

Pawełczak, Marek

Ustrój polityczny społeczeństw bezpaństwowych w Afryce Wschodniej. Plemiona Mijikenda z okolic Mombasy w okresie boomu gospodarczego w XIX wieku

Przegląd Historyczny 87/4, 795-817

1996

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

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

Ustrój polityczny społeczeństw bezpieczeństwa w Afryce Wschodniej Plemiona Mijikenda z okolic Mombasy w okresie boomu gospodarczego w XIX wieku

Antropologowie poświęcili już wiele uwagi systemom politycznym afrykańskich społeczeństw bezpieczeństwa¹. Ponieważ opierają się oni najchętniej na danych zebranych podczas systematycznych badań terenowych, ich opracowania dotyczą zwykle XX wieku. Gdy idzie o okres przedkolonialny, zwłaszcza wiek XIX, dla którego istnieje stosunkowo wiele materiałów źródłowych, spojrzenie antropologów ma często charakter bardzo statyczny i nie uwzględnia gwałtownych przemian jakie miały wówczas miejsce w Afryce. Historycy okresu przedkolonialnego interesują się zwykle tymi ludami, które zdołały utworzyć wówczas własne państwo.

Określenie, które z instytucji społeczeństw bezpieczeństwa należy uznać za polityczne, nie zawsze jest łatwe. Cechą charakterystyczną życia politycznego wszystkich tradycyjnych społeczeństw było to, że w roli podmiotów występowały nie jednostki a grupy związane wspólnym pochodzeniem. Rola władzy w okresie pokoju sprowadzała się do godzenia sprzecznych interesów i rozstrzygnięcia sporów między nimi. Zajmowały się tym najczęściej instytucje kolektywne. W ich funkcjonowaniu władza „sądownicza” nie była w żaden sposób oddzielona od „ustawodawczej”.

Również pojęcie władzy wykonawczej może nasuwać wątpliwości, nawet gdy na czele plemienia stała jedna osoba — wódz. Nie zawsze miał on do dyspozycji urzędników lub „aparaturę przymusu”. Porządek utrzymywany był za pomocą różnych mechanizmów kontroli społecznej. Najodpowiedniejszym rozwiązaniem wydaje się zatem badanie wszystkich instytucji społecznych w kontekście ich działań politycznych.

Według S o u t h a l l a za polityczny należy uważać ten aspekt aktywności społecznej, który dotyczy władzy — osiągnięcia pewnych celów, podejmowania decyzji i wcielania ich w życie przez lub w imieniu pewnej zbiorowości ludzkiej². Definicję tę można rozszerzyć o działania mające na celu utrzymanie spójności plemienia i zapewnienie mu zdolności do obrony przed wrogiem zewnętrznym.

Przedmiotem niniejszego artykułu będzie ustrój poznanej stosunkowo wcześniej i dokładnie grupy plemion Mijikenda z okolic Mombasy w XIX wieku. Mianem

¹ Obszerną literaturę na ten temat cytuje B. B e r n a r d i, *Politics and Institutions Based on Age*, Cambridge 1985, s. 27.

² Cytowany tamże, s. 35.

Mijikenda („dziewięć plemion”) określa się dziś grupę plemion, które co najmniej od XVII wieku osiedlały się w pasie wzgórz, otaczających od zachodu, północy i południa Mombasę — jeden z najważniejszych ośrodków politycznych i handlowych wybrzeża Afryki Wschodniej³.

Mijikenda, podobnie jak inne plemiona sąsiadujące z państwami-miastami suahilijskimi, współtworzyły ich państwowość⁴. Dzięki bezpośredniemu sąsiedztwu z wybrzeżem mieli oni silne powiązania z elitami rządzącymi kilku miast, z których najbardziej liczącym się była Mombasa. Zapewniało im to korzyści, za które jednak musieli płacić udziałem w częstych konfliktach, w jakie zaangażowani byli ich sprzymierzeńcy. W latach trzydziestych wieku XIX Mombasa podzieliła los wszystkich suahilijskich państw-miast, które nieco wcześniej utraciły niepodległość na rzecz Sułtanatu Zanzibarskiego. Odtąd Mijikenda przestali być decydującym czynnikiem w jej życiu politycznym. Mimo że dotychczasowe więzi nie zostały zerwane, „dziewięć plemion” stanęło przed problemem „zagospodarowania wolności” — koniecznością decydowania o własnych losach w stopniu znacznie większym, niż to miało miejsce dotychczas. Sytuacja taka trwała w zasadzie do początków ery kolonialnej (1886 roku, w którym założono Imperial British East Africa Company).

Wiek XIX przyniósł wzrost koniunktury gospodarczej na wybrzeżu, co w połączeniu z korzystnym rozwojem sytuacji w interiorze, dało Mijikenda nie spotykaną wcześniej szansę rozwoju gospodarczego. Za rozwojem tym następowała ekspansja terytorialna i demograficzna, która w rozmaity sposób kształtowała ustrój polityczny poszczególnych plemion.

Celem niniejszego artykułu będzie m.in. wyjaśnienie, jakie czynniki sprzyjały temu zróżnicowaniu. Mam tu na myśli zarówno czynniki zewnętrzne — polityczne, ekonomiczne i ideologiczne, jak również wynikające z samej struktury społecznej i osadniczej Mijikenda. Ukazane zostanie również, jak instytucje polityczne i społeczne małych, skupionych na niewielkim terytorium plemion zachowywały się w warunkach rozproszenia i bezpośredniego kontaktu z innymi grupami etnicznymi, kontaktu który wychodził poza sferę wojny i sformalizowanego handlu.

Punktem wyjścia do dalszych rozważań będzie opis instytucji centrum politycznego plemienia — *kaya*, w czasach poprzedzających ekspansję Mijikenda, a więc mniej więcej przed rokiem 1830 (w przypadku plemienia Digo — nieco wcześniej). Z konieczności będzie to pewien model, oparty na obserwacjach poczynionych nieco później u plemion, u których rozwój demograficzny był mniej znaczny (Rabai), lub żaden (Ribe). Następnie przejdę do omówienia przyczyn i przebiegu ekspansji Mijikenda oraz stosunków politycznych z sąsiadami. Prze-

³ Terminu „Mijikenda” używam zgodnie z tendencjami panującymi w współczesnej historiografii. Jest on precyzyjny lecz ahistoryczny — powszechnie zaczęto go używać w pierwszej połowie XX wieku. W wieku XIX na określenie plemion zamieszkujących okolice Mombasy, zarówno Suahili jak i części Mijikenda Europejczycy używali terminu „Nyika” (suah.: busz). Do „Nyika” zaliczano jednak często odleglejsze plemiona, jak Kamba i Teita, nie zaliczano natomiast niektórych z plemion Mijikenda, zwłaszcza największych z nich jak Giriyama i Digo. Mijikenda to po prostu dziewięć plemion, o których wiadomo, że sprzymierzone były z mombaskimi „plemionami”: Digo, Duruma, Chonyi, Jibana, Kambe, Kauma, Ribe, Rabai, Giriyama. Jakkolwiek plemiona te nie wykształciły nigdy żadnych wspólnych struktur politycznych, mają one wspólne tradycje o pochodzeniu jak i wiele podobnych, lub wręcz identycznych, instytucji.

⁴ Zob.: A. C. H o l l i s, *Notes on the History of Vumba; East Africa*, „Journal of the Royal Anthropological Society” (dalej cyt.: JRAI), t. XXX, 1900, s. 275-297; M. Y l v i s a k e u r, *Lamu in the XIXth Century. Land, Trade, Politics*, Boston 1979; F. J. B e r g, *The Swahili Community of Mombasa 1500-1900*, „Journal of African History” (dalej cyt.: JAH) t. VIII, 1969, s. 35-56.

prowadzę wreszcie analizę ustroju politycznego jaki funkcjonował u Mijikenda po ekspansji. Posłużę się przy tym przykładem trzech plemion, których sytuacja była reprezentatywna dla zasadniczych kierunków rozwoju politycznego „dziewięciu plemion”.

Do poznania Mijikenda przyczyniły się m.in. relacje europejskich misjonarzy, podróżników i polityków. Wśród tych relacji szczególnie cenne są te sporządzone przez misjonarzy, którzy jak Ludwig K r a p f, Johannes R e b m a n n, Thomas W a k e f i e l d czy Charles N e w, przebywali przez wiele lat wśród Mijikenda, studiując m.in. ich języki i zbierając spostrzeżenia dotyczące ich codziennego życia oraz tradycje na temat przeszłości. Krapf wspólnie z Johannesem Rebmannem założył i prowadził placówkę misyjną Church Missionary Society w Rabai Mpia — *kaya* Rabai (1844-1862). Dzienniki i relacje obydwu tych misjonarzy publikowały czasopisma: „Church Missionary Intelligencer” oraz „Church Missionary Record”. Po części złożyły się one na książkę, opublikowaną później przez Krapfa⁵. New założył i prowadził razem z Wakefieldem stację misyjną w *kaya* Ribe (od 1862 r.)⁶. Pierwszym Europejczykiem, który w XIX wieku przebywał dłużej w Mombasie (lecz nie wśród Mijikenda), był angielski porucznik E m e r y, przedstawiciel Korony Brytyjskiej podczas tzw. Pierwszego Protektoratu (1824-1826)⁷.

Wśród innych relacji bardzo ważna jest praca kapitana G u i l l a i n a, który kierował wyprawą wysłaną przez dowództwo marynarki francuskiej na wybrzeże Afryki Wschodniej w 1848 r. Jego podwładni odbyli kilka wycieczek w głąb lądu, odwiedzając m.in. siedziby Mijikenda⁸.

Szczegółowe badania instytucji politycznych i rodowych, tradycji ustnej, ustroju wiekowego, zaczęły się wraz z początkiem okresu kolonialnego (1886). Z tego okresu szczególnie cenne są dane zawarte w książce W. W. F i t z g e r a l d a oraz artykule Ann W e r n e r, a także relacji Oskara B a u m a n n a⁹. Później pojawiły się także publikacje tekstów autorstwa przedstawicieli ludów Mijikenda, zawierające m.in. opisy obyczajów oraz tradycje historyczne¹⁰. Cechą charakterystyczną tych relacji jest ściśle etnocentryczny punkt widzenia informatorów. Trudność przy posługiwaniu się tym materiałem wynika również z tego, że spisane zostały one w czasach gdy Mijikenda przeżywali szybkie i głębokie przeobrażenia społeczno-ekonomiczne.

⁵ Książka ukazała się w dwóch wersjach językowych — obszerniejszej, J.L. K r a p f, *Reisen in Ostafrika*, Stuttgart 1858 (w dwóch tomach), i krótszej, jednotomowej — anglojęzycznej, J.L. K r a p f, *Travels and Missionary Labours during the Eighteen Years Stay in East Africa*, London 1860.

⁶ Ch. N e w, *Life, Wanderings and Labours in East Africa*, London 1873.

⁷ Fragmenty publikowane [w:] J. G r a y, *The British in Mombasa 1824-26*, London 1957.

⁸ C. G u i l l a i n, *Documents sur l'histoire, la géographie et la commerce de l'Afrique Orientale*, t. II, Paris 1857.

⁹ W.W. F i t z g e r a l d, *Travels in the Coastlands of British East Africa and the Islands of Zanzibar and Pemba*, London 1898; A. W e r n e r, *The Bantu Coast Tribes of the East Africa Protectorate*, JRAI t. XLV, 1915, s. 326-354; O. B a u m a n n, *Usambara und seine Nachbargebiete*, Berlin 1891.

¹⁰ H.M.T. K a y a m b a, *Notes on the WaDigo*, „Tangaqnyika Notes and Records” (dalej cyt.: TNR), XXIII, 1947, s. 80-96; E. D a m m a n, *Zur Geschichte der Digo*, „Zeitschrift für Eingebomen Sprachen”, t. XXIV, 1937, s. 253-61; J.B. G r i f f i t h, *Glimpses of a Nyika Tribe (WaDuruma)*, JRAI, t. LXV, 1935, s. 267-95.

Systematyczny wykład z zakresu etnologii ludów Mijikenda, zawarty jest w pracy holenderskiego antropologa A.H.J. P r i n s a¹¹. Pośród opracowań historycznych najważniejsze są prace Thomasa S p e a r a, oparte w dużym stopniu na nieopublikowanych wywiadach z Mijikenda, w tym również przeprowadzonych przez samego autora (w latach sześćdziesiątych XX w.)¹²

I. INSTYTUCJE KAYA

Na początku XIX wieku plemiona Mijikenda zajmowały pas wzgórz, otaczających od północy i zachodu Mombasę, oraz tereny nizinne, ciągnące się pomiędzy nimi a wybrzeżem Oceanu Indyjskiego. W okolicach Mombasy, na odległość około 15 km w głąb lądu sięgają zatoczki, których istnienie ułatwiało żeglugę i zapewniało kontakt pomiędzy wybrzeżem a terenami plemiennymi Mijikenda. Podróż drogą wodną z Mombasy do najbliższej osady Mijikenda — Rabai Mpia zajmowała około czterech godzin. Cały pas wzgórz można było przebyć pieszo w ciągu jednego dnia¹³.

Wzgórza Mijikenda, podobnie jak nadmorska równina, a inaczej niż płaskowyż położony na zachód i północ od nich, są stosunkowo żyzne. Nawiedzają je jednak częste susze¹⁴. Na zachód od nich, na przestrzeni ponad trzystu kilometrów, ciągnie się słabo nawodniony, prawie nie zamieszkały obszar, obejmujący busz i sawannę przechodzącą w pustynię Taru. Na obszarach zamieszkałych przez Mijikenda w ciągu roku występują dwie pory deszczowe: pierwsza między marcem i majem, druga we wrześniu i październiku. Największe nasilenie prac polowych przypada na okres od czerwca do sierpnia¹⁵.

Mijikenda budowali na szczytach wzgórz rozległe wsie otoczone palisadami — *makaya* (sing: *kaya*). Mogły one, w razie najazdu wroga, pomieścić wszystkich członków plemienia a także inwentarz żywy. Drugim typem osad były mniejsze, zwarte wioski, położone również na wzgórzach lub w innych miejscach o utrudnionym dostępie. Oprócz tego Mijikenda mieli domostwa w dolinach, w pobliżu swych pól uprawnych. Niekiedy domy te, zgrupowane po trzy lub cztery i otoczone polami, tworzyły osady — łańcuchy, rozciągnięte na dość znacznej przestrzeni. W okresie prac rolnych Mijikenda przebywali poza *makaya*¹⁶.

Plemiona Mijikenda posługują się zbliżonymi do siebie językami bantu z grupy Sabaki, do której należy również język suahili¹⁷.

¹¹ A.H.J. P r i n s, *The Coastal Tribes of the North Eastern Bantu*, London 1952.

¹² T. S p e a r, *The Kaya Complex. A History of the Mijikenda Peoples of the Kenya Coast to 1900*, Nairobi 1971; tenże, *Traditions of Origin and their Interpretation: The Mijikenda of Kenya*, Athens OH 1982.

¹³ C. G u i l l a i n, op. cit., t. II, s. 274.

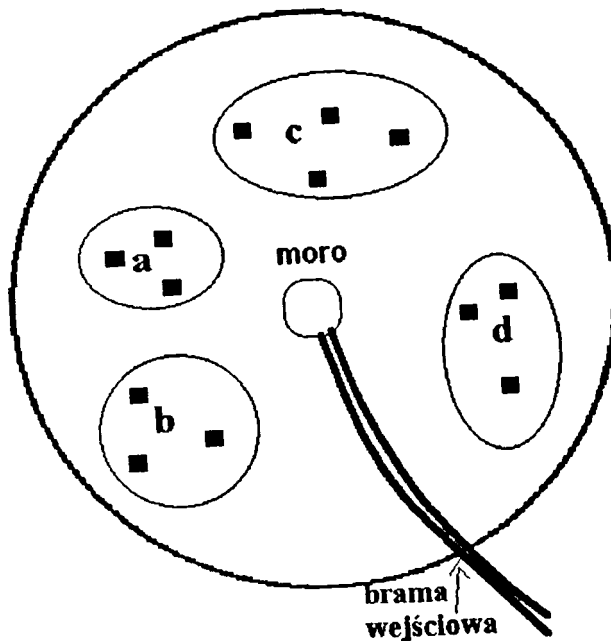
¹⁴ J. W i l l i s, *Mombasa, the Swahili and the Making of the Mijikenda*, Oxford 1993, s. 15.

¹⁵ T. S p e a r, *The Kaya Complex*, s. 34.

¹⁶ *Makaya*, podobnie jak inne zwarte osady, określane były przez Suahili mianem *miji* (sing: *mji*); tym samym terminem określa się w języku suahili miasto, F. J o h n s t o n, *Standard Swahili-English Dictionary*, Oxford 1939.

¹⁷ Ponieważ między Digo a pozostałymi Mijikenda istnieje znacznie więcej różnic, będą te ostatnie określał zbiorowym mianem „północni Mijikenda”. Digo nazywali swych północnych pobratymców „Walupangu”. J.L. K r a p f, *Travels*, s. 268.

Pośród wielu podobieństw, jakie wykazują instytucje społeczne Mijikenda, uwagę zwraca szczególnie jednolity u wszystkich (z wyjątkiem Digo) plemion, system cykli inicjacyjnych¹⁸. Mężczyźni Mijikenda w ciągu całego swego życia przechodzili przez 10 grup wiekowych, które składały się na trzy generacje: młodszą — kandydatów na wojowników, średnią — wojowników mogących wchodzić w związki małżeńskie i starszą, stanowiącą „klasę polityczną” plemienia. Chłopcy przechodzili po raz pierwszy inicjację w wieku około 12 lat. Kolejne etapy wtajemniczenia zachodziły w odstępach czteroletnich. Okres pozostawania mężczyzny w społeczności dorosłych wynosił około 40 lat. Starsi, po osiągnięciu odpowiedniego wieku przez następną generację, stawali się z powrotem „chłopcami”¹⁹.



ryc. 1. Plan sytuacyjny typowej *kaya*. Prostokąty reprezentują chaty zgrupowane wokół siedziby przywódcy lineażu. Narady baraza (a, b, c, d) odbywały się w specjalnie do tego celu przeznaczonych miejscach pomiędzy chatami.

¹⁸ Mijikenda, zdaniem wielu badaczy, przejęli ustrój wiekowy od Oromo w czasach, gdy obydwie te różniące się bardzo grupy etniczne, mieszkaly na terytorium hipotetycznej krainy Shungwaya. Rzeczywiście ustroje wiekowe Mijikenda i Oromo są do siebie podobne, a różne niż u Masajów, Kamba i Kikuyu. Organizacja wiekowa Oromo nastawiona była w dużej mierze na ograniczenie przyrostu naturalnego i w związku z tym silnie dyskryminowała młodych mężczyzn, na korzyść tych, którzy przekroczyli 45 rok życia. Trudno powiedzieć czy przyjęta przez Mijikenda organizacja wiekowa pełniła początkowo te same funkcje co u Oromo. W XIX wieku podstawowa różnica polegała na tym, że u Oromo warunkiem przejścia kolejnego stopnia wtajemniczenia jak i w ogóle znalezienia się w grupie wiekowej była odpowiednia różnica wieku między ojcem a synem, u Mijikenda zaś wystarczyło wnieść odpowiednią opłatę za nauki inicjacyjne i rytury przejścia. Można więc powiedzieć, że ustrój wiekowy Mijikenda zachował funkcje narzędzia utrzymania supremacji politycznej starszych. Stał się jednak zarazem źródłem ich dochodów.

¹⁹ A.H.J. P r i n s, op. cit., s. 57.

Mężczyźni, którzy przeszli przez inicjację w tym samym czasie, tworzyli jedną grupę wiekową i połączeni byli z tego tytułu więzami szczególnej solidarności²⁰. Więzy te utrwalane były przez częste kontakty z okazji wspólne odbywanych nauk inicjacyjnych, zabaw, uroczystości plemiennych. Przejściu do następnej grupy i generacji towarzyszyły specjalne rytuały. Chłopcy lub mężczyźni, którzy im się poddawali, musieli uprzednio przejść okres nauk pod kierunkiem starszych i złożyć odpowiednią opłatę. Ci których nie było na to stać, pozostawali przez całe życie „dziećmi” i pozbawieni byli praw politycznych. Było ich jednak niewiele. Udział w korzyściach z pobierania od najmłodszych opłat za inicjację przysługiwał już trzeciej grupie wiekowej, która nie była zaliczana nawet do generacji dorosłych mężczyzn. W miarę przechodzenia następnych stopni wtajemniczenia korzyści te oczywiście rosły²¹.

W ramach każdej grupy wiekowej mogła występować pełna hierarchia. Np. u Duruma przywódcą grupy wiekowej był przedstawiciel najbardziej wpływowego rodu²².

Północne plemiona Mijikenda były zgrupowaniami kilku (od 4 do 6) patrylinearnych klanów. U Duruma i Rabai każdy z członków tych plemion należał zarówno do klanu ojca, jak i matki. U Digo istniały w zasadzie tylko klany matrylinearne, choć znane było dziedziczenie w linii męskiej. Przeglądając listę klanów należących do poszczególnych plemion, łatwo spostrzec, że nazwy niektórych powtarzają się w składzie kilku z nich. Podobnie jest z klanami matrylinearnymi Rabai, Duruma i Digo²³.

Fakt, że znajomość systemu klanowego i nazw klanów Mijikenda opiera się na badaniach prowadzonych najwcześniej w końcu XIX wieku, każe podchodzić z pewną ostrożnością do wniosków na temat jego wcześniejszego funkcjonowania. Można jednak przyjąć, że patrylinearne wyprowadzanie pochodzenia pojawiło się u Mijikenda mniej więcej w okresie osiedlenia się wokół Mombasy — w XVII w.²⁴ Zachowanie pewnych, ograniczonych, funkcji klanów matrylinearnych u niektórych Mijikenda, wydaje się być reliktem stanu sprzed migracji. Klany patrylinearne z reguły dzieliły się na kilka lineaży. Nie ma dowodów na powstawanie nowych klanów w badanym okresie. Poświadczony jest natomiast pojawienie się nowych lineaży w drugiej połowie XIX wieku. Zarówno klan jak i lineaż były jednostkami egzogamicznymi²⁵.

W przypadku Digo dysponujemy długą, liczącą kilkadziesiąt pozycji listą klanów (sing: *mbari*) zgrupowanych w pary. Taka para zamieszkiwała jedną wioskę. Zdaniem Speara w każdej z osad Digo mieszkaly po dwa klany matrylinearne, których członkowie żenili się między sobą. Miałby to być system rozwiązujący sprzeczności systemu matrylinearnego²⁶. Obowiązywała zasada patrylokalności.

²⁰ Jako „grupa wiekowa” tłumacząc występujący w anglojęzycznej literaturze antropologicznej termin *age* — *set*.

²¹ W.W.A. Fitzgerald, op. cit., s. 110-111.

²² A.H.J. Prins, op. cit., s. 77.

²³ Pełną listę klanów, w dużej części opartą na danych Ann Wernera, prezentuje T. Spear, *The Kaya Complex*, s. 56.

²⁴ Do wniosku takiego można dojść na podstawie genealogii członka plemienia Rabai zamieszczonego w cytowanym artykule Ann Wernera, s. 339.

²⁵ A.H.J. Prins, op. cit., s. 66.

²⁶ T. Spear, *The Kaya Complex*, s. 57; a także A.H.J. Prins, op. cit., s. 62-63. Zdaniem Ann Wernera były to klany mężczyzn i kobiet: mężczyźni należeli do klanu ojca a kobiety — matki.

System klanowy Digo wykazuje zatem cechy charakterystyczne dla systemu matrylinearnego przystosowanego do potrzeb zhierarchizowanego społeczeństwa, w którym istotną rolę odgrywa dziedziczenie własności prywatnej²⁷.

Klany, których członkowie przekazywali sobie pewne magiczne umiejętności, zwłaszcza zaklinanie deszczu, były w jakiś sposób politycznie uprzywilejowane²⁸. Politycznie znacząca była głównie kontrola nad *fingo*, czarem zapewniającym bezpieczeństwo *kaya*. U Giryama kontrolę tę sprawował klan który, zgodnie z tradycją, przyniósł go z Shungwaya — miejsca, które miało być kolebką Mijikenda i innych spokrewnionych z nimi ludów²⁹. Wśród członków plemienia Chonyi, być może z podobnych powodów, dwa z klanów cieszyły się specjalnym prestiżem, co uwidocznione było przez specjalne usytuowanie ich *baraza* (miejsc narad) w obrębie terytorium *kaya*³⁰.

W każdym z klanów patrylinearnych był uprzywilejowany ród „reprezentujący” klan. Głowa jednego z tych uprzywilejowanych lineaży pełniła funkcję wodza plemienia (*shehe*)³¹. Stanowisko to było dożywotnie. Przekazywano je dziedzicznie. Tradycje niektórych plemion Mijikenda, pochodzące z końca XIX wieku, podają imiona kolejnych osób pełniących funkcję wodza przez siedem generacji. Sam fakt tak daleko wstecz sięgającej pamięci nie jest jeszcze dowodem na to, że wodzowie Mijikenda odgrywali wcześniej dużo większą rolę niż w XIX wieku. Wskazują jednak na to wzmianki w XVII-wiecznych źródłach portugalskich³².

U północnych Mijikenda pojedyncze klany, bądź koalicje lineaży, zajmowały w *makaya* osobne, choć nie odgródzone sekcje. Pomiedzy chatami należącymi do danej sekcji znajdowała się *baraza* — miejsce obrad starszych. W centrum *kaya* mieściło się *moro* — duże pomieszczenie, lub wyodrębnione miejsce obrad *kambi*³³.

W zgromadzeniu *kambi* mogli uczestniczyć wszyscy dorośli mężczyźni należący do plemienia, którzy przeszli przez inicjację. Z obserwacji naocznych świadków którzy widzieli *moro* wynika, że mogły one pomieścić niekiedy kilkaset osób³⁴. *Kambi* rozstrzygało spory i nakładało kary za wykroczenia przeciw prawu zwyczajowemu. Najczęściej były to grzywny w naturze „przejadane” przez samo zgromadzenie³⁵. W *kambi* mieli prawo zabierać głos jedynie starsi. Młodzi wojownicy mogli się natomiast przysłuchiwać obradom i uczyć się przy okazji sztuki retoryki³⁶.

Mvaya była kilkusobowym zgromadzeniem bardziej wtajemniczonych starszych. Zbierała się ona co cztery dni w celu omówienia bieżących spraw. Mogła zwoływać zgromadzenie *kambi*³⁷. Zasiadali tam w równej bądź podobnej liczbie

²⁷ S. S z y n k i e w i c z, *Pokrewieństwo. Studium Socjologiczne*, Warszawa 1992.

²⁸ J. L. K r a p f, *Travels*, s. 173.

²⁹ T. S p e a r, *The Kaya Complex*, s. 50.

³⁰ A. W e r n e r, op. cit., s. 350.

³¹ J. B. G r i f f i t h, op. cit., s. 296.

³² T. C a s h m o r e, *A Note of the Wanyika of the Kenya Coast*, TNR LVII, 1961, s. 170-171 (W jednym przypadku potwierdzone jest imię pewnego „króla” Muzungulos, przekazane przez źródło portugalskie, J. K i r k m a n, *The Muzungulos of Mombasa*, „International Journal of African Historical Studies”, t. XVI, 1983, s. 74).

³³ C. G u i l l a i n, op. cit., t. II, s. 278; A. W e r n e r, op. cit., s. 343.

³⁴ A. W e r n e r, op. cit., s. 344; Ch. N e w, op. cit., s. 112.

³⁵ Ch. N e w, op. cit., s. 111.

³⁶ W. W. A. F i t z g e r a l d, s. 110-111.

³⁷ Tydzień Mijikenda trwał cztery dni.

przedstawiciele poszczególnych klanów tak, aby zachowana była między nimi równowaga.

Krapf zalicza Mijikenda do plemion rządzących się w sposób „republikański”. Niemiecki misjonarz doszedł do takiego wniosku obserwując kontrolę, jaką nad poczynaniami wodza — *shehe* sprawowało *kambi*³⁸. Guillaín na podstawie obserwacji poczynionych przez jego wysłanników w *kaya* Duruma, twierdzi, że sprawy sporne rozpatrywane były przez *kambi*, ale ostateczną decyzję podejmowało zgromadzenie starszych, obradujące w osobnym pomieszczeniu³⁹. Chodziło mu najprawdopodobniej o *mvaya*.

Według opinii Charlesa New ustrój Mijikenda był „mieszaniną republiki, monarchii i konstytucjonalizmu” gdyż *shehe* nie mógł działać bez zgody *mvaya* i *kambi*. *Mvaya* z kolei, jako organ doradczy wodza, nie mogła działać bez zgody *kambi*. Zadaniem *shehe* było słuzenie swoim „podwładnym”, a nie odwrotnie. New pisze także, że tylko osoba o szczególnych zdolnościach i autorytecie osobistym mogła stać się rzeczywistym przywódcą plemienia⁴⁰. Charakterystyczne jednak, że XIX-wieczne relacje europejskie milczą na temat takich wybitnych indywidualności.

Traktowanie *kambi* i *mvaya* jako „ciał konstytucyjnych”, swego rodzaju parlamentu i rządu u Mijikenda, nie wydaje się słuszne. Afrykańskie instytucje tego typu, w przeciwieństwie do tych, które występują w społeczeństwach o bardziej złożonych systemach politycznych, zakładają większą otwartość zgromadzeń. Przy jasno określonych zasadach publicznej debaty głos zabierać mogą wszystkie zainteresowane strony. Lista uczestników posiedzeń starszych nie jest ściśle ustalona, lecz zależy zwykle od okoliczności i rozważanego problemu⁴¹.

Bardzo istotna zdaje się kwestia relacji kolektywnych instytucji politycznych do instytucji klanu. Ich ścisły związek z systemem grup wiekowych zwraca uwagę na integrującą rolę tych ostatnich wobec nieuniknionych, w sytuacji zamieszkiwania na wspólnym terytorium, partykularyzmów klanowych. Wyłączona z systemu klas wiekowych była natomiast funkcja *shehe* — jej objęcie nie wymagało osiągnięcia dojrzałego wieku⁴².

II. EKSPANSJA I ROZWÓJ DEMOGRAFICZNY

W czasach działalności Krapfa Mijikenda, wśród nich także ci obdarzeni największym autorytetem, nie akumulowali dóbr materialnych. Wszystkie nadwyżki przeznaczali zwykle na konsumpcję. Wyjątkiem byli młodzi mężczyźni, którzy zbierali środki na zakup żony⁴³. Wzbogacenie się na handlu wywołało znaczny rozwój demograficzny, co prowadziło do kolonizacji nowych terenów. Kolonizacja odbywała się zarówno wewnątrz obszarów Mijikenda — głównie w przypadku plemion Rabai i Chonyi, jak i na zewnątrz — jak w przypadku plemion Giryama i Digo, które zaczęły rozprzestrzeniać się na terenach przylegających do ich siedzib jeszcze w sprzyjającym okresie interludium pomiędzy najazdów kuszy-

³⁸ J.L. K r a p f, *Travels*, s. 202.

³⁹ C. G u i l l a i n, op. cit., t. II, s. 278.

⁴⁰ C. N e w, op. cit., s. 107-108.

⁴¹ *Socio-political Aspects of the Palaver in some African Countries*, Vendôme 1979.

⁴² J.L. K r a p f, *Reisen*, t. I, s. 278.

⁴³ C. N e w, op. cit., s. 110; T. S p e a r, *The Kaya Complex*, s. 111.

ckich Oromo a „wizytami” Masajów Kwavi. Później ekspansja ta była kontynuowana pomimo wszelkich przeszkód, powodujących jej chwilowe powstrzymanie i cofanie.

Począwszy od lat trzydziestych XIX wieku, najintensywniej rozwijali handel Giryama, którzy w poszukiwaniu nowych źródeł towarów zajmowali tereny położone na północ i północny zachód od Mombasy. Zaczęli też organizować niewielkie karawany kupieckie, które zapuszczały się w głąb łądu na odległość do kilkudziesięciu kilometrów⁴⁴.

W latach osiemdziesiątych Giryama najęściej zaludniali tereny położone nad ujściem Sabaki, a więc znacznie na północ od pierwotnych siedzib. Na północnym zachodzie dotarli zaś do góry Mangea⁴⁵. Powierzchnię ich terytoriów plemiennych u schyłku okresu przedkolonialnego można ocenić w przybliżeniu na 50 000 km².

Przed okresem rozkwitu wielkich karawan, organizowanych przez muzułmanów z wybrzeża (w latach sześćdziesiątych XIX wieku), Mijikenda usiłowali kontrolować drogi handlowe prowadzące w głąb łądu⁴⁶. Na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XIX wieku, Duruma wygrali z Rabai walkę o bardzo intratną kontrolę nad drogą z Mombasy do Czaga (u podnóża Kilimandżaro)⁴⁷.

Około 1850 r. Duruma zaczęli rozprzestrzeniać się na terytoria położone na południe od własnej *kaya*. Około 1880 r. zajmowali tereny na 20 mil na północ od miasta Vanga. Zajmowali tereny niewiele mniejsze od Giryama.

W przypadku obydwu wymienionych plemion zajmowanie nowych terenów odbywało się bardzo szybko ale było bardzo nierównomierne⁴⁸.

tabela 1

Zmiany w populacji Mijikenda (źródło: T. Spear, *The Kaya Complex*)

plemiona	1848 r.	1916 r.
<i>Kauma</i>	1000	1985
<i>Giryama</i>	.	39321
<i>Chonyi</i>	1500	3771
<i>Jibana</i>	1000	1649
<i>Kambe</i>	1500	2915
<i>Ribe</i>	900	878
<i>Rabai</i>	.	9508
<i>Duruma</i>	.	14004
<i>Digo</i>	.	43080

⁴⁴ T. Spear, op. cit., s. 88.

⁴⁵ *Church Missionary Record* (dalej cyt.: CMR), I, 1847, s. 6-7; F.D. Lugard, *Diaries*, t. I, Oxford 1964, s. 71.

⁴⁶ Przekonał się o tym Krapf, gdy udawał się w podróż misyjną do Czaga. Aby przejść przez terytorium Duruma, musiał zapłacić im odpowiednią sumę w paciorkach oraz wynająć spośród nich tragarzy, T. Wakefield, *Native Routes through the Masai Country from Informations obtained by Rev. Thomas Wakefield*, „Proceedings of the Royal Geographical Society” dalej cyt.: PRGS), t. IV, 1882, s. 368.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Ch. New, *Missionary Journeys*, [w:] Ch. Richards, *East African Explorers*, London 1960, s. 42.

Podobne procesy zaszły wcześniej w plemieniu Digo, które rozprzestrzeniło się ze swej pierwotnej siedziby — *kaya* Kwale, położonej na północnym krańcu wzgórz Shimba, w kierunku południowym. Proces ten miał rozpocząć się w XVII wieku. Ekspansja Digo przybierała na sile w XIX wieku. Kronika Mombasy z 1824 roku wymienia trzy ośrodki ich władzy plemiennej⁴⁹. Krapf wymienia już sześć „plemion” Digo⁵⁰.

III. OTOCZENIE POLITYCZNE

ZWIĄZKI Z WYBRZEŻEM

Do 1836 roku na wyspie Mombasa mieściły się właściwie dwa miasta — Mvita i Kilindini. Suahilijskie społeczności obydwu z nich tworzyły „konfederacje”, które składały się z „plemion” (*mataifa*, sing: *taifa*). Od czasu usunięcia Portugalczyków w 1698 roku, w mieście rządili poprzez swoich gubernatorów (arab: *liwali*) Arabowie z Omanu. Od 1746 r. władzę sprawowali przedstawiciele omańskiego klanu Mazrui. Ponieważ nie było ich stać na utrzymanie własnej armii, zdani byli na militarną pomoc Suahilijczyków, w praktyce zaś — sprzymierzonych z nimi Mijikenda⁵¹.

W relacji z 1824 r. znajdujemy opis hołdu, jaki składali przywódcy plemion Mijikenda nowo wybranemu gubernatorowi. W zamian otrzymywali oni podarki i byli podejmowani uczcią. W tym czasie jednak „krewni” z interioru przybywali, gdy po nich przysłano, a nie jak to bywało niegdyś — nie proszeni. W pochodzących z tego okresu źródłach nie ma żadnych wzmianek na temat występujących wśród Mijikenda, znaczących indywidualności. Różne, konkurujące o wpływy, faksje mombaskich Suahili podburzały przeciwko sobie Mijikenda. Mazrui usiłowały bezskutecznie się temu przeciwstawić⁵².

W 1836 roku Mombasa przeszła pod panowanie sułtana Zanzibaru Sejjida Saida. Jego mombaski gubernator dysponował silnym garnizonem wojskowym i nie widział potrzeby utrzymywania przyjaznych stosunków z „dziewięcioma plemionami”. Krapf twierdzi, że następstwem tego była utrata wpływów, jakimi cieszyli się silni niegdyś wodzowie Mijikenda wśród „swoich” plemion⁵³.

Bezpośrednie stosunki z Mijikenda utrzymywały nadal najważniejsze plemiona suahilijskie. Guillain, odwiedzając Mombasę w latach pięćdziesiątych XIX wieku, a więc już w czasach Sułtanatu Zanzibarskiego, stwierdził istnienie związków politycznych pomiędzy przywódcami niektórych z „plemion” suahilijskich a plemionami Mijikenda „Szejkowie” (suah: *wazee*, sing: *mzee*) — naczelnicy plemion mombaskich, dysponowali potencjałem militarnym Mijikenda i reprezentowali ich

⁴⁹ *The History of Mombasa* [w:] G.S.P. Freeman-Grenville, *The East African Coast. Select Documents*, s. 216.

⁵⁰ A.H.J. Prins, op. cit., s. 50.

⁵¹ W XVII-wiecznych relacjach europejskich przodkowie Mijikenda byli postrzegani jako groźni tubylcy, których przywódców („królów”) trzeba opłacać, aby zapewnić miastu spokój. Ciężar tych opłat spoczywał na panujących — płacili Portugalczycy, później omańscy gubernatorzy, następnie Mazrui.

⁵² J. Gray, op. cit., s. 104.

⁵³ J.L. Krapf, *Reisen*, t. I, s. 93, 243.

w stosunkach zewnętrznych⁵⁴. W tych czasach jednak Suahili z nikim nie walczyli i ta pierwsza prerogatywa miała czysto teoretyczne znaczenie. W latach czterdziestych przybiera na sile aktywność handlowa kupców mombaskich. Traktowano ich w siedzibach Mijikenda za szczególną rewerencją⁵⁵.

Liczbę partnerów politycznych Mijikenda powiększają różne gałęzie klanu Mazrui, które po klęsce 1836 roku wyemigrowały z Mombasy do pobliskich miasteczek — m.in. Gasi i Takaungu. Usiłowały one prowadzić tam — aż po koniec XIX w. — niezależną wobec Zanzibaru politykę, posługując się przy tym często Mijikenda⁵⁶. W czasach Sejjida Saida gubernatorowie zaniedbywali stosunki z Mijikenda. Nieco większą wagę do tych kontaktów przywiązywali jego następcy, którymi byli: Sejjid Madzid (1856-1873), oraz Sejjid Barghasz (1870-1888)⁵⁷.

W czasach Sułtanatu Zanzibarskiego na terenach plemiennych Mijikenda pojawili się muzułmanie, którzy za zgodą starszyny plemiennej zakładali prywatne wioski i zasiedlali je niewolnikami. Zajęli oni większość ziemi na nadbrzeżnych nizinach. Właściciele tych wiosek, posługując się przekupstwem i perswazją, mieli niekiedy znaczący wpływ na politykę „dziewięciu plemion”. Pełnili również funkcje pośredników między nimi a gubernatorami Mombasy⁵⁸.

Niezależnie od tego, że wielość partnerów Mijikenda nie umacniała ich spójności politycznej, obecność muzułmanów miała także konsekwencje ideologiczne. Co prawda trwałe przechodzenie na islam wśród północnych Mijikenda zdarzało się dopiero pod koniec XIX wieku, ale wielkie były wpływy specjalistów od *uganga* — synkretycznej magii leczniczej, powstałej z połączenia zaklęć koranicznych i różnych afrykańskich praktyk magicznych. Praktykowaniem *uganga* zajmowali się zwykle muzułmanie. Wykonywali oni swe praktyki poza siedzibami Mijikenda, zapewne dlatego że stanowiły one konkurencję dla tradycyjnych umiejętności niektórych starszych.

Lata sześćdziesiąte XIX wieku przyniosły wzrost znaczenia wielkich karawan organizowanych przez Suahili, kosztem mniejszych karawan Mijikenda i Kamba. W nowej sytuacji Suahili angażowali Mijikenda jako tragarzy. Trudno ocenić, czy zapłata jaką otrzymywali, była znacząco mniejsza od korzyści z własnego handlu⁵⁹. Organizacja karawany sprzyjała jednak kreowaniu osobowości przywódczych i umacniała więzi pomiędzy jej uczestnikami, często członkami tej samej grupy wiekowej. Udział w karawanie nie wymagał natomiast żadnej inicjatywy, a w dodatku uzależniony był od zgody starszych⁶⁰.

Podobnie jak północni Mijikenda, poszczególne klany (*mafuko*) plemienia Digo wykształciły bliskie więzi z miastami na wybrzeżu. Zgodnie z tradycją, jeden z klanów już w XVII wieku miał zawrzeć sojusz z *diwanami* Vumba. Sojusz był podobny do tego, który łączył Mijikenda z suahilijskimi „plemionami” Mombasy. *Diwanowie* Vumba pochodzili z zewnątrz, podobnie jak np. mombascy Mazrui i korzystali ze zbrojnej pomocy plemion z interioru dla utrzymania kontroli nad grupą sąsiednich miasteczek suahilijskich.

⁵⁴ C. Guilla in, op. cit., t. II, s. 244.

⁵⁵ J.L. Krapf, *Travels*, s. 136.

⁵⁶ R. Coupland, *The Exploitation of East Africa*, London 1939, s. 253.

⁵⁷ E. Cerulli, *Somalia; Scritti Varii Editi et Inediti*, t. I, Roma, 1957, s. 292.

⁵⁸ J.L. Krapf, *Reisen*, t. I, s. 222, 202, 380.

⁵⁹ Np. 10 talarów Marii Teresy za udział w karawanie do Czaga, w pobliżu Kilimandzaro.

⁶⁰ W.W.A. Fitzgerald, op. cit., s. 69.

W XIX-wiecznej Vumba *diwanowie*, którzy pełnili role gubernatorów sułtanów Zanzibaru, byli w stanie manipulować Digo, ale nie rozkazywać im, tak jak Mazrui swym sprzymierzeńcom. Nie mogli także zbyt liczyć na pomoc sułtana — tereny państwa Vumba, a raczej jego pozostałości — miasta Vanga i Wasin — nie były szczególnie ważne dla Zanzibaru, do tego stopnia że nie utrzymywał tam nawet stałego garnizonu⁶¹.

INTERIOR

Rolnicze ludy Bantu, zamieszkujące tę część Afryki Wschodniej od wieków nękane były przez najazdy plemion pasterskich pochodzenia kuszyckiego lub nilockiego. W końcu XVI wieku na terenach obecnej Kenii pojawili się kuszyccy Oromo. Początek XIX wieku przyniósł osłabienie naporu Oromo na Mijikenda. Natomiast zagrożenie związane z najazdami Kwavi, odłamu Masajów (Masajowie Iloikop), zaczęło się dopiero około 1840 roku i trwało do lat osiemdziesiątych XIX wieku⁶².

Prawdopodobnie w związku z zagrożeniem z ich strony, u niektórych bantuskich plemion Afryki Wschodniej, jak Kamba czy Kikuyu, generacja młodych wojowników zwolniona była z obowiązków ekonomicznych, co skutecznie służyło obronie plemienia przed wrogiem zewnętrznym. Być może wzorem była tu własna organizacja Masajów⁶³. U Mijikenda od tych obowiązków wolna była w zasadzie generacja starszych, podczas gdy młodzi musieli sami zdobyć środki na zakup żony, co wiązało się, np. z koniecznością podjęcia udziału w karawanach handlowych. Nie zmieniło tego stanu rzeczy zagrożenie ze strony Masajów, które rosło począwszy od lat czterdziestych XIX wieku.

Tereny położone na zachód od Mijikenda zamieszkałe były przez bantuskie plemiona Teita i Kamba. Począwszy od lat trzydziestych, małe grupy Kamba i Teita osiedlały się na terytoriach plemiennych Mijikenda. Kamba w latach ok. 1830-1850 zajmowali w regionie bardzo ważną pozycję w handlu kością słoniową. Organizowali oni niewielkie karawany, pośrednicząc między terenami położonymi na zachód od własnych terytoriów plemiennych, a wybrzeżem. Nadmorskie siedziby Kamba były rodzajem faktorii handlowych, które umożliwiały magazynowanie towarów wymienianych z Suahili, z którymi zresztą handlowali zawsze za pośrednictwem Mijikenda⁶⁴.

Również Oromo, którzy dostarczali Suahili bydło i produkty hodowlane, musieli korzystać z pośrednictwa Mijikenda. Nie osiadali oni na stałe na ich terenach,

⁶¹ C.S. N i c h o l l s, *The Swahili Coast. Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral 1798-1856*, London 1971, s. 313.

⁶² Mijikenda mierzyli swoje dzieje okresami *kambi* — jeden taki okres odpowiadał długości funkcjonowania w tej instytucji jednej grupy wiekowej, a zatem ok. 35-40 lat. Tradycja Mijikenda przechowuje pamięć o tych cyklach, sięgając prawdopodobnie do okresu osiedlenia się. Każdemu takiemu okresowi plemiona nadawały nazwę, która w sposób najbardziej syntetyczny określała pamięć o nim. Według nomenklatury Giryama era obejmująca okres od początku XIX wieku do około 1840 to *kambi kaumbe* — era rozkwitu, a okres pomiędzy 1840 a 1880 — *kambi Wakwavi*, era Masajów. Później nadchodzi era biedy. Jakkolwiek skutki masajskich „wizyt” były najczęściej dla Mijikenda oplakane, to nie mieli oni nigdy do czynienia z atakami dużych, zwartych oddziałów. Atakowały ich raczej niewielkie grupy, pozbawione źródeł utrzymania na skutek toczących się wówczas na plemiennych terenach Masajów wojen pomiędzy różnymi odłamami tego plemienia.

⁶³ B. B e r n a r d i, op. cit., s. 20.

⁶⁴ J.L. K r a p f, *Travels*, s. 142; C. G u i l l a i n, op. cit., t. II, s. 265.

choć mieli tam wioski — obozy, w których mieszkali w okresach, gdy przybywali handlować⁶⁵.

Digo nie tolerowali na kontrolowanych przez siebie terenach żadnych obcych enklaw, dążąc raczej do włączania innych grup etnicznych do własnych struktur krewniaczych. Wyjątkiem było niewielkie plemię Seguju, z którym niektóre klany Digo związane były sojuszem o tradycjach sięgających daleko w przeszłość. Seguju nie zajmowali się handlem karawanowym i nie zagrażali pozycji Digo w tej dziedzinie. Klanom Digo zamieszkującym tereny na południe od rzeki Umba, w pierwszej połowie XIX wieku zagrażało jedynie silne państwo Shambala z ośrodkiem w górach Usambara. Część klanów Digo przyjęła zwierzchnictwo jego władców⁶⁶.

IV. EKSPANSJA A ZMIANY USTROJOWE

DIGO

Władza Digo, inaczej niż u północnych Mijikenda, nie miała charakteru kolektywnego. Pozycja wodzów wioskowych wynikała tam bezpośrednio ze starszeństwa w jedynej istniejącej tam strukturze pochodzeniowej (*maryango*), która prawdopodobnie była tożsama ze wspomnianą wcześniej parą rodów. Na jej czele stał jeden naczelnik (*mtumiya*), założyciel wioski bądź jego potomek⁶⁷. Poza tym na początku XIX wieku istniało kilka struktur ponadklanowych, które kontrolowały większe obszary. Poprzez proces podboju i sojuszu, poprzez różne formy pokrewieństwa powstawały szersze struktury — „klany” *mafuko* (sing: *fuko*), na których czele stali *madzombe* (sing: *dzumbe*) — wodzowie⁶⁸. Pozycja wodzów wzrosła znacznie w czasach Mazruich. Ci spośród nich, którzy obdarzeni byli męstwem i talentem przywódczym, podporządkowywali sobie niekiedy znaczną część plemienia.

Takim wodzem był u Digo Mwakikonga, przywódca jednego z „klanów”. Mwakikonga wyemigrował na początku XIX wieku z *kaya* Kwale i założył swą „stolicę” w Dzombo. Wzbogaciwszy się na handlu, zdołał on roztoczyć kontrolę nad większością klanów swego plemienia na północ od rzeki Umba. Zmonopolizował też handel z *diwanami* Vumba, którzy uznali jego czołową pozycję w bliskim sobie interiorze⁶⁹. Jego krewny — Mwasangombe opuścił Dzombo i ustanowił własny ośrodek władzy. Miał on tam około 3-4 tysięcy niewolników⁷⁰. Znaczniejsi wodzowie nosili dziedziczne tytuły, np. Mwakikonga nosił tytuł *kubo*.

Później, po śmierci Sejjida Saida (1856 r.), w czasach gdy na Zanzibarze panowali: Madżid, a następnie Barghasz, uzyskanie takiej pozycji było utrudniane przez politykę sułtanów, którzy nie tolerowali silnych przywódców na terenach przyległych do wybrzeża

Zgodnie z tradycją, kiedy emigrujący z *kaya* Digo przybyli na nadbrzeżne tereny, podzieleni byli już na „klany” *mafuko*. Wydaje się jednak pewne, że proces

⁶⁵ T. S p e a r, *The Kaya Complex*, s. 57-58.

⁶⁶ S. F e i e r m a n, *The Shambaa Kingdom*, Madison 1974; A.C. H o l l i s, op. cit., s. 290.

⁶⁷ E. D a m m a n, op. cit., s. 54; M. K a y a m b a, op. cit., s. 81.

⁶⁸ O. B a u m a n n, op. cit., s. 153.

⁶⁹ A.C. H o l l i s, op. cit., s. 292; T. S p e a r, *The Kaya Complex*, s. 118.

⁷⁰ Ch. N e w, op. cit., s. 49; T. S p e a r, *The Kaya Complex*, s. 120.

kształtowania się tych struktur przebiegał razem z ekspansją terytorialną plemienia, a zatem do końca okresu przedkolonialnego. Do *mafuko* mogły przystępować mniejsze grupy, po zawarciu z nimi sojuszu poprzez braterstwo krwi lub małżeństwo mieszane. Co więcej, sojusz taki najczęściej był następstwem podboju grup, które nie musiały koniecznie należeć do Digo. „Klany” *mafuko* można utożsamiać ze wspomnianymi przez Krapfa pięcioma lub sześcioma „plemionami”.

Digo na szczytach wzgórz budowali wioski o wyglądzie podobnym do opisanych wcześniej *makaya*. Funkcje sakralne przypisywały sobie tylko dwie z nich: *kaya* Kwale na wzgórzach Shimba i *kaya* Kinondo blisko wybrzeża⁷¹. Nie obejmowały one swymi wpływami całego terytorium plemienia. Nowe ośrodki władzy — *makaya mudzini*, stawały się ośrodkami centralnymi klanów *mafuko*, rezydencjami wodzów *madzumbe*, takich, jak wspominaamy Mwakikonga⁷². *Madzumbe* dowodzili zmilitaryzowaną generacją wiekową młodych mężczyzn — wojowników (*mabawabu*)⁷³.

Młodzi Digo więcej czasu mogli poświęcać doskonaleniu się w sztuce wojennej, ponieważ nie byli tak zaabsorbowani zbieraniem środków na opłatę za żonę, bądź jej zakup, jak ich rówieśnicy należący do północnych Mijikenda. Okup za żonę płacił ojciec pana młodego⁷⁴.

Choć Digo mieli także 10 grup wiekowych, ich ustrój wiekowy funkcjonował nieco inaczej. Każda z grup podzielona była na dwie „połówki” (ang.: *moiety*), których członkowie wypełniali dwie zupełnie różne kategorie obowiązków. Pierwszej — związane z rolnictwem i wojną, drugiej — związane m.in. z ceremoniałem pogrzebowym i opieką nad kultem plemiennym⁷⁵.

System ten pełnił prawdopodobnie zupełnie inne funkcje niż u północnych Mijikenda. Wydaje się, że chodziło w nim raczej o instytucjonalne usankcjonowanie konieczności pełnienia przez członków zbiorowości różnych ról społecznych, nie zaś — jednoczeniu plemienia.

Do swoich „klanów” *mafuko* członkowie Digo zaliczali także grupy etniczne takie, jak np. Rabai i niektóre plemiona mombaskie. Mimo że grupy te łączyło tylko to, że miały, niezbyt zresztą jasne, tradycje o wspólnym pochodzeniu, były one traktowane na równi z *mafuko* „prawdziwych” Digo. Identyfikacja etniczna Digo nie była więc tak precyzyjna, jak w przypadku innych Mijikenda. Brakowało czynnika spajającego w postaci centralnej *kaya*, która nadzorowałaby system inicjacyjny i kontrolowała duże grupy młodych wojowników. Wynikiem tego był brak poczucia więzi pomiędzy „klanami” *mafuko*.

U Digo nie było odpowiednika zgromadzenia *kambi*, co wynikało zapewne z tego, iż jedną wioskę zamieszkiwała tylko jedna grupa pochodzeniowa. Istniała rada starszych, reprezentująca wioski należące do „klanu” *mafuko*, która zbierała się w ośrodku władzy — *kaya mudzini*. Jej kompetencje są niejasne. Można przypuszczać, że zależały one od indywidualnej pozycji wodza *dzumbe*. Organy sądowe Digo nie były tożsame z radą starszych. Miały charakter znacznie bardziej ekskluzywny niż u północnych Mijikenda. Instrumentem selekcji do *ngambi*, trzyosobowego organu rozstrzygającego spory w wiosce były kosztowne i skomplikowane rytury przejścia na opłacenie których tylko nieliczni mogli sobie pozwolić⁷⁶.

⁷¹ T. Spear, op. cit., s. 27.

⁷² J.L. Krapf, *Travels*, s. 93.

⁷³ A.H.J. Prins, op. cit., s. 153, 155.

⁷⁴ M. Kayamba, op. cit., s. 86.

⁷⁵ T. Spear, *The Kaya Complex*, s. 57.

⁷⁶ A.H.J. Prins, op. cit., s. 77-78.

PÓŁNOCNI MIJIKENDA — MAŁE PLEMIONA

Niektórym plemionom obserwatorzy europejscy przypisywali posiadanie więcej niż jednej *kaya*, podobnie jak to miało miejsce u Digo. Gdyby było tak rzeczywiście, oznaczałoby to jakiś stopień ich politycznego rozbicia.

Wątpliwości budzić może samo pojęcie *kaya*. Według Guillaína była to rozległa, otoczona palisadą wieś na szczycie wzgórza, służąca do zebrania plemienia i obrony w sytuacji zagrożenia zewnętrznego⁷⁷. Krapf, znając duchowość Mijikenda, kładzie nacisk na kultowe znaczenie *kaya*. Jego zdaniem było to miejsce, gdzie rezyduje *finjo* i gdzie mieszkają duchy przodków⁷⁸. Obydwie te definicje wskazują na spełnianie przez *kaya* przynajmniej jednej z funkcji ośrodka centralnego plemienia: politycznej i obronnej, bądź sakralnej. Odpowiedź na to pytanie, która z tych funkcji była najważniejsza i czy możliwe było jej przeniesienie na większą liczbę ośrodków, może dać analiza sytuacji na terytorium Rabai w XIX w.

W 1848 roku było tam pięć wiosek (nie licząc osad Kamba i wiosek muzułmańskich). W tym samym roku w *kaya* Rabai (*kaya* Vokera) było 80 chat a w Rabai Mpia — 40. Oprócz tego były jeszcze trzy wioski, prawdopodobnie mniejsze⁷⁹. *Kaya* była jedynym punktem oporu plemienia w razie wojny. Odbływały się tam również ważniejsze uroczystości plemienne. Nie ulega wątpliwości, że w tym okresie starsi z *kaya* mieli głos decydujący w wielu sprawach. Oni też udzielali zgody na osiedlenie się na terytorium Rabai⁸⁰.

Ani w pismach Krapfa i Rebmanna, ani na jedynej ilustracji jaką dysponowałem, nie ma dowodu na istnienie jakichkolwiek umocnień w Rabai Mpia⁸¹. Resztki takich umocnień znalazła Ann Werner podczas swojej wizyty w pierwszej dekadzie XX wieku. Próbował również zwiedzić starą *kaya*, ale nie znalazła praktycznie żadnych śladów. Funkcje sakralne *kaya* pełniła w tym czasie Rabai Mpia⁸².

Wieś ta istniała od około 1815 roku. Miała powstać na skutek rozłamu w głównej *kaya* — Vokera⁸³. W 1844 roku, gdy Krapf pojawił się tam po raz pierwszy, w Rabai Mpia było zaledwie 25 chat. Miejsce to było bardzo dogodnie położone — zarówno ze względu na swe walory obronne jak i bliskość Mombasy⁸⁴.

Wiadomo, że w 1858 roku plemię przeżyło najazd Masajów i zostało wówczas zdziesiątkowane⁸⁵. Wówczas być może stara *kaya* uległa zniszczeniu a Rabai Mpia została otoczona palisadą i zaczęła pełnić funkcje sakralne. Nie można wykluczyć, że od tego czasu wszystkie wioski Rabai otaczane były palisadami — ich szczątki znajdowała Ann Werner w miejscu, gdzie miały znajdować się inne *makaya* na terytorium Rabai.

⁷⁷ C. Guillaín, op. cit., t. II, s. 271-272.

⁷⁸ J.L. Krapf, *Travels*, s. 176.

⁷⁹ C. Guillaín, op. cit., t. II, s. 271-272.

⁸⁰ J.L. Krapf, *Travels*, s. 141, 174, 177, 180.

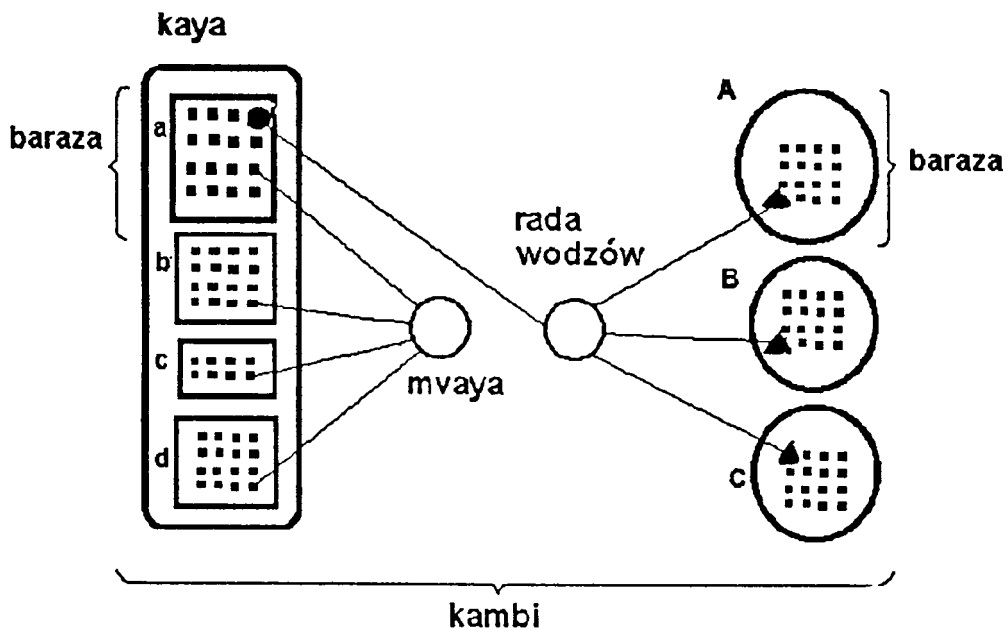
⁸¹ Widać to na przykładzie kłopotów Rebmanna, gdy zabronili oni wszystkim Rabai wyruszać z nim w jedną z podróży misyjnych, J.L. Krapf, *Travels*, s. 156.

⁸² A. Werner, op. cit., s. 329.

⁸³ J.L. Krapf, *Reisen*, t. I, s. 251.

⁸⁴ J.L. Krapf, *Travels*, s. 148.

⁸⁵ T. Cashmore, op. cit., s. 176.



- starszy uprawniony do zabierania głosu w kambi
 ▲ naczelnik wioski ● shehe

ryc. 2. Diagram ilustrujący relacje pomiędzy instytucjami politycznymi plemienia Rabai.

Zmiana modelu osadnictwa u małych plemion wymagała pewnych modyfikacji ustrojowych. Guillain pisał o pięciu „szejkach” u Rabai, z których najważniejszy miał być szejka z Rabai Mkuu (inna nazwa: Vokera — *kaya* Rabai)⁸⁶. Liczba ta odpowiada liczbie wiosek. Pewna wzmianka w dziennikach Krapfa sugeruje, że istniało jakieś kolegium pięciu naczelników wiosek, z których jednym była *shehe* — wódz centralnej *kaya*. Jego głos liczył się najbardziej⁸⁷. Rada taka mogłaby tworzyć przeciwwagę dla zdominowanej przez starszych z *kaya* rady starszych *mvaya*. Z notatek Krapfa wynika, że naczelnik Rabai Mpia nie cieszył się specjalnym poważaniem i mógł być znieważony przez współmieszkańca, za co ten ostatni nie poniósł żadnych konsekwencji⁸⁸.

Podobnie jak u Rabai, u pozostałych plemion należących do północnych Mijikenda nie można dopatrzeć się funkcjonowania więcej niż jednej *kaya*, rozumianej jako ośrodka o centralnym znaczeniu politycznym, pełniącego zarazem funkcje sakralne.

Konsekwencją powstania takiego konkurencyjnego centrum władzy, musiałyby być rozpad plemienia. Tradycje Mijikenda mówią o rozpadzie plemienia Chonyi po odłączeniu się grupy klanów, które w XIX wieku tworzyły plemię Jibana. Potwierdza to fakt, że wszystkie klany Jibana mają odpowiedniki o tej samej nazwie w plemieniu Chonyi.

⁸⁶ C. Guillain, op. cit., t. II, s. 271-2.

⁸⁷ J.L. Krapf, *Travels*, s. 180.

⁸⁸ J.L. Krapf, *Reisen*, t. I, s. 380.

W następstwie podobnego rozpadu powstały być może niewielkie plemiona: Kambe, Kauma, Ribe. Nazwy klanów często się wśród nich powtarzają, możliwe więc, że w przeszłości było to jedno plemię. Zarówno w tym, jak w poprzednim wypadku nie mamy do czynienia z absolutną separacją, bo w XIX wieku spokrewnione grupy plemion występują wspólnie w związkach z mombaskimi plemionami i prowadzą wspólne działania wojenne⁸⁹. W wypadku trzech ostatnich z wymienionych plemion fakt, iż podziały plemienne nie pokrywały się zupełnie z klanowymi, prowadził do utrzymania silnych więzi między członkami różnych plemion. Charles New został poinformowany przez członków plemienia Kauma o tym, iż mają oni drugą *kaya* o nazwie Ribe⁹⁰.

Dziwiętnastowieczni autorzy europejscy silnie akcentowali niewydolność systemu politycznego Mijikenda. Skrajny konserwatyzm powodowany zniewoleniem przez *ada* (zwyczaj) stał ich zdaniem na przeszkodzie do jakiegokolwiek poprawy losu tych ludów. New pisał: *The question with the Wanika is not „What is right?“, but „What is the custom?“ Reform they abominate; improvement of upon the old state of things is not allowed. The son must not aspire to anything better than his father has had before him. If a man dares to improve the style of his hut, to make a larger doorway or finer dress he is instantly fined and becomes the object of scathing ridicule —*⁹¹.

Angielski misjonarz nie wziął pod uwagę faktu, że prawo opierające się na zwyczaju wcale nie musiało być prawem niezmiennym i trwałym. Wręcz przeciwnie, jeśli zwyczaj kształtowany był przez precedensy — rozwiązania nowych problemów przed którymi stawało dane społeczeństwo, to w okresie burzliwych przemian, prawo musiało zmieniać się bardzo szybko.

Richard B u r t o n wypowiedział się o ustroju Mijikenda w sposób następujący: *The policy of the Wanyika is a rude and lawless liberty, equality, fraternity. None commands where none obeys — the headman plies his hoe, like the serf, in his little plot of maize or manioc —*⁹².

Trzeba pamiętać, że wszystkie te wnioski poczynione zostały na podstawie obserwacji plemion, utrzymujących stały, wręcz codzienny kontakt z wybrzeżem — Rabai i Ribe. „Korupcja” starszych była tam na porządku dziennym⁹³. Z drugiej strony ludność poddana była wpływow obcych. Prowadziło to do osłabienia tradycyjnych autorytetów i mogło powodować wrażenie anarchii.

Wobec braku aparatu przymusu, o stabilności systemu decydowały służące nadzorowaniu społeczności plemienia, które posługiwały się sankcją zjawisk nadprzyrodzonych. Coś co można nazwać generalnym przestraczem — wzbudzał wśród Mijikenda ceremoniał *muansa*. *Muansa* był rodzajem bębna, spreprowanego tak, że wydawał specyficzny dźwięk, przywodzący na myśl wielkiego chrząszcza. Jego użycie towarzyszyło wprowadzaniu nowych praw, ale także np. duszeniu zdeformowanych niemowląt⁹⁴.

⁸⁹ T. C a s h m o r e, op. cit., s. 179; A. W e r n e r, op. cit., s. 350-353.

⁹⁰ Ch. N e w, op. cit., s. 79-80. Spear potraktował tę informację dosłownie. „Drugą *kaya*” Kauma, Rabai Mpia, a także wioski Duruma wzmiankowane u Guillaína, uważa on za przejaw rozpadu ustroju *kaya* — jego zdaniem począwszy od lat czterdziestych XIX wieku na terytoriach wszystkich Mijikenda powstawały konkurencyjne ośrodki władzy, *subsidiary kayas*.

⁹¹ Ch. N e w, op. cit., s. 110.

⁹² R. B u r t o n, *Zanzibar: City, Island and the Coast*, t. II, London 1872, s. 94.

⁹³ J.L. K r a p f, *Travels*, s. 202.

⁹⁴ J.L. K r a p f, *Travels*, s. 163.

Oprócz tego w przededniu pory deszczowej odbywały się święta *muansa* — osobne dla kobiet i mężczyzn. Ceremonia ta związana była z modlitwami o deszcz. W bęben *muansa* uderzano zawsze w lesie, bęben mógł być oglądany jedynie przez osoby wtajemniczone. Wszystkie inne musiały się wówczas chować — w przeciwnym wypadku, karane były wysoką grzywną. Wtajemniczenie w obrzędy dostępne było teoretycznie wszystkim starszym, ale tylko nieliczni mogli sobie na nie pozwolić, wiązało się bowiem z wysokimi kosztami.

Uroczystości *muansa* odbywały się zarówno w pobliżu *kaya* jak i mniejszych wiosek. Krapf twierdził, że praktyki te zadomowiły się wśród Rabai niedługo przed jego przybyciem. Miały one przywędrować z południa, za pośrednictwem Digo⁹⁵.

Ann Werner utrzymuje, że istotną funkcją *muansa* było przeciwdziałanie rozprężeniu moralnemu społeczeństwa. Z punktu widzenia funkcjonowania systemu politycznego Mijikenda, ważne zdaje się to, że stowarzyszenie *muansa*, mające w ręku niewątpliwy instrument sprawowania władzy — strach — było instytucją umożliwiającą wejście do elity węższej niż np. wysoka rangą grupa wiekowa. W przeciwieństwie do możliwości nabycia praktyk wróżbiarskich i magicznych, przynależność do *muansa* nie zależała od urodzenia, lecz od majątku.

GIRYAMA

Nakreślony przez Krapfa, Burtona i New obraz leniwych Mijikenda, pasożytujących na cudzym handlu i unikających, w miarę możliwości, wszelkich zajęć z wyjątkiem pijaństwa i bezładnego politykowania, w żaden sposób nie przystaje do tego co wiemy o Giryama na podstawie relacji z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku. Angielscy kolonizatorzy podziwiali energię z jaką Giryama zagospodarowywali nowe tereny. Powstawały tam zarówno duże wsie obronne — z konieczności budowane na płaskim, zalesionym terenie — jak i niewielkie wioski także otoczone palisadą⁹⁶. Wydaje się że rola wodza wioskowego była tam nieco większa, niż w dawnych siedzibach Mijikenda, ale działały również rady starszych⁹⁷.

Podstawową jednostką organizacji terytorialnej Giryama był okręg (*mlalo*), na terenie którego znajdowało się od jednej do kilku wiosek. Jeśli w dystrykcie takim mieszkali reprezentanci różnych, niekoniecznie powiązanych ze sobą klanów i lineaży (co jest rzeczą naturalną, jeśli brać pod uwagę zasadę egzogamii), to konsekwencją będzie konieczność wyłonienia jakiegoś wspólnego ciała rozsądzającego spory. Władzę sądowniczą w dystrykcie sprawowała *mvaya* — rada złożona z dwóch najwyższych grup wiekowych.

Rada starszych *mvaya* miała swoją siedzibę, rodzaj klubu, na terenie każdego okręgu. Jej członkowie mieli specjalne uprawnienia — między innymi mogli w pewnych sytuacjach konfiskować inwentarz żywy, należący do członków plemienia i podobnie jak starszyzna w *kaya*, żyli na ich koszt.

W latach dziewięćdziesiątych na całym terytorium Giryama było około 40 okręgów *mlalo*. W każdym z nich mieściło się od jednej do kilku wsi.

⁹⁵ J.L. Krapf, *Travels*, s. 163, 174.

⁹⁶ F.D. Lugard, *op. cit.*, s. 71.

⁹⁷ T. Wakefield, *Rev. Th. Wakefield Fourth Journey to the Oromo Country, 1877*, PRGS IV (new series), 1882, s. 369; W.W.A. Fitzgerald, *op. cit.*, s. 69; F.D. Lugard, *op. cit.*, s. 92.

Kaya, choć z natury rzeczy nie była już głównym punktem obrony, zachowywała w tym okresie znaczenie nie tylko rytualne ale i polityczne⁹⁸. Rezydujący tam *fisi* (hiena) — „krąg wewnętrzny” starszych, nadzorował czary związane z zaklinaniem deszczu oraz wydawanie przepowiedni. Najwyższa władza znajdowała się w rękach *enye-tsi* (właściciele ziemi), ciała do którego należały trzy osoby kontrolujące całe terytorium *Giryama*. Były one wybierane na zasadzie rotacji z dwóch najwyższych kręgów wtajemniczonych. Kadencja *enye-tsi* trwała w okresie pomiędzy rytami przejścia (4 lata). Jego członkowie mieli prawo zwoływać obrady zgromadzenia *kambi*. Trzy wspomniane osoby być może reprezentowały trzy „prowincje” *Giryama*: *Weruni* (dawne terytoria plemienne w pobliżu *kaya*), prowincję centralną i północną.

Istotnym instrumentem sprawowania władzy u *Giryama* zdaje się być instytucja nauk inicjacyjnych, które musieli przejść kandydaci na wojowników. Nadzorował te nauki przewodniczący rady *fisi*⁹⁹. Sprawował on nadzór ideologiczny nad dużą grupą młodych ludzi, mających w niedługim czasie stać się siłą zbrojną plemienia. Sam charakter tej funkcji, polegającej przecież na instruowaniu przyszłych wojowników, wskazuje, że pełnić ją musiała osoba o sporej wiedzy wojskowej.

Być może kimś takim był właśnie *Fungo*, w tradycji plemienia najwybitniejszy jego przywódca w XIX wieku, który obronił je przed *Oromo* i *Masajami*. Od jego imienia nazwana została później *kaya* *Giryama*. Nie ma jednak dowodów na to, że plemię to miało jakąś organizację militarną obejmującą całe jego terytorium i działającą wspólnie. Tradycje o długoletnich wojnach z małymi plemionami *Mijikenda* wskazują raczej na coś innego. W walkach tych brały zapewne udział tylko grupy bezpośrednio zaangażowane w konflikt, inaczej nie trwałyby one tak długo.

Na terenach *Giryama* kwitło zjawisko „masonerii”. Powstawały tajne stowarzyszenia o funkcjach analogicznych do stowarzyszeń *muansa*. Duże wpływy miały osoby mające zdolność jasnowidzenia. Często były to kobiety¹⁰⁰. Obserwacje *Krapfa* dokonane u *Rabai* wskazują, że osoby jasnowidzące były ściśle powiązane z przywódcami plemienia i dzieliły się z nimi dochodami¹⁰¹.

Przyglądając się instytucjom politycznym *Giryama* z końca XIX wieku, można dojść do wniosku, że przenosząc się na nowe tereny zabierali oni ze sobą dotychczasowe wzory ustrojowe. Sama natura tego procesu, wymagająca pewnej sprawności organizacyjnej a przede wszystkim przedsiębiorczości i skłonności do ryzyka — cech przypisywanych zwykle ludziom młodym, mogłaby sugerować potrzebę wprowadzenia mowych form rządzenia, na przykład opartych na silniejszej władzy wodzowskiej.

Żeby uzyskać odpowiedź na pytanie, dlaczego tak się nie stało, warto spojrzeć na przyczyny jakie powodowały członkami plemienia emigrującymi z *kaya*. Można ich szukać w samym ustroju *kaya*, którego konserwatyzm mógł być uciążliwy dla jednostek chcących się bogacić i nie godzących się na wszechwładzę starszych. *Giryama* w przeciwieństwie do *Rabai* nie zaniechali całkowicie organizacji małych

⁹⁸ Spear przytacza tradycje mówiące, że na początku XIX wieku niektóre klany próbowały założyć własną *kaya*, ale później „pogodziły się” z resztą plemienia. T. S p e a r, *The Kaya Complex*, s. 108.

⁹⁹ W.W.A. F i t z g e r a l d, op. cit., s. 110-111.

¹⁰⁰ T. C a s h m o r e, op. cit., s. 172. Jasnowidząca *Mikitili* była jedną z trzech osób kierujących *Giryama* w czasie antybrytyjskiego powstania *Giryama* w 1914 roku.

¹⁰¹ J.L. K r a p f, *Reisen*, t. I, s. 276.

karawan w latach sześćdziesiątych XIX wieku. Przywódcy karawan byli zarazem inicjatorami ekspansji *Giryama*¹⁰². Trzeba jednak pamiętać, że przez większą część roku życie jednostki toczyło się poza *kaya* — związane było ono wtedy z gospodarującą wspólnie na roli grupą pokrewieństwa. Udział w karawanach ograniczał jeszcze bardziej kontrolę nad życiem jednostki, którą sprawowali starsi.

Pewnej atrakcyjności przydawał gerontokracji u *Mijikenda* fakt, iż każdy członek społeczności miał względną pewność znalezienia się z czasem w składzie przynajmniej lokalnej elity rządzącej. Można to zilustrować cytatem zanotowanym przez Krapfa u *Rabai Mpia*; młodzi śpiewają tam swą ulubioną pieśń: „Jesteśmy jeszcze młodzi, ale będziemy starszymi”¹⁰³.

Podstawowym problemem plemion przeżywających wzrost demograficzny zdaje się być głód ziemi. Ziemia, należąca do plemienia, uważana była w zasadzie za własność wspólną, choć prawa do jej użytkowania mogły być dziedziczne. Ziemią wspólną dysponowały instytucje kolektywne plemienia. Nie oznacza to jednak, że miały w tym zakresie pełną władzę. Według *Prinsa* u *Mijikenda* pewne obszary ziemi przypisane były do pewnych klanów lub rodów¹⁰⁴.

Za główną funkcję polityczną, pełnioną przez klan na poziomie *kaya*, można uznać obronę praw swoich członków do ziemi. Można sobie wyobrazić klan, który czuje się pokrzywdzony jej podziałem (np. wzrostowi jego liczebności nie towarzyszy wzrost przyznanego przez *kambi* areалу). Klan taki zrywa z plemieniem i zakłada konkurencyjny ośrodek władzy. Tak było właśnie u *Giryama*¹⁰⁵. Po pewnym jednak czasie okazuje się, że utrzymanie więzi politycznych ze współplemieńcami jest konieczne.

Jednym z powodów była zapewne konieczność wspólnej obrony przed nomadami, innym — preferowanie zawierania małżeństw poza obrębem własnego klanu. Przyczyny te wspomagane były z pewnością przez istnienie przyjaznych więzi pomiędzy członkami grup wiekowych, które w jakimś sensie kolidowały z więziami wewnątrz własnej grupy pokrewieństwa. Rezultatem było zachowanie centralnej *kaya* aż do czasów kolonialnych.

Terytoria *Giryama* przyciągały przedstawicieli innych plemion *Mijikenda*, a także zbiegłych niewolników. Imigrantów tych traktowano zupełnie inaczej niż na przykład członków plemienia *Kamba*. Posługując się zbliżonym językiem i będąc wychowanymi w podobnej kulturze mogli łatwiej się zasymilować. Jednak gdy zakładali one własne wioski, nie traktowano ich na tych samych zasadach co wioski *Giryama*¹⁰⁶.

Taką wioskę założył *Nganyo*, pochodzący z plemienia *Digo*. Jego ojciec przywędrował do *kaya* *Giryama* w latach trzydziestych. On sam, po wzbogaceniu się na handlu, założył własną osadę, złożoną z dwustu chat i zamieszkaną przez około 1200 ludzi. Miał tam plantacje, na których zatrudniał m.in. zakupionych przez

¹⁰² Spear zestawiając relacje z *makaya* według których odwiedzający je Europejczycy zastawali tylko starszych, z informacjami na temat roli przywódców karawan, buduje teorię „rewolucji pokoleniowej”, jaka miała się dokonać u *Mijikenda* w XIX wieku, towarzysząc procesom rozkładu ustroju *kaya*. Koncepcja traktowania generacji jako antagonistycznie nastawionych grup społecznych nie wydaje się słuszna i nie znajduje wystarczającego potwierdzenia w źródłach.

¹⁰³ CMR, I, 1847, s. 10-11.

¹⁰⁴ A.H.J. Prins, op. cit., s. 84.

¹⁰⁵ E.C. Baker, *Notes on Digo*, TNR 1949, s. 16-29.

¹⁰⁶ W.W.A. Fitzgerald, op. cit., s. 100-101.

siebie niewolników. Był on postacią cieszącą się w skali lokalnej sporym prestiżem i prowadzącą niezależną od plemienia politykę¹⁰⁷. Inną wioską o podobnym charakterze była, opisana przez Lugarda, Fuladoyo — stolica okręgu, na którego terenie znajdowało się kilka wsi zamieszkałych przez 600 byłych, zbiegłych z Takaungu niewolników¹⁰⁸.

Władza nad społecznością złożoną ze zbiegłych niewolników oraz imigrantów nie podlegała ograniczeniom ze strony tradycyjnych instytucji politycznych i wykazywała więcej cech autorytaryzmu. Być może tylko szybkie nadejście okresu kolonialnego nie pozwoliło na jakieś istotniejsze przeobrażenia ustrojowe u Giryama, które mogłyby zostać spowodowane istnieniem takich pojedynczych ośrodków silnej władzy.

PODSUMOWANIE I WNIOSKI

Ustrój *makaya*, od czasu ich powstania w XVII wieku, podlegał niewątpliwie zmianom. O ile wiele wskazuje na to, iż początkowo istniało wśród Mijikenda silne wodzostwo, oparte na supremacji pewnych klanów, to w XIX wieku u północnych Mijikenda mamy do czynienia z systemem, w którym udział we władzy biorą szerokie grupy starszych mężczyzn, uczestniczące w zgromadzeniach odbywających się na szczęblu klanu (*baraza*) i plemienia (*kambi*). Faktycznie rządili tylko nieliczni, którzy osiągnęli odpowiedni stopień inicjacji. Skupieni byli oni w kilk osobowym zgromadzeniu *mvaya*. Udział we władzy politycznej nie wiązał się z wyższym statusem materialnym biorących w niej udział, a tylko z okazjonalnymi korzyściami.

Dziedziczne stanowisko wodza plemienia *shehe* zostało znacznie zredukowane m.in. na skutek osłabienia roli militarnej Mijikenda w związkach politycznych z Suahilijczykami. Z tym stanowiskiem nie wiązało się posiadanie faktycznej władzy, lecz jedynie potencjalna możliwość jej zdobycia.

Formalnie rzecz biorąc u Mijikenda nie istniał żaden aparat przymusu. Jego rolę spełniała, obejmująca ogół chłopców i mężczyzn, organizacja wiekowa. Nadzór nad młodszymi grupami sprawowali w niej przedstawiciele starszych. Istniały dwie formy „fiskalizmu” grupy rządzącej: grzywny nakładane przez *kambi* oraz opłaty związane z ceremoniami przejścia i naukami przygotowującymi do nich.

W wyniku przemian które nastąpiły w ciągu XIX wieku północne plemiona Mijikenda zachowały ustrój oparty na centralnej pozycji *kaya*, przystosowując go jedynie do nowych potrzeb. Małe plemiona, skupione na terytoriach przylegających do wybrzeża, wchodziły w stały kontakt z muzułmanami a także z przedstawicielami handlujących plemion z interioru. Przyczyniało się to do pewnej anarchizacji życia politycznego, ale nie dezintegracji plemion.

Mimo wzmocnienia pozycji naczelnika wioski wśród patrylinearnych Giryama, egzogamiczne klany i rody tworzyły terytorialne wspólnoty polityczne, w których funkcjonowały instytucje kolegialne będące naturalną kontynuacją ustroju *makaya*. Więzy pomiędzy okręgami zapewniały ponadklanowe instytucje wiekowe, dla których bazą ideologiczną była *kaya*. System grup wiekowych, w postaci uformowanej przez potrzeby społeczności patrylinearnej, mógł być czynnikiem stabi-

¹⁰⁷ T. Spear, *The Kaya Complex*, s. 116.

¹⁰⁸ F.D. Lugard, op. cit., s. 60-71, 215.

zującym ustrój demokratycznej gerontokracji, nawet przy tak znacznym rozwoju demograficznym i terytorialnym jak u Giryama, oraz silnych oddziaływaniach wielu obcych ośrodków politycznych.

U Digo pojedyncza wioska zarządzana była przez głowę jedynej (choć podwójnej) struktury pochodzeniowej. Okręgi rządzone były przez wodza *kaya mudzini*, ośrodka politycznego klanu *fuko*. Mimo wszystkich cech, upodabniających ten ośrodek władzy do *kaya* u północnych pobratymców — zarówno usytuowania jak i funkcji obronnych, ustrój polityczny Digo nie wymagał czynnika integrującego jakim u północnych Digo było *sacrum* umiejscowione w *kaya*. Również podobne z pozoru instytucje wiekowe pełniły u Digo zupełnie odmienne funkcje — nie zapewniały „poziomej” solidarności rozproszonych grup krewniczych. Grupy te wiązały się na zasadzie podporządkowania się silniejszym przez słabszych, co potwierdzane było przez zawarcie formalnego pokrewieństwa.

Wchodzeniu północnych Mijikenda w krąg gospodarki towarowej towarzyszyło powstawanie i wzrost instytucji „paramasońskich”, jak stowarzyszenia *muansa*. Niezależnie od ich zasadniczych funkcji, ich powstanie można traktować jako przejaw tendencji „antydemokratycznych” — do zawężenia kręgu władzy na podstawie kryterium zamożności.

Porównując jednostki terytorialno — polityczne u poszczególnych plemion Mijikenda, można sklasyfikować je w sposób następujący ze względu na rozmiary i realizowane przez nie funkcje:

— najmniejszą taką jednostką byłoby terytorium „małego” plemienia (III), skupionego wokół *kaya*, wraz z niewielkimi, położonymi wokół niej, osadami, czemu odpowiadał okręg *mlalo* u Giryama oraz terytorium klanu *fuko* u Digo; istniejące w ramach tych niewielkich jednostek instytucje polityczne skupiały swą działalność na wewnętrznych sprawach mieszkańców;

— następnym szczeblem (II) byłby rodzaj federacji okręgów u Giryama (Weruni, Centralni Giryama, Północni Giryama), lub konfederacja dwóch — trzech małych plemion (np. Kambe, Kauma, Ribe), być może także Rabai, lub władztwo wodza *kubo* u Digo; przynajmniej w dwóch ostatnich przypadkach były to struktury realizujące politykę zewnętrzną;

— najwyższy szczebel (I) to organizacja obejmująca całe terytorium rozróżnionego plemienia, które występuje u Giryama i Duruma (u Digo dopiero w epoce kolonialnej); tutaj decydujące znaczenie miały funkcje integrujące członków plemienia wokół wspólnych wartości i kształtujące potencjalną zdolność do wspólnych działań militarnych.

Charakterystyczną cechą terytoriów plemiennych północnych Mijikenda, niezależnie od ich wielkości, był brak ciągłości terytorialnej. W ich ramach istniały enklawy innych grup etnicznych nie podlegające zwierzchności władz plemienia, ale przez nie akceptowane.

tabela 2

Instytucje i ośrodki władzy wybranych plemion Mijikenda

I. WIELKIE TERYTORIUM PLEMIENNE			
	główny ośrodek władzy (1)	przywódca (2)	organy kolektywne władzy (3)
<i>Digo</i>	(—)	(—)	(—)
<i>Giryama</i>	kaya Weruni	(—)	enye-tsi; fisi
<i>Ribe</i>	(—)	(—)	(—)
II. FEDERACJA OKRĘGÓW			
	1	2	3
<i>Digo</i>	kaya mudzini	m.in. kubo	?
<i>Giryama</i>	?	jeden z członków	?
<i>Ribe</i>	(—)	enye-tsi (?)	porozumienie starszych
		?	plemion: Ribe, Kambe, Kauma (?)
III. OKRĘG			
	1	2	3
<i>Digo</i>	kaya mudzini	dzumbe	rada starszych
<i>Giryama</i>	stolica okręgu	?	mvaya
<i>Ribe</i>	kaya Ribe	shehe	mvaya, kambi
IV. WIOSKA			
	(-)	2	3
<i>Digo</i>		przywódca lineazu	3 — osobowa rada ngambi
<i>Giryama</i>		— mtumiya	baraza
<i>Ribe</i>		naczelnik wioski	baraza
		naczelnik wioski	

A. Karpiński — Criminality in Lvov in the 16th and 17th century

Using Lvov's municipal acts the author presents the environment of Lvov's criminals, its connections with other cities and the province, and the most frequent occurrence kinds of crimes and punishes. Specificity of the Lvov's criminality had connections with the trade character of the city and the ethnical differentiation of its inhabitants.

**C. Taracha — The Spanish embassy in Poland 1760-1764.
The organisation and performance of a duty**

The author describes the Spanish embassy in Warsaw in the oldest period of its performance of a duty. The author describes the circumstances of its rise and closing down, personal staff, race and ways of the circulation of informations, codes, finances and the activities of the embassy: reports and representative intentions. The author compares the embassy in Warsaw with the other Spanish diplomatic agencies widely. The article is mostly based on the Spanish government's archives.

M. Pawelczak — Political systems of stateless societies in East Africa. The Mijikenda tribes at the period of the economic boom in the 19th century

The author analyses the social and political structure of the ethnic group which was at the pre-state degree of development. The author underlines the existence of factors which dynamized this structure, connected with a colonization of new areas and contacts with outside world, leading to the integration or desintegration of particular tribe groups. For the main factor which stabilised the described structure the author thinks the fact of taking up important decisions by the generality of men being in a suitable age. It gave each member of Mijikenda potential or real possibility of participation in the exercising of power. The first hand base of the article are the European travellers reports and Mijikenda tribe traditions.

J. Kozłowski — Higher clerks of provinces and districts in the Kingdom of Poland (1867-1875)

The Russian administration in the Kingdom of Poland, after the January uprising (1863), was an important instrument of the czarism's politics at the Vistula, because of realisation of the dispolonisation program. The author, basing on the materials from Moscow, Warsaw and provincial files (especially on personal acts) presents the collective portrait of higher clerks, regarding their descend, education, material conditions and typical history of a career. The article brings a lot of unknown up to nowadays biographic informations about governors, vice-governors and district leaders.

MATERIALS**L. Jaśkiewicz — From the history of the Polish Socialist Party: Vilna's repercussions of the Łódź mishap**

The author publishes documents discovered in the Historical Archives in Vilna which were referred repercussions about the discovery by the Russian police in February 1910 in Łódź the secret