatrzeć stopniowo pamięć minionych wydarzeń i być może przyczynić się także w pewnym stopniu do przewyciężenia trybalnych przeciwieństw.

Nie dokonał tego bowiem bynajmniej okres 50-letniego panowania angielskiego na tym terenie. Propagowana na tym terenie religia chrześcijańska za pośrednictwem licznych stacji misyjnych nie wywarła większego wpływu na ludność tych obszarów. Większość pozostała pogańska, a zasady chrześcijaństwa przejmowane były głównie przez elitę lub arystokrację plemienną³¹. Zasady religii chrześcijańskiej nie stanowiły więc bazy dla powstania nowej, szerszej wspólnoty plemion. Zresztą nie sprzyjał temu bynajmniej system administracji brytyjskiej, oparty na znanym systemie rządów pośrednich. Jego wynikiem jest właśnie fakt, że w Sudanie władza lokalnych przywódców plemiennych i szczepowych nabrała w tym okresie cech większej trwałości i stabilności³². Umocnienie pozycji lokalnych przywódców przez administrację angielską miało przy tym charakter destrukcyjny, ponieważ dotychczasowy autorytet oparty na szacunku i zaufaniu współplemieńców zastąpiony został władzą administracyjną.

Okres panowania brytyjskiego na obszarze południowego Sudanu nie przyczynił się też w gruncie rzeczy do ekonomicznego rozwoju tego terytorium. Według opinii dwóch przywódców południowosudańskich,

wnątrz, mogącej przyczynić się do pobudzenia wyobraźni ludności miejscowej i pchnięcia jej na nowe tory rozwoju, wreszcie karmienie informacjami podanymi do wierzania — oto cechy szczególne polityki brytyjskiej na tym obszarze.

³¹ Zgodnie z opinią wielu europejskich autorów opracowań, dotyczących okresu władzy kondominium egipsko-brytyjskiego w Sudanie (gł. jednak autorów angielskich), rządy administracji angielskiej w Sudanie miały charakter laicki, stąd też nie wywierała ona nacisku na tubylców w sprawach religijnych. Niemniej stanowisko jednego przynajmniej przedstawiciela administracji angielskiej na tym terenie: D. Newbolda, nie było w tej kwestii zbyt tolerancyjne. Stwierdzał on w odniesieniu do sytuacji Sudanu, że „Tylko rozwój moralny może stanowić podstawę szerszego rozwoju. Postęp oparty na tubylczych obyczajach jest budowaniem zamków na lodzie. Konieczne jest zatem zaszczepienie zasad zachodniej etyki, dla wprowadzenia zasad demokracji i sprawiedliwości” (H e n d e r s o n, *op. cit.*, s. 67); i nieco dalej (s. 69): „Wykształcenie musi iść w parze z zasadami religijnymi, z celami wyższymi”. Praktyczna strona działalności administracji angielskiej w Sudanie wskazywałaby raczej za postępowaniem za „odosobnionym” stanowiskiem D. Newbolda, ponieważ jedynymi szkołami prowadzącymi nauczanie na tym obszarze były szkoły misyjne.

³² Zdaniem Holta (*op. cit.*, s. 128) administracja angielska w Sudanie, na podstawie ustawy zwanej Sheikhs Ordinance z 1927 r. „Umacniała i podtrzymywała trybalizm nawet tam, gdzie system ten już się rozkładał”.

wychowanych na kulturze zachodniej: J. Oduho i W. Deng, raczej ostrożnych w wypowiadaniu uwag krytycznych pod adresem Brytyjczyków, jedną z istotnych różnic między obu częściami Sudanu w okresie panowania tych ostatnich był fakt, że „północ zmierzała do postępu, rozwijała się pod względem ekonomicznym i oświatowym, na południu natomiast w tym samym czasie główny nacisk położony został na ugruntowanie praw i porządku”³³. Istotnie, wszelkie poważniejsze inwestycje kapitału egipsko-angielskiego lokowane były na obszarze północnego Sudanu, gdzie zakładano plantacje bawełny, systemy irygacyjne oraz nieliczne zakłady przemysłowe. Na obszarze tym działały liczne szkoły podstawowe i średnie (najczęściej zawodowe), a od roku 1936 uniwersytet w Chartumie.

W tym samym czasie na południu do r. 1946 nie istniała żadna szkoła typu podstawowego lub średniego, a jedynymi ośrodkami nauczania elementarnego były szkoły istniejące przy stacjach misyjnych. Dopiero w r. 1948 południe otrzymało pierwszą szkołę średnią z siedzibą w Rumbek³⁴. Jediną większą inwestycją ekonomiczną było założenie schematu nowoczesnej uprawy roli na obszarze zamieszkałym przez plemię Azande, której celem było zapewnienie samowystarczalności gospodarki południowego Sudanu w zakresie produkcji bawełny i cukru.

Tak więc, w momencie ponownego zetknięcia się południa i północy Sudanu po konferencji w Dżuba w 1947 r., na której podjęto uchwałę o zjednoczeniu obu tych terenów, sytuacja i poziom ludności pierwszego obszaru nie uległy wielkiej zmianie w porównaniu z wiekiem XIX. I w tym okresie południe nie było przygotowane do nawiązania kontaktów z północą na zasadzie równych partnerów. Idea połączenia obu części Sudanu wyrosła na bazie politycznej aktywizacji północy, określonych postulatów i żądań wysuwanych pod adresem administracji brytyjskiej przez ugrupowania i partie polityczne. W tym samym czasie południe nie posiadało jeszcze żadnej partii politycznej, nie miało więc

³³ Oduho, Deng, *op. cit.*, s. 12. Nieco ostrożniej, choć niemniej wyraziście nakreśla sytuację ekonomiczną południowego Sudanu McLoughlin (*op. cit.*, s. 21): „Brak transportu i komunikacji na tych obszarach, brak stanowisk pracy i możliwości zarobkowania, jak wreszcie naturalny konserwatyzm i podejrzliwość południa wskazują na to, że wiek XX przeniknął bardzo powierzchownie do kultury, ekonomii i obyczajów tej ludności”.

³⁴ Według tabelki podanej przez Oduho i Denga (*op. cit.*, s. 46) w 1960 r. na 345 szkół wszystkich typów na obszarze całego Sudanu na południu istniało tylko 24 (w tym 2 średnie), mimo iż ludność tego obszaru — według spisu ludności sporządzonego w 1956 r. — obejmuje 30%, tj. ok. 4 mln ludności całego Sudanu.

sposobności wyrażenia swojej opinii za pośrednictwem swych przedstawicieli.

Ten specyficzny układ sytuacji zaciążył też na charakterze związku obu części Sudanu. Ponowny kontakt północy z południem spowodował co prawda aktywizację polityczną tego ostatniego obszaru, ale aktywizacja ta wyrażała się we wzrastającym proteście przeciwko uchwałom i decyzjom podejmowanym bez udziału południa lub też mimo sprzeciwów przedstawicieli tego terenu w późniejszym okresie. W grudniu 1948 r. powstało Zgromadzenie Konstytucyjne Sudańczyków, mające na celu przygotowanie Sudańczyków do przejęcia władzy. Interesy południa nadal reprezentowała administracja brytyjska. W marcu 1951 r. utworzono Komisję Rewizji Konstytucji, której działalność miała poprzedzać akt przejęcia władzy administracyjnej przez Sudańczyków. W komisji tej uczestniczył również jeden przedstawiciel południa, ale ograniczył on swą działalność do zgłoszenia żądania separacji południa i zbojkotowania obrad. W roku 1953 podpisane zostało porozumienie anglo-egipskie o udzieleniu samorządu Sudańczykom, z tym jednak, że na obszarze południa Sudanu zachowana została nadal — do chwili uzyskania faktycznej niepodległości — administracja brytyjska. Było to jedno z najbardziej niefortunnych posunięć rządu brytyjskiego. Umocniło ono bowiem nastroje wrogości między obu obszarami Sudanu, odsunęło południe od jakiegokolwiek udziału w przygotowaniach do objęcia władzy i nie zmieniło w gruncie rzeczy w niczym sytuacji południa, skoro decyzja o jego połączeniu z północą została tylko odroczone.

W tym też czasie nastąpiło dalsze ożywienie nastrojów zaborczości i fanatyzmu religijnego na północy oraz zdecydowanego oporu południa przed zjednoczeniem z północą. W wielu miejscowościach na południu doszło do sporadycznych jeszcze w tym czasie wystąpień ludności, przeciwko stacjonującemu tu wojskom północy (m. in. rozruchy w Torit w Ekwatorii).

Historia niepodległej Republiki Sudańskiej znamionuje się dalszym zaostreniem konfliktu między południem a północą. 19 grudnia 1955 r. przedstawiciel południa zgodził się na podpisanie deklaracji o niepodległości, na zasadzie obietnicy utworzenia federacji. Obietnica ta nie została spełniona. Zgromadzenie Ustawodawcze powołane we wrześniu 1956 r., obejmujące 46 członków, w tym tylko trzech przedstawicieli południa, rekrutujących się z powstałej na tym terenie Partii Liberalnej, odrzuciło przytłaczającą większością głosów żądanie południa. W maju 1958 r. ogłoszono w obrębie Zgromadzenia Konstytucyjnego jedność Republiki Sudańskiej (złożonej z północy i południa), czyniąc ją bazą nowej Konstytucji Narodowej. Działalność przedstawicieli południa w tym zgromadzeniu ograniczała się wyłącznie do protestu i bojkotu.

Jeszcze przed okresem uzyskania niepodległości, w r. 1955, wybuchło w południowym Sudanie pierwsze powstanie zbrojne, które doprowadziło do opanowania niemal całej prowincji Ekwatorii. Brytyjczycy raz jeszcze użyli swego wpływu i autorytetu na tym obszarze celem załagodzenia tego konfliktu. Począwszy od r. 1958, kiedy w wyniku przewrotu wojskowego do władzy doszedł generał Ibrahim Abbud, znoszący wszelkie swobody demokratyczne w Sudanie, na południu rozpoczął się okres wzmożonych działań powstańców przeciwko aktualnej władzy, tłumiony przy pomocy działań zbrojnych wojsk rządowych.

Ale również przewrót z października 1964 r., znamionujący się dojściem do władzy w Sudanie ugrupowań liberalnych, a nawet lewicowych (na krótko co prawda), nie doprowadził do pokojowego uregulowania sprawy południa, mimo poważnych prób podejmowanych w tym kierunku przez nowy rząd Sir al-Khatima al-Khalifa³⁵. Już w roku 1965 rozgorzały na nowo walki na południu i jakkolwiek ruch ten został poważnie osłabiony uchodźstwem przywódców do krajów afrykańskich graniczących na południu z Sudanem, konflikt nie został zażegnany (brak informacji o przebiegu ostatnich wydarzeń w Sudanie; teren południa jest nadal obszarem zamkniętym).

Analizując przyczyny obecnej, poważnej sytuacji konfliktowej w Sudanie, można niewątpliwie wskazać na słabość i niedojrzałość ugrupowań południa z jednej strony oraz fakt spokrewnienia szeregu plemion południowego Sudanu z pogranicznymi plemionami zamieszkującymi terytoria sąsiadujących państw afrykańskich. Drugi czynnik nakierowuje orientację południowego Sudanu na terytorium afrykańskie (do roku 1960 ok. 30 tys. uchodźców), ugruntowując przeciwieństwo afrykańsko-arabskie; słabość partii politycznych południowego Sudanu natomiast, ich wzajemne skłócenie, brak określonych programów politycznych, a co ważniejsze zdecydowanego, jednolitego programu działania uniemożliwiały prowadzenie pertraktacji z północą w okresach, kiedy istniały po temu odpowiednie warunki³⁶. Przywódcy tych partii nie

³⁵ 12 listopada 1964 r. nowy rząd Khalifa zaprosił 9 reprezentantów południa, po trzech z każdej prowincji, w celu przedyskutowania problemu południa. Wielu więźniów politycznych rekrutujących się z tego obszaru zwolniono wówczas, dalszą ich część objęła późniejsza amnestia. Przywrócono również niedzielę jako oficjalny dzień odpoczynku na południu Sudanu (w miejsce wprowadzonego w r. 1957 piątku), a święta chrześcijańskie stały się na powrót świętami oficjalnymi (por. R. Gott, *The Situation in the Sudan*, „The World Today”, Oxford Univ. Press, t. XXI, 1956, nr 1, s. 7).

³⁶ Okres braku wszelkich partii politycznych na terenie południowego Sudanu dawno już należy do przeszłości. Można by nawet powiedzieć, że obszar ten cierpi na nadmiar stowarzyszeń i ugrupowań politycznych tym bardziej, że

mają oparcia w ruchu społeczno-politycznym ludności, wobec braku przygotowania tej ostatniej do wzięcia udziału w sprawach polityki. Stąd też słabość organizacji politycznych tego obszaru, których przywódcy wywodzą się bądź z wąskiej elity urzędników, wyrosłej jeszcze w okresie działalności administracji brytyjskiej, bądź też ze skrajnych ekstremistów, zaślepionych nienawiścią antyarabską, domagających się całkowitej niezależności Sudanu południowego ³⁷.

Z tego ostatniego ugrupowania wywodzą się dwaj autorzy cytowanej już uprzednio książki, *The Problem of the Southern Sudan* — J. Oduho i W. Deng. Nic też dziwnego, że argumenty zawarte w niej są często tendencyjne lub jednostronne. Tak na przykład wojskowy przewrót stanu w 1958 r. i wprowadzenie dyktatury wojskowej, godzącej w takim samym stopniu w swobody demokratyczne południa, jak i północy ³⁸, autorzy książki skłonni są traktować jako wydarzenie godzące wyłącznie w przedstawicieli południa: „Arabska dyktatura miała rozwiązać sprawę południa. Jesteśmy skłonni przypuszczać, że celem

wszystkie te organizacje nawzajem się zwalczają i nie uznają się wzajemnie. „Jeżeli gdzieś na konferencję zaprosi się jedną z nich, pozostałe zbojkotują konferencję i nie będą uznawać jej postanowień. Jeżeli zaprosi się na konferencję wszystkie partie razem — wszystkie zbojkotują konferencję jak jeden mąż (R. Kapuściński, *Kryzys sudański*, „Polityka”, 1965, nr 37, s. 12). Do ważniejszych partii oprócz wspomnianej już najstarszej Partii Liberalnej należą: Southern Front, SANU (Sudan African National Union), najbardziej postępową SASU (Sudan African Socialist Union) i z kolei najbardziej prymitywna, terrorystyczna organizacja Anya-Nya, wyżywająca się w samej walce, bez bliżej sprecyzowanego programu. Ta ostatnia organizacja właśnie jest zarzewiem ciągłego niepokoju, nie pozwalającym na przerwanie walk.

³⁷ Por. także Kapuściński, *op. cit.* Ugrupowania skrajnych ekstremistów rekrutujące się z południowego Sudanu cieszyły się poparciem tak mocarstw zachodnich, jak i niektórych państw afrykańskich graniczących z Sudanem (m. in. Czombego w Kongo). Duża ilość uchodźców południowosudańskich była właśnie rezultatem tego poparcia. Aktualny premier Sudanu Mahdżub odbył jednak w ubiegłym roku podróż do sąsiadujących z Sudanem państw afrykańskich, z którymi na zasadzie wzajemności zawarł umowę; na mocy tej umowy szefowie państw afrykańskich zobowiązali się nie udzielać azylu uchodźcom sudańskim i nie popierać separatystycznych ugrupowań antyrządowych. Zgodę szefów państw afrykańskich uzyskał premier sudański tym łatwiej, że usamodzielnienie się pewnej grupy lub całości plemion południowego Sudanu stanowiłoby niebezpieczny precedens dla przygranicznych państw afrykańskich, zamieszkałych na krańcach północnych przez te same plemiona.

³⁸ Por. Kapuściński (*op. cit.*, s. 11): „Na każdy odruch niezadowolenia Abud odpowiadał karabinem. Abud używał karabinu nie tylko na południu, ale również w stosunku do swoich oponentów na północy. Ale w afrykańskim świecie paranoi rasowej, terror na północy nazywał się walką między reakcją a postępem, a terror na południu — rasizmem arabskim dławiącym wolnościowe ambicje ludności afrykańskiej”.

północnego Sudanu i polityki tego ostatniego w stosunku do południa jest zamiar zniszczenia afrykańskiej osobowości murzyńskiej i zastąpienie jej południem zarabizowanym i zislamizowanym, aby wbić klin arabskiego świata głęboko w kontynent”³⁹. Autorzy książki nie dostrzegają tu różnicy między rządem a obywatelami północnego Sudanu, nie dostrzegają tu żadnych potencjalnych sojuszników w pokojowym zażegnaniu konfliktu obu obszarów. Świadczy to tak o ich niedojrzałości politycznej, jak i uporczywym stanowisku antyarabskim. Tę samą niedojrzałość wykazują uwagi autorów tej samej książki dotyczące budżetu Sudanu południowego. Południe, stojąc na niezwykle niskim poziomie rozwoju ekonomicznego, nie posiada środków finansowych na inwestycje⁴⁰. W tej sytuacji budżet Republiki Sudańskiej po uzyskaniu niepodległości ułożony był w ten sposób, że pewna część budżetu państwa — uzyskiwana głównie z plantacji bawełny istniejących na północy — przeznaczona była na inwestycje i wydatki bieżące trzech prowincji południowych. Dwaj przywódcy południowego Sudanu dostrzegają w fakcie dofinansowywania południa przez północ tylko zamach na wolność tego obszaru: „Chartum wyznacza budżet południa za cenę wolności tego ostatniego. Filie banków na południu są w rękach przedstawicieli północy. A wolność nie ma ceny”⁴¹. Autorzy tych słów nie dostrzegają lub nie chcą dostrzec oczywistego faktu, że wobec braku ekonomicznej samowystarczalności południowego Sudanu konieczna jest lokata obcego kapitału niezależnie od tego, skąd by on pochodził. W każdym razie „naruszenie wolności” tego obszaru byłoby nieuniknione.

Przykładów takiego właśnie, niedojrzałego lub tendencyjnego stanowiska przywódców południa można by przytaczać bardzo wiele. Nie ulega zaś wątpliwości, że tego typu nastawienie przedstawicieli południa zaostrza jeszcze konflikt północ — południe i prowokuje w pewnym sencie przedstawicieli północy do stosowania metod nacisku administracyjnego. Jest to jednak tylko jedna strona zagadnienia: odpowiedzialność południa lub tylko przywódców ugrupowań politycznych za zaostrzenie kryzysu sudańskiego. Odpowiedzialność za istniejący stan rzeczy ponoszą również przedstawiciele muzułmańskiej północy. Tutaj też pragniemy wskazać na dalsze przyczyny opozycji południe — północ Sudanu.

W odróżnieniu od południa wszystkie ugrupowania polityczne Sudanu północnego łączy jeden wspólny cel: utrzymanie państwa jedno-

³⁹ Oduho, Deng, *op. cit.*, s. 38.

⁴⁰ Przyznają to również autorzy książki, stwierdzając, że po okresie władzy brytyjskiej na tym obszarze „południe nie było zdolne egzystować samodzielnie pod względem ekonomicznym” (*ibidem*, s. 14).

⁴¹ *Ibidem*, s. 18.

czącego oba te tereny. Stanowisko to reprezentują wszystkie partie polityczne północy z Partią Komunistyczną włącznie (zdelegalizowaną w listopadzie ub. roku), mimo iż była to jedyna partia, która domagała się samorządu dla południa w ramach jednolitego państwa sudańskiego. Jest to jednak jedna z nielicznych, jeśli nie jedyna, kwestia jednocząca partie północnego Sudanu. Poza tym bowiem są one nawzajem skłócone i rozbite, a brak skryształizowanej platformy politycznej, bazującej na szerokim zapleczu członków, upodabnia je z partiami politycznymi południa.

Słabość ruchu politycznego północy — mimo doświadczenia zdobytego w walce o niepodległość narodową wpierw u schyłku XIX w., a potem po drugiej wojnie światowej — wynika z faktu, że wyrósł on na bazie ruchu religijnego, panislamistycznego. Najsilniejszą partią religijno-polityczną Sudanu północnego jest wciąż jeszcze partia Umma, skupiająca się wokół potomków Mahdiego, która wspólnie z drugim ugrupowaniem religijnym panującym na tym terenie: Khatmija, burzy wszelkie koalicje partii typu laickiego⁴². Oba te ugrupowania religijne miały i mają oparcie w szerokich rzeszach ludności wiejskiej. Zarówno niski poziom życia tej ostatniej, jak również rozkołysane nastroje fanatyzmu religijnego sprawiają, że darzy ona większym zaufaniem ogólnie uznane autorytety religijne niż przywódców politycznych, nieświadoma programów politycznych tak jednych, jak i drugich, i tak zresztą niezbyt dokładnie sprecyzowanych⁴³. W każdym razie w tej właśnie specyfice politycznych ugrupowań północy, bazujących głównie na sektach religijnych, tkwi jeszcze jedna przyczyna oporu południa przeciwko wpływom północy.

⁴² W 1956 r. koalicja Umma i Khatmija utraciła pierwszy laicki rząd utworzony przez al-Azhariego, przywódcę National Unionist Party (NUP). Szereg istniejących dziś na terenie Sudanu północnego partii politycznych wywodzi się ze zwolenników jednego z dwu głównych ugrupowań religijnych. W wyborach 1958 r. Umma uzyskała większość głosów. W obecnym rządzie Mahdżubiego zajmuje ona dość ważną pozycję, a rezultatem jej nacisku na rząd była m. in. delegalizacja Komunistycznej Partii Sudanu.

⁴³ Według opinii P. Kilnera, piszącego o okresie dyktatury wojskowej gen. Abbuda w Sudanie, „Ludność Sudanu przejawia mało entuzjazmu dla nowych reform i władzy. Nie przejawia ona jednak również opozycji. Brak w Sudanie rozkołysanych nastrojów świadomości narodowej, jak to ma miejsce w Egipcie, brak także jakichkolwiek przejawów współdziałania z władzą. Gorący klimat i cierpliwość wyznawców islamu czynią wysoce nieprawdopodobne jawne wystąpienie przeciwko istniejącej władzy” (*The Seven Generals. A Study of the Sudan*, „Africa South”, Exile, t. V, 1961, nr 3, s. 93). Opinia Kilnera — mimo wielu uproszczeń — nie została podważona wypadkami późniejszymi, bowiem rozruchy, które poprzedziły bezpośredni upadek dyktatury gen. Abuda w 1964 r., miały miejsce właściwie tylko w Chartumie.

Zamiast sprecyzowanych programów politycznych i ekonomicznych muzułmańska północ przenosiła na teren południa głównie religię i język islamu, traktowanych oczywiście przez przybyszów — zgodnie z ich wewnętrznym przekonaniem — jako wyższe od religii i języków miejscowych. Podtrzymując tezę wysuniętą wcześniej, stwierdzam raz jeszcze, że islam miał szanse zadomowienia się na południu pod warunkiem, że nie byłby narzucany. Tymczasem jest on ideologią narzucaną i dlatego budzi naturalną niechęć, ożywia pamięć dawnych poczynań arabskich handlarzy niewolników. Z treścią nanoszonej na południe ideologii łączy się także forma jej przekazywania.

Poza wąską warstwą wyższych urzędników, rekrutujących się z północy, sprawujących ważniejsze funkcje administracyjne na południu, specjalnie wybraną i przygotowaną do tego typu pracy, przybywają tu z północy różni ludzie, legitymujący się niekoniecznie wysoką kulturą, w poszukiwaniu zarobków lub łatwych źródeł zysku. Oni to właśnie kształtują głównie opinię ludności południa o północy, a opinia ta nie wypada na korzyść tego ostatniego. Osadnicy przybywający z północy są z góry przekonani o swej wyższości nad mieszkańcami południa, a brak potwierdzenia tego sprawia, że stosują tu przemoc i uprawiają rabunek, zgodnie z tradycyjnymi zasadami wyznawanej przez siebie religii, pozwalającej w myśl hasła świętej wojny traktować teren zamieszkały przez innowierców za potencjalny teren podboju. Możliwe więc, że muzułmański północny Sudan jako całość nie jest jeszcze dojrzały do współżycia i współpracy z ludnością wyznającą inną religię zwłaszcza wtedy, kiedy ta ostatnia pozostaje na niższym etapie rozwoju ekonomicznego i społecznego. Trudno jednak przewidzieć, czy i jak rozwiązany zostanie narosły z winy obopólnej konflikt między południem a północą.

Kończąc, pragnę pokrótce podsumować niektóre źródła konfliktu między islamistyczną północą a południem: 1) historyczna izolacja południa i wynikający stąd niski rozwój społeczno-ekonomiczny ludności tego obszaru, stanowiący poważne utrudnienie kontaktu z północą; 2) eksploatacja tego terenu w wieku XIX — głównie handel niewolnikami, inspirowany przez Europejczyków, a realizowany praktycznie przez Arabów-muzułmanów; 3) brak trzeźwej i giętkiej polityki przywódców południa, orientacja panafrkańska przy nastawieniu skrajnie antyarabskim i antyislamistycznym; 4) brak umiejętności i dostatecznej ilości dobrej woli do nawiązania przyjaznych kontaktów północy z południem; intensywna propaganda islamistyczna i dyskryminacja pogańskiej ludności południa.