

Język i literatura suahili:
konteksty społeczno-kulturowe

JĘZYKI I KULTURY AFRYKI
LANGUAGES AND CULTURES OF AFRICA

Tom 9

Zespół redakcyjny
IWONA KRASKA-SZLENK
MARCIN KRAWCZUK
NINA PAWLAK
EWA WOŁK-SORE

Język i literatura suahili: konteksty społeczno-kulturowe

Pod redakcją
IWONY KRASKI-SZLENK I BEATY WÓJTOWICZ



WARSZAWA 2021

Publikacja sfinansowana przez Narodowe Centrum Nauki, grant nr 2018/31/B/HS2/01114
i Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego



Recenzent: dr Izabela Will

Projekt okładki: Agnieszka Miłaszewicz

Na okładce wykorzystano motyw zdobniczy tradycyjnych drzwi z Zanzibaru.

Redakcja językowa: Hanna Januszewska

© Copyright by Authors and Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego,
Warszawa 2021

ISBN 978-83-8017-409-2



Przygotowanie do druku:
Dom Wydawniczy ELIPSA
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel. 22 635 03 01, e-mail: elipsa@elipsa.pl,
www.elipsa.pl

Spis treści

Przedmowa	7
Iwona Kraska-Szlenk <i>Język suahili i kulturowe konceptualizacje: zarys problematyki</i>	9
Beata Wójtowicz <i>Kategorie (nie)izomorficzne w języku polskim i suahili</i>	30
Magda Bitner <i>Gramatyka suahili wyzwaniem dla tłumacza: wybrane zagadnienia ekwiwalencji przekładu</i>	48
Maria Piotrowska <i>„Twój głos, Twoja przyszłość”. Kampania edukacyjna adresowana do kobiet w kenijskich wyborach z roku 2017</i>	78
Dominika Koniecka <i>Socjolingwistyczny status języka kimeru w Kenii</i>	104
Izabela Romańczuk <i>Dyskursy honoru, moralności i władzy na podstawie sztuki Heshima yangu</i>	128
Iwona Kraska-Szlenk <i>Postacie kobiece w suahilijskich „opowieściach zmyślonych” z XIX wieku</i>	142
Marcin Kostecki <i>„Autobiografia” Hamada bin Muhammada al-Murjebiego jako narracja o przeszłości</i>	163
Adam Zdzięborski <i>Społeczno-kulturowy kontekst kuchni Afryki Wschodniej</i>	181

Przedmowa

Monografia jest kolejną w serii publikacją Katedry Języków i Kultur Afryki UW poświęconą zagadnieniom języka i literatury suahili. Autorzy omawiają różnorodne zagadnienia szczegółowe z tych dziedzin z perspektywy interdyscyplinarnej i w szerokim kontekście społeczno-kulturowym. Pierwsze trzy artykuły przedstawiają zagadnienia językowe w ujęciu nurtu językoznawstwa kognitywnego, leksykografii, jak również translatoryki, koncentrując się na różnicach pomiędzy językiem suahili a polskim. Przejawy różnych form kulturowych conceptualizacji w języku suahili zobrazowane są przykładami z leksykonu, gramatyki i pragmatyki językowej. Kolejne dwa artykuły poruszają tematykę socjolingwistyczną kreśląc obraz funkcjonowania suahili w różnych domenach, na tle innych języków regionu. Trzy artykuły poświęcone są dziełom współczesnej literatury i dziewiętnastowiecznej oratury suahili, pokazując jak w utworach literackich uwidaczniają się wartości i normy społeczne. Tom zamyka kulturowe spojrzenie na kuchnię Afryki Wschodniej.

Dziękujemy Autorom, w większości zawodowo związanym z Katedrą Języków i Kultur Afryki, za ich zaangażowanie w powstanie publikacji oraz dr Izabeli Will za wnikliwą recenzję. Publikacja jest częścią projektu badawczego Opus 16 i została sfinansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki, grant nr 2018/31/B/HS2/01114.

Iwona Kraska-Szlenk i Beata Wójtowicz

Język suahili i kulturowe konceptualizacje: zarys problematyki¹

IWONA KRASKA-SZLENK

1. Wstęp

Pytania o wzajemne powiązania pomiędzy językiem i kulturą, choć mają długoletnią tradycję, nadal wzbudzają ogromne zainteresowanie nie tylko wśród językoznawców, ale też badaczy innych dziedzin, jak na przykład, filozofii, psychologii czy antropologii kulturowej. Za pionierów tego kierunku badań zwykle uważa się amerykańskich strukturalistów, takich jak Franz Boas, Edward Sapir i Benjamin L. Whorf, choć podobne idee rozwijali też dziewiętnastowieczni filozofowie i językoznawcy niemieccy, a w szczególności Wilhelm von Humboldt. Współcześnie paradygmat językowo-kulturowy stosują różne nurty badawcze językoznawstwa, określane ogólną nazwą etnolingwistyki lub językoznawstwa kulturowego (antropologicznego). Warto tu wymienić osiągnięcia polskiej szkoły etnolingwistyki prowadzącej od czterdziestu lat badania tzw. Językowego Obrazu Świata (por. Bartmiński 2009), publikowane m.in. w ukazującym się od 1988 r. czasopiśmie *Etnolingwistyka*, a także ważniejsze publikacje językoznawstwa kognitywnego, które ukazały się w polskim tłumaczeniu, jak np. Lakoff i Johnson (1988) [1980], Lakoff (2011) [1987], Kövecses (2011) [2002]. Tematyka pogranicza języka i kultury znajduje również istotne miejsce w obszarze badań antropologicznych nad tzw. *modelami kulturowymi* (Geertz 1973, Holland i Quinn 1987), które stanowią *modele rzeczywistości*, a jednocześnie *modele dla rzeczywistości*. Jak pisze Burszta, „wiedza kulturowa pełni dwojaką funkcję – jest modelem „czegoś”, gdyż nadaje sens otaczającej rzeczywistości, oraz modelem „dla” w tym rozumieniu, że „podpowiada” mentalne wzory dla odpowiednich zachowań” (1998: 55). Postulat ścisłego związku między językiem, konceptualizacją i zachowaniami społeczno-kulturowymi współgra też ze współczesnymi badaniami kognitywnymi (w tym, neurolingwistycznymi, psycholingwistycznymi) rozwijanymi intensywnie od lat 1980., które

¹ Badania do artykułu częściowo finansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki, grant nr 2018/31/B/HS2/01114.

pokazują na materiale empirycznym, że wiedza ma podstawę doświadczeniową i „ucieleśnioną”². Co więcej, badania ostatnich lat (np. Casasanto 2016, 2017) potwierdzają, że związek między językiem a ludzką myślą przebiega dwukierunkowo: struktury językowe odzwierciedlają świat w sposób, w jaki go pojmujemy, a jednocześnie zawarta w tych strukturach kategoryzacja i konceptualizacja pojęć w istotny sposób kształtuje ich rozumienie, w efekcie czego różne języki całkiem dosłownie reprezentują różne światy. Najnowsze badania potwierdzają zatem i rozwijają tezę nazywaną hipotezą Whorfa-Sapira (od nazwisk wspomnianych już amerykańskich strukturalistów Benjamina Whorfa i Edwarda Sapira) o ścisłym związku między językiem, kulturą oraz wartościami i zachowaniami społecznymi³. Interakcję pomiędzy językiem odbijającym, a z drugiej strony kreującym rzeczywistość zaobserwować można na przykładzie emocji, które stosunkowo łatwo dają się kształtować za pomocą manipulacji językowej, co powszechnie wykorzystywane jest w przestrzeni publicznej w reklamie czy dla celów politycznych. W sposób bardziej subtelny modele kulturowe uwidaczniają się niemal w każdym obszarze struktur i pragmatyki językowej w postaci skonwencjonalizowanych wzorców, które organizują procesy poznawcze i utrwalone są w reprezentacjach mentalnych.

W kulturowo-zorientowanym nurcie językoznawstwa kognitywnego, który przyjmuję jako podstawę metodologiczną tego artykułu, współzależności między językiem a kulturą opisuje się za pomocą narzędzi teoretycznych nazywanych ogólnie *kulturowymi konceptualizacjami* (Sharifian 2011), kładąc w ten sposób nacisk na ich strukturę pojęciową. Jednym z najlepiej opisanych w ostatnich dekadach przejawów kulturowych konceptualizacji jest tzw. *metafora pojęciowa*, która kształtuje struktury językowe, ale też organizuje nasz system pojmowania. Metafora umożliwia zrozumienie rzeczy abstrakcyjnych za pomocą lepiej utrwalonych w naszej świadomości pojęć konkretnych, bliższych bezpośrednio doświadczeniu fizycznemu. Pozwala ustrukturyzować złożone pojęcia, odwołując się do lepiej poznanych dziedzin źródłowych, czerpiąc z doświadczenia indywidualnego i społecznego. W klasycznej już publikacji *Metafory w naszym życiu* (Lakoff i Johnson 1988, I wyd. angielskie z 1980 r.) amerykańscy badacze pokazują, jak metafora pojęciowa kształtuje z jednej strony język, odbijając się w nim za pomocą konkretnych wyrażań, a z drugiej – odzwierciedla i porządkuje system pojęć i wartości. W ujęciu kognitywnym, znajoma sfera doświadczeń nazywana jest *domeną źródłową* metafory, a jej cel stanowi *domena docelowa*. Między dwiema domenami odbywa się proces częściowego *rzutowania* poszczególnych elementów. W literaturze omówiono już wiele typowych metafor kultury zachodniej, takich jak np. MIŁOŚĆ TO PODRÓŻ, por. *związek zmierza donikąd*, CZAS TO PIENIĄDZ, por.

² Historię badań kognitywnych nad tzw. *ucieleśnionym poznaniem* (ang. *embodied* lub *situated/grounded cognition*) można znaleźć w publikacji Barsalou (2010).

³ Należy podkreślić, że współczesne poglądy dalekie są od tzw. determinizmu językowego, niekiedy niesłusznie przypisywanego tym badaczom, por. dyskusję w Sharifian (2017).

kosztuje mnie to dużo czasu, czy GNIEW TO GORĄCY PŁYN W POJEMNIKU, por. *wszystko się we mnie gotuje* (Lakoff i Johnson 1988, Lakoff 2011, Kövecses 2011).

Poza metaforą pojęciową, kulturowe konceptualizacje mogą mieć różne inne formy i obserwujemy je nie tylko w strategiach dyskursywnych, ale również w strukturze leksykonu i gramatyki. Metafora, a także metonimia, stanowią podstawowe mechanizmy umożliwiające rozszerzenia semantyczne kategorii leksykalnych, dzięki czemu stanowią one elastyczne pojęcia, dostosowujące swoje znaczenie do określonego kontekstu zdaniowego i sytuacyjnego. Częste użycie niektórych ze znaczeń prowadzi do ich konwencjonalizacji i polisemii, reprezentowanej jako sieć powiązań między znaczeniem źródłowym i jego rozszerzeniami. Obserwując leksykony różnych języków, można zauważyć zarówno podobieństwa, jak i różnice kulturowe w wykorzystywaniu polisemii w konceptualizacji. Przykładem, opartym na materiale porównawczym licznych języków, mogą być nazwy części ciała człowieka, które w zależności od określonych modeli kulturowych stają się domeną źródłową dla różnych pojęć konkretnych i abstrakcyjnych (np. Sharifian i in. 2008, Kraska-Szlenk 2014). W wielu językach narządy wewnętrzne konceptualizowane są jako „pojemniki na uczucia”, ale mogą to być różne organy, jak np. ‘serce’ w modelu kulturowym języka polskiego czy suahili, ‘wątroba’ w języku indonezyjskim czy dogon, a ‘żołądek’ w japońskim czy w australijskim języku thaayorre. Na podobnej zasadzie, w europejskim kręgu kulturowym, ale również w suahili, zdolności intelektualne „ulokowane” są w głowie, a „instrumentem” nabywania wiedzy są ‘oczy’, podczas gdy w rodzimych językach Australii „narzędziem”, jak i „miejscem” gromadzenia wiedzy zwykle są ‘uszy’. Zdarzają się też języki, w których zarówno emocje, jak i intelekt metaforycznie „ulokowane” są w jednym organie; ta konceptualizacja charakteryzuje np. język chiński, w którym takim „centrum zarządzania” jest ‘serce’. Pośród różnych rozszerzeń semantycznych, nazwy części ciała rzutowane są często na różnorodne obiekty i ich części, por. polskie wyrażenia *oko cyklonu*, *główka salaty*, *u stóp góry*, *w sercu miasta*. Mimo iż niekiedy znajdujemy podobieństwa w tym zakresie między różnymi, niespokrewnionymi ze sobą językami, obserwujemy też różnice, np. w suahili, w przeciwieństwie do języka polskiego, możliwe są następujące wyrażenia, odzwierciedlające różne niż w polskim konceptualizacje: *jicho la ua* ‘pączek (dosł. ‘oko’) kwiatu’, *kichwa cha kitabu* ‘tytuł (dosł. ‘głowa’) książki’, *uso wa meza* ‘powierzchnia (dosł. ‘twarz’) stołu’, *mkono wa tembo* ‘trąba (dosł. ‘ręka’) słonia’.

Podsumowując te wstępne rozważania, zarówno leksykon, jak i względy pragmatyczne w uzusie językowym, a okazjonalnie nawet reguły gramatyczne, kształtują się pod silnym wpływem czynników kulturowych. W kolejnych sekcjach prześledzimy je na wybranych przykładach w odniesieniu do języka suahili.

2. Kulturowy leksykon

2.1. Czynniki historyczne

Słownictwo języka z pewnością stanowi ten obszar badań, gdzie najłatwiej zaobserwować można wpływy kulturowe w języku. Zaznaczają się one już na poziomie istnienia określonych kategorii leksykalnych lub ich braku (por. Wójtowicz w tym tomie), zakresu semantycznego słów, a także ich źródłosłowu i budowy morfologicznej. Dostosowanie słownictwa języka do danej kultury gwarantuje efektywną komunikację, dlatego naturalne jest, że większe zróżnicowanie i uszczegółowienie słownictwa zauważa się w tych domenach życia, które są społecznie ważne i o których często mówimy. Dotyczy to słów użytku codziennego, nazywających przedmioty w naszym otoczeniu, bliskie nam osoby, spożywane pokarmy, charakterystyczne czynności i wiele innych pojęć konkretnych, z którymi obcujemy w danej kulturze. Słownictwo również odzwierciedla warunki naturalne, w których żyje określona społeczność, a także ich wartościowanie. Słownictwo kulturowe zawiera też słowa-klucze (por. Wierzbička 2007) odnoszące się do pojęć abstrakcyjnych, istotnych w życiu duchowym i społecznym, często trudne do zrozumienia przez osoby spoza danej społeczności i niełatwo tłumaczone na inny język. Badając leksykon danego języka mamy też wgląd w historię języka i ludności nim mówiącej, a przede wszystkim kontaktów z innymi społecznościami i ich wpływów. Rozważania zacznę od tej ostatniej kwestii, a mianowicie, kształtowania się słownictwa suahili na przestrzeni wieków.

Genetycznie suahili należy do grupy języków bantu rodziny nigeryjsko-kongijskiej i przyjmuje się, że wyodrębnił się około roku 800. Odziedziczone wyrazy bantuskie stanowią główny trzon języka suahili, zwłaszcza w zakresie słownictwa najczęściej używanego. Nurse i Hinnebusch (1993) szacują, że lista stu słów podstawowych zawiera, w zależności od dialektu, 70–90% słownictwa bantu, 4–17% zapożyczeń z innych języków afrykańskich i tylko 2–8% zapożyczeń z języków „zamorskich”, takich jak arabski czy perski. Liczba zapożyczeń z innych języków rośnie wraz z rozszerzeniem badanej listy słów, do ok. 20% dla listy tysiąca wyrazów słownictwa podstawowego, a nawet do znacznie większej ich liczby, jeśli weźmiemy pod uwagę rzadko używane słownictwo specjalistyczne.

Rdzenne słownictwo suahili odkrywa przed nami kulturę rolniczych ludów Bantu, którzy poza pracą na roli zajmowali się łowieniem ryb, hodowlą, polowaniem, wytapianiem i obróbką żelaza. Poza nazwami zbóż i innych roślin (np. *maharage* ‘fasola’, *boga* ‘tykwa’, *muwa* ‘trzcina cukrowa’, różne gatunki palm) do słów rdzenne bantuskich należą nazwy zwierząt, pokarmów (np. *mkate* ‘chleb’, *pombe* ‘piwo’), narzędzi i innych artefaktów (np. *jembe* ‘motyka’, *panga* ‘maczeta’, *kisu* ‘nóż’), ale również pojęć abstrakcyjnych, w tym związanych z wierzeniami religijnymi (np. *mungu* ‘bóg’, *mzimu* ‘duch przodka’) i etyką (np. *utu* ‘natura ludzka, człowieczeństwo, ludzka dobroć’, *uungwana* ‘szlachetność, szlachetne pochodze-

nie’). Czasami kulturę wczesnych Bantu pozwala odkryć budowa morfologiczna rdzennych wyrazów. Na przykład, wyraz *nyumba* ‘dom’ derywowany jest od czasownika *umba*, który w przeszłości oznaczał ‘lepić z gliny’, zatem etymologicznie *nyumba* to ‘gliniana chata’.

Historycznie ludność Suahili zamieszkiwała pas wybrzeża Afryki Wschodniej rozciągający się od południowej Somalii do północnych krańców Mozambiku. Nieliczne wzmianki greckie z początku naszej ery i późniejsze źródła, głównie arabskie, potwierdzają, że na wschodnioafrykańskim wybrzeżu już w owych czasach, a więc jeszcze przed okresem suahilijskim, istniały osady handlowe i miasta prowadzące ożywioną wymianę dóbr z odległymi krajami basenu Oceanu Indyjskiego; w późniejszym czasie kontrola handlu przeszła w ręce ludności Suahili (por. Kraska-Szlenk 2015, Nowak 1996, Zins 1986). Od samego początku miasta suahili miały synkretyczny charakter i zarówno ich ludność, jak i kultura, łączyły pierwiastki rdzennie afrykańskie i „zamorskie”. Najwcześniejsze zewnętrzne wpływy, poświadczane najstarszą warstwą wykopalisk archeologicznych, a także tradycją ustną, pochodzą z Persji. W leksykonie suahili znajdujemy dawne zapożyczenia perskie, jak na przykład, uprzejme formy adresatywne *bibi* ‘pani’ i *bwana* ‘pan’, oraz słownictwo związane z handlem, np. *kamba* ‘sznur’, *kasa* ‘żółw’, *tambuu* ‘betel’, *pamba* ‘bawełna’.

Podczas gdy wpływ osadnictwa perskiego pozostawił stosunkowo niewielki ślad w języku suahili, kolejni przybysze, migrujący w licznych grupach i w różnych okresach z niedalekiej Arabii, wzbogacili język i kulturę suahili w stopniu znacznie większym niż jakakolwiek inna nacja. Sama nazwa ludności *Waswahili* (l. poj. *Mswahili*) i języka *Kiswahili* pochodzi od arabskiego słowa *sawāhil* ‘wybrzeże’, a ogólna liczba zapożyczeń z tego języka stanowi około 40% całego leksykonu suahili. Wśród słów pochodzenia arabskiego przeważa słownictwo kulturowe, związane z żeglugą morską i nazwami towarów (np. *bahari* ‘morze, ocean’, *ramani* ‘mapa’, *dira* ‘kompas’, *ubani* ‘kadzidło’), religią islamu (np. *dini* ‘religia’, *msikiti* ‘meczet’), prawodawstwem, nauką i sztuką (np. *hakimu* ‘sędzia’, *elimu* ‘nauka’, *kitabu* ‘książka’, *sanaa* ‘sztuka’), ale zapożyczenia znajdujemy też w słownictwie dotyczącym różnych innych dziedzin, w tym liczne czasowniki (np. *kata* ‘ciąć’, *kataa* ‘odmówić’, *weza* ‘móc’, *tafuta* ‘szukać’), i przymiotniki (np. *hudhurungi* ‘jasnobrązowy’, *safi* ‘czysty’, *huru* ‘wolny’), a nawet przyimki i inne wyrazy gramatyczne (np. *baada* (*ya*) ‘po’, *lakini* ‘ale’, *ila* ‘o ile nie’). Tak liczne zapożyczenia były w przeszłości podstawą mitu o „mieszanym” bantusko-arabskim pochodzeniu języka suahili, który z perspektywy badań językoznawczych należy uznać za całkowicie niesłuszny. Dla porównania warto wspomnieć, że słownikowe zapożyczenia romańskie w języku angielskim szacowane są również na ok. 40%, a nikt nie ma wątpliwości, że angielski jest językiem germańskim, a nie mieszaniną germańsko-romańską.

Mieszkańcy Indii, osiedlający się na wybrzeżu wschodnioafrykańskim w różnych okresach, również wprowadzili do suahili nowe słownictwo, w tym wyrazy

z codziennego użycia, jak na przykład, *goti* ‘kolano’, *paja* ‘udo’, *dobi* ‘prac’, czy *gari* ‘samochód’, przy czym ostatni wyraz jest indyjską adaptacją angielskiego *car*.

Z okresu panowania Portugalczyków w Afryce Wschodniej pochodzą takie słowa jak na przykład *meza* ‘stół’, *foronya* ‘poszewka na poduszkę’, *baruti* ‘proch’, *bomba* ‘pompa’. Również kolonializm niemiecki w Tanganice pozostawił leksykalne dziedzictwo, np. *shule* ‘szkoła’, *hela* ‘pieniądze’, *kaizari* ‘cesarz’. Z okresu kolonialnego pochodzą też nieliczne zapożyczenia z innych języków, np. *divai* ‘wino’ z francuskiego, czy *bahasha* ‘koperta’ z tureckiego. Jednak głównym językiem, z którego suahili czerpał w czasach kolonialnych i z którego również intensywnie zapożycza obecnie, jest angielski. Podobnie jak w innych częściach zglobalizowanego świata, angielski dostarcza terminologii naukowej i technicznej, por. *jiografia* ‘geografia’, *bayolojia* ‘biologia’, *redio* ‘radio’, *televisheni* ‘telewizja’, *kompyuta* ‘komputer’, ale suahili chętnie zapożycza również słownictwo angielskie codziennego użycia, w tym czasowniki, np. *rekodi* ‘nagrywać’, *feli* ‘nie udać się’, *boa* ‘nudzić’, i przymiotniki, np. *bluu* ‘niebieski’, *pinkii* ‘różowy’. Moda na angielskie zapożyczenia i mocno ugruntowany *code-switching* ściiera się z wysiłkami leksykografów starających się tworzyć współczesną terminologię nie tylko w oparciu o zapożyczenia, ale też rodzime rdzenie suahili, a niekiedy też innych języków Afryki Wschodniej, jak na przykład, *kitivo* ‘wydział (na uczelni)’ z języka pare, czy *ikulu* ‘siedziba władz państwowych’ z języka nymwezi.

2.2. Czynniki geograficzne

Mimo iż czynniki geograficzne, takie jak klimat, ukształtowanie terenu, fauna czy flora, wydają się zupełnie obiektywne i niezależne kulturowo, w rzeczywistości stanowią podstawę źródłową dla różnego rodzaju społecznego wartościowania i językowego przetworzenia. Przykładowo, zimno wartościowane jest zwykle w klimacie chłodnym negatywnie, a w klimacie gorącym pozytywnie, ale to aksjologiczne nacechowanie uwidacznia się w sposób indywidualny w różnych kulturach i językach.

Obszar występowania języka suahili to strefa klimatu gorącego, a zatem, zgodnie z przewidywaniami, niska temperatura jest tu wartościowana pozytywnie, jako ta, która przynosi ukojenie od permanentnego upału. Znajduje to odbicie w leksykonie suahili, gdzie wyrazy oznaczające ‘chłód’ w kontekstach przenośnych mają konotację pozytywną. Takie nacechowanie można zaobserwować w przypadku rzeczownika/przymiotnika *baridi* ‘zimno, zimny’ i jego derywatów, por. wyrażenia *sigara baridi* ‘słabe (łagodne) papierosy’, *burudika* ‘orzeźwić się’, ‘zrelaksować się’, *burudishana* ‘uprawiać seks’ (eufemizm). Inny przykład to czasownik *poa* ‘wystygnać’, por. *supu imepoa* ‘zupa wystygła’, którego przenośne znaczenie to ‘wyzdrowieć, wydobrzeć’. Od tego samego czasownika wywodzi się zleksykalizowane wyrażenie *pole* ‘przykro mi’ (wyrazy współczucia), etymologicznie (*u*)*pole* ‘obyś ostygł’. Domyślamy się, że w obu tych przypadkach metaforyczne ‘sty-

gnięcie' motywowane jest spadkiem gorączki, która towarzyszy malarii, typowej chorobie tego regionu świata. W pierwszym przypadku znaczenie czasownika rozszerzone zostało na 'wyzdrowieć' (z jakiegokolwiek choroby), w drugim zaś uogólnione zostało na konteksty wyrażające współczucie z różnych powodów, por. konwencjonalne wyrażenia, jak np. *pole kwa kazi* 'współczuję z powodu (natłoku) pracy', *pole kwa safari* 'współczuję z powodu (trudów) podróży'. W potocznym użyciu obserwujemy dalsze rozszerzenie semantyczne znaczenia *poa* w kierunku 'dobrze, świetnie', por. popularne wyrażenie *mambo poa* '(jest) dobrze, w porządku'. Coraz częściej nowe wyrażenia, częste w reklamach, jak też w nazwach biznesów, pokazują zmianę kategoriałną czasownika w kierunku przysłówka/przymiotnika/rzeczownika, por. przykłady nazw własnych: *Villa Poa* (hotel), *Poa Poa* (hostel), *POA TV*, *poa! Internet*.

Podobne przetworzenie kulturowe obserwujemy w przypadku elementów krajobrazu i środowiska naturalnego. Dla przykładu, drzewa dominujące na wybrzeżu wschodniej Afryki to różnorodne palmy, z których każda ma swoistą nazwę gatunkową, np. *mnazi* 'palma kokosowa', *mtende* 'palma daktylowa', *mkoma* 'palma dum'. Spośród wszystkich palm, palma kokosowa stanowi największe dobro z ekonomicznego punktu widzenia, gdyż każda jej część znajduje zastosowanie albo jako pokarm (mleczko, olej, wiórki), albo do innych celów praktycznych (opał, wyrób mat, poszycia dachów). Nic dziwnego więc, że różne części palmy kokosowej, jak też różne stadia jej owocu – orzecha – mają swe odrębne nazwy, z których słowniki zwykle wymieniają kilka lub kilkanaście, a źródła etnograficzne nawet więcej, np. *nazi* 'dojrzały orzech', *dafu* 'orzech w stadium mleczka', *kuti* 'liść', *kifuu* 'skorupa'. W suahili istnieje też czasownik *kwea*, który oznacza 'wspinać się na palmę'. Waga palmy kokosowej w codziennym życiu Suahilijszczyków powoduje, że stała się źródłem dla skonwencjonalizowanej metafory w tekstach kultury, gdzie przerośnie oznacza ukochaną kobietę, żonę. W sięgającej wiele wieków wstecz poetyckiej tradycji opiewającej herosa-poetę Fumo Liongo, znajdujemy przykład wiersza, w którym bohater opisuje czekającą na niego w domu kobietę, przypuszczalnie żonę, poetycko nazwaną *Mwana Mnazi* 'Panią Palmą Kokosową' (por. Głowacki i Kraska-Szlenk 2015). We współczesnej kenijskiej pieśni poeta Zein L'Abdin z Mombasy śpiewa: *Mnazi wangu siati kwa mkoma* 'Nie zostawię mojej palmy kokosowej dla palmy dum'. Owoce niepozornej palmy dum też są jadalne, ale nie tak smaczne i pożywne jak orzech kokosowy. Zbiorowa wiedza o dwóch różnych gatunkach roślin i utrwalona tradycja pozwala na odczytanie metafory zawartej w pieśni, która w całości stanowi pean na cześć żony, z którą nie równa się żadna inna kobieta.

W różnych językach świata elementy środowiska naturalnego wykorzystywane są jako źródło metafor „orientacyjnych”, pozwalających na umiejscowienie w przestrzeni i czasie. Na przykład w języku polskim, określenia pozycji słońca na niebie, takie jak *wschód* i *zachód* nazywają strony świata, ale możliwe jest też ich użycie w znaczeniu czasowym: *o wschodzie (słońca)*, *o zachodzie (słońca)*. W suahili

nazwy dwóch stron świata *kusini* ‘południe’ i *kaskazini* ‘północ’⁴ wywodzą się od nazw wiatrów monsunowych, południowego (południowo-zachodniego) *kusi*, wiejącego w chłodnej porze roku między czerwcem a październikiem, oraz północnego (północno-wschodniego) *kaskazi*, towarzyszącego gorącej porze roku od grudnia do marca. Oba terminy mogą też być użyte jako nazwy oboczne stosownych pór roku. Warto zauważyć, że w przeszłości oba monsuny odgrywały ogromną rolę w życiu społecznym, gdyż na nich opierała się wielowiekowa tradycja żeglugi w basenie Oceanu Indyjskiego, która z kolei była podstawą rozwoju dalekomorskiego handlu w Afryce Wschodniej i przyczynkiem dla powstania synkretycznej cywilizacji suahili (por. Kraska-Szlenk 2015).

Poza skonwencjonalizowanymi metaforami i wyrażeniami, które funkcjonują w zbiorowej świadomości, użytkownicy języka mogą wykorzystać swą wiedzę o środowisku naturalnym w sposób kreatywny, tworząc nowe metafory bazujące na istniejącym słownictwie. Na przykład, w powieści E. Kezilahabi’ego *Dunia Uwanja wa Fujo* ‘Świat to arena chaosu’ (s. 22) matka poucza syna z jaką dziewczyną powinien się ożenić, a z jaką nie; jeśli ożeni się ze złą dziewczyną, „termity wybudują swe kopce w ich domu”. Właściwe zrozumienie tej nowej metafory opiera się na znajomości środowiska i faktu, że termityery powstają na pustkowiu. Konsekwentnie zatem, zła żona odstraszy wszystkich powodując, że przyszła rodzina żyć będzie w samotności, poza społecznością ludzi. Taka obawa ma wielką moc, szczególnie w kręgu kultury suahili, gdzie wspólnota stanowi jedną z najwyższych wartości.

2.3. Czynniki społeczne i system wartości

Tak jak słowa nazywają rzeczy w naszym otoczeniu i czynności, które wykonujemy, tak samo odzwierciedlają pojęcia abstrakcyjne, które istotne są w życiu i funkcjonowaniu społeczności. Im większy i bardziej zróżnicowany jest zasób słów z danej dziedziny, tym większa jest ich frekwencja w użyciu językowym i tym większą wagę mają w danej kulturze pojęcia przez nie desygnowane. W kulturowym leksykonie pojęć abstrakcyjnych znajdujemy, między innymi, formy grzecznościowe, nazwy instytucji i rytuałów, a także określenia norm społecznych i wartości.

Ilustrując pierwszą grupę tej kategorii wyrazów, przyjrzyjmy się formułom powitalnym w suahili i wybranym formom adresu. Podobnie jak w innych językach i kulturach formuły tego rodzaju dostosowane są do wymogów socjolingwistycznych, takich jak wiek, płeć i wzajemne relacje między rozmówcami. W suahili wymogi kulturowe sprawiają, że niektóre formuły pozdrowień używane są asymetrycznie w zależności od wieku rozmówców. Witając osobę starszą od nas użyjemy zleksykalizowanego słowa *shikamoo*, które etymologicznie wywodzi się z pełnego uniżoności wyrażenia *ninashika moo (yako)* ‘trzymam (twoje /

⁴ W obu nazwach występuje przyrostek lokatywny *-ni*.

Pana / Pani) stopy'. Do osoby młodszej od nas lub równej nam wiekiem użyjemy zwrotu w formie pytajnej *hujambo?*, który również jest w pełni zleksykalizowany, a dosłownie znaczy mniej więcej tyle co 'czy nie ma nic złego?'. Istotny w kulturze suahili czynnik wieku i związany z nim szacunek dla osób starszych wpływa też na wybór form adresu. Dla przykładu, zwracając się do starszego rodzeństwa, nawet jeśli różnica wieku wynosi zaledwie rok, użyjemy uprzejmego zwrotu *dada* 'starsza siostra' lub *kaka* 'starszy brat', podczas gdy do młodszej siostry lub brata, nazywanych w suahili *mdogo* dosł. 'mały/a, młody/a', zwracamy się po imieniu.

Niekiedy wartości kulturowe obserwujemy nie tyle w istnieniu określonego słownictwa, ale w jego użyciu w konkretnych aktach mowy. Jako przykład mogą tu posłużyć terminy pokrewieństwa, których zakres użycia jest w suahili o wiele większy niż, na przykład, w języku polskim czy w innych językach europejskich. Poza swym użyciem podstawowym, wynikającym z istnienia realnej relacji pokrewieństwa, terminy takie mogą być stosowane metaforycznie i metonimicznie do innych osób w rodzinie lub poza nią. Każde z takich kontekstowych użyc nieśie ze sobą różny ładunek emocjonalny i/lub honoryfikatywny, co wiąże się, między innymi, z niezwykle wysoką wartością, jaką w społeczeństwie suahili stanowi rodzina (por. Kraska-Szlenk 2009, 2010, 2018a, b). Dla przykładu, termin *baba* 'ojciec' może być użyty w znaczeniu honoryfikatywnym do biologicznego ojca, brata ojca, lub do obcego mężczyzny w podobnym wieku. Może pełnić funkcję tytułarną w znaczeniu teknonimicznym (np. *baba Khamis* 'ojciec Khamisa') lub jako oznaka najwyższego statusu (np. *Baba la Taifa* 'Ojciec Narodu'). Wreszcie, niektóre użycia mają charakter mocno nacechowanych emocjonalnie spieszczeń, kiedy *baba* odnosi się do własnego syna lub innego dziecka, a nawet mężczyzny w wieku zbliżonym do naszego dziecka.

Najciekawsze dla badań językowo-kulturowych są tzw. słowa-klucze, czyli takie, które są dla danej kultury, jak pisze Anna Wierzbicka „w jakiś szczególnie sposób ważne i które mogą o niej wiele powiedzieć” (Wierzbicka 2007: 42). W suahili istnieje wiele słów, którym można przypisać taką rangę, a nawet rolę kulturotwórczą, gdyż za ich pomocą kształtują się ludzkie postawy i system wartości. Jednym z takich kluczowych słów-pojęć jest *utu*, które dosłownie znaczy 'człowieczeństwo', ale na ogół konotuje nie tyle sam fakt bycia człowiekiem, co dobre strony ludzkiej natury oraz etyczne postępowanie. To znaczenie obserwujemy często w przysłowiach, np. *Asiyejua utu si mtu* 'Kto nie zna człowieczeństwa, nie jest człowiekiem', *Mtu ni utu* 'Człowiek to człowieczeństwo'. *Utu* to również pojęcie filozoficzne, które zawiera nie tylko zalecenia moralne, ale łączy je z mądrością w myśl zasady, że mądry jest tylko człowiek dobry. W muzułmańskiej etyce suahili głęboko zakorzeniona jest też powinność przekazywania mądrości, a w tym zaleceń moralnych, innym osobom. Analizując ten społeczny wymóg, Kresse (2009: 162) przytacza formułę *kujulishana na kukumbushana* 'informować się nawzajem i przypominać sobie nawzajem'.

Inne ważne słowa-klucze związane z wartościami i normami społecznymi to, między innymi, *ustaarabu* oznaczające cywilizowane zasady życia społecznego,

uungwana będące określeniem szlachetnego pochodzenia, ale też szlachetnego, moralnego postępowania, czy *aibu*, które łączy pojęcie skromności i wstydu. Jak pisze Swartz (1988) na przykładzie badań w Mombasie, *aibu* z jednej strony jest strażnikiem honoru (*fakhri, heshima*), z drugiej zaś szeroko rozumianej prywatności i w tym aspekcie łączy się z pojęciem *sitara* ‘dyskrecja, zasłona, ukrycie’. Konsekwencją *aibu* i *sitara* jest między innymi to, że o sprawach dotyczących rodziny nie opowiada się obcym, zgodnie z przysłowiem *Nyumba yasitara mambo* ‘Dom ukrywa sprawy’ (por. polskie przysłowie *Nie mów nikomu, co się dzieje w domu*). Swartz zauważa również, że pojęcia te mają nieco różne rozumienie dla różnych płci i klas społecznych (por. Romańczuk w tym tomie, a także dalej w tym artykule).

Warto nadmienić, że utrwalone przez długoletnią tradycję wartości zderzają się niekiedy we współczesnym świecie z nowymi pojęciami, które zaczynają funkcjonować w społeczeństwie jako modne słowa-klucze. Przykładem może być opisana przez Saleha (2004) zmiana we współczesnej społeczności Zanzibaru. Jak zauważa ten autor, tradycyjne wartości moralne, do niedawna powszechnie cenione i przestrzegane, takie jak *heshima* ‘szacunek’, *uaminifu* ‘uczciwość, wiarygodność’, *uadilifu* ‘sprawiedliwość’ i *ari* ‘honor; zapal’, w ostatnich latach ustępują na rzecz nowych norm postępowania, zwanych *kwenda na wakati* ‘iść [z duchem] czasu’.

3. Kulturowe konceptualizacje a gramatyka

Niektóre konceptualizacje kulturowe wnikają do najgłębszych warstw języka, a mianowicie do struktur ściśle gramatycznych. Przykładem mogą tu być skonwencjonalizowane formy czasownika, w których strona czynna i bierna używane są asymetrycznie, w zależności od płci osoby, której dotyczy czynność wyrażana czasownikiem. W suahili istnieje kilka par takich wyrażen z dziedziny małżeństwa, a więc tą, w której w tradycyjnym społeczeństwie patriarchalnym mężczyznę cechowała postawa aktywna, a kobieta pozbawiona była decyzyjności i poddana woli osób trzecich: ojca i ewentualnie innych członków rodziny w przypadku zawierania związku małżeńskiego oraz męża w przypadku rozwodu. Ta przesłanka kulturowa rzutuje w sposób ikoniczny na gramatykę języka suahili, w którym formy *ku(mw)oa* ‘żenić się (z kimś)’ oraz *ku(m)chumbia* ‘zaręczyć się (z kimś)’ zawierają czasowniki w stronie czynnej, jeśli odnoszą się do mężczyzny, a obligatoryjnie występują w stronie biernej w przypadku odniesienia do kobiety, por. *kuolewa* ‘wychodzić za mąż’ (dosł. ‘być poślubioną’) i *kuchumbiwa* ‘być zaręczoną’. Podobna asymetria występuje w wyrażeniu *ku(m)pa talaka* ‘dać (komuś) rozwód’ (o mężczyźnie) i *kupewa talaka* ‘otrzymać rozwód’⁵ (o kobiecie). Seman-

⁵ Drugie wyrażenie niemożliwe jest do dosłownego przetłumaczenia na język polski, w którym czasownik *dać* nie tworzy formy strony biernej. Możliwy jest jednak dosłowny przekład na język angielski, por. *to be given a divorce*.

tyczna przejrzystość takich wyrażen powoduje, że konceptualizacje, usankcjonowane tradycyjnym porządkiem społecznym, nadal są żywe w języku, implikując „aktywność” mężczyzny i „pasywność” kobiety. Nic dziwnego więc, że we współczesnym suahili powstały też formy „równościowe” ze względu na płeć, oparte na formach czasownikowych z tzw. sufiksem wzajemnym, *kuoana* ‘pobrać się (nawzajem⁶)’, *kuchumbiana* ‘zaręczyć się’ oraz *kupeana talaka* ‘dać (sobie nawzajem) rozwód’, które używane są albo z podmiotem w liczbie mnogiej, np. *tumeoana* ‘pobraliśmy się’, albo w liczbie pojedynczej niezależnie od płci *nimeoana na X* ‘ożeniłem się z X’ lub ‘wysłałam za mąż za X’. O tym, że różne konceptualizacje odzwierciedlone we wspomnianych wyrażeniach są semantycznie przejrzyste dla użytkowników języka świadczy to, że mogą stać się przedmiotem spontanicznych żartów. W zasłyszanej kiedyś przeze mnie przypadkiem rozmowie między dwoma młodymi mężczyznami, jeden żartobliwie wyjaśniał, dlaczego jeszcze się nie ożenił mówiąc, że chciałby ożenić się z dziewczyną, która chce *kuolewa* a nie *kuoana*, a taką trudno znaleźć, bo teraz dziewczęta chcą *kuoana*, a nie *kuolewa*.

Przytoczone tu przykłady pokazują, że wyrażenia językowe ukształtowane pod wpływem czynników kulturowych mogą być semantycznie transparentne i modyfikowane wraz ze zmieniającymi się warunkami społecznymi. Jednak równie dobrze może się zdarzyć, że wyrażenia językowe pozostają w użyciu, ale tracą z upływem czasu swą wyrazistość, stając się jedynie relikdami przeszłości, odbijającymi w swej formie nieobecne już w kulturze zwyczaje, nieprzejrzyste dla użytkowników języka. Podane wyżej przykłady suahili możemy skonstrastować z polskim wyrażeniem *wyjsć za mąż*, historycznie umotywowanym faktem, że świeżo poślubiona żona rzeczywiście fizycznie przenosiła się do domu męża. Dla współczesnych Polek i Polaków konceptualizacja zawarta w tym wyrażeniu jest już martwa: tylko mając wiedzę o dawnym zwyczaju jesteśmy w stanie powiązać z nim wspomniane wyrażenie, które bez tej wiedzy pozostaje niezrozumiałe; z pewnością też żadna kobieta wychodząca za mąż nie czuje imperatywu „wyjścia” dokądkolwiek. Martwą konceptualizację można ożywić bawiąc się tylko jej formą, jak w żartobliwym tekście piosenki autorstwa Marii Czubaszek: *wysłałam za mąż, zaraz wracam*.

Niektóre cechy językowe wynikające z przyczyn kulturowych sytuują się na pograniczu gramatyki i uzusu językowego. W suahili istnieje asymetria w skonwencjonalizowanej formie odzewu na przywołanie: mężczyzna odpowie *naam*, a kobieta *abee* (w skróconej formie *bee*). Obie formy mają źródłosłów arabski, ale, jak zauważa Zychla (2018: 28), pierwsza jest znaczeniowo neutralna – pochodzi od słowa ‘tak’, podczas gdy forma żeńska wywodzi się od słowa *labeka*, którym pierwotnie odpowiadali na zawołanie niewolnicy (por. też słownik Johnsona 1939). Podane tu przykłady pokazują zróżnicowanie gramatyczne języka suahili ze względu na płeć osoby nim się posługującej. W przeciwieństwie do niektórych

⁶ Wspomniana tu „wzajemna” forma pochodna czasownika używana była wcześniej w odniesieniu do rodzin/rodów, które „żeniły” się ze sobą poprzez małżeństwo swoich członków.

innych języków⁷, w suahili asymetrii tego rodzaju są znikome. Jednak badając pragmatykę językową Zychla (2018) obserwuje, że w języku kobiet zdecydowanie częściej występują formy gramatyczne o charakterze uprzejmym, co kształtuje dwie różne, nieco zróżnicowane kulturowe „gramatyki”: męską i żeńską.

4. Metafora pojęciowa i modele kulturowe w uzusie językowym

Jak wspomniano w części wstępnej, metafora pojęciowa stanowi narzędzie organizujące zarówno nasze pojmowanie, jaki i dyskurs, a przejawia się w konkretnych aktach mowy. Przykładem może być dobrze zakorzeniona w kulturze zachodniej metafora CZAS TO PIENIĄDZ, która jednocześnie współgra z normami i zachowaniami społecznymi nakazującymi traktować swój i innych czas jako cenne dobro. Jak pokazują Lakoff i Johnson, odbiciem tej metafory w kulturze amerykańskiej są liczne wyrażenia języka angielskiego będące w codziennym użyciu. Ta sama metafora zakorzeniona jest też w kulturze i języku polskim, co widać na przykładach wyrażen w Tabeli I, gdzie oba języki znajdują swoje odpowiedniki. Z drugiej strony, amerykańskie podejście do wartości czasu jest dużo bardziej rygorystyczne niż polskie, co objawia się w życiu społecznym między innymi tym, że wiele zachowań, które w kulturze polskiej uchodzą za zupełnie naturalną formę spędzania czasu wolnego (np. pogawędki ze znajomymi o przysłowiowym „niczym”, świadczenie drobnych usług wiążących się ze „stratą” czasu), w kulturze amerykańskiej mogą mieć ocenę negatywną. Tę różnicę można tłumaczyć różną wagą metafory CZAS TO PIENIĄDZ w obu społecznościach. Silniejsze zakotwiczenie metafory w kulturze amerykańskiej niż polskiej koreluje z faktem większej liczby relewantnych wyrażen w języku angielskim niż polskim, zarówno skonwencjonalizowanych, jak i tworzonych okazjonalnie. Ilustruje to Tabela I, w której zamieszczono przykłady wyrażen angielskich niemających polskich skonwencjonalizowanych odpowiedników, mimo iż byłyby zrozumiałe (podano je ze znakiem zapytania).

W życiu mieszkańców Afryki Wschodniej metafora CZAS TO PIENIĄDZ ma jeszcze mniejsze znaczenie, co sprawia, że w języku suahili znajdujemy mniej odzwierciedlających ją skonwencjonalizowanych wyrażen. Ponadto, częściej występują one w wariantach z użyciem rzeczownika *muda* ‘okres, odcinek czasu’ oznaczającym wąsko pojęty czas konkretny niż z abstrakcyjnym rzeczownikiem *wakati* ‘czas’ o uogólnionym znaczeniu, np. *kupoteza muda / wakati* ‘tracić czas’, *kutumia muda / wakati* ‘wykorzystać czas (na coś)’, *sina muda / wakati* ‘nie mam czasu’. Fakty językowe korelują z wartościami i praktykami społecznymi: w kulturach Afryki Wschodniej poświęcanie sobie nawzajem czasu w sposób, który z zachodniego punktu widzenia może być uznany za bezproduktywną „stratę czasu”, służy budowaniu i umacnianiu relacji międzyludzkich i ma wartościowanie pozytywne.

⁷ Najbardziej znany pod tym względem jest język japoński, por. Barańska (2007).

Tabela I. Metafora CZAS TO PIENIĄDZ

Język angielski	Język polski
You're wasting my time.	Tracisz mój czas.
It costs me a lot of time.	Kosztuje mnie to dużo czasu.
I wasted a lot of time.	Straciłam dużo czasu.
I want to save some time.	Chcę zaoszczędzić trochę czasu.
I have no time.	Nie mam czasu.
I don't have the time to give you.	? Nie mogę dać ci czasu.
Thank you for your time.	? Dziękuję za twój czas.

Wspomniane różnice kulturowe bez trudu zaobserwować można w wypowiedzeniach o charakterze fatycznym, takich jak, na przykład, powitania i pozdrowienia inicjujące rozmowę. W kulturach zachodnich, niezależnie od tego, czy spotkanie interlokutorów ma charakter formalny czy nie, liczba skonwencjonalizowanych formuł wymienianych naprzemiennie przez rozmówców jest niewielka – zwykle nie przekracza jednego cyklu pytań i odpowiedzi, jak w przykładzie (1), lub dwóch cykli, jak w przykładzie (2). Znamienne jest też to, że skonwencjonalizowane pytania tego rodzaju czasem pozostają bez odpowiedzi, co zaobserwować można w przypadku polskiego *jak się masz?*, angielskiego *how are you?*, czy hiszpańskiego *que tal?*

(1) jeden cykl powitalny (polski):

A: *Dzień dobry, Pani Profesor.*

B: *Dzień dobry.*

(2) dwa cykle powitalne (polski):

A: *Cześć.*

B: *A, witam. Co dobrego?*

A: *W porządku, a u Ciebie?*

B: *Wszystko dobrze.*

Skonwencjonalizowane formuły powitalne w suahili są znacznie dłuższe i składają się z kilku sekwencji fatycznych pytań i odpowiedzi (por. Wójtowicz 2019). Spośród różnych możliwych pytań najbardziej popularne to (w najkrótszej postaci): *Habari?* ‘Co słyhać?’ (dosł. ‘[jakie są] wiadomości?’), na co najbardziej typową odpowiedzią jest *Nzuri* ‘Dobrze’. Ten podstawowy wzór pozdrowienia można w dowolny sposób modyfikować, dodając szczegółowe zapytania o konkretne sprawy (np. *Habari za kazi?* ‘Co w pracy?’), osoby (np. *Habari za watoto?* ‘Jak dzieci?’), bądź precyzując czas ostatniego spotkania (np. *Habari tangu jana?* ‘Co słyhać od wczoraj?’). W przytoczonym za Omar (1991: 5) przykładzie (3), pochodzącym ze sztuki emitowanej w telewizji zanzibarskiej, obserwujemy pięć typowych cykli w powitaniu dwóch przyjaciółek, ale zdaniem Omar (1991: 4),

średnio w suahili takich cykli jest nawet więcej niż pięć. Jak widać na tym przykładzie, niektóre pytania powtarzają się w nieco zmienionych wariantach, a więc mają charakter wyłącznie rytualny. Formuły powitalne wypowiedziane są na ogół w szybkim tempie i nakładają się na siebie, co sprawia trudność cudzoziemcom w imitowaniu natywnych użytkowników języka suahili, nawet w przypadku zaawansowanych studentów (Omar 1992: 27).

(3) pięć cykli powitalnych w suahili (za: Omar 1991: 5):

A: *Habari za asubuhi?* ‘Co słyhać (rano)?’

B: *Nzuri.* ‘W porządku.’

A: *Habari za hapa?* ‘Co tu słyhać?’

B: *Salama. Shemeji hajambo?* ‘Dobrze. Jak się ma szwagier?’

A: *Hajambo. Na nyinyi hamjambo?* ‘Dobrze. A jak wy się macie?’

B: *Hatujambo. Watoto hawajambo?* ‘My w porządku. A jak dzieci?’

A: *Hawajambo. Wewe je?* ‘Dobrze. A ty?’

B: *Mimi sijambo.* ‘U mnie dobrze.’

A: *Unaendelea vizuri?* ‘Czy dobrze ci się układa?’

B: *Vizuri. Alhamdulillah.* Tak. Dzięki bogu.’

Inna, utrwalona w kulturach Zachodu metafora, opisana przez Lakoffa i Johnsona (1988), odzwierciedla konceptualizację sztuki prowadzenia sporu i argumentacji⁸ w kategoriach wojny: ARGUMENTOWANIE TO WOJNA. Przykłady wyrażenia języka angielskiego i polskiego zawiera Tabela II, przy czym w tym przypadku również wydaje się, że metafora ma nieco większe zakorzenienie w kulturze amerykańskiej niż polskiej. Jej charakterystycznym przejawem może być argumentacja w formie bitwy na słowa zwana „debatą”, która od dawna cieszy się niezwykłą popularnością w USA i stanowi część programu nauczania, a w Polsce występuje nadal w ograniczonym zakresie, np. debaty w kampanii prezydenckiej. Podobnie jak w przykładzie poprzedniej metafory, w suahili wyrażenia obrazujące ARGUMENTOWANIE TO WOJNA są znikome i mało skonwencjonalizowane, choć niekiedy możliwe, np. *ku(m)shambulia (mtu) kwa kusema* ‘zaatakować (kogoś) mówiąc’.

Lakoff i Johnson stawiają jednocześnie hipotezę, że mogą istnieć kultury, które konceptualizują dyskusję i spór w odmienny sposób, postrzegając argumentowanie jako taniec, a nie bitwę na słowa. Jak piszą, „[w]yobraźmy sobie kulturę, w której argumentowanie postrzega się jako taniec, uczestników sporu jako wykonawców, celem zaś sporu jest wykonanie, harmonijne i poprawne pod względem estetycznym” (Lakoff i Johnson 1988: 31, tłum. T. Krzeszowski). Lakoff i Johnson nie

⁸ W oryginale angielskim użyte jest słowo *argument*, które na polski można tłumaczyć jako ‘argument’, ‘spór’, ‘argumentowanie’; ta ostatnia możliwość wybrana została przez tłumacza jako najlepszy odpowiednik w sformułowaniu metafory w języku polskim, ale nie oddaje szerokiego zakresu oryginału angielskiego.

rozwijają swojej hipotezy i wedle mojej wiedzy nie opisano dotychczas kultury, w której taka konceptualizacja została zaobserwowana. Wydaje się jednak, że kultury i języki afrykańskie, a wśród nich również suahili, są tymi, gdzie sztuka prowadzenia dyskursu w dużym stopniu podlega regułom charakterystycznym właśnie dla domeny TAŃCA a nie dla domeny WOJNY.

Tabela II. Metafora ARGUMENTOWANIE TO WOJNA

Język angielski	Język polski
to defend an argument (thesis, statement)	obronić argument (tezę, twierdzenie)
to attack sb's argument	zaatakować czyjś argument
to win an argument	wygrać spór (argument)
to demolish an argument	zbić argument
to shoot down all arguments	? zestrzelić wszystkie argumenty

Tabela III uwypukla poszczególne elementy strukturalne obu alternatywnych metafor. Zauważmy, że TANIEC w przeciwieństwie do WOJNY zakłada współdziałanie, a nie rywalizację i koncentruje się na osiągnięciu ostatecznego wspólnego, jak najlepszego celu, a nie na zniszczeniu przeciwnika i uniemożliwieniu mu jego zamiarów. Choć w obu domenach występuje rywalizacja, inny jest jej charakter i kryteria. Efektywna strategia w TAŃCU opiera się na kryteriach estetycznych, a nie na sile i podstępnych praktykach, jak w domenie WOJNY. W obu domenach inaczej traktowany jest też czas działania: szybkość akcji ceniona jest w domenie WOJNY, a nie w domenie TAŃCA, gdzie długi czas trwania zapewnia więcej doznań estetycznych.

Tabela III. Różnice w konceptualizacji strategii dyskursywnych

Elementy strukturalne	ARGUMENTOWANIE TO WOJNA	ARGUMENTOWANIE TO TANIEC
uczestnicy	wrogowie	partnerzy
metoda	walka	współdziałanie
cel	zniszczenie rywala	zaimponowanie partnerowi
lepszy uczestnik	zwycięzca	wodzirej (solista)
gorszy uczestnik	zwyciężony	zwykły tancerz
walory	siła, podstęp	estetyka, rytm
czas trwania	im szybciej, tym lepiej	im dłużej, tym lepiej
powtarzalność	zła strategia	dobra strategia

Metafora ARGUMENTOWANIE TO TANIEC współgra z charakterystycznym dla dyskursu suahili brakiem dosłowności przejawiającym się w częstym używaniu figur retorycznych i metaforycznym „zawoalowaniu” określanym jako *kusema kwa mafumbo* ‘mówienie szaradami’ czy *lugha ya ndani* ‘język wewnętrzny’,

tnz. ukryty. Również słowa krytyki i kontrargumenty w sporze mogą mieć formę wyrażonych nie wprost docinków *vijembe* (dosł. ‘brzytwki’). Suahilijszczycy uwielbiają też włączać do dyskusji utrwalone teksty kultury, takie jak przysłowia czy fragmenty utworów poetyckich, które nie tylko wzmacniają siłę przekazu, ale wnoszą dodatkową wartość estetyczną.

Z perspektywy kultury zachodniej, najbardziej zadziwiające w suahilijskim ARGUMENTOWANIU jest to, że niekiedy cała wypowiedź utrzymana jest w formie poetyckiej. Poetyckie debaty mają w historii cywilizacji suahili długą historię i niekiedy dotyczyły bardzo poważnych tematów. Interesującego przykładu dostarcza kronika miasta-państwa Lamu (por. Abdulaziz 1979: 117–120, Kraska-Szlenk 2015: 36–37). Kiedy w roku 1813 miasto znalazło się w sytuacji zagrożenia ze strony Mombasy, której flota zbliżyła się do wyspy gotowa do ataku, mieszkańcy stanęli przed decyzją podjęcia wojny lub ugody. Kronika opisuje dysputę starszyny w tej sprawie, przytaczając opinie konkretnych osób, przedstawione w formie poetyckiej. Również współcześnie ARGUMENTOWANIE za pomocą stworzonego na poczekaniu wiersza lub pieśni spotyka się nadszpodziewanie często. W gazetach codziennych, pośród listów czytelników wypowiadających się na temat różnych bieżących zdarzeń, czasem o charakterze całkiem „przyziemnym”, znajdujemy takie, które mają kształt klasycznego wiersza, z respektowaniem zasad rymu i metrum. Wypowiedzi w formie poetyckiej zdarzają się też przy najróżniejszych innych okazjach, nawet podczas konferencji naukowej⁹.

5. Wpływ czynników kulturowych na akty mowy

Wartości społeczne i kulturowe w istotny sposób wpływają na przebieg konkretnych aktów mowy. Biorąc pod uwagę wagę *heshima* ‘honoru’ i *sitara* ‘dyskrecji’, w kulturze suahili delikatne kwestie porusza się w sposób aluzyjny do tego stopnia, że niekiedy rzeczywisty temat rozmowy nawet nie jest wspomniany. W ten sposób gwarantuje się zachowanie „twarzy” rozmówców, nie narażając nikogo na *aibu* ‘wstyd’: ani rozmówcy, którego przykra sytuacja bezpośrednio dotyczy, ani interlokutora, który nie ma związku ze sprawą, ale okazałby się wścibski, pragnąc drać temat dogłębie. Ten styl komunikacji charakteryzuje zwłaszcza mowę kobiet (por. Beck 2003, Podobińska 2004, Swartz 1988 oraz Romańczuk w tym tomie) i zostanie zilustrowany przykładem dialogu bohaterki ze współczesnej powieści suahili *Mungu Hakopeshi* ‘Bóg nie udziela kredytu’¹⁰ (Dar es Salaam 2017) autorstwa pochodzącej z Zanzibaru Zainab Alwi Baharoon. Dzięki

⁹ Autorka miała okazję zaobserwować to zjawisko dwukrotnie podczas międzynarodowej konferencji nt. języka suahili *Kongamano la CHAUKIDU*, organizowanej przez Uniwersytet Dar es Salaam, 15–16 grudnia 2017 r.: jedna z prelegentek wygłosiła swój argument wierszem podczas panelu dyskusyjnego, a inny uczestnik zaprezentował w formie pieśni swoje uwagi na zakończenie konferencji.

¹⁰ To idiomatyczne wyrażenie oznacza, że kara boska ma miejsce bezzwłocznie.

licznym aluzjom i dygresjom powtarzаныmi w różnych wariantach, niebezpośredni sposób komunikacji sprawia wrażenie rytmicznego tańca, przywołując wspomnianą metaforę ARGUMENTOWANIE TO TANIEC.

W rozmowie (s. 48–52) uczestniczy kobieta w wieku 45 lat o imieniu Khadija¹¹, która przybywa wraz ze swym dorosłym synem do domu starszej kobiety, która przedstawia się jako Mwanamwetu. Rozmówczynie widzą się po raz pierwszy, ale syn Khadiji (Said) miał okazję przelotnie zetknąć się z gospodynią. To właśnie on namówił matkę na wizytę u obcej osoby, aby mogła uzyskać informacje o kandydacie na męża dla swej córki. Said, dowiedziawszy się o planowanym przez ojca małżeństwie swej siostry z niejakim Hafidhem, próbował sam przekonać matkę, że jest to kandydat nieodpowiedni. Kobieta jednak nie chciała przeciwstawić się decyzji męża, nie mając mocnych dowodów. Said zaproponował więc, aby zasięgnęła opinii na temat reputacji Hafidha w sąsiedztwie jego miejsca zamieszkania. Znamienne, że zła sława tego człowieka przekroczyła, zdaniem Saida, granice jego własnej dzielnicy miasta Zanzibar – Mkunazini i dotarła aż do Darajani – tu znajduje się dom Mwanamwetu, którą odwiedzili.

Gospodyni, mimo iż nie spodziewa się gości, serdecznie z nimi rozmawia na progu domu. Po zwyczajowych powitaniach Khadija wyjawia cel wizyty stwierdzając, iż pragnie zapytać o młodzieńca imieniem Hafidh. Można odnieść wrażenie, że już w tym momencie Mwanamwetu odgaduje, po co kobieta przyszła, gdyż w pytaniu, które ma doprecyzować, którego z mężczyzn o imieniu Hafidh gość ma na myśli, zawiera już swoją o nim opinię: *Huyu Hafidh kijogoo?* ‘Hafidh ten kogucik?’ Skonsternowana Khadija szuka ratunku u swego syna, który dyskretnym kiwnięciem głowy potwierdza, że nadany przydomek, sugerujący promiskuityzm, właściwie określa tego, o kogo pytają. Podanie nazwiska Hafidha oraz jego miejsca zamieszkania w Mkunazini ostatecznie kwestię rozstrzyga. Na pytanie gospodyni, dlaczego się nim interesują, Khadija udziela nieskładnej odpowiedzi, z której wynika tylko tyle, iż osobiście Hafidha nie zna. To jest wyraźny sygnał dla Mwanamwetu, która aluzyjnie daje do zrozumienia, że domyśla się prawdy mówiąc: *Si rahisi hakuna asiyemjua kijana yule hasa ikiwa kwenu kuna wasichana* ‘Trudno nie znać tego młodzieńca, zwłaszcza jeśli w domu są dziewczęta’. Nie chcąc dalej zawstydząć nieznamomej, zaprasza gości do środka i podaje kawę. Znow próbuje dociekać, dlaczego goście pytają o Hafidha, a kiedy ci brną dalej w swych nielogicznych wywodach, zapewnia ich o swojej solidarności, używając do tego celu uogólnionych stwierdzeń w rodzaju: *sote ni wazazi, na hakuna mzazi anayemtakia mtoto wake jambo baya* ‘wszyscy jesteśmy rodzicami, a nie ma rodzica, który źle by życzył swojemu dziecku’. W końcu po zapewnieniu, że kobieta może czuć się u niej bezpiecznie oświadcza, że ponieważ też jest kobietą i ma córki, powie nieznamomej wszystko, co wie. Opowieść Mwanamwetu koncentruje się na wadach

¹¹ Imię to występuje w spolszczonej formie jako Chadidża; nosiła je pierwsza żona proroka Mahometa (Muhammada).

młodzieńca, a w szczególności jego stylu bywania w klubach, uwodzeniu kolejnych dziewcząt i pijaństwie. Na koniec mówi: *tumechoka na kijana huyu!* ‘mamy dość tego młodzieńca!’. Wykorzystując grę słów opartą na podobieństwie słowa *kijana* ‘młodzieniec’ do utworzonego od wyrazu *jini* ‘dżin, zły duch’ zdrobnienia *kijini*, dodaje jeszcze: *Siyo kijana, kijini!* ‘Nie młodzieńca, [ale] złego ducha!’.

Przytoczona tu rozmowa dwóch kobiet, z przysłuchującym się w tle synem jednej z nich, ilustruje charakterystyczne cechy dyskursu suahili, tak różne od modelu kultury zachodniej. Przede wszystkim uderza niezwykła domyślność, którą wykazuje Mwanamwetu od początku wizyty niespodziewanych gości. Obiektywnie może istnieć wiele powodów, dla których dwoje przybyłych może poszukiwać informacji o wspomnianym młodzieńcu, który jest synem znanego zamożnego człowieka, i którego nawet Mwanamwetu chwali za przedsiębiorczość i pracowitość. Jednak bardzo szybko gospodyni narzuca jeden tylko wątek rozmowy, który stopniowo rozwija, mimo iż nie znajduje u słuchaczy wyraźnego potwierdzenia, że to jest „melodia”, której oczekują. Choć nie jest to w powieści wyraźnie wspomniane, milczenie i wyraz twarzy zaniepokojonej Khadiji stanowi prawdopodobnie wystarczający dowód. W tym konkretnym przypadku metaforycznego tańca mamy tylko jedną aktywną „tancerkę”, ale druga uczestniczy w nim psychicznie, odpowiadając rosnącymi emocjami na kolejne „figury” – opowiadane fakty z życia Hafidha. Po wysłuchaniu całej historii stan emocjonalny Khadiji jest tak zły, iż opada z sił i zostaje zawieziona taksówką do szpitala.

Gdyby wspomniany tu fragment powieści przetłumaczony został na język polski i pokazany czytelnikom wychowanym w naszej kulturze, niewątpliwie pojawiłoby się zastrzeżenie co do realizmu opisanego sytuacji, gdyż zbyt wiele faktów pozostaje tu niedopowiedzianych. Z perspektywy kultury suahili, domyślność Mwanamwetu jawi się jako rzecz zupełnie normalna. Zwłaszcza jako kobieta przyzwyczajona jest, z jednej strony, do odczytywania najdrobniejszych sygnałów, z drugiej zaś, do stosowania niebezpośrednich środków wyrazu. Dla Mwanamwetu wystarczającym *clue* wskazującym cel wizyty mogła być już sama osoba Khadiji – kobiety z wyższej sfery, będącej w wieku matki „córki na wydaniu”. Nie bez kozery Mwanamwetu przytacza w rozmowie fakt, iż rodzice Hafidha postanowili „ustatkować” syna żeniąc go z dziewczyną z dobrego domu. Niewyjawianie rzeczywistego powodu zainteresowania Hafidhem stanowi dla Mwanamwetu ewidentną już wskazówkę. Z punktu widzenia starszej kobiety mieszkającej w tradycyjnej części Kamienego Miasta czymże innym niż losem własnej rodziny może interesować się inna kobieta, matka dorosłych dzieci?

Opis charakteru i poczynań Hafidha w wydaniu Mwanamwetu to prawdziwy korowód tanecznych figur, w których soczyste epitety przeplatają się z pomstowaniem, ale i z inwokacjami do Boga z prośbą o łaskę dla grzeszników. Przykłady bezeceństw, których dopuszcza się bogaty młodzieniec opatrzone są stosownymi komentarzami niepozostawiającymi wątpliwości co do opinii, jaką Mwanamwetu pragnie przekazać drugiej kobiecie celem przestrogi. Stawka jest wysoka, stanowi

ją bowiem przyszłe życie trzeciej kobiety – młodej dziewczyny, córki Khadijy. Gospodyni nie oszczędza więc na argumentacji, która przybiera formę coraz to nowych figur retorycznych, a także powtórzeń podobnych w treści, a dodających wypowiedzi emfazy. Cały wywód nie jest jednak skierowany bezpośrednio na interlokutorkę, którą trzeba przekonać swoimi argumentami, bo ta pozornie nie ma związku ze sprawą i nie przedstawiła swojego stanowiska, które mogłoby być czy to przez nią „bronione”, czy „atakowane” przez drugą rozmówczynię. Monolog Mwanamwetu toczy się niejako obok Khadijy, która występuje w roli obserwatorki tanecznego popisu. Ani razu Mwanamwetu nie zwraca się bezpośrednio do Khadijy jako matki córki narażonej na niebezpieczeństwo ze strony Hafidha, co więcej, formalnie rzecz biorąc, gospodyni nawet nie wie, czy nieznajoma ma córkę, bo ta informacja w żaden sposób nie została jej podana. Cała opowieść kobiety dotyczy „jakichś ludzi” i hipotetycznych sytuacji.

Początkowo Mwanamwetu stawia gościom pytania o cel wizyty, ale widząc jak bardzo ambarasująca jest jej dociekliwość zaprzestaje pytań, chroniąc w ten sposób ich „twarz”. Wspominając o „bezpieczeństwie” Khadijy, gospodyni daje do zrozumienia, że nie będzie już ingerować w jej prywatność i że zaniecha dalszych dociekań. Ten fragment wypowiedzi Mwanamwetu z punktu widzenia polskiej kultury może być zupełnie niezrozumiały. Rodzina kobiety w żaden sposób nie została do tej pory zhańbiona, bo małżeństwo z niemoralnym człowiekiem jest dopiero w sferze planów. Dlaczego zatem Khadija nie może wprost powiedzieć Mwanamwetu, co ją sprowadza? Można się domyślać, że powodów ku temu jest wiele. Po pierwsze, z jej punktu widzenia sam fakt jakiegokolwiek powiązania z tego rodzaju człowiekiem już jest wielkim dyshonorem. Po drugie, opowiadanie obcym osobom o swoich rodzinnych problemach nie mieści się w zasadach dobrego wychowania, zaprzeczając wartości *sitara* ‘dyskrecja’. Po trzecie, Khadija przyszła do Mwanamwetu bez wiedzy swego męża, co samo w sobie jest zachowaniem bulwersującym i stanowi dla bohaterki wielki dyskomfort, a stałoby się dla niej dużym problemem, gdyby mąż o tym fakcie się dowiedział.

6. Podsumowanie

Artykuł pokazuje przykłady różnych form kulturowych konceptualizacji w języku suahili, obserwowanych w leksykonie, gramatyce i pragmatyce językowej. Niektóre z nich mogą powodować silne odczucie różnic kulturowych, kiedy teksty pisane i zachowania werbalne porównuje się do analogicznego materiału z obszaru kultury polskiej czy angielskiej. Metafora pojęciowa i inne narzędzia nauk kognitywnych pozwalają uchwycić i zanalizować te różnice w koherentny sposób. Jednocześnie badania językoznawcze wykazują spójność z równoległe rozwijającymi się badaniami antropologicznymi i kognitywnymi, które niezależnie potwierdzają silną interakcję między kulturą a językiem.

Bibliografia

- Abdulaziz, Mohmed H. 1979. *Muyaka. 19th Century Swahili Popular Poetry*. Nairobi: Kenya Literature Bureau.
- Baharoon, Zainab Alwi. 2017. *Mungu Hakopeshwi*. Dar es Salaam: Mkuki na Nyota.
- Barańska, Dorota. 2007. „Uchi i soto – dwie sfery zachowań japońskich kobiet”. W: Małgorzata Marcjanik (red.), *Grzeczność na krańcach świata*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne. 159–175.
- Barsalou, Lawrence W. 2010. „Grounded Cognition: Past, Present, and Future”. *Topics in Cognitive Science* 2: 716–724.
- Bartmiński, Jerzy (red.). 2009. *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. [Wyd. 3]
- Beck, Rose Marie. 2003. „Perceptions of gender in Swahili language and society”. W: Marlis Hellinger i Hadumod Bussman (red.), *Gender Across Languages. The Linguistic Representation of Women and Men*. Volume 3. Amsterdam/Philadelphia: Benjamins. 311–337.
- Burszta, Wojciech. 1998. *Antropologia kultury: Tematy, teorie, interpretacje*. Warszawa: Zysk i S-ka.
- Casasanto, Daniel. 2016. „Linguistic relativity”. W: Nick Riemer (red.), *Routledge Handbook of Semantics*. New York: Routledge. 158–174.
- Casasanto, Daniel. 2017. „Relationships between language and cognition”. W: Barbara Dancygier (red.), *Cambridge Handbook of Cognitive Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press. 19–37.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Głowacki, Michał i Iwona Kraska-Szlenk. 2015. „Poezja miłosna w tradycji Fumo Liongo”. W: Iwona Kraska-Szlenk (red.), *Nipe kalamu. Odstony dawnej literatury suahili*. Warszawa: Elipsa. 102–127.
- Holland, Dorothy and Naomi Quinn (eds.). 1987. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, Frederick. 1939. *A Standard Swahili-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Kezilahabi, Euphrase. 1981. *Dunia Uwanja wa Fujo*. Arusha: Eastern African Publications.
- Kövecses, Zoltán. 2011. *Język, umysł, kultura: Praktyczne wprowadzenie*. Kraków: Universitas.
- Kraska-Szlenk, Iwona. 2009. „Emotional aspects of inversion in Swahili address terms”. W: Nina Pawlak (red.), *Codes and Rituals of Emotions in Asian and African Cultures*, Warszawa: Elipsa. 110–127.
- Kraska-Szlenk, Iwona. 2010. „Kiedy do syna mówimy *tato*: o „odwrotnych” formach adresatywnych w suahili”. W: Eugeniusz Rzewuski (red.), *Języki, kultury i społeczeństwa Afryki w procesie przemian*. Referaty sesji naukowej zorganizowanej w dniu 4 grudnia 2009 r. z okazji 40-lecia afrykanistyki w strukturach Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa: Katedra Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. 27–40.
- Kraska-Szlenk, Iwona. 2014. *Semantics of Body Part Terms: General Trends and a Case Study of Swahili*. *LINCOM Studies in Semantics* 6. München: LINCOM Europa.
- Kraska-Szlenk, Iwona. 2015. „Zarys historii literatury suahili do początków XX wieku”. W: Iwona Kraska-Szlenk (red.), *Nipe kalamu. Odstony dawnej literatury suahili*. Warszawa: Elipsa. 9–53.
- Kraska-Szlenk, Iwona. 2018a. „Address inversion in Swahili: Usage patterns, cognitive motivation and cultural factors”. *Cognitive Linguistics* 29/3: 545–584. <https://doi.org/10.1515/cog-2017-0129>
- Kraska-Szlenk, Iwona. 2018b. „Kinship metaphors in Swahili language and culture”. *Studies in African Languages and Cultures* 52: 49–71. <https://doi.org/10.32690/SALC52.2>

- Kresse, Kai. 2007. *Philosophising in Mombasa: Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast*. Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute.
- Lakoff, George. 2011. *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*. Kraków: Universitas.
- Lakoff, George i Mark Johnson. 1988. *Metafory w naszym życiu*. Warszawa: PIW.
- Omar, Alwiya. 1991. „How learners greet in Kiswahili: A cross sectional study”. W: Lawrence F. Bouton i Yamuna Kachru (red.), *Pragmatic and Language Learning*, t. 2. Urbana-Champaign: University of Illinois. 59–73.
- Omar, Alwiya. 1992. „Conversational openings in Kiswahili: the pragmatic performance of native and non-native speakers”. W: Lawrence F. Bouton i Yamuna Kachru (red.), *Pragmatic and Language Learning*, t. 3. 20–32.
- Podobińska, Zofia. 2004. „Kanga – kulturowy fenomen wschodnioafrykańskiego wybrzeża”. W: Nina Pawlak i Zofia Podobińska (red.), *Języki Afryki a kultura*. Warszawa: AGADE. 249–269.
- Romańczuk, Izabela. Ten tom. „Dyskursy honoru, moralności i władzy na podstawie sztuki *Heshima yangu*”.
- Saleh, Mohamed Ahmed. 2004. „‘Going with the times’: Conflicting Swahili norms and values”. W: Pat Caplan i Farouk Topan (red.), *Swahili Modernities: Culture, Politics, and identity on the East Coast of Africa*. Asmara: Africa World Press. 145–155.
- Sharifian, Farzad. 2011. *Cultural conceptualizations and language*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Sharifian, Farzad. 2017. „Cultural Linguistics and linguistic relativity”. *Language Sciences* 59: 83–92.
- Sharifian, Farzad, René Dirven, Ning Yu and Susanne Niemeier (red.). 2008. *Culture, Body, and Language: Conceptualizations of Internal Body Organs across Cultures and Languages*. Berlin/ New York: Mouton de Gruyter.
- Swartz, Marc J. 1988. „Shame, culture, and status among the Swahili of Mombasa”. *Ethos* Vol. 16/1: 21–51.
- Wierzbicka, Anna. 2007. *Słowa klucze: Różne języki – różne kultury*. Warszawa: WUW.
- Wójtowicz, Beata. 2019. „Socjolingwistyczny aspekt powitań w języku suahili”. *Afryka* 50: 101–118.
- Wójtowicz, Beata. Ten tom. „Kategorie (nie)izomorficzne w języku polskim i suahili”.
- Zychła, Katarzyna. 2018. *Asymetrie w języku mężczyzn i kobiet z perspektywy kultury suahili i pragmatyki językowej*. Niepublikowana praca magisterska. Katedra Języków i Kultur Afryki, Uniwersytet Warszawski.

Kategorie (nie)izomorficzne w języku polskim i suahili¹

BEATA WÓJTOWICZ

1. Wstęp

Niniejszy artykuł jest próbą zarysowania możliwych kierunków badań nad kontrastywną analizą lingwistyczną języków polskiego i suahili. Języki nie są ani identyczne ani symetryczne i można je porównywać na wielu polach i płaszczyznach, z których warstwa leksykalna wydaje się być opisywaną najczęściej i będzie też w polu głównych zainteresowań niniejszej pracy. Głównym celem prezentowanych badań jest wskazanie pól semantycznych w języku suahili, które mogą stanowić potencjalne źródło dla wielu jednostek nieizomorficznych, tj. nieposiadających pełnych ekwiwalentów w drugim języku, który w tym przypadku jest polskim.

Badania porównawcze nad językami nie tylko dostarczają nowej wiedzy o językach i sposobach patrzenia na świat przez ich użytkowników, ale mają także zastosowania praktyczne w takich dziedzinach jak translatoryka, glottodydaktyka, czy leksykografia. Zrozumienie różnic językowych jest też o tyle ważne, że wpływa bezpośrednio na lepszą komunikację międzykulturową. Różne rozumienie tych samych słów prowadzi do nieporozumień komunikacyjnych nawet pomiędzy użytkownikami tego samego języka, a tym bardziej pomiędzy rozmówcami pochodzącymi z różnych kręgów kulturowych i językowych.

Naturalnym środowiskiem, w którym dwa języki występują obok siebie i poszczególne ich jednostki są sobie przyporządkowane jest nauka języka obcego i związane z nią słowniki dwujęzyczne. Nadrzędnym zadaniem słownika dwujęzycznego, tradycyjnie nazywanego tłumaczeniowym, jest „przypisanie jednostkom leksykalnym jednego języka takich jednostek drugiego języka, które są ekwiwalentne w znaczeniu”² (Zgusta 1971: 294). Kolejny przypadek, to tłumaczenie tekstu definiowane nie tylko jako dosłowne przetłumaczenie frazy jednego języka na drugi,

¹ Badania do artykułu częściowo finansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki, grant nr 2018/31/B/HS2/01114.

² Ang. „to coordinate with the lexical units of one language those lexical units of another language which are equivalent in their lexical meaning”.

ale bardziej jako „odtworzenie całej wypowiedzi języka wyjściowego w (podobnym lub porównywalnym) kontekście języka docelowego i wypowiedzianej/napisanej z podobną funkcją i w podobnym celu komunikacyjnym”³ (Lewandowska-Tomaszczyk 2015: 9). Niezależnie od różnych celów i założeń, oba zadania w praktyce mierzą się z podobnymi problemami i są nader trudne do wykonania ze względu na różnice występujące pomiędzy językami.

2. Zjawisko izomorfizmu językowego

Z przejawami różnic w systemach językowych spotykamy się w dydaktyce języków obcych, translatoryce czy leksykografii. Ucząc się języka obcego nie uczymy się jedynie nowych nazw wcześniej znanych nam przedmiotów i zjawisk. Podczas nauki, czy w późniejszym etapie tłumaczenia tekstu z jednego języka na inny, często borykamy się z trudnościami związanymi z dokładnym oddaniem danej wypowiedzi w innym języku, ponieważ niemożliwym jest znalezienie absolutnej odpowiedniości pomiędzy dwoma językami. Rozróżnienia znaczeniowe z jednego języka mogą nie być obecne w innym, a podstawowe struktury gramatyczne jednego, mogą być wyrażane przy pomocy innych środków w drugim. Co więcej, trudno o identyczne w znaczeniu i konotacji wyrażenia, a nawet pojedyncze słowa.

Badaniem podobieństw i różnic wynikających z typologicznej charakterystyki dwóch lub więcej języków zajmuje się językoznawstwo porównawcze. Przy pomocy metod lingwistyki kontrastywnej możemy poddać analizie struktury dwóch i więcej języków. Tradycyjne podejście wyraźnie oddziela gramatykę od leksyki języka a tradycyjne studia porównawcze z zakresu semantyki leksykalnej w duchu badań strukturalistycznych, poddają analizie znaczenia i strukturę pól znaczeniowych. Najbardziej rozpowszechnione obecnie badania inspirowane lingwistyką kognitywną skupiają się natomiast na odtworzeniu sposobów postrzegania i rozumienia zjawisk w różnych językach. Badania porównawcze prowadzone w tym nurcie mają za zadanie porównanie różnych językowych sposobów konceptualizacji, czyli odtworzenie językowego obrazu świata charakterystycznego dla poszczególnych kultur (Grzegorzczakowa 2004). W teorii lingwistyki kognitywnej zakłada się, że struktura gramatyczna języka jest symboliczna, zaś poszczególne jej elementy nie są autonomicznymi jednostkami a raczej tworzą continuum jednostek symbolicznych (Langacker 1991: 1). Wynika z tego, że analiza gramatyczna i semantyczna są nierozłączne i nie można badać gramatyki bez uwzględnienia znaczenia. Zatem znaczenie pojawia się w centrum zainteresowania badaczy, w zgodzie zresztą z maksymą mówiącą, że „w języku chodzi tylko o znaczenie”⁴ (Geeraerts 2006: 3).

³ Ang. „re-creation of a whole SL [source language] discourse in a (similar or comparable) TL [target language] context, and uttered/written with a similar function and a similar communicative intention”.

⁴ Ang. „language is all about meaning”.

Badanie różnic pomiędzy językami z perspektywy różnic kulturowych jest podejmowane w językoznawstwie od kilkudziesięciu już lat. Jedną z głównych przedstawicielek tego nurtu, Anna Wierzbicka (1990: 71) pisze, że „[j]ęzyk przydaje kolorów naszej percepcji i poznaniu świata [...] Języki różnią się między sobą nie tylko jako systemy językowe, ale również jako światy kulturowe, jako nośniki etnicznej tożsamości”. Wierzbicka (1990: 74) zauważa ponadto, że „słowa (podobnie jak produkty kultury materialnej) mogą być artefaktami społeczeństwa, które się nimi posługuje i mogą służyć do przekazywania postaw społecznych i wartości kulturowych”. Wynikają z tego różnice w sposobach mówienia o tych samych zjawiskach przez różne społeczności, a co za tym idzie, trudności w językowym obcowaniu z ludźmi pochodzącymi z innych tradycji kulturowych.

Często opisy różnic między językami skupiają się na ciekawostkach leksykalnych, jak na przykład porównanie terminów pokrewieństwa czy nazw kolorów. Danko Šipka w poświęconej temu zagadnieniu książce *Lexical conflict* (2019: 1) zwraca jednak uwagę na to, że nadrzędnym zadaniem nauki jest odkrywanie prawidłowości i znajdowanie praktycznych rozwiązań dla autentycznych problemów. Warto zatem odnotować nie tylko same różnice w systemach językowych, ale pochylić się nad ich klasyfikacją i opisem, a w niektórych przypadkach poszukać możliwych praktycznych rozwiązań na ich przedstawienie.

Ekwiwalencja leksykalna jest na pewno najczęściej omawianym tematem, niemniej prace naukowe, głównie z dziedziny translatoryki, poruszają również zagadnienie odpowiedniości gramatycznej, skupiając się na strukturze syntaktycznej czy pragmatycznej tekstu (Ozga 2010, Krzyżanowska 2009). Lewandowska-Tomaszczyk (2015) dokonała przeglądu teorii i podejść do zagadnienia ekwiwalencji w ogóle, z perspektywy dziedziny przekładu.

Jeśli znaczenia i strukturę gramatyczną jednego języka można jednoznacznie przyporządkować odpowiednim elementom drugiego, to mówimy o zjawisku zwanym izomorfizmem⁵ (Lyons 1975: 67). Częściej jednak obserwujemy nie podobieństwa a różnice, które wynikają z wielu czynników pozajęzykowych. Jak zauważył Bańczerowski (1980: 343) „ta trudność wynika z różnic zarówno w strukturze rzeczywistości pozajęzykowej, jak i w sposobach oddawania tej rzeczywistości przez język”. Lyons (1975: 68) stwierdza także, że „stopień izomorfizmu semantycznego dwu języków zależy więc w dużej mierze od bliskości kultur obu społeczeństw”. Wychodząc z założenia, że struktura słownictwa, i w całości system jednego języka, wyraża obraz kulturowy danego społeczeństwa i warunki otaczającego go świata, należy założyć, że np. języki polski i rosyjski, bliskie sobie kulturowo, genetycznie i terytorialnie, będą przejawiać wyższy poziom izomorfizmu niż takie języki jak polski i suahili. Języki

⁵ Termin został wprowadzony do językoznawstwa z matematyki przez Jerzego Kuryłowicza na oznaczenie nieco innego zjawiska, a mianowicie identyczności formy jednostki językowej i jej znaczenia (idealnie realizowanej przez onomatopetje). Przeglądu różnego rozumienia terminu w pracach językoznawczych dokonał m.in. Ozga (2010, 2011), w tym koncepcji J. Lyonsa, który przez ten termin rozumie odpowiedniość struktury fonologicznej, gramatycznej czy semantycznej pomiędzy dwoma różnymi językami.

tak odległe kulturowo i geograficznie zapewne przejawiają niski stopień podobieństwa i porównując je, częściej będziemy odnosić się do zjawiska przeciwstawnego, tj. braku izomorfizmu. W pracach leksykograficznych przyjęło się mówić o braku izomorfizmu, czyli braku odpowiedniości znaczeniowej jednostek w dwóch językach za pomocą angielskiego terminu *anisomorphism* (Zgusta 1971: 294).

3. Typy ekwiwalencji

Kwestii przekładalności struktur gramatycznych poświęcone są z rzadka prace z dziedziny przekładoznawstwa (por. Bitner w tym tomie). Leksykografia dwujęzyczna skupia się natomiast na przekładzie i odpowiedniości jednostek leksykalnych języka.

Rozpatrując podobieństwa i różnice pomiędzy językami można zauważyć je na różnych poziomach. Różnice syntaktyczne objawiają się w różnych relacjach pomiędzy jednostkami zdania, podczas gdy różnice leksykalne wynikają z różnic w leksykalizacji pojęć. To samo pojęcie może być wyrażone w dwóch językach za pomocą różnych jednostek (np. wyrazu, złożenia, czy związku frazeologicznego), albo w jednym z języków może nie być wyrażone w ogóle. W takim przypadku mówimy o tzw. lukach semantycznych, które są definiowane jako zjawisko językowe polegające na tym, że „w języku brakuje słowa na nazwanie danego zjawiska”⁶ (Gouws i Prinsloo 2005: 159).

Najczęściej rozpatrywanym typem ekwiwalencji jest właśnie ekwiwalencja leksykalna. Edward Sapir zauważył, że „słownictwo jest bardzo czułym wskaźnikiem kultury” (cyt. za Wierzbicka 1997: 16). Każdy, kto uczył się języka obcego musiał zauważyć, że w języku są słowa związane bezpośrednio ze sferą, zarówno materialną, jak i mentalną życia społeczności, która używa go na co dzień. Zależność między warunkami życia i kulturą użytkowników a ich językiem jest zwykle bardzo ścisła. Każda społeczność ma unikalne słownictwo na nazwanie relacji międzyludzkich, kulinariów, zwyczajów, instytucji społecznych i specyficznych wytworów kultury materialnej, którego nie zaświadczymy w innych językach.

W klasycznym już podręczniku leksykografii, Zgusta (1971) zauważa, że brak izomorfizmu leksykalnego występuje pomiędzy wszystkimi językami, niezależnie jak blisko spokrewnione są one typologicznie, kulturowo, czy geograficznie. Jako najczęstszy przykład na brak izomorfizmu pomiędzy językami wymienia właśnie tzw. słownictwo kulturowe, ang. *culture-bound words*. Warto w tym miejscu dodać, że, co być może ważniejsze, termin ten odnosi się także do wartości, ideałów i poglądów poszczególnych społeczności (por. Wierzbicka 1997: 17). W każdym języku zakodowany jest światopogląd, sposób myślenia i postawy wobec różnych

⁶ Ang. „where language lacks a word for a given concept”.

zjawisk jego użytkowników. Słowa te stanowią tę część leksykonu, dla której najtrudniej jest znaleźć ekwiwalenty czy zdefiniować je opisowo w innych językach.

Brak izomorfizmu leksykalnego pomiędzy językami rozpatrywany jest na poziomie ekwiwalencji słownictwa dwóch lub więcej języków. W poszukiwaniu odpowiedników tłumaczeniowych, najrzadszym, a jednocześnie najbardziej pożądanym przypadkiem, jest pełna ekwiwalencja, gdzie słowo jednego języka posiada taki ekwiwalent w drugim języku, który w pełni oddaje jego znaczenie, konotacje i konteksty użycia i może być użyty w każdym zdaniu, niezależnie od kontekstu. Przykłady takiej ekwiwalencji najczęściej można znaleźć jedynie w sferze terminologii specjalistycznej. W innych przypadkach, z reguły znaczenie leksykalne jednostki jednego języka pokrywa się jedynie częściowo z odpowiednikiem w drugim języku. Jednocześnie należy zaznaczyć, że podczas uczenia się języka obcego, świadomość złożoności zagadnienia ekwiwalencji rośnie wraz ze wzrostem kompetencji komunikacyjnej. Co więcej, języki zwykle są porównywane na określonym poziomie, w konkretnym kierunku (z języka wyjściowego do docelowego), w określonym kontekście i w zależności od kontekstu sytuacyjnego może różnić się ocena ich izomorfizmu. W literaturze wyróżnia się kilka typów ekwiwalencji pomiędzy językiem pierwszym, wyjściowym (z którego tłumaczymy), a drugim, docelowym (na który tłumaczymy).

Najrzadszy typ to pełna ekwiwalencja, jeden-do-jednego, czyli sytuacja, w której danej jednostce języka wyjściowego odpowiada jedna jednostka języka docelowego. Brak pełnego izomorfizmu przejawia się natomiast w następujących sytuacjach:

- w języku wyjściowym istnieje jednostka, dla której nie istnieje ekwiwalent w języku docelowym, tzw. ekwiwalencja zerowa, luka semantyczna;
- w języku docelowym istnieje ekwiwalent dla jednostki języka wyjściowego ale ich konotacje/ konteksty użycia pokrywają się tylko częściowo, tzw. częściowa ekwiwalencja; różnice w konotacji występują wtedy, gdy ekwiwalent nie wyraża wszystkich niuansów znaczenia wyrazu wyjściowego lub kojarzy się zupełnie inaczej;
- dla jednostki języka wyjściowego istnieje więcej niż jeden ekwiwalent w języku docelowym, tzw. ekwiwalencja jeden-do-wielu, która wynika z różnic denotacyjnych; ekwiwalent tylko częściowo pokrywa się zakresem znaczeniowym z wyrazem wyjściowym, jest bardziej ogólny, lub wręcz przeciwnie, bardziej specyficzny w swoim znaczeniu, jak np. *bell* 'dzwon (w kościele) + dzwonek (do drzwi, na szyi zwierzęcia, itp.)'.

W sytuacji braku ekwiwalencji stosuje się różne strategie, zależnie od kontekstu tłumaczenia danej jednostki tekstu. Strategie te będą różnić się w zależności od tego, czy tłumaczenie następuje w izolacji, czy też w kontekście dłuższej wypowiedzi, jaki jest jego cel i odbiorca. Różne metody polegające na oddaniu znaczenia danej jednostki stosowane będą przez leksykografa, a inne w sytuacji tłumaczenia tekstu.

4. Konotacje i rola kontekstu

Asymetria językowa przejawia się m.in. w niewystępowaniu danej jednostki leksykalnej w jednym z języków w ogóle. W sytuacji istnienia ekwiwalentu porównuje się zakres znaczeniowy dwóch jednostek, ich status i związane z nimi treści konotacyjne. Zdarza się, że w obu językach istnieją odpowiedniki leksykalne, jednak nie są sobie równoważne ze względu na ich różne postrzeganie przez użytkowników, czyli ich kontekstowo warunkowanej konotacji leksykalnej (Tokarski 2008). Poprzez analizę kontekstu i konotacji jednostek językowych jesteśmy w stanie dociec językowego ukształtowania pojęć, czyli dotrzeć do podziału świata właściwego dla danej kultury, który przejawia się w jego swoistej kategoryzacji. Kognitywna konceptualna teoria znaczenia zakłada subiektywną naturę znaczenia, czyli zależną właśnie od kontekstu.

W celu przetłumaczenia słowa na inny język (czy to obcy, czy z obcego na rodzimy) najczęściej sięgamy po słownik dwujęzyczny. Słownikom tego typu stawiany jest zarzut, że są publikacjami czysto praktycznymi i wtórnymi w stosunku do słowników jednojęzycznych (Piotrowski 2001). Ten aspekt praktyczny czy pragmatyczny w przypadku tłumaczenia jest nader pożądanym, ale słowniki dwujęzyczne często ograniczają się jedynie do podania jednego ekwiwalentu, czy listy kilku odpowiedników danego hasła, bez dodatkowych objaśnień ich znaczenia, czy dopuszczalnych kontekstów użycia. W przypadku tłumaczenia z języka obcego ten problem nie jest znaczący, gdyż jako rodzimi użytkownicy mamy biegłość w rozróżnieniu znaczeń i odpowiednim użyciu poszczególnych słów. Jednak w sytuacji tłumaczenia na język obcy, brak wiedzy i wyczucia językowego rodzimego użytkownika, może negatywnie wpłynąć na kształt tłumaczenia. Poważny zarzut stawiany słownikom dwujęzycznym dotyczy zatem notowania ekwiwalentów w izolacji, w oderwaniu od kontekstów ich użycia, czyli bez informacji o ich naturalnym środowisku, co jest kluczowe dla ich właściwego stosowania w wypowiedzi.

Osoby uczące się nowego języka, niezależnie od osiągniętego poziomu jego znajomości, najczęściej borykają się z brakiem biegłości charakterystycznej dla rodzimych użytkowników. Łatwo jest nauczyć się zasad gramatycznych i leksyki, dużo trudniej jest nabyć biegłości w operowaniu nią, czyli nabyć tzw. kompetencji komunikacyjnych. Od dawna już zauważa się, że biegłość w używaniu języka polega w dużej mierze na właściwym stosowaniu utartych zwrotów, dlatego na lekcjach języków obcych dużo uwagi poświęca się tzw. kolokacjom, idiomom i innym związkom frazeologicznym. Poza tym, każdy język zawiera pojedyncze wyrazy i zwroty, które nie mają swoich odpowiedników w innych, szczególnie dalekich kulturowo językach. Związek języka z kulturą szczególnie dobrze widać także w związkach frazeologicznych, w których utrwalone są charakterystyczne dla danej społeczności postawy i emocje. Porównywanie utrwalonych połączeń pozwala uchwycić podobieństwa i różnice w sposobach mówienia o tych samych zjawiskach i ich interpretacji przez różne społeczności.

Kategoryzacja świata w różnych językach przebiega niesymetrycznie. Przykłady braku symetryczności pomiędzy językami można zaobserwować na każdym poziomie systemu językowego, także w kontekście podstawowej komunikacji. Przykładem różnicy międzyjęzykowej są np. formy adresu, gdzie angielski zaimek *you* wymaga użycia w przekładzie na język polski różnych zwrotów, zależnie od kontekstu wypowiedzi. W języku polskim do dyspozycji mamy formalne odpowiedniki typu ‘pan’ i ‘pani’ lub bardziej poufale ‘ty’. Podobny przykład to asymetria w kategorii rodzaju gramatycznego wyrażanego czasownikiem. Angielskie wyrażenie *I wrote* wymaga użycia konkretnej formy w języku polskim i znowu, zależnie od kontekstu, tłumaczenie przyjmie formę ‘napisałam’ lub ‘napisałem’, a ponadto, w języku polskim możliwe jest rozróżnienie aspektu ‘pisałam/pisałem’. Przy czym asymetria nie polega tylko na występowaniu lub braku danego rozróżnienia w języku i sposobu jego realizacji w warstwie gramatycznej lub leksykalnej. Chodzi również o status jednostki, jej konotacje i konteksty użycia, które mogą zasadniczo różnić się nawet w zakresie podstawowego słownictwa pomiędzy językami. Zatem nawet słowa na pozór ekwiwalentne w dwóch językach, mogą budzić różne skojarzenia wśród osób pochodzących z różnych kultur. Dla przykładu, wyraz *kobieta* kojarzy się w większości kultur świata z ogniskiem domowym, opiekuńczością oraz troską o rodzinę, ale w kulturze Suahili również z takimi cechami jak posłuszeństwo, uległość i oddanie mężczyźnie, podczas gdy *mężczyzna* to decyzyjna głowa rodziny, która stanowi jej podporę finansową (Niewiadomska 2004). Podobnie kolory przywołują konkretne skojarzenia wśród użytkowników. *Żółty* w polskim i niemieckim kojarzony jest z zazdrością, podczas gdy w hiszpańskim i angielskim tym kolorem będzie *zielony* (Soriano i Valenzuela 2009).

W szukaniu ekwiwalencji ważne zatem jest nie tylko znaczenie ale, w równej mierze, konotacje⁷ wyrazu, czyli dodatkowe treści kojarzone z nim przez użytkowników języka. Są to skojarzenia jakie wywołuje dany wyraz, w tym stosunek emocjonalny użytkowników do jego znaczenia, które często są tożsame ze stereotypami panującymi w danej kulturze. Dla przykładu, w języku amharskim serdeczność jest wyrażana nie tylko za pomocą znanych nam zwrotów typu ‘serce, serduszko’ ale też poprzez takie wyrażenia, jak ‘nereczko’, ‘jelitko’, czy ‘brzuszek’. Zwroty te mają intymny charakter i są używane pomiędzy bliskimi osobami jako wyraz wzajemnego szacunku. Ponadto, w języku amharskim popularne jest zjawisko tzw. *gender reversal* ‘odwróconego rodzaju’, tzn. że do mężczyzny zwracamy się za pomocą form żeńskich. Poza funkcją obraźliwą, jak w języku polskim, taki zabieg w amharskim jest przede wszystkim pieszczotliwym wyrazem bliskości i serdeczności pomiędzy przyjaciółmi, a czasami także wyrazem szacunku do osoby, którą chcemy postawić ponad nami, nadając jej w ten sposób wyższy status (Wołk 2008).

⁷ Konotacja to również zdolność leksemów do otwierania miejsc dla innych leksemów, np. przymiotnik konotuje jakiś przedmiot i w ten sposób otwiera miejsce dla rzeczownika (Lipski 2017).

Podsumowując, różnice w sposobie kategoryzowania zjawisk najłatwiej jest uchwycić poprzez porównanie zakresów znaczeniowych wyrazów w wyniku analizy kontekstów, jak też ich występowania i łączliwości z innymi jednostkami. To właśnie znajomość kontekstów i ograniczeń w łączliwości poszczególnych leksemów jest kluczem do poznania tajników języka obcego. Dla zobrazowania problemu kolokacji, Bańczerowski (1980: 335) przytacza przykłady różnej łączliwości ekwiwalentnych leksemów w języku polskim i angielskim:

go by train ale *jechać pociągiem*, nie **iść pociągiem*
have breakfast ale *jeść śniadanie*

Powyższe frazy nie tylko różnią się użytymi czasownikami ale też, w pierwszym przypadku, konstrukcją gramatyczną, gdzie wyrażenie przyimkowe w języku angielskim wyrażone jest poprzez kategorię przypadku polskiego rzeczownika i obrazują asymetrię na dwóch poziomach, leksykalnym i gramatycznym. Inne przykłady tego typu, to *have a bath* [dosł. ‘mieć kąpiel’] ‘brać kąpiel’, czy *take a photo* [dosł. ‘wziąć zdjęcie’] o znaczeniu ‘zrobić zdjęcie’.

5. (Nie)izomorfizm suahili-polski

Różnice w kategoryzacji zjawisk objawiają się na różnych polach, nie ma jednoznacznie ustalonych kategorii, w których należy ich szukać. Istnieją jednak obszary języka, w których różnice zaznaczają się częściej niż w innych. W dalszej części artykułu zostaną wskazane niektóre z obszarów, które stanowią potencjalne źródło zbioru jednostek nieizomorficznych w języku polskim i suahili. Każdy z nich objawia się różnymi typami ekwiwalencji, które nawzajem się przenikają i mogą być różnie interpretowane w zależności od przyjętych kategorii opisu.

Dotychczas powstało niewiele prac, które traktowałyby o podobieństwie, czy o jego braku pomiędzy językami polskim i suahili. Z kwestii formalnych należy odnotować, że języki te są klasyfikowane w różnych rodzinach językowych (suahili to język z grupy bantu rodziny nigerokongijskiej) i reprezentują różne typy strukturalne (suahili jest językiem aglutynacyjnym). Co być może istotniejsze, języki te są używane na dwóch różnych kontynentach, przez użytkowników żyjących w odmiennych warunkach przyrodniczych, w tym klimatycznych, a także w odmiennych środowiskach kulturowych, w tym religijnych. Na ukształtowanie ich kultur wpływ miały kontakty z mieszkańcami bardzo różnych pod względem kulturowym i odległych geograficznie regionów świata. Wszystko to wpływa na styl życia i postrzeganie rzeczywistości przez ich użytkowników, co następnie ma odzwierciedlenie w samym języku. Uwarunkowania te mają znaczenie, gdyż jak zauważył Jakobson (1959: 236, cytaty za Šipka 2019: 47) „języki różnią się

zasadniczo tym, co *muszą* wyrazić a nie tym, co *mogą* wyrazić”⁸. Znaczące różnice występują zatem szczególnie pomiędzy słownictwem i wyrażeniami, które są niezbędne do opisanie danej rzeczywistości, a które mogły się w ogóle nie wykształcić w innej.

Brak ekwiwalencji obok leksykalnej występuje także na poziomie kategorii gramatycznych, części mowy czy struktur składniowych, których nie można pominąć porównując taką parę języków jak polski i suahili.

5.1. Izomorfizm gramatyczny

Trudne, o ile w ogóle niemożliwe jest nakreślenie wyraźnej linii podziału pomiędzy różnicami wynikającymi ze struktury gramatycznej języków a ich leksyki. W tym miejscu chciałabym jednak wspomnieć o kilku kluczowych różnicach gramatycznych.

Najbardziej wyrazistą kategorią, która różni język polski i suahili jest kategoria rodzaju. Suahili z punktu widzenia typologicznego jest zaliczany to tzw. języków z klasami, w odróżnieniu od języków z rodzajem gramatycznym opartym na płci. Występują w nim tzw. klasy nominalne, inaczej rzeczownikowe, i związany z tym związek zgody, zwany w literaturze konkordancją lub kongruencją klasową, w strukturach zdaniowych w ramach kategorii klasy. Klasy rzeczownikowe pełnią taką samą funkcję co rodzaj gramatyczny. W suahili wyróżnia się piętnaście takich klas (w tym trzy lokatywne), które kategoryzują wszystkie rzeczowniki na podstawie ich własności semantycznych i wykładników formalnych. Na przykład nazwy osób zaliczane są głównie do klasy 1 i 2, przy czym klasa 2 grupuje rzeczowniki klasy 1 w liczbie mnogiej. W suahili nie ma rozróżnienia na rodzaj żeński, męski czy nijaki, co przysparza trudności podczas próby tłumaczenia wyrazów w izolacji. Np. *rafiki* może oznaczać zarówno ‘przyjaciela’, jak i ‘przyjaciółkę’, *mwalimu* ‘nauczyciela’ i ‘nauczycielkę’. Jest to przykład ekwiwalencji jeden-do-wielu. Podobnym przykładem, tyle że w drugą stronę, będą zaimki, które w suahili związane są z klasą rzeczownika, który opisują. Zaimków tych będzie zatem kilkadziesiąt, a ich odpowiedników w języku polskim zaledwie kilka. Kontekst najczęściej, ale nie zawsze, pomaga w identyfikowaniu znaczenia. Różnica ta natomiast rzuca światło na odmienne sposoby kategoryzacji świata i inną wagę kryteriów wykorzystywanych w postrzeganiu i opisie rzeczywistości. Problem braku kategorii rodzaju gramatycznego w suahili i implikacje tego zjawiska dla pracy tłumacza, został poruszony w artykule Niewiadomskiej (2004).

Innym przykładem na ekwiwalencję typu jeden-do-wielu są czasowniki, które często mają w języku polskim dwa odpowiedniki różniące się aspektem: *kunywa* może zostać przetłumaczone jako ‘pić’ lub ‘wypić’.

⁸ Ang. „[l]anguages differ essentially in what they must convey and not in what they may convey”.

Kolejna, równie istotna różnica leży w strukturze morfologicznej języków. Podczas gdy język polski jest językiem fleksyjnym, suahili jest typowym reprezentantem języków aglutynacyjnych. Ma to implikacje dla struktury zdania, która wyraża się chociażby poprzez brak potrzeby użycia przyimków w suahili tam, gdzie w języku polskim występuje wyrażenie przyimkowe. Na przykład zdanie 'Idę do domu' zostanie przetłumaczone jako *Ninakwenda nyumbani*, gdzie relacja przestrzenna została wyrażona poprzez sufiks lokatywny *-ni* dołączony do rzeczownika *nyumba* 'dom'. Bardziej wyczerpująco problem różnic gramatycznych pomiędzy językami polskim i suahili został poruszony w artykule Bitner (w tym tomie), która patrzy na to zagadnienie z perspektywy pracy tłumacza. Autorka głównie omawia formy pochodne czasownika i problemy, jakie przysparza ich tłumaczenie na język polski.

5.2. Izomorfizm leksykalny

Przykładem kontrastywnej analizy pojęć związanych głównie z częściami ludzkiego ciała pod kątem różnic kulturowych pomiędzy językiem polskim i suahili są publikacje Iwony Kraski-Szlenk (2004, 2005, 2015). W badaniach przyjęte zostały założenia lingwistyki kognitywnej, mówiące że „reprezentacja semantyczna leksemu tworzy elastyczną, rozbudowaną sieć powiązanych ze sobą znaczeń, które składają się na wielowymiarowe rozumienie określonego pojęcia w języku i kulturze danej społeczności” (Kraska-Szlenk 2015: 439). Analizie poddawane są zatem liczne kontekstowe użycia leksemów, takich jak *moyo* 'serce', *mkono* 'ręka', czy *nyumba* 'dom', w celu konstrukcji sieci semantycznych rozbudowanych, wielowymiarowych pojęć w kontekście fizycznym, społecznym i kulturowym. W tym samym duchu Kahumbu (2016) badała konceptualizację 'złości' w języku suahili.

Przykłady braku izomorfizmu, czy tzw. ekwiwalencji zerowej, najłatwiej znaleźć w słowniku dwujęzycznym⁹, gdzie hasłu wyjściowemu przyporządkowana jest definicja objaśniająca jego znaczenie w drugim języku lub ekwiwalent z objaśniającą glosą. Tego typu przykłady najczęściej występują w grupie tzw. wyrazów kulturowych, czyli są to np. nazwy potraw, ubioru, różnych zjawisk kultury, obrzędów czy praktyk religijnych lub relacji społecznych. Nazwy przedmiotów, zjawisk lub relacji, które w drugiej kulturze w ogóle mogą nie być znane i dlatego nie wykształciła się w drugim języku na nie nazwa. Drugą grupę stanowią zjawiska, które są znane drugiej społeczności ale nie są na tyle powszechne, żeby zaistniała potrzeba ich nazwania. Będzie to przykład ekwiwalencji zerowej wynikającej z luki semantycznej, czyli braku danej jednostki leksykalnej w jednym z języków.

W dalszej części artykułu omówione zostały pola semantyczne, które stanowią potencjalne źródło dla zjawiska zerowej ekwiwalencji pomiędzy językiem suahili i polskim.

⁹ Przykłady pochodzą z wiedzy własnej autorki oraz słowników Wójtowicz (2012) i TUKI (2001).

Różnice kulturowe

W suahili istnieje wiele dań, dla których nie ma odpowiedników w języku polskim, jak np. *ugali* ‘rodzaj kaszki kukurydzianej’, *wali* ‘ryż ugotowany w mleczku kokosowym’, *mchicha* ‘sałatka z liści typu szpinaku’, czy *kachori* ‘smażony na głębokim oleju w mące z ciecierzycy ziemniak z przyprawami’ lub *zege* ‘omlet jajeczno-ziemniaczany z przyprawami’. Do tej grupy zaliczymy też nazwy ubrań i elementy strojów, jak *kanga* ‘wzorzysta bawełniana tkanina noszona przez kobiety’, *kanzu* ‘długa biała koszula (przypominająca suknię bądź togę) noszona przez mężczyzn’, czy *kofia* ‘strojne, zwykle wyszywane nakrycie głowy noszone przez mużulmańskich mężczyzn’. Brakiem odpowiedników charakteryzuje się duża grupa nazw przedmiotów czy miejsc związanych z kulturą wschodniego wybrzeża Afryki. Jako przykład można podać *jahazi*, czyli typową dla wschodniego wybrzeża małą, rybacką łódkę z trójkątnym żaglem, tzw. dhow, czy *baraza*, będące nazwą na miejsce spotkań w domu, które zwykle odbywają się na czymś w rodzaju werandy lub wewnętrznym podwórzu. *Mbuzi* natomiast, to rodzaj dużego drewnianego narzędzia, na którym się siada, używanego do obróbki kokosa, *chano* to duży drewniany talerz, na którym serwuje się jedzenie, a *kawa* to wpleciona z sizalu przykrywka, używana do osłonięcia gotowanego jedzenia przed muchami i innymi owadami. Mieszkańcy Afryki Wschodniej mają również święta, zwyczaje i obrzędy, czy instrumenty muzyczne, które nie są znane Polakom. *Akika* to nazwa uroczystości organizowanej podczas pierwszego cięcia włosów nowo narodzonego dziecka, przeprowadzanej zwykle w ósmej dobie jego życia, *kombe* to weselny posiłek pana młodego i jego drużby, natomiast *taarab*, to rodzaj popularnej muzyki wschodnioafrykańskiej o silnych wpływach arabskich.

Brak ekwiwalencji nie jest zarezerwowany jedynie dla grupy nazw przedmiotów czy wydarzeń, ale dotyczy także pojęć abstrakcyjnych, wartości i norm społecznych. Terminy, które stawiają duże wyzwanie przed tłumaczem to także nazwy uczuć i zmysłów. O tym, jak szeroki jest to temat do badań, świadczyć mogą liczne opracowania na temat uczuć i emocji w różnych językach świata (por. Wierzbicka 1999, Pawlak 2009, Šipka 2019). Kahumbu (2016) dokonała kognitywnej analizy pojęcia *hasira* ‘gniew, złość’ w języku suahili, które, podobnie jak w polskim, jest postrzegane jako uczucie zewnętrzne, niezależne od osoby. Co ciekawe, w suahili nie istnieje określenie na zmianę koloru skóry twarzy, gł. policzków, na kolor czerwony, jak ‘zarumienić się, oblać się rumieńcem’, czy w przypadku złości ‘poczerwienić’.

W każdym języku istnieją terminy określające pewne zachowania i postawy ludzkie, które wyrażają ważne zasady moralne i etyczne społeczności. W suahili w tej grupie odnotujemy np. *mwungwana* – dobrze wychowany, prawy i wolny człowiek o szlachetnym pochodzeniu, czy *ubuntu*, pojęcie wyrażające ideę człowieczeństwa, która przejawia się we wspólności, pomaganiu sobie nawzajem i poszanowaniu dla drugiego człowieka. Jednym z ważnych terminów jest również *adabu* ‘dobre wychowanie’, które przejawia się w szacunku do innych, odpowied-

nim ubraniu i zachowaniu zgodnym z kulturą Suahili. Dobre manieri u dziecka to posłuszeństwo wobec rodziców, pozdrawianie innych, szacunek do starszych, niesiadanie jako pierwszym w obecności starszych i nieodzywanie się w trakcie spotkań dorosłych. Nie wolno też komentować zachowania starszych. Dziecko nie może też iść przed ojcem czy nauczycielem. Każde takie przewinienie będzie osądzone zwrotem *hana adabu* ‘jest źle wychowany, nie ma manier’.

Istnieją również terminy związane z historią i ustrojem, jak *ujamaa* ‘ideologia tanzańskiego modelu socjalizmu’ czy *kujitegemea* ‘być samowystarczalnym, dawać sobie radę bez pomocy’, termin rozpowszechniony w niepodległej Tanzanii i związany z okresem panowania ideologii *ujamaa*. W przypadku tego typu pojęć należy spodziewać się, że w jednym z języków może nie istnieć w ogóle konceptualizacja danego zjawiska.

Ciekawy przykład stanowią dni tygodnia, które przejawiają się jako nieizomorficzne cykle. W suahili pierwszym dniem tygodnia jest sobota – *jumamosi* ‘pierwszy dzień tygodnia’, podczas gdy w języku polskim pierwszym dniem jest ‘poniedziałek’. Nazwy dni tygodnia są ekwiwalentne jeden-do-jednego, ale skojarzeniowo wiążą się z innymi cyframi. W tradycji biblijnej sobota to siódmy, ostatni dzień tygodnia a niedziela jest dniem pierwszym. Katolicy jednak na pamiątkę zmartwychwstania Jezusa odpoczywają w niedzielę i to ten dzień jest dniem siódmym. Dla wyznawców islamu dniem odpoczynku jest natomiast piątek, stąd sobota traktowana jest jako pierwszy dzień tygodnia.

Zdarza się też tak, że z pozoru ekwiwalentne terminy posiadają dodatkowy bagaż znaczeniowy, który różni się pomiędzy kulturami. *Chai* czyli ‘herbata’, szczególnie w Kenii pijana jest zwykle z mlekiem i poproszenie o taki napój może skutkować zaserwowaniem nam bawarki, *maandazi* ‘pączki’ zwykle mają trójkątny kształt i są bez nadzienia, natomiast *mkate*, tłumaczone jednoznacznie jako ‘chleb’, powinno być utożsamiane z chlebem tostowym, a nie popularnymi u nas chrupiącymi bochenkami, szczególnie razowego chleba. Pojęcia takie często posiadają ekwiwalenty jeden-do-jednego, jednak brak dodatkowego objaśnienia w słowniku nie pozwoli użytkownikowi zrozumieć ich specyfiki kulturowej.

Różnice w organizacji życia społecznego

Grupa wyrazów, która porównywana bywa najczęściej to, obok kolorów, terminy pokrewieństwa, które w myśl zasady sformułowanej przez Kempa i Regiera (2012), „są proste, co ma na celu zminimalizowanie treści kognitywnych, a zarazem informacyjne, co wpływa na efektywność komunikacji”¹⁰. W terminach pokrewieństwa zakodowane mogą być informacje odnośnie hierarchii i ról społecznych. Dzięki temu komunikacja jest bardziej precyzyjna i za pomocą jednego wyrażenia prze-

¹⁰ Ang. „tend to be simple, which minimizes cognitive load, and to be informative, which maximizes communicative efficiency”.

kazywane jest możliwie dużo informacji. Grupę tę należy traktować jako kategorię nieizomorficzną, w której różnice wynikają z innej organizacji życia społecznego dwu społeczności. W suahili w związku z istotą hierarchii wieku (która jest ważniejsza od płci) istnieją terminy na pozytywne określenie osób starszych, jak *kaka* odnoszący się do starszego brata, czy *mzee* oznaczający osobę starszą (niezależnie od płci), godną szacunku i czci. Młodsze rodzeństwo, niezależnie od płci, określane bywa za pomocą wyrażenia *mdogo wangu* ‘mój młodszy/moja młodsza’. Poszczególne role społeczne oddane są przez odpowiednie określenia i tak na przykład, siostra naszej matki jest również naszą ‘matką’ tylko młodszą lub starszą (od rzeczywistości), i jest nazywana odpowiednio *mama mdogo/ mama mkubwa*, zasadę tę stosuje się również do braci ojca. Istnieją określenia, które nie posiadają ekwiwalentów w języku polskim, chociaż relacje są nam znane, jak np. *kitindamimba* ‘ostatnie dziecko’, ale też takie, które nie występują w naszych stosunkach społecznych, jak *rika* ‘grupa wiekowa’.

Różnice w środowisku naturalnym

Grupa wyrazów, które mocno odzwierciedlają otaczający nas świat, to terminy związane ze środowiskiem życia, otoczeniem, przyrodą, krajobrazem, klimatem itp. Badania pokazują, że lokalne środowisko geograficzne ma bezpośredni wpływ na frekwencję użycia nazw poszczególnych zjawisk, które są kształtowane zgodnie z przytoczoną już zasadą prostoty i informatywności (Kemp i Regier 2012, Regier i in. 2016). W związku z tym, że obie opisywane społeczności żyją w zupełnie odmiennych strefach geograficznych należy się spodziewać, że różnice te będą równie wyraźnie zaznaczone w językach.

W suahili znajdziemy wiele nazw roślin i zwierząt, które nie mają ekwiwalentów w języku polskim i nie są nam znane, jak np. *digidigi* ‘dik dik sawanowy Kirka’, *kimburu* ‘kot nubijski’, czy *kima* ‘koczkodan czarnosiw/niebieski’. Wybrzeże Afryki graniczy z oceanem, w głębi lądu są jeziora i w języku suahili mamy odpowiednie określenia, jak *bahari* ‘ocean’ i *ziwa* ‘jezioro’, nie ma jednak nazwy na ‘morze’, które również określa się za pomocą wyrazu *bahari*.

Istnieje także zjawisko, które można określić jako hierarchiczny brak leksykalizacji, polegające na istnieniu semantycznych luk generalizacyjnych/gatunkowych. W języku polskim mamy ogólne określenia typu ‘małpa’ i ‘kokos’, przy pomocy których identyfikujemy wszystkich przedstawicieli danego gatunku zwierząt czy owocu. W suahili brak jest ekwiwalentnych nazw ogólnych, istnieją natomiast nazwy szczegółowe. W przypadku kokosa rozróżnia się kilka a nawet kilkanaście stadiów rozwoju, a każda z nich ma swoją nazwę. Jeśli chodzi o małpy, to mamy do wyboru takie nazwy szczegółowe, jak *tumbili* ‘koczkodan, mała jasna małpa’, *ngedere* ‘mała ciemna małpa’, *kima* ‘mangaba’, czy *mbega* ‘gereza’. W suahili nie ma także ogólnej nazwy na ‘rodzeństwo’, w tym kontekście bywa używany

wyraz *ndugu*, który ma jednak znacznie szersze znaczenie i odnosi się nie tylko do sióstr i braci, ale również do kolegów, znajomych, towarzyszy itp. Jest to kolejny przykład na ekwiwalencję jeden-do-wielu, który wynika z innej konceptualizacji pojęć, polegającej na podziale danego pojęcia w jednym języku na wiele pojęć szczegółowych, a występowaniem pojęcia ogólnego w drugim.

Odpowiednio do strefy geograficznej, w języku polskim znajdziemy wiele określeń związanych z okresem zimowym, jak ‘śnieg’, ‘lód’, ‘(siarczasty) mróz’, ‘szron’, ‘szadź’, ‘ślizgawica’, ‘ziąb’, ‘zimno’, ‘mroźnie’ itd. W suahili znajdziemy zaledwie takie określenia jak *theluji* ‘śnieg’, *barafu* ‘lód’ i *baridi* ‘zimno’, wszystkie będące zapożyczeniami. Z drugiej strony, w suahili istnieją różne nazwy na wiatr: *kusi* to ‘południowy wiatr monsunowy’, *kaskazi* ‘monsun północno-wschodni’, *matlai* ‘wschodni, poranny monsun’, a *yahom* ‘zachodni monsun’, po polsku różniamy monsun letni i zimowy.

Bazując na wspomnianych już przykładach warto zauważyć zjawisko braku izomorfizmu skal, np. w skali ciepła. Podczas gdy w języku polskim mamy wiele terminów na określenie odczuwanej temperatury, m.in. ‘gorący – ciepły – letni – chłodny – zimny’, to w suahili terminy są dwa – *baridi* ‘zimno’ i *joto* ‘ciepło’, a różnice w skali ciepła oddaje się poprzez dodatkowe określenia, jak *joto kali* ‘upał, gorąc’ czy *baridi sana* ‘bardzo zimno’.

Środowisko geograficzne kształtuje tryb i fazy życia. W suahili nie znajdziemy ekwiwalentnych nazw pór roku znanych w naszej części kuli ziemskiej, w zamian wyróżnia się takie pory, jak *kiangazi* ‘gorąca pora sucha, od grudnia do marca’, *masika* ‘duża pora deszczowa, od kwietnia do maja’, *kipupwe* ‘pora sucha, od czerwca do sierpnia’ i *vuli* ‘mała pora deszczowa, od września do grudnia’. Jest to kolejny przykład na różnice w skalach, gdzie dane pojęcia opisują to samo zjawisko (okres roku), tylko z różnych perspektyw. Podobne różnice zauważymy w porach dnia, które są w suahili związane z fazami słońca. *Alfajiri* to ‘świt’, po którym następuje *asubuhi* czyli ‘rano’. Okres poranka trwa do ok. godziny 11, po czym następuje *mchana* ‘dzień’, określenie ‘popołudnia’ ale też i całego okresu kiedy świeci słońce. O godzinie 16 nastaje *jioni* czyli ‘wieczór’, po którym następuje *usiku* ‘noc’, liczona od zachodu słońca, czyli od godziny 18 do kolejnego świtu.

Najbardziej znana różnica pomiędzy językami przejawia się w czasie, który w suahili liczony jest od wschodu do zachodu słońca, a nie jak w języku polskim – od północy do południa. Z tego powodu występuje sześciogodzinne przesunięcie w nazwach godzin i aby określić właściwy czas w suahili należy dodać (w przypadku godzin 1–6) lub odjąć (w przypadku godzin 7–12) sześć godzin w stosunku do czasu polskiego. Zatem *saa mbili asubuhi* ‘godzina druga rano’ będzie odpowiadała godzinie ósmej rano, a *saa mbili jioni* ‘godzina druga wieczorem’ – godzinie ósmej wieczorem.

Różnice socjolingwistyczne

Różnice w systemach mogą polegać również na tym, iż jeden język ma bardziej zagęszczone pole leksykalne niż inny, np. język polski charakteryzuje się większą ilością wyrazów obscenicznych niż suahili, w którym przekleństw używa się rzadko w standardowej konwersacji i są postrzegane dużo bardziej negatywnie.

Kolejną ważną kwestią są różnice interakcyjne, przejawiające się w sposobie zwracania się do rozmówcy. Każdą konwersację charakteryzują różne cechy socjolingwistyczne i akty pozawerbalne (por. Wójtowicz 2019). W suahili, na przykład, znamienne jest używanie tytułów, natomiast mało popularne jest zwracanie się do rozmówcy jedynie za pomocą imienia, szczególnie w sytuacjach formalnych. W języku polskim popularne jest natomiast użycie zdrobnień imion, jak ‘Jasiu’, ‘Kasiu’, innych rzeczownikowych, jak ‘zjedz ciasteczko’, czy przysłóvkowych ‘chodź szybcitko’, które w suahili oddane będą tym samym ekwiwalentem, co formy neutralne. Popularnym sposobem zwracania się do kobiety jest poprzez użycie imienia jej najstarszego dziecka, zatem *Mama Ali*, to nie będzie ‘pani Ali’, tylko ‘matka Alego’. Odpowiednio, drugi człon w nazwie osoby może być imieniem jej ojca i niekoniecznie powinien być utożsamiany z nazwiskiem, które identyfikuje całą grupę osób w jednej rodzinie.

Rola kontekstu

Przykłady zerowej ekwiwalencji można mnożyć, natomiast istnieje także grupa wyrazów uwarunkowanych kulturowo, które na pozór posiadają ekwiwalenty w języku polskim, jednak ich konotacje i konteksty użycia różnią się w obu językach. Problem z ustanowieniem pełnej ekwiwalencji pomiędzy leksemami w dwóch językach można łatwo pokazać poprzez badanie kolokacji dwu jednostek przy wykorzystaniu metod lingwistyki korpusowej. W tym przypadku, szczególnie przydatne są tzw. *word sketches* ‘szkice wyrazowe’, które pokazują różnice nawet w kolokacjach podstawowych słów. Bardzo powierzchowne porównanie kolokacji¹¹ w postaci czasowników towarzyszących ekwiwalentnym słowom ‘dom’ i *nyumba* pokazuje, że nawet tak podstawowe słowa mogą być często używane w różnych kontekstach. Najczęstsze kolokacje dla terminu ‘dom’ to ‘budować, sprzedać, opuścić, szukać, postawić, kupić’, w wyrażeniu przyimkowym to ‘mieć (coś) w domu’, ‘siedzieć w domu’, ‘mieszkać w domu’, podczas gdy *nyumba* najczęściej poprzedzają takie czasowniki jak *kurudi* ‘wracać’, *kujenga* ‘budować’, *kurejea* ‘powracać’, *kufika* ‘przybywać’, *kukaa* i *kuishi* ‘mieszkać’. Wskazuje to na częste konteksty

¹¹ Badanie zostało przeprowadzone na platformie *Sketch Engine* <https://www.sketchengine.eu/> przy wykorzystaniu dostępnych tam korpusów dla języka polskiego *Polish Web 2012* i suahili *Swahili Web 2014*. Korpusy te w żadnej mierze nie zostały poddane analizie pod względem zawartości, nie są też ani reprezentatywne, ani równoważne. Prezentowane dane mają jedynie za funkcję wskazać możliwe metody i kierunki badań.

występowania tych dwu leksemów. Podczas gdy w języku polskim akcent położony jest na konteksty bardziej profesjonalne, związane z transakcjami handlowymi, takie jak budowanie i sprzedawanie/kupowanie domu, w suahili 'dom' jawi się jako miejsce zamieszkania, do którego się powraca¹². Takie użycie polskiego leksemu wskazuje na korelację z drugim możliwym suahilijskim ekwiwalentem *jumba*, który na polski częściej bywa tłumaczony jako 'duży dom, budynek' (Wójtowicz 2012). Czasownikowe kolokacje *jumba to panga* 'wynajmować', *bomoa* 'burzyć', *chonga* 'budować', *vamia* 'atakować', *jenga* 'budować'.

Badania nad kolokacjami i uwzględnianie ich w słownikach czy podręcznikach może zapobiec transferom kolokacyjnym dokonywanym przez uczących się języka obcego na ten język z języka rodzimego. Takie związki w postaci pary słów lub dłuższych zwrotów, które często występują razem i brzmią naturalnie dla rodzimych użytkowników języka pozostają nieintuicyjne dla uczących się. W języku polskim takimi związkami będą np. 'strasznie się cieszę', 'silny wiatr', czy 'smaczne jedzenie', których suahilijskie odpowiedniki to *nimefurahi mno* 'bardzo się cieszę', *upepo mkali* 'ostrzy wiatr' i *chakula kitamu* 'słodkie jedzenie'. Do tej grupy zaliczyć trzeba także inne związki frazeologiczne, jak idiomy, np. *mtoto wa meza* dosłownie tłumaczone to 'dziecko stołu' a przyjmuje znaczenie 'szuflada', *kupungua upepo* dosłownie 'zmniejszać wiatr', które używane jest w znaczeniu 'odpoczywać'. Nieznajomość typowych kolokacji często przejawia się również w złym doborze dopełnienia, np. użyciu przyimków tam, gdzie ich nie powinno być, czy użycie frazy przyimkowej zamiast rzeczownikowej (Jarvis 2009). Transfer dokonywany jest również często na poziomie konotacji.

6. Podsumowanie

Asymetria i brak izomorfizmu pomiędzy językami przejawia się na wielu płaszczyznach. Różnice można zaobserwować zarówno w strukturze gramatycznej, jak i leksyce języków. Rozbieżności trudno jest sklasyfikować i kategoryalnie opisać, ponieważ różnice gramatyczne przekładają się na leksykalne i wynikają z różnych czynników, które wzajemnie się przenikają.

W artykule wskazane zostały kategorie semantyczne, które są potencjalnym źródłem wielu różnic pomiędzy językami polskim i suahili. Wynikają one w równej mierze z różnic gramatycznych, jak i środowiskowo-kulturowych czy socjolingwistycznych. W językach wyraźnie widać wpływ kultury, religii, historii i środowiska naturalnego na odmienną kategoryzację pojęć. Przejawia się to w zerowej ekwiwalencji w przypadku wielu pojęć związanych z kulturą materialną i duchową danej społeczności, jak i w organizacji życia społecznego, trybu życia, pór roku czy określaniu czasu. Każda z wymienionych kategorii semantycznych zawiera

¹² Dokładnej analizy leksemu *nyumba* dokonała Kraska-Szlenk (2015).

różne typy ekwiwalencji. Brak izomorfizmu wynika z takich zjawisk jak luki semantyczne, które są konsekwencją nieznaności danego zjawiska przez jedną ze społeczności lub niewykształceniu się potrzeby nazwania go. Inne zaobserwowane i omówione zjawiska to luki generalizacyjne, różnice w skalach, odmienna kategoryzacja cykli zdarzeń, czy aspekty socjolingwistyczne.

Bibliografia

- Bañcerwoski, J. 1980. „Some contrastive considerations about semantics in the communication process”. W: J. Fisiak (red.), *Theoretical issues in contrastive linguistics*. John Benjamins. 325–345.
- Bitner, M. Ten tom. „Gramatyka suahili wyzwaniem dla tłumacza: wybrane zagadnienia ekwiwalencji przekładu”.
- Geeraerts, D. 2006. „Silence phenomena in the lexicon: a typology”. W: D. Geeraerts (red.), *Words and Other Wonders: Papers on Lexical and Semantic Topics*. Berling: Mouton de Gruyter. 74–98.
- Gouws, R. i D. Prinsloo. 2005. *Principles and Practice of South African Lexicography*. Cape Town: AFRICAN Sun Media.
- Grzegorzczkova, R. 2004. „Idee kognitywizmu jako podstawa badań porównawczych w zakresie semantyk”. *Etnolingwistyka* 16: 75–84.
- Jarvis, S. 2009. „Lexical transfer”. W: A. Pavlenko (red.), *The Bilingual Mental Lexicon: Interdisciplinary approaches*. Bristo: Multilingual Matters. 99–124.
- Kahumbu, M. 2016. „The externality of anger as conceptualized in Kiswahili”. *Review of Cognitive Linguistics* 14/2: 416–44.
- Kemp, C. i T. Regier. 2012. „Kinship categories across languages reflect general communicative principles”. *Science* 336/6084: 1049–1054.
- Kraska-Szlenk, I. 2004. „Leksem ręka w języku polskim w porównaniu do mkono w suahili”. W: N. Pawlak i Z. Podobińska (red.), *Języki Afryki a kultura*. Warszawa: AGADE. 174–199.
- Kraska-Szlenk, I. 2005. „Serce w polskim i moyo w suahili w metaforach wyrażających emocje”. W: A. Duszak i N. Pawlak (red.), *Anatomia szczęścia: emocje pozytywne w językach i kulturach świata*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. 137–146.
- Kraska-Szlenk, I. 2015. „Nyumba ‘dom’ w języku i kulturze suahili”. W: J. Bartmiński, I. Biełlińska-Gardziel i B. Żywicka (red.), *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*. Lublin: Wydawnictwo UMCS. 433–447.
- Krzyżanowska, A. 2009. „Wybrane zagadnienia semantyki porównawczej”. *Annales* 27: 31–41.
- Langacker, R. 1991. *Concept, Image, and Symbol: The Cognitive Basis of Grammar*. The Hague: Mouton de Gruyter.
- Lewandowska-Tomaszczyk, B. 2015. „Equivalence”. W: Ł. Bogucki, S. Gózdź-Roszkowski i P. Stalmaszczyk (red.), *Ways to Translation*. Łódź University Press. 9–44.
- Lipski, W. 2017. „Wieloznaczność rozumienia terminu „konotacja” i jego aplikatywność w badaniach nad zaburzeniami mowy”. *Logopedia Silesiana* 6: 57–72.
- Lyons, J. 1975. *Wstęp do językoznawstwa*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Niewiadomska, P. 2004. „Kategoria płci w języku bezrodzajowym”. W: N. Pawlak i Z. Podobińska (red.), *Języki Afryki a kultura*. Warszawa: AGADE. 139–148.

- Ozga, K. 2010. „(Nie)izomorfizm jako kryterium analizy translologicznej: Мастер и Маргарита – Mistrz i Małgorzata – The Master and Margarita”. W: G. Hebrajska (red.), *Od idei do inteligencji w działaniu*. Kielce: Charaktery. 191–203.
- Ozga, K. 2011. *On Isomorphism and Non-Isomorphism in Language*. Łódź: Primum Verbum.
- Pawlak, N. (red.). 2009. *Codes and rituals of emotions in Asian and African cultures*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Piotrowski, T. 2001. *Zrozumieć leksykografię*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Regier, T., Carstensen, A. i C. Kemp. 2016. „Languages Support Efficient Communication about the Environment: Words for Snow Revisited”. *PLoS ONE* 11/4: e0151138. DOI: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0151138>
- Soriano, C. i J. Valenzuela. 2009. „Emotion and colour across languages: implicit associations in Spanish colour terms”. *Social Science Information* 48/3: 421–445. DOI: <https://doi.org/10.1177/0539018409106199>
- Słownik Języka Polskiego, PWN. Dostępny online <https://sjp.pwn.pl/> [dostęp 03.03.2021].
- Šipka, D. 2019. *Lexical Conflict. Theory and Practice*. Cambridge University Press.
- Tokarski, R. 2008. „Konotacja a problemy kategoryzacji”. *Acta Universitatis Wratislaviensis* 3060, *Język a kultura* 20: 143–161.
- TUKI, Taasisi ya Uchunguzi wa Kiswahili. 2001. *Swahili-English Dictionary*. Dar es Salaam: TUKI.
- Wierzbicka, A. 1990. „Podwójne życie człowieka dwujęzycznego”. W: W. Miodunka (red.), *Język polski w świecie*. Warszawa: PWN. 71–104.
- Wierzbicka, A. 1997. *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*. Warszawa: WUW.
- Wierzbicka, A. 1999. *Emotions across languages and cultures: diversity and universals*. Cambridge University Press.
- Wołk, E. 2008. *Towards the conceptualization of the sphere of interpersonal relations in Amharic*. Warszawa: WUW.
- Wójtowicz, B. 2012. *Słownik suahili-polski*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa. Dostępny online www.kamusi.pl [dostęp 03.03.2021].
- Wójtowicz, B. 2019. „Socjokulturowy aspekt powitań w suahili”. *Afryka* 50: 99–116. DOI: <https://doi.org/10.32690/AFR50.5>
- Zgusta, L. 1971. *Manual of lexicography*. Academia.

Gramatyka suahili wyzwaniem dla tłumacza: wybrane zagadnienia ekwiwalencji przekładu

MAGDA BITNER

1. Wstęp

Temat gramatyki rzadko bywa podejmowany w literaturze translologicznej ze względu na tradycyjne podejście, które wyraźnie oddziela gramatykę od noszącej znaczenie leksyki. Choć w badaniach nad przekładem wiele miejsca poświęcono pojęciu nieprzekładalności, jej źródeł raczej nie upatrywano w sferze struktur gramatycznych. Za nieprzekładalne zwykle uznaje się niektóre elementy leksykalne, zwłaszcza te nacechowane emocjonalnie bądź charakterystyczne dla danej kultury. Do nielicznych wyjątków należą badania Catforda, który dostrzegał, że trudności w tłumaczeniu mogą wynikać z samej struktury języka (Catford 1965: 37–39). Jednak już w opisie technik tłumaczeniowych zmianę struktury zdania kwalifikowano najczęściej jako tylko jedną z możliwych strategii przekładu. Tak dzieje się choćby w klasycznych typologiach Vinaya i Darbelneta oraz Newmarka (Vinay, Darbelnet 1995: 342, Newmark 1988: 81–93). O wartości semantycznej elementów gramatyki wspominają też Pisarska i Tomasziewicz, które zajmują się m.in. problemem rodzaju, liczby, czasów gramatycznych oraz określoności i nieokreśloności (Pisarska, Tomasziewicz 1996: 99). Choć nie jest to wyrażone wprost, badaczki wydają się upatrywać źródeł nieprzekładalności w fakcie, czy dana forma gramatyczna istnieje zarówno w języku źródłowym, jak i w docelowym. Trudności mają wynikać z tego, że w jednym z języków jakaś wartość semantyczna jest przekazywana za pomocą struktur gramatycznych, a w drugim nie. W moim artykule postanowiłam sprawdzić tę tezę, analizując tak przekład form gramatycznych obecnych zarówno w języku źródłowym i docelowym, jak i niewystępujących w tym drugim. Wyniki sugerują, że kwestia trudności związanych z przekładem form gramatycznych jest bardziej złożona. Rzeczywiście brak jakiejś formy w języku docelowym może potencjalnie przysporzyć problemów tłumaczowi i wymusić na nim ingerencję w strukturę zdania. Równie ważne okazują się jednak takie elementy, jak frekwencja danej formy oraz wynikająca z tego wartość konotacyjna i stylistyczna.

Tematykę semantycznej wartości form gramatycznych i ich przekładu na język polski podejmują też niektórzy kognitywiści. Przedmiotem ich analiz są jednak głównie języki europejskie, a więc bliskie kulturowo i na ogół ze sobą spokrewnione. Bardzo niewiele pisze się natomiast o przekładzie na polski z języków orientalnych, a jeśli takie prace już powstają, poświęcone są zwykle elementom społeczno-kulturowym uważanym w Europie za egzotyczne. Przykładem jest choćby artykuł Agnieszki Kuczkiewicz-Fraś *O niektórych problemach przekładu z języków orientalnych na przykładzie języka hindi*, który ukazał się w zbiorze *Przekładając nieprzekładalne* (Kuczkiewicz-Fraś 2000: 211–217). Tematyka tłumaczenia z języków afrykańskich na język polski nie jest w literaturze translologicznej poruszana prawie w ogóle, niewiele też takich przekładów powstaje. Jedynym znanym mi wyjątkiem jest artykuł Patrycji Niewiadomskiej *Kategoria płci w języku bezrodzajowym*, w którym autorka wspomina o potencjalnych trudnościach przekładowych, jakie mogą wynikać z braku rodzaju gramatycznego opartego na rodzaju naturalnym w języku suahili (Niewiadomska 2004: 139). Niniejszy artykuł ma więc charakter innowacyjny, porusza bowiem nie tylko rzadko podejmowany temat przekładu form gramatycznych, lecz także w ogóle nieopisywaną w literaturze kwestię przekładu z afrykańskiego języka suahili na język polski.

Materiał badawczy w mojej analizie stanowi korpus tekstów, w skład którego weszły tłumaczenia trzech utworów prozatorskich z języka suahili na język polski. Pierwszy z nich to dramat historyczny Ebrahima Husseina z 1969 r. *Kinjeketile*. Utwór opowiada o tytułowym przywódcy powstania Maji Maji przeciwko niemieckim kolonizatorom w Tanganice. Ponieważ autor stara się imitować dialekty poszczególnych ludów oraz różnicuje język używany przez kobiety od języka mężczyzn (Zubkova-Bertoncini i in. 2009: 198–199), ortografia w przykładach przytaczanych z tego dramatu różni się od standardowej. Przekładu na język polski dokonał Eugeniusz Rzewuski w 1975 r., tekst został opublikowany w miesięczniku Związku Literatów Polskich „Dialog”. Drugi to fragment powieści Euphrasego Kezilahabiego *Nagona*, który ukazał się w polskim przekładzie Anny Billian-Rynarzewskiej w miesięczniku „Literatura na świecie” w 1999 r. Sam utwór pochodzi z 1990 r. i jest przykładem dość trudnej w odbiorze alegorycznej prozy, która porusza tematy filozoficzne i metafizyczne (Zubkova-Bertoncini i in. 2009: 125–127). Ostatnim z tekstów jest opowiadanie Gabriela Ruhumbiki *Wali wa ndevu*, które ukazało się w zbiorze *Parapanda* z 1974 r. Utwór jest satyrą polityczną na biurokrację i zepsucie ówczesnej tanzańskiej administracji (Zubkova-Bertoncini i in. 2009: 86). Polski przekład autorstwa Iwony Kraski ukazał się w miesięczniku „Okolice” w 1990 r. pod tytułem *Ryż z brody*. Są to jedyne przekłady współczesnych dłuższych tekstów literackich z języka suahili na język polski, które wyszły drukiem do momentu powstania tego artykułu. Do korpusu nie weszły natomiast istniejące przekłady tekstów dawnych, a więc powstałych do końca XIX wieku, oraz tłumaczenia utworów poetyckich.

2. Gramatyka suahili w tłumaczeniu

Z punktu widzenia przekładu najciekawszym aspektem gramatyki języka suahili okazał się tzw. kompleks czasownikowy, w którym do rdzenia dołączamy na zasadzie aglutynacji różne prefiksy i sufiksy. Taki kompleks może mieć stosunkowo złożoną budowę i być nośnikiem wielu informacji. W przeciwieństwie jednak do języków fleksyjnych, takich jak polski, każda z tych informacji jest kodowana przez osobny morfem, co czyni całą strukturę dość przejrzystą. Z kontrastywnego punktu widzenia istotne jest jednak to, że w suahilijskim czasowniku znajdziemy również takie informacje gramatyczne, które nie są zawarte w polskich końcówkach fleksyjnych, a na przykład wyrażone są za pomocą odrębnych wyrazów.

Analiza tekstów źródłowych wykazała, że największe wyzwanie dla tłumaczy stanowiły sufiksy form pochodnych czasownika. I nie są to wcale tylko te formy, które nie mają swoich odpowiedników w języku polskim. W niektórych przypadkach, nawet jeśli formalnie obie z nich funkcjonują w obu językach, to jednak inna jest ich frekwencja czy konotacja. W języku suahili wyróżniamy aż sześć form pochodnych czasownika: bierną, kauzatywną, kierunkową, statywną, odwrotną i wzajemną (Ohly i in. 1998: 60). O ich kształcie decyduje zakończenie tematu i zasady harmonii wokalicznej. Zastosowanie którejś z tych form modyfikuje znaczenie czasownika lub zmienia stosunki składniowe w zdaniu. Formą, która zmienia relacje składniowe w zdaniu bez modyfikacji znaczenia samego czasownika, jest niewątpliwie strona bierna. Z kolei forma odwrotna zmienia znaczenie, pozostawiając porządek składniowy bez zmian. Pozostałe formy wykazują po części obie te cechy. Do jednego czasownika może się przyłączyć jednocześnie kilka sufiksów form pochodnych, a każdy z nich będzie dodatkowo modyfikował czasownik pod względem znaczenia i stosunków składniowych. Z reguły sufiksy o charakterze leksykalnym występują bliżej rdzenia, a te o charakterze gramatycznym bliżej samogłoski końcowej. Jednak jak już stwierdzono powyżej, jedynie dwa z tych sufiksów podlegają ściśle tej regule (sufiks formy odwrotnej zawsze będzie występował zaraz po rdzeniu, a strony biernej pojawi się jako ostatni), dlatego nie można mówić o z góry ustalonej i nienaruszalnej kolejności tych morfemów (Ohly i in. 1998: 61–62). Rzadko się zdarza, aby w naturalnym tekście użyto więcej niż dwóch czy trzech sufiksów form pochodnych czasownika jednocześnie, ale już takie połączenia stanowią dla tłumacza pewną trudność, znaczenie, które musi oddać w języku docelowym, jest bowiem w takim wypadku dość złożone.

2.1. Strona bierna

Zarówno w języku polskim, jak i w suahili wyróżnia się kategorię strony biernej. W obu językach nieco inaczej się ją tworzy, w suahili służy do tego odpowiedni sufiks (a konkretnie morfem *-w-* i jego alomorfy), który modyfikuje rdzeń czasownika, w języku polskim natomiast używa się czasownika posiłkowego *być*

lub *zostać* wraz z imiesłowem przymiotnikowym biernym. Jednak co do zasady, pomimo różnic w budowie, obie formy są do siebie dość podobne. W stronie biernej podmiot ze strony czynnej, czyli wykonawca czynności, staje się dopełnieniem. Analogicznie dopełnienie ze strony czynnej, a więc odbiorca czynności, pełni funkcję podmiotu zdania w stronie biernej. Tak w polskim, jak i w suahili podanie informacji o faktycznym wykonawcy czynności (a więc użycie dopełnienia) w stronie biernej nie jest obligatoryjne. W obu językach stronę bierną można utworzyć jedynie od czasowników przechodnich, choć czasowniki przechodnie w jednym języku nie muszą mieć tej cechy w drugim. Mkude mówi nawet o stopniach przechodności w języku suahili i twierdzi, że jest to cecha całej frazy, a nie tylko samego czasownika (Mkude 2005: 20–21).

O przechodności czasownika w suahili decyduje przede wszystkim przyjmowanie dopełnienia w roli adresata czynności, obecność zaimka dopełnieniowego w czasowniku, ale także szyk zdania, dopełnienie musi bowiem występować bezpośrednio po czasowniku. Kryteria te spełnia na ogół dopełnienie dalsze, a nie dopełnienie bliższe jak w polszczyźnie. Na stopień przechodności suahilijskich czasowników mają też wpływ formy pochodne. Mkude wyjaśnia tę zależność na podstawie form derywowanych od czasownika *-pa* ‘dawać’ (Mkude 2005: 18–19). W swojej podstawowej formie czasownik ten przyjmuje zarówno dopełnienie bliższe, jak i dalsze, co czyni go przechodnim. Utworzony od niego czasownik *-pata* ‘dostawać’ również jest przechodni, ale kiedy dodamy do niego sufiks formy wzajemnej (*-patana*) traci tę cechę. Jeśli jednak dodamy sufiks formy kauzatywnej (*-patanisha*) czasownik znów jest przechodni, podobnie w przypadku użycia formy kierunkowej (*-patanishia*). Warto zaznaczyć, że formy kauzatywna i kierunkowa cechują się wysokim stopniem przechodności. Zatem sam fakt, że czasownik w formie podstawowej jest lub nie jest przechodni, nie oznacza, że derywowane formy pochodne automatycznie powielą tę cechę. Jeśli przełożymy to na sytuację tłumacza, okaże się, że czasowniki przechodnie w języku źródłowym mogą nie mieć tej cechy w języku docelowym, co z kolei będzie narzucało konieczność ingerencji w strukturę gramatyczną zdania.

Jeżeli jednak spojrzymy jedynie na budowę strony biernej w polskim i suahili, wydaje się, że przetłumaczenie tej formy nie powinno sprawić większego problemu. Tym, co naprawdę różni stronę bierną w obu językach, jest frekwencja występowania i związane z nią konotacje. Użycie strony biernej w potocznej polszczyźnie nie jest powszechne, raczej bywa ona kojarzona z pisemnymi i oficjalnymi odmianami języka, zwłaszcza z tekstami urzędowo-kancelaryjnymi, w których dość często używa się właśnie bezosobowych sformułowań w stronie biernej, które mają na celu obiektywizację przekazywanych informacji i poleceń (Markowski 2012: 113). W suahili storna bierna nie ma takiej konotacji, w związku z czym częściej pojawia się w języku potocznym. Można też powiedzieć, że frekwencja strony biernej w suahili jest znacznie wyższa niż frekwencja tej formy pochodnej czasownika w większości języków europejskich (Mkude 2005: 166–167). Zakłada

się, że ponieważ strona bierna ma bardziej skomplikowaną budowę niż czynna i stoi poniekąd w sprzeczności z naturalnym tokiem rozumowania, w którym najpierw podajemy przyczynę, a dopiero później skutek, a nie odwrotnie, dzieci nabywające język nauczą się jej później niż strony czynnej. Istnieją jednak dowody na to, że dzieci, których rodzice posługują się w domu językami z grupy bantu, uczą się strony biernej szybciej niż ich europejscy rówieśnicy. Badająca przyswajanie języka przez dzieci Bantu Katherine Demuth zaobserwowała, że około 6% wypowiedzi kierowanych do dzieci w języku sotho było sformułowanych w stronie biernej, podczas gdy anglojęzyczni rodzice praktycznie nie używali takich konstrukcji w rozmowie z dziećmi. Możemy założyć, że podobne zależności zachodzą w innych językach z grupy bantu i innych językach europejskich. Wyjaśnieniem tego zjawiska jest fakt, że w wielu językach bantu możliwe jest utworzenie podmiotu w stronie biernej od dopełnienia dalszego, a wiele wypowiedzi kierowanych do dzieci zawiera pytanie o podmiot (Mkude 2005: 168). Nie ma wątpliwości, że częstość użycia tej konstrukcji przez dorosłych ma wpływ na uczące się od nich języka dzieci. Frekwencja nie jest jednak jedynym, co wyróżnia stronę bierną w językach bantu, w tym w języku suahili. W językach europejskich podmiotem zwykle bywa rzeczownik ożywiony, a dopełnieniem – nieożywiony. Co za tym idzie, w stronie biernej rzeczownik nieożywiony zostaje przesunięty na pozycję podmiotu. Tak nie dzieje się jednak w suahili, w którym rzeczowniki ożywione częściej są podmiotami zdań w stronie biernej niż rzeczowniki nieożywione. Zwykle są też podmiotami zdań w stronie czynnej. Może to wynikać z uprzywilejowanej pozycji rzeczowników denotujących ludzi i zwierzęta, które najczęściej używane są właśnie w pozycji podmiotu zdania (por. Mkude 2005: 169–170). Rodzi to poważny problem tłumaczeniowy, ponieważ zdanie w stronie biernej z rzeczownikiem ożywionym w pozycji podmiotu przetłumaczone dosłownie z języka suahili na polski może brzmieć nienaturalnie albo nawet być niegramatyczne. Zwłaszcza w tym drugim przypadku oczywistym krokiem wydaje się zmiana konstrukcji na stronę czynną, co jednak nie zawsze jest możliwe, chociażby z braku informacji o rzeczywistym wykonawcy czynności. Do tego dochodzi jeszcze problem z frekwencją, zbyt duże nagromadzenie zdań w stronie biernej w tekście polskim mogłoby nadać mu cech stylu nieobecnego w tekście źródłowym. Tak więc pomimo pozornego podobieństwa, strona bierna istnieje wszak w obu językach, to właśnie ta forma pochodna czasownika okazała się jedną ze sprawiających największe problemy w analizowanych przeze mnie tekstach.

W efekcie powyższych różnic strona bierna jest dużo rzadziej używana w polskich przekładach suahilijskich tekstów, niż występuje ona w oryginale. Tłumacze analizowanych przeze mnie utworów radzą sobie z problemem strony biernej w dwojaki sposób: tłumacząc ją dosłownie lub zamieniają na inną formę gramatyczną. Ta druga technika jest we wszystkich tekstach wykorzystywana częściej niż pierwsza. Polskim odpowiednikiem suahilijskiej strony biernej najczęściej okazuje się strona czynna, a zaraz po niej formy bezosobowe, czasem też imiesłowy.

W przykładzie (1) oryginalna struktura bierna została zachowana, jednak tłumacz pominął inne informacje, szczególnie o tym, że podmiot został zaskoczony nagle wymierzonym mu ciosem. Trudno znaleźć ku temu inne wytłumaczenie niż to, że w subiektywnej ocenie tłumacza informacja ta nie była aż tak istotna, przez co wolał przenieść emfazę na nagłość zdarzenia i skrócić przy tym zdanie.

(1)

Halafu ghafla ni-li-stu-k-i-a **na-pig-w-a** kofi l-a nguvu upande w-a shavu l-a kushoto. (Ns3)

ADV/później ADV/nagle 1SG-PST-zaskakiwać-STAT-APPL-IND PRS-uderzać-PASS-IND CL5/dłoń CL5-GEN CL9/siła CL11/strona CL11-GEN CL5/policzek CL5-GEN ADV/na lewo

Nagle **zostałem** silnie **uderzony** w lewy policzek. (Np256)

Bardzo chętnie stosowaną przez tłumaczy techniką jest zamiana strony biernej na czynną. Wśród analizowanych przeze mnie tekstów najwyraźniej widać tę tendencję w *Kinjeketile*, który to utwór jest dramatem, a co za tym idzie, składa się głównie z dialogów i to nacechowanych emocjonalnie. Mamy więc do czynienia z tekstem dość dynamicznym, do stylu którego nie pasowałoby zbyt częste używanie strony biernej w przekładzie. Tłumaczenie mogłoby się przez to stać zbyt statyczne. W samym tylko pierwszym akcie dramatu polski tłumacz użył strony biernej zaledwie dziewięć razy i to głównie w didaskaliach, podczas gdy w oryginale strona bierna pojawia się aż trzydzieści jeden razy. Tę tendencję widać także w innych przekładach. Zamiana na stronę czynną wiąże się zwykle ze zmianą podmiotu w zdaniu, tak jak w poniższym przykładzie. W tekście źródłowym podmiotem jest pierwsza osoba liczby pojedynczej, w tłumaczeniu staje się nim wąż. Jest to zatem klasyczna transformacja struktury zdania, w której dopełnienie ze strony biernej odpowiada podmiotowi zdania w stronie czynnej. Taka zmiana szyku pozwoliła nadać przetłumaczonemu zdaniu dynamikę, której nie udało się zachować, gdyby tłumacz zdecydował się użyć w przekładzie strony biernej.

(2)

Ni-na-fuku-z-w-a na nyoka. (Ks2)

1SG-PRS-wypędząć-CAUS-PASS-IND przez CL9/wąż

Wąż mnie **odpędził!** (Kp47)

Podobną transformację struktury gramatycznej obserwujemy w poniższych przykładach. W zdaniu (3) pełniący funkcję dopełnienia w oryginalnym zdaniu duch Hongo w przekładzie staje się podmiotem. I tym razem zmiana szyku wydaje się korzystna dla spójności tekstu, pozwalając przy tym na położenie emfazy na wykonawcę czynności. Podobnie jak w przykładzie (4), w którym w oryginalnym zdaniu mamy do czynienia z podmiotem w pierwszej osobie liczby mnogiej i wyra-

zem *wazee* (oznaczającym starsze osoby, który tutaj jednak ze względu na kontekst został przetłumaczony jako *przodkowie*) w funkcji dopełnienia, a w przekładzie to przodkowie stają się tematem, a w funkcji dopełnienia mamy zaimkę *nam*. Tłumacz zdecydował się przy tym na nienaturalny dla polszczyzny i nacechowany stylistycznie szyk zdania, dzięki czemu udało mu się zachować emfazę położoną w oryginale właśnie na ową starszyznę. Neutralne stylistycznie zdanie, np. *Czy wody nie przekazali nam przodkowie?*, nie miałyby już takiego wydźwięku.

(3)

Kinjeketile **ka-chuku-liw-a** na Hongo... (Ks14)

CL1/Kinjeketile PRF-brać-PASS-IND przez Hongo.

(...) to Hongo **zabrał** Kindżeketile do siebie... (Kp51)

(4)

Ha-tu-ku-p-ew-a maji na wazee? (Ks39)

NEG-IPL-NEG/PST-dawać-PASS-IND CL6/woda od CL2/przodkowie

Czyż to nie przodkowie **przekazali** nam wodę? (Kp61)

Strona czynna jest też częstym ekwiwalentem w przypadkach tłumaczenia kompleksów czasownikowych, w których występuje zarówno strona bierna, jak i forma kauzatywna. Takie struktury niosą dość skomplikowane znaczenie. W przykładzie (6) w oryginalnym zdaniu użyto kauzatywu w stronie biernej oznaczającego 'być powiększonym'. W przykładzie (5) czasownik *-shagaa* 'dziwić się' użyty jednocześnie w formie kauzatywnej, jak i biernej daje nieprzetłumaczalne w sposób dosłowny znaczenie 'zostałem zdziwiony'. Dlatego tłumacze zdecydowali się na dość znaczne odejście od oryginalnej konstrukcji zdania, co wydaje się jedynym możliwym rozwiązaniem z punktu widzenia stylistyki i logiki wypowiedzi. O ile jednak w przykładzie (5) mamy do czynienia z dość typową transformacją struktury, w której podmiot oryginalnego zdania, czyli pierwsza osoba liczby pojedynczej, staje się w tłumaczeniu dopełnieniem (w formie zaimka osobowego *mnie*), a dopełnienie podmiotem (*cisza i otoczenie wsi*), o tyle w przykładzie (6) podmiotem staje się wyrażenie pełniące w oryginalnym zdaniu funkcję przydawki. Tematem zdania nie jest już więc plantacja pana Kinoo, a sam pan Kinoo. Wybór ten jest zapewne efektem braku dopełnienia, a więc i informacji o rzeczywistym wykonawcy czynności, w zdaniu źródłowym. Z kontekstu nie wynika jednak jednoznacznie, że jest nim pan Kinoo. Jest zatem całkiem możliwe, że to kto inny doprowadził do powiększenia plantacji pana Kinoo, w takim wypadku tłumaczenie okazałoby się przekłamaniem. Wydaje się więc, że bezpieczniejszym rozwiązaniem byłoby zastosowanie na przykład strony zwrotnej w znaczeniu formy bezosobowej, czyli *plantacja pana Kinoo ostatnio się powiększyła*.

(5)

Ni-li-po-u-karibi-a mji **ni-li-shanga-z-w-a** na ukimya w-a mazingira hayo. (Ns1)

1SG-PST-TIME-OBJ-zbliżyć się-IND CL3/miasto 1SG-PST-dziwić się-CAUS-PASS-IND PREP/przez CL11/cisza CL11-GEN CL6/środowisko CL6/DEM
Gdy się zbliżyłem, **zdziwiła** mnie panująca cisza i otoczenie wsi. (Np254)

(6)

Shamba l-a Bwana Kinoo **li-me-zid-ish-w-a** ukubwa sasa. (Ks1)

CL5/plantacja CL5-GEN pan Kinoo CL5-PRF-zwiększać-CAUS-PASS-IND
CL11/wielkość teraz

Słyszałam, że pan Kinoo **powiększył** swoją planację. (Kp46)

Ze znacznym odejściem od oryginału mamy też do czynienia w przykładzie (7). Tłumacz zdecydował się wprowadzić nieobecny w oryginalnym zdaniu czasownik *zmuszać* i podmiot w trzeciej osobie liczby mnogiej, który odnosi się do niemieckich kolonizatorów. Tak daleko idąca ingerencja w strukturę oryginalnego zdania została wymuszona przez brak możliwości dosłownego oddania w języku polskim znaczenia czasownika *-lima* ‘uprawiać’ jednocześnie w stronie biernej i w formie kauzatywnej.

(7)

(...) **tu-na-lim-ish-w-a** kama nyama. (Ks7)

1PL-PRS-uprawiać-CAUS-PASS-IND jak CL9/zwierzęta

Zmuszają nas do pracy jak zwierzęta. (Kp49)

W analizowanych tekstach dość często zdarzają się przypadki użycia podmiotu, który nie jest dopełnieniem w oryginalnym zdaniu ani nawet nie został w nim wspomniany. W przykładzie (8) mamy do czynienia z podmiotem domyślnym, który można odczytać jako *mambo*, czyli sprawy, o których była mowa. Tymczasem w tłumaczeniu użyto podmiotu w pierwszej osobie liczby mnogiej, co przenosi emfazę z tematu rozmowy na jej uczestników. W zdaniu źródłowym nadawca wypowiedzi jest nieobecny, podkreślenie jego wagi poprzez osadzenie go w roli podmiotu zadania i głównego wykonawcy czynności ma jednak uzasadnienie w kontekście. Nadawcą wypowiedzi jest bowiem dziadek głównego bohatera utworu, do którego po radę przychodzi nawet starszyzna. Dyskusyjne jest tłumaczenie *wazee* jako *mężczyźni*. Wiedza pozajęzykowa podpowiada nam co prawda, że w kulturach afrykańskich członkami starszyny bywają raczej mężczyźni, jednak nigdzie w utworze nie zostało to powiedziane wprost.

(8)

U-me-ya-sik-i-a **ya-li-yo-sem-w-a** na wazee! (Ns9)
 2SG-PRF-OBJ-słyszeć-APPL-IND CL6-PST-REL-mówić-PASS-IND PREP/z
 CL2/starsze osoby
 Słyszysz, o czym **rozmawiam** z mężczyznami! (Np265)

Jak już zostało wspomniane, użycie dopełnienia nie jest obligatoryjne w stronie biernej, co znacznie utrudnia pracę tłumacza, ponieważ w takiej sytuacji jedynie kontekst może podpowiedzieć mu, kto jest rzeczywistym wykonawcą czynności. W zdaniu (9) mowa jest jedynie o tym, że kolonizator zostanie pokonany i wypędzony, z kontekstu wynika jednak, że mają do tego doprowadzić działania nadawcy wypowiedzi, dlatego w polskim zdaniu w stronie czynnej tłumacz zdecydował się użyć podmiotu w pierwszej osobie liczby mnogiej. Podobnie dzieje się w przykładzie (10). Strony biernej użyto, aby uniknąć wymieniania agensa, jednak tłumacz zdecydował się go wprowadzić. Podmiotem stali się jacyś bliżej nieokreśleni oni. W domyśle znów jednak chodzi o kolonizatorów.

(9)

Udongo mw-ekundu **a-ta-pig-w-a** na **a-ta-to-lew-a** nchini. (Ks15)
 CL11/ziemia CL11-czerwony 3SG-FUT-bić-PASS-IND i 3SG-FUT-usuwać-
 -PASS-IND kraj- LOC
 Wspólnie **pokonamy i wyrzucimy** z naszego kraju białą żmiję¹. (Kp52)

(10)

M-me-tawa-liw-a miili mpaka mioyo. (Ks9)
 2PL-PRF-rządzić-PASS-IND CL4/ciała PREP/do CL4/serca
Rządzą waszymi ciałami i sercami. (Kp50)

Wyżej wspomnianą technikę upodobał sobie szczególnie tłumacz *Kinjeke-tile*, używając jej w zdaniach, w których domyślnym podmiotem byli właśnie kolonizatorzy. W poniższym zdaniu natomiast agensem została pierwsza osoba liczby mnogiej (my). Po raz kolejny mamy tu do czynienia z sytuacją, w której dla czytelnika oczywiste jest, że zbiorowym nadawcą wypowiedzi są mieszkańcy przygotowujący się do powstania przeciw kolonizatorom.

(11)

Kwa nini bunduki kubwa **i-ogop-w-e?** (Ks42)
 dlaczego CL9/strzelba CL9/duży CL9-bać się-PASS-SBJV
 Czemu mielibyśmy się jej bać [strzelby – przyp. autor]? (Kp62)

¹ Tłumacz w przypisie wyjaśnia, że zdecydował się na zmianę oryginalnego określenia *udongo mwe-kundu* ‘czerwona ziemia’ na białą żmiję ze względu na jego nieczytelność w kulturze docelowej. W języku polskim Europejczyków zwykło się nazywać białymi, a nie czerwonymi.

Technika zamiany strony biernej na czynną wraz ze zamianą agensa okazała się przydatna również w tłumaczeniu złożonych kompleksów czasownikowych z formą kauzatywną i stroną bierną. O ile jednak powyższe przekłady, mimo zmiany struktury gramatycznej, można uznać za wierne, o tyle w niektórych przypadkach taka ingerencja niosła daleko idące zmiany w warstwie semantycznej zdania przez zastosowanie innego czasownika niż w oryginale. Demonstrują to przykłady (12) i (13). Zamiast czasownika *-fundisha* ‘nauczać’ tłumacz użył *mówić*, natomiast wyrażenie idiomatyczne *-shikwa na njaa* zastąpił jego polskim odpowiednikiem *być głodnym*. W przykładzie (12) pomimo zmiany strony udało się jednak zachować podmiot ze zdania źródłowego, czyli drugą osobę liczby mnogiej jako nadawcę wypowiedzi. Zmiana czasownika w przykładzie (13) była najpewniej umotywowana wymogami składni, a nie chęcią ingerowania w znaczenie oryginału. Dodatkowo tłumacz zastąpił dopełnienie z oryginalnego zdania (*Waafrika* ‘Afrykanie’) słowem *ludzie*, w efekcie czego w tłumaczeniu mamy do czynienia z uogólnieniem i rozszerzeniem zakresu znaczenia oryginalnego zdania.

(12)

Tu-me-shik-w-a na njaa. (Ks5)

1PL-PRF-trzymać-PASS-IND przez CL9/głód

Jesteśmy głodni. (Kp48)

(13)

(...) **a-li-fund-ish-w-a** Waafrika maana y-a umoja (Ksvi)

3SG-PST-uczyć-CAUS-PASS-IND CL2/Afrykanie CL9/znaczenie CL9-GEN CL11/jedność

(...) **mówił** ludziom o znaczeniu i potrzebie jedności (Kp46)

Kolejną z popularnych technik tłumaczenia strony biernej okazuje się użycie form bezosobowych, zwłaszcza tych zakończonych na *-no* i *-to*. Dzięki takiemu rozwiązaniu wykonawca czynności pozostaje ukryty, podobnie jak w oryginalnym tekście. Technikę tę wykorzystywano czasami w przypadkach, w których domyślny wykonawca czynności jest znany, tak jak w przykładzie (14). Nietrudno się domyślić, że i tym razem chodzi o kolonizatorów, powtórzenie tej informacji nie wniosłoby zatem niczego nowego do tekstu, a zastosowanie formy bezosobowej pozwoliło przenieść emfazę na samą czynność. Najczęściej jednak, co rozumiałe, tłumacze uciekają się do zastosowania tej techniki w sytuacjach, w których wykonawca czynności nie jest sprecyzowany (przykłady (15)–(18)). W przykładzie (15) nie ma znaczenia, kto pozostawił bohaterom tylko dwie świece, liczy się jedynie efekt końcowy, dlatego wprowadzanie podmiotu, nawet gdyby tłumacz go znał, nie miałyby uzasadnienia. W przykładach (16) i (17) mamy do czynienia z podmiotem zbiorowym, prawdopodobnie tłumem, ale jest on na tyle nieokreślony, że wprowadzanie go do polskiego zdania mogłoby okazać się kłopotliwe, zastosowanie formy bezosobowej pozwala uniknąć takiej konieczności. Oczywiście

można by tu także zachować stronę bierną i przetłumaczyć zdania jako *zostaliśmy obrzuceni jajkami* i *zostaliśmy wzgardzeni*, jednak taki przekład znacznie straciłby na dynamice. Co ciekawe, we wszystkich omówionych powyżej przykładach podmiot zdania w języku źródłowym staje się w języku docelowym dopełnieniem wyrażonym w formie zaimka osobowego. Z nieco innym przypadkiem mamy do czynienia w przykładzie (18). W oryginalnym zdaniu podmiotem jest druga osoba liczby pojedynczej, a czasownika *-taka* ‘chcieć’ użyto tu w stronie biernej. Chociaż w polszczyźnie czasownik *chcieć* również jest przechodni, użycie strony biernej w tłumaczeniu nie byłoby możliwe ze względów składniowych i logicznych. Z tego powodu tłumacz zdecydował się na bezosobową formę *chciano*, która jest w tym wypadku najbliższym oryginałowi ekwiwalentem.

(14)

Na sisi tu-pig-e kama tu-li-vyo-pig-w-a, tu-uw-e kama tu-li-vyo-kuw-a **tu-na-u-liw-a**. (Ks37)

CNJ/i my 1PL-bić-SBJV jak 1PL-PST-REL-bić-PASS-IND, 1PL-zabijać-SBJV jak 1PL-PST-REL-być- IND 1PL-PRS-zabijać-PASS-IND

Chcieliśmy bić tak, jak sami byliśmy bici, zabijać tak, jak nas **zabijano**. (Kp60)

(15)

Tu-li-kuw-a na wasiwasi maana **tu-me-baki-w-a** na mishumaa vi-wili tu. (Ns5)
2PL-PST-być-IND PREP/z CL9/zmartwienie czyli 2PL-PRF-zostawać-PASS-IND PREP/z CL4/świece CL8-dwa ADV/tylko

Mieliśmy wątpliwości, ponieważ **zostawiono** nam tylko dwie świece. (Np259)

(16)

Ni-li-pond-w-a na yai viza. (Ns6)

1SG-PST-zgniatać-PASS-IND PREP/przez CL5/jajko ADJ/zepsuty

Obrzucono mnie zgniętymi jajami. (Np260)

(17)

Tu-li-dharau-liw-a. (Ns14)

1PL-PST-pogardzać-PASS-IND

Wzgardzono nami. (Np270)

(18)

U-li-tak-i-w-a ku-jua ni-li-po ili siku u-taka-po-kuj-a u-si-kos-e-e njia. (Ns8)
2SG-PST-chcieć-APPL-PASS-IND INF-wiedzieć 1SG-być-LOC aby CL9/dzień
2SG-FUT-TIME-przychodzić-IND 2SG-NEG-APPL-SBJV CL9/droga

Chciano, abyś wiedział, gdzie jestem, abyś nie zgubił drogi w dniu, który nadejdzie. (Np262)

Stosunkowo rzadko używaną, ale jednak obecną w analizowanych tekstach techniką było użycie imiesłowu jako ekwiwalentu formy czasownikowej. Ta metoda nie sprawdza się we wszystkich przypadkach, ale w przykładzie (19) okazuje się

trafionym wyborem. Dosłowne przetłumaczenie oryginalnego zadania wymagałoby użycia długiej formy ‘którzy byli dręczeni’, a znaczenie dobrze syntetyzuje właśnie imiesłów *ciemieżonych*.

(19)

Kama a-na-vyo-sem-a ki-barua mmoja **a-li-ye-tes-w-a** na mabepari hao... (Ksvi)
jak 3SG-PRS-REL-mówić-IND DIM-list jeden 3SG-PST-REL-dręczyć-PASS-IND przez CL6/kapitałiści 3PL/DEM

Jeden z **ciemieżonych** przez Niemców robotników tak opisuje panujące tam warunki... (Kp45)

Zdecydowanie najrzadziej wybieraną techniką było natomiast użycie rzeczownika odczasownikowego jako ekwiwalentu kompleksu czasownikowego. We wszystkich tekstach natrafiłam tylko na jeden taki przypadek.

W niektórych sytuacjach, nawet przy zachowaniu strony biernej, tłumacz decydował się na zmianę szyku, podmiotu i zmodyfikowanie treści zdania, co uzasadniać można jedynie względami stylistycznymi. Zamiast dosłownych tłumaczeń użytych w oryginale czasowników pojawiają się tu utarte, konwencjonalne zwroty, które zwykle występują w podobnym kontekście w polskich tekstach. W przykładzie (20) formę *ametajwa* można by przetłumaczyć jako ‘jest wymieniany’ lub ‘wymienia się go’, jednak tłumacz zamiast używać podmiotu domyślnego lub zaimka osobowego w funkcji dopełnienia wprowadził podmiot w postaci rzeczownika *imię*. Podobnie rzecz ma się w przykładzie (21). Bliższymi ekwiwalentami kompleksu czasownikowego *akiteswa* byłyby wyrażenia ‘jest dręczony’ lub ‘ktoś go dręczy’, tłumacz ponownie jednak wprowadził podmiot w formie rzeczownika *krzywda*.

(20)

Hata katika kijitabu ki-moja ch-a historia ki-na-cho-simuli-a vita vy-a Maji Maji, **a-me-taj-w-a**. (Ksv)

nawet w DIM/książka CL7/jeden CL7-GEN CL9/historia CL7-PRS-REL-opowiadać-IND wojna CL8-GEN Maji Maji, 3SG-PRF-wymieniać-PASS-IND

Imię jego wymieniane jest w pracach historycznych poświęconych powstaniu Madzi-Madzi. (Kp45)

(21)

Mrufiji **a-ki-tes-w-a** a-ta-ona adhabu. (Ks15)

CL1/Mrufiji 3SG-COND-dręczyć-PASS-IND 3SG-FUT-widzieć CL9/kara

Gdy krzywda spotka Rufidzi, zostanie on pomszczony. (Kp52)

W analizowanych tekstach znajdują się też przypadki całkowitego odejścia przez tłumacza od oryginalnej struktury. W poniższym przykładzie strona bierna czasownika *-vuta* ‘ciągnąć’, ‘pociągać kogoś’ została zastąpiona wyrażeniem idiomatycznym *dać się ponieść*. Jednak dosłowne tłumaczenie nie oddałoby wartości

semantycznej oryginału, a nawet mogłoby wprowadzić czytelnika w błąd. W innym wypadku można by rozważyć użycie czasownika *pociągały go*, jednak tutaj *dał się ponieść* lepiej się sprawdza, ponieważ jest formą dokonaną.

(22)

Kibasila ku-sikia vile naye **a-ka-vut-w-a** na hamaki, na uchawi w-a nyimbo.
 Kibasila INF-słyszeć DEM/CL8 PREP/3SG 3SG-CNSV-ciągnąć-PASS-IND
 przez CL9/wściekłość i CL11/magia CL11-GEN CL10/pieśni
 Kibasila również **dał się ponieść** gorączce i czarowi pieśni. (Kp64)

W przykładzie (23) natomiast czasownik *-lipwa* ‘być opłacanym’ zastąpiono beczasownikowym wyrażeniem *za niemieckie pieniądze*. Tłumacz dodał przy tym informację, kto był wykonawcą czynności, bazując na wiedzy wynikającej z kontekstu i całego utworu. Dosłowne przetłumaczenie oryginalnej formy jako ‘zostali opłaceni’ byłoby tu możliwe, jednak wybrany przez tłumacza ekwiwalent ma niewątpliwie większą wartość literacką.

(23)

Ku-na watu **wa-na-lip-w-a** ku-zuia makabila ya-si-ungan-e ku-fanya vita. (Ks7)
 INF-być CL2/ludzie 3PL-PRS-płacić-PASS-IND INF-zapobiegać CL6/plemiona
 CL6-NEG-zgadzać się-SBJV INF-robić wojna
 Są tacy, którzy **za niemieckie pieniądze** starają się nie dopuścić do zjednoczenia plemion i wspólnej walki. (Kp49)

Poniższy przykład jest najbardziej dyskusyjny z przytoczonych, ponieważ tłumacz znacznie osłabił znaczenie oryginalnego zdania. Użyty w oryginalnym tekście zwrot *-tiwa ziki* (w standardowej ortografii *dhiki*) oznacza bycie dręczonym przez jakiś problem lub trudność, a nie tylko brak pewności. Ponieważ oryginalne zdanie jest nacechowane emocjonalnie, lepszym i bliższym ekwiwalentem mogłaby się okazać strona czynna, np. *w sercu dręczyła mnie niepewność*.

(24)

Ni-li-kuwa **ni-na-ti-w-a ziki** katika moyo yangu. (Ks19)
 1SG-PST-być 1SG-PRS-wkładać-PASS-IND CL9/trudność PREP/w CL3/serce
 POSS/1SG
 Ciągłe **nie jestem pewien...** (Kp53)

Przykład strony biernej wyraźnie pokazuje, że nawet jeśli w dwóch językach występuje jakaś forma gramatyczna, nie zawsze będzie ona najlepszym ekwiwalentem w tłumaczeniu. Żeby wybrać najlepszy odpowiednik, tłumacz musi wziąć pod uwagę znacznie więcej czynników niż tylko dostępność danej formy w języku docelowym. W świetle badań kognitywnych nie można mówić o stałych ekwiwa-

lentach tłumaczeniowych, gdyż tłumacz dokonuje wyboru w konkretnej sytuacji komunikacyjnej i w otoczeniu określonego kontekstu, dlatego jego decyzje mogą być różne nawet w obrębie jednego utworu. Naczelnym celem jest tu bowiem zachowanie obrazowania oryginalnego tekstu, a nie jego struktury, dlatego tłumacze powinni unikać automatycznego dosłownego przekładania strony biernej, co może to obrazowanie zaburzyć. Jest to też uzależnione od typu tekstu: im większą dynamiką charakteryzuje się oryginał, tym bardziej prawdopodobne, że konieczna okaże się zmiana struktury gramatycznej. Jak wynika z powyższej analizy, często najlepszymi ekwiwalentami suahilijskiej strony biernej w języku polskim okazują się strona czynna i formy bezosobowe. Pierwsza z tych technik znajduje jednak zastosowanie tylko wtedy, gdy informacja o rzeczywistym wykonawcy czynności znajduje się w oryginalnym zdaniu bądź możemy ją wywnioskować z kontekstu. Z kolei forma bezosobowa jest dość bezpiecznym rozwiązaniem, ponieważ nie wymaga dodawania żadnych informacji. Nie będzie ona jednak dobrym wyborem w sytuacji, w której obecność wykonawcy czynności w zdaniu jest istotna dla obrazowania. Zaletą powyższych technik jest także to, że pozwalają na użycie w języku docelowym czasownika możliwie jak najbliższego semantycznie czasownikowi z tekstu źródłowego. Najbardziej dyskusyjne wydaje się odejście od formy czasownikowej i zastosowanie ekwiwalentu w postaci np. imiesłowu, rzeczownika odczasownikowego czy idiomu. Tłumacz powinien się w takiej sytuacji zastanowić, czy nie dokonuje tym samym zbyt dużego skrótu myślowego. Istnieje też ryzyko zmiany nacechowania oryginalnej wypowiedzi. Powyższa analiza pokazuje, że nawet znaczne odejście od oryginalnego tekstu może być korzystne, jeśli jest przemyślane tak pod względem denotacji, jak i konotacji, i może nawet dodać tłumaczeniu wartości literackiej. Z drugiej strony nietrafiony wybór czasem utrudnia czytelnikowi zrozumienie tekstu, co stoi w wyraźnej sprzeczności z zasadą relewancji². Jeśli więc nie jesteśmy pewni takiego ekwiwalentu, lepiej zwrócić się w stronę bardziej dosłownego tłumaczenia.

2.2. Forma statywna

Formą podobną do strony biernej jest forma statywna. Tutaj również to odbiorca czynności jest podmiotem zdania, brakuje jednak informacji o jej wykonawcy, ponieważ po tej formie pochodnej czasownika z reguły nie używa się dopełnienia. Niektórzy badacze sugerują, żeby formę statywną traktować raczej jako stronę medialną (ang. *middle voice*), czyli formę pośrednią pomiędzy stroną czynną a stroną bierną, ma ona bowiem pewne cechy ich obu. Ze stroną bierną łączy ją przede wszystkim wspomniane przeniesienie ciężaru na odbiorcę czynności, a z czynną większa dynamiczność samego zdarzenia, które dzieje się niejako spon-

² W rozumieniu teorii relewancji, która za relewantne uznaje komunikaty jak najbogatsze w treść przy zachowaniu jak najprostszej formy (Wilson i Sperber 2006: 254).

tanicznie i bez widocznego wykonawcy. Z powodu tej drugiej cechy jest też czasem traktowana jako przeciwieństwo formy kauzatywnej. Jeśli jednak używamy tej formy, skupiamy się bardziej na rezultacie niż na samym procesie. Forma statywna może informować o czynnościach już dokonanych, jak i możliwych do wykonania (Mkude 2005: 142–143). Derywuje się ją przez dodanie do rdzenia czasownika sufiksu *-k-* lub jednego z jego alomorfów dobieranego zgodnie z zasadami harmonii wokalicznej (Ashton 1962: 226–227). Formę statywną można utworzyć nie tylko od czasowników, lecz także od niewielkiej liczby rzeczowników, przymiotników i przysłówków, głównie pochodzenia arabskiego. Na przykład od rzeczownika *shughuli* ‘zajęcie’ możemy derywować czasownik *shughulika* ‘zajmować się’.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że nie mamy w polszczyźnie konstrukcji gramatycznej, która korespondowałaby z formą statywną w suahili. Istnieje jednak w języku polskim forma pośrednia pomiędzy stroną czynną i bierną, w której podmiot gramatyczny jest raczej odbiorcą czynności, a nie jej wykonawcą, a sam wykonawca nie zawsze zostaje wspomniany. Mowa o stronie zwrotnej, którą tworzymy za pomocą zaimka *się*. W klasycznych gramatykach zwykle zakłada się, że w przypadku strony zwrotnej mamy do czynienia z jednością agensa i pacjensa, ale nie zawsze jest to prawdą. Strona zwrotna bywa też czasem używana w konstrukcjach bezosobowych. Możemy po polsku powiedzieć, że coś *się robi*, choć tak naprawdę wiemy, że wcale nie robi się samo i kto inny jest wykonawcą tej czynności. Na przykład: *We wsi buduje się nowa szkoła, Ta książka dobrze się czyta* (Tabakowska 2003: 11). Dlatego też niektórzy badacze, w tym Elżbieta Tabakowska, postulują uznanie istnienia strony medialnej w języku polskim. Jej zdaniem ze stroną medialną mamy do czynienia za każdym razem, kiedy krótka forma zaimka zwrotnego *się* nie może być zastąpiona akcentowaną dłuższą formą *siebie* (Tabakowska 2003: 12). Istnieje zatem szereg podobieństw pomiędzy formą statywną języka suahili a tym specyficznym użyciem strony zwrotnej w języku polskim. W obu przypadkach nacisk jest położony na samą czynność i jej dynamikę, a wykonawca pozostaje ukryty. Należy jednak pamiętać, że takie użycie nie jest podstawową funkcją polskiej strony zwrotnej i zazwyczaj nie niesie znaczenia czegoś możliwego do zrobienia. Dlatego pomimo powyższych podobieństw nie możemy uznać, że strona zwrotna będzie najbardziej oczywistym ekwiwalentem formy statywnej w tłumaczeniu. Niewątpliwie będzie tak w pewnych przypadkach, w innych konieczne może się okazać użycie w tekście docelowym strony czynnej, biernej lub innej formy bezosobowej, np. zakończonej na *-no* lub *-to*. Zatem w przypadku formy statywnej to brak jednego ekwiwalentu w języku docelowym może się okazać źródłem potencjalnej nieprzekładalności, co czyni tę formę wartą dalszej analizy.

Najczęściej wybieraną strategią tłumaczenia formy statywnej w analizowanych przeze mnie tekstach było oddanie jej za pomocą strony czynnej lub konstrukcji bezosobowej. Tłumaczenie formy statywnej przez stronę bierną zdarzało się stosunkowo rzadko, co po raz kolejny dowodzi, że tłumacze starają się unikać jej

w przekładanych tekstach. Żadna z tych technik nie dominowała jednak wyraźnie nad innymi. Niemal równie często tłumacze decydowali się na stronę zwrotną, która wydaje się najbardziej naturalnym rozwiązaniem. Użycie tej strategii ilustrują przykłady (25) i (26). Warto przy tym wyraźnie podkreślić, że w przypadku tłumaczenia formy statywnej zmiana struktury gramatycznej jest nieunikniona, nie można bowiem zachować oryginalnej formy, która nie istnieje w języku docelowym, dlatego zadaniem tłumacza był jedynie wybór, czym należy ją zastąpić. Przykład (25) obrazuje, że strona zwrotna okazuje się najbliższym semantycznie rozwiązaniem, ponieważ pozwala na zachowanie oryginalnego szyku zdania i podmiotu w postaci pierwszej osoby liczby mnogiej. W przykładzie (26) natomiast dzięki zastosowaniu strony zwrotnej w formie bezosobowej tłumaczowi udało się oddać drugie ze znaczeń formy statywnej, czyli właśnie możliwość wykonania jakiejś czynności lub jej brak. Wybór jest dość trafny, ponieważ wybrana przez tłumacza forma *nie da się* jest szeroko używana w języku docelowym właśnie w tego typu sytuacjach komunikacyjnych. Z nieco dalej idącą modyfikacją oryginalnej struktury zdania mamy do czynienia w przykładzie (27), w którym tłumaczka wprowadziła zdanie podrzędne. W zdaniu źródłowym podmiotem jest druga osoba liczby pojedynczej, a dopełnieniem *utaalamu* ‘nauka’, tutaj przetłumaczona jako *dziedzina nauki*. W polskim zdaniu to *dziedzina nauki* staje się podmiotem, a druga osoba liczby pojedynczej występuje jako dopełnienie w postaci zaimka osobowego. Jednak pomimo tej skądinąd koniecznej ingerencji tłumaczki w strukturę zdania wciąż mamy do czynienia z dość wiernym przekładem. Warto też zaznaczyć, że we wszystkich trzech przykładach tłumaczom udało się dosłownie przełożyć zastosowane w oryginalnych zdaniach czasowniki.

(25)

Tu-ta-gawany-ik-a sehemu tatu. (Ks42)
 1PL-FUT-dzielić-STAT-IND CL9/część trzy
Podzielimy się na trzy grupy. (Kp63)

(26)

Hili **ha-li-wez-i ku-fany-ik-a** mala moja. (Ks5)
 CL5/DEM NEG-CL5-móc-NEG INF-robić-STST-IND CL9/raz jeden
 Tego **nie da się zrobić** od razu. (Kp48)

(27)

Ha-kun-a utaalamu **u-na-o-hitaji-k-a** (...) (Ns9)
 NEG-być-IND CL11/nauka CL11-PRS-potrzebować-STAT-IND
 Nie istnieje dziedzina nauki, która **by ci się przydała**. (Np264)

Kolejnymi bliskimi znaczeniowo formie statywnej konstrukcjami są formy bezosobowe, które wydają się naturalnym wyborem w polszczyźnie, jeśli tłumacz chce przekazać zwłaszcza znaczenie bycia możliwym lub niemożliwym do wykonania, co widać w przykładzie (28). Zastosowanie formy bezosobowej pozwoliło

tłumaczowi *Kinjeketile* uniknąć konieczności wspomnienia o podmiocie oryginalnego zdania, którym w domyśle jest tytułowy bohater dramatu. Gdyby chcieć przetłumaczyć oryginalne zdanie bardziej dosłownie, przekład brzmiałby: ‘w tych dniach on nie jest widoczny’. Tłumacz musiałby zatem nie tylko zastosować nieco niejasny znaczeniowo zaimek osobowy, lecz także poszukać innego ekwiwalentu czasownika, np. *nie pojawia się*, ponieważ forma *nie jest widoczny*, choć poprawna, nie jest najlepszym wyborem pod względem stylistycznym. Tymczasem forma bezosobowa pozwala na użycie czasownika *widzieć* będącego dosłownym tłumaczeniem suahilijskiego czasownika zastosowanego w oryginalnym zdaniu. Ponadto dzięki dodaniu dopełnienia tłumacz przeniósł emfazę z nieobecności wyczekiwanej osoby na sam proces czekania, co jest zgodne z konotacją, jaką niesie zdanie w języku źródłowym wyrażające zdenerwowanie przedłużającym się oczekiwaniem. Zatem choć polski ekwiwalent na pierwszy rzut oka wydaje się dość odległym tłumaczeniem, przekazuje wszystkie najważniejsze treści zawarte w oryginale i jest przy tym zgodny z wymaganiami stylistycznymi języka docelowego.

(28)

Tena siku hizi **h-a-on-ekan-i**. (Ks21)

ADV/znów CL10/dni CL10/DEM NEG-3SG-widzieć-STAT-NEG

Nie widać końca tego czekania. (Kp54)

Zamiana formy statywnej na stronę czynną niesie znacznie dalej idące zmiany w strukturze zdania niż użycie strony zwrotnej. Obrazuje to przykład (29), w którym zmianie uległ podmiot. Podczas gdy w oryginalnym zdaniu podmiotem jest *Unguja* ‘Zanzibar’, w tłumaczeniu staje się nim pierwsza osoba liczby pojedynczej. Tłumacz zdecydował się też użyć czasownika *słyszeć* zamiast *mówić*, przez co przeniósł sprawczość z nadawcy komunikatu na jego odbiorcę, zachowując przy tym główny sens zdania. Tłumacz pominął także nazwę opisywanej wyspy, co uzasadniać należy tym, że pada już ona wcześniej w przytoczonym dialogu i jest znana czytelnikowi. Zaproponowany przez tłumacza ekwiwalent jest zatem całkiem trafny, choć użycie strony zwrotnej w znaczeniu bezosobowym pozwoliłoby utworzyć ekwiwalent nieco bliższy oryginałowi, np. *Mówi się, że Zanzibar to ładny kraj*.

(29)

Unguja **i-na-sem-ekan-a** nchi nzuli sana. (Ks19)

CL11/Zanzibar CL11-PRS-mówić-STAT-IND CL9/kraj ADJ/ładny ADV/bardzo

Słyszałem, że to ładny kraj. (Kp53)

Kolejną z możliwości jest przełożenie formy statywnej na polską stronę bierną. Technika ta lepiej sprawdza się podczas przekładu czasowników w czasie przeszłym, wtedy nie można już bowiem mówić o potencjalności czynności, ale o jej

wykonaniu lub nie, co obrazują przykłady (30) i (31). W zdaniu (30) nacisk położony jest właśnie na niewykonanie czynności, wypowiedź ta jest bowiem zarzutem wobec tego, kto miał ową czynność wykonać, ale tego nie zrobił. Dlatego też niewłaściwe byłoby użycie w tłumaczeniu strony zwrotnej lub formy bezosobowej. Choć wykonawca nie jest tutaj wymieniony – nie pozwalają na to zresztą cechy gramatyczne samej formy statywnej – jego rola jest istotna. Najbardziej odpowiednią formą gramatyczną w języku polskim, która pozwalałaby na wyrażenie takiej właśnie treści, jest strona bierna. Można jej użyć jako nieco grzeczniejszego wyrzutu, w którym pomija się agensa. Z innym przypadkiem mamy do czynienia w przykładzie (31), w którym wykonawca czynności nie jest istotny. Tłumaczka dokonała tutaj niewielkiej ingerencji w strukturę zdania, ponieważ w oryginale podmiotem jest *śpiew ptaków*, który w polskim tłumaczeniu staje się dopełnieniem w zdaniu bezpodmiotowym. Dzięki użyciu strony biernej udało jej się jednak dość dobrze oddać opisywany stan w czasie przeszłym.

(30)

Toka mała y-a kwanza ku-kuta-n-a mpaka leo a-kun-a moja **li-li-lo-fany-ik-a**.

(Ks4)

PREP/od CL9/raz CL9-GEN pierwszy INF-spotkać-REC-IND PREP/do CL9/dziś NEG-być-IND jeden CL5-PST-REL-robić-STAT-IND

Od naszego pierwszego spotkania aż do dzisiaj nic nie **zostało zrobione**.

(Kp48)

(31)

Milio y-a ndege **i-li-siki-k-a** hapa na pale. (Ns1)

CL4/płacz CL4-GEN CL9/ptak CL9-PST-słyszeć-STAT-IND ADV/tutaj i ADV/tam

Gdziekolwiek **słyszał było** śpiew ptaków. (Np254)

Przykład (32) pokazuje natomiast, że strona bierna nie jest najlepszym wyborem, gdy mówimy o potencjalnych czynnościach. O wiele trafniejszym ekwiwalentem byłaby w tym wypadku strona zwrotna, np. *nie dało się ich zerwać*.

(32)

Matunda haya ya-li-kuw-a pia ya-ki-to-a mwanga, lakini kama maua, ya-li-kuw-a ha-ya-wez-i **ku-chum-ik-a**. (Ns13)

CL6/owoce CL6/DEM CL6-PST-być-IND ADV/także CL6-COND-wydzielać-IND CL3/światło, ale ADV/tak jak CL6/kwiaty CL6-PST-być-IND NEG-CL6-móc-NEG INF-zbierać-STAT-IND

Owoce również wydzielały światło, ale podobnie jak kwiaty nie mogły **zostać zerwane**. (Np269)

Podobnie jak w wypadku strony biernej również podczas przekładu formy statywnej możliwe jest zamienienie jej na imiesłów. W przykładzie (33) tłumacz *Kinjeketile* mógł użyć strony zwrotnej, np. *chód mu się zmienił*, co byłoby bliższe oryginalnemu zdaniu, a jednak zdecydował się na imiesłów przymiotnikowy bierny. Pod względem semantycznym wybrane rozwiązanie wydaje się trafne, gdyż oddaje nie tylko znaczenie samego czasownika, lecz także aspekt dokonany. Użycie strony zwrotnej automatycznie przeniosłoby opisywane zdarzenie w przestrzeń czasu przeszłego, a więc oddaliło je w czasie. Imiesłów natomiast, podobnie jak aspekt dokonany *-me-*, podkreśla związek czynności z teraźniejszością. Imiesłów, w tym wypadku przymiotnikowy przeszły czynny, wydaje się też dobrym rozwiązaniem podczas przekładu czasowników w formie statywnej, które zawierają także zaimek względny. Najbliższym tłumaczeniem przykładu (34) byłoby zapewne ‘która się zebrała’, jako że czasownik *zebrać* jest tu uzgodniony z rzeczownikiem *rzesza*, a nie *rewolucjoniści*. Tłumaczka *Wali wa ndevu* wybrała jednak bardziej ekonomiczną formę imiesłowu, nie tracąc przy tym nic z wartości semantycznej zdania. Ponadto użycie formy czasownikowej wymagałoby wprowadzenia zdania podrzędnego *żeby się z nami spotkała* lub *spotkali* (w zależności, czy za temat zdania głównego obierzemy *rzeszę* czy *rewolucjonistów*). Tymczasem imiesłów *przybyłej* wymagał już tylko okolicznika *na spotkanie*.

(33)

Mwendo w-ake **u-me-badi-lik-a**. (Kp24)

CL3/ruch CL3-POSS CL3-PRF-zieniać-STAT-IND

Chód **ma zmieniony**. (Ks55)

(34)

(...) halaiki hiyo y-a wanamapinduzi **i-li-yo-kusany-ik-a** hapo ku-tu-lak-i_nini (Wp64)

CL9/tłum CL9/DEM CL9-a CL2/rewolucjoniści CL9-PST-REL-zbierać-STAT-IND CL16/DEM INF-OBJ-spotkać-IND wy

(...) całej rzeszy rewolucjonistów **przybyłej** na spotkanie z nami (Ws87)

Ostatnią z możliwości, na jakie decydowali się tłumacze, było przełożenie formy statywnej na konstrukcję bezczasownikową. W przykładzie (35) decyzję taką można uzasadniać jedynie względami stylistycznymi, tłumacz mógł bowiem równie dobrze użyć formy zwrotnej ‘wielu ludzi się zebrało’. Wykorzystał jednak rzeczownik *zbiegowisko*, który w swoim polu semantycznym ma już znaczenia zebrania się wielu ludzi w określonym miejscu. Zmiana ta mogła też mieć na celu umożliwienie kompensacji informacji dotyczącej miejsca owego zgromadzenia, którą tłumacz przesunął do tego zdania z innej partii tekstu. W przykładzie (36) natomiast zmiana była konieczna, ponieważ dosłowny przekład byłby dla polskiego odbiorcy niejasny semantycznie. Użycie czasownika pomocniczego (*jesteśmy*) w czasie teraźniejszym podkreśliło też związek z teraźniejszością w oryginalnym zdaniu wyrażony przez aspekt dokonany.

(35)

Watu w-engi **wa-me-kusany-ik-a**. (Kp13)

CL2/ludzie CL2-wielu CL2-PRF-zbierać-STAT-IND

Na placu **zbiegowisko**. (Ks51)

(36)

Tu-me-tawany-ik-a. (Kp40)

1PL-PRF-rozprzestrzeń się-STAT-IND

Jesteśmy w **rozszypce**. (Ks61)

Analiza powyższych przykładów wyraźnie pokazuje, że nie ma jednej drogi, którą można by zalecić tłumaczom przekładającym suahilijską formę statywną na język polski. Wybór najlepszego rozwiązania uzależniony jest bowiem od wielu czynników, jak choćby czasu i aspektu, w jakim użyto danego czasownika w oryginalnym tekście, czy też obecności innych elementów, jak na przykład zaimki względne. We wszystkich tych przypadkach o wyborze ekwiwalentu powinny decydować treść zdania i jego obrazowanie. Dość dobrym i naturalnym wyborem wydają się formy bezosobowe, w tym użyta w taki sposób strona zwrotna. Przeważnie nie wymagają one bowiem wprowadzania podmiotu ani żadnych innych dodatkowych elementów do zdania w języku docelowym. Nie najgorszym ekwiwalentem jest też strona czynna, ta jednak wymaga już wprowadzenia wykonawcy czynności, przez co przenosi sprawczość danej czynności na osobę, która nie była wyeksponowana w tekście źródłowym. Strona bierna ma z kolei dość ograniczone zastosowanie z powodu omawianych już wcześniej wartości stylistycznych, przez które jest przez polskiego odbiorcę postrzegana jako statyczna i należąca raczej do języka formalnego. Co więcej, jak wykazałam powyżej, strona bierna sprawdza się jako ekwiwalent formy statywnej głównie w sytuacjach, w których ta ostatnia występuje w czasie przeszłym. Tymczasem forma ta najczęściej współwystępuje z aspektem dokonanym *-me-*, który wskazuje na związek czynności lub jej skutków z terażniejszością. Istnieje też możliwość przełożenia formy statywnej na polskie konstrukcje beczasownikowe lub imiesłowy, co w niektórych przypadkach może okazać się korzystnym rozwiązaniem, pozwala bowiem uniknąć niepotrzebnego rozbudowywania zdania w języku docelowym. Z drugiej strony ich użycie zawsze wiąże się jednak z ryzykiem zastosowania za daleko idącego skrótu myślowego, przez który zdanie będzie trudne w odbiorze lub niezrozumiałe dla czytelnika.

2.3. Forma kauzatywna

W przypadku formy kauzatywnej nie mamy w polszczyźnie jej bezpośredniego odpowiednika, a przynajmniej nie w warstwie morfologicznej. Forma kauzatywna oddaje dość skomplikowaną relację, w której wykonawca czynność powoduje jej wykonanie lub też sprawia, że ktoś inny wykonuje daną czynność. Morfologicznym wyznacznikiem formy kauzatywnej w suahili są sufiksy: *-y-*, *-ish-*, *-esh-*, *-z-* oraz

ich alomorfy (Ohly i in. 1998: 60). I tak na przykład od czasownika *-jaa* ‘być pełnym’ możemy utworzyć kauzatyw *-jaza* o znaczeniu *napelniać*, a od czasownika *-amka* ‘budzić się’ kauzatyw *-amsha*, który będzie oznaczał *obudzić (kogoś)*. Sufiks kauzatywny jest w suahili bardzo produktywny, formę tę można utworzyć tak od czasowników przechodnich, jak i nieprzechodnich, a nawet od niektórych przymiotników, np. *-fupisha* ‘skrócić’ pochodzi od *-fupi* ‘krótki’, a podstawą czasownika *-safisha* ‘czyścić’ jest przymiotnik *safi* ‘czysty’. W większości dotyczy to jednak przymiotników pochodzenia arabskiego (Zubkova-Bertoncini 1987: 146). Od niektórych czasowników można derywować nawet podwójny kauzatyw, w którym występują dwa sufiksy kauzatywne, a znaczenie takiej formy różni się od znaczenia kauzatywu utworzonego od tego samego czasownika, ale z tylko jednym sufiksem. Forma kauzatywna może występować z innymi rozszerzeniami czasownika.

Tymczasem w języku polskim mówi się jedynie o nielicznych czasownikach kauzatywnych, np. *sadzać* od *siedzieć* czy *poić* od czasownika *pić*. Uznaje się, przynajmniej w wąskim rozumieniu tego terminu, że we współczesnym języku pozostały jedynie relikty tego kiedyś produktywnego procesu słowotwórczego. Istnieje także szersze rozumienie tego terminu, według którego kauzatywnym jest każdy czasownik oznaczający powodowanie jakiejś czynności lub stanu. Ta klasyfikacja opiera się jedynie na semantyce, a nie na morfologii czasowników. Według niektórych badaczy z konstrukcją kauzatywną mamy do czynienia za każdym razem, gdy nie możemy powiedzieć w odniesieniu do orzeczenia, że podmiot zdania faktycznie wykonał daną czynność (Duraj-Nowosielska 2007: 95). Niezależnie od podejścia czasowniki kauzatywne w języku polskim w przeciwieństwie do formy kauzatywnej w suahili nie są produktywne bądź są produktywne w bardzo niewielkim zakresie. Jest zatem całkiem prawdopodobne, że w tekście źródłowym napotkamy formę kauzatywną utworzoną od czasownika, który nie tworzy takiej formy w języku docelowym. Tym razem w sukurs nie przyjdzie żadna inna forma gramatyczna o podobnym znaczeniu, tłumacz będzie musiał zdecydować się na użycie innego czasownika o zbliżonym znaczeniu lub na ekwiwalent opisowy. Jak duża jest rozbieżność w dystrybucji form kauzatywnych w suahili i w polszczyźnie, najlepiej obrazuje fakt, że w analizowanych przeze mnie tekstach trafiłam zaledwie na jeden przypadek tłumaczenia formy kauzatywnej, który można uznać za bliski dosłownemu. Tłumaczka *Nagony* użyła jako ekwiwalentu formy kauzatywnej utworzonej od czasownika *-fika* ‘przybywać’ polskiego czasownika o znaczeniu kauzatywnym *zaprowadzić*.

(37)

Hii njia ni-li-yo-kuj-a nayo **i-na-ni-fik-ish-a** wapi? (Ns8)

CL9/DEM CL9/droga 1SG-PST-OBJ-przybywać-IND CONJ/CL9 CL9-PRS-OBJ-przybywać-CAUS-IND PN/gdzie

Dokąd **zaprowadzi** mnie droga, którą szedłem? (Np264)

W pozostałych przypadkach dosłowne tłumaczenie formy kauzatywnej byłoby albo niezrozumiałe, albo niegramatyczne. Tłumacze radzili sobie z tym problemem na wiele sposobów, często korzystając z innych polskich czasowników o zbliżonym znaczeniu, które w szerokim rozumieniu tego terminu można nazwać kauzatywnymi. Tak dzieje się w przykładzie (38), w którym mamy do czynienia z kauzatywem utworzonym od przymiotnika *laimi* ‘miękki’. Koncepcja mięknięcia w znaczeniu słabnięcia i tracenia sił nie jest obca polskiemu czytelnikowi, tłumacz zdecydował się jednak, kierując się najpewniej względami stylistycznymi, na użycie innego, synonimicznego czasownika o znaczeniu kauzatywnym, czyli *osłabiać*, który też pochodzi od przymiotnika. Dzięki temu zabiegowi udało mu się uzyskać dość dokładne, a przy tym zgodne z wymogami języka docelowego tłumaczenie.

(38)

Maji haya **ya-ta-m-laim-ish-a** simba. (Ks18)

CL6/woda CL6/DEM CL6-FUT-OBJ-miękki-CAUS-IND CL9/lew

Ta woda **osłabi** nawet lwa. (Kp53)

Przed problemem braku kauzatywnego znaczenia czasownika *-ota* ‘rosnąć’ w polskiej conceptualizacji stanęła też tłumaczka *Wali wa ndevu*, która zdecydowała się zastąpić go czasownikiem *zraszać*. Bazowała zapewne na fakcie, że oba czasowniki należą do tej samej domeny pojęciowej, zraszanie powoduje bowiem wzrastanie rośliny.

(39)

(...) zi-li-zo-pand-w-a na **ku-ot-esh-w-a** kwa damu y-a babu zako (Ws67)

CL10-PST-REL-uprawiać-PASS-IND CNJ/i INF-rosnąć-CAUS-PASS-IND

PREP CL9/krew CL9-GEN CL5/przodek CL10/POSS

(...) posadzone przez twoich dziadów i **zraszane** ich krwią (Wp89)

Kolejną z wybieranych technik było zastąpienie czasownika w formie kauzatywnej całym zwrotem, czyli ekwiwalentem opisowym. Tłumacze sięgali po tę technikę, gdy nie byli w stanie znaleźć zadowalającego ekwiwalentu w formie czasownika. W języku polskim nie występuje forma kauzatywna od czasownika *uprawiać ziemię*, tak jak została ona utworzona od suahilijskiego czasownika *-lima* w przykładzie (40). Tłumacz zdecydował się więc na uogólnienie pojęcia i przełożenie go jako *zmuszanie do pracy na plantacji*. Udało mu się przy tym zachować domyślny podmiot zdania w trzeciej osobie liczby pojedynczej.

(40)

A-na-tu-lim-ish-a kwa nguvu. (Ks4)

3SG-PRS-OBJ-uprawiać-CAUS-IND PREP/przez CL9/siła

Siłą **zmusza nas do pracy na plantacji**. (Kp48)

Dwa razy zastosowała tę technikę tłumaczka *Wali wa ndevu*. W przykładzie (41) bardziej dosłownym tłumaczeniem formy kauzatywnej od czasownika *-shangaa* ‘dziwić się’ byłoby polskie *dziwić* lub *zadziwiać kogoś*. Użycie zamiast tego idiomu *wprawić w zdumienie* wzmacnia znaczenie przekazu i podkreśla intensywność opisywanego doznania, co w przypadku tekstu literackiego, zwłaszcza tak ironicznego i prześmiewczego, jak to opowiadanie, jest jak najbardziej pożądanym efektem. Z ciekawym przypadkiem mamy do czynienia w przykładzie (42). W oryginalnym tekście użyto formy kauzatywnej od przymiotnika *tajiri* ‘bogaty’. Język polski również ma w swoich zasobach czasowniki o znaczeniu kauzatywnym utworzone od przymiotnika *bogaty*, a mianowicie *wzbogacać* i *ubogacać*. Drugi z nich ma silnie pozytywne konotacje, często też używa się go w odniesieniu do wartości duchowych. Również czasownik *wzbogacać* przeważnie bywa używany w pozytywnym kontekście, choć możemy też powiedzieć, że ktoś wzbogacił się na cudzej krzywdzie. Takie użycie wymaga jednak doprecyzowania. Dodatkowych trudności przysparza też konstrukcja oryginalnego zdania, w którym czasownik *-tajirisha* został użyty w bezokoliczniku razem z bezokolicznikiem formy statywnej od czasownika *-tumia* (co oznacza być używanym lub wykorzystywanym). Gdybyśmy zatem chcieli przetłumaczyć to zdanie dosłownie, należałoby powiedzieć, że ‘każdy Arab miał dużą liczbę Afrykanów, żeby go wzbogacali i byli do jego użytku’. Choć poprawne, nie jest to jednak najlepiej zbudowane zdanie. Tłumaczka zdecydowała się więc je przeformułować i przy tym doprecyzować znaczenie. Zamiast czasownika *używać* zastosowała *służyć*, a *wzbogacać* zamieniła na *powiększać bogactwo*, które jest dość neutralnym wyrażeniem i nie ma niepożądanych w tym wypadku pozytywnych konotacji, a ponadto nie wymaga użycia dopełnienia. W efekcie powstało zdanie zbliżone w warstwie semantycznej, ale znacznie lepsze pod względem stylistycznym.

(41)

(...) **ki-li-wa-shanga-z-a** sana (Ws63)

CL7-PST-OBJ-dziwić się-CAUS-IND ADV/bardzo

(...) **wprawić w** nie lada **zdumienie** (Wp87)

(42)

Kwa hiyo kila Mwarabu a-li-kuw-a na wakulima w-a Kiafrika chungu nzima w-a **ku-m-tajir-ish-a** na ku-m-tum-i-k-a. (Ws68)

dlatego ADJ/każdy CL1/Arab 3SG-PST-być-IND z CL2/rolnicy CL2-GEN ADJ/afrykański duża ilość CL2-GEN INF-OBJ-bogaty-CAUS-IND i IND-OBJ-wysyłać-APPL-STAT-IND

Dlatego na każdego Araba przypadała niezliczona liczba Afrykanów, którzy mu służyli i **powiększali jego bogactwo**. (Wp89)

Nie zawsze tłumacze starali się zachować znaczenie kauzatywne choćby w warstwie semantycznej. Czasem jako ekwiwalentów używali zwykłej strony czynnej, tracąc przy tym element znaczeniowy związany z powodowaniem jakiejś czynności

bez wykonywania jej osobiście. Warto zauważyć, że w przykładzie (43) forma kauzatywna występuje w bezokoliczniku, co dodatkowo utrudnia przełożenie jej na język polski. Co ciekawe, tłumacz jako ekwiwalentu użył czasownika w czasie przyszłym, słusznie zauważywszy, że forma kauzatywna wprowadza tu tylko hipotetyczną możliwość i nie informuje o zdarzeniach, które rzeczywiście miały miejsce.

(43)

Ni-na shehena y-a **ku-tu-tosh-elez-a** karne na karne. (Ns5)

1SG-być CL9/ładunek CL9-GEN INF-OBJ-wystarczać-CAUS-IND CL9/wiek i CL9/wiek

Mamy zapasy, które **starczą** nam na wiele stuleci. (Np259)

Inaczej wygląda to w przykładzie (44). Tutaj pominięcie elementu kauzatywnego nieco zmieniło sens zdania. Forma kauzatywna występuje wraz ze stroną bierną, co dodatkowo podkreśla, że podmiot zdania, czyli druga osoba liczby pojedynczej, nie jest wykonawcą czynności, a jedynie biernym jej beneficjentem. W polskim tłumaczeniu ta sama osoba staje się wykonawcą, co można już uznać za pewne przekłamanie. Fakt noszenia paciorków nie zależy bowiem w żaden sposób od podmiotu, najpierw musi on przejść inicjację, podczas której osoby trzecie pozwolą mu nosić tę ozdobę oznaczającą wkroczenie w wiek dorosły. Dlatego też lepszym ekwiwalentem byłaby chociażby forma bezosobowa z podmiotem domyślnym, np. *nie założono ci paciorków*.

(44)

Bado h-u-ja-end-a jando-ni **u-ka-va-lish-w-a** ushanga. (Ns11)

ADV/jeszcze NEG-2SG-PRF-iść-NEG inicjacja-LOC 2SG-CNSV-ubierać się -CAUS-PASS- IND CL11/paciorki

Jeszcze nie przeszedłeś inicjacji i nie **nosisz** paciorków. (Np268)

Kolejną techniką, która zasługuje na omówienie, jest tłumaczenie formy kauzatywnej jako strony zwrotnej. W przykładzie (45) tłumacz dodatkowo wprowadził podmiot, który w oryginalnym zdaniu jest domyślny (*mambo* 'sprawy'). Mamy tu do czynienia ze specyficznym użyciem strony zwrotnej jako formy bezosobowej, *sprawy* nie są bowiem rzeczywistym wykonawcą czynności. Dzięki wykorzystaniu tej techniki rzeczywisty sprawca omawianego stanu mógł pozostać ukryty tak jak w tekście źródłowym. Tłumacz zdecydował się też na użycie innego czasownika. Jest to zmiana uzasadniona, ponieważ choć w polszczyźnie istnieją czasowniki o znaczeniu kauzatywnym, które generalnie byłyby bliższym ekwiwalentem formy kauzatywnej od czasownika *-angua* 'upuszczać', np. *przewracać*, nie znajdują one zastosowania w tym kontekście. Tłumacz zdecydował się więc na użycie innego polskiego czasownika o kauzatywnym znaczeniu, które dość luźno koresponduje z *-angusha*, czyli *opóźniać*.

(45)

Li-ka-mu-angu-sh-a. (Ks33)

CL5-CNSV-OBJ-upuszczać-CAUS-IND

Ale sprawy **się opóźniają.** (Kp60)

W przykładzie (46) mamy do czynienia z nieco inną sytuacją, kauzatyw w tekście źródłowym występuje właśnie w stronie zwrotnej. Dosłownym tłumaczeniem formy kauzatywnej *-tokeza* byłoby ‘sprawiać, że ktoś przyszedł’. Jednak w sytuacji, w której czasownik występuje w stronie zwrotnej, możemy uznać, że podmiot zdania jest jednocześnie wykonawcą i odbiorcą czynności, co zostało zachowane w polskim tłumaczeniu również dzięki użyciu strony zwrotnej. Tłumacz dodatkowo podkreślił fakt, że podmiot jest rzeczywistym sprawcą i wykonawcą czynności przez zastosowanie czasownika *zglaszać się*, co w przeciwieństwie do *pojawienia się* jest czynnością zamierzoną i z założenia dobrowolną.

(46)

Vijana wanne **wa-na-ji-tok-ez-a.** (Ks16)

CL8/młodzieńcy CL2/cztery 3PL-PRS-MID-wychodzić-CAUS-IND

Zgłaszają się czterej młodzieńcy. (Kp52)

Zupełnie inną sytuację obserwujemy w przykładzie (47). W oryginalnym zdaniu pierwsza osoba liczby mnogiej jest jedynie biernym odbiorcą czynności, występując przy tym w funkcji dopełnienia. W polskim tłumaczeniu staje się podmiotem. Jednak fakt, czy jest też rzeczywistym wykonawcą czynności, pozostaje w dużej mierze w kwestii interpretacji czytelnika. Tłumaczka pomocniczo użyła czasownika *sprawiać* i zastosowała przy tym inwersję w zdaniu podrzędnym, podkreślając tym samym rolę, jaką odegrał podmiot oryginalnego zdania (a więc *zawroty głowy* i *zapomnienie*) w wywołaniu opisywanego stanu. Można zatem uznać, że i w tym przypadku strona zwrotna została użyta w znaczeniu bezosobowym.

(47)

Labda maluweluwe na usahaulifu ndio **u-li-o-ni-fik-ish-a** hapa. (Ns1)ADV/być może zawroty głowy³ i CL11/zapomnienie CL11/EMP CL11-PST-REL-OBJ-przybywać-CAUS-IND ADV/tutajByć może sprawiły to zawroty głowy i zapomnienie, że **znalazłem się** tutaj. (Np252)

Formą, na którą warto osobno zwrócić uwagę, jest połączenie kauzatywu z trybem życzącym. Bez kontekstu nie jesteśmy bowiem w stanie stwierdzić, jakie nacechowanie ma dana fraza. Dobrze obrazują to dwa poniższe przykłady, z któ-

³ Podanego przez tłumaczkę znaczenia słowa *maluweluwe* nie udało mi się potwierdzić w żadnym z dostępnych mi słowników.

rych pierwszy zinterpretowano jako rozkaz, choć *-karibisha* przeważnie występuje w znaczeniu *zapraszać*, a drugi jako grzeczną prośbą. Tłumacze kierowali się zapewne relacjami łączącymi nadawcę i odbiorcę komunikatu, w pierwszym przypadku (48) jest to bowiem zdanie wypowiedziane przez dowódcę do podwładnego, a więc do osoby o niższym statusie, w drugim zaś (49) komunikat skierowany jest do wysokiego rangą urzędnika państwowego, przez co role się odwracają.

(48)

Wa-kalib-ish-e. (Ks21)

3PL-zbliżyć się-CAUS-SBJV

Przyprowadź ich tu. (Kp54)

(49)

(...) **tu-m-siki-liz-e** (Ws65)

2PL-OBJ-słyszeć-CAUS-SBJV

(...) **proszę wysłuchać** (Wp87)

Najrzadziej stosowanym ekwiwalentem formy kauzatywnej okazał się imiesłów przymiotnikowy czynny. Tłumaczka *Nagony* użyła imiesłowu *świadczący*, chociaż w polszczyźnie istnieje czasownik o znaczeniu kauzatywnym będący dosłownym tłumaczeniem formy kauzatywnej *-onyesha*, a mianowicie *pokazywać*. Zmianę można by uznać za korzystną, gdyby służyła konstrukcji całego zdania, w tym wypadku jednak imiesłów wprowadza zdanie podrzędne i to w stronie biernej (*jestem widziany*), co tylko niepotrzebnie komplikuje całą strukturę. O wiele lepszym wyborem byłoby tłumaczenie bliższe oryginałowi, np. *ktoś zakaszał, aby pokazać, że mnie widzi*.

(50)

Kutoka nje mtu fulani a-li-koho-a, aina y-a ukohaji **i-li-yo-on-yesh-a** kuwa nyendo zangu zi-li- kuw-a zi-ki-tazam-w-a. (Ns2)PREP/z ADV/na zewnątrz CL1/człowiek ADJ/jakiś 3SG-PST-kaszeć-IND CL9/rodzaj CL9-GEN kaszel CL9-PST-REL-widzieć-CAUS-IND INF/być CL10/ruchy CL10/POSS CL10-PST- być-IND CL10-COND-patrzeć-PASS-IND Na zewnątrz ktoś zakaszał w sposób **świadczący o tym**, że jestem widziany. (Np255)

Przekład suahilijskiej formy kauzatywnej na język polski jest niewątpliwie dla tłumacza dużym wyzwaniem. Podobnie jak w przypadku strony biernej źródeł tych trudności należy upatrywać we frekwencji. W suahili sufiks kauzatywny jest bardzo produktywny, podczas gdy język polski dysponuje jedynie ograniczonym zakresem czasowników o znaczeniu kauzatywnym. Dlatego w przypadku braku dosłownego ekwiwalentu tłumacz powinien poszukać innego czasownika, którego zakres znaczeniowy choć częściowo pokrywałby się z dosłownym tłumaczeniem

suahilijskiego czasownika użytego w oryginalnym tekście w formie kauzatywnej. Ponieważ forma ta charakteryzuje się dość dużą dynamiką, wskazane jest użycie w tłumaczeniu strony czynnej, choć w nielicznych przypadkach, zwłaszcza gdy podmiot zdania okazuje się rzeczywistym wykonawcą czynności, najlepszym ekwiwalentem może być czasownik w stronie zwrotnej. W razie braku zbliżonego czasownika o znaczeniu kauzatywnym w języku docelowym najlepszym rozwiązaniem wydaje się ekwiwalent opisowy. Po raz kolejny dyskusyjnym jest natomiast używanie imiesłowów, które często wprowadzają niepotrzebne skróty myślowe i zmiany w warstwie semantycznej zdania.

2.4. Inne formy pochodne czasownika

Forma kauzatywna zamyka listę trzech najbardziej interesujących pod względem tłumaczeniowym form pochodnych czasownika w języku suahili. Istnieją jeszcze trzy inne formy pochodne, które jednak z punktu widzenia nauki o przekładzie nie okazały się aż tak warte uwagi. Choć w polszczyźnie nie ma kategorii formy odwrotnej czasownika, jej tłumaczenie nie przysparza większych trudności. Forma ta jest zresztą mało produktywna, a niektóre rdzenie z jej sufiksem zleksykalizowały się już na tyle, że czasowniki, od których pochodzą, zdążyły wyjść z użycia (Maw 2007: 169–170). Oczywistym ekwiwalentem będzie zatem czasownik odpowiadający pod względem znaczenia samej formie odwrotnej, a nie czasownikowi, z którego została derywowana. Tłumacząc czasownik *kufungua* ‘otwierać’, będziemy się więc raczej kierowali względami semantycznymi niż formą, od której został utworzony, czyli *kufunga* ‘zamykać’.

Nie mamy również w języku polskim bezpośrednich gramatycznych ekwiwalentów form wzajemnej i kierunkowej. Sufiks formy wzajemnej modyfikuje sens rdzenia i wprowadza znaczenie wzajemności. W tym przypadku dana czynność czy stan dotyczą tak agensa, jak i pacjensa. Czasowniki w tej formie zwykle występują w liczbie mnogiej, ale możliwe też jest zastosowanie liczby pojedynczej wraz z dopełnieniem, np. *walionana jana* ‘widzieli się wczoraj’, *alionana na rafiki yake jana* ‘wczoraj widział się ze swoim przyjacielem’. Niekiedy znaczenie rozszerzonego rdzenia jest dość odległe od rdzenia podstawowego (np. *kupigana* ‘walczyć’ od czasownika *kupiga* ‘uderzać’) lub nawet zupełnie z niego nie wynika (np. *kupatana* ‘zgadzać się’ od czasownika *kupata* ‘dostawać’). W nielicznych przypadkach możemy mieć do czynienia z dwuznacnością. Przeważnie jednak interpretacja formy wzajemnej nie sprawia większych trudności, a jej znaczenie można z łatwością oddać za pomocą środków leksykalnych w języku docelowym.

Forma kierunkowa natomiast jest jedną z najczęściej używanych form pochodnych czasownika w suahili. Tworzy się ją za pomocą sufiksu *-i-* oraz jego alomorfów. Forma ta wprowadza przede wszystkim znaczenie robienia czegoś dla innej osoby (np. *alinipikia chakula* ‘ugotował/ugotowała mi jedzenie’), ale także

funkcji, jaką pełni dany przedmiot (np. *sindano ya kushonea* ‘igła do szycia’). Może też wprowadzać emfazę (np. *kupotea* ‘gubić się’, ale *kupotelea* ‘całkiem się zgubić’) (Maw 2007: 104–105). W suahili istnieje bardzo niewiele czasowników podstawowych, które wymagałyby użycia roli adresata, a jego wprowadzenie najczęściej wymaga użycia właśnie formy kierunkowej. Dzieje się tak zarówno wtedy, kiedy odbiorca korzysta z danej czynności, jak i wtedy, kiedy ta przynosi mu stratę. Adresatem są zwykle osoby lub zwierzęta (wtedy konieczne jest użycie zaimka dopełnieniowego) albo rzeczowniki abstrakcyjne (Kraska 1987: 32–33). W anglojęzycznych opracowaniach forma ta nosi nazwę *prepositional form*, co może nieco lepiej oddaje jej charakter, ponieważ jej tłumaczenie zwykle wymaga użycia wyrażenia przyimkowego. Wybór odpowiedniego przyimka jest jednak uzależniony od kontekstu, np. *alimfanyia kazi* może oznaczać wykonał/wykonała pracę dla kogoś, ale też zamiast kogoś, a *alimjia mtoto* przyszedł/przyszła po dziecko lub do dziecka. Taka dwuznaczność mogłaby potencjalnie być źródłem trudności przekładowych, jednak w analizowanych przeze mnie tekstach kontekst nie zostawiał zwykle wątpliwości, którego ekwiwalentu należy użyć.

3. Wnioski

Z powyższej analizy płynnie wniosek, że na potencjalne problemy przekładowe składa się wiele czynników. Sama obecność danej formy w języku docelowym nie jest najważniejszym z nich. Kluczowym elementem jest raczej obecność pewnego typu obrazowania wywoływanego przez dany element gramatyczny w przestrzeniach konceptualizacji użytkowników obu języków. Każdy z tych elementów sytuuje dany przekaz w przestrzeni deiktycznej odbiorcy. Jeśli jednak dane obrazowanie jest naturalne dla odbiorców tak tekstu źródłowego, jak i docelowego, nie ma znaczenia, czy odbywa się za pomocą tej czy innej formy gramatycznej. Jednak pewne typy obrazowania języka suahili nie mieszczą się w przestrzeni konceptualizacji użytkowników polszczyzny, mowa tu na przykład o użyciu niektórych czasowników w stronie biernej i to z ożywionym podmiotem lub nadaniu znaczenia kauzatywnego czasownikom, które nie mają takiego znaczenia w języku polskim. To właśnie w tych przypadkach pojawiały się dość odległe i nie zawsze udane przekłady. Warto też zaznaczyć, że żadna z analizowanych w tej pracy form gramatycznych języka suahili nie miała w języku polskim jednego i właściwego w każdej sytuacji ekwiwalentu. To tylko potwierdza tezę, że elementy te są nośnikami znaczenia i podobnie jak w przypadku leksyki możemy mówić jedynie o ekwiwalentach właściwych w danej sytuacji komunikacyjnej. Tym samym zmiana struktury gramatycznej zdania nie powinna być automatycznie traktowana jako odejście od oryginału, ponieważ czasem taka ingerencja służy właśnie zachowaniu obrazowania oryginalnego tekstu.

Indeks skrótów

ADJ – przymiotnik	NEG – przeczenie
ADV – przysłówek	OBJ – dopełnienie
APPL – forma kierunkowa	PASS – strona bierna
CAUS – forma kauzatywna	PL – liczba mnoga
CNJ – spójnik	PN – zaimek osobowy
CNSV – czas następstwa <i>-ka-</i>	POSS – zaimek dzierżawczy
COND – tryb warunkowy <i>-ki-</i>	PREP – przyimek
DEM – zaimek wskazujący	PRF – czas dokonany <i>-me-</i>
DIM – zdrobnienie	PRS – czas teraźniejszy <i>-na-</i>
EMP – kopuła emfaticzna	PROH – tryb rozkazujący
FUT – czas przyszły <i>-ta-</i>	PST – czas przeszły <i>-li-</i>
HAB – czas zwyczajowy <i>hu-</i>	Q – forma pytająca
IND – tryb oznajmujący	RECP – forma wzajemna
INDF – czas nieokreślony <i>-a-</i>	REL – zaimek względny
INF – bezokolicznik	SBJV – tryb życzący
LOC – forma lokatywna	SG – liczba pojedyncza
MAN – forma względna sposobu	TIME – forma względna czasu
MID – strona zwrotna	

Cytowanie źródeł

Kp – <i>Kinjeketile</i> w polskim tłumaczeniu	Wp – <i>Wali wa ndevu</i> w polskim tłumaczeniu
Ks – <i>Kinjeketile</i> w oryginale	Ws – <i>Wali wa ndevu</i> w oryginale
Np – <i>Nagona</i> w polskim tłumaczeniu	
Ns – <i>Nagona</i> w oryginale	

Źródła

- Hussein E.N., 1975. *Kindjeketile: dramat historyczny w 4 aktach*, Rzewuski E. (tłum.), „Dialog”, t. 20, nr 3, 45–66.
- Hussein E.N., 1989. *Kinjeketile*, Nairobi: Oxford University Press.
- Kezilahabi E., 1990. *Nagona*, Dar es Salaam: Dar es Salaam University Press.
- Kezilahabi E., 1999. *Nagona*, Billian-Rynarzewska A. (tłum.), „Literatura na świecie”, nr 1–2(330–331), 252–307.
- Ruhumbika G., 1974. *Wali wa ndevu*. W: Ruhumbika G., *Parapanda: Wali wa ndevu na hadithi nyingine*, East African Literature Bureau.
- Ruhumbika G., 1990. *Ryż z brody*, Kraska I. (tłum.), „Okolice”, nr 11–10, 86–92.

Bibliografia

- Ashton, E.O. 1962. *Swahili Grammar*. Londyn: Longmans.
- Catford, J.C. 1965. *A Linguistic Theory of Translation*. Oxford: OUP.
- Duraj-Nowosielska, I. 2007. *Robić coś i coś powodować. Opozycja agentywności i kauzatywności w języku polskim*. Warszawa: Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grzegorzczkowska, R., Laskowski R. i H. Wróbel (red.). 1984. *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Kraska, I. 1987. *Forma kierunkowa w suahili: studium semantyczno-składniowe*. Nieopublikowana praca magisterska, promotor dr Eugeniusz Rzewuski. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Kuczkiwicz-Fraś, A. 2000. „O niektórych problemach przekładu z języków orientalnych na przykładzie języka hindi”. W: W. Kubiński, O. Kubińska i T.Z. Wolański (red.), *Przekładając nie-przekładalne*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. 211–217.
- Markowski, A. 2012. *Kultura języka polskiego. Teoria. Zagadnienia leksykalne*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Maw, J. 2007. *Swahili for Starters*. New York: Oxford University Press.
- Mkude, J.D. 2005. *The Passive Construction in Swahili*. Tokio: Research Institute for Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Nagórko, A. 2007. *Zarys gramatyki polskiej*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Newmark, P. 1988. *A Textbook of Translation*. New York: Prentice Hall.
- Niewiadomska, P. 2004. *Kategoria płci w języku bezrodzajowym*. W: N. Pawlak i Z. Podobińska (red.), *Języki Afryki a kultura*. Warszawa: AGADE. 139–148.
- Ohly, R., Kraska-Szlenk, I. i Z. Podobińska. 1998. *Język suahili*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Pisarska, A. i T. Tomaszewicz. 1996. *Współczesne tendencje przekładoznawcze*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Saloni, Z. 2007. *Czasownik polski*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Tabakowska, E. 2003. “Those notorious Polish reflexive pronouns: a plea for Middle Voice”. *Glossos Journal* 4: 1–18.
- Vinay, J.P. i J. Darbelnet. 1995. *Comparative Stylistics of French and English: a Methodology for Translation*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Wilson, D. i D. Sperber. 2006. “Relevance Theory”. W: L. Horn i G. Ward, *Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell.
- Zubkova-Bertoncini, E. 1987. *Kiswahili kwa furaha*. Neapol.
- Zubkova-Bertoncini, E., Gromov, D., Khamis, S. i K. Wamitila. 2009. *Outline of Swahili Literature*. Lejda: E.J. Brill.

„Twój głos, Twoja przyszłość”. **Kampania edukacyjna adresowana do kobiet** **w kenijskich wyborach z roku 2017¹**

MARIA PIOTROWSKA

1. Wstęp

Republika Kenii jest jednym z państw należących do wschodnioafrykańskiego kręgu cywilizacji suahilijskiej, lecz jednocześnie charakteryzuje ją wieloetniczność, a zatem wielokulturowość i wielojęzyczność, które w znaczący sposób kształtowały wydarzenia o charakterze społecznym i politycznym od momentu przywrócenia systemu wielopartyjnego w 1992 r. Wieloetniczność wpływała na przebieg regularnie odbywających się od tego czasu wyborów, gdyż była jednym z głównych czynników generujących konflikty wewnętrzne. To sprawiło, że przez wiele lat rządzący oraz lokalne i zagraniczne podmioty działające na rzecz wzmocnienia procesów demokratycznych, koncentrowali się na zapewnieniu pokojowego przebiegu wyborów, a nie ich demokratycznym charakterze. Grupy społeczne tradycyjnie niedoreprezentowane w życiu publicznym, zwłaszcza kobiety, nie miały zapewnionego swojego przedstawicielstwa – ze względu na liczne ograniczenia nie kandydowały w wyborach, więc nie stawały się parlamentarzystkami czy senatorkami. W efekcie, kobiety stanowiąc ponad 50% społeczeństwa kenijskiego² nie miały bezpośredniego wpływu na tworzenie prawa we własnym kraju. Na przestrzeni lat podejmowano szereg inicjatyw mających zmienić ten stan rzeczy. W czasie ostatnich wyborów powszechnych w Kenii w 2017 r. komisja wyborcza (ang. *Independent Electoral and Boundries Commission, IEBC*), zorganizowała nowoczesną kampanię edukacyjną zachęcającą do korzystania z czynnego prawa wyborczego, która składała się z krótkich spotów wideo zamieszczonych w Internecie, w tym na popularnych portalach społecznościowych.

¹ Artykuł powstał w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2018/31/B/HS2/01114, Kulturowe konceptualizacje w języku i literaturze suahili.

² Źródło: <https://www.statista.com/statistics/967855/total-population-of-kenya-by-gender/> [dostęp 08.02.2021].

W artykule analizuję przedwyborcze spoty, które były skierowane do kobiet; przyglądam się zawartym w nich metaforom – ich treści oraz kulturowemu znaczeniu. Uważam, że sposób komunikacji wybrany przez IEBC był nowatorski, ponieważ uwzględnił najnowsze, technologiczne trendy komunikacyjne. Ponadto, stworzono wiarygodny wizerunek bohaterek zaangażowanych w życie publiczne, obywaterek nierezygnujących ze swojej tradycyjnej tożsamości kulturowej, z którym mogło identyfikować się wiele kobiet w Kenii. Wnioski buduję przez wykorzystanie do analizy multimodalnego materiału źródłowego pojęć metonimii i metafory w rozumieniu reprezentowanym przez językoznawców kognitywnych, zapoczątkowanym przez Lakoffa i Johnsona (1980) oraz teorii integracji pojęciowej w ujęciu Fauconniera i Turnera (2002).

2. Metonimia, metafora oraz amalgamat – omówienie narzędzi metodologicznych

Materiał źródłowy prezentowany w niniejszej pracy był rozpowszechniany przede wszystkim za pomocą mediów społecznościowych i platform internetowych. Skuteczność komunikowania się za pomocą tzw. nowych mediów opiera się nie tylko na warstwie tekstowej, lecz również na obrazie, który szybciej niż słowa jest w stanie aktywizować u odbiorców określone domeny docelowe i przekazać treść. Obraz w komunikacji jest uważany za potężniejsze od tekstu narzędzie, ponieważ ma zdolność docierania do wszystkich odbiorców, niezależnie od ich wykształcenia. W przeciwieństwie do komunikatów pisanych, aby obcować z obrazem nie jest wymagana umiejętność czytania i pisanie. Ta zmiana, czyli wzrost znaczenia obrazu we współczesnej komunikacji przy jednoczesnym zmniejszaniu się znaczenia komunikacji tekstowej, jest określany jako zwrot wizualny lub ikoniczny (Zeidler-Janiszewska 2006, Zydorowicz 2016). Wobec tego, teksty i obrazy spotów wyborczych zostaną potraktowane jako jednakowo ważne i wzajemnie się uzupełniające w procesie tworzenia treści przekazywanych od nadawcy do odbiorcy. Szczepaniak (2017) podkreśla, że dwu- lub multimodalne teksty nie tylko przekazują informację, ale też czynią wiedzę widzialną. Takie rozumienie tekstu nawiązuje do Wittgensteinowskiej tradycji ikonicznego rozumienia tekstu, w którym istnieje ścisły związek między formami językowymi i pozajęzykowymi, a „(...) lingwistyczna analiza [dyskursu] nie może się opierać na *stricte* językowym materiale, lecz musi uwzględniać także jego kontekst medialny (...), społeczno-kulturowy i historyczny” (Szczepaniak 2017: 11).

Językoznawstwo kognitywne przyjmuje istnienie współzależności między językiem i kulturą oraz ich wzajemnym na siebie wpływie. Język i kultura wspólnie odzwierciedlają system wartości i wzory mentalne danej grupy społecznej, które objawiają się na wielu płaszczyznach komunikacyjnych – nie tylko słownych, ale również wizualnych. Metodologia językoznawstwa kognitywnego jest używana nie

tylko do analizy treści językowych, ale również wizualnych (por. Arrese 2008, Bergen 2003, Górská 2014, Kwon i Hwi Roh 2018), ponieważ oferuje skuteczne narzędzia umożliwiające analizę multimodalnych źródeł, czyli wykorzystujących dwa lub więcej kanały komunikacyjne. Zawarty w artykule materiał źródłowy składa się z obu warstw – językowej, wyrażanej przez wypowiedzi bohaterów oraz wizualnej, budowanej przez takie elementy jak ich wygląd, atrybuty i scenografia, w której występują. Posługując się pojęciem metafory i metonimii w analizie materiału źródłowego przedstawionego w niniejszym artykule, korzystam z ujęcia wypracowanego przez Lakoffa i Johnsona (2010), a następnie kontynuowanego przez Panthera i Raddena (1999), Barcelonę (2000), Crofta i Cruse’a (2004) oraz Kövecsesa (2011). W ujęciu kognitywnym metonimia jest narzędziem o charakterze referencyjnym – jest to projekcja pojęciowa oparta na mapowaniu w ramach jednej, wspólnej domeny źródłowej lub macierzy.

Metonimia oznacza, że domena źródłowa „A” reprezentuje domenę „docelową A”, używając najbardziej charakterystycznego pojęcia, cechy czy znaku całej domeny, do której odwołuje się nadawca komunikatu. Jest to złożony proces, umożliwiający użytkownikowi mentalny dostęp do rozbudowanego, niejednokrotnie abstrakcyjnego zjawiska poprzez nośnik, który na zasadzie podobieństwa bazującego na ciągłości lub bliskości przenosi go do niego. Przykładami metonimii jest zdanie „Biały Dom podjął decyzję”, w którym „Biały Dom” jest metonimicznym reprezentantem, najbardziej charakterystycznym elementem domeny docelowej „amerykańska administracja”. W zdaniu „Irak prawie kosztował premiera Tony’ego Blaira władzę”, pojęcie „Irak” odnosi się do wieloaspektowego pojęcia wojny przeciwko terrorowi wspólnie prowadzonej przez państwa dowodzone przez Stany Zjednoczone i Wielką Brytanię na terenie Iraku. „Biały Dom” i „Irak” są nośnikami, najbardziej charakterystycznymi elementami domeny docelowej, dzięki którym użytkownik aktywizuje swoje myślenie o nich.

Metafora to odwzorowanie, ale pomiędzy dwiema oddzielnymi domenami: źródłową „A” i docelową „B”. Metafora rozumie dane zjawisko (rzecz, obiekt, pojęcie abstrakcyjne i in.) w kategoriach innego zjawiska, nienależącego do jego domeny, czyli spójnej struktury wiedzy mającej odniesienie do spójnych aspektów doświadczenia. Mechanizm działania metafory polega na tym aby ustanowić odpowiedniości (relacje) za pomocą rzutowania struktury z jednej domeny „A” na drugą domenę „B”. Dzięki metaforze czerpie się z domeny źródłowej strukturę, którą użytkownik odnosi do zjawisk i pojęć znajdujących się w odrębnej domenie docelowej. Pojęcia należące do domeny źródłowej umożliwiają odbiorcy mentalny dostęp do zjawisk i pojęć znajdujących się w domenie docelowej. Pojęcia z domeny docelowej są najczęściej bardziej rozbudowane, nienamacalne lub złożone. Celem zrozumienia abstrakcyjnych koncepcji, do ich przedstawienia wykorzystywane są pojęcia, z którymi użytkownik spotyka się w swoim codziennym życiu i które często są zaczerpnięte z bezpośredniego doświadczenia fizycznego lub związanego z ciałem, które zaczyna być odrębną dziedziną nazywaną językoznawstwem ucie-

leńnionym (ang. *embodiment linguistics*). Pojęcia tworzące domenę źródłową są definiowane przez Evansa (2009: 24–25), jako te dostarczające metaforze struktury, a pojęcia domeny docelowej jako te, którym ta struktura jest nadana w procesie odwzorowań (rzutowania). Domenę docelową próbuje się zrozumieć za pomocą źródłowej, wykorzystując sposób rozumowania z nią związany; za domenę uznaje się jakikolwiek spójny (koherentny) obszar doświadczenia. Przykładami dobrze znanych w kulturach zachodnich metafor są CZAS TO PIENIĄDZ, np. „Zabierasz mi czas”, „Ta przebita opona kosztowała mnie godzinę”, „To urządzenie zaoszczędzi Ci wiele godzin”; KLÓTNIA TO WOJNA, np. „Nigdy nie wygrałem z nim sporu”, „Nie zgadzasz się? Dobrze, strzelaj!”, „Jeżeli użyjesz tej strategii, on cię pokona”; a także MIŁOŚĆ TO PODRÓŻ, np. „Wydaje się, że ten związek zmierza donikąd”, „Nasze drogi się rozeszły”, „Jesteśmy na rozdrożu” (Lakoff i Johnson 2010, Kövecses 2011, Evans i Green 2010).

Pojęcie amalgamatu jest z kolei związane z teorią amalgamatów mentalnych (lub teorią integracji pojęciowej). Zakłada ona istnienie przestrzeni mentalnych, które tworzą sieć powiązań. W wyniku integracji odrębnych przestrzeni wyjściowych (nazywanych też składowymi), które wykazują wspólne cechy strukturalne tworzące przestrzeń generyczną, powstaje ostatni element, czyli amalgamat (ang. *blend*). Najistotniejsze jest to, że amalgamat nie jest prostym połączeniem cech z przestrzeni wyjściowych, lecz tworzy zupełnie nowe pojęcie. Koncepcja amalgamacji stworzona przez Fauconniera i Turnera (2002), jest obecnie bezspornie uznawana za potężne narzędzie służące analizie pojęć z licznych dziedzin nauki, takich jak matematyka czy informatyka, oraz języka – codziennego, prasy, a także reklamy czy humoru. Teoria pozwala zrozumieć skonwencjonalizowane wyrażenia trwale wpisane w codzienność, jak np. „lekarz-rzeźnik”. Amalgamacja sprawia, że użytkownik jest w stanie nieustannie tworzyć nowe pojęcia, kreując je na bazie tych już znanych, co dotyczy zarówno pojęć powstałych na bazie leksyki (jak „motel”, będący połączeniem słów „motor” i „hotel” czy „chuderlawy”, łączący słowa „chudy” i „cherlawy”), po bardziej skomplikowane amalgamacje umożliwiające tworzenie złożonych treści science-fiction (Grabowska 2013). Amalgamat jest powszechnie wykorzystywany w prasie – *The Economist* pisząc o Polsce jako kraju, w którym znajduje się liczna mniejszość wietnamska, posłużył się pojęciem „*Pholand*”, stanowiącym integrację pojęć *Poland* oraz *phó*, będącej nazwą popularnej azjatyckiej zupy³.

Metafora i metonimia, a także amalgamaty są obecne w języku i codziennej komunikacji. Niejednokrotnie są skonwencjonalizowane w tak dużym stopniu, że zostają uznane za pierwotne elementy języka. Metafory i metonimie są obecne w strukturach językowych, przysłowiaach, zagadkach, idiomach i innych codziennych zastosowaniach językowych. Pojawiają się w obrazach tworzonych przez

³ <https://www.economist.com/europe/2019/04/27/vietnamese-migrants-are-thriving-in-poland-and-the-czech-republic> [dostęp 14.02.2021].

media, w kreskówkach, satyrze, filmach, graffiti i wielu innych, uznawanych za nowoczesne źródła kultury. Wszystkie zawierają w sobie wyrażenia metonimiczne i metaforyczne odzwierciedlając je, a jednocześnie tworząc nowe. Wobec omówionego powyżej znaczenia obrazu we współczesnej komunikacji, Hart (2017) proponuje połączenie kognitywnej analizy lingwistycznej ze społecznie zaangażowaną krytyczną analizą dyskursu, szczególnie podkreślając znaczenie analizy multimodalnych tekstów kulturowych. W kontekście materiału źródłowego, który jest elementem kampanii wyborczej, analiza powinna uwzględniać też czynniki społeczne, zwłaszcza demograficzne, polityczne czy gospodarcze oraz powinna być wzbogacona o analizę wizualną. Język, a w nim metonimia i metafory, kształtowany jest przez doświadczenie człowieka osadzone w konkretnym otoczeniu społecznym, kulturowym i politycznym, zatem te czynniki nie mogą być wyłączone z analizy. Kognitywna analiza o podobnym charakterze, prowadzona w odniesieniu do źródeł multimodalnych była wielokrotnie stosowana przez badaczy polskich i zagranicznych m.in. przez Bergena (2003), Górską (2014, 2018), Harta (2017), Forcevilla (2008). Niniejszy artykuł, badający spoty wyborcze, włącza się w powyżej omówiony nurt badań językoznawczych, analizujących tekst i obraz komunikatu w kontekście bieżących wydarzeń politycznych.

3. Wybory w Kenii. Zarys historii w latach 1992–2017

Kenia proklamowała niepodległość w 1963 r., lecz pomimo relatywnie spokojnego przebiegu tego procesu i początkowej współpracy polityków wywodzących się z różnych ugrupowań, a także odrębnych grup etnicznych, wewnątrz rządu szybko doszło do konfliktów i rywalizacji, zwłaszcza między pierwszym prezydentem Jomo Kenyattą z grupy Kikuju a liderem Luo, Ogingą Odingą. Po zerwaniu współpracy koalicyjnej z prezydentem, Oginga Odinga przeprowadził opozycyjnemu ugrupowaniu *Kenya Peoples Union* (KPU), które zostało zdelegalizowane w 1969 r. Od tego momentu do 1992 r. można mówić o istnieniu *de facto* systemu jednopartyjnego (formalna zmiana zapisu w Konstytucji pojawiła się w 1983 r.). Po śmierci Kenyatty w 1979 r. wybory prezydenckie wygrał Daniel arap Moi z grupy Kalendzin, który stopniowo wprowadzał rządy o charakterze autorytarnym (Pawelczak 2004).

Od 1992 r. wybory w Kenii odbywały się regularnie co pięć lat, tj. w: 1997, 2002 i 2007 r., a po wprowadzeniu nowej konstytucji – w 2013⁴ oraz 2017 r. Regularność przeprowadzania głosowania nie oznaczała, że były to wybory spełniające szeroko rozumiane wymogi demokratyczne, m.in. wolność prowadzenia kampanii wyborczej, równość kandydatów czy transparentność. Kolejne wybory charakteryzowała nieuczciwa rywalizacja, nadużywanie uprzywilejowanej pozycji

⁴ Wedle kalendarza wyborczego wybory powinny były odbyć się w 2012 r., ale decyzją Sądu Najwyższego data wyborów została wyznaczona na marzec 2013 r.

przez prezydenta i rząd (objawiające się w większym dostępie m.in. do mediów publicznych oraz środków finansowych pochodzących z budżetu państwa). Daniel arap Mopi był odpowiedzialny za manipulowanie granicami okręgów wyborczych (tzw. *gerrymandering*), czyli w okręgach zamieszkałych przez przychylne jemu grupy etniczne liczba mandatów była nieproporcjonalnie wysoka w stosunku do pozostałych. Okresy kampanii wyborczej charakteryzowała przemoc, zwłaszcza w latach 1992 i 1995 w regionie Wielkiego Rowu, a w każdym okresie – korupcja polityczna, tzw. klientelizm⁵. Głównym czynnikiem generującym konflikty było tworzenie sojuszy w oparciu o kryterium etniczne. Mandat prezydenta, kluczowego stanowiska w systemie władzy, nie miał charakteru ponadetnicznego, pomimo konstytucyjnej zasady tzw. centrypetalizmu⁶. Jedynie wybory w 2002 r. cechował spokojniejszy przebieg, co uzasadnia się faktem, że ówcześni dwaj główni kandydaci, Mwai Kibaki i Uhuru Kenyatta wywodzili się z tej samej grupy etnicznej, czyli Kikuju.

Największy kryzys wyborczy miał miejsce w 2007 r., gdy po kolejnym zwycięstwie Mwai Kibakiego jego oponent, Raila Odinga, oskarżył rząd o fałszerstwa (międzynarodowe organizacje międzynarodowe obserwujące donosiły o licznych nieprawidłowościach, m.in. frekwencja w niektórych okręgach miała wynosić 115%). Kibaki, który oficjalnie zdobył 46,4% głosów, został zaprzysiężony na stanowisko zaledwie godzinę po podaniu wstępnych wyników wyborów oraz bez udziału mediów, co doprowadziło do wielotygodniowych protestów i paraliżu kraju. W ich rezultacie zginęło ponad 1500 osób, a ponad 600 000 zostało uchodźcami wewnętrznymi (Piotrowska 2019). Kryzys został zażegnany dopiero po interwencji misji rozjemczej kierowanej przez Kofi Annana, w efekcie której Kibaki utrzymał stanowisko prezydenta, a dla Raili Odingi stworzono nowe stanowisko premiera. Politycy zobowiązali się do przeprowadzenia reformy konstytucyjnej przegłosowanej w 2010 r., a wprowadzonej w życie w roku 2012.

Krótko- i długofalowe skutki kryzysu z 2007 r. istotnie wpłynęły na realia polityczne i prawne w kraju. Zniszczony został wizerunek Kenii jako kraju stabilnego, a przeciwko jej głównym politykom, m.in. Uhuru Kenyattcie i Williamowi Ruto, haski Międzynarodowy Trybunał Karny prowadził dochodzenie w sprawie możliwości popełnienia zbrodni przeciwko ludzkości. Została dokonana dewolucja władzy, gdyż nowa konstytucja przewidywała reformę administracyjną wprowadzającą system 47 hrabstw (w miejsce ośmiu regionów), z których każdy ma swój samorząd (ang. *County Assembly*), na czele którego stoi gubernator wybierany w wyborach powszechnych. W Senacie liczba mandatów została zwiększona do

⁵ Układ nieformalnych zależności polityczno-ekonomicznych, w których patron roztacza opiekę polityczną nad osobą lub grupą osób go popierających, w Kenii poparcie było udzielane osobie wywodzącej się z tej samej grupy etnicznej.

⁶ Mechanizm polityczny dopuszczający do władzy osoby lub ugrupowania zdobywające ponadetniczne poparcie, w Kenii ze względu na podział administracyjny jest to mechanizm nieskuteczny (por. Piotrowska 2019).

67, a w Parlamencie do 349, z odpowiednio 16 i z 47 miejscami zarezerwowanymi dla kobiet. Wprowadzenie tych parytetów to ważna i pozytywna zmiana z punktu widzenia reprezentacji kobiet w systemie władzy, ponieważ oznacza, że choć kobiety mogą kandydować z list ogólnych, to istnienie odrębnej listy gwarantuje im określoną przepisami liczbę mandatów w obu izbach. Konstytucja z 2010 r. przewidywała również stworzenie nowego organu odpowiedzialnego za przeprowadzanie wyborów, czyli wspomnianej już IEBC. Jej kompetencje są ujęte w Konstytucji w artykule 88 podpunkty od (a) do (k)⁷, z których jedną jest informowanie o przywilejach i obowiązkach wyborczych obywateli.

Wybory w roku 2017 pod wieloma względami miały znaczenie historyczne. Z punktu widzenia administracji i przebiegu procesu nadrzędne było to, że ze względu na liczne nieprawidłowości administracyjne wynikające z zaniedbań IEBC wybory prezydenckie zostały unieważnione przez Sąd Najwyższy – był to pierwszy taki przypadek w Afryce. W pierwszej rundzie głosowania Kenyatta wygrał z Odingą uzyskując 54,2% głosów, przy frekwencji wynoszącej 77,8%. W powtórzonych wyborach zdobył 98,25%, przy frekwencji wynoszącej 34%⁸. Raila Odinga nie wziął udziału w powtórzonych wyborach twierdząc, że w tak krótkim odstępie czasu IEBC nadal nie będzie gotowa, aby przeprowadzić proces bez ponownego popełniania błędów⁹. Po powtórzonym głosowaniu w kraju zapanał chaos, który jednak nie skutkował tak poważnymi zamieszkami jak w 2007 r. W marcu 2018 r. prezydent i lider opozycji zawarli ugodę, której szczegóły nigdy nie zostały ujawnione opinii publicznej. Rozejm wzbudził wiele kontrowersji nie tylko wśród polityków, ale też analityków, dziennikarzy oraz obywateli. Z punktu widzenia tej pracy istotne jest, że kobiety zostały po raz pierwszy wybrane na stanowiska m.in. gubernatorów, co pokazuje, że w społeczeństwie kenijskim zaczynają zachodzić zmiany w postrzeganiu roli społecznej kobiet.

4. Kobiety w Kenii. Pozycja w społeczeństwie w kontekście partycypacji politycznej

Spółeczna rola kobiet w społeczeństwie kenijskim (czy szerzej w cywilizacji suahilijskiej), nie różni się od charakterystyki ról najczęściej spotykanych na terenie Afryki Subsaharyjskiej. Kobieta to w tradycyjnym ujęciu osoba pełniąca rolę przede

⁷ Są to m.in. ustalanie granic okręgów wyborczych, rozstrzyganie wyborczych sporów oraz odpowiedzialność za przebieg całości procesu – rejestrację kandydatów, stworzenie list wyborców, czuwanie nad przebiegiem głosowania.

⁸ Dane dotyczące wyników i frekwencji pochodzą z raportu Misji Obserwacyjnej Komisji Europejskiej zebranych z oficjalnych komunikatów IEBC, ale nie są opublikowane na oficjalnej stronie internetowej komisji.

⁹ Pomimo wycofania się z wyścigu Raili Odingi, jego nazwisko znalazło się na karcie do głosowania – polityk zdobył 73 228 głosów, co dało mu niecały 1% poparcia.

wszystkim żony, matki, opiekunki dbającej o domostwo oraz żywicielki. Choć niejednokrotnie kobiety pełniły ważne role w życiu społeczności, to ich spuścizna była przemilczana lub niedoceniana (Oduol 1993). Pozaszkolny proces edukacji od najmłodszych lat przygotowywał dziewczynki do pełnienia tradycyjnych ról:

[...] głównie [poprzez] praktyczną edukację polegającą na ‘robieniu’ i ‘obserwowaniu’... dziewczyna była uczona dobrych manier i uczona do takich zadań jak gotowanie, zajmowanie się dziećmi, czerpanie wody, zbieranie opału, wykonywanie robót ogrodniczych, nawożenie, szycie, pielienie i zbieranie plonów [...] Niektóre starsze kobiety pełniły role publiczne jako lekarki, ale miejsce kobiety znajdowało się przede wszystkim w domostwie [...] Rola kobiet była kluczowa do zapewnienia rodzinie dobrobytu. (Karani 1987: 422)

Zmiana w podejściu do edukowania dziewcząt nastąpiła wraz z przybyciem europejskich misjonarzy i brytyjskich kolonizatorów w drugiej połowie XIX wieku. Zapoczątkowało to bardzo powoli kształtującą się zmianę myślenia o roli społecznej kobiet i umacnianie się przeświadczenia, że podobnie jak mężczyźni mogą one pełnić szeroko rozumiane funkcje publiczne czy być czynne zawodowo. Zmiana w sposobie myślenia nie dokonuje się od razu, a zaakceptowanie równego męskiemu statusu kobiet stanowi nadal wyzwanie we współczesnej Kenii. Proces zmiany zapoczątkowało zaakceptowanie idei, że formalna edukacja w szkole może być przydatna nie tylko w sytuacji wykonywania pracy zawodowej, ale również w sytuacji, gdy kobieta pracuje w domu. Podczas dziesięcioleci, które upłynęły od uzyskania przez kraj niepodległości, kobiety coraz aktywniej zaczęły włączać się w życie publiczne i polityczne, a także pracować na stanowiskach w firmach czy na uczelniach. Jednak nadal to przede wszystkim one były odpowiedzialne za zajmowanie się domem, dlatego niejednokrotnie pracowały na dwóch etatach – formalnym, zawodowym oraz nieformalnym, domowym. Obecnie Kenia znajduje się dopiero na 76. miejscu na 144 kraje w rankingu *Global Gender Gap Index*, co wskazuje na wysoki poziom nierówności między kobietami a mężczyznami¹⁰. Szacuje się, że wynagrodzenie kobiet wynosi jedynie 60% wynagrodzenia mężczyzny zajmującego to samo stanowisko (Ohman i Lintari 2013). Od drugiej połowy XX wieku efekty podejmowanego przez kobiety wysiłku na rzecz równej partycypacji w życiu publicznym, w tym politycznym, były coraz bardziej widoczne. Ważnymi liderkami, których aktywizm miał duże znaczenie dla późniejszych zmian są m.in. laureatka Pokojowej Nagrody Nobla z 2004 r. Wangari Maathai, pomysłodawczyni ruchu *Green Belt Movement*, pisarka Grace Ogot, pierwsza parlamentarzystka Grace Onyango, pierwsza kandydatka na stanowisko prezydenta Charity Ngilu, czy nadal aktywna politycznie, była ministra sprawiedliwości Martha Karua, której duże zaplecze polityczne i doświadczenie dają szansę stania się w przyszłości pierwszą prezydentką Kenii (Kamau 2010).

¹⁰ Dane pochodzą z *Gender Sector Statistics Plan* opublikowanego przez Kenyan National Bureau of Statistics w 2020 r.

Kenijskie feministki, pomimo różnic w podejściu szczegółowym, zgadzają się, że największym zagrożeniem dla ich samodzielności i niezależności jest patriarchy. To on ma uniemożliwiać im podejmowanie indywidualnych decyzji związanych nie tylko z zawodem czy edukacją, ale też kształtem rodziny czy małżeństwem.

Marginalizacja kobiet na stanowiskach przywódczych i ich ciągle wykluczanie z procesu podejmowania decyzji politycznych jest wynikiem patriarchalnego charakteru państwa. Dotyczy to zarówno państwa kolonialnego, jak i niepodległego. Historia państwa kolonialnego (...) to opowieść, w której o roli i pozycji kobiet zdecydowały bardzo konkretne wyobrażenia dotyczące ról płciowych. Ten pomysł w swoim charakterze bardziej niż zachodni, był po prostu wiktoriański. Postrzegał rzeczywistość jako precyzyjnie rozdzieloną na obszar publiczny i prywatny. Tym przestrzeniom została nadana płęć, w której kobieta zajmowała się przestrzenią prywatną, rozumianą też jako domową. To była przestrzeń reprodukcji w sensie biologicznym i społecznym. A nade wszystko była to przestrzeń zupełnie apolityczna. (Kamau 2010: 11)

Ramy prawne obowiązujące w Kenii odzwierciedlają powoli dokonujący się postęp w kierunku równouprawnienia kobiet i mężczyzn. Przykładem niech będzie podpisana w 2014 r. ustawa dotycząca instytucji małżeństwa, która w sytuacji rozwodu przyznała kobietom prawo do 50% majątku wspólnie zgromadzonego w czasie trwania związku. Jednocześnie ustawa legalizowała tradycyjne wielożeństwo mężczyzn, bez konieczności konsultowania chęci zawarcia kolejnego związku z dotychczasową żoną lub żonami, co spotkało się z licznymi protestami, które jednak nie wpłynęły na zmianę tego przepisu. Powszechnie za pozytywną zmianę uznawane jest zakazanie małżeństwa osób poniżej 18. roku życia, co podniosło tę granicę o trzy lata – to zmiana kluczowa dla dziewcząt, ponieważ to one najczęściej były wydawane za mąż jako nastolatki. Prowadzona jest też walka ze niebezpiecznymi dla życia i zdrowia praktykami wyrzeczania (tzw. FGM od ang. *female genital mutilation*); szacuje się, że 4 miliony kobiet i dziewcząt z ponad 26 milionów żyjących w kraju zostało poddanych temu zabiegowi¹¹. Prowadzone są kampanie na rzecz zaprzestania tej praktyki, dla której społeczne poparcie maleje. W zakresie dostępu do edukacji najnowsze dane są optymistyczne, choć nadal wskazuje się na gorsze wskaźniki wśród dziewcząt i młodych kobiet w stosunku do chłopców i mężczyzn z takich samych grup wiekowych. Ogólny poziom alfabetyzacji w Kenii jest wysoki i wynosi ponad 81%, przy czym wśród kobiet wynosi 78,2%, a wśród mężczyzn 85%; jednocześnie średnia długość czasu poświęconego edukacji formalnej wynosi 11 lat i jest równa dla obu płci. Dane wskazują również, że różne są proporcje w dostępie do edukacji dla kobiet i mężczyzn w zależności od poziomu – wskaźniki są zbliżone na etapie edukacji podstawowej, ale im poziom edukacji jest wyższy, tym mniej kobiet jest nią objętych¹².

Wysiłki podejmowane w Kenii w kierunku zaprzestania szkodliwych fizycznie praktyk, takich jak wspomniane FGM, zmniejszenie odsetka młodocianych

¹¹ Dane pochodzą z raportu UNICEF nt. FGM opublikowanego w 2020 r.

¹² Dane UNICEF: <http://uis.unesco.org/en/country/ke?theme=education-and-literacy> [dostęp 15.02.2021].

matek poprzez podniesienie dopuszczalnego wieku zawarcia ślubu są dokonywane z jednoczesnym wdrażaniem prawa wewnętrznego, mającego gwarantować kobietom coraz większą, a docelowo być może równą, reprezentację w życiu politycznym. Kenia jest stroną najważniejszych umów międzynarodowych regulujących te zagadnienia, m.in. ONZ-owskiej Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet z 1979 r. (ang. *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*, CEDAW) oraz Protokołu do Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów o Prawach Kobiet w Afryce z 2005 r. (znanego jako Deklaracja z Maputo). Konstytucja z 2010 r. wprowadziła nieobecny wcześniej w dokumentach prawnych przepis ograniczający liczbę zajmowanych przez mężczyzn stanowisk (w artykułach 27(8) oraz 81(b), które przewidują, że nie więcej niż dwie trzecie członków organów pochodzących z wyborów może być tej samej płci).

Należy mieć świadomość, że to nie samo ustanowienie prawa decyduje o zmianach społecznych, potrzebne są instytucjonalne i systemowe decyzje pomagające w jego wdrażaniu. Zatem, pomimo obowiązywania powyżej cytowanych regulacji prawnych, kobiety w Kenii nie zdobyły reprezentacji przewidywanej przez zarówno krajowe jak i międzynarodowe dokumenty. Organizacje obserwujące wybory w 2017 r., m.in. Komisja Europejska oraz pozarządowa fundacja The Carter Center, wskazywały na znaczne nierówności związane z aktywnością wyborczą kobiet, zarówno w wymiarze korzystania z czynnego, jak i biernego prawa głosowania. Kobiety stanowiły 1300 z 14 523 ogółu kandydatów, co stanowiło zaledwie 9%, a 172 z nich zostały wybrane na stanowiska, o które się ubiegały – to stanowi tylko 13% ogółu kandydatów, którzy odnieśli sukces. Kobiety zdobyły 23 z 290 mandatów w Parlamencie oraz 96 z 1450 miejsc w regionalnych samorządach; w 12 z 27 hrabstw nie została wybrana żadna kobieta. W czasie tych wyborów odnotowano jednak przełomowe zmiany. Po raz pierwszy trzy kobiety zostały wybrane senatorkami (wcześniej pełniły tę funkcję z nadania) – były to Adan Dullo Fatuma z Isiolo, Kamar Jepkoech z Uasin Gishu i Kihika Wakarura z Nakuru. Również po raz pierwszy w historii kobiety zdobyły stanowiska gubernatora: Joyce Laboso w Bomet, Anne Waiguru w Kirinyaga i Charity Ngilu w Kitui – do 2017 r. wyłącznie mężczyźni pełnili role gubernatorów, jak również żadna kobieta nigdy nie została wybrana senatorem. Można było też zaobserwować kilka pozytywnych zmian w zakresie tzw. dobrych praktyk. Jedną z nich było obniżenie przez IEBC o 50% stawki opłaty uiszczanej przez kandydatki, a inną nakaz, aby na otwartych listach kandydatów (nie parytetowych), zastosować zasadę „zebry”, czyli naprzemiennie umieszczać nazwiska kobiet i mężczyzn¹³. Jednocześnie, na liście kandydatów na prezydenta nie znalazła się żadna kobieta, zatem nie miały one nawet możliwości ubiegania się o najwyższy urząd.

¹³ Zmniejszyła się jednak liczba zarejestrowanych kobiet głosujących – w 2013 r. stanowiły one 49% wszystkich obywateli na listach do głosowania, w 2017 r. ten odsetek zmniejszył się do 47%.

Działania celem zwiększenia odsetka kobiet chcących kandydować na stanowiska na poziomie regionalnym lub krajowym są związane ze złożonymi procesami, m.in. finansowania działalności politycznej i dotyczą szeroko pojętego zagadnienia kultury politycznej, które nie jest przedmiotem niniejszego artykułu. Również wspieranie głosowania kobiet jest uzależnione od norm regulujących tę kulturę oraz licznych kwestii logistycznych i administracyjnych, które mogą wspierać partycypację polityczną lub do niej zniechęcać¹⁴. Wyzwaniem dla kobiet może być także niezajomość zmieniających się procedur wyborczych lub skomplikowanie wyborów – za takie są uznawane wybory z 2017 r., w czasie których obywatele oddawali w jednym dniu aż sześć głosów na różne listy wyborcze. Za objaśnianie znaczenia danych wyborów, procedur głosowania i całej wyborczej logistyki w Kenii odpowiedzialna jest IEBC. Obowiązkiem tego konstytucyjnego organu jest zapewnienie, żeby obywatele powszechnie zdobyli wiedzę dotyczącą ich przywilejów i obowiązków związanych z głosowaniem. IEBC podjęła działania na rzecz zapewnienia edukacji wyborczej polegającej na informowaniu o wyborach – zatrudniono 2900 wolontariuszy oraz 47 edukatorów odpowiedzialnych za hrabstwa i dodatkowo 290 w każdym z okręgów wyborczych. Przeprowadzono szkolenia i publikowano informacje w broszurach. Pomimo tych inicjatyw, IEBC była krytykowana za nieefektywność działań zarówno przez misję Komisji Europejskiej, Carter Center oraz lokalną organizację *Elections Observation Group* (ELOG)¹⁵. W kolejnych akapitach swoją uwagę kieruję wyłącznie na stworzone przez IEBC edukacyjne spoty wyborcze, które były adresowane do kobiet i miały zachęcić je do głosowania w wyborach powszechnych.

5. Spoty edukacyjne IEBC adresowane do kobiet. Kognitywna analiza językoznawcza

Kampania edukacyjna IEBC była prowadzona na wielu płaszczyznach oraz z wykorzystaniem zróżnicowanych kanałów komunikacyjnych. Ocena ich skuteczności nie jest bezpośrednim celem tej pracy, w tym wymiarze opieram się na ocenie wykwalifikowanych w tym względzie organizacjach, jak już wspomniana Komisja Europejska, Carter Center czy ELOG, które wskazywały na niewystarczający zasięg podejmowanych inicjatyw. Skupiam się natomiast na języku i treściach edukacyjnych spotów wyborczych oraz analizuję ich wartość semantyczną w kontekście powyżej opisanej sytuacji i roli kobiet w społeczeństwie, a także kenijskiej wieloetniczności i wielojęzyczności. W tym celu korzystam z omówionych

¹⁴ W Kenii czynnikami zniechęcającymi może być np. odległość lokalu wyborczego od miejsca zamieszkania, czas spędzony w kolejce do głosowania, choć jest to problem raczej obszarów wiejskich, a nie miejskich.

¹⁵ Dane zostały zebrane i opublikowane przez ELOG na stronie internetowej: <https://elog.or.ke/index.php/resource-centre?start=28> [dostęp 09.02.2021].

wcześniej narzędzi kognitywnych, dzięki którym odpowiadam na pytania o to, jaki wizerunek kobiety-obywatelki był kształtowany przez IEBC, czy kobiety w Kenii mogły się utożsamić z tak zaproponowanym wyobrażeniem, oraz czy kampania mogła skutecznie zachęcić do głosowania, a w dłuższej perspektywie, wzmocnić obywatelskie zaangażowanie kobiet.

W Kenii obowiązuje dwa języki oficjalne, angielski oraz mający ponadetniczny charakter suahili, którego wysoki status został potwierdzony przepisami Konstytucji z 2010 r.¹⁶ Językiem oficjalnej komunikacji bezpośrednio po uzyskaniu przez kraj niepodległości był język angielski, a suahili zyskał ten status dopiero w 1974 r., stając się językiem roboczym w Parlamencie w 1979 r. (M. Mazrui i A.A. Mazrui 1993: 279–280). Językiem suahili w Kenii posługuje się około 16 611 000 użytkowników – dla 111 000 jest to język ojczysty (L1), dla 16 500 000 jest to drugi język (L2). Alfabetyzacja w suahili w grupie L1 wynosi 80%, podczas gdy w L2 – 70%¹⁷ (więcej o sytuacji językowej w Kenii por. Koniecka w tym tomie).

Kampania edukacyjna IEBC została poprowadzona w dwóch oficjalnych językach, czyli w suahili i angielskim. W czasie mojego pobytu w Kenii w sierpniu 2017 r. nie spotkałam materiałów w innych językach, również na żadnym z oficjalnych kanałów komunikacyjnych IEBC nie są one dostępne. Zważywszy na wysoką liczbę osób posługujących się tymi dwoma językami można uznać, że były to wystarczające kody do skutecznej komunikacji z obywatelami. Jednocześnie, zważywszy na wielojęzyczność oraz fakt, że mieszkańcy regionów oddalonych od stolicy i wybrzeża w mniejszym stopniu komunikują się w suahili lub po angielsku, może dziwić niezapewnienie materiałów w innych językach afrykańskich. Argumentem przeciwko takiej decyzji mogła być chęć uniknięcia pogłębiania konfliktów opartych o rywalizację etniczną, co wzięwszy pod uwagę występowanie sporów o takim podłożu, można uznać za przekonujące. Kampania informacyjna IEBC rozpoczęła się na wiele miesięcy przed zaplanowanymi na sierpień 2017 r. wyborami, ponieważ sześć miesięcy wcześniej pragnący głosować obywatele musieli dokonać rejestracji. W pierwszej kolejności informowano o rejestracji, a dopiero następnie o głosowaniu.

Kampania IEBC była prowadzona za pomocą różnych kanałów komunikacyjnych, zarówno przez media tradycyjne, jak i tzw. nowe media, czyli portale internetowe oraz media społecznościowe. Najważniejsze materiały były opublikowane również na oficjalnej stronie internetowej IEBC, z wyjątkiem materiałów wideo. W rezultacie materiały informacyjne były rozproszone, co na pewno utrudniało potencjalnym wyborcom zapoznanie się z nimi. Informacje o wyborach, mające formę ogłoszeń oraz poradników dla obywateli, można było znaleźć w największych

¹⁶ W artykule 7 Konstytucji czytamy, że język suahili jest nie tylko językiem oficjalnym (ten status dzieli z angielskim), ale również jedynym „narodowym” językiem w Kenii, który Państwo ma obowiązek chronić, przy jednoczesnym promowaniu swojej wielojęzyczności i działania na rzecz jej rozwoju, o czym mówią kolejne podpunkty tego artykułu.

¹⁷ Ethnologue: languages of the world, <https://www.ethnologue.com/country/KE> [dostęp 01.11.2018].

anglojęzycznych dziennikach „Daily Nation” i „The Standard” oraz w jedynym suahilijskim dzienniku o ogólnokrajowym zasięgu, czyli „Taifa Leo”. Dzienny zasięg tych dzienników jest duży i szacuje się go na około milion użytkowników w przypadku najpopularniejszego „Daily Nation”, choć oficjalnie sprzedaż wynosi około 200 tysięcy egzemplarzy (powszechnie wiadomo, że jeden egzemplarz gazety jest czytany przez około cztery do pięciu osób). Na uwagę zasługuje zamieszczenie materiałów edukacyjnych w Internecie, zwłaszcza w mediach społecznościowych, co wskazuje na wysoką świadomość trendów komunikacyjnych i wskaźników demograficznych przez osoby odpowiedzialne za tę kampanię. Szacuje się, że obecnie około 83% Kenijczyków ma dostęp do Internetu i szuka w nim informacji, przede wszystkim ze względu na powszechność dostępu Internetu oraz niską – w stosunku do ceny gazety – kwotę, którą należy przeznaczyć na zakup pakietu np. 100 MB danych. To sprawia, że rośnie liczba dziennych wejść na strony internetowe poszczególnych dzienników (dane z 2019 r. wskazują, że w stosunku do 2014 r. liczba wejść wzrosła o ponad 53%¹⁸). Nieustannie zwiększa się też liczba użytkowników mediów społecznościowych, dlatego zorganizowanie części kampanii edukacyjnej w Internecie jest koniecznością, zwłaszcza, jeśli chce się dotrzeć do najmłodszych wyborców – osoby w wieku od 15. do 24. roku życia stanowią obecnie ponad 20% społeczeństwa, młodsza grupa (do 15. roku życia), to 38% populacji¹⁹. Osoby młode – od 18. do 24. roku życia – stanowią w Kenii najliczniejszą grupę użytkowników tych mediów; w każdej grupie wiekowej z Internetu korzysta o kilka punktów procentowych więcej mężczyzn niż kobiet (w wieku od 18. do 24. roku życia różnica wynosi 5%, w przedziale od 24. do 35. roku życia 4%, w pozostałych przedziałach wieku te różnice są mniejsze)²⁰.

Dwa omawiane poniżej spoty wyborcze były częścią kampanii nawołującej do głosowania przez kobiety – dwa z nich *Mama Mboga* (suah. ‘Straganiarka’) oraz *Housewife* (ang. ‘Gospodyni Domowa’). Obie były prowadzone pod hasłem *Y-Vote*, skrótem wyrażenia *Your vote* (ang. ‘Twój głos’), oraz *Wewe ndio kusema* (suah. ‘To Ty [masz coś do] powiedzenia’). Innymi materiałami wideo opublikowanymi przez IEBC były rysunkowe spoty informujące o poszczególnych procedurach głosowania (jakie dokumenty należy posiadać w dniu głosowania i przy rejestracji, o której otwiera się lokal wyborczy etc.), zapisy niektórych debat wyborczych, spoty informujące o rolach pełnionych przez osoby na stanowiskach, na które głosowano (parlamentarzystów, senatorów, przedstawicieli Rad Hrabstwa, gubernatorów, reprezentantki na listach parytetowych oraz prezydenta).

Spoty *Mama Mboga* oraz *Housewife* zostały opublikowane również na oficjalnym profilu IEBC na platformach Facebook, YouTube oraz Twitter. Pierwszy

¹⁸ Internet World Stats 2018 for Kenya, <https://www.internetworldstats.com/af/ke.htm> [dostęp 31.12.2019].

¹⁹ Źródło: https://www.cia.gov/the-world-factbook/static/34d49aa9fb251cf1d55221e27e2e9a6f/KE_popgraph2020.jpg [dostęp 10.02.2021].

²⁰ Źródło: <https://datareportal.com/reports/digital-2020-kenya> [dostęp 12.02.2021].

z nich jest drugim co do popularności medium internetowym w Kenii, drugi trzecim. Twitter jest mniej popularny (jest szóstym co do popularności portalem społecznościowym), jednak w zdecydowanie większym stopniu niż YouTube czy Facebook porusza zagadnienia o charakterze politycznym, dlatego jego wybór też był uzasadniony²¹. Filmy osiągnęły stosunkowo wysoką oglądalność – łączna liczba wyświetleń na YouTube pierwszego filmu wyniosła ponad 246 000, a *Housewife* ponad 227 000²². Ponadto, film *Mama Mboga* został zamieszczony na profilu IEBC na Facebooku, gdzie odnotowano ponad 11 000 reakcji (tzw. polubień), a pod klipem użytkownicy zamieścili 385 komentarzy, zatem ich oddźwięk był stosunkowo duży²³. Oba filmy są relatywnie krótkie, mają długość 48 sekund w przypadku *Mama Mboga* i 28 sekund w przypadku *Housewife*. Widz w każdym z filmów widzi wchodzącą do pomieszczenia kobietę, która zwraca się w do oglądających osób w języku suahili; na koniec filmu wyświetlone jest logo kampanii edukacyjnej. Poniżej zamieszczam transkrypcję obu filmów, *Mama Mboga* (a) oraz *Housewife* (b), a w kolejnych akapitach omawiam wygląd bohaterek oraz scenografię, które w następnej kolejności analizuję:

(a)

Chagua Kenya unayoivunia, chagua Kenya unayoitaka!

Kina Mama wenzangu, Wakati ndio sasa umefika wa sauti yetu kusikika kwenye kura hapa.

Nani anajua shida za akina mama kama sio sisi ni wamama wenyewe. Tumeshikilia majumbani lakini uogonzi.....ng’o hatujashikilia chochote. Ama munataka wanaume wakuwe women rep kweli. Kuna kitu kimoja nataka tuelewane. Sisi ndio tutaajiri wenye watakaa hapa.

Wamama wenzangu, tupatane tarehe nane August, tupige kura. Juu wewe ndio kusema.

IEBC – your vote, your future!

Wybierz Kenię z której będziesz dumny, wybierz Kenię, jakiej pragniesz!

Drogie Panie! Przyszedł czas, aby nasz głos został usłyszany poprzez kartę do głosowania. Kto lepiej zna problemy kobiet niż one same. My czekamy w domach, ale o! nie na rządowych posadach! A może chcecie, żeby to mężczyźni zostali „reprezentantami kobiet”. Jest jedna rzecz, co do której musimy się porozumieć – to my zatrudnimy tych, którzy będą tu zasiadać. Drogie Panie – spotkajmy się ósmego sierpnia, głosujmy. To Twoja odpowiedzialność, aby zabrać głos.

IEBC – Twój głos, Twoja przyszłość!

²¹ Dane dotyczą roku 2020, źródło: <https://datareportal.com/reports/digital-2020-kenya> [dostęp 11.02.2021], tak szczegółowe dane za 2017 r. nie zostały opublikowane, ale w stosunku do 2016 r. liczba użytkowników mediów społecznościowych w 2017 r. wzrosła o 31%, czyli 2,1 miliona osób i była to tendencja utrzymująca się również w kolejnych latach.

²² Dane pochodzą z lutego 2021 r., liczba wyświetleń w 2017 r. musiała być nieznacznie niższa – na przestrzeni półtora (od grudnia 2019) roku liczba wyświetleń filmów wzrosła w przypadku filmów i 76 i 25 (te liczby są niezrozumiałe ???) odsłon, należy zakładać, że najwyższa ich oglądalność przypadła na czas przed wyborami.

²³ Nie jest możliwe podanie liczby wyświetleń filmu, ponieważ te dane nie są upubliczniane przez właścicieli portalu.



(b)

*Chagua Kenya unayoivunia, chagua Kenya unayoitaka.**Wakenya Wenzangu, Sisi ndiyo tunaajili hawa viongozi wote. Tujue nani anaweza kuendelesha maisha ya watoto wetu, kwa hivyo tarehe nane Mwezi wa Agosti, wewe ndio kusema! Kura yangu na yako – just to jenga Kenya!**IEBC, your vote, your future!*

Wybierz Kenię z której będziesz dumna, wybierz Kenię, jakiej pragniesz!

Drogie Kenijki! To my zatrudniamy tych przywódców. [Chcemy] wiedzieć, kto pokieruje życiem naszych dzieci – dlatego ósmego sierpnia, to ty musisz powiedzieć. Mój i Twój głos – po prostu by zbudować Kenię!

IEBC, Twój głos, Twoja przeszłość!

Filmy łączy nie tylko struktura, ale również wygląd bohaterek i scenografia; w obu spotach kobiety znajdują się w pomieszczeniu wyglądającym jak budynek samorządu, o czym świadczy charakterystyczny, półokrągły plenarny układ czerwonych siedzeń z głównym, centralnie usytuowanym miejscem przeznaczonym dla gubernatora. Domena docelowa RADA HRABSTWA jest aktywizowana metonimicznie poprzez najbardziej charakterystyczne elementy wyglądu typowej sali plenarnej. Odbiorca uzyskuje dzięki temu mentalny dostęp nie tylko do pojęcia „sala plenarna”, ale również asocjacji z nią związanych – to miejsce, w którym stanowione jest prawo, podejmowane są decyzje bezpośrednio wpływające na życie mieszkańców poszczególnych hrabstw, mikrofony znajdujące się przy pulpitych obrazują, że jest to miejsce służące zabieraniu głosu przez zgromadzonych. Pomimo że odbiorca widzi jedynie kilka charakterystycznych elementów budynku samorządu, to dzięki metonimii aktywizuje myślenie o jego funkcjach, a także znaczeniu dla mieszkańców danego regionu – w tym miejscu politycy głosują i podejmują decyzje dotyczące ich funkcjonowania.

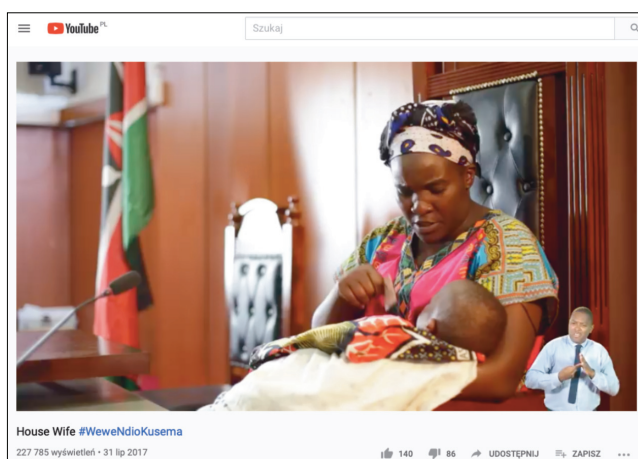
Metonimia pełni również ważną rolę w przedstawieniu wizerunku bohaterki filmu. Pomimo tego, że widz nie dowiaduje się z wypowiedzianego przez nie tekstu kim są i czym się zajmują, to charakterystyczne elementy ich wyglądu pozwalają widzom na skonstruowanie ich społecznego profilu. Na poniższych zdjęciach, które są ujęciami z filmów widać dwie kobiety: *Mama Mboga* (rys. 1) i *Housewife* (rys. 2):

Obie kobiety ubrane są w typowe, choć nie tradycyjne (czyli należące do konkretnej grupy etnicznej), stroje kenijskich kobiet zajmujących się domem lub wykonujących prostsze prace, jak sprzedaż produktów na rynku. *Mama Mboga* została przedstawiona w turkusowej bluzce i beżowym swetrze, na biodrach ma natomiast zawiązaną *kangę*, typowy, wschodnioafrykański element ubioru spopularyzowany w XX wieku. Zrobiona z bawełny, jest noszona przede wszystkim przez kobiety (choć mężczyźni zakładają je będąc w domu), a jej wzór ma zawsze taką samą strukturę – na obrzeżach znajduje się obramowanie, wewnątrz którego widoczny jest najczęściej geometryczny lub kwiatowy wzór; na dole jednym z szerszych boków znajduje się inskrypcja w suahili, najczęściej zawierająca przysłowie,



Rysunek 1

Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=L7I2ch7kElo> [dostęp 11.02.2021].



Rysunek 2

Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=OM4_Y1NiQy4 [dostęp 11.02.2021].

zagadkę lub inne wyrażenie. *Kangi* służyły również pozawerbalnej komunikacji, dzięki którym mogły wyrazić treści zakazane z różnorodnych, społecznych przyczyn (Podobińska 2004). *Mama Mboga* trzyma na ramieniu wykonany z sizalu kosz służący do przenoszenia ciężarów, zakupów, który również stanowi typowy atrybut wschodnioafrykańskiej przedstawicielki pracującej grupy społecznej. Dzięki wyglądowi, a także tytułowi filmu widz wie, że bohaterka jest kobietą niemającą, najprawdopodobniej utrzymująca kilkoro dzieci, a jej pracą jest prowadzenie niewielkiego straganu z owocami, warzywami lub innymi, popularnymi produktami

codziennego użytku. To kobieta korzystająca ze środków publicznego transportu, nieposiadająca własnego samochodu. Ponadto, ma najprawdopodobniej podstawowe lub średnie wykształcenie, można zakładać, że na co dzień nie interesuje się sprawami społecznymi czy politycznymi, ani międzynarodowymi, ponieważ przede wszystkim ciężko pracuje, aby utrzymać siebie i swoją rodzinę. O drugiej bohaterce widz jest w stanie podać mniej szczegółów jej życiorysu, ale nadal są one wystarczające, aby zrozumieć przekaz filmu. Gospodyni Domowa również została przedstawiona w typowym, wschodnioafrykańskim, kolorowym ubiorze, który poza określonymi, ceremonialnymi wydarzeniami nie wchodzi w skład codziennej garderoby bogatszych kobiet pracujących w firmach, korporacjach, szkołach czy na uczelniach. Kobieta mająca od około dwudziestu lub trzydziestu lat trzyma na rękach niemowlę, a tytuł filmu sugeruje, że opieka nad dzieckiem i zajmowanie się domem są jej głównymi zajęciami. Widz znający realia kenijskie wie, że kobieta jest uzależniona finansowo od męża, a niemowlę widziane na filmie nie jest lub nie będzie jej jedynym dzieckiem. Kobieta została ukazana jako troskliwa matka oraz zaangażowana obywatelka apelująca do innych kobiet, aby głosowały w dniu wyborów, gdyż w ten sposób mogą zadbać o przyszłość swoich dzieci.

Stworzenie powyższej charakterystyki obu kobiet jest możliwe dzięki mechanizmowi metonimii. Autorzy filmu przedstawili bohaterki w sposób umożliwiający widzowi znającemu realia życia w Kenii szybkie rozpoznanie, czym się zajmują i jakie jest ich prawdopodobne wykształcenie. Wyraziste elementy domeny wyjściowej pozwalają aktywizować wiele złożonych informacji dotyczących tożsamości obu kobiet, mieszkanek Kenii. Celem tej kampanii jest zachęcenie kobiet do wzięcia udziału w głosowaniu, więc jej twórcy stworzyli taki wizerunek bohaterek, z którym wiele oglądających może się identyfikować – kobiety widziane na ekranie telewizora czy komputera wyglądają w sposób, który jest im znany, zajmują się sprawami takimi jak opieka nad dziećmi czy sprzedaż plonów na rynku, co stanowi również ich codzienne obowiązki, ponadto posługują się językiem, który same znają. Odbiorczynie, do których adresowana jest kampania, niemalże natychmiast utożsamiają się z kobietami widzianymi w spotach. Uzyskanie tego rezultatu jest konieczne, żeby kampania społeczna czy edukacyjna była efektywna. Odbiorczynie nie może widzieć na ekranie aktorki, lecz musi dostrzec samą siebie, aby uwierzyć w treść komunikatu do niej kierowanego. Analizując wygląd obu bohaterek należy zwrócić uwagę na to, że twórcy kampanii nie wykorzystali żadnego charakterystycznego elementu kojarzonego z którąś z kenijskich grup etnicznych. Interpretuję to jako intencję organizatorów kampanii, aby stworzyć ponadetniczny wizerunek bohaterek, przez co wzmacniany jest obraz Kenii jako nowoczesnej demokracji, dla mieszkańców której najważniejszą identyfikacją jest ta państwowa, a nie etniczna. W kontekście wielokrotnie występujących w Kenii przypadków przemocy o podłożu etnicznym, zwłaszcza w czasie wyborów (Fjelde i Höglund 2018), kampania stanowiła również przykład działania na rzecz budowania zaangażowanej postawy obywatelskiej, rozumianej jako wspólnotowe dbanie o państwo jako dobro wszystkich jego mieszkańców. Ten przekaz jest

uzyskiwany nie tylko poprzez płaszczyznę wizualną, ale również językową – każda z bohaterek nie tylko zwraca się do odbiorców kampanii bezpośrednim zwrotem *Wakenya Wenzangu* (suah. ‘Przyjaciele [Koledzy] Kenijczycy’), ale też wielokrotnie tworzą one zdania posługując się pierwszą osobą liczby mnogiej „my”, a nie drugą „wy”, co podkreśla wspólną odpowiedzialność za Kenię i odbywające się wybory, lecz nie ma charakteru polecenia czy nakazu zrobienia czegoś, w tym przypadku głosowania. Tożsamość kenijska jest budowana w oparciu o pozytywne asocjacje związane z przynależnością do wspólnoty, co widać zwłaszcza we fragmentach wypowiedzi: „przyszłł czas na usłyszenie **naszego** głosu”, „to **my** będziemy zatrudniać” czy „**nasze** dzieci”.

Na płaszczyźnie wizualnej Kenia jest zaprezentowana jako państwo, w którym tożsamość etniczna nie występuje, a obywatelkom nadana zostaje decyzyjność, co w obliczu ich mniejszej aktywności jest ważnym, motywującym do działania aspektem. Sam fakt uczynienia ze „zwyczajnych” kobiet bohaterki aktywizującego spotu jest istotny, ponieważ nigdy wcześniej w przeszłości odbiorczynie nie mogły z taką łatwością utożsamiać się z bohaterkami materiałów promocyjnych, zobaczyć w nich samych siebie oraz uwierzyć we własną sprawczość w życiu publicznym państwa. Równie istotny przekaz zawarty jest w płaszczyźnie językowej – ze słów wypowiedzianych przez bohaterki obu spotów wyłania się obraz Kenii będącej wspólną odpowiedzialnością żyjących w niej obywateli, którzy mają wpływ na kierunek jej rozwoju. Przyjrzymy się następującym dwóm fragmentom wypowiedzi bohaterki filmu: *Sisi ndio tutaajiri wenye watakaa hapa* (suah. ‘To my zatrudnimy zasiadających tutaj’) oraz *Sisi ndio tutaajiri hawa viongozi wote* (suah. ‘To my zatrudnimy tych wszystkich przywódców’). Kobiety w obu przypadkach posługują się czasownikiem *-ajiri* oznaczający „zatrudnić” lub „wynajmować” coś lub kogoś, zatem one, jako osoby zatrudniające są pracodawcą osób, które będą wykonywać pracę w Radzie Hrabstwa czy Parlamencie – parlamentarzystów oraz radnych. Z tego wyłania się metafora OBYWATELE TO PRACODAWCY, która pozwala odbiorcom na zrozumienie złożonych relacji władzy w państwie poprzez pojęcia częściej obecne w ich życiu, takie jak praca czy relacje łączące pracodawcę oraz osoby przez nich zatrudniane. Zaproponowany przez twórców sposób ramowania relacji władzy pozwala spojrzeć na kobiety w nim występujące jako na PRACODAWCÓW polityków, którzy będą zasiadać w ławach Parlamentu lub Radach Hrabstwa, zatem wbrew wyobrażeniu, jakoby to one były od nich uzależnione, odbiorcy zostaje pokazane zupełnie inne wyobrażenie o relacjach panujących w świecie władzy. Politycy pozostają w służbie swoim wyborcom, których głos oddany w wyborach pozwala im na realizację zadania i umożliwia im wywiązanie się z przedwyborczych obietnic. Ta metafora nadaje istotną podmiotowość obywatelkom decydującym się zagłosować w wyborach, której deficyt mogą odczuwać funkcjonując na co dzień w patriarchalnym, kenijskim społeczeństwie.

Kolejna metafora wyłaniająca się z wypowiedzi bohaterki to PAŃSTWO TO BUDYNEK, która jest widoczna w wypowiedzi Gospodyni Domowej: *Kura yangu*

na *yako* – *just to jenga Kenya* (suah. ‘Mój głos i Twój – po to by **zbudować** Kenię’²⁴). Użyty czasownik jest tłumaczony nie tylko jako „budować” i „konstruować”, mające asocjacje z powstawaniem obiektów fizycznych, takich jak budynki czy maszyny. W słownikach pojawia się też opisowa definicja mówiąca, że to „budowanie domu za pomocą drewna, cegieł, gliny lub kamieni”. Czasownik *-jenga* ma też bardziej abstrakcyjne znaczenie „tworzyć” i występuje w wyrażeniu np. *-jenga taifa*, czyli „tworzyć naród”. Użycie tego czasownika przez bohaterki aktywizuje szereg asocjacji w domenie źródłowej. Zbudowanie budynku wymaga stworzenia jego planu architektonicznego, zdobycia materiału będącego budulcem, a także osób, które wspólnie wykonają pracę jego stworzenia. Kluczową cechą budynków jest też ich funkcjonalność, ponieważ najczęściej stanowią schronienie dla człowieka lub w inny sposób są przez niego wykorzystywane w codziennym życiu. Myśląc o budynkach, aktywizuje się mentalny obraz domu, szkoły, świątyni czy innych miejsc użytku publicznego. Autorzy spotu z rozmysłem wykorzystali czasownik „budować” w zdaniu, w którym bohaterka mówi, że głos oddany w wyborach służy „zbudowaniu Kenii”, ponieważ chcieli, aby odbiorca aktywizował przynajmniej niektóre z wymienionych asocjacji. One, stanowiąc elementy domeny źródłowej zostają wykorzystane do zobrazowania i wyjaśnienia odbiorcom, czym jest zaangażowanie obywatelskie w okresie wyborczym i jak należy rozumieć swój aktywny udział w głosowaniu. Czynny udział w wyborach odbiorcy mogą rozumieć dzięki wykorzystanej metaforze jako CEGŁĘ lub inny BUDULEC, za pomocą którego obywatelki, bo to do kobiet adresowany jest spot, stają się BUDOWNICZKAMI społeczeństwa. Można wręcz powiedzieć, że głosujące obywatelki zostają ukazane jako ARCHITEKTKI PLANU BUDYNKU, czyli twórczynie przyszłości państwa. Podkreślona zostaje ich kreatywna i sprawcza rola w czynności, jaką jest zarządzanie państwem, a już sam udział w wyborach jest ukazany jako akt dokonania rzeczywistego i namacalnego wpływu na funkcjonowanie Kenii. Objasnienie znaczenia głosowania w wyborach na, abstrakcyjne dla wielu, pojęcie „rządzenia państwem”, jest szczególnie ważne w kraju, w którym relacja władzy charakteryzuje się dużym dystansem między rządzącymi a rządzonymi (Blankson i Darley 2008). Kampania społeczna pokazała, że władza i rządzenie krajem, rozumiane również jako wybór swojego przedstawicielstwa przez obywateli, jest czymś możliwym do osiągnięcia poprzez aktywny udział w wyborach. Rama pojęciowa związana z BUDOWANIEM, czynnością fizyczną, codzienną, podstawową dla funkcjonowania rodziny i grupy społecznej została użyta, aby pokazać jak ważny i fundamentalny dla funkcjonowania państwa jest akt głosowania. Spoty zachęcają w szczególności do głosowania na listy parytetowe dedykowane kobietom, a aktywizujący efekt uzyskują dzięki stworzeniu wizji kobiet, które wspólnie poprzez oddanie swoich głosów BUDUJĄ Kenię. Autorzy kenijskich spotów dokonali konceptualizacji państwa za pomocą

²⁴ W zdaniu pojawia się wyrażenie w języku angielskim *just to*, które jest przykładem zjawiska tzw. *code switching*, obecnego w języku codziennym w Kenii.

pojęcia BUDYNKU, a jego rządzenia za pomocą pojęcia BUDOWANIA. Oba stanowią przykłady centralnych pojęć związanych z życiem człowieka w wielu językach i kulturach, dlatego są powszechnie wykorzystywane w dyskursie politycznym do obrazowania pojęć związanych z funkcjonowaniem państwa, narodem, władzą i przywództwem (m.in. Lenard i Ćosić 2017, Šarić i Stanojević 2019).

Z połączenia elementów dwóch przestrzeni wyjściowych widocznych na filmie wyłania się nowa, dotychczas niespotykana w realiach kenijskich przestrzeń, w której marginalizowane w życiu państwa kobiety występują jako stanowiący prawo politycy. W spotach edukacyjnych *Mama Mboga* i *Gospodyni Domowa* zasiadają w ławach Rady Hrabstwa, co jest obrazem realistycznym, choć nie faktycznym, ponieważ żadna z nich nigdy nie była i jest mało prawdopodobne, aby kiedykolwiek miała zostać politykiem na szczeblu regionalnym. Uniemożliwia im to wiele obiektywnych czynników, takich jak brak wykształcenia, przynależności do partii politycznej, a także nieposiadanie odpowiednich zasobów finansowych umożliwiających prowadzenie kampanii wyborczej. To, co widzowie spotu dostrzegają na filmach, to kobiety znajdujące się w sali plenarnej, w której podejmowane są decyzje ustawodawcze dotyczące regionu. Na filmie czynniki ograniczające ich aktywność polityczną stają się nieważne, a *Mama Mboga* i *Gospodyni Domowa* są ukazane jako niezbędna część tej instytucji. Na filmie dokonana zostaje integracja przestrzeni wyjściowych – w przypadku jednego filmu będzie to *MAMA MBOGA* i *POLITYK KENIJSKI*, a w kolejnym *GOSPODYNI DOMOWA* i *POLITYK KENIJSKI*. Na potrzeby niniejszej analizy przestrzenie wyjściowe *MAMA MBOGA* i *GOSPODYNI DOMOWA* będę traktować jako jedną przestrzeń, którą nazywam *TYPOWA KENIJKA*. Powstający w wyniku integracji elementów wskazanych przestrzeni amalgamat przedstawiam za pomocą zamieszczonej poniżej tabeli, w której zawarte są przestrzenie wyjściowe (PW1, PW2 i PW3) oraz przestrzeń generyczna (PG). Wyróżnione poprzez pogrubienie zostają elementy, które tworzą amalgamat nazwany *ZAANGAŻOWANA POLITYCZNIE KENIJKA*.

KENIJKA (P1)	POLITYK KENIJSKI (P2)	WZOROWY OBYWATEL (PW3)	PRZESTRZEŃ GENERYCZNA (PG)
kobieta	mężczyzna	kobieta lub mężczyzna	człowiek
dom/ kuchnia / rynek	gmach parlamentu / Rady Hrabstwa		otoczenie
zajmuje się domem / prowadzi niedużą działalność gospodarczą	pracuje w parlamencie / instytucji państwowej	głosuje w wyborach	wykonywany zawód / profesja

KENIJKA (P1)	POLITYK KENIJSKI (P2)	WZOROWY OBYWATEL (PW3)	PRZESTRZEŃ GENERYCZNA (PG)
wygląda skromnie, częstym elementem ubioru <i>kanga</i>	nosi eleganckie garnitury i buty		elementy ubioru
myśli o przyszłości dzieci / rodziny	myśli o przyszłości partii politycznej / grupy etnicznej	myśli o przyszłości państwa	myślenie o przyszłości
ma liczne rodzinne obowiązki	ma liczne przywileje	ma świadomość obowiązków obywatela	konsekwencje wynikające z zajmowanej pozycji społecznej
napotyka liczne przeszkody uniemożliwiające zaangażowanie polityczne (czynne i bierne)	zajmuje się polityką zawodowo	wykorzystuje swoje czynne prawo wyborcze	zaangażowanie w życie politycznym państwa
podejmuje decyzje dotyczące dzieci / domu, nie zawsze samodzielnie	podejmuje decyzje wpływające na funkcjonowanie państwa	podejmuje decyzję, na kogo głosować	zakres sprawczości
jest pracowita i opiekuńcza	jest skorumpowany i dokonuje przemocy na tle etnicznym	jest odpowiedzialny za wspólnotę kenijską	percepcja społeczna

Cechy charakterystyczne PW1, czyli typowej Kenijki, zostały przeze mnie szczegółowo opisane we wcześniejszych akapitach, dlatego nie będą tutaj powtarzane. Zaznaczam jedynie, że charakteryzuje ją nieduży aktywizm polityczny, często ograniczany przez przypisane jej płci tradycyjne role społeczne, podkreślające istotność stania się matką i strażniczką domowego ogniska. Poniżej przedstawiam krótką charakterystykę kenijskiego polityka, którego figurę identyfikuję jako PW2, ponieważ dotychczas nie została przeze mnie omówiona.

Charakterystycznymi cechami wyidealizowanego modelu poznawczego KENIJSKIEGO POLITYKA jest to, iż jest nim mężczyzna, mający wysokie zarobki i zazwyczaj pochodzący z rodziny o długich tradycjach politycznego zaangażowania. Główni oponenti w wyborach w 2017 r. to Uhuru Kenyatta, syn pierwszego prezydenta Republiki Jomo Kenyatty i Raila Odinga, syn legendarnego lidera opozycji z grupy Luo, Ogingi Odingi. Kilkudziesięcioletnia historia waśni między ich rodzinami

bezpośrednio wpłynęła na kształt najnowszej historii kraju. Jest też możliwe wskazanie polityków mających inną charakterystykę, na przykład Boniface’a Mwangi. To fotograf i niezależny kandydat do Parlamentu w 2017 r., który wywodzi się z niezamożnej rodziny zamieszkującej region Taita Taveta, ale nie stanowi on przykładu reprezentatywnego dla omawianej kategorii. Innymi kluczowymi pojęciami dla wyidealizowanego modelu poznawczego KENIJSKIEGO POLITYKA jest to, że za nadrzędną uznaje on lojalność wobec własnej grupy etnicznej, a nie społeczności obywatelskiej, oraz hołduje zasadzie klientelizmu. Polityk w Kenii, a zwłaszcza parlamentarzysta, to również w powszechnym wyobrażeniu osoba chciwa, dbająca o własne korzyści finansowe, głosująca za szczególnymi przywilejami dla własnej grupy zawodowej. Niewiele osób wierzy, że politycy kenijscy sprawują swój mandat mając na uwadze dobro Kenijczyków jako społeczeństwa. W rezultacie pogardliwie nazywani są *MPigs*, co stanowi integrację dwóch pojęć, skrótu *MP* (ang. *Member of the Parliament*) oraz *pigs* (ang. ‘świnie’), uważane w Kenii za nieczyste. Wizerunek świni jest często wykorzystywany do portretowania polityków, m.in. na rysunkach lokalnych karykaturzystów Victora Nduli czy Patricka Gathary. Wydarzeniem, które z jednej strony umocniło integrację pojęć „polityk” i „świnia”, a jednocześnie dawało świadectwo jej głębokiego zakorzenienia w świadomości Kenijczyków, był protest przeciwko podwyżkom uposażeń dla parlamentarzystów, który miał miejsce w Nairobi w 2013 r.. Wówczas przed bramę parlamentu wypuszczono kilkadziesiąt świń z namalowanymi krwią napisami *MPigs* i *greedy* (ang. ‘pazerny’)²⁵. W powszechnym ujęciu działania i charakter kenijskiego polityka nie budzą dużego poparcia wśród obywateli, zwłaszcza tych, którzy na co dzień są marginalizowani.

W spotach edukacyjnych IEBC dokonana została integracja elementów wskazanych przestrzeni wyjściowych, w rezultacie czego wizerunek Kenijki widziany na tych filmach nabiera zupełnie nowych, niespotykanych dotychczas właściwości. Widz, a zwłaszcza oglądające spot obywatelki, obserwują na filmach kobiety zasiadające w ławach polityków. W amalgamacie pełnią ważne funkcje państwowe, przez co nabierają istotnej podmiotowości politycznej – mają nie tylko wolę, ale też władzę kształtującą realia życia w państwie. Kobiety oglądające spot mogą dzięki temu rozumieć, że nie muszą stać się kimś innym, niż są w rzeczywistości, by wpływać na wydarzenia polityczne w kraju. Wystarczy, że są matkami, kobietami pracującą w domu czy na rynku, posiadającą podstawowe wykształcenie, aby mieć władzę – taką, jaką mają mężczyźni zasiadający na co dzień w ławach parlamentu czy regionalnych Radach. Kobiety nie muszą się zmieniać, wyglądać inaczej ani nawet pracować, ponieważ wystarczy, że będą głosować, aby ich polityczna rola niemalże równała się z rolą mężczyzn – parlamentarzystów i radnych. Kampania podnosiła świadomość kobiet pokazując, że każde działanie obywatelskie jest rów-

²⁵ O proteście pisały media krajowe i zagraniczne, m.in. BBC <https://www.bbc.com/news/world-africa-22522846> [dostęp 15.02.2021].

nie istotne dla funkcjonowania państwa. Kobiety poprzez głosowanie w wyborach mogą wyjść poza ramy tradycyjnych ról przypisanych ich płci – głosując zyskują niezależność oraz zdolność bezpośredniego decydowania nie tylko o swoim losie, ale też o losie swoich dzieci i rodzin. Amalgamat podkreśla również ponadetniczny charakter kenijskiego narodu, którego istnienie w Kenii jest przez wielu kwestionowane. Bohaterki są reprezentują model idealnego państwa, w którym istnieje równość płci, ale nie występuje przemoc i konflikty o podłożu etnicznym. Spot stworzony przez IEBC kreuje obraz wzorcowego państwa sugerując, że jest on osiągalny dzięki aktywności wyborczej obywateli. IEBC pokazała również, że Kenia powinna być bezpieczną przestrzenią dla wszystkich obywateli, bez względu na płeć, pochodzenie społeczne czy etniczne. Stworzony został przekonujący obraz przedstawiający Kenię jako kraj równych szans dla kobiet i mężczyzn. Wysoka zdolność perswazji filmów jest efektem współwystępowania płaszczyzny językowej, w której bohaterki posługują się liczbą mnogą, nadającą ich wypowiedziom inkluzywny charakter, a także płaszczyzny wizualnej – umiejscowienie kobiet w ławach parlamentarnych zajmowanych zazwyczaj przez uprzywilejowanych mężczyzn pozwala odbiorczyniom zobaczyć siebie w roli osób sprawujących władzę.

Należy również zwrócić uwagę na to, jak amalgamat może wpływać na zmianę postrzegania postaci KENIJSKIEGO POLITYKA w świadomości odbiorców, nie tylko kobiet. W filmach widz obcuje z matką i przedsiębiorczynią, kobietami zazwyczaj budzącymi dobre, pozytywne emocje, takie jak zaufanie, podziw, szacunek czy nawet miłość. Jednak usytuowanie ich w ławach Rady Hrabstwa może sprawić, że emocje odbiorcy zostaną automatycznie przekierowane nie tylko na osoby, które widzi, ale też miejsce, w którym się znajdują, metonimicznie reprezentujące władzę w państwie. Ta przestrzeń na co dzień jest zajmowana przez mężczyzn, których działania są kojarzone z korupcją i przemocą, co przez zjawisko ciągu metonimicznego sprawia, że władza w kraju jest też tak postrzegana. Spoty mogą być więc też odebrane jako próba manipulowania emocjami widzów i chęć sztucznego wzbudzenia w nich pozytywnych emocji wobec powszechnie nielubianego zawodu polityka. Dokonanie takiej interpretacji przy wykorzystaniu narzędzi językoznawstwa kognitywnego jest możliwe, wydaje się być jednak mało prawdopodobne, aby odpowiadała ona rzeczywistym intencjom twórców kampanii.

6. Wnioski

Edukacja adresowana do obywateli przed wyborami w Kenii jest jednym z kluczowych narzędzi, które pozwala na przekazanie przez organy państwa informacji dotyczących przywilejów i praw osób uprawnionych do głosowania. Kobiety w Kenii, stanowiące ponad połowę jej obywateli, mają mniejszą niż mężczyźni reprezentację w Parlamencie oraz innych instytucjach o charakterze państwowym. Dyskryminacja kobiet jest widoczna zwłaszcza na wysokich stanowiskach. Rze-

czywistość, w której kobiety są traktowane jako równe obywatelki jest polepszana przez dokonywanie zmian w prawie, jak i wpływanie na świadomość społeczną i obywatelską. Jednym z przykładów drugiego działania była przeprowadzona przez IEBC wyborcza kampania edukacyjna adresowana do kobiet w 2017 r. Kognitywna analiza ich treści, zarówno na płaszczyźnie wizualnej jak i językowej pokazała, że autorzy efektywnie wykorzystali metonimie do nawiązania relacji ze swoimi odbiorcami – w tym celu użyli elementów kultury materialnej, które są dla jej członków najbardziej dystynktywne. Ponadto, wykorzystano metafory językowe, aby stworzyć wizerunek Kenii jako państwa stabilnego i silnego, m.in. PAŃSTWO TO BUDYNEK, a rezultatem powtarzającego się użycia liczby mnogiej w wypowiedziach bohaterek spotów jest wytworzenie poczucia wspólnoty i odpowiedzialności za kraj przez wszystkie osoby oglądające spot. Wizerunek kobiet stworzony na potrzeby kampanii, którego wieloaspektowość pomaga wyjaśnić analiza zintegrowanych w amalgamacie przestrzeni wyjściowych, pozwala odbiorczyniom na uruchomienie procesów mentalnych, które pomagają im dostrzec w samych sobie obywatelską sprawczość, co może pozytywnie kształtować ich społeczne postawy. Całością kampanii edukacyjnej IEBC, na którą złożyły się nie tylko analizowane spoty, ale też szkolenia i materiały informacyjne, był oceniany przez międzynarodowe misje obserwacyjne jako nieodpowiadający potrzebom społeczeństwa. Uważam jednak, że analizowany przeze mnie materiał był ważny dla Kenijek, nie tylko dlatego, że była to pierwsza tego typu kampania przeprowadzona w kraju wykorzystująca nowoczesne środki przekazu, ale też dlatego, że zaprezentowano niezwykle pozytywny wizerunek kobiet, który w przyszłości może pomóc w ich mobilizacji wyborczej. Wykorzystanie do analizy narzędzi językoznawstwa kognitywnego z uwzględnieniem kenijskiego kontekstu społecznego i politycznego, umożliwiło pokazanie wieloaspektowości stworzonego na potrzeby kampanii multimodalnego materiału.

Bibliografia

- Arrese, Juana i I. Mari'n. 2008. „Cognition and culture in political cartoons”. *Intercultural Pragmatics* 5-1: 1–18.
- Barcelona, Antonio. 2000. *Metaphor and Metonymy at the Crossroads*. Berlin i Nowy Jork: Mouton de Gruyter.
- Bergen, Benjamin. 2003. „To awaken a sleeping giant. Cognition and Culture in September 11 Political Cartoons”. W: Michel Achard i Suzanne Kemmer (red.), *Language Culture and Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Blankson, Charles i William Darley. 2008. „African culture and business markets: Implications for marketing practices”. *Journal of Business & Industrial Marketing* 23/6: 374–383.
- Cheeseman, Nic et al. 2019. „Kenya's 2017 elections: winner-takes-all politics as usual?”. *Journal of Eastern African Studies* 13/2: 215–234.

- Cheeseman, Nic. 2008. „The Kenyan Elections of 2007: An introduction”. *Journal of Eastern African Studies* 2/2: 146–164.
- Croft, William i Alan D Cruse. 2004. *Cognitive Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, Vyvyan i Melanie Green. 2010. *Cognitive linguistics: an introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Evans, Vyvyan. 2009. *Leksykon językoznawstwa kognitywnego*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS.
- Fauconnier, Gilles i Mark Turner. 2002. *The Way We Think. Conceptual Blending and The Mind's Hidden Complexities*. Nowy Jork: Basic Books.
- Fjelde, Hanne i Kristine Höglund. 2018. „Ethnic Politics and elite competition: the roots of electoral violence in Kenya”. W: Mimmi Söderberg Kovacs i Jesper Bjarnsen (red.), *Violence in African Elections*. Uppsala: Nordic African Institute: 27–46.
- Forceville, Charles. 2008. „Metaphor in Pictures and Multimodal Representations”. W: Raymond W. Gibbs Jr. (red.), *Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Santa Cruz: University of California: 462–482.
- Górska, Elżbieta. 2014. „Why are multimodal metaphors interesting? The perspective of verbo-visual and verbo-musical modalities”. W: Marek Kuźniak, Agnieszka Libura i Michał Szawerna (red.), *From Conceptual Metaphor Theory to Cognitive Ethnolinguistics. Patterns of Imagery in Language*. Frankfurt/Main: Peter Lang: 17–36.
- Górska, Elżbieta. 2018. „A multimodal portrait of WISDOM and STUPIDITY. A case study of image-schematic metaphors in cartoons”. W: Rafał Augustyn i Agnieszka Mierzwińska-Hajnos (red.), *New Insights into the Language and Cognition Interface*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing: 98–117.
- Grabowska, Magdalena. 2013. *Metafora pojęciowa i amalgamat w reklamie prasowej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Hart, Christopher. 2017. „Cognitive Linguistic Critical Discourse Studies: connecting language and image”. W: Bernard Fortchner i Ruth Wodak (red.), *The Routledge Handbook of Language and Politics*. Routledge: 187–201.
- Kamau, Nyokabi. 2010. *Women and Political Leadership in Kenya*. Nairobi: Heinrich Böll Foundation.
- Kamau, Nyokabi. 2014. *Perceptions of Feminism and its effect on voter conscientiousness – A Kenyan Woman's Perspective*. Nairobi: Heinrich Böll Foundation.
- Karani, Florida. 1987. „The situation and roles of women in Kenya. An overview”. *The Journal of Negro Education* 56/3: 422–434.
- Kövecses, Zoltán. 2011. *Język, umysł, kultura: Praktyczne wprowadzenie*. Kraków: Universitas.
- Kwon, Iksoo i Jung Hwi Roh. 2018. „Multimodality and cognitive mechanisms: A cognitive-semantics analysis of political cartoons <stay out of my hair>”. *Linguistic Research* 35/1: 117–143.
- Lakoff, George i Mark Johnson. 2010. *Metafory w naszym życiu*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Lenard, Dragana B., Ćosić, Nevena. 2017. „The Analysis of Metaphors and Metonymies in Political Speeches – A Case Study of the Former Croatian Prime Minister Ivo Sanader”. *ELR Journal*: 61–81.
- Mazrui, Alamin M. i Alamin A. Mazrui. 1993. „Dominant Languages in a Plural Society. English and Kiswahili in Post-Colonial East Africa”. *International Political Science Review*: 14/3: 275–292.
- Oduol, Wilhelmina. 1993. „Kenyan women in politics: an analysis of past and present trends”. *Transafrican Journal of History* 22: 166–18.

- Ohman, Magnus i Carol Lintari. 2016. *Political party financing and equal participation of women in Kenyan electoral politics: a situation overview*. International Institute for Democracy and Electoral Assistance Netherlands Institute for Multiparty Democracy.
- Panther, Klaus Uwe i Radden, Gunther. 1999. *Metonymy in Language and Thought*. Amsterdam i Filadelfia: John Benjamins Publishing Company.
- Pawełczak, Marek. 2004. *Kenia*. Warszawa: Trio.
- Piotrowska, Maria. 2019. „Ethnicization of Kenyan presidential elections in 2017”. *Africana Studia* 31: 115–132.
- Podobińska, Zofia. 2004. „Kanga – kulturowy fenomen wschodnioafrykańskiego wybrzeża”. W: Nina Pawlak i Zofia Podobińska (red.), *Języki Afryki a kultura*. Warszawa: AGADE. 249–269.
- Šarić, Liliana i Mateusz Milan Stanojević. 2019. *Metaphor, Nation and Discourse*. John Benjamins.
- Szczepaniak, Jacek. 2017. „Tekst (i) obraz w lingwistycznej analizie dyskursu”. *Socjolingwistyka* XXXI: 7–20.
- Zeidler-Janiszewska, Anna. 2006. „Visual Culture Studies czy antropologicznie zorientowana Bildwissenschaft? O kierunkach zwrotu ikonologicznego w naukach o kulturze”. *Teksty Drugie* 4: 9–30.
- Zydorowicz, Jacek. 2014. „Ikonologiczne inspiracje w badaniu kultury współczesnej”. *Humaniora. Czasopismo Internetowe* 4/16: 25–37.

Raporty i dokumenty

- European Union Election Observation Mission to Kenya 2007, Final Report
- European Union Election Observation Mission to Kenya 2013, Final Report.
- European Union Election Observation Mission to Kenya 2017, Final Report.
- Gender Sector Statistics Plan*. 2020. Kenyan National Bureau of Statistics.
- Konstytucja Kenii, 2017. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- The Carter Center Election Observation Mission to Kenya 2017, Final Report.
- The Economist, 2019. *Vietnamese migrants are thriving in Poland and the Czech Republic*.
- UNICEF, 2020. *A profile of Female Genital Mutilation in Kenya*.

Socjolingwistyczny status języka kimeru w Kenii¹

DOMINIKA KONIECKA

1. Wstęp

Sytuację językową w Kenii można opisać jako złożoną. Ethnologue (2018) podaje, że liczba języków używanych na terenie kraju wynosi 67, podczas gdy inni szacują, że jest ich od 30 do 60 (Oluoch i Wamalwa 2013, Obiero 2008). Podawana jest również liczba równa ilości różnych grup etnicznych zamieszkujących Kenię. Ponadto, różnorodność językowa bywa sztucznie zwiększana poprzez kwalifikowanie dialektów jako oddzielne języki (Muaka 2011: 217).

Języki w Kenii można podzielić na oficjalne, do których należy angielski i suahili (kiswahili), oraz języki rodzime, będące ojczystymi dla poszczególnych grup etnicznych. Artykuł 7 Konstytucji Kenii ustanawia także język suahili językiem narodowym, obok jego funkcji oficjalnej. Konstytucja zobowiązuje także władze państwowe do zachowania różnorodności językowej oraz ochrony, wspierania rozwoju i używania języków miejscowych (artykuł 7, ustęp 3a i 3b). W ten sposób teoretycznie zabezpiecza ona sytuację języków rodzimych, mających zdecydowanie niższy status niż języki oficjalne.

Duże języki dominujące, do których zalicza się języki oficjalne, mają stabilną pozycję, jednak większość języków Kenii ma niski status, a ich użycie jest bardzo ograniczone. Zagrożenie występuje zarówno ze strony języków dominujących, jak i innych języków rodzimych, którymi posługują się grupy etniczne o silnej pozycji w danym regionie.

Celem artykułu jest analiza statusu i postrzegania trzech kenijskich języków, tj. angielskiego, suahili i kimeru (meru)² w wiosce Kithatu w centralnej Kenii. W analizie wykorzystano badania terenowe przeprowadzone na terenie misji Sióstr

¹ Niniejszy artykuł został opracowany na podstawie pracy magisterskiej pt. *Socjolingwistyczny status języka kimeru w Kenii w oparciu o badania terenowe w Kithatu*, Katedra Języków i Kultur Afryki UW, 2018 r.

² *Kimeru* to rodzima nazwa języka, którą charakteryzuje prefiks nominalny. Nazwa języka suahili, którego rodzima nazwa to *kiswahili*, jest podawana bez prefiksu, ponieważ w tym brzmieniu jest powszechnie znana i przyjęta w języku polskim. Inne nazwy języków podawane są za Pawlak (2010).

Misjonarek Świętej Rodziny w Kithatu wśród dzieci szkolnych. Badania były prowadzone w formie obserwacji, wywiadów pogłębionych oraz kwestionariuszy. Respondentami byli głównie uczniowie szkoły podstawowej *Divine Mercy School*, w tym młodzież klas 8, 7 i 6. W ramach badań terenowych zostały przeprowadzone 92 ankiety. Analiza kwestionariuszy przedstawia odpowiedzi uczniów z tych trzech ostatnich klas szkoły podstawowej. Z powodu powtarzających się odpowiedzi respondentów, szczegółowo zostały przedstawione wyniki klasy 8, natomiast klasy 7 i 6 zestawione są w analizie porównawczej uwzględniającej główne wnioski.

2. Wielojęzyczność i status socjolingwistyczny języka

Badając status języka etnicznego należy zapoznać się z sytuacją językową panującą na danym obszarze. Kenijczycy, jak większość obywateli krajów afrykańskich, borykają się z wyzwaniami, jakie niesie wielojęzyczność. Zadaniem władz powinno być więc stworzenie przemyślanej polityki językowej, która uwzględnia nie tylko języki oficjalne, w przypadku Afryki zwykle będące językami byłych kolonizatorów, ale również języki etniczne. Kolonialna przeszłość utrudnia umocnienie pozycji języków rodzimych, dlatego szczególnie ważna jest racjonalna polityka edukacyjna. Coraz częściej zauważa się potrzebę wprowadzenia języków etnicznych jako przedmiotów szkolnych oraz języków nauczania (Orwenjo 2014: 1).

Języki, co wyraźnie widać na przykładzie państw afrykańskich, mają różny status. Status języka jest determinowany przede wszystkim przez zakres jego użycia – domen, w których funkcjonuje. Wśród domen można wymienić następujące: legislacja i działalność władz rządowych, sądownictwo, administracja, edukacja, media, biznes, praktyki religijne, życie towarzyskie, prywatne i rodzinne. Języki o dominującej pozycji będą funkcjonowały w obrębie domen państwowych i publicznych, o zasięgu ponadregionalnym. Natomiast języki o pozycji mniej uprzywilejowanej, jak języki etniczne, będą ograniczane do życia domowego oraz lokalnej społeczności. Zawężanie zakresu użycia może w dalszej perspektywie prowadzić do procesu wymierania języka. Działania, które mogą temu zapobiec, określane są jako rewitalizacja języka, czyli przywrócenie go do życia. Ze względu na powszechne zjawisko wymierania języków w XXI wieku, procesom tym poświęcono wiele opracowań i analiz (Fishman 2001: xii).

Wielojęzyczność na terenie krajów afrykańskich wynika z tego, iż jedno państwo zamieszkiwane jest przez różne grupy etniczne, z których każda ma swoją kulturę, tradycje oraz język. Pojawia się więc pytanie, jaką politykę językową wprowadzić, aby umożliwić obywatelom pochodzącym z różnych regionów kraju, a więc posługującym się odmiennymi językami ojczystymi, wzajemną komunikację. Istotna jest również komunikacja wszystkich mieszkańców kraju z instytucjami państwowymi. W społeczeństwach wielojęzycznych ważny jest zatem wybór jed-

nego bądź kilku języków, które będą miały zasięg oficjalny czy narodowy – nadanie im formalnego statusu. Jest to istotne nie tylko ze względu na umożliwienie komunikacji obywatelom, ale również z uwagi na to, iż języki są czynnikiem łączącym i wpływają na tworzenie się tożsamości narodowej. W przypadku krajów afrykańskich, które dopiero po okresie kolonizacji uzyskiwały niepodległość i budowały swoje państwa, tworzenie się narodowej tożsamości wciąż jest nowym i dynamicznym procesem (Robinson 2009: 14).

Status języka nadawany jest m.in. formalnie przez państwo. Język narodowy jest językiem tożsamości kraju i wszystkich jego obywateli. Mogą być w nim prowadzone prace rządu. Język oficjalny/urzędowy używany jest w krajowych strukturach administracji, na terenie całego kraju lub jego części. Język narodowy może być jednocześnie urzędowym, lecz w krajach wielojęzycznych języki te mogą być różne. Status języków jest zapisany w dokumentach prawnych, m.in. w konstytucji.

W krajach afrykańskich funkcjonuje zaledwie kilka języków o silnej pozycji i szerokim zakresie zastosowania (języki o „wyższym” statusie), a zdecydowaną większość stanowią małe języki rodzime (języki o „niższym statusie”). Nieformalny podział na status „wyższy” i „niższy” wynika z różnic pomiędzy domenami ich użycia. Formalny status języka oraz polityka językowa państwa determinuje status nieformalny, czyli taki, który sami obywatele nadają poprzez swój stosunek do języków.

W społeczeństwie wielojęzycznym bardzo istotny jest kierunek polityki językowej państwa, która określa obszary, w których będą używane konkretne języki oraz kierunki ich rozwoju. W domenie mediów przeważają języki oficjalne, mimo że rząd nie narzuca języka transmisji. W Tanzanii obowiązują dwa języki oficjalne: angielski i suahili. Chociaż na terenie kraju można wyróżnić ponad sto innych języków, w mediach dominuje suahili (Jones i Mhando 2006: 16, 22).

Rzeczywistość językowa wpływa na stosunek do określonego języka. W przypadku gdy dany język dominuje w najważniejszych obszarach funkcjonowania państwa, tj. jest używany przez rząd, administrację, rynek pracy, media i, co bardzo istotne, system edukacji, ma wyższy status. Języki etniczne ograniczone jedynie do życia domowego i lokalnego, postrzegane są jako te o niższym statusie i o mniejszej przydatności.

Polityka językowa w dziedzinie edukacji pełni ważną rolę w stosunku do dzieci stających się z czasem dorosłymi obywatelami. W szkolnictwie, na różnym szczeblu edukacji nauka odbywa się przeważnie w języku oficjalnym. Oznacza to, że języki etniczne mogą być zupełnie wykluczone z tej sfery życia. Uczniowie nie pogłębiają więc znajomości języków ojczystych, a w programie edukacji brak jest przedmiotu im poświęconego.

3. Sytuacja językowa w Kenii

3.1. Zróżnicowanie etniczne

W rozpatrywaniu sytuacji socjolingwistycznej kraju, przede wszystkim należy uwzględnić istotną rolę, jaką pełnią języki angielski oraz suahili, które stanowią niejako punkt odniesienia dla pozostałych języków rodzimych. Z tego względu te dwa języki zostały wzięte uwagę podczas przeprowadzania badań terenowych wśród uczniów w Kithatu.

Na ludność Kenii składają się różne grupy, które mają odrębny „język, obyczaje, instytucje społeczne oraz ukształtowaną historycznie świadomość etniczną” (Pawelczak 2004: 16). Na terenie Kenii wyróżnia się 42 grupy etniczne (Makoolo 2005: 11). Społeczności te różnią się nie tylko pod względem kulturowym. Wśród nich znajdują się grupy o silnej pozycji (zazwyczaj te o dużej liczbie członków), które mają dominującą pozycję w państwie i biorą czynny udział w życiu politycznym kraju. Grupy słabsze nie biorą udziału w sprawowaniu władzy, są mniej liczne, i znajdują się pod wpływem innych grup etnicznych. Najsilniejszą z nich stanowi ludność Kikuju licząca ponad dziewięć milionów członków. Dominującą pozycję mają również Luo, których w Kenii jest prawie pięć milionów. Kolejną silną grupę etniczną stanowi ludność Akamba, która liczy 4,5 miliona.

3.2. Polityka językowa Europejczyków

Europejska dominacja na terenie dzisiejszej Kenii ukształtowała dzisiejszą sytuację językową kraju (Budohoska 2014: 14). Przed erą kolonializmu grupy etniczne w obrębie swoich społeczności posługiwały się własnymi językami ojczystymi. Języka obcego uczono się poprzez interakcję z innymi grupami (Njeru 2013: 127). Warto zwrócić uwagę na rolę, jaką język pełnił w czasie rządów kolonizatorów. Język nie tylko umożliwiał komunikację Europejczykom, ale przede wszystkim był narzędziem do osiągnięcia celów politycznych i administracyjnych. Najważniejsze było efektywne zarządzanie Kenijczykami, a nie edukacja językowa Afrykanów (Kibui 2014: 89).

Na stosunek kolonizatorów do edukacji językowej Kenijczyków wpłynęło odzyskanie niepodległości przez Indie w 1947 r. Brytyjczycy zauważyli wtedy, że w celu utrzymania wpływów konieczna jest edukacja w języku angielskim. W Kenii język angielski został wprowadzony do szkół, stając się drugim językiem dla wielu Kenijczyków. Edukacja była prowadzona przez nauczycieli z Wielkiej Brytanii, którzy uczyli nie tylko języka, lecz również swojej kultury. Wpłynęło to negatywnie na postrzeganie rodzimych kultur przez Afrykanów (Budohoska 2014: 16).

Polityka językowa po II wojnie światowej wzmocniła pozycję języka angielskiego, kosztem języków etnicznych. Klasa wyższa Kenijczyków uznawała

konieczność znajomości angielskiego w niepodległej Kenii, aby móc dbać o swoje interesy. Suahili natomiast był postrzegany jako język Afrykanów, który według kolonizatorów, podsycił dążenia i walkę o wolność (Kibui 2014: 91).

3.3. Rozwój języka suahili w Kenii oraz proces nacjonalizacji

Suahili, zanim stał się językiem narodowym Kenii, był językiem ojczystym ludności zamieszkującej wschodnie wybrzeże kraju. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż początkowo język był utożsamiany z religią muzułmańską, jak i związanymi z nią wartościami i tradycjami. Wraz z rozwojem handlu w głąb lądu, suahili stał się językiem ponadetnicznej komunikacji (Mazrui i Mazrui 1993).

Suahili zyskał też miano języka nowoczesnej klasy pracującej. Posługiwanie się językiem w czasach rządów Europejczyków nadało językowi nową wartość – uczuciową i symboliczną. W społeczeństwie zaczęło kiełkować poczucie wspólnoty narodowej ludzi zjednoczonych w obrębie tych samych granic i posiadających wspólny język (Mazrui i Mazrui 1993).

Potencjał języka suahili został dostrzeżony przez Europejczyków, którzy wykorzystali go do własnych celów i korzyści. Kenijczycy nadali suahili wartość symboliczną – narzędzia w walce z kolonizatorem. 4 lipca 1974 r. prezydent Jomo Kenyatta ogłosił, że językiem narodowym Kenii będzie suahili: „Naród bez swojej kultury jest martwy, dlatego ustanowiłem suahili językiem narodowym”³ (Harries 1976: 154). Po latach europejskiej dominacji, również językowej, zauważono potrzebę promocji tego, co afrykańskie. Suahili wydawał się odpowiednim językiem ze względu na etniczną neutralność. Muzułmańska ludność Suahili zamieszkująca wschodnie wybrzeże kraju, nie miała silnej pozycji politycznej w Kenii. Eliminowało to groźbę zamieszek i rywalizacji o podłoże etnicznym. Narzucenie jednego języka wiązało się jednak z trudnościami zarówno dla polityków, jak i dla narodu. Podstawowym problemem był brak znajomości suahili przez większość Kenijczyków. Decyzja prezydenta zmuszała do komunikacji w suahili na poziomie formalnym i nieformalnym. Od prezydenta, ministrów i rządu wymagano biegłej znajomości języka narodowego. Wśród wymogów znalazły się m.in.: umiejętność płynnej wypowiedzi trwającej dziesięć minut przez kandydatów na polityków, czy uzyskanie satysfakcjonującego wyniku z testu ustnego i pisemnego dla urzędników dyplomatycznych. W praktyce jednak nawet osoby zajmujące wysokie stanowiska, jak politycy z rady ministrów, znali suahili nie lepiej niż na poziomie średniozaawansowanym. Ponadto, zaleceniom dotyczącym suahili brakowało dokładnych specyfikacji. Rezultatem był brak znaczących zmian statusu języka (Harries 1976).

Prezydent w swoich przemowach krytykował wybór nie-afrykańskiego języka jako dominującego w codziennej komunikacji. Jednak w miastach, szczególnie

³ Ang. „A nation without culture is dead that is why I decreed that Swahili would be a national language”.

w stolicy kraju, dominował utożsamiany z sukcesem zawodowym język angielski. Język byłych kolonizatorów zaczął być postrzegany jako element odróżniający ludność, która ukończyła edukację, czyli klasę wyższą i średnią, od ludności niżej usytuowanej. To angielski funkcjonował w rodzinnej komunikacji elit oraz był językiem porozumiewania się rodziców pochodzących z różnych grup etnicznych.

Ciekawym aspektem rozwoju suahili jest zupełne odejście języka od konotacji związanej z kulturą islamu i rdzennej ludności wybrzeża. Jednym z tego przejawów jest bogata literatura suahili, która powstaje w różnych środowiskach. L. Harries, pisząc artykuł w dwa lata po decyzji prezydenta, rekomendował stworzenie przemyślanej strategii oraz planu wdrażania suahili na skalę narodową, opracowaną przez polityków. Zauważał odchylenia od teoretycznych zaleceń prezydenta w stosunku do ich praktycznej realizacji przez polityków i obywateli.

Obecnie język suahili jest powszechnie używany w Kenii. Jak wykaże analiza domen zawarta w dalszej części artykułu, język jest obecny w najważniejszych obszarach, w tym w systemie edukacji oraz w mediach. W domenach formalnych funkcjonuje wariant standardowy języka. Suahili ma wyraźnie dominującą pozycję wśród języków etnicznych w Kenii. Świadczy o tym fakt, iż jest używany w administracji państwa, jest zdawany na egzaminie kończącym szkołę podstawową oraz funkcjonuje w radiu oraz telewizji. Ponadto, wzrasta liczba osób komunikujących się w języku suahili, w tym lokalnych polityków, ekonomistów i pracowników biznesu. Również pisarze coraz częściej tworzą w języku narodowym Kenii. Na silną pozycję języka wskazuje również jego ekspansja na takie sektory gospodarki, jak technologia. Wzrasta zakres specjalistycznego słownictwa niezbędnego do powszechnego funkcjonowania języka. (Maganda i Moshi 2014: 151–152).

3.4. Język angielski

Tak jak w przypadku języka suahili, postrzeganie społeczności kojarzonej z angielskim zmieniało się na przestrzeni czasu. Przed okresem kolonialnym osobami posługującymi się nim byli imigrancy kupcy z Europy. Nastawienie do języka nie było więc negatywne. Od drugiej połowy XIX wieku angielski był językiem kolonialnej władzy oraz imperialnej kontroli. Ucisk ze strony Brytyjczyków oraz wyzysk Kenijczyków nadał językowi pejoratywne konotacje. Następnie rok 1963, uzyskania niepodległości, stanowi początek kolejnego okresu – post-kolonialnych rządów Afrykanów preferujących kontynuację polityki językowej Europejczyków, gdzie język angielski zajmował pozycję dominującą względem języka suahili i innych języków afrykańskich. Angielski w tym okresie stał się językiem elity rządzącej, zamożnych, wyedukowanych Kenijczyków, ludzi mieszkających w miastach. Z jednej strony traktowany jako „swój” język, z drugiej zaś wciąż obcy dla większości obywateli.

Obecnie trwa etap, kiedy język angielski jest postrzegany jako jeden z języków Afrykanów, którzy przystosowali go do swoich realiów i posługują się jego kenijską

odmianą (Mazrui i Mazrui 1993: 286). Choć popularność języka angielskiego jest duża i jest on niezaprzeczalnie dominującym językiem domen formalnych państwa, w tym edukacji, wciąż pozostaje obcym dla wielu obywateli Kenii

3.5. Współczesna sytuacja socjolingwistyczna

Sytuację językową kraju obrazuje dominacja określonych języków w domenach ważnych dla kraju oraz obywateli. Analiza obszarów takich jak: praca rządu, administracja, media czy edukacja pozwala na poznanie hierarchii językowej w Kenii. Użycie poszczególnych języków jest regulowane przez konstytucję kraju. Artykuł 120 ustanawia, że językami urzędowymi są suahili, angielski oraz kenijski język migowy (Konstytucja Kenii, Rozdział 8, Art. 120, Ust. 1). Wybór trzech języków jest strategią zalecaną przez *United Nations Development Programme*. Suahili jako język narodowy i oficjalny powinien być obligatoryjnie używany w administracji, sądownictwie oraz przez władzę wykonawczą. Każdy obywatel, który pojawia się w urzędzie może oczekiwać rozmowy w suahili (Kibui 2014: 95). Jednak praktyka odbiega od założeń teoretycznych. System prawny zdominowany jest przez język angielski, suahili występuje jedynie w sądach niższych instancji. Prace parlamentu m.in.: raporty ze sprawozdań, raporty procedur parlamentarnych oraz konstytucyjne projekty ustaw muszą być sporządzane w języku angielskim. Status języka suahili w zakresie prawa, administracji oraz pracy władz jest wyraźnie niższy względem języka angielskiego (Muaka 2011: 219).

System edukacji jest kolejną domeną zdominowaną przez język angielski. W Kenii edukacja szkolna trwa dwanaście lat. Szkoła podstawowa trwa osiem lat, następnie cztery lata uczniowie uczęszczają do szkoły średniej. Języki etniczne pojawiają się głównie na terenach wiejskich w klasach 1–3. Zajęcia szkolne prowadzone są w języku, który dominuje w danym regionie. Jeżeli obszar, na którym znajduje się szkoła zamieszkiwany jest przez środowisko wieloetniczne, wówczas lekcje prowadzone są w języku suahili lub angielskim, który dominuje od najmłodszych klas na terenach miejskich.

Od klasy 4 języki etniczne są wycofywane z systemu edukacji, a ich użycie jest wręcz zabraniane⁴ (Muaka 2011: 218). Językiem nauczania staje się angielski, a suahili występuje w programie nauczania jedynie jako przedmiot. W szkole średniej kontynuowana jest polityka językowej dominacji angielskiego.

Po klasie ósmej uczniowie przystępują do egzaminu końcowego KCPE (*The Kenyan Certificate of Primary Education*). Do przedmiotów zdawanych na egzaminie należą: matematyka, nauki społeczne, przyroda i religia, oraz języki angielski i suahili. KCPE nie sprawdza znajomości języków etnicznych. Wynik egzaminu warunkuje dalszą edukację, tzn. do jakiej szkoły średniej uczeń zostanie przyjęty (Dubeck i Jukes i in. 2012: 50).

⁴ Ang. „after third grade the use of local language is not allowed in schools”.

O niskiej pozycji języków etnicznych świadczy fakt, iż w Kenii znajduje się tylko jeden uniwersytet, który oferuje zajęcia w językach trzech dominujących grup etnicznych. Uniwersytet Maseno został założony w 1991 r., i jest jedną z siedmiu publicznych szkół wyższych w Kenii. Znajduje się na południowym wschodzie Kenii, niedaleko miasta Kisumu. Studenci mają do wyboru liczne kierunki, m.in. medycynę, biznes i ekonomię oraz sztukę i nauki społeczne. Obecnie na uniwersytecie uczęszcza 21 000 studentów. Szkoła oferuje zajęcia w języku kikuju, luo oraz gusi (Oluoch i Wamalwa 2013: 263, Maseno University 2018).

Kolejną ważną sferą językową są media. Podstawą dobrego funkcjonowania państwa jest współpraca między rządem i obywatelami. Niezbędny jest do tego język, który będzie umożliwiał aktywne działanie obu stronom. W przypadku zróżnicowanej językowo Kenii, polityka językowa mediów jest dużym wyzwaniem. Wybór języków wpływa na dostęp obywateli do informacji, które ich bezpośrednio dotyczą.

Historia wolnych mediów w Kenii jest stosunkowo młoda. Do roku 1992 rząd w większości kontrolował tę domenę. Po wyborach wielopartyjnych nastąpiła liberalizacja prasy, co zaowocowało powstaniem różnorodnych mediów, również w innych językach niż dominujące. Obecnie rząd kontroluje *Kenya Broadcast Corporation* (KBC). Stacja ma trzy poziomy nadawania w telewizji oraz w radiu. *The National Service* nadawany jest z Nairobi wyłącznie w języku narodowym Kenii – suahili. Następny poziom to *The General Service* również ze stolicy, różni się jednak językiem nadawania, którym jest angielski. W ramach KBC nadawana jest narodowa telewizja, której programy są po angielsku oraz w suahili. Rząd ustanowił również radiostacje, które nadają cztery godziny dziennie w siedemnastu językach etnicznych. W *Central Station* można usłyszeć programy w kikuju (gĩkũyũ), kamba (kikamba), maasai, meru (kimeru) oraz embu (kiambu). *Eastern Station* nadaje w języku somalijskim, boran (borana), rendille, burji i turkana. *Western Station* nadaje w językach luo (dholuo), kisii (ekegusii), kalenjin, kuria (kikuria), teso i luhya (Muaka 2011: 219). Rząd kontroluje wydawanie licencji, dlatego liczba prywatnych stacji jest niewielka. Wśród nich wymienić można: Kameme FM, która nadaje w kikuju. Ważnym radiem w tym języku jest Coro FM, kontrolowane przez KBC. Radio to ma regionalny zasięg.

Dominacja języka angielskiego w sektorze radiowym jest dużym problemem dla obywateli. Istnieje *Kiswahili Service of KBC*, jednak jest to kanał bardziej rozrywkowy niż informacyjny. Nadawane są programy muzyczne i interaktywne. Brak dostępu do rzetelnych informacji jest szczególnie frustrujący przed ważnymi dla Kenijczyków wydarzeniami, do których należą wybory. Obywatele chcą posłuchać argumentów i kontrargumentów polityków, aby móc zdecydować, na kogo oddać głos. Podczas przygotowań do wyborów w latach 1997 i 1999 zdecydowana większość programów, w tym debat, była prowadzona w języku angielskim. Nieliczne były nadawane w suahili w *Swahili Service* (Mohochi 2003: 88).

Polityka językowa mediów wyklucza z czynnego życia państwa większość kenijskich obywateli, a „[t]o właśnie zwykli ludzie potrzebują dostępu do nowej

wiedzy w ważnych kwestiach, do znaczącego rozwoju, jak i również do nowych innowacji w społeczeństwie, które mają potencjał do wpływania na ich codzienne życie i jakość tego życia”⁵ (Mohochi 2003: 92). Niestety większość Kenijczyków przez brak dostępu do informacji nie może brać nawet biernego udziału w sprawach, które ich bezpośrednio dotyczą. Rząd wprowadza zmiany bez ich udziału oraz bez ich wiedzy. Efektem tego jest nabieranie podejrzeń oraz brak zaufania i niezadowolenie obywateli z działań rządu. Politycy uważają, że ludzie wciąż narzekają nie zauważając tego, że pozbawia się ich podstawowego prawa – do informacji: dlaczego i w jakim celu prowadzone są określone działania oraz co obywatele mogą dzięki nim zyskać. Tworzy się podział w społeczeństwie na tych, którzy mają dostęp do informacji i tych, którym jest ich brak.

Powyższa analiza polityki językowej kraju oraz głównych domen ukazuje, że języki etniczne w Kenii znajdują się na dole hierarchii. W polityce, administracji, edukacji i mediach zajmują one, z małymi wyjątkami, marginalne miejsce. Języki rdzenne Kenii funkcjonują w obrębie społeczności lokalnych. Są językiem komunikacji, życia religijnego, lokalnej administracji oraz społecznych projektów. Władza lokalna posługuje się językami etnicznymi, bez których nie byłoby możliwe wdrażanie ogólnych postanowień polityki państwa (Muaka 2009: 220).

Języki etniczne w Kenii nie są sobie równe. Jak zostało już wspomniane, są grupy o silniejszej pozycji i przewadze ekonomicznej. Różnice pomiędzy grupami o odmiennym pochodzeniu etnicznym są naprawdę znaczne. Przykładowo społeczność Kikuju ma aż 5,3 mln członków, podczas gdy społeczność Elmoło ma zaledwie kilku, a sytuacja tego języka jest alarmująca. Dominujące społeczności dobrze prosperują pod względem ekonomicznym. Ludność Kikuju prowadzi większość biznesów w miastach, co powoduje, że ludność spoza Kikuju uczy się ich języka, aby zyskać większe szanse na odniesienie sukcesu w biznesie. Społeczność Luo, tak jak Kikuju, jest zaangażowana politycznie, a język luo używany jest jako efektywne narzędzie polityczne na terenach wiejskich (Kibui 2014: 93). Z drugiej strony, zdecydowana większość języków w Kenii ma małą liczbę użytkowników, a ich zasięg jest bardzo ograniczony.

3.6. Kimeru

Kimeru, w języku jego użytkowników zwany *kimîru*, należy do grupy języków bantu. Posługuje się nim ludność Meru zamieszkująca głównie hrabstwo Isiolo oraz Meru, tereny znajdujące się na północny wschód od Góry Kenya. Według danych z 2009 r. językiem kimeru posługuje się 1 660 000 osób. *Ethnologue* zakwalifikował status tego języka etnicznego jako edukacyjny (*educational*). Kimeru funk-

⁵ Ang. „It is ordinary people who need access to new knowledge on important issues, to significant development as well as to new innovations in society which have the potential to affect their daily lives and the quality of those lives”.

cjonuje w systemie edukacji jako język nauczania w pierwszych trzech klasach szkoły podstawowej. Nie pojawia się jednak nawet jako przedmiot w późniejszych latach nauki. Język ludności Meru nie znajduje się na liście Zagrożonych Języków UNESCO (Ethnologue 2018).

Oprócz dużej liczby osób posługujących się nim oraz funkcjonowania w domenie edukacji, o stabilnym statusie języka kimeru świadczą również strony internetowe oraz publikacje poświęcone temu językowi. Do przykładowych stron należą: *Easternpost* – strona poświęcona nauce języka kimeru⁶, *The Ameru* – strona służąca nauce pisania w kimeru⁷, *Meru riddles and proverbs* – strona, na której znajdują się zagadki i przysłowia w języku kimeru⁸.

Istnieje kilka odmian języka kimeru, a dialekty regionalne różnią się od siebie przede wszystkim fonetycznie i leksykalnie. Wśród odmian języka można wyróżnić: igembe, imenti, igoji, mwimbi, muthambi i chuka. Standardowym dialektem, w którym wydana jest Biblia oraz który obecny jest w systemie edukacji jest imenti (Ntalala 2010: 3).

Analiza S.G. Natalali potwierdza fakt, że język kimeru, jako język etniczny ma niższą pozycję oraz niższy status od dominującego języka angielskiego. W domenie edukacji funkcjonuje jedynie, aby umożliwić początkowe przyswajanie wiedzy i późniejszą edukację w języku angielskim. Ma zastosowanie czysto użytkowe, a nie symboliczne, utożsamiane z nośnikiem kultury ludności Meru. Kimeru jest wykorzystywany w komunikacji w domu oraz między osobami ze społeczności lokalnej. S.G. Natalala przeprowadził badania w obrębie grupy trzydziestu uczniów z klasy 4 szkoły podstawowej i dwudziestu nauczycieli. Z odpowiedzi nauczycieli wynika, że w 65% popierają oni naukę kimeru w szkole. Argumentują to tym, iż jest to język lokalnej społeczności. Przeciwnicy zaś uważali, że do szkół uczęszczają uczniowie o różnym pochodzeniu etnicznym, również tacy, którzy nie znają kimeru.

Analiza biegłości uczniów w posługiwaniu się kimeru wykazała duże braki w nauce. 80% z nich nie uzyskało minimalnej biegłości w pisaniu, 50% nie zdało testu czytania, a 90% uczniów wykazało minimalną biegłość w posługiwaniu się kimeru w mowie. Sami uczniowie zapytani o to, co wpłynęło na tak niski poziom biegłości w swoim języku etycznym wskazywali na nauczanie języka tylko w niższych klasach szkoły podstawowej, brak końcowego egzaminu z kimeru, brak powszechnego użycia języka w piśmie oraz zniechęcanie uczniów do używania kimeru w klasach wyższych (Ntalala 2010: 42).

Większość uczniów uważa za bezcelowe osiągnięcie wysokiej znajomości kimeru, ze względu na fakt dominacji i prestiżu angielskiego. Obecnie język etniczny ludności Meru nie jest zagrożony, lecz niskie wyniki biegłości uczniów w tym języku

⁶ <https://easternpost.co.ke> [dostęp 12.10.2020].

⁷ www.ameru.co.ke/writing-kimeru/ [dostęp 12.10.2020].

⁸ www.bluegecko.org/kenya/tribes/meru/proverbs.htm [dostęp 12.10.2020].

sugerują, iż sytuacja może w przyszłości ulec zmianie. Autor badania zauważa, że im mniej domen użycia, tym mniejsza jest wartość języka, która zależy też od nastawienia i motywacji użytkowników (Ntalala 2010: 43).

4. Badania terenowe nad językiem kimeru

4.1. Zakres badań

Moje własne badania domen użycia języka kimeru przeprowadzone zostały w Kenii w latach 2014–2018. Badania ankietowe przeprowadzone w styczniu 2018 r. na terenie misji Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Kithatu w centralnej Kenii zostały poprzedzone badaniami terenowymi, które miały miejsce podczas moich dwóch wcześniejszych wyjazdów. Odbyły się one, w ramach wolontariatu „Kenia – być dla 2014”, w lipcu i sierpniu 2014 r. oraz w październiku 2015 r.

W wolontariacie „Kenia – być dla 2014” uczestniczyłam pracując na terenie dwóch placówek Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Kithatu oraz Subukii. Wioska Kithatu położona jest na wschód od góry Kenya, w odległości trzydzieści km od miejscowości Meru i czternaście km od równika. Podczas obydwu moich pobytów w Kenii przełożoną misji była pochodząca z Polski Siostra Dariana Jasińska. Wioska Subukia położona jest na równiku i jest oddalona czterdzieści km od Nakuru. Przełożoną misji w 2014 r. była Siostra Wiesława Kluczek. W latach 2014–2015 na terenie misji w Kithatu znajdowała się szkoła podstawowa *Divine Mercy School*, przedszkole oraz żłobek. Do ośrodków uczęszczały dzieci zamieszkałe w pobliskich wioskach, głównie pochodzące z ludności Meru, których językiem ojczystym jest kimeru. Ponadto, na misji w Kithatu znajdowała się przychodnia oraz porodówka. W ramach projektu „Kenia – być dla 2014” uczestniczyłam w zakładaniu biblioteki oraz sali komputerowej. Byłam również zaangażowana w prowadzenie zajęć w pracowni komputerowej oraz w przygotowania do otwarcia bibliotek. Ponadto, do codziennych zajęć wolontariuszy należała realizacja zajęć dydaktycznych z dziećmi oraz młodzieżą, takich jak zajęcia plastyczne, sportowe oraz nauka angielskiego.

Podczas obydwu pobytów na misji w Kithatu miałam okazję przeprowadzić wnikliwą obserwację kultury ludności Meru, w tym, zachowania uczniów podczas zajęć edukacyjnych w szkole oraz poza nią. Ponadto, przeprowadziłam liczne rozmowy w formie wywiadów pogłębionych, zarówno z dziećmi i młodzieżą, jak i z nauczycielami.

Nie miały one formalnego charakteru, dlatego rozmówcy chętnie udzielali odpowiedzi ujawniających ich szczerą opinię na dany temat. Osobista obserwacja i prywatne rozmowy pozwoliły sformułować wstępne wnioski co do sytuacji językowej panującej w edukacji. Na podstawie wniosków z obserwacji oraz wywiadów pogłębionych został stworzony kwestionariusz, mający na celu pogłębienie wiedzy na temat sytuacji językowej dzieci uczęszczających do misyjnej szkoły. Przedmio-

tem badań była ocena statusu trzech języków: angielskiego, suahili oraz kimeru. Ze względu na to, iż w tym czasie nie przebywałam już w Kenii, kwestionariusze nie zostały przeprowadzone przeze mnie osobiście. Poprosiłam o pomoc moją koleżankę, Ewę Łuczak – wolontariuszkę regularnie odwiedzającą misję, która rozproszdziła przygotowane przeze mnie kwestionariusze wśród uczniów.

W styczniu 2018 r. na terenie misji Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w Kithatu, w centralnej Kenii zostały przeprowadzone 92 ankiety. Kwestionariusze były w języku angielskim. Wypełnili je uczniowie klas 8, 7 i 6 szkoły podstawowej. Celem ankiet było uzyskanie informacji na temat języków, z którymi uczniowie mają styczność w różnych domenach życia. Kwestionariusze miały wykazać, z jakimi domenami młodzi Kenijczycy wiążą poszczególne języki i jaki mają do nich stosunek. Ciekawym aspektem badań jest język kimeru – rodzimy język ludności zamieszkującej hrabstwo Meru. Zastawiające było, jak uczniowie umiejscowią go na tle pozostałych języków, angielskiego i suahili.

Ankiety składają się z dwudziestu sześciu pytań, zarówno zamkniętych, jak i otwartych. Pierwszych pięć pytań odnosi się do miejsca zamieszkania ucznia, rodziców i dziadków oraz języków, jakimi potrafią się posługiwać. Pytanie szóste określa poziom umiejętności posługiwania się językiem angielskim, suahili oraz kimeru. Pytanie siódme wykazuje, który z nich uczeń chciałby poznać lepiej. Pytania od ósmego do dwunastego mają na celu przyporządkowanie badanych języków do określonych miejsc i domen użycia, takich jak: zakupy, sprawy w mieście/wiosce, szkoła, kościół, szpital/przychodnia. Trzy kolejne pytania dotyczą zdolności i nawyku czytania. Pytanie szesnaste dotyczy preferowanego języka, w którym uczeń słucha radia, a następne języka, w którym lubi śpiewać. Pytania od osiemnastego do dwudziestego mają zbadać stosunek ucznia do badanych języków. Kolejne pytanie określa ogólną przydatność angielskiego, suahili i kimeru w poszczególnych domenach, jak: życie codzienne, edukacja oraz kariera zawodowa. Pytania od dwudziestego trzeciego do dwudziestego szóstego są otwarte. Ankietowani mają ocenić, na ile badane języki są dla nich ważne, czy ich nauka w szkole jest, bądź jak w przypadku kimeru, byłaby pożyteczna. Ostatnie pytanie odnosi się do oceny badanych języków pod kątem przydatności w poszukiwaniu pracy.

4.2. Badania ankietowe wśród uczniów klasy 8

W klasie 8 w ankietach wzięło udział 27 uczniów w wieku 13–15 lat. Ich odpowiedzi potwierdzają, że dominującym językiem w regionie szkoły podstawowej w Kithatu, do której uczęszczają, jest język kimeru. Ankieta wykazała, że 100% uczniów używa kimeru do porozumiewania się w domu. Nazwa kimeru przez niektórych uczniów jest traktowana zamiennie z angielskim słowem *mother tongue* – język ojczysty. Wskazuje to, iż kimeru jest dla młodzieży pierwszym językiem. Z odpowiedzi ósmoklasistów wynika, że jedynym językiem komunikacji

z pokoleniem dziadków i osób starszych jest właśnie kimeru. Wśród komunikacji z pokoleniem rodziców również dominuje kimeru, lecz zdarza się, że znają oni suahili i angielski.

Na pytanie dotyczące liczby języków jakie znają, ankietowani zgodnie odpowiadają, że są to: angielski, suahili i kimeru. Ósmoklasiści plasują swoje zdolności językowe przeważnie na poziomie średniozaawansowanym. W przypadku angielskiego 20 uczniów zakwalifikowało siebie do grupy średniozaawansowanej, a 6 do grupy zaawansowanej, suahili niemal identycznie, odpowiednio 21 i 6. Ciekawe wnioski można wyciągnąć z samooceny dotyczącej znajomości kimeru, który jako swój język ojczysty powinni znać wszyscy na poziomie zaawansowanym. Według odpowiedzi, aż 13 uczniów zna kimeru na poziomie średniozaawansowanym, druga połowa klasy uważa siebie za zaawansowanych. Można przypuszczać, że część uczniów oceniająca bardziej krytycznie swoje umiejętności językowe w kimeru kierowała się ogólną znajomością języka, w którą wchodzi nie tylko mowa potoczna, ale również umiejętność czytania i pisania.

Ankietowani w zdecydowanej większości – 26 odpowiedzi, uważają, że lepiej chcieliby poznać język angielski. Poparciem tego faktu jest pozytywne postrzeganie przydatności i użyteczności tego języka w późniejszych otwartych odpowiedziach. Jeżeli chodzi o przypisywanie badanych języków do domen życia codziennego, to w sprawunkach dominuje kimeru – 16 odpowiedzi, ważny jest również suahili – 10 odpowiedzi.

Z ankiet wynika, że w szkole używany jest wyłącznie angielski i suahili. Z nauczycielami – język angielski, natomiast z kolegami – język suahili. Pokrywa się to z moimi osobistymi obserwacjami podczas pobytu na misji, gdzie znajduje się szkoła. Dyrektor szkoły zapytana o języki, jakimi posługują się uczniowie z dumą odpowiedziała, iż jest to angielski, kimeru natomiast jest w klasach starszych zabroniony. Wśród rozmów pozalekcyjnych ze znajomymi oraz ludźmi w wiosce przeważa kimeru – 23 odpowiedzi, w kościele również – 21 odpowiedzi. U lekarza zaś przeważa suahili – 18 odpowiedzi. Uważam, że wynika to z faktu, iż społeczność korzysta z usług lekarskich w większych miejscowościach, gdzie językiem komunikacji jest właśnie suahili. Dodatkowo zawód lekarza związany jest z prestiżem, na który osoba zapracowała latami trudnej edukacji. Naturalne jest więc, że podstawowym jej językiem jest angielski, a w przypadku, gdy pacjent nie zna tego języka – suahili. Podróżowanie do lekarza jest efektem tego, że na terenach wiejskich brak jest lekarzy specjalistów jak np. dentysta, kardiolog czy okulista. Z ankiet wynika, że uczniowie czytają jedynie w języku angielskim oraz suahili. Wyraźnie wynika to z polityki językowej stosowanej w kenijskiej edukacji.

Pomimo tego, iż uczniowie czytają w językach narzuconych przez szkołę wyrażają chęć czytania w kimeru – 24 pozytywne odpowiedzi. Media dostępne dla ósmoklasistów, czyli głównie radio jest słuchane zarówno w kimeru – 12 odpowiedzi, jak i w suahili – 11 odpowiedzi. Z literatury wynika, że dominującym językiem nadawania jest język angielski, dostępne są jednak stacje lokalne, w których

Kenijczycy mogą usłyszeć swoje języki rodzime, tak jak w przypadku badanego przeze mnie kimeru.

Dominującym językiem śpiewania jest język angielski. Moim zdaniem wynika to z wysokiej popularności angielskojęzycznych hitów muzyki współczesnej, jak pop oraz hip hop wykonywanych przez Afrykańczyków. Z moich obserwacji wynika, że młodzież w wieku szkolnym wraz z uczniami najmłodszych klas powszechnie słucha, a nawet zna na pamięć piosenki swoich idoli (m.in. Amaru-lah – wykonanie Roberto)⁹.

Zgodnie z odpowiedziami ósmoklasistów często śpiewają oni również w suahili i kimeru. Afrykańscy artyści tworzą piosenki zarówno po angielsku, jak i w suahili. Są one również bardzo dobrze znane młodzieży. Z kolei pieśni religijne często wykonywane są w języku rodzimym. W zdecydowanej większości uczniowie są dumni ze znajomości każdego z analizowanych języków – 25 pozytywnych odpowiedzi. W pytaniu dotyczącym konieczności użycia każdego z języków w określonych domenach uczniowie trafnie je przyporządkowali. Z odpowiedzi wynika, że w życiu codziennym dominuje kimeru – 16 odpowiedzi, w edukacji język angielski – 22 odpowiedzi. W domenie kariery natomiast uczniowie uznali, że angielski i suahili są równie istotne – 13 i 12 odpowiedzi.

W zależności od potrzeby, w różnych zawodach Kenijczycy porozumiewają się używając przemiennie angielskiego i suahili, co jest dla nich naturalne. Natomiast jeżeli chodzi o języki nieprzydatne w tych samych trzech rozpatrywanych domenach, to zaskakującej odpowiedzi udzielili ósmoklasiści odnośnie życia codziennego. Logicznie wskazali na nieprzydatny angielski – 13 odpowiedzi, ale jednocześnie wskazali prawie taką samą liczbę odpowiedzi na kimeru. Może to wynikać z braku zrozumienia pytania przez część ankietowanych. W następnych dwóch domenach uczniowie wykazali logiczność myślenia. W edukacji i karierze uznali za niepotrzebny kimeru – po 23 odpowiedzi.

W pytaniach otwartych od dwudziestego trzeciego do dwudziestego szóstego uczniowie podawali jednozdaniowe opinie. Zdarzały się odpowiedzi nieadekwatne do zadawanego pytania. Odpowiedzi ilustrują nie tylko opinie ankietowanych na temat badanych języków, ale również poziom znajomości języka angielskiego w pisowni. Częstym błędem jest pisanie wyrazów fonetycznie, uczniowie też często powtarzają błędną formę *I can be able*. Niekiedy podawane przez nich odpowiedzi są zupełnie niezrozumiałe, w takich przypadkach były one odrzucane. Po dokonaniu analizy trzech klas widoczne jest, że klasa 8 posługuje się angielskim na najwyższym poziomie.

Szczegółowe pytanie dotyczące znaczenia języka angielskiego (*important or unimportant* – uczniowie musieli zdecydować, jak jest według nich) wykazało, że angielski w większości jest prawie przez wszystkich uczniów (26 odpowiedzi) uznawany za język ważny. Wynika to z faktu, iż uczniowie zauważają globalny

⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=BM19D8kr6tc> [dostęp 12.10.2020].

charakter angielskiego oraz możliwość interakcji z ludźmi z innych krajów świata. Jak piszą, *You can use it to communicate outside Kenya, You can associate with foreign people.* (Tu i dalej w pracy przytaczam dosłowne wypowiedzi uczniów wraz z błędami, aby zilustrować rzeczywistą znajomość angielskiego wśród badanych uczniów). Z odpowiedzi wynika, że język angielski jest powiązany z domeną edukacji, administracji i pracy. Uczniowie uważają, że angielski jest językiem ludzi wyedukowanych. Nie jest on postrzegany jako język spoza Kenii, np. *It's our language in Kenya.*

Analiza suahili w tym samym aspekcie (*important or unimportant*) wykazała, że tak jak angielski, ankietowani postrzegają suahili jako ważny. Podkreślają, iż jest to oficjalny język Kenii – *It's the official language of our country*, oraz to, że jest powszechnie znany i używany. W przeciwieństwie do kimeru ma zasięg ogólnokrajowy, a nawet sięga poza granice Kenii – *Main language used by nearby countries*. Część uczniów jest zdania, że suahili jest językiem bardziej znanym Kenijczykom niż angielski. Z odpowiedzi wynika, że język suahili jest używany przez tych, którzy nie znają angielskiego.

Kimeru jest również postrzegany jako ważny – 22 odpowiedzi. Ankietowani wyraźnie wskazują na jego lokalny charakter oraz na to, iż jest to język komunikacji z rodzicami, a w szczególności z pokoleniem dziadków – *It is the best language speaking to aged people in village*. Znajomość kimeru dla uczniów wydaje się być czymś naturalnym – *It is my language, It is our language in our community*. Język rodzimy ludności Meru jest również utożsamiany z brakiem edukacji – *It is the language which is used in people who have not learnt, People from local village who have not learnt know how to speak Kimeru*. Wśród grupy najstarszych ankietowanych są tacy, którzy uznają kimeru za mało ważny z uwagi na ograniczony zasięg użytkowania – *You can't talk with people in different county or town* oraz brak przydatności w dziedzinie edukacji.

W kolejnym otwartym pytaniu ankietowani mieli ocenić przydatność nauki angielskiego w szkole. 26 uczniów uznało, iż nauka języka angielskiego jest przydatna i pożyteczna. Ósmoklasiści zauważają praktyczną przydatność tej nauki. Sześciu ankietowanych podkreśla, że jest to język, w którym piszą egzaminy w szkole oraz którego używają tam na co dzień. Ponadto, z odpowiedzi wynika, że uczniowie wiążą znajomość angielskiego z sukcesem zawodowym w przyszłości – *It will help you in your career*. Angielski jest dla uczniów klasy 8 językiem, którym mogą się porozumiewać z osobami, które nie znają suahili i kimeru. Jedna odpowiedź, która powątpiewa w przydatność nauki angielskiego jest ukierunkowana na brak znajomości tego języka przez osoby starsze.

Cała klasa (27 odpowiedzi) postrzega naukę suahili jako przydatną zwłaszcza w codziennej komunikacji w przypadku słabej znajomości angielskiego – *You can be able to talk with your friends if they don't understand English*. Język ten jest postrzegany jako język narodowy i oficjalny, którym posługują się Kenijczycy – *It is our official language, It's the official language in Kenya, Everybody under-*

stand Kiswahili, You can communicate with pupils and teachers from other parts of the country. Ankietowani zauważają łatwość w jego przyswajaniu również przez najmłodszych – *You can speak with young pupils in nursery.*

Ciekawym aspektem ankiety było zbadanie, czy kenijscy uczniowie chcieliby uczyć się swojego języka rodzimego w szkole. Większość uczniów uważa, iż nauka kimeru w szkole nie byłaby przydatna – 18 odpowiedzi. Opinię tą uzasadniają regionalnym, zawężonym charakterem użytkowania języka – *Some people are not Merians, they don't understand.* Dla ankietowanych istotne jest również to, że kimeru w klasach wyższych nie jest przedmiotem szkolnym.

Nie są przeprowadzane egzaminy w kimeru, a nawet nie jest używany w szkole, a jak już zostało wspomniane, z moich obserwacji wynika, że jest wręcz zabroniony. Ponadto, w szkolnej bibliotece brak jest pozycji w tym języku – *You cannot get any book at school written in Kimeru.* Uczniowie potrafią posługiwać się językiem w mowie, jednak umiejętność czytania sprawia im większy kłopot. – *I will be not able to read. It's too hard for me to read.* Część ankietowanych, pozytywnie nastawiona do możliwości nauki kimeru w szkole, wiąże go z językiem, którego używa się w domu, a w szczególności podczas rozmowy z osobami starszymi. – *It's the only language that we talk at home.* Zaleta kimeru jest również dostrzegana w tym, iż może to być język komunikacji z osobami nieznającymi angielskiego i suahili. – *You can meet with a person who doesn't know how to speak both Kiswahili and English.* Nauka kimeru w szkole została również postrzegana jako możliwość pogłębienia własnej kultury. – *It makes me understand our Kimeru culture, You can know more about proverbs and you can be able to answer Kimeru questions.*

Ostatnie otwarte pytanie dotyczyło przydatności analizowanych języków pod kątem znalezienia pracy. Uczniowie klasy 8 uważają język angielski za przydatny na rynku pracy – 26 odpowiedzi. Znajomość tego języka jest według uczniów wręcz wymogiem znalezienia pracy – *It helps you to get a job, if you don't understand English you can't get a job, If you don't know it, you can't get a job.*

Według opinii ankietowanych angielski jest powszechnie znany w Kenii, szczególnie w większych miastach – *People from local town don't know it.* Z odpowiedzi, zgodnie z prawdą, wynika, iż angielski jest językiem oficjalnym używanym w administracji. Ciekawym aspektem było rozszerzenie możliwości, które daje znajomość angielskiego, poza Kenię – *When you are in far countries like America they will understand what you are talking about, You can go outside Kenya to search for job in other countries.*

Jeżeli chodzi o postrzeganie przez ankietowanych przydatności języka suahili w poszukiwaniu pracy, jest ono zdecydowanie pozytywne – 25 odpowiedzi *useful.* Z odpowiedzi wynika, że suahili ma zasięg ogólnokrajowy, można się nim porozumieć w każdym hrabstwie. *It is major language in Kenya and many people understand it, You can communicate with it with almost all managers in Kenya.* Jednocześnie suahili jest alternatywą dla tych, którzy nie znają języka angielskiego.

Z opinii ankietowanych wynika, że w przeciwieństwie do kimeru, suahili jest postrzegany jako język używany w miastach oraz w administracji.

Kimeru natomiast według odpowiedzi ósmoklasistów nie jest przydatny w znalezieniu pracy – 19 odpowiedzi. 10 uczniów podkreśla regionalny charakter języka. – *Even some people from our country will not know what you are saying.* Ponadto, kimeru utożsamiany jest z lokalną społecznością i jej życiem. – *You can tell employers from Meru your problems and they end up employing you.* Znajomość kimeru jest więc przydatna w przypadku, gdy osoba poszukuje pracy lokalnie, natomiast bardziej ambitne plany zawodowe wiążą się ze znajomością angielskiego i suahili. Z odpowiedzi wynika, że w przypadku poszukiwania lokalnej pracy kimeru jest często jedynym językiem komunikacji. – *You can ask person who does not know much of Kiswahili and English to give you a job.* Ankietowani uważają, iż posługiwanie się kimeru przy poszukiwaniu pracy jest niekiedy odbierane negatywnie. – *Nobody will recognize you as an educated person, If you speak in Kimeru you will be told that you are illiterate.*

4.3. Badania ankietowe wśród uczniów klasy 6 i 7

Z uwagi na fakt, iż odpowiedzi uczniów klas 8, 7 oraz 6 w większości pokrywają się, a z czego wynika, że na ich podstawie można wyciągnąć te same wnioski, obszernie i szczegółowo zostały przedstawione wyniki jedynie klasy 8. Odpowiedzi klasy 7 i 6 zostały połączone w jeden podrozdział, gdzie zostaną zaprezentowane dokładnie wyniki pytań zamkniętych (1–22), a pytania otwarte z ponowieniem głównych spostrzeżeń wraz z cytatami. Odpowiedzi klas młodszych zostaną odniesione do opinii uczniów klasy 8.

W klasie 7 w ankietach wzięło udział 30 uczniów w wieku 12–14 lat. Odpowiedzi klasy 7 w większości pokrywają się z odpowiedziami starszych kolegów z klasy 8. Język kimeru jest językiem komunikacji w domu, szczególnie z pokoleniem starszym oraz z kolegami poza szkołą i ludźmi ze społeczności w wiosce. Z odpowiedzi ponownie wynika, że kimeru jest używany podczas załatwiania sprawunków, uroczystości religijnych, jest również językiem, w którym ankietowani słuchają radia. Uczniowie klasy 7 zapytani o to, w jakich językach potrafią się komunikować, wybierali w większości jedną odpowiedź, pomimo tego, że znają, tak jak uczniowie klasy 8, trzy języki. Może to wynikać z niedoczytania pytania. Językiem najczęściej wybieranym jest suahili – 23 odpowiedzi.

W odpowiedziach dotyczących poziomu znajomości języków, angielski przeważnie jest znany na poziomie średniozaawansowanym – 24 odpowiedzi, 6 uczniów natomiast zalicza siebie do grupy podstawowej. Logicznie wynika z odpowiedzi, że klasa 8 zna język na wyższym poziomie (20 – *intermediate*, 6 – *advanced*). Suahili obie klasy oceniły na tym samym średniozaawansowanym poziomie – 22 osoby w klasie 7 i 21 w klasie 8, a do poziomu zaawansowanego zaliczyło siebie po 6 osób z każdej z klas. Ciekawe są odpowiedzi dotyczące kimeru. Klasa 7 uważa,

że zna ten język na wyższym poziomie (27 – *advanced*, 2 – *intermediate*) niż klasa 8 (13 – *advanced*, 13 *intermediate*).

Z odpowiedzi uczniów klasy 7 wynika, iż suahili dominuje przy wizytach lekarskich – 23 odpowiedzi, w rozmowach ze znajomymi w szkole – 29 odpowiedzi oraz jest językiem śpiewu – 24 odpowiedzi. Ostatni badany aspekt różni się od odpowiedzi klasy 8, która najczęściej śpiewa po angielsku, ale równie często obie śpiewają w kimeru.

Z odpowiedzi ankietowanych ponownie wynika, że język angielski dominuje w szkole w rozmowach z nauczycielami – 29 odpowiedzi oraz jest językiem, w którym uczniowie czytają – 29 odpowiedzi. W klasie 8 językiem czytania jest również suahili – 22 odpowiedzi, język angielski – 26 odpowiedzi. Ankietowani, tak jak starsi koledzy, wyrażają chęć czytania w kimeru.

Uczniowie klasy 7, tak jak starsi koledzy, są dumni ze znajomości trzech badanych języków – 29 odpowiedzi. Ankietowani poprawnie łączą domeny z używanymi w nich językami: życie codzienne – 17 odpowiedzi dla kimeru, edukacja – 21 odpowiedzi dla angielskiego, kariera – 20 odpowiedzi dla angielskiego.

W ostatnim pytaniu zamkniętym, gdzie należało stwierdzić, który język jest niepotrzebny (*unnecessary*) w trzech analizowanych dziedzinach, pojawiło się wiele nielogicznych (wzajemnie wykluczających się) odpowiedzi, które zostały odrzucone i niepoddane analizie. Przypuszczam, że tak duża ilość nielogicznych odpowiedzi wynikała z niezrozumienia pytania.

W klasie najmłodszej z analizowanych w ankietach wzięło udział 35 uczniów w wieku 10–12 lat. Klasa 6 jest najliczniejszą klasą spośród badanych. Podsumowując odpowiedzi klasy 6 widać, że ze wszystkich grup klasowych najlepiej zrozumieli oni pytania zamknięte. Podawali po jednej konkretnej odpowiedzi, co ułatwiało ich analizę. Z odpowiedzi wynika, że w przypadku klasy najmłodszej ponownie w domu dominuje język kimeru. Uczniowie jednogłośnie stwierdzają, że znają wszystkie 3 języki.

Znajomość angielskiego uczniowie usytuowali na poziomie podstawowym, natomiast suahili i kimeru określili jako języki, które znają biegle – na poziomie zaawansowanym. Z ankiet wynika, że najlepsza pod względem językowym, biorąc pod uwagę suahili i kimeru, jest właśnie klasa 6, starsi koledzy byli skromniejsi w swojej ocenie. Moim zdaniem przypisanie sobie przez uczniów klasy 6 umiejętności na poziomie *advanced* nie jest zgodne z prawdą. Taka opinia uczniów może wynikać z faktu zestawienia znajomości angielskiego z suahili i kimeru, które z pewnością znają lepiej.

Tak jak w przypadku uczniów klas starszych, angielski jest językiem, który uczniowie chcą poznać lepiej. Uważam, że wynika to z faktu, iż dobra znajomość angielskiego jest niezbędna do odniesienia sukcesu w kenijskim szkolnictwie. Z odpowiedzi wynika, że w życiu codziennym dominuje kimeru. Poza terenem szkoły to właśnie w kimeru odbywa się cała komunikacja z ludźmi z lokalnej społeczności (m.in. sprawunki – 26 odpowiedzi, kościół – 29 odpowiedzi). W swoim

rodzimy język uczniowie najchętniej słuchają radia – 20 odpowiedzi. Ponownie z odpowiedzi klarownie wynika, że dominujący w edukacji jest angielski oraz w mniejszym stopniu suahili. Zgodnie z odpowiedziami klas wyższych komunikacja podzielona jest na: język angielski z nauczycielami i podczas lekcji oraz suahili z kolegami ze szkoły. Ze względu na dominację angielskiego w tej domenie, językiem czytania większości – 29 odpowiedzi, jest również angielski. Z odpowiedzi wynika, że suahili dominuje podczas wizyt u lekarza. Najmłodszy ankietowany najczęściej śpiewają również w suahili.

Kolejne zagadnienia zostały poruszone w formie pytań otwartych. Z odpowiedzi wynika, że umiejętność posługiwania się językiem angielskim jest ważna i otwiera przed uczniami wiele możliwości. Uczniowie zwrócili uwagę, że angielski pozwala na komunikację z ludźmi z różnych regionów na obszarze całej Kenii oraz poza granicami kraju. – *I can understand what people from Poland are saying, Many visitors from outside the country speak English, You can visit places with English speakers.* Ponadto, uczniowie, tak jak ich starsi koledzy, dostrzegają przydatność dobrej znajomości angielskiego w czytaniu, w pisaniu oraz ogólnej komunikacji – *It helps me in daily education.* Angielski uważany jest przez uczniów klas 7 i 6 za przydatny, ponieważ wykładane są w nim przedmioty – *It is used in all subjects except Kiswahili, We learn in English subjects like social, mathematics and science.*

Tak jak wykazały pytania zamknięte, angielski jest jedynym językiem dozwolonym w komunikacji z nauczycielami – *The teacher speaks in English in class.* Nauka angielskiego w szkole umożliwia dostęp do anglojęzycznej literatury, którą szkoła posiada w swoich zasobach bibliotecznych – *It helps me to read many story books.* Dla uczniów klasy 7 i 6 oczywiste jest powiązanie języka angielskiego z odniesieniem sukcesu zawodowego w przyszłości – *You can get a good job if you know how to speak English, You can use it in your career.* Angielski jest niezbędny w poszukiwaniu pracy – *You cannot talk with employer another language, When you go to an employers office you must speak English.* Uczniowie wiedzą, że posiadając umiejętność komunikacji po angielsku mają lepsze perspektywy pracy i mogą jej szukać poza rynkiem lokalnym lub na bardziej prestiżowych stanowiskach – *Useful when looking for a job at white people, Many people who employ people speak English.*

Podobnie jak język angielski, suahili jest również postrzegany jako ważny. Uczniowie zauważają jego przydatność w dziedzinie edukacji. – *I can speak with my friends at school, It helps in writting insha.* Ponadto, doceniają umiejętność czytania i pisanie w suahili. – *I can read books and story books written in Kiswahili, It helps in speaking and reading.* Respondenci uważają naukę suahili w szkole za przydatną, dzięki niej mogą osiągać coraz wyższy poziom znajomości języka. – *It helps me to learn how to speak correctly Kiswahili.* Z odpowiedzi wynika, że język suahili jest używany jako język komunikacji wtedy, kiedy inne języki nie są znane rozmówcy – *I can communicate with people who don't know*

English and Kimeru, It is our national language here in Kenya. Z ankiet ponownie wynika, że suahili jest przydatny w znalezieniu pracy – In some offices they speak Kiswahili and it is national language, If you are knowing how to speak Swahili you'll find a job easily, It is the language here in Kenya, You can go somewhere like Nairobi and they speak Swahili.

Analiza odpowiedzi dotyczących kimeru wykazała wnioski takie jak u starszych kolegów. Język kimeru jest odbierany pozytywnie i uważany za ważny. Tak jak zostało już wielokrotnie wspomniane, jest środkiem komunikacji z krewnymi i miejscową społecznością – *I will be able to communicate with my villigers, I always talk to my grandparents in Kimeru, I'm able to communicate with my relatives at home.* Ponadto, język kimeru jest związany z praktykami religijnymi – *At church the priest interpretes the worls of the Lord with Kimeru.* Opinia ta pokrywa się z wynikami dotyczącymi języka w kościele z pytania zamkniętego.

Z odpowiedzi uczniów dwóch młodszych klas również wynika, że szkoła nie jest miejscem do posługiwania się językiem ojczystym, ale nie wyrażają chęci, aby tę sytuację zmienić – *Kimeru is a language used outside the school, I can't speak with it with teachers and visitors.* Z ankiety wynika, że uczniowie znają kimeru dobrze, lecz jedynie w mowie, a pisownia sprawia uczniom dużą trudność – *Some words are so hard to spell them, I can't understand some words or even writting the correct spelling.*

Kimeru nie jest przedmiotem zdawanym na egzaminie po klasie 8, więc nauka języka w szkole nie ma praktycznego zastosowania – *At school we don't talk because there is no exam.* Kolejnym argumentem przeciwko nauce kimeru w szkole jest to, że część uczniów pochodząca z terenów oddalonych od szkoły nie zna tego języka. – *Some pupils would not understand it, Most of pupils does not understand Kimeru because ther are from far.* 20% uczniów nie zgadza się jednak z opinią większości. Uważają naukę kimeru za przydatną, ze względu na codzienną komunikację.

Z opinii uczniów klas 7 i 6 wynika, że kimeru ma lokalny charakter i nie jest przydatny w poszukiwaniu pracy. Uczniowie klas 7 i 6 wiążą swoją przyszłość zawodową z terenami miejskimi bądź stanowiskami, które wymagają znajomości angielskiego lub suahili – *In office you cannot use Kimeru, Many people in urban centres do not know Kimeru, When finding a job at rural areas you can use it easily.* Ponadto, znajomość jedynie kimeru wyklucza możliwość pracy zagranicą. – *When you are finding job to other countries you can't speak Kimeru.*

4.4. Wnioski

Analiza ankiet nasuwa wnioski, iż uczniowie trzech najstarszych klas szkoły podstawowej z Kithatu trafnie wiążą badane języki z konkretnymi domenami życia, potwierdzając opinie przedstawione we wcześniejszej części artykułu. Wyraźnie widać rozgraniczenie między językiem angielskim i suahili a kimeru. Języki

oficjalne są nieodłącznym elementem sukcesu w edukacji oraz na rynku pracy. Dominującym językiem w szkole jest angielski, o czym świadczy fakt, iż są w nim prowadzone zajęcia wyższych klas. Uczniowie widzą również praktyczny wymiar znajomości języka angielskiego, ponieważ regularnie na misję w Kithatu przyjeżdżają wolontariusze z Polski.

Suahili jest najważniejszym z języków etnicznych, jego pozycję w edukacji umacnia obecność na egzaminie kończącym szkołę podstawową. Ponadto, uczniowie czytają książki i piszą wypracowania w suahili. W przeciwieństwie do literatury w innych językach etnicznych, w tym w kimeru, dostęp do książek w suahili jest powszechny. Na terenie misji znajduje się biblioteka, z której uczniowie mogą regularnie wypożyczać lektury oraz inne książki. Respondenci mają świadomość, iż jest to język narodowy ich kraju, który funkcjonuje również poza życiem lokalnej społeczności. Jest kojarzony przez uczniów z językiem miast.

Kimeru zaś zarezerwowany jest do komunikacji w domu i w wiejskiej społeczności. Funkcjonuje też podczas ceremonii religijnych. Badani uczniowie mają świadomość, że, w przeciwieństwie do angielskiego oraz suahili, ich język etniczny ma zasięg jedynie lokalny. Nie mógłby więc zostać wybrany jako język komunikacji z ludźmi spoza społeczności Meru. Ponadto, jest postrzegany jako język ludzi pozbawionych edukacji oraz osób starszych.

Uważam, iż odpowiedzialność za taki stosunek do języka kimeru ponosi kenijski system edukacji, który wyraźnie marginalizuje języki etniczne. Należy ponownie zaznaczyć, iż jest to sprzeczne z zapisem w Konstytucji Kenii, który stanowi o promowaniu i ochronie różnorodności językowej Kenijczyków oraz o wspieraniu rozwoju użycia języków rdzennych (Konstytucja Kenii, art. 7 ust. 3ab). Wnioski z 92 ankiet wyraźnie wskazują na nieprzestrzeganie tego zapisu. Sytuacja, w której zabrania się, choćby częściowo, używania kimeru na terenie szkoły, sprawia, że uczniowie uważają pojawienie się języka ojczystego w szkole za coś nieodpowiedniego i niepotrzebnego.

Wnioski z ankiet pokrywają się z badaniami przeprowadzonymi przez innych badaczy zainteresowanych tematem sytuacji językowej w domenie edukacji. Analiza L. Muaki oraz S.G. Ntalali potwierdza dominującą pozycję języka angielskiego i niski status języków etnicznych. Ponadto, szczegółowe badania S.G. Ntalali wykazały, że znajomość języka kimeru wśród uczniów ogranicza się jedynie do komunikacji nieformalnej.

5. Podsumowanie

Język etniczny kimeru w porównaniu z pozycją, jaką w polityce językowej kraju mają język angielski i suahili, ma niski status. Jednak z grupy języków rodzimych wyróżnia się dużą liczbą użytkowników (jest to ponad 1,5 mln osób) oraz funkcjonowaniem w domenie edukacji. Kimeru jest używany jedynie przez pierwsze

trzy lata nauki szkoły podstawowej, a większość języków etnicznych w Kenii nie jest wykorzystywana do nauki w ogóle. Język ludności Meru jest wykorzystywany w komunikacji lokalnej społeczności.

Na podstawie wiedzy teoretycznej oraz analizy odpowiedzi respondentów można wyciągnąć wniosek, iż kimeru jest językiem o stosunkowo silnej pozycji regionalnej. Uczniowie szkoły w Kithatu przejawiają pozytywny stosunek do języka, uważając komunikację w nim za czynność naturalną. Jednak badani użytkownicy kimeru nie przejawiają chęci do rozszerzenia jego funkcjonowania, w tym, w domenie edukacji.

Obecnie sytuacja języka kimeru nie jest zagrożona. *Ethnologue* 2018 nadał mu status języka edukacyjnego. Jednak ograniczenie domen użycia języka jedynie do komunikacji wśród lokalnej społeczności może z upływem czasu doprowadzić do pogorszenia pozycji języka kimeru.

Bibliografia

- Adegbija, E. 2001. „Saving threaten languages in Africa: The case of Oko”. W: J. Fishman (red.), *Can threaten languages be saved? Multilingual Matters*. 284–308.
- Alidou, H. i B. Aliou. 2006. „Optimizing learning and education in Africa – the language factor”. *Association for the Development of Education in Africa*.
- Budohoska, N. 2014. *English in Kenya or Kenyan English*. Peter Lang Edition.
- Dołowy-Rybińska, N. 2011. *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużycanie, Kaszubi*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Dubeck, M.M., Jukes, M.C.H. i in. 2012. „Early primary literacy instruction in Kenya”. *Comperative Education Review* 56/1: 48–68.
- Freeburg, E. 2013. *The Cost of Revival: the Role of Hebrew in Jewish Language Endangerment*. Yale University.
- Gromov, M.D. 2008. „Swahili popular literature in recent years”. *Swahili Forum* 15: 5–13.
- Harries, L. 1976. „The nationalization of Swahili in Kenya”. *Language in society* 5/2: 155–164.
- Hill, L. 2010. „Language and status: On the limits of language planning”. *Stallenbosch Papers in Linguistics* 39: 41–58.
- Jones, J.M. i N. Mhando. 2006. *Tanzania research findings and conclusions*. Afican Media Development Initiative.
- Kibui, A.W. 2014. „Language policy in Kenya and the new constitution for vision 2030”. *International journal of educational science and research* 4/5: 89–98.
- Konstytucja Kenii – The Constitution of Kenya*. 2017. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Konstytucja Republiki Południowej Afryki*. 2006. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Maganda, D.M. i L. Moshi. 2014. *The Swahili people and their language*. Adonis and Abbey Publishers Ltd.
- Makoloo, M.O. 2005. *Kenya: Minorities, indigenus peoples and ethnic diversity*. Minority Rights Group International.
- Mazrui, A.M. i A.A. Mazrui. 1993. „Dominant languages in a plural society: English and Kiswahili in post-colonial East Africa”. *International political science review* 14/3: 275–292.

- Mberia, K. 2014. „Death and survival of african languages in the 21st century”. *International Journal of Linguistic and Communication* 3/3: 127–144.
- Mutiga, J. 2014. „Value addition and attitude change in language revitalization: the case of Kitharaka”. W: D.O. Orwenjo, M.C. Njoroge i in. (red.), *Multilingualism and education in Africa*. Cambridge Scholars Publishing. 204–225.
- Mohochi, E.S. 2003. „Language choice of development: the case of Swahili in Kenya”, *Journal of African cultural studies* 16/1: 85–94.
- Muaka, L. 2011. „Language perceptions and identity among Kenyan speakers”. W: G. Eyamba, G. Bokamba i in. (red.), *Selected proceedings of the 40th Annual Conference on African Linguistic*. 217–231.
- NDiaye, I.A. i B. NDiaye. 2013. „Tożsamość afrykańska w kontekście polityki językowej Unii Afrykańskiej”. *Acta Neophilologica* 15/1: 273–289.
- Njeru, M.G. 2013. „Dialect and the learning of English as a second language in Kenya”. *English linguistic research* 2/1: 128–133.
- Ntalala, S.G. 2010. *Kimeru proficiency among primary school pupils in Meru Central district*. Kenyatta University.
- Obiero, O.J. 2008. „Evaluating language revitalization in Kenya: The contradictory face and place of the local community factor”. *Nordic Journal of African Studies* 17: 247–268.
- Oluoch, S.B.J. i E.W. Wamalwa. 2013. „Language endangerment and language maintenance: Can endangered indigenous languages of Kenya be electronically preserved?”. *International Journal of Humanities and Social Science* 3/7: 258–266.
- Pawelczak, M. 2004. *Historia państw XX wieku. Kenia*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- Pawlak, N. 2010. *Języki afrykańskie*. Warszawa: WUW.
- Posthumus, L. i B. Wójtowicz. 2016. „Droga ku wielojęzyczności w RPA”. *Afryka* 44: 25–44.
- Rogalski, A. 2011. „Socjologia języka”. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* 5: 38–57.
- Robinson, A.L. 2009. *National versus ethnic identity in Africa: State, Group, and Individual Level Correlates of National Identification*. University of California.
- Sagan-Bielawa, M. 2016. „Wdrażanie Europejskiej karty języków regionalnych lub mniejszościowych a rzeczywistość socjolingwistyczna w Polsce”. *Socjolingwistyka* 30: 7–21.
- Sands, B. 2016. *Language revitalization in Africa*. Northern Arizona University.

Źródła internetowe

- Amarulah – Roberto. Dostępny w Internecie: <https://www.youtube.com/watch?v=BM19D8kr6tc> [dostęp 23.02.2021].
- Elkins, C., *What's tearing Kenya apart? History, for one thing* [online] Washington Post, 2008. Dostępny w Internecie: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/01/04/AR2008010404300.html> [dostęp 23.02.2021].
- Endangered languages, Ethnologue, [online] <https://www.ethnologue.com/endangered-languages> [dostęp 23.02.2021].
- Hornsby, M., Zagrożenie języków, [online] <http://pl.languagesindanger.eu/book-of-knowledge/language-endangerment/> [dostęp 23.02.2021].
- Inani, R., *“Language is a “war zone”: a conversation with Ngugi wa Thiong’o”* [online] The Nation, 2018 Dostępny w Internecie: <https://www.thenation.com/article/language-is-a-war-zone-a-conversation-with-ngugi-wa-thiongo/> [dostęp 23.02.2021].

- Kenya – Embassy of the Republic of Kenya in Japan Key sectors [online]. Dostępny w Internecie: http://www.kenyarep-jp.com/business/key_sectors_e.html [dostęp 23.02.2021].
- Kenya open data, *County data* [online] [dostęp 23.02.2021]. Dostępny w Internecie: <http://www.opendata.go.ke>
- Kenya Vision 2030, *Kenya Vision 2030 popular version* [online]. Dostępny w Internecie: <https://nairobi.aics.gov.it/wp-content/uploads/2019/01/Kenya-Vision-2030.pdf> [dostęp 23.02.2021].
- Language development, Ethnologue, [online] <https://www.ethnologue.com/language-development> [dostęp 23.02.2021].
- Language status, Ethnologue, [online] http://web.uvic.ca/~werle/ling/183/files/ETHNOLOGUE_2015_Language-status.pdf [dostęp 23.02.2021].
- Lonsdale, J., *Kenya: ethnicity, tribe and state* [online] Open Democracy, 2008 Dostępny w Internecie: https://www.opendemocracy.net/en/kenya_ethnicity_tribe_and_state/ [dostęp 23.02.2021].
- Maseno University, *Maseno in brief*. Dostępny w Internecie: <https://www.maseno.ac.ke> [dostęp 23.02.2021].
- MSZ, *Kenia* [online]. Dostępny w Internecie: <https://www.gov.pl/web/kenia/ie> [dostęp 23.02.2021].
- Portal Promocji Eksportu, *Praktyczny Przewodnik Biznesowy po Kenii* [online]. Dostępny w Internecie: <https://uae.trade.gov.pl/pl/regiony/kraje-afryki-wschodniej/154506,praktyczny-przewodnik-biznesowy-po-kenii.html> [dostęp 23.02.2021].
- The Guardian, *Tackling youth unemployment in Kenya through public-private collaboration* [online]. Dostępny w Internecie: <https://www.theguardian.com/sustainable-business/2016/mar/02/tackling-youth-unemployment-in-kenya-through-public-private-collaboration> [dostęp 23.02.2021].
- UNESCO Atlas of the World's Languages in Danger [online], <http://www.unesco.org/languages-atlas/> [dostęp 23.02.2021].
- Wamwere, wa K., „If we don't move to destroy negative ethnicity, it'll tear our country apart”, *Daily Nation* [online]. Dostępny w Internecie: <https://nation.africa/kenya/blogs-opinion/opinion/if-we-don-t-move-to-destroy-negative-ethnicity-it-ll-tear-our-country-apart--457500> [dostęp 23.02.2021].
- World Population Review, Kenya population 2018 [online]. Dostępny w Internecie: <http://worldpopulationreview.com/countries/kenya-population/> [dostęp 23.02.2021].

Dyskursy honoru, moralności i władzy na podstawie sztuki *Heshima yangu*¹

IZABELA ROMAŃCZUK

*Si hoja uzuri
Na sura jamali,
Kuwa mtukufu
Na jadi kubeli,
Hasara ya mtu
Kukosa akili.*²

‘Nie wystarczy być piękną osobą,
wysoko postawioną,
o uznanym pochodzeniu,
Utratą człowieczeństwa,
jest głupota.’

Siti binti Saad

1. Wstęp

Niniejszy artykuł prezentuje analizę dramatu *Heshima yangu* (‘Mój honor’) autorstwa tanzańskiej dramaturżki i dramatopisarki Peniny Muhando Mlamy. W centrum narracji tego krótkiego, jednak nad wyraz błyskotliwego utworu z 1974 r., znajduje się tytułowa *heshima* (‘szacunek’, ‘honor’), stanowiąca jedną z kluczowych kategorii społecznych w kulturze suahili. Pojęcie honoru i szacunku nie będąc kategorią moralną per se, w istocie zawiera implikacje moralne, wpływając na publiczne postrzeganie jednostki w społeczeństwie, ocenę etyczności jej zachowania, która to, jak wykażę, historycznie podlegała i nadal podlega zróżnicowaniu ze względu na płeć.

W związku z rolą, którą *heshima* pełni w budowaniu statusu jednostki w społeczeństwie, odsyła ona nieuchronnie do koncepcji autorytetu oraz władzy. Jak wykazują badacze oraz badaczki języka i kultury suahili, honor wraz z implikowaną moralnością, były pojęciami historycznie uwikłanymi w ideologie klasowe i patriarchalne dominujące w hierarchicznym społeczeństwie suahilijskim. Stały się narzędzie w rękach grup ekonomicznie i społecznie uprzywilejowanych do

¹ Artykuł powstał w ramach badań fundowanych przez Narodowe Centrum Nauki z grantu numer UMO-2018/31/B/HS2/01114 pod kierownictwem dr hab. Iwony Kraski-Szlenk.

² Pieśń Siti binti Saad za: Fair, Laura (2001) *Pastimes and Politics*, s. 6, tłumaczenie własne.

kontroli dyskursu na temat honoru, moralności i autorytetu (Fair 2001, McMahon 2006, por. również Swartz 1988 o koncepcji ‘wstydu’ i ‘hańby’ *aibu*).

Przytoczony na początku tekst jest pieśnią Siti binti Saad, sławnej wykonawczyni gatunku muzycznego zwanego *taarab*, tworzącej w pierwszej połowie XX wieku na wyspie Zanzibar³. Prawdziwe imię tej postaci – Mtumwa, bezpośrednio odsyła do jej pochodzenia niewolniczego⁴. Przydomek *Siti* (z języka arabskiego ‘dama’) został jej przyznany przez zanzibarską klasę arystokratyczną, za jej staranną wymowę arabską i nienagane wykonywanie religijnych pieśni (Fair 2001: 182). Mimo zdobytej sławy i powszechnego uznania dla jej talentów, Siti binti Saad wielokrotnie spotykała się z negatywnymi i rasistowskimi komentarzami na swój temat, odnoszącymi się do jej fizyczności oraz pochodzenia niewolniczego (Fair 2001: 5–6). „Zarzuty” te miały na celu zawstydzenie i zhańbienie kobiety o niezwykle silnym głosie, która podważała podstawy dominujących ideologii wschodniego wybrzeża afrykańskiego, utrwalających dyskryminacje ze względu na płeć, pochodzenie etniczne i klasę (Fair 2001: 6–7). W przytoczonych wersach pieśniarka wskazuje na atrybut, który w istocie definiuje osobę szlachetną, zasługującą na społeczne poważanie. Nie jest nim pochodzenie, czy też piękno zewnętrzne – arbitralnie definiowane, a inteligencja. W ten zręczny i błyskotliwy sposób Siti binti Saad odzyskiwała swoją godność, a także publiczny szacunek, nadając jednocześnie swojemu głosowi brzmienie moralnego autorytetu.

W artykule wykażę konstruowanie alternatywnego dyskursu dotyczącego honoru i moralności tworzonego przez kobiety, analizując sztukę *Heshima yangu*. Stanowi ona przykład feministycznej twórczości buntu oraz odzyskiwania głosu przez grupy go pozbawiane, którym odmawiano godności i wiarygodności. Moim celem jest pokazanie, w jaki sposób autorka sztuki wyróżnia głosy postaci kobiecych oraz przyznaje im role moralnych autorytetów, odsłaniając uwikłanie koncepcji honoru i moralności w retorykę ideologii patriarchalnej i klasowej.

Zanim przejdę do właściwej analizy dramatu, zaprezentuję pojęcie *heshima*, odnosząc się również do historycznego uwikłania tej koncepcji w hierarchiczną tkankę społeczną Suahili, konstruowaną w oparciu o kategorie płci, rasy, klasy i religii. Skupię się również na przykładach kreatywnego negocjowania i redefiniowania definicji honoru i interpretacji moralności, a także sposobach zdobywania statusu społecznego przez wcześniej marginalizowane oraz wykluczone grupy społeczne oraz jednostki. Pozwoli to na umiejscowienie omawianej przeze mnie sztuki dramatycznej *Heshima yangu* autorstwa Peniny M. Mlamy w kontekście publicznej debaty na temat honoru i moralności kobiet.

³ Siti binti Saad zwana również „matką taarabu” była postacią nietuzinkową, niezwykle uzdolnioną pieśniarką i zręczną komentatorką społeczną. Jest wysoce ceniona za sfeminizowanie i spopularyzowanie taarabu, który do lat dwudziestych XX wieku stanowił domenę mężczyzn, i był muzyką religijno-pochwalną, wykonywaną w języku arabskim wyłącznie na dworze sułtana Zanzibaru (Fair 2001: 169–226, por. również Romańczuk 2010).

⁴ *Mtumwa* w języku suahili oznacza niewolnika/niewolnicę.

2. Pojęcie *heshima* w kulturze i społeczeństwie Suahili

Szacunek i poważanie, którym społeczeństwo darzyło jednostkę, *heshima*, jest kategorią płynną, zmienną oraz historycznie uwarunkowaną (por. Decker 2010, Fair 2001, McMahan 2006). Ponadto, jej definicje podlegały i w dalszym ciągu podlegają zróżnicowaniu płciowemu.

Heshima, współcześnie tłumaczona jako ‘honor’, ‘szacunek’, czy też ‘poważanie’ stanowi niezwykle istotną kategorię społeczną, łączącą się semantycznie z wiodącymi w kulturze i języku suahili kategoriami odsyłającymi do moralności, takimi jak *utu* (człowieczeństwo, szlachetność i moralność), jak również *imani* (wiara). Jednocześnie termin ten wiąże się również z zasadami etykiety oraz dobrymi manierami (*adabu*) wyrażającymi się w grzecznym, uprzejmym i spokojnym zachowaniu, a także w odpowiednim języku i formułach powitalnych. Okazywanie szacunku danej osobie (*kumheshimu mtu*) w sposób odpowiedni i adekwatny do własnej pozycji społecznej (określanej przez wiek, płeć, klasę, religie oraz stopnie pokrewieństwa itp.), jest istotnym elementem składającym się na życie społeczne w kulturze suahili, jak również, ważnym elementem wychowania (por. Kresse 2007: 143). Nie będąc bezpośrednio kategorią moralną, *heshima* jest nierozzerwalnie związana z ideami szlachetności i moralności, oraz z normami i wzorami odpowiedniego zachowania nakreślonymi w społeczeństwie oraz przez te społeczeństwo egzekwowanymi.

W latach trzydziestych XX wieku *heshima* tłumaczona była przede wszystkim jako ‘godność’, ‘dostojność’ oraz ‘pozycja społeczna’, a także jako ‘honor’, ‘szacunek’, ‘uprzejmość’ oraz ‘skromność’ (McMahan 2006: 202–203). Tym samym, pojęcie to kryło w sobie wiele znaczeń, odsyłając zarówno do pozycji czy też społecznego statusu, jak i do kategorii etycznych, semantycznie łącząc się z powszechnie uznawanymi zasadami moralnymi, a także regułami zachowań, które definiowane były jako godne osoby kulturalnej oraz dobrze wychowanej. Zachowując się z uprzejmością, delikatnością oraz grzecznością w stosunku do innych członków społeczności, dana osoba zdobywała społeczny szacunek, obdarzając nim jednocześnie osobę, do której się zwracała (por. Middleton 1992: 194). Jak pisze Elisabeth MacMahon: „[*heshima*] była wyznacznikiem społecznego statusu przyznawanego przez społeczność, na który dana osoba mogła po pewnym czasie zasłużyć, dzięki swojemu zachowaniu” (por. MacMahon 2006: 197).

Będąc wynikiem publicznego uznania jednostki za osobę moralną, dobrze wychowaną i kulturalną, pojęcie *heshima* zawierało w sobie ideę publicznej „nagrody” za zachowanie zgodne z normami kulturowo-społecznymi. Konsekwentnie odsyłało ono do idei potencjalnej kary – publicznego potępienia, wstydu i hańby określanym w języku suahili jako *aibu* (por. Swartz 1988). Każda moralna aberracja i każda transgresja mogła spowodować utratę raz przyznanego społecznie statusu i poważania.

Szacunek oraz poważanie było więc kwestią nie tylko prywatną i osobistą, ale również publiczną i kolektywną. Negocjowanie honoru i szacunku, odbywało się bowiem w przestrzeni publicznej. Ponadto, dobra reputacja była nadawana

przez społeczeństwo nie tylko jednostkom, ale także ich rodzinom, na podstawie oceny zachowania wszystkich jej członków. Honor i prestiż rodzin spoczywał w szczególności w rękach kobiet (McMahon 2006: 215, por. Gower i in. 1996: 256, Middleton 1992: 114), co można wytłumaczyć historycznym zróżnicowaniem definicji *heshima* pod względem płci. Podczas gdy mężczyźni zdobywali powszechny szacunek i zyskiwali dobrą reputację dzięki wykształceniu, pobożności, uczciwości i umiejętnościom biznesowym (Middleton 1992: 138), publiczna ocena moralności kobiet opierała się na odpowiednim ubiorze, grzecznej mowie, a przede wszystkim na czystości seksualnej (McMahon 2006: 203, por. Decker 2010: 92).

Historycznie definicje i społeczne implikacje pojęcia *heshima* uwikłane były nie tylko w binarne konstrukty męskości i kobiecości, ale również w wysoce hierarchiczną tkankę społeczną Suahili. Od ok. XI wieku podstawą stratyfikacji ludności Suahili była ideologia *uungwana* (pojęcia oznaczającego ‘cywilizację’, ‘wysoką kulturę’), oparta na binarnych opozycjach między szlachetnymi i cywilizowanymi mieszkańcami państw-miast Wschodniego Wybrzeża – zwanymi *waungwana*, a przybyszami z głębi interioru, określanymi mianem barbarzyńców *washenzi*. Dodatkową kategorię społeczną konstruowała klasa niewolników *watumwa*. Struktura społeczna Suahili tworzona była w oparciu o kategorie etniczności oraz religii (Kresse 2007, MacMahon 2006, Middleton 1992).

Heshima stanowiła niezwykle istotny komponent koncepcji *uungwana*, a tym samym wyznacznik hierarchii społecznej. W połowie XIX wieku bycie osobą „cywilizowaną” (kulturalną, wykształconą, dobrze wychowaną, a tym samym publicznie poważaną) nierozdzielnie wiązało się z pojęciem *ustaarabu* – „życiem na sposób arabski” (por. Decker 2010: 94, McMahon 2006: 200, Pouwels 2000: 251, 265). Badaczka Laura Fair ideologię *ustaarabu*, określa mianem dominującej w czasach kolonialnych ideologii wybrzeża, według której władza, autorytet oraz szacunek, przynależne były jedynie jednostkom z rodzin społecznie, ekonomicznie i religijnie związanym z Półwyspem Arabskim (Fair 2001: 6). Ideologia to została wykorzystana w rasistowskim dyskursie kolonialnym, w którym kultura arabsko-muzułmańska postrzegana była jako bardziej rozwinięta niż jakiegokolwiek inne kultury tworzone przez społeczeństwa afrykańskie. Ludność pochodzenia arabskiego sytuowana była tym samym wyżej w hierarchii społecznej niż ludność afrykańska. Podkreślanie arabskich korzeni w czasach dominacji brytyjskiej w Afryce Wschodniej, wiązało się z nobilitacją w społeczeństwie i uzyskaniem większych przywilejów (Fair 2001: 43–46).

Jak zostało zaznaczone na początku tej sekcji, pojęcie *heshima* podlegało historycznym zmianom. Definicje honoru i moralności, krążące wokół sposobów ich zdobywania podlegały wielokrotnie publicznym negocjacjom, w toku szeregu transformacji politycznych oraz kulturowych przeżywanych przez społeczeństwo Suahili, takich jak kolonializm, czy też formalne zniesienie instytucji niewolnictwa pod koniec XIX wieku (McMahon 2006, por. Decker 2010).

Jeden z przykładów aktywnego przedefiniowywania honoru i moralności przez byłą klasę niewolniczą (*watumwa*), a w tym przez kobiety, opisuje Laura Fair

(Fair 2001: 64–109). Na początku XX wieku wśród mieszkanki Zanzibaru zaczęła dominować swoista moda na styl ubioru, do tej pory ściśle zarezerwowany dla kobiet muzułmańskich z wyższych klas społecznych. Były niewolnice, które niegdyś wręcz nie mogły zasłaniać swoich ciał, ani tym bardziej twarzy, w okresie post-abolicjonistycznym zaczęły przejmować typ ubioru charakterystyczny dla kobiet muzułmańskich, aby tym samym uwidocznili zmianę swojego społecznego statusu oraz domagać się szacunku (Fair 2001: 85–90).

Po zakończeniu pierwszej wojny światowej, wśród niemal wszystkich kobiet na Zanzibarze, niezależnie od pochodzenia etnicznego, czy też klasy społecznej, popularnością cieszyła się luźna szata zwaną *buibui*, która niemal całkowicie zasłaniała ciało kobiece, poza twarzą. Inna szata zwana *ghubighubi*, od czasownika *-ghubika* ‘zasłaniać od stóp do głów’ (w formie standardowej *-gubika*), pozwalała na całkowite zasłonięcie twarzy (Fair 2001: 87–88). W XIX wieku tego typu strój kobiecy symbolizował wysoki status społeczny i ekonomiczny, a także tożsamość muzułmańską. Był oznaką przestrzegania przez kobiety zasad moralnych. Konsekwentnie, poprzez odpowiedni ubiór kobieta domagała się od członków społeczeństwa traktowania jej z szacunkiem. W XX wieku noszenie przez kobiety zanzibarskie szaty *buibui* miało dowodzić, iż są one zaznajomione z zasadami i praktykami religii Islamu, sygnalizując również ich emancypację i społeczną nobilitację. Strój świadczył bowiem o tym, że nie są one już kontrolowane przez byłych właścicieli niewolników (Fair 2001: 94).

Kreatywne negocjowanie publicznego szacunku i statusu społecznego za pomocą ubioru, stanowi jeden z przykładów aktywnego uczestnictwa kobiet w publicznej debacie na temat honoru i moralności w post-abolicjonistycznym społeczeństwie Suahili. Kolejnym przykładem stanowić może twórczość wspomnianej we wstępie pieśniarki Siti binti Saad i jej zespołu, podejmującej tematykę codziennej opresji doświadczanej przez ubogich mieszkańców i mieszkanki Zanzibaru ze strony administracji kolonialnej i uprzywilejowanej przez nią klasy panującej. Regularne występy Siti binti Saad i jej zespołu dla ludności z ubogiej dzielnicy Ng’ambo, w ówczesnych czasach stanowiły popularne forum, na którym toczyła się publiczna debata dotycząca nierówności i niesprawiedliwości społecznych. Pieśni krytykowały dominujące dyskursy władzy, kontestując ideologię, według której społeczeństwo przydzielało swoim członkom pozycje autorytetu, jak również podważając sposoby oraz środki według których obywatela się dystrybucja *heshima* – społecznego poważania jednostki, z którą wiązała się ocena jej charakteru. Istotną funkcją, którą pełniła muzyka Siti binti Saad było eksponowanie hipokryzji, a także nieuczciwości uprzywilejowanej ekonomicznie i społecznie grupy mężczyzn, autorytarnie przyznającej sobie prawo do kreowania dyskursu na temat honoru i moralności (Fair 2001: 185–195).

Pieśni Siti binti Saad krytykowały również dyskryminację kobiet oraz jej instytucjonalizację w sądach, podważając seksizm i mizoginię panujące na najwyższych szczeblach władzy. Jednym z niezwykle silnych w swojej wymowie i krytyce

utworów, jest pieśń „Kijiti” opisująca prawdziwą historię gwałtu i morderstwa ze szczególnym okrucieństwem, których dokonał mężczyzna o tytułowym imieniu. Przyjaciółki ofiary, Sumaili oraz K binti Subeliti, które były z nią oraz sprawcą w wieczór tragedii, zostały uznane przez sąd kolonialny za winne przestępstwa. Kijiti uciekł i nigdy nie został skazany. W swoim uzasadnieniu sędzia oskarżył kobiety za picie alkoholu oraz uczestnictwo w tańcach. Ich zachowanie zostało przez niego osądzone jako niemoralne, hańbiące dla ich rodzin i całego społeczeństwa. Pieśń „Kijiti” w przejmujących słowach opisuje tragedię trzech kobiet. Jednocześnie wyraża sprzeciw całej społeczności Ng’ambo wobec seksistowskich praktyk obwiniania kobiet za akty gwałtu i przemocy, które je spotykały (Fair 2001: 197–200).

Omówione wyżej przykłady stanowią o aktywnym uczestnictwie kobiet oraz innych grup społecznie i ekonomicznie wykluczonych, w kreowaniu alternatywnych dyskursów konstruujących definicje honoru i moralności. Kontekst dla tych przeobrażeń stanowiły polityczne transformacje, takie jak kolonializm i zniesienie instytucji niewolnictwa, w toku których kształtowały się nowe tożsamości społeczne (por. Fair 2001 i McMahon 2006). Publiczne negocjacje definicji *heshima* toczone były przez grupy społeczne dyskryminowane oraz marginalizowane, a więc te, którym szacunku odmawiano ze względu na ich klasę, pochodzenie etniczne, czy też płeć. Pieśni Siti binti Saad, czy też subwersywne przyjmowanie ubioru klas panujących przez kobiety o pochodzeniu niewolniczym, przełamywały dominującą retorykę grup uprzywilejowanych, według której społeczne poważanie i dobra reputacja przyznawane były ze względu na pochodzenie, czy też majątek. Dodatkowo, krytykowały one również ideologię patriarchalną, w myśl której szacunek stanowił nie tylko przywilej mężczyzn, ale także niematerialne dobro, dystrybucję którego kontrolowali.

Sztuka *Heshima yangu* (‘Mój honor’), która stanowi przedmiot rozważań w niniejszym artykule, również podejmuje tę tematykę. Zanim przejdę do analizy utworu, zaprezentuję pokrótce sylwetkę artystyczną jej autorki Peniny Muhando Mlamy.

3. Kontekst historyczny i ideologiczny dla twórczości Peniny M. Mlamy

Penina Muhando Mlama (ur. 3 marca 1948 r. w okręgu Kilosa w prowincji Morogoro w dzisiejszej Tanzanii) jest jedną z najważniejszych współczesnych dramatopisarek tanzańskich. Jest ona autorką siedmiu dramatów⁵, a także współautorką wielu niespisanych sztuk powstałych w wyniku warsztatów teatralnych, które prowadziła

⁵ *Hatia* (1972) „Wina”, *Tambueni Haki Zetu* (1973) „Poznajmy nasze prawa”, *Heshima yangu* (1974) „Mój honor”, *Pambo* (1975) „Ozdoba”, *Talaka Si Mke Wangu* (1976) „Talaka nie jest moją żoną”, *Nguzo Mama* (1982) „Posąg kobiety”, *Lina Ubani* (1984) „Kadzidło”.

wśród społeczności wioskowych w Tanzanii, Zimbabwie oraz Kamerunie⁶, a także podczas różnorodnych warsztatów teatralnych adresowanych w szczególności do młodych dziewcząt i kobiet, mających na celu podnosić ich samoocenę i rozwijać zdolności komunikacyjne (Mlama 1991a i 1991b).

Swoją twórczość dramaturgiczną, stanowiącą zarazem działalność społeczno-polityczną, Penina M. Mlama definiuje jako „teatr popularny” – tworzony przez społeczeństwo dla niego samego (Mlama 1991a). To właśnie społeczeństwo, jego język, kultura i tradycja, a także jego problemy oraz potrzeby kształtują charakter twórczości dramaturgicznej Peniny Muhando Mlamy i określają jej nadrzędną funkcję.

W rękach tejsze artystki, aktywistki i pedagogożki, teatr przekształcony został w publiczne forum oferujące społeczeństwu kreatywną przestrzeń do dyskusji i rozwiązywania jego wewnętrznych napięć i konfliktów, a także do kontestowania niesprawiedliwości i opresji instytucjonalnej oraz systemowej. Głównym celem twórczości Peniny Muhando Mlamy było przyznanie głosu dyskryminowanej i marginalizowanej większości społeczeństwa, poprzez przekazanie jej narzędzi pozwalających na opisywanie rzeczywistości, a następnie „poradzenia sobie” z nią. Teatr miał pełnić przede wszystkim funkcję edukacyjną i dydaktyczną, ale także terapeutyczną, prowadząc do indywidualnego i kolektywnego katharsis.

Oralność i performatywność teatru, to cechy, które zostały w sposób kreatywny wykorzystane przez Peninę Muhando Mlamę, pozwalają bowiem dotrzeć do szerokiej grupy osób ekonomicznie wykluczonych i niepiśmiennych. Jednocześnie, te właśnie cechy można by ująć w kategorii tradycyjnych narzędzi wykorzystywanych w społeczeństwach o wysoko rozwiniętej kulturze słowa mówionego. Odsyłają one do bogatej tradycji sztuki performatywnej w kulturach afrykańskich: tradycji rozbudowanych opowieści, mitów, recytacji, maskarad, ceremonii i rytuałów religijnych, rozgrywających się w przestrzeni otwartej przy aktywnym udziale publiczności.

W czasach przedkolonialnych formy teatralne pełniły szczególną rolę w społeczeństwie, stanowiąc narzędzie edukacyjno-wychowawcze, przekazując kolektywną wiedzę społeczności o świecie zewnętrznym, transmitując zasady regulujące życie we wspólnocie oraz społecznie akceptowane wartości i postawy (Mlama 1991a, Lihamba 1994: 127, 204–208, Lihamba 2004: 233–236). W okresie kolonizacji tradycyjna funkcja edukacyjna oraz ideologiczna sztuki performatywnej została wyparta na rzecz nieadekwatnej idei „sztuki dla samej sztuki”, czy też sztuki, która jest jedynie przyjemnością, formą spędzania czasu wolnego – oderwaną od rzeczywistości rozrywką (Mlama 1991a: 13–14). Idea teatru społecznie zaangażowanego, do której ożywienia dążyła Penina M. Mlama stanowiła formę „odzyskiwania tradycji”, co oznaczało przywrócenie fundamentalnej istoty teatru – sztuki bliskiej

⁶ Doświadczenia z pracą z różnymi społecznościami wioskowymi Penina M. Mlama opisała w książce pt. *Culture and development. The Popular Theatre Approach in Africa* (1991).

społeczeństwu, osadzonej w kontekście kulturowo-językowym i społeczno-politycznym swoich odbiorców i odbiorczyń (por. Mlama 1991a i 1991b).

Niczym pieśni Siti binti Saad i jej zespołu, dramaty Peniny Muhando Mlamy w sposób krytyczny opisywały rzeczywistość, ujmując ją w ramy systemowej opresji klasowej i płciowej. Obie artystki tworzyły sztukę mającą na celu podniesienie społecznej i politycznej świadomości wśród swojej publiki i zapewniały przestrzeń publiczną, w której mogły być wyrażane alternatywne dyskursy władzy i sprawiedliwości społecznej. Obie zrewolucjonizowały formy sztuki, które uprawiały. Siti binti Saad i jej zespół spopularyzowali i przekształcili *taarab* – dziewiętnastowieczną dworską muzykę pochwalną wykonywaną w języku arabskim dla sułtanów Zanzibaru wynosząc go poza mury pałacu *Beit-Al-Ajaib* (z j. arabskiego ‘Dom Cudów’) na ulice Ng’ambo – ubogiej dzielnicy zamieszkiwanej przez byłych niewolników i ludność imigrancką (Fair 2001, por. też Romańczuk 2010). Z kolei Penina Muhando Mlama przyczyniła się do dekolonizacji sztuki teatralnej w Tanzanii, zarazem znosząc ją z piedestału elitarności i oddając z powrotem w ręce ludności.

Rozkwit twórczości Peniny Muhando Mlamy przypada na lata siedemdziesiąte XX wieku, które to stanowiły okres wyjątkowo płodny dla rozwoju literatury suahili w Tanzanii. Jest to zarazem okres, w którym dominowała doktryna polityczna *ujamaa* (od *jamaa* oznaczającego ‘rodzinę’, ‘przynależność do rodziny’), określana jako narodowy socjalizm. Słynny dokument zwany Deklaracją z Aruszy (1967) sprecyzował nowy kierunek polityczny obrany przez Tanzanię po odzyskaniu niepodległości, także wyraźnie określił funkcję, którą powinna sprawować sztuka, a w tym literatura. Stąd też narracje podporządkowane dominującemu wówczas projektowi politycznemu określane są przez badaczy i badaczki literatury suahili mianem „literatury *ujamaa*” (Blommaert 2014: 77–82).

Twórczość dramaturgiczna Peniny Muhando Mlamy nie jest jednak definitywnie podporządkowana tej ideologii. Z pewnością idee egalitaryzmu i sprawiedliwości społecznej, stanowiące filary *ujamaa*, odzwierciedlone zostały również w jej dramatach. Autorka przeciwstawiała się jednak indoktrynacji sztuki i krytykowała wykorzystywanie jej przez elity polityczne (por. Mlama 1991a: 59–60). Jedynie w dramacie pt. *Hatia* (‘Wina’) z 1972 r. nawiązała ona w bezpośredni sposób do ówczesnie dominującej doktryny politycznej, wykorzystując w swoim dziele motyw charakterystyczny dla „literatury *ujamaa*”, a mianowicie – migracje głównej bohaterki do skolektywizowanej przez rząd wioski (*kijiji cha ujamaa*).

Istotnymi tematami podejmowanym przez dramatopisarkę były nierówności klasowe oraz płciowe, problematyka przemocy wobec kobiet, dyskryminacji i opresji w społeczeństwie tanzańskim (Balisidya 1987, Krüger 1998, Lihamba i in. 2007, Mule 2004, Romańczuk 2012). Sztuka *Heshima yangu* (‘Mój honor’) opublikowana w 1974 r. podejmuje tę tematykę. Jest tekstem krytycznym wobec opresji doświadczanej przez kobiety, której ramy kreślone są przez interpretacje honoru i moralności, podporządkowane patriarchalnej ideologii.

4. Problematyka utworu

Akcja dramatu rozgrywa się w jednej z tanzańskich wiosek. Głównymi bohaterami są młodzieniec Salum, jego matka Mama Salum, a także osiemnastoletnia Rukia oraz jej ojciec Mzee Isa. Saluma oraz Rukię łączy relacja romantyczna. Młodzi planują się pobrać, na ich drodze staje jednak ojciec dziewczyny – Mzee Isa, który kategorycznie sprzeciwia się tej relacji. Salum jest osobą ubogą, o znacznie niższej pozycji społecznej niż Rukia. Jest on również nieślubnym dzieckiem Mamy Salum, wychowywanym przez nią samotnie.

Punktem kulminacyjnym w dramacie jest rozmowa pomiędzy rodzicami młodych – Mzee Isą a matką Saluma. Podczas niej okazuje się, że biologicznym ojcem Saluma jest Isa. Starzec za wszelką cenę chce utrzymać niewygodną dla siebie prawdę w tajemnicy. Jednakże Mama Salum postanawia przeciwstawić się jego autorytarnej pozycji. Po dwudziestu pięciu latach milczenia wyjawia synowi prawdę o jego pochodzeniu. Jej dramatyczne wyznanie stanowi zakończenie utworu.

Sztuka pt. *Heshima yangu* porusza kwestie społecznego wykluczenia i publicznego potępienia moralności samotnych matek oraz nieślubnych dzieci. U podłoża ich marginalizacji znajdują się podwójne standardy w ocenie seksualności, a zarazem moralności mężczyzn oraz kobiet.

Dwójka głównych bohaterów – Mama Salum oraz jej syn Salum, oboje zostają okryci hańbą i wstydem, ze względu na przekroczenie przez bohaterkę kulturowych i społecznych norm opisujących kobiecą seksualność. W młodości Mama Salum dokonała bowiem aktu transgresji, zachodząc w ciążę pozamałżeńską. Tym samym utraciła swój honor, a jej moralność została jednoznacznie osądzona przez społeczeństwo, na podstawie jej aktywności seksualnej. Publicznemu napiętnowaniu podlega również jej dziecko, określane pejoratywnie mianem „bękart” – *mwanaharamu* (Balisidy 1982, Romańczuk 2012).

Jako samotna matka Mama Salum jest również osobą ekonomicznie wykluczoną, co również rzutuje na pozycję jej syna w społeczności. Będąc ubogim i nieślubnym dzieckiem, wychowywanym jedynie przez matkę, Salum zostaje pozbawiony praw i przywilejów, którymi cieszą się jego rówieśnicy, takich jak prawo do małżeństwa. Jest on bowiem negatywnie oceniany jako bękart, a także nie posiada odpowiednich środków materialnych, aby wnieść zwyczajową opłatę za małżeństwo z Rukią (*mahari*), należną jej ojcu, czy też ponieść kosztów uroczystości zaślubin.

Podczas gdy Mama Salum oraz jej syn zostają publicznie pozbawieni honoru, a także poddani moralnemu osądowi, biologiczny ojciec Saluma, Mzee Isa uniknął odpowiedzialności i konsekwencji ojcostwa, utrzymując je w tajemnicy. Jest on postacią, która cieszy się wysokim poważaniem i społecznym autorytetem. Znajduje się także w znacznie uprzywilejowanej pozycji ekonomicznej w stosunku do Mamy Salum i Saluma.

Reakcja Mzee Isy na wiadomość o związku Rukii i Saluma jest jednoznacznie negatywna:

MZEE ISA: Unavuka mpaka sasa. Walahi, Rukia mwanangu, unavuka mpaka kabisa. Yaani natarajia kuwa siku moja nitakuwa kuarifiwa kuwa unataka kuolewa na Salum! Salum! Salum, mwana haramu yule! Huku ni kutaka kunivunjia heshima yangu. Niambie, (...) umeshawahi kukutana na baba-mjomba, angalau babashangazi wa Salum. Hana. (...) Nani anayetaka harusi yenye sherehe nusu-nusu? Hata kidogo siwezi kumwoza binti yangu kijana namna hii. (s. 9)

ISA: Przekroczyłaś granicę. Mój boże, Rukia moje dziecko, przekroczyłaś granicę. Myślałaś, że pewnego dnia zawiadomię cię, że chcę wydać cię za mąż za Saluma?! Saluma?! Saluma, tego bękarta?! Chcesz pozbawić mnie mojego honoru? Powiedz mi, czy spotkałaś kiedyś jego wuja ze strony matki lub ze strony ojca? Otóż nie. Któż chciałby połowiczny ślub z połowicznym weselem? Nigdy nie wydam córki za mąż za takiego chłopaka.

Pochodzenie Saluma i jego ubóstwo, wydają się stanowić powody, dla których związkowi młodych sprzeciwia się Mzee Isa. Małżeństwo swojej córki z mężczyzną, któremu brak społeczno-ekonomicznych atutów, łączy on jednoznacznie z utratą swojej pozycji społecznej, wyrażanej jako *heshima*. Taką argumentację Mzee Isa przedstawia również do wiadomości Salumowi. W rozmowie z młodzieńcem, powołuje się on także na tradycję i prawa zwyczajowe (*heshima za desturi*), zrównując je ze swoim indywidualnym honorem, a tym samym, próbując nadać większy autorytet swojemu głosowi (s. 14).

W istocie bowiem, prawdziwą przyczyną, dla której Mzee Isa odrzuca kandydaturę Saluma na męża dla swojej córki, jest fakt, iż jest on biologicznym ojcem młodzieńca. Uprzywilejowana pozycja społeczna i ekonomiczna, w której znajduje się Mzee Isa pozwalają mu manipulować pojęciem honoru oraz moralności na swoją korzyść. W trakcie trwania sztuki Mzee Isa rozpaczliwie stara się uciszyć wszelkie krytyczne głosy postaci kobiecych, deprecjonując ich znaczenie i podważając wiarygodność. Przedstawia tym samym wypowiedzi kobiet jako nieracjonalne, bezsensowne, a nawet niebezpieczne. Próby odzyskania podmiotowości przez swoją córkę Rukię i możliwości decydowania o swoim życiu określa jako nonsens (*upuuzi*), i szaleństwo (*wazimu*) (s. 10). Ponadto, potencjalne wyjawienie prawdy przez Mamę Salum ujmuje jako celowe wprowadzanie chaosu (*fujo*) (s. 17).

5. Honor, moralność i seksualność: krytyka społecznego dyskursu dotyczącego *heshima* w dramacie

W omawianej sztuce głosy postaci kobiecych zostają uprzywilejowane i podniesione do rangi autorytetów moralnych. Bohaterki kwestionują niesprawiedliwość społeczną oraz demaskują patriarchalną ideologię, która manipuluje pojęciami honoru i moralności. Indywidualny honor i społeczne uznanie, do którego ustawnie odnosi się Mzee Isa nie są wynikiem przestrzegania odpowiednich zasad

moralnych przez bohatera. Wynikają z płci i wieku, a także jego ekonomicznej pozycji i krytykowane są jako patriarchalny przywilej.

Młoda Rukia podejmuje próby zbuntowania się przeciwko ojcu, łamiąc nałożony przez niego zakaz spotykania się i rozmawiania z Salumem. Przedkłada tym samym własne szczęście nad niesprawiedliwe według niej i krzywdzące normy obyczajowe. Próbując odzyskać swoją podmiotowość i autonomię, Rukia staje się jeszcze bardziej radykalnym głosem sprzeciwu i krytyki, gdy kwestionuje owe normy i przedstawia je jako służące jedynie wąskiej, uprzywilejowanej grupie mężczyzn:

RUKIA: (...) „Heshima yangu, heshima yangu”. (...) Ni heshima gani ipatikanayo katika kumkatalia furaha kijana mzuri, mwenye tabia nzuri na moyo wa imani, eti kwa sababu ni mwana haramu. Ni kosa la nani Salum kutokujua baba yake? Ni kosa la nani mama yake Salum kuzaliwa peke yake, (...) Sherehe ya harusi ni heshima kuliko furaha ya maisha ya binadamu asiye na kosa. (...) Hivyo hizi heshima ni za wazee tu? (Heshima yangu, s. 10)

RUKIA: „Mój honor, mój honor.” (...) Cóż to za honor, który dostaje się zabierając szczęście dobremu młodzieńcowi, o dobrym charakterze i sercu pełnym wiary. Tylko dlatego, że jest nieślubnym dzieckiem. Kto jest winny temu, że Salum nie zna swojego ojca? Czyja to wina, że matka wychowywała go sama (...) Wesele ważniejsze jest od szczęścia człowieka, który przecież nie jest niczemu winny. (...) Czy szacunek przysługuje tylko starszym mężczyznom?

Ostateczny głos sprzeciwu należy jednak do Mamy Salum, która w końcowym akcie konfrontuje się z Mzee Isą i publicznie oskarża go nie tylko o skrajny egoizm, ale również o hipokryzję. Mężczyzna przychodzi do niej, aby upewnić się, że nie zdradzi ona łączącej ich tajemnicy, powołując się na wartość swojego społecznego autorytetu i honoru, na co bohaterka reaguje gniewem i cynicznym śmiechem:

MAMA SALUM: (Akicheka.) Wasema juu ya heshima saa hizi. Heshima unajua wewe. Mimi sijui hata siku moja. Miaka yote hii nimeishi kwenye aibu ya kuwa na mtoto asiye na baba. Heshima yangu uliivunja wewe zamani sana. (Heshima yangu, s. 17–18)

MAMA SALUM: (Śmiejąc się.) Dzisiaj prawisz mi o honorze. Ty wiesz czym on jest? Ja nie zaznałam szacunku ani jednego dnia. Przez te wszystkie lata żyłam ze wstydem, ponieważ moje dziecko nie ma ojca. Już dawno temu odebrałeś mi mój honor.

Mama Salum decyduje się ostatecznie publicznie wyjawić sekret, który definiował znaczą cześć jej dorosłego życia, a zarazem życia jej syna Saluma. Wyznanie Mamy Salum odsłania przyczyny jej wieloletniego milczenia, które jak się okazuje, zostało wymuszone groźbami Mzee Isy, a także spowodowane strachem o życie jej syna:

MAMA SALUM: Siwezi tena kubeba chungu huu moyoni mwangu. Nitakufa siku zangu bado. (...) Zamani ulinitishia kuniua basi nikanyamaza nikiogopa kuwa nikifa nani ayanitunzia mwanangu Salum. Lakini leo nitaogopa nini? Hata ukiniua mimi ni mzee sihitaji cha zaidi kwenye maisha na mwanangu niliyeishi kwa ajili yake ni mtu mzima anaweza kujiangalia. (...) Kwa hiyo siogopi kusema. (Heshima yangu, s. 19)

MAMA SALUM: Moje serce nie zniesie dłużej tej goryczy. Śmierć jest blisko. (...) Kiedyś groziłeś mi, że mnie zabijesz, więc milczałam drżąc o życie mojego dziecka. Kto zaopiekował by się Salumem gdybym umarła? Dzisiaj już się nie boję. Nie dbam o to, czy mnie zabijesz. Jestem już stara, nie potrzebuję niczego więcej od życia. Żyłam dla mojego syna. Teraz on jest dorosły i może się sam sobą zaopiekować. (...) Dlatego, już się nie boję.

Zabranie głosu przez Mamę Salum jest aktem odzyskiwania podmiotowości, a także utraconej godności. Bohaterka pchana silną emocją gniewu, odważnie konfrontuje się ze swoim oprawcą, – oskarżając go w istocie o brak honoru i moralności:

Kama ni heshima uliyoililia, mimi siifahamu. (...) Kama ni kudanganya watu na kutesa wengine ndiyo heshima unayoidhamiri wewe basi mimi leo niko tayari kuivunja mbali. Hakujua maana ya heshima toka mwanzo wala hujui sasa na sioni kwa nini ujidanganaye wewe pamoja na watu wengine kuwa una heshima ya kujivunia. (Heshima yangu, s. 19)

Nie znam honoru, którego się domagasz (...) Jeżeli twoim honorem jest oszukiwanie ludzi i prześladowanie innych, jestem gotowa odebrać ci ten honor. Nie rozumiałeś niegdyś czym jest honor i nadal nie pojmujesz jego znaczenia. Nie rozumiem czemu nadal okłamujesz samego siebie i innych, że masz jakiś honor, którym mógłbyś się chlępić.

Przełamując swoje wieloletnie milczenie, Mama Salum dokonuje aktu buntu wobec autorytetu Mzee Isy, a zarazem ideologii, która stoi za jego pozycją władzy. Zrzucając z siebie społecznie nałożony na nią wstyd i hańbę, kobieta obarcza nimi swojego prześladowcę – Mzee Isę, oskarżając go o obłudę i niegodziwość. Bohaterka rzuca wyzwanie retoryce patriarchalnej, odsłaniając również w jaki sposób kontroluje ona dyskurs społeczny, służąc w istocie jedynie tym, którzy mają władzę. W swoich wypowiedziach bohaterka zdaje się pytać: „Czym w istocie jest *heshima* i co ją definiuje? Kto jest nią nagradzany i na mocy jakich praw?” Końcowa mowa bohaterki jest tym samym zaproszeniem do krytycznej refleksji nad dominującymi ideologiami patriarchalnymi funkcjonującymi w celu marginalizacji kobiet.

Głos Mamy Salum kwestionujący samozwańczy autorytet Mzee Isy, oraz poddający w wątpliwość jego szlachetność i uczciwość, staje się w istocie głosem moralnego autorytetu, który podejmuje próbę ponownego zdefiniowania znaczenia pojęcia *heshima*.

6. Podsumowanie

Interpretacje oraz implikacje *heshima* – pojęcia publicznego szacunku oraz godności, w dramacie Peniny M. Mlamy, ukazane zostają w ich uwikłaniu w społeczno-kulturowe konstrukcje płci oraz klasy. Krytyce poddane zostają społeczne praktyki i retoryki patriarchalne, które zwalniają mężczyzn z odpowiedzialności za relacje seksualne, jednocześnie dyscyplinując kobietą seksualność i to ją publicznie podporządkowując moralnej ocenie. Penina M. Mlama kreśli jednak alternatywny

dyskurs opisujący kategorie honoru i moralności, oddając głos dyskryminowanym postaciom kobiecym.

Zakończenie sztuki pozostaje otwarte, nie wiemy bowiem jak potoczą się dalsze losy Rukii i Saluma, a także Mzee Isy. Publiczność otrzymuje jednak rozwiązanie tragicznej sytuacji, w której znajduje się Mama Salum – kobieta obdarta z honoru, podwójnie marginalizowana przez społeczeństwo ze względu na swoją sytuację ekonomiczną oraz ze względu na bycie samotną matką. Rozwiązaniem proponowanym w dramacie jest odzyskanie głosu przez kobietę, a tym samym odzyskanie godności i sprawczości w kreowaniu własnego życia.

Sposób w jaki autorka prowadzi zakończenie wskazuje na uprzywilejowanie głosów postaci kobiecych, a zarazem przedstawienie ich w pozycji moralnego autorytetu. Rzeczywiste znaczenie *heshima* prezentuje bohaterka wcześniej uciśniana za pomocą przemocy, pozbawiana szacunku, a wraz z nim wiarygodności. Tym samym kreuje ona alternatywne dla dominujących dyskursy odnoszące się do moralności i autorytetu.

Bibliografia

- Balisidya, Mattered M.L. 1982. „The image of the woman in Tanzanian oral literature: a survey”. *Kiswahili* 49/2: 1–33.
- Balisidya, Mattered M.L. 1987. „The construction of sex and gender roles in Penina Muhando’s works”. *Kiswahili* 54/1: 34–49.
- Blommaert, Jan. 2014. *State ideology and language in Tanzania*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Decker, Corrie. 2010. „Reading, Writing, and Respectability: How Schoolgirls Developed Modern Literacies in Colonial Zanzibar”. *International Journal of African Historical Studies* 43/1: 89–114.
- Fair, Laura. 2001. *Pastimes and Politics. Culture, Community, and Identity in Post-Abolition Zanzibar: 1890–1945*. Athens/Ohio: Ohio University Press.
- Falola, Toyin, Rebeka Gower i Steven Salm. 1996. „Swahili Women since the Nineteenth Century: Theoretical and Empirical Considerations on Gender and Identity Construction”. *Africa Today* 43/3: 251–268.
- Kresse, Kai. 2007. *Philosophising in Mombasa: Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Krüger, Marie. 1998. „Negotiating gender identity and authority in the plays of Penina Muhando and Ari Katini Mwachofi”. *AAP* 55: 53–71.
- Lihamba, Amandina. 1994. „Theatre and Political Struggles in East Africa”. W: E. Osaghae (red.), *Between State and Civil Society in Africa*. Senegal: African Books Collective. 196–217.
- Lihamba, Amandina. 2004. „Tanzania”. W: M. Banham (red.), *A History of Theater in Africa*. Cambridge/New York: Cambridge University Press. 233–247.
- Lihamba, Amandina, Fulata L. Moyo, M.M. Mulokozi, Naomi L. Shitemi i Saida Yahya-Othman (red.). 2007. *Women writing Africa: An Eastern Region*. New York: The Feminist Press in the City of New York.

- McMahon, Elisabeth. 2006. „‘A Solitary Tree Builds not’: *Heshima*, Community and Shifting Identity in Post-Emancipation Pemba Island”. *International Journal of African Historical Studies* 39/2: 97–219.
- Middleton, John. 1992. *The World of the Swahili. Mercantile Civilization*. New Haven, London: Yale University Press.
- Mlama, Penina Muhando. 1974. *Heshima yangu*, Nairobi: East African Publishing House.
- Mlama, Penina Muhando. 1991a. *Culture and Development. The Popular Theater Approach in Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.
- Mlama, Penina Muhando. 1991b. „Women’s Participation in ‘Communication for Development’: The Popular Theater Alternative in Africa”. *Research in African Languages* 42/3: 41–53.
- Mule, Katwiwa. 2004. „Theater and Development: Modern East African Women Playwrights and Critique of Development”. *Kiswahili* 67: 49–80.
- Pouwels, Randall. 2000. „The East African Coast, c. 780 to 1900 c.e.”. W: N. Levtzion i R. Pouwels (red.), *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press. 251–273.
- Romańczuk, Izabela. 2010. „Taarab – kobiece głoś na Zanzibarze”. W: C. Kozera (red.), *Przegląd Afrykanistyczny*, t. 3. Warszawa: Katedra Języków i Kultur Afryki UW. 66–72.
- Romańczuk, Izabela. 2012. „Obalony ‘posąg kobiety’ w twórczości dramatycznej Peniny Muhando Mlamy”. W: L. Łykowska (red.), *Role społeczne płci w Afryce Subsaharyjskiej*. Warszawa: Katedra Języków i Kultur Afryki UW. 149–166.
- Swartz, Marc J. 1988. „Shame, culture, and status among the Swahili of Mombasa”. *Ethos* 16/1: 21–51.

Postacie kobiece w suahilijskich „opowieściach zmyślonych” z XIX wieku¹

IWONA KRASKA-SZLENK

1. Wstęp: *hadithi* i teatr jednego aktora

Udokumentowana zabytkami piśmiennymi historia literatury suahili sięga XVII wieku, choć archaiczny język niektórych tekstów sugeruje, że mogły powstać wcześniej. Spośród różnych gatunków literackich Suahilijszczycaj najwyżej cenili poematy o charakterze religijnym bądź epickim i te dzieła, liczące zwykle setki, a niekiedy nawet tysiące strof², utrwalane były na papierze, a biorąc pod uwagę nietrwałość tego materiału w klimacie Afryki Wschodniej, poddawane były następnie wielokrotnemu przepisywaniu przez kopistów. Z gatunków prozatorskich zapisywano kroniki miast-państw, traktowane jako kulturowo ważne „historie prawdziwe” (suah. *habari*, w dosłownym tłumaczeniu ‘wiadomości’), które jednak wbrew swej nazwie zawierały niekiedy treści fikcyjne, a nawet ludyczne. Większość innych utworów, zarówno poetyckich, jak i prozatorskich funkcjonowała w tradycji ustnej, choć należy zaznaczyć, że podział na literacką tradycję piśmienną i ustną nigdy nie był ostry (por. Kraska-Szlenk 2015). Do typowych utworów oratory należą, między innymi, klasyczny wiersz *shairi* (l. mn. *mashairi*), liczne formy pieśni *nyimbo* (l. poj. *wimbo*), a także różnego rodzaju narracje prozą, nazywane ogólnym terminem *hadithi* (l. poj. i l. mn.), a niekiedy rozróżniane za pomocą bardziej szczegółowych terminów, np. *ngano* ‘bajka lub baśń’, *hekaya* ‘facecja, żartobliwe opowiadanie’, *kisa* ‘krótkie opowiadanie’ (por. Rollins 1983).

Niektóre *hadithi* zawierały treści historyczne, legendarne lub mityczne, ale znakomita większość to *hadithi za kubuni* ‘opowieści wymaginowane’ zwane też *hadithi za uongo* ‘opowieściami kłamliwymi’. Jednakże zarówno w przeszłości,

¹ Badania do artykułu częściowo finansowane ze środków Narodowego Centrum Nauki, grant nr 2018/31/B/HS2/01114.

² Najdłuższy zachowany poemat to pochodzący z połowy XIX wieku *Uteni wa Ras al-Ghul* ‘Poemat o głowie demona’ autorstwa Sheikha Mgeni bin Faqih, który liczy 4360 czterowersowych strof. Więcej o tradycyjnej literaturze suahili w: Ohly (1972, 1985), Kraska-Szlenk (2015).

jak i obecnie, w kulturze suahili panuje silne przekonanie, że „historie zmyślone” (mimo ich ewidentnych „kłamstw”), zawierają szczerą prawdę o życiu (por. Brower 2010, Senkoro 2016). Myśl ta znajduje odzwierciedlenie nawet w niektórych formułach końcowych tego typu narracji, jak np. *Na hadithi yangu imeishia hapa. Uongo niachieni, ukweli chukueni* ‘I tutaj kończy się moja opowieść. Kłamstwo mi zostawcie, prawdę weźcie ze sobą’ (Senkoro 2016: xiv). Naturalnie każdy ze słuchaczy mógł odnaleźć inną „prawdę” w opowiadanej historii, w zależności od swojego wieku, płci, doświadczeń życiowych i wielu innych czynników. Proste „prawdy” w formie morału zawarte były w krótkich opowieściach przeznaczonych głównie dla dzieci, podczas gdy w dłuższych utworach mogły mieć charakter bardziej wysublimowanej porady moralnej czy myśli filozoficznej. Jednakże wbrew powszechnej opinii, nie wszystkie *hadithi* cechuje dydaktyzm (por. Njozi 1998); wiele z nich służyło i nadal służy przede wszystkim rozrywce, mając walory głównie estetyczne. W takich utworach „prawda”, którą narrator pozostawiał słuchaczom, niekiedy wyrażona w formie ironii, mogła być przyczynkiem do refleksji nad ludzką naturą i egzystencją, ale mogła też w zabawny sposób potwierdzać istniejące stereotypy, lęki i uprzedzenia. Można też przypuszczać, że w patriarchalnej strukturze społeczności Suahili niektóre typy ustnych narracji, poza ich rolą ludyczną i relaksacyjną, pełniły funkcje terapeutyczne, zwłaszcza w przypadku kobiet będących w sytuacji systemowej opresji, pozbawionych równych praw³ i możliwości działania, nie tylko w kwestiach publicznych, ale nawet osobistych. Jak pisze Romańczuk, w przypadku kobiety, „[o] jej przeznaczeniu i życiu decydowali, odpowiednio, Allah, prorok Muhammad, ojciec, matka, a w końcu mąż (2015: 60). Ten aspekt oratory najwyraźniej przejawia się w lirycznych pieśniach tworzonych i wykonywanych przez kobiety (Balisidya 1982, Romańczuk 2015), ale ich głos wybrzmiewa również w opowieściach prozatorskich, choć w tym przypadku autorstwo kobiet jest mniej jednoznaczne. W patriarchalnej kulturze stan napięcia między dwiema płciami stanowił również zagrożenie dla poczucia męskości, co także znajduje odzwierciedlenie w suahilijskich *hadithi*. Dla przykładu, motyw niewiernej żony wpisuje się w lęki odczuwane przez mężczyzn, ale stanowi zarazem kobiecą fantazję i swego rodzaju „broń” przeciwko opresyjnemu systemowi poligamii i męskiej władzy.

W niniejszym artykule skoncentrowano się na konstrukcji postaci kobiecych i relacji damsko-męskich w opowieściach przeznaczonych zasadniczo dla audytorium osób dorosłych. W zależności od formy, objętości i nastroju utworu, protagonistki prezentują różnorodne typy zachowań i charakterów, zarówno pozytywnych, jak i negatywnych. Niektóre postaci nakreślone są grubą kreską, odzwierciedlając stereotypowe myślenie o kobiecie i o mężczyźnie. Krótkie i zabawne *visa* i *hekaya* wyśmiewają, rzekomo wszechobecne, przywary przypisywane kobietom. Z kolei

³ Typowym przykładem nierówności mogą być prawa do zawierania i rozwiązywania związku małżeńskiego i dziedziczenia.

w przypowieściach i dłuższych utworach o charakterze baśniowym sylwetki kobiece zbudowane są z większą precyzją i niejednokrotnie uosabiają pożądany ideał. W wielu suahilijskich *hadithi* zaznacza się wyraźnie patriarchalny charakter stosunków społecznych, z dominującą rolą męża w rodzinie i uprzywilejowaną pozycją mężczyzn w różnych aspektach życia publicznego. Niektóre z opowieści mają ewidentny wymiar dydaktyczny, forsując model posłusznej, podporządkowanej mężczyźnie kobiety. Jednak konstruowane sylwetki męskie i kobiece są niezwykle różnorodne i często dalekie od takich stereotypów. Równomiernie, ze względu na obie płcie, przedstawia się obraz wad i zalet. W niektórych historiach kobiety cechuje zły charakter i głupota, a mężczyznę wielkoduszność i mądrość, w innych bywa zupełnie na odwrót. Bogactwo konstruowanych postaci kobiet odzwierciedla też różnorodność kobiecych doświadczeń związanych z pochodzeniem, miejscem zamieszkania, stanem społecznym i majątkowym. Jak podkreśla Romańczuk (2015), analizując postaci kobiet w innych gatunkach literatury suahili, kobiety Suahili nigdy nie stanowiły homogenicznej grupy o wspólnym doświadczeniu. Inne warunki życia i pożądane cechy określały wysoko urodzone mieszkanki „kamiennych miast”, a inne – proste kobiety z terenów wiejskich czy niewolnice. Te różne doświadczenia kształtujące wielość „kobięcych tożsamości” odbijają się w konstrukcji bohaterów literackich, co znajduje potwierdzenie również w tekstach suahilijskich *hadithi*.

Materiał do analizy pochodzi z antologii tekstów zebranych w XIX wieku przez badaczy europejskich: brytyjskiego duchownego i biskupa Zanzibaru Edwarda Steere’a (Steere 1870) oraz badaczy niemieckich: misjonarza Carla G. Büttnera (Büttner 1892, 1894) i językoznawcy Carla Veltena (Velten 1907). Te historyczne i niezwykle cenne dla badań suahilijskiej oratory zbiorów zawierają jednak wyłącznie warstwę tekstową. „Zapisana oralność” (por. Ong 2015, Schipper 1989) pozwala śledzić fabułę, ale nie przekazuje bogactwa artystycznego całego aktu performatywnego, który ma miejsce w przypadku rzeczywistej sytuacji opowiadania przez narratora i reagującej nań publiczności. Z tego względu warto choć w zarysie usytuować suahilijskie *hadithi* w kontekście kulturowym, jako wydarzenia o charakterze artystycznym i społecznym.

W niektórych regionach świata sztuka opowiadania miała charakter publiczny i profesjonalny, jak na przykład w bliższej nam geograficznie Turcji, gdzie *meddahowie* snuli swe opowieści w lokalach kawiarni, pobierając niewielkie napiwki od klientów. Również w Afryce znajdujemy miejsca, gdzie istnieli profesjonalni opowiadacze, jak *grioci* w Afryce Zachodniej i poeci dworscy w królestwie Rwandy, w kraju Hausa czy Zulu (Finnegan 1977, 2012). Społeczność Suahili nie wykształciła klasy zawodowych opowiadaczy; wręcz przeciwnie, sztuką tą zajmowano się z zamiłowaniem i powszechnie, niezależnie od takich kryteriów jak płeć czy klasa społeczna. Wyraźnie pokazują to wspomniane zabytki literatury ustnej spisane w XIX i na początku XX wieku, których narratorzy wywodzili się i z grup uprzywilejowanych, i z ludu. Dla przykładu, w antologii Steere’a

(1870) znajdujemy historie opowiedziane przez znamienitych szejchów, jak i przez kucharza. Również publiczność miała charakter demokratyczny dzięki temu, że akt opowiadania odbywał się w przestrzeni prywatnej, gdzie audytorium stanowiły całe rodziny, włączając doń kobiety i dzieci, a także znajomi z sąsiedztwa i inni goście.

Naturalnym miejscem dla suahilijskiego teatru jednego aktora była przydomowa weranda zwana *baraza*, choć równie dobrze słuchacze mogli zebrać się wokół rozpalonego wieczorem ogniska. Od samego początku do ostatnich chwil performer nawiązywał żywy kontakt z publicznością, wykorzystując do tego celu cały szereg skonwencjonalizowanych formuł początkowych i końcowych oraz pytań wtrącanych w trakcie opowiadania (por. Kraska-Szlenk 2015). Stosował też wiele „efektów specjalnych”, takich jak odpowiednia mimika, gestykulacja i ruch sceniczny, a w warstwie językowej użycie modulacji głosu, licznych ideofonów dodających ekspresji, a także częstych powtórzeń fraz lub większych fragmentów tekstu, co nadawało opowieści swoisty rytm. Niektóre kwestie mogły mieć też formę pieśni. Ten żywy przekaz i interakcja z publicznością nie są naturalnie w żaden sposób odnotowane w tekstach spisanych na papierze. Wręcz przeciwnie, pozbawiona tych wszystkich środków „zapisana oralność” może sprawiać wrażenie tekstu artystycznie ubogiego, a niekiedy nawet mało zrozumiałego, jak w przypadku czarnego humoru czy ironii. Jedyne co obserwujemy w zapisanych *hadithi* to typowe cechy tekstów oralnych (por. Finnegan 1977, Ong 2015, Schipper 1989), takie jak, m.in., ikoniczny szyk zdań i chronologiczny ciąg zdarzeń w tekście, mnogość wyrażeń o charakterze addytywnym czy skąpość opisów⁴. Aby właściwie ocenić tego rodzaju teksty, czytelnicy muszą więc użyć swojej wyobraźni i umiejscowić je w kontekście performance’u, dopowiadając to, co niewidoczne. Możemy wyobrazić sobie dziewiętnastowieczny performance korzystając z dostępnych nam dzisiaj środków przekazu, w których obserwujemy podobne techniki narratorskie u współczesnych opowiadaczy.

Grabowska (2017) omawia aspekt interakcji pomiędzy narratorem a słuchaczem na przykładzie historyjki prezentowanej w cyklu *Vunja Mbavu*⁵ w kanale NTV Kenya. Fabuła opowieści przypomina znaną bajkę o złotej rybce, tyle że spełniającym życzenia jest uwolniony z butelki dżin. Oprócz opowiadającego, w programie uczestniczy jeden słuchacz, z którym narrator nawiązuje interakcję. W czasie trwającej niecałe sześć minut opowieści, narrator moduluje głos, naśladując sposób mówienia różnych postaci, używa wielu ideofonów, żywo gestykuluje i cały czas nawiązuje więź ze słuchaczem. Nie tylko utrzymuje z nim kontakt wzrokowy, ale jedenaście razy zwraca się do niego po nazwisku i piętnaście razy dotyka jego ramienia lub kolana. Słuchający aktywnie uczestniczy w procesie opowiadania, wyrażając oznaki zdziwienia, dopowiadając niektóre słowa, wtrącając wyrażenia o charakterze fatycznym. W sumie z jego strony ma miejsce aż czterdzieści dziewięć

⁴ Przykłady stylu oralnego w literaturze suahili znaleźć można w Kraska-Szlenk (2015).

⁵ Tytuł audycji można przetłumaczyć jako ‘pękaj ze śmiechu’.

reakcji werbalnych. Powstała więc między narratorem i słuchaczem utrzymuje się aż do końca i nie burzy jej zaskakująca puenta historyjki, a wręcz przeciwnie, daje ona okazję do wyrażenia wspólnej radości. Słyszac, że dzin zamienił męczyznę w czekoladę (jego ostatnim życzeniem było, aby pragnęły go wszystkie kobiety), w wyniku czego został po kawałeczku zjedzony, słuchacz wybucha nieopanowanym śmiechem, któremu wtóruje opowiadający.

W dzisiejszych czasach zwyczaj opowiadania *hadithi* na werandzie i przy ognisku praktycznie już nie istnieje, choć badacze literatury ustnej, niekiedy przy użyciu współczesnych technik nagrywania, nadal zbierają opowieści przekazywane im „na zamówienie”; trafiają one później do zbiorów książkowych i radiowych audycji dla dzieci (por. Brower 2010, Senkoro 2016). Jak pokazuje przytoczony powyżej przykład historyjki o dzinie spełniającym życzenia, funkcjonują też *hadithi* przeznaczone dla odbiorców dorosłych. Według Mutembei (2017), narracje należące do typowych gatunków literatury ustnej cieszą się w istocie dużą żywotnością w przeróżnych nowoczesnych środkach przekazu i dzięki programom takim jak Whatsapp trafiają do rzeszy odbiorców nie tylko we Wschodniej Afryce, ale do suahilijskich diaspor na całym świecie. Niekiedy otrzymują nową formę, w której tekst wzbogacony jest o elementy dźwiękowe bądź wizualne (rysunek, ikonki), mogą też zawierać elementy filmowe. Fabuła zawarta w historyjce może być bardzo współczesna – przykład przytoczony przez Mutembei (2017) to podróż autobusem z fikcyjnego miasta „Zwycięzców” do miasta „Mających Nadzieję”, jednak w dużym stopniu nawiązują one do tradycji w formie i stylu. Mimo iż pozornie w akcie „opowiadania” nie uczestniczy publiczność, czytelnicy mają możliwość dodawania własnych komentarzy i innych nowych treści tekstowych czy audio-wizualnych, modyfikując oryginał i tworząc w ten sposób nową opowieść, jednocześnie uczestnicząc w sytuacji „dialogu”, charakterystycznego dla tradycyjnego performance’u.

Na koniec tego wstępu warto wspomnieć, że zarówno w przypadku *hadithi* opowiadanych dawniej, jak i ich współczesnych korelatów, ważne miejsce zajmuje intertekstualność. Sam akt performatywny stanowi twórczą interpretację tekstu i sposobów jego wcześniejszych prezentacji przez innych narratorów, do których każdorazowy nowy performance nawiązuje, ale w sposób niedosłowny. W samej fabule intertekstualność widoczna jest na wiele różnych sposobów. Najwyraźniej widać to w przypadku parodii, kiedy pewien motyw zaświadczony w wielu tekstach *hadithi* zostaje żartobliwie potraktowany w innej historii. Przykładem może tu być humorystyczne wykorzystanie figury proroka Musy (Mojżesza), występującego zwykle w roli szanowanego rozjemcy bądź opiniotwórcy, w zabawnej historyjce o wiarołomnej żonie (por. sekcję 2). To właśnie znajomość innych tekstów z „poważną” rolą tego bohatera sprawia, że tutaj jego osoba nabiera cech komicznych, a wymowa historyjki ma akcent ironiczny. Intertekstualność rozumiana jako twórcze przetwarzanie tekstów i tworzenie nowych sprawia, że wśród suahilijskich *hadithi* znajdujemy wiele wariantów tych samych opowieści,

jak też całe cykle historii opierających się na tym samym motywie bądź postaci bohatera. W szerszym znaczeniu, intertekstualność wymaga interpretacji tekstu w zależności od szeregu czynników społeczno-kulturowych, bez których sens danej historii może być nawet nieczytelny.

2. Kłamliwe rozpustnice

Kultura popularna lubi operować stereotypami, w których zawiera się również wizerunek każdej z płci. W tradycyjnych suahilijskich *hadithi* sprzed ponad wieku znajdujemy mnóstwo schematycznych postaci, w których kobiece wady zwielokrotnione są do niebotycznych rozmiarów, niespotykanych w realnym życiu. Jedną z najbardziej popularnych antybohatek takich historyjek, na ogół krótkich i zabawnych, a niekiedy ironicznych, jest niewierna żona.

W wielu opowieściach suahili zła natura kobiety przeciwstawiona jest dobremu charakterowi mężczyzny, co ilustruje poniższa historia o słabej kobiecie (*Hadithi ya mwanamke dhairu*, Velten 1907: 1–2).

Król, usłyszawszy, że wśród jego poddanych istnieje wyjątkowo kochająca się para małżeńska, zaczyna kusić męża obietnicą nowej, piękniejszej żony i bogatych prezentów, pod warunkiem, że ów zabije swoją obecną żonę. Mężczyzna po początkowej odmowie ostatecznie przystaje na propozycję, ale w umówionym dniu odpowiada królowi, że nie był w stanie wywiązać się z umowy. Wtedy król wzywa żonę proponując jej to samo. Ta bez wahania zabija męża i przychodzi do króla po nagrodę. Zamiast nagrody spotyka ją pouczenie i kara śmierci.

Cnotliwy, kochający mąż skonfrontowany z niewdzięczną i wiarołomną żoną jest również bohaterem popularnej historii, która w zbiorze Veltena pojawia się pod tytułem *Hadithi ya kigwe* ‘Historia o naszyjniku’ (Velten 1907: 90–92). Pewien mąż tak bardzo kochał swoją żonę, że kiedy umarła, położył się obok niej w grobie, każąc pochować się razem z nią, ale nikt z uczestników pogrzebu nie śmiał wykonać tego niecodziennego polecenia. Zasięgnięto więc opinii samego króla, który przychylił się do prośby zainteresowanego i mężczyznę zakopano w grobie razem z żoną. Wtedy Bóg postanawia wynagrodzić go darem życia, dzieląc równo trzydzieści lat, które miał jeszcze przed sobą mężczyzna, pomiędzy oboje małżonków, każdemu po piętnaście lat. Przekazuje też piękny naszyjnik jako dar od męża dla żony. Kiedy małżonkowie znajdują się znów wśród żywych, dobry mąż udaje się do miasta, by kupić dla żony ubranie i prosi, by ona poczekała na niego przy drodze. Tymczasem zjawia się na koniu syn króla i bez najmniejszych oporów ze strony kobiety zabiera ją do siebie i poślubia. Poprzedni mąż, nie zastawszy żony, samotnie wraca do miasta. Niedługo potem wezwany zostaje do robót murarskich w domu królewicza. Widząc tam swą byłą żonę zaczyna się śmiać, ale nie wyjaśnia powodu swego rozbawienia. Wreszcie obaj mężczyźni spisują umowę, która

stwierdza, że jeśli murarz zobaczy w domu królewicza coś, co do niego należy, będzie miał prawo to zabrać. Murarz zdejmując naszyjnik z szyi swej byłej żony, a ta pada martwa na ziemię. W końcu wyjaśnia królewiczowi całe zdarzenie, ożywia kobietę, zakładając jej z powrotem naszyjnik i zabiera ją do domu. Nieco inną wersję tej historii znajdujemy w antologii Büttnera (1894: 92–95). Tu rolę posłańca Boga, a również sędziego przejmują prorok Musa (Mojżesz), a postać kobieca przedstawiona jest w jeszcze gorszym świetle; inne jest też zakończenie historii: wiarołomna kobieta wraca do świata umarłych, a mężczyzna bierze sobie cztery nowe żony. Jak zauważa Njozi (1998) omawiając wersję Büttnerowską, historyjka ta ma w istocie charakter ironiczny, co potwierdza niespójność pomiędzy wyrażoną opinią, że kobiety są złe, a działaniem protagonistów. Mimo iż prorok Musa bardzo niepochlebnie wypowiada się o kobietach, jednocześnie namawia mężczyznę do zawarcia kolejnych związków; ten zaś w rezultacie bierze sobie aż cztery nowe żony naraz.

W opowieściach suahili przewrotność kobiet nie zna granic, co ilustruje historyjka o znamienym tytule ‘Podstępny kobiet’ (*Hila za wanawake*, Velten 1907: 48–51). Nie dość, że kobieta wykrada się nocą z domu, by spotkać się z kochankiem, przyłapana przez męża odwraca sytuację, wmawiając niewierność jemu. Kiedy on nie chce wpuścić jej nad ranem do domu, oddała się, grożąc pozorowanym samobójstwem. Mąż, poruszony wyrzutami sumienia, udaje się na poszukiwanie żony. Ta jednak ukryła się w pobliżu domu i cichcem wślizguje się do środka. Zaryglowawszy drzwi, ona staje się panią sytuacji. Kiedy mąż wraca po bezowocnych poszukiwaniach, żona przez drzwi pyta: *Watoka wapi alfajiri yote hii? Hii ndio kazi yako, kwenda kulala nje, kunacha mimi, mkeo, peke yangu ndani?* ‘Skądże to powracasz skoro świt? Takie to są twoje sprawki: spać poza [domem] i zostawiać mnie, twoją żonę, samą [w domu]?’ Mąż usiłuje się bronić, ale nie jest w stanie przegadać żony ani tym bardziej udowodnić jej przewrotności. W rezultacie sprawę małżonków rozsądza arbitraż dwóch przedstawicieli starszyny. Ich zdaniem dowody niezbitnie świadczą przeciw mężowi, który musi małżonkę przeprosić i dodatkowo wynagrodzić jej krzywdę prezentami. Historyjka kończy się sentencjonalnym stwierdzeniem: *Akajua yule mwanamume, kama kweli waanawake wana hila* ‘I dowiedział się mężczyzna, że doprawdy kobiety mają [swoje] podstępny’.

Gdyby wierzyć suahilijskim opowieściom, kłamliwość kobiet jawi się nie tylko jako cecha właściwa im z natury, ale jest dodatkowo wyćwiczona dzięki pobieraniu nauk u innych kobiet. Ilustruje to historia staruszki, która uczyła kobiety kłamać (Velten 1907: 68–70). Zaproszone do niej na przyjęcie kobiety poczęstowane zostają potrawą *uji*, ale znajdują w niej piasek. Podejrzanie natychmiast pada na gospodynię, która jako jedyna miała dostęp do kuchni. Jednak staruszka zaprzecza, płacząc łzami tak rzewnymi, że inne kobiety zaczynają płakać razem z nią. A wtedy staruszka przyznaje się do niegościnnego postępku, który był pokazową aranżacją, a młode dziewczęta otrzymują poradę życiową:

Na sasa mkenda majumbani kwenu, iwapo mmetembea nje na mwanamume mwingine, mume ao mwandani akikuuliza ‘umezini leo?’ – kataa; na iwapo amelishika neno hilo – lia, ataingiwa na huruma, akubembeleze (Velten 1907: 68–70).

‘A teraz kiedy wrócicie do swoich domów, jeśli zdarzy się, że spotkacie się z innym mężczyzną, a wasz mąż lub przyjaciel zapyta ‘czy byłaś dziś niewierna?’ – zaprzecz, a jeśli będzie nadal przy tym obstawał, rozplacz się, a on poczuje litość i będzie cię uspokajał.’

W króciutkiej, ale wymownej historyjce o kobiecie, która chciała rozwodu bez powodu (Velten 1907: 13–14), wiarołomstwo przedstawione jest w połączeniu z inną stereotypową „wadą” kobiet, a mianowicie nadmierną ciekawością. Młoda żona pragnie dowiedzieć się, co rozbawiło męża w czytanej przez niego lekturze. On jednak nie chce tego wyjawić, mimo iż zaśmiewa się do rozpuku. Niezadowolona żona straszy rozwodem, ale werbalizuje swoją groźbę w łagodny sposób, dostosowując ją do muzułmańskiego prawa rozwodowego, stawiającego kobietę w roli całkowicie bierniej: *usiponambia utanacha* ‘jeśli mi nie powiesz, zostawisz mnie’ (tj. ‘zostaw mnie, rozwiedź się ze mną’). Słowa żony nie robią na mężu żadnego wrażenia; wręcz przeciwnie, postanawia wystrychnąć ją na dudka. Następnego dnia wyrusza w podróż mówiąc, że poszuka tego, co go rozbawiło. Następnie mężczyzna prosi przyjaciela, by spróbował uwieść jego żonę, a kiedy ona się zgodzi, ma ją sprowadzić na statek, na którym on będzie czekał. Oczywiście wiarołomna kobieta natychmiast zgadza się zdradzić męża. Sprowadzona podstępem na statek, zostaje skonfrontowana ze swoim przemyślnym małżonkiem, który oświeca ją, że śmiał się z takiej właśnie historyjki, a teraz, wedle jej własnego życzenia, może ją zostawić. Żona prosi o wybaczenie i jasne jest, że już więcej o nic męża pytać nie będzie. W wersji przytoczonej przez Veltena, nierówność płci oraz męski dydaktyzm skierowany w stronę słabszej płci kobiecej dodatkowo podkreśla imię głównego bohatera *Musa*, nawiązujące do Mojżesza, będącego uosobieniem mądrości, podczas gdy małżonka bohatera pozostaje bezimienna.

W celu unikania pokus, wiele utworów suahili zawiera wątek bezwzględного posłuszeństwa wobec męża, a w szczególności zalecenie, by bez jego pozwolenia nie wychodziły z domu. Jeśli to zrobią, może je spotkać coś złego, jak w historyjce o młodej dziewczynie, która wkrótce po zamążpójściu bez wiedzy męża wyrusza w odwiedzinach do ojca (Velten 1907: 96–98). Natychmiast ulega dziwnemu wypadkowi: nagle rozstępuje się ziemia i dziewczyna zapada się aż po ramiona. Nikt nie może jej uwolnić z tej pułapki, a ziemia staje się zbyt twarda, by łopaty mogły ją rozkopać. Wreszcie mąż dziewczyny udaje się do uczonego mędrca, który każe mu pomodlić się do Boga tymi oto słowami: *ya rabbi, makosa aliyoyafanya mke wangu nimemsamehe* ‘Boże, wybaczam mej żonie błędy, które popełniła’. Następnie zaleca, aby chwycił kobietę za rękę i pociągnął, a uwolni ją z pułapki. Tak też się dzieje.

Opowieści suahilijskie zarazem też wysmiewają mężów przesadnie izolujących swe żony w zamknięciu, gdyż nie ma takiego miejsca, w którym kobieta nie

mogłaby spotkać się z kochankiem i z którego nie zdołałaby uciec. Niewierna żona znajdzie najróżniejsze sposoby, by ułatwić sobie schadzkę, na przykład wyprawiając męża w podróż (Velten 1907: 33–35). W uniemożliwieniu zdrady nie pomogą nawet tak przemyślnie zabiegi, jak odosobnienie żony w domku zbudowanym na szczycie baobabu (Velten 1907: 40–44).

Niektóre narracje traktujące o sprawach damsko-męskich mają bardzo frywolny charakter, jak na przykład historyjka o młodzieńcu imieniem Nasibu⁶ (Velten 1907: 93–94). Otóż ten chłopiec, będący domokrażnym sprzedawcą sardynek, narzekał na brak powodzenia u kobiet, zrażonych do niego uporczywym zapachem ryb. Wreszcie znalazł na to sposób. Kupił czerwoną farbę i pomalował nią intymną część swojego ciała. Następnie przedziurawił *kanzu* w taki sposób, aby owa część mogła się „niechący” wysunąć podczas pertraktacji z kobietami na temat oferowanych przez niego ryb. Bardzo szybko uzyskał zaproszenie, aby po pracy odwiedzić jedną z kobiet w domu. A kiedy ta, w sytuacji intymnej, nie mogła się powstrzymać od zapytania o ten szczegół anatomiczny, odparł: *hii namna yangu peke yangu* ‘to jest moja cecha szczególna’. Wiadomość o niezwykłej cesze szybko dotarła do innych kobiet, a Nasibu na brak powodzenia więcej się nie uskarżał. Warto zauważyć, że odzwierciedlona w tej, jak i w innych opowieściach swoboda seksualna kobiet stoi w jawnej sprzeczności z rygorystycznymi normami regulującymi tę sferę życia w społeczności Suahili w dawnych czasach, ale też obecnie.

3. Strażniczki ładu społecznego

Wśród bohaterek suahilijskich *hadithi* znajdujemy też kobiety mądre i przedsiębiorcze, które potrafią zadbać o los swój i całej rodziny, a także przeciwstawić się woli swych męskich opiekunów, mężowi bądź ojcu.

W historii o sułtanie Majnunie⁷ (Steere 1870: 197–283), to żona sułtana swoją mądrą argumentacją przekonuje męża, by nie wyrzekł się synów, którzy zawiedli jego oczekiwania i nie upilnowali przed ptakiem dojrzewających na polu daktyli. Na uwagę zasługuje zwłaszcza umiejętne wprowadzenie do jej prośby o łaskę wążku honoru, tak istotnego dla muzułmanów:

[...] *siwakatae, mwenyi kukataa mwana hukataa mwana wa haramu, na wewe Sultani Majnuni, ukiwakataa watoto hawa, watu watawaambia waana wa haramu, na mimi mkeo sina uso kwa watu. Killa nitakapokwenda, katika ukumbi wa watu, sitaweza kuinua uso wangu kutazama watu pia, wake kwa waume, wangwana kwa watumwa, wadogo kwa wakubwa, wataniambia mimi kama nimezaa kwa haramu. Bassi wewe, Bwana, wapenda niambiwe maneno kama hayo na watu?* (Steere 1870: 245n.)

⁶ W swobodnym tłumaczeniu ‘Farciarz’.

⁷ W języku arabskim ‘Szalony’.

[...] nie wyrzekaj się ich. Własnego syna odtrąca się, kiedy jest bękartem, i jeśli ty, sułtanie Majnuni, odtrącisz swych synów, ludzie nazwą ich bękartami, a ja stracę szacunek (dosł. ‘twarz’) u ludzi. Wszędzie dokąd pójdę, u ludzi w salonach nie będę już mogła podnieść głowy, by spojrzeć ludziom w twarz (dosł. podnieść twarz, by spojrzeć na ludzi): kobietom i mężczyznom, szlachetnie urodzonym i niewolnikom, młodym i starym, bo będą mogli mi powiedzieć, że urodziłam w rozpuście. Zatem, panie, czy chciałbyś, by takie słowa mówili mi ludzie?’

Przykład mądrości kobiecej skonfrontowanej z męską głupotą znajdujemy we wzruszającej przypowieści o córce za sto krów (Büttner 1894: 117–123)⁸. Bohaterka zostaje poślubiona przez chłopca, którego cały majątek stanowi sto sztuk bydła ofiarowanego następnie ojcu dziewczyny jako opłata małżeńska (*mahari*). W rezultacie zostaje biedakiem, niemogącym zapewnić bytu ani sobie, ani świeżo poślubionej małżonce. Z kolei bogaty ojciec dziewczyny, właściciel tysiąca sztuk bydła, oddaje swoją jedyną córkę za mąż nie interesując się wcale jej przyszłym losem, lecz wyłącznie pomnożeniem liczebności swego już i tak pokaźnego stada. Na scenie pojawia się też niedoszły kochanek, równie niemądry jak dwaj poprzedni mężczyźni. W kulminacyjnym momencie dziewczyna rezygnuje z roli posłusznej córki-żony-kobiety i doprowadza do konfrontacji wszystkich panów. Każdemu po kolei uzasadnia, jak bezsensowna była wymiana, której dokonał, dzięki czemu mają szansę naprawić swoje błędy. Warto zwrócić uwagę, że w przeciwieństwie do poprzednio wspomnianej żony sułtana Majnuna, dyplomatycznie sugerującej właściwe rozwiązanie mężowi, ta bohaterka nie waha się bezceremonialnie przeciwstawić mężczyznom, z których dwóm: ojcu i mężowi, winna jest obwarowane tradycją posłuszeństwo. W innej wersji tej przypowieści, pod znamienym tytułem *Wajinga watatu* ‘Trzech głupców’ (Velten 1898: 48–50), protagonistka, tutaj wydana za mąż w zamian za *mahari* w wysokości trzystu talarów⁹, jeszcze dobitniej wytyka mężczyznom wszystkie ich błędy. Dla przykładu, swemu ojcu tak uświadamia, że małżeństwo córki to nie jest transakcja czysto handlowa:

[M]jinga baba wangu wa kunioza mimi mwanawe kwa reale thelatha mia, walla asinipe mtumwa hatta mmoja, walla asinipe nguo na mali, walla asinipe chombo cha fedhdha, walla asinifanyizie arusi nzuri! Umenioza ao umeniuza kwa mume? (Velten 1898: 50)

‘[Głupcem] jest mój ojciec, który mnie, swoją córkę, wydał za mąż za trzysta talarów; nie dał mi choćby jednej niewolnicy, ani nie dał ubrań i kosztowności, ani nie dał srebrnej zastawy, ani nie wyprawił godnego wesela! Wydałeś mnie za mąż czy mnie mężowi sprzedałeś?’

Motyw bogactwa, które w myśl zasad etycznych nie powinno stanowić najwyższego dobra, znajdujemy też w historii *Au radhi au mali* ‘Błogosławieństwo czy majątek’ (Steere 1870: 391–409). Stojąc przed alternatywnym wyborem spadku

⁸ Polski przekład tej przypowieści oraz wspomnianej dalej baśni o sułtanie Darai znaleźć można w antologii Kraska-Szlenk (2016).

⁹ Talar (lub dolar) Marii Teresy był popularną, srebrną monetą używaną w XVIII i XIX wieku w krajach Bliskiego Wschodu i Afryki.

po rodzicach, to córka podejmuje mądrą decyzję, która ma pozytywne skutki w przyszłości, podczas gdy jej okrutny brat nieroztropnie nad błogosławieństwo przedkłada dobra materialne.

Historia o synu sułtana i córce wezyra (Velten 1907: 76–80) stanowi klarowny przykład opowieści, w której kobieta nie oczekuje biernie na to, co przyniesie jej los, bądź raczej, jak męski opiekun jej ten los zaaranżuje, ale sama przejmuje inicjatywę, walcząc o swoje dobro i je odzyskując, najpierw sprytnym sposobem, a potem w majestacie prawa. Jednocześnie historia ostrzega przed zbytnim promiskuityzmem realizowanym poprzez kolejne ożenki, połączonym z zaniedbywaniem żony już poślubionej.

Kiedy młody królewicz zaraz po ślubie udaje się w podróż, pozostawiając żonie zaledwie odrobinę wody i prosa, jednocześnie informując ją, że wróci za siedem lat, małżonka natychmiast po kryjomu wyrusza za nim swoją małą żaglówką. Do pierwszego miasta przybywa tuż przed nim, by móc mu się pokazać i przypodobać na tyle, że bierze z nią ślub. Wkrótce po narodzinach syna małżonek zostawia ją, by wyruszyć do innego miasta. Pozostawiwszy dziecko opiekunce, kobieta znów przybywa pierwsza i historia powtarza się. Trzecim i ostatnim miastem w podróży jest Mekka, skąd mąż wyrusza już prosto do domu, a jego pierwsza, a jednocześnie: druga, trzecia i czwarta żona, zebrawszy gromadkę swoich trzech synów, znów go wyprzedza. Ukrywając dzieci, czeka na powitanie męża. Jednak ten zdobywa się tylko na następujące słowa: *Oh, weye hujafa tu bado?* ‘Och, to jeszcze nie umarłaś?’ Zaraz potem oznajmia, że następnego dnia weźmie sobie nową żonę. Kobieta znów energicznie zabiera się do działania, tym razem odkrywając wszystkie karty. Razem z dziećmi przybywa na spotkanie z sułtanem i wezyrem. Początkowo zagadkową pieśnią, a potem klarownym tekstem prozą wyraża swe krzywdy:

Namshitaki mume wangu. Aliponioa, akasafiri, akaniachia mtama kidogo na maji kidogo. Nikamfuata na mimi. Kulla anapokwenda, huoa mke. Asema, naoa mke mwingine, kana amenioa mimi. Nikazaa naye watoto watatu. Hio ndio khabari ya mume wangu (Velten 1907: 80).

‘Oskarżam mojego męża. Kiedy się ze mną ożenił, [zaraz] potem wyruszył w podróż. Został mi odrobinę prosa i trochę wody. Podążyłam za nim. Wszędzie dokąd pojechał, żenił się z kobietą. Sądził, że poślubia coraz to inną, ale [w rzeczywistości] żenił się ze mną. Urodziłam mu troje dzieci. I oto historia mojego męża.’

W tej sytuacji potępiony małżonek zmuszony zostaje do zaniechania swych planów kolejnego ożenku, statkuje się i odtąd we właściwy sposób zajmuje się żoną i rodziną.

4. Depozytariuszki mądrości

W dłuższych opowieściach postacie kobiet nie tylko, na miarę swych możliwości regulują zasady życia rodzinnego i społecznego, ale wyrażają sądy przepełnione głęboką refleksją etyczną i filozoficzną. W tej sekcji omówiona zostanie szczególnie jedna z takich narracji, baśń o sultanie Darai (Steere 1870: 11–138), której bohaterki, wykreowane z pietyzmem mądre kobiety, w szczególny sposób kontrastują z płaskimi, pozbawionymi charakteru postaciami męskimi.

Rozbudowana baśń o sultanie Darai łączy w sobie wątki znane również w tradycji europejskiej. Rozpoczyna się podobnie jak opowieść o Kopciuszku i złej macosze, która dba tylko o swoją własną córkę, a pasierbicę karmi przywartym do garnka, zeschniętym ryżem (*ukoko*) i nie pozwala nazywać się „mamusią”. Kiedy pogrążona w smutku dziewczyna udaje się na grób matki, znajduje tam dojrzałe ogórki. Jednym posila się, a drugi zabiera do domu, by zrobić sobie z niego lalkę. Na pytanie macochy, skąd wzięła ten owoc, odpowiada, że zabrała z ogrodu sąsiadów. Kobieta natychmiast informuje męża, że jego córka jest złodziejką, sprawiającą mnóstwo kłopotów wychowawczych, a w perspektywie niechybnie sprowadzi nieszczęście na rodzinę. Ojciec postanawia więc surowo dziewczynę ukarać: łączy ją i grozi, że zostawi ją tak, aż umrze. Dopiero w tym momencie ojciec i córka zaczynają ze sobą rozmawiać. Ten pierwszy, zrozumiałwszy swój błąd, postanawia wynagrodzić dziewczynie krzywdy i kupuje dla niej niewolnicę, której udziela takiej oto instrukcji:

Mimi nimekununua sababu ya mwanangu, umpikie chakula chema, umvike nguo njema, umtandikie kitanda chema, umzungunze mazungumzo mema, huyu ndiye mamayo, huyu ndiye babayo, huyu ndiye mumewo, huyu ndiye shogayo, huyu ndiye mwanao. Basi, tafathali mtunze sana mtoto (Steere 1870: 38n.).

‘Kupiłem cię ze względu na moją córkę; gotuj dla niej dobre jedzenie, ubieraj ją w najlepsze ubrania, ściel dla niej wygodne posłanie, prowadź z nią miłe rozmowy; to jest twoja matka, to jest twój ojciec, to jest twój mąż, to jest twoja przyjaciółka, to jest twoje dziecko. Zatem, proszę, zadbaj jak najlepiej o [to] dziecko.’

Tymczasem zazdrosna żona sprawia w domu problemy twierdząc, że mąż kupił niewolnicę jako konkubinę (*suria*) dla siebie. Kiedy więc nadarza się okazja, by córkę wydać za mąż, ojciec skwapliwie z tej możliwości korzysta. Po ślubie chłopiec zabiera dziewczynę do siebie, a ich małżeństwo okazuje się udane i szczęśliwe. Mijają lata. Żona umiera, a mąż roztrwania cały swój majątek i zostaje żebrakiem. Pewnego dnia znajduje na śmietniku monetę o wartości ósmej części talara. Niedługo potem spotyka handlarza mającego na sprzedaż piękne gazy. Kupuje jedną, która przypadkiem ma taką cenę, co znaleziona moneta. Na śmietniku wygrzebuje odrobinę prosa dla siebie i dla zwierzęcia. Pewnej nocy gazela odzywa się ludzkim głosem. Prosi, aby mogła wychodzić w ciągu dnia z domu i sama

szukać sobie pożywienia, a wieczorem będzie wracać do swojego pana. Biedak zgadza się. Następnego dnia gazela chyżo wybiega z domu i w okamgnieniu znika z pola widzenia. Przekonany, że dał się przechytryć, żebrak zaczyna lamentować, aż ludzie zbiegają się i drwią z jego głupoty. Jednakże wieczorem zwierzę wraca do domu i powraca tak co noc, ku radości właściciela i zdumieniu sąsiadów.

Pewnego dnia gazela znajduje w trawie diament. Rozumie, że jeśli odda go swemu panu, ten wpadnie w kłopoty. Postanawia zatem zanieść klejnot komuś możliwemu. Ludzie nie mogą się nadziwić widząc ją pędzącą wprost do pałacu sułtana z zawiniątkiem z liści w zębach. *Hodi! Hodi!* ‘Puk! Puk’ – woła gazela stanąwszy przed drzwiami pałacu. Przyjęta przez sułtana z największymi honorami, wręcza sułtanowi „skromny” prezent dla córki od swojego pana sułtana Darai. Kiedy sułtan widzi diament tak ogromny i zachwycający, natychmiast oddaje sułtanowi Darai rękę swej córki, w dodatku bez obowiązku uiszczania opłaty małżeńskiej. Gazela obiecuje, że za kilka dni przybędzie ze swym panem. Dalej historia przebiega według scenariusza znanego nam z *Kota w butach*. Pod pretekstem, że zaprowadzi go do miejsca pełnego wspaniałego i zupełnie darmowego jedzenia, gazela zabiera biedaka w podróż. W lesie niedaleko miasta sułtana bije zniecka mężczyznę, a sama biegnie do pałacu, by wezwać pomoc dla swego pana napadniętego i okradzionego przez złoczyńców. Sułtan natychmiast wydaje rozporządzenia, aby przygotować dla sułtana Darai najlepsze szaty, klejnoty, broń i konia, i wysłała to wszystko razem z odpowiednią świtą. Ale gazela protestuje przeciwko takiemu licznemu orszakowi, bo przecież jej pan leży w lesie *alivy-ozaliwa na mamaye* ‘jak go Pan Bóg stworzył’ (dosł. ‘jak urodzony przez swoją matkę’). Wyrusza więc sama prowadząc przywiązane do swej szyi konia. Znowu ludzie się dziwią, bo gazela nie tylko, że mówi ludzkim głosem, w dodatku bardzo wyrafinowanym językiem, ale doskonale radzi sobie z o wiele od niej większym i silniejszym koniem. Sułtan też rozumie, jak szlachetnym i znamienitym panem musi być sułtan Darai, skoro ma tak wspaniałego i oddanego sługę, jak to niezwykle zwierzę. Dalej wszystko układa się według planu: wymyty i przepięknie wystrojony biedak przybywa do pałacu jako sułtan Darai i poślubia córkę sułtana. Po kilku dniach gazela znowu wyrusza w podróż, tym razem w poszukiwaniu odpowiedniej „siedziby rodowej” dla swojego pana. Znajduje opuszczone miasto, a w nim niezwykle piękny pałac zbudowany z szafirów, turkusów i lśniących marmurów. Na jej pukanie odpowiada staruszka, która od razu ostrzega ją przed śmiertelnym niebezpieczeństwem. Właścicielem bowiem pałacu i niezliczonych w nim bogactw jest wielki potwór – siedmiogłowy smok (*nyoka* dosł. ‘wąż’). Namyśliwszy się przez chwilę, gazela postanawia się jednak z nim zmierzyć. Staruszka, przekonana o rychłej i niechybnej śmierci ich obu niechętnie wręcza jej miecz, bo przecież potwora nie byli w stanie pokonać najpotężniejsi „dwunożni”, więc jakże mogłaby dać mu radę ta wątła czworonożna istota? Ale kiedy smok zjawia się w domu, traci po kolei wszystkie swoje głowy, po czym gazela, zmęczona tym niezwykłym wyczynem, pada zemdlona. Ocucona przez uszczęśliwioną

babcię dokonuje oględzin pałacu, który okazuje się w sam raz dla sułtana Darai. Pędzi więc z powrotem do swego pana i namawia go do szybkiego wyjazdu wbrew oporowi teścia, który jeszcze nie nacieszył się swym nowym zięciem. Wkrótce młodzi małżonkowie wyruszają z towarzyszącym im orszakem dworzan z najznakomitszych rodów i licznej służby. W czasie podróży gazela troskliwie opiekuje się wszystkimi, niezależnie od ich godności i stanu majątkowego. Zyskuje powszechną sympatię, nie tylko jako niezwykle zwierzę, ale jako osoba wielkiego serca i licznych cnót. Wreszcie przybywają do pałacu. Gazela ze swym panem ruszają pierwsi, by wydać dyspozycje na przybycie orszaku czekającego w pobliżu. Staruszka nie posiada się z radości widząc miłe zwierzątko, a w jednej osobie: dzielnego rycerza i swego wybawcę. Ścisła gazelę i całuje, i oddaje hołd padając jej do nóg. W odpowiedzi usłyszcy:

Nache, wa kuchukuliwa ni huyu bwana wetu, wa kubusiwa ni huyu bwana wetu, kwani mimi nikiisha fuatana na bwana njia moja, heshima za kwanza apewe bwana (Steere 1870: 108).

‘Zostaw mnie, do noszenia jest ten oto nasz pan, do obcałowywania jest ten oto nasz pan; kiedy podążam z panem tą samą drogą, największe honory należą się jemu’.

Ustanowiwszy zatem właściwe relacje w nowej siedzibie, gazela wraca do swojej zwykłej krzątania i troski o wszystkich ludzi i przeróżne sprawy. Goście nie mogą nadziwić się przepychowi pałacu sułtana Darai i ich własnej w nim wygodzie, ale najbardziej zadziwia ich i rozczula ujmująca postawa dbającej o wszystko gazeli, o której twierdzą, że jest: *bora marra elfu kuliko yeye, bwana wake, Sultani Darai* ‘tysiąc razy lepsza od swojego pana, sułtana Darai’. Wkrótce opinia ta znajdzie potwierdzenie w wydarzeniach, które nadejdą po wyjeździe gości, kiedy domownicy zostaną już sami. Pewnego dnia gazelę nachodzi smutna refleksja, że pan nigdy jej nie podziękował za wszystkie jej trudy dla niego ani nawet nie zapytał, skąd wzięły się te wspaniałości, którymi go obdarowała, a jakich nigdy przedtem nawet nie widział. Dochodzi do wniosku, że prawdą jest, co mówią ludzie:

[...] hakuna wema watu mtenda zema cha nina, na wazee walinena ukitaka kumtenda mtu vema, simtenda mema matupu, mtende na mabaya, ndipo mtakapopatana wewe naye (Steere 1870: 114).

‘[...] matczyne dobro wśród ludzi się nie zdarza, a starzy powiadają, że jeśli chcesz czynić komuś dobro, nie czyn mu samego dobra, ale czyn też zło, a wtedy będzie się między wami [dobrze] układać’.

Gazela postanawia zatem sprawdzić, czy sułtan Darai jej się odwdzięczy. Następnego dnia budzi się w bólach i gorączce. Prosi staruszkę, aby poszła na górę i zawiadomiła pana, a ta spełnia jej prośbę. Pan zaleca, aby dała gazeli trochę kleiku z marnego prosa. Przysłuchująca się rozmowie żona sułtana nie może uwierzyć, że jej mąż każe podać ukochanej gazeli jedzenie, którego nawet koń by nie przełknął. Ale sułtan pozostaje niewzruszony na jej błagania, by okazał serce

zwierzęciu, które jest dla niego wszystkim: dzieckiem, sługą, sekretarzem, stróżem i *mboni ya macho* ‘żrenicą oka’. Zapłakana babcia wraca do gazeli z przykrą wiadomością. Wkrótce powtórnie idzie na górę, by zawiadomić pana, że stan gazeli się pogarsza. Sułtan rozkazuje nie niepokoić go więcej, a najlepiej sama też niech zamknie oczy, zatka uszy, nie trudzi swych starych nóg i nie rozmawia więcej z gazelą. Staruszka nie może uwierzyć w te okrutne słowa, a żona sułtana wybuchając płaczem i stwierdza: *Nakuona huruma mume wangu, akili yako kukupoteza* ‘współczuję ci, mój mężu, bo rozum cię opuścił’. Dalsza dyskusja między małżonkami pogarsza tylko atmosferę i wreszcie rozgniewany sułtan kończy rozmowę:

Mama yangu amekufa, na baba yangu amekufa, nami ninakula na kunywa, sembuse yule paa mmoja, niliomnunua kwa themuni, atakuwa akinipanza na kunishusha? Nenda kamwambia paa ataadabu (Steere 1870: 124).

‘Moja matka zmarła, mój ojciec zmarł, ja jem i piję, a ta gazela, którą kupiłem za jedną ósmą talara będzie mnie przeganiać w górę i w dół [po schodach]? Idź powiedz jej, niech zna swoje miejsce’.

Staruszka wraca do gazeli i tuli ją powtarzając gorzkie słowa sułtana, ale oddane zwierzę nie może znieść takiej niewdzięczności i jego stan się pogarsza. Trzeci raz idzie staruszka do sułtana mówiąc, że gazela umiera. Pan nie życzy sobie być niepokojony z tak błahego powodu. Wstrząśnięta jego nieczułością żona ukradkiem sama wydaje rozporządzenia, aby otoczyć gazelę jak najlepszą opieką. Ale gazela umiera. Na tę wieść w pałacu rozlega się jeden wielki szloch. Tylko sułtan zdziwiony pyta, dlaczego wszyscy płaczą nad gazelą wartą jedną ósmą talara? I poleca wrzucić jej ciało do wyschniętej studni. Usłyszawszy to, jego żona w tajemnicy wysłała posłańców do swego ojca sułtana, a on przekazuje wiadomość o śmierci gazeli wszystkim w mieście, wzywając ich na pogrzeb. Dzień i noc podróżują, by przybywszy na miejsce wydobyć ciało gazeli ze studni i dokonać godnego pochówku. Kilka dni później żona sułtana Darai śni, że wróciła do domu swego ojca i otworzywszy oczy, rzeczywiście ujrzała swój dom i rodzinne miasto. Tej samej nocy sułtan Darai śni, że grzebie w śmieciach na wysypisku. I tak się staje. I jak dawniej dzieci wyśmiewają się z niego.

Przytoczona tu w skrócie fabuła obfituje w różnego rodzaju interesujące szczegóły wzbogacające narrację zarówno w opisy rzeczy, osób i wydarzeń, a także w analizę psychologiczną relacji międzyludzkich i ogólnych kwestii etycznych. Wtrącone monologi o charakterze dydaktycznym, zawierające różnego rodzaju życiowe nauki i porady, a także refleksje o uogólnionym charakterze, w estetyce suahili stanowią niewątpliwą zaletę utworu i świadczą o umiejętnościach narratora.

Szczególnie interesująco skonstruowane są w *Sultani Darai* postaci kobiece, które, nawet jeśli w fabule są bohaterkami drugorzędnymi, wybijają się na pierwszy plan dzięki wypowiedianym przez nie kwestiom i dobrze zarysowanym portretom psychologicznym. Ciekawe jest też to, że wszystkie postaci kobiece cechuje głę-

boka mądrość. Tymczasem bohaterowie męscy albo reprezentują głupotę, tak jak żebrak/sułtan Darai, któremu wielokrotnie wypomina się brak rozumu, oraz ojciec z pierwszej części baśni, który nie potrafi rozsądnie rozwiązać problemów między swą żoną a córką, albo pozostają w tle, w cieniu postaci kobiecych, tak jak sułtan – teść tytułowego protagonisty. Wszystkie bohaterki zaś: córka, a nawet zła macocha z pierwszej części, oraz staruszka i żona sułtana Darai z drugiej, znają zasady życia społecznego, umieją je skomentować i doradzają męskim bohaterom. Na tym tle na uwagę zasługuje też ambiwalentna postać gazeli.

W kulturze muzułmańskiej gazela uosabia piękną kobietę i symbolika ta odgrywa istotną rolę również w literaturze suahili. Zatem, mimo iż w historii o sułtanie Darai gazela ma przypisaną płęć męską, pierwiastek żeński też jest w niej silnie obecny, zwłaszcza, że w osobowości zwierzęcia na pierwszy plan wysuwają się zalety tradycyjnie kobiece, takie jak: delikatność, uroda, empatia, troskliwość, przywiązanie, którym w narracji poświęca się wiele miejsca i szczegółowego opisu. Dla kontrastu, jedyny epizod, w którym gazela przejawia cechy typowo męskie, a mianowicie, gdy dzielnie zabija siedmiogłowego potwora, potraktowany jest w narracji zaledwie szkicowo; co więcej, po swym wyczynie, gazela, jak typowa kobieta, mdleje. W tym kontekście, prawdopodobne wydaje się nawet, że postać gazeli mogła z czasem ewoluować i oryginalna postać kobieca zastąpiona została później lub w niektórych wariantach opowieści osobnikiem męskim, być może ze względu na różnorakie obowiązki, które bohater wykonuje w stosunku do swojego pana, a które wiążą się z typowo męskimi zawodami i funkcjami pełnionymi w społeczeństwie. Być może nie bez znaczenia jest też fakt, że historia spisana została na Zanzibarze w okresie panowania omańskiej dynastii Bu Sajjidów, to jest w miejscu i czasie, w którym obyczajowość suahili cechował wyjątkowo silny patriarchat. Historia opowiedziana została przez narratora męskiego – kucharza Masazo. Niewykluczone, że to on zmodyfikował postać gazeli, nadając jej wyraźną płęć męską, co widać w sposobie adresowania jej za pomocą tytułu *bwana* ‘pan’. Płęć męska niewątpliwie bardziej pasuje do roli postaci, najpierw jako osobistego służącego, a później zarządcy. Jednak cała skonstruowana osobowość gazeli sugeruje, że oryginalnie mogła mieć płęć żeńską. Przyjmując zatem, że gazela może być również włączona do grona postaci kobiecych, przyjrzyjmy się kilku przykładom niewieściej mądrości. Zgodnie z estetyką suahili, inteligentne sądy powtarzane są w różnych wariantach wielokrotnie, odwołują się do przysłów, porównań i metafor, dzięki czemu mają często charakter alegoryczny i zawoalowany, wykazując cenioną w kulturze suahili umiejętność mówienia *kwa fumbo* ‘zagadkowo, zagadkami’. Ten styl uwidacznia się zwłaszcza w mowie magicznej gazeli, wielokrotnie w tekście chwalonej za swój piękny język. Taki sposób mówienia charakterystyczny jest dla kobiet (por. Kraska-Szlenk, ten tom), co stanowi jeszcze jedną przesłankę potwierdzającą kobiecość tej postaci.

Przykład enigmatycznej mowy gazeli znaleźć można w epizodzie pierwszej wizyty u sułtana, kiedy ofiarowując diament gazela sugeruje staranie się o rękę

jego córki. Wymienione przez nią „obrażanie” i „czynienie zła” przypuszczalnie interpretować można jako nawiązanie do instytucji „żartobliwego pokrewieństwa”, w myśl którego takie praktyki są do pewnego stopnia, lub raczej granicy rozsądku, możliwe. Gazela ma jednak na myśli zadzierzgnięcie więzów rzeczywistego powinowactwa. Można zatem powiedzieć, że język gazeli jest tu piętrowo przenośny: „obrażanie” metonimicznie kojarzy się z pewną relacją (żartobliwego pokrewieństwa), która z kolei kojarzy się z inną relacją (pokrewieństwa, powinowactwa). Ta skomplikowana figura retoryczna natychmiast znajduje uznanie u sułtana. Słowa gazeli brzmią: *Bwana, nikupe habari nalionia mimi, nimetumwa kuja kukutukana, nimetumwa kuja kukutaka shari, mimi nimekuja kutaka kwako ugomvi, mimi nimetumwa kuja kutaka kwako udugu na ahali*. ‘Panie, powiem, w jakim celu przychodzę. Wysłano mnie, bym cię obraziła, wysłano mnie, bym cię poprosiła o zło, przychodzę do ciebie szukać kłótni; wysłano mnie, by prosić cię o związki pokrewieństwa i braterstwa’. Sułtan odpowiada: *Auu! Paa, wewe wajua kunena, [...] mimi namtafuta mtu wa kunitukana, mimi namtafuta mtu wa kunisengenya, mimi namtafuta mtu wa kutakana udugu na ahali [...]* ‘Och! Gazelo, ty umiesz przemawiać! [...] Ja szukam kogoś, kto mnie obrazi; ja szukam kogoś, kto mnie obmówi; ja szukam kogoś, z kim nawiążemy związki pokrewieństwa i braterstwa’.

Kiedy w opuszczonym mieście staruszka ostrzega gazelę przed śmiertelnym niebezpieczeństwem, w odpowiedzi usłyszy: *nzi kufia tuini, si hasara* ‘nie jest nieszczęściem, gdy mucha umiera w mleku kokosowym’. Kiedy jej pan prosi, by odpoczęła, mówi: *mkuu ni jaa, mtukuzi ni atukuaye, asiotukua si mtukuzi* ‘człowiek wielki jest [jak] wysypisko śmieci, im więcej się przynosi, tym jest większe’ (dosł. tragarzem jest ten, kto nosi; kto nie nosi, nie jest tragarzem)’. Tę samą myśl rozwija później w swoim monologu żona sułtana, kiedy za trzecim i ostatnim już razem sułtan nie reaguje na wezwanie do umierającej gazeli. Wygłasza płomienną przemowę, apelując zarówno do jego uczuć jako człowieka, ale też do jego godności sułtańskiej. Znamienne, że żona sułtana traktuje mądrość i dobroć jako cechy równoważne: sułtan jest głupi, ponieważ jest złym, niewdzięcznym człowiekiem, a człowiek mądry zasługuje na to miano dzięki dobrym uczynkom:

Ah! Bwana, amekutenda nini paa, amekukosa nini paa? Maneno haya hamwambii mtu illa adui yake, asiopenda kuona. Ehe, weye na paa, bwana, mna wadui gani? Bwana, mambo unaomtenda si mema, wala wewe kuyafanya haya, wala kumfanyizia paa. Watu wakisikia watakuheka, kwani huyu paa si mdogo, paa amependwa tokea waugwana hatta na watumwa, paa amependwa na wadogo hatta nao wakubwa, paa amependwa na wake hatta na waume. Bassi wewe bwana, kwani ukamchukia paa huyu, wala siyo maungwana. Mngwana akitendwa jema kulipa jema. Mngwana hatendwi jema akalipa maovu, sicho kiungwana. Bassi kwako mambo kumi hatta moja, halipatikani jema kwako. Kama paa huyu wewe humpendi kwa uzuri, mpende kwa kunena, kama humpendi kwa kunena, mpende kwa sababu kuwa mtu wako, unamtuma hapa na hapa, kama humpendi kwa hilo, mpende kwa sababu anavyojua heshima za watu, kama humpendi kwa hayo, mpende kwa kuwa msimamizi wako katika nyumba. Tena paa yule, bwana wangu, mume wangu, Sheki langu, Eh! Sultani Darai, mimi nalinena una akili nyingi,

kumbe huna akili hatta kidogo, bwana, kumi hatta moja kwako halipatikani jema. Bwana, ukuu si pembe kama mtu ataota, ukuu shuti astahamili, na huyu mkuu ni jaa, killa mwenyi taka yake humwaga, kwani hili jaa halina mtu mmoja, halina tajiri, wala halina Sultani, wala halina Kadhi, wala halina maskini, wala halina mkubwa, wala halina mdogo, wala halina mke, wala mume (Steere 1870: 126).

‘Och, panie, cóż ci uczyniła gazela, jak zawiniła? Takich słów nie mówi się nikomu, chyba że swojemu wrogowi, którego nie chce się widzieć. A między tobą i gazelą jakaż może być wrogość? Panie, to, co robisz nie jest dobre, nie godzi się tego robić tobie, ani nie godzi się tak robić gazeli. Kiedy ludzie o tym usłyszą, będą się z ciebie śmiać, bo gazela to nie byle kto; gazelę kochają i szlachetnie urodzeni i niewolnicy, wielcy i mali, kobiety i mężczyźni. Zatem, panie, to nieszlachetne z twojej strony, byś nienawidził gazeli. Człowiek szlachetnego stanu odplaca dobrem za dobro. Człowiek szlachetnego stanu, któremu uczyniono dobro, nie odplaca złem, to byłoby barbarzyńskie. Ale od ciebie nie dostanie się choćby jednej dobrej rzeczy na dziesięć. Jeśli nie kochasz tej gazeli dla jej urody, kochaj ją za jej słowa; jeśli nie kochasz jej za jej słowa, kochaj ją za to, że ci służy, że wysyłasz ją to tu, to tam; jeśli za to jej nie kochasz, kochaj ją za szacunek, jaki okazuje ludziom; a jeśli nie kochasz jej za to, kochaj ją za pilnowanie twego domu. Poza tym ta gazela, mój panie, mój mężu, mój szejchu, och, sułtanie Darai, podziwiam twą mądrość, a ty przecież wcale nie masz rozumu, panie, u ciebie nie ma choćby jednej dobrej rzeczy na dziesięć! Panie, wielkość człowieka nie wyrasta jak rogi na głowie, na wielkość trzeba zasłużyć. Wielki człowiek jest jak wysypisko śmieci: każdy doń coś dorzuca. I nie tworzy tego wysypiska jeden człowiek, bogacz albo sam sułtan; ani nie ważny sędzia albo jakiś biedak; to nie wysypisko potężnego ani nie maluczkiego; ani nie kobiety, ani nie mężczyzny.’

Podczas gdy bohaterki drugiej część baśni poruszają uniwersalne kwestie etyczne, „Kopciuszek” i macocha z pierwszej części koncentrują się na bardziej prozaicznych zasadach współżycia domowego. Kiedy wreszcie ojciec zaczyna rozmawiać z córką na temat problemów z macochą, dziewczyna tłumaczy mu, że nie mogła zwrócić się do niego wcześniej, bo to mogłoby podważyć autorytet jego żony. Z kolei w kwestii rzekomo ukradzionego ogórka wyjaśnia, że pozwoliła sobie na kłamstwo, aby ochronić „poletko” na grobie swojej matki przed zakusami macochy, po to, by w razie niedostatku pożywienia móc się posilać, a nie broniła się później, żeby nie skonfliktować go z żoną. Dopiero po zapewnieniach ojca, że nie będzie dla nikogo przykrych konsekwencji, dziewczyna decyduje się na wyjawienie całej prawdy o stosunkach panujących w domu.

Macocha, jakkolwiek wiedzona pobudkami egoistycznymi, wyraża cały szereg racjonalnych sądów i porad dla męża, które mają na celu zapewnić dobro rodziny i właściwe miejsce dla każdego z domowników. Zwraca mu uwagę, że powinien mieć do niej zaufanie w kwestiach organizacji życia domowego i zwracać się do niej, a nie do dzieci czy służby ze swoimi pytaniami:

[D]esturi za nyumba kwanza huulizwa mke, kwani ndiyo alionao nyumbani, kwani ndiye ajuaye vitu pia vipiwayyo na vibichi, na ashibaye na mwenyi njaa, kwani mke ndiye ajuaye, kwani yeye mpishi, ndiye apakuaye, bassi ukija, mume wangu, sasa desturi ukiniuliza mimi, kwani ndiyo ulioniachia nyumba yako kwani nasikia, ndio mkeo mimi (Steere 1870: 26).

‘Zwyczaj domowe nakazują najpierw zapytać żonę, ponieważ to ona dogląda spraw domowych; to ona wie, co jest ugotowane, a co surowe, kto jest najedzony, a kto głodny, bo to ona gotuje i ona nakłada jedzenie. Zatem, kiedy przychodzisz, mój mężu, zwyczaj wymaga, abys zapytał mnie, ponieważ to mnie zostawiłeś swój dom i, o ile wiem, to ja jestem twoją żoną.’

Kontrast między głupawym mężem a rozsądną żoną pokazuje epizod szukania tytoniu, pozostawionego przez mężczyznę gdzie indziej, niż mu się wydaje, i nakazującego żonie bez przerwy szukać w tym samym miejscu, wielokrotnie już przez nią przeszukanym. Kobieta nie traci cierpliwości ani rezonu i kiedy wreszcie tytoń się znajduje, nerwowość męża dyplomatycznie kładzie na karb niestrawionego obiadu. Całkiem sensowne wydaje się też podejrzenie macochy, że mąż zainstalował nową niewolnicę w oddzielnym domu jako swoją kochankę. Nakazując mężowi dokonać wyboru, sprawę wygrywa.

Baśń o sułtanie Darai zawiera wszystkie typowe elementy *hadithi ya uongo*. Charakteryzuje ją przykuwająca uwagę wartka akcja, w której istotną rolę pełni schemat podróży, a radosne i nieszczęśliwe zdarzenia przeplatają się ze sobą. Występują w niej bohaterowie zarówno ludzcy, jak i magiczni, a ich losy ostatecznie przypieczętowuje sprawiedliwość dziejowa. Artyzm baśni przejawia się szczególnie w konstrukcji niezwyklej i wielowymiarowej postaci gazeli, a także innych bohaterów.

5. Podsumowanie

Niniejszy artykuł pokazał, że zebrane w XIX wieku ustne opowieści suahili konstruują ciekawe sylwetki postaci kobiecych, których stereotypowe wady dostarczają niewyczerpanego źródła komizmu, a mądrość i doświadczenie życiowe skłaniają do refleksji natury filozoficznej i społecznej. W podsumowaniu niniejszych obserwacji warto może zadać pytanie, czy utrwalona przez wieki przebogata w imaginarium tradycja narracyjna znajduje kontynuację we współczesnej literaturze suahili? Należy tu zauważyć, że zarówno gatunki prozatorskie takie jak: powieść, nowela, opowiadanie, jak i utwory dramatyczne, pojawiły się w suahili niewiele wcześniej niż w połowie XX wieku i od początku w znacznym stopniu powielały formy europejskiej literatury realistycznej. Mimo to istnieją przykłady utworów, w których odnaleźć można inspirację tradycją suhilijskich *hadithi*. Należą tu powieści i dramaty moralizatorskie, których akcja rozgrywa się w świecie nierzeczywistym, jak, na przykład, niektóre utwory Shaabana Roberta i Peniny Muhando Mlamy. Inny przykład to zapoczątkowany przez Euphrase’a Kezilahabiego nurt realizmu magicznego w powieści suahili. Niekiedy znajdujemy też utwory współczesne, w których widać inkorporację pojedynczych elementów charakterystycznych dla oratury. Przykładem może tu być struktura powieści w formie szkatułkowej, składającej się z kilku zanurzonych w głównym wątku opowieści. Najpełniej dziedzic-

two oratury widać w twórczości dramaturgicznej Peniny Muhando Mlamy, która wplata do swych sztuk elementy baśniowe i pieśni, a niekiedy wprowadza postać narratora (narratorki) rozwijającego bądź komentującego fabułę (por. Romańczuk 2012, ten tom).

Drugie naturalne pytanie, które nasuwa się w odniesieniu do współczesnej literatury, to kwestia konstrukcji postaci kobiecych, a mianowicie, na ile inspirowane są tradycją ustnych opowieści, a na ile stanowią *novum* na gruncie współczesnej literatury, tak jak relatywnie nowe są w kulturze suahili same gatunki literackie, takie jak powieść, opowiadanie czy dramat? Odpowiedź na to pytanie wychodzi poza ramy niniejszego artykułu, gdyż wymaga dogłębnej analizy bogatego materiału źródłowego. Opierając się jednak na istniejących opracowaniach tematyki bohaterki suahilijskich utworów, można pokusić się o stwierdzenie, że pewne paralele wydają się ewidentne. Z jednej strony, współczesna literatura, a zwłaszcza powieść, chętnie posługuje się stereotypowymi schematami w budowaniu postaci kobiecych, co niezwykle trafnie oddała Elena Bertoncini-Zúbková w tytule antologii *Vamps and Victims* ‘Wampy i ofiary’ (Bertoncini-Zúbková 1996). Ta oparta na stereotypizacji dychotomia idealnie wpisuje się w tradycję schematycznych złych i dobrych bohaterki, mimo iż ich konkretne wady i zalety mogą się nieco różnić, biorąc pod uwagę wpływ czasu i zmiany kulturowe. Na przykład, współczesna „zła” kobieta przede wszystkim wykorzystuje swojego partnera finansowo, a tego aspektu nie akcentowała tradycyjna oratura. Nadal jednak podział na „dobre” i „złe” bohaterki w dużym stopniu bazuje na takich cechach jak: (nie)posłuszeństwo męskiemu bohaterowi (ojcu, mężowi, bratu), małżeńską (nie)wierność, czy (nie)dbałość o rodzinę. Z drugiej strony, podobnie jak w przytoczonych wcześniej przykładach dawnej oratury, znajdujemy we współczesnej literaturze protagonistki wykreowane z całym bogactwem głębi psychologicznej, które kierują się w swym postępowaniu wyższymi potrzebami niż egoistycznie pojmowany własny dobrostan. Coraz częściej też, zwłaszcza wśród współczesnych pisarek-kobiet, pojawiają się bohaterki kontestujące kulturowo uwarunkowane sytuacje opresyjne.

Bibliografia

- Balisidya (Matteru), M.L. 1982. „The image of the woman in Tanzanian oral literature: a survey”. *Kiswahili* 49/2: 1–33.
- Bertoncini-Zúbková, Elena. 1989. *Outline of Swahili Literature*. Leiden: Brill.
- Bertoncini-Zúbková, Elena. 1996. *Wamps and Victims: Women in Modern Swahili Literature*. Köln: Köppe
- Bertoncini-Zúbková, E., M.D. Gromov, S.A.M. Khamis i K.W. Wamitila. 2009. *Outline of Swahili Literature: Prose, Fiction and Drama*. London: E.J. Brill.
- Brower, Lowell. 2010. „Babuzimwi”. *Transition* 102: 40–67.
- Büttner, Carl G. 1892. *Suaheli-Schriftstücke in Arabischer Schrift*. Stuttgart/Berlin: W. Spemann.
- Büttner, Carl G. 1894. *Anthologie aus der Suaheli-Literatur*. Berlin: Emil Felber.

- Finnegan, Ruth. 1977. *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Finnegan, Ruth. 2007. *The Oral and Beyond: Doing Things with Words in Africa*. Oxford: James Currey; Chicago IL: University of Chicago Press; Pietermaritzburg: University of Kwa-Zulu-Natal Press.
- Finnegan, Ruth. 2012. *Oral Literature in Africa*. Oxford: The Clarendon Press.
- Grabowska, Kamila. 2017. *Komizm w opowieściach ustnych suahili z końca XIX wieku*. Nieopublikowana praca magisterska. Katedra Języków i Kultur Afryki, Uniwersytet Warszawski.
- Kraska-Szlenk, Iwona. 2015. „Zarys historii literatury suahili do początków XX wieku”. W: Iwona Kraska-Szlenk (red.), *Nipe kalamu. Odsłony dawnej literatury suahili*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa. 9–53.
- Kraska-Szlenk, Iwona (red.). 2016. *Opowieści na werandzie. Wybór z literatury suahili XIX wieku*, Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa. 128 str.
- Mutembei, Aldin K. 2017. „The future of East African Kiswahili orature in the digital age: A case study of WhatsApp narrative. *Studies of the Department of African Languages and Cultures* 51: 33–52.
- Njozi, Hamza Mustafa. 1998. „Usishike shauri la mwanamke: Irony in Kiswahili folktales”. *Journal of African Cultural Studies* 11/1.
- Ohly, Rajmund. 1972. *Literatura suahili*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ohly, Rajmund. 1985. „Literature in Swahili”. W: W.B. Andrzejewski, S. Piłaszewicz i W. Tyloch (red.), *Literatures in African Languages: Theoretical Issues and Sample Surveys*. Warszawa: Wiedza Powszechna. 460–492.
- Ong, Walter. 2015. *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego. [Wydanie angielskie 1982, pierwsze wyd. polskie 1992]
- Rollins, Jack, D. 1983. *A History of Swahili Prose: From Earliest Times to the End of the Nineteenth Century*. Leiden: E.J. Brill.
- Romańczuk, Izabela. 2012. „Obalony ‘posąg kobiety’ w twórczości dramatycznej Peniny Muhando Mlamy”. W: L. Łykowska (red.), *Role społeczne płci w Afryce Subsaharyjskiej*. Warszawa: Katedra Języków i Kultur Afryki UW. 149–166.
- Romańczuk, Izabela. 2015. „Tradycyjna twórczość literacka kobiet Suahili”. W: Iwona Kraska-Szlenk (red.), *Nipe kalamu. Odsłony dawnej literatury suahili*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa. 54–87.
- Romańczuk, Izabela. Ten tom. „Dyskursy honoru, moralności i władzy na podstawie sztuki *Heshima yangu*”.
- Schipper, Mineke. 1989. *Beyond the Boundaries: African Literature and Literary Theory*. London: Allison and Busby.
- Senkoro, F.E.M.K. 2016. *Let the Story and the Lies Come*. Dakar: CODESRIA.
- Steere, Edward. 1870. *Swahili Tales as Told by the Natives of Zanzibar*. Londyn: Bell and Daldy.
- Velten, Carl. 1907. *Prosa und Poesie der Suaheli*. Berlin (publikacja autora).

„Autobiografia” Hamada bin Muhammada al-Murjebiego jako narracja o przeszłości

MARCIN KOSTECKI

1. Wstęp

Hamad bin Muhammad al-Murjebi (ur. ok. 1840 r., zm. 1905 r.), znany także jako Tippu Tip, w roku 1901 na Zanzibarze, 10 lat po swojej ostatniej podróży w głąb kontynentu, spisał opowieść o sześćdziesięciu latach swojego życia. Dzieło to, spisane w rodzimym dla Tippu Tiba języku suahili (z zastosowaniem pisma arabskiego) okazało się niezwykle istotne dla historii afrykańskiej twórczości piśmiennej. Rajmund Ohly uznał, że opowieść Hamada bin Muhammada wyznacza granicę między klasycznym a współczesnym okresem literatury tworzonej w języku suahili (Ohly 1985: 469–473). Mimo to Tippu Tip nieczęsto jest wspominany jako literat. Adam Hochschild w popularnej książce „Duch Króla Leopolda” przedstawił go jako najślynniejszego handlarza niewolnikami w Afryce, postrach misjonarzy i oparcie dla belgijskiego kolonializmu (Hochschild 2012: 127, 134). Z kolei biograf Tippu Tiba, Stuart Laing, w pierwszych słowach zapisał, że był on głównie handlarzem kością słoniową (Laing 2017: 1). Szerokie grono Europejczyków miało okazję poznać Hamada bin Muhammada 7 grudnia 1889 r., gdy zdjęcie jego twarzy zajęło całą pierwszą stronę czasopisma „The Illustrated London News”. Opisano w nim udział Tippu Tiba w wyprawie Henry’ego Mortona Stanleya na tereny Konga (Laing 2017: 311).

Hamad bin Muhammad – handlarz kością słoniową i łowca niewolników, przyjaciel kolonizatorów i podróżników, bogacz i władca – zamyka w swoim życiu wiele ważnych procesów i wydarzeń drugiej połowy XIX wieku. W jego relacji znajdują się ślady ekspansji sułtanatu Zanzibaru oraz belgijskich i niemieckich sił kolonialnych w Afryce Wschodniej i Środkowej. Odczytać z niej można wspomnienie arabskich wypraw handlowych w okresie boomu na handel goździkami i kością słoniową oraz europejskiej eksploracji Afryki w okresie poszukiwania

źródeł wielkich afrykańskich rzek i nawracania miejscowych ludów. Przede wszystkim jest to jednak opowieść o życiu jednego człowieka.

Tekst napisany przez Tippu Tipa oryginalnie nie posiadał żadnego konkretnego tytułu. Heinrich Brode, doradca prawny niemieckiego konsula, który skłonił Hamada bin Muhammada do pisania i jako pierwszy opublikował gotowe dzieło, określił je jako „Autobiographie des Arabers Schech Hamed bin Muhammed el Murjebi, genannt Tippu Tip” (Bontinck 1974: 9). Zakwalifikował tym samym tekst do konkretnego gatunku literackiego. Od czasów Brodego aż do dziś dzieło Tippu Tipa funkcjonuje więc jako „Autobiografia” (Jahn 1972: 142, Decker 2015). Obecnie taka kwalifikacja utworu może budzić sprzeciw. Przykładowo, Ridder Samsom wyraźnie podkreślił, że tekst Tippu Tipa nie może być nazywany autobiografią, skoro brakuje w nim introspekcji i interpretacji wydarzeń, w których autor bierze udział (Samsom 2014: 1). Także według Michelle Decker, miano autobiografii, dziennika podróży czy kroniki z różnych powodów nie jest odpowiednie dla dzieła Tippu Tipa (Decker 2015: 746).

Mniej kontrowersyjny dla współczesnych wydaje się suahilijski tytuł wymyślony w latach 50. przez tłumacza Wilfreda Howella Whiteleya – „Maisha ya Hamed bin Muhammed el Murjebi yaani Tippu Tip kwa maneno yake mwenyewe”, czyli „Życie Hamada bin Muhammada w jego własnych słowach”. Tippu Tip, dysponując własną pamięcią, a może także innymi, pomocniczymi źródłami, stworzył historyczną narrację na temat własnego życia, przedstawioną w pierwszej osobie liczby pojedynczej, nie zastanawiając się zapewne nad dopasowaniem do gatunku. Jako historyczna opowieść, zgodnie z poglądami Haydena White’a, tekst ten niewiele różni się od dzieła literatury pięknej. Choć może on służyć jako źródło do poznania przeszłości, nie odtwarza dokładnie jakiejś historii, lecz poprzez różne zabiegi sugeruje, w jaki sposób możemy interpretować opisywane tam wydarzenia (White 2000: 94). Tippu Tip, tworząc określoną wizję siebie i swoich doświadczeń, przedstawił ją światu jako prawdę. Tymczasem, sam dobór i sposób opisu wydarzeń, zastosowany język i zbudowana przez kulturę afroarabskich elit umysłowość autora, mogły zniekształcać obraz obiektywnej rzeczywistości (której sama próba definicji przynosi wiele problemów!). Chciałbym więc przeanalizować opowieść Hamada bin Muhammada jako literacki przykład tworzenia historycznej narracji o sobie i przeżywanych doświadczeniach.

Z tematem tym wiąże się kilka kwestii. Po pierwsze, jest to sama postać Tippu Tipa. Pozycja z jakiej opisywał swoje życie i znane mu wydarzenia, kim był i za kogo mógł się uważać, miały wpływ na sposób postrzegania i interpretacji odbieranej przez niego rzeczywistości. Po drugie, jest to dzieło Tippu Tipa jako stworzony i odczytywany dokument. Jako odbiorcy tekstu nie przyjmujemy myśli autora bezpośrednio: sposób ich zapisu, dostęp do oryginału, transliteracja, przekłady, czy przypisy mają istotny wpływ na to, jak rozumiemy opowieść Tippu Tipa. Po trzecie, jest to zawartość dzieła. Narracja jaką stworzył Hamad bin Muhammad składa się z wielu informacji, dobranych i ułożonych według

jego uznania. Ustalenie zakresu tematycznego tekstu, w tym tematów dominujących, może przybliżyć zainteresowania samego autora, tym samym odsłaniając jego spojrzenie na rzeczywistość. Po czwarte, jest to ocena wiarygodności narracji. Ustalenie źródeł, na których opierał się Tippu Tip oraz porównanie tekstu z alternatywnymi opisami tych samych wydarzeń, ułatwią ustalenie, na ile jego opowieść jest rzetelnym opisem przeszłości, a na ile niedokładnym, podkoloryzowanym wspomnieniem. Te cztery kwestie rozwinę w niniejszym artykule, na koniec wyciągając ogólne wnioski.

2. Tippu Tip jako kupiec, wojownik i władca

Hamad bin Muhammad al-Murjebi (ur. ok. 1840, zm. 1905) był najbardziej znanym kupcem w głębi Afryki Wschodniej w drugiej połowie XIX wieku. Osiągnięcie poważnych sukcesów umożliwili mu m.in. wpływowi i zamożni krewni, silnie związani zarówno z elitami arabskimi z Omanu i Zanzibaru¹ jak również elitami bantuskimi Nyamwezich². Stanowili oni dla Hamada wsparcie w organizacji i przebiegu dalekosiężnych wypraw handlowych (McDow 2018: 117–118). Już dwa wcześniejsze pokolenia omańskiego rodu Murjebich zajmowały się handlem karawanowym. Dziadek Hamada, Juma bin Rajab bin Said, przybył na wybrzeże Afryki Wschodniej z omańskiego Maskatu. Osiedlił się on w pobliżu dzisiejszego Dar es Salaam, gdzie poślubił miejscową dziewczynę. Juma prowadził karawany ze wschodniego wybrzeża aż do Jeziora Tanganika, dostarczając m.in. broni palnej dziadkowi człowieka imieniem Mirambo – przyszłego władcy silnego państwa w głębi Afryki Wschodniej³. Interesy Jumy kontynuował jego syn i zarazem ojciec Hamada, Muhammad bin Juma. Poślubił on Karunde, córkę wodza Nyamwezich, Fundi Kiry. Żoną Muhammada była także córka omańskiego Araba ze szlacheckiego

¹ W 1837 r. Said ibn Sultan, władca Omanu z dynastii Busaidi, pokonał rządzącą Mombasą omańską dynastię Mazrui, zdobywając kontrolę nad większą częścią wybrzeża Afryki Wschodniej. Dzięki temu Said i kolejni władcy Zanzibaru mogli rozwijać politykę gospodarczą wspierającą handel karawanowy między interiorami a wybrzeżem kontynentu. Zanzibar, na który Said przeniósł swój dwór w 1840 r., stał się ważnym centrum handlu kością słoniową. Ponadto, także z inicjatywy Saida, na Zanzibarze pręźnie rozwijała się wysoce dochodowa uprawa goździków. W sytuacji tej zwiększał się popyt na pracę niewolniczą (Żbik 2017: 102).

² Nyamwezi to nazwa ludów zamieszkujących płaskowyż w zachodniej Tanzanii na południe od Jeziora Wiktorii i na wschód od Jeziora Tanganika. Nie stanowili oni homogenicznej grupy plemiennej. Łączyła ich wspólna kultura i sposób życia oparte na handlu karawanowym. Już na początku XIX wieku ze swoimi produktami docierali na wybrzeże Afryki Wschodniej (Rockel, 2006: 3).

³ Mirambo (ur. ok. 1840, zm. 1884) po odziedziczeniu władzy w jednym z wodzostw Nyamwezi, na drodze sporów o sukcesję, przyłączył do swojej domeny okoliczne wodzostwa. Zbudował w ten sposób nowy rodzaj państwa, w którym podstawą władzy stały się więzi handlowe i siła militarna. W połowie XIX wieku skutecznie konkurował z handlarzami z wybrzeża, kontrolując ważne drogi transportu kości słoniowej (McDow 2018: 198).

rodu al-Wardi, Habiba ben Bushira (Bontinck 1974: 21–22). Z tego małżeństwa, w miejscowości Kwarara na Zanzibarze, narodził się Hamad (Samsom 2014: 3).

W wieku sześciu lat Hamad bin Muhammad zaczął uczęszczać do szkoły koranicznej. Prawdopodobnie było to jedyne formalne wykształcenie, jakie otrzymał (Bontinck 1974: 178). Już w dwunastym roku życia, wraz z krewnymi z klanu al-Wardi, uczestniczył w handlu kopalem. W wieku lat osiemnastu Hamad zaczął handlować kością słoniową w imieniu ojca – Muhammada. Początkowo z Tabor⁴, w pobliżu której na stałe mieszkał Muhammad, Hamad wybierał się na zachodni brzeg jeziora Tanganika (al-Murjebi 1966: 9). Już około 1860 r., po pierwszych sukcesach biznesowych, Hamad zaciągnął pożyczkę na towary do pierwszej samodzielnej podróży, z której osiągnął znaczne zyski (al-Murjebi 1966: 14–15). Zgodnie z podziałem przyjętym przez François Bontincka, do sierpnia 1891 r., odbył on pięć dużych wypraw w głąb Afryki (Bontinck 1974: 21). Pod koniec życia jego majątek, zdobyty głównie na handlu kością słoniową, szacowano na 800 tysięcy dolarów amerykańskich⁵, nie licząc wartości plantacji goździków oraz trzypiętrowej rezydencji na Zanzibarze. W oczach Europejczyków był najbogatszym mieszkańcem Afryki (Bontinck 1974: 292).

Jednak Hamad bin Muhammad był znany nie tylko ze swojej działalności handlowej. Wielokrotnie wykorzystywał on okazje do atakowania miejscowych wiosek i wodzów, siłą zdobywając kość słoniową oraz niewolników. Już w połowie 1867 r., podczas drugiej wyprawy w głąb Afryki, załoga jego karawany stoczyła serię starć z Nsamą, wodzem regionu Itawa⁶. Wódz ten w latach 40. pokonał wysłaną przeciw niemu arabską ekspedycję z Tabor – Hamadowi musiał jednak ulec (Bontinck 1974: 195–196). Później, w latach 70., Hamad śmiertelnie zranił wodza Liowę⁷ w wyniku sprzeczki o rzekomo nieuzasadniony atak na karawanę (al-Murjebi 1966: 41). Podobnie w przypadku napaści na wioski ludu Rua⁸, miały być one odwetem za tragiczną śmierć kilku tragarzy pracujących dla Hamada (al-Murjebi 1966: 55–57).

Jednocześnie, odnosząc sukcesy w działalności handlowej i popełniając akty agresji, Hamad bin Muhammad różnymi podstępami dążył do zdobycia realnej władzy nad częścią Afryki Środkowej, co umożliwiło mu pozyskiwanie kości słoniowej przez trybut oraz ułatwiło rekrutację siły roboczej. Sam przyznał się

⁴ Tabora (daw. Kazeh) to założona w połowie XIX wieku osada arabskich kupców, oddalona od wybrzeża Afryki Wschodniej o ponad 600 km. Odgrywała ważne funkcje w prowadzeniu wypraw handlowych w głąb Afryki (McDow 2018: 86).

⁵ 1 dolar na przełomie XIX i XX wieku mógł mieć wartość nabywczą dwudziestokrotnie wyższą niż współcześnie (Edvinson 2015).

⁶ Region Itawa znajduje się na zachodnim wybrzeżu Jeziora Tanganika, na południe od wyżyny Marungu (Bontinck 1974: 192).

⁷ Liowa rządził w zachodniej części regionu Ugała, który to region znajduje się na południe od terenów ludu Nyamwezi (Bontinck 1974: 216–217).

⁸ Lud Rua, znany także jako Luba, zamieszkuje okolice kongijskiej rzeki Lualaby. Część mieszkająca na zachodnim brzegu rzeki określa się jako Baluba, a na wschodnim – Bahemba (Bontinck 1974: 225).

m.in. do sprytnego osadzenia swojego przyjaciela, Pange Bondo, na stanowisku wodza części terenów wspomnianego ludu Rua (al-Murjebi 1966: 67–69). Później, wykorzystując swoją ciemną karnację oraz miejscową historię o zaginionych królewskich córkach, przejął władzę w wodzostwie Utetera nad rzeką Lomami⁹ (al-Murjebi 1966: 69–71). To ono dało mu podstawę do rozszerzania swoich wpływów na terenach dzisiejszego Konga. W późniejszym okresie Hamad przedstawiał się jako władca kraju Manyema¹⁰ i został ważnym partnerem sułtana Zanzibaru w utrzymywaniu arabskiej kontroli nad interiorom Afryki. Także dla budowania własnej pozycji autor „Autobiografii” starał się nawiązywać dobre relacje z napotkanymi Europejczykami. Skutkiem tego Belgowie, znając wpływy Hamada oraz jego gotowość do współpracy, w 1882 r. zaproponowali mu stanowisko zarządcy nad regionem Wodospadów Stanleya w Wolnym Państwie Kongo (al-Murjebi 1966: 169). Urząd ten sprawował on do początku 1890 r. (Bontinck 1974: 283–284). W szczytowym okresie działalności Hamada bin Muhammada, jego władza rozciągała się od dzisiejszej północnej Zambii przez krainę Manyema aż do Wodospadów Stanleya (Samsom 2014: 3).

Hamad bin Muhammad, poza swoim prawdziwym imieniem, posługiwał się wieloma przydomkami, które dobrze świadczą o tym, jak był postrzegany przez innych. Pierwszym z nich był *Kingugwa* ‘lampart’. Przydomek ten Hamad otrzymał na początku swojej samodzielnej działalności, gdy podczas napaści na wioskę, w której mieli się ukryć zbiegli tragarze, przez pięć dni łapał niewolników na terenach ludu Zaramo¹¹. Jak sam twierdził, cechy tego zwierzęcia pasowały do jego działań, „ponieważ lampart atakuje niewybrednie, to tu, to tam” (al-Murjebi 1966: 16). Najbardziej znane przezwisko, *Tippu Tip*, otrzymał on podczas walki z wodzem Nsamą w latach 60. Według najpopularniejszej wersji, nazywali go tak miejscowi, którzy kojarzyli Hamada z przerażającym dźwiękiem przeładowywania broni palnej (*tip-tip*). Według innych teorii, przydomek *Tippu Tip* oznacza „tego, który gromadzi bogactwo”, lub odnosi się do charakterystycznego dla Hamada tiku mrugania okiem, lub też został nadany na cześć Tippu Sahiba, pogromcy Brytyjczyków w jednej z wojen majsurskich (Bontinck 1974: 200). Z kolei w trakcie piątej podróży, gdy Hamad poszukiwał miedzi na rządzonych przez jego wasali terenach Konga, przerażeni mieszkańcy określali go jako *Mkangwazara*, czyli „ten, który jest głodny”, przy czym nie miał być to głód żywności, lecz wojny (Bontinck 1974: 268). Ponadto irlandzki podróżnik James S. Jameson wspomniiał, że mieszkańcy regionu Manyema nazywali Hamada *Mutipula*. Określenie to odnosi się do „śladów kroków”, po których miejscowi poznawali obecność karawany

⁹ Lomami to wschodni dopływ rzeki Lualaby.

¹⁰ Manyema to nazwa regionu we wschodniej części Konga, leżącego między północno-zachodnim brzegiem jeziora Tanganika a rzeką Lualabą. Tą nazwą określa się też mieszkających tam ludzi (Bontinck 1974: 245).

¹¹ Zaramo zamieszkują tereny dzisiejszej wschodniej Tanzanii, między Dar es Salam a rzeką Rufidzi (Bontinck 1974: 189).

Tippu Tipa i które skłaniały ich do ucieczki z tak naznaczonego miejsca (Bontinck 1974: 200).

Postać autora „Autobiografii” nie może być więc rozpatrywana wyłącznie jako przykład przedsiębiorczego handlarza kością słoniową. Hamad bin Muhammad, w odróżnieniu od przeciętnego kupca, prowadził swoje interesy z celowym wykorzystaniem przemocy, w tym także przemocy systemowej, jaką dysponowały stworzone przez niego załączki państwa. Czytając „Autobiografię”, spotykamy się z historią człowieka, który poprzez pieniądź i siłę stawał się jednym z kluczowych elementów sieci powiązań i zależności między kupcami, kredytodawcami, władcami i podróżnikami realizującymi w Afryce swoje cele. Jako rdzenny mieszkaniec Afryki, w niewielkim stopniu prezentuje się on jako podmiot odkrywany, nawracany i kolonizowany przez Europejczyków. W świetle swojej opowieści Hamad bin Muhammad jest przedsiębiorcą, współodkrywcą, wsparciem dla imperialnych dążeń Zanzibaru, a później Belgii. Co może być niekiedy uderzające dla dzisiejszego czytelnika, a może służyć wiarygodności przekazu, Hamad swoich działań zupełnie się nie wstydził. Wydaje się, że wszystko, o czym pisał, stanowiło dla niego powód do dumy i uzasadnienie wysokiej pozycji.

3. Powstanie „Autobiografii” Tippu Tipa i jej późniejsze wydania

Swoją „Autobiografię” Tippu Tip napisał w 1901 r. za namową Heinricha Brodego, urzędnika działającego w strukturach Niemieckiej Afryki Wschodniej. Brodego poznał Hamada bin Muhammada podczas sprawy sądowej o nierówny podziału zysków w spółce. Tippu Tipa oskarżał jego dawny wspólnik, Rumaliza. Brodego reprezentował w procesie konsula niemieckiego i wspierał Rumalizę jako poddanego Niemiec. Choć sprawa zakończyła się dla Tippu Tipa niepomyślnie, zachował on z Brodem przyjazne relacje. Pierwotną wersję „Autobiografii” Hamad bin Muhammad zapisał ręcznie w języku suahili pismem arabskim. Brodego dokonał transliteracji tekstu na alfabet łaciński i przetłumaczył go na język niemiecki, po czym wydał ową transliterację i przekład w dwóch częściach, w latach 1902–1903, pod tytułem *Autobiographie des Arabers Schech Hamed bin Muhammed el Murjebi, genannt Tippu Tip* (Bontinck 1974: 9). Wkrótce na podstawie „Autobiografii” Brodego napisał biografię Tippu Tipa, którą w 1907 r. przetłumaczył na angielski H. Havelock (Laing 2017: 309).

Manuskrypt Hamada bin Muhammada, na którym swoją pracę opierał Brodego, niestety zaginął. W.H. Whiteley, późniejszy tłumacz „Autobiografii” na język angielski, jeszcze w latach 60. twierdził, że pierwotna wersja tekstu może być w posiadaniu wnuka jego autora, Muhammada Nassoro Lemkiego. Choć rzekomy posiadacz zapowiadał upublicznienie manuskryptu w 50. rocznicę śmierci swojego dziadka, nie zrobił tego (al-Murjebi 1966: 5). Z kolei tłumacz dzieła Hamada na język francuski, François Bontinck, w latach 70. sądził, że oryginalny tekst mógł

zostać przekazany tuż po śmierci autora Alfredowi Jamesowi Swannowi, słynnemu misjonarzowi działającemu w Tanganice. Sam Swann wspominał w swojej książce „Fighting the Slave-Hunters in Central Africa”, że mimo różnic w poglądach z Tippu Tipem, wielokrotnie odwiedzał go na Zanzibarze jako przyjaciela, a tuż przed jego śmiercią, otrzymał „odręczną kopię krótkiej historii jego życia”. Jednak próby poszukiwania dokumentu wśród spuścizny po misjonarzu nie odniosły sukcesu (Bontinck 1974: 11; Swann 1910: 177). Nowe informacje na temat manuskryptu pojawiły się dopiero w XXI wieku. Nasser bin Abdullah al-Riyami, autor książki „Zanzibar – Personalities and Events (1828–1972)”, przekazał Ridderowi H. Samsomowi, że nikt w rodzinie Tippu Tipa nie wie, gdzie znajduje się poszukiwany manuskrypt. Tylko jedna jego krewna, Shariffa al-Lemki, sugerowała, że ze względu na powiązania Hamada bin Muhammada z Belgami, może on znajdować się w którejś z bibliotek w Brukseli (Samsom 2014: 7). To właśnie w belgijskich archiwach obecnie można znaleźć kopie kilku listów autorstwa Tippu Tipa (Bontinck 1974: 165–172).

Kolejne wydania dzieła Tippu Tipa opierały się więc na transliteracji i tłumaczeniu Brodego. Suahilijski tekst, wraz z tłumaczeniem angielskim, wydał W.H. Whiteley pod tytułem „Maisha ya Hamed bin Muhammed el Murjebi yaani Tippu Tip kwa maneno yake mwenyewe”. Pierwsze wydanie „Maishy” pojawiło się w latach 1958–1959 jako dodatek do czasopisma „East African Committee Journals” (nr 28/2 i 29/1), a kolejne jego reprints opublikowano w latach 1966, 1970 i 1971.

W 1974 r. François Bontinck, we współpracy z Koenem Janssenem, wydali francuskie tłumaczenie „Autobiografii” (L'autobiographie de Hamed ben Mohammed el-Murjebi Tippu Tip). Uzupełnili ją o 546 obszernych przypisów. Zawierają one informacje o osobach i miejscach występujących w tekście, odwołania do innych źródeł historycznych i podkreślenia błędów wersji niemieckiej i angielskiej.

W 2005 r. pojawiło się ponadto tłumaczenie arabskie, autorstwa Muhammada al-Mahrugiego, pt. „Mughamir Umani fi adghal Ifriqiya: Hayat Hamad ibn Muhammed ibn Jum'ah al-Murjebi al-ma'ruf bi-Tibu Tib” (Omański podróżnik w afrykańskiej dżungli: Życie Hamada bin Muhammada bin Jumy al.-Murjebiego znanego jako Tipu Tip). Sam, cytując fragmenty „Autobiografii”, opieram się na wersji angielskiej z 1966 r., posiłkując się czasem tłumaczeniem francuskim.

W najstarszej znanej wersji „Autobiografia” jest tekstem ciągłym, bez wyraźnego podziału na części. Whiteley podzielił swoje tłumaczenie na 183 paragrafy i 11 rozdziałów. Zaproponowany podział na paragrafy zachował Bontinck, dzieląc jednak tekst, według własnego uznania, na 7 rozdziałów.

Odczytując dzieło Tippu Tipa, współcześni mają więc do czynienia z dokonaną na początku XX wieku transliteracją oryginału, tłumaczoną na język niemiecki, angielski, francuski i arabski. Komentarz do tłumaczenia francuskiego, mimo braku manuskryptu Hamada bin Muhammada, wykazał błędy, jakie mogły wystąpić w transliteracji dokonanej przez Brodego i późniejszym jej przepisaniu

przez Whiteleya, oraz w niemieckim i angielskim przekładzie. Niewykluczone, że dostęp do oryginału umożliwiłby wskazanie większej liczby błędów. Należy więc stwierdzić, że próba literalnego odczytania „Autobiografii” stanowi niemały kłopot. Wobec braku oryginalnego tekstu, jej transliteracje, edycje, przekłady i podziały należy traktować jako propozycje odpowiedzi na pytanie, co Hamad bin Muhammad chciał przekazać. Propozycje te zapewne nie są wolne od zniekształceń. Sam, pisząc ten artykuł, ze względu na nieznamość języka suahili, korzystam z tłumaczenia angielskiego i francuskiego.

4. Zawartość „Autobiografii” Tippu Tipa

Tekst Hamada bin Muhammada, według Michelle Decker, jest na pierwszy rzut oka autobiografią, która przyjmuje postać chaotycznego dziennika podróży, momentami przypominającego kronikę (Decker 2015: 746). Innymi słowy, Tippu Tip opisuje swoje własne życie, starając się skoncentrować na odbytych podróżach i szczegółowo opowiadając o, jego zdaniem, najważniejszych wydarzeniach w niezbyt dokładnym porządku chronologicznym. Nie skupia się on przy tym na własnych przeżyciach. Hamad bin Muhammad był człowiekiem biznesu i władcą, a nie podróżnikiem czy pamiętnikarzem. „Autobiografia” nie jest więc opisem kształtowania się człowieka i jego osobistego stosunku do przeszłych doświadczeń, lecz historią kształtowanej przez człowieka rzeczywistości i jego własnych dokonań. Wskazuje na to sam początek tekstu – Tippu Tip nie rozpoczyna opowieści o sobie od narodzin, wspomnienia rodziców, dziecięcych zabaw, lecz od opisu pierwszych małych wypraw handlowych odbytych już w wieku dwunastu lat:

Gdy skończyłem 12 lat, zacząłem wybierać się w krótkie podróże (al-Murjebi 1966: 9).

Opisane w „Autobiografii” wydarzenia obejmują całą drugą połowę XIX wieku. Hamad bin Muhammad zaczyna opowieść od swoich pierwszych podróży ok. 1849 r., a kończy na momencie pisania dzieła w roku 1901. Był to czas ważnych procesów i zjawisk w historii Afryki Wschodniej i Środkowej. Wśród nich wymienić można: rozszerzanie strefy wpływów Zanzibaru, działalność brytyjskich, francuskich i niemieckich podróżników oraz misjonarzy, budowanie Wolnego Państwa Kongo i Niemieckiej Afryki Wschodniej, walkę z niewolnictwem. Wszystko to ma odbicie w tekście Hamada bin Muhammada. Nie zawsze był on bezpośrednim świadkiem owej wielkiej historii, lecz mimo to pragnął się do niej odnieść. Przykładowo, Tippu Tip dokonał interpretacji przyczyn belgijsko-arabskiej wojny w Kongu¹². Wojna ta zaczęła się jednak już po powrocie Hamada na Zanzibar

¹² Gdy Hamad bin Muhammad powrócił z terenów Konga na Zanzibar, jako zarządcę podległych mu terytoriów pozostawił swojego syna Sefa. Podległy Sefowi Ngongo Lutete zarządzał wtedy wodzostwem Utefera. Według popularnego opisu genezy konfliktu arabsko-belgijskiego, dokonywał on samowolnych

(al-Murjebi 1966: 137–139). Z jednej strony Tippu Tip opisywał więc sytuacje, w których nie brał bezpośredniego udziału, jeśli uznał je za ważne. Z drugiej – nie każdy rok życia był z jego punktu widzenia wart dokładniejszego opisywania. Momentami dokonywał on sporych czasowych przeskoków. W ten sposób pominął m.in. 2,5 roku drugiej połowy lat 70.:

Nie osiedliłem się w jednym miejscu, lecz podróżowałem, nie zostając dłużej niż 2 lub 3 miesiące w jednym miejscu. Minęło tak 2,5 roku, aż nagle przyszła grupa ludzi z wybrzeża (al-Murjebi 1966: 89).

Szkielet narracji „Autobiografii” stanowią opisy tras podróży:

Wyruszyłem po Id i spałem tej nocy na krańcu Usoke. Rano znów ruszyłem i wszedłem w las, dochodząc do źródeł Taturu, gdzie nie było wiosek (al-Murjebi 1966: 97).

Opisy te przerywane są ważnymi dla autora wspomnieniami. Wśród nich można znaleźć różnorodne tematy, takie jak m.in.:

- organizacja karawan – *Zdecydowałem się skończyć pakowanie towarów u Tarii*¹³. *On wcześniej nie finansował karawan idących w głąb lądu. Moja była pierwsza* (al-Murjebi 1966: 31),
- ceny i wagi towarów – *Kupiłem 700 farasili*¹⁴ *miedzi w 6 dni. Dostawałem za 1 farasile paciorków 5 lub 5,5 farasili miedzi* (al-Murjebi 1966: 155),
- stosowane środki wymiany handlowej – *Przynosili rybę i wymieniali ją za viramba*¹⁵. *Kupowali też kość słoniową i niewolników, także za ryby* (al-Murjebi 1966: 54),
- pozyskiwanie wody i żywności – *Jedzenia było tam mnóstwo, zarówno ryżu, jak i innych rzeczy* (al-Murjebi 1966: 79),
- walki i wojny – *Nasze strzelby były naładowane kulami i śrutem, a wrogowie uformowali zwarte grupy. Wystrzał z karabinu rozbijał ich jak stada ptaków* (al-Murjebi 1966: 19),

napaści na zachodni brzeg rzeki Lomami – strefę wpływów Belgów. W wyniku starć z siłami belgijskimi Ngongo Lutete został zmuszony do podporządkowania rozkazom porucznika Francisca Dhanisa. Sef bin Hamad zdecydował się walczyć o odzyskanie wpływów na utraconych w ten sposób terenach. Dlatego w latach 1892–1894 toczyła się walka między Arabami a Wolnym Państwem Kongo (Laing 2017: 266). Niewykluczone jednak, że walki te były sprowokowane przez samych Belgów. Alfred J. Swann zdaje się łączyć ich działania, m.in. blokowanie połączeń handlowych przez jezioro Tanganika, z rozpoczętą wcześniej agresywną kampanią Niemców w Afryce Wschodniej (Swann 1910: 179, 242).

¹³ Chodzi o Tarię Topana, jednego z najbogatszych indyjskich kupców na Zanzibarze (Bontinck 1974: 207).

¹⁴ *Farasila* (l.m. *frasila*) to arabska jednostka masy licząca 35 funtów, czyli ok. 15,8 kg (Żbik 2017: 104).

¹⁵ Jak wyjaśnia Hamad bin Mohammad, *viramba* to materiał z rafii (rodzaj palmy), służący na terenach Konga jako płacidło w postaci pasków o długości 15–20 cm (Maisha: 53).

- spory karawany i Hamada z innymi ludźmi – *Wysłali do nas wiadomość, że musimy przynieść im ciosy, bo słoń został zabity na ich ziemi i mają do niego prawo* (al-Murjebi 1966: 35),
- inne kryzysowe dla karawany momenty – *Do następnego rana mieliśmy siedmiuset ludzi wymiotujących i z biegunką; ich kał i wymiociny były białe jak papier. Czterdziestu z nich zmarło* (al-Murjebi 1966: 45),
- opisy napotkanych ludów – *Wahemba nazywano niewolnikami tytoniu, ponieważ żuli go i palili. Warua przeciwnie, uznawali palenie i żucie za wstydlive* (al-Murjebi 1966: 49),
- kontakty Hamada z ważnymi osobami – *Przed moim odejściem przybył Sir John Kirk¹⁶. Zналиśmy się już długo. Był moim wielkim przyjacielem* (al-Murjebi 1966: 111).

Przedstawiony wyżej zakres zagadnień, które były interesujące dla Hamada bin Muhammada, pokazuje wyraźną dominację spraw handlowych. Błędem byłoby jednak stwierdzenie, że autora „Autobiografii” interesowało wyłącznie kupiectwo. Opisy walk oraz spotkań z ważnymi osobami są dla niego nie mniej ważne niż kwestie wymiany, transportu, zaopatrzenia i zysku. Nieco na marginesie znaleźć można ciekawostki na temat napotkanych ludów oraz codziennego życia karawan i społeczności arabskiej w Afryce. Tippu Tip mógł więc tworzyć swoje dzieło z trzema prawdopodobnymi zamiarami:

- upamiętnienie i uzasadnienie swojej potęgi,
- przekazanie praktycznych wskazówek dotyczących handlu,
- zebranie ciekawych historii oraz opisów interesujących zjawisk.

Z ostrożnością można uznać pierwszy zamiar za główny, a dwa pozostałe za poboczne. Konsekwencją tego „Autobiografia” stanowić może cenny i dokładny opis kwestii handlowych i etnograficznych dla drugiej połowy XIX wieku. Inaczej w przypadku opisów dokonań militarnych i politycznych Hamada bin Muhammada oraz jego stosunków towarzyskich – w kwestiach tych, ze względu na troskę autora o własny wizerunek, mogło dojść do pewnych zniekształceń.

5. Wiarygodność „Autobiografii”

W ostatnich zdaniach „Autobiografii” Hamad bin Muhammad zapewniał:

Napisałem wszystko. Nie wymyśliłem niczego, co napisałem. Jestem pewien, że w kilku miejscach opis jest niekompletny. Napisałem wszystko w skrócie. Wiele faktów, o których powinienem wspomnieć wcześniej, wspominałem później, bo minęło wiele dni i lat. Ale wszystko, co napisałem, jest prawdą, a nie kłamstwem. Mogę to stwierdzić bez wątpienia (al-Murjebi 1966: 139).

¹⁶ John Kirk (ur. 1832, zm. 1922) sprawował w latach 1870–1886 urząd brytyjskiego konsula na Zanzibarze. Wcześniej eksplorował południowo-wschodnie rejony Afryki wraz z Davidem Livingstonem. Działal na rzecz zniesienia niewolnictwa (Bontinck 1974: 266).

Jak zauważył Bontinck, Tippu Tip przyznaje, że napisał wszystko, co prawdziwe, lecz niekoniecznie całą prawdę o opisywanych wydarzeniach (Bontinck 1974: 20). Warto więc zastanowić się, co Hamad bin Muhammad uznawał za prawdziwe i na jakiej podstawie, oraz czy rzeczywiście wszystko, co napisał, jest prawdą.

Wydaje się, że autor „Autobiografii” opierał się głównie na własnej pamięci. W tekście nie cytował wprost żadnych dokumentów i nie wspominał o osobistym archiwum. Momentami uczciwie przyznawał, że nie wie lub nie pamięta niektórych rzeczy. Przykładowo, w kwestii miejsca, do którego dotarł Verney Lovett Cameron, brytyjski eksplorator Afryki Środkowej, napisał:

Nie znam nazwy tego miasta, ani nie wiem, czy było na południe czy na północ od Loanda, ale było niedaleko (al-Murjebi 1966: 77).

Czasem, prawdopodobnie przez zawodność pamięci lub barierę językową, zdarzało mu się zapisywać wyłącznie pierwszą literę nazwisk poznanych Europejczyków lub przekręcać europejskie nazwiska. Szczególnie częste było to w przypadku mniej istotnych dla Tippu Tip osób. Pisał więc „dali mi list do swojego rodaka Gr. w Kitambo” (al-Murjebi 1966: 123), nie pamiętając lub nie potrafiąc zapisać nazwiska Antoona Greshoffa, założyciela faktorii w Kinszasie (Bontinck 1974: 276). W innym miejscu nazwał Edmunda Mackenzie, przedstawiciela brytyjskiej spółki handlowej (Bontinck 1974: 279), afrykańskim imieniem *Makanjira* (al-Murjebi 1966: 125).

Niewykluczone jednak, że Tippu Tip, poza swoją czasem zawodną pamięcią, wspomagał się zachowanymi listami, które otrzymywał podczas podróży i które pomogły mu w odtwarzaniu własnej przeszłości. Przykładowo, wspominał, że podczas trzeciej podróży otrzymał list od swojego brata, Muhammada bin Masuda al-Wardiego i skrótowo przytoczył zawarte w nim słowa:

Przyprowadził mi ludzi, proch i list od mojego brata, nalegającego bym wracał. Brat powiedział: Zadeklarowałem, że nie pójdę na wybrzeże, dopóki nie wrócisz. Wysłałem twój kość słoniową do Tarii Topana (al-Murjebi 1966: 79).

Można również zauważyć, że Tippu Tip podaje wiarygodnie brzmiące liczby związane z działalnością handlową, takie jak ceny, sztuki towarów czy masę ciosów słoniowych. Możliwe, że jako profesjonalny kupiec, dokładnie zapisywał swoje rachunki, wobec konieczności rozliczenia się z hinduskimi kredytodawcami z wybrzeża. Opisując selekcjonowanie jeńców podczas trzeciej podróży, wspominał:

Poszliśmy na zewnątrz, na otwartą przestrzeń. Wziąłem ze sobą książkę. Kazalem, by przyprowadzali ludzi naprzód pojedynczo (al-Murjebi 1966: 65).

Według suahilijskiego tekstu opracowanego przez Whiteley'ego, Hamad wziął ze sobą *kitabū* (*Tukatoka nje mahali peupe, hachukua kitabū*), co Whiteley tłumaczy jako 'book' – książka. Mniej ścisły przekład Bontincka, zawierający w sobie pewną interpretację, proponuje tłumaczyć *kitabū* jako 'grand registre' – wielki rejestr (Bontinck 1974: 92). Tłumaczenie to sugeruje, że Tippu Tip posiadał księgę służącą do zapisywania danych, najprawdopodobniej księgę rachunkową. Porównanie z tekstami innych kupców z tego czasu i regionu może to potwierdzać. Selemani bin Mwenye Chande¹⁷, podróżujący w głąb Afryki w latach 90. XIX wieku, wspominał, że po powrocie „wszystkie księgi rachunkowe zostały zebrane razem” w celu wyliczenia przez indyjskiego kredytodawcę zysku należnemu karawanie (Selemani 1965: 259).

Jeśli Hamad bin Muhammad rzeczywiście posiadał księgę rachunkową i zachował ją do czasów starości na Zanzibarze (może przechowywał ją zaprzyjaźniony z nim kredytodawca Taria Topan lub jego współpracownicy), mógł z tej księgi korzystać podczas pisania „Autobiografii”, przepisując z niej np. informacje o liczbie zatrudnionych tragarzy czy wadze zdobytej kości słoniowej. Choć Tippu Tip podawał najczęściej zaokrąglone wagi towarów, np. 700 farasili (al-Murjebi 1966: 80) możliwe, że wynikało to z braku dokładnych narzędzi pomiarowych i właśnie takie zaokrąglenia zapisywał w rachunkach.

Hamad bin Muhammad tylko raz wspominał, że w trakcie podróży stworzył notatkę. Jak już wspomniałem, wykorzystał on historię o porwanych córkach władcy wodzostwa Utetera, aby udawać krewnego tamtejszego wodza. Opowieść tą Tippu Tip poznał od przypadkowo spotkanego mieszkańca wschodnich terenów Konga. Przedstawianie usłyszanej historii zakończył słowami: „To, co powiedział mi ów tubylec, spisałem w całości” (al-Murjebi 1966: 63). Nie wiadomo, czy Hamad tworzył takie zapiski częściej.

Ostatecznie trzeba przyznać, że nie ma oczywistych dowodów na to, iż Tippu Tip, pisząc „Autobiografię”, opierał się na czymś więcej niż na własnej pamięci. Nawet jeśli z czasów podróży zachowały się listy, księgi rachunkowe czy notatki, a jego krewni i znajomi mogli pomagać mu swoją własną pamięcią, Hamad bin Muhammad nie stwierdził wprost, że korzystał z tych pomocy przy opisywaniu swojego życia.

O wiele mniej zaufania niż do deklarowanej wagi towarów można mieć do podawanych przez Hamada sił wroga, które pokonał. Wynika to zapewne nie tyle z braku odpowiednich notatek, jak z potrzeby podniesienia rozmiaru zwycięstwa i własnej siły. Przykładowo, autor „Autobiografii” w tak nieprawdopodobny sposób opisywał wynik pierwszego starcia z wodzem Nsamą:

¹⁷ Opowieść Selemaniego o jego własnej wyprawie handlowej spisał w latach 90. XIX wieku, w Dar es Salaam, Carl Velten, tłumacz zarządcy kolonii niemieckiej. Funkcjonuje ona pod tytułem *Safari yangu ya bara Afrika* 'Moja podróż w głąb Afryki' (Mustafa 2015: 17).

Gdy odezwały się strzelby, dwustu zginęło natychmiast, a innych zdeptano na śmierć. Uciekli. W godzinę zmarło ich ponad tysiąc. Nasze straty to tylko dwóch ludzi zabitych i dwóch rannych (al-Murjebi 1966: 20).

Z kolei w kwestii umiejscowienia zdarzeń w czasie, Tippu Tip nie przyjął jednego, stałego sposobu datowania. Zdarzało się, że był w stanie podać godzinę wydarzenia – *przybyłem na Zanzibar o godzinie dziesiątej w nocy*¹⁸ (al-Murjebi 1966: 109). Niekiedy zapisywał też datyienne, posługując się kalendarzem muzułmańskim – *Doszedłem do Manyema dwudziestego siódmego dnia miesiąca radżab*¹⁹ (al-Murjebi 1966: 114). Jako punkty orientacyjne wykorzystywał dni świąteczne – *Dziś jest dziewiąty dzień miesiąca zu al-hidżdża, a jutro dziesiąty. Gdy zjem Id*²⁰, *wyruszę i wszystko będzie w rękach Boga Najwyższego* (al-Murjebi 1966: 98). Często Hamad był w stanie określić, ile czasu trwała jego obecność w opisywanym miejscu lub marsz do jakiegoś miejsca – *spędziliśmy 6 dni w wioskach wrogich nam ludzi* (al-Murjebi 1966: 18). Zdarzenia przedstawione w ciągu chronologicznym autor oddzielał określeniami w rodzaju „po tym”, „później” – *Chwilę potem przyszła wieść, że Muhammad bin Khalifan ściągnął belgijską flagę w Mtoa*²¹ (al-Murjebi 1966: 137).

W niektórych fragmentach autor nie zachował dokładnego porządku chronologicznego. Zdarzało się, że przy okazji opisu jednego wydarzenia, wracał do poprzedniego, o którym wcześniej nie wspominał. Przykładowo, choć w pierw napisal o powrocie na Zanzibar w listopadzie 1882 r., kilka zdań później przytoczył propozycję, jaką otrzymał od pewnego Belga w sierpniu, w Taborze, by zaraz potem opowiedzieć, jak przedstawił ją sułtanowi Zanzibaru, Sayyidowi Barghashowi (Bontinck 1974: 263–265). Odbiorca może odnieść mylne wrażenie, że Tippu Tip otrzymał propozycję od Belgów, będąc już na Zanzibarze. Czasem więc do ustalenia właściwej kolejności i dat wydarzeń konieczne jest porównanie „Autobiografii” z innymi źródłami.

Co ciekawe, można wykazać, że wersje wydarzeń przedstawione w „Autobiografii” bywają bliższe prawdzie niż te z alternatywnych źródeł. Przykładowo, widać to w opisie wyprawy słynnego podróżnika, Henry’ego Mortona Stanleya, w górę rzeki Kongo z 1876 r. Według opisu Stanleya zawartego w jego książce

¹⁸ Hamad bin Muhammad pisze dosłownie, że dotarł na Zanzibar o czwartej w nocy (*Hasafiri mwezi tisa Muharram hawasili Unguja saa nne ya usiku*). Licząc czas od zachodu lub wschodu słońca, Hamad mógł mieć na myśli porę około godziny 22:00 (Bontinck 1974: 262).

¹⁹ 27 dzień miesiąca rajab 1301 roku Hidżry to 24 maja AD 1884 (Bontinck 1974: 407).

²⁰ 10 dnia miesiąca zu al-hidżdża muzułmanie spożywają ucztę z okazji Id al-Adha – Święta Ofiarowania, wspominając ofiarę Abrahama (Bontinck 1974: 353).

²¹ Mtoa to miejscowość i nazwa regionu znajdującego się na zachodnim brzegu Jeziora Tanganika (al-Murjebi 1966: 117). Sąsiadowała z centralnym regionem władztwa Tippu Tipa – Manyemą. W imieniu Tippu Tipa zarządzał nim jego współnik, Muhammad bin Khalifan, czyli wspomniany Rumaliza. Belgijska flaga znalazła się tam na wyraźne polecenie Tippu-Tipa, gdy ten został zarządcą części Wolnego Państwa Kongo (al-Murjebi 1966: 125).

pt. „Through the Dark Continent”, w pewnym momencie podróżnik, widząc zmęczenie swoich tragarzy, poprosił Hamada bin Muhammada, by ten namówił ich do dalszego marszu. Później, w uznaniu za dotychczasową pracę, Stanley niespodziewanie rozdał tragarzom różne prezenty (Stanley 1878: 189). Informacje te są niezgodne z opisem proponowanym przez Tippu Tipa. Stwierdził on, że w kryzysowym momencie konieczne było zmuszanie Stanleya, by ten wydał tragarzom dodatkową zapłatę. Pracownicy domagali się obiecanych zysków, grożąc pozostawieniem towarów i powrotem do domu wraz z Tippu Tipem (al-Murjebi 1966: 85). Bontinck, w oparciu o jeden z prywatnych listów Stanleya, wykazał, że to właśnie Hamad bin Muhammad lepiej wyjaśnił powód „hojności” europejskiego podróżnika – był to raczej środek do uspokojenia buntu tragarzy, niż czysty przejaw dobrej woli (Bontinck 1974: 250–251).

Nie oznacza to, że Hamad bin Muhammad był, jak sam deklaruje, zawsze prawdomówny. Przykładowo, autor „Autobiografii” zaprzeczył, jakoby miał zakuć niewolnika w celu zaprezentowania aktu kanibalizmu wspomnianemu Jamesowi S. Jamesonowi. Za rozpowiadaniem tej rzekomo kłamliwej wieści Tippu Tip oskarżał skonfliktowanego z nim Stanleya²². W tym kontekście Tippu Tip napisał o nim: *Nie znałem do tej pory tak kłamliwego człowieka* (al-Murjebi 1966: 133). W rzeczywistości, w 1888 r. w Riba-Riba Hamad bin Muhammad sprowokował akt antropofagii, co Jameson opisał we własnym dzienniku (Bontinck 1974: 289).

Na szczęście wiele wydarzeń opisanych w „Autobiografii” Tippu Tipa można zweryfikować poprzez porównanie z innymi źródłami. Selim ben Mohammed, sekretarz Hamada bin Muhammada, przekazał swoją wersję opowieści o wojennych wyprawach Tippu Tipa Herbertowi Wardowi. Można ją znaleźć w jego książce pt. „Five Years with the Congo Cannibals”. O podróżach Tippu Tipa opowiedział także towarzysz Hamada bin Mohammada, Abdullah bin Suliman. Jego opowieść znaleźć można w publikacji Andrew Robertsa w grudniowym numerze „African Social Research” z 1967 r. Sam Tippu Tip przekazał w 1881 r. Jérôme’owi Beckerowi, belgijskiemu podróżnikowi, kilka ciekawych informacji o jego współpracy ze Stanleyem. Becker zapisał je w książce pt. „La vie en Afrique ou trois ans en Afrique centrale”. Z kolei Jamesowi S. Jamesonowi Tippu Tip opowiedział o swoim udziale w poszukiwaniach Emina Pashy²³, co irlandzki podróżnik

²² Jak twierdzi Hamad bin Muhammad, Henry Morton Stanley obiecał mu sporą zapłatę za pomoc w eksploracji terenów Konga. Stanley miał wysłać Hamadowi kosztowności po powrocie do Europy. Według Tippu Tipa, podróżnik wysłał mu jedynie zdjęcie, a później podarował małego psa (al-Murjebi 1966: 135). Sam Stanley twierdził, że obiecał Hamadowi 5000 dolarów (Stanley 1878: 107–108). Tippu Tip odczuwał wobec Stanleya ogromną złość ze względu na oskarżenie go przed sądem na Zanzibarze o utrudnianie jednej z wypraw. Chodziło o ucieczkę 200 z 600 dostarczonych tragarzy. Według Alfreda J. Swanna, Hamad bin Muhammad uważał te oskarżenia za bezpodstawne, mające na celu oczyszczenie Stanleya z zarzutów o przeprowadzenie bezcelowej, kosztownej wyprawy. To konieczność stawienia się przed sądem zmusiła Tippu Tipa do ostatniego powrotu na Zanzibar (Swann 1910: 173–174).

²³ Emin Pasha, czyli Eduard Schnitzer urodził się w 1840 r. w Opolu. Po uzyskaniu przyrodniczego wykształcenia w Niemczech, pracował w służbie Imperium Osmańskiego. W 1878 r. został zarządcą

przekazał w „Story of the Rear Column of the Emin Pasha Relief Expedition”. Wspomniany Stanley poznał od Tippu Tipa historię jego walk z Nsamą i przejścia wodzostwa Utetera i zapisał ją w „Through the Dark Continent”. Pozostają również źródła wytworzone przez podróżników (Livingstone, Stanley, Cameron, Thomson, Becker, Burdo, Wissman, Junker), misjonarzy (Swann, Hore, Arnot, Crawford) i urzędników Wolnego Państwa Kongo, którzy z własnej perspektywy opisują wydarzenia wspomniane przez Tippu Tipa (Bontick 1974: 15–16).

Tak więc Tippu Tip, pisząc swoje dzieło, opierał się zapewne niemal wyłącznie na swojej pamięci. Jeśli tak, ilość zapamiętanych przez niego informacji z 60 lat życia jest imponująca. Szczególnie zawarte w „Autobiografii” dane dotyczące handlu i etnografii mogą być bliskie rzeczywistości. Hamad bin Muhammad bardzo dobrze orientował się w czasie opisywanych wydarzeń, choć niektóre sformułowania i porządek tekstu mogą być dla ustalenia chronologii mylące. Niestety, w kwestii opisu zagadnień, które mogłyby mocno wpłynąć na wizerunek Tippu Tipa, wydaje się on nieobiektywny. Okazuje się jednak, że stronniczość nie jest cechą opisu, która nigdy nie sprzyja prawdzie. Szczególnie w przypadku wspomnień o skonfliktowanych z Hamadem bin Muhammadem osobach, jego opowieść może być dobrą przeciwwagą dla nieobiektywnego opisu przeciwnej strony.

6. Wnioski

Dzieło Hamada bin Muhammada al-Murjebiego to skonstruowana przez niego historia własnego życia. Nie jest ona jednak dokładnym opisem obserwowanych i przeżywanych przez autora przeszłych wydarzeń. Tippu Tip, tworząc „Autobiografię”, posiadał z pewnością własną bazę wspomnień. Różnego rodzaju pamiętki, otaczający go ludzie, a może nawet konkretne dokumenty mogły odświeżać, wzmacniać i uzupełniać jego wiedzę o minionych sześćdziesięciu latach. Pisząc swoją opowieść, dokonał on selekcji i uporządkowania w tym ogromnym zbiorze faktów, sugerując odbiorcy sposób interpretacji przeszłej rzeczywistości.

Gdy Heinrich Brode namawiał Hamada bin Muhammada na spisanie wspomnień, pragnął zapewne utrwalić postać, którą uważał za ważną dla historii drugiej połowy XIX wieku. Tippu Tip postrzegany był przez znających go Europejczyków oraz kolejnych sułtanów Zanzibaru za człowieka niezwykle przydatnego w eksplorowaniu afrykańskiego terytorium, utrzymywaniu relacji handlowych z jego mieszkańcami (niejednokrotnie mających znamiona wyzysku) oraz w utrzymywaniu władzy nad tymi ziemiami i ludźmi. Swoją pozycję Hamad bin Muhammad zbudował na bazie zaufania, wysokich koneksji i majątku, które wypracowały poko-

podległego Imperium Sudanu. Gdy 3 lata później region ten ogarnęło powstanie mahdystów, Emin został odcięty od kontaktu z innymi prowincjami. Pod pretekstem ocalenia Emina, w roku 1886, przez tereny Konga, ruszyła do Sudanu wyprawa Henry’ego Mortona Stanleya (Gray 1961: 1–3).

lenia rodu Murjebich. Mając w tej bazie mocne oparcie, oraz stosując w swoich handlowych przedsięwzięciach przemoc i podstęp, Tippu Tip skutecznie pomnażał swoje bogactwo i władzę.

Tippu Tip był z pewnością świadomy swojej pozycji. W chwili pisania swojego dzieła, będąc niejako na emeryturze, widział jednak powolny upadek pozycji Arabów w głębi Afryki Wschodniej i Środkowej. Jego syn, Sef bin Hamad, nie sprostał utrzymaniu wpływów we wschodniej części dzisiejszego Konga i wszedł w konflikt z belgijskimi kolonizatorami, który w 1894 r. ostatecznie przegrał. W roku 1901, gdy „Autobiografia” była już gotowa, od blisko 6 lat dawna arabska potęga nie miała już w Afryce większego znaczenia.

W związku z tym autor analizowanego dzieła kierował się nie tylko chęcią dokładnego utrwalenia przeszłości. Widać to szczególnie w ostatnich fragmentach „Autobiografii”, w których Tippu Tip opisuje genezę wojny belgijsko-arabskiej w Kongu:

Gdy Arabowie byli silni w interiorze, rywalizowali z Europejczykami, a ja byłem z nimi. Byłem odpowiedzialny za stabilność. Wszyscy Arabowie mi zazdrościli – nigdy nie miałem nawet jednego zaufanego przyjaciela. Ale Bóg Najwyższy Wszchemogący dał mi szczęście i pozycję. Miejscowi i Arabowie bali się mnie. Zyskałem szacunek i wsparcie Europejczyków (al-Murjebi 1966: 139).

Słowa te pokazują w jaki sposób Hamad bin Muhammad chciał zostać zapamiętany przez potomnych. Pragnął przedstawić się jako łącznik między światem arabskim i europejskim w Afryce. Dopiero jego powrót na Zanzibar miał zniszczyć równowagę między dwoma światami, co doprowadziło do konfliktu. Także w rozmowie z Alfredem Swannem, jaką Tippu Tip odbył w trakcie powrotu na Zanzibar, główny bohater prezentuje się jako człowiek, który chciał jednoczyć sprzeczne interesy dwóch światów, lecz poniósł porażkę. Choć, według swojej narracji, chciał on utrzymać pokojowe stosunki z Europejczykami, uznając ich siłę i licząc na wsparcie, uniemożliwiła mu to brutalna rzeczywistość. Rozpoczęty przez Niemców w latach 80. podbój Afryki Wschodniej oraz oskarżenie Tippu Tipa przez Henry’ego Mortona Stanleya o utrudnianie poszukiwań Emina Pashy, oderwały go od europejskich przyjaciół i skompromitowały jego pokojową politykę w oczach Arabów, którzy podjęli walkę z europejskimi siłami kolonialnymi (Swann 1910: 173–175). Tippu Tip nie chciał jednak być postrzegany jako człowiek przegrany. W „Autobiografii” przedstawił się on więc jako wspaniały władca spajający wielkie imperium. To jego powrót na Zanzibar, a nie narastające spięcia między Europejczykami a Arabami, doprowadziły według niego do upadku dawnego porządku. W opowieści o swoim życiu uzasadniał on więc swoją potęgę i wyjątkowość. Podkreślał ogrom zysków, liczbę pokonanych wrogów, niesamowitą przebiegłość i bezinteresowność w pomocy Europejczykom. Jego brutalność, nadzwyczajna nawet pośród innych kupców, była przywilejem i zaszczytem wielkiego człowieka – dowodem potęgi niszczyciela światów, który wykonywał wyznaczoną przez Boga powinność.

Właśnie ta motywacja w tworzeniu „Autobiografii” – uzasadnienie polityki łączenia arabskich i europejskich interesów oraz wyjątkowej roli Tippu Tipa w tej polityce jako przedstawiciela świata arabskiego – wydaje się najmocniej zaburzać rzeczywisty obraz przeszłości. Z trudem można więc ufać zawartym w „Autobiografii” wyolbrzymionym opisom zbrojnych starć i zwycięstw. Kwestie, które mogły negatywnie wpływać na jego wizerunek, jak konflikt z Henrym Mortonem Stanleyem czy prowokowanie aktu antropofagii przed Jamesem S. Jamesonem, są przedstawione w sposób stronniczy, a niekiedy nawet kłamliwy. Ostatecznie jednak, stronniczy przekaz Hamada bin Muhammada bilansuje nieobiektywne przekazy skonfliktowanych z nim stron, a wszelkie zniekształcenia można weryfikować przez porównanie z alternatywnymi źródłami.

Oczywiście „Autobiografia” nie powinna być postrzegana w całości jako opis niewiarygodny. Mimo wspomnianych kłopotów, jest to źródło niezwykle przydatne do poznania historii dalekosiężnego handlu karawanowego. Tippu Tip osiągał w nim rzeczywiste sukcesy, a kwestia wymiany kości słoniowej za paciorki i tkaniny nie była w żadnym stopniu kontrowersyjna. Można wręcz odnieść wrażenie, że dodatkowym motywem stworzenia tego dzieła była dla Hamada bin Mohammada chęć przekazania swojej najlepszej wiedzy o drogach i ludach z głębi Afryki oraz zasadach prowadzenia handlu. Dlatego też „Autobiografia” może być wykorzystana jako dobre źródło dla poznania historii gospodarczej i etnograficznej Afryki.

Dodatkową zaletą „Autobiografii” jako opisu przeszłości, bez względu na jej zniekształcenia, jest pochodzenie samego autora. W porównaniu z innymi źródłami o Afryce drugiej połowy XIX wieku, wśród których dominują źródła europejskie, daje ona możliwość zbalansowania obrazu dawnego świata. Tippu Tip oczywiście nie przedstawia się w nim jako człowiek odkrywany, nawracany i rządzony, stojący w opozycji do przybywających Europejczyków. Odbiera jednak rzeczywistość według zbudowanej przez afro-arabską kulturę umysłowości, pokazując tym samym nieoczywiste dla Europejczyka interpretacje przeszłości.

Dzieło Tippu Tipa, ze względu na motyw twórcy i brak dostępu do oryginalnego manuskryptu, do dziś może stanowić poważne wyzwanie dla osób badających literaturę suahili. Niewątpliwie jednak jest też wspaniałą okazją na poznawanie kultury dawnej Afryki Wschodniej i Centralnej w okresie przełomu między klasyczną a nowoczesnością.

Bibliografia

- al-Murjebi, H.b.M. 1966. *Maisha ya Hamed bin Muhammed el Murjebi yaani Tippu Tip kwa maneno yake mwenyewe*, tłum. W.H. Whiteley. Kampala, Nairobi. Dar es Salaam.
- Bontinck, F. 1974. *L'autobiographie de Hamed ben Mohammed el-Murjebi Tippu Tip (ca. 1840–1905)*. Bruksela.
- Chande, S.b.M. 1965. „My Journey Up-Country in Africa”. W: Lyndon Harries (red.), *Swahili prose texts: a selection from the material collected by Carl Velten from 1893 to 1896*. Londyn. 234–259.

- Decker, M. 2015. „The ‘Autobiography’ of Tippu Tip”. *Interventions* 1: 744–758.
- Edvinson, R. 2015. *Historical currency converter (test version 1.0)* [:@:https://www.historicalstatistics.org/Currencyconverter.html, dostęp 03.03.2021]
- Gray, J.M. 1961. „The Diaries of Emin Pasha – Extracts I”. *Uganda Journal* 25: 1–15.
- Hochschild, A. 2012. *Duch króla Leopolda. Opowieść o chciwości, terrorze i bohaterstwie w kolonialnej Afryce*. tłum. Piotr Tarczyński. Warszawa.
- Jahn, J. 1972. *Who's Who in African Literature*. Tybinga. 141–142.
- Laing, S. 2017. *Tippu Tip. Ivory, Slavery and Discovery in the Scramble for Africa*. Surbiton.
- McDow, T.D. 2018. *Debt and Mobility in the Western Indian Ocean*. Athens (Ohio).
- Mustafa, F. 2015. „Swahili Histories and Texts in Abdulrazak Gurnah’s Paradise”. *English Studies in Africa* 53: 14–29.
- Ohly, R. 1985. „Literature in Swahili”. W: Bogumił Witalis Andrzejewski i in. (red.), *Literatures in African Languages. Theoretical issues and sample surveys*. Warszawa. 460–492.
- Rockel, S.J. 2006. *Carriers of Culture. Labor on the Road in Nineteenth-Century East Africa*. Portsmouth.
- Sansom, R.H. 2014. „The History of a Swahili Manuscript Presumed Lost: The „Memoirs” of Hamed bin Muhammed Al-Marjabi (ca. 1840–1905 AD)”. *The 3rd International Conference „The Role of Islamic Civilization and Culture and the Omani Role in the Countries of the Africa Great Lakes Region”*.
- Swann, J.S. 1910. *Fighting the Slave-Hunters in Central Africa*. Philadelphia.
- White, H. 2000. „Tekst historiograficzny jako artefakt literacki”. W: Ewa Domańska i in. (red.), *Poetyka pisarstwa historycznego*. Kraków. 78–109.
- Żbik, S. 2007. „Arabskie plantacje goździków na Zanzibarze i Pembie w XIX w.: uwarunkowania społeczne i kulturowe”. *Afryka* 45: 99–134.

Spoleczno-kulturowy kontekst kuchni Afryki Wschodniej

ADAM ZDZIĘBORSKI

1. Wstęp

Pokarm od lat stanowi przedmiot badań jako element życia ludzkiego, który zaspokaja funkcje fizjologiczne człowieka i wymagany jest do tego, by przetrwać kolejny dzień. Wraz z rozwojem cywilizacji formy pokarmu również zaczęły się zmieniać. Celem tych zmian było urozmaicenie smaku spożywanego jedzenia, dlatego też ludzie dążyli do tego, by po przygotowaniu różniło się ono od swojej naturalnej formy. W wyniku tych działań pojawiło się wiele nowych idei, które z biegiem czasu zakorzeniły się w różnych kulturach na stałe. Zróżnicowania klimatyczne powodują, że w różnych częściach świata ludzie nie zawsze posiadają dostęp do tych samych produktów. Dlatego też poszczególne kręgi kulturowe różnią się od siebie także pod względem kuchni.

Funkcja pokarmu bardzo często bywa marginalizowana do zaspokajania podstawowych potrzeb fizjologicznych, zwłaszcza na terenach Afryki Wschodniej, której mieszkańcom w wielu przypadkach trudno jest z przyczyn finansowych wypełnić zapotrzebowanie na podstawowe produkty żywnościowe. Niemniej wachlarz przyrządzanych w Afryce Wschodniej dań jest bardzo szeroki, począwszy od kilkunastu kombinacji przygotowywanych przez miejscowych sprzedawców napojów, a kończąc na różnego rodzaju deserach i przekąskach. Zjawisko jedzenia ma też bardzo ciekawy kontekst społeczny oraz kulturowy, co jest widoczne nawet w architekturze domowej.

Celem artykułu jest podkreślenie ważnej roli, jaką odgrywa jedzenie w codziennym życiu mieszkańców Kenii, lądowej części Tanzanii oraz mieszkańców wysp Zanzibaru, w tym ludności Suahili. Problem ten omawiany jest na przykładzie jedzenia przygotowywanego podczas obrzędów i praktyk religijnych, a także jego spożywania w miejscach publicznych.

Niniejszy artykuł ma na celu wykazanie, że kuchnia Kenii oraz Tanzanii ze względu na wpływ innych kultur jest bardzo zróżnicowana, co więcej, pożywie-

nie odgrywa ważną rolę w kulturze, jak i w życiu społecznym. Aby udowodnić tę tezę, powołuję się na stanowiska innych autorów oraz omawiam wyniki przeprowadzonych przeze mnie badań (o charakterze obserwacji) podczas pobytu w Tanzanii w 2016 r. Na podstawie tych danych nie tylko zapoznaję czytelnika z elementami kuchni z terenów obecnej Kenii oraz Tanzanii, ale także wskazuję na jej zastosowanie w rytuałach religijnych czy na inne przejawy roli pożywienia w życiu społecznym.

2. Jadłospis mieszkańców Kenii i Tanzanii

2.1. Główne dania w Kenii oraz Tanzanii

Mieszkańcy Afryki Wschodniej, szczególnie poza miastami, nie mają zbyt wielu możliwości, by zaopatrywać się w sklepach spożywczych, tak więc surowce pokarmowe najczęściej pozyskują od lokalnych rolników. W kuchni dominują rośliny uprawiane w danym regionie, takimi produktami są między innymi maniok, stosowany w kuchni w kilku postaciach, banan czy też trzcina cukrowa. Na obszarach wiejskich często wykorzystuje się również dziko rosnące rośliny.

W codziennym jadłospisie rodowitych Tanzańczyków i Kenijczyków szczególnie zauważalne są wpływy arabskie. Miejscową potrawą uznawaną za najpopularniejszą w lokalnych gospodarstwach jest jednak *ugali*, będące gotowaną mieszanką z mąki o konsystencji znanej Europejczykom owsianki. Fenomen *ugali* został opisany w artykule autorstwa Ingrid Ohna, Randiego Kaarhusa oraz Joyce Kinabo (Ohna i in. 2012). Badania przeprowadzono w tanzańskiej wiosce Malinzanga, zamieszkałej przez przedstawicieli czterech grup etnicznych. W rezultacie wyróżniono sposoby przyrządzania wspomnianej potrawy oraz opisano jej rolę w kontekście kulturowym oraz społecznym. *Ugali* jest potrawą, która najczęściej kojarzy się mieszkańcom Malinzangi z terminem *chakula*, czyli „jedzeniem” w języku suahili. *Ugali* z definicji jest elementem każdego ich posiłku, któremu zazwyczaj towarzyszy dodatek nazywany *mboga*¹, składający się z mieszanki warzyw. Autorzy artykułu zauważają, iż codzienna dieta mieszkańców typowej tanzańskiej wioski zawiera jeszcze jeden warty nadmienienia element, jakim jest *kumbwa*. *Kumbwa* można określić jako przekąski zjadane pomiędzy głównymi posiłkami, takimi jak obiad czy śniadanie. Najczęściej składają się z pieczonych słodkich ziemniaków czy po prostu pieczywa. W centrum Malinzangi można nawet spotkać kobiety, które specjalizują się w wytwarzaniu tych właśnie przekąsek. Duże zapotrzebowanie na te produkty sprawia, że mogą one zostać wyprzedane już przed południem, co badaczom pozwoliło wysnuć wniosek, iż *kumbwa* są najchętniej spożywane zaraz

¹ *Mboga* w języku suahili oznacza „warzywa”, jest też stosowane jako synonim słowa *kitoweo*, czyli okras, w skład której wchodzi też mięso.

po śniadaniu i nie jest utożsamiane z właściwym posiłkiem. Osoba, która zjadła na przykład *chapati*², nie przyzna, że zjadła prawdziwy posiłek.

Codzienna dieta Tanzańczyków i Kenijczyków nie dzieli się na cztery czy pięć posiłków, lecz na trzy, czyli standardowy schemat: śniadanie, obiad oraz kolacja. Pierwszy z posiłków, tak zwany *chai* (dosł. ‘herbata’), polega najczęściej na rutynowym spożywaniu herbaty z mlekiem i sporą dawką cukru, której niekiedy towarzyszą kawałki pieczywa czy resztki *ugali* z dnia poprzedniego. Najważniejszym jest posiłek główny, czyli odpowiednik polskiego obiadu. Mieszkańcy Kenii i Tanzanii zasiadają zazwyczaj na podłodze między godziną dwunastą a piętnastą i spożywają *ugali* z *mboga*. Grupy pasterskie unikają jedzenia mięsa, ponieważ zgodnie z ich poglądami taki produkt może zostać spożyty tylko podczas specjalnych okazji, lub gdy umarło zwierzę, ale tylko z przyczyn naturalnych. Z tego powodu dieta pasterzy jest zdominowana przez warzywa. Używają oni za to sporej ilości przetworów mlecznych, dodając do *mboga* na przykład mleko. W trakcie gotowania korzystają z roślin, które wyrastają na pobliskich terenach zielonych, czy nawet na ich posesjach po porze deszczowej. Przedstawiciele grup rolniczych nie zajmują się zbieraniem roślin, uprawiają natomiast wiele rodzajów warzyw, które są potem wykorzystywane w przyporządkowaniu głównego posiłku. Wśród rolników do *mboga* dodaje się również mięso, które jest nieobecne w *mboga* u pasterzy.

Ohna i in. (2012) zaznaczają, że ich badania zostały przeprowadzone w bardzo tradycyjnym środowisku, aczkolwiek *ugali*, *mboga* czy *kumbwa* to nie jedyne potrawy spożywane w lokalnych domostwach. Na przykładzie wioski Malinzanga dowiadujemy się o daniach, które są serwowane na specjalne okazje i których dominującym składnikiem jest ryż. Ryż został zaadaptowany w kuchni codziennej jako zamiennik czy odpowiednik *ugali*. Ryż jest także głównym składnikiem *pilau*, czyli dania przyrządzanego w tanzańskich gospodarstwach od święta. Przygotowanie tego dania polega na gotowaniu ryżu z mięsem lub warzywami i sporą ilością przypraw, takich jak cynamon czy mocno posiekany czosnek granulowany z dodatkiem cebuli. Atrybutem, który czyni *pilau* potrawą wyjątkową, jest dodatek drobiu, koźliny lub wołowiny. Mięso, szczególnie inne niż drobiowe, jest produktem, którego zakupu dokonać mogą tylko zamożne gospodarstwa domowe. Mieszkańcy wschodniej Afryki stają się coraz bardziej zamożni, wobec czego *pilau* z dania przygotowywanego wyłącznie od święta staje się coraz częściej stałym elementem ich diety.

Mimo wielu podobieństw kulturowych i zwyczajowych pomiędzy obywatelami Tanzanii oraz Kenii, zachodzi też wiele różnic regionalnych, także w kontekście kuchni. Istnieje wiele dań, które są popularne na obu terenach, takich jak *biriani*³,

² *Chapati* – placki pełniące funkcję pieczywa, popularne w kuchni azjatyckiej oraz wschodnioafrykańskiej.

³ *Biriani* – danie mające korzenie w kuchni indyjskiej, będące kombinacją ryżu, mięsa i przypraw. Składniki są gotowane oddzielnie.

*maharagwe ya nazi*⁴, *chapati* czy *pilau*, a jednocześnie istnieją potrawy, które nie zyskały tej samej popularności na sąsiednich terytoriach. Przykładem takich dań są chociażby *kaimati*, czyli kenijskie słodkie pierogi. Przygotowanie klasycznych *kaimati* polega na zmieszaniu mąki z jogurtem naturalnym oraz wodą, suchymi drożdżami i przyprawami. Wyrośnięte ciasto smażone jest następnie na głębokim tłuszczu, a potem moczone w słodkim syropie z kardamonu i soku z cytryny. Na sam koniec potrawa może zostać posypana cukrem pudrem lub polana czekoladą.

Kenijczycy zaadaptowali również dania wywodzące się spoza regionu Afryki Wschodniej, które jednak przyrządzają we własny sposób. Tak na przykład jest z sałatką *coleslaw*, do której w Kenii oprócz tego, że z definicji składa się ona z kapusty, marchewki i majonezu, dodaje się również sok z limonki, sporą ilość cukru i mleko.

2.2. Specyfika kuchni Zanzibaru

Wyspy Zanzibaru, pod względem kulturowym, również w zakresie tradycji kulinarnych, należą do najbardziej różnorodnych i ciekawych obszarów Tanzanii. Jest to chyba jedyne miejsce na świecie, które tak intensywnie łączy ze sobą kulturę Afryki Wschodniej z kulturą arabską oraz indyjską. Jak pisze Lizzie Resta (Resta 2008), wpływy afrykańskie zostały zachowane przy doborze produktów przeznaczonych do gotowania potraw, arabskie z kolei są zauważalne szczególnie w kontekście restrykcji spożywania poszczególnych dań. Wpływy indyjskie są natomiast widoczne w chętnie spożywanych na Zanzibarze daniach, jak *chapati*, *biriani* czy *samosa*⁵. Mieszanka kulturowa czyni kuchnię Zanzibaru jedną z ciekawszych w regionie, co jest zaskakujące z tego względu, że dieta Tazzańczyków zamieszkujących ląd, obszar dawnej Tanganiki jest daleka od różnorodności. Ze wszystkich trzech źródeł największy wpływ ma kultura arabska i islam, który jest religią dominującą na wyspach Pemba⁶ oraz Zanzibar. Jest to odczuwalne, jeśli chodzi o obostrzenia i zakazy. Zarówno wieprzowina, jak i alkohol są trudno dostępne, chociaż tego dostępu nie da się ograniczyć całkowicie, ze względu na napływ turystów.

Lizzie Resta swoje badania oparła głównie na obserwacjach oraz rozmowach ze starszymi kobietami, które od urodzenia zamieszkiwały obie wyspy. Kilku-dniowy pobyt u jednej z nich, okazał się najlepszym środowiskiem do prowadzenia badań dotyczących zanikających tradycji związanych z gotowaniem. Co prawda mieszkańcy Pemby wciąż stosują lokalne przepisy, lecz na wyspie Zanzibar te potrawy są coraz rzadziej przyrządzane, z racji rosnącej liczby turystów, dla których restauracje starają się serwować bardziej europejskie dania.

⁴ *Maharagwe ya nazi* – czerwona fasola przygotowywana w mleku kokosowym.

⁵ *Samosa* – indyjska potrawa przyjmująca kształt smażonego, trójkątnego pierożka. Zazwyczaj nadziewana mieszanką warzyw lub mięsem z kurczaka.

⁶ Pemba – wyspa wchodząca w skład autonomicznego regionu Zanzibar.

Gdyby poprosić mieszkańca „Kamienego Miasta” (Stone Town) na Zanzibarze oraz mieszkańca miasta Bagamoyo z obszarów dawnej Tanganiki o sporządzenie karty dań, które serwowane były w ich rodzinnych domach, lista mieszkańca wyspy mogłaby być o kilka pozycji dłuższa ze względu na silne wpływy arabskie oraz indyjskie, które na kontynencie są mniejsze niż na wyspach. Nie oznacza to jednak, że codzienna dieta mieszkańców Zanzibaru jest znacznie bogatsza niż ludności zamieszkującej obszary lądu. Sytuacja ekonomiczna większości gospodarstw domowych sprawia, że dostęp do wielu produktów wciąż jest dla nich utrudniony, wobec czego dania wymagające większego nakładu finansowego serwowane są tylko przy specjalnych okazjach.

Najbardziej popularną potrawą na Zanzibarze i Pembie są dania przyrządzane z ryb oraz owoców morza, co swoje uzasadnienie ma w tym, że spory odsetek mieszkańców tych wysp zajmuje się rybołówstwem. Do popularnych dań pochodzenia rybnego należą *samaki wa kupaka*, czyli grillowana ryba w sosie warzywnym, czy *mchuzi wa samaki*, czyli rybne *curry*. Sztandarową potrawą przyrządzaną z mięsa z kurczaka jest *biriani*. Danie przedostało się na Zanzibar z Indii i składa się z mięsa drobiowego, pasty z czosnku, papai oraz imbiru, a także z ziemniaków oraz przypraw. Innym popularnym daniem mięsnym na Zanzibarze jest także *boko boko*, opisywane jako mięsna „owsianka” (Resta 2008). Do sporządzenia *boko boko* używane jest jagnięcina, wołowina lub drób, które miesza się z pszenicą, masłem oraz z cynamonem i innymi przyprawami. Bardzo popularnym składnikiem większości dań jest mleko kokosowe, podobnie jak w tradycyjnej kuchni indyjskiej. Produkt ten używany jest przy sporządzaniu dań mięsnych, takich jak *kuku paka*, czyli kurczak w mleku kokosowym oraz dań warzywnych. Szczególnie w tych ostatnich mleko kokosowe jest bardzo powszechne, bowiem dodawane bywa do fasoli, dyni i szpinaku. Co więcej, warzywa są tańsze, wobec czego dania składające się z samych warzyw należą do najczęściej sporządzanych w większości gospodarstw domowych na terenach Pemby oraz Zanzibaru.

W odróżnieniu od restauracji przeznaczonych głównie dla turystów, lokale z ofertą skierowaną do lokalnych konsumentów odnotowują największą liczbę klientów w porze obiadowej. Kiedy udałem się do takiej jadłodajni około godziny osiemnastej lokalnego czasu, udało mi się zamówić *ugali* z *maharagwe*, aczkolwiek osoba prowadząca wówczas lokal poinformowała mnie, że to jedna z ostatnich porcji *ugali*, bowiem kończą im się składniki niezbędne do sporządzenia wszystkich oferowanych dań. Wynika to z bardzo niskiego zapotrzebowania na dania główne w porach wieczornych ze strony lokalnych mieszkańców, a także z ich sytuacji ekonomicznej. Zarobki mieszkańców Zanzibaru w żadnym stopniu nie dorównują zarobkom osób przyjeżdżających na wyspę w celach wypoczynkowych, wobec czego nie mogą oni sobie pozwolić na spożywanie kolacji w jadłodajniach. Ostatni posiłek, spożywany w porze wieczornej, jest zazwyczaj pomijany przez mieszkańców Tanzanii, lub też ograniczany do spożywania przekąsek i picia napojów. Wyjątkiem od tej reguły jest sytuacja mieszkańców Stone Town, czyli starej części

miasta Zanzibar. Po zachodzie słońca otwierają się tam dwa targi spożywcze, które cieszą się sporym zainteresowaniem konsumentów.

Wiele informacji na temat zanzibarskiej kuchni udało mi się zdobyć podczas czterodniowego pobytu u właścicielki pensjonatu znajdującego się nieopodal targu *Darajani*, Mamy Rahmy. Pani Rahma jest zawodową kucharką, która otrzymuje zlecenia między innymi od prezydenta Zanzibaru czy tanzańskiego rządu, więc z łatwością możemy stwierdzić, że jest jedną z najlepszych w tym fachu na całej wyspie, jeśli nie w całym kraju. Jest to osoba w wieku około pięćdziesięciu lat, która w swojej kuchni raczej nie ulega wpływom chińskim czy europejskim. Mama Rahma, gotując dla swoich gości oraz zleceniodawców według tradycyjnych procedur, stosuje przepisy, które dostały się na Zanzibar z lądu lub z krajów arabskich. Wyjątkiem jest danie serwowane gościom w trakcie śniadania, bowiem wówczas podawany jest tradycyjny hiszpański omlot z warzywami. Do tego dania podawane jest również pieczywo *chapati*, tosty rybno-warzywne oraz owoce i sok z tamaryndowca.

Tego typu bogate śniadanie zastępuje tradycyjny kleik, który spożywa się w mniej zamożnych domostwach. Potrawa znana jako *uji* występuje w kuchni tanzańskiej w wielu wariantach. Ciekawą odmianę stanowi *uji wa kunde*, czyli potrawa ze świeżej, czerwonej fasoli. Ugotowana i zmiksowana fasola doprawiana jest mlekiem, mąką ryżową, kardamonem, cynamonem i mlekiem w proszku, a także pieprzem i podawana na ciepło. Matki karmiące piersią często spożywają owsiankę z kozieradką, zwaną *uji wa uwatu*. Posiłek ten sporządzany jest z mąki z prosa, lokalnie znanej jako *unga wa mtama*, mielonej kozieradki, mleka oraz migdałów. Najczęściej stosowane przepisy na kleik to jednak tradycyjna *uji wa maji*, czyli gotowane na wodzie proso z pieprzem i cynamonem oraz *uji wa ziwa*. Jak sama nazwa wskazuje (*maziwa* w języku suahili oznacza 'mleko') jest to mieszanka mąki ryżowej z kukurydzianą gotowana na mleku, z esencją z wanilii oraz migdałami.

W odróżnieniu od śniadania, obiad gotowany w okolicach godziny 15 jest już posiłkiem o wiele bardziej złożonym. Tradycyjnie w największych ilościach podawany jest ryż oraz *maharagwe*, maniok w mleku kokosowym czy warzywne *pilau* i *biriani*. Do potraw stanowiących elementy dania głównego podawane są równocześnie przystawki, takie jak na przykład *kachori*, co w Indiach rozumiane jest jako przystawka w podobnej formie co *samosa*, czyli pieróg z nadzieniem w różnych wariantach. Na Zanzibarze natomiast najczęściej spotykamy się z *kachori* w formie gotowanego ziemniaka doprawionego papryczką chili oraz kolendrą, który smażony jest na głębokim oleju w mące z ciecierzycy. Innymi przystawkami stosowanymi w kuchni codziennej przez zamożnych mieszkańców wysp Pemba oraz Zanzibar są wywodzące się z kuchni Omanu *misanif* z kurczaka, kotleciki z mielonego mięsa wołowego z dodatkiem kolendry, papryki, czosnku oraz imbiru czy szaszłyki z kurczaka. Co ciekawe, na wielu ulicznych stoiskach z jedzeniem

możemy spotkać szaszłyki, w których skład wchodzi grillowane owoce morza. Bardzo wielu sprzedawców oferuje nadziewane na patyk krewetki, kalmary czy ośmiorniczki. Często jako dodatek do dań głównych serwowane są potrawy składające się z samych warzyw, tak jak na przykład *mchicha* (rodzaj gotowanego szpinaku), sałatka z czerwonej i zielonej kapusty, czy też *kachumbari* (sałatka z pomidorów i cebuli) lub sałatka ziemniaczana.

Mama Rahma na deser po obfitym obiedzie podawała najczęściej daktyle, a także słodkie pączki zwane *vikhosa* lub *vitumbwa*. Najbardziej popularnymi wschodnioafrykańskimi pączkami są jednak słodkie *maandazi*, smażone w głębokim tłuszczu. W tradycyjnej kuchni Zanzibaru mogą być podane z mocno posłodzonym syropem z dodatkiem limonki oraz szafranu. Pani Rahma specjalizuje się również w produkcji tortów, czyli deserów, na których zakup mogą pozwolić sobie wyłącznie zamożni mieszkańcy wyspy. Wśród najczęściej wyrabianych przez lokalne kucharki wymienia się ciasto czekoladowe, sernik z limonką, nadzieniem truskawkowym i galaretką cytrynową, czy też ciasto bananowe. Najciekawszym deserem i jedynym charakterystycznym dla tego regionu jest ciasto daktylowe. Do jego przyrządzenia należy moczyć daktyle w wodzie z sodą oczyszczoną przez około trzy godziny, a następnie odpowiednio rozdrobnione zmieszać z gotową do wyrobienia ciasta masą. Ciasto przybiera charakterystyczny ciemnobrązowy kolor i zazwyczaj posypywane jest płatkami migdałów. Innym specjałem regionalnym z kategorii deserów jest potrawa nazywana w Tanzanii *vipopoo*. Produkt ten jest znany w Kenii jako *matobosho* i sporządzany bywa z mąki pszennej. *Vipopoo* konsystencją i smakiem przypominają znane w Polsce kluski. Można je serwować jako danie gotowane w mleku kokosowym lub na mleku z kardamonem. Inną formą deseru na wyspie Zanzibar jest *chila*, czyli naleśniki ryżowe podawane z kremem albo pudding o różnych smakach.

W gospodarstwach, które z racji trudnej sytuacji finansowej nie są w stanie zapewnić rodzinie wspomnianych wyżej przysmaków, desery sporządza się z łatwo dostępnych owoców. Podczas pobytu na Zanzibarze otrzymałem zaproszenie od znajomego na tradycyjny posiłek w jego rodzinnym domu, który znajdował się na obrzeżach stolicy wyspy. Jako deser zostało podane jedno z najpopularniejszych wśród miejscowych w tej kategorii dań, czyli słodki banan w mleku kokosowym. Banan krojony jest w plastry, następnie mieszany z mlekiem kokosowym, odrobiną mąki kukurydzianej, cukrem i kardamonem i duszony jest przez około dwadzieścia minut. W podobny sposób przyrządza się deser z dyni, znany jako *boga* 'dynia'. Pokrojona na małe kostki dynia jest gotowana w mleku kokosowym i cukrze, a następnie podawana ostudzona i udekorowana mięętą. Praktyka przygotowywania wspomnianych deserów wśród rodzin uboższych nie jest jednak częsta. Bardziej opłacalny jest zakup dwóch, trzech *maandazi* na stoisku, aniżeli samodzielne przygotowywanie takich dań.

3. Kuchnia w kontekście kulturowym

Kuchnia w społeczeństwach obecnej Kenii oraz Tanzanii szczególnego charakteru nabrała wraz z dotarciem na te obszary kultury arabskiej i indyjskiej oraz religii wywodzących się spoza kontynentu afrykańskiego. Z czasem rola spożywanego pokarmu urosła do tego stopnia, iż na podstawie produktów stosowanych w kuchni codziennej można scharakteryzować danego konsumenta pod względem jego poglądów religijnych czy sytuacji materialnej. Jedzenie traktowane bywa nie tylko jako pożywienie, lecz często ma również charakter symboliczny i towarzyszy wielu obrzędom religijnym. Dieta lokalnego mieszkańca różni się znacznie od tego, co spożywają osoby przyjezdne w trakcie wizytowania terenów Kenii oraz Tanzanii. Jednak stosowane w niej produkty oraz dania mogą być wykorzystywane jako atrakcja turystyczna.

Wiele wątków kulturowych, społecznych, a przede wszystkim religijnych objawia się przede wszystkim w kuchni Zanzibaru, czyli najbogatszego kulturowo obszaru dzisiejszej Tanzanii. Dominującą tu religią jest islam, co z oczywistych względów widoczne jest w obostrzeniach dotyczących codziennej diety mieszkańców wysp Pemba oraz Zanzibar.

3.1. Zwyczaje żywieniowe mieszkańców Afryki Wschodniej

W przypadku większości grup etnicznych zamieszkujących obszary Tanzanii, zaraz po narodzinach dziecka matka jest osobą, która znajduje się w centrum uwagi wszystkich członków rodziny oraz lokalnego społeczeństwa. Zarówno dziecko, jak i matka, obdarowywani są prezentami w postaci jedzenia. Kobiety zazwyczaj przynoszą do domostwa kaszę jaglaną oraz mleko, natomiast mężczyźni mięso lub miód. Ogólnie przyjęte zasady pozwalają matce gościć od pięciu do dziesięciu osób dziennie. Za każdym razem, gdy gość opuszcza dom, życzy dziecku, by obficie zakosztowało podarowanego przez niego mleka, na co gospodarz odpowiada podziękowaniami, ale zaznacza, że dziecko żywić się będzie mlekiem matki (Llyana 2014). Bardzo dużą rolę przypisuje się jedzeniu w okresie po narodzinach dziecka, ponieważ rodzina (poprzez zapewnienie odpowiedniego wyżywienia matce) chce w ten sposób zadbać o jego zdrowie.

Co ciekawe, w przypadku, gdy matka po narodzinach dziecka nie otrzyma tego typu podarunków od osób wizytujących, ma prawo żądać dostarczenia tych produktów od męża oraz krewnych. W sytuacjach, kiedy mąż nie jest w stanie spełnić tego żądania ze względów finansowych, sprawa może wymagać rozstrzygnięcia nawet w sądzie tradycyjnym. Wówczas to zazwyczaj mężowie udają się po pomoc do osób wyżej postawionych w wiosce, od których mogą otrzymać mięso lub inne produkty żywnościowe. Do spełnienia tego warunku przywiązuje się w konserwatywnych społeczeństwach olbrzymią wagę, ponieważ wierzy się, że tylko odpowiednio odżywiona matka będzie w stanie wyprodukować taką ilość mleka, którą będzie mogła nakarmić własne dziecko (Llyana 2014).

W grupie etnicznej Chagga wierzy się, że dopóki końcówka pępownicy wciąż znajduje się przy ciele matki, nie powinna ona spożywać produktów mięsnych. Jej dieta składa się wówczas z potrawy z płatków jaglanych, kwaśnego mleka oraz krowiej krwi. W dniu, w którym pień pępownicy odpada, rodzina przygotowuje ceremonię. Mężczyźni zabijają barana, z którego pozyskiwana jest krew poprzez nakłuwanie żyły szyjnej. Krew ta jest mieszana z odrobiną miodu oraz kwaśnym mlekiem. Napój jednak musi odczekać dwa dni, zanim będzie mógł być spożyty przez matkę. Do mieszanki, która po tym czasie przyjmuje galaretowatą konsystencję, dodaje się jeszcze więcej kwaśnego mleka. Wówczas matka spożywa tę potrawę codziennie przez przynajmniej tydzień.

W samej Tanzanii trzy grupy etniczne znane są jako „zjadacze bananów”. Są to Chagga w północnej części państwa, Haya na północnym zachodzie oraz Nyakyusa na południu. Nyakyusa wykorzystują banana zwyczajnego do rytuałów religijnych, chociażby do rytuału mającego na celu wywołać deszcz. Roślina w trakcie obrzędu symbolizuje mężczyznę, natomiast symbolem kobiety jest słodki ziemniak. Co więcej, przy każdym domostwie rośnie drzewko bananowca specjalnie dla ceremonii, podczas której głowa rodziny modli się do przodków. Roślina nigdy nie zostaje ścięta, a jej owoce nie mogą zostać zjedzone przez kobiety, bowiem wierzy się, że wspomniane owoce zamieszkują duchy ich ojców. Na przykładzie tych obrzędów religijnych można też ukazać różnice pomiędzy statusem obu płci w grupie etnicznej Nyakyusa. Stosunek do banana, który jest nie tylko źródłem pożywienia, ale także przedmiotem badań socjologicznych i kulturowych, w takich sytuacjach wskazuje na wyższość mężczyzn nad kobietami w tym społeczeństwie, co oczywiście na terenach Afryki Subsaharyjskiej nie jest odosobnionym przypadkiem.

Inną grupą etniczną, u której bardzo wyraźnie widać, że jedzenie nie spełnia jedynie funkcji zaspokajania potrzeb fizjologicznych, lecz ma znaczenie symboliczne, są Masajowie. Dieta tej grupy etnicznej, w przeciwieństwie do innych grup pasterskich, złożona jest z produktów mięsnych. Produkty te spożywane mogą być osobno czy też w kombinacjach. Mięso jest zazwyczaj przyrządzane przy okazji specjalnych wydarzeń, do których zaliczają się ceremonie weselne i obrzęd obrzezania. Innym ważnym elementem pożywienia wśród Masajów jest mleko, którego konsumpcja w przeciwieństwie od konsumpcji krwi zwierzęcej nie zmieniła się na przestrzeni lat. Mleko i jego produkty pochodne spożywane są o każdej porze dnia przez reprezentantów każdej grupy wiekowej, a szczególnie zalecane są dzieciom.

3.2. Aspekty historyczne kuchni Zanzibaru

Louise Rolinger (Rolinger 2005) zauważa, że najciekawsze zjawiska kulturowe związane z pożywieniem oraz religią zachodzą w trakcie święta zakończenia Ramadanu *Id al-Fitr*, które wśród muzułmańskich mieszkańców Afryki Wschodniej często nazywane jest „dniem najważniejszym”. Po świętym miesiącu wstrzemięź-

liwości i postu początek okresu wolnego dostępu do jedzenia w trakcie dnia jest oczywiście pretekstem do celebracji spożywania jedzenia. Jak zauważa badaczka, na zakończenie Ramadanu ludzie zaczynają rozstawiać na ulicach namioty, pod którymi gotowane są różnego rodzaju specjały, a gdy pojawia się księżyc w nowiu, lokalni mieszkańcy zakładają eleganckie stroje i spożywają ciasta oraz torty, które serwowane są tylko przy specjalnych okazjach. Element żywnościowy towarzyszący celebracji święta na Zanzibarze był bardzo ważny od pokoleń, o czym świadczą udokumentowane wydatki z funduszu publicznego na jedzenie w trakcie tych wydarzeń.

Według Rolingher (2005) żywność miała duże znaczenie nie tylko w czasie świąt. Badaczka za przykład podaje opisaną w dokumentach sytuację, w której mężczyzna chcąc poślubić kobietę pracującą w urzędzie powierniczym, podarował jej dużą liczbę prezentów, pośród których znalazły się takie produkty spożywcze, jak ryż, chałwa, różnego rodzaju słodczyce oraz masło klarowane, czyli produkty postrzegane jako rarytas, na który mogą pozwolić sobie raczej ludzie zamożni. Żywność jako forma zapłaty pojawiała się również w innych przypadkach, płacono nią na przykład żałobnikom zatrudnianym na uroczystości pogrzebowe.

Badaczka w swoim artykule skupiła się na historycznym znaczeniu jedzenia i na tym, jaką rolę odgrywało ono na Zanzibarze w przeszłości. W XIX wieku na podstawie rodzaju pożywienia podróżnik Richard Burton wskazywał na różnice pomiędzy grupami etnicznymi zamieszkującymi wyspę Zanzibar. Pochodzący z Indii osiedleńcy unikali arabskiego stylu życia, dlatego też trzymali się ściśle elementów kulturowych związanych z krajem własnego pochodzenia. Znani jako Banyani, jedli gotowany ryż, warzywa i masło klarowane, używali charakterystycznych indyjskich przypraw, takich jak kurkuma. Do każdego posiłku dodawane były liście pieprzu czarnego oraz żuwnego.

W tym samym czasie wśród zamieszkujących Zanzibar osób pochodzenia arabskiego zauważyć można było przywiązywanie wielkiej wagi do kultury spożywania dwóch ważnych posiłków, jakim było śniadanie oraz obiad, a także do kultury dzielenia się tymi posiłkami. Śniadanie było zdominowane przez pieczywo, ale przede wszystkim słodczyce, najczęściej w postaci ciast oraz owoców. Główny posiłek dnia, który był spożywany w godzinach popołudniowych, składał się zazwyczaj ze sporych ilości ryżu, mięsa oraz ryb, po czym podawane były owoce, ciasta i daktyle, większość elementów kultury żywieniowej arabskich osiedleńców pozostaje obecna w dzisiejszej diecie mieszkańców Zanzibaru, zarówno jeśli chodzi o produkty, jak i regularność posiłków miejscowej ludności.

W XIX wieku posiłki spożywane przez Afrykanów zamieszkujących Zanzibar cechowały się prostotą (w odróżnieniu od dań gotowanych przez indyjskich oraz arabskich przybyszów). Suahilijczycy spożywali potrawy składające się najczęściej z ryżu lub *ugali*, manioku, fasolki, daktyli czy gotowanych bananów. Niekiedy spożywane były przez nich potrawy mięsne, ale znacznie częściej dania składające się z ryb i owoców morza. Louise Rolingher (2005) przytacza fragmenty książki

Pastimes and politics autorstwa Laury Fair (2001), w których jest mowa o racjonowaniu żywności przez Brytyjczyków w trakcie II wojny światowej. Kolonizatorzy z Wielkiej Brytanii podzielili ludność zamieszkującą wyspy Zanzibaru na trzy grupy, a mianowicie na Azjatów, Arabów i Afrykańczyków. Władze uznały, że tylko Arabowie oraz Azjaci mogą otrzymywać racje ryżu, gdyż jest on elementem ich kultury żywieniowej, Afrykańczycy natomiast mieli jedynie prawo do zakupu mąki kukurydzianej. Mogli również korzystać z manioku, który nie był racjonowany. Produkt ten był jednak kojarzony z pożywieniem najbiedniejszych Zanzibarczyków (Rolingher 2005). Z tego faktu możemy wysnuć wniosek, że zarządzenie dygnitarzy z Wielkiej Brytanii mogło sprawić, że *ugali* na bazie gotowanej mąki kukurydzianej stało się kluczowym elementem każdego głównego posiłku miejscowej ludności nie tylko na wyspach Pemba oraz Zanzibar, ale najprawdopodobniej na całym terytorium Tanzanii oraz Kenii.

Większość kobiet, które prowadzą gospodarstwa domowe na Zanzibarze i zajmują się gotowaniem, przyznało, że ryż odgrywa ważną rolę w codziennej kuchni, aczkolwiek postrzegany jest jako nowy element w ich kulturze żywieniowej i nie należy do produktów używanych w kuchni tradycyjnej. Co ciekawe, nawet takie potrawy jak *biriani*, *kachori* czy *chapati* są uważane przez Afrykańczyków za symbol zmian i nowoczesności, mimo że obecne są w tych rejonach od dwóch wieków, a sami potomkowie osiedleńców z Indii postrzegani są jako rodowici mieszkańcy wysp. Osoby, które mówią o sobie, że są rodowitymi mieszkańcami Zanzibaru, twierdzą, iż to maniok jest kluczowym i najbardziej zakorzenionym składnikiem w tradycji ich kuchni (Rolingher 2005).

Badaczka Louise Rolingher słusznie zauważa, że wraz z rozwojem turystyki na wyspie Zanzibar, do którego dąży zresztą nie tylko rząd, lecz także przedsiębiorcy czerpiący z tego zyski, coraz więcej ludzi ulega wpływom spoza kontynentu afrykańskiego i odchodzi od spożywania tradycyjnych potraw. Z obawy przed zanikiem rodzimej kultury żywieniowej, niektórzy starają się przeciwstawić napływającym trendom i zachować tradycyjne elementy w swojej codziennej kuchni. Zanzibar jest jednym z niewielu miejsc w Afryce, które w tak dużym stopniu stanowią mieszkankę wielu kultur, w tym również niewywodzących się z kontynentu afrykańskiego. Rzadko bowiem zdarza się, by na terenach państw leżących w Afryce Subsaharyjskiej tak liczną część miejscowej społeczności stanowiła ludność będąca potomkami imigrantów z innej części świata, nie biorąc pod uwagę oczywiście zjawiska kolonializmu. Trudno zatem stwierdzić, co w obecnych czasach można uznać za element tradycyjny w kulturze mieszkańców wysp Zanzibaru, gdyż spotykamy się z różnymi opiniami. Można jednak domniemywać, że wraz z intensywnie zwiększającym się ruchem turystycznym, zwłaszcza na wyspie Zanzibar, elementy obecne w kuchni miejscowej ludności od dawna, aczkolwiek postrzegane jako nowe, prawdopodobnie będą w oczach wielu osób zaliczone do kręgu tradycji, by przeciwstawić się trendom przynoszonym przez osoby przyjezdne. W związku ze wzmożoną aktywnością przedstawicieli Chin na rynku inwestycyjnym Afryki

Wschodniej zauważalne są wpływy właśnie z tego regionu, co więcej w samym Stone Town powstała nawet chińska restauracja. Kultura żywieniowa z tej części Azji różni się jednak diametralnie od kuchni arabskiej czy indyjskiej, wobec tego możemy spodziewać się, że wpływy chińskie zostaną odrzucone przez tradycjonalistów zamieszkujących wyspy Zanzibar oraz Pemba.

3.3. Pokarm w obyczajach religijnych mieszkańców Zanzibaru

Na Zanzibarze istnieją związane z gotowaniem obrządki wywodzące się raczej z tradycji rodzimych aniżeli z religii czy kultur przybyszów (Resta 2008). Najpopularniejsze są rytuały składania ofiary w postaci potraw jako wyraz poddania oraz szacunku dla bóstw, czy próba wypędzenia złych duchów oraz chorób. Wśród wyznawców religii tradycyjnych wyróżnia się dwa rodzaje ofiary. Pierwszy z nich, o nazwie *sadaka*, polega na wyprawieniu mięsnej uczyty. Do drugiej grupy należy obrzęd zwany *tambiko*, który nie wywodzi się z tradycji islamu i dlatego praktykowany jest na terenach, gdzie mniej jest wyznawców tej religii. *Tambiko* również polega na urządzeniu uczyty, podczas której spożywa się piwo. Cel tych obrzędów nie różni się tak bardzo od tych przyświecającym rytuałom *sadaka*, ponieważ uczestnicy *tambiko* skupiają się na wypędzeniu chorób czy zapewnieniu ochrony ze strony swych przodków.

W kulturze oraz wierzeniach mieszkańców Zanzibaru jedzenie towarzyszy również rytuałom związanym z narodzinami dziecka, zaślubinami, świętami religijnymi czy samą śmiercią. Jak pisze Resta (2008), na wyspach Pemba oraz Zanzibar powszechny jest obrzęd zwany *kutia hijabuni*, który ma na celu odseparowanie kobiety spodziewającej się dziecka od wszelkiego zła. Istotnym elementem *kutia hijabuni* jest dzielenie posiłku noszącego nazwę *tangalazi* ze spokrewnioną osobą płci żeńskiej. *Tangalazi* składa się z mleka kokosowego, składnika pochodzącego z roślin zbożowych oraz ryżu. Rytuał ma na celu również wyleczenie osoby chorej. Okolicznością, która najbardziej sprzyja serwowaniu różnego rodzaju potraw, są zaręczyny oraz wesele. Przed ceremonią weselną rodzina i pozostali goście weselni zapraszani są do domostwa panny młodej, gdzie tuż po przekroczeniu progu gospodarstwa oferuje się im herbatę oraz popularne *samosa*. W trakcie uroczystości poprzedzających ceremonię zaślubin oraz wesele uczestnicy tych wydarzeń są częstowani przez organizatorów kawą oraz słodyczkami. Po tym jak pan młody i panna młoda zostaną połączeni węzłem małżeńskim, następuje okres, w trakcie którego rodziny nowożeńców wzajemnie obdarowują się podarunkami. Pan młody jako pierwszy, bo już pierwszego dnia po ślubie, otrzymuje od rodziny nowo poślubionej żony zestaw przekąsek, zwany *kupeleka mswaki* (dosł. ‘wysłanie szczoteczki do zębów’). Zestaw składa się zazwyczaj ze słodkich potraw przyrządzonych z mąki, jajek, miodu, migdałów czy kardamonu i konsumowany przez pana młodego oraz mężczyzn z jego rodziny. Ofiarowanie pokarmów przez

jedną ze stron lub wzajemnie stało się tradycją, która ma symbolizować fakt, iż krewni nowożeńców mogą odnosić się do wspólnych relacji jako rodzina. Największa uczta weselna odbywa się dwa dni po zaślubinach i za jej organizację odpowiada rodzina panny młodej. Ta uroczystość w kręgach kulturowych wysp Pemba oraz Zanzibar nazywana jest *lima* i składa się z dwóch części; za drugą z nich, czyli następną ucztę, odpowiada już rodzina pana młodego (Resta 2008). Podczas ceremonii serwowane są tradycyjne dania kuchni Zanzibaru, takie jak *samosa*, *katlesi*⁷ czy *mishikaki*⁸.

W kontekście wątków religijnych związanych z kuchnią na Zanzibarze najbardziej istotnym elementem wydaje się być ramadan – miesiąc postu. Ma on wpływ nie tylko na praktykujących mieszkańców, ale i przyjezdnych, ponieważ w trakcie ramadanu zdecydowana większość lokali serwujących potrawy jest nieczynna, co sprawia, że nie jest to dobry moment na podróż na Zanzibar. Ramadan poprzedzony jest okresem zwanym potocznie *kula mfungo* (dosł. ‘jedzenie [przed] postem’), podczas którego jedzenie jest spożywane w towarzystwie najbliższych, choć nie tylko rodziny, bowiem też z przyjaciółmi. Okres ten jest bardzo celebrowany przez mieszkańców Zanzibaru z racji zakazu, z którym będą musieli mierzyć się w trakcie całego dziewiątego miesiąca kalendarza muzułmańskiego. Podczas ramadanu wyznawcy islamu pierwszy posiłek spożywają przed pierwszą modlitwą po zachodzie słońca. W większości meczetów podaje się praktykującym ciastka z kawą lub sok z owoców. Kolacja, nazywana z języka arabskiego *futari*, spożywana jest po wieczornej modlitwie już w domu, do którego zaprasza się gości, którzy nie mieliby towarzystwa, by wspólnie spożyć wspomniany posiłek. *Futari* w trakcie dziewiątego miesiąca w kalendarzu muzułmańskim jest najważniejszym posiłkiem dnia dla praktykujących, dlatego podawane są dania, które nie bywają zwykle kojarzone ze śniadaniem, lecz z potrawami, które trafiają na stoły tylko przy specjalnych okazjach. Do takich dań należy między innymi wspomniane wcześniej *pilau*. Ostatnim posiłkiem w trakcie ramadanu jest *daku*, które spożywane jest przez muzułmanów przed świtem. Najbardziej popularnym produktem spożywanym zanim na niebie pojawią się pierwsze promienie słoneczne, są lekkie potrawy, do których zalicza się popularne pieczywo *chapati*, czy po prostu herbatę. Na sam koniec świętego miesiąca każde z praktykujących gospodarstw powinno złożyć datki w postaci dwukrotności ilości jedzenia spożywanego dziennie w danym domostwie. Na zakończenie ramadanu przypada święto dziękczynienia *Id al-Fitr*, kiedy to wyprawia się ucztę, podczas której podaje się *pilau*, wcześniej wspomniane *katlesi* czy potrawy rybne z warzywami (Resta 2008).

⁷ *Katlesi* – słodkie ziemniaki obsmażane z farszem.

⁸ *Mishikaki* – popularne szaszłyki z mięsa wołowego.

4. Kuchnia w kontekście społecznym

4.1. Kulturowa rola płci

Podobnie jak w wielu innych krajach, w Tanzanii panuje stereotyp mówiący, że gotowanie jest w gospodarstwie rolą kobiety, a kuchnia jest jedynym pomieszczeniem domostwa, w którym to właśnie kobieta ma więcej do powiedzenia niż zamieszkujący z nią mężczyzna. Wyraz kuchnia, czyli w języku suahili *jiko*, ma znaczenie metaforyczne w potocznym zapytaniu *umeshapata jiko?*, co tłumaczyć się powinno jako „czy znalazłeś już kuchnię?”, natomiast w przenośni jest to pytanie do mężczyzny o to, czy udało mu się znaleźć już żonę (Kraska-Szlenk 2010). Kobiety są uczone gotowania i przyrządzania potraw już w wieku 13 lat, co ma je przygotować do małżeństwa i życia pod jednym dachem z mężczyzną. Taki punkt widzenia kobiety jako osoby zarządzającej gospodarstwem domowym oraz przede wszystkim członka rodziny, który zobowiązany jest do przyrządzania posiłków dla reszty, jest obecny nie tylko w wielu krajach afrykańskich, lecz także w wielu miejscach na każdym kontynencie. O ile w dzisiejszych czasach jednak coraz bardziej powszechna staje się opinia, że to właśnie przedstawiciele płci męskiej są lepszymi kucharzami od płci żeńskiej, na Zanzibarze ten pogląd nie został jeszcze rozpowszechniony i to kobiety są odpowiedzialne za przyrządzanie potraw dla swoich rodzin.

4.2. Jedzenie jako podstawa kategoryzacji społecznej

Podobnie jak w każdej kulturze, w społeczeństwie tanzańskim również rodzaj oraz jakość produktów spożywanych przez jednostkę odzwierciedla jej status społeczny. Lubiane przez Tanzańczyków przystawki, zwane *kumbwa*, nie są postrzegane jako prawdziwe jedzenie i nie mogą być tak nazywane (Ohna i in. 2012). Natomiast ludzie mają potrzebę zjedzenia dużego posiłku składającego się z popularnego *ugali* oraz mieszanki warzyw zwanej *mboga*, co pokazuje, jak dużą wartość ma dieta zakorzeniona od lat wśród miejscowej ludności. Grupy społeczne przygotowują swoje posiłki na różne sposoby i z różnych składników, natomiast struktura samych dań pozostaje podobna. W większości przypadków głównym składnikiem *ugali* jest mąka kukurydziana, czego ściśle się trzyma ludność rolnicza. Są też grupy, wśród których preferowane jest stosowanie sorgo, gdyż uważa się, że roślina ta znacznie lepiej znosi suchy klimat, wobec czego może być uprawiana przez dłuższy okres niż pozostałe.

Co ciekawe, grupy pasterskie spożywają mniejsze ilości mięsa aniżeli grupy zajmujące się rolnictwem, co nie wiąże się jednak z ich pozycją społeczną czy utrudnionym dostępem do tych produktów, lecz ze względami kulturowymi. Pastarze unikają jedzenia mięsa w trakcie suszy, ponieważ wśród tej ludności powszechnie uważa się, że wówczas zwierzęta są bezbronne. Ich mięso staje się możliwe

do spożycia w porze deszczowej, kiedy to umierają one z przyczyn naturalnych czy chorób. Przedstawiciele grup, które zajmują się pasterstwem, spożywają mięso tylko przy specjalnych okazjach, takich jak święta czy ceremonie, lub w sytuacjach tego wymagających (Ohna i in. 2012). W momencie, gdy pojawia się zapotrzebowanie na środki finansowe, pasterze mogą sprzedać zwierzęta lub mięso. Mimo ograniczonego spożycia produktów mięsnych przedstawiciele tej grupy używają zdecydowanie większej ilości przetworów mlecznych w odróżnieniu od grup zajmujących się rolnictwem. Pasterze sami wytwarzają masło, które używane jest do smażenia, natomiast grupy rolnicze smażą na wcześniej zakupionym oleju.

Na przykładzie badań przeprowadzonych w wiosce Malinzanga dowiadujemy się, że jedzenie może służyć jako wyznacznik różnic pomiędzy danymi grupami etnicznymi. Te różnice mogą zostać wyrażane na przykładzie potocznie i często używanych powiedzeń, takich jak „jesz *ugali* jak Hehe” czy „tylko Mang’ati by zgodził się to zjeść” (Ohna i in. 2012). W Tanzanii, podobnie jak w każdej kulturze, rodzaj oraz jakość spożywanych dziennie posiłków może odzwierciedlać status społeczny danej jednostki oraz kształtować różnice społeczne.

Uwarunkowany społecznie czy kulturowo potrafi być sposób przyrządzania *ugali*. Na wsiach wytwarzane są trzy typy mąki kukurydzianej, znane jako *dona*, *sembe*, *kiwerege*. Wśród grup rolniczych panuje wysokie zapotrzebowanie na mąkę *kiwerege*, ponieważ podnosi ona status społeczny tych, którzy ją spożywają. Jest ona jednak typem produktu, który wymaga większego nakładu siły roboczej oraz większych nakładów finansowych. Mimo wszystko wśród mieszkańców wsi kładzie się bardzo duży nacisk na to, by przy sporządzaniu *ugali* korzystać z mąki *kiwerege*, ponieważ tańsza w produkcji mąka *dona* jest postrzegana jako pokarm ludzi biednych i symbol ubóstwa. Konsumenty za wszelką cenę starają się jej unikać, by nie być kojarzonym z warstwą ludzi biednych, podczas gdy ci ostatni twierdzą, że ten typ mąki kukurydzianej jest pokarmem dającym energię. Z kolei przedstawiciele grup pasterskich w przygotowaniu *ugali* preferują używanie *dona*, bowiem nie przywiązują oni znaczenia do tego elementu. Co więcej, preferencja w wyborze tego składnika może mieć związek z ich preferencjami kulinarnymi, jako że pasterze korzystają ze sporych ilości mleka, a tego typu mąka kukurydziana lepiej komponuje się z *mboga*.

Przy wyrobie *mboga* znaczenie ma użycie poszczególnych składników. Wśród mieszkańców Malinzangi, gdzie swoje badania przeprowadzili Ingrid Ohna, Randi Kaarhus oraz Joyce Kinabo, uważa się, że użycie między innymi pomidorów, cebuli czy czerwonej papryki wzmacnia status społeczny konsumentów, ponieważ są one droższe. Podobny wniosek został wyciągnięty w kontekście spożywania mięsa, które rzadziej bywa obecne w kuchni gospodarstw mających trudności z zaspokojeniem zapotrzebowania na podstawowe środki żywnościowe. Nacisk na dążenie do podniesienia swojego statusu społecznego i chęć uniknięcia bycia kojarzonym z ubóstwem nie wpływa pozytywnie na zdrowie konsumentów. Skomplikowany proces produkcji mąki *kiwerege* oraz kilkukrotne oczyszczanie nasion

prowadzi do pozbawienia tego produktu zawartości witaminy B i powoduje jej deficyt u mieszkańców, co prowadzi do licznych przypadków występowania chorób.

Daniem podnoszącym status społeczny konsumentów jest *pilau*, które w tradycyjnych środowiskach tanzańskich jest sporządzane wyłącznie od święta. Potrawa ta zyskała wysoką rangę, ponieważ jej sporządzenie wymaga nie tylko ryżu, który w Kenii oraz Tanzanii jest symbolem postępu, lecz także mięsa pochodzenie drobiowego, koziego czy wołowy. Kombinacja tych produktów nadaje potrawie wysoki status, co jest właśnie powodem, że danie podawane jest tylko na okazje specjalne, czy w restauracjach przeznaczonych dla przyjezdnych turystów spoza kontynentu afrykańskiego. Zdarzają się jednak gospodarstwa domowe, wśród których *pilau* wdrażane jest jako danie spożywane w diecie codziennej. Uwarunkowane jest to ich lepszą sytuacją majątkową i stanowi symbol postępu w Afryce Wschodniej. Taki progres społeczny dotyczy jednak tylko reprezentantów agrokultury. Grupy pasterskie od dekad nie starają się usprawnić źródeł pozyskiwania swoich produktów żywnościowych (Ohna i in. 2012).

4.3. Kultura spożywania jedzenia w przestrzeni publicznej

Jeszcze w latach 60. XX wieku w Nairobi przemysł zajmujący się sprzedażą gotowych dań na ulicy praktycznie nie istniał. Prowadzono wówczas kilka lokali restauracyjnych, które znajdowały się w miejscach skupiających największe ilości osób, czyli w pobliżu przystanków autobusowych, czy targów. Pod koniec lat 60. XX wieku rozpowszechniła się sprzedaż grillowanej kukurydzy, która była bardzo popularna jako przekąska, zwłaszcza wśród społeczności cechującej się niskimi zarobkami. Mówi się, że sprzedawcami byli wyłącznie mężczyźni, a do grupy konsumentów także rzadko kiedy zaliczały się kobiety (Mwangi 2002). W późnych latach 70. XX wieku i na początku lat 80. popularność grillowanej kukurydzy w Nairobi wciąż wzrastała, a do tego na ulicy niektóre stoiska wprowadziły do swojej oferty gotowane słodkie ziemniaki i gotowaną kukurydzę, *githeri*, *chapati* oraz *uji*.

W latach 80. jedzenie na ulicach zaczęły sprzedawać również kobiety. W przeciwieństwie do mężczyzn, ich sprzedaż różniła się tym, że miały one w swojej ofercie głównie gotowe dania, mężczyźni natomiast oprócz grillowanej kukurydzy handlowali produktami przetworzonymi, takimi jak na przykład napoje gazowane. W drugiej połowie lat 80. do oferty ulicznych sprzedawców dołączyły gotowane owoce, mięso oraz ryby smażone na głębokim oleju. Sprzedaż tych produktów cieszyła się największym powodzeniem w godzinach wieczornych, zwłaszcza wśród grupy osób biednych, natomiast rano kwitła sprzedaż *maandazi* oraz *chapati*. Pomiędzy rokiem 1990 a 1993 liczba ulicznych stoisk oferujących posiłki znacznie wzrosła i znalazła swoich konsumentów nawet już wśród członków klasy średniej, a do sprzedaży trafiło także smażone mięso oraz owocowe sałatki (Mwangi 2002).

Alice Mboganie Mwangi w 1997 r. wyróżniła potrawy najchętniej kupowane na ulicznych stoiskach z jedzeniem w Nairobi, z podziałem na grupy ludności

o różnych poziomach dochodu (Mwangi 2002). Klasa wyższa jest jedyną grupą społeczną, która w tym okresie nie korzystała w ogóle z produktów oferowanych przez ulicznych sprzedawców. Wyższa klasa średnia z kolei najchętniej kupowała smażone ryby i grillowaną kukurydzę na stoiskach znajdujących się najczęściej obok przystanków autobusowych. Niższa klasa średnia również chętnie spożywała smażone ryby ze stoisk, ale także *chapati*, smażone lub grillowane mięso oraz zupy. Wśród ludzi ubogich, którzy skupiali się wokół stoisk żywnościowych na dzielnicach Kibera oraz Korogocho, dominowała konsumpcja słabej jakości mięsa, *githeri*, *kienyeji*, frytek oraz *ugali*.

Wśród pracowników fizycznych na terenach industrialnych dominowała sprzedaż produktów takich, jak wspomniane *githeri*, *uji*, *chapati*, szaszłyki mięsne lub warzywne, owoce i grillowane orzeszki. W pobliżu targowisk, takich jak Gikomba czy Korogocho, chętnie kupowano również herbatę, chleb oraz *maandazi*. Centrum miasta natomiast było jedynym miejscem, gdzie rozkwitła sprzedaż ciast, słodczy, napojów gazowanych i soków z trzciny cukrowej. W okolicach szkół małym dzieciom sprzedawano głównie słodkie przekąski.

Zastanawiający jest fakt, że kupowanie gotowych dań z ulicznych stoisk jest najpopularniejsze wśród biedoty. W kulturze zachodniej z reguły stołowanie się poza domem kojarzy się z przywilejem osób zamożnych, natomiast sytuacja w Afryce jest odwrotna⁹. Kenijczykom, którzy zamieszkiwali slumsy, nie opłacało się gotować w granicach własnego domostwa, ponieważ żeby przygotować dwa posiłki, musieli zapłacić za składniki oraz paliwo do gotowania, co niemal dwukrotnie przewyższało cenę dwóch posiłków oferowanych przez lokalnych sprzedawców, którzy wystawiali się ze swoimi potrawami na ulicach. Niskie ceny produktów oferowanych przez sprzedawców ulicznych wynikają z tego, że są oni w stanie zakupić paliwo do gotowania, jak i produkty po hurtowej cenie (Mwangi 2002).

Alice Mwangi wyróżniła również najchętniej kupowane potrawy na ulicznych stoiskach ogółem i z podziałem na grupy żywnościowe. Wśród dań mieszanych ze zdecydowaną przewagą dominowało *githeri*, które sprzedawane było częściej przez kobiety aniżeli przez mężczyzn. Najchętniej kupowanymi potrawami zbożowymi były *chapati* oraz *mandazi*, którymi z kolei handlowali w przewadze sprzedawcy płci męskiej, a także *mahindi chemsha* i *mahindi choma* oraz *uji*. Spośród warzyw konsumenci najczęściej wybierali kapustę głowiastą oraz jarmuż, a z owoców banany oraz pomarańcze. Potrawy zbożowe spośród oferowanych na ulicznych stoiskach były najmniej odżywcze. *Maandazi* oraz *chapati* cechują się niską zawartością białka czy wapnia oraz witaminy A. Kenijczycy źródła białka w ulicznych potrawach szukali w daniach sporządzanych z roślin strączkowych, takich jak *githeri* czy *ugali z maharagwe*, natomiast żelaza oraz wapnia w daniach z warzywami. Konsumowane przez nich dania warzywne, takie jak *chapati* z warzywami, cechują się również sporą zawartością witaminy A (Mwangi 2002). Obecnie nie

⁹ Pawlik (2018) wskazuje na podobne zjawisko w Afryce Zachodniej.

sposób dostrzec, że na kenijskich ulicach dominuje sprzedaż i konsumpcja popularnego *nyama choma*, czyli grillowanego mięsa kozy lub owcy. Bardzo duże kawałki mięsa nabite na szpikulec grillowane są do momentu aż będą dobrze przypieczone, a następnie mogą zostać podane w postaci zwykłej przekąski lub dania, któremu towarzyszą przystawki, takie jak chociażby popularne na całym świecie frytki.

Wśród mieszkańców Afryki Wschodniej, szczególnie muzułmanów, istotnym problemem jest spożywanie przez lokalnych mieszkańców potraw w przestrzeni publicznej. Temat ten jest ciekawym przedmiotem do badań, ponieważ z jednej strony mieszkańcy Wybrzeża Suahili należą do ludzi, którzy wysoko cenią sobie prywatność, lecz zarazem duża ilość ich przedstawicieli zamieszkuje tereny zurbanizowane.

Robert A. Leonard oraz Wendy J. Saliba (Leonard i Saliba 1991) przeprowadzili badania dotyczące spożywania jedzenia oraz picia w miejscach publicznych w kenijskich miejscowościach Lamu oraz Mombasa. Zaczęli od analizy architektury lokalnych domów, która pozwoliła stworzyć zarys organizacji życia społecznego ich mieszkańców. Domy zostały podzielone na strefy, w których można przyjmować gości i na strefy prywatne. Przedśionek znajdujący się zaraz przy wejściu, zwany *daka*, jest przeznaczony dla gości i tam też podawane jest jedzenie w przypadku wyprawianych uct. Idąc głębiej wewnątrz budynku docieramy do miejsc coraz bardziej strzeżonych przed oczami gości. Granica, do której zazwyczaj mogą poruszać się goście w czyimś domostwie, jest wyznaczana w miejscu, w którym kończy się *daka*, a zaczyna *ndani*. Przedśionek oraz teren wyznaczony przed domostwem jest jedynym miejscem, gdzie przestrzeń publiczna miesza się z prywatną. Na ulicach miast leżących na wybrzeżu Suahili widok mężczyzn spożywających pokarm czy pijących napój przed domem, na ławce lub przy stoisku, na którym przyrządzane jest jedzenie, jest czymś powszechnym. W społeczeństwie są jednak silnie zakorzenione reguły dotyczące tego, kto i w jaki sposób może spożywać pokarm w miejscu publicznym. Dla przykładu, jedzenie w trakcie spaceru, a nie w pozycji spoczynku, jest odbierane jako brak manier i tylko małe dzieci mogą bez konsekwencji postępować w ten sposób. Co więcej, wierzy się, że taka czynność może przynieść komuś nieszczęście, o czym świadczy powiedzenie *kula kitu kitamu kinjianjia mtu atasabiwa na shetani*, co w tłumaczeniu znaczy „ten, kto spożywa dobry posiłek w trakcie chodzenia będzie zawładnięty przez szatana” (Leonard i Saliba 1991).

Miejscowa ludność twierdzi, że nie powinno się jeść czy pić nawet w pozycji stojącej, co dotyczy oczywiście tylko przestrzeni publicznej. Dlatego często spotykani sprzedawcy kawy serwują gorące napoje ludziom siedzącym na ławkach. Lokalne jadłodajnie oferują również możliwość spożywania posiłków na zewnątrz. Najczęściej stoliki wystawione na zewnątrz są oddzielane jednak od ulicy, chociażby symbolicznym płotem. Ciekawy kontekst społeczny ma również sytuacja kobiet, które na Wybrzeżu Suahili w społeczności muzułmańskiej poddane

są zwyczajowi *purdah*¹⁰. Mimo tego, że wśród muzułmanów zamieszkujących Wybrzeże Suahili zakazy wobec kobiet nie są tak restrykcyjne jak w konserwatywnych krajach islamskich, kobiety nie powinny być widziane w trakcie spożywania pokarmu w miejscach publicznych. Dlatego też przedstawicielki płci żeńskiej nie korzystają z usług sprzedawców kawy ani nie jedzą przy wystawianych na zewnątrz jadłodajni stolikach. Jeśli kobiety w ogóle udają się do restauracji, by spożyć w niej posiłek, zazwyczaj odbywa się to w większej grupie osób, które zasiadają wewnątrz lokalu, najlepiej w osobnym pomieszczeniu, które daje im jak najwięcej prywatności (Leonard i Saliba 1991).

Co ciekawe, w kwestii odwiedzania lokalnych jadłodajni, w społeczeństwie zamieszkującym wybrzeże suahilijskie spotykamy się z kolejnym odchyleniem od norm znanych nam z obszarów europejskich. O ile w Europie czy na obszarach Ameryki Północnej przedstawiciele biednych grup społecznych nie mogą sobie pozwolić na kupowanie posiłków w restauracjach, o tyle na terenach Kenii oraz Tanzanii to właśnie ludzie zamożni nie pojawiają się w lokalach, w których sprzedawane są napoje oraz gorące posiłki. Do spożywania jedzenia oraz napojów w miejscach publicznych przedstawiciele grupy ludzi zamożnych zazwyczaj wykorzystują wspomniane przedsionki własnych domostw, i jest tradycją, że po wieczornej kolacji w tym miejscu spotykają się osoby zaprzyjaźnione na wspólne spożywanie kawy oraz chałwy. Chałwa jest już zakorzenionym produktem wśród lokalnych mieszkańców, bowiem została sprowadzona na wybrzeże pod koniec XV wieku przez jednego z kapitanów floty Vasco da Gamy. Przedsionek, w którym gospodarz częstuje gości kawą, zazwyczaj oddalony jest od ulicy o zaledwie kilka kroków i jest po prostu głęboką wnęką w kamiennej ścianie. Nie jest on traktowany jako dom ani też jako ulica, i jest prawdopodobnie jedynym miejscem publicznym, w którym klasa wyższa spożywa potrawy lub pije napoje (Leonard i Saliba 1991).

Najczęstszą klientelę w znajdujących się przy ulicy jadłodajniach stanowią podróżnicy lub ludzie przebywający z dala od własnych domostw. Większość lokalnych mieszkańców preferuje żywić się w zaciszu własnych domów, aniżeli udawać się w miejsca publiczne i płacić za usługę gotowania. Oferta większości jadłodajni jest jednakowa. W lokalach usługowych można dostać potrawy przyrządzone z najbardziej popularnego produktu na Wybrzeżu Suahili, jakim jest maniok, między innymi takie przystawki, jak frytki z czerwoną papryką i limonką. Inną bardzo popularną potrawą są tak zwane *mishikaki*, czyli grillowane szaszłyki składające się z małych kawałków mięsa. *Mishikaki* przyrządzane są w większych miastach na praktycznie każdym ulicznym stoisku z jedzeniem oraz w restauracjach. Fakt, że do ich przyrządzenia wykorzystuje się otwarty ogień sprawia, że najchętniej przygotowuje się je na zewnątrz restauracji. *Mishikaki* mogą być podawane w dwóch rozmiarach i co ciekawe, w społeczeństwie istnieje przyzwo-

¹⁰ *Purdah* – muzułmański obyczaj polegający na niedopuszczeniu do publicznej obserwacji kobiet.

lenie na spożywanie mniejszego z nich w miejscu publicznym, i to niekoniecznie w pozycji siedzącej. *Mkate wa mayai* to kolejne z często konsumowanych dań, szczególnie na terenach Kenii. Posiłek przypomina grillowany naleśnik, który podawany jest zazwyczaj z mięsnym nadzieniem wymieszanym z jajkiem. Lokalne stoiska z jedzeniem, takie na które można po prostu trafić na ulicy czy na targach Darajani lub Forodhani w Stone Town na wyspie Zanzibar, dla orzeźwienia sprzedają lody lub różnego rodzaju soki.

Najbardziej popularnym i najchętniej kupowanym napojem jest sok z trzciny cukrowej lub tamaryndowca, często słodzony i podawany schłodzony. Uliczni sprzedawcy sprzedają także kawę podawaną na gorąco – *kahawa chungu*, czyli gorzką kawę przyprawioną imbirem, oraz *kahawa tamu*, czyli kawę słodką, słodzoną cukrem i podawaną z dozą cynamonu.

5. Podsumowanie

Przechadzając się po ulicach większych miast znajdujących się w Kenii i Tanzanii zauważamy, że bogactwo lokalnej kuchni nie jest eksponowane w taki sposób, jak chociażby w wielu państwach azjatyckich, które słyną z ulicznej kuchni. W Nairobi najczęściej spotkać można grille z popularnym *nyama choma*, czyli grillowanym mięsem, najczęściej pochodzenia koziego lub owczego, grillowane kukurydze czy smażone *chapati*. Z większym wyborem można spotkać się na wybrzeżu, a zwłaszcza na Zanzibarze, gdzie na obszarze legendarnego Stone Town w ogrodach Forodhani wieczorami otwiera się targ jedzeniowy z szerokim wyborem owoców morza, wielu innych dań i soków. Jest to jednak miejsce, z którego usług częściej korzystają turyści, aniżeli osoby miejscowe. Szeroki wachlarz dań oraz przepisów, o których wspominałem wcześniej, jest po prostu dostępny dla osób, które na ten wybór mogą sobie pozwolić. Wiele dań wymagających większego wkładu finansowego lub czasu sporządza się przy okazji uroczystości, w bogatszych gospodarstwach czy też dla turystów. Dieta osób niezamożnych, a ludzie są w Kenii oraz Tanzanii grupą dominującą, ogranicza się do jedzenia niemal tych samych dań każdego dnia, w większości przypadków do zaledwie dwóch posiłków dziennie.

Pokarm towarzyszy wielu rytuałom religijnym a Tanzańczycy oraz Kenijczycy przywiązują dużą wagę do tego, czym się żywią na co dzień. Stąd też bierze się zapotrzebowanie na produkty pochodzenia naturalnego, które jakościowo przewyższają towar dostępny u lokalnych sprzedawców. Dla przykładu, Masajowie praktycznie codziennie spożywają świeże krowie mleko, które jest dla nich ważnym źródłem białka, wapnia oraz energii, natomiast grupy etniczne Hehe oraz Chagga w Tanzanii wskazują na wartości mąki kukurydzianej, z której przygotowują popularne *ugali*.

Choć oferta restauratorów na Zanzibarze czy w Nairobi została zdominowana przez dostosowaną pod turystów kuchnię zagraniczną, o przetrwanie tradycji kuchni ukształtowanej na terenach Kenii oraz Tanzanii nie należy się martwić. W samym Nairobi oczywiście natknąć się można na wiele lokali sieci rozlokowanych na całym świecie serwujących popularne *fast-food*. Mimo tego, chociażby z przyczyn finansowych, społeczeństwo pozostaje wierne lokalnym dostawcom, z których usług korzystają częściej, aniżeli z dań w drogich restauracjach.

Bibliografia

- Fair, L. 2001. *Pastimes and politics: culture, communit, and identity in post-abolition urban Zanzibar; 1890–1945*. Athens.
- Kraska-Szlenk, I. 2010. „Nyumba ‘dom’ w języku i kulturze suahili”. *Etnolingwistyka* 22: 145–160.
- Leonard, R. i W. Saliba. 1991. „Food, drink and Swahili public space”. W: Harlan Walker (red.), *Oxford Symposium on Food and Cookery*. 179–180.
- Llyana, A. i N. Manimbulu. 2014. „Culture and food habits in Tanzania and Democratic Republic of Congo”. *J Hum Ecol* 48(1): 9–21.
- Mwangi, A.L. 2002. *Nutritional, hygienic and socio-economic dimensions of street foods in urban areas: the case of Nairobi*. Wageningen. 27–95. Dostępne online <https://edepot.wur.nl/139423> [03.03.2021].
- Ohna, I. 2007. *Food, culture and livelihood in Malinzanga village, Tanzania*. Oslo.
- Ohna, I. i J. Kinabo. 2012. „No meal without ugali? Social significance of food and consumption in a Tanzanian village”. *Culture, Agriculture, Food and Environment*: 3–14.
- Pawlik, J. 2018. *Twórcza codzienność mieszkańców Lomé*. Wydawnictwo UWM.
- Resta, L. 2008. *A culture seen through cuisine: traditional Zanzibar recipes*. San Diego.
- Rolingher, L. 2005. *Edible identities: food, culture and identity in Zanzibar*. Alberta.