

Anna Mrozek

Rola i funkcje islamu w kształtowaniu więzi narodowej Somalijszczyków

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 25, 167-222

1972

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

ROLA I FUNKCJE ISLAMU W KSZTAŁTOWANIU WIĘZI NARODOWEJ SOMALIJCZYKÓW

Treść: Wstęp. — Zarys historii Somalijczyków. — Rozmieszczenie i podział Somalijczyków. — Istota i znaczenie islamu somalijskiego: napływ islamu; wpływ sultanatów muzułmańskich na islamizację Somali; cechy szczególne islamu somalijskiego; wojownicy i ludzie religii w społeczeństwie somalijskim; wierzenia i praktyki islamistyczne Somali; istota islamu somalijskiego; wojna muzułmańsko-etiopska w XVI w.: Ahmad Gran. — Narastanie świadomości narodowej: powstanie Sajida Muhammada 'Abdille Hassana, warunki poprzedzające wybuch powstania; wybuch powstania, osoba przywódcy; znaczenie ruchu derwiszów; udział islamu w kształtowaniu się nowoczesnych partii politycznych.

WSTĘP

Somali badane w aspekcie kształtowania się spójni narodowej jest jednym z najbardziej interesujących obszarów kontynentu afrykańskiego. Somalijczycy, wyróżniający się jedną z najbardziej rozczłonkowanych struktur społecznych, wyrażającej się już nie tylko w rozbiciu plemiennym, ale w rozbiciu na odrębne, często zwalczające się klany, przejawiają równocześnie tak silną świadomość wspólnoty, opartą na wspólnym języku, kulturze i religii, iż w literaturze naukowej określani są często nie bez racji mianem wspólnoty narodowej¹.

¹ Hadż Ibrahim Egal mówi o Somalijczykach jako narodzie, określając równocześnie ich cechy narodowe (por. *Somalia; Nomadic Individualism and the Rule of Law*, „African Affairs”, t. 67, 1968, nr 268, July, s. 147); I. M. Lewis stwierdza, że „Somalijczycy zawsze tworzyli naród, jakkolwiek brak było nacjonalizmu politycznego” (*Pan-Africanism and Pan-Somalism*, „The Journal of Modern African Studies”, Cambridge, 1963, nr 1, 2, s. 147); I. W. Zartman stwierdza: „Somali są narodem z jednym językiem narodowym, wspólnym pochodzeniem i historią i wyraźnym zróżnicowaniem kulturalnym; ale jednocześnie różnią się fizycznie od ich sąsiadów. Jest to jedyny tego rodzaju wypadek w całej Afryce” (*The Foreign and Military Politics of African Boundary Problems*, [w:]

Teza ta może być kwestionowana, może powodować wiele kontrowersji, ale wszystko to nie zmienia faktu, że dzisiaj, kiedy inne młode państwa afrykańskie zmierzają do przekształcenia zróżnicowanej etnicznie ludności swych państw w naród, Somalijczycy podejmują wysiłek stworzenia jednolitego państwa na bazie istniejącej świadomości wspólnoty wszystkich Somalijczyków.

Wobec wielu różnych znaczeń łączonych z terminem Somalia, w artykule używany on będzie tylko dla określenia powstałej w 1960 r., w wyniku połączenia byłego protektoratu brytyjskiego i włoskiego, Republiki Somalii. Termin Somali natomiast odnoszony jest w artykule do grupy południowo-wschodnich Kuszytów, do której należą również: spoza obszaru Republiki.

ZARYS HISTORII SOMALIJCZYKÓW

Somalijczycy klasyfikowani są powszechnie jako chamici i włączani do grupy południowo-wschodnich Kuszytów, do której należą również: Afarowie, Saho, Galla i Bedża. Na pokrewieństwo grup ludnościowych zaliczanych do południowo-wschodnich Kuszytów wskazują drobne elementy w zakresie kultury materialnej i struktury socjalnej oraz podobieństwo fizyczne i językowe. Nadto w odniesieniu do Somali, Afar, Saho i Galla wskazuje się również na wspólne pochodzenie i tradycje².

Sporna jest natomiast kwestia miejsca pochodzenia i okresu przybycia Somalijczyków na obszar północno-wschodniej Afryki na Półwyspie Somalijskim, zajmowanym przez nich obecnie. W literaturze specjalistycznej sugeruje się przybycie Somalijczyków z Arabii do Afryki w górnym paleolicie, bez bliższego określenia ich pierwotnej lokalizacji³. J. S. Trimingham wysuwa tezę o pierwotnej lokalizacji Somalijczyków w Afryce, na obszarze górnego biegu Webi i wybrzeżu Zatoki

African Boundary Problems, red. C. G. Widstrand, Uppsala 1969, s. 81); A oto opinia S. Touval: „Somalia jest przypadkiem wyjątkowym wśród państw afrykańskich, ponieważ jest to państwo narodowe” (*The Sources of Status Quo and Irredentist Policies*, w *ibidem*, s. 109).

² Por. I. M. Lewis, *Sufism in Somaliland: a Study in Tribal Islam*, „Bulletin of the school of Oriental nad African Studies”, University of London, t. 17, 1955, nr 3, s. 582.

³ Por. G. W. B. Huntingford, *The Peopling of the Interior of East Africa by its Modern Inhabitans*, [w:] *History of East Africa*, red. R. Oliver, G. Mathew, Oxford 1966, s. 65.

Adeńskiej⁴. Pogląd ten wydaje się podzielać I. M. Lewis⁵, H. S. Lewis stwierdza natomiast stanowczo, iż Somalijczycy pochodzą z południowej Etiopii⁶.

Jeszcze bardziej kontrowersyjny jest okres przybycia Somalijczyków na zajmowany przez nich obecnie obszar. W większości opracowań specjalistycznych wysuwany jest pogląd, iż Somalijczycy dotarli na Wybrzeże Somalijskie w wiekach średnich, a główna fala ich ekspansji nastąpiła dopiero począwszy od wieku XVI pod wpływem islamu. Pogląd ten podzielany jest również przez jednego z najlepszych znawców Somali: I. M. Lewisa, który sugeruje, iż przed przybyciem Somalijczyków obszar Półwyspu Somalijskiego zajmowany był przez inną grupę ludności chamickej — Galla, którzy wyparci zostali przez Somalijczyków w kierunku zachodni i południowy. Przecistawiając się temu stanowisku, H. S. Lewis w 1966 r. wysunął tezę o znacznie wcześniejszym przybyciu Somalijczyków na obszar Półwyspu Somalijskiego, jeszcze przed przybyciem Galla, a hipotezę tę podbudowuje świadectwem podróżników arabskich począwszy od wieku XII, których relacje wskazują na występowanie na tym obszarze skupisk somalijskich⁷. Inny argument H. S. Lewisa oparty jest na analizie języków Galla i Somali, z której wynika, że oba te języki pochodzą z tego samego źródła, którym jest język wschodniokuszycki, używany jeszcze dziś w południowej Etiopii. W zestawieniu z nim język Galla wykazuje znacznie mniejsze zmiany niż język Somali. Ten ostatni odbiega dość znacznie od pierwowzoru, co zdaniem H. S. Lewisa przemawia za tezą, iż Somalijczycy oderwali się znacznie wcześniej niż Galla od pierwotnej wspólnoty wschodniokuszyckiej, właśnie w południowej Etiopii⁸.

W świetle przytoczonych wyżej stanowisk kontrowersyjnych pewne ustalenie początków osadnictwa somalijskiego na wybrzeżu północno-wschodniej Afryki nie jest możliwe wobec braku źródeł pisanych z okresu przedmuzułmańskiego. Wydaje się jednak, że pełne opanowa-

⁴ J. S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford — London — New York — Toronto 1952, s. 8.

⁵ I. M. Lewis mówi: „o ekspansji chamickej Somali od wybrzeży Zatoki Adeńskiej do równin północnej Kenii”, *The Somali Conquest of the Horn of Africa*, „Journal of African History”, 1960, nr 1, 2, s. 213.

⁶ H. S. Lewis, *The Origins of the Galla and Somali*, „Journal of African History”, t. 7, 1966, 1, s. 27.

⁷ Jest to świadectwo Idrisi i Ibn Sa'ida, określających Merkę (na południowym wybrzeżu somalijskim) jako stolicę państwa Hawije. Hawije, to nazwa jednego z sześciu głównych plemion somalijskich. Por. Lewis, *The Origins of the Galla...*, s. 27.

⁸ Por. *ibidem*, s. 38—42.

nie tego obszaru przez Somalijczyków dokonało się dopiero po przyjęciu islamu, gdyż właśnie islam połączył wąskie, rozbite grupy koczowników w szersze wspólnoty typu plemiennego, co umożliwiło ekspansję na szerszą skalę, przy czym opanowanie tego terenu dokonało się najprawdopodobniej na drodze podbojów. Potwierdzeniem ostatniej tezy jest fakt utrzymywania się do dzisiaj szczepów zależnych pochodzenia negroidalnego — głównie na południu Somalii — zajmujących pozycję klientów w stosunku do dominującego na danym obszarze plemienia somalijskiego.

Na ustaloną już pozycję Somalijczyków w północno-wschodniej Afryce wskazuje pierwsza wzmianka pisana o Somalijczykach jako wspólnocie grup plemiennych. Pojawiła się ona w hymnie etiopskim, opiewającym zwycięstwo Negus Jeszaq (1414—1429) nad sąsiadującym z Etiopią sułtanatem muzułmańskim Ifat. W poemacie tym Somalijczycy wymieniani są na jednym z pierwszych miejsc jako lud pokonany przez wojska etiopskie⁹.

Innym dokumentem pisany, zawierającym liczne wzmianki o Somalijczykach, jest praca arabskiego historyka z XVI w.: Al-Szihab ad-Din, zatytułowana: *Futuh al-Habasza (Historia podbojów Abisynii)*, napisana około lat 1540—1560¹⁰.

Etymologia terminu Somali nie została ostatecznie wyjaśniona. Według jednej wersji termin ten stanowi złożenie: *so* (iść) i *mal* (mleko), co stanowiłoby odbicie koczowniczego trybu życia pasterzy somalijskich. Istnieje również tendencja wyprowadzania nazwy Somali od abisyńskiego słowa: *soumahe* (poganie). Sami Somalijczycy wyprowadzają swą nazwę od legendarnego przodka, a raczej od jego arabskiego przydomka, *Zumal* (bogaty).

ROZMIESZCZENIE I PODZIAŁ SOMALIJCZYKÓW

Terytorium zajmowane przez Somalijczyków sięga od francuskiego Somali w północno-wschodniej części Półwyspu Somalijskiego, przez peryferie górskiego obszaru Etiopii na terenie Harar, wzdłuż wybrzeży Zatoki Adeńskiej oraz Oceanu Indyjskiego aż do rzeki Tana w północ-

⁹ Por. S. Touval, *Somali Nationalism. International Politics and the Drive for Unity in the Horn of Africa*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Massachusetts 1963, s. 9.

¹⁰ Por. I. M. Lewis, *A Pastoral Democracy. A Study of Pastoralism and Politics among the Northern Somali of the Horn of Africa*, Oxford University Press, 1961, s. 15.

nej Kenii. Somalijczycy żyją więc w różnych państwach i podlegają różnym systemom władzy. Dążność do zjednoczenia wszystkich Somalijczyków pod wspólną, rodzimą władzą stanowi dzisiaj kanwę aktywności politycznej wszystkich Somalijczyków.

Somalijczycy nie tworzą zbyt licznej grupy. Ich ogólna liczba według danych z 1965 r. szacowana jest na 3,5 miliona¹¹. Ta wąska liczebnie grupa ludności zajmuje ogromne terytorium, obejmujące łącznie ok. 400 tys. mil. Ale jest to obszar po większej części półpustynny, nie nadający się pod uprawę. Jest on terenem okresowych wędrówek Somalijczyków hodowców w poszukiwaniu paszy dla bydła.

Liczebny podział ludności somalijskiej kształtuje się następująco: we francuskim Somali Somalijczyków jest około 25 tys., co stanowi mniej więcej połowę całej ludności; w Etiopii — około 1 mln, w Republice Somalia — 2,25 mln, w północnej Kenii — około 200 tys. Nadto osadnicy somalijscy, głównie kupcy i właściciele sklepów, mieszkają w wielu miastach i portach wschodniej Afryki. W Adenie tworzą oni dość silną osadę miejską. Podobne ich osady występują w portach Zatoki Perskiej. Somalijczycy żeglarze stanowią również nieliczną procentowo i płynną grupę osadników w takich portach europejskich, jak Marsylia, Neapol i Londyn.

Somalijczycy dzielą się na dwie grupy podstawowe: Samale, zlokalizowaną głównie w północnej części Półwyspu Somalijskiego, i Sab — na południu; przy czym Sab są częścią składową grupy pierwszej mimo pewnych cech odrębnych.

Samale rozpadają się z kolei na cztery podstawowe grupy plemienne: Dir, Isaq¹², Hawije i Darod, z których najliczniejsza jest ostatnia (ok. 1,5 mln)¹³. Z kolei druga grupa podstawowa: Sab, dzieli się na plemiona: Digil i Rahanwejn, obejmujące łącznie około 0,5 mln ludności.

Główne różnice między Somalijczykami przebiegają właśnie między grupami Samale i Sab. Pierwsi to koczownicy lub półkoczownicy, których głównym zajęciem jest hodowla bydła, rzadko łączona z okresową uprawą roli lub sezonową pracą w mieście. Sab natomiast, żyjący na urodzajnych nadrzecznych obszarach, to głównie rolnicy, którzy tak

¹¹ Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 10.

¹² Isaq stanowią część składową Dir. Ich wyodrębnienie wynika z tego, że sami określają siebie jako grupę odrębną.

¹³ Przybliżona liczebność pozostałych grup: Isaq i Dir ok. 750 tys., Hawije ok. 500 tys. Por. I. M. Lewis, *The Modern History of Somaliland*, London 1965, s. 6.

pod względem fizycznym, jak i kulturalnym wykazują ślady kontaktów i wymieszania się z ludnością pozasomalijską, głównie negroidalną, prawdopodobnie autochtoniczną ludnością tego obszaru¹⁴. Między Samale a Sab są również różnice językowe, podobne do różnicy między językami włoskim a francuskim lub hiszpańskim a portugalskim¹⁵.

Znacznie mniejsze różnice występują wewnątrz każdej z dwóch grup podstawowych: Samale i Sab. I tak, na przykład, pewne różnice kulturalne i obyczajowe ujawniły się między Darod i Hawije z południowej części Półwyspu Somalijskiego a tymi samymi grupami, zamieszkałymi w północno-wschodniej Kenii. Na tym ostatnim terenie Somalijscy w trakcie swych podbojów w XIX w. przejęli od Galla strukturę organizacji militarnej opartą na gradacji wieku, która obecnie zanikła prawie zupełnie. Mimo to grupy Hawije i Darod wysunięte bardziej na południe różnią się w pewnych aspektach od swych współplemieńców wysuniętych bardziej na północ, co wynika zarówno z różnic w zakresie ekonomiki (wyłącznie koczowniczy tryb życia na północy, przy półosiedłym na południu), jak i z liczniejszych kontaktów odłamów południowych z ludnością pozasomalijską.

Mimo tych różnic, dużą rolę odgrywa świadomość wspólnoty przejawiana przez samych Somalijszyków, oparta na wspólnym języku, tradycji, kulturze i religii. Odbiciem poczucia jedności Somalijszyków jest między innymi wspólne im wszystkim przekonanie o pochodzeniu od wspólnego przodka arabskiego: 'Aqil Abu Taliba, spokrewnionego z rodziną Mahometa, twórcy religii islamu. Ta arabska genealogia Somalijszyków sprowadza nas jednak na grunt jednego z istotnych czynników kształtujących poczucie jedności Somalijszyków: islamu.

¹⁴ Na terenach zamieszkałych przez Sab istnieje dzisiaj dość znaczna grupa zsomalizowanych Bantu określanych przez historyków arabskich jako Zandż (czarni). Por. Lewis, *The Somali...*, s. 216. Liczbę ich określa Touval *Somali Nationalism...*, na około 44 tys. wg statystyk z 1948 r., a Lewis (*The Modern History...*), na około 80 tys. Zajmują oni obszar wzdłuż rzek Szabelle i Dżuba. Są oni głównie rolnikami i myśliwymi i żyją w połączeniu z grupami somalijskimi jako ich podopieczni lub klienci. Poza ludnością Bantu, używającą do dzisiaj dialektu swahili, występuje na tym obszarze drugi odłam ludności, negroidalnej, zw. Ribi (lub WaRibi) i Boni (WaBoni). Żyją oni w wąskich grupach i trudnią się myślistwem. Antropologicznie przypominają typ buszmeński. Byli oni najprawdopodobniej podporządkowani grupom rolników Bantu. Jeszcze do dzisiaj niektóre grupy tej ludności żyją pod patronatem silniejszych grup Bantu.

¹⁵ Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 13.

ISTOTA I ZNACZENIE ISLAMU SOMALIJSKIEGO

Napływ islamu. Historia rozprzestrzeniania się i adaptacji islamu wśród Somalijczyków pokrywa się w dużej mierze z historią Somalijczyków, brak bowiem jakichkolwiek wzmianek o nich przed momentem ich osiedlenia się na Wybrzeżu Somalijskim¹⁶. Początki islamizacji Somalijczyków związane są ściśle z rozwojem miast na wybrzeżu Północno-Wschodniej Afryki. Tutaj przybysze somalijscy zetknęli się najwcześniej z islamem, który w miarę jego rozpowszechniania się stawał się czynnikiem jednoczącym Somalijczyków i uzasadniającym ich dalszą ekspansję pod hasłem świętej wojny.

Przy rozpatrywaniu zagadnienia wpływów i przejmowania islamu przez Somalijczyków uwzględnić należy okres przenikania i liczbę ludności arabskiej — nosicieli islamu, która przybyła na wybrzeże somalijskie oraz okres napływu Somalijczyków do miast przybrzeżnych i zakres ich uczestnictwa w kulturze islamistycznej.

W obu wypadkach trudne jest ustalenie ścisłych faktów, nie tylko ze względu na znikomą ilość źródeł pisanych z tego okresu, ale także ze względu na brak jednomyślności w zakresie interpretacji tych skromnych źródeł u autorów opracowań specjalistycznych.

Jeśli chodzi o pierwszą część zagadnienia: kwestię osadnictwa arabskiego, większość badaczy wyraża zgodne przekonanie, iż penetracja arabska na obszar wybrzeża somalijskiego sięga swymi początkami ery przedmuzułmańskiej. Nabrała ona jednak większego rozmachu w pierwszych wiekach hidżry. Jednym z najwcześniejszych ośrodków islamizacji był port Zeila przy Zatoce Adeńskiej. Politycznie Zeila była ośrodkiem muzulmańskiego emiratu Adal, częścią państwa Ifat. Najwcześniejszym pisarzem arabskim, który pisał o Zeila, był Al-Ja'qubi (w. X). Ibn Sa'id (w. XII) wspomina, że Zeila rządzona była przez szejków, co wskazywałoby na rządy arystokracji arabskiej w tym okresie.

¹⁶ Jeśli Somali pochodzą istotnie z terenów dzisiejszej południowej Etiopii — co sugeruje się najczęściej w literaturze specjalistycznej — jest wysoce prawdopodobne, iż stanowili oni początkowo niezróżnicowaną grupę ludności wśród grup sobie pokrewnych na tym samym obszarze. Wskazywałyby na to dość znaczne podobieństwa obyczajów, organizacji społecznej, a nade wszystko języka Somali z innymi grupami ludności zaliczanymi do południowo-wschodnich Kuszytów. Obszar południowej Etiopii był według opinii badaczy niemal do wieku XIX jednym z najbardziej izolowanych od obcych wpływów (por. M. Abir, *Caravan Trade and History in the Northern Parts of East Africa*, „Paideuma, Mitteilungen zur Kulturkunde”, Frankfurt a. Main, t. 14, 1968, s. 109). Wcześniejsze odłączenie się Somali od tej grupy ludności musiało być uwarunkowane względami ekonomicznymi, np. koniecznością poszukiwania nowych terenów pasterskich wobec wyczerpania gleby lub też powiększającą się ilością ludności somalijskiej.

Innym ośrodkiem wpływów arabskich na południu był port Berbera (od arabskiej nazwy ludności zamieszkującej w tym czasie wybrzeże somalijskie). Brak jest ściślejszych danych o okresie napływu Arabów do tego miasta. Według informacji I. M. Lewisa pierwsze wzmianki historyków arabskich o tym mieście pochodzą z XIII wieku¹⁷.

Wcześniej znane były inne porty na południowym wybrzeżu somalijskim utworzone lub opanowane przez Arabów. Były to głównie: Mogadiszu, Brawa i Merka. Kolonizacja tych portów ustalana jest mniej więcej na wiek X¹⁸, jakkolwiek wzmianki pisarzy arabskich o tych miastach pochodzą ze znacznie późniejszego okresu (XII—XIII w.). Niestety brak jest bliższych wiadomości o osadnictwie arabskim w starożytnym porcie Mait na wybrzeżu północnym, uważanym powszechnie za jeden z głównych ośrodków wczesnej ekspansji somalijskiej. Nie jest również pewne, czy całe południowe wybrzeże somalijskie było ośrodkiem osadnictwa arabskiego. G. Mathew mówi o braku jego śladów na południe od Merki, gdyż nie odnaleziono tam, jak dotąd, napisów nagrobkowych w języku arabskim, występujących w innych miastach wybrzeża¹⁹. Wskazywałoby to na brak stałych osad arabskich na tym obszarze, co nie wyklucza jednak osadnictwa okresowego lub stacji handlowych.

Wszystkie wymienione wyżej porty stanowiły ważne ośrodki handlowe między Abisynią i Arabią a rynkami wschodnimi (Indie, Persja, a być może również Chiny)²⁰. Ożywienie i rozwój miast wybrzeża somalijskiego przypada na początek w. XIV, kiedy następuje szybki rozwój handlu niewolnikami, a wraz z tym mużulmańskich ośrodków handlowych oraz kolonii. Handel niewolnikami, w którym pośredniczyła również ludność miejscowa pochodzenia chamicznego, najczęściej zislamizowana, stanowiła nowy czynnik rozprzestrzeniania się islamu, również w głębi kraju.

W obrębie miast rządzonych przez Arabów istniały niewątpliwie ośrodki nauczania wiedzy koranicznej, które — wskutek rozpowszechnionego wśród Arabów zwyczaju zawierania małżeństw z kobietami miejscowymi i nawiązywania tą drogą ścisłych kontaktów z tą ludnością — obejmowały prawdopodobnie również ludność pozaarabską. Istniał również specjalny limit miejsc w słynnych uczelniach mużul-

¹⁷ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 21.

¹⁸ Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 62; Lewis, *The Somali...*, s. 218.

¹⁹ Por. G. Mathew, *The East African Coast until the Coming of the Portuguese*, [w:] *History of East Africa*, s. 115.

²⁰ Zachowana wzmianka kronikarza chińskiego z IX w. o ludności tego obszaru wskazuje na istniejące kontakty miast wybrzeża somalijskiego z Chinami. Por. Lewis, *The Origins of the Galla...*, s. 90.

mańskich: al-Azharze w Kairze i w Meczezie Omajjadów w Damaszku, zarezerwowany specjalnie dla studentów z Zeila i Mogadiszu²¹.

Okolo wieku X, kiedy rozwijały się wspomniane wyżej ośrodki, większa część południowej części półwyspu — poza pasem wybrzeża — zajmowana była jeszcze przez prechamicką ludność Zendź, podczas kiedy część północna okupowana była przez Somali i, jak sugerują zwolennicy poglądu o wcześniejszym przybyciu na ten obszar ludności Galla, właśnie Galla²².

Nie jest pewne, kiedy dokładnie zetknęli się Somalijczycy z miastami arabskimi na wybrzeżu somalijskim. Tradycja ustna Somalijczyków wskazuje na wzmożoną falę emigracji somalijskiej nieomal od początku opanowania tych miast przez Arabów. Najsilniejszym bodźcem migracji somalijskiej, o którym wspomina tradycja, miało być przybycie z Arabii szejka Isma'ila Dżabarti około X lub XI w. i ekspansja jego potomków, rodzinnego klanu Darod, który osiedlił się pierwotnie w północno-wschodnim krańcu północnej części półwyspu.

Mniej więcej w dwa wieki później nastąpiła nowa fala emigracji Somali, tym razem pod wpływem działalności przybyłego również z Arabii szejka Isaq, założyciela plemienia Isaq. Jego zwolennicy lub krewni osiedlili się nieco na zachód w stosunku do przybyłych tu wcześniej Darod. Szejk Isaq, jak wspominają legendy, uczynił swoją stolicą miasto Mait, gdzie do dziś znajduje się jego grób. Zawierał on również związki małżeńskie z kobietami klanu Dir, co dało podstawę do wyprowadzania pochodzenia również tej ostatniej grupy od tego samego szejka.

Niestety informacje te nie określają miejsc, do których pierwotnie przybyli owi szejkowie, nie wskazują zatem miejsca wczesnej lokalizacji Somali. Ponieważ jednak arabscy osadnicy przybywali właściwie wyłącznie do miast wybrzeża somalijskiego, można wysnuć stąd wniosek, iż owi dwaj szejkowie zastali ludność somalijską właśnie w pasie wybrzeża i to raczej od strony Zatoki Adeńskiej, skąd napływali najwcześniej nosiciele islamu. Sugestia ta przemawia za wcześniejszą lokalizacją Somali na terenie Półwyspu Somalijskiego, tym bardziej że

²¹ Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 62.

²² Zwolennik poglądu o wcześniejszym przybyciu Galla na obszar Półwyspu Somalijskiego: I. M. Lewis, opiera swą tezę między innymi na ustnej tradycji Somali oraz na fakcie występowania w północnej części Somali kamieni-pomników łączonych z Galla. Por. Lewis, *The Somali...*, s. 218. Głównym oponentem tego autora jest H. S. Lewis, który na podstawie przeprowadzonych badań stwierdził, że wiek wspomnianych kamieni-pomników nie przekracza 200 lat, może więc być śladem obecności Galla przybyłych na omawiany obszar później od Somalijczyków (por. Lewis, *The Origins of the Galla...*, s. 32).

ich przybycie do pasa wybrzeża poprzedzało najprawdopodobniej osadnictwo w głębi kraju, stanowili oni bowiem i w większości stanowią do dzisiaj ludność koczowniczą. W każdym razie istniejące w X lub XI w. w pasie wybrzeża somalijskie osady rodowe zostały podbudowane i zjednoczone na zasadzie dołącznej genealogii arabskiej²³. W tym sensie islam stanowił czynnik integrujący Somali, co w połączeniu z hasłem świętej wojny uwarunkowało dalszą ekspansję tych ostatnich.

Około wieku XII Darod, a nieco później Isaq i Dir rozprzestrzeniaли się na obszarze dzisiejszego Somali i północno-wschodniej Etiopii, wypierając ludność miejscową. Czwarta grupa podstawowa, Hawije, zajęła obszar południowy tego samego terenu²⁴.

Właśnie ostatnia grupa Somali weszła, jak się wydaje, najwcześniej w kontakt z miastami na wybrzeżu, opanowanymi przez Arabów. Ale wcześniejsze wzmianki głównie arabskich podróżników o mieszkańcach tych miast są raczej znikome i niezbyt ściśle. Ja'qubi, geograf arabski z XII w., wspominał, że „mieszkańcy Mogadiszu byli Berberami o kolorze skóry na pograniczu między Abisyńczykami a Murzynami”²⁵. H. S. Lewis sądzi, że byli to właśnie Somali²⁶. Ibn Battuta, który podróżował wzdłuż wybrzeża w 1331 r., stwierdza, że „kraj pustylny między Zeila a Mogadiszu zamieszkały był przez ciemnoskórych ludzi, wielu z nich to heretycy, którzy byli właścicielami owiec”²⁷. Ten sam podróżnik arabski odnalazł w Mogadiszu sułtana, używającego języka miejscowego, lecz znającego również język arabski²⁸. E. Cerulli dowodzi na podstawie tej wzmianki, iż Ibn Battuta odnalazł w Mogadiszu stolicę małego, arabsko-somalijskiego państwa²⁹. J. S. Trimingham natomiast wysuwa przypuszczenie, iż władca miejscowy nie używał języka somalijskiego, lecz raczej język bantu, tj. proto-smahili, a więc był przedstawicielem Bantu³⁰.

²³ Obok wspomnianego już wyżej pokrewieństwa Isaq i Dir występowała w przeszłości dość ściśle współpraca między przywódcami Isaq i Darod. Jeszcze do dzisiaj wzajemne powiązania i więzy pokrewieństwa znajdują swe odbicie w ich genealogiach. Por. Lewis, *The Somali...*, s. 219.

²⁴ W literaturze specjalistycznej wysuwa się przypuszczenie, że główne ruchy grup Somali dokonały się przed w. XVII. Nie jest to jednak równoznaczne z zakończeniem ekspansji Somali, lecz tylko spadkiem jej nasilenia. Jeszcze w drugiej połowie w. XIX Somali dokonali podboju obszaru dzisiejszej północno-wschodniej Kenii. Por. Lewis, *The Somali...*, s. 221; Touval, *Somali Nationalism...*, s. 11.

²⁵ Lewis, *The Origins of the Galla...*, s. 30.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 68.

²⁹ E. Cerulli, *Somalia. Scritti vari editi ed inediti*, vol. 1, Rome 1957, s. 72.

³⁰ J. S. Trimingham, *Islam in East Africa*, Oxford 1964, s. 6.

Według zgodnej opinii wszystkich badaczy, których prace stanowią podstawę niniejszego artykułu, udział ludności Somali w południowych miastach wybrzeża zarysowuje się wyraźnie od XV wieku³¹. W końcu tego wieku lub na początku wieku XVI Mogadiszu rządzone było przez muzułmańską dynastię somalijską: Adżuran³². Według opinii J. S. Trimingham Mogadiszu pierwotnie zamieszkałe głównie przez arabskich emigrantów na przestrzeni w. XVI—XVII zostało w pełni zsomalizowane. O zasięgu somalizacji tego miasta świadczy fakt, iż arabska rodzina Muqri, z której wywodził się główny kadi (najwyższy sędzia) Mogadiszu, a więc najwyższy autorytet religijny w mieście, zmieniła nazwisko na brzmienie somalijskie: Rer Faqih³³.

Somalizacja Mogadiszu była prawdopodobnie częścią składową więk-

około w. XVII nowe grupy Somali: Hawije, napierały w kierunku miast wybrzeża³⁴. Niemniej podporządkowanie panującej dotąd arystokracji arabskiej przez Somali podobnie jak i ich somalizacja są na obszarze wschodniej Afryki wypadkami raczej odosobnionymi.

Około w. XVII nowe grupy Somali: Hawije, napierały w kierunku Wedi Szebele na południu i prawdopodobnie obaliły autorytet Adżuran w Mogadiszu. Adżuran i ich sojusznicy wyparci zostali na południe, na obszar dzisiejszej północno-wschodniej Kenii. Brak jest bliższych informacji o pozostałych miastach wybrzeża somalijskiego. J. S. Trimingham wspomina jednak o Zeila, iż w końcu w. XVI została ona opanowana przez koczowników somalijskich³⁵. Ogólnie wydaje się, że we wszystkich miastach wybrzeża somalijskiego ilościowo znaczny napływ koczowników somalijskich podważył lub wyparł dominację Arabów począwszy od w. XV—XVII³⁶. Nie ulega wątpliwości, iż szerszy kontakt koczowników z miastami wywierał duży wpływ na rozszerzenie lub tylko pogłębienie wpływów islamu.

Rozpatrując przedstawioną wyżej — wysoce niekompletną — historię miast wybrzeża somalijskiego od strony ich wpływu na islamizację

³¹ Według informacji Lewisa (*The Modern History...*, s. 21) miastem, w którym udział Somali był najwcześniejszy, była Zeila. W okresie muzułmańskim — brak ścisłego określenia czasu — Zeila miała mieszaną ludność: arabską, somalijską i Danakil (Afar). Te trzy elementy wyjściowe utworzyły wspólny dialekt i kulturę

³² Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 24.

³³ Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 215.

³⁴ Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 9; Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 97; Lewis, *The Modern History...*, s. 28.

³⁵ Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 97.

³⁶ Por. Touval, *Somali Nationalism...*: „Lokalne sułtanaty arabskie istniały w Mogadiszu, w Brawa i w innych miastach wzdłuż wybrzeża Oceanu Indyjskiego do w. XV, kiedy napór koczowniczej ludności w głąbi kraju wzrósł” (s. 9).

Somali, wydaje się, że początek tych wpływów zbiega się z okresem przybycia osadników arabskich. Nie twierdzimy przy tym, iż wpływy islamu objęły we wczesnym okresie wszystkich Somali. Sądzymy jedynie, iż skoro pewne ich grupy przebywające na wybrzeżu somalijskim w X—XI w. zaakceptowały świętość szejków arabskich i uznały ich zwierzchnictwo, musiały uprzednio pozostawać w kontakcie z kulturą islamistyczną i żywić dla niej szacunek. Być może byli to koczownicy somalijscy, przybywający sezonowo do miast. Nie jest wykluczone, że byli oni już wtedy zewnętrznie zislamizowani. Z tych też względów wysuwam przypuszczenie, iż podlegali oni wpływowi islamu od początku powstania miast arabskich na wybrzeżu somalijskim.

Nie jest to jednak bynajmniej teza sugerowana przez autorów opracowań specjalistycznych. Istnieje ogromna rozbieżność w ustalaniu początków islamizacji Somali. J. S. Trimingham łączy islamizację Somali z ich wzmoczoną ekspansją w XVI wieku³⁷. G. Mathew ustala początek ich islamizacji na w. XIV—XV³⁸, Mohammad Hadż Ibrahim Egal, były premier Somali — na w. XIII³⁹. W innych opracowaniach brak jest prób ustalenia początków islamizacji Somali. Cytowane wyżej daty mogą, naszym zdaniem, zaznaczać etapy rozszerzających się wpływów islamu wśród grup koczowniczych, ponieważ przynajmniej dwie z nich (w. XII i XVI) zbiegają się ze wzmocnionymi falami ekspansji Somali. Nie mogą one jednak oznaczać początków ich islamizacji, ponieważ wspomniane wyżej dwie główne fale ekspansji Somali dokonywały się już pod hasłami islamu.

Obraz zasięgu wpływów islamu na Somali byłby niepełny, gdybyśmy nie uwzględnili oddziaływania sułtanatów muzułmańskich, obejmujących swym zasięgiem część obszarów zamieszkałych przez Somali.

Wpływ sułtanatów muzułmańskich na islamizację Somali. Najwcześniej znanym sułtanatem arabskim był sułtanat muzułmański Szoa, założony ok. 896 r. Sułtanat ten obejmował między innymi obszar Dżabart w prowincji Dżifat na wschodnich krańcach płaskowyżu abisyńskiego, który należał do jednego z najwcześniej zislamizowanych⁴⁰. Na czele sułtanatu stała dynastia Makhzumi, prawdopodobnie pochodzenia arabskiego. W końcu wieku XIII dynastia panująca obalona została przez władców sąsiednich sułtanatów, pozostających dotychczas pod dominacją Szoa. Począwszy od w. XIII powstały liczne sułtanaty arabskie,

³⁷ Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 8.

³⁸ Mathew, *The East African Coast...*, s. 111.

³⁹ Hadż Ibrahim Egal, *Somalia: Nomadic Individualism...*, s. 221.

⁴⁰ Abir, *Caraven Trade...*, s. 115. Nie są niestety znane przyczyny wcześniejszej islamizacji właśnie tego obszaru.

obejmujące obszar dawnego sultanatu Szoa, ale również wybrzeże somalijskie. Do najpotężniejszych zaliczany jest sultanat Ifat, który kontrolował szlaki handlowe łączące wewnątrz kraju z Zeila. Częścią Ifat było państwo Adal ze stolicą w Zeila. Jeszcze inny sultanat muzułmański: Bali, kontrolował prawdopodobnie południową część Półwyspu Somalijskiego ⁴¹.

Wszystkie te państwa muzułmańskie wywierały niewątpliwie wpływ na Somali w kierunku ich islamizacji. Dotyczy to nie tylko tych grup ludności Somali, które docierały do pasa wybrzeża, ale za pośrednictwem sultanatu Szoa, sięgającego w głąb kraju, idee islamu wywierać musiały również wpływ na koczowników somalijskich. Nie było to rzecz jasna równoznaczne z ich islamizacją w pełnym tego słowa znaczeniu; sądzę jednak, że kontakty z kupcami muzułmańskimi przy wysokiej pozycji ekonomicznej i społecznej tych ostatnich sprzyjały przejmowaniu pewnych idei islamu ⁴².

O istnieniu tych kontaktów świadczą nieliczne co prawda i słabo udokumentowane w literaturze specjalistycznej wzmianki o udziale Somali w handlu. Ponieważ handel spoczywał wyłącznie w rękach muzułman, świadczy to również o postępującej islamizacji Somali. Najbardziej udokumentowane są wzmianki o udziale w handlu somalijskiej dynastii Adżuran osiadłej w Mogadiszu, mniej więcej ok. XV wieku ⁴³. Istnieją również wzmianki o istnieniu starożytnego szlaku handlowego na wybrzeżu Benadir, obsługiwanego od dawna przez Somali. Niestety, niewiele wiadomo o nim przed XIV wiekiem ⁴⁴. Szlak ten łączył wybrzeże Benadir z południową Etiopią. Z XIX wieku pochodzą liczne wzmianki o udziale kupców somalijskich w handlu na obszarze południowej Etiopii oraz o opanowaniu przez nich szlaków handlowych na terenie dzisiejszej północno-wschodniej Kenii ⁴⁵.

Sądząc z historii państw i miast muzułmańskich na obszarze Półwyspu Somalijskiego należy przypuszczać, iż Somali podlegali przede wszystkim wpływom islamu arabskiego. W dzisiejszej formie islamu

⁴¹ Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 67.

⁴² Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*: „Do rozprzestrzeniania się islamu w dużym stopniu przyczyniała się duma rasowa Arabów. Islamizacja plemion tego obszaru splata się z legendami o świętych przybyłych z Arabii, którzy wiodącym rodzinom nadawali cechy arystokracji w rezultacie wymieszania się tych pierwszych z drugimi” (s. 141).

⁴³ Por. Lewis, *The Somali...*, s. 221; Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 214.

⁴⁴ Por. Abir, *Caraven Trade...*, s. 104.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 113.

somalijskiego nie odnajdujemy żadnych śladów wpływów perskich, chociaż nieliczni emigranci perscy osiedlali się także w miastach wybrzeża somalijskiego⁴⁶. Tylko w jednej publikacji napotkałam na wzmiankę, iż Somali i północna Kenia w okresie od XIII—XV w. pozostawały pod wpływem egipskiej sfery oddziaływania islamu⁴⁷. Nie wydaje się jednak, aby ten kierunek wpływów odegrał większą rolę w kształtowaniu się islamu somalijskiego. W każdym razie brak jest znamion wpływu tego kierunku w chwili obecnej.

Zdziwienie budzi natomiast fakt, że mimo ciągłego i trwałego kontaktu Somali z Arabami islam somalijski zawiera wyraźne znamiona islamu afrykańskiego, zbieżne na przykład — przynajmniej od strony formy — z islamem sudańskim.

Cechy szczególne islamu somalijskiego. Jedną z najbardziej znamienitych cech islamu somalijskiego jest adaptacja genealogii arabskiej i cześć oddawana świętym szejkom: założycielom plemion somalijskich, przy równoczesnym akcentowaniu własnej odrębności w porównaniu z Arabami.

Szukając źródeł tej pozornej sprzeczności, należy raz jeszcze wskazać na uprzywilejowaną pozycję Arabów na wybrzeżu somalijskim od momentu ich przybycia na ten obszar. Uprzywilejowana pozycja Arabów wynikała nie tylko — i nie głównie — z faktu, że byli nosicielami islamu; jest to czynnik wtórny. Arabowie przybywający na obszar wybrzeża somalijskiego byli przede wszystkim warstwą uprzywilejowaną ekonomicznie. Przybywając tu z obszaru Półwyspu Arabskiego, głównie z Jemenu, posiadali oni liczne i rozgałęzione kontakty handlowe, które teraz, na nowym terenie — w oparciu o miejscowe artykuły będące obiektem handlu, a także miejscową siłę roboczą — prowadziły do szybkiego bogacenia się kupców arabskich. Współpraca Somali w zakresie handlu prowadzonego przez Arabów, zwłaszcza od momentu rozwoju handlu niewolnikami (w. XIV) stwarzała szanse szybkiego bogacenia się również tych pierwszych jako pośredników działających w głębi kraju, co sprzyjało także przyjmowaniu islamu przez Somali⁴⁸. Naturalna dążność do zajęcia korzystniejszej pozycji ekonomicznej wiodła Somali do kontaktu z Arabami, a co za tym idzie z islamem.

Zajęcie pozycji partnerów Arabów możliwe było jednak tylko w wy-

⁴⁶ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 20; Mathew, *op. cit.*, s. 115.

⁴⁷ Por. Mathew, *op. cit.*, s. 111.

⁴⁸ Zewnętrznie zislamizowani Somali zdobywali nowych niewolników w myśl hasła świętej wojny. Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 141

padku wykazania się pochodzeniem arabskim⁴⁹, tym bardziej że Arabowie, zajmując pozycję arystokracji miejscowej, bynajmniej nie przejawiali aktywności misjonarskiej w zakresie propagowania islamu. Ten układ stosunków uzasadnia fakt wypracowania skomplikowanej genealogii arabskiej przez Somali, koniecznie od przodka wywodzącego się z plemienia proroka, a więc Kurajszytów, przy równoczesnym wyprawianiu genealogii poszczególnych plemion od szejków arabskich.

Łatwość, z jaką zaadoptowali Somali arabską genealogię, posiada swe źródło w ich własnej strukturze socjalnej, zbliżonej do arabskiej. Somalijczycy podobnie jak Arabowie w przeszłości opierali swą strukturę socjalną i religijną na więzach pokrewieństwa, opartych na wspólnej genealogii. Powiązania genealogiczne Somali zostały rozciągnięte na *dżama'a* (wspólnotę współwyznawców islamu), przez identyfikację z arabską genealogią szejków sufickich (mistycznych). Tak więc wcześnie powiązania genealogiczne Somali zostały rozciągnięte na kurajczycką linię genealogiczną i wskutek tego powiązane z prorokiem. Zbieżne funkcje socjalne i religijne łączone przez Somali tak z własną, tradycyjną jak i arabską genealogią umożliwiły ich asymilację⁵⁰.

Na zbieżność nowych form religii z formami dawnymi, nierzadko umocnionymi przez islam, wskazuje między innymi kult świętych w islamie somalijskim. I tak cześć oddawana świętym przodkom arabskim wyraża się między innymi w pielgrzymkach odbywanych corocznie do ich grobów. Ale pielgrzymki odbywają się również do grobów „świętych”, noszących nazwiska czysto somalijskie, nie związanych z żadnym z arabskich przodków ani też istniejących na tym terenie ugrupowaniem mistycznym. Na obszarze południowego Somali za jednego z najbardziej popularnych „świętych” drugiej grupy uchodzi Au Hiltar⁵¹.

Innym śladem powiązania genealogii arabskiej z podobnymi tradycjami somalijskimi jest fakt łączenia autorytetu przywódcy religijnego nie z jego osobą lub cechami osobistymi, jak to miało miejsce w arabskich ugrupowaniach mistycznych, lecz właśnie z łańcuchem genealogicznym, jakim może się on wykazać. Jeśli pochodzi on w prostej linii

⁴⁹ Por. Trimingham, *Islam in East Africa...*: „Rasizm arabski jest niezwykle silny, lecz bazuje nie na kolorze skóry, lecz na genealogii wyprowadzanej w linii męskiej” (s. 146). Por. także Lewis, *Sufism...*: „Wobec jedyności Boga i proroka religijny prestiż jest funkcją powiązań z prorokiem lub jego plemieniem (Kurajczyki). Stąd też ci, w których żyłach płynie krew proroka przez rząd genealogiczny, są z samej natury wyposażeni w łaskę *baraka* i predestynowani do ustanawiania władzy nadrzędnej” (s. 591).

⁵⁰ Por. Lewis, *Sufism...*, t. 18, 1956, 1, s. 145.

⁵¹ *Ibidem*, s. 595.

od rodu proroka, spływa na niego łaska (*baraka*), którą jest on w stanie przekazać innym.

Jest również rzeczą znamioną, że kult świętych, stanowiący osnowę islamu somalijskiego, obejmuje tylko świętych działających niegdyś i znanych na terenie Somali. Brak tu przejawów kultu świętych pozasomalijskich, w tym również proroka Mahometa. I tutaj dochodzimy do drugiej części omawianego zagadnienia: islam przejęty od Arabów, mimo adaptacji genealogii tych ostatnich, nie jest islamem arabskim.

Somalijszczycy przejęli od przybyszów arabskich bardzo wiele: przede wszystkim islam, który połączył wąskie uprzednio wspólnoty rodzinne w duże plemiona; wraz z islamem przejęli wiele elementów kultury i struktury socjalnej, o czym mowa będzie dalej. Ale nie zatracili przy tym cech własnej odrębności. Przyczyna tego stanu rzeczy leży głównie w tym, że na obszarze dzisiejszego Somali procesowi islamizacji nie towarzyszył proces arabizacji, jak to miało miejsce w północnej Afryce czy we wschodnim i północnym Sudanie. Stąd też istnieją znaczne różnice między zislamizowanymi chamitami na przykład w Sudanie, a chamitami-Somalijszczykami, którzy zachowali swój własny język i kulturę. Brak procesu arabizacji wynika z faktu, że Arabowie na obszar wybrzeża somalijskiego nie napływali masowo, lecz pojedynczo; wywodząc się z różnych plemion i obszarów arabskich nie tworzyli oni tutaj środowisk zamkniętych — jak na przykład w innych częściach Afryki wschodniej — lecz wchodzili w liczne kontakty z ludnością miejscową, a nierzadko byli przez nią wchłaniani⁵². Dotyczy to między innymi świętych szejków (od których wywodzą swe pochodzenie poszczególne plemiona Somali), którzy osiedlali się wśród skupisk somalijskich, zawierali małżeństwa z Somalijskami i propagowali islam, ale obok tego przejmowali obyczaje i język miejscowy.

Brak wielkich grup osadników arabskich na Półwyspie Somalijskim wynikał głównie z warunków geograficznych tego obszaru: półpustynny, suchy obszar nie zachęcał do osadnictwa nawet koczowników. Pod tym względem znacznie bardziej atrakcyjne były dla osadników arabskich równiny Sudanu. Stąd też islam somalijski miał więcej cech somalijskich niż arabskich. Dołączył się do tego jeszcze jeden dość ważny czynnik: duma Somali z własnego pochodzenia, którą przejęta genealogia arabska w dużym stopniu jeszcze spotęgowała. Przekonanie o własnej odrębności, a nawet wyższości w porównaniu z innymi grupami etnicznymi z Arabami włącznie jest jedną ze szczególnych cech mentalności Somali. Stąd też islam somalijski zachował wiele elemen-

⁵² Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 141. Dopiero począwszy od w. XIX nowa fala emigracji jemeńskiej żyła we własnych, zamkniętych kręgach.

tów kultury i obyczajów somalijskich, lub też te ostatnie zostały tylko zewnętrznie zislamizowane.

Długotrwały kontakt z Arabami znajduje jednak swoje odbicie w fakcie, że dwa wiodące ugrupowania *tariqa* (mistyczne), działające na terenie Somali, są ugrupowaniami ortodoksyjnymi, wywodzącymi się nie z Afryki, lecz właśnie z Półwyspu Arabskiego. Reprezentują one kierunek sunnicki odłamu szafi'ickiego⁵³. Wpływ ortodoksyjnych ośrodków arabskich przejawia się również w pewnej surowości obyczajów muzułmanów somalijskich, harmonizujących zresztą z ich surowym życiem koczowniczym; przejawia się to w ścisłym przestrzeganiu zakazów: picia alkoholu, palenia tytoniu, spożywania mięsa rytualnie nieczystego itp. Pod tym względem islam somalijski wyróżnia się od innych kręgów islamu afrykańskiego, gdzie zakazy te przestrzegane są znacznie mniej rygorystycznie. W przeciwieństwie do innych obszarów islamiistycznych w Afryce somalijski islam nie jest bynajmniej tolerancyjny i pokojowy, ale przeciwnie, wojowniczy, często wykorzystujący w swej historii hasło świętej wojny i w pełni świadom swej odrębności w porównaniu z niewiernymi. Również te ostatnie elementy islamu somalijskiego są niewątpliwie rezultatem bliskiego i długiego kontaktu z Arabami. Na tym kończą się jednak podobieństwa islamu somalijskiego z arabskim.

Kult świętych, rozwijany w obrębie ugrupowań mistycznych, stanowi ośnowę wierzeń i praktyk na gruncie somalijskim i jest w istocie cechą szczególną całego islamu afrykańskiego, do którego zaliczamy również islam somalijski⁵⁴.

Najważniejsze bractwa mistyczne na gruncie somalijskim to Qadirija i Ahmadija oraz ich odgałęzienia. Pierwsze, jedno z najstarszych w islamie, założone zostało przez Sajid Abd al-Qadir al-Dżilani (zm. ok. 1166) w Bagdadzie. Wprowadzone ono zostało bardzo wcześnie na obszar wybrzeża somalijskiego drogą kontaktów handlowych, ale kierunek ten nie zyskał wielu zwolenników w głębi kraju przed XIX w. Jego popularność zaczyna się od czasu przybycia do Somali w 1819 r. szejka Ibrahima Hasan Dzebro, który założył tu pierwszą osadę-wspólnotę (*dzama'a*) muzułmańską w okolicach Dżuby. Była to pierwsza wspólnota religijna wykraczająca poza więzy plemienne. Rozwinęła się

⁵³ Sunnityzm, wiodący i dominujący odłam islamu ortodoksyjnego, od którego odłączył się szytyzm (głównie Persja) na zasadzie doktrynalnych różnic w zakresie obieralności władców islamu. Kierunek Szafi'a jest jednym z czterech wiodących kierunków prawniczych w obrębie *szari'a*, tj. prawa muzułmańskiego. Uchodzi on za kierunek ortodoksyjny.

⁵⁴ Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 252.

ona w miasto zwane Bardera, później podbite przez okolicznych przywódców plemiennych⁵⁵. W tym samym wieku wspólnoty takie powstawały również na innych obszarach Somali, głównie jednak na południu. Stanowiły one silne ośrodki propagandy religijnej. Wspólnoty te są również miejscem schronienia dla Somali, wydalonych ze swoich wspólnot plemiennych. Tutaj też następuje reintegracja jednostki w nowej społeczności.

Ahmadija jest jednym z późniejszych ugrupowań, założonym przez reformatora muzułmańskiego: Sajid 'Ahmad ibn Idris al-Fasi, zmarłego w Mekce w 1837 r. Kierunek ten przeniesiony został do Afryki Wschodniej przez Somalijszyka: 'Ali Maje Durogba z Merki (zm. ok. 1917 r.), który stał się zwolennikiem tego kierunku pod wpływem zetknięcia się z jego zasadami podczas pielgrzymki do Mekki. Zyskał on wielką popularność na gruncie Somali, głównie wśród mieszkańców Szebeli. Zasady przez niego głoszone były łatwe do adaptacji, gdyż wymagał on od swoich zwolenników tylko znajomości formułki *shahada*⁵⁶, spełniania rytualnej modlitwy, płacenia określonych datków i po śmierci podejmowania pielgrzymki do jego grobu. Grób jego odwiedza rzeczywistość wielu Somali z różnych plemion. Nadto w rocznicę jego śmierci odbywa się wielki festiwal, który osiąga swój punkt kulminacyjny w wielkim *dhikr*⁵⁷, trwającym przez całą noc.

Na krótką wzmiankę zasługuje jeszcze odgałęzienie Ahmadija, zwane Salihija, wobec dużej roli, jaką ugrupowanie to odegrało podczas powstania Sajid ibn Muhammad ibn 'Abdille Hassana w XX w. Kierunek ten założony został przez ucznia twórcy Ahmadija: Muhammada ibn Salih w Mekce w XX w. Na gruncie somalijskim kierunek ten został rozpowszechniony przez szejka Muhammada Guled ar-Raszida (zm. w 1918 r.), stąd też zwany jest tu również Raszidija. Jest to jeden z najbardziej rygorystycznych kierunków sufickich; wymaga on od swych zwolenników rezygnacji ze wszystkich przyjemności życiowych, oderwania się od życia społecznego itp.

Oba główne ugrupowania sufickie zyskały ogromną popularność w Somali. Dzisiaj nieomal wszyscy Somalijszczyki należą do któregoś z tych ugrupowań. Bractwa muzułmańskie działające w Somali nie biorą pod uwagę podziałów rodowych czy plemiennych, w wyniku czego

⁵⁵ Por. *ibidem*, s. 240.

⁵⁶ Wyznanie wiary, *shahada* lub *fatiha* (ponieważ otwiera tekst *Koranu*), brzmi: „Nie ma Boga nad Allaha, a Mahomet jest jego prorokiem”.

⁵⁷ *Dhikr*, dosłownie przypominanie, np. imienia Boga. W obrzędach *tariqa* obejmuje to cały cykl ceremonii religijnych związanych z *tariqa*, a więc również tańce, recytacje, śpiewy.

Somalijczycy z różnych, często zwalczających się nawzajem ugrupowań trybalnych oddają cześć Bogu w obrębie tego samego bractwa. Przynależność do danego *tariqa* jest przy tym aktem dobrowolnym, w wyniku czego niektórzy Somalijczycy należą równocześnie do ugrupowań: Qadirija i Ahmadija. Ale w warunkach lokalnych istnieje tendencja do pozostawania wiernym temu *tariqa*, do którego należeli przodkowie, mimo iż współcześnie Somali są obiektem aktywności misjonarskiej nowych bractw.

W tym układzie można przypisać obydwu rozpowszechnionym w Somali bractwom sufickim funkcje jednoczące, integrujące społeczeństwo somalijskie. Odgrywały i odgrywają one niewątpliwie taką rolę, co wynika choćby z samych założeń obu tych ugrupowań, stawiających sobie za cel wprowadzenie w życie muzułmańskiego ideału braterstwa współwyznawców. Istnieje szereg przykładów wskazujących na to, że w pewnych okresach i w pewnych sytuacjach udawało się przywódcom ugrupowań religijnych przezwyciężyć partykularyzm trybalny Somali. Nie jest to jednak bynajmniej regułą. Istnieje bowiem szereg czynników utrudniających wykształcanie się świadomej wspólnoty religijnej⁵⁸. Przeszkody te leżą zarówno po stronie Somalijczyków, jak i działających na tym terenie ugrupowań.

Dla większości Somalijczyków przynależność do określonego *tariqa* jest czysto nominalna i oznacza nie wiele więcej niż to, że członkowie bractw przestrzegają obrzędów religijnych inicjowanych przez szejków własnego, a nie obcego ugrupowania. Somalijczyk, opowiadający się za jakimś *tariqa*, akceptuje autorytet lokalnego przywódcy tego ugrupowania, oczekując od niego pomocy w swych trudnościach, a nade wszystko pośrednictwa między sobą a prorokiem i Bogiem, wobec zbyt-niego oddalenia tych ostatnich od spraw ludzkich. W tym układzie Somalijczyk wiąże się z określonym *tariqa* na zasadzie własnych potrzeb, a ponieważ żyje w grupie, także na zasadzie potrzeb swego klanu, nie solidaryzując się jednak bynajmniej z wszystkimi zwolennikami *tariqa*, do którego należy, chyba że zachodzi sytuacja wyjątkowa, jak na przykład wojna lub wzajemna rywalizacja *tariqa*. Rywalizacja ta stanowi drugą przyczynę utrudniającą wykształcenie się spójni Somalijczyków na bazie religijnej.

Wiodące bractwa somalijskie współzawodniczą między sobą w werbowaniu nowych zwolenników. I tak, na przykład, ugrupowanie Qadirija, działające w północno-wschodniej części Półwyspu Somalijskiego,

⁵⁸ O głębszym poczuciu wspólnoty współwyznawców islamu można mówić tylko w obrębie osad muzułmańskich działających na terenie Somali, o których wspominaliśmy wyżej.

przeszło ostatecznie do ofensywy, dążąc do pozyskania nowych zwolenników na obszarach, gdzie przeważają wpływy Salihija (Ahmadija). W trakcie swej ofensywy Qadirija wygrywają nawet zawiści klanowe i plemienne, co pozostaje w jaskrawej sprzeczności z hasłami pokoju i braterstwa, którymi tak hojnie szafują przywódcy religijni⁵⁹. Konflikt między Qadirija a szczególnie jednym odgałęzieniem Ahmadija: Salihija, datuje się od dość dawna. W okresie powstania przeciwko panowaniu kolonialnemu w północnym Somali (lata 1900—1920), kierowanego przez Sajida Muhammada 'Abdille Hassana z ugrupowania Salihija, wpływ Salihija bardzo się zwiększył i wybuchł jawny konflikt między nimi a Qadirija. Qadirija popierała miejscową administrację kolonialną przeciwko derwiszom — jak nazywano tu zwolenników Salihija — i każde z ugrupowań rzucało klątwę w swych hymnach na drugie ugrupowania. Jeden z hymnów Qadirija zawierał stwierdzenie, iż „zabicie jednego z derwiszów jest lepsze, niż zabicie stu niewiernych”⁶⁰. Tego typu działalność przywódców *tariqa* nie tylko nie sprzyjała kształtowaniu się jedności Somalijczyków, ale przeciwnie, utrudniała ją. W obydwu opisanych wypadkach Qadirija zajmowali pozycję konserwatywną, utrudniając działanie sił postępowych: opozycja przeciwko derwiszom osłabiła pozycję tych ostatnich w walce z panowaniem kolonialnym; dzisiejsze wygrywanie różnic plemiennych podważa kształtującą się spójnię narodową Somalijczyków. Dlatego też należy w wielu wypadkach podchodzić ostrożnie i z dużym krytycyzmem do powszechnie przypisywanych islamowi funkcji integrujących.

Organizacja ugrupowań somalijskich sprowadza nas znowu na grunt islamu afrykańskiego. Szejik, przywódca ugrupowania, ma siedzibę w obojętnym miejscu. Faktyczną władzę i autorytet posiadają ich lokalni przedstawiciele lub zastępcy: kalifowie. Ci ostatni często przesłaniają znaczenie i autorytet szejika lub też sami przybierają jego tytuł. Każdy kalif sam wyznacza swego następcę, często swego syna. Autorytet kalifa budowany jest na łańcuchu tradycji, który ma dwa kierunki: łańcuch błogosławieństwa (*baraka*), spływający na kalifa od założyciela *tariqa*, i łańcuch inicjacyjny (*wird*), który łączy założyciela *tariqa* i osobę aktualnego przywódcy z prorokiem. Recytacja tych łańcuchów tradycji jest częścią składową ćwiczeń duchowych w obrębie *tariqa*. Przyjęcie do jakiegoś *tariqa* ludzi ściślej z nim związanych, na

⁵⁹ Materiał faktograficzny por. I. M. Lewis, *Shaikhs and Warriors in Somaliland*, [w:] *Africa Systems of Thought*. Studies presented and discussed at the third international African Seminar in Salisbury Dec. 1960, Oxford Univ. Press, London — New York — Toronto 1965, s. 214.

⁶⁰ Por. *Ibidem*.

przykład zajmujących wyższą pozycję w obrębie ugrupowania, poprzedza inicjacja, po której następuje uroczystość przyjęcia adepta. Nowicjusz przysięga wówczas posłuszeństwo lokalnemu autorytetowi *tariqa*. Przyjęty już nowicjusz może dojść do wyższych godności religijnych po przebyciu trzech dalszych szczebli wtajemniczenia, z których ostatni jest równoznaczny z osiągnięciem mistycznej unii z Bogiem⁶¹. *Tariqa* somalijskie w odróżnieniu od pierwowzorów arabskich przyjmuje w swoje szeregi również kobiety, zwłaszcza kobiety stare. Nazywają się one *abbaja* (starsze siostry)⁶². Wynika to z pewnej różnicy pozycji Somalijek w porównaniu z Arabkami mimo adaptacji islamu. W strukturze społecznej Somali występują jeszcze wyraźne ślady matrylineatu.

Większość Somali opowiadających się za jakimś określonym *tariqa* nie podlega rytuałowi inicjacji. Wiedzą oni bardzo niewiele o założeniach rytualnych kierunku, do którego formalnie należą. Są to głównie koczownicy, przebywający okresowo tylko na określonych terenach. Ich czas i uwaga poświęcone są bez reszty zwykłemu, codziennemu zajęciom. Mimo to czują się związani z osobą kalifa, uważając go za swego specjalnego przywódcę i opiekuna. Przynoszą mu ofiary, szukają jego pośrednictwa w sprawach szczególnie trudnych, wreszcie uczestniczą w ceremoniach zbiorowych *dhikr* oraz obchodach rocznic związanych ze swym ugrupowaniem.

Między dwoma głównymi ugrupowaniami somalijskimi istnieją pewne różnice doktrynalne i organizacyjne. Oficjalnie organizacja obu bractw jest hierarchiczna, ale faktycznie przejawia się to tylko wśród Ahmadija, którzy utrzymują więź z główną kwaterą ugrupowania w Mekce, gdzie rezyduje główny przywódca ugrupowania. Qadirija nie utrzymują ścisłych kontaktów ze swym centrum historycznym: Bagdadem, a autorytet przywódców ma bazę lokalną, co wynika z faktu, że propagatorzy tego kierunku wywodzili się właśnie z kręgów somalijskich⁶³. Wśród Qadirija istnieje znaczna ilość szejków, którzy twierdzą, iż mają wyłączny autorytet w zakresie ustalania obrzędów *tariqa*; wśród Ahmadija ilość takich lokalnych autorytetów jest mniejsza, ponieważ organizacja jest bardziej scentralizowana. Właśnie wśród Ahmadija kult dla zmarłego twórcy tego ugrupowania jest szczególnie duży, co przejawia się w zawartym w doktrynie Ahmadija stwierdzeniu, iż „Sajid

⁶¹ Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 237.

⁶² Por. *ibidem*, s. 238.

⁶³ Jest rzeczą znamienneą, że mimo lokalnej orientacji ugrupowanie Qadirija nie odegrało roli wiodącej w późniejszych ruchach niepodległościowych. Rolę inspirowaną i wiodącą odegrał właśnie ruch Ahmadija.

Ahmad stoi u drzwi proroka, a prorok u drzwi Boga”⁶⁴. Odrębności organizacyjne między oboma ugrupowaniami rzutują również na różnice doktrynalne między nimi.

Bardziej hierarchiczna struktura Ahmadija sprawia, że ośrodki somalijskie tego ugrupowania są bardziej purytańskie. Poza oficjalnymi wymogami islamu obowiązuje tu zakaz palenia i żucia specjalnej rośliny oszałamiającej, używanej powszechnie przez Somalijczyków (*catha edulis*). Ugrupowanie Qadirija nie tylko nie zabrania, ale nawet zezwala na używanie tego środka w czasie ceremonii religijnych. W obu ugrupowaniach istnieje oddzielna liturgia — z hagiologią włącznie — i odrębny system modlitwy. Dominujący kult centralny dla twórcy ugrupowania Ahmadija przejawia się w surowych, powściągliwych obrzędach cotygodniowych, podczas kiedy te same obrzędy Qadirija, poświęcone różnym autorytetom lokalnym, są bardziej kwieciste i barwne.

Oba te ugrupowania wykształciły pewien określony typ pobożności Somalijczyków, ukształtowały ich stosunek do wiary islamu. W literaturze specjalistycznej podkreśla się niekiedy dewocjonalny, żarliwy związek Somali z islamem. I. M. Lewis stwierdza, że „żarliwe przywiązanie Somali do islamu jako własnej wiary jest podstawą ich znamiennej dumy narodowej”⁶⁵. Ten sam autor stwierdza także, że islam jest tak ściśle zintegrowany z kulturą i życiem Somalijczyków, iż stanowi zasadniczy motyw kultury somalijskiej⁶⁶. Podobny pogląd, sformułowany nieco mniej stanowczo, wyraża również J. S. Trimingham: „wśród Somali wraz z nawróceniem zmienił się religijny element ich życia i wzmacniając ich świadomość narodową nadał życiu temu odmienny punkt widzenia”⁶⁷.

Ale ci sami autorzy, a w jeszcze większym stopniu autorzy innych opracowań, wyrażają opinię, iż Somalijczycy należą do ludzi najslabiej, najbardziej powierzchownie zislamizowanych. Cytowany wyżej J. S. Trimingham określa kulturę islamistyczną większości koczowników somalijskich jako kulturę stojącą na najbardziej prymitywnym poziomie, stwierdzając przy tym, iż „Somalijczyk zaakceptował zewnętrzne formy islamu, pozostawiając niezmienione istotne cechy swego życia wewnątrz-

⁶⁴ Por. Lewis, *Shaikhs and Warriors...*, s. 209. Formułka ta jest równoznaczna z często praktykowanymi na gruncie islamu afrykańskiego poprawkami do formułki *shahada*, których celem jest zaakcentowanie prominencji twórcy własnego ugrupowania *tariqa* przez dołączenie jego nazwiska tuż za Allahem i prorokiem w muzułmańskim wyznaniu wiary.

⁶⁵ Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 26.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Trimingham, *Islam in East Africa...*, s. 61.

nego”⁶⁸. R. Lamy stwierdza zaś o Somali, że poza hasłem świętej wojny islam nie odgrywa większej roli w ich życiu⁶⁹. Tego rodzaju opinii o Somalijczykach można by przytoczyć więcej.

Zanim podejmiemy się oceny tych dwu tak różnych stanowisk w odniesieniu do Somali, rzutuujących na istotę islamu somalijskiego, pragniemy przedstawić przynajmniej w ogólnych zarysach strukturę socjalną Somali, która, jak się wydaje, stanowi klucz do rozwiązania tej kontrowersji.

Wojownicy i ludzie religii w społeczeństwie somalijskim. Struktura socjalna Somalijczyków jest jedną z najbardziej skomplikowanych, ale i najciekawszych na gruncie Afryki. Z jednej strony struktura ta jest — w porównaniu z innymi krajami Afryki tropikalnej — jedną z najbardziej frakcyjnych, rozbitych i rozczłonkowanych; z drugiej natomiast, stwarza ona podstawę do wykształcenia świadomości spójni wszystkich Somali, co — przynajmniej w odniesieniu do tak bardzo rozproszonej pod względem geograficznym grupy ludzi — również nie znajduje swego odpowiednika na gruncie afrykańskim.

Struktura socjalna Somali związana jest ściśle z ich sposobem życia: większość Somali trudni się do dziś jeszcze pasterstwem i prowadzi koczowniczy lub półkoczowniczy tryb życia⁷⁰. Pasterstwo będące głównym zajęciem Somali zmusza ich do ciągłych wędrówek w poszukiwaniu paszy i wodopojów. Brak konsolidacji terytorialnej warunkuje płynność dużych grup plemiennych, które wskutek tego nie stanowią jedności politycznej.

Znamienny dla Somali jest jednak fakt, iż nie opierają się oni również na wspólnotach szczepowych jako węższych formach związku. Tradycyjny system socjalny i polityczny Somali oparty jest na wąskich grupach mających charakter związku politycznego. Grupy te,

⁶⁸ Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 270.

⁶⁹ R. Lamy, *La destin des Somalis*, [w:] *Cahiers de l'Afrique et l'Asie Mer Rouge-Afrique Oriental*, Paris 1959, s. 176.

⁷⁰ Według współczesnych statystyk tylko 1/3 ludności Somali prowadzi osiadły tryb życia, reszta to koczownicy (por. Lewis, *The Modern History...*, s. 7). Ludność osiadła żyje głównie w południowej części Somali, gdzie istnieją obszary rolnicze. Ale i tam stanowi tylko 42% ogółu ludności, reszta to koczownicy (por. A. A. Castagno, *Somali Republic*, [w:] *Political Parties and National Integration in Tropical Africa*, ed. J. S. Coleman, C. G. Rosberg, Univ. of California Press, Berkeley — Los Angeles 1964, s. 520). Nawet w Dżibuti na ogólną liczbę około 95 tys. mieszkańców, według danych z 1959 r., połowę ludności stanowią napływający tu okresowo koczownicy (por. V. Thompson, R. Adloff, *Djibouti and the Horn of Africa*, Stanford, California, 1968, s. 30).

zwane *tol*⁷¹, obejmują co prawda osoby spokrewnione, ale nie ten czynnik stanowi o ich stabilności. Grupy *tol* zawiązywane są przez ludność wędrującą tymi samymi szlakami w poszukiwaniu paszy dla bydła, ściśle zjednoczoną pod względem ekonomicznym i politycznym. Członkowie *tol* współdziałają ze sobą nie tylko w okresie walki przeciwko innym, podobnym grupom, ale również wspólnie dokonują płacności za czyn popełniony przez jednego z członków swej grupy i wspólnie uczestniczą w zyskach i stratach. Od swej głównej funkcji, wyrównywania strat za zabójstwo, zarówno w sensie uiszczenia jak i odbierania okupu, określane są często mianem grup płacących *dia* (tj. okup)⁷².

W wypadkach zagrożenia z zewnątrz powstają nowe grupy zawiązywane na podstawie porozumienia lub kontraktu — *her*⁷³. Powstają one w celu wspólnej obrony i zapewnienia bezpieczeństwa powstałej grupy, mają więc charakter związków politycznych. W tym układzie jedność polityczna wykracza już poza więzy pokrewieństwa, gdyż związki *her* zawiązywane są często między grupami o różnym pochodzeniu i oparte są na kontrakcie. Odbiegają one zatem również od klasycznego podziału szczepowego. Cechą szczególną wspólnot opartych na kontrakcie jest ich niestałość; zawiązywane dla określonych celów, rozpadają się w zmienionych warunkach, kiedy wylaniają się nowe potrzeby i nowe wspólnoty oparte na kontrakcie. Płynność tych wspólnot, co w pewnej mierze dotyczy również wspólnot płacących *dia*⁷⁴, które łączą i dzielą ludzi w zależności od aktualnych potrzeb, jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech struktury socjalnej i politycznej Somali.

⁷¹ *Tol* w języku somalijskim znaczy wiązać, zapewniać bezpieczeństwo. Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 162.

⁷² Na terenie Somali według danych z 1958 r. grup płacących *dia* było na południu około 650 i na północy 361. Skupiają one od 120 do 9 tys. mężczyzn. Por. Castagno, *op. cit.*, s. 517. Lewis, (*Shaikhs and Warriors...*, s. 205) określa ich na 500 do 5 tys.

⁷³ Znaczenie wyrazu *her* wskazuje na tradycyjne, somalijskie pochodzenie obyczaju nawiązywania kontraktów. *Her*, tłumaczone jest ogólnie jako obyczaj. W tym znaczeniu przeciwstawiane jest często treści łączonej z arabskim słowem o tym samym znaczeniu: *'ada*. Szerzej *her* znaczy kontrakt, porozumienie, traktat. Wielu mężczyzn lub cała grupa Somali określana jest jako pochodząca lub należąca do tego samego *her* (*wa is ku her*). Wreszcie czasownikowa forma tego wyrazu oznacza: otaczać, np. w zwrocie: jesteśmy otoczeni przez wroga (*ol ba innu-gu hera*), co najbliższej określa cel nawiązywania *her*. Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 161.

⁷⁴ Niekiedy słabe wspólnoty płacące *dia*, nie mając możliwości przeciwstawienia się silniejszym, ubiegają się o przyłączenie do silniejszych. I tak np. w 1946 r. grupa Akiszo została zamieszana w walkę z silniejszą grupą Habar Awal. W walce zginęło 7 Habar Awal, a tylko 3 Akiszo. Ci ostatni byli więc zobowiązani do uiszczenia okupu za 4 zabitych Habar Awal. Akiszo, nie mając środków na spła-

Układ ten, będący odbiciem daleko posuniętego rozbitcia grup Somali, zawiera jednak w sobie potencjalną możliwość ich zjednoczenia na podstawie kontraktu, w określonym celu (np. pokonanie wspólnego wroga), co jest znacznie trudniejsze w społeczeństwie o tradycyjnym podziale szczepowym⁷⁵.

Przedstawiony wyżej układ rozbitcia społecznego i politycznego Somali może wzbudzić uzasadnione wątpliwości co do celowości utrzymania podziału plemiennego Somali w opisie ich historii. Niemniej podział na główne plemiona uzasadniony jest samą postawą Somali, którzy zapytani o pochodzenie wyprowadzają je od wspólnego przodka-założyciela plemienia, sięgając nieraz ok. 30 generacji wstecz⁷⁶. Mimo istniejących sporów i walk prowadzonych często między różnymi grupami tego samego plemienia widoczna jest wśród nich świadomość wzajemnej więzi i solidarności, która ujawnia się w pełni w wypadkach zewnętrznego zagrożenia. Na plan pierwszy wysuwa się wówczas świadomość wspólnego pochodzenia od jednego przodka: szejka arabskiego. Świadomość szerszej więzi plemiennych stanowi często punkt oparcia dla grup płacących *dia* w walce o wodę, pastwiska, prestiż lub dominację⁷⁷.

Poczucie więzi plemiennych znajduje również swoje odbicie w istnieniu władców plemion, zwanych w Somali *suldan*, *boqar*, *garod* itp. Sultan jest pierwszym wśród szlachetnych w zgromadzeniach, zwoływanych przez starszyznę plemienia. Sultan nie ma jednak specjalnej siedziby, nie tworzy centralnej administracji plemiennych. Brak mu również formalnego autorytetu. Jest on raczej symbolem jedności plemiennych i z tej racji występuje w imieniu plemienia na zewnątrz. Niektóre plemiona nie obierają w ogóle sultanów, choć wykazują równie silne poczucie więzi jak pozostałe⁷⁸.

Obok poczucia więzi plemiennych istnieje również silne poczucie wspólnoty ogólnosomalijskiej. Znajduje to swoje odbicie w postawie

cenie okupu, poprosili o możliwość przyłączenia się do Habar Awal, co zostało zaakceptowane. Są to jednak wypadki rzadkie: częściej grupa słabsza zajmuje pozycję klientów grupy silniejszej. Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 190.

⁷⁵ W okresie współczesnym podobne traktaty nawiązywane były między poszczególnymi partiami politycznymi Somali.

⁷⁶ Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 4. Widocznym przejawem istnienia świadomości spójni plemiennych jest traktowanie głównego dobytku koczowników somalijskich: bydła, za dziedzictwo pochodzące od założyciela plemienia. Stąd szejkwie-założyciele plemion Darod i Isaq są uważani przez swych dzisiejszych potomków za faktycznych właścicieli trzód. Por. *ibidem*, s. 85.

⁷⁷ Por. Castagno, *Somali Republic...*, s. 517.

⁷⁸ Por. Lewis, *Clanship and Contract in Northern Somaliland*, „Africa”, London, t. 25, 1959, nr 3, July, s. 276. Bardziej scentralizowaną organizację plemienną mają osiadłe plemiona somalijskie w południowej części Somali.

Somalijczyków, działających na terenach oddalonych od centrum politycznego, na przykład w Etiopii, Kenii czy we francuskim Somali, którzy solidaryzują się w pełni ze współczesnym ruchem pansomalijskim⁷⁹. To poczucie wspólnoty ogólnosomalijskiej stanowi również podstawę działania współczesnych partii politycznych w Somalii.

Powracając jednak do przedstawionego wyżej rozbitcia struktury socjalnej Somali na wspólnoty *tol* i *her*, pragniemy wskazać na zależność formy islamu od tej struktury. Oba typy wspólnoty zawiązywane są w jednym i tym samym celu: walki; grupy płacące *dia* „wyrównują” cenę krwi, grupy *her* zabezpieczają przed atakiem lub też umożliwiają jego podjęcie. Otóż w obrębie tych wspólnot nastawionych na walkę nie ma miejsca na szerszy zasięg oddziaływania instytucji przywódców religijnych już chociażby z tego względu, że walka między wyznawcami islamu, a w szczególności wywieranie zemsty za śmierć jednego muzułmanina na innym wyznawcy tej samej religii jest w islamie zabronione. I tu dochodzimy do jeszcze jednej cechy szczególnej, znamiennej dla obszaru Somali.

W Somali w przeciwieństwie do innych krajów muzułmańskich ludzie ściśle powiązani z religią, zwani *wadad* (ludzie Boga), nie są autorytetami politycznymi, nawet są odsunięci od faktycznego uczestnictwa w sprawach świeckich. W zgromadzeniach starszyny w obrębie grup rodowych czy plemiennych, obradujących w sprawach polityki i wojen, rola *wadad* ogranicza się do pobłogosławienia decyzji podjętej przez starszyny, bez udziału w jej podejmowaniu. Podejmowanie decyzji pozostaje w gestii *wareleh* — wojowników (dosłownie: ci, którzy noszą włócznię).

Nie oznacza to jednak braku szacunku dla *wadad*. W przekonaniu Somali wyjednanie jakiejś łaski u proroka lub Boga możliwe jest tylko przy użyciu określonych formulek, np. cytatów z *Koranu*. Ponieważ Somali nie znają modlitw arabskich, konieczna jest obecność *wadad* w niektórych ceremoniach, mających na celu wyjednanie jakiejś łaski. Wobec przypisywanej *wadad* i szejkom⁸⁰ siły charyzmatycznej ucho-

⁷⁹ Świadczy o tym między innymi postawa 'Issa we francuskim Somali, którzy, mimo iż są traktowani z wyższością przez inne plemiona somalijskie, manifestują jawnie swą przynależność i związek z Somali, choć z racji swego udziału w handlu stoją niewątpliwie na wyższym poziomie kulturalnym niż ich współplemieńcy-koczownicy. Por. Thompson, Adloff, *Djibouti and the Horn...*, s. 28.

⁸⁰ Różnica między *wadad* a szejkami polega na stopniu zaawansowania w wiedzy koranicznej. *Wadad* są często „ludźmi religii” z racji urodzenia, o słabej znajomości zasad islamu, szejkowie zaś to ci, którzy zdobyli głębszą znajomość teologii islamu i języka arabskiego w specjalnych ośrodkach studiów islami-
stycznych. Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 214.

dzą oni za osoby uświęcone. Za czyn niebezpieczny i godny nagany uchodzi kradzież ich mienia. Ponieważ nie uczestniczą oni w walkach i sprawach polityki, korzystają z rytualnej ochrony, której brak wojownikom⁸¹. Sądzi się także, że oznaki szacunku, czci i życzliwości okazywane ludziom religii sprawiają przyjemność Bogu i będą nagradzane w tym lub przyszłym życiu.

Wadad inicjują i przewodniczą uroczystościom religijnym, za co otrzymują raczej prezenty, a nie wynagrodzenie⁸². Ale najważniejszą funkcją *wadad* jest mediacja. Ludzie religii są wysoko cenieni jako rozjemcy w sporach wewnątrzplemiennych i międzyplemiennych. Ich rola jest tym większa, że nie są oni wojownikami i — przynajmniej formalnie — stoją poza stosunkami zależności czy obowiązkami lojalności. Są oni więc teoretycznie rzecznikami ideału pansomalijskiego, formułują zasady spójni ponadplemiennej. Ale jest to w większości wypadków funkcja czysto teoretyczna. Bezpieczeństwo *wadad*, podobnie jak i innych Somalijczyków, gwarantowane jest właśnie w obrębie grupy płacącej *dia*. Tylko nieliczni szejkowie odrzucają uczestnictwo w układach *her*, prowadzonych przez rodzimą grupę płacącą *dia*. Tym samym bowiem stają oni na zewnątrz swej grupy.

W tym układzie wstępny podział Somalijczyków na ludzi Boga i na wojowników jest iluzoryczny. Istnieją na terenie Somali klany kapłańskie zwane *wadadda*, nie różniące się strukturą społeczną, sposobem życia, a także zasobem wiedzy koranicznej od normalnych grup wojowników. Można więc, jak sądzę, sformułować wniosek, że *wadad* zostali wchłonięci przez somalijski w istocie świecki układ polityczny: ich bezpieczeństwo wynika raczej z więzów plemiennych czy grupowych niż z nich funkcji religijnej. W ogólnych sprawach grup mają oni głos decydujący dopiero wtedy, gdy zawodzą mechanizmy tradycyjnej struktury socjalno-politycznej⁸³.

⁸¹ Przejawia się to między innymi w fakcie, że po ustaniu walk i zawarciu pokoju między zwaśnionymi grupami Somali zwrot bydlą szejka i *wadad* poprzedza zwrot bydlą zwaśnionych wojowników. Por. Lewis, *Shaikhs and Warriors...*, s. 213.

⁸² Wielu *wadad* i szejków uchodzi za bardzo bogatych, jakkolwiek są i tacy, którzy należą do najbiedniejszych grup ludności somalijskiej. Niektóre przysłowia somalijskie określają ich jako warstwę nastawioną na osiągnięcie maksymalnych zysków, na przykład: „Jeśli zdejmiesz wszę z *wadad* w sezonie suchym, wróci on na jesieni, aby domagać się rekompensaty”. Por. Lewis, *Shaikhs and Warriors...*, s. 212.

⁸³ Groźba przemocy jest dominującą sankcją w stosunkach między grupami i jednostkami. Istnieją jednak wypadki, kiedy zasady te nie mogą być zastoso-

Drugorzędna pozycja *wadad* w porównaniu z wojownikami nie wyklucza możliwości odegrania przez tych pierwszych poważniejszej roli politycznej w wypadku, kiedy uda im się osiągnąć pozycję uznanego autorytetu politycznego. Dopiero wtedy ich orientacja religijna rozszerza zakres działania politycznego. Taka sytuacja zaistniała w okresie powstania Sajida Muhammada 'Abdille Hassana⁸⁴.

Powracając jednak do głównego wątku naszych rozważań: nad istotą islamu somalijskiego, pragniemy stwierdzić, że cytowane wcześniej oceny, wskazujące na powierzchowną islamizację Somali, są w dużej mierze uzasadnione. Niezależnie od swej pozycji społecznej *wadad*, będący głównymi przewodnikami życia religijnego lokalnych grup koczowniczych, reprezentują przeważnie bardzo niski poziom wiedzy korańczej⁸⁵. W tym układzie zakres dogmatyki islamistycznej przekazywanej somalijskim muzułmanom jest niezmiernie ubogi. Jeśli zaś dołączyć jeszcze do tego fakt, że warunki życia Somali ukształtowały ich jako ludzi nastawionych pragmatycznie, dla których sprawy religijne nie odgrywają zbyt dużej roli, obraz islamu somalijskiego nabiera wyraźnych konturów. Bliższa analiza wierzeń i praktyk islamistycznych Somali wykazuje, iż są one akceptowane w takim zakresie, w jakim nie podważają tradycyjnych norm i wartości uznawanych przez Somalijczyków. Somali przejęli od islamu te elementy, które umocniły ich pozycję i dumę narodową; nie zaakceptowali jednak elementów, które zmieniłyby zasadniczo ich nawyki i obyczaje.

Wierzenia i praktyki islamistyczne Somali. W wielu praktykach islamistycznych spełnianych przez Somali odnajdujemy wyraźne ślady

wane jako sankcja za czyn godny nagany. Wówczas do głosu dochodzą sankcje natury religijnej. Siła fizyczna wojowników znajduje wówczas swą przeciwwagę w sile mistycznej *wadad*.

⁸⁴ Trudno oprzeć się refleksji, że istniejące oddzielenie dwu sfer aktywności w Somali: religijnej i świeckiej, przy dominacji tej ostatniej, jest faktem bez precedensu na gruncie afrykańskim, a przynajmniej w obrębie krajów islamistycznych. Postulat rozdziału obu sfer, wysuwany nieśmiało w programach współczesnych partii politycznych innych krajów afrykańskich, stanowi punkt wyjścia dla działalności politycznych partii Somali.

⁸⁵ Trimmingham, (*Islam in Ethiopia...*) ocenia ich poziom w następujący sposób: „*Wadad* nie modli się nigdy, nie umie czytać ani pisać. Zna na pamięć jeden lub dwa rozdziały *Koranu*, recytuje płynnie długie jego partie rano i wieczorem” (s. 216). Nieco łagodniej osądza ich Lewis, (*A Pastoral Democracy...*): „Pozycja *wadad* [...] uzależniona jest od stopnia zaangażowania w sprawy religii, a także stopnia znajomości *szari'a*, *Koranu* oraz tradycji proroka. W praktyce kto zna powierzchownie choćby język arabski i modlitwy oraz umie czytać niektóre części *Koranu*, uznawany jest za *wadad*. Wielu *wadad* ma jednak głębszą znajomość języka arabskiego oraz literatury islamistycznej” (s. 214).

nie tylko obyczajów tradycyjnych, ale również ich dawnych wierzeń kuszyckich, które w obudowie islamistycznej uzyskują nową, wyższą rangę. Trudniejsze do adaptacji, obce Somalijczykom elementy islamu przejmowane były z dużym oporem i przez długi czas, niekiedy nawet do dzisiaj, łączone były z wcześniejszymi wierzeniami kuszyckimi⁸⁶. Pozostałości wierzeń kuszyckich przedstawimy tutaj pokrótce na przykładzie nielicznych już dzisiaj plemion (głównie Hawije w południowym Somali), które zachowały do dzisiaj elementy kultury i wierzeń kuszyckich, nie zmienione pod wpływem islamu.

Pojęcie Boga. Najwyższym bytem w religii kuszyckiej był Bóg Niebios — Waq, który traktowany był jako ojciec wszechświata. Cały świat naturalny łącznie z człowiekiem i stanem jego posiadania należał do Waq⁸⁷. Absolutna nadrzędność Allaha przypomina wszechmoc Boga Niebios. Tak jak w kulcie Waq ludzie byli poddani jego woli i żyli w ciągłym lęku przed nim, tak i Allah stoi w centrum wszechświata jako jego nadrzędna siła: stwórca⁸⁸. Determinizm muzułmański znajduje swój odpowiednik w znamienym rysie poddawania się i rezygnacji człowieka w obliczu Waq.

W przeciwieństwie do wierzeń kuszyckich jednak islam jest religią objawioną. Ale rozpowszechniona w Somali tradycja suficzna skoncentrowała się na tych tekstach islamistycznych, które orzekają o immanencji Boga w świecie, co zbliża islam do tradycyjnych wierzeń Somali.

Zarówno kuszycki Bóg Niebios, jak i Allah są nieskończenie oddaleni od spraw ziemskich. Oddalenie to w wierzeniach kuszyckich pokonywały liczne duchy rozsiane w przyrodzie oraz duchy przodków. W islamie tę samą funkcję pośredników spełniają liczni święci, czczeni głównie po śmierci. Śladem ujmowania zasad islamu przez pryzmat wierzeń kuszyckich jest odmienne w porównaniu z islamem ujmowanie roli i funkcji proroka Mahometa przez Somali. Jego rola jako przekaziciela słowa bożego — wysuwana na plan pierwszy u Arabów — nie jest tu znana, a w każdym razie nie jest akcentowana. Ceniony jest on tu głównie jako pośrednik między ludźmi a Bogiem. W tym względzie nie zgadzam się z opinią I. M. Lewisa, iż „w licznych ceremoniach religij-

⁸⁶ Por. Lewis, *Sufism in Somaliland*, cz. 2: „Islam był adaptowany za pośrednictwem wcześniejszych wierzeń kuszyckich, ciągle modyfikowanych i islamizowanych” (s. 145).

⁸⁷ *Ibidem*, s. 146.

⁸⁸ Śladem dawnych wierzeń Somali Allahowi są przypisywane atrybuty, łączone niegdyś z bogiem niebios: widzenie, światło, słońce. Pieśni somalijskie opiewają jeszcze: „Niebo, jedynie niezmienne, bez głównego masztu” (tj. nie podporane głównym masztem jak namiot). Por. Lewis, *Sufism in Somaliland*, cz. 2, s. 146.

nych w Somali nadrzędna pozycja Boga i proroka nigdy nie była podważana”⁸⁹. Jeśli bowiem Mahomet ceniony jest przede wszystkim jako pośrednik między ludźmi a Bogiem, jego funkcja i rola pokrywa się z funkcjami innych, czczonych na gruncie Somali świętych muzułmańskich. W tym układzie, nawet jeśli kult dla Mahometa jest większy niż cześć okazywana innym świętym, to jest to tylko różnica stopnia, a nie różnica zasadnicza. Właśnie przeniesienie głównego akcentu na pośredników między Bogiem a człowiekiem jest cechą szczególną islamu somalijskiego, a także całego islamu afrykańskiego.

Kult duchów a kult świętych islamistycznych. Pewne elementy łączone z wiarą w duchy jak również z kultem przodków przeniesione zostały przez Somali na szejków i świętych islamistycznych. W okresie przedmuzułmańskim Somalijczycy wierzyli w niezliczoną ilość duchów zlokalizowanych w przyrodzie lub w człowieku⁹⁰. Ludzie wyróżniający się wśród otoczenia traktowani byli jako opętani przez ducha (*sar*). Nad ludźmi tymi odprawiano egzorcyzmy, ale jednocześnie obawiano się ich wierząc, iż duch w nich zamieszkały udziela im specjalnej siły.

Przetworzoną formą tych wierzeń jest przypisywana powszechnie ludziom religii siła *baraka*, moc nadnaturalna, której znaczenie przejawia się najwyraźniej w kulcie grobów znaczniejszych szejków, zwłaszcza zaś założycieli plemion somalijskich i lokalnych założycieli *tariqa*, jak miejsca przenikania siły ludzi obdarzonych *baraka*. Również dzisiejsze obrzędy *dhikr* w obrębie *tariqa* somalijskich zachowały znamiona dawnych obrzędów *sar*, mających na celu oddalenie szkodliwego działania duchów. Dawne duchy kuszyckie połączone zostały z islamistyczną wiarą w *dżiny*. Pewne elementy starych wierzeń kuszyckich używały nową interpretację islamistyczną, na przykład tęcza, uchodząca kiedyś za pas boga nieba, stała się ścieżką dusz idących do nieba; światło będące głównym arcybutem Waq wyprowadzane jest obecnie również od skrzydeł aniołów itp.⁹¹.

Praktyki islamistyczne. Somalijczycy nie spełniają w zasadzie głównego obowiązku islamistycznego: pięciokrotnej modlitwy w czasie dnia. Nie znają oni zresztą ich tekstu, wobec braku znajomości języka arabskiego. Jedynie znaną i często powtarzaną formułą

⁸⁹ Por. Lewis, *The Somali Conquest...*, s. 130.

⁹⁰ Wierzenia Somali przed adaptacją islamu miały charakter animistyczny. Śladem tych wierzeń jest zachowany gdzieś do dzisiaj zwyczaj przybiegania przez grupę nazwy drzewa lub kamienia niegdyś czczonego jako siedlisko duchów. Por. Lewis, *Sufism in Somaliland*, cz. 2, s. 148.

⁹¹ *Ibidem*, s. 152.

jest *szahada*: wyznanie wiary. Najważniejszą formą aktywności religijnej somalijskich wyznawców islamu jest uczestnictwo w cotygodniowych obrzędach własnego *tariqa*, w których zbiorowe modlitwy i recytacja *Koranu* inicjowane przez lokalnych szejków splatają się w jedną całość z obrzędami tradycyjnymi, zewnętrznie zislamizowanymi.

Zbiorowe formy obrzędu religijnego znacznie bliższe są nawykom i upodobaniom Somalijczyków niż modlitwy indywidualne. Bardzo uroczyste odprawiane są ceremonie związane z kultem miejscowych i ogólnosomalijskich świętych muzułmańskich. W przekonaniu Somali udział w tych ceremoniach zapewnia opiekę sił nadnaturalnych.

Spośród innych obowiązków islamistycznych post nie jest przestrzegany, ale święto *bajramu*, następujące bezpośrednio po poście, obchodzone jest bardzo uroczystie.

Wspomaganie biednych — nie traktowane, jak się wydaje, jako obowiązek religijny — przejawia się w formie dość nieoczekiwanej: podczas ceremonii pogrzebowych. Pogrzeby odbywają się zgodnie z przepisami islamistycznymi: towarzyszy im recytacja *fatiha* i czytanie *Koranu*, a groby usytuowane są w kierunku Mekki. Ale wiara Somalijczyków w życie pozagrobowe wykracza poza ten obrząd islamistyczny. Sądzą oni, że konieczne jest zaopatrzenie zmarłego w pokarm i szaty, co realizowane jest symbolicznie przez obdarowywanie biednych. Jest to zwyczaj do dzisiaj szeroko rozpowszechniony w Somali⁹².

Wpływ *szari'a* na Somali. Odbiciem stopnia islamizacji Somali jest zakres adaptacji przepisów *szari'a*: prawa islamistycznego. Głęboko zakorzenione w strukturze społecznej Somali prawo wywierania zemsty lub pobierania okupu za śmierć członka własnej grupy oraz zbiorowa odpowiedzialność grupy płacącej *dia* za czyn jednego ze swych członków — pozostają w jaskrawej sprzeczności z przepisami prawa szafi'ickiego, akceptowanego w Somali. Zgodnie bowiem z orzeczeniem tej szkoły prawniczej intencjonalne zabójstwo nie powinno pociągać za sobą dalszych zabójstw i winno być okupione przez samego zabójcę, bez pomocy bliskich. W tym wypadku zatem prawo zwyczajowe góruje nad przepisami *szari'a*. Nie jest to zresztą przypadek odosobniony.

Ogólnie, przepisy *szari'a* mają szerszy zasięg oddziaływania w ośrodkach miejskich i rolniczych Somali, gdzie dawne więzi plemienne zostały w pewnym stopniu zachwiane. W tych ośrodkach dość szeroko stosowane są przepisy muzułmańskiego prawa karnego i cywilnego⁹³.

⁹² Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 265.

⁹³ W ośrodkach miejskich instytucja *szari'a* umocniona została w okresie panowania kolonialnego jako instancja nadrzędna w stosunku do lokalnych autorytetów plemiennych. Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 213.

Wśród nomadów natomiast zasięg oddziaływania *szari'a* ogranicza się w istocie do spraw międzyplemiennych i niektórych spraw pozostających w gestii prawa cywilnego. Koczownicy somalijscy, akceptując przepisy *szari'a* w innych zakresach, nie stosują ich w praktyce.

Przedstawiony wyżej stosunek nomadów somalijskich do przepisów prawa muzułmańskiego wynika z trzech przyczyn: 1. Przepisy *szari'a* nie mogą być zaakceptowane w całej rozciągłości przez ludność koczowniczą, bazującą na strukturze plemiennej, gdyż opracowane zostały jako normy bazujące na społeczeństwie skoncentrowanym wokół państwa typu teokratycznego. Somalijscy stosujący w wysokim stopniu prawo zwyczajowe (*her* lub *testur*) nie stanowią wyjątku wśród afrykańskich wyznawców islamu, którzy również nie zaakceptowali w pełni przepisów *szari'a*. 2. Surowość przepisów *szari'a* złagodzona została działalnością ugrupowań suficznych w Somali, które ustawiają w nowym kontekście stosunek wiernych do Boga (kontakt jednostki z Bogiem przez pośredników), co usuwa na plan dalszy konieczność rygorystycznego egzekwowania przepisów *szari'a*. 3. Trwałość tradycyjnych form ekonomiki życia koczowników somalijskich oraz ich duma z własnych tradycji sprawiają, że akceptują oni islam bez zastrzeżeń tylko w takim zakresie, w jakim nie wchodzi on w konflikt z układem plemiennym lub z koczowniczym trybem życia.

Istota islamu somalijskiego. Ostatnia przyczyna stanowi w pewnym sensie klucz do rozwiązania sprzeczności w ocenach islamu somalijskiego. Trwanie przy własnych obyczajach, oporne i powierzchowne przejmowanie elementów wiary i obrzędów islamistycznych nie podważa tezy, iż Somalijscy są żarliwymi wyznawcami islamu. Islam bowiem, przy niezmiernie wolno postępujących zmianach w dziedzinie ekonomiki, stał się istotnym i ważnym elementem składowym struktury socjalnej i obyczajowej Somali wszędzie tam, gdzie nie wchodził w jawną kolizję z ich koczowniczym trybem życia. I tak poza powierzchownymi znamionami przynależności do islamu, jak przyjęcie imion muzułmańskich, a częściowo stroju, zaakceptowane zostały w całej rozciągłości przepisy islamu, zabraniające spożywania pokarmów nieczystych rytualnie. W praktykach pogrzebowych — o czym mowa już była wyżej — zaadaptowano w pełni obrządek islamistyczny, łącznie z orientacją grobów w kierunku Mekki.

W Somali widoczny jest również stopniowy zanik socjalnych obyczajów pogańskich, jak na przykład praktyka lewiratu, egzogamii i ceremonii inicjacji, oraz adaptacja w ich miejsce socjalnych praktyk islamistycznych. Najwidoczniejszym, najbardziej znaczącym przejawem wpływów islamu w sferze życia społecznego Somali jest przejście ukła-

du patriarchalnego w miejsce matrylinearne⁹⁴. W zmienionej hierarchii społecznej całe życie socjalne grupy nabiera odmiennego układu. W świetle tych faktów nie zgadzam się z opinią R. Lamy cytowaną wyżej, iż poza ideą *dżihadu* (świętej wojny) islam nie odgrywa większej roli w życiu muzułmanów somalijskich.

Islam przekształcił w sposób istotny życie socjalne i kulturalne Somalijszczyków, tworząc nową syntezę somalijsko-islamistyczną. Oczywiście, zachowanie obrzędów tradycyjnych nierzadko pogańskich, występujących teraz w obudowie islamistycznej, a w jeszcze większym stopniu reinterpretacja niektórych zasad islamu w świetle własnych wierzeń i obyczajów jest równoznaczne z przetworzeniem islamu. Ale jest to znowu cecha szczególna całego islamu afrykańskiego, z tą może poprawką, że elementy kultury somalijskiej — wspólne dla wszystkich Somalijszczyków — zajmują szczególnie dużo miejsca w islamie somalijskim.

Nie zmienia to zresztą faktu, że somalijscy wyznawcy islamu są istotnie muzułmanami. Jeśli bowiem, nawet przy zachowanym obrzędzie pogańskim, pojawiają się modlitwy islamistyczne, cały obrzęd nabiera nowej, islamistycznej orientacji. Somalijszczyk może nie wiedzieć, jak się modlić, ale dzieli on ludzi na wierzących (*mu'minin*) i niewierzących (*kafrin*), co jest równoznaczne ze świadomą przynależnością do wspólnoty wiernych.

Świadomość odrębności w porównaniu z niewiernymi odgrywa u Somali szczególnie dużą rolę w połączeniu z ich dumą, określoną często jako duma narodowa. Znamienna dla Somali, omawiana już wyżej tendencja wyprowadzania swego pochodzenia od potomka rodu proroka zapewnia im w ich mniemaniu szczególną, rzec można, przodującą pozycję w zbiorowości wiernych jako ludzi wybranych przez Allaha. W tym układzie, tradycyjny podział ludzi na swoich (*dar al-islam* — zasięg islamu) i obcych (*dar al-harb* — zasięg wojny) nabiera specyficznego odcienia znaczeniowego, uzasadniał bowiem ich podbój i chęć panowania na obszarach zamieszkałych przez „niewiernych”. Nie jest chyba przypadkiem, że właśnie Somali stanowili w przeszłości naj-

⁹⁴ Istniejące dzisiaj dość liczne przeżytki matriarchatu świadczą o stosunkowo niedawnej zmianie układu społecznego Somali. Nie jest wykluczone, że zmiana tego systemu dokonała się właśnie wraz z adaptacją genealogii arabskiej od wspólnego przodka męskiego. I tak wśród plemion Darod i Hawije zachowany został matrylinarny układ dziedziczenia. Niekiedy sojusze (*her*) zawierane są między grupami spokrewnionymi od strony matki. Plemię Isaq w stosunkach wewnętrznych uznaje tylko powiązania matrylinearne. Znamienny jest również fakt, że ponad połowa Somali nie zawiera małżeństw poligamicznych. Por. Lewis, *A Pastoral Democracy...*, s. 141—142.

częstsze zagrożenie dla chrześcijańskiej Etiopii, a w hasłach powstania antykolonialnego formy protestu przeciwko panowaniu niemuzułmanów były najbardziej stanowcze.

Nie ulega przy tym wątpliwości, że ten układ islamu somalijskiego, zwłaszcza wobec akceptowania przez wszystkie plemiona somalijskie wspólnego przodka arabskiego, scementował również świadomość powszechnej więzi Somali, która leży u podstaw ich współczesnego nacjonalizmu. Teza ta pozostaje w zgodności z opinią wielu cytowanych uprzednio badaczy i znajduje swoje potwierdzenie w dwóch zasadniczych ruchach zbrojnych pod hasłem islamu, które zjednoczyły pod wspólnym działaniem różne plemiona Somali.

Wojna muzulmańsko-etiopska w XVI wieku: Ahmad Gran. Ahmad Gran uchodzi dzisiaj za jednego z dwóch wybitnych prekursorów nacjonalizmu somalijskiego. Opinia ta wydaje się jednak przesadzona. Ahmad ibn Ibrahim al-Ghazi (1506—1543), znany w Somali jako Ahmad Guraj, a w języku amharskim Gran (tj. leworęczny), był przywódcą dość znacznych liczebnie oddziałów muzulmańskich, walczących z chrześcijańską Etiopią pod hasłem świętej wojny islamu⁹⁵. Głównym obszarem walk była Etiopia, a ruch Ahmada Grana ogniskował się wokół Harar, gdzie muzulmańska ludność somalijska nie stanowiła absolutnej większości.

Punktem wyjścia działań zbrojnych Ahmada Grana był niepokój przejawiający się w obrębie sułtanatu Adal, uwarunkowany prawdopodobnie wzrastającym naporem koczowników somalijskich. Na gruncie ideologicznym znajdowało to swoje odbicie we wzroście fanatyzmu religijnego. W pierwszym okresie swej działalności Gran dążył do uniezależnienia się od władzy muzulmańskiego sułtanatu Adal, w drugim — wysunął hasło świętej wojny z Etiopią⁹⁶.

Zgodnie z tradycją somalijską Ahmad Gran wywodził się z plemienia Darod, inne tradycje podają, że był synem Somalijki i Abisyńczyka⁹⁷. Poślubił on córkę imama Mahfuz z Zeila, co zyskało mu poparcie plemienia Darod, z którego się wywodziła.

Po ogłoszeniu świętej wojny z Etiopią w walkach, które były prowadzone, Somali odgrywali rolę decydującą, ale oddziały kierowane

⁹⁵ Pojawienie się hasła świętej wojny z Etiopią poprzedzone zostało wcześniejszym wykształceniem się w Harar warstwy *'amir*, autorytetów religijnych, którzy uzyskiwali coraz większy wpływ na sprawy polityki. Od chwili ich pojawienia się charakter kontaktu z Etiopią łączony jest z fanatycznym hasłem świętej wojny. Por. Trimmingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 80.

⁹⁶ Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 49.

⁹⁷ Por. *ibidem*, s. 50—51.

przez Grana obejmowały również inne plemiona i ludy muzułmańskie. Gran staczał początkowo zwycięskie walki z Etiopczykami. W latach 1528—1535 muzułmanie zdobyli dość znaczne połacie Etiopii, przenikając jednocześnie na północ do Kassala. Wraz z podbojem Etiopii rozszerzał się zasięg islamu w tym kraju. Kronika etiopska z tego okresu mówi, iż zaledwie 1 członek na 10 podbitych przez Ahmada zachował swoją dawną wiarę⁹⁸.

W obliczu zagrożenia Etiopczycy nawiązali sojusz z Portugalią. Począwszy od 1541 r. zjednoczone siły etiopsko-portugalskie pokonały armię Ahmada po kilku kolejnych bitwach. W decydującej bitwie koło jeziora Tana w 1543 r. Ahmad został zabity, a jego armia rozpadła się. Terytorium Półwyspu Somalijskiego przeszło na okres 1 wieku pod panowanie portugalskie. Dla Etiopii niebezpieczeństwo podbojów muzułmańskich minęło, choć walki z sąsiadującymi z tym państwem muzułmanami ciągnęły się przez wiele lat.

Oceniając walki prowadzone pod przywództwem Ahmada Grana, należy podkreślić niezwykle zdolności organizacyjne i duży autorytet Grana, skoro udało mu się skupić szereg różnych plemion, w tym również kilka zwaśnionych plemion somalijskich. Spośród tych ostatnich uczestniczyli w walce: Darod, nieliczne odłamy Isaq i Dir. Przed wystąpieniem Ahmada Grana niezwykle rzadkie były wypadki łączenia się przedstawicieli różnych plemion somalijskich we wspólnej walce, co w dużej mierze wynika z braku struktury hierarchicznej w obrębie społeczeństwa somalijskiego. Ich połączenie nie było zadaniem łatwym. Somalijszczyków przyciągała do udziału w walce nadzieja łupów i chęć zdobycia nowych terenów pasterskich, ale Ahmad zmuszony był podejmować wielokrotnie walki z poszczególnymi przywódcami klanów somalijskich, odmawiających uznania jego autorytetu. W wyniku tych walk, jak również pod wpływem opozycji konserwatywnych ugrupowań muzułmańskich w Harar, Ahmad przeprowadził pewne zmiany organizacyjne w armii, zgodnie z którymi nawiązywał on sojusze bezpośrednio z pojedynczymi ludźmi lub wąskimi grupami, nie zaś, jak poprzednio, za pośrednictwem przywódców plemiennych. Jest to jedna z najbardziej istotnych innowacji Ahmada Grana, która wiodła w prostej linii do utworzenia szerszej, jednolitej bazy działania dla ludzi wywodzących się z różnych plemion.

⁹⁸ Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 58; Touval, *Somali Nationalism...*, s. 50.

Jakkolwiek połączenie to było kruche i nietrwałe⁹⁹ przygotowało ono grunt dla późniejszych sojuszków różnych plemion somalijskich, zawiązywanych w tym samym celu. W tym sensie ocena działalności Ahmada Grana jako prekursora nacjonalizmu somalijskiego jest w pewnym sensie uzasadniona. Ponieważ zaś u podstaw działalności Ahmada Grana leżały hasła islamu, konkretnie hasło świętej wojny, ruch, który zainicjował, stanowi tym samym potwierdzenie integrujących funkcji islamu. Żadna inna teoria ani żadna ideologia nie mogłaby w tym samym czasie stanowić platformy dla wspólnej działalności zwaśnionych plemion somalijskich.

Te same hasła ożyły w zmienionym kontekście na początku XX w. w okresie powstania zorganizowanego przez drugiego narodowego bohatera Somali: Sajida 'Abdille Hassana.

NARASTANIE ŚWIADOMOŚCI NARODOWEJ

Powstanie Sajida Muhammada 'Abdille Hassana. Warunki poprzedzające wybuch powstania. Półwysep Somalijski stał się obiektem zainteresowań mocarstw kolonialnych dopiero od chwili otwarcia Kanału Sueskiego w 1869 r., kiedy odkryto strategiczne znaczenie tego obszaru. W końcu tego wieku półwysep podzielony został między Anglię, Francję, Włochy i Etiopię.

Najwcześniej przeniknęły na ten obszar wpływy angielskie przez Indie: pierwsze traktaty zawierane były przez Anglików z poszczególnymi grupami somalijskimi w 1827 roku¹⁰⁰. Następnym posunięciem Brytyjczyków było opanowanie dwóch lokalnych sultanatów tego obszaru: Tadzura i Zeila. Począwszy od roku 1865 dalsze rozszerzanie się zasięgu panowania brytyjskiego zahamowane zostało ekspansją Khediwy Izmaela z Egiptu. W 1870 r. gubernator egipski objął kontrolę nad całym wybrzeżem somalijskim. Po upadku Khediwy Izmaela pozycję zajmowaną dotąd przez Egipt przejmuje Wielka Brytania. W 1887 r. Harar opuszczone przez siły egipskie zdobyte zostało przez Etiopię.

⁹⁹ Ahmad Gran miał duże trudności z powodu niezdiscyplinowania i braku karnośći swojej armii. Często po skończonej zwycięsko walce koczownicy uczestniczący w walkach uchodzili z łupami. Również w obliczu klęsk Ahmada ilość jego zwolenników szybko stopniała. O słabości tej armii świadczy, że rozpadła się natychmiast po śmierci Ahmada. Ale powracający do swych klanów byli uczestnicy walk stawali się rzecznikami propagandy islamistycznej w obrębie swych grup macierzystych. Por. Trimingham, *Islam in Ethiopia...*, s. 87.

¹⁰⁰ Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 32.

Na konferencji mocarstw kolonialnych w 1887 r. w Berlinie uznany został protektorat brytyjski w Somali od Dżibuti na zachodzie do Bender Ziadeh nad Zatoką Adeńską. Od 1885 r. w porozumieniu z Wielką Brytanią założony został również protektorat francuski na wybrzeżu nad Zatoką Adeńską. Około 1889 r. na wybrzeżu somalijskim pojawiła się nowa siła: Italia. Osiągnęła ona kontrolę nad miastami: Brawa, Merka, Mogadiszu i Warszeikh¹⁰¹. Dzieliła ona z Anglią wpływy nad miastem Kismaju. W końcu 1889 r. Italia ustaliła swój protektorat na wybrzeżu somalijskim od Bender Ziadeh nad Zatoką Adeńską do Kismaju nad Oceanem Indyjskim na południu. Od 1908 r. Benadir na południu i protektorat na północy zostały zjednoczone pod władzą Italii, tworząc tzw. Włoskie Somali. W ten sposób podział kolonialny wybrzeża somalijskiego stał się faktem dokonanym.

Rozszerzanie się władzy kolonialnej nie napotykało na zwarty opór Somalijszczyków. Nawet pojedyncze akty oporu podejmowane przez poszczególne grupy Somali należały tu do rzadkości¹⁰². Wynikało to w dużej mierze z faktu, że Somali, obawiając się dalszych podbojów ze strony Etiopii, zawierali z przedstawicielami poszczególnych państw kolonialnych traktaty, które miały zagwarantować im opiekę przed ewentualnymi atakami Etiopii. Somali uważali te traktaty za rodzaj sojuszu (*her*), podobnego do tego, jaki nawiązywały między sobą poszczególne plemiona w obliczu zagrożenia zewnętrznego. Zresztą początkowe orzeczenia traktatów z Brytyjczykami opiewały, że zawiera go starszyzna plemion w celu zachowania własnej niezależności, utrzymania porządku i innych dobrych racji. Nie przewidywały one oddania Anglikom jakiegokolwiek części własnego terytorium¹⁰³.

Dopiero począwszy od roku 1886, w rezultacie osiedlania się na wybrzeżu somalijskim pewnej liczby agentów brytyjskich, wprowadzone zostały pewne uzupełnienia do traktatów zawieranych uprzednio, które stroną angielską zobowiązywały do rozciągnięcia na plemiona somalijskie „łaski i opieki królowej brytyjskiej”, w zamian za powstrzymanie

¹⁰¹ Wkroczenie Włoch na obszar Somali było następstwem „wydzierżawienia” wymienionych wyżej miast od sultana Zanzibaru i Anglików w zamian za określoną rentę roczną. Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 51.

¹⁰² W różnych zasięgach władzy kolonialnej w momencie jej ustalania się wybuchały sporadyczne bunt i powstania. I tak np. w prowincji Dżuba władca lokalnego sultanatu, Afmadu, wystąpił przeciwko władzy administracji brytyjskiej (por. K. Ingham, *A History of East Africa*, London 1962, s. 189). W 1887 r. muzułmański władca Harar poprowadził oddziały przeciwko stacjonującym tu funkcjonariuszom włoskim i wybił ich w pień. Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 50.

¹⁰³ Por. *ibidem*, s. 47.

się od jakichkolwiek kontaktów z innymi siłami zewnętrznymi, bez uprzedniej zgody Wielkiej Brytanii¹⁰⁴. Jakkolwiek ilość plemion lub raczej ich odłamów głównie z plemion Isaq i Dir, które zawarły traktaty z Wielką Brytanią, była raczej niewielka, „łaską i opieką królowej brytyjskiej” objęte zostały wszystkie grupy Indności Somali na obszarze okupowanym przez to mocarstwo. Właśnie na obszarze protektoratu brytyjskiego wybuch powstanie kierowane przez Sajida Muhammada ibn 'Abdille Hassana, które mimo zjednoczonej kontrofensywy brytyjsko-włoskiej trwało ponad 20 lat¹⁰⁵.

Wybuch powstania. Osoba przywódcy. Sajid Muhammad ibn 'Abdille Hassan urodził się — zgodnie z informacjami jego rodziny — 7 kwietnia 1864 r.¹⁰⁶ na terenie obszaru klanu Dulbahante (plemię Darod), we wschodniej części protektoratu brytyjskiego.

Jego dziad: Szejk Hassan Nur z klanu Ogaden, osiedlił się wśród Dulbahante w 1826 r., gdzie się ożenił. Sajid był więc od strony ojca spokrewniony z klanem Ogaden, ze strony matki zaś z Dulbahante. Te koneksje rodzinne odegrały dość ważną rolę w późniejszej działalności Sajida: stanowiły one oparcie w sytuacjach szczególnie trudnych dla niego.

Sajid, związany z panującym w tym czasie na gruncie Somali ugrupowaniem Qadirija, studiował prawo islamistyczne wpraw w somalijskich ośrodkach (Harar i Mogadiszu), a następnie w islamistycznych ośrodkach arabskich. Odbывał on również kilkakrotnie pielgrzymkę do Mekki, wskutek czego uzyskał tytuł *hadż* i ugruntował swoją reputację świętego męża islamu.

W Mekce zetknął się Sajid z założycielem purytańskiego ugrupowania Salihija i stał się zwolennikiem jego nauki. Przyjmując założenia tego kierunku, Sajid stał się aktywnym propagatorem zasad Salihija na gruncie somalijskim.

Osiedliwszy się czasowo w porcie Berbera z zapalem proroka głosił kazania, potępiając zwyczaj palenia tytoniu, żucia rośliny kat o właści-

¹⁰⁴ Touval, *Somali Nationalism...*, s. 97.

¹⁰⁵ Jest rzeczą znamieną, że powstanie to wybuchło właśnie w północnej, a nie w południowej części Somali, gdzie ludność somalijska była bardziej scentralizowana, w większym procencie osiadła i gdzie ortodoksyjne zasady islamu przestrzegane były bardziej skrupulatnie, co prowadziło niekiedy do wykształcenia się państwów teokratycznych.

¹⁰⁶ Datę urodzenia Sajida przytaczam za Lewis, *The Modern History...*, s. 65. Touval, *Somali Nationalism...*, podaje rok 1870 (s. 51), a R. L. Hess — rok 1860 (*The „Mad Mullah” and Northern Somalia*, „*Journal of Africa History*”, t. 5, 1964, 3, s. 419).

wościach narkotyzujących i wszelkie przejawy luksusu, nawołując swoich rodaków do powrotu na prostą ścieżkę pobożności muzułmańskiej¹⁰⁷.

Mimo dużego szacunku dla Sajida mieszkańcy Berbery okazywali umiarkowane zainteresowanie zasadami przez niego głoszonymi. Wynikało to w dużej mierze z faktu, że należeli oni od dawna do ugrupowanego na tym terenie ugrupowania Qadirija¹⁰⁸, ale w jeszcze większym stopniu z tego, że wielu kupców Berbery korzystało właśnie z dobrodziejstw ożywiającego się handlu i nie przejawiało skłonności do przyjęcia bezkompromisowych zasad głoszonych przez Sajida.

W okresie pobytu w Berberze drobny na pozór incydent zmienił orientację Sajida od spraw czysto religijnych na szerszą platformę działania politycznego. Sajid zetknął się mianowicie w Berberze z francuską misją rzymskokatolicką, która rozpoczęła tu swoją działalność w 1891 r. Legenda opowiada, że Sajid spotkał kiedyś na drodze chłopca, który na pytanie, jak się nazywa, odpowiedział ku zdumieniu Sajida: John 'Abdillahi. Inna legenda relacjonuje, że grupa innych chłopców z misji, na pytanie, z jakiego plemienia pochodzą, odpowiedziała, iż pochodzą z plemienia ojców (somal.: *rer fedar*), negując tym samym swą przynależność somalijską¹⁰⁹.

Występując wciąż jeszcze głównie jako propagator idei religijnych, Sajid zwraca się teraz w swoich kazaniach nie tylko przeciwko Somali, którzy odeszli od swej wiary lub nie przestrzegają jej dość skrupulatnie, ale także przeciwko chrześcijańskiej kolonizacji, która, jego zdaniem, miała na celu obalenie tradycyjnej wiary Somali. Od tego momentu działalność propagatorska Sajida uzyskuje nową orientację: nabiera cech walki z obcym panowaniem, która pod względem siły wyrazu i bezkompromisowości nie znajduje odpowiednika na innych obszarach afrykańskich w tym okresie. Sajida wypada chyba zaliczyć do jednego z najbardziej płomiennych rewolucjonistów tego kontynentu.

Późniejsze kazania Sajida w meczetach i na ulicach Berbery nabierają odmiennego zabarwienia. Występując w obronie czystości zasad wiary muzułmańskiej, Sajid dowodzi, iż ojczyzna jego jest w niebezpie-

¹⁰⁷ Por. *Lewis, The Modern History...*, s. 66.

¹⁰⁸ Aktywność Sajida wywołała niepokój wśród przywódców Qadirija. Tradycja głosi, że w r. 1897 odbyło się spotkanie szejków i przywódców religijnych Qadirija, na którym odbyło się coś w rodzaju przesłuchania Sajida. Spotkanie to ujawniło przywódcom Qadirija nowatorski charakter poglądów Sajida. Ujawnione wówczas różnice poglądów i interesów obu ugrupowań stanowiły źródło późniejszej opozycji Qadirija przeciwko Sajidowi. Por. *Lewis, The Modern History...*, s. 66.

¹⁰⁹ Por. *ibidem*, s. 67.

czeństwie i nawołuje swych rodaków do usunięcia z obszarów somalijskich niewiernych Anglików i chrześcijańskich misjonarzy. Rozbudzony patriotyzm Sajida wzmacniał jego aktywność propagatorską: dążył on do pozyskania możliwie dużej liczby zwolenników. Ponieważ Berbera nie była najlepszym obiektem dla tego typu działalności, Sajid przenosi się około r. 1898 do swych rodzinnych stron, do klanu Dulbahante.

Tutaj propaganda Sajida znalazła podatniejszy grunt. Dulbahante akceptowali nie tylko jego autorytet religijny, ale cenili go również wysoko jako mediatora w sprawach klanowych i plemiennych. Z biegiem czasu mediacja Sajida nabrała szerszego zasięgu: spełniał on ją w odniesieniu do spraw międzyplemiennych. Sajid podejmował teraz dalsze podróże w głąb kraju, głosząc zasady Salihija i ostrzegając przed destrukcyjnym działaniem zasad chrześcijaństwa. Nowy, polityczny aspekt działalności Sajida zyskiwał mu wśród koczowników somalijskich wielu zwolenników. Hasła wysuwane przez Sajida wychodziły naprzeciw charakterystycznej dumie Somali i poczuciu własnej odrębności. Nadto utrzymujący się stan zagrożenia ze strony Etiopii stanowił dodatkowy czynnik, sprzyjający akceptacji hasła świętej wojny.

Sajid posiadał wszelkie dane do odegrania roli przywódcy dużej miary, nie tylko z uwagi na duże zdolności organizacyjne i wysuwane hasła ogólnosomalijskie, ale także dlatego, że był on jednym z najwybitniejszych poetów somalijskich, a właśnie poeci byli i są ludźmi, którzy znajdowali posłuch i szacunek u wszystkich Somali¹¹⁰.

Pod wpływem drobnego incydentu z przedstawicielami administracji brytyjskiej Sajid, umiesiony dumą, rzuca pierwsze wezwanie do walki. Odpowiadając na — być może kłamliwy — zarzut konsula angielskiego, iż ukradł on strzelbę przedstawicielowi administracji brytyjskiej, Sajid 1 września 1899 r. wysyła list, który kończy się słowami: „Wybierajcie teraz: jeśli chcecie wojny, zaakceptujemy ją, lecz jeśli chcecie pokoju, płacicie jego cenę”¹¹¹.

Jeszcze w tym samym roku Sajid zwołuje wielkie zgromadzenie swoich zwolenników w Burao, niedaleko Berbery, na które przybyło około 5 tys. wojowników, i proklamuje tu świętą wojnę przeciwko nie-

¹¹⁰ Język somalijski nie ma do dzisiaj alfabetu, nie stanowi zatem środka przekazu myśli i kultury Somali. Stąd też poezja jest często środkiem rozpowszechniania wydarzeń i niezwykle skutecznym środkiem propagandy. Dobrzy poeci cenieni są wysoko przez Somali. Sajid uchodzi do dziś za jednego z najwybitniejszych poetów somalijskich. Por. B. W. Andrzejewski, I. M. Lewis, *Somali Poetry: An Introduction*, Oxford 1964, s. 4.

¹¹¹ Hess, *op. cit.*, s. 419.

wiernym, w szczególności przeciwko Brytyjczykom i Etiopczykom¹¹². Zwolennicy Sajida przybrali odtąd białe turbany i różańce muzułmańskie i określani byli powszechnie mianem derwiszów¹¹³.

W odpowiedzi na list i posunięcia Sajida brytyjski konsul generalny określił go mianem rebelianta i zażądał posiłków z Anglii. Ale miano rebelianta nie bardzo pasowało do Sajida, gdyż klany Ogaden i Dulbahantem, do których należał Sajid z racji pokrewieństwa, nie nawiązywały żadnych umów z Anglikami: Sajid nie był więc formalnie poddanym brytyjskim.

W roku 1900 oddziały derwiszów zetknęły się po raz pierwszy z siłą nieprzyjacielską, na razie Etiopczykami. Ci ostatni zorganizowali uprzednio wypad na terytorium Somali, w wyniku którego zrabowano bydło, Sajid z 6 tysiącami ludzi przypuścił atak na pozycje etiopskie w Dżidżigo, w wyniku którego odzyskano zrabowane bydło. Ta drobna na pozór potyczka — przy istniejącym od dawna stanie zagrożenia Somali ze strony Etiopii — podbudowała autorytet Sajida, przysporzyła mu nowych zwolenników. W tym czasie derwisze stali się już siłą, z którą trzeba się było liczyć.

Wzrastająca liczba zwolenników Sajida wśród Somali zamieszkałych na obszarze Etiopii wywołała niepokój administracji brytyjskiej. Oto

¹¹² Termin „niewierni” obejmował w pojęciu Sajida również Somalijczyków na akceptujących jego zasad religijnych. Podejmował on przeciwko nim szereg działań zbrojnych, stosując często okrutne metody represji. W szeregu opracowań europejskich wybija się na plan pierwszy właśnie tę stronę jego działalności, która zyskała mu również angielski przydomek — Mad Mullah. Okrutne metody walki stosowane przez Sajida wystąpią jednak w innym kontekście jeśli się zważy, iż działał on w niezmiernie ciężkich dla siebie warunkach, nawet najbliższe mu klany, wczorajsi sojusznicy, często odmawiali mu poparcia szukając porozumienia z Brytyjczykami w obawie przed utratą swego autorytetu. Należy również pamiętać, że w koczowniczym społeczeństwie Somali rolę decydującą odgrywała właśnie siła i przemoc. W tej mierze metody Sajida nie odbiegały od tradycyjnych metod stosowanych przez Somali. Por. opinię Lewisa: „Sajid był tyranem, ale dla wielu Somali tyrania ta była usprawiedliwiona szlachetnym celem [...] Jego bezwzględne i okrutne ataki na wrogów wywoływały podziw wśród Somali, którzy mimo całego umiłowania demokracji cenią nade wszystko niekwestionowaną siłę i determinację w działaniu” (*The Modern History...*, s. 82).

¹¹³ Raporty administracji brytyjskiej relacjonują, że w tym samym czasie Sajid przybrał tytuł Mahdiego. Jakkolwiek jednak wydarzenia w Sudanie stanowiły niewątpliwie czynnik inspirujący kampanie Sajida, nie ma — zdaniem I. M. Lewisa — pewnych danych na to, że przybrał on rzeczywiście kiedykolwiek ten tytuł. Opierając się na zachowanych źródłach z okresu rewolucji somalijskiej oraz na listach i utworach poetyckich Sajida, ten sam autor stwierdza, że nazywał on sam siebie Sajidem lub Ina 'Abdille Hassanem. Pod oboma tymi imionami wymieniany jest on do dzisiaj wśród Somalijczyków (*The Modern History...*, s. 69).

odpowiedź Sajida — w formie poetyckiej — na zarzut administracji brytyjskiej, iż podburza plemiona somalijskie: „Wasz zarzut: nie wzniecaj (buntu — *A. M.*) Ogaden przeciwko nam. Ludzie z obszaru Ogaden — odpowiada Sajid — nie żądają niczego od was, a więc nie ma podstaw do waszych roszczeń w stosunku do nich. Czyż zawarłście z nimi pakt na drodze ugody w imieniu Boga?”¹¹⁴.

W latach 1900—1904 Brytyjczycy, przy aktywnym poparciu Etiopii i współpracy z Italią, zorganizowali cztery kolejne wyprawy przeciwko derwiszom. Mimo tych zjednoczonych sił strony atakującej, w trzech kolejnych bitwach Sajid odniósł zwycięstwo. Dopiero w czwartej bitwie derwisze ponieśli tak znaczne straty, iż Sajid zgodził się zawrzeć pokój¹¹⁵.

W okresie zwycięskich działań wojennych płomienne wiersze Sajida tworzone w języku somalijskim, oskarżające Brytyjczyków, a także ujawniające ich kolejne posunięcia w walce z derwiszami, stanowiły jedno z najskuteczniejszych narzędzi propagandy w walce antykolonialnej. Protest Sajida przeciwko przechwyceniu jednego z jego statków przez Brytyjczyków — zdementowany przez tych ostatnich, staje się punktem wyjścia do szerszego ataku przywódcy derwiszów na kolonizatorów angielskich. Ujawnia on również stosunek Sajida do Włochów, którzy nie brali bezpośredniego udziału w kolejnych ekspedycjach przeciwko derwiszom. Oto słowa Sajida skierowane do Brytyjczyków: „Dlaczego nie jesteście wciąż jeszcze zmęczeni bezużyteczną mową? Kto sprawuje kontrolę na morzu? Kto kontroluje szlaki żeglarskie i dysponuje okrętami? [pytania te są rezultatem sugestii Brytyjczyków, iż sprawcami przechwycenia okrętu Sajida mogli być Włosi — *A. M.*]. Włosi są waszymi naśladowcami, podrzutcami, których ciągniecie za sobą. Gdyby nie zostali przez was sprowadzeni, nie przyszliby do [obszaru — *A. M.*] Darod¹¹⁶. Nie miałem zatargów z Włochami, zanim wy nie przyciągnęliście ich, aby Wam pomagali. To Wy nawiązywaliście intrygi i konszachty z nimi; to Wy powiedzieliście [do nich — *A. M.*]:

¹¹⁴ Andrzejewski, Lewis, *Somali Poetry...*, s. 74—76.

¹¹⁵ Dwie pierwsze ekspedycje podejmowane były przez Brytyjczyków w oparciu o siły lokalne, dwie dalsze jednak (1903—1904) w oparciu o oddziały hinduskie. Siły miejscowe działały tylko w połączeniu z obcymi wobec przypadków paniki lub dezercji Somali, przejawiających zabobonny lęk przed Sajidem. Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 53.

¹¹⁶ Zarzut ten uzasadniony jest faktem „wydzierżawienia” przez Brytyjczyków części wybrzeża somalijskiego Włochom w końcu XIX w.

wesprzyjcie nas w wojnie przeciwko derwiszom [...] Czyż nigdy nie jesteście zmęczeni waszymi brudnymi machinacjami?"¹¹⁷.

Jeszcze wyraźniejszą formą oskarżenia Brytyjczyków jest inny poemat Sajida, stanowiący odpowiedź na zarzut Brytyjczyków, iż derwisze zabijają i ograbiają plemiona pozostające pod ochroną Brytyjczyków lub samych Brytyjczyków. Odpowiedź Sajida na ten zarzut jest w istocie niezwykle dojrzałą formą protestu politycznego i społecznego, ujawniającą metody represji stosowane przez Brytyjczyków w stosunku do zwolenników Sajida: „To Wy uciskaliście ich i konfiskowaliście ich bydło. To Wy przywłaszczaliście sobie ich domy i dobytek. To Wy niszczyliście ich osady i skalaliście je nieczystością. To Wy zmusiliście ich do jedzenia żółwi i dzikich zwierząt. Jesteście więc odpowiedzialni za ich degradację i demoralizację. Jeśli oni stają się dzikimi bestiami i ograbiają Was [...] to zostali do tego popchnięci przez głód i zarazę”¹¹⁸.

Po odniesionej porażce w ostatniej bitwie z Brytyjczykami Sajid wszedł w układy z najmniej aktywnym swoim przeciwnikiem: Włochami. W marcu 1905 r. osiągnięto porozumienie w Illig, na mocy którego Sajid przekazał część swego terytorium Włochom, w zamian za prawo rezydowania wraz ze swymi zwolennikami na określonym obszarze protektoratu włoskiego, z możliwością korzystania z pastwisk na obszarze protektoratu brytyjskiego i prowadzenia niezależności handlu, z wyjątkiem broni i niewolników¹¹⁹. Oczywiście Sajid zobowiązywał się również do utrzymywania pokojowych stosunków z Włochami, Wielką Brytanią i Etiopią.

W okresie blisko 4-letniego pokoju, jaki zapanował od momentu zawarcia układu przez Sajida z Włochami, przywódca derwiszów odbudowywał swoje siły, rozwijał akcję propagandową mającą na celu pozyskanie nowych sojuszników, w znacznym stopniu umożliwiał to fakt, że derwisze mieli prawo okresowego przebywania na obszarze protektoratu brytyjskiego¹²⁰.

¹¹⁷ Andrzejewski, Lewis, *Somali Poetry...*, s. 76—78. Niemniej ciekawy jest list Sajida pisany do administracji brytyjskiej w 1917 r. w języku arabskim, który jest jedną z najostrejszych ocen polityki kolonialnej Brytyjczyków: „Waszą sugestią jest, że byłem słaby i musiałem szukać pomocy z zewnątrz. Jeśli nawet tak jest i jeśli muszę szukać pomocy, to tylko z Waszego powodu [...] To Wy nawiązywaliście kontakty z wszystkimi ludami świata: nicponiami, przybłędami i niewolnikami, ponieważ jesteście tak bardzo słabi. Gdybyście byli silni, pozostalibyście u siebie tak jak my: niezależni i wolni”. Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 78—79.

¹¹⁸ Andrzejewski, Lewis, *Somali Poetry...*, s. 78.

¹¹⁹ Por. Lewis, *The History...*, s. 73; Touval, *Somali Nationalism...*, s. 54.

¹²⁰ Nowymi sojusznikami Sajida stał się klan Warsandzeli (Darod). Na protest Brytyjczyków. domagających się zaniechania akcji propagandowej wśród Warsan-

W 1908 r. Sajid wznowił działania wojenne, występując początkowo wraz z nowymi sojusznikami przeciwko okolicznym, nieprzyjaznym lub wręcz wrogim klanom somalijskim. Derwisze przeniknęli ponownie na obszar protektoratu brytyjskiego. W obliczu ponownego zagrożenia przez derwiszów administracja brytyjska zmienia taktykę: wycofuje ona swe oddziały z głębi kraju, uzbrajając jednocześnie współpracujące z sobą plemiona somalijskie (głównie Isaq i Dir) przeciwko derwiszom. Brytyjczycy liczyli, jak się wydaje, na to, że w obliczu zagrożenia przez Sajida nieprzyjazne mu plemiona wyłonią z siebie jakiegoś przywódcę, który potrafi mu się przeciwstawić¹²¹.

Posunięcie Brytyjczyków opierało się jednak na błędnej ocenie pozycji Sajida. Był on przez nich traktowany jako przywódca plemienia, którego rola polityczna ograniczała się do wewnętrznych sporów międzyplemiennych. W istocie zaś rola Sajida była całkiem inna. Działalność jego wybiegała ponad, a nawet przeciwko wspólnotom plemiennym, na bazie haseł jedności wszystkich Somali, przez odwołanie się do wspólnej im religii. Jakkolwiek opozycje międzyplemienne poważnie utrudniły działalność derwiszów, a skuteczność ich działania podważana była dodatkowo przez przywódców innych ugrupowań religijnych, to jednak, ci ostatni — nawet najbardziej nieprzychylni dla Sajida — nie mogli jawnie występować przeciwko niemu, gdyż oznaczałoby to, że są wrogami islamu i popierają chrześcijaństwo.

O randze autorytetu Sajida, i to autorytetu nie tylko religijnego, świadczy również fakt, iż po opublikowaniu przez jednego z wrogów Sajida listu, przywiezionego od twórcy ugrupowania Salihija — na bazie którego rozwinął swą działalność Sajid — potępiającego działalność tego ostatniego, Sajid stracił co prawda część swoich zwolenników, ale nadal pozostał szeroko cenionym i szanowanym przywódcą. Świadczy to zarówno o przewadze celów politycznych nad religijnymi w działalności Sajida, jak i ożywiających się nastrojach świadomości politycznej wśród samych Somali. Znaczenie działalności Sajida nie ograniczało się bowiem tylko do walki, jaką toczył on z Brytyjczykami i ich sojusznikami, ale przede wszystkim na zainicjowaniu tej walki, na głoszeniu haseł, które ożywiały świadomość wspólnoty Somali, ich dążenie do wolności. Znaczenie propagatorskiej działalności Sajida było tym

dzieli, Sajid odpowiada w swoim poemacie: „Jeżeli wołają oni was, wtedy oni i ja będziemy na różnych pozycjach: nie jest w moim zwyczaju akceptować ludzi, którzy płaszczą się przed wami. Ale jeśli są oni derwiszami, jak mogą odsunąć się od nich? Czyż nie widzicie, jak oni brzydzą się wami?” (Andrzejewski, Lewis, *Somali Poetry...*, s. 80).

¹²¹ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 76.

większe, że płomienne słowa jego poematów, głoszące te hasła, rozchodziły się z nieprawdopodobną szybkością wśród wszystkich Somali.

Wpływ działalności Sajida spowodował widoczne ożywienie nastrojów pansomalijskich i panislamistycznych na wszystkich obszarach zamieszkałych przez Somali, z wyjątkiem może protektoratu francuskiego. Na somalijskich obszarach pozabrytyjskich wybuchały w tym czasie lokalne powstania o podłożu religijnym, wymierzone przeciwko lokalnej administracji¹²². Odbiciem narastających nastrojów antykolonialnych w obrębie społeczeństwa somalijskiego, jest wzmianka gubernatora włoskiego T. Cerletti, sprawującego swą władzę we włoskim Somali w latach 1907—1910, który pisał, iż wrogość Somali do kolonizatorów była tak duża, że Europejczycy nie mogli wyjść poza teren miast nadbrzeżnych bez eskorty uzbrojonych żołnierzy¹²³.

Wobec faktu, iż powstanie Sajida rozpoczęło się nieomal bezpośrednio po ustaleniu się władzy kolonialnej na tym obszarze, można, jak sądzę, wysunąć tezę, iż powstanie Sajida utrudniło w poważnym stopniu wykształcenie się autorytetu państw kolonialnych; znalazło to również swoje odbicie w programach późniejszych partii politycznych w Somali.

Wojska Sajida, nie napotykając oporu wojsk brytyjskich, poczynawszy od roku 1908 przesuwali się w głąb obszaru protektoratu brytyjskiego, zyskując tu nowych zwolenników. Niemniej wskutek pogarszającej się sytuacji ekonomicznej i wojskowej, spowodowanej blokadą handlu przez współdziałających teraz ściśle Anglików i Włochów, pozycja Sajida została poważnie zachwiana, a dyscyplina wśród derwiszów rozprężyła się. Trudności Sajida wzmagaly jeszcze ozywiające się właśnie międzyplemienne na obszarze opanowanym przez derwiszów, do czego w dużym stopniu przyczynila się polityka włosko-brytyjska, popierająca plemiona niechętne Sajidowi i zmierzająca do pozyskania nowych plemion dla spraw administracji kolonialnej.

Do decydującej walki z derwiszami doszło dopiero w 1920 r., kiedy połączone siły angielsko-włosko-etiopskie podjęły wspólny atak na drodze powietrznej i lądowej. Zastosowanie ataku lotniczego nie znanego Somali przyspieszyło klęskę Sajida. Mimo to nie poddaje się on jeszcze. Wraz z nielicznymi oddziałami derwiszów ucieka do Ogadenu, gdzie

¹²² Na obszarze włoskiego Somali powstawały między innymi ugrupowania i związki klanów, które szermując hasłami przejętymi od Sajida organizowały akcje protestu i powstania przeciwko autorytetom kolonialnym (por. E. R. Turton, *The Impact of Mohammad Abdile Hassan in the East Africa Protectorate*, „Journal of Africa History”, t. 10, 1969, 4, s. 647—650). Poważne ożywienie aktywności politycznej wystąpiło w tym okresie również wśród Somali na obszarze dziś Etiopii i Kenii.

¹²³ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 97.

zbiera nowe posiłki. Nie przyjmuje również proponowanych mu warunków pokoju ze strony Brytyjczyków. Nie pokonany ostatecznie w walce Sajid umiera na atak malarii w grudniu 1920 r.

Znaczenie ruchu derwiszów. Przeważnie przy ocenie ruchu Sajida wysuwa się w jego działalności na plan pierwszy cele religijne, polegające na umocnieniu związku jego rodaków z religią islamu i zapewnieniu pełnego przestrzegania wszystkich przepisów religijnych¹²⁴. Moim zdaniem, jednak jakkolwiek cele religijne stanowiły niewątpliwie punkt wyjścia działalności Sajida, a w dalszym etapie jego działalności troska o sprawy religii zajmowała dużo miejsca¹²⁵, nie dominowały one nad celami politycznymi.

Świadomość zagrożenia islamu przez chrześcijańskich kolonizatorów wiodła Sajida w prostej linii do przekonania, iż warunkiem przywrócenia islamowi dawnego blasku jest uwolnienie się Somali od obcego panowania. Stąd też głównym celem działalności Sajida była właśnie walka z obcym panowaniem, stanowiąca cel bliższy, zasadniczy warunek oczyszczenia islamu somalijskiego.

Walka ta, raz zapoczątkowana, wciągnęła Sajida w wir wydarzeń i spraw, w których cele religijne zajmowały pozycję wyraźnie drugoplanową. Z godną podziwu energią i wytrwałością Sajid, począwszy od momentu swego wystąpienia aż do chwili swej śmierci, walczył lub przygotowywał się do walki z Brytyjczykami. W przeciwieństwie do Mahdiego sudańskiego nie stworzył on państwa teokratycznego jako platformy swej działalności, nie sądził także nigdy, że jest jedynym autorytetem religijnym ugrupowania Salihija w Somali¹²⁶.

Skłonna byłabym nawet wysunąć tezę, że powstanie kierowane przez Sajida ocenić należy jako powstanie raczej somalijskie niż panislamiistyczne¹²⁷. W takim ujęciu łatwiej będzie zrozumieć charakter i istotę działalności Sajida, który zgodnie z układem strukturalnym i pozycją

¹²⁴ Por. *ibidem*, s. 80; Touval, *Somali Nationalism...*, s. 57—58 i inni.

¹²⁵ Sajid podejmował próbę wprowadzenia ogólnych zasad prawa muzułmańskiego, występując jednocześnie ostro przeciwko powszechnej praktyce stosowania prawa zwyczajowego, plemiennego. Zobowiązywał on również swoich zwolenników do ścisłego przestrzegania obowiązków religijnych islamu i obrzędów kalendarzowych. Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 83.

¹²⁶ Głównym autorytetem religijnym był nie sam Sajid, lecz założyciel i przywódca ugrupowania Salihija. Specjalny hymn na jego cześć, ułożony przez Sajida, był pieśnią śpiewaną przez derwiszów wyruszających do boju.

¹²⁷ Argumentem przemawiającym za tą tezą jest fakt, że proklamowana przez kalifa Konstantynopola w 1914 r. święta wojna przeciwko niewiernym nie wzbudziła większego zainteresowania na obszarze Somali. Hasło rzucone przez kalifa nie zyskało tu zwolenników i w niczym nie zmieniło pozycji Sajida, ani w sensie dodatnim, ani ujemnym. Por. także Hess, *The „Mad Mullah”...*, s. 430.

islamu w Somali uzyskał poparcie nie tyle jako propagator religijny (głoszący jeszcze dodatkowo niepopularne w Somali purytańskie zasady islamu), ale przede wszystkim jako przywódca polityczny, którego hasła walki o niezależność trafiały w tym czasie na bardzo podatny grunt¹²⁸.

Oczywiście pozycja Sajida zyskiwała tym bardziej na znaczeniu, że z hasłami walki o niepodległość łączył on ściśle hasła świętej wojny, trafiające do przekonania wszystkim Somali. Ma to znaczenie tym większe, że z racji swych powiązań religijnych Sajid stawał ponad strukturę plemienną, co w pewnym sensie uchyliło rywalizację międzyplemienną i zyskiwało mu zwolenników wśród różnych grup somalijskich.

Właśnie na stworzeniu organizacji *derwiszów*, skupiających przedstawicieli różnych plemion w oparciu o propagowane przez Sajida hasła ponadplemiennej lojalności Somali, polega jedno z najważniejszych jego osiągnięć. Bez uprzedniej działalności Sajida nie byłoby możliwe powstanie partii politycznych w Somali, opartych na podobnych przesłankach.

W tym miejscu pragnę przeciwstawić się argumentom S. Trouvala odmawiającym Sajidowi cech nacjonalisty somalijskiego na zasadzie argumentu, iż nie formułował on programu niezależności Somali w oparciu o wzory zachodnie, obejmujące zasady demokracji i samostanowienia¹²⁹. Pomijając już bezpodstawność takiego argumentu w odniesieniu do okresu działalności Sajida, zbiegającego się z początkiem panowania kolonialnego na tym terenie, kiedy idee Zachodu, nie zawsze jeszcze jasno sprecyzowane, nie mogły przeniknąć jeszcze na grunt Somali, pragnę podkreślić, że istotą działalności Sajida nie było przejmowanie wzorów Zachodu, ale ich odrzucanie.

Elementy programu pansomalijskiego, zawarte w hasłach i działaniu Sajida, przejawiają się przede wszystkim w wyrażanym przez niego wielokrotnie potępieniu wąskich lojalności plemiennych i proklamowaniu więzi szerszej, ponadplemiennej, niekoniecznie określanej mianem jedności narodowej.

Niezwykle cenną cechą działalności Sajida — nie zawsze przejawianą przez działaczy narodowych — jest społeczne zaangażowanie się Sajida w sprawy swoich rodaków. Nie uwarunkowany żadnymi wpływami ideologii Zachodu ani powiązaniem ekonomicznymi z władzą

¹²⁸ Por. Hess, *The „Mad Mullah”...*: „Nawet jeśli posłannictwo religijne Sajida nie było akceptowane przez Somali poza plemieniem Darod, to jednak widzieli oni w Sajidzie symbol buntu, ucieleśnienie koczowniczej idei wolności i niezależności oraz własnej niechęci do nie-Somalijszczyków” (s. 422).

¹²⁹ Por. Trouval, *Somali Nationalism...*, s. 58.

kolonialną Sajid występuje z jednym z najbardziej płomiennych oskarżeń ucisku i wyzysku kolonizatorów w stosunku do swoich rodaków. Przejawia się to najbardziej wyraźnie w jego poezji, której fragmenty cytowałem wyżej, a wierszy Sajida o podobnej wymowie jest znacznie więcej¹³⁰. Również ta cecha twórczości Sajida znalazła swoje odbicie w programach nowoczesnych somalijskich partii politycznych. Hasła równości socjalnej, w ich szerokim kontekście, wynikają również z tradycyjnej, w istocie demokratycznej struktury społeczeństwa somalijskiego, której źródłem jest brak zróżnicowania ekonomicznego po większej części koczowniczej ludności Somali.

Mimo występowania cech ideologii narodowej w hasłach i działalności Sajida trudno nam uznać go za przywódcę narodowego w pełnym tego słowa znaczeniu. Chociaż dążył on do ustanowienia więzi ponadplemiennej, brak jest śladów wskazujących na to, że traktował on ją jako spójnię narodową¹³¹. Również jednostki wojskowe derwiszów, nie oparte na wspólnym pochodzeniu plemiennym, nie były określane przez Sajida mianem Somalijczyków.

Nadto, mimo konsekwentnego zwalczania odrębności plemiennych w sferze ideologii, Sajid w konkretnym działaniu musiał posługiwać się polityką opartą na istniejących realiach. Tak więc w miarę potrzeby nawiązywał on sojusze z plemionami, które pragnął sobie zjednać, a w wypadkach trudnych zwracał się do klanów, z którymi był spokrewniony. I jakkolwiek wśród jego zwolenników występowali przedstawiciele wszystkich plemion północnych Somali, a przywódcy wojskowi bynajmniej nie wywodzili się z tego samego plemienia, to jednak najbardziej lojalni jego zwolennicy pochodzili właśnie z Darod. Isaq bowiem, drugie co do wielkości i znaczenia plemię północnego Somali, przejawiając orientację probrytyjską, nigdy nie udzieliło mu swego poparcia. Im też poświęcił Sajid wiele swoich pamfletów, mówiąc o nich

¹³⁰ Ograniczymy się tutaj tylko do jednego fragmentu poematu Sajida, oskarżającego Brytyjczyków o represje stosowane w stosunku do Warsandzeli: „Czyż nie zajęliście ich sklepów i nie zebraliście ich dóbr w swoich domach? Czyż nie podłożyliście ognia pod ich statki tak, że dym unosił się nad nimi? [...] Czyż nie wieszaliście ich mężczyzn? Oni szybko przekonali się, że nie mogą liczyć na waszą łaskę” (A n d r z e j e w s k i, L e w i s, *Somali Poetry...*, s. 80).

¹³¹ W chwilach rozgoryczenia wynikającego z niechętnego lub wrogiego stosunku różnych grup i plemion Somali Sajid oddzielił się nawet od pozostałych Somali. Wynika to z pisma do administracji brytyjskiej w 1908 r., gdzie pisze m. in.: „większość ludzi, którzy mówią wam o mnie, kłamie i musicie wiedzieć, że wszyscy Somali mówią i działają przeciwko mnie” (cyt. za T o u v a l, *Somali Nationalism...*, s. 59. Jeśli sformułowanie takie występuje w piśmie do administracji brytyjskiej, nabiera szczególnej wymowy.

między innymi: „przeznaczeniem Isaq jest zostać zawsze tak głupimi, jak małpy”¹³².

Mimo żarliwej obrony jedności Somali tak w sferze ideologii, jak i w działaniu Sajida oceniamy raczej jako prekursora nacjonalizmu somalijskiego aniżeli jego przedstawiciela. Odbiciem pozycji i znaczenia Sajida jest jednak fakt, że patriotyczne hasła przywódcy derwiszów są do dziś żywe nawet wśród potomków tych, którzy przeciwstawiali się Sajidowi w epoce jego walk, nawet wśród członków ugrupowania Qadirija.

Udział islamu w kształtowaniu się nowoczesnych partii politycznych. Skutki powstania Sajida były dwójakiej natury. Idee, głoszone przez Sajida, inspirowały późniejsze powstania lokalne Somali wymierzone przeciwko panowaniu kolonialnemu. Był i skutek negatywny, przejawiający się między innymi w oporze przywódców ugrupowań religijnych przeciwko wprowadzeniu podstaw nauczania laickiego.

Ten podwójny nurt działalności Sajida, łączący obronę interesów islamu przy równoczesnej walce z obcym panowaniem, wyznaczył w istocie zakres wpływów islamu w nowoczesnym ruchu narodowo-wyzwoleńczym.

Na wszystkich obszarach zamieszkałych przez Somali — z nieznacznymi tylko odchyleniami — rozwój idei nacjonalizmu nie był rezultatem przemian ekonomicznych i społecznych. Obszar zamieszkały przez Somali, poza miastami, nie nadawał się do eksploatacji, nie sprzyjał tworzeniu nowoczesnych urzędów. Wobec braku przemian w sferze ekonomiki nie został podważony tradycyjny system społeczny Somali. Koczownicy pozostawali nadal pod rządami swych szejków. Mimo dość licznych lokalnych przejawów oporu antykolonialnego brak było elementów łączących opozycję. Świadomość odrębności narodowej, we współczesnym tego słowa znaczeniu, zrodziła się na gruncie Somali w zasadzie dopiero po II wojnie światowej.

Czynnikiem kształtującym poczucie więzi Somali był niewątpliwie islam. Był on nie tylko elementem scalającym Somali na zasadzie wywodzącego pochodzenia od wspólnego przodka arabskiego łączonego z islamem, ale także przez uczestnictwo we wspólnych praktykach islamistycznych w ujednoczonym pod wpływem islamu systemie życia. Ponadto islam na gruncie Somali wprowadził szereg wydzielonych wspólnot religijnych: *zawiya*, skupiających ludzi wywodzących się z różnych plemion, które tworzyły zwarte struktury społeczne oparte na

¹³² Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 83.

wspólnych wartościach religijnych i osiadłym trybie życia¹³³. Wspólnoty te wywierały również poważny wpływ na ludność okoliczną w propagowaniu idei braterstwa i jedności opartych na przesłankach religijnych.

Jeszcze jeden element wniesiony przez islam, a zrealizowany przynajmniej częściowo przez Sajida, leży u podstaw współczesnego nacjonalizmu somalijskiego. Jest to propagowane przez islam hasło wspólnoty i braterstwa wszystkich muzułmanów, a w sferze działalności *tariqa* somalijskich — braterstwa wszystkich Somali. Hasło to urzeczywistnił w pewnym sensie Sajid, który dążąc do zdobycia wpływów wśród wszystkich Somali domagał się nawet zniesienia imion klanowych. W tym sensie islam był i jest ruchem inspirującym współczesny ruch nacjonalistyczny, stawiając na pierwszym planie eliminację trybalizmu.

Ale tak jak Sajidowi nie udało się zjednoczyć wszystkich, a nawet większości Somali pod hasłem świętej wojny przeciwko niewiernym, tak i w okresie późniejszym ten sam czynnik religijny nie był siłą wystarczającą dla wykształcenia szerszego poczucia więzi Somali. Gdyby w okresie panowania kolonialnego dokonały się poważniejsze przemiany w sferze ekonomiki na gruncie Somali, islam mógłby odegrać rolę decydującą, wkraczając w miejsce osłabionych autorytetów plemiennych. Ale te nie tylko nie zostały osłabione nowymi technikami produkcji, ale przeciwnie, były świadomie umacniane przez poszczególne administracje kolonialne i wygrywane w celach politycznych. Interesy plemienne dominowały nad wspólnymi interesami członków ugrupowań mistycznych, co wynikało w dużym stopniu także z tradycyjnie drugorzędnej roli slamu w społeczeństwie somalijskim.

W tej sytuacji niektórzy przywódcy islamu, dążąc do zachowania swych wpływów w społeczeństwie somalijskim, zajmowali pozycję konserwatywną, broniąc interesów islamu, które przesłaniały im hasła szerszej jedności. I tutaj dochodzimy do drugiej konsekwencji działalności Sajida, o której mowa była wyżej. Obrona interesów islamu prowadziła przywódców religijnych w prostej linii do negacji wszelkich nowoczesnych przemian nanoszonych na obszar Somali przez władzę kolonialną, w tym również oświaty.

Na terenie protektoratu brytyjskiego, gdzie pamięć o działalności Sajida i jego proteście przeciwko chrześcijańskim podstawom nauczania były szczególnie żywe, do roku 1938 istniała tylko jedna rządowa szkoła

¹³³ Ugrupowania takie lub wspólnoty rozwijały się w szczególności na obszarze południowego Somali, gdzie istniały sprzyjające warunki dla życia osiadłego. Powstawały one najliczniej bezpośrednio po upadku powstania Sajida.

podstawowa, w której uczniowie somalijscy stanowili nieliczne wyjątki. W roku 1938 powstał na tym samym obszarze oddział oświaty w obrębie administracji brytyjskiej, ale schemat rozwoju szkolnictwa nie został zatwierdzony wskutek oporu muzułmańskich przywódców religijnych, którzy protestowali zarówno przeciwko propagowaniu zasad wiary chrześcijańskiej wśród wyznawców islamu, jak i w obawie przed pojawieniem się nowej warstwy ludzi wykształconych, która mogłaby zakwestionować ich autorytet¹³⁴. Protest przeciwko wprowadzeniu nowych reform laickich był mniej jaskrawy na innych obszarach somalijskich, głównie w zasięgu protektoratu włoskiego, chociaż i tutaj islam odegrał w tym względzie rolę hamującą. Partie polityczne, których twórcy i przywódcy wywodzą się spośród młodych, wykształconych Somalijszczyków, mimo popierania zjednoczenia narodowego Somali przez niektórych wybitnych przywódców religijnych natrafiały w swej działalności na opór i protest ze strony przywódców *tariqa*, zarzucających politykom oddalanie się od świętych przodków i ich sił charyzmatycznych oraz zmierzanie do podziału między *tariqa* a partie¹³⁵. W tym układzie współczesny ruch nacjonalistyczny Somali, u którego podstaw leży świadomość wspólnoty wszystkich Somalijszczyków, ale zarazem ich odrębności w stosunku do innych nacji, wykracza poza świadomość wspólnoty religijnej, jest w istocie nową jakością¹³⁶.

Nie oznacza to oczywiście wyraźnego odsuwania się od religii przywódców nowych partii politycznych; nie na wszystkich obszarach somalijskich cele i programy polityczne dominują nad religijnymi, ale historia narodzin i rozwoju wiodących somalijskich partii politycznych wskazuje na coraz mniejszy udział ideologii islamu w tym ruchu, na coraz bardziej marginesową rolę ugrupowań religijnych w procesie przemian politycznych.

Oderwanie ruchu narodowyzwoleńczego od islamu przejawia się najwyraźniej na obszarze francuskiego Somali, gdzie wykształciła się dość silna warstwa arystokracji arabskiej, współpracującej z Francuzami. Tutaj ruch Somali domagających się przyłączenia francuskiego Somali do istniejącej od 1960 r. Republiki Somalii nie opiera się w żadnym stopniu na hasłach wspólnoty religijnej, lecz narodowej i wymierzony jest między innymi przeciwko dominacji ekonomicznej Arabów

¹³⁴ Por. Touval, *Somali Nationalism...*, s. 65.

¹³⁵ Por. Lewis, *A Pastoral Democracy*, s. 276.

¹³⁶ Z racji głównego problemu rozpatrywanego w niniejszym artykule omawiane tu będą tylko te aspekty ruchu narodowyzwoleńczego w Somali, które mają związek z islamem, co oczywiście nie daje pełnego obrazu ruchu nacjonalistycznego w Somali ani też nie wyczerpuje go.

na tym obszarze. W tym sensie obszar francuskiego Somali przypomina w dużej mierze ruchy narodowyzwoleńcze wschodniej Afryki, podejmowane bez podbudowy ideologii islamistycznej, wbrew dominacji arystokracji arabskiej.

Obszar francuskiego Somali jest jednak jedynym obszarem zamieszkałym przez Somali, gdzie utrzymała się dominująca pozycja ekonomiczna Arabów. Jest też jedynym obszarem somalijskim, na którym współdział islamu w walce narodowyzwoleńczej został praktycznie wyeliminowany. Nie dotyczy to jednak pozostałych obszarów somalijskich, gdzie islam jest częścią składową programów narodowych lub punktem wyjścia dla nich.

Teza ta znajduje swe potwierdzenie w fakcie, że przywódcy najważniejszych partii politycznych Somali wywodzili się często spośród wykształconych przywódców religijnych, którzy w trakcie swych studiów w krajach arabskich stykali się często z ruchami narodowyzwoleńczymi tych krajów i przenosili te idee na grunt somalijski.

Dotyczy to w szczególności obszaru brytyjskiego Somali, gdzie pamięć o powstaniu Sajida stworzyła podatny grunt dla działalności przywódców religijnych, wysuwających na bazie wzrastającej aktywności politycznej programy jedności i niezależności Somali. Przykład Sajida, stanowiący punkt wyjścia i oparcie dla tych przywódców, usprawiedliwiał również fakt, iż cele ich działalności wybiegały poza teoretyczne założenia islamu: stawali się oni faktycznymi przywódcami politycznymi.

Somali Islamic Association było jedną z najwcześniejszych organizacji założonych na gruncie brytyjskiego Somali. Powstało ono około 1920 r., twórcą jego był absolwent szkół islamistycznych: hadż Farah 'Omar. Stowarzyszenie to, mimo iż nie miało charakteru organizacji politycznej, wysyłało szereg petycji do administracji brytyjskiej w sprawach Somalijczyków. Za swą działalność polityczną Farah 'Omar został deportowany do Adenu.

W roku 1935 powstaje na tym samym obszarze inne ugrupowanie, skupiające początkowo tylko kupców somalijskich; wkrótce przekształciło się ono w Somaliland National Society, formułujące program dość radykalny, który odtąd przejawiał się w programach wszystkich partii politycznych. Organizacja ta, nie przejawiająca tendencji antyreligijnych, przeciwnie, opowiadająca się za islamem, formułowała następujące cele swojej działalności: edukacja modernistyczna, postęp oraz pokonanie partykularnych podziałów w obrębie społeczeństwa somalijskiego¹³⁷.

¹³⁷ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 114.

Na przykładzie charakteru i celów tych najwcześniejszych organizacji somalijskich widoczne jest powolne przesuwanie się akcentu z celów religijnych na szersze cele polityczne, mimo iż pozycja religii nie jest przez nie kwestionowana¹³⁸.

Wyraźna przewaga celów politycznych widoczna jest jednak w programie najważniejszej partii Somali, która odegrała największą rolę w kształtowaniu nacjonalizmu somalijskiego w okresie poprzedzającym powstanie Republiki Somalii oraz zajmowała wiodącą pozycję w rządzie Republiki aż do zamachu stanu we wrześniu 1969 r., kiedy wszystkie partie zostały rozwiązane.

Rozwijająca się sieć szkół laickich wyłoniła nową siłę podejmującą hasła nacjonalizmu somalijskiego: była nią młodzież, absolwenci szkół miejscowych i europejskich, a także arabskich. Wobec wcześniejszego rozwoju szkolnictwa na obszarze włoskiego Somali ilość absolwentów była tu większa, opór przeciwko starym autorytetom wyraźniejszy.

Najważniejszym klubem skupiającym młodzież somalijską był Somali Youth Club, otwarty w Mogadiszu 13 maja 1943 r. Klub zrzeszał początkowo 13 członków założycieli, rekrutujących się ze wszystkich ważniejszych plemion somalijskich. Do najważniejszych, najbardziej aktywnych członków założycieli należeli między innymi dwaj postępowi przywódcy religijni: 'Abdulqadir Sekhawe Din — znaczna osobistość religijna z Mogadiszu, i hadż Muhammad Hussejn, również z Mogadiszu, który odegrał dość ważną rolę także w późniejszym okresie¹³⁹. Ich udział w organizacji politycznej w tym okresie nie był przypadkowy: przywódcy religijni mieli większe szanse dotarcia do szerszych kręgów społeczeństwa somalijskiego niż przywódcy polityczni ściślej związani swą przynależnością plemienną.

Założyciele SYC byli zjednoczeni pragnieniem obalenia rywalizacji międzyplemiennej i ustalenia nowej koncepcji narodu. Według wstępnych założeń SYC organizacja ta miała skupiać tylko ludzi młodych, od 15 do 30 lat, w celu wykluczenia z jej szeregów: „reakcyjnie nastawionych ludzi starszych, którzy nie rozumieją potrzeb współczesnych”¹⁴⁰. Klub zyskiwał wielu nowych zwolenników, w szczególności wśród młodych, wykształconych urzędników, a także w żandarmerii

¹³⁸ Por. Trimmingham, *Islam in East Africa...*: „Nowe okoliczności [...] stwarzają potrzeby wyrażania nowych dążeń i aspiracji w nowych formach solidarności wykraczających poza formy tradycyjne. Powstają zatem różne stowarzyszenia i kluby: komunalne, sekciarskie, trybalne i polityczne, co powoduje upadek tradycyjnych organizacji religijnych, jak ugrupowania *sufi*” (s. 174).

¹³⁹ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 121.

¹⁴⁰ Por. Castagno, *Somali Republic*, s. 521.

somalijskiej. W roku 1946 brytyjska administracja oceniała liczbę członków klubu na około 25 tysięcy¹⁴¹.

W 1947 r. klub zmienił nazwę na Somali Youth League, a nowy statut partii podniósł granicę wieku członków do lat 60. Z punktu widzenia założeń programowych SYL była jedną z najbardziej postępowych, najbardziej świadomych swoich celów partii politycznych na gruncie Afryki. A oto one: wypłcenie wszystkich szkodliwych uprzedzeń i niechęci między plemionami somalijskimi; wykształcenie oparte na wzorach współczesnej cywilizacji; adaptacja pisma osmanija dla języka somalijskiego¹⁴²; utworzenie stowarzyszenia robotników na włoskim obszarze rolniczym. W zakresie programu politycznego SYL domagała się utworzenia Wielkiego Somali, które zjednoczyłoby wszystkich Somali. W dziedzinie społecznej SYL organizowała we wszystkich miastach ośrodki pomocy społecznej, zakładała organizacje rolnicze i handlowe w celu ożywienia aktywności Somali na tym polu¹⁴³.

SYL była pierwszą partią, która świadomość wspólnoty Somali bazującą na wspólnocie kulturalnej przekształciła w nacjonalizm polityczny, akcentowany przez nią szczególnie silnie i konsekwentnie. SYL zyskała decydującą przewagę głosów w kolejnych wyborach do Zgromadzenia Narodowego oraz dominujący udział w rządzie Republiki Somalii, poczynszy od r. 1960¹⁴⁴. Duża rola SYL ujawnia się także w tym, że program SYL zmuszał również inne partie lokalne do formułowania celów ponadplemiennych, narodowych.

Z tego, co powiedzieliśmy wyżej o SYL, wynika wyraźnie, że partia ta, wysuwając hasła jedności narodowej Somali, odbiegła dość daleko od celów i programów choćby najbardziej postępowych ruchów religijnych. Nie jest to równoznaczne z odcinaniem się SYL od islamu. Jeden z przytoczonych wyżej punktów programu SYL przewidywał organizowanie ośrodków nauczania języka arabskiego, co jest równoznaczne z rozszerzaniem podstaw nauczania wiedzy islamistycznej. Czynniki religijne sprzyjały również rozszerzaniu się wpływów SYL, na co wskazuje wspomniany już udział niektórych przywódców religijnych wśród

¹⁴¹ Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 122.

¹⁴² Projekt wprowadzenia specjalnego alfabetu zaprojektowanego przez Jusuf Kenadid Osmana, stanowiący jedno z głównych założeń programowych partii politycznych, upadł, gdyż po jego wprowadzeniu dzieci musiałyby opanować trzy alfabety: arabski (przy nauce podstaw religii), łaciński i osmański. Por. także Touval, *Somali Nationalism...*, s. 99.

¹⁴³ Por. Castagno, *Somali Republic*, s. 521.

¹⁴⁴ Kolejne zwycięstwa SYL w wyborach powodowały narastanie opozycji głównie wśród przywódców poszczególnych plemion, co z kolei zmuszało SYL do szukania poparcia wśród plemion, najliczniej reprezentowanych w partii.

członków-założycieli tej organizacji oraz fakt, że meczety stawały się często ośrodkami propagandy SYL¹⁴⁵.

Ale wszystkie te elementy, wskazujące na współdziałanie niektórych przynajmniej autorytetów islamu z działalnością SYL, nie zmieniają faktu, że główne cele tej organizacji mieszczą się w sferze życia politycznego, laickiego, nie pozostawiając miejsca na orientację religijną. W miarę postępującej popularności i wpływów SYL jej przywódcy stają się coraz bardziej świadomi swej misji politycznej, coraz rzadziej szukają poparcia u przywódców religijnych.

Na postępujący proces rozluźniania się więzi przywódców SYL z islamem wskazuje historia jednego z odłamów SYL. W 1957 r. przywódcą SYL obrany został były przywódca religijny, współzałożyciel tej organizacji: hadż Muhammad Hussejn. Pod wpływem rocznego pobytu w Egipcie wprowadził on do organizacji orientację proegipską i panmuzułmańską. Był on również zwolennikiem wprowadzenia alfabetu arabskiego dla języka somalijskiego, wychodząc z założenia, że wszyscy Somalijczycy są muzułmanami. Z uwagi na głoszone poglądy Hussejna wykluczony został z szeregów SYL.

Opozycja działaczy SYL przeciwko głoszonym przez Hussejna hasłom panarabskim i wspólnocie muzułman obrazuje dość trafnie rozwój tej organizacji w kierunku nacjonalizmu somalijskiego. Znajduje to swoje odbicie również w orientacji panafrkańskiej przywódców SYL, poczynawszy od 1958 r., które stanowią przeciwwagę i rozszerzenie dotychczasowych kontaktów z krajami wyłącznie muzułmańskimi¹⁴⁶.

Reasumując można stwierdzić, że islam w Somali odegrał poważną rolę jako czynnik integrujący i jako taki jest ważnym elementem budującym świadomość ogólnosomalijską. W tym sensie islam zainspirował i przygotował dzisiejszy ruch pansomalijski. Religia islamu odgrywa do dziś rolę dominującą jako inspirator ruchów pansomalijskich na obszarach, gdzie stopień dojrzałości politycznej jest stosunkowo niski¹⁴⁷. Islam może również odgrywać nadal znaczną rolę w obliczu

¹⁴⁵ Por. Castagno, *Somali Republic*, s. 529.

¹⁴⁶ Poczynawszy od r. 1956, a w szczególności od momentu utworzenia Republiki Somalia, somalijscy przywódcy polityczni podejmowali wysiłki w kierunku nawiązania kontaktów z ruchem panafrkańskim. Znalazło to odbicie w konstytucji Republiki Somalia, formułującej cele jedności panafrkańskiej i pansomalijskiej obok postulatów przyjaźni dla świata islamu. Por. Lewis, *The Modern History...*, s. 195.

¹⁴⁷ Dotyczy to głównie obszaru Etiopii zamieszkałego przez Somalijczyków, gdzie przynależność do islamu była ważnym czynnikiem kształtującym poczucie odrębności Somali, tym bardziej, że idee jedności narodowej zaczęły tu sobie tożsamość dopiero tuż przed i po przyłączeniu do Etiopii terytorium: Haud

nasilających się opozycji międzyplemiennych: reprezentuje on bowiem ideologię, która już w tradycyjnej strukturze społecznej Somali nabrała pełnego znaczenia wszędzie tam, gdzie zawodziły autorytety świeckie.

Ale tradycyjnie drugorzędna pozycja autorytetów religijnych w stosunku do autorytetów świeckich, przy ogromnej mobilizacji aktywności politycznej, wyłoniła potężnego rywala islamu w zakresie unifikacji Somali: ideologię narodową. W tym sensie Somalia jest jednym z nielicznych — jeśli nie jedynym — państw muzułmańskich, w którym partie w istocie laickie i społecznie postępowe rozwijają się obok lub poza religią. I jakkolwiek polityczna jedność Somali podważana jest wciąż jeszcze opozycjami międzyplemiennymi, sądzę, iż poczucie więzi łączące wszystkich Somali we wspólnym żądaniu jednego państwa dla istniejącej wspólnoty określanej przez nich samych mianem narodu jest na gruncie Afryki bez precedensu.

i Ogaden. W okresie działalności komisji, powołanej przez Brytyjczyków w 1962 r., podział ludności badanego obszaru — w ich opowiedzeniu się za lub przeciwko przyłączeniu do Republiki Somalii — przebiegał między ludnością muzułmańską a niemuzułmańską. I tak, chociaż Gabra i Boran mają ściśle powiązania ze swymi współplemieńcami w Etiopii, wszyscy wyznawcy islamu wywodzący się z tych grup opowiadali się wraz z Somali za przyłączeniem do Republiki Somalii. Por. także Lewis, *Pan-Africanism...*, s. 178—179.