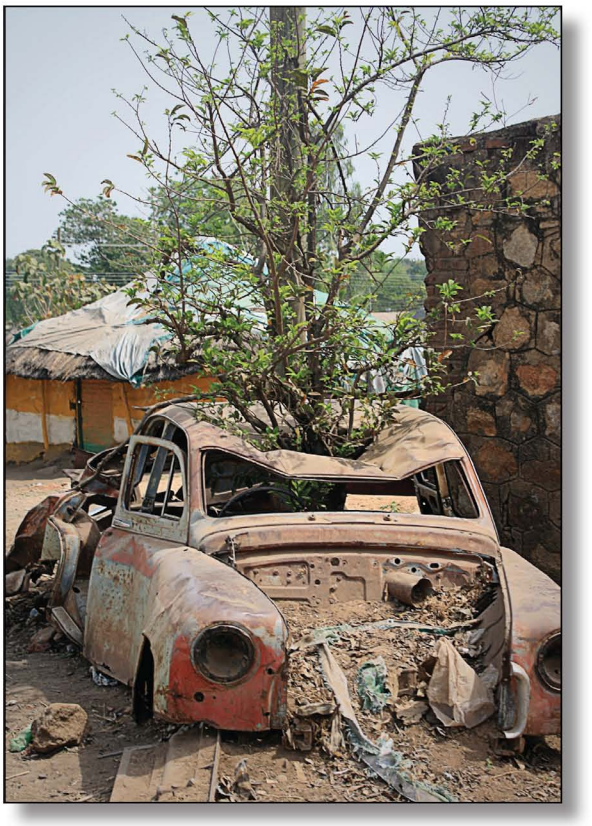
Maciej Kurcz



Jak przeżyć w afrykańskim mieście?

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego Katowice 2012

G
A
RIZEIGAT
H U M R
D
T E R R I T
I
JUR
NDOGO
WAW
BELANDA
BONGO
N A N D E

KADUGLI
SHILLUK
D I N K A
MALAKAL
N U E R
RUMBEK
MURLE
MANDARI
MARIDI
JUBA
TORIT
LATUKA
TOPOSA
YEI
DIDINGA

Jak przeżyć w afrykańskim mieście?

Człowiek wobec pograniczności oraz procesów urbanizacyjnych w południowosudańskiej Dżubie

Beacie,
Leonowi i Hani poświęcam

NR 2915

Maciej Kurcz

Jak przeżyć w afrykańskim mieście?

Człowiek wobec pograniczności oraz procesów urbanizacyjnych w południowosudańskiej Dżubie

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego Katowice 2012

Redaktor serii
Publikacje Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji
Robert Mrózek

Recenzent
Ryszard Kantor

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp 9

Przedmiot badań i metoda 19
Sudan Południowy jako obszar zainteresowań badawczych . . . 19
Strategie prac terenowych. Metody i techniki badawcze 22

Rozdział pierwszy

Miasto afrykańskie

Odkrywanie miasta afrykańskiego 37

Zarys urbanizacji afrykańskiej 43

Miasto dziś 58

Dychotomiczna struktura miejska 60

Dżuba na pograniczu politycznym i kulturowym. Koncepcja pogranicza afrykańskiego 62
Pogranicza afrykańskie wczoraj i dziś 64
Pogranicze południowosudańskie 70

Dżuba i jej otoczenie 73

Miasto Dżuba — założenie i stan współczesny 77

Rozdział drugi

Dżuba — miasto przyciągające migrantów

Domiejska migracja 91

Uchodźcy i wewnętrznie przesiedleni 94

„Powracający" jako migranci domiejscy 96

Pierwsze dni 98

Rozdział trzeci

Przestrzenne struktury

Dialektyka przestrzeni 105
Sytuacja prawna gruntów miejskich. „Walka o prawa do miasta" 109
Struktury formalne i nieformalne 115
„City" 115
Hai Dżalaba 116
Nieformalna zabudowa. Przykład Munuki oraz Gabat 117
Aranżacja przestrzeni mieszkalnej 120
Niedorozwój infrastruktury i jego uwarunkowania 122
Komunikacja miejska 124
Przestrzenie handlowe 127
Sklepy 127
Suk Customs oraz Konjo Konjo 128
Miejsca sakralne 130
Islam *versus* chrześcijaństwo 132
Poruszanie się w przestrzeni 133
W miejskim mikrobusie 133
„Zabić nudę" 136
Miasto w oczach jego mieszkańców 139

Rozdział czwarty

Rodzina miejska i jej przemiany
Wzrost znaczenia grup zmarginalizowanych

Rodzina w studiach nad miastem afrykańskim 155
Dynamiczna struktura rodziny 156
Kontynuowanie tradycyjnych wzorców życia rodzinnego 159
Reguły zawierania małżeństw 162
Kobiety samotne. Feminizacja rodziny miejskiej 171
Dzień z życia kobiety 175
Pokolenie młodych kobiet 176
Stowarzyszenia dowolne. Formy organizowania się kobiet 178
„Dzieci ulicy". Sytuacja najmłodszych i młodzieży 183

Rozdział piąty

Sytuacja zawodowa mieszkańca miasta Strategie ekonomiczne rodziny

W świetle dotychczasowych badań nad miastem Afryki 203
Podstawowe strategie zarobkowania w Dżubie 208
Kobieta a budżet rodziny 211
Zbieractwo i motocykle 219
Byli uchodźcy a rynek pracy 221
Mobilność repatriantów 225
Organizacje pomocowe oraz administracja państwowa. Hierarchiczna struktura zawodów w mieście 227
Cudzoziemcy a monopolizacja handlu oraz usług 236
Kobiety z sąsiednich krajów. Kryminalizacja strategii ekonomicznych w mieście pogranicza 238

Rozdział szósty

Przemiany etniczności

Etniczność w środowisku miasta afrykańskiego 255
Struktura etniczna Dżuby 256
Wzmacnianie etniczności. Walka o wpływy między poszczególnymi społecznościami 259
Bezetniczność 265
Język a przełamywanie etniczności 267
Nowe tożsamości. Przykład byłych uchodźców i wewnętrznie przesiedlonych 270

Rozdział siódmy

Religia w mieście

Miasto a religia 285
Chrześcijaństwo a urbanizacja w Afryce 285
Muzułmanie z Dżuby. Wzmacnianie solidarności grupowej 288
Chrześcijaństwo w natarciu. Sytuacja wierzeń plemiennych 291

Chrześcijaństwo jako czynnik wspomagający w radzeniu sobie z koniecznościami dnia codziennego 294
Nowo Narodzeni Chrześcijanie 297
Idee millenarystyczne (mesjanistyczne) 301

Zakończenie 311
Bibliografia 317
Summary 327
Zusammenfassung 331

Wstęp

Afryka wygląda dziś zupełnie inaczej niż przed dziesięciu laty. Dość wspomnieć, że zakończono wiele przewlekłych konfliktów. Niemało krajów wykonało wyraźny zwrot ku demokracji. Afryka nie tyle stabilizuje się, ile żywiołowo rozwija. Widać to choćby z perspektywy przeciętnego człowieka. Ludzie — całkiem dosłownie — bogacą się. Wszechobecna jest kultura konsumeryzmu, zwłaszcza jeśli idzie o elektroniczne środki przekazu. Zwykli obserwatorzy powiedzieliby, iż jest to wynik przyjęcia zachodniego paradygmatu rozwoju: demokracji i liberalnej ekonomii. Zgoda: w latach dziewięćdziesiątych XX wieku Afryka przyjęła wiele elementów modelu zachodniego, często pod przymusem, w myśl zasady „pomoc, ale tylko za reformy". Pamiętajmy jednak, iż owe reformy przeprowadzone zostały ogromnym kosztem, który nam — mieszkańcom byłego bloku wschodniego — nie śnił się nawet w najczarniejszych snach. Mało tego, polityka dawnych metropolii znacznie częściej prowadziła do utrwalania autorytarnych rządów aniżeli promocji demokracji. Tak naprawdę, obserwowalne zmiany to proces oddolny, wymuszony przykładowo deformalizacją gospodarki, rozwojem spontanicznej przedsiębiorczości. Działalność ta, będąca koniecznością w okresie reform strukturalnych w latach dziewięćdziesiątych, umożliwiła ruch w górę na drabinie społecznej całym segmentom społeczeństwa, w szczególności grupom najbardziej zmarginalizowanym: kobietom i młodzieży. Grupy te, będące największymi beneficjentami rozkwitu szarej strefy, w realny sposób właśnie zmieniają Afrykę.

Mimo że sytuacja w wielu dziedzinach znacząco się poprawiła, aktualnymi pozostaje wiele problemów. Demokratyzacja (w znaczeniu regularnych i wielopartyjnych wyborów) nie jest tożsama z powstaniem demokratycznego społeczeństwa. Demokratycznie wybrani reprezentanci wcale nie palą się do większej transparentności życia politycznego w swoich krajach. Obecnie mówi się o konieczności redefiniowania demokracji w Afryce — przejścia od form czysto fasadowych do większego uczestnictwa w procesach społecznych szerokich mas społeczeństwa. Obawy budzi wzrost ekstremizmu na kontynencie, zwłaszcza w związku z popularnością nowych ruchów religij-

nych — Kościołów pentakostalnych czy islamskiego fundamentalizmu. Redefiniowanie demokracji polega także na zerwaniu z dychotomiczną percepcją kultury afrykańskiej, podziałem na to, co „tradycyjne", i to, co „nowoczesne". Dzisiaj docenia się coraz częściej ten pierwszy pierwiastek. Zauważono bowiem, iż dla afrykańskiej demokracji większe znaczenie mają tradycyjne instytucje, jak trybunały ludowe *gakaka* w Ruandzie czy wioskowe obrzędy oczyszczające w Mozambiku. Afryka nie musi uczyć się demokracji — wystarczy, że dojdzie do renesansu tradycyjnej kultury.

Istnieje powszechna zgoda wśród uczonych, że przyszłość Afryki związana jest z miastem, zwłaszcza z wielkimi, stołecznymi metropoliami[1]. To tam koncentruje się teraz życie kontynentu. Wystarczy spojrzeć na takie miasta, jak: Kair, Addis Abeba czy Chartum. Wszystkie są kilkunastomilionowymi metropoliami. To także niekwestionowane centra najważniejszych dla współczesnej Afryki procesów. Dobrych i złych. Za ich pośrednictwem właśnie odbywa się międzykulturowa komunikacja. Afryka podłączona jest do globalnego systemu. W rezultacie dynamika zmian okazuje się tutaj największa. Miasta to także swego rodzaju laboratoria modernizacyjnych zmian, obszary, gdzie owe przeobrażenia podlegają procesom negocjacji, adaptacji i transmisji. HIV/AIDS, ekstremizm, homofobia, ubóstwo, przestępczość to z kolei kilka tylko z wielu negatywnych zjawisk spotykanych w miastach. Wszystkie są przede wszystkim fenomenami miejskimi. Tak więc miasta afrykańskie to niezwykle pasjonujący obiekt badawczy. Dlatego też sądzę, że to właśnie na nim aktualnie winna skupić się uwaga afrykanistów.

Od początku mojej drogi zawodowej zajmuję się zasadniczo jednym tylko krajem, Sudanem. Po raz pierwszy znalazłem się tam w 2000 roku, jeszcze jako student etnologii i archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Z początku w kooperacji z polskimi archeologami, później samodzielnie, prowadziłem obserwacje naukowe we wsiach nad Nilem Sudanu Północnego. Wracałem tam kilkakrotnie: w 2002, 2004 i 2005 roku. Najważniejszym plonem tych wyjazdów okazały się dwie prace magisterskie (z archeologii i z etnologii) oraz dysertacja doktorska. W 2007 i 2008 roku ponownie prowadziłem prace terenowe w Sudanie. Tym razem jednak obszarem badań stała się Dżuba — stolica murzyńskiego Południa, zarazem jeden z najbardziej wysuniętych na południe ośrodków miejskich Sudanu.

Im więcej znam Sudan — tym bardziej mnie interesuje i urzeka. Półżartem: to MÓJ kraj afrykański. Nie poczytuję tego jednak za słabość lub prze-

[1] Warto nadmienić, że niektórzy uczeni afrykańscy są krytyczni wobec współczesnych trendów urbanizacyjnych. Dla nich przyszłość Afryki winna być związana z życiem wiejskim — bardziej naturalnym z punktu widzenia Afrykańczyków. „Powrót do życia wiejskiego" widziany jest jako jeden z elementów odrodzenia afrykańskiej kultury. Więcej na ten temat zob.: Ake, 1996.

jaw niezdrowej fascynacji. Czy największy organizm polityczny Afryki nie jest bowiem najlepszym miejscem do prowadzenia długofalowych badań afrykanistycznych? Moim zdaniem – JEST. Kraj, nie bez kozery nazywany „małą Afryką", daje nieograniczone wręcz możliwości badań kultur afrykańskich. Idąc od północy, napotykamy tam strefę pustyń, która stopniowo przechodzi w sawannę, by w końcu na południu krajobraz zdominowały bagniste rozlewiska Nilu, porośnięte bujną, tropikalną roślinnością. Ekologia Sudanu koresponduje z jego różnorodną kulturą. Biorąc choćby pod uwagę samą tylko kulturę pasterską, spotykamy tu i pasterskich nomadów zajmujących się chowem wielbłądów – charakterystycznych dla obszarów Sahary, i półkoczowników, hodowców długorogich krów – typowych z kolei dla pasterzy afrykańskich na południe od strefy pustyń. Pod względem rasowym są wśród nich zarówno europeidzi (mieniący się Arabami, czy też reprezentujący białą ludność zamieszkującą te obszary przed pojawieniem się islamu), jak i negroidzi: zwaliści Niloci z dorzecza Górnego Nilu, których „krewniacy" zamieszkują także sąsiednie kraje afrykańskie.

Moje kroki badawcze w Sudanie to powolny proces odkrywania kultury północno-wschodniej Afryki, intelektualna i empiryczna podróż z północy na południe. Brytyjski pisarz pochodzenia sudańskiego Dżamala Mahadżuba przyrównał kiedyś Sudan do wielowarstwowego atlasu anatomicznego, w którym karta po karcie ukazuje się nowy zespół znaczeniowy (Piskała, 2010: 180). Tak też stało się w moim przypadku. Poznanie jednej „warstwy" odsłoniło mi bogactwo kolejnych i skłoniło mnie do dalszych, intensywnych studiów na tym obszarze. „Karta" starożytnych kultur stała się przyczynkiem do zainteresowania się „kartą" życia codziennego północnosudańskich wieśniaków. Ta z kolei odkryła mi tę o nazwie „Sudan Południowy".

Współczesny Sudan to owoc kolonializmu. Prawdą jest jednak także, iż od dawien dawna ten krańcowo zróżnicowany ekologicznie i kulturowo obszar wydaje się funkcjonować jako pewna całość – wiecznie otwarty szlak łączący interior afrykański ze wschodnią częścią basenu Morza Śródziemnego – a także z zachodnią i wschodnią Afryką[2]. W przeszłości ten zakątek kontynentu był areną burzliwych wydarzeń, nierzadko pełnych ksenofobii i szowinizmu względem czarnoskórej ludności z południa (przez wiele dziesięcioleci stanowiąc zagłębie niewolnicze muzułmańskiego świata). Bez względu na swój charakter, kontakty te były zawsze krańcowo stymulujące dla obydwóch stron (Północy i Południa), ich plonem zaś – skrajnie różnorodna, niekiedy nawet niepowtarzalna wręcz kultura. W 1977 roku ukazało się słynne dzieło brytyjskiego historyka W.Y. Adam-

[2] Więcej na temat historii kontaktów Sudanu z krajami na zachód od Darfuru zob.: Yusuf Fadl Hasan, 2010.

sa *Nubia*. *The Corridor to Africa*. Sudan jest nadal „korytarzem do Afryki"[3]. Mniej metaforycznie: to kraj o wielowymiarowych cechach pogranicza, gdzie styka się Afryka „biała" i „czarna", Afryka arabsko- i angielskojęzyczna, Afryka muzułmańska i chrześcijańska czy też Afryka narodów i grup etnicznych. Sudan łączy, ale też dzieli te światy. Uważam, iż dialektyka „pogranicza" bardziej odpowiada rzeczywistości tego kraju — lepiej nadaje się do analizowania tamtejszych zjawisk kulturowych[4]. Weźmy choćby obrzęd wyrzezania żeńskich genitaliów — lokalnie nazywany „obrzezaniem faraońskim". To w istocie „instytucja graniczna" — uformowana na styku dwóch zasadniczo różnych kręgów kulturowych, a służąca zabezpieczeniu mieszkańców jednego świata przed wpływami tego drugiego. Każde pogranicze to obszar marginalny — sytuujący się na kresach danej kultury czy społeczeństwa, gdzie wpływy tych jednostek ulegają zakłóceniu i mutacji. W naukach społecznych i humanistyce powszechnie znane jest pojęcie „człowiek marginalny" („Marginal Man"), wprowadzone w kontekście procesów migracyjnych przez amerykańskiego socjologa miasta: Roberta E. Parka. „Człowiek marginalny" to jednostka o obniżonym statusie — zakorzeniona w kulturze dwóch różnych grup. Człowiek ów poszukuje akceptacji — możliwości uczestniczenia w życiu społeczeństwa podstawowego. Nie jest to jednak zadanie łatwe. Nie czuje się on do końca członkiem nowej społeczności. Nie może bowiem, lub nie chce, zerwać ze swoją pierwotną tożsamością. Przez to też niejako żyje na marginesie dwóch kultur i dwóch społeczeństw (PARK, 1928: 892). Pod wieloma względami mieszkańcy Sudanu identyfikują się z tym właśnie modelem. Przy czym nie chodzi tutaj o jakąś formę wykluczenia czy braku akceptacji. Marginalność, w przypadku Sudanu, to zawieszenie między dwoma kręgami kulturowymi, status „przedmurza", granicy, a jej skutek — ciągła potrzeba samookreślenia, a także rozbudowana i zmienna tożsamość. Sudan jest krajem afrykańskim — jednocześnie silnie aspiruje do świata bliskowschodniego. Na skutek położenia geograficznego pozostaje jednak ciągle na marginesie, zbyt daleko, by w pełni uczestniczyć w rzeczywistości, do której chce należeć. Nie ma solidnej legitymacji pozwalającej mu na pełne kulturowe uczestnictwo w tym systemie. Ta, wydawałoby się, beznadziejna sytuacja motywuje jego kulturę, czyniąc z niej unikatową: niezwykle konserwatywną i synkretyczną zarazem wariację kultury Bliskiego Wschodu.

Sudan, w potocznym wyobrażeniu, to kraj dwuczłonowy, nieformalnie rozpadający się na dwie różniące się pod względem ekologicznym, etnicz-

[3] W literaturze spotkać się można także z takimi określeniami, jak: „mała Afryka", „wrota do Afryki", „pomost do Świata Arabskiego", „kraj przejściowy" czy „rozdroża afrykańskie" (BESHIR, 1960: 34).

[4] Podobny pogląd reprezentuje ALI A. MAZRUI, 2006.

nym, kulturowym czy nawet rasowym całości (Północ oraz Południe)[5]. Sudan Północny zamieszkuje ludność pochodzenia europeidalnego, w większości mieniąca się Arabami, a w całości wyznająca islam. Sudan Południowy z kolei ma zdecydowanie bardziej skomplikowaną strukturę etniczną – składa się na nią niebywała mozaika ludów, hołdująca w dużej mierze wciąż tradycyjnym, rodowo-plemiennym układom. Ludność tego obszaru, w znakomitej większości pochodzenia murzyńskiego, związana jest kulturowo i politycznie z interiorem afrykańskim, zwłaszcza z Afryką Wschodnią. Wreszcie, w przeciwieństwie do Północy, jego mieszkańcy to w przeważającej liczbie wyznawcy chrześcijaństwa.

W dziejach kontaktów tych obszarów brak symetrii. Zawsze jeden z ośrodków, nazwijmy go „północnym", usiłował dominować. Historia obszarów znajdujących się w granicach współczesnego Sudanu naznaczona jest zasadniczo tym właśnie zjawiskiem. To również fakt ogromnej wagi dla zrozumienia krajobrazu kulturowego minionego i współczesnego Sudanu. Już od starożytności datujemy także próby scalenia politycznego i kulturowego tego zakątka Afryki (Kusz, Meroe, chrześcijańskie królestwa nubijskie, Fundż)[6]. Również od XIX wieku próbuje się przekształcić go w jednorodny politycznie i kulturowo organizm. Niestety, dziś widać, iż próby te okazały się płonne. Po wieloletniej wojnie państwo rozpadło się. Wszystkiemu winna jest tradycja dominacji Północy nad Południem. Występowanie z pozycji siły, ubrane tylko w nowocześniejsze szaty: nacjonalizmu i fundamentalizmu religijnego. Secesja Południa stanowi więc koniec pewnego etapu w historii północno-wschodniej Afryki. Może przerwać dynamiczne procesy kulturotwórcze, które od pradawnych czasów stanowiły o specyfice tych obszarów (9 lipca 2011 r. Sudan Południowy ogłosił niepodległość) (por. fot. 1–5).

Dżuba – główna „bohaterka" niniejszej monografii – znajduje się w centrum wydarzeń nadających bieg rzeczywistości współczesnego Sudanu. W czasie niedawnej wojny domowej w Sudanie Południowym

[5] W rzeczywistości sytuacja kulturowa tego kraju rysuje się znacznie bardziej skomplikowanie. Jest przecież jeszcze Darfur – kraina w zachodniej części Sudanu, zamieszkana przede wszystkim przez niearabską ludność muzułmańską (Fur). Przez dziesięciolecia region ten zaliczany był do „muzułmańskiego, Północnego Sudanu". Dziś, w świetle przedłużającego się konfliktu w Darfurze, widać, iż ta dwubiegunowa, nilocentryczna wizja Sudanu to tylko mit.

[6] Współczesny Sudan jest spadkobiercą starożytnych królestw: Napata (Kusz) oraz Meroe. W średniowieczu w dolinie Środkowego Nilu rozwijały się chrześcijańskie monarchie: Nobadia, Makuria oraz Alodia. W XVI w. ich sukcesorem stał się sułtanat Fundż – przypieczętowujący panowanie islamu w tym zakątku Afryki. Podczas okupacji turecko-egipskiej (1821–1885) Sudan został powiększony o Darfur (Sułtanat Fur) oraz obszary na południe od równoleżnika 10. Granice wtedy ustalone, z niewielkimi zmianami, przetrwały do naszych czasów (Yusuf Fadl Hasan, 2010, Preface).

(1983–2005) była zapyziałą mieściną, zamieszkaną przez kilkutysięczną grupę wynędzniałej ludności. Na zbuntowanym terenie stanowiła główny ośrodek administracyjny i policyjny Chartumu. Teraz, niejako z dnia na dzień, staje się wielkim miastem – stolicą autonomicznego Sudanu Południowego. Od 2005 roku do miasta płynie bowiem nieprzerwanie fala migrantów[7]. Są wśród nich urzędnicy tworzącej się właśnie administracji, ludzie drobnego biznesu, którzy zwęszyli tutaj koniunkturę, czy też ludność wiejska, wypchnięta do miasta przez siermiężne warunki panujące na prowincji. Przede wszystkim jednak migrują tu byli uchodźcy, przebywający w innych częściach Sudanu, jak i w sąsiednich krajach afrykańskich. To oni są główną siłą motoryczną przemian zachodzących w Dżubie – gwałtownych procesów urbanizacyjnych.

Zasadniczą sprawą dla każdego migranta jest zaadaptowanie się do nowego środowiska. Nie jest to zadanie łatwe. W mieście panują bowiem skrajnie trudne warunki życiowe. Brakuje wody i kanalizacji, o prądzie już nie wspominając. Na skutek niedorozwoju infrastruktury komunikacyjnej regionu wzrastają drastycznie ceny. Dochodzi do tego wieloetniczność oraz wielokulturowość migrantów, sprzężona z tradycjonalizmem i konserwatyzmem poszczególnych jednostek. To mieszanka wywołująca u większości mieszkańców poczucie wyobcowania. Co gorsza, nakłada się na to różnorodny bagaż traumatycznych doświadczeń wojennych. Z naszej perspektywy Dżuba jest miastem dysfunkcyjnym. Można by ją nazwać kolokwialnie pewnego rodzaju przechowalnią, miejscem, gdzie, przynajmniej jak na razie, istnieją największe szanse na przeżycie w powojennym Sudanie Południowym. Przypomina tym samym bardziej obóz dla uchodźców aniżeli miasto.

Przybysz, mimo piętrzących się przed nim problemów, próbuje oswoić sobie wrogie mu otoczenie: stara się urządzić w mieście, znaleźć zatrudnienie, na miarę swoich możliwości aranżuje przysłowiowe „cztery kąty", konceptualizuje krajobraz, organizuje także czas, mierząc się z samotnością i wyobcowaniem, aby w końcu wtopić się w otoczenie. Krótko mówiąc, stara się przeżyć, jednocześnie zrywając ostatecznie z przeszłością wiejskiego migranta czy repatrianta.

Duża część niniejszego studium przedstawia żywiołowy proces kształtowania się Dżuby. W urbanizmie – czyli zespole cech typowych dla środowiska miejskiego form i stylów życia oraz wzorów społecznej organizacji (WIRTH, 1938 za: *Słownik etnologiczny*, 1987) – kładzie się nacisk na inicjatywę i umiejętności stworzenia przez człowieka własnej społecznej i politycznej niszy. Człowiek w mieście staje przed różnorodnymi możliwościami – nieporównywalnie większymi niż w środowisku wiejskim. Aby

[7] Od podpisania porozumień pokojowych w Naiwasza, w Kenii, 9 stycznia 2005 r. Wydarzenie to wyznacza oficjalny koniec tzw. drugiej wojny domowej w Sudanie (1983–2005).

być efektywnym lub po prostu przeżyć, musi być pragmatyczny i korzystać z różnorodnych sposobów, zarówno formalnych, jak i nieformalnych. W powszechnej opinii uczonych – miasto afrykańskie pogrążone jest w kryzysie. To nie jest, jak kiedyś, obszar dobrobytu, jednoznacznie niosący z sobą więcej szans niż zagrożeń. Przeciwnie – to obszar złowrogi, opresyjny, nieprzyjazny człowiekowi. Miejsce, w którym, jak w soczewce, skupiają się najpoważniejsze problemy kontynentu.

W pracy będę starał się dociec tego, jak człowiek porusza się w tej zgoła nieprzyjaznej rzeczywistości i czy jest w stanie swoją sytuację obrócić w pozytywnym kierunku. To podstawowe kwestie, na które spróbuję dostarczyć odpowiedzi. W tym celu przyjrzę się różnym strategiom podejmowanym przez ludzi. Na potrzeby pracy definiuję je jako sposoby zaspokajania potrzeb życiowych w takich aspektach, jak mieszkalnictwo, zatrudnienie, ludyzm czy konsumpcja – czyli ogólnych potrzeb ludzkich w środowisku miejskim. Interesować mnie będzie, jak w praktyce przedstawiciele różnych grup miejskich adaptują się do życia w mieście oraz czy poprawiają swoją pozycję życiową. Przedstawię to w kontekście dwóch zjawisk: wielowymiarowej pograniczności oraz żywiołowych procesów urbanizacyjnych. Opiszę i poddam analizie doświadczenia tych wszechobecnych zjawisk, i ukażę, jaki mają one wpływ na mieszkańców. Będę próbował znaleźć odpowiedź na pytanie: Czy współczesne realia afrykańskie mogą przyczynić się do zmiany człowieczej egzystencji w dobrym kierunku?

Dżuba to mozaika kultur, zamieszkana przez migrantów z całego nieomal Sudanu należących do grup etnicznych, które były obiektami nierzadko klasycznych monografii etnograficznych: Szylluków, Nuerów, Azande, Nuba. Problematyka miejska tego regionu nie była dotychczas poruszana. Przeszkadzała wojna, ale też „ślimaczące się" tempo urbanizacji Sudanu Południowego. Zmiana sytuacji nastąpiła w okresie międzywojennym (1974–1983). Wraz z powrotem uchodźców region wszedł w fazę gwałtownej urbanizacji. Najlepszym tego przykładem stała się, oczywiście, stołeczna Dżuba. Nawet wtedy jednak, w okresie względnej stabilizacji, nie udało się poświęcić obszarom miejskim tego regionu należytej uwagi. Wyjątkowy charakter ma praca Richarda L. Hilla (1981) *Migration to Juba. A Case Study*. Ze względu na zastosowanie w niej rygorystycznych procedur ilościowych, a także koncentrowanie się na jednej tylko kwestii: migracji, stanowiła dla mnie cenne, acz ograniczone, źródło informacji. U progu XXI wieku miasto ponownie przeżywa fazę gwałtownego wzrostu. Płynie doń fala migrantów z całego kraju, a także zza granicy. Od 2005 roku ludność Dżuby zwiększyła się kilkukrotnie. Tempo przeobrażeń jest tam, jak i na całym sudańskim Południu, dramatyczne. W ciągu kilku lat miasto o charakterze garnizonowym przeistoczyło się w globalną metropolię, stolicę półniezależnego bytu państwowego. Dynamika zmian stanowi niezwyk-

le istotny czynnik funkcjonowania tego ośrodka. Dżuba to miasto w fazie tworzenia, permanentnej przemiany. Dzięki niemu możemy przyjrzeć się różnym procesom urbanizacyjnym, z którymi mamy do czynienia na obszarach afrykańskich. W niniejszym studium zostanie podjęta próba odpowiedzi na bardziej zasadnicze pytania: Czy współczesne procesy urbanizacyjne jednoznacznie łączą się z modernizacją? Czy mogą oznaczać także regres kulturowy? Wreszcie, czy modernizacja w mieście może być pułapką dla jego mieszkańców?

Poszczególne rozdziały zostały napisane w różnych kontekstach, wynikających z ewolucyjnego charakteru moich badań w terenie. Początkowo chciałem nakreślić jak najszerszą panoramę miasta wydobywającego się z wojennej ruiny. Nie dysponowałem jednak żadnym materiałem porównawczym — wyjściowym do bardziej szczegółowych rozważań, mogących ukazać pełne spektrum zmian. Z czasem, w toku prowadzonych prac terenowych, na plan pierwszy wysunęły się wysiłki podejmowane przez ludzi w celu przezwyciężenia różnorakich trudności w środowisku miejskim. Te wydały mi się najważniejsze z perspektywy zarówno mieszkańców Dżuby, jak i aktualnego dyskursu w światowej afrykanistyce. Obecnie szczególna uwaga badaczy koncentruje się na tym właśnie problemie: adaptacji do życia w trudnych warunkach afrykańskiego miasta. We współczesnej antropologii miasta afrykańskiego to temat wiodący (Flynn, 2005; Undelsmann, 2007; Bryceson, Potts, 2005; Tostensen, Vaa, 2001; Simone, Abouhani, eds., 2005 i inni).

Poszukując odpowiedzi na te kwestie, dostrzegłem z kolei kluczowość zjawiska pograniczności — bliskości granicy państwowej. Zjawisko to ma przemożny wpływ na efektywność starań mieszkańców Dżuby, odpowiada za żywiołowość procesów urbanizacyjnych — niesie z sobą zagrożenia, ale przede wszystkim jednak nieograniczone możliwości. W pracy poruszam temat „pogranicza afrykańskiego", który w światowej afrykanistyce należy do coraz częściej podejmowanych (Kopytoff, 1987; Nugent, Aiswaju, eds., 1996; Little, 2003; James, 2007; Merkx, 2000; Coplan, 2010 i inni). W ten właśnie nurt wpisuje się niniejsze studium. Pragnę nadmienić, iż niezwykle owocna w tym względzie okazała się współpraca w ramach ABORNE (African Borderlands Research Network). To swego rodzaju interdyscyplinarna platforma wymiany doświadczeń badaczy pograniczy afrykańskich, szczególnie koncentrujących się na rozwinięciu, możliwie kompleksowo, „teorii afrykańskiego pogranicza". Owa wymiana odbywa się za pośrednictwem konferencji, kongresów, szkół letnich, a także działalności wydawniczej[8].

Jednym z obszarów strategicznych, gdzie najwyraźniej dokonują się te przemiany, jest miasto pogranicza. Intensyfikują się tu najważniejsze zjawi-

[8] Więcej zob.: www.aborne.org

ska ekonomiczne i społeczne, towarzyszące doświadczeniu pograniczności. Wyodrębnianie się pogranicz (czyli stref przejściowych pomiędzy dwoma lub więcej bytami politycznymi) we współczesnej Afryce ma wpływ na procesy urbanizacyjne na kontynencie. Postępująca westernizacja czy transgraniczna przedsiębiorczość przyczyniają się bowiem do żywiołowego rozwoju na pograniczach ośrodków miejskich. To swego rodzaju „targi kontaktów" – przygraniczne centra wymiany komplementarnych dóbr pochodzących z sąsiednich, odmiennych kulturowo czy ekologicznie regionów[9]. Na wielu obszarach granicznych mamy do czynienia z „bliźniaczymi miastami", będącymi swego rodzaju „trampolinami" dla wszystkich pragnących przekroczyć granicę państwową[10]. Z tego choćby powodu miasta te obecnie rozwijają się szczególnie dynamicznie, stając się nowymi centrami kapitalizmu afrykańskiego, eksploatującymi transgraniczne kontakty. Ich wpływy nierzadko promieniują na bardziej metropolitalne obszary. Tak naprawdę, to niezwykle zróżnicowane fenomeny: wielkie, stołeczne metropolie (np. Kinszasa) oraz małe, peryferyjne ośrodki, w których zadomowili się różnej maści transgraniczni przedsiębiorcy. Na pograniczach tworzą się także zalążki urbanizmu. Na skutek gwałtownych przeobrażeń kulturowych miejscowa ludność nabiera cech typowych dla środowiska miejskiego (np. w kwestii pracy czy wypoczynku). Z naturalnych względów ma to ogromny wpływ na urbanizację pogranicza afrykańskich – koncentrowania się życia tych obszarów w ośrodkach miejskich, i prężnego ich rozwoju. Miasto pogranicza jest strategicznym miejscem dla pozbawionych kontroli nad własnym życiem Afrykańczyków, ponieważ pozwala im zaistnieć, stać się podmiotami, nawet jeśli nie posiadają faktycznej władzy. Jak już sygnalizowałem, we współczesnych studiach nad pograniczami Afryka odgrywa coraz większą rolę. Mimo rosnącej popularności tej problematyki „miastu pogranicza" (jako swoistej odmianie urbanizmu afrykańskiego) nie poświęcono, jak dotąd, większej uwagi. Niniejsza praca ma szansę stać się ważnym krokiem do żywszego zainteresowania tą tematyką, zarówno na gruncie nauki krajowej, jak i poza granicami naszego kraju.

Dżuba usytuowana jest na pograniczu z Ugandą, Kenią, Kongiem (DR) i Republiką Środkowoafrykańską. Skutki takiego położenia widoczne są gołym okiem na wielu różnych płaszczyznach funkcjonowania miasta, od ekonomii, po kwestie identyfikacji czy kultury. Fenomen ten ma olbrzymie znaczenie dla kondycji życiowej mieszkańca miasta – jego wysiłków, by skutecznie poruszać się w rzeczywistości intensywnie urbanizującej się Dżuby. Ze względu na współczesną sytuację w regionie (powstanie niepodległego Sudanu Południowego) miasto stanowi niezwykle interesujący

[9] Więcej na ten temat zob.: VORBRICH, 1996: 211.
[10] Zob. choćby: COPLAN, 2010.

obiekt badań w skali całego kontynentu. W pracy przyjrzę się różnym przejawom pograniczności w tym mieście – nie tylko żywiołowo urbanizującego się ośrodka pogranicznego, ale także stolicy półniezależnego bytu państwowego: Sudanu Południowego. Pragnę w tym miejscu zauważyć, iż pograniczność może mieć nie tylko wymiar dosłowny, przestrzenny, ale może być rozumiana metaforycznie – jako poczucie liminalności, progowości, niejednorodności istnienia. Pograniczność tego obszaru Sudanu Południowego koresponduje z „liminalnością" (progowością) okresu w historii Dżuby – jak i całego Sudanu Południowego, zawieszonych gdzieś między kryzysem a stabilizacją, wojną a pokojem, chaosem a porządkiem. W przypadku tego miasta intensyfikują to zjawisko żywiołowe procesy urbanizacyjne. Dżuba jest miastem w fazie tworzenia się. Mało tego, zachodzi tu także intensywne oddziaływanie transformujących zjawisk, jak globalizacja czy zdeformalizowana wymiana handlowa. Wszystko to powoduje, iż utrzymuje się tam swoista kultura, w wymiarze znaczeniowym i procesualnym zbliżona do środkowej, liminalnej fazy obrzędów przejścia Arnolda VAN GENNEPA (1909, wyd. polskie 2006). W tym wypadku skojarzenia nasuwają się z jeszcze jednym, wybitnym etnologiem, Victorem TURNEREM (1974, wyd. polskie 2005) i jego teorią rytuału liminalnego. Oba wymiary – dosłowny i symboliczny – w równym stopniu odpowiadają za tworzenie się na tych obszarach specyficznych zjawisk kulturowych[11].

Zanim przejdę do omawiania zagadnień szczegółowych, chciałbym przedstawić zasadnicze części prezentowanej pracy. Rozdział pierwszy to kwestie omówienia rozwoju zainteresowania miastem afrykańskim, a także wprowadzenie do problematyki miasta Dżuby. W rozdziale drugim zajmę się zjawiskiem domiejskiej migracji na przykładzie jednej z najliczniejszych grup wędrujących do miasta: byłych uchodźców i wewnętrznie przesiedlonych. Następnie, w rozdziale trzecim, posługując się analityczną perspektywą przestrzeni, zaprezentuję wybrane aspekty przeobrażeń krajobrazu miejskiego dokonujących się pod wpływem gwałtownych procesów urbanizacyjnych. W rozdziale czwartym przedstawię proces urbanizacyjny w kontekście przemian instytucji rodziny. W rozdziale piątym opiszę praktyki ekonomiczne podejmowane przez przedstawicieli różnych grup miejskich. Wreszcie, w kolejnych dwóch podejmę kwestię etniczności i religijności miejskiej.

Pozostaje mi jeszcze w tym miejscu podziękować wszystkim, zarówno w Polsce, jak i w Sudanie, którzy w jakikolwiek sposób pomagali mi w zdobywaniu informacji i umożliwili dotarcie do materiałów, miejsc i ludzi. Bez ich życzliwości byłoby to niemożliwe.

[11] Więcej na ten temat zob. KURCZ, 2010.

Przedmiot badań i metoda

Sudan Południowy jako obszar zainteresowań badawczych

Sudan Połuniowy zajmuje ważne miejsce w historii humanistyki i nauk społecznych. To zasługa klasycznych monografii ludów tego zakątka Afryki pióra takich uczonych, jak: Seligman, Lienhart, Buxton, Nadel – by wymienić tylko tych najsławniejszych. Wiele by pisać o ich wkładzie w antropologię czy socjologię. Dość pomyśleć o wybitnym brytyjskim antropologu Edwardzie E. Evansie-Prichardzie i jego słynnej trylogii o Nuerach (*The Nuer* [1940], *Nuer Religion* [1956], i *Kinship and Marriage Among the Nuer* [1951]). Dzięki tym znakomitym klasykom Nuerowie zasługują w pełni na miano najsławniejszych ludzi antropologii (por. fot. 6). Byli studiowani, analizowani, przywoływani w przykładach przez kilka już pokoleń uczonych. W okresie pokolonialnym sytuacja diametralnie uległa zmianie. Uwaga badaczy, poza nielicznymi wyjątkami, skupiła się na północnych oraz centralnych obszarach Sudanu – ważniejszych z perspektywy niepodległego Chartumu. Po dekolonizacji (1956) Sudan Południowy stał się na powrót *terra incognita*. Powód: wojna domowa w południowych prowincjach (1955–1972 oraz 1983–2005). Nieliczne opracowania powstawały i funkcjonowały krótko na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, w czasie, kiedy ustały walki na tym terenie. Wśród nich wyróżnić należy: S.E. Hutchinson (1996) *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State* oraz W. James (1995) *The Listening Ebony. Moral Knowledge, Religion, and Power among Uduk of Sudan*. Obie rzucają nieco światła na to, co stało się z „nilockimi plemionami" po latach wojny domowej, przemocy i przymusowych migracji.

Po uzyskaniu niepodległości przez Sudan Południowy centrum zainteresowań uczonych (Asad, Barth, Cunnison, Hill) stały się przede wszystkim społeczności pasterskie północnego i centralnego Sudanu. Jak w wielu innych krajach afrykańskich, tradycyjne formy gospodarki hodowlanej były traktowane jako podstawowa bariera rozwoju i modernizacji (Nugent, 2004: 63). Interesowano się problemami tzw. antropologii ekonomicznej, które były ściśle sprzężone z planami modernizacyjnymi władz (Mohamed, 2002: 147–151). Podobnie jak na całym kontynencie – i tu antropologii przypisywano ważną utylitarną funkcję: wspierania procesów unowocześniania kraju oraz budowania jego narodowej tożsamości. W latach sześćdziesiątych oraz siedemdziesiątych XX wieku, wraz z postępującymi procesami urbanizacyjnymi na kontynencie, antropolodzy i socjolodzy (Lewis, Rehfisch, Barclay, McCloughlin, Hale, Milne i inni) zainicjowali studia nad miastem sudańskim. Na tym polu koncentrowano się na: 1) wiejsko-miej-

skiej migracji, zwłaszcza zmianach społecznych na skutek nowoczesnej edukacji oraz industrializacji, a także tworzeniu się nowych związków społecznych oraz zaniku bądź intensyfikacji tradycyjnych więzi; 2) kondycji życia migranta zarobkowego; 3) kształtowaniu się miejskiej kultury; 4) wiejsko-miejskich kontaktach, w tym w szczególności bilateralnych skutkach tego zjawiska (MOHAMED, 2002: 152, 153). Problematyka badawcza odzwierciedlała ogólne trendy i zainteresowania utrzymujące się wówczas w afrykanistyce. Kolejne lata przyniosły pogłębienie studiów nad miastem, w szczególności w zakresie tematyki „ubóstwa miejskiego" – od lat siedemdziesiątych postępującego problemu w większości miast kontynentu. Co ważne, pojawiły się także prace autorstwa sudańskich uczonych (El Nagar, Kameir, Bedri). Z ich fascynacjami badawczymi oraz ustaleniami można zapoznać się między innymi na podstawie lektury pracy pod redakcją Valdo PONSA (1980) *Urbanization and Urban Life in the Sudan*. W latach osiemdziesiątych nastąpiło większe zainteresowanie problemami z pogranicza ekonomii i polityki: AHMED (1979) *Urbanization and Exploitation: the Role of Small Urban Centres*, MAHMOUD (red.) (1982) *The Housing Question*, SALIH (1985) *Pastoralists in Town*. W pracach tych podejmuje się kwestie dynamiki wiejsko-miejskich kontaktów oraz roli miasta w akumulacji dochodów generowanych w środowisku miejskim; nielegalnej zabudowy i polityki gruntowej; adaptacji migrantów, zwłaszcza wywodzących się ze społeczności pasterskich, w tym ich udziału w wymianie towarowej między społecznością lokalną a miastem (MOHAMED, 2002: 154).

Wśród obszarów miejskich największym zainteresowaniem cieszy się nieprzerwanie stołeczna aglomeracja chartumska: Chartum, Chartum Północny, Omdurman. Nic w tym dziwnego. Od początku istnienia Sudanu jego stolica to jednocześnie, nieprzerwanie od XIX wieku największy ośrodek miejski tego kraju. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku trójmiasto przeżywało fazę największego wzrostu, stając się kilkunastomilionową metropolią. Przy czym migranci to nie, jak wcześniej, ludność wiejska. W zdecydowanej większości do miasta wędrowali wewnętrznie przesiedleni, uciekinierzy z obszarów pogrążonych w wojnie domowej. W owym czasie to właśnie tej grupie poświęcono najwięcej uwagi (ELNUR, 1994; NILSSON, 2000; HAMID, 1996; COHEN, DENG, 1998 i inni). Inna, niemniej ważna tematyka z punktu widzenia badaczy, to kobieta miejska. Na fali zainteresowania problematyką genderową powstają opracowania bogate w etnograficzny materiał: A. CLOUDSLEY, 1981, *Women of Omdurman* oraz S.M. KENYON, 1991, *Five Women of Sennar*. Do naszej wiedzy o żywiołowo urbanizującej się sudańskiej stolicy niezwykle cenny wkład wniósł socjolog Abdu Maliqalim SIMONE i jego praca z roku 1994 *In Whose Image? A Political Islam and Urban Practices*. W swoim drobiazgowym studium fundamentalizmu sudańskiego w latach 1985–1999 ukazał Chartum pogrążony w kryzysie: rozrośnięty do granic

możliwości, bez praworządności i podstawowej infrastruktury, pełen kryminalistów, terrorystów i ludzi bezdomnych.

Nieoczekiwanie, zakończenie działań zbrojnych na początku XXI wieku nie zainicjowało koniunktury badawczej w Sudanie Południowym. Do tej pory nie dysponujemy nadal świeżymi, etnograficznymi opracowaniami, mogącymi przybliżyć nam, w jak najszerszym wymiarze, realia życia na tym powojennym terenie. Dane, które posiadamy, to w większości owoc działalności różnego rodzaju organizacji pomocowych, a dotyczą, w przeważającej mierze, spraw związanych z wdrażanymi przezeń projektami. Ich wkład w naszą wiedzę o regionie jest ogromny. Przyznać trzeba, że na tym polu mamy bogatą literaturę i, co również ważne, w większości szeroko dostępną w Internecie. Nic w tym dziwnego. W Sudanie, podobnie jak w wielu innych częściach Afryki, te instytucje zyskały ostatnimi czasy ogromne znaczenie i wpływy. Zdaniem niektórych, ich działalność jest podejrzana ideologicznie, a jej skutki – niekoniecznie jednoznacznie pozytywne. Zgoda. Tym niemniej ich wkład w poszerzanie wiedzy o Afryce jest również nie do podważenia. Także w moim przypadku źródła te okazały się niezwykle przydatne. Trzeba zdać sobie sprawę z faktu, że tego typu afiliacje dają możliwość obserwacji na obszarach pogrążonych w kryzysie, nieprzyjaznych badaczom indywidualnym. Ze względu na tę sytuację raporty organizacji pomocowych były i nierzadko nadal są głównym źródłem informacji o większości krajów kontynentu. Antropolodzy terenowcy zostali zmuszeni do przystosowania się do tej współczesnej wojennej lub powojennej rzeczywistości. Wypracowali między innymi nowe strategie badawcze. Dlatego obecnie mamy do czynienia z rozkwitem prac terenowych wykonywanych pod egidą organizacji pomocowych (nierzadko na ich bezpośrednie zamówienie), ale także będących przejawem indywidualnych ambicji i zainteresowań jej pracowników. Partnerem dla afrykanisty w terenie nie jest już misja czy jakaś instytucja rządowa, a organizacja dobroczynna. Uważam, iż możemy obecnie mówić o nowej kategorii „terenowca". Występuje on w podwójnej roli, niełatwej, ale też niezwykle stymulującej i pomocnej w dążeniu do obranego celu. To, co dzisiaj obserwujemy na polu empirycznej afrykanistyki, jest pod wieloma względami powrotem do antropologii stosowanej. Dziś badacz terenowiec jest coraz częściej także pracownikiem organizacji pomocowej. Ten niezwykle ważny aspekt współczesnych badań empirycznych winien być przedmiotem głębszej refleksji.

Wróćmy jednak do naukowego zainteresowania Sudanem Południowym. Powodów niedostatecznej infiltracji naukowej regionu jest wiele: trudne warunki życiowe na miejscu, niestabilna sytuacja wewnętrzna czy dekompozycja tradycyjnej kultury – krótko ujmując: odpychające realia powojennej rzeczywistości. Przede wszystkim jednak, jak sądzę, główną

przyczyną okazuje się konflikt w Darfurze. To na nim, nieprzerwanie od kilkunastu już lat, skupia się uwaga uczonych czy światowej opinii publicznej, gdy tymczasem Sudan Południowy w pewnym sensie pozostawiony został samemu sobie jako jeden z wielu na kontynencie obszarów o etykietce „powojennego". Sytuacja ta zapewne wkrótce ulegnie zmianie. W 2011 roku, zgodnie z porozumieniem w Naiwasza, został przeprowadzony plebiscyt w sprawie niepodległości Sudanu Południowego. Znakomita większość ludności opowiedziała się w nim za niezależnością. Było to wydarzenie bez precedensu, które, bez względu na bezpośrednie rezultaty, stanie się brzemienną konsekwencją dla całego kontynentu.

Na zakończenie chciałbym nadmienić, iż w polskiej nauce miasto afrykańskie nie zdobyło, jak dotąd, szczególnej uwagi. Wspomnę tylko, że nie dysponujemy ani jednym opracowaniem opierającym się na rzetelnym materiale etnograficznym. Na temat miasta afrykańskiego wciąż aktualna pozostaje jedna właściwie książka: *Urbanizacja i struktura społeczna w Afryce Czarnej* (1984), autorstwa socjologa Marka S. SZCZEPAŃSKIEGO.

Strategie prac terenowych
Metody i techniki badawcze

Antropologia kulturowa to dziś najbardziej wpływowa dyscyplina w humanistyce i naukach społecznych. Swoją wyjątkową pozycję zawdzięcza badaniom terenowym – metodologii badań jakościowych, których zręby opracował przed laty Bronisław Malinowski. Obsesja na punkcie badań etnograficznych[12] niektórych antropologów jest znamienna. Nierzadko ten imperatyw staje się powodem do żartów nieantropologów. Tak naprawdę jednak to źródło siły antropologii. Dzięki swoistej metodzie pozostaje ona blisko obiektu badań – obcej kultury. Przez uporczywe pragnienie zrozumienia „obcego" jest nauką „rozumiejącą"; najbardziej zbliżoną do prawdy, tego, co „tu i teraz". Bez badań w terenie antropologia nie różniłaby się zbytnio od socjologii czy historii. Byłaby skazana na spekulatywność i reprodukcję lub, powtarzając za wybitnym socjologiem francuskim Pierrem BOURDIEU (2001), stałaby się „doksycznym snem", czyli zbiorem założeń, które nie są zbiorem świadomej uwagi. Antropolog to całkiem dosłownie człowiek szczęśliwy. Powodem jest obcość, która nie przeraża, a fascynuje i stymuluje. Taka jest dla mnie (i zapewne dla wielu moich koleżanek i kolegów) dyscyplina, którą uprawiam.

Podstawą do napisania niniejszego studium były badania na miejscu. Dżuba trzykrotnie stanowiła obszar moich studiów w terenie (styczeń – ma-

[12] Termin „etnografia" rozumiem liberalnie, jako zestaw metod badań jakościowych stosowanych w terenie.

rzec 2007, styczeń – marzec oraz sierpień – październik 2008). Prace te prowadzone były w ramach projektu *Dżuba – ośrodek kultur i konfliktów*, a finansowane z grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego Rzeczypospolitej Polskiej. W badaniach interesowały mnie cztery rejony miejskie: Dżalaba, Amarat, Munuki i Gabat. Od 1983 roku (wybuch tzw. drugiej wojny domowej) były to jedne z pierwszych (jeśli nie pierwsze) badania etnograficzne w Sudanie Południowym. Właściwe prace w terenie zawsze poprzedzał krótki pobyt w stolicy Sudanu, Chartumie. Czas tam spędzony poświęciłem na kwerendę archiwów i zbiorów bibliotecznych oraz na konsultacje z przedstawicielami miejscowego środowiska naukowego.

O naukowych problemach i ich metodologicznych konsekwencjach dla badań w środowisku miejskim traktuje niemała literatura (Denzin, Lincoln, eds., 2007; Hammersley, Atkinson 2000 [1995]; Smith, Komblum, 1996; Nordstrom, Robben, 1995; Jałowiecki 1970, 1971; Konecki, 2000 i inni). Nie będę zatem szerzej omawiał tego zagadnienia. Poświęcę nieco uwagi specyfice prac terenowych w mieście afrykańskim. W dużym uproszczeniu, społeczności miejskie z jednej strony stymulują, z drugiej – znacznie komplikują kroki badawcze. Przekonałem się o tym dobitnie, opuszczając „spokojną" wieś Sudanu Północnego na rzecz wielokulturowej, podnoszącej się z wojennych zgliszczy Dżuby. Badania terenowe w środowisku miejskim tylko z pozoru należą do łatwiejszych aniżeli na wsi. Tak naprawdę, jedyne, na co człowiek może liczyć obecnie w afrykańskim mieście, to względnie dobre warunki bytowe. Mniejszy jest z reguły także dystans kulturowy dzielący badacza od rzeczywistości, którą się zajmuje. Reszta nie jest już taka pewna. Bezpieczeństwo współczesnego afrykańskiego miasta pozostawia wiele do życzenia. To nierzadko miejsce bezprawia, wszechobecnych patologii, które u każdego wywołują co najmniej uczucie stale utrzymującego się niepokoju. Mało tego, są jeszcze problemy infrastrukturalne czy ekologiczne. Wszystko to powoduje, że życie w mieście afrykańskim zdecydowanie nie należy do przyjemności. Stanowi raczej gehennę dla badacza pochodzącego z globalnej Północy.

Jeszcze nie tak dawno Afryka pogrążona była w głębokim kryzysie. Dwadzieścia lat temu znak rozpoznawczy kontynentu stanowiły konflikty zbrojne, wybuchające jeden za drugim, z przerażającą siłą. Choć większość należy już do przeszłości, wciąż mamy do czynienia z ich skutkami, a dużą liczbę krajów afrykańskich można umieścić w kategorii „powojenne". Wszystko to nie pozostaje bez konsekwencji dla pracy badacza terenowca, rzutuje na problematykę i metodologię, wiążę się także z wieloma problemami etycznymi. W ostatnich dekadach badania na kontynencie afrykańskim stały się „antropologią cierpienia" (sformułowanie Davisa) – nauką o społecznościach doświadczonych przez różnego rodzaju kataklizmy: wojny, niedostatek, choroby czy katastrofy ekologiczne (Davis, 1992). Zasadni-

cze pytania: Czy można w ogóle prowadzić eksploracje etnograficzne – być osobiście zaangażowanym oraz uczestnicząco obserwować w sytuacji, gdy ludzie toczą walkę o życie, cierpią i umierają? Jak rozmawiać ze zgwałconą kobietą czy młodym mężczyzną, który jako dziecko zmuszany był do stosowania niewyobrażalnej wręcz przemocy? Jak wreszcie w obliczu takich historii skupiać się na kwestiach powziętych za biurkiem – nierzadko mało istotnych z punktu widzenia samego rozmówcy? Mówiąc inaczej: jak nigdy wcześniej, praca w terenie zmusza uczonego do znalezienia nowych postaw etycznych i rozwiązań metodologicznych, które zapewniłyby mu komfort wobec własnego zajęcia oraz samego siebie.

Jądrem traumatycznych doświadczeń Afrykańczyków są ośrodki zurbanizowane – niedawne miejsca opresji, teraz reintegracji i galopujących procesów urbanizacyjnych. Wojenna przeszłość wraz z wielopłaszczyznowymi zmianami modernizacyjnymi odpowiadają za specyficzny, efemeryczny klimat tych miejsc, w wymiarze znaczeniowym i procesualnym zbliżony do środkowej, liminalnej fazy obrzędów przejścia Arnolda van Gennepa. Dżuba, jak już zasygnalizowałem, jest takim właśnie miejscem. Jej specyficzne realia nie pozostają bez wpływu na życie wszystkich przebywających aktualnie w mieście ludzi, nie wyłączając mojej osoby – samodzielnie prowadzącego badania antropologa. Dekadencka, antystrukturalna rzeczywistość odcisnęła głębokie piętno na prowadzonych przeze mnie badaniach: narzuciła korektę celów badawczych i miała nań przemożny wpływ w aspekcie metodologicznym. Zmusiła mnie do wypracowania nowych postaw badawczych. Przede wszystkim uświadomiłem sobie, iż jestem integralną częścią badanej społeczności: „obcym" w miejscu pełnym, takich jak ja. Prawie każdy był tutaj „migrantem". Prawie każdy deklarował, iż jest tutaj tylko na chwilę. Moja tożsamość outsidera nie utrudniała życia w tym mieście, ale je ułatwiała. Była czynnikiem spajającym. Niestety, jednocześnie pozostawałem także wyobcowany. Rzeczywistość Dżuby oddziaływała na mnie w podobny sposób, jak na innych jej mieszkańców. Także we mnie miasto wzbudzało negatywne emocje: strachu, osamotnienia czy odrazy. W żadnym wypadku nie byłem w stanie utożsamiać się z tym miejscem. Przeciwnie, każdy dzień stanowił dla mnie dowód na krańcową inność tego świata. Miejscowy system jawił mi się, jak i innym mieszkańcom, jako do pewnego stopnia odwrócenie normalności. Przekonanie to wydawało mi się jeszcze silniejsze, gdyż podzielała je bez mała większość mieszkańców. Moje działania zostały wreszcie podporządkowane temu samemu celowi: PRZEŻYCIU. Rekapitulując, eksplorator powojennego miasta afrykańskiego musi zdawać sobie sprawę z następujących uwarunkowań: czy chce, czy nie, jest członkiem badanej zbiorowości. Trudno mu zatem obserwować z zewnątrz. Niełatwo także zachować dystans. Nie jest więc już panem sytuacji. W większym niż zazwyczaj

stopniu musi być gotowy do rewizji badawczego planu. Praca to nie jedyne zadanie. Nierzadko schodzi na plan dalszy. Ważniejsze jest — całkiem zwyczajnie — przetrwanie w zgoła nieprzyjaznej, na wskroś obcej rzeczywistości[13].

Na miejscu musiałem zrewidować większość wypracowanych wcześniej w Sudanie strategii badawczych. Przede wszystkim nie mogłem polegać na jednej, konkretnej procedurze. Te ciągle ulegały zmianie i podlegać musiały nieustannym modyfikacjom. Praca w mieście była także nieprzerwanym poszukiwaniem odźwiernych, przełamywaniem nieufności oraz pogonią za informatorami. Żaden z rozmówców nie gwarantował kontaktu z innymi. Nierzadko przeciwnie — niejeden uniemożliwiał zawarcie kolejnych znajomości (tak było w przypadku kontaktów z przedstawicielami diaspory muzułmańskiej). W pracy oparłem się na grupie stałych informatorów. Reprezentowali różne środowiska etniczne, zamieszkiwali różne części miasta. Łączyły ich zaś doświadczenia życiowe — status byłych uchodźców i niedługi staż życia w mieście. Byli to przedstawiciele najliczniejszej grupy wśród domiejskich migrantów. Informatorzy ci okazali się dla mnie odźwiernymi — umożliwili mi kontakty ze swoimi środowiskami (pobratymcami etnicznymi, sąsiadami czy przyjaciółmi). Wybór tej konkretnej grupy podyktowały realia. Ludzie ci byli najłatwiej dostępni — jako niedawni azylanci wydawali się przyzwyczajeni do kontaktów z „białymi", mało tego, przeświadczeni o korzyściach płynących z tego rodzaju kontaktów. Wreszcie, dysponowali swego rodzaju „strategią kontaktu" — zestawem stereotypów na temat przedstawiciela globalnej Północy. W rezultacie, szybko zyskiwało się ich sympatię i zaufanie. Wykazywali zrozumienie dla prowadzonych penetracji. Z tych między innymi względów, spośród wszystkich grup miejskich przejawiali oni największe zrozumienie dla mojej pracy w terenie i najbardziej ze wszystkich skorzy byli także do rozmowy. To dlatego zasadniczo mogłem włączyć ich do czynnego udziału w moich pracach, a także nader często korzystać z ich wiedzy i doświadczeń. Oczywiście, miało to ogromny wpływ na tempo badań oraz ich ostateczne rezultaty. Ze względu na ograniczone możliwości pozyskiwania informatorów skoncentrowałem się w badaniach na życiu kilku, reprezentujących różne sytuacje życiowe, bohaterów. Ludzie ci byli moimi odźwiernymi, jednocześnie głównymi rozmówcami. Sytuacje z ich życia — jako elementy badań typu „Case Study" — uczyniłem paradygmatycznymi dla moich studiów.

Naturalnie, nie ograniczyłem się tylko do tego jednego środowiska. W badaniach starałem się dotrzeć do w miarę zróżnicowanej grupy mieszkańców Dżuby. Doświadczenie zdobyte w Sudanie Północnym okazało się bezcenne w pozyskiwaniu informatorów wywodzących się z diaspory

[13] Więcej na temat badań etnograficznych w powojennej Afryce zob. KURCZ, 2011.

muzułmańskiej oraz tych będących zasiedziałymi mieszkańcami (ludzie ci także przesiąknięci byli kulturą arabską). Informatorów z Munuki – jednej z dzielnic miasta, gdzie zdecydowałem się prowadzić pogłębione eksploracje – pozyskiwałem w lokalnych kaplicach. Korzystałem przy tym z pomocy Kościoła. Na niedzielnej mszy ksiądz informował wiernych o mojej pracy, tym samym zachęcając do kontaktów ze mną. Dzięki temu niedziela była dniem nie odpoczynku, a wytężonej pracy. Biurokratyczne konieczności (pobyt na miejscu wymagał licznych pozwoleń i stempli urzędniczych) okazały się z kolei dobrą okazją do przyjrzenia się środowisku tworzącej się administracji Sudanu Południowego. Ku mojemu zaskoczeniu, spotykani tam urzędnicy różnego szczebla okazali się bardzo otwartymi rozmówcami. Być może kontakty ze mną były dla nich przyjemną dystrakcją od nużących urzędniczych obowiązków. W toku prowadzonych działań zainteresowałem się problematyką genderową. Nie było to do końca zamierzone. Jako etnograf mężczyzna uważałem, że ta problematyka nie rokuje specjalnie wielkich nadziei badawczych. Rzeczywistość kulturowa jednak wymusiła na mnie zrewidowanie tego założenia. Okazało się bowiem, że „kobieta" jest postacią kluczową (żeby nie powiedzieć centralną) dla większości interesujących mnie zagadnień. Mieszkanka Dżuby dała się poznać ponadto jako życzliwa informatorka. Kobieta afrykańska, zwłaszcza mieszkająca w mieście, emancypuje się; jest niezwykle aktywna na niwie społecznej czy ekonomicznej, wreszcie świadoma jest swoich potrzeb. Dlatego też, jak sądzę, kobiety stanowiły znaczną grupę wśród moich współpracowników.

Podstawowym środkiem gromadzenia danych był wywiad – zarówno w formie swobodnej rozmowy (wywiad swobodny, nieustrukturalizowany)[14], jak i bardziej sformalizowany, z użyciem kwestionariusza (ustrukturalizowany)[15]. W celu uzyskania szerszego materiału porównawczego (np. w kwestii sposobów poszukiwania pracy) zastosowałem badania ankietowe, prowadzone wśród moich głównych respondentów. W pierwszym przypadku ważne okazało się miejsce badań. W mieście informatorzy nie są łatwo dostępni, jednocześnie istnieje wiele okazji do rozmów z przypadkowo spotykanymi osobami (np. restauracja czy transport publiczny). Ten rodzaj wywiadu okazał się dla mnie, jak i dla wielu innych badaczy terenowych, doskonałym uzupełnieniem poczynionych obserwacji.

Istotny wkład w gromadzenie danych wniósł także „wywiad grupowy" – czyli systematyczne zadawanie pytań kilku osobom w formalnym

[14] To wywiad bez pytań zamkniętych, bez sformalizowanej formy. Jak zauważyli Fontana, Frey (2007: 95–100), „ma za zadanie zrozumieć złożone zachowania członków społeczeństwa bez narzucania żadnych apriorycznych kategorii, które mogą zawęzić pole badawcze".

[15] Prowadzący zadaje wszystkim respondentom te same, uprzednio przygotowane pytania wraz z ograniczonym zestawem odpowiedzi (Fontana, Frey, 2007: 90).

lub nieformalnym otoczeniu. Wywiad ten przybiera różne formy (FONTANA, FREY, 2009: 92). W moim wypadku technika ta miała postać nieustrukturalizowaną – bardziej swobodną. Sprzyjał temu charakter środowiska badawczego. Ta odmiana wywiadu okazała się niezastąpiona w czasie badań nad stowarzyszeniami kobiecymi, nie było bowiem możliwości prowadzenia indywidualnych rozmów. Praca w kilkuosobowych grupach nie była jednak bezowocna. Moje pytania dotyczyły życia stowarzyszeniowego mieszkanek Dżuby oraz problemów, z jakimi przyszło im się mierzyć po zakończeniu wojny. Innymi słowy: interesowały mnie sprawy, o które, nie raz, nie dwa, indagowane one były przez takich jak ja cudzoziemców. Udzielały zatem odpowiedzi chętnie, wzajemnie się motywując. W tym przypadku ta konkretna procedura okazała się optymalnym rozwiązaniem.

Cenny materiał pochodzi także z obserwacji – kolejnej, dystynktywnej procedury badawczej w etnografii. W mojej pracy zastosowałem różne odmiany „obserwacji uczestniczącej". Starałem się stosować wyłącznie tę technikę w zbieraniu informacji (tzw. obserwacja uczestnicząca pełna) i rejestrować w najdrobniejszym szczególe zachowania interlokutorów w czasie wywiadów (tzw. obserwacja uczestnicząca częściowa). Wszystko po to, by optymalnie wykorzystać moją obecność w terenie, ale także, aby wzbogacić i „zobiektywizować" dane uzyskiwane za pomocą innych czynności badawczych. W tym celu posługiwałem się roboczym modelem obserwacyjnym. Należała do niego pewna kategoria miejsc: miejski minibus, targ, kościół, urząd publiczny, hotel, najpopularniejsza jadłodajnia, pobrzeże Nilu itp., oraz sytuacji: poszukiwanie pracy, przedpołudniowe sprawunki – popołudniowy relaks, „życie nocne" itp. Wszystkie jednocześnie wykorzystywałem do pozyskiwania nowych informatorów (np. restauracja, kościół). Szczególnie inspirujące okazało się intensywne uczestniczenie w codziennych praktykach moich informatorów (tzw. *Shadowing*), na przykład przy poszukiwaniu pracy czy w popołudniowym wypoczynku. Wszystkie spostrzeżenia pochodzące z obserwacji rejestrowałem każdego dnia, po zakończeniu prac w terenie, w formie specjalnych not.

Dodatkowe trudności były wynikiem wojennych doświadczeń znakomitej większości mieszkańców miasta. Wojna jest tam wciąż powracającym tematem. W wielu przypadkach była to zasługa organizacji pomocowych, w szczególności sposobu komunikacji. Rdzenni mieszkańcy przyzwyczajeni byli mianowicie do przekazywania „świadectw" swojego cierpienia i wojennej tułaczki. Fakt ten zmusił mnie do poszerzenia procedury badawczej o elementy tzw. autobiograficznego wywiadu narracyjnego – czyli, w zasadniczej części, swobodnej, niczym nieskrępowanej wypowiedzi osoby badanej (narratora), która przedstawia jakąś historię ze swojego życia i jej interpretację (CHASE, 2009: 17; SCHMIDT, 2009: 24). W moim przypadku, wypowiedź taka była doskonałym pretekstem do rozmowy – naturalnym,

wychodzącym od samego rozmówcy z jednej strony, z drugiej dostarczyła mi wiele cennych wskazówek, dotyczących różnych aspektów jego życia (np. strategii migracji czy sytuacji rodzinnej). Rozpoczynałem od pytania o losy człowieka w czasie niedawnej wojny. Nierzadko badany rozszerzał opowieść na bardziej całościową biografię, od narodzin po teraźniejszość. Ten gatunek wywiadu sam ewoluował zatem do formy nazywanej w literaturze jako *Life History* lub *Life Story* (CHASE, 2009: 17). Starałem się niczego nie wartościować ani nie sugerować. Koncentrowałem się na zachęcaniu mojego respondenta do rozwijania poruszanych historii. Dopiero po zakończeniu narracji prosiłem o rozwinięcie interesujących mnie kwestii lub wyjaśnienie wątków, które nie zostały dostatecznie omówione. Rozmówcy zaskakująco chętnie dzieli się ze mną, nieraz bardzo intymnymi, historiami ze swojego życia. Niestety, jak sygnalizowałem, nauczeni byli eksponować tylko pewne aspekty życia, ważne ze względu na możliwości otrzymania materialnego wsparcia ze strony organizacji dobroczynnej. Mimo wszystko jestem zdania, iż technika ta jest szczególnie pomocna w eksploracjach empirycznych wśród wszelkiego rodzaju przymusowych migrantów i winna być włączona na stałe do badań terenowych we współczesnej Afryce.

Jako niezwykle sprzyjająca natomiast jawiła się sytuacja językowa w mieście. Ku mojemu wielkiemu zdziwieniu, większość mieszkańców Dżuby była anglojęzyczna (w czasie wcześniejszych prac w Sudanie Północnym przydatność tego języka jako sposobu komunikacji z tubylcami okazała się minimalna). Prawie zawsze znaleźć można było kogoś, kto gotowy był tłumaczyć z lokalnego języka na angielski. Mało tego, wszelkie próby komunikowania się po arabsku – czyli w języku państwowym – najczęściej spełzały na niczym. Miejscowi wymagali wręcz ode mnie posługiwania się językiem angielskim. Wiele by pisać o przyczynach tego fenomenu. Więcej uwagi poświecę mu w dalszych partiach pracy. W skrócie: to wynik reorientacji kulturowej i politycznej Sudanu Południowego, swego rodzaju działalność separatystyczna, zmierzająca do samookreślenia się tego zakątka Afryki.

W badaniach etnograficznych mamy do czynienia z dwoma kategoriami danych: wywiadami oraz danymi występującymi naturalnie (niewywołanymi, zastanymi) (PERAKYLA, 2007: 325). Niezwykle pouczająca okazała się lektura codziennej prasy. Od zakończenia wojny Dżuba przeżywa renesans wydawniczy. Ukazuje się kilka tytułów, część wydawana jest po angielsku („The Juba Post", „The Citizen", „Sudan Vision", „Sudan Tribune"). Przy punktach sprzedaży zorganizowane są kawiarenki – rzędy krzeseł i małych stoliczków, w centrum zaś stanowisko kobiety z przenośnym grillem (tzw. *kanun*), służącym do zaparzenia herbaty i kawy. To miejsca rytualnych działań męskiej części populacji – picia herbaty lub kawy i zaj-

mowania się lekturą aktualności prasowych. Miejsca te były dobrą okazją do podsłuchiwania komentarzy, obserwowania gorących polemik czy wprost – zasięgnięcia opinii mieszkańca miasta na tematy bieżące. Lektura codziennej prasy dostarczyła mi wielu inspirujących spostrzeżeń dotyczących spraw, którymi żyła „ulica". Wspomnę tylko, iż oprócz tematów poważnych, jak korupcja, rozwój ekonomiczny, miejska prasa była kopalnią informacji na temat formującego się urbanizmu Dżuby.

Rzecz jasna, duży wpływ na prowadzone przeze mnie badania miało miejsce zakwaterowania. Z reguły badacze terenowi stają przed następującym dylematem: czy zamieszkać w trudnych warunkach, ale wśród badanej społeczności – czy też skorzystać z lepszej lokalizacji (np. w pobliskim miasteczku), godząc się jednak z pogłębieniem statusu outsidera. W moim przypadku było inaczej. Najważniejsze w kwestii znalezienia miejsca do pracy i odpoczynku były względy finansowe. Bynajmniej nie chodziło tutaj o fakt moich szczupłych finansów. Raczej przyczynę stanowiła skrajna, niewyobrażalna wręcz drożyzna panująca w mieście (nocleg w namiotowym hotelu kosztował za dobę 180$ i niełatwo było w nim o miejsce!). I tak, w czasie pierwszego wyjazdu zmuszony byłem zamieszkać w hotelu. Na szczęście, jakimś zrządzeniem losu trafiłem na pole namiotowe prowadzone przez przedsiębiorców z Ugandy, a przeznaczone dla afrykańskich biznesmenów cudzoziemskiego pochodzenia (por. fot. 7). Tu ceny były zdecydowanie bardziej przystępne. Mimo siermiężnych warunków (nocowanie w dwuosobowym, turystycznym namiocie nieprzystosowanym do tropikalnych warunków klimatycznych), udało mi się tam zgromadzić ciekawe informacje. Przede wszystkim miałem okazję zobaczyć Dżubę oczami odwiedzających miasto cudzoziemców (Arabów, Hindusów, Ugandyjczyków). Dzięki temu skonfrontowałem moje spostrzeżenia ze spostrzeżeniami innych „obcych". Moje poczucie „dziwaczności" i „obcości" okazało się nie tak odmienne od poczucia innych cudzoziemców. Gwałtowne procesy migracyjne i towarzyszące im przeobrażenia kulturowe sprzyjały prowadzonym przeze mnie krokom badawczym. W realny sposób łagodziły dystans kulturowy dzielący mnie od badanej społeczności. Jak już pisałem, byłem obcym w mieście pełnym takich, jak ja. Wyobcowanie, osamotnienie okazało się czynnikiem spajającym, ułatwiającym zadzierzganie więzi. Do tego wątku powrócę jeszcze na końcu pracy.

Przebywanie w zapyziałym afrykańskim hoteliku dało mi z kolei możliwość przyjrzenia się miejskim zachowaniom ludycznym: jak bawi się mieszkaniec Dżuby. Wspomnę jeszcze, iż miejsce to tworzyło doskonałą przestrzeń do prowadzenia rozmów czy wywiadów. Pojawiali się tam przedstawiciele wszystkich grup społecznych miasta. Był to swoisty obszar neutralny, gdzie moja osoba w najmniejszym stopniu nie wzbudzała czyjegokolwiek zdziwienia. Za wadę uznać wypada natomiast fakt, że nie

byłem typowym przedstawicielem cywilizacji Zachodu. Większość „białych" stanowili bowiem pracownicy różnego rodzaju organizacji pomocowych, mieszkający w zamkniętych enklawach i poruszający się po mieście wyłącznie samochodami. W żadnym przypadku nie pasowałem do tego schematu. Szybko zorientowałem się, jak jednoznaczny jest wizerunek „białego" w mieście. Swoją obecnością wyraźnie naruszałem obowiązujący schemat. Było to nierzadko powodem nieufności wobec mojej osoby do tego stopnia, że powątpiewano w moją tożsamość. Nie podróżowałem samochodem, pojawiałem się w miejscach nietypowych dla przedstawicieli mojej nacji, wreszcie, nie byłem pracownikiem żadnej organizacji. Na szczęście, po wielu perturbacjach, udało mi się nakłonić do współpracy stronę rządową. Jeden z departamentów ministerstwa edukacji udzielił mi pisemnego wsparcia. Pozwolenie formalne jednej z państwowych instytucji okazało się kamieniem milowym w prowadzonych przeze mnie pracach.

Problemy z nieufnością zmniejszyły się jeszcze wraz ze zmianą miejsca zakwaterowania. W czasie dwóch kolejnych wyjazdów w roku 2008 znalazłem schronienie w kompleksie mieszkalnym należącym do zakonu kombonianów. Ustabilizowało to mnie pod względem bytowym – dało doskonałą szansę do pracy i odpoczynku. W oczach miejscowych wreszcie nabrałem cech typowych dla przedstawiciela mojej nacji. Mało tego, dla żarliwie praktykujących chrześcijan – mieszkańców Dżuby, fakt, iż byłem gościem instytucji kościelnej, stanowił swego rodzaju rękojmię – potwierdzenie mojej przyzwoitości. Niestety, inaczej niż poprzednio, byłem odseparowany od spraw, którymi żyła „ulica". Po przekroczeniu progu zabudowań kościelnych znalazłem się w zupełnie innym świecie. Moje koneksje kościelne czasami pomagały, a innym razem szkodziły. Związany byłem przecież z jedną z najbardziej opiniotwórczych instytucji. Utrudniało mi to także nierzadko gromadzenie danych.

Moje badania były również trudne ze względu na tempo urbanizacji. Nieraz stawały się wyścigiem z czasem w rejestrowaniu zjawisk kultury ulegających przemianom na skutek galopującej globalizacji i urbanizacji. Materiał szybko się dezaktualizował, jak w przypadku targu Customs. Po zakończeniu wojny był to największy bazar, gdzie koncentrowało się zarówno ekonomiczne, jak i ludyczne życie miasta. W roku 2007 targowisko zamknięto, a handel rozproszono. Analizę materiału charakteryzuje zatem ujęcie dynamiczne. W pracy prezentowany jest proces żywiołowej transformacji rzeczywistości społeczno-kulturowej Dżuby. Skupiać się będę w niej na mieście jako „laboratorium zmian" – mniej jako obszarze o charakterystycznym stylu życia, krajobrazie czy stosunkach ekonomicznych.

Fot. 1. Skaryfikacje – jeden z przykładów kontinuum kultur (Ed Ghaddar 2010, M. Kurcz)

Fot. 2. Tatuaż bliznowy ludu Mondari (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 3. Tatuaż bliznowy (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 4. Nubijka ze skaryfikacjami na policzkach (Dżuba 2010, M. Kurcz)

Fot. 5. Jedna z odmian skaryfikacji w Sudanie Południowym (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 6. Nuer (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 7. Kudras Hotel (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Rozdział pierwszy

Miasto afrykańskie

Odkrywanie miasta afrykańskiego

Pojęcie urbanizacji należy rozumieć w dwojaki sposób. Po pierwsze, to zmiana miejsca zamieszkania, w wymiarze ogólnego systemu osadniczego, polegająca na napływie ludności do miasta. Po wtóre, to proces wielopłaszczyznowych i jakościowych zmian dotyczących różnych aspektów życia człowieka, a związanych z faktem życia miejskiego (O'Connor, 1983: 17). Pierwsze jest domeną geografów czy demografów, drugie – antropologów, socjologów oraz historyków. Dla tych ostatnich nieprzerwanie interesujące pozostają następujące obszary: 1. Motywy migracji, predyspozycje adaptacyjne, procesy przejmowania nowych wzorców i transformacji starych. 2. Układy społeczne, formowanie się nowych społeczności lokalnych, dynamika zmian stosunków społecznych, instytucje typowe dla środowiska miejskiego i ich mikrośrodowisko społeczno-kulturowe. 3. Kontynuacja wiejskich (plemiennych) form życia w środowisku miejskim, przejawy ruralizmu, w tym tzw. miejski styl życia. Z perspektywy czasu, problemy te można zaliczyć do klasyki „antropologii miasta afrykańskiego" (*Słownik etnologiczny* 1987; Tostensten, Tvedten, Vaa 2001: 8 i inni).

Naukowe zainteresowania miastem afrykańskim od samego początku były domeną wielu dyscyplin. Zasadniczo wiodącą rolę nieprzerwanie odgrywa w nich tylko jedna: antropologia kulturowa (lub jak kto woli: antropologia społeczna). To właśnie dzięki niej multidyscyplinarne studia nad miastem afrykańskim mają swoją metodologię czy klasyczne zainteresowania. Jądrem jest tu dorobek Instytutu Rhodesa-Livigstone'a w Rodezji (dzisiejsza Zambia), który został stworzony przez brytyjskich kolonizatorów w roku 1837 w celu lepszego zrozumienia skutków kontaktu Afrykańczyków z europejską cywilizacją przemysłową. Pierwszemu dyrektorowi Instytutu, antropologowi Georgowi Wilsonowi, zawdzięczamy wprowadzenie do nauki i przedstawienie, w możliwie kompleksowym ujęciu, zjawiska „odplemiennienia". Do Maxa Gluckmana, kolejnego luminarza Instytutu, także zafascynowanego przemianami społeczeństwa afrykańskiego, należy z kolei jedna z bardziej słynnych formuł w antropologii: „Afrykański mieszkaniec miasta jest mieszkańcem miasta...", wyraża-

jącej — najtrafniej, jak to chyba tylko możliwe — pogląd, iż na miasto i jego mieszkańców patrzeć należy jako na swoisty system społeczno-kulturowy. Clyde J. Mitchell oraz Arnold L. Epstein to badacze, którzy wnikliwie interesowali się realiami życia migrantów afrykańskich w przemysłowym mieście Afryki Południowej, tworząc na podstawie ich obserwacji teorie „afrykańskiego społeczeństwa przemysłowego". W swoich rozważaniach szczególną uwagę poświęcili etniczności. W warunkach miejskich nie zanikała ona bezpowrotnie, lecz ulegała mutacji, stając się ważnym narzędziem realizacji partykularnych potrzeb migrantów domiejskich. Etniczności miejskiej poświęcony jest także słynny esej MITCHELLA *Kalela Dance* (1955). Wszyscy wymienieni uczeni należą bez wątpienia do najbardziej uznanych, ale nie jedynych działających pod egidą rodezyjskiego Instytutu. Tak naprawdę współpracowała z nim rzesza uczonych różnych specjalności, których dorobku nie sposób dziś przecenić[1]. Wszystkich należy uznać za wybitnych rejestratorów świtu nowej kultury afrykańskiej. Ich dzieła to kamień milowy w dziejach europejskiego poznania Afryki na południe od równika. Ogromne zasługi w rozważaniach teoretycznych ma również Peter C. Gutkind, który uporządkował dorobek współpracowników Instytutu Rhodesa-Livigstone'a. Jego *Urban Anthropology* z roku 1974 — syntezująca dokonania naukowe poprzedników — jest bez wątpienia jedną z klasycznych pozycji w dziedzinie antropologii miasta afrykańskiego.

Jednocześnie z wysiłkiem badaczy anglosaskich próby penetracji środowiska miejskiego Afryki podejmowali badacze frankofońscy. Ze względów politycznych ich uwaga skupiała się na Afryce Zachodniej i Równikowej — obszarach mających odmienne tradycje urbanizacyjne aniżeli południe kontynentu. W kręgu ich zainteresowań pojawiła się także inna problematyka, o czym dalej. Wreszcie, gdy w anglosaskich studiach nad miastem afrykańskim dominowała antropologia, wśród badaczy frankofońskich niemałe było grono przedstawicieli innych dyscyplin: historii czy geografii. I tak: do klasyków „francuskiej szkoły" należy zaliczyć socjologa Georgesa Balandiera, który przypadkiem paradygmatycznym swoich studiów uczynił Brazzaville, swego czasu jeden z bardziej dynamicznie rozwijających się ośrodków miejskich w Afryce (1955). W swojej pracy przedstawia charakterystyczne cechy urbanizmu afrykańskiego: „une veritable culture negro-urbaine". Co ciekawe, swój model konstruuje nie na podstawie życia nieokrzesanego, wiejskiego migranta, ale przedstawiciela „nowej elity" — „mulata kulturowego" — wykształconego w duchu Zachodu Afrykańczyka,

[1] Pod auspicjami Instytutu prowadziło badania wielu uczonych, między innymi: Ian Cunnison, Victor Turner, William Watson, M.G. Marwick, Jaap van Velsen, Norman Long, Bruce Kapferer (HANNERZ, 2006b: 152).

tzw. *evolue*[2] (BALANDIER, 1955, za: FREUND, 2007: 85; COQUERY-VIDROVITCH, 2005). Inny francuski uczony, antropolog Claude Meillassoux, zajmował się z kolei superorganizacjami miejskimi: związkami społecznymi, stowarzyszeniami dowolnymi i wszelkimi instytucjami, służącymi integracji w warunkach miejskich[3]. Na podstawie obserwacji malijskiej stolicy, Bomako, uznał, iż to one właśnie w dużej mierze konstytuują charakterystyczną dla miasta kulturę. Fenomen związków społecznych, jak pisałem, był (i jest nadal) jednym z częściej podejmowanych tematów w afrykanistyce obszarów miejskich (BANTON, 1957; LITTLE, 1970; KILSON, 1974; PARKIN, 1967). Istnieje zgoda co do tego, iż instytucje te to przejawy urbanizmu afrykańskiego, służące integracji silnie heterogenicznej ekumeny miejskiej. Przemianom społecznym w środowisku miejskim poświęcił sporo uwagi także Belg, Jean Lafontaine. Na podstawie *matonga* – rytu pogrzebowego, popularnego wśród mieszkańców Leopoldville (stolica dawnego Konga Belgijskiego), ukazuje, jak dawne układy klanowe zastępowane były nowymi, typowymi dla środowiska miejskiego, a sam rytuał ulegał sekularyzacji (FREUND, 2007: 87).

Z czasem – w szczególności w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, kiedy studia afrykańskie przeżywały rozkwit – problematyka naukowa, dotycząca miasta Czarnej Afryki, zdecydowanie się wzbogaciła. Pojawili się nowi uczeni, a wraz z nimi nowe wizje urbanizmu afrykańskiego. Współcześnie miastem afrykańskim zajmują się wszystkie liczące się instytucje prowadzące badania na tym kontynencie (Nordic African Institute w Uppasali, Center of African Studies w Leiden, Center of African Studies na Uniwersytecie Lizbońskim, African Studies Center na Uniwersytecie Michigan, IWALEWA House – African Studies Center na Uniwersytecie w Bayreuth, James S. Coleman African Studies Center na Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles czy Center for African Studies na Uniwersytecie Floryda, żeby wspomnieć tylko te najsłynniejsze). Miasto afrykańskie to jeden z najważniejszych tematów w afrykanistyce, który dawno już wyparł tradycyjny obiekt zainteresowań – społeczności plemienne. Naukowe rozważania w tej dziedzinie są obecnie bardzo zróżnicowane i obejmują szerokie spektrum zjawisk kultury jako takiej.

Na przestrzeni lat konceptualizacja miasta afrykańskiego ulegała ciągłym zmianom. Przez dziesięciolecia dominowało tu podejście atomistyczne. I tak: pisano o mieście „islamskim", „kolonialnym", „apartheidu" czy „historycznym". Podkreślano tym samym poważne różnice w genetyce

[2] W Afryce nazywani też: *assimilados*, „brązowi sahibi", „Afrosasi", czy jak w anglosaskiej Afryce Zachodniej: „bylitam" (*beentos*) – czyli ludzie, którzy byli w Wielkiej Brytanii (HANNERZ, 2006a: 110).

[3] Zob.: MEILLASSOUX, 1968.

urbanistyki Afryki. Punktem wyjścia była zawsze perspektywa historyczna: określenie, czy ma się do czynienia z miastem „historycznym" czy „nowym" (GUTKIND, 1974: 148). W przeważającej części prac miasto traktowano jednak jako fenomen „nowy", tak naprawdę zapoczątkowany w dobie kolonializmu (ANDERSON, RATHBONE, 2006: 11). W wyobraźni specjalistów Afryka była w XX wieku zasadniczo kontynentem wiejskim, zamieszkanym przez społeczności plemienne. Jeśli zauważano, iż wielu Afrykańczyków jest mieszkańcami miasta, to podkreślano jednocześnie, iż ma się do czynienia z ludźmi „niezurbanizowanymi" – „Tribesmen in Town" (GUTKIND, 1974; SIMONE, 2005: 2). I co również charakterystyczne: przez całe dziesięciolecia „Afrykę miejską" traktowano jako swoiste zjawisko, rządzące się osobnymi prawami, a w konsekwencji niezwykle trudno porównywalne z analogicznymi w Europie czy Ameryce Północnej. W rezultacie zajmowano się nim z perspektywy regionalnej (nierzadko lokalnej) – w oderwaniu od globalnego kontekstu. W opisach porównawczych występowało co najwyżej miasto południowoafrykańskie. Według badaczy w mieście południowoafrykańskim można było spotkać podobne do pewnego stopnia procesy, jakie zachodziły w środowisku miejskim Ameryki Północnej (ANDERSON, RATHBONE, 2006: 11).

Wszystko są to „paradygmaty" dnia wczorajszego, obecnie w znacznej mierze poddane krytyce. Współcześnie, miasto afrykańskie traktuje się już jako zindygenizowaną odmianę urbanizmu globalnego, dynamiczne, przybierające różnorakie postacie („miasto postkolonialne", „globalne", „kosmopolityczne", „upadłe", „nieformalne", „rządowe"). Afrykańskie miasta reprezentują ogromne bogactwo form (są wielopostaciowe): znaleźć tu możemy miasta nastawione na jedną gałąź przemysłu, wielofunkcyjne – o zróżnicowanej gospodarce, podupadłe acz sędziwe ośrodki miejskie, małe miasta – o wysokim stopniu ruralizacji, jak również przeludnione metropolie, charakterystyczne dla krajów rozwijających się. Miasto afrykańskie ukazywane jest dzisiaj częściej w kontekście szerokim jako wariant (lokalny) procesów urbanizacyjnych na świecie (COQUERY-VIDROVITCH, 2005: 5).

Na przestrzeni ostatniej dekady studia nad miastem afrykańskim cieszyły się niesłabnącym zainteresowaniem naukowców, ale też takich instytucji, jak: Bank Światowy, UNESCO, AID, MOP czy MFW. Pod koniec ubiegłego stulecia dostrzeżono ogromny potencjał ekumen miejskich w przezwyciężaniu kryzysu gospodarki afrykańskiej. Instytucje pomocowe skoncentrowały się więc na mieście jako obszarze znaczącym dla rozwoju gospodarczego czy tworzenia się nowej kultury, będącej bodźcem popularyzowania się demokracji i ekonomii wolnorynkowej. W konsekwencji, od połowy lat osiemdziesiątych badacze różnych specjalności zajmują się ekonomizmem miejskim – znaczeniem miasta dla gospodarek rozwijających się, interesują się urbanizacją jako elementem rozwoju, w szczególności

znaczeniem i funkcjonowaniem nieformalnej strefy miejskiej gospodarki (TOSTENSTEN, TVEDTEN, VAA, 2001: 8; TRANBERG HANSEN, VAA, 2004).

Nowe podejścia są konsekwencją zmian demograficznych w Afryce. Kontynent przeżywa eksplozję urbanistyczną. Nie wiemy o niej jednak zbyt wiele. Brak bowiem aktualnych danych demograficznych. Te, na których się opieramy, pochodzą w większości z lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Dysponujemy natomiast stosunkowo bogatymi danymi terenowymi z różnych miast i rejonów Afryki, niestety o bardzo różnym stopniu porównywalności. To, co wiemy ponad wszelką wątpliwość, to fakt, iż jest to jeden z najmniej zurbanizowanych kontynentów — ale — o najszybszym wskaźniku urbanizacji (TOSTENSTEN, TVEDTEN, VAA, 2001: 8; TRANBERG HANSEN, VAA, 2004: 5). Urbanizacja Afryki dokonuje się w sposób żywiołowy i spontaniczny, w dużej mierze niekontrolowany. Rozrost takich miast jak Lagos, Nairobi czy Johannesburg nie jest w żaden sposób formalnie regulowany (ANDERSON, RATHBONE, 2006: 1).

Od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku wśród badaczy Afryki zyskuje znaczenie pojęcie „kryzys" (jako pierwszy posłużył się nim do opisania kondycji gospodarczej Afryki nigeryjski ekonomista Adebayo Adedeji). Od tego czasu sytuację w Afryce równie często ujmuje się w kategorii „upadku", „załamania" czy nawet „katastrofy" kontynentu. To rezultat postępujących po zakończeniu zimnej wojny wzajemnie powiązanych, negatywnych zjawisk ekonomicznych, społecznych i politycznych (MILEWSKI, 1995: 54)[4]. W ten sposób także postrzegane są procesy urbanizacyjne, jakie dokonały się na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat. Nie niosą z sobą jednoznacznie pozytywnych zmian. Od bez mała dwóch dekad miasto afrykańskie ukazywane jest najczęściej jako miejsce zmarnowanych szans, marginalizacji, zapóźnienia cywilizacyjnego, pozostające w stagnacji. Współcześnie jawi się ono nierzadko jako obszar złowrogi, opresyjny, nieprzyjazny człowiekowi. Jak w soczewce, skupiają się w nim najpoważniejsze problemy kontynentu (STREN, WHITE, 1989; FREUND, 2007). Nic więc dziwnego, iż aktualnie szczególna uwaga badaczy koncentruje się na problemie adaptacji do życia w trudnych warunkach afrykańskiego miasta. W naukowych rozważaniach w tej dziedzinie stanowi to temat wiodący (SIMONE, ABOUHANI, eds., 2005). Badacze starają się dociec, w jaki sposób człowiek radzi sobie z faktem ekstremalnie trudnego życia miejskiego. Dla jednych odpowiedzią są różnorakie stowarzyszenia — te inicjowane przez pozarządowe organizacje, jak i twory lokalne, rdzennie afrykańskie. Dzięki kolektywnej współpracy ludzie są w stanie stawić czoło prawie każdemu problemowi (TOSTENSEN, TVEDTEN, VAA, 2001; TRANBERG HANSEN, VAA, 2004). Inni podkreślają rolę mniejszych i słabiej zorganizowanych struktur.

[4] Zob. więcej: MILEWSKI, 1995.

SIMONE (2001) pisze o „efemerycznych stosunkach społecznych" – czasowych i elastycznych, które najbardziej ułatwiają przeżycie. Dla BAYATA (1997: 57) z kolei „spontaniczne" związki społeczne, nielegalna zabudowa oraz handel uliczny to przykłady radzenia sobie z rzeczywistością afrykańskiego miasta. Niekoniecznie prowadzą one jednak do większych, kolektywnych działań, a dowodzą raczej mikrolityzacji struktur społecznych. Te najlepiej sprawdzają się we współczesnym świecie miasta afrykańskiego.

Trzeba zaznaczyć, iż optyka miasta afrykańskiego nie jest obecnie jednorodna. Podczas gdy jedni uczeni postrzegają je w wymiarze dość ponurym, niemalże beznadziejnym[5] – według innych, mimo istotnych braków, jednak się rozwija, jest miejscem nader stymulującym i pełnym możliwości. Charakterystyczne, że to właśnie takie podejście wydaje się obecnie zyskiwać na znaczeniu (CHABAL, ENGEL, DE HAAN, eds., 2007: 2). Powód: znamiona ożywienia gospodarczego, na przykład w 2005 roku wskaźnik wzrostu gospodarczego dla Afryki wyniósł 3% – w latach 1995–2004 ten sam wskaźnik dla krajów Afryki Subsaharyjskiej wynosił 1,7% (WORLD BANK, 2006, za: CHABAL, ENGEL, DE HAAN, eds., 2007: 1). Mimo wciąż wielu problemów (np. ponad 40% populacji żyje poniżej poziomu ubóstwa) istnieje powszechna zgoda co do tego, że na przełomie XX i XXI wieku sytuacja gospodarcza na kontynencie zdecydowanie się poprawiła. Większość krajów weszła na drogę postępującego wzrostu. Miasto afrykańskie, choć wciąż zdaniem wielu zewnętrznych obserwatorów „nie działa" jak należy, odgrywa w tym procesie zasadniczą rolę. To właśnie ono odpowiedzialne jest za wzrost gospodarczy. Jest swego rodzaju katalizatorem pozytywnych zmian ekonomicznych i społecznych, jakie nastąpiły w Afryce w ostatnich dwóch dekadach. Mimo wciąż ogromnej skali „anomalii", afrykańskie ośrodki miejskie są aktualnie miejscami o nieograniczonych wręcz możliwościach. W przeciwieństwie jednak do minionych dekad, nie łączy się to z korzyściami związanymi z formalnymi strukturami miejskimi (np. pracą w budżetówce), ale z żywiołowo rozkwitającą, spontaniczną przedsiębiorczością poza kontrolą państwa. To zasadniczo dzięki niej afrykański mieszkaniec miasta skutecznie je eksploatuje, wykorzystuje drzemiące w nim możliwości. Dlatego też zasadniczo w najnowszych opracowaniach eksponuje się i docenia wysiłki zwykłych ludzi w poprawianiu warunków życia. Mieszkańcy miasta to już nie pasożytniczy minimaliści, zamieszkujący slumsy, ale ludzie niezłomni i szalenie przedsiębiorczy – prawdziwi budowniczowie afrykańskiego miasta („homo kreator"). Perspektywa „ofiary"

[5] Według niektórych uczonych – w największym skrócie, zwolenników regulacji i planowania, słowem: socjalizmu – wolny rynek czy nieformalna gospodarka to nie źródła postępu i stabilizacji, a raczej pogłębiającej się nędzy i pauperyzacji. Więcej na ten temat zob. choćby DAVIS, 2006.

(*Victimhood*) zastępowana jest podejściem eksponującym elastyczność i kreatywność zwykłych Afrykańczyków – tzw. działanie (*Agency*) w radzeniu sobie z problemami dnia codziennego[6]. We wstępie *African Alternatives* CHABAL, ENGEL, DE HAAN (eds.) (2007: 3) piszą, iż aktywność życiowa Afrykańczyków to źródło społecznych transformacji – oddolnego procesu redefinicji i adaptacji układów społecznych. Ich skutkiem są różnorodne spektra zjawisk, od mobilności, przez innowacyjne formy produkcji, do tworzenia sieci nowych związków społecznych. Pionierska dla tej właśnie perspektywy jest praca: *African Metropolis: Nairobi's Self-Help City* pióra Andrew HAKE'A (1973). Opisane w niej zostało zjawisko „samopomocy" miejskiej (*Self-Help City*) w Nairobi. W przeciwieństwie do potocznych wyobrażeń, mieszkańcy stolicy kenijskiej pomagali sobie nawzajem; zdeterminowani byli poprawić swoje życie, korzystać z wielu usług czy zatroszczyć się o własne zatrudnienie. Niniejsza praca stara się reprezentować tę właśnie perspektywę. Nie chodzi w tym przypadku bynajmniej o uprawianie bardziej „optymistycznej nauki", lecz o patrzenie na obcą rzeczywistość z poziomu, jak to tylko możliwe, bliskiego jej członków. Prezentowana w niniejszym studium wizja miasta afrykańskiego to owoc prowadzonych prac terenowych, a nie postawionych wcześniej hipotez czy ideologicznych inspiracji.

Zarys urbanizacji afrykańskiej

W Afryce Subsaharyjskiej urbanizacja na masową skalę jest raczej nowym zjawiskiem. Do niedawna nie było tutaj miast dużych, a większość populacji istotnie zamieszkiwała tereny wiejskie[7]. Jednak wbrew potocznym wyobrażeniom, historia urbanizacji na kontynencie afrykańskim nie rozpoczyna się z nadejściem Europejczyków. Do najstarszych należą miasta faraońskiego Egiptu (Memfis, Teby, Tell el Amarna), z których pierwsze prawdopodobnie powstały około 3500 lat przed Chrystusem (GUTKIND, 1974: 10). W Afryce Północnej, w wyniku kolonizacji greckiej, od IV wieku rozwijały się miasta portowe, jak słynne Pentapolis w Cyrenajce. Bardziej

[6] Więcej na temat tej perspektywy zob.: DE BRUIJN, VAN DIJK, GEWALD, 2007: *Social and Historic Trajectories of Agency in Africa*.

[7] W roku 1970 ledwie 11% populacji zamieszkiwało w miastach powyżej 20 tys., a 8% w miastach powyżej 100 tys. mieszkańców; wskaźnik urbanizacji w większości nie przekraczał 30% (GUTKIND, 1974, za: SZCZEPAŃSKI, 1984: 38).

na zachód (pomorze marokańskie, tunezyjskie) usytuowane były faktorie handlowe Fenicjan. Przykładem jest tu Kartagina, która stała się później jednym z najludniejszych ośrodków miejskich antycznego świata. Przed okresem kolonialnym miasta (tzw. historyczne lub stare) istniały w Afryce Zachodniej (ośrodki miejskie Jorubów czy państwa-miasta ludu Hausa), nad środkowym Nilem (Stara Dongola, Meroe, Sennar), na Wyżynie Abisyńskiej (Aksum), na wybrzeżu Afryki Wschodniej (Kilwa, Mogadiszu, Lamu), w Afryce Centralnej (stolice królestwa Konga czy Lunda), w Afryce Południowej („agromiasta" w południowej Botswanie, Wielkie Zimbabwe) – by wymienić tylko kilka z różnych zakątków tego kontynentu. Choć wiele faktów z ich historii należałoby jeszcze ustalić, urbanizacji Afryki nie da się już sprowadzić wyłącznie do teorii rozwoju zależnego, czyli łączyć z wpływami bądź prastarych ośrodków śródziemnomorskich, bądź właściwie na dobrą sprawę dopiero z imperializmem europejskim. Zasadniczo miasta w Afryce Subsaharyjskiej powstawały co najmniej od początku naszej ery za sprawą różnorodnych czynników: dalekosiężnego handlu (Dżenne, Timbuktu, Kilwa, Mombasa), władzy politycznej (Ibadan, Mbanza Kongo), kultu religijnego (Gondar) czy nawet rolnictwa (Szoszong, Dithakong[8]). Nierzadko łączyły jednak kilka funkcji jednocześnie. Były genetycznie tworami zarówno miejscowymi, jak i pochodzącymi z zewnątrz (ANDERSON I RATHBONE, 2006: 2; FREUND, 2007: 136). Niezwykle znacząca dla urbanizacji Afryki stała się ekspansja islamu w VII wieku. W jej efekcie na północy kontynentu powstały nowe centra urbanizacyjne (Tunis, Kair czy Fez). Islamizacja sprzężona była także z urbanizacją w Afryce Zachodniej. Swoje podwoje dla islamu otworzyły w XI wieku w pierwszej kolejności miasta Timbuktu czy Dżenne. Nowa religia stała się bodźcem ich intensywnego rozwoju. W okresie ekspansji islamu wzrosła też rola miast jako ośrodków politycznych oraz wymiany handlowej. Hausańskie miasta w Północnej Nigerii, jak Kano czy Katsina, były jednocześnie ośrodkami stołecznymi i centrami handlowymi. Ośrodkiem był meczet oraz bazar, władzę dzierżyła zaś elita religijno-kupiecka. Wschodnioafrykańskie miasta portowe, jak Zanzibar, Lamu czy Mombasa, także swój rozkwit zawdzięczają wpływom islamskim. Znacznie bardziej od ośrodków zachodnioafrykańskich przypominały w swojej kompozycji miasta Bliskiego Wschodu (RAKODI, 1997).

Jak na razie do najlepiej znanych należą miasta Jorubów. Były one tworami w pełni niezależnymi politycznie. Ich mieszkańcy byli zróżnicowani społeczenie i etnicznie. W miastach tych panowała władza centralna, utrzymywała się rozwinięta hierarchia polityczna, a także wiele wyrafinowanych instytucji życia społecznego i obrzędowego. Ich funkcjonowanie

[8] To ośrodki miejskie dawnych królestw bantuskich na terytorium dzisiejszej Botswany.

opierało się nie tylko na organizacji politycznej, ale także na handlu, rzemiośle oraz rolnictwie. Tym ostatnim zajmowała się spora grupa mieszkańców, bez względu na stałe miejsce zamieszkania. Podobnie jak dzisiaj, kontakty wiejsko-miejskie były nader silne, a większość mieszkańców ciągle przemieszczała się między miastem a wsią (GUTKIND, 1974: 14; HANNERZ, 2006: 142). O tych i innych zagadnieniach urbanizmu jorubskiego traktuje choćby klasyczny już artykuł W. BASCOMA *Urbanization among Yoruba*, „Africa", 1955, No 40. Dość wspomnieć jeszcze o brytyjskim socjologu, J.D.Y. Peelu, który przedstawił nam chyba najlepszą egzemplifikację kompleksu miejskiego Jorubów, opartą na przykładzie Ilesza – swego czasu jednego z centrów politycznych i kultowych tegoż ludu[9]. Obywatelami miasta byli wyłącznie dobrze urodzeni mieszkańcy, w przeciwieństwie do sporej grupy ludności zależnej zamieszkującej miasto. Dla Peela nasuwa to analogię do greckich *polis*, skupiających wolnych obywateli oraz grup zależnych: niewolników, niepełnoletnich, obcych czy innych wykluczonych (FREUND, 2007: 16).

Znaczenie starych ośrodków miejskich tylko z pozoru zmalało. Niektórym z nich udało się przetrwać do naszych czasów, a ich funkcjonowanie od zarania niewiele się zmieniło. Kolonizatorom europejskim nie zależało na upadku tradycyjnych ośrodków miejskich, tylko na ich transformacji. Miasta historyczne były potrzebne w budowaniu nowego ładu polityczno-ekonomicznego Afryki w dobie kolonializmu i imperializmu europejskiego (COQUERY-VIDROVITCH, 2005: 27). Dla wielu, nowym *raison d'etre* okazały się względy ideologiczne. Jako swego rodzaju skanseny miały stanowić żywy dowód na wyższość kultury europejskiej. W takich miejscach, jak Stare Kano czy Stary Ibadan, znaczna część mieszkańców nadal angażuje się w prace w rolnictwie lub też zajmuje się rzemiosłem. Specjaliści zgrupowani są w cechach posiadających pewne polityczne wpływy (GUTKIND, 1974: 16). Dowodzić to może istnienia swoistego urbanizmu afrykańskiego i jego niezwykłej ciągłości w czasie.

Szczególny wzrost urbanizacyjny w Afryce przypadł na lata kolonializmu i imperializmu europejskiego (1884/1885–1960). W owym czasie stare ośrodki uległy zniszczeniu lub marginalizacji. W zamian, w wyniku gwałtownych i nieraz dramatycznych procesów, pojawiły się nowe – pod wieloma względami niepodobne do dawnych miast kontynentu. Urbanizacja, a dokładniej reurbanizacja, Afryki sprzężona była z postępującym rozwojem administracji kolonialnej oraz intensyfikacją handlu. W mniejszym stopniu stymulował ją rozwój przemysłu. Miasta stały się koniecznością dla skutecznego panowania Europejczyków w Afryce. Nie dziwi więc fakt, że okres ten niesie z sobą ogromne zmiany w urbanistyce Czarnego Lądu.

[9] PEEL, 1975.

Ze względów administracyjnych, handlowych oraz militarnych dynamizuje się rozwój miast i ich struktury (SZCZEPAŃSKI, 1984: 34; FREUND, 2007: 65).

W tym czasie powstało wiele miast zakładanych na tzw. surowym korzeniu (Lusaka, Bangui). Były to centra nowej władzy. O ich lokalizacji decydowały przede wszystkim względy geograficzne, w mniejszym stopniu miejscowe tradycje kulturowe. Tak stało się w przypadku Kaduny – centrum administracji kolonialnej w Północnej Nigerii (NUGENT, 2004: 58). Miasta sytuowano na szlakach komunikacyjnych, zwłaszcza na trasach powstających wtedy linii kolejowych (np. Kampala, Nairobi) oraz na wybrzeżu (Libreville, Akra, Lagos, Dakar). Miasta Afryki kolonialnej ściśle związane były z siecią komunikacyjną. Umożliwiało to realizowanie głównych założeń polityki kolonialnej: ustabilizowania wewnętrznego dominiów oraz stałego ekspediowania do Europy ich bogactw naturalnych (ILIFFE, 2005). Niemieccy kolonizatorzy w pierwszej kolejności tworzyli ośrodki miejskie na obszarach o znaczeniu militarnym. Brytyjczycy z kolei woleli zakładać miasta w pobliżu tubylczych osad (Kampala, Nairobi, Chartum), Francuzi zaś promowali rozwój „swoich miast" we wnętrzu już istniejących ośrodków. Na skutek rozwoju tego modelu urbanizacyjnego natywna ludność wypychana była ze swojego pierwotnego środowiska do nowych siedzib na suburbiach – tzw. blaszanych miastach (*bidonvilles*), które jak rodzaje pierścieni zaczęły otaczać miasto właściwe. Z czasem stały się także domem wiejskich migrantów. Zasadniczo w taki oto sposób doszło do powstania wielkich, zachodnioafrykańskich metropolii, jak Dakar czy Lagos (ELATE, 2004: 51).

Slumsy, rozumiane jako obszary nędzy i przeludnienia, to nie fenomen w historii Afryki. Ich korzenie, wbrew potocznym wyobrażeniom, sięgają w głąb okresu kolonializmu. Związane są z europejską wizją urbanizacji Czarnej Afryki, dokładniej: z pojawieniem się „tubylczych wiosek" na obrzeżach miejskich. Ich mieszkańcy byli i wygnańcami z części miasta zarezerwowanych dla cudzoziemców, i migrantami wiejskimi, którzy szukali w mieście lepszego życia. Ci ostatni mogli tylko pozostawać na obszarze „tubylczych enklaw". Były to miejsca pośledniej kategorii, z prowizoryczną zabudową, przywodzącą skojarzenia bardziej ze światem wiejskim aniżeli miejskim. Tak też wyglądała ich infrastruktura: minimalna, co najwyżej stanowiąca przedłużenie tej funkcjonującej w „mieście europejskim". Teren podzielony został na bloki (*blocks*) – które składały się z parceli (*plots*). Bloki jednak, w odróżnieniu od dzielnic europejskich, zamieszkiwała z reguły grupa rodzin. Miało to przeciwdziałać gwałtownemu napływowi migrantów domiejskich (ELATE, 2004: 54, 55).

W Afryce Środkowej i Południowej powstały miasta jeszcze innego typu. Na przełomie XIX i XX wieku kontynent stał się rezerwuarem taniego surowca dla przemysłu światowego. Spowodowało to m.in. powstanie

w Afryce (przede wszystkim w Kongu Belgijskim oraz Północnej Rodezji) pierwszych miast przemysłowych, związanych z kopalnictwem: diamentów, złota, miedzi, rud żelaza czy boksytów. W niektórych krajach z czasem zaczęły tworzyć się całe zagłębia robotnicze, jak w Pasie Miedzionośnym w Zambii oraz Kongu (SZCZEPAŃSKI, 1984: 34; NUGENT, 2004: 58). To właśnie te społeczności (przede wszystkim: Broken Hill — obecnie Kabwe oraz Luanshya) stały się języczkiem u wagi anglosaskich uczonych — pionierów studiów nad miastem afrykańskim. Prowadzono badania zakątka Afryki (dzisiejsza Zambia), który przechodził w tym czasie swego rodzaju rewolucję industrialną. Był to region szczególnie pasjonujący i ważny zarazem ze względu na fakt, iż stanowił jądro intensyfikujących się w latach międzywojennych przeobrażeń kultury afrykańskiej, rodzaj pasjonującego eksperymentu, którego skutków nikt do końca nie mógł przewidzieć.

Najszybciej w owym czasie rozwijały się miasta nowe — wielofunkcyjne, zazwyczaj stolice, silnie powiązane ze światowymi rynkami (Dakar, Akra, Lome, Lagos, Nairobi, Kinszasa, Tunis). Były to centra nowoczesnej administracji, przemysłu oraz handlu (SZCZEPAŃSKI, 1984: 36; RAKODI, 1997). Nie wszystkie jednak miasta afrykańskie weszły na drogę postępującego rozwoju. Wraz z zanikiem miejscowych centrów politycznych czy też upadkiem szlaków transsaharyjskiego handlu podupadają „miasta stare" — czyli te, które istniały jeszcze przed pojawieniem się Europejczyków. W okresie kolonializmu wiele z nich straciło na znaczeniu (Timbuktu, Gao, Segu, Omdurman) czy nawet przestało istnieć (Kumbi Saleh, Kong, Suakin). Tylko niektórym „historycznym" ośrodkom udało się przetrwać. Przeszły one jednak intensywną modernizację (Kano, Ibadan czy Mombasa). Ta polegała zwykle na dobudowaniu „nowego miasta" (*ville neveau*), przeznaczonego w całości dla europejskiej elity. Taki model urbanizacyjny, choć spotykany w różnych częściach kolonialnej Afryki, charakterystyczny był, jak sygnalizowałem już, przede wszystkim dla kolonii francuskich.

Z opisywanym okresem należy łączyć jeszcze jeden przejaw urbanizacji w Afryce: rozwój miast małych (AGRAA, SHADDAD, 1988: 37). Powstawały także dzięki impulsowi z zewnątrz jako miejsca kontaktu między Afrykańczykami a Europejczykami, łącząc w sobie funkcje administracyjne oraz ekonomiczne (HJORT, 1979: 3). Poza czynnikami przestrzennymi i demograficznymi wyróżniała je mieszana struktura. Były w połowie drogi między miastami w starym stylu a ośrodkami w pełni nowoczesnymi. Dlatego nazywa się je często w literaturze „miastami przejściowymi". Fenomen ten dotychczas był mało eksploatowany w dociekaniach naukowych, choć poznawczo prezentuje się niezwykle obiecująco. Przed laty Peter C. GUTKIND (1974) zauważył w kontekście Afryki Wschodniej, iż miasteczko afrykańskie może służyć badaczom jako swego rodzaju „laboratorium procesów

urbanizacyjnych"[10]. Wiele takich ośrodków przechodziło w okresie dekolonizacji gwałtowną przemianę, stając się wielkimi czy wręcz centrami. Jednym z takich właśnie miast jest Dżuba. Z miasta garnizonowego dokonała skoku aż po metropolię, stolicę niezależnego bytu politycznego, o czym dalej.

Panują duże dysproporcje w tempie procesów urbanizacyjnych czy w samym rozwoju afrykańskich miast. Inaczej rozwijały się miasta Afryki Zachodniej, inaczej te we wschodniej części kontynentu. Różnice wynikały z tradycji kulturowych oraz polityki kolonizatorów. W rezultacie oddziaływania tych zasadniczych czynników możemy mówić o trzech wzorach urbanizacyjnych (COLEMAN, 1960, za: SZCZEPAŃSKI, 1984: 37). I tak: rozwój miasta Afryki Zachodniej oraz Dar es Salaam w Tanzanii związany był z niekontrolowanym napływem ludności wiejskiej, brakiem formalnej segregacji rasowej oraz tradycjami historycznymi tej części kontynentu (przede wszystkim długą tradycją miejscowego urbanizmu). Inaczej sprawa ta wyglądała w Afryce Wschodniej, gdzie miast było zdecydowanie mniej. Ich rozwój wiąże się bardziej z funkcjami administracyjnymi aniżeli gospodarczymi (tak, jak na obszarach na południe od równika). Kolonizatorzy (Brytyjczycy i Niemcy) skutecznie kontrolowali domiejską migrację. Na tym obszarze rozrost miast był stosunkowo niewielki. Tam też utrwalił się charakterystyczny formalny podział na dwie przestrzenie miejskie (z utrzymującą się charakterystyczną kulturą, ekonomią czy układami społecznymi): europejską oraz tubylczą, niekiedy uzupełniony wyraźną częścią należącą do Azjatów (Nairobi, Lusaka, Salisbury). W urbanistyce Afryki Wschodniej to zniekształcenie w morfologii miejskiej jest wciąż widoczne, tyle że nałożyły się nań nowe podziały społeczne. Z jednej strony mamy miasto: „rządowe", „nowoczesne", „kosmopolityczne", a „tubylcze", „nieformalne", „tradycyjne", „konserwatywne" — z drugiej. Z tego rodzaju dychotomią spotykamy się w wielu miastach afrykańskich. To spuścizna kolonializmu, która w realny sposób wpływa na ich funkcjonowanie, odpowiadając zasadniczo za zróżnicowanie kultury czy różnorodne problemy. Przykładem tego zjawiska jest choćby aglomeracja chartumska, a ściślej — jej dwa podsystemy: Chartum oraz Omdurman[11]. Inny wariant rozwoju urbanistycznego był charakterystyczny dla przestrzeni miejskiej dawnego Konga Belgijskiego. Mieliśmy tam do czynienia ze świadomą polityką

[10] Istnieje zaskakująco mało opracowań na temat miasteczka afrykańskiego — relatywnie spora ich grupa dotyczy Afryki Wschodniej. Więcej na ten temat zob.: HJORT, 1979; VINCENT, 1971 czy MIDDLETON, 1965. Zob. także: SOUTHALL, ed., 1979.

[11] Chartumska stolica to w rzeczywistości trójmiasto — tzw. Chartum Wielki (Greater Khartoum); Chartum (właściwy) położony w rozwidleniu Nilu Białego i Błękitnego, Omdurman usytuowany na zachodnim brzegu Nilu Białego oraz Chartum Północny rozpościerający się na wschodnim brzegu Nilu (właściwego) i Nilu Błękitnego.

urbanistyczną kolonizatorów, z jednoczesnym brakiem segregacji fizycznej Europejczyków i Afrykańczyków.

Rozwój miast to jeden z ważniejszych fenomenów okresu kolonializmu. Do 1950 roku największymi miastami był Kair (2,41 mln mieszkańców) oraz Johannesburg (915 tys. mieszkańców). Inne duże miasta tego okresu to: Casablanca, Cape Town, Durban, East Rand, Tunis, Algier oraz Ibadan. Mimo to tylko 25% populacji kontynentu mieszkało w miastach. W licznych regionach większość populacji koncentrowała się w jednym lub dwóch największych miastach (RAKODI, 1997). Wiele krajów do dziś zachowało taką właśnie strukturę urbanizacyjną (np. Sudan).

Miasto kolonialne miało zdecydowanie europejski charakter – zignorowano w nim zupełnie tradycje afrykańskie (to prawdopodobnie główny powód co najmniej indyferentnego stosunku Afrykańczyków do zabytkowej, kolonialnej architektury). Jak zauważył ELATE (2004), okres kolonializmu oznaczał całkowitą zmianę w koncepcji urbanizmu afrykańskiego. Polegała ona na wyłącznym przejmowaniu wzorów europejskich i podporządkowywaniu jej racji stanu mocarstw kolonialnych. To bowiem Europejczycy właśnie stanowili w nich zdecydowaną większość. Kolonialne ośrodki miejskie były jedynymi „prawdziwymi" miastami: zaplanowanymi, nowoczesnymi, czystymi, z funkcjonalnymi i monumentalnymi obiektami. Wszystko to miało kontrastować i rzeczywiście kontrastowało z tradycyjnym modelem urbanizacyjnym: chaotycznym, nieregularnym, nieprzyjaznym człowiekowi cywilizowanemu. Miasto kolonialne miało dostarczyć ostatecznego potwierdzenia wyższości okcydentalnej kultury, zwłaszcza w wymiarze ideowym, a także ustanowić uniwersalne zasady komunikacji między białymi a tubylcami. Najwyrazistszą formę przybrała tego rodzaju polityka urbanistyczna, jak sądzę, w frankofońskiej Afryce Północnej.

Liczba afrykańskich migrantów, mimo rasistowskich ograniczeń, wciąż się zwiększała, by w latach trzydziestych ubiegłego wieku osiągnąć najwyższy poziom w całej erze kolonialnej. Populacja Casablanki, głównego centrum przemysłowego i komercyjnego Maroka, między rokiem 1912 a rokiem 1951 zwiększyła się z 20 do 682 tys. (ILIFFE, 2005: 219). Pierwsi migranci szukali dachu nad głową, zatrudnienia czy zwykłej pomocy. W migracji wykorzystywali więzy plemienne. Proces adaptacji ułatwiały przede wszystkim tradycyjne instytucje życia społecznego, które powszechnie starano się reaktywować w nowym środowisku. Te z czasem ewoluowały do swoistych dla miasta form. Były to przykładowo: stowarzyszenie tancerzy Beni, imitujące tradycyjną organizację wojowników, rekrutujących się z demobilizowanych po pierwszej wojnie światowej żołnierzy pochodzenia afrykańskiego, czy kluby piłkarskie. Formowano je zrazu spośród adeptów szkółek misyjnych jako alternatywną, w stosunku do tego, co

proponowały agresywne grupy młodocianych pochodzenia plemiennego, formę spędzania czasu. Te *quasi*-plemienne stowarzyszenia oferowały różnoraką pomoc, od asystowania przy pogrzebie, po pożyczki i działalność charytatywną (ILIFFE, 2005: 220).

Miasto kolonialne stało się miejscem wielopłaszczyznowych zmian kulturowych, które inaczej niż kiedyś, głęboko odcisnęły swoje piętno nawet na oddalonej znacznie od miasta prowincji. To istnienie „wiejsko-miejskiego *continuum*" – czyli stale utrzymujących się kontaktów między jednym i drugim środowiskiem – sprawiło, że urbanizacja miała swoje skutki dla terenów wiejskich (SHORTER, 2001: 34). Stała się kamieniem milowym procesów akulturacyjnych w Afryce. Zmiany były wielopłaszczyznowe i z punktu widzenia współczesnej Afryki nie do przecenienia. Generalnie, Afryka, wbrew intencjom kolonizatorów, została włączona do globalnego sytemu kapitalistycznego. Jak zauważyła COQUERY-VIDROVITCH (1988: 73), afrykańskie miasta stały się miejscami „integracji społeczeństwa z nową siecią kapitalistycznej produkcji; wprowadzenia nowych koncepcji i rozwiązań w zakresie ziemi i praw własności, nowych wzorców pożywienia, nowych regulacji w życiu społecznym i politycznym", uznawanym powszechnie za zalążki nowej kultury o niewyobrażalnie bogatym rodowodzie. Migranci łączyli tu swoje plemienne tradycje z tymi pochodzącymi z Ameryki Północnej czy Europy. Przyniosło to wiele oryginalnych połączeń w dziedzinie muzyki, pożywienia czy stroju. W ten sposób dokonywał się proces indygenizacji i zarazem popularyzacji obcych treści. I tak: muzyka popularna wśród migrantów afrykańskich w Akrze zdobyła w niedługim czasie popularność w całej niemalże Afryce Zachodniej. Nie inaczej stało się z kongijską muzyką w Afryce Centralnej i Wschodniej. W latach czterdziestych z kolei w miastach afrykańskich zaczęła się moda na muzykę kubańską. Wkrótce na kontynencie pojawiły się jej lokalne warianty. Stopniowo hiszpańskie słowa zastąpione zostały afrykańskimi, a kubańskie rytmy zaadaptowane do lokalnych form (NUGENT, 2004: 59). W latach dwudziestych XX wieku w Brazzaville oraz Kinszasie uformowało się Towarzystwo Osób Błyszczących i Eleganckich (Societes des Ambianceurs et des Personnes Elegantes, SAPE) – będące swego rodzaju afrykańską odmianą dandyzmu. Jego uczestnicy strojem i manierami oddawali hołd europejskiemu mieszczaństwu (głównie francuskiemu) z początku XX wieku. Dziś „sapeursi" (*sapeur* – fr. członek tego Towarzystwa) inspirują się szerzej pojmowaną kulturą Zachodu. SAPE to ruch synkretyczny, w którym pobrzmiewają wpływy północnoamerykańskie, kubańskie oraz europejskie (różnych narodowości). Wszystko to jednak oryginalnie przetworzone i podporządkowane afrykańskim gustom (MARTINEZ-MORA, El Pais 19.12.2010). Widzimy na tym przykładzie, iż efekty tych zmian okazały się nieodwracalne. Nie powstrzymała ich nawet radykalna zmiana sytuacji wewnętrznej wraz z nasta-

niem ery niepodległości. Miasto kolonialne stało się tyglem kulturowym, w którym doszło do powstania nowego społeczeństwa afrykańskiego.

Kolejny skok urbanizacyjny przynoszą lata po II wojnie światowej i proces dekolonizacji (1940–1960). Między rokiem 1950 a rokiem 1975 na przykład populacja Kinszasy wzrosła z 200 tys. do ponad 2 mln (COQUERY-VIDROVITCH, 1988: 298). Rozrost miast był tak gwałtowny, iż badacze pisali o „zrywie miejskim" (sformułowanie Gutkinda), „miejskim starcie" (sformułowanie Santosa) czy też o „świcie miejskim" (SZCZEPAŃSKI, 1984: 38; GUTKIND, 1974). Do tej pory miasta afrykańskie należały do nie-Afrykańczyków. Ludność czarnoskóra stanowiła w nich zdecydowaną mniejszość i skoszarowana była na dalekich od centrum suburbiach (GUTKIND, 1974: 10). Wraz z zanikiem restrykcji rasowych władzy kolonialnej miasta ostatecznie otworzyły swoje podwoje dla Afrykańczyków (TOSTENSTEN, TVEDTEN, VAA, 2001: 9). W pierwszej kolejności rozrosły się stolice, jak Lagos, Akra, Nairobi, Kinszasa, Addis Abeba czy Kampala. Potrzebowały one rzeszy nowych mieszkańców: kadry tubylczej tworzącej się administracji czy zwykłych rąk do pracy, mogących sprostać ambitnym planom modernizacyjnym. Jednocześnie wydawały się najbardziej atrakcyjne dla migracji. Jednym z charakterystycznych elementów urbanizmu afrykańskiego są radykalne zmiany w strukturze populacji. Pierwszą taką poważną zmianę przyniosła dekolonizacja. Do znaczącej wymiany ludności doszło w Algierze w 1962 roku czy też w Maputo i Luandzie w 1975 roku. W opustoszałych dzielnicach europejskich pojawili się niegdysiejsi mieszkańcy suburbiów, a w ich miejsce z kolei napłynęli nowi migranci wiejscy. Naturalnie, wędrówce tej towarzyszyły poważne zmiany kulturowe. Polegały zasadniczo na dekompozycji, nierzadko radykalnej w wyrazie, elementów pochodzenia kolonialnego. Rezultatem było pojawienie się nowej (afrykańskiej) kultury, która bardziej odpowiadała nowej miejskiej populacji (FREUND, 2007: 147). Dramatyczne zmiany o charakterze ludnościowym są charakterystyczne dla afrykańskich miast po dziś dzień, z tą tylko różnicą, że ich źródłem najczęściej stają się konflikty wewnętrzne. Jak sądzę, doskonałym przykładem tego fenomenu jest południowosudańska Dżuba. W latach pięćdziesiątych XX wieku mieszkańców pochodzenia europejskiego zastąpili tam muzułmanie z Północy. W chwili obecnej, u zarania XXI wieku, dawnych mieszkańców, zorientowanych na kulturę arabską, zastępują rdzenni obywatele Sudanu Południowego.

Powróćmy jednak do początku okresu niepodległości Afryki. W tamtym czasie ogromny wysiłek położono, by stworzyć nowoczesną, narodową stolicę. Niektóre kraje nie posiadały zupełnie ośrodków miejskich, jak Mauretania (dawniej zarządzana z Senegalu) czy Ruanda (pierwotnie administrowana z Burundi). W niemałej liczbie krajów zdecydowano się na stworzenie od podstaw narodowych ośrodków (Gabarone w Botswanie, Ki-

gali w Ruandzie). Niekiedy oznaczało to obniżenie znaczenia dawnych kolonialnych jednostek miejskich, jak Dakar czy Brazzaville (niegdysiejszych stolic posiadłości francuskich w Afryce Zachodniej i Równikowej). Rozwój administracji centralnej oznaczał nierzadko deklasację innych kolonialnych centrów miejskich. I tak na przykład Ibadan stracił na znaczeniu na rzecz Lagos (do 1991 r. stolica Nigerii) – nie tylko jednego z najszybciej aktualnie rozwijających się miast w Nigerii, ale i w całej Afryce na południe od Sahary (FREUND, 2006: 144). W niektórych przypadkach o wyborze stolicy zadecydowało położenie – centralne usytuowanie względem reszty kraju. Tak stało się w przypadku Abudży w Nigerii czy Dodomy w Tanzanii (RAKODI, 1997; FREUND, 2006: 144).

Charakterystyczna dla całej Afryki postkolonialnej jest nadmierna rozbudowa ośrodków administracyjnych. Miało to także ogromny wpływ na rozwój prowincjonalnych miast, jak na przykład południowosudańska Dżuba. W okresie niepodległości mamy do czynienia nie tyle z kontynuacją, ile intensyfikacją urbanizacji w kontekście rozwoju administracji państwowej.

W okresie pokolonialnym oprócz miast o przeważającym znaczeniu administracyjnym spotykamy także miasta handlowe, przemysłowe czy nawet rolnicze. W wielu przypadkach istnieją również ośrodki wielofunkcyjne. Zasadniczo dochodzi do wykrystalizowania się trzech modeli urbanizacyjnych: konglomeracyjnego, czyli rozrostu pojedynczego ośrodka na drodze ekspansji przestrzennej; łączenia się (aglomerowania) z satelickimi ośrodkami miejskimi oraz wchłaniania do miasta sąsiadujących wsi i tworzenia jednego zintegrowanego systemu wiejsko-miejskiego (SHORTER, 2001: 36).

Przez całą drugą połowę XX wieku urbanizacja stymulowana była wiejsko-miejską migracją (TOSTENSTEN, TVEDTEN, VAA, 2001: 9). Na jej temat powstała niemała literatura. We wczesnych pracach z tego zakresu wskazuje się, iż głównym czynnikiem „wypychającym" (*push out*) migrantów wiejskich były różnice w perspektywach zarobkowych w mieście i na wsi. Z czasem zauważono, iż jest nim także chęć zdobycia zatrudnienia w sektorze budżetowym oraz niski poziom, lub brak, opieki medycznej czy edukacji. Tak naprawdę migracja domiejska to skrajnie złożony proces, w kontekście afrykańskim warunkowany: wojnami, klęskami naturalnymi czy nade wszystko szerokim wachlarzem zjawisk ekonomicznych, społecznych i demograficznych (RAKODI, 1997; SZCZEPAŃSKI, 1984: 45; ADEPUJU, 1995: 91)[12]. Z kolei czynniki „przyciągające" (*pull off*) można z grubsza sprowadzić do

[12] Geneza migracji domiejskich wciąż opisywana jest przy pomocy teorii E.E. LEE (1966), zakładającej istnienie dwóch rodzajów czynników: „wypychających" (*push out*) ze wsi czy miasteczek oraz „przyciągających" (*pull off*) do wielkich miast – w równym stopniu motywujących człowieka w wędrówce do miasta.

mitu „miejskiego dobrobytu" (SZCZEPAŃSKI, 1984: 45). Nadejściu niepodległości Afryki towarzyszyły ogromne nadzieje, zarówno wśród europejskiej opinii publicznej, jak i samych Afrykańczyków. Dla tych drugich nadzieje te, w dużej mierze, ucieleśniało miasto. U progu dekolonizacji, w wyobraźni Afrykańczyków, było ono miejscem nieograniczonych możliwości, bajecznym eldorado, w którym ostatecznie mógł ziścić się sen o nowoczesności. Miasto kojarzono z komfortowym życiem: tanim pożywieniem czy dochodowym zatrudnieniem (HJORT, 1979: 147, 148). W przeważającej liczbie marzenia te nie były iluzjami. W erze zrzucania jarzma kolonializmu w Afryce migracja do miasta istotnie łączyła się z wielorakimi możliwościami. Była choćby szansą poprawienia pozycji społecznej. Praca zarobkowa w mieście, choć nadal niecieszące się prestiżem, dawała dostęp do coraz ważniejszej gotówki. Dzięki niej osiągalne stawały się tradycyjne dobra, ale też nowe towary konsumpcyjne (HJORT, 1979: 148). Ogromne znaczenie w tym zakresie miały rozbudowywane struktury władzy. Jak wspominałem, był to (i jest nadal) swego rodzaju magnes przyciągający do miasta nowych mieszkańców. Zatrudnienie na etacie państwowym było gwarancją pomyślności, widomym dowodem awansu człowieka. Do miasta przyciągał także pewien rodzaj nowoczesności, za jaki uważano opiekę medyczną, edukację, fakt, że w mieście mają siedzibę organizacje międzynarodowe, że powstają luksusowe hotele czy obiekty sportowe z prawdziwego zdarzenia. Wielce stymulująca dla domiejskich migracji okazała się przepaść między miastem a wsią. Narodowe władze, kontynuując strategie rozwoju kolonizatorów, inwestowały w przemysł, infrastrukturę czy szkolnictwo w przeważającej części w stołecznych ośrodkach miejskich – a nie na najbardziej zacofanej prowincji. Skutkowało to krańcową asymetrią rozwoju miast i wsi, która w okresie postkolonialnym w zasadniczym stopniu odpowiadała za wiejsko-miejską migrację (ADEPUJU, 1995: 91). U progu niepodległości miasto uosabiało więc afrykańską odmianę nowoczesności – gdzie – jak zauważył Jim Ferguson w kontekście miast Pasa Miedzionośnego w Zambii – Afrykańczycy mogli być „kosmopolityczni" (FERGUSON, 1999, za: FREUND, 2007: 145).

Do miasta wędrowali przede wszystkim młodzi mężczyźni (w wieku 15–39 lat) – inaczej niż w czasach kolonialnych – bez specjalnych kwalifikacji zawodowych[13]. Cechą charakterystyczną migracji domiejskiej czasu niepodległości była jej okresowość, silne powiązanie z potrzebą znalezienia zatrudnienia, a nie zmiany miejsca zamieszkania (ADEPUJU, 1995: 92).

Już od końca lat sześćdziesiątych XX wieku Afryka pogrążała się w postępującym kryzysie ekonomicznym i politycznym. Po latach optymizmu,

[13] Władze kolonialne zazwyczaj ściśle ograniczały migrację ludzi niewykwalifikowanych (ADEPUJU, 1995: 92).

związanych z profuzją niepodległości na kontynencie, dała o sobie znać gorzka prawda: państwo nie jest w stanie zapewnić swoim obywatelom elementarnych podstaw bytu! Ten, jak zauważył brytyjski historyk David K. FIELDHOUSE (1986), uległ „zatrzymaniu" („arrested development"). Większość niedawno oswobodzonych państw porzuciło demokrację, władzę przejęli niemalże powszechnie wojskowi. W 15 krajach dokonały się wojskowe zamachy stanu. W latach siedemdziesiątych spora liczba krajów afrykańskich eksperymentowała, wprowadzając w życie różnorodne reformy gospodarcze. Krótko, kryzys w drugiej połowie XX wieku ogarnął większość państw kontynentu, a jego źródeł należy się doszukiwać zarówno w czynnikach ekonomicznych, jak i politycznych (FREUND, 1984: 251).

Wielkie metropolie, jak Lagos czy Kinszasa, znalazły się w centrum negatywnych zjawisk. Stały się przykładami „niebezpiecznej" urbanizacji, „podboju" miasta przez „niezdolnych" do życia miejskiego wieśniaków. Wielkość tych miast była imponująca, niemniej pozbawione były niezbędnej infrastruktury. Charakteryzowały się ponadto chaotyczną polityką gospodarowania gruntami oraz krańcowo niewystarczającym rynkiem pracy (FREUND, 2007: 150). To jednak nie powstrzymało ludności od dalszych masowych migracji do miast. Malała ona nieznacznie w stosunku do centralnych ośrodków – odpowiednio zwiększała się jednak w przypadku miast prowincjonalnych. Na początku lat siedemdziesiątych populacja miejska wzrosła do tego stopnia, iż zaczęto nawet mówić o przeludnieniu (FREUND, 2007: 148). Charakterystyczne dla miast afrykańskich stają się dzielnice slumsów, tworzonych jako prowizoryczna zabudowa, bez dostępu do podstawowych wygód. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych władze większości państw organizowały obławy na ich mieszkańców, klasyfikując ich jako „bezużytecznych" i „szkodliwych". Akcje te zakończyły się fiaskiem. Niemniej organizowane są nadal.

Już od lat sześćdziesiątych XX wieku urbanizacja zaczęła być stymulowana także strachem i przemocą – krótko mówiąc – katastrofą życia wiejskiego. Jednym z najwcześniejszych tego przykładów był Zair (dziś Demokratyczna Republika Konga). W drugiej połowie tejże dekady, na skutek erupcji przemocy w tym kraju, opustoszała prowincja, a stołeczna Kinszasa stała się jednym z największych miast afrykańskich. W kolejnych latach równie dramatyczny przebieg miała urbanizacja Chartumu, Luandy, Freetown czy Monrowii (FREUND, 2007: 148). Depopulacja prowincji była związana z konfliktami zbrojnymi, ale także ostatecznym upadkiem tradycyjnej ekonomii czy najogólniej rzecz ujmując: postępującą marginalizacją społeczeństw wiejskich.

Kolejna wielka fala domiejskich migracji przetoczyła się nad kontynentem w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia, a ponownie zainicjowała ją profuzja wojen domowych. Krańcowych przykładów dostarczyły

Sierra Leone czy Liberia. Freetown — stolica Sierra Leone — w pewnym okresie została wręcz zalana przez zdesperowaną eskalacją przemocy ludność wiejską. W ostatniej dekadzie XX wieku zmienił się jednak charakter domiejskiej migracji. W wielu metropoliach afrykańskich pojawiła się nowa kategoria mieszkańców: „wewnętrznie przesiedleni". Stają się oni nową, zmarginalizowaną grupą mieszkańców, skoszarowaną pod nadzorem w specjalnych obozach (ELNUR, 2009: 100, 99).

W okresie postkolonialnym niemało uwagi, i słusznie, poświęcono wiejsko-miejskiej migracji. W konsekwencji nasza wiedza na ten temat jest stosunkowo rozległa (AHMAD, ELTAHIR, ALI, 1987, za: NILSSON, 2000: 15). Na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci w niektórych krajach niemal równie ważne stają się inne rozpoznawalne formy migracji: miejsko-miejska czy miejsko-wiejska. Od lat osiemdziesiątych ich motorem stały się masy wewnętrznie przesiedlonych. W szczególności, w takich krajach jak Sudan — gdzie jak dotąd zanotowano największą liczbę uchodźców i przesiedlonych — zjawiska te winny stać się obiektem bardziej pogłębionych studiów. W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku to właśnie w dużej mierze dzięki nim Chartum stał się nagle ponadsiedmiomilionową metropolią. W tym wypadku bezpośrednią przyczyną domiejskiej migracji były: klęska głodu (1984) oraz wojna domowa (1983—2005). Aktorami tego procesu stali się wewnętrznie przesiedleni (ELNUR, 2009: 96). Rząd wszelkimi sposobami dążył do osiedlenia ich w specjalnych obozach na przedmieściach. Tam, w „bezpiecznej odległości" od stolicy, poddani byli kontroli sił bezpieczeństwa. Jako element niepewny, niezintegrowany, skazani zostali na wegetację poza formalnymi granicami Chartumu. W 1994 roku przystąpiono do niszczenia także i tych siedzib, a mieszkańców rozproszono. Kilkadziesiąt tysięcy ponownie internowano około 50 km od stolicy (ZĄBEK, 1999: 404; MOTASIM, 2008: 5, 6). Mimo to liczba przesiedlonych w chartumskiej aglomeracji wcale nie zmalała. W roku 1996 liczbę „uchodźców miejskich" w rejonie Chartumu obliczono na około 1,8 mln (RUIZ, 1998, za: NILSSON, 2000: 13). Po zakończeniu konfliktu na Południu (2005) pewnej części uchodźców w sudańskiej stolicy udało się powrócić na prowincję. Reintegracja przesiedleńców w żadnym wypadku nie jest wszakże procesem łatwym. Na przestrzeni ostatnich trzech dekad znacznie pogorszyły się warunki życia na wsi. Powodem były permanentne okresy niepokojów. Miasto, choć nierzadko również niebezpieczne, stało się jedynym swego rodzaju refugium. Ważnym magnesem przyciągającym doń wiejskich azylantów okazuje się działalność międzynarodowych organizacji pomocowych. Dla rzeszy wynędzniałych uciekinierów wiejskich niesie nierzadko nadzieję na przetrwanie. W przypadku wewnętrznie przesiedlonych liczy się jeszcze jedna rzecz: miasto to miejsce internowania, gdzie ludność „niebezpieczna politycznie" poddawana jest nie tyle kontroli, ile intensywnej akulturacji —

rozumianej jako reintegracja do społeczeństwa narodowego (MOTASIM, 2008). Na skutek tego procesu ludzie nabywają między innymi umiejętności życia miejskiego, stają się częściowo zurbanizowani. Przymusowe migracje — zjawiska powszechne dla współczesnej Afryki — mają ogromne znaczenie dla procesów urbanizacyjnych na kontynencie. W ich wyniku utrwalają się w ludziach cechy typowe dla środowiska miejskiego, o czym dalej.

W latach osiemdziesiątych XX wieku populacja miejska rosła niemalże dwukrotnie szybciej niż liczba ludności całego kontynentu, by w roku 1991 osiągnąć 29% ogólnej liczby zaludnienia Afryki (ILIFFE, 2001: 264). W tym okresie urbanizacja związana jest nie tylko z wiejsko-miejską migracją czy wewnętrznie przesiedlonymi, ale także z wysokim przyrostem naturalnym (FREUND, 2007: 154; TOSTENSTEN, TVEDTEN, VAA, 2001: 9). Na przełomie stuleci ważny z kolei staje się fakt zakończenia wielu konfliktów zbrojnych (Sudan, Kongo, Ruanda, Liberia). Do miasta ciągną legiony byłych uchodźców. Urbanizacja na kontynencie jest dzisiaj powszechnie elementem repatriacji, a miasto — etapem na drodze do macierzy.

Odpowiedzią na nieudolność władz stało się postępujące, niekontrolowane i dzikie osadnictwo na suburbiach (*squatter settlement*). Miasto zaczęło się łączyć z dominującymi przestrzeniami nędzy. Przestało być także jednoznacznie kojarzone z awansem, sukcesem, a stało się źródłem marginalizacji, wykluczenia czy pauperyzacji. Szansę na przeżycie stwarzało więc przejście do gospodarki nieformalnej. Już w 1978 roku ponad 72% Nigeryjczyków zdolnych do pracy zatrudnionych było w sektorze nieformalnym. Drobna przedsiębiorczość zlała się ze zjawiskami nielegalnymi, jak szmugiel, korupcja czy przestępczość. Przejawem tego jest choćby popularność gangów młodocianych (jak słynnych ninja z Lusaki). Miasto stało się miejscem niebezpiecznym, w którym, jak w soczewce, skupiają się wszystkie negatywne zjawiska obecne na kontynencie afrykańskim: AIDS/HIV, prostytucja, przestępczość, bezdomność dzieci, alkoholizm itp. Dysponujemy kilkoma pracami ilustrującymi proces rozkładu życia miejskiego w pierwszej dekadzie niepodległości[14].

W wielu przypadkach sytuacja pogorszyła się jeszcze po zakończeniu okresu zimnowojennego. Po raz kolejny falowo upadały rządy, co gorsza, wybuchały nowe konflikty zbrojne (Ruanda, Kongo DR, Somalia, Etiopia i Erytrea). Katastrofalne okazały się skutki reform ekonomicznych wdrażanych powszechnie w Afryce z inicjatywy międzynarodowych instytucji finansowych. W wyniku tych i innych czynników wiele krajów afrykań-

[14] To przede wszystkim: J. FERGUSON *Expectations of Modernity*, dotycząca słynnego Pasa Miedzionośnego w Zambii oraz A. SCHLYTER *Recycled Inequalities*, traktująca o najnowszej historii Lusaki — stolicy Zambii.

skich znalazło się na granicy bankructwa. Jeden z bardziej ponurych obrazów pochodził z Demokratycznej Republiki Konga (2004). I tak: Kisangani, kiedyś Stanleyville, trzecie co do wielkości miasto Konga, może występować jako egzemplifikacja regresu kulturowego w mieście afrykańskim u progu obecnego stulecia. Zdaniem FREUNDA (2007: 153) jest to miasto, gdzie nie było, tak naprawdę, widocznych znamion „nowoczesności". Kontrolowali je lokalni warlordowie, a jego przemysł w znacznym stopniu został zredukowany. Ze względu na brak infrastruktury zamarła komunikacja samochodowa. Miasto pozbawione było w zasadzie elektryczności. Przy funkcjach ograniczonych do absolutnego minimum — zapewniało jedynie poczucie względnego bezpieczeństwa. W tym samym czasie nie lepiej sytuacja wyglądała w stołecznej Kinszasie. Pod względem liczby ludności to jedna z największych metropolii afrykańskich, tyle że większość jej mieszkańców zajmowała peryferia — tzw. *les annexes* — skwaterując w prowizorycznych warunkach, bez dostępu do najbardziej podstawowych usług (FREUND, 2004: 153).

Kryzys miasta afrykańskiego spowodował pewne zaburzenia w trendach urbanizacyjnych na kontynencie. Przede wszystkim, jak sygnalizowałem wcześniej, zmalała wiejsko-miejska migracja. U progu XXI wieku miasta zasadniczo nadal zwiększały liczbę mieszkańców, głównie jednak za sprawą przyrostu naturalnego. Co interesujące, częstokroć mieliśmy do czynienia nawet z przypadkami „de-urbanizacji" — odpływu ludności miejskiej. Wędrówka z miasta na wieś motywowana jest zazwyczaj wysokimi kosztami życia i bezrobociem w ośrodkach zurbanizowanych. Ważna w tej kwestii okazała się także pandemia AIDS/HIV, która, jak wiadomo, najbardziej doświadczyła ośrodki zurbanizowane (BOCQUIER, 2004: 137). Niekiedy czynnikiem wypychającym ludzi z miasta była sytuacja polityczna, choćby jak w latach dziewięćdziesiątych w Dżubie.

Mieszkaniec miasta afrykańskiego nie zapomina o swoim wiejskim pochodzeniu. Przeciwnie, pielęgnuje wyidealizowany obraz wiejskiego matecznika i, w miarę realnych możliwości, pozostaje z nim w stałym kontakcie. Silna łączność między miastem a wsią to cecha dystynktywna urbanizmu afrykańskiego, zarówno z dnia wczorajszego, jak i dzisiejszego (GUTKIND, 1974; SHORTER, 2001: 35). Realizuje się na różnorodnych płaszczyznach: ekonomii, układów społecznych czy ludyzmu czy tradycji (por. fot. 1—2). Przez lata dla Afrykańczyków miasto było obszarem tylko czasowego zarobkowania, a nie stałego zamieszkania. To właśnie mieszkańcy okolicznych wsi byli najczęściej okresowymi, krótkodystansowymi migrantami domiejskimi (PARKIN, 1975). Większość z nich charakteryzowało się co najmniej podwójną identyfikacją — z wsią oraz miastem, należało do stowarzyszeń o charakterze tradycyjnym, jak i typowo miejskich. Więzy ze społecznością wiejską były także podstawą materialnego wsparcia

(COQUERY-VIDROVITCH, 1988: 298). Dzisiaj są one wciąż istotne, ale jako swego rodzaju strategia życiowa mieszkańca miasta, kompensującego sobie tym samym braki miejskiej ekonomii (POTTS, 2005).

Więzy łączące miasto z wsią skutkują pojawieniem się swoistych wariantów urbanizacyjnych. Od bez mała dwóch dekad w Afryce mamy do czynienia z „pery-urbanizacją" (*peri-urbanization*). Oznacza ona zarówno prowadzenie wiejskiego życia na peryferiach miejskich, eksploatowanie kontaktów wiejsko-miejskich (tzw. peryferyjny ruralizm), jak i *quasi*-wiejską egzystencję w granicach miasta właściwego — tzw. dziki ruralizm (*squatter ruralism*) (SHORTER, 2001: 35).

Miasto dziś

W Afryce na południe od Sahary ponad 40% populacji mieszka w miastach. Wzrost urbanizacyjny utrzymuje się tu na poziomie 3% rocznie (WORLD BANK, 2009). W ostatnich dekadach gospodarka afrykańska przeżywała kryzys, lecz mimo to nic nie wskazuje, by skala domiejskiej migracji miała zdecydowanie ulec zmianie. Wolniej rozrastają się miasta Republiki Południowoafrykańskiej czy Zambii — państw o stosunkowo długich tradycjach urbanizacyjnych. Najwyższy wskaźnik (7%) dotyczy państw o najniższym współczynniku urbanizacji (Tanzania, Mozambik)[15]. Najbardziej zurbanizowane są północ oraz południe kontynentu — 48%. Afryka Zachodnia i Środkowa plasują się w okolicach średniej, a w miastach Afryki Wschodniej mieszka zaledwie 22% mieszkańców miast Afryki. Ale właśnie tu aktualnie procesy urbanizacyjne są najsilniejsze (SIMONE, 2001: 16).

Miasto w ostatnich dekadach przeszło głęboką restrukturyzację. Zasadniczo związane jest to przede wszystkim z rozkładem formalnych struktur miejskich, redukcji ich funkcji oraz wpływu na procesy decyzyjne (SIMONE, 2001: 16). Dokładniej: w latach 1960—1990 miasto zmieniło się w czterech zasadniczych aspektach: rozmiaru, morfologii, czyli organizacji przestrzennej, oraz jakości i dystrybucji usług publicznych, infrastruktury, a także zatrudnienia (UNCHS, 1996: 86). Do niedawna, jak sygnalizowałem, na kontynencie nie było dużych miast. Aktualnie miasta afrykańskie przeżywają

[15] Według danych Banku Światowego (2009) populacja miast sudańskich zwiększa się ponad 5% rocznie, w roku 2008 stanowiła 44% ogółu ludności, podczas gdy w roku 1990 wskaźnik ten wynosił zaledwie 27%.

eksplozję demograficzną. Znakomita większość ośrodków stołecznych ma ponad 1 mln mieszkańców. Bezsprzecznie liderami są Kair (12 mln – 1994), Lagos (10,5 mln – 2002) oraz Kinszasa (6–7 mln – 2002). Populacja miasta afrykańskiego jest zdecydowanie młoda, gdyż dla przeciętnego Afrykańczyka życie kończy się przed pięćdziesiątką. Powód to: AIDS, fatalny poziom higieny, ale także dotychczasowy charakter domiejskiej migracji (od lat pięćdziesiątych XX wieku najliczniej wędrowali do miast ludzie młodzi). Zdecydowana większość mieszkańców to ludzie biedni. Bez mała 44% dochodu wydają na jedzenie, 20% najuboższej ludności kontroluje tylko niespełna 2% PKB. W mieście afrykańskim nadal rośnie zapotrzebowanie na pracę, cztery kąty oraz usługi. Jednocześnie brakuje szkół i szpitali. Występują też trudności infrastrukturalne związane z produkcją czy transportem. Dochodzą do tego problemy natury ekologicznej i sanitarnej. Większość mieszkańców ma nieuregulowany status prawny, zamieszkuje nielegalnie, w prowizorycznej zabudowie, bez dostępu do wody pitnej i kanalizacji. Mimo gwałtownej urbanizacji dostęp do wody czy sanitariów nie poprawił się w miastach od dwudziestu lat. W takich krajach jak Sudan, sytuacja ta uległa nawet pogorszeniu (World Bank, 2002, za: Simone, Abouhani, eds., 2005: 2; World Bank, 2008)[16].

Zmienia się także gospodarka miejska. Praca w dalszym ciągu stanowi przywilej. Brakuje jej zarówno w sektorze oficjalnym, jak i nieformalnym. Wszędzie na kontynencie nadal obserwujemy przejście od zatrudnienia w sektorze formalnym do samozatrudnienia lub też pracy najemnej w sektorze nierejestrowanym – czyli tam, gdzie nie sięga kontrola państwa. W rezultacie, bez względu na stan faktyczny, większość mieszkańców afrykańskiego miasta oficjalnie nie pracuje. Mało tego, praca na etacie nie gwarantuje już przeżycia ani rodzinie, ani często nawet pojedynczej osobie. Tym samym pozycja tradycyjnej „arystokracji miejskiej": robotników wykwalifikowanych oraz funkcjonariuszy publicznych uległa obniżeniu. Keith Hart wiąże to z kryzysem „rządowego kapitalizmu" po zakończeniu zimnej wojny (1992). Neoliberalne reformy inicjowane przez Bank Światowy (w tym w szczególności Programy Dostosowania Strukturalnego, Structural Adjustment Programs, SAPs), przeprowadzone w latach dziewięćdziesiątych powszechnie, niemalże na całym kontynencie, najbardziej uderzyły w kondycję rodziny miejskiej. Koszty tych reform były ogromne ze względu na brak wsparcia ze strony władzy, choćby w kwestii zatrudnienia czy mieszkalnictwa. Zniesienie dopłat do żywności, dewaluacja walutowa, podwyżki podstawowych produktów i usług, z jednoczesnym spadkiem lub za-

[16] W 1990 r. zaledwie 53% mieszkańców posiadało dostęp do podstawowych sanitariów (wydzielonych i sprawnie działających ustępów, umywalni), w 2005 r. wskaźnik ten obniżył się do 50% (World Bank, 2007).

mrożeniem płac w sektorze publicznym, zmarginalizowały całe segmenty miejskiej populacji (TRANBERG HANSEN, VAA, 2004: 10, 11, za: HART, 1992). Wiele rodzin musi łączyć różne sposoby zarabiania pieniędzy, by związać koniec z końcem. Sukces gwarantuje tylko zaangażowanie w pracę jak największej liczby domowników, włącznie z najmłodszymi. Aktualnie ubóstwo miejskie wyróżnia się tu w sposób znamienny na tle biedy na świecie. Dotyka wszystkich miast kontynentu, w szczególności tych największych. Tam bieda jest wszechobecna, choć nie jest tożsama wyłącznie z bezrobociem. Podlega fragmentacji – stanowi element złożonego kompleksu, obejmującego różne grupy społeczne i zawodowe.

Istnieje powszechna zgoda co do tego, że miasto afrykańskie przeżywa kryzys. Polega on na spadku poziomu usług, nieskutecznej strukturze władzy, braku pracy oraz mieszkań, poważnych problemach infrastrukturalnych, biedzie oraz coraz większych dysproporcjach społecznych (TOSTENSTEN, TVEDTEN, VAA, 2001: 9, 10; TRANBERG HANSEN, VAA, 2004: 18, 19). Ośrodek miejski rozrasta się, jednak bez wyraźnych znamion rozwoju. Amobilizm władzy, z jednoczesnym postępującym rozwojem demograficznym, wywołuje napięcia niemalże w każdej sferze życia. Wreszcie, to mozaika kulturowa, każdego dnia zalewana przez legiony migrantów o różnym zapleczu etnicznym czy kulturowym. Przybysze ci starają się wszelkimi możliwymi środkami przetrwać lub poprawić swoje życie. Aktualnie, tacy właśnie ludzie w pełni tworzą przestrzeń miejską i zarządzają nią. Miasto afrykańskie nadal jest swego rodzaju eksperymentem, miejscem kryzysowym, ale też pełnym możliwości.

Dychotomiczna struktura miasta

Zdecydowana większość zabudowy mieszkalnej afrykańskiego miasta zrealizowana jest nielegalnie. W niektórych z nich ponad 90% nowych domów ma nieuregulowany status prawny, a prawie połowa mieszkańców pracuje w sektorze nierejestrowanym. Mało tego, jak informowałem, nawet pracownicy sektora formalnego zmuszeni są do podejmowania dodatkowych zajęć w szarej strefie (TRANBERG HANSEN, VAA, 2004: 7). U progu XXI wieku miasto afrykańskie charakteryzuje się deficytem oficjalnych form zatrudnienia, który generuje całą różnorodność formalnych i nieformalnych praktyk, w takich sferach, jak mieszkalnictwo, zagospodarowanie ziemi, praca czy transport (STREN, HALFANI, 2001: 474). Wiemy już, iż defor-

malizacja jest zjawiskiem powszechnym, dotykającym niemal każdego aspektu życia. W ostatnich latach wiele uwagi poświęcono temu zagadnieniu, zasadniczo starając się odpowiedzieć na pytanie, jak radzi sobie mieszkaniec miasta wobec faktu obniżania się ogólnych standardów życia oraz głębokiego niedorozwoju rynku pracy. Wielu badaczy widzi deformalizację jako kompensację nieudanej urbanizacji – naturalną obronę przed wykluczeniem w wymiarze społecznym, ekonomicznym czy przestrzennym. Inni są zdania, iż Afrykańczyk kompensuje sobie w ten sposób w szczególności mało optymistyczną sytuację życiową. Liberalna gospodarka, choć również odpowiedzialna za złą kondycję miejskiej egzystencji, jednocześnie niesie z sobą ogromne możliwości w sektorze drobnej przedsiębiorczości. Staje się źródłem znaczących, pozytywnych zmian.

Współczesne miasta afrykańskie charakteryzują się dychotomiczną strukturą. Kontaminują się w niej nieustannie dwie równorzędne rzeczywistości: „formalna" i „nieformalna". „Miasto formalne" to oficjalne plany i rozporządzenia, rejestrowana praca zarobkowa, legalna infrastruktura oraz budynki. W innym ujęciu, obejmuje władzę oraz jej przedstawicieli, instytucje prawa, regulacje, poprzez które stara się kontrolować życie miasta. Druga kategoria to „szara strefa" gospodarcza, nierejestrowany przepływ dóbr i usług, nielegalna zabudowa, a także znaczna część funkcjonowania społecznego (Tranberg Hansen, Vaa, 2004: 5). Tak naprawdę zjawisko to odnosi się do każdego aspektu życia mieszkańca miasta, które wymyka się spod kontroli władz. Inicjowane jest przez ludzi i dla ludzi. Stanowi rzeczywistość „alternatywną", mogącą zniwelować szkodliwe rezultaty działań nieudolnej władzy, w warunkach jednoczesnego zaspokojenia podstawowych potrzeb zwykłych ludzi. Praktyki nieformalne nie należą do pogardzanych lub potępianych społecznie (choć nierzadko są oficjalnie zabronione). Rozwijają się na marginesach oficjalnego sytemu ekonomicznego – są jednak z nim ściśle powiązane. Na przykład, mogą być pokłosiem oficjalnych rozporządzeń. Nierzadko się przenikają – obie kategorie interferują, zwłaszcza gdy dotyczą osób wpływowych i czynnych. Tak więc miasto formalne i miasto nieformalne przeplatają się (Tranberg Hansen, Vaa, 2004; Donnan, Wilson, 2007: 122).

Z początku pojęcie „nieformalności" pojawiło się w kontekście ekonomii na określenie działalności ekonomicznej poza oficjalnym, planowanym obiegiem. W tym właśnie sensie użył go jako pierwszy brytyjski antropolog, Keith Hart (1973) w swoich studiach nad Akrą, w Ghanie (Hart, 1973, za: Tranberg Hansen, Vaa, 2004: 10). W latach siedemdziesiątych zaobserwowano, iż mieszkańcy miast (nie tylko afrykańskich) często zatrudnieni byli poza oficjalnym systemem gospodarczym. Innymi słowy: wielu z rzeszy oficjalnie bezrobotnych w rzeczywistości było zawodowo czynnymi. Zjawisko na niwie ekonomii przybiera różne postacie, od „dorabiania"

przez urzędników cywilnych, po drobnych przedsiębiorców. Zjawisko to stało się szczególnie widoczne w kontekście gwałtownej migracji do miast zaraz po dekolonizacji (BANGASSER, 2000: 9). Reakcja władz oraz instytucji międzynarodowych jest różna – zasadniczo sytuację tę pozostawiono bez wsparcia, traktowano jako przejściową, bez większego znaczenia dla makroekonomii. „Współczesna dziura zatrudnienia" (*modern jobs gap*) zamiast się zmniejszać, zwiększała się. Zauważono jednak wreszcie znaczenie tego zjawiska dla ogólnego rozwoju ekonomicznego. Skrajnym tego przykładem stała się Uganda, gdzie „druga gospodarka" wytworzyła w roku 1981 2/3 PKB. Co więcej, okazało się, iż tego typu działalność była prospołeczna: wzmacniała ludzką współpracę lub poprawiała pozycję grup tradycyjnie zmarginalizowanych (np. kobiet) (ILIFFE, 2005: 264). Okazało się także, iż gospodarka nieformalna stała się kuźnią przedsiębiorczości. Ostatecznie pojęcie nieformalnej ekonomii wkroczyło do paradygmatu rozwoju, choć jednocześnie nie przestaje się podkreślać jego negatywnych konsekwencji dla ogólnych standardów pracy. Od początku zjawisko to było mało precyzyjne. Z upływem czasu jeszcze trudniej się nim zajmować. Nie ma jednak wątpliwości, że istnieje i stanowi witalną siłę krajów rozwijających się. Przykładem koegzystencji formalnych i nieformalnych struktur jest miasto Dżuba, które za sprawą tych czynników i swego położenia stało się miastem pogranicza.

Dżuba na pograniczu politycznym i kulturowym Koncepcja pogranicza afrykańskiego

Problematyka pogranicza nie należy do szczególnie nowych w nauce. Na gruncie etnologii w drugiej połowie XIX wieku zajmował się tym zagadnieniem niemiecki dyfuzjonista Friedrich Ratzel (LABUDA, 1971, za: STASZCZAK, red., 1978: 18, 19). Pogranicza opisywano w różnych kontekstach, używając nieraz skrajnie odmiennych perspektyw teoretycznych. Niektórzy antropologowie interesowali się pograniczami społecznymi, konstytuującymi więzi społeczne czy poczucie kolektywnej jedności, inni – pograniczami kulturowymi, które wyznaczają znaczeniowo odmienne systemy, jeszcze inni ujmowali je jako swoiste zjawiska w świecie geopolityki (WILSON, DONNAN, 2007). Postrzegano je inaczej niż obecnie. Dla dyfuzjonistów interesujące było, jak poszczególne idee pokonywały kulturowe barie-

ry i przenikały z jednego systemu do drugiego. Dla funkcjonalistów natomiast były to punkty skrajne, umożliwiające nakreślenie ram badanych społeczeństw. Interesowano się nie tyle granicą, ile praktykami, wierzeniami czy instytucjami, które mieściły się w jej konturach. Wierzono, iż zróżnicowanie kulturowe da się do pewnego stopnia wyjaśnić izolacją geograficzną czy społeczną. Na podstawie tego paradygmatu powstało wiele monografii społeczeństw plemiennych. Niektóre z nich zalicza się dziś do klasyki dyscypliny (jak w przypadku zachodnioafrykańskich Tallensów, pióra Meyera Fortesa). Z czasem nastąpiła zmiana kierunku badań: od zainteresowania tym, co towarzyszy granicy, po granicę jako taką (WILSON, DONNAN, 2007: 40, 41).

Na początku lat dziewięćdziesiątych nastąpił powrót do problematyki pogranicza w kontekście nowych zjawisk oraz nowych modeli interpretacyjnych (WILSON, DONNAN, 2007: 24, 25). Pod kątem tych inspiracji teoretycznych w nauce ponownie popularna stała się dialektyczna kategoria „przestrzeni". Analityczne relacje między wyobrażeniami ludzi na temat przestrzeni a panującymi warunkami ekonomicznymi i politycznymi stanowią jądro zainteresowań współczesnych antropologów (WILSON, DONNAN, 2007). Na gruncie afrykanistyki okazało się to szczególnie inspirujące. Wśród antropologów, socjologów, historyków czy geografów owo pojęcie wykorzystywane bywa jako czynnik wyjaśniający niemalże każdą dziedzinę kultury (HOWARD, SHAIN, 2005). Nie bez przyczyny bowiem na kontynencie afrykańskim obserwujemy szczególny wzrost mobilności przestrzennej zamieszkujących go ludzi. Wpływają na to różnorakie czynniki, w szczególności jednak procesy globalizacji oraz konflikty zbrojne. W Afryce dokonuje się proces deterytorializacji, obejmujący: migracje, globalizację (transnarodowy przepływ dóbr oraz ludzi), subnacjonalizację, oraz proces reterytorializacji, którego wyrazem jest powstawanie mikroregionów czy wyodrębnianie się pograniczy. W procesach tych biorą udział różnorodni „aktorzy": miejscowi przedsiębiorcy, warlordowie, pracownicy pomocowi, międzynarodowe korporacje, elity polityczne i wielu innych. W efekcie tworzy się nowy ład przestrzenny kontynentu, a jednym z jego składników jest wyodrębnianie się pograniczy (COHEN, 1997; HOWARD, SHAIN, 2005).

Początki współczesnych studiów nad pograniczami (czyli kompleksowych analiz tego zagadnienia w ujęciu interdyscyplinarnym) wiązać należy z badawczym środowiskiem północnoamerykańskim, ukierunkowanym na problem pogranicza meksykańskiego. Pierwsze prace na ten temat pojawiają się w latach dwudziestych ubiegłego stulecia[17]. W latach osiemdziesiątych, wraz ze wzrostem znaczenia ekonomii politycznej, nielegalnej imigracji oraz stosunków międzynarodowych, granica meksykańska znalazła

[17] Do pionierskich zaliczyć należy pracę: BOLTON, 1921.

się w badawczym centrum. Dzięki temu, jak dotąd, jest to najlepiej opracowane pogranicze w nauce światowej (COPLAN, 2010: 79, 80). W latach dziewięćdziesiątych wraz z upadkiem „żelaznej kurtyny" oraz gwałtownym rozszerzaniem się Unii Europejskiej, problematyka ta zdobyła stałe zainteresowanie na Starym Kontynencie. Pod koniec XX wieku zmienił się radykalnie krajobraz geopolityczny Europy: stare granice straciły na znaczeniu – w ich miejsce pojawiły się jednak nowe. Jednocześnie żywiołowa globalizacja, intensyfikująca transnarodowe kontakty, uczyniła granice – ich przekraczanie czy kwestię tożsamości – zagadnieniem szczególnie interesującym uczonych (WILSON, DONNAN, 2007: 17; COPLAN, 2010: 9; PAASI, 2005: 17–33).

We współczesnych rozważaniach o pograniczach Afryka początkowo miała znaczenie marginalne. Jej pogranicza uważano za mało „ukształtowane" czy „nietypowe". Z czasem nastąpiła zmiana tego poglądu. Zauważono także, iż nie wszystkie pogranicza afrykańskie są tworami całkowicie arbitralnymi, sztucznymi. Co równie ważne, uważano je za nieporównywalne z szerszym, globalnie ujętym kontekstem. Podobnie jak w przypadku innych kontynentów, teoria pogranicza jest jednym ze sposobów przestrzennego ujęcia kultury afrykańskiej. We współczesnej afrykanistyce jest to temat szczególnie chętnie podejmowany.

Pogranicze można rozumieć i ujmować na wiele sposobów. W języku polskim (jak w wielu innych językach) pojęcie „pogranicze" łączy się z granicą. Granica wyznacza linię podziału, natomiast pogranicze (kresy, rubieże) określa obszar (strefę) w pobliżu granic. Granica jest linearna – pogranicze zaś strefowe. Pogranicze nie ma też wyraźnych konturów, charakteryzują je liczne obszary przejściowe (STASZCZAK, red., 1978: 15, 16). Granica w pewnym sensie jest więc zaprzeczeniem pogranicza. Nie można, po prostu, oddzielić jednej kultury od drugiej. Konieczny jest pomost, przestrzeń przejściowa, która łączy dwa światy. W tym sensie granicę można określać porządkiem stanowionym, pogranicze zaś – naturalnym (KURCZEWSKA, 2005; SZYFER, 2005: 53, 54). W rzeczywistości, zakres znaczeniowy tych pojęć jest o wiele większy (dość wspomnieć, iż kłopoty terminologiczne są stałą bolączką krajowych studiów nad pograniczami – problemów nastręcza już choćby kwestia przekładu podstawowych pojęć z literatury anglosaskiej, jak: *boundary*, *frontier* czy *border*).

Pogranicza afrykańskie wczoraj i dziś

Współcześnie istniejące pogranicza afrykańskie powstały zazwyczaj w czasach kolonialnych, w okresie kilkunastu lat po konferencji berliń-

skiej (1885). Wtedy to, na drodze porozumień dyplomatycznych lub faktów dokonanych, ustalono większość obecnych granic i pograniczy. Do niedawna wśród afrykanistów przeważał pogląd, iż „stara Afryka" nie posiadała wyraźnych „granic wewnętrznych", że ważniejsza była władza nad ludźmi niż nad przestrzenią. Uzasadniano to tezą o znacznej mobilności geograficznej społeczeństw Afryki przedkolonialnej. Gdy porzucano ziemię, terytorium i jego granice nie miały takiego znaczenia, jak dominacja nad potencjałem ludzkim. Mobilność przestrzenna, pozostawanie „w nieustannym ruchu" to jedne z bardziej znaczących elementów życia społecznego i historii Afryki (ADEPOJU, 1995: 89). Nie oznaczają jednak braku zainteresowania Afrykańczyków ziemią. W Afryce przedkolonialnej – tak jak wszędzie na świecie – granice i pogranicza jednak istniały. Świadczyć o tym mogą znane nam przekazy tradycji ustnej Afrykańczyków. Dowiadujemy się z nich, iż w dawnej Afryce przywiązywano jednak znaczną wagę do terytorium. Przekazy ustne informują o miejscach formowania się rodów. O tym, jak niezamieszkały obszar został „ucywilizowany" czy skąd wywodzą się poszczególne rodowe lub plemienne totemy (HOWARD i SHAIN, 2005: 4). Niedostateczna wiedza na ten temat wynika z braku należytego zainteresowania afrykanistów tymi zjawiskami, niesprawiedliwego redukowania badań do problematyki kolonialnych i postkolonialnych struktur politycznych. Przełomem stała się tu praca amerykańskiego antropologa Igora KOPYTOFFA *The African Frontier* z 1987 roku. Bardzo istotne w tej dziedzinie jest także studium: NUGENT, AISWAJU (eds.) (1996) *African Boundries: Barriers, Conduits and Opportunities* (niestety znane mi tylko z cytatów).

W przedkolonialnej Afryce ukształtowały się wszelkie odmiany pogranicza. Rozległe strefy Sahelu oraz sawanny między Atlantykiem a Morzem Czerwonym („Sudan" w szerszym rozumieniu, dawny Bilad as Sudan) – to, jak informowałem, od zamierzchłej przeszłości pogranicze cywilizacyjne, gdzie stykają się „Biała" i „Czarna" Afryka. Na kontynencie istniały także pogranicza będące w istocie granicami międzypaństwowymi (politycznymi). Niestety, nadal wiemy o nich niewiele. Za sprawą intensywnych prac archeologicznych, terenem stosunkowo dobrze znanym jest dolina środkowego Nilu. Tam, w średniowieczu, rozwijały się chrześcijańskie królestwa (Nobadia, Makuria, Alodia). Ich granice znajdowały się najprawdopodobniej ogólnie na skalistych progach rzecznych – tzw. kataraktach. Wyznaczały one ciągnące się nieraz na znacznej długości „bezludne" obszary buforowe. Katarakty – to również naturalne bariery hamujące migrację intruzów. Z reguły wyznaczono tam granice, a pomiędzy nimi powstawały i rozwijały się państwa (ADAMS, 1977). W przeszłości, nad środkowym Nilem, katarakty pełniły nie tylko funkcję pograniczy politycznych, ale też kulturowych, powodując tworzenie się mikroregionów. W rezultacie, jak

zauważył angielski historyk W.Y. ADAMS (1977), powinniśmy mówić nie o jednej Nubii, ale o pięciu.

Wykształcenie się pogranicza może wynikać z ekologicznych właściwości terenów, może wpisywać się w naturalny krajobraz czy geografię osadnictwa (rzekę, bagno, łańcuch górski czy teren peryferyjny, bezludny, niedostępny) — nabierając w ten sposób realnego, „naturalnego" charakteru. Dla mieszkańców Północnego Sudanu taką naturalną granicą jest po dziś dzień Nil. W sposób fizyczny i symboliczny wyznacza ramy mikrokosmosu mieszkających tam ludzi[18].

Pogranicze nie tylko dzieli, ale też łączy. Dla Afryki przedkolonialnej właśnie ta cecha wydaje się bardzo charakterystyczna. W przeszłości pogranicze afrykańskie było bardziej obszarem otwartym, naturalnie sprzyjającym migracjom i kontaktom międzyludzkim. Wybitny amerykański antropolog, Igor KOPYTOFF (1987), pisząc o „wewnętrznym pograniczu afrykańskim" (*the internal African frontier*), wyeksponował właśnie ten fakt. Uważał, że była to raczej strefa interakcji, aniżeli wyraźnie zarysowana linia podziału, dzieląca społeczności czy organizmy polityczne. Stanowiła obszar przejściowy, gdzie wędrowały i kontaktowały się ze sobą różnorodne grupy ludzkie, a etniczność podlegała ciągłej zmianie, była dynamiczna. Tam też tworzyły się nowe („lokalne") tożsamości, które identyfikowały się niezwykle trudno z rozpoznawalnymi grupami etnicznymi.

Bez wątpienia jednym z takich obszarów było w przeszłości pogranicze południowosudańskie — geograficzny trójkąt w granicach dzisiejszego Sudanu Południowego, Konga (DRK), Ugandy i Kenii. Zamieszkiwały go zróżnicowane kulturowo społeczności. Dodatkowo — ze względów ekologicznych, czyli braku naturalnych barier, nader często był terenem migracji przebiegających zazwyczaj z północy na południe. Jego struktura etniczna należała do szczególnie dynamicznych, krzyżowały się tu bowiem nieustannie elementy różnych genetycznie kultur. Podobny charakter miał zachodnioafrykański mikroregion Mopti-Ouahigouja, na pograniczu Mali i Burkina Faso. Ze względu na potencjał agrarno-pasterski tego obszaru, był on obiektem ciągłych migracji ludów z Mali (Sarakole, Songhai, Dogon) — oraz z Burkina Faso (Mossi, Senoufo, Bobo, Minianka) (TREMOLIERES, 2007: 9).

Pogranicza, ze względu na swój „przelotowy" charakter (miejsce przenikania się grup etnicznych i kultur), a niekiedy także naturalne walory ekonomiczne, były obszarami kształtowania się państw afrykańskich. I tak: mikroregion Mopti-Ouahigouja w Afryce Zachodniej był kolebką królestw bambaryjskich Ségou oraz Kaarta czy też teokratycznego państwa (fulańskiego) Peul (TREMOLIERES, 2007: 9). Podobnie nad środkowym Nilem, naj-

[18] Więcej na ten temat zob.: KURCZ, 2007a: 169–181.

prawdopodobniej kolebką państwa makuryckiego – najpotężniejszego w Nubii średniowiecznej – był region IV Katarakty[19]. Jako teren peryferyjny i niedostępny, doskonale nadawał się na „schronienie" dla ludów wypieranych przez migracje lub też przeciwnie – dla tych, które próbowały się dopiero osiedlić na tym obszarze. Wówczas, w warunkach izolacji, mogło dojść do wykształcenia się nowej kultury lub jednostki etnicznej[20].

W czasach kolonialnych wiele afrykańskich pograniczy uległo polityzacji, stając się bytami międzypaństwowymi, a w rezultacie nowymi kompleksami kulturowymi. Przedzielenie tych obszarów granicami politycznymi doprowadziło do przeobrażeń układów społecznych i etnicznych. Stało się źródłem podziałów (zgodnie z kryterium etniczności, później obywatelstwa), ale także intensyfikacji współpracy, zacieśnienia więzów w poprzek formalnie istniejących granic.

W tym okresie wykrystalizowały się także pogranicza nowe – arbitralne, kreślone nierzadko od przysłowiowej linijki, służące wytyczeniu strefy wpływów europejskich na kontynencie pod kątem sprawnego zarządzania nimi w ramach poszczególnych makroregionów (Protektorat Ugandy, Angielsko-Egipski Sudan). W sumie powołano do życia 30 kolonii i protektoratów. Trzeba w tym miejscu jednak zaznaczyć, iż nie wszystkie granice były tworami całkowicie sztucznymi. Kolonizatorom zależało na legitymizacji władzy. Podobnie z granicami: szukano trwałych i jak najszerzej akceptowanych rozwiązań. Michel Ben Arrous obliczył, iż ponad 40% granic wytyczono w okresie przedkolonialnym (ARROUS, 1996, za: COPLAN, 2010).

Wytyczając granice europejskich posiadłości w Afryce, odwoływano się do miejscowej geografii osadniczej lub warunków ekologicznych. Nierzadko swego rodzaju reużyciu ulegały dawne etniczne i polityczne pogranicza. Ustalano je także na obszarach „bezludnych", niedostępnych czy ekonomicznie bezwartościowych – w owym czasie peryferyjnych z perspektywy kolonizatorów lub też bardziej metropolitarnych ośrodków (KOPYTOFF, 1987).

Niepodległe państwa afrykańskie zasadniczo zaakceptowały granice kolonialne. Paradoksalnie, kraje afrykańskie już na progu niepodległości silnie utożsamiły się ze swymi granicami, choć nie przeszkodziło to w podkreślaniu ich „nienaturalności". Upatrywano w tym powodzenia procesu narodowotwórczego czy detrybalizacji społeczeństwa. Dzięki paszportom, pozwoleniom czy skomplikowanym procedurom, państwo demonstrowało

[19] Informacja uzyskana od dr. Marcina Wiewióry.

[20] W pewnym sensie los tego regionu został przypieczętowany na początku XXI w., wraz z utworzeniem na tym odcinku Nilu gigantycznego jeziora zaporowego (docelowo ma przewyższać powierzchnią Jezioro Nasera z Nubii Egipskiej). Wydarzenie to można także rozpatrywać jako jedną ze strategii dominacji współczesnego państwa afrykańskiego na swoich peryferiach.

swoją siłę i w praktyce egzekwowało obywatelstwo – przynależność człowieka do konkretnego bytu politycznego (KOPYTOFF, 1987; MERKX, 2000: 2; COHEN, 1997). W rzeczywistości kontrola państwa nad jego pograniczami była iluzoryczna i niewystarczająca (ADEPUJU, 1995: 93). Mało tego, centralistyczna polityka niepodległych krajów afrykańskich – promowanie rozwoju obszarów centralnych, zwłaszcza stołecznych miast – doprowadziło do ogromnych dysproporcji. W przypadku pogranicza stało się to główną przyczyną ich marginalizacji i jednocześnie autonomizacji. Państwo afrykańskie nie tyle nie chciało skutecznego zarządzania swoimi pograniczami, co okazało się niezdolne do tego. „Upadek państwa", charakterystyczny dla większości krajów kontynentu, spowodował, iż geograficzne peryferie nie były zarządzane z centrum, lecz pozostawione samym sobie. Powszechnie na pograniczach wytworzyła się więc swego rodzaju próżnia, która stworzyła pole do różnorodnych eksperymentów społecznych i politycznych. Ich autorami stali się mieszkańcy obszarów przygranicznych.

WILSON i DONNAN (2007) zauważyli, że tożsamość niektórych pograniczy afrykańskich kształtowana jest pod wpływem restrykcyjności i opresyjności państwa. Gdy państwo prowadzi ambiwalentną politykę względem swoich peryferii, nierzadko rodzi ona przemoc i jest źródłem dodatkowej marginalizacji tych obszarów. We współczesnej Afryce obserwujemy zazwyczaj konflikty wewnętrzne. Naprzeciw siebie stają: państwo oraz społeczność z peryferii, która występuje zbrojnie przeciwko marginalizacji (Darfur, Ogaden, Kiwu, rebelia Tuaregów w północnym Mali i Nigrze)[21]. Konflikty te cechuje nadspodziewana żywotność. Za taki stan odpowiada chroniczna nieudolność państwa afrykańskiego w kontrolowaniu swoich kresów. Jednym z przykładów jest tu pogranicze południowosudańskie. W ostatnich dekadach ten zakątek Afryki był areną nieustannych konfliktów pomiędzy państwem a zrewoltowaną zbiorowością lokalną. Należy tu podkreślić, że źródłem przemocy nie stało się wyłącznie centrum polityczne, ale także różnego rodzaju partyzantki, operujące na rubieżach krajów afrykańskich. Pogranicze afrykańskie jest bowiem nie tylko dochodowym „transgranicznym kapitalizmem", ale także swego rodzaju refugium dla różnego rodzaju organizacji zbrojnych. Dość wspomnieć, iż trójstyk Konga, Ugandy i Sudanu jest aktualnie miejscem działalności jednej z najbrutalniejszych i bardziej tajemniczych partyzantek afrykańskich: Armii Oporu Pana (Lord Resistance Army, LRA). Z pozoru wydawać by się mogło, że formacja ta nie ma racji bytu. Nie ma też przynajmniej obecnie formalnego wsparcia z zewnątrz. Tli się jednak nadal, prowadząc wojnę totalną, wymierzoną, zarówno przeciwko okolicznym państwom afrykań-

[21] Jednakże konflikty graniczne o charakterze międzypaństwowym, jak w przypadku wojny erytrejsko-etiopskiej, są raczej nietypowe dla współczesnej Afryki (MERKX, 2000: 4).

skim (Sudanowi Południowemu, Ugandzie), jak i zwykłym mieszkańcom obszarów przygranicznych. Jak na razie, żadne z okolicznych państw nie było w stanie rozprawić się ostatecznie z tą wywrotową i terrorystyczną zarazem formacją zbrojną. Co ciekawe, nie ma ona podbudowy w jakiejkolwiek wyraźnej idei politycznej czy religijnej. Tylko nieznacznie odwołuje się do mesjanizmu chrześcijańskiego i islamskiego, a w wymiarze politycznym dąży ogólnikowo do przejęcia władzy w Ugandzie. Ta, wydawałoby się, tajemnicza organizacja jest, moim zdaniem, jednym z przejawów swoistości pogranicza Afryki. To przykład procesu tworzenia się „małych tożsamości" — w tym wypadku ludzi żyjących na styku różnych bytów państwowych, w swoistej próżni, których spoiwem jest poczucie krzywdy i wykluczenia. Są to prawdziwi mieszkańcy tego pogranicza (tzw. *border-landers*). Zjawisko partyzantek afrykańskich winno stać się przedmiotem pogłębionych studiów, zwłaszcza w kontekście kategorii pograniczności.

Granice i pogranicza łączą się z przemocą, nie tylko z powodu władzy państwowej, ale także złożonej semantyki tych miejsc. Znajdujący się tam ludzie ulegają metamorfozie — reprezentują nie tyle siebie, ile również jednostki etnicznie. W rezultacie przemoc na tym obszarze jest zdehumanizowana. Stanowi działanie skierowane nie do człowieka, ale etnicznego obcego, i ma pod tym względem głęboki, symboliczny charakter. Obszerniej na ten temat, także w kontekście pogranicza afrykańskiego, piszą: DONNAN i WILSON (2007).

Granice — nieuwzględniające podziałów plemiennych czy etnicznych, a odziedziczone po systemie kolonialnym — to znaczący bodziec do wyodrębnia się pograniczy we współczesnej Afryce. W rezultacie, współczesne pogranicza afrykańskie stanowią nierzadko zjawiska rozwinięte (ukształtowane), charakteryzujące się stosunkowo długą historią międzygranicznych kontaktów, łączących ludzi o podobnej kulturze i pochodzeniu.

Ogromne znaczenie dla budowania pozycji pograniczy afrykańskich mają dziś czynniki ekonomiczne. Wraz z upadkiem przemysłu miejskiego oraz ze spadkiem znaczenia upraw towarowych — wymiana handlowa dokonuje się w dużej części właśnie poprzez pogranicza. W sukurs intensywnej transgranicznej ekonomii idą inwestycje zagraniczne: budowane są drogi, powstają zakłady przemysłowe. W rezultacie pogranicza afrykańskie zmieniają swoje oblicze — z obszarów zacofanych i marginalizowanych ekonomicznie stają się centrami wymiany, kołami zamachowymi gospodarek poszczególnych krajów. Dlatego też „gospodarce pogranicza" poświęca się aktualnie sporo uwagi. Dość wspomnieć: Janet MACGAFFEY *Real Economy in Zair* (Londyn 1991), Karine BENNAFFA *Le commerce frontalier en Afrique centrale* (Paryż 2002), Olivier WALTHER *Affaires de patrons* (Berne 2005) — we wszystkich podkreśla się witalność pogranicznej ekonomii. Jak dotąd bra-

kuje jednak syntetycznych opracowań tego arcyważnego tematu, jego charakterystyki i powiązania go z analogicznymi problemami w innych częściach ekumeny. A przecież dysponujemy obecnie wieloma opracowaniami terenowymi z różnych części Afryki.

W okresie postkolonialnym pogranicza afrykańskie stanowiły nadal przede wszystkim „handlowe i przelotowe korytarze" (*traffic and passage corridors*) (TREMOLIERES, 2007: 8). Pograniczność łączy się tam z przestrzenną mobilnością. Ta z kolei, w dzisiejszych czasach, okazuje się z reguły niezwykle dochodowa (WILSON, DONNAN, 2007). Takie działania, jak szmugiel czy migracja zarobkowa, okazują się szczególnie opłacalne. Są w stanie zrekompensować ludziom kryzysy humanitarne czy fakt oddalenia od centrum. Pogranicze — to obszar peryferyjny i zmarginalizowany. Jednocześnie jest jednak także wolny, nie do końca kontrolowany — a zatem i doskonały dla rozwoju gospodarczego, drobnej przedsiębiorczości. W Afryce obszary te stały się kuźniami nieformalnej gospodarki — afrykańskiej szarej strefy. WILSON i DONNAN (2007) piszą w tym kontekście o „gospodarce wywrotowej" — czyli o dochodowej działalności handlowej poza formalną kontrolą państwa. Szmugiel, prostytucja czy nierejestrowany przepływ pracowników — to stałe elementy rzeczywistości każdej granicy międzypaństwowej, które okazują się szczególnie dochodowe. Już u progu okresu niepodległości Afryki powszechne na kontynencie stały się periodyczne migracje zarobkowe. Zjawisko to, choć wciąż mało znane (w nowożytnej historii Afryki zajmowano się przede wszystkim migracją domiejską), jest udokumentowane w wielu krajach afrykańskich (pogranicze Beninu i Nigerii czy Togo i Ghany) (ADEPUJU, 1995: 93). Ważne w tym względzie okazały się także wspólne tradycje kolonialne, podobne dzieje polityczne i gospodarcze całych regionów. Okres kolonialny sprawił, że wiele obszarów zostało zespolonych trwale w większe kulturowe całości (frankofońska Afryka Zachodnia czy anglosaska Afryka Wschodnia). Fakt ten w okresie postkolonialnym jest znaczącym bodźcem wyodrębniania się obszarów pogranicznych.

Pogranicze południowosudańskie

Bez wątpienia obszarem o bardzo starych tradycjach pogranicza jest południowosudańska Ekwatoria — najbardziej na południe wysunięty kraniec Sudanu. Od niepamiętnych czasów dla ludności z Północy (białej, zorientowanej na kulturę Bliskiego Wschodu) był to obszar o wyraźnych cechach pogranicza. Z jednej strony wyznaczał ogólnie granice z Czarną

Afryką, z drugiej jawił się jako: krańcowo peryferyjny — niedostępny, nieznany, złowrogi, ukształtowany przez czynniki ekologiczne, jak nieprzebrane bagniste rozlewiska rzeczne, tzw. Sudd („przegroda", „zapora"). Cechy te hamowały więc kontakty z Północą, także pod względem kulturowym. W czasach kolonialnych doszły do tego również zaniedbania w infrastrukturze regionu. Podobnie i dziś jej stan pozostawia wiele do życzenia. Drogi na północ są niebezpieczne i tylko okresowo przejezdne (por. fot. 3). Transport rzeczny — tradycyjnie najpewniejszy — po wojnie nie został, jak na razie, w pełni reaktywowany (por. fot. 4). Właściwie jedynym regularnym środkiem komunikacji z wnętrzem Sudanu jest samolot. Na taką formę przemieszczania się jednak pozwolić sobie mogą tylko nieliczni. Zresztą nawet i ten środek transportu, jak się miałem okazję przekonać, zawodzi w porze deszczowej. Do dziś więc niedorozwój komunikacyjny regionu wpływa na kontakty między obydwiema częściami kraju, skazując Południe na łączność raczej z zagranicą, a w rezultacie — na autonomizację polityczną i ekonomiczną. Podczas gdy od północy region ten jest przez większą część roku niedostępny, od południa otwiera się naturalnie (poprzez rozległe, płaskie połacie sawanny między Jeziorem Wiktoii a basenem Konga) na interior afrykański (por. fot. 5). Dokładniej, tworzy geograficzny trójkąt w granicach dzisiejszego Sudanu Południowego, Konga (DRK), Ugandy i Kenii. Zarówno kiedyś, jak i dziś, zamieszkują go zróżnicowane kulturowo społeczności. Dodatkowo — znów ze względów ekologicznych (braku naturalnych barier) — nader często był terenem migracji przebiegających zazwyczaj z północy na południe. Jego struktura etniczna należała do szczególnie dynamicznych; krzyżowały się tu bowiem nieustannie elementy różnorodnych genetycznie kultur.

W okresie kolonialnym pogranicze to uległo polityzacji. Granice, arbitralnie ustalone na początku XX wieku przez władze Brytyjskiego Protektoratu Ugandy oraz Angielsko-Egipskiego Sudanu, sztucznie podzieliły miejscowe społeczności, jak Aczoli czy Madi (COLLINS, 1962, za: MERKX, 2000: 8). Etniczne i handlowe więzi między nimi nie zanikły jednak, lecz rozwijały się pod wpływem nowych czynników (np. restrykcyjnej polityki kolonialnej). W okresie postkolonialnym były to fale migracji, generowane zarówno politycznymi i zbrojnymi zawieruchami, jak i koniunkturą ekonomiczną. Już w latach pięćdziesiątych Sudańczycy masowo migrowali do pracy w ugandyjskim przemyśle bawełnianym. Doświadczenia te okazały się wkrótce bezcenne, gdy wyruszyli do tego kraju ponownie. Tym razem już jednak jako uchodźcy (MERKX, 2000: 10). Niebawem ci sami uciekinierzy musieli udzielić gościny, gdyż na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych Sudan stał się schronieniem dla Ugandyjczyków. Uciekali oni z kraju na skutek niepokojów po upadku Idi Amina („wojsko Amina" rekrutowało się głównie z takich grup etnicznych, jak: Alur, Lugbara,

Kakua i Madi — po zmianie sytuacji politycznej w 1979 roku (upadkiem reżimu Amina) salwowali się ucieczką do Sudanu Południowego) (MERKX, 2000: 11). W latach osiemdziesiątych sytuacja znów się odwróciła. Sudańczycy masowo szukali schronienia w pobliskiej Ugandzie, na skutek wybuchu w 1983 roku kolejnej wojny domowej na południu Sudanu.

Tradycyjnie pogranicza afrykańskie zajmowały społeczności wędrowne (Fulanie w Afryce Zachodniej, Tuaregowie na Saharze i w strefie Sahelu, Bedża w Egipcie, Sudanie i Erytrei, Somalowie w Rogu Afryki, Masajowie w Kenii i Tanzanii czy Hererowie w Namibii i Botswanie). W ostatnim pięćdziesięcioleciu na tych obszarach charakterystyczni stali się różnego rodzaju uciekinierzy, przede wszystkim uchodźcy i wewnętrznie przesiedleni. Z powodów bezpieczeństwa koszarowani byli najczęściej w pobliżu granic państwowych. Zjawisko uchodźstwa nierozerwalnie związane jest dziś w Afryce z pojęciem pogranicza. Obszar ten w ostatnich dekadach stawał się nader często areną konfliktów zbrojnych oraz kryzysów humanitarnych.

Tożsamości pogranicza afrykańskiego poświęcono niemało uwagi (WILSON, DONNAN, 2007; COHEN, 1997; NUGENT, ASIWAJU, eds., 1996; MILES 1998 i inni). Badaczy interesuje przede wszystkim kwestia tożsamości etnicznej i życia więcej niż w jednym organizmie politycznym (np. ASIWAJU, 1985). Mało, jak dotąd, uwagi poświęcono swoistej etniczności kształtującej się na obszarze przygranicznym. Swoistość pogranicza związana jest w dużej mierze z faktem, że intensyfikuje ona relacje międzyludzkie, a te z kolei wpływają na kształtowanie się nowych, kompleksowych (wieloetnicznych) identyfikacji. Innymi słowy, jak już pisałem, pogranicze dzieli i zarazem łączy zamieszkującą je wspólnotę. W pracach na ten temat podkreśla się także niezwykłą dynamikę identyfikacji na obszarze pogranicza. Igor KOPYTOFF w słynnej pracy *The African Frontier* (1987) pisał, że wiele społeczeństw afrykańskich nie odwołuje się do etniczności czy plemienności — inaczej aniżeli widziała to większość kolonizatorów i wczesnych etnografów. W ich miejsce pojawia się aktualnie „grupa lokalna" czy „pogranicze", gdzie tożsamość nie jest czymś statycznym — podlega bowiem nieustannym przemianom, w zależności od koniunktury i czynników zewnętrznych. Mało tego, za sprawą konfliktów i migracji wiele społeczności uległo swoistej deterytorializacji, żyje w rozproszeniu, w diasporze — nie przeszkadza im to jednak w poczuciu kolektywnej jedności (COHEN, 1997).

Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia na pograniczu południowosudańskim (Ekwatoria). Na skutek doświadczeń historycznych tożsamość mieszkańca tego obszaru jest dynamiczna i zmienna. Polega na identyfikowaniu się zarówno z losem uchodźcy, jak i udzielającego gościny. Spotkać się tu można z tzw. tożsamością kontekstową, zwaną też wielokrotną lub sytuacyjną, polegającą na identyfikowaniu się z różnymi grupami (etnicz-

nymi, narodowymi czy religijnymi) w zależności od sytuacji. Migracje ludności tego regionu przez formalnie istniejące granice przyczyniły się do ukształtowania heterogenicznej kultury współczesnej miejscowych społeczeństw i ich poczucia „wielopaństwowej" przynależności. Ludzie ci nabyli umiejętność życia na styku różnych bytów państwowych, wędrując z kraju do kraju w zależności od koniunktury (ALLEN, TURTON, 1996: 5–9). Mieszkaniec pogranicza południowosudańskiego pod wieloma względami koresponduje z koncepcją Roberta Parka, „człowieka pogranicza" (*marginal man*) – wspomnianą już we wstępie. W przeciwieństwie do koncepcji Parka, „migrant uchodźca" z pogranicza Sudanu Południowego rzadko kiedy pragnie zerwać ze swoją przeszłością, i w ten sposób znaleźć akceptację i należny status w społeczeństwie. Przeciwnie, włączył ją do swojej nowej, synkretycznej tożsamości. Tę stara się wykorzystywać do budowania poczucia kolektywnej jedności lub też do poprawiania swojej pozycji materialnej. Nie jest do końca akceptowany w „społeczeństwie narodowym". Doświadczenie, które zdobył, czyni jednak z niego osobę zaradną życiowo i kreatywną. Taka sytuacja nie wywołuje więc w nim poczucia osamotnienia czy wyobcowania i zasadniczo odróżnia go od „człowieka pogranicza" opisanego przez Parka.

Dżuba i jej otoczenie

Dżuba to miasto, które leży w Sudanie Południowym nad Nilem Białym – lokalnie nazywanym z arabskiego „Górskim" (Bahr el Dżebel), między 4. a 5. stopniem szerokości geograficznej północnej. Usytuowana jest na lewym brzegu, łagodnie opadającym do rzeki (por. fot. 6). Do krajobrazu naturalnego miasta należą stosy owalnych, nierzadko monstrualnych rozmiarów kamieni. (Niektóre z nich mają nazwy, a w przeszłości były obiektami kultu). Ich zabarwienie jest charakterystyczne – w żelazistym kolorze[22]. Miejscami zakłócają one ciąg miejskiej zabudowy, wpływając na siatkę ulic czy rozplanowanie domostw. Dżuba znajduje się ponad 1 200 km od Chartumu (stolicy Sudanu). Około 200 km dzieli ją od granicy z Ugandą (HILL, 1981: 71). Od czasów kolonialnych obszar ten nazywany jest Ekwatorią, stanowi najbardziej na południe wysunięty

[22] Ze względu na tak charakterystyczne skaliste podłoże teren nazywa się czasem „Płaskowyżem Żelaznym" (SKURATOWICZ, 1965: 12).

zakątek Sudanu[23]. Miasto leży na równinnym obszarze porośniętym bujną, trawiastą roślinnością, sporadycznie urozmaiconą tylko niewielkimi grupami drzew i krzewów. W odniesieniu do miejscowej szaty roślinnej adekwatny wydaje się termin „busz", czyli gęste, najczęściej kolczaste, jednowarstwowe zarośla lub niskie lasy typowe dla klimatu podrównikowego (PLIT, 1996: 18) (por. fot. 7). W wypadku Dżuby ten raczej monotonny krajobraz zakłóca dominujący z oddali, malowniczy, niewielki masyw górski: Dżaral Marata. Klimat podrównikowy charakteryzuje się dużą ilością opadów. Pora deszczowa trwa tutaj przez większą część roku. Największa wilgotność w tym rejonie przypada na lipiec i sierpień, najniższa na grudzień i styczeń. Roczna ilość opadów przekracza 700 mm (SKURATOWICZ, 1965: 160; PLIT, 1996: 34). Dzięki naturze (w tym także Nilowi) wody tutaj nie brakuje. Innymi słowy: jest jej raczej za dużo niż za mało. Woda bowiem niesie z sobą także i zagrożenie, stając się czasem powodem katastrofalnych powodzi. Jednak bagnista ziemia idealnie nadaje się pod uprawę, nawet w znacznej odległości od rzeki. Toteż w mieście od jego powstania uprawia się ziemię. Rolnictwo miejskie ma charakter konsumpcyjny; stanowiło (i nadal stanowi) bazę żywieniową miejscowej ekumeny. Nie jest to niczym dziwnym w Afryce. Jak już wspominałem, rolnictwo miejskie to jedna z dystynktywnych cech urbanizmu kontynentu.

Kluczowe dla miasta jest jego położenie na skrzyżowaniu dróg samochodowych. Z jednej strony biegnie szosa do Yei oraz do Mundri i Rumbek, z drugiej do Torit, przez jedyny w okolicy most. Znajduje się tam również przystanek komunikacji rzecznej – kapitalny dla łączności z Północą[24]. Mało tego, niewielka odległość od granicy z Ugandą, Kenią oraz Kongiem czyni z Dżuby ośrodek arcyważny dla kontaktów z zagranicą. Warunki ekologiczne (przede wszystkim rozległe, płaskie połacie sawanny między Jeziorem Wiktorii a basenem Konga) sprawiają, że łatwiejsze są kontakty z sąsiednimi krajami afrykańskimi aniżeli z interiorem sudańskim. To, jak już wspomniałem, tradycyjny korytarz migracyjny, sztucznie podzielony w czasach kolonialnych granicami. Innymi słowy: obszar ten mimo swojej historii politycznej, pod wieloma względami integralnie związany jest z Afryką Wschodnią. Ma to kapitalne znaczenie dla realiów życia w tym zakątku Sudanu, o czym dalej.

---

[23] Po raz pierwszy pojawia się w 1870 r. jako najbardziej wysunięta na południe prowincja Turecko-Egipskiego Sudanu. Początkowo poza górnym odcinkiem doliny Nilu Białego obejmowała także północny fragment dzisiejszej Ugandy, łącznie z Jeziorem Alberta. W okresie panowania egipskiego w Sudanie zarządzana była przez Samuela Bakera, Charlesa Gordona czy Emina Paszę (GRAY, 1961).

[24] Transport rzeczny łączy Dżubę z Kosti na północy; podróż na tej trasie zajmuje około tygodnia, dalej droga do Chartumu zajmuje kilka godzin i pokonuje się ją samochodem.

Warunki ekologiczne sprawiają, iż jest to teren dogodny zarówno dla rolnictwa, jak i chowu zwierząt. Miejscowe społeczności tradycyjnie prowadzą mieszaną gospodarkę: od myślistwa i zbieractwa, po uprawę roli i pasterstwo[25]. Ekwatorię zamieszkuje prawdziwa mozaika murzyńskich nacji. Pod względem językowym najliczniejsza jest rodzina wschodniosudańska[26] i należące do niej ludy: Taposa, Latuko, Lango, Lokoja, Bari i Mandari; dalej spotykamy wiele etnosów spokrewnionych językowo z Bariami (Niamgwara, Fadżulu, Kakua oraz Njefu), a także całkowicie odrębną językowo grupę Moro-Madi (Moro, Kaliko, Lugbari, Madi, Lulubo) (por. fot. 8)[27]. Na tym terenie występują także pojedyncze grupy plemienne ludów: Murle, Anuk, Didinga czy Aczoli. Większość z nich zamieszkuje nie tylko teren Ekwatorii, lecz spotykana jest także w innych częściach Sudanu Południowego czy, co szczególnie istotne obecnie, w sąsiednich krajach afrykańskich. I tak: ludy Karamodża i Turkana obejmują „swoim terytorium" etnicznym także niektóre rejony Kenii i Ugandy; Madi i Aczioli mieszkają również w Ugandzie, a Kakua z kolei — w Ugandzie i Kongu (NALDER, ed., 1937: 4; HOLT, 1961: 49; AKOL, 2007: 7–9).

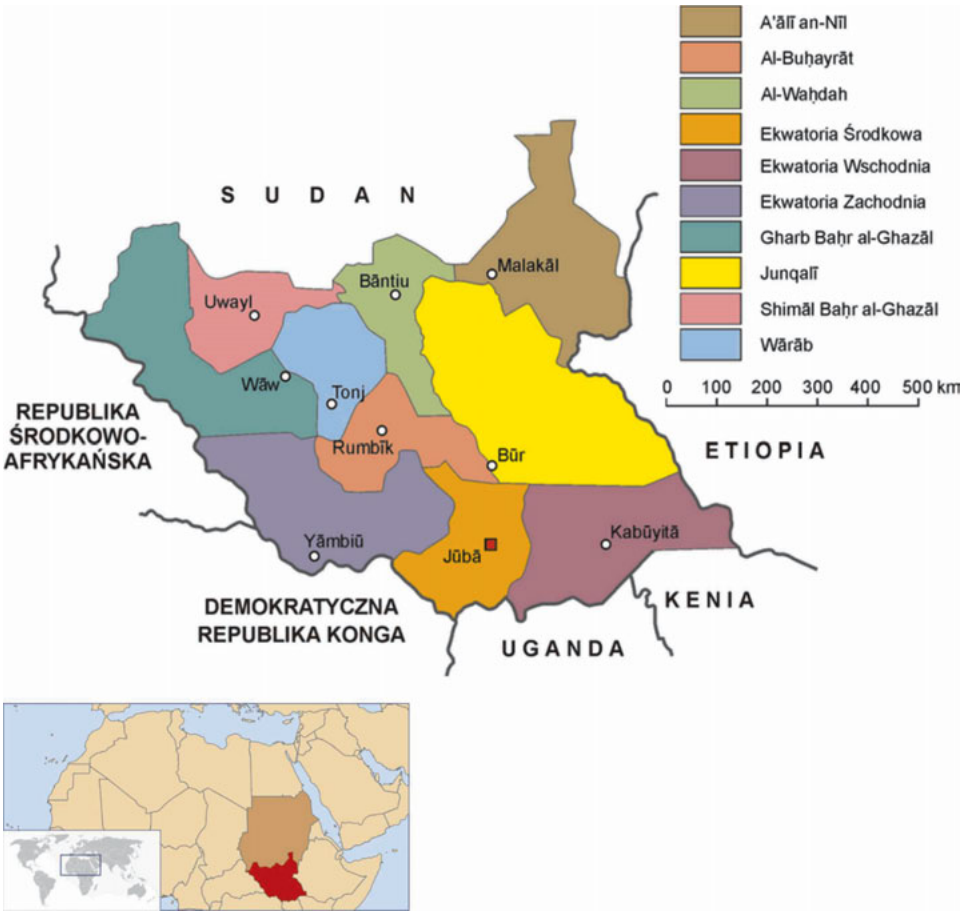
Najliczniejszy jest lud Bari (por. fot. 9). To właśnie w skład jego „terytorium etnicznego" wchodzi Dżuba. Według prawa zwyczajowego Bari są jej pełnoprawnymi właścicielami. W dodatku mają szczególne znaczenie ze względu na fakt obecności elementów ich kultury w kulturach innych ludów, niekoniecznie faktycznie z nimi spokrewnionych (Fadżulu, Kakua, Kuku — żeby wymienić tylko kilka). W przeciwieństwie do pozostałych grup etnicznych (w większości, w pierwszej kolejności zajmujących się kopieniaczą uprawą roli) są konserwatywnymi hodowcami bydła, jakich znamy z innych zakątków Sudanu Południowego (NALDER, ed., 1937: 53) (por. fot. 10). Charakterystyczny jest dla nich „syndrom bydła" — czyli najogólniej ujmując, gromadzenie zwierząt dla samego ich posiadania; stosunek do nich graniczy z kultem; bydło jest wyznacznikiem prestiżu, umożliwia także zawarcie małżeństwa jako bezwzględnie wymagany dar. Choć, jak pisałem, inne ludy regionu nie są tak oddane hodowli bydła, podzielają

[25] W przeszłości — głównie na obszarach na zachód od Nilu — częściowo chów bydła uniemożliwiała obecność muchy tse-tse (*Glossina sp.*), przenoszącej groźną zarówno dla zwierząt domowych, jak i ludzi śpiączkę (*trypanosomiasis*, u bydła naganę). Od początku XX w., w wyniku intensywnej akcji zwalczania tse-tse różnymi metodami, zagrożenie nimi zdecydowanie zmalało (NALDER, 1937: 3; PLIT, 1996: 24).

[26] Według Greenberga mieszkańcy Sudanu Południowego należą do dwóch wielkich rodzin językowych: kongo-kordofańskiej, którą spotykamy od Senegalu po Mozambik, oraz nilosaharyjskiej, rozciągającej się od Tanzanii na południu do Tibesti, w północnym Czadzie. Druga z nich (grupa Szari-Nil, podgrupa nilocka) jest zdecydowanie najliczniejsza i dzieli się na tym obszarze na trzy grupy: wschodniosudańską, środkowosudańską, wschodnią — Adamawa (GREENBERG, 1965, za: AKOL, 2007: 7).

[27] To z kolei środkowosudańska podgrupa rodziny języków nilockich.

ten sam pasterski etos (por. fot. 11). Bydło na terenie Ekwatorii, jak zresztą w całym Sudanie Południowym, to uniwersalny symbol prestiżu, bogactwa, umożliwiający choćby zwyczajowo formalizację związku małżeńskiego[28] (por. mapa 1).



Mapa 1. Sudan Południowy. Na podstawie http://www.goss-brussels.com/goss.php/map.goss

[28] Bydło to zwyczajowy dar ślubny przekazywany rodzinie dziewczyny za zgodę na jej zamążpójście. Uiszczany jest w ratach, od narzeczeństwa, po śmierć kobiety. Szerzej na ten temat piszę dalej.

Miasto Dżuba – założenie i stan współczesny

Dżuba została założona w 1929 roku przez Brytyjczyków na „surowym korzeniu"[29], w związku z reorganizacją administracji kolonialnej i rozbudową komunikacji rzecznej. Według planów powinna stać się nowoczesnym, kosmopolitycznym miastem, stolicą afroarabskiego Sudanu Południowego. W zamierzeniach władzy kolonialnej miało to walnie przyczynić się do politycznej i gospodarczej integracji rodzącego się niepodległego Sudanu – kraju podzielonego etnicznie i kulturowo na „białą", muzułmańską, Północ oraz „czarne", w większości chrześcijańskie, Południe (HOLT, 1961: 249; HILL, 1981: 71). Jądrem zabudowy był teren najwyżej położony – tzw. Juba Town. Przeznaczony był pod zabudowę oficjalną i zajmowała go początkowo elita pochodzenia cudzoziemskiego (głównie Grecy). Tubylcom przeznaczono ziemie położne niżej, częściowo w tarasie zalewowej, w pobliżu dzisiejszego lotniska. Po jego zbudowaniu w 1934 roku mieszkańców przesiedlono do dzielnicy Malakija. Mimo restrykcji kolonizatorów (na przykład przymusowego usuwania z miasta bezrobotnych tubylców wraz z nastaniem pory deszczowej) w mieście przybywało czarnoskórej ludności. Do końca lat trzydziestych ubiegłego wieku wytyczono kolejne obszary osadnicze: Kosti, Nimra Talata, Malakal oraz Hai Dżalaba. Populacja nie była jednak imponująca. W 1940 roku miasto liczyło zaledwie 1 625 mieszkańców (w 1930 r. było ich około 1 tys.). Do roku 1956 znajdowały się tutaj 4 szkoły, w tym 1 kształcąca tubylczą kadrę administracyjną średniego szczebla. Poza niewielkim zakładem tytoniowym oraz zapleczem naprawczym dla transportu rzecznego i samochodowego nie powstał żaden poważny zakład przemysłowy (HILL, 1981: 73–75). Niewielkiego wzrostu urbanizacyjnego miasto doświadczyło po zniesieniu zakazu migrowania doń ludności muzułmańskiej z Północy[30]. W rezultacie napłynęła wtedy pewna grupa

[29] Wcześniej obszar ten należał do prowincji ze stolicą w Mongalla (COLLINS, 2008). Najbliżej dzisiejszej Dżuby znajdowała się wioska Radżaf. Był tam m.in. posterunek policji oraz misja katolicka. Radżaf stanowi obecnie nieformalną część Dżuby– suburbanizowany fragment wiejski, zasiedlony przez okoliczną ludność wiejską.

[30] Po opanowaniu terytoriów dzisiejszego Sudanu przez Wielką Brytanię, 3 prowincje Sudanu Południowego ogłoszono strefami zamkniętymi dla muzułmanów z Północy. Stały się one odrębnymi obszarami administracyjnymi. Do lat trzydziestych XX w. było to podstawą swego rodzaju „Pax Britannica" w tym regionie Afryki. Miało to zapobiec konfliktom i islamizacji tych terenów. Faktycznie jednak pogłębiło tylko podziały między animistyczno-chrześcijańskim Południem i muzułmańską Północą, a w dalszej perspektywie okazało się jednym z powodów wojny domowej (ZĄBEK, 1999: 125, 130). Fenomen ten walnie przyczynił się do chrystianizacji, a także większej aniżeli w innych częściach kraju westernizacji Sudanu Południowego.

kupców arabskich z Północy. Ich potomkowie mieszkają tu do dziś, zajmując się handlem i usługami. Ważne dla rozwoju miasta okazały się też słynne rozmowy okrągłego stołu (tzw. Konferencja w Dżubie) w 1946 roku, dotyczące przyszłości Południa. W ich wyniku znaczenie omawianego miasta — jako „stolicy" Południa — zdecydowanie wzrosło.

Dalszy rozwój nastąpił po dekolonizacji Sudanu (aczkolwiek pierwsze lata niepodległości przyniosły raczej stagnację Dżuby — powodem stała się niepewność co do przyszłości Południa). Dopiero okres między 1959 rokiem a rokiem 1964 przyniósł wiele inwestycji. Powstały nowe szkoły, rozbudowano też infrastrukturę wojskową (miasto stało się ważnym posterunkiem sił rządowych). W tym czasie powstał rejon Atlambara oraz Kator (HILL, 1981: 79). Na terenie tego drugiego wybudowano największą w mieście świątynię chrześcijańską, pełniącą do dziś funkcję katedralną. Swoją rangę Dżuba zawdzięczała w owym czasie przede wszystkim jednak wielofunkcyjnemu węzłowi komunikacyjnemu (dla ruchu samochodowego, rzecznego oraz lotniczego). W roku 1956, u progu niepodległości Sudanu, zamieszkiwało ją niewiele ponad 10 tys. mieszkańców. Struktura zatrudnienia była tam nader zróżnicowana, bez wyraźnej przewagi jakiejkolwiek profesji (EL SAYED, 1969: 76). Dżuba w pierwszych latach po dekolonizacji była więc typowym miastem prowincjonalnym; silnie związanym z realiami politycznymi i ekonomicznymi poprzedniego okresu.

Dopiero z czasem Dżuba stała się dla Chartumu ważnym strategiczne ośrodkiem w zarządzaniu murzyńskim Południem. Jej rozwój ściśle był powiązany z nowym ładem administracyjnym kraju. Po dekolonizacji Dżuba pełniła funkcję prowincjonalnego ośrodka administracyjnego (Stanu Wschodnia Ekwatoria) oraz, od 1972 roku, stolicy całego regionu (Sudanu Południowego). W okresie międzywojennym była siedzibą rządu regionalnego, a także wielu ministerstw, niemalże paralelnych do tych w Chartumie. Tak więc w drugiej połowie XX wieku status miasta sukcesywnie się umacniał. Związane to było z nową, administracyjną polityką władz centralnych oraz z tendencjami separatystycznymi południowych prowincji.

Od początku lat pięćdziesiątych podejmowano intensywne akcje arabizacji i islamizacji. Ich apogeum była banicja z miasta i z całego regionu misji chrześcijańskich (1962). W mieście powstały szkoły islamskie. Sprowadzono personel urzędniczy z Północy (COLLINS, 1971: 3, 4). W owym czasie koszarował tutaj liczny personel wojskowy z Chartumu. Nie był to jedynie proces wymiany elit, ale, w zamyśle władzy centralnej, szeroko zakrojona akcja budowania nowej, afroarabskiej tożsamości murzyńskiego Południa (SKURATOWICZ, 1965: 116, 117). Bez względu na powodzenie tych zamierzeń, miasto, w swej publicznej sferze, w znacznym stopniu uległo wtedy arabizacji. Skutkowało to wystąpieniem między innymi swoistej, dialektycznej odmiany arabszczyzny — *Juba Arabic*. W życiu codziennym zaczęły obowiązywać wzory kulturowe świata arabskiego. Mimo negatywnego stosunku do islamu i Arabów sudań-

skich – znacznej części populacji, zakorzeniły się one na tyle silnie w kulturze miejskiej, iż nie wyeliminowały ich nawet zmiany po roku 2005.

Rozwój miasta zahamował wybuch rewolty przeciwko Chartumowi (1964)[31]. Tak naprawdę, zanim zdołało się w pełni rozwinąć, stało się bastionem znienawidzonej władzy centralnej na zbuntowanym terenie. W czasie wojny Dżuba liczyła kilka tysięcy mieszkańców, a jej obszar ograniczał się do niewielkiego centrum, do dziś nazywanego Juba Town. Dla miasta najbardziej dramatyczny okazał się koniec rządów reżimu Abbuda (1964). Podczas gdy w 1964 roku liczba mieszkańców wynosiła około 19 tys., to w połowie roku 1965 zmalała do niemal 5 tys. W tym też czasie część miejskiej zabudowy spłonęła. Ludność tubylcza szukała wtedy schronienia w buszu lub za granicą (HILL, 1981: 79).

Kolejny etap w historii miasta wyznaczyło podpisanie porozumień pokojowych w Addis Abebie w 1972 roku. Wydarzenie to *de facto* kończyło konflikt zbrojny na Południu (tzw. pierwszą wojnę domową, 1964–1972). Zgodnie z ustaleniami pokojowymi, południowym prowincjom przyznano autonomię, a ośrodkiem stołecznym – rangą niemal zrównanym z Chartumem – stała się Dżuba. Naturalnie przyczyniło się to do dynamicznego rozwoju miasta na niespotykaną w jego dotychczasowej historii skalę. W roku 1973 populacja miejska wynosiła prawie 57 tys., by na początku lat osiemdziesiątych wzrosnąć do około 100 tys., za przyczyną byłych azylantów południowosudańskich w sąsiednich krajach afrykańskich. Podobnie jak dziś, znaczną grupę mieszkańców stanowili wtedy cudzoziemcy z takich krajów jak Uganda czy Kenia. W latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku, w krótkim okresie międzywojennym, podejmowano na powrót próby rozbudowy miasta (otworzono między innymi Uniwersytet). Koncentrowano się jednak głównie na infrastrukturze rządowej, przede wszystkim w rejonie centrum, zapewniając zaplecze korpusowi tworzonej właśnie regionalnej administracji. Mimo inwestycji i względnego okresu *prosperity* sytuacja znacznej części populacji nie poprawiła się. Dla zasiedziałych mieszkańców miasta okres ten oznaczał nawet pogorszenie się warunków ich życia w stosunku do przedwojnia. Dżuba stała się przeludniona, lecz nie pociągnęło to za sobą żadnych zmian w miejskiej infrastrukturze. To wtedy już jedną z największych bolączek było budownictwo mieszkalne. Ludność, podobnie jak obecnie, zdana była prawie całkowicie na własne siły. Charakterystycznym elementem krajobrazu stała się tradycyjna zabudowa: okrągłe chaty lepione z gliny, kryte słomą (HILL, 1981: 79–80). Symbolem dramatycznych przemian okazała się nowo powstała na północno-zachodnich peryferiach dzielnica Munuki, z prowizoryczną, w większości nielegalną, zabudową. Ten w owym czasie najdynamiczniej urbanizujący się fragment miasta zasiedlony został głównie przez repatrian-

[31] Zawiązała się partyzancka armia o nazwie Anja Nja („Jad Węża"), która rozpoczęła akcje zaczepne w południowych prowincjach przeciwko Chartumowi.

tów. Dżuba w latach siedemdziesiątych znów wydawała się więc typowym miastem afrykańskim. Gwałtownie urbanizowała się, lecz jednocześnie okazała się niezdolna do zapewnienia mieszkańcom podstawowych środków do życia. W dalszym ciągu była obszarem wielu możliwości, przede wszystkim dla szczęśliwców na państwowym etacie, lecz również miejscem wykluczenia i straconych szans. Sytuacja w mieście stała się jeszcze bardziej dramatyczna po wybuchu w 1983 roku drugiej wojny domowej.

W tym czasie Dżuba uważana była przez ludność tubylczą za symbol nietolerancji i ksenofobii, miejsce kaźni wielu tysięcy istnień, teren zmilitaryzowany, przypominający bardziej obóz wojskowy niż ośrodek miejski. Z miasta uczyniono fortecę wojsk rządowych, choć nie wybudowano fortyfikacji. Zostało natomiast otoczone osiedlami czarnoskórej ludności internowanej. W zamyśle okupantów mieszkańcy tych osiedli stanowili zakładników. Byli „żywymi tarczami" osłaniającymi miasto przed atakami partyzantów. Pamiątką po tym okresie jest choćby fragment zabudowy położony w starorzeczu, w sąsiedztwie lotniska — tzw. Gabat. Założony został dla internowanych w mieście okolicznych plemion Bari oraz Mondari. W rezultacie tych przemian liczba ludności stolicy mimo wojny sukcesywnie rosła. W czasie ostatniej wojny w mieście panowały skrajnie trudne warunki, zwłaszcza podczas natężenia walk na początku lat dziewięćdziesiątych. Miasto wielokrotnie było oblegane przez ruch oporu; zostało praktycznie odcięte od świata. Jedyną drogę łączności stanowiło lotnisko. W ten sposób z Chartumu dostarczano broń, ale także żywność i inne podstawowe dobra. Ludność zmuszona została do samowystarczalności. Każdy, bez względu na zaplecze, podejmował się produkcji żywności czy drobnego handlu. Mężczyźni zajmowali się z reguły rybołówstwem, kobiety — rolnictwem. Wszystkie wolne przestrzenie poddano uprawie. Nie było to zadanie łatwe; tereny nad rzeką — najlepiej nadające się do tego celu — zarekwirowało wojsko. W mieście rozkwitła w tym czasie gastronomia oraz bimbrownictwo; obie te specjalności zmonopolizowały kobiety. Był to bez wątpienia najtragiczniejszy okres w krótkiej historii miasta, tym niemniej miał kolosalne znaczenie dla integracji, zacieśniania kontaktów międzyludzkich, przebiegających nierzadko w poprzek tradycyjnych descendencji. Z czasem wojny należy też być może łączyć pewne cechy miejskiego etosu, jak przedsiębiorczość, pracowitość czy filantropijność.

W nowe stulecie Dżuba weszła jako zaniedbana mieścina, zdewastowana przez wieloletnią wojnę. Stan ten szybko zaczął się zmieniać po zawarciu pokoju w 2005 roku[32]. Aktualnie — prawie z dnia na dzień — staje się wielkim

[32] Porozumienie pokojowe zawarte zostało ostatecznie 9 stycznia 2005 r. w Kenii. Jego sygnatariuszami byli: Ludowy Ruch Wyzwolenia Sudanu (Sudan People's Liberation Movement, SPLM) oraz rząd w Chartumie. Składa się ze zbioru protokołów regulujących stosunki

miastem, stolicą autonomicznych prowincji południowych. Miasto przekazano Armii Ludowej Wyzwolenia Sudanu (Sudan People's Liberation Army, SPLA). Dżuba na powrót stała się stolicą; w mieście rozpoczęły funkcjonowanie instytucje rządowe autonomicznego Południowego Sudanu (Government of Southern Sudan, GoSS)[33]. Obecnie jest to największe — po Chartumie — centrum polityczno-administracyjne Sudanu. Od ustania walk w regionie w Dżubie znajdują się przedstawicielstwa międzynarodowych organizacji pomocowych działających na terenie całego regionu[34]. Powstaje tam także ogromna struktura administracyjna o charakterze zarówno centralnym, jak i lokalnym. Miasto odgrywa także pierwszorzędną rolę gospodarczą na Południu, stając się pewnego rodzaju katalizatorem boomu gospodarczego, finansowanego głównie dzięki środkom z handlu ropą naftową.

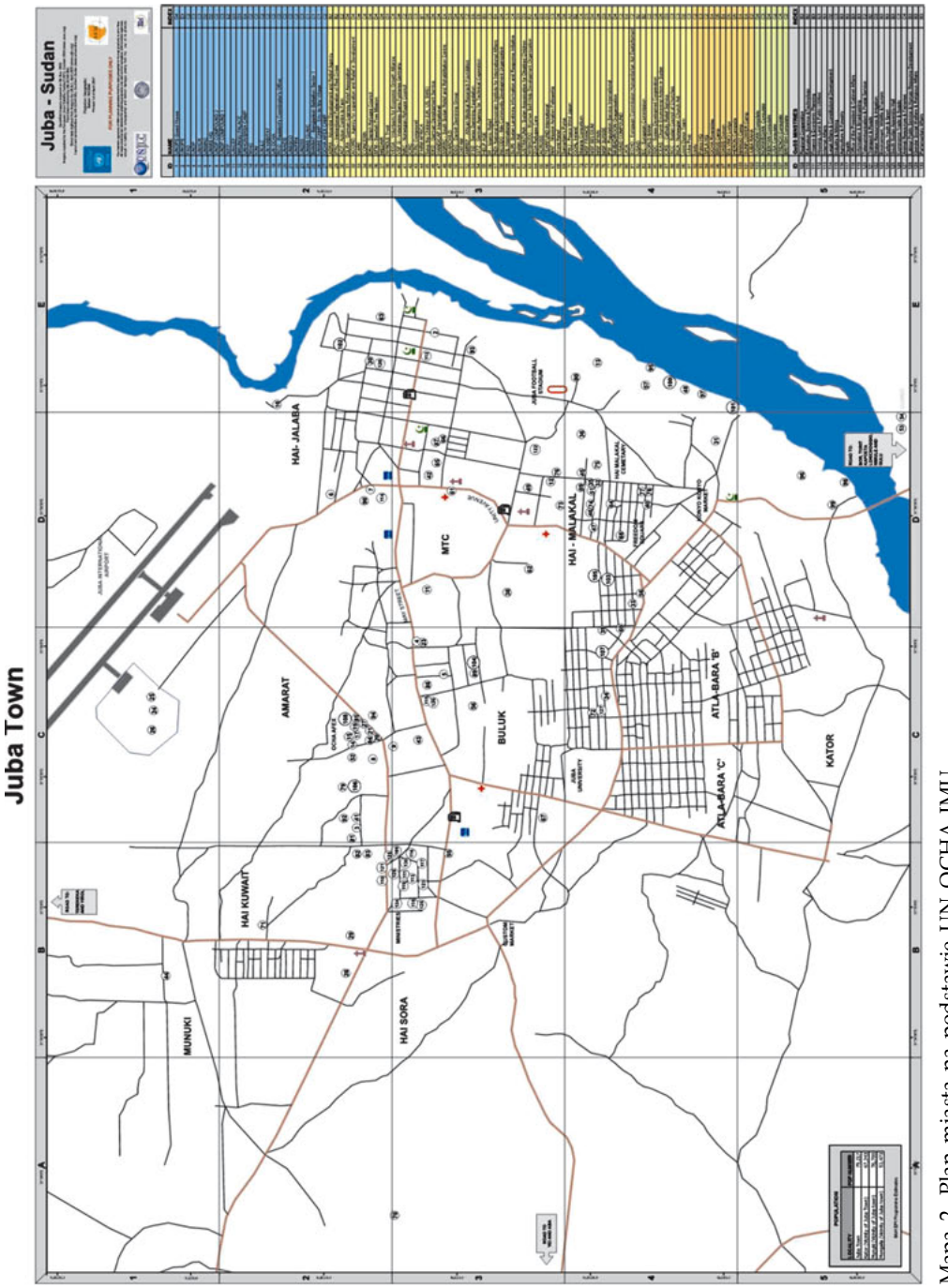
Współczesna Dżuba składa się z 4 okręgów — tzw. *payam*, rozpościerających się na obszarze około 13 km od centrum (11 300 ha): Juba Town, Munuki oraz Kator. Oprócz tego rozróżnia się tzw. Dżubę Wielką, o znacznie rozszerzonych granicach, obejmującą wsie okalające miasto w promieniu kilkudziesięciu kilometrów. Podzielona jest z kolei na 4 okręgi: Dolo, Radżaf, Kowrijiik i Lokiliri. Co charakterystyczne, zasiedlane są przez rdzenną ludność tego obszaru Ekwatorii: Bari, Lokoya, Lolubo, Niambara, Mundari oraz Padziuru (JUBA ASSESSMENT 2005: 8, *The Long Road Home*, 2008: 1). Miasto podzielone jest także na mniejsze jednostki — dzielnice, nazywane z arabskiego *hai*. Każda posiada własną nazwę (zazwyczaj pochodzenia arabskiego), co także charakterystyczne, nierzadko odzwierciedlającą złe nastawienie względem miejscowej ludności. Rdzeń miasta tworzą dzielnice: Juba Town, Hai Dżalaba, Malakija wraz z rozległym targiem Konjo Konjo (okręg Juba Town) — por. mapa 2. To swego rodzaju śródmieście — tkanka o wyraźnie miejskim charakterze. Pozostałe fragmenty stolicy powstały stosunkowo niedawno na skutek systematycznej migracji ludności wiejskiej, tworząc jednostki satelitarne miasta. Każda z tych dzielnic jest na swój sposób niezależna i samowystarczalna. Charakterystyczny dla nich okazuje się duży stopień ruralizacji. Przypominają, przynajmniej z pozoru, w pełni krajobraz wiejski. Dżuba jest także miejscem, do którego kierują się niedawni emigranci wojenni. Choć nie zawsze pozostają tu na stałe, znacząco kształtują sytuację socjokulturową w mieście. Zagadnienie to omawiam w rozdziale drugim.

---

między Północą a Południem (zwłaszcza podział władzy oraz zysków ze sprzedaży ropy), nazywanych łącznie *Comprehensive Peace Agreement* (CPA) lub też *Porozumieniem z Naiwasza* (*Naivasha Agreement*) (Comprehensive Peace Agreement, www.unmis.org/English/cpa.htm).

[33] Od 2005 r. to także stolica regionalna: Stanu Ekwatoria Centralna oraz Juba County.

[34] W mieście między innymi usytuowany jest „OCHA Camp". To baza wielu organizacji związanych z UN lub też pozarządowymi organizacjami niosącymi pomoc w Sudanie Południowym.



Mapa 2. Plan miasta na podstawie UN OCHA IMU

Fot. 1. Przestrzeń miasta. Munuki (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 2. Pochówek człowieka z ludu Bari jako przykład zagospodarowania przestrzeni (Dżuba 2008, M. Kurcz)

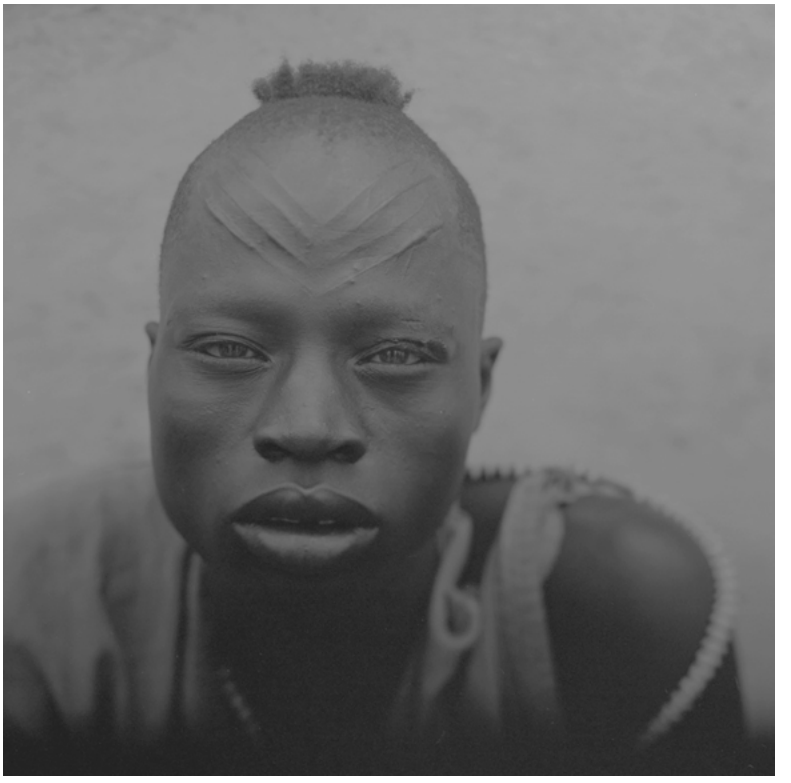
Fot. 3. Transport samochodowy w Sudanie (J. Poremba)

Fot. 4. Prom na trasie Dżuba – Malakal (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 5. Pogranicze południowosudańskie (2003, J. Poremba)

Fot. 6. Nil Biały (Górski) w okolicach Dżuby (2007, M. Kurcz)

Fot. 7. Sawanna w porze suchej (2003, J. Poremba)



Fot. 8. Mężczyzna z ludu Mondari (Dżuba 2005, J. Poremba)

Fot. 9. Jeden ze sposobów skaryfikacji ludu Bari (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 10. Dinka z typowymi dla swojego plemienia skaryfikacjami (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 11. Długorogie krowy z Sudanu Południowego (Dżuba 2005, J. Poremba)

Rozdział drugi

Dżuba – miasto przyciągające migrantów

Domiejska migracja

Dżuba stanowi dziś cel migracji. Od podpisania CPA w roku 2005 miasto zalewa istna powódź imigrantów, która rozpoczęła się w 2005 roku i w roku 2007 osiągnęła najwyższy poziom. Do Dżuby wędrują tłumy dawnych uchodźców, którzy przebywali w obozach na pograniczu Kenii czy Ugandy, jak również wewnętrznie przesiedlonych[1], których wojna rzuciła w różne zakątki Sudanu[2]. Dżuba jest dla nich tylko przystankiem w drodze do rodzinnej wioski lub miejscem oczekiwania na bliskich (por. fot. 1). Do miasta kieruje się także rzesza ludności wiejskiej. Ci z kolei szukają tam schronienia i lepszych warunków życia (por. fot. 2). Na prowincji bowiem wciąż jest niebezpiecznie. Napady rabunkowe zorganizowanych band są zjawiskiem powszechnym. Poza miastem ludność wciąż boryka się także z niedoborem podstawowych artykułów. Brakuje ponadto wody, nie ma opieki medycznej. Ze względu na stan wiejskiej infrastruktury osadniczej i produkcyjnej życie murzyńskiego sudańskiego Południa jeszcze przez pewien czas będzie musiało koncentrować się w miastach. W wypadku Dżuby ważna okazuje się możliwość otrzymania różnorakiej pomocy ze strony międzynarodowych organizacji, których siedziby, jak wspominałem, znajdują się w mieście. Kolejną grupę stanowią imigranci zarobkowi, głównie osoby obsadzające stanowiska w administracji państwowej. Jest to grupa osób wykształconych, żądnych władzy i pieniędzy. Czwartą

[1] „Wewnętrznie przesiedleni" (*internally displaced peoples*, IDPs) to ludzie lub całe grupy ludzi, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia swoich siedzib na skutek konfliktu zbrojnego, powszechnej przemocy, łamania praw człowieka lub też klęski żywiołowej, a którzy nie przekroczyli granicy państwowej (COHEN, DENG, 1999, za: MOTASIM, 2008: 2). Ich sytuacja różni się od tej, w której znaleźli się uchodźcy, głównie ze względu na fakt pozostawania pod jurysdykcją państwa, które może być bezpośrednią przyczyną ich tułaczki. Z tego powodu mogą stać się obiektem dalszych negatywnych działań. Sudan należy do krajów o największej liczbie uchodźców wewnętrznych (ponad 5 mln) (MOTASIM, 2000: 2).

[2] Według danych UNHCR, Sudańczycy szukali schronienia w Ugandzie (204,4 tys.), Etiopii (90,5 tys.), Kenii (74,0 tys.), Kongo (69,4 tys.), Republice Środkowoafrykańskiej (36,0 tys.) oraz Egipcie (30,3 tys.) (*Return and Reintegration...*, 2005: 9).

grupę przybyszów do Dżuby stanowią obcokrajowcy (Afrykanie, afrykańscy Hindusi), przyciągani lukratywnymi interesami w rozwijającej się dynamicznie gospodarce miejskiej.

Ocena skali imigracji, przynajmniej na razie, jest niemożliwa, wciąż bowiem nie ma oficjalnych danych statystycznych, a uwaga organizacji pomocowych skupia się głównie na byłych uchodźcach[3]. Nietrudno jednak zauważyć, iż w latach 2005–2007 liczba mieszkańców Dżuby zwiększyła się kilkukrotnie i sięga obecnie kilkuset tysięcy. Według USAID w 1993 roku miasto zamieszkiwało 114 980 ludzi, w roku 2005 liczba ta zwiększyła się do około 163 tys. Obecnie jej mieszkańców ocenia się szacunkowo na pół miliona (*Juba*, *Wau and Malakal*, 2007: 28). Będzie ich coraz więcej. Na powrót czekają bowiem jeszcze dziesiątki, jeśli nie setki tysięcy ludzi[4].

Dżuba to miasto, którego przytłaczająca większość mieszkańców to niedawni migranci. Ich liczba jest porażająca. Nikt jednak nie jest w stanie jednoznacznie określić, ile osób osiedliło się w mieście po 2005 roku![5] Sytuacja powtarza się w stosunku do okresu międzywojennego (1973–1983). Wtedy migranci stanowili ponad 2/3 ogólnej liczby mieszkańców (HILL, 1981: 129).

W wypadku współczesnej Dżuby motorem urbanizacji nie są jednak głównie prowincjusze (wiejsko-miejska migracja), ale także (a może przede wszystkim) byli uchodźcy i wewnętrznie przesiedleni. Obecnie nadal wielu niedawnych migrantów ma wiejskie korzenie, tyle że ich wędrówkę do miasta poprzedziła dłuższa lub krótsza tułaczka — w przypadku wielu oznaczała ona okresowe zamieszkiwanie w jakimś ośrodku miejskim. Większość byłych azylantów w mieście to tacy właśnie ludzie.

Na przykładzie Dżuby możemy zaobserwować, jak zmieniły się procesy migracyjne do miast w Afryce na przestrzeni ostatnich kilkudziesięciu lat. Dawniej nadawała im ton wędrówka ludności wiejskiej, teraz raczej masy powracających byłych uchodźców. To problem większości krajów kontynentu. Tylko w 2007 roku blisko 2 mln uchodźców zdecydowało się powrócić w rodzinne strony, głównie do Burundi, Konga, Liberii i Sudanu

[3] UNMIS/RRR obliczają szacunkowo liczbę repatriantów w całym kraju na ok. 2 mln. Gros z nich w pierwszej kolejności wędruje do Dżuby (*Long Road Home*, 2008: 5).

[4] Międzynarodowa Organizacja ds. Migracji zarejestrowała w lutym 2007 r. w samym tylko Chartumie 500 tys. osób gotowych wrócić na południe (*The Juba Post*, 2007, Vol. 3 — issue 7). Z kolei w Ugandzie, według danych SSRRC (Southern Sudan Relief and Rehabilitation Commission), przebywa ok. 170 tys. sudańskich uchodźców (VUNI, 2007).

[5] W 2005 r. na podstawie zdjęć lotniczych oszacowano ludność miasta na nieco ponad 163 tys., w 2006 r. organizacje humanitarne określały populację na ok. 250 tys. Na przełomie kwietnia i maja 2008 r. przeprowadzono w całym kraju spis ludności. Jego wyniki jednak zostały oficjalne odrzucone przez władze Sudanu Południowego. W roku 2009 nieoficjalnie mówiło się, iż miasto liczy ponad 1 mln mieszkańców.

Południowego (UNHCR, Regional Operations Profile-Africa). Problem ten niesłusznie sprowadza się często do aspektów humanitarnych (które nie wykraczają poza „ostateczną fazę" reosadnictwa), podczas gdy jest on znacznie szerszy, a skutki poważniejsze (COHEN, DENG, 1999; MERKX, 2000; NILSSON, 2000; AGIER, 2002). Jednym z nich są bez wątpienia obecnie procesy urbanizacyjne na kontynencie. Uchodźstwo przyczynia się także do głębokich przemian społeczno-ekonomicznych. Tworzy się nowe społeczeństwo oparte na swoistej identyfikacji, wzorach zachowań i kulturze.

Motywem wędrówki do miast nie jest głównie, jak kiedyś, presja ekonomiczna. Wydaje się, iż w wypadku byłych azylantów decyduje kultura — afiliacja z typowo miejskim stylem życia. Byli uchodźcy to zasadniczo ludzie częściowo już „zurbanizowani", co stanowi efekt specyficznych warunków życia na wygnaniu. Dość wspomnieć w tym miejscu fakt życia w obozie, szczególnej przestrzeni, gdzie ma się do czynienia „ze stosunkowo dużym, zbitym i stałym osadnictwem jednostek zróżnicowanych społecznie" (WIRTH, 1979, za: AGIER, 2002: 322). To rzeczywistość przypominająca miasto, *quasi*-miejska — w sensie przestrzennym, społecznym oraz ekonomicznym. To swego rodzaju *camp-ville* (sformułowanie Agiera), „obozowa wspólnota miejska", w której na ściśle wyznaczonym terytorium człowiek styka się z ludźmi o różnym zapleczu etnicznym czy społecznym; buduje sieć dowolnych stosunków społecznych czy zmuszony jest do przedsiębiorczości, krótko — staje się uczestnikiem modelowej wspólnoty miejskiej. Dla większości południowosudańskich byłych przesiedleńców miasto nie jest nowym doświadczeniem — problemem są co najwyżej różnice w poziomie życia między miejscem wychodźstwa a Dżubą. W miejscach internowania mieli oni nierzadko lepsze warunki do życia. Tworzenie się zalążków urbanizmu na peryferiach wiejskich to zjawisko szersze, bo związane z ogólnymi zmianami kulturowymi, dokonującymi się na skutek globalizacji. Interesującego studium takiego przypadku dostarczył holenderski etnograf, J.J. BEUVING (2010), na podstawie kolonii rybaków — drobnych przedsiębiorców znad Jeziora Wiktorii. Mimo że ich miejsce pracy znajdowało się z dala od ośrodków miejskich, było swego rodzaju kuźnią typowo miejskiej kultury, choćby w aspekcie wypoczynku czy stosunków społecznych.

Uchodźcy i wewnętrznie przesiedleni

Od bez mała półwiecza Afryka boryka się z narastającym problemem uchodźstwa[6], które istnieje w większości krajów tego kontynentu. Problem uchodźstwa niesłusznie sprowadza się często do aspektów humanitarnych, podczas gdy jest on znacznie szerszy, a skutki poważniejsze. Uchodźstwo zazębia się bowiem z szerokim spektrum zjawisk o charakterze ekonomicznym, politycznym czy kulturowym. Mało tego, przyczynia się do głębokich przemian społeczno-ekonomicznych. Tworzy się nowe społeczeństwo oparte na swoistej identyfikacji, wzorach zachowań i kulturze.

Na przestrzeni ostatnich dekad radykalnie zmieniło się podejście do zjawiska uchodźstwa. Przez lata uchodźcy i przesiedleńcy traktowani byli na wskroś negatywnie jako zaburzenie życia społecznego czy – posługując się frazeologią Mary Douglas – jako „obiekty nie na swoim miejscu"[7]. „Funkcjonaliści" uważali uchodźców oraz przymusowych migrantów za „anomalie" w stabilnym modelu społeczeństw osiadłych (AGIER, 2002, za: MOTASIM, 2008: 3; GRABSKA, 2006; NILSSON, 2000 i inni). Mało tego, diagnozowano uchodźstwo nie tyle jako problem kulturowy, ile psychologiczny (MOTASIM, 2008). Z tego powodu azylanci traktowani byli jako ludzie z traumą, słabi, cierpiący na różnorakie zaburzenia tożsamości – krótko mówiąc: niezdolni do stanowienia o własnym losie. Naturalnie, miało to ogromny wpływ na odbiór tego zjawiska – w szczególności na kierowane do przymusowych migrantów projekty pomocowe. W latach dziewięćdziesiątych model ten uległ zasadniczej zmianie. Przyspieszająca globalizacja wywołała poważne zmiany w naukach społecznych i humanistyce – w teoretyzowaniu na temat nowoczesności i ponowoczesności. Wystarczy przywołać tu prace antropologów postmodernistów, jak Appadurai, Clifford, Hannerz, Said, Robertson i wielu innych. Wszyscy zgodnie skrytykowali sposób patrzenia na człowieka w zglobalizowanym świecie – jako trwale przypisanego do miejsc czy struktur, gdzie wszelkie przejawy jego mobilności uznawano za anomalie i zjawiska wpływające na jednostkę w sposób

[6] „Uchodźca, osoba, która opuściła państwo przynależności lub państwo stałego miejsca zamieszkania ze względu na prześladowania lub uzasadnioną obawę prześladowań z powodu rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub poglądów politycznych i która utraciła ochronę ze strony państwa stałego zamieszkania lub przynależności [...]" (*Nowa Encyklopedia PWN*, 2004). Podstawą wszelkiego rodzaju ujęć tego zjawiska są dwa akty prawne: *Convention Relating to the Status of Refugees* (1951) oraz *Protocol Relating to the Status of Refugees* (1967), oba dostępne są na stronie internetowej UNHCR (www.unhcr.org).

[7] Zob. MOTASIM, 2008; NILSSON, 2000.

negatywny[8]. W dyskursie antropologicznym idee antropologów postmodernistów zostały spopularyzowane terminem „koniec geografii" (sformułowanie Richarda O'Briena), czyli uwolnieniu się współczesnego człowieka od ograniczeń i afiliacji przestrzennych (PUCEK, 2005: 13). Ludzka egzystencja w dobie ponowoczesności (jeśli nie od zawsze) charakteryzuje się zmiennością — to dynamiczny proces, który — powtarzając za wybitnym amerykańskim antropologiem Victorem TURNEREM (2005: 16) — cechuje stawanie się, a nie bycie. To „nowe" spojrzenie na człowieczą egzystencję w erze żywiołowej globalizacji doskonale przedstawił też antropolog szwedzki, Ulf HANNERZ (2007) w pracy *Powiązania transnarodowe*.

W studiach nad uchodźcami nowe trendy okazały się szczególnie inspirujące. Dzięki nim zaobserwowano, iż duża grupa tego typu zjawisk nie pociąga za sobą wykorzenienia, dezintegracji czy utraty tożsamości. Przesiedlenie oraz przymusową migrację wiązać należy obecnie z ogólnymi zmianami na kontynencie afrykańskim — na przykład wzrostem mobilności przestrzennej mieszkańców — a ich skutki są złożone i niekoniecznie jednoznacznie negatywne (MUNZOUL, 2003: 104, 105). Uchodźca to coraz częściej nie utracjusz, ale człowiek przedsiębiorczy, kosmopolityczny albo po prostu zaradny, który w obliczu piętrzących się wokół trudności znajduje rozwiązanie na miarę swoich potrzeb i możliwości, potrafi negatywną sytuację życiową ostatecznie obrócić w dobrym dla siebie kierunku[9].

Sudan był zarówno krajem wychodźstwa, jak i miejscem schronienia ludności z prawie wszystkich krajów ościennych, a nawet niegraniczących z Sudanem (np. Somalia). Dotyczy to w szczególności prowincji południowych. Od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, poza krótkimi okresami pokoju, trwała tam wojna domowa. W latach 1983–2005, latach niedawnej drugiej wojny domowej, około 600 tys. Sudańczyków ratowało się ucieczką do sąsiednich krajów afrykańskich, a ponad 4 mln znalazło schronienie w innych częściach Sudanu. W tym samym czasie mieszkańcy sąsiednich państw szukali schronienia w Sudanie. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych, kiedy toczyła się brutalna wojna w Etiopii, wielu jej mieszkańców uciekło do Sudanu. W pewnym okresie liczba uchodźców z tego kraju, którzy schronili się we wschodnim Sudanie, przekroczyła 1 mln osób. Od końca lat siedemdziesiątych na Południu Sudanu wzrastała też liczba uchodźców z takich krajów, jak Kongo, Czad, Republika Środkowoafrykańska, Erytrea, Etiopia czy Uganda[10]. Były to migracje fa-

[8] Zob.: DONNAN, WILSON, 2007; APPADURAI, 2005 czy GIDDENS, 2001.

[9] W kontekście Sudanu ten punkt widzenia prezentują prace: IBRAGIM ELNUR 2009; MUNZOUL ABDALLA A. ASSAL, 2003: 95–124; NILSSON, 2000.

[10] W 2007 r. obliczano uchodźców i azylantów w całym Sudanie na jakieś 296 tys. W znakomitej większości byli to Erytrejczycy (230 tys.), a dalej: Czadyjczycy, Etiopczycy, Ugandyjczycy oraz Kongijczycy (*Socioeconomic and political dimensions...*, 2010).

lowe. Gdy sytuacja w ich krajach ustabilizowała się, powracali w swoje strony[11].

Po podpisaniu w 2005 roku układów pokojowych i zakończeniu wojny w Sudanie Południowym nasiliła się migracja do tego regionu Kongijczyków i mieszkańców z pogranicznych terenów Republiki Środkowoafrykańskiej. Powodem była działalność ugandyjskiej partyzantki — Armii Oporu Pana (Lord's Resistance Army). W regionie wzrosła także liczba uciekinierów z Etiopii oraz Erytrei. Sudan Południowy znowu stał się swoistym refugium dla Afrykańczyków z pobliskich krajów[12]. To między innymi z tego właśnie powodu Sudan stanowi bardzo ciekawy przypadek w studiach nad migracjami w Afryce. Mimo niestabilności politycznej i konfliktów lokalnych przyjmuje stale wysoką liczbę uchodźców z zagranicy[13]. Co więcej, od kilku już dekad do Sudanu wędrują uciekinierzy z krajów, gdzie jakość życia pozostaje na zdecydowanie wyższym poziomie (np. Uganda). Naturalnie, jest to po części zasługą słabości Chartumu w kontrolowaniu granic państwowych, wynika jednak także z jasnego i koherentnego prawa migracyjnego, aczkolwiek nie oznacza, że wszyscy azylanci w Sudanie cieszą się pełnią praw wynikających z konwencji genewskiej z 1951 roku. Mogą jednak liczyć na pewne wsparcie, choćby na tolerancję władz i zwykłych mieszkańców w kwestii zatrudnienia czy stałego pobytu (*Socioeconomic and political dimesions*..., 2010).

„Powracający" jako migranci domiejscy

Pojęcie „były wychodźca" jest mało precyzyjne; odnosi się do stosunkowo szerokiej grupy ludzi o bardzo różnym zapleczu, których łączy nierzadko jedynie fakt powrotu do macierzy po latach emigracji. I tak: są wśród nich przedstawiciele diaspory południowosudańskiej w tak odległych krajach, jak USA czy Kuba (*The Long Road Home*, 2008: 6). Ich powrót to nierzadko zaledwie rekonesans — albo też wstęp do politycznej

[11] Zob.: HILL, 1981.

[12] Dość przypomnieć, iż w czasach kolonialnych Sudan Południowy stanowił nierzadko schronienie dla mieszkańców sąsiednich terytoriów, będących pod bardziej opresyjnymi rządami Belgów czy Francuzów. Zob.: HOLT, 1961.

[13] Sudan posiada zarejestrowanych prawie 300 tys. uchodźców i azylantów. W tym samym czasie 636,8 tys. Sudańczyków ma status uchodźcy w sąsiednich krajach (*Socioeconomic and political dimensions*..., 2010).

czy ekonomicznej kariery. Przede wszystkim jednak to niegdysiejsi uchodźcy, zarówno osoby przebywające w obozach na pograniczu Etiopii, Kenii, Ugandy czy Konga, jak i uchodźcy wewnętrzni *(internal displaced people* — IDP), których wojna rzuciła w różne zakątki Sudanu[14]. Dla nich, jak wspominałem, Dżuba to tylko przystanek w drodze do rodzinnej wioski lub miejsce oczekiwania na bliskich. Zaledwie 10% ma tam swoje korzenie (*The Long Road Home*, 2008: 6). Większość z nich pochodzi z różnych rejonów Ekwatorii, a decyduje się pozostać w mieście ze względu na różnorakie możliwości. Silnym czynnikiem popychającym do powrotu jest nadzieja na poprawienie w nowym, demokratycznym Sudanie — w szczególności Dżubie — swojej pozycji materialnej: zerwanie ostateczne z piętnem azylanta, z jednoczesnym wykorzystaniem umiejętności zdobytych za granicą. To opinia większości migrujących do miasta byłych uchodźców. Migranci nie rezygnują przy tym z planu „powrotu do domu". Pragną się jednak wpierw czegoś dorobić. Jest to stały element tego planu. Jedynie młode pokolenie otwarcie odżegnuje się od powrotu na prowincję. Perspektywa powrotu na wieś przeraża ich. Są oni szczególnie przywiązani do miejskiego życia. Najbardziej ze wszystkich byłych uchodźców boją się repatriacji, która w większości oznacza powrót do życia wiejskiego. Wychowani za granicą, prawie nie znają swojej ojczyzny. Nie żywią względem niej przesadnie pozytywnych uczuć. Dżuba wydaje się im optymalną szansą na kontynuowanie życia, do jakiego przywykli na wygnaniu.

Do miasta docierają także większe grupy repatriantów (por. fot. 3). Ich podróż organizują i koordynują misje humanitarne oraz władze regionu. W 2008 roku nastąpiło nasilenie tego rodzaju repatriacji. Powodem był spis ludnościowy i związana z tym presja polityczna[15]. Ten rodzaj repatriacji nie cieszy się jednak popularnością. „Powracający" przekonywali mnie, iż nie skorzystali z możliwości powrotu, jaką oferowały organizacje humanitarne i państwo, ze względu na opieszałość tego typu akcji. Prawda jednak może być też inna. Wielu repatriantów po prostu obawiało się przymusowego powrotu w rodzinne stronny. Nie widzieli bowiem swojej

[14] Według danych UNHCR, Sudańczycy szukali schronienia w Ugandzie (204,4 tys.), Etiopii (90,5 tys.), Kenii (74,0 tys.), Kongu (69,4 tys.), Republice Środkowoafrykańskiej (36,0 tys.) oraz Egipcie (30,3 tys.) (*Return and Reintegration*...., 2005: 9).

[15] Według danych UNHCR, od 2005 r. do Dżuby przybyło 14,5 tys. byłych uchodźców, w tym 2 510 osób w zorganizowanych grupach, 59 poprzez samorepatriację oraz 11,8 tys. jako indywidualni migranci. Dane te nie obejmują repatriantów z Chartumu. Od 2007 r. ich liczbę tylko szacunkowo określa się na ok. 9,7 tys. (*The Long Road Home*, 2008: 6). Dane te jednak nie odzwierciedlają prawdy. Dla wszystkich oczywiste jest, iż liczba repatriantów w mieście jest wielokrotnie wyższa. Brak dokładniejszych danych statystycznych wynika przede wszystkim z charakteru powrotów.

przyszłości w powrocie do tradycyjnej wspólnoty etnicznej. Indywidualna repatriacja daje natomiast byłym azylantom możliwość wyboru miejsca zamieszkania.

Napływ „powracających" do Dżuby odbywa się przede wszystkim spontanicznie. Powrót od początku do końca organizują na własną rękę i dopiero po zarejestrowaniu się na miejscu mogą liczyć na wsparcie organizacji pomocowych, głównie UNHCR. Wtedy repatriant może otrzymać namiot czy inne sprzęty niezbędne do przeżycia — *not food items*. Przez pewien okres otrzymuje też racje żywnościowe od World Food Program.

Powrót przeciętnego byłego uchodźcy, a obecnie repatrianta nie jest planowany. Po prostu mężczyzna podejmuje decyzję o powrocie. Nie baczy przy tym na zdanie rodziny czy pracodawcy. Nic nikomu nie mówiąc, wyrusza do macierzy. Początkowo przeprowadza rekonesans. Na miejscu próbuje odnaleźć krewnych, a w przypadku ludzi pochodzących z miasta — odnaleźć rodzinny dom. Gdy sytuacja się stabilizuje — przede wszystkim chodzi o własne lokum — sprowadza rodzinę. Tym tematem zajmę się szerzej w 4. rozdziale.

Byli wychodźcy osiedlają się w pierwszej kolejności na peryferiach podmiejskich dzielnic Dżuby, jak Munuki czy Kator, które przeżywają największy wzrost liczby ludności. W rejonie Dar as Salam w Hai Munuki liczba migrantów przewyższyła liczbę zasiedziałych mieszkańców. Dla większych grup tworzy się tam tymczasowe obozowiska, będące odwzorowaniem obozów dla uchodźców. Takie też są ich toponimy — świadczą o pochodzeniu mieszkających tam ludzi, w tym wypadku miejsca niedawnego internowania. Z czasem nabierają one „swojskości". Namioty zamieniają się w okrągłe chaty z gliny i sitowia. Na miejscu otwierane są sklepy, przede wszystkim jednak powstaje lokalny bazar. To przejaw normalności. Z czasem migranci rozpoczynają wędrówkę wewnątrz miasta. Chodzi o to, by przenieść się jak najbliżej śródmieścia. Pod każdym względem życie tam jest lżejsze. Przeprowadzka do którejś z dzielnic tzw. miasta właściwego traktowana jest w kategoriach awansu.

Pierwsze dni

Pierwsze dni pojedynczy migrant spędza pod namiotem lub śpi pod gołym niebem. Korzysta z gościny krewnego, względnie pobratymca etnicznego lub kogokolwiek innego, z kim łączą go jakieś więzy. Wszystko

jest podporządkowane jednemu celowi: znalezienia miejsca do spania. Z czasem, z oczywistych względów, zaczyna starać się o solidniejszy dach nad głową, zwłaszcza gdy po okresie przymusowej separacji — dyktowanej warunkami socjalnymi — dołącza do niego żona z dziećmi. Każdy prędzej czy później stoi przed dylematem znalezienia własnego lokum. W 2005 roku — tuż po zakończeniu działań wojennych — nie było to specjalnie trudne, przynajmniej nie tak, jak dzisiaj. Migrant z reguły decydował się na wynajęcie domu, i to nawet w jednej z śródmiejskich dzielnic. Po wojnie miasto było wyludnione, a ceny najmu były niskie. Sytuacja ta jednak szybko uległa zmianie. Dżuba stała się typowym miastem afrykańskim: przeludnionym, bez niezbędnej infrastruktury. Ceny radykalnie wzrosły, zmuszając zasiedziałych lokatorów do przeprowadzki.

Tak stało się w wypadku jednego z moich informatorów. W 2008 roku, po dwóch latach pobytu w mieście, został zmuszony do wyprowadzki drastyczną podwyżką czynszu. Nie pomógł fakt, iż właścicielem domu był jego współplemieniec. Po kilku latach przestało mieć to jakiekolwiek znaczenie. Przeniósł się na absolutny kraniec miasta, do niedawno wziętego pod zabudowę rejonu Gudeli. Tam czynsze są aktualnie najniższe. Podobnie jak większości migrantów, nie stać go na kupno działki w mieście właściwym.

Inny mój rozmówca, repatriant z Kenii, musiał opuścić swoje pierwsze lokum w mieście jeszcze wcześniej. Korzystał z gościny swojego wuja, wysoko postawionego oficera SPLA (Southern Political Liberation Army)[16]. Wbrew pozorom sytuacja w domu była nie do pozazdroszczenia. Wuj udzielał gościny wielu takim, jak on. Mój rozmówca spał w turystycznym namiocie zakupionym jeszcze w Nairobi. Po kilku miesiącach musiał opuścić dom wuja, jego miejsce zajął bowiem inny krewny, który właśnie przybył do miasta. Na jakiś czas udało mu się rozbić namiot w bliskim sąsiedztwie lotniska — tylko tam, na podmokłej równinie, istniała szansa na wolny i przede wszystkim darmowy kawałek ziemi. Po kolejnych kilku miesiącach zamieszkał z grupą Dinków — „braci" z tej samej, co on, „klasy wieku"[17].

W zupełnie innej sytuacji są „powracający", którzy mają tutaj swoje domy lub z różnych względów udało im się wejść w posiadanie działki. Wielu uczyniło z tego źródło dodatkowego — dodajmy — niemałego dochodu. Odkąd w mieście brakuje miejsca do życia, na wagę złota jest każdy wolny kawałek ziemi. Jeden z moich rozmówców, mimo iż posiadał w mie-

[16] Ruch oporu Sudanu Południowego z czasów wojny domowej — aktualnie, główna formacja wojskowa Południa.

[17] To dodatkowy sposób identyfikacji oparty na wieku; charakterystyczny jest dla większości społeczeństw pasterskich Afryki Tropikalnej. Więcej na ten temat piszę dalej.

ście nieruchomość, wynajmował pokój w innej części miasta. Powód: wynajem domu dostarczał mu i jego krewnym krociowych zysków, znacznie przewyższających jego apanaże jako urzędnika państwowego. Tak więc, każdy, kto tylko może przeznacza pod wynajem przestrzeń, którą nie jest w stanie zagospodarować. Może to być pojedynczy pokój lub skrawek ziemi, na którym można rozbić namiot. To kwestia pragmatyzmu typowego dla środowiska miejskiego. Mieszkaniec afrykańskiego miasta musi optymalnie wykorzystywać warunki, w których żyje. Także winien dzielić się dostępnymi zasobami z innymi. Problemy własnościowe należą do niezwykle ważnych i interesujących zarazem. Zajmę się nimi między innymi w następnym rozdziale.

Fot. 1. Powracający z Kenii (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 2. Migranci wiejscy (Dżuba 2005, J. Poremba)

Fot. 3. Repatriantka z Ugandy (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Rozdział trzeci

Przestrzenne struktury

Dialektyka przestrzeni

W Afryce nadaje się przestrzeni nieco inne znaczenie aniżeli w Europie. Tu percepcja przestrzeni kulturowej jest inna, szersza, wręcz nieograniczona. Bazary, arterie komunikacyjne, dzielnice mieszkalne, obiekty sakralne czy nawet przestrzenie niezagospodarowane należą do złożonej sieci układów społecznych. Życie rozgrywa się na zewnątrz, poza murami zagrody. Szczególnie silnego wymiaru nabiera przestrzeń we współczesnym mieście afrykańskim. Tam najbardziej widać doniosłość tego zjawiska. Afrykańczyk w mieście mieszka, pracuje, odpoczywa w autonomicznych enklawach. Ich różnorodność wydaje się nie mieć granic. To miasta w mieście. Różnią się nieraz od siebie w dość zasadniczy sposób. Są wśród nich kosmopolityczne strefy handlowo-rezydencjalne oraz dzielnice nędzy, w których życie, w porównaniu do tego na terenach wiejskich, oznacza zdecydowany krok wstecz. Sukces w środowisku miejskim zależy od dostępu do przestrzeni publicznych: bazarów, różnego rodzaju instytucji czy głównych, przelotowych ulic. To tam, tak naprawdę, rozgrywa się życie. To strefy społecznych interakcji w realny sposób wyznaczają ramy ludzkiej egzystencji. Wiemy już, iż współczesne miasto afrykańskie deformalizuje się w takich sektorach, jak mieszkalnictwo, prawo do ziemi czy gospodarka. To odpowiedź na kryzys struktur państwowych oraz realia wolnego rynku. W Afryce powszechnie obserwujemy oddolne zjawisko budowania przestrzeni miejskiej przez jej mieszkańców. Przyjrzyjmy się zatem procesom urbanizacyjnym z perspektywy reakcji nań jego uczestników.

W rozdziale tym — posługując się analityczną perspektywą przestrzeni — zaprezentuję wybrane aspekty przeobrażeń krajobrazu miejskiego dokonujących się pod wpływem gwałtownych procesów urbanizacyjnych. Skoncentruję się przy tym na najważniejszych — z punktu widzenia strategii życiowych — fragmentach tkanki miejskiej. Interesować mnie będzie: jak ludzie zmieniają przestrzeń miejską pod wpływem gwałtownej urbanizacji, jak adaptują ją czy wykorzystują do zaspokajania materialnych i społecznych potrzeb.

W antropologii znamy wiele instrumentów umożliwiających teoretyzowanie o kulturze. Jednym z nich jest dialektyka przestrzeni. Być może jednym z pierwszych, którzy zwrócili uwagę na przestrzeń jako narzędzie analityczne, był niemiecki filozof Ernst Cassirer (1874–1945). Zwolennikiem tego podejścia był także słynny francuski filozof i socjolog Henrie Lefebvre – autor głośnej *The Production of Space* (1991[1974]). Uczony ów zainicjował pierwszy program badawczy nad przestrzenią. Według niego przestrzeń (społeczną) należy traktować jako produkt – a jednocześnie narzędzie wyrażające idee oraz działanie. Przestrzeń jest środkiem produkcji, ale także kontroli, władzy oraz dominacji (LEFEBVRE, 1991: 26). Stałe zainteresowanie tą kategorią przyniosły jednak dopiero lata dziewięćdziesiąte. Pod koniec XX wieku uczeni postmoderniści (David Harvey, Edward Soja czy Anssi Paasi) zaczęli interpretować przestrzeń w podobny sposób, jak czas czy historię z jednej strony, relacje i instytucje społeczne – z drugiej (PAASI, 2003, za: ENGEL, NUGENT, 2010: 2). Podejście to inspiruje dziś rzeszę specjalistów reprezentujących różne dziedziny nauki. Swoisty zwrot ku przestrzeni widoczny jest między innymi w historii, socjologii, filozofii czy geografii. Przede wszystkim jednak charakterystyczny jest dla współczesnej antropologii.

Warto dodać, iż zainteresowanie tą kategorią nie jest wcale nowe. Antropolodzy od dawna zajmowali się przestrzennymi aspektami badanych kultur tradycyjnych. Monografie etnograficzne obejmowały, nierzadko szczegółowe, opisy krajobrazu czy materialnych warunków ludzkiej egzystencji, mówiąc krótko: traktowały o terytorialnej bazie kultury. Pojęcie miejsca i umiejscowienia ma także długą tradycję w naukach politycznych. Od początku XX wieku integralnie bowiem łączy się je z pojęciem państwa narodowego – terenu, na którym jest sprawowana określona władza polityczna (państwo jako jednostka analityczna). Pod koniec XX wieku doszło do rekonceptualizacji pojęcia przestrzeni, skrytykowano między innymi przekonanie, iż świat składa się z wyraźnych jednostek terytorialnych („pułapka terytorialna") (PAASI, 2005). Ogromne zasługi na tym polu mają uczeni z tzw. nowej geografii politycznej, jak wspomniany Anssi Paasi. Podług niego i innych przedstawicieli „nowej szkoły": przestrzeń nie jest ani czymś danym, ani stałym – ale podlega nieustającym przemianom: procesom tworzenia, reprodukcji i niszczenia dokonywanym poprzez indywidualne i społeczne akcje (PAASI, 2005).

Dziś perspektywa przestrzeni jest zdecydowanie ważniejsza niż kiedyś, nierzadko pierwszoplanowa w interpretowaniu rzeczywistości kulturowej. Zmiana ta polega nie tyle na przykładaniu większej uwagi do tej kategorii, ile przekonaniu, iż przestrzeń to jeden z podstawowych komponentów teorii socjokulturowej (LOW, LAWRENCE-ZUNIGA, eds., 2004: 1).

Współcześnie, swego rodzaju „przestrzenizacja" ogarnęła całą humanistykę i nauki społeczne[1]. Wszyscy próbują odpowiedzieć na jedno pytanie: Jak człowiek wykorzystuje przestrzeń? I tak: David Harvey, Manuel Castells czy Seth Low traktują przestrzeń jako arenę konfliktu różnorodnych, nierzadko zantagonizowanych kulturowo, ekonomicznie czy społecznie sił (dość wspomnieć choćby kwestie „minaretów" w Szwajcarii, „domów polskich" na Białorusi czy „krzyża" na Krakowskim Przedmieściu). Wydarzenia na świecie pokazują, iż przestrzeń to sfera kontestacji („przestrzeń kontestacji"), w której, jak w soczewce, skupiają się napięcia społeczne. Afryka nie jest wyjątkiem. W tym kontekście można przykładowo interpretować problemy współczesnej Somalii: faktyczny rozpad tej państwowości na trzy odrębne organizmy. Także powyborczy konflikt w Kenii w 2007/2008 objawił całą swą moc w wymiarze terytorialnym – w owym czasie stał się on areną walki o wpływy polityczne, a także potężnym czynnikiem mobilizującym (Engel, Nugent, 2010: 3). Podobnie sprawa się miała z tzw. Arabską Wiosną. Rewolucja dokonała się przecież dosłownie na ulicach bliskowschodnich miast. Przestrzeń miejska stała się narzędziem walki o władzę (jak w przypadku „rewolty na placu Tahrir"). Rewolty te zwyciężyły, gdyż ich uczestnikom udało się utrzymać kontrolę nad głównymi placami i arteriami komunikacyjnymi. Te okazały się orężem w walce o władzę. Dla Michela Foucaulta (2001) istnieje ścisły związek między władzą a przestrzenią. Ciało ludzkie, aranżację przestrzeni czy architekturę traktuje się jako narzędzie sprawowania władzy – przestrzenną kanalizację codziennego życia. Ten punkt widzenia podziela Paul Rabinow (1995 [1989]), łącząc architekturę ze zjawiskami ze świata polityki. Pokazał on, jak francuska władza kolonialna posłużyła się architekturą w celu zademonstrowania cywilizacyjnej wyższości kultury frankofońskiej (Low, 2005: 113). (Na przykład: modernizm architektury „nowych miast" *versus* tradycjonalizm medin w kolonialnej Afryce Północnej). Ten wątek kontynuuje amerykański antropolog James Holston (1989), rozpatrując budownictwo socjalne w Brasilii jako nową formę politycznej dominacji (Low, 2005: 113). Pierre Bourdieu (1998, 2003) także eksplorował wątek dominacji, w szczególności interesowało go jednak, jak układy społeczne wyrażane są w tradycyjnej architekturze algierskich Kabylów. I tak: kabylski dom zinterpretował jako model, w którym metaforycznie zintegrowany jest jednocześnie cielesny i kosmiczny porządek, kohabitują serie dualistycznych kategorii: męski/żeński, prywatne/publiczne, dzień/noc, pod/nad, prawo/lewo. W ten oto sposób, poprzez swego rodzaju przestrzenny symbolizm, naturalizacji czy ucieleśnieniu ulegają struktury społeczne (Low, ed., 2005: 114; Bourdieu, 1998; Low, Lawrence-Zuniga, eds., 2003).

[1] Na gruncie nauki polskiej zob.: Banaszkiewicz, Czecha, Winskowski, 2010 czy Jałowiecki, Szczepański 2009.

Jak sygnalizowałem wcześniej, przestrzeń nabiera szczególnie silnego wyrazu w ośrodkach zurbanizowanych — tyglach kulturowych, miejscach stale utrzymującej się interakcji różnorodnych społecznych i kulturowych czynników. Według Setha Lowa kultura w mieście ulega „przestrzenizacji" — sytuuje się, zarówno fizycznie, jak i metaforycznie, w przestrzeni socjokulturowej miasta (LOW, ed., 2005: 111). W przypadku Afryki „przestrzenizacja" nierozerwalnie łączy się z radykalnymi przemianami w morfologii miejskiej oraz procesami rezarządzania: deformalizacji poszczególnych sfer życia, zwłaszcza w zakresie mieszkalnictwa, praw gruntowych oraz ekonomii. Jednocześnie jest wynikiem oddziaływania tradycyjnych wzorów kulturowych, nadającym przestrzeni szczególne znaczenie.

Używając pojęcia „przestrzeń", trzeba podkreślić, iż jest ona społecznie wytworzona. Przestrzeń, która nas otacza, nie jest już tylko dziełem natury, ale ludzi. Człowiek wykorzystuje ją do tworzenia dla siebie optymalnych warunków życia: wsi, miast, pół uprawnych, fabryk etc. To dobra techniczno-użytkowe, którymi zapełniony jest świat. Przestrzeń jest społeczna także ze względu na formy aktywności człowieka, jak na przykład praca czy wypoczynek. Zjawisko to ma także wymiar symboliczny: przestrzeń to sfera znacząca — czyli posiadająca określony sens. Poddawana jest też procesowi wartościowania (JAŁOWIECKI, SZCZEPAŃSKI, 2002: 304, 322–336). Ze względu na wspomniane zjawiska, na przestrzeń można spoglądać z dwóch wzajemnie komplementarnych perspektyw: społecznej produkcji (*production*) przestrzeni oraz społecznego wytwarzania (*construction*) przestrzeni. Pierwsze pojęcie obejmuje wszystkie te czynniki: społeczne, ekonomiczne, ideologiczne czy technologiczne — które służą człowiekowi do tworzenia materialnej bazy do życia. Pojęcie „interpretacja przestrzeni" odnosi się z kolei do symbolicznego i fenomenologicznego doświadczenia przestrzeni, wyrażającego się pośrednio w procesach społecznych, jak wymiana, konflikt czy władza (LOW, ed., 2005: 112)[2]. Patrząc z przedstawionej

[2] Pojęcie „przestrzeń" można rozumieć na wiele sposobów. Przede wszystkim ma ono wymiar geograficzny i społeczny (kulturowy). Granica między obydwoma wymiarami jest nader niesprecyzowana oraz płynna (pod pewnym względami, tak jak w przypadku „natury" i „kultury"). Dla R.D. Sacka „przestrzeń" oznacza to, co jest „gdzieś tam" (*out there*) — czyli to wszystko, co jest definiowane i kształtowane przez kulturę (SACK, 1997, za: HOWARD, SHAIN, 2005: 27,). Według DONNANA i WILSONA (2007: 25) z kolei, to konceptualna mapa, według której zorganizowane jest życie społeczne. To miejsce życia człowieka, obejmujące zarówno idee, jak i porządek rzeczywisty, odnoszący się do tego, gdzie dane rzeczy się znajdują. Dla HOWARDA i SHAINA (2005: 27) takie pojmowanie przestrzeni jest zbyt restrykcyjne. W zamian proponują postrzegać to pojęcie w trzech wymiarach: 1. Dosłownie, jako terytorium, po którym porusza się człowiek. 2. Jako „przestrzeń społeczną", którą generuje fizycznie, mentalnie, czy poprzez interakcję człowiek. 3. Jako abstrakcyjną reprezentację, jak przykładowo „region", ukonstytuowany przez specjalistów na podstawie wyselekcjonowanych określonych właściwości.

tu perspektywy dokonać można analizy przestrzeni miejskiej miasta Dżuby. Umożliwi ona wgląd w zachodzące tam procesy kulturowe, a także w ich skutki dla życia przeciętnego mieszkańca.

Dżuba to miasto w fazie nieustannego tworzenia. W czasie minionej wojny należała do wrogiego, opresyjnego świata. Jej funkcjonowanie było w swej istocie skierowane przeciwko miejscowej ludności, podporządkowane zasadniczo celom policyjnym oraz propagandowym – stanowiło symbol trwania państwa na zbuntowanym terenie. W sensie dosłownym, ale i metaforycznym stało się „przestrzenią zdegradowaną". Aktualnie obserwować możemy proces tworzenia się nowej przestrzeni kulturowej miasta. Nowi mieszkańcy tworzą nową „geografię miejską" – kategoryzują oraz reinterpretują przestrzeń miasta. Żywiołowe procesy urbanizacyjne odciskają głębokie piętno w wystroju miasta oraz jego aranżacji. Materializują się w nim wysiłki i aspiracje zwykłych ludzi. Na podstawie przestrzeni rejestrować możemy proces wrastania w środowisko miejskie – urbanizowania się migrantów. Zmiany społeczne, polityczne czy kulturowe widać w krajobrazie miejskim. Zwiększenie nierówności społecznych czy zjawiska wykluczenia mogą być interpretowane poprzez pryzmat zmian w przestrzeni miasta. To doskonałe obiekty do obserwowania zmian socjokulturowych pod wpływem procesów urbanizacyjnych. Perspektywa ta daje możliwość wglądu w kształtowanie się miejscowego urbanizmu – w jego przestrzennym wymiarze. To także staje się przestrzenią podejmowania przez człowieka wysiłków mających na celu zaadaptowanie się do nowego otoczenia czy też zorganizowanie bazy życiowej. Nielegalna zabudowa, tradycyjne budownictwo czy nieformalne zakłady usługowe to przejawy tych działań. Dają przy tym o sobie znać zróżnicowane doświadczenia życiowe. W przypadku byłych uchodźców czy wewnętrznie przesiedlonych to nierzadko zmiany kulturowe, które zaszły w okresie wychodźstwa. Tak więc obserwowanie zmian w krajobrazie miasta daje wgląd w złożony proces formowania się miasta.

Sytuacja prawna gruntów miejskich „Walka o prawa do miasta"

W Dżubie – jak w wielu innych gwałtownie rozwijających się ośrodkach miejskich kontynentu – zasadniczy problem stanowi deficyt mieszkaniowy. Charakterystyczna jest krańcowa asymetria między potrzebami mieszkanio-

wymi a realnie istniejącą infrastrukturą. Władze większości miast afrykańskich – Dżuba nie jest tutaj wyjątkiem – starają się, co najwyżej, zaspokajać bieżące potrzeby mieszkaniowe ludności. Brakuje holistycznej strategii rozwoju przestrzennego, mogącej skutecznie reagować na żywiołowe procesy urbanizacyjne, zwłaszcza gwałtowny napływ imigrantów.

Inne, to problemy natury prawnej. Anachroniczne, a nade wszystko nieefektywne przepisy gruntowe, w głównej mierze odpowiadają za sytuację, iż stabilizacja mieszkaniowa to cel nieosiągalny dla zdecydowanej większości mieszkańców miasta (i to nie tylko wywodzących się z najuboższych grup miejskich). Wszystko to ma wpływ na postępującą deformalizację życia w zakresie mieszkalnictwa, praw własności czy infrastruktury sanitarnej. Wyrazistym przejawem tego zjawiska jest nielegalne oraz nierejestrowane osadnictwo – *squatter settlement*. To przejaw bezradności mieszkańców, którzy prawie w każdym wypadku zmuszeni są do szukania rozwiązań na własną rękę.

Obowiązujący w Dżubie system oparty jest na dzierżawie parceli od państwa – wyklucza on *de facto* posiadanie ziemi na własność (*Juba Assessment* 2005: 14). Obywatel może otrzymać od miasta w dzierżawę parcelę w jednej z trzech części miasta (Juba Town, Kator oraz Munuki). W każdej obowiązuje inna kategoria ziemi. Rzutuje ona na powierzchnię działek, taryfikator opłat dzierżawnych, a nawet rodzaj zabudowy (por. tab. 1). I tak: na obszarze śródmieścia – tzw. Juba Town, mamy do czynienia z regularną, krzyżującą się siatką ulic oraz murowaną zabudową na przestronnych, czworobocznych parcelach (por. fot. 1). To przestrzeń rezydencjalna oraz komercyjna. Co najważniejsze jednak, że jest to najbardziej zurbanizowana część miasta – przeznaczona dla zasiedziałych mieszkańców, zatrudnionych na stałe w strukturach miejskich, jak administracja czy handel. Dzielnice Kator oraz Munuki to przeważnie grunty drugiej i trzeciej kategorii. Dozwolona jest tam mieszana zabudowa (tradycyjna oraz nowoczesna), obszar częściowo podzielony został na bloki mieszkalne – fragmenty osadnicze o regularnym planie. Jest to przestrzeń życiowa ludności tubylczej, niegdysiejszych mieszkańców terenów wiejskich. Kator, i przede wszystkim Munuki, to strefa silnie związana jeszcze z wiejskim stylem życia (por. fot. 2).

System ten, szeroko spotykany w Afryce, jest jeszcze pokłosiem polityki kolonizatorów, w której chodziło o kontrolę rozwoju populacji miejskich, a zwłaszcza utrzymywanie swoistej stratyfikacji mieszkańców, podziału na mieszkańców miasta oraz ich „klientów" – przybyłej tu ludności wiejskiej, nieprzystosowanej, traktowanej nierzadko w tym miejscu jak zło konieczne. W Dżubie system ten obowiązuje nadal, zasadniczo zaś odpowiedzialny jest za niekontrolowany rozwój miasta, zwłaszcza istnienie ogromnych dysproporcji między poszczególnymi częściami miasta, które przyczyniają się

z kolei pośrednio do pauperyzacji części ekumeny miejskiej. Wszystkie inwestycje w infrastrukturę po dziś dzień bowiem koncentrują się na obszarze śródmieścia. Peryferia pozostawione są właściwie samym sobie – jako przynależne do zupełnie innej niż miejska rzeczywistości. W ten oto sposób tli się nadal dawna kolonialna polityka. Mało tego, obowiązujący system nie funkcjonuje jak powinien. Dość wspomnieć, iż nie są wytyczane nowe grunty pod zabudowę. Ostatnia tego typu akcja została przeprowadzona w roku 1997. Wytyczono wtedy działki na obszarze Gudeli, na północno-zachodnim krańcu miasta. Od tego czasu miasto jednak rozrosło się niepomiernie i obszar ten nie wystarcza na zaspokojenie współczesnych potrzeb miasta w zakresie mieszkalnictwa. Deficyt ziemi przy obowiązujących regulacjach prawnych generuje korupcję oraz drożyznę.

Tabela 1

Klasyfikacja działek na podstawie *The Long Way Home*, 2008

Klasa	Powierzchnia działki [m^2]	Okres najmu	Materiał	Roczne opłaty dzierżawne [USD]
1	650–900	50 lata (+30)	nowoczesny	50
2	500–635	30 lata (+20)	mieszany	37,5
3	300–400	20 lata (+10)	tradycyjny	25

Istnieje przepaść między oficjalnymi stawkami a rynkowymi. W 2005 roku dzierżawa działki (20 × 20 m) w trzeciej klasie zabudowy kosztowała 400 USD – w 2008 roku cena wynosiła już 10 tys. USD (*The Long Way Home*, 2008: 32). Ludzie kupują prawo do dzierżawy ziemi od spekulantów (nierzadko nieposiadających żadnego tytułu do ziemi lub nieruchomości) lub też nabywają ją od plemiennych przywódców. Zgodnie z prawem zwyczajowym oraz CPA, ziemia nienależąca do państwa jest własnością społeczności lokalnej, czyli ludu Bari. Wszelkie decyzje w tej sprawie muszą być konsultowane z przedstawicielami tej społeczności. Zdarzało się, że człowiek nabywał prawa do budowy domu – oczekując przy tym, iż w przyszłości status ziemi ulegnie zmianie – zostanie ona wciągnięta do rejestru jako należąca do miasta, a nie, jak obecnie, do wspólnoty plemiennej. Na razie jednak lokatorzy ci w świetle prawa państwa to skwaterzy, czyli mieszkańcy zajmujący grunty nielegalnie. Bardzo często spotkać się można z sytuacją, w której w spór o ziemię wchodzi dwóch prawowitych właścicieli. W czasie wojny władza centralna, często ignorując wcześniejsze akty prawne, dysponowała ziemią wedle własnego uznania. Obdarowywała nią ludzi lojalnych wobec Chartumu. Nieuregulowany status dużej części gruntów jest powodem i innych problemów. Nader często obserwowałem następujący scenariusz: powracający mieszkaniec napotykał w swoim

domu nowych lokatorów. Wprawdzie przekonywał, iż mieszkał tam przed rokiem 1983, ale nie miał na to żadnego notarialnego dowodu. Najczęściej nie mógł go posiadać, gdyż teren ten nie był oficjalnie w planach zagospodarowania przestrzennego. Zdarzają się także przypadki przymusowego rugowania z parceli przez „niezidentyfikowanych" sprawców. Szczególnie na tego rodzaju nadużycia narażone są samotne kobiety. Powołując się na regulacje muzułmańskie, uznaje się, iż nie mają one prawa do posiadania żadnej nieruchomości. Wszystko to przez głód ziemi oraz jej nieuregulowany status prawny. Jednostka w takich przypadkach jest, praktycznie rzecz biorąc, bezsilna, zwłaszcza że jej przeciwnikami okazują się nowe elity, prawie zawsze związane z SPLM oraz społecznością Dinków. Wielu spośród tych grabieżców ziemskich to byli członkowie ruchu oporu. Ziemię w mieście traktują jako swego rodzaju zapłatę za udział w zwycięskim ruchu. Przekonywali, iż walczyli o tę ziemię — zatem ona im się należy. Na tym tle dochodzi do regularnych tumultów, które nierzadko kończą się tragicznie. Ziemia to obecnie podstawowa płaszczyzna walki o wpływy, która w przypadku miasta toczy się między ludem Bari oraz cudzoziemcami (wpływowymi przybyszami, głównie jednak wywodzącymi się z Dinków). Dla tych pierwszych ziemia stanowi jeden z ostatnich bastionów ekonomicznej i politycznej pozycji. Bariowie świadomi są, iż struktury władzy zostały już zmonopolizowane, a walka przeniosła się teraz na pole gospodarki. Ewentualna przegrana stanie się ostatecznym źródłem ich marginalizacji. Fakt ten w znaczący sposób wpływa na rozwój przestrzenny miasta. Bariowie nie zgadzają się bowiem na sprzedaż ziemi miastu. Konflikt o ziemię rozgrywa się także w kontekście przejścia od wspólnotowych do indywidualnych form własności. Proces ten wydaje się nieunikniony, gdyż jest związany z gwałtownym rozwojem miasta. Aktualnie spotykamy się wszakże z obydwoma formami własności.

W Dżubie walka o ziemię przybrała najostrzejszą formę w całej powojennej historii Sudanu Południowego. Miasto było bowiem areną walki o ziemię na terytorium całego regionu. Przykładowo, w październiku 2008 roku w Nimule wybuchł konflikt między SPLA a społecznością Madi. Wysoko postawiony oficer (z pochodzenia Dinka!) sprzedał ziemię plemienną (ludu Madi) pewnemu biznesmenowi z Somalii. Wiadomość o tym wydarzeniu momentalnie dotarła do miasta, gdzie zorganizowano antyrządową (antydinkaską) manifestację. Trzeba podkreślić, iż wojna doprowadziła do poważnych zmian w geografii etnicznej Południa. Całe plemiona zmieniały swoje siedziby w zależności od sytuacji na froncie. Aktualnie repatrianci zastają w swoich domach innych lokatorów, którzy zdążyli się już w nich zadomowić i nie w głowie im wyprowadzka.

Powróćmy jednak do problemu gruntów w mieście. W Afryce nielegalne osadnictwo przybiera następujące postacie: 1) nielegalne lokatorstwo,

które uderza w publiczną i prywatną własność; 2) nielegalne, w świetle oficjalnej polityki przestrzennej, dysponowanie gruntami; 3) konstruowanie czy wykorzystywanie nieruchomości niezgodnie z obowiązującymi regulacjami prawnymi (TRANBERG HANSEN, VAA, 2004: 9). W Dżubie spotykamy się ze wszystkim odmianami tego zjawiska. Tak naprawdę, każda wolna przestrzeń w Dżubie zajęta została już przez skwaterów. Ci anektowali nawet grunty czy nieruchomości należące do instytucji publicznych: szkół, kościołów, ministerstw. Nagminne stało się dzielenie działek i przeznaczanie ich na różne, najczęściej komercyjne, cele. Tak naprawdę nikt nie przejmuje się prawem budowlanym. Różnorakie konstrukcje: od ustępu, po stację benzynową stawia się jak najprościej, z użyciem najtańszych i najłatwiej dostępnych materiałów. Mniejsze lub większe obszary nielegalnej zabudowy rozpościerają się od rejonów śródmiejskich po znacznie oddalone od centrum peryferia. Nie tworzą one przy tym jednorodnego kompleksu socjokulturowego. Należą do niej obszary slumsowe – bez podstawowej nawet infrastruktury, oraz takie, na których życie należy do łatwiejszych i przyjemniejszych. Tak samo jeśli chodzi o strukturę społeczną: występują obszary jednolite etnicznie (czy kulturowo), nierzadko zamieszkane przez niedawnych migrantów, jak i wielokulturowe, o znacznie większym stopniu zasiedziałości swych mieszkańców.

W mieście mamy do czynienia z nieformalną wojną o ziemię, przy czym biorą w niej udział zróżnicowani uczestnicy. Stronami konfliktu są grupy etniczne mające za adwersarzy państwo i panującą w mieście grupę skwaterów – nielegalnych lokatorów. W pierwszym wypadku władza stara się występować jako mediator – ze względu jednak na swój dominujący charakter etniczny okazuje się na tym polu mało skuteczna. W drugim – zdecydowana jest działać – doprowadzać do fizycznego usuwania nielegalnej zabudowy z krajobrazu miasta.

Mieszkańcy Dżuby, podobnie jak i innych miast afrykańskich, przełamują administracyjne oraz polityczne bariery przez rozwijanie dzikiego osadnictwa i budownictwa. Struktury władzy prowadzą niejednoznaczną politykę względem tych zjawisk. Zdarza się, iż przyjmują w stosunku do nich postawę obojętną czy nawet życzliwą (jeśli zależy im, przykładowo, na ich politycznej sympatii). Nierzadko jednak nielegalne osadnictwo oraz zabudowa stają się zarzewiem bezpośredniego konfliktu między lokalną władzą a zwykłymi ludźmi (KONINGS, VAN DIJK, FOEKEN, 2006). Do zdecydowanej akcji rugowania nielegalnych właścicieli władze przystąpiły w pierwszej połowie 2009 roku. Akcja „oczyszczania" miasta objęła skupiska nielegalnej zabudowy w rejonie Na-Bari („Tonpiny"), Mere Lotor („Dżebel Dinka") oraz w pobliżu mauzoleum wiceprezydenta Garangi. Z użyciem ciężkiego sprzętu oraz z pomocą służb mundurowych zniwelowano te tereny, a ich mieszkańców przepędzono. W wyniku tych działań 20–25 tys. lu-

dzi znalazło się bez dachu nad głową. Mimo apeli organizacji pomocowych władze nie zapewniły im zastępczych lokali. W opinii urzędników, byli to w większości niedawni migranci wiejscy lub byli uchodźcy, których obecność w mieście była problematyczna czy wręcz niepożądana.

Spora już literatura na ten temat wskazuje na to, że dostęp do ziemi na cele mieszkaniowe stał się szczególnie trudny wobec żywiołowo rosnącej populacji miasta afrykańskiego. Fakt ten odpowiada za deformalizację większej części przestrzeni miejskiej Afryki. Inaczej: nieformalna zabudowa czy gospodarowanie ziemią to charakterystyczne zjawiska każdego miasta Afryki (HANSEN, VAA, 2004; KONINGS, VAN DIJK, FOEKEN, 2006).

Mieszkalnictwo to sfera, w której najbardziej widoczne są tarcia między władzą a zwykłymi ludźmi – strukturami formalnymi i nieformalnymi. Mimo zdecydowanych działań władzy w zakresie rugowania nielegalnych lokatorów nadzieje na ostateczne rozwiązanie tego problemu są płonne. Eksmitowani wcale nie znikają ostatecznie z krajobrazu miasta, budują swoje osiedla w innych częściach, które nie cieszą się jeszcze zainteresowaniem władzy. Dowodzi tego choćby przypadek targowiska Customs – zdominowanego przez handlarzy z sąsiednich krajów afrykańskich. W 2007 roku bazar ten zlikwidowano jako nielegalny, a także nieprzystający do jednego z najświętszych miejsc w mieście: mauzoleum wiceprezydenta Garangi. Dla wszystkich było oczywiste, iż akcję tę wymierzono w nielegalnych handlarzy cudzoziemców, którzy osiągają aktualnie w mieście krociowe zyski. Ludzi tych oskarża się o wszelkie zło: od bezrobocia po prostytucję i choroby w rodzaju AIDS/HIV (zapominając, że bez tych osób nie byłoby w mieście wielu produktów podstawowej potrzeby lub też te kosztowałyby fortunę). Targowisko przestało istnieć – w sercu miasta pozostaje ogromna niezagospodarowana, jak dotąd, przestrzeń. Nielegalny handel nie zniknął jednak z miasta. Przeniósł się do innych jego części. Wywołało to ambiwalentne z punktu widzenia zwykłego człowieka następstwa. Z jednej strony handel dotarł do obszarów miasta, które wcześniej pozbawione były różnorodnej wymiany handlowej. Z drugiej jednak, ceny produktów zdecydowanie wzrosły. Z punktu widzenia lokalnej władzy, sukcesem było zdobycie gruntów w niezwykle atrakcyjnym punkcie miasta. Nie rozwiązało to jednak kwestii handlu należącego do cudzoziemców. Mało tego, miasto utrudniło sobie kontrolę nad tym procederem, w tym także czerpanie z niego nieformalnie zysków. Więcej na temat tego targowiska piszę dalej.

Można przyjąć, że w działaniach ludności przejawia się idea „prawa do miasta"[3] – potrzeby zwykłych mieszkańców do kontrolowania procesu

[3] „Prawo do miasta" (*the right to the city*) po raz pierwszy pojawia się w pracy Henri'ego Lefevbre'a *Le Droit a la ville* z 1968 r. W ostatnich latach slogan ten odkrył na nowo

„tworzenia miasta" i jednocześnie jego eksploatowania: „fizycznego dostępu, zamieszkiwania i wykorzystywania przestrzeni miasta" (PURCELL, 2002, za: KORLING, 2009: 2). Proces ten można widzieć jako wyraz oddolnej (bo przeprowadzonej na poziomie najniższych grup) demokratyzacji życia miejskiego, będącej reakcją na marginalizację całych segmentów społeczeństwa (AMIN, THRIFT, 2002, za: KORLING, 2009: 2; PURCELL, 2002).

Struktury formalne i nieformalne

„City"

„City" to historyczne i finansowe jądro miasta — ścisłe centrum, przestrzeń handlowo-usługowa, pamiętająca jeszcze panowanie Brytyjczyków. Obejmuje obszar bazaru, szosy oraz położonych po drugiej stronie kilku poprzecznych ulic (por. fot. 3). Z dwóch stron flankują centrum dwa okazałe meczety: bliżej rzeki tzw. meczet kupców — najstarsza świątynia muzułmańska w mieście, oraz po przeciwnej stronie budowla zdecydowanie młodsza, ale bardziej okazała, nazywana potocznie „meczetem polityków". Bazar Juba Town nie należy do szczególnie pokaźnych, choć na przestrzeni lat 2007—2008 rozrósł się prawie dwukrotnie. To przede wszystkim węzeł komunikacyjny, łączący centrum z dwoma wielkimi miejskimi bazarami: Customs oraz Konjo Konjo. Miejsce to stanowi także zaplecze gastronomiczno-usługowe dla mieszkańców pracujących w okolicy centrum. Dlatego też asortyment towarów tu oferowanych nie należy do szczególnie różnorodnych. Sprzedawane są zaledwie podstawowe produkty spożywcze i przemysłowe. Po przeciwnej stronie szosy, w kilku uliczkach, zgrupowane są najważniejsze lokale handlowo-usługowe miasta: banki, kantory, firmy spedycyjne i logistyczne, biura linii lotniczych, hurtownie spożywcze, punkty oferujące usługi informatyczne, a także kilka popularnych jadłodajni. To teren należący do cudzoziemców, głównie muzułmanów z Północy, a ostatnio coraz bardziej także do innych obcokrajowców, którzy zwęszyli

---

geograf i socjolog David Harvey, definiując go jako nie tyle prawo zwykłych mieszkańców do miejskich dobrodziejstw, ile prawo do pełnego przez nich kontrolowania miasta. Tylko w ten sposób współczesny model urbanizacyjny może okazać się przyjazny i sprawiedliwy dla przeciętnego człowieka (HARVEY, 2009 [1973]).

w mieście koniunkturę (Hindusów, mieszkańców Bliskiego Wschodu czy sąsiednich krajów afrykańskich).

Hai Dżalaba

Hai Dżalaba to dzielnica rezydencjalna, założona przed laty przez zamożnych arabskich kupców, prowadzących interesy w pobliskim Juba Town. Ta część miasta charakteryzuje się szerokimi ulicami i regularnym układem. Domostwa usytuowane są luźno, na przestronnych parcelach. Należą także do raczej obszernych. To prostokątne, parterowe konstrukcje wybudowane z kamienia lub czerwonej cegły. Rozplanowanie poszczególnych pomieszczeń zdradza wyraźne wpływy islamskie (separacja płci). Dzielnica rozwijała się najpomyślniej w latach pięćdziesiątych XX wieku. Wtedy też znacznie się rozrosła. W owym czasie osiedlili się tu obcokrajowcy, między innymi grupa greckich robotników budowlanych. Do dziś żyje tam kilku potomków tych imigrantów. W czasie wojny, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, obszar popadł w ruinę i prawie się wyludnił. Na przestrzeni lat dzielnica zmieniła swój etniczny charakter. Większość pierwotnych mieszkańców wyjechała, wynajmując swe domy nowej elicie miejskiej. Obecnie, miejsce to upodobali sobie tutejsi bogacze, wysokiego szczebla kadra urzędnicza, ministrowie, wojskowi oraz biznesmeni, rzadziej mieszkają tutaj zwykli ludzie. To obszar przemieszany etnicznie, choć nie da się nie zauważyć, iż ulega stopniowo jednemu żywiołowi etnicznemu — Dinkom. Nie ma w tym nic dziwnego. Teraz to najbardziej wpływowi mieszkańcy miasta, piastujący wysokie stanowiska w wojsku i administracji. Z tego między innymi powodu opłaty tutaj biją rekordy. Średni czynsz w tej okolicy wynosi kilkaset dolarów miesięcznie, przy czym zdarza się ponoć, iż w niektórych przypadkach najemca musi płacić sumę 2 tys. dolarów amerykańskich. Zazwyczaj nikt z wynajmujących tam domy nie przejmuje się tym specjalnie. W większości bowiem to ludzie zatrudnieni na wysokich stanowiskach państwowych. Pieniądze na wynajem domu, jak i też najczęściej na kupno i utrzymanie luksusowego wozu terenowego, pochodzą z kasy publicznej.

Mimo względów prestiżowych życie tutaj nie należy do łatwych. Okolicy tej bowiem daleko do świetności. Jest tylko częściowo zelektryfikowana. Każdy, tak naprawdę, w kwestii elektryczności musi polegać na sobie, a dokładniej — na własnym generatorze. Jeszcze gorzej jest z bieżącą wodą i kanalizacją. Stan domów także pozostawia wiele do życzenia. Całość nosi wyraźne znamiona wojny (por. fot. 4). Większość domów zazwyczaj pozba-

wiona jest dawnych, kamiennych ogrodzeń i nie ma kompletnego zadaszenia. Jest wśród nich sporo niezamieszkanych zabudowań, z których pozostała właściwie tylko sterta gruzu. Ze względu na stan budynków, ich mieszkańcy konstruują obok tradycyjne chaty lub rozbijają namioty. Charakterystycznym elementem są wspomniane już różnego rodzaju dobudówki ze słomy i gliny. Każda rodzina stara się trzymać w obrębie domostwa jakieś zwierzęta: kaczki, indyki, kury czy kozy. Ze względu na to okolicę cechuje wysoki stopień ruralizacji. Miejsce to częściowo stało się obszarem slumsowym (o niskim poziomie infrastruktury sanitarnej, z prowizoryczną lub w dużej mierze zrujnowaną zabudową, bez dostępu do takich podstawowych wygód, jak elektryczność).

Nieformalna zabudowa. Przykład Munuki oraz Gabat

Obiektem pogłębionych studiów były dwa obszary miejskie: Gabat oraz Dar as Salam (fragment dzielnicy Munuki) (por. fot. 5). To obszary rezydencjalne, przyłączone do miasta stosunkowo niedawno, na skutek żywiołowego napływu do niego ludności wiejskiej. Mimo genetycznych pokrewieństw istnieją jednak między nimi pewne różnice.

Hai Gabat zajmuje północno-wschodni kraniec miasta przylegający bezpośrednio do rzeki. Dzielnica powstała niedawno, na przełomie stulecia, zasadniczo na skutek internowania w czasie wojny przez siły rządowe okolicznej ludności. Jest w miarę jednorodna etnicznie. Zamieszkuje ją lud Bari i należące do tej samej grupy językowej: Mondari, Ku Ku czy Niambara. Z kolei początek osadnictwa w Dar as Salam przypada na lata pięćdziesiąte i wiąże się z pierwszą falą imigracji, zaraz po wybuchu pierwszej wojny domowej (1981). Później miejsce to, w zależności od sytuacji, bądź pustoszało, bądź stawało się terenem wzmożonej migracji. Aktualnie, podobnie jak całe miasto, przeżywa gwałtowny wzrost liczby mieszkańców. Jest to teren wymieszany etnicznie. W rejonie Dar as Salam w kolejności spotykamy ludy: Moro, Madi, Aczoli, Niambara, Azande, Ku Ku, Padziuru, Kakau, Latuko, Kokaja — większości pochodzące ze Wschodniej Ekwatorii. Ze względu na deficyt ziemi, społeczności te nie tworzą żadnych wyraźnych skupisk etnicznych. Dzielnica podzielona jest na okręgi, nazywane z arabskiego *hilla*. Każda posiada osobnego naczelnika (*szejch el hilla*), który jest reprezentantem mieszkańców na zewnątrz oraz odpowiada za bezpieczeństwo. Naczelnik Dar as Salam pochodził z ludu Moro, najliczniejszego w tej części Munuki. Według jego informacji, na początku 2008 roku Dar as Salam zamieszkiwało około 2 tys. ludzi. Liczba ta jednak

ponoć się ciągle zmienia, ponieważ jedni mieszkańcy odchodzą, a w ich miejsce, od razu, pojawiają się nowi.

W Munuki jest kilka kościołów chrześcijańskich. Najważniejsze, jak w całym mieście, są wspólnoty katolicka i anglikańska. Miejscowi katolicy zorganizowani są w parafii św. Kizita. To mała kaplica, a obok dom parafialny i szkoła. W pobliżu znajdują się misje Adwentystów Dnia Siódmego, Świadków Jehowy oraz African Inland Church. Brak natomiast w tym rejonie muzułmanów. Kiedyś mieli tutaj własne sklepy, jednak po wojnie, z powodu bojkotu chrześcijan, wynieśli się do części zamieszkałych przez większe skupiska islamskie (w szczególności do Malakija).

Na terenie Gabat właściwie brak zorganizowanego życia religijnego, choć wszyscy z respondentów z tego obszaru deklarowali się jako chrześcijanie. Zarejestrowałem tam zaledwie jedną kaplicę do nabożeństw. Większość z aktywnych wiernych uczęszczała na mszę do jednego ze śródmiejskich kościołów. Ogromną popularnością cieszyły się wspólne modły w domach prywatnych. Organizowane były w pierwszej kolejności przez Kościół Nowo Narodzonych Chrześcijan. Przybierały formę nocnych, ekspresyjnych modlitw, trwających nierzadko nieprzerwanie od zmierzchu do świtu.

Munuki cieszy się bardzo dobrą reputacją. Uważane jest za piękne i bezpieczne. Wielu informatorów deklarowało chęć przeprowadzki w tamten rejon. Rzeczywiście, teren jest malowniczo położony: usytuowany na równinie, w cieniu lasu mangowego (por. fot. 6). Co ciekawe, z formalnego punktu widzenia, to obszar peryferyjny, przeludniony, o dużym stopniu ruralizacji, o prowizorycznej zabudowie tradycyjnej, w dużej części o nieregulowanym statusie prawnym (por. fot. 7). Zupełnie inaczej miejsce to odbierają mieszkańcy Dżuby. Dla nich, jak pisałem, to integralna część miasta o stosunkowo wysokim komforcie życia. Dla mieszkańców ważniejsze od odległości od centrum czy stanu infrastruktury okazują się: bezpieczeństwo, struktura etniczna czy warunki ekologiczne. Z punktu widzenia mieszkańców miasta obszar ten nie jest szczególnie przeludniony ani infrastruktura nazbyt prymitywna. To miejsce, gdzie ludzie stworzyli sami sobie optymalne warunki do życia. Dowód, iż możliwe jest współistnienie miejskiego i wiejskiego stylu życia. Percepcja slumsu jako zjawiska jednoznacznie złego czy patologicznego nie zawsze jest właściwa. Nierzadko to, co w naszych oczach rysuje się jako slums, dla okolicznej ludności prezentuje się zupełnie inaczej. Wiele dzikich i spontanicznych osiedli miejskich przekształciło się w dobrze prosperujące obszary, często pod względem kondycji życia przewyższając te położone bardziej metropolitalnie. Szczególną uwagę powinno się poświęcić wewnętrznemu dynamizmowi tego zjawiska oraz jego znaczeniu w zaspokajaniu życiowych potrzeb jego mieszkańców.

Zupełnie inaczej w oczach mieszkańców Dżuby prezentuje się Gabat. To teren niebezpieczny, patologiczny, do którego nikt, bez specjalnego powodu, nie będzie się zapuszczał. Za fatalną opinię tego miejsca odpowiadają jego lokatorzy — w większości niegdysiejsi hodowcy bydła, nieprzystosowani do życia w mieście. To ludzie sfrustrowani i wyobcowani. W przytłaczającej części pozostają bez pracy — chociaż miejsce to położone jest w niewielkiej odległości od centrum. Charakterystyczne jest dla nich też regularne nadużywanie alkoholu.

Obie dzielnice mają wyraźnie wiejski i tradycyjny charakter. Najprostsze domy to prowizoryczne czworoboczne lub owalne konstrukcje obłożone sitowiem (por. fot. 8). W aranżacji przestrzeni mieszkalnej oraz jej estetyce zaobserwować można, jak człowiek postrzega otaczający go świat, czy czuje się w nim bezpiecznie, czy też pozostaje on dla niego obcy i nieprzyjazny. Między obydwoma obszarami występują pod tym względem dość spore różnice. W Munuki zagrody są zdecydowanie zadbane. Widać w nich efekt zabiegów o charakterze dekoracyjnym — i to nie tylko w wystroju zewnętrznym (charakterystyczne są rysunki odwołujące się do bieżących, podniosłych uroczystości, jak Boże Narodzenie, Walentynki!), ale także w aranżacji przestrzeni wokół chat. Na przykład obsadza się podwórza roślinami ozdobnymi (por. fot. 9). Dla Gabat charakterystyczny jest natomiast brak dbałości mieszkańców o najbliższe otoczenie. Domy wystawione prowizorycznie, z najtańszych materiałów, często pozostają niedokończone. Mało zieleni, śmieci zalegają tuż za domem, na pobliskiej ulicy. Niedostatek latryn potęguje jeszcze nieprzyjemną woń tego miejsca. W Munuki, pod względem rozplanowania obejść charakterystyczny jest integryzm. Domy są z rzadka ogradzane, co najwyżej oddziela je niewysoki żywopłot. Podług informatorów, ogrodzenia pojawiły się w czasie wojny ze względów bezpieczeństwa. Teraz zaś za grodzeniem przemawia obawa przed drobną przestępczością. Co ciekawe, ludzie czują się tutaj bezpiecznie. Na przykład nie ma zwyczaju zamykaniu domu na czas nieobecności lokatorów. Ważniejsza w tej kwestii okazuje się zwiększająca się gęstość zaludnienia miasta. Ludzie ogradzając swoją zagrodę (niewysokim żywopłotem lub rzędem gałęzi), chronią się przed niekontrolowanym przepływem przechodniów. Zjawisko to między innymi odpowiada za tworzenie się zalążków ulic — publicznych arterii komunikacyjnych (por. fot. 10). W Gabat domy są poodgradzane od ulicy, ale nawet od siebie, wysokimi płotami z sitowia. Do większości dostać się można jedynie przez drewnianą bramkę zamykaną na kłódkę. Tutaj, w przeciwieństwie do Munuki, nikt niepożądany nie dojrzy z ulicy, co dzieje się w środku zagrody. Najbardziej wymowne były jednak zabudowania należące do eksżołnierzy — tubylców, ale walczących po stronie Chartumu. Tworzą zwarty kompleks osadniczy oddzielony od reszty zabudowy wysokim ogrodzeniem — co cha-

rakterystyczne, chaty są półziemiankami, częściowo wkopanymi w ziemię. Według jednego rozmówcy, wiązało się to z obsesyjnym strachem tych ludzi przed samosądem.

Obie dzielnice charakterystyczne są dla przestrzeni podmiejskich Dżuby. Aktualnie, zdecydowanie przeważają nad obszarami typowo miejskimi, jak Hai Dżalaba czy Hai Malakal. Jednocześnie najgwałtowniej się rozwijają. Wszystkie są swego rodzaju satelitami Dżuby, powstałe na skutek poszczególnych fal migracji do miasta i zamieszkane przez niedawnych przybyszów z rejonów wiejskich. Zrazu łączyło je z miastem poczucie bezpieczeństwa, teraz przede wszystkim różnorakie możliwości, jak praca zarobkowa czy pomoc organizacji humanitarnych. Pod względem instytucjonalnym są samowystarczalne. Posiadają własne władze, bazary, kaplice, posterunki policji czy punkty medyczne. Peryferie te cierpią szczególnie dotkliwie z powodu braku podstawowej infrastruktury. Stan sanitarny jest skandaliczny, nawet jak na miejscowe standardy. Nie ma bieżącej wody, kanalizacji, o prądzie elektrycznym już nie wspominając. Dodatkową dolegliwością jest rachityczność miejscowego systemu transportowego. Ogranicza to kontakty z miastem, zmusza mieszkańców do zamykania się we własnym świecie. Powoduje także brak perspektyw awansu człowieka z peryferii; uniemożliwia mu właściwie znalezienie godziwego zajęcia. Dlatego też ruchliwość ich mieszkańców badana na podstawie kwestionariusza — jest niewielka. Ludzie regularnie podróżują do innych części miasta, głównie w związku z pracą zarobkową lub w specjalnych przypadkach, jak większe zakupy lub wizyta w szpitalu.

Aranżacja przestrzeni mieszkalnej

Najprostszy dom to prowizoryczna czworoboczna konstrukcja obłożona sitowiem — z plandeką zarzuconą na lekko pochylony dach (por. fot. 11). To siedziba najuboższych mieszkańców, zazwyczaj dopiero co przybyłych do miasta. W jednej z takich konstrukcji potrafi gnieździć się kilkunastoosobowa rodzina. Zupełnie inaczej mieszkają wysocy urzędnicy obsadzający etaty w tworzącej się administracji Południa. Zaraz po przyjeździe wprowadzają się do murowanych zagród (należących do arabskich kupców — niegdysiejszej grupy elitarnej), dopiero co wyremontowanych przez chińskich robotników, w śródmieściu, zwłaszcza w Hai Dżalaba oraz Amarat. W naszych oczach nie prezentują się specjalnie okazale, dla miejscowych jednak domy te, dzięki solidnemu wykończeniu czy przestronności, są oczywistym wyznacznikiem ich luksusu. Zasadniczo nie przejmują

się wysokimi czynszami. Te bowiem, często wraz z samochodem i ochroną, opłacane są — jak wspomniałem — z państwowej kasy. Naturalnie, właścicielami najbardziej okazałych domów są dygnitarze rządu regionalnego. Osobliwością tych domostw, dobitnie świadczącą o randze ich właścicieli, jest fakt, iż są to konstrukcje kilkupiętrowe — jak na razie rzadko spotykane w mieście. W ten sposób, jak w wielu innych miastach kontynentu, mamy do czynienia w architekturze ze swoistą wertykalizacją społeczną.

Zdecydowanie najpopularniejsze, jak pisałem, jest tradycyjne budownictwo. Problemy materialne znakomitej większości mieszkańców miasta, sprzężone z ekstremalną drożyzną materiałów budowlanych wymuszają najprostsze rozwiązania mieszkaniowe. Przeciętny dom to, powtórzmy, okrągła chata z gliny, kryta sitowiem. Zagrodę tworzy kilka takich konstrukcji. Zagroda zazwyczaj ma kształt owalu. W części centralnej znajduje się chata „głowy rodziny" oraz palenisko (por. fot. 12), po bokach zaś izby pozostałych członków rodziny. Wszystkie zwrócone do siebie frontem. To tradycyjny model zabudowy charakterystyczny dla obszarów wiejskich. Do miejskich osobliwości należy zaliczyć z kolei wystawianie w obrębie zagrody nadliczbowej konstrukcji mieszkalnej. Przeznaczana jest dla krewnych, mających w przyszłości pojawić się w mieście, do tego czasu jednak wykorzystuje się ją na wynajem. Tak oto w skład rodziny miejskiej wchodzi, oprócz jej członków, także grupa zupełnie obcych i autonomicznych osób.

W krajobrazie miejskim widoczna jest tendencja do zastępowania architektury tradycyjnej budynkami czworobocznymi, podzielonymi wyraźnie na dwie części (męską i żeńską). Pierwowzorem tych rozwiązań jest zabudowa arabskiej dzielnicy Hai Dżalaba. W przeciwieństwie do wcześniejszego typu, domy wystawiane są z cegieł suszonych na słońcu, kryte zaś blachą ocynkowaną, konstrukcje takie bowiem lepiej sprawdzają się w warunkach miejskich. Przede wszystkim są obszerniejsze, mogą lepiej zaspokoić potrzeby licznej rodziny miejskiej. Ten rodzaj budownictwa powszechnieje również na obszarach podmiejskich, jak Munuki. Uznać go należy za przejaw adaptacji migrantów — zasiedzenia w środowisku miejskim, jak również urbanizacji obszarów należących do miasta jedynie nominalnie. Model ten również do pewnego stopnia charakteryzuje byłych uchodźców. Grupie tej obce są zasadniczo tradycyjne wzorce architektoniczne.

Pomieszczenia mieszkalne należą raczej do małych (kiedy piszę małych, to oznacza, iż mieści się tam niewiele więcej niż łóżko, para krzeseł i garderoba porozwieszana na ścianach) (por. fot. 13). Poza izbami sypialnymi typowa zagroda obejmuje rodzaj kuchni. To zazwyczaj kilka palenisk glinianych, zlokalizowanych na podwórzu lub bezpośrednio przy jednej z chat. W przypadku okazalszych obejść spotykałem kuchnię pod spe-

cjalną konstrukcją typu *zeriba*[4]: dwa paleniska, dzban na wodę wkopany w ziemię lub osadzony w starej oponie, obok dwupoziomowa drewniana konstrukcja na suszenie sprzętów kuchennych. Z rzadka zobaczyć można zaadaptowaną na kuchnię osobną chatę. Dom mieści coś w rodzaj ustępu – łazienki. Konstrukcja zlokalizowana jest w pobliżu ulicy, by dodatkowo można było tam ekspediować nieczystości. To rodzaj parawanu, obłożonego workami jutowymi lub sitowiem. Trzeba podkreślić, że posiadanie „łazienki" nie wszędzie jest regułą. I tak przykładowo: w Gabat spora grupa zagród nie posiadała w ogóle toalet. Jej funkcje spełniały pobliskie mokradła, a tak naprawdę – każdy porośnięty roślinnością zakątek (przejaw ruralizacji). Ale też prawdą jest, że między 2007 rokiem a rokiem 2008 liczba takich przypadków wyraźnie się zmniejszyła. Niemniej nadal one występują. Trzeba też nadmienić, iż w przeciętnym domu znaleźć można często także zabudowania inwentarskie.

Niedorozwój infrastruktury i jego uwarunkowania

Mieszkaniec Dżuby zmaga się z wieloma problemami o charakterze infrastrukturalnym. Nie dotyczą one przy tym wyłącznie obszarów peryferyjnych, z nielegalną zabudową (paradoksalnie, nierzadko dzięki działalności organizacji pozarządowych, sytuacja tam, pod tym względem, wygląda lepiej niż w bardziej centralnych częściach miasta). Zasadniczo jednak to problem, z którym, jak na razie, muszą się mierzyć wszyscy, bez względu na miejsce zamieszkania. Jednym z poważniejszych jest brak bieżącej wody – swoisty paradoks, ze względu na położenie miasta nad brzegiem Nilu. Woda dostępna jest tylko punktowo ze źródeł gruntowych (por. fot. 14). Czerpie się ją za pomocą ręcznych pomp lub rozwozi beczkowozami, tankowanymi wprost z rzeki. Ograniczony do niej dostęp to niedogodność, zwłaszcza dla kobiet, które zwyczajowo odpowiedzialne są za aprowizację zagrody w wodę. W tym celu zmuszone są pokonywać nieraz znaczne odległości. Deficyt wodny jest jedną z najczęstszych przyczyn sąsiedzkich awantur czy nawet poważniejszych tumultów. Dochodzi tu jeszcze zagrożenie epidemiologiczne. W mieście regularnie wraz z nastaniem pory deszczowej pojawia się cholera[5]. Miejskim rytuałem jest zażywanie kąpieli w rzece. Wieczorami spotkać tam można tłumy w kilku nie-

[4] Prowizoryczna konstrukcja z gałęzi i sitowia, zwykle pełniąca funkcje inwentarskie.

[5] Między styczniem a listopadem 2007 r. zanotowano 3 256 przypadków cholery (*Long Way Home*, 2008: 26).

formalnych kąpieliskach. Staje się to okazją to kompleksowych zabiegów higienicznych. Pierze się wtedy odzież. Jak informowałem, kąpiel w rzece to jedna z popularniejszych rozrywek młodego pokolenia. Niestety, obniża to jeszcze bardziej jakość wody w rzece – podstawowym jej źródle w mieście. To z kolei wiąże się z następnym dotychczas nierozwiązanym problemem – zanieczyszczeniami. W mieście brak kanalizacji. Funkcjonujące niegdyś szamba uległy zaśmieceniu. Domowe ustępy mają charakter prowizoryczny lub *de facto* nie istnieją. Kto tylko może, udaje się więc za potrzebą nad rzekę lub w pobliskie zarośla. Co prawda, jak sygnalizowałem, na przestrzeni 2007 roku dokonał się pewien postęp. Mianowicie, przy większości zagród pojawiła się prowizoryczna konstrukcja z sitowia, która spełnia funkcję toalety – umywalni. Pozostaje jednak problem głębokości szamb i ich odległości od miejsc poboru wody do picia. W rezultacie, znacznie obniżyła się jeszcze jej zdatność to spożycia. W Hai Munuki, w rejonie Dar as Salam, na 9 punktów poboru wody tylko 5 zawierało nieskażoną wodę. Brak wody nadającej się do spożycia wpływa na zdrowie mieszkańców miasta, podnosi także koszty życia. Obcokrajowcy, ale także miejscowi, zdani są na kupno butelkowanej wody importowanej z Ugandy. Jeszcze gorzej jest ze zwykłymi odpadami – te wyrzucane są bezceremonialnie na ulicę, która miejscami usłana jest ubitą warstwą śmieci. Problemem nie są odpady organiczne. Te ulegają szybkiemu rozkładowi lub zjadane są przez domowy inwentarz zwierzęcy. Prawdziwą zmorą są natomiast śmieci nieulegające szybkiemu rozkładowi. Jak na razie, jedynym zaobserwowanym przeze mnie sposobem radzenia sobie z ich nagromadzeniem, było regularne spalanie. O poranku i zachodzie słońca nad miastem unosi się smród palących się tworzyw sztucznych. Wyłącznymi, dotąd, systematycznymi czyścicielami miasta są nieformalne grupy młodocianych zbieraczy, specjalizujących się w zbieraniu plastikowych butelek czy wszystkiego, co może się nadawać do ponownego użycia. Wolno powiedzieć, iż bieda w pewnym stopniu ratuje miasto przed całkowitym zanieczyszczeniem odpadami komunalnymi. W mieście uruchomione już zostały służby oczyszczające, lecz ich działanie zauważalne jest tylko na terenie bazarów, gdzie nagromadzenie śmieci jest największe. Odpady te wywożone są na rogatki miasta i tam pozostawiane na sawannie.

W czasie pory suchej Dżubę niezwykle często trapią pożary. Stanowią one zmorę zwłaszcza bazarów, gdzie nie ma tygodnia, żeby nie było przynajmniej jednego. Przyczyną jest najczęściej palenie śmieci. Przez miejscowych uważane jest to jednak raczej za sprawkę czarnoksięskich sztuczek, zamawianych przez nieżyczliwych sąsiadów czy konkurencję. Pożary, a nadto ich konceptualizacja, mogą być sygnałem narastania animozji w dynamicznie heterogenizującym się społeczeństwie, zwłaszcza na linii Sudańczycy – obcokrajowcy.

W całym mieście domostwa zazwyczaj nie mają elektryczności. Zaopatrywane w nią są wyłącznie ministerstwa oraz budynki publiczne i nieliczna grupa gospodarstw położonych w okolicy centrum. Zresztą, w lutym 2007 roku nawet okolice centrum pozbawione zostały elektryczności, ze względu na instalowanie nowej linii energetycznej. Jak dotąd, nie rozwiązano także i tego problemu. Jeśli już, to prąd płynie ze zbiorczego generatora. Nie jest to problem szczególnie uciążliwy dla mieszkańców tego zakątka Afryki. Ludzie przyzwyczajeni są do obywania się bez elektryczności. Co godne podkreślenia, brak elektryczności intensyfikuje ludzką współpracę oraz kontakty towarzyskie. Zwłaszcza te ostatnie zadzierzgiwane są między innymi w tym właśnie kontekście. Dom posiadający prąd, a także lodówkę czy telewizor, staje się automatycznie miejscem spotkań, rodzajem klubu dla okolicznych mieszkańców i — co jest ważne — bez względu na pochodzenie etniczne. Stan taki przyczynia się zatem do przełamywania tradycyjnych układów społecznych. Rzecz jasna, wpływa także na prestiż właściciela lokalu.

Aranżacja przestrzeni opiera się na sprawdzonych, tradycyjnych wzorcach. Te są bezkonkurencyjnym sposobem na posiadanie „czterech kątów", powoli jednak stają się elementem stygmatyzującym wiejskiego migranta — dlatego zapewne tradycyjne budownictwo zastępowane jest czworobocznymi konstrukcjami, których prototyp stanowi zabudowa mieszkalna śródmieścia.

Komunikacja miejska

Jednym z poważniejszych problemów, z którym boryka się mieszkaniec miasta afrykańskiego, jest ten związany z przemieszczaniem się. Ma on ogromne znaczenie dla kondycji miejskiej egzystencji. To w dużej mierze od komunikacji zależy, czy człowiek zdobędzie dobrze płatne zajęcie, rozbuduje sieć stosunków dowolnych czy obniży koszty życia (dokonując zakupów w możliwie najtańszych punktach miasta) — krótko mówiąc — mobilność człowieka ma przemożny wpływ na adaptację do życia w mieście i na skuteczność w radzeniu sobie z problemami dnia codziennego. Mieszkaniec miasta musi być w ciągłym ruchu. W innym razie skazany jest na przegraną.

Miasto nie sprzyja komunikacji przestrzennej. Problemem jest stan miejskiej infrastruktury drogowej. Dżuba posiada zaledwie kilka kilometrów asfaltowych dróg, przy czym i te są na ogół pokryte koleinami i wyrwami, tak, że ruch odbywa się po nich raczej poboczami. Znakomita większość jest, co najwyżej, okresowo utwardzona. W porze suchej nad

drogami unosi się gęsta mgła pyłu i kurzu. Podczas deszczu zaś drogi zamieniają się w błotne grzęzawiska (por. fot. 15). W konsekwencji, miejska ulica należy do skrajnie nieprzyjemnych, a nawet niebezpiecznych! Winę za to ponosi, przede wszystkim, duży ruch na drogach, który ostatnimi czasy wyraźnie jeszcze wzrósł. Bez względu na stan infrastruktury miasto przeżywa boom motoryzacyjny. Drogami sunie niekończący się sznur rozklekotanych wozów, sprowadzanych najczęściej z pobliskiej Ugandy czy Kenii. Największy ruch panuje na drogach łączących główne bazary (Juba Town, Konjo Konjo oraz Customs). Ta arteria komunikacyjna łączy jednocześnie trzy główne części miasta: Juba Town, Munuki oraz Kator. Na tym szlaku kursuje transport miejski: okrutnie poobijane mikrobusy. To wzdłuż tej arterii ulokowane są najliczniej sklepy i zakłady usługowe. Klient zatrzymuje samochód i wprost z niego składa zamówienie. W miejscach nieformalnych przystanków czy instytucji o szczególnym znaczeniu, jak szpital czy kościół, mamy do czynienia z koncentracją przestrzeni handlowo-usługowych. To tutaj kumuluje się życie ekonomiczne: instaluje się sklepy i warsztaty, ale także oczekuje się na transport lub na pracę. Zasadniczo sytuacja ta nie zmienia się nawet po zmroku. Wtedy owe części miasta tętnią życiem, tyle że stają się bardziej sferami życia towarzyskiego. Wzdłuż drogi, na przyniesionych przez siebie krzesłach, usadawiają się gromady mieszkańców. Mrok rozświetlają im niezliczone świeczki oraz lampy naftowe. To czas dla małych, prowizorycznych lokali usługowych: salonów telewizyjnych czy równie mikroskopijnych, prowadzonych przez kobiety, restauracji. Gdy nadejdzie świt, wszystkie znikną. Jedynym śladem ich obecności będzie sterta śmieci. Główne ulice przelotowe są dla przeciętnego człowieka kwintesencją miasta, które jest w stanie zaspokoić niemalże w pełni jego codzienne potrzeby. Są szczególnie ważne także z innego względu. Jak zauważył Michel de Certeau, przełamują prywatyzację i indywidualizację przestrzeni miejskiej (DE CERTEAU, 1980, za: AGIER, 2002: 329). W przeciwieństwie do pozostałej tkanki miasta otwarte są dla wszystkich. To obszary prawdziwie niczyje, w których obecność nie będzie wzbudzać szczególnego zainteresowania kogokolwiek. W mieście, w którym przeciętny człowiek to niedawny migrant, ma to przeogromne znaczenie. Z tego właśnie powodu ulice stanowią główną arterię miejskiego organizmu.

Wyjątek, jeśli chodzi o miejską infrastrukturę komunikacyjną, stanowią dwie ulice: tzw. Airport Road – prowadząca na lotnisko oraz Ministries Road – przy której ulokowane są najważniejsze instytucje państwowe (ministerstwa, ale także koszary, siedziby największych organizacji pomocowych, rezydencje miejscowych notabli czy modne restauracje). Wylane są nowiutkim asfaltem i opatrzone szerokimi poboczami dla pieszych. Ciąg przydrożnych akacji zapewnia zawsze przyjemny w tych stronach

cień. Nie ma tutaj zgiełku czy hałasu innych miejskich ulic. Jedyne niebezpieczeństwo stanowią rozpędzone luksusowe wozy terenowe z tablicami oznaczonymi skrótem GoSS (Governement of Southern Sudan). Paradoksalnie, asfaltowa nawierzchnia przyczyniła się ostatnimi czasy do wzrostu wypadków samochodowych na nowym odcinku. Miejscowi posiadacze samochodów, nieraz luksusowych, zupełnie nie radzą sobie z ruchem na wyasfaltowanej drodze miejskiej. Biją na niej rekordy prędkości, co skutkuje niezwykle często tragicznymi w skutkach wypadkami. Nie kursuje tu też transport publiczny. Nie ma takiej potrzeby. Każdy bowiem dysponuje choćby motorem. Dla zwykłych mieszkańców to obszar elitarny — wymarzonej pracy i związanego z nią high life'u. Ulica Ministerstw zapełnia się o poranku mrowiem ludzi, najczęściej młodych, którzy szukają tutaj pracy. Godzinami wpatrują się w tablice ogłoszeń lub stoją w kolejce do jakiegoś wpływowego człowieka.

Ze względu na elitarność lotniska i samolotu jako sposobu podróżowania ulica łącząca z lotniskiem także ma ogromne znaczenie. W potocznym wyobrażeniu pewne jest przecież, że przemierzają ją głównie bogacze, dlatego też stanowi ona obszar szczególnie ważny dla obwoźnych, przydrożnych sprzedawców. Ranga miejsca znajduje odbicie w asortymencie towarów oferowanych przez sklepy. W przeciwieństwie do mieszkańców Zachodu, Afrykańczycy nie postrzegają lotniska jako obiektu zakłócającego spokój czy zanieczyszczającego środowisko. Port lotniczy sam w sobie to kompleks o ogromnym znaczeniu, nierzadko prawdziwe serce miasta, wokół którego działa przemysł, skupiają się handel, usługi oraz logistyka. Dobrym przykładem tego zjawiska jest Dżuba. Ze względu na infrastrukturę komunikacyjną regionu to jedyne pewne okno na świat, bez którego miasto nie mogłoby funkcjonować. W Afryce współczesnej to także miejsce o wielkim strategicznym znaczeniu, decydującym o losach rezydującej w nim władzy. W Dżubie o tym fakcie także nikogo nie trzeba przekonywać. W czasie wojny, jak informowałem, lotnisko stanowiło jedyny łącznik ze światem. Było też najzacieklej atakowane przez oblegający miasto ruch oporu. Dla współczesnej elity lotnisko to wciąż sprawa komfortu, ale, przede wszystkim, jednak bezpieczeństwa. Być może dlatego właśnie, mimo hałasu startujących i lądujących maszyn, sąsiedztwo lotniska upodobali sobie miejscowi notable. To w tym rejonie znajduje się elitarna dzielnica Amarat, gdzie buduje się wille dla najwyższych urzędników państwowych.

Amerykańska antropolożka Adeline MASQUELINE (2002: 831) słusznie zauważyła, iż ulica afrykańskiego miasta to miejsce skrajnie ambiwalentne: fascynacji, ale i strachu; daje pracę, pożądane dobra, oferuje nieograniczone wręcz ekonomiczne możliwości, wreszcie to miejsce zabawy i relaksu, integralnie związane z typowo miejskim stylem życia — jednocześnie jed-

nak to także przestrzeń plugawa, niosąca z sobą wiele niebezpieczeństw, począwszy od społecznej marginalizacji, skończywszy na fizycznym zagrożeniu życia.

Transport miejski pozostawia wiele do życzenia. Jak wspominałem, nie dociera do wielu fragmentów miasta, co gorsza, nie należy także do najtańszych (bez względu na trasę opłata wynosi pół dolara). Fakt ten ogranicza ruchliwość komunikacyjną mieszkańców, zmuszając ich do zamykania się w świecie własnej dzielnicy. To jeden z powodów marginalizacji czy wykluczenia rzeszy mieszkańców, zwłaszcza obszarów podmiejskich, autonomizowania się poszczególnych fragmentów miejskich.

Przestrzenie handlowe

Sklepy

W dzielnicach śródmiejskich przestrzenie handlowe ulokowane są niemalże na każdej ulicy, podczas gdy na peryferiach znajdują się raczej wzdłuż głównej szosy. Przeciętny sklep składa się z drewnianego szkieletu obłożonego ocynkowaną blachą. Poza niewielkim otworem, sprzedającego i kupującego oddziela siatka z drutu. Ma to uniemożliwić drobne kradzieże. Tego typu punkt jest zazwyczaj inwestycją rodzinną, choć zdarza się, iż składa się nań grupa sąsiadów — zawsze jednak należących do tego samego plemienia. Biznes nie wymaga szczególnych nakładów finansowych. Ważny jest kawałek gruntu. Sklep organizuje się bezpośrednio przy domu właściciela. Sprzedawca to z reguły nastoletni chłopiec, który w imieniu któregoś z krewnych dogląda interesu. Do pomocy ma grupę rówieśników — gotową zastąpić go w każdej chwili za samą możliwość stania za ladą. Gwarancją rentowności są naturalnie stali klienci. Sukces odnosi ten, któremu uda się pozyskać klientów poza grupą krewniaczą czy plemienną. Pomaga w tym autorytet właściciela. Dobrze, aby był osobą lubianą, a nade wszystko wpływową — człowiekiem sukcesu. Wtedy najpewniej lokal będzie budził zainteresowanie wśród sąsiadów. Inne atuty należą do dziedziny zabiegów marketingowych i, przykładowo, popularnością cieszy się odroczony termin płatności. Lokal musi posiadać elektryczność płynącą z pobliskiego generatora. Obowiązkowym sprzętem jest zaś zamrażarka akumulatorowa, a w niej zimne napoje. Właśnie za sprawą prądu oraz

związanych zeń atrakcji wieczorem sklepik staje się miejscem spotkań towarzyskich okolicznych mężczyzn. Po zmroku, gdy trawi największa nuda, przed blaszanym kioskiem instaluje się telewizor oraz przenośne DVD.

Suk Customs oraz Konjo Konjo

Centrami miejskimi w przedkolonialnej Afryce były meczety, siedziby władców czy obozy pasterskie. We współczesnej Afryce tę rolę odgrywają przede wszystkim różnego rodzaju przestrzenie komercyjne (FALOLA, SALM, 2005: 1). Nie inaczej jest w Dżubie. Z perspektywy przeciętnego mieszkańca, obszarami o największym znaczeniu są dwa wielkie place targowe, zwane z arabskiego *suk*: *suk* Customs oraz *suk* Konjo Konjo. To płuca handlowe miasta, bez których życie w nim byłoby nie do pomyślenia. To miejsca pracy i odpoczynku. Tak naprawdę ich roli nie sposób przecenić.

Starszy jest *suk* Konjo Konjo położony w muzułmańskiej dzielnicy Malakal, w południowowschodniej części miasta. Ma dogodne położenie komunikacyjne, ulokowany został bowiem tuż nad Nilem, gdzie znajduje się port rzeczny. Przybijają tutaj barki płynące z Północy. W tym miejscu ma swój początek także droga wylotowa do Torit i dalej do Nimule na granicy z Ugandą. *Suk* kojarzony jest z Arabami. Rzeczywiście, większość sklepów należy do kupców z Północy (niemniej coraz liczniejsi stają się tutaj także handlarze afrykańscy). Takie samo jest też zazwyczaj pochodzenie towarów.

Suk Customs zajmuje rozległy teren po obu stronach drogi prowadzącej do Yei, w zachodniej części miasta. Powstał na początku stulecia, w związku z liberalizacją gospodarki, w szczególności z ekspansją handlu z sąsiednich krajów afrykańskich (Ugandy, Kenii, Republiki Środkowoafrykańskiej oraz Etiopii). To teren zdominowany przez cudzoziemców z kilkoma tysiącami ludzi drobnego biznesu, którzy zwęszyli tutaj koniunkturę. Po wojnie odżyły tradycje kontaktów społeczności pogranicza. Po wielu latach przerwy Sudan ponownie może stanowić obszar atrakcyjny ekonomicznie dla ludności z sąsiednich krajów[6]. W rękach Afrykańczyków znajduje się handel wszelkiego rodzaju. *Suk* Customs oferuje szeroką gamę to-

[6] Godny uwagi jest fakt, iż w czasach kolonialnych Sudan Południowy stanowił nierzadko swoiste refugium dla mieszkańców sąsiednich terytoriów, będących pod bardziej opresyjnymi rządami Belgów czy Francuzów (HOLT, 1961: 249). Również po dekolonizacji, jak już wiemy, mimo ciągłej destabilizacji, często stawał się schronieniem dla uciekinierów z sąsiednich krajów, jak Etiopia czy Uganda.

warów, obejmującą warzywa, owoce oraz ubranie i używki. Z pobliskiej Ugandy dostarczane są nawet ryby. Poza tym to potężne centrum rozrywkowe — liczne kawiarnie, restauracje, zakłady usługowe otwarte przez całą dobę starają się sprostać nowym potrzebom miasta. Zwłaszcza po zmroku bazar rozpoczyna swoje drugie życie, stając się miejscem towarzyskich spotkań i rozrywki. Status tego miejsca jest ambiwalentny. Z jednej strony, jak wspominałem, to miejsce niezwykle ważne i atrakcyjne dla mieszkańców miasta. Z drugiej, kojarzy się także z wszelkimi negatywnymi zjawiskami, jak prostytucja czy alkoholizm. W opinii mieszkańców, to miejsce atrakcyjne, ale też niebezpieczne, wręcz patologiczne. Zła sława tego targowiska jest tak silna, iż rzutuje na okoliczne dzielnice miasta. Te także, w związku z bliskim sąsiedztwem bazaru, nie cieszą się dobrą sławą. Obecność afrykańskich imigrantów w mieście wynika nie tylko z realiów gospodarczych, ale także z ogólnej orientacji ekonomicznej i kulturowej południa Sudanu na interior afrykański — zamiast, jak wcześniej, na muzułmańską Północ.

Targowisko swojej rangi najpopularniejszego miejsca zakupów w mieście nie zawdzięcza tylko względom natury obiektywnej, jak różnorodność oferowanych dóbr czy ich ceny. Mieszkańcom odpowiada fakt, iż bardziej odzwierciedla ich afrykańską tożsamość. To obszar autochtonicznego biznesu. W przeciwieństwie do czasu wojny, sprzedawcami są Afrykańczycy, a nie cudzoziemcy z Północy. To, jak przystało na Czarną Afrykę, świat kobiet — handlarek. To teren przez nie prawie całkowicie zawładnięty. Mężczyźni zdegradowani są tutaj niejako do funkcji pomocniczych lub do obsługi zdecydowanie mniej licznych branż (sprzedawcy ryb czy mięsa). Jest to miejsce afrykańskiego ludyzmu — współtworzonego przez muzykę i alkohol — które budzi się do życia po zmroku.

Bazary Dżuby mają kapitalne znaczenie dla funkcjonowania miasta. Są to przede wszystkim z prawdziwego zdarzenia centra handlowo-usługowe, które kompensują mieszkańcowi ubóstwo miejscowej gospodarki. Liczne skądinąd sklepy w pozostałych częściach miasta zaspokajają zapotrzebowanie tylko na najbardziej podstawowe produkty. Bazary to, jak dotąd, jedyne miejsca, gdzie możliwe są kompleksowe zakupy i, co równie ważne, po najniższych cenach. Rozległe targowiska łagodzą nieznacznie panującą w mieście drożyznę. Miejsca targowe warunkują organizację transportu miejskiego. Miejscowe bazary są jednym z przejawów miejskiego ruralizmu — organizacji życia wedle modelu życia wiejskiego. Przy czym, genetycznie, wzorzec pochodzi wyraźnie z północnych, muzułmańskich prowincji Sudanu. W tym względzie Dżuba nie różni się specjalnie od innych sudańskich miast.

Miejsca sakralne

Miejsca sakralne to przestrzenie związane, przede wszystkim, z kościołami bądź meczetami. Mimo lat wojny i arabskiej dominacji w mieście znajduje się stosunkowo dużo świątyń chrześcijańskich (por. fot. 16). Tylko jedna parafia św. Józefa skupia około 60 kaplic. Do tego należałoby dodać świątynie pozostałych Kościołów chrześcijańskich. W dużej części są to jednak obiekty małe, mogące pomieścić zaledwie kilkadziesiąt osób.

Kościoły miejskie „pękają w szwach" zazwyczaj w czasie niedzielnych mszy. Na co dzień raczej świecą pustkami. Miejscowi chrześcijanie nie mają nawyku chodzenia do kościoła w dni powszednie. W kwestii praktyk religijnych bardziej popularne są wspólne, wieczorne modlitwy w domach, w szczególności charakterystyczne dla Kościołów protestanckich. Inaczej jest w przypadku diaspory muzułmańskiej. W meczecie znaleźć można wiernych nie tylko od święta. To wyraźne miejsca spotkań i odpoczynku zamieszkujących miasto muzułmanów – zasadniczo tak, jak to wygląda na Północy czy w innych obszarach islamu[7], aczkolwiek tutaj ranga świątyni jest zdecydowanie większa, o czym dalej.

Ze względu na strukturę religijną miasta zdecydowanie większe znaczenie mają jednak miejsca kultu należące do chrześcijan. To bezsprzecznie lokalne centra miejskie, znane wszystkim punkty orientacyjne, przy których przykładowo zawsze zatrzymuje się transport miejski. Jest to także zasługą rozbudowanej infrastruktury wokół kościołów, zwłaszcza będących siedzibą parafii. Katolicka parafia św. Józefa to, oprócz budynku kościoła, także kilka budynków spełniających różnorakie funkcje. Rezyduje w nich administracja parafialna, ale także personel związany z instytucjami pomocowymi. W sąsiedztwie ulokowane są ponadto, należące do Kościoła, apteka, księgarnia, szkoła podstawowa (Comboni Primary School) oraz katolicka rozgłośnia Bakhita. Ze względu na różnorodność usług miejsce to tętni życiem od świtu do zmierzchu i działa jak magnes na czarnoskórych mieszkańców: znajdują tutaj zatrudnienie lub po prostu jakieś zajęcie. Pastoralna działalność parafii miejskiej wymaga obecności rozbudowanego personelu. Dla petentów parafialnych biur pootwierano kawiarenki i sklepy. W miejscu tym, powtórzmy, zatrzymuje się zawsze transport miejski. Śródmiejska parafia św. Józefa ma charakter wyjątkowy, niemniej w każdym innym przypadku, jak choćby w opisywanej dzielnicy Munuki, miejscowa kaplica odgrywa rolę lokalnego centrum.

[7] Zob. więcej: KURCZ, 2007b.

Osobną kategorię miejsca sakralnego stanowi mauzoleum zmarłego niedawno wiceprezydenta Sudanu, Johna Garanga[8]. Położone jest na rozległym placu (tzw. plac Wolności), w pobliżu bazaru Customs (por. fot. 17). Jest obiektem najwyższej celebry, zwłaszcza w czasie rocznicy zawarcia Comprehensive Peace Agreement oraz tragicznej śmierci przywódcy Południa. Wtedy staje się miejscem mitingów politycznych, w których obowiązkowo uczestniczą najwyższe władze państwowe Autonomii. To centrum oficjalnych świeckich rytuałów.

Z sakralnością miejską wiąże się kwestia pamięci kulturowej miasta. To przede wszystkim różnorakie miejsca pamięci związane z niedawną wojną. Część z nich oficjalnie uznana została przez władze, większość jednak funkcjonuje tylko w zbiorowej pamięci zasiedziałych mieszkańców. To przede wszystkim wszelkie nieruchomości związane z aparatem bezpieczeństwa, jak koszary w pobliżu Uniwersytetu, dawne fortyfikacje w pobliżu mostu (tzw. Mudarat) czy teren w bezpośrednim sąsiedztwie lotniska. (Według informatorów było to miejsce egzekucji podejrzanych o współpracę z SPLA). Wszystkie określane są jako „złe". Niektóre ulegają swoistej reinterpretacji, stając się miejscami świeckich rytuałów. Tak stało się z tzw. placem Buluk. Dnia 7 lipca 1992 roku aresztowano tam i wywieziono w nieznanym kierunku tubylczy personel urzędniczy. Miejsce jest symbolem gehenny mieszkańców Dżuby pod rządami Chartumu. Z tego właśnie powodu znajduje się na szlaku przemarszów różnego rodzaju manifestacji[9]. Celebruje się w ten sposób wszystkie wielkie uroczystości, religijne (Wielkanoc) i świeckie (rocznica CPA). Trakt ten staje się także miejscem kontestacji, walki o swoje prawa różnych grup miejskich, np. aktywistek ruchu kobiecego.

Na podstawie przestrzeni sakralnych zaobserwować można proces reinterpretacji przestrzeni miejskiej. Miejsca, niegdyś należące do zgoła złowrogiej rzeczywistości, teraz stają się sceneriami zbiorowych, miejskich rytuałów, w szczególności wykorzystywanych w walce o transparentność w życiu publicznym Dżuby czy całego murzyńskiego Południa.

[8] John Garang de Mabior (1945–2005), przywódca południowosudański, założyciel Ludowego Ruchu Wyzwolenia Sudanu, w czasie II wojny domowej (1982–2005) organizator ruchu oporu (SPLA) przeciwko Chartumowi, jeden z sygnatariuszy porozumienia pokojowego w Naiwasza w 2005 r. – tzw. Comprehensive Peace Agreement, w końcu wiceprezydent Sudanu. Zmarł tragicznie w wypadku helikopterowym 30 lipca 2005 r.

[9] (http://www.sudantribune.com/Widows-demand-to-know-fate-of,22943).

Islam *versus* chrześcijaństwo

W Sudanie Południowym kwestia religii stanowi podstawową linię podziału, kategoryzującą człowieka na niwie społecznej jako „obcego" bądź „swojego". Mieszkańcy Dżuby doskonale zdają sobie sprawę z tego, że życie miejskie związane jest integralnie z koniecznością kontaktowania się z ludźmi o różnym zapleczu, w tym z przedstawicielami różnych wspólnot religijnych. Stabilizujące w kwestii stosunków społecznych w mieście jest także przekonanie o negatywnych reperkusjach dla procesu pokojowego waśni na tle religijnym. Mimo to antagonizmy występują. Dają o sobie znać choćby w przestrzeni miejskiej. (Dość wspomnieć zdewastowanie przez pospólstwo sklepów muzułmańskich kupców po tragicznej śmierci wiceprezydenta Garangi). Przestrzeń miejska umożliwia obu społecznościom zamanifestowanie stosunku do siebie nawzajem, bez narażania stron na otwarty konflikt. Z tego, między innymi, powodu to aktualnie najbardziej wyrazista płaszczyzna rywalizacji między wyznawcami chrześcijaństwa oraz islamu.

W zgodnej opinii czarnoskórych mieszkańców miasta bazary oraz znajdujące się w ich sąsiedztwie meczety wyznaczają granice mikroświata należącego do muzułmańskiej diaspory. To przestrzenie, do których po wojnie wycofała się mniejszość muzułmańska. Na tym obszarze koncentruje się życie zawodowe i towarzyskie muzułmańskiej diaspory. W pobliżu bazaru znajduje się okazały meczet. Tam, po piątkowych modłach spotykają się — nierzadko przy wspólnych posiłkach — okoliczni muzułmanie. To swego rodzaju reduta ludności islamskiej w mieście, której wpływy w ostatnim czasie wyraźnie zmalały. Tylko tutaj wydają się czuć komfortowo i bezpiecznie. Tylko tutaj, w przeciwieństwie do innych obszarów miejskich, silnie podkreślają swoją tożsamość oraz wiarę strojem i obyczajami. Zawsze są według naszych kryteriów odświętnie ubrani w białe dżalabije oraz okazałe turbany (ewentualnie równie charakterystyczne czapeczki przypominające piuski). To dla nich, przede wszystkim, funkcjonują małe kawiarenki, oferujące herbatę, kawę oraz fajkę wodną, czy restauracje drugiej kategorii, posiadające w menu danie z bobu — tzw. *ful* — narodowy przysmak Sudańczyków z Północy.

Obiekty kultowe są wyznacznikiem grupowego terytorium. Fenomen ten wspólny jest obecnie wielu miastom na świecie, gdzie występują symptomy konfliktów na tle religijnym. Miejscowi muzułmanie na tym nieformalnym acz wyraźnie oznaczonym w wyobraźni terytorium, mogą czuć się swobodnie i bezpiecznie. To skrawek przestrzeni, który stanowi wyrwę w potencjalnie wrogim otoczeniu. To również swego rodzaju reduta, wokół

której toczy się życie wyznawców islamu. Na terenie świątyni muzułmańskiej znajduje się zwykle także szkoła koraniczna oraz kilka izb pełniących funkcje gospodarcze. W pobliżu zaś są sklepy czy zakłady usługowe należące do lokalnych muzułmanów (por. fot. 18). Co równie charakterystyczne, w pobliżu meczetu ulokowali swoje prowizoryczne siedziby bezdomni — zwiększając zapewne tym samym szansę otrzymania jałmużny (jednego z obowiązków każdego muzułmanina). Przestrzeganie zasady posiadania własnej przestrzeni religijnej jest gwarancją poprawności stosunków dwóch silnie zantagonizowanych na tym obszarze wspólnot religijnych.

Mimo formalnych uprzedzeń i pretensji, prawdziwą areną kontaktu i rywalizacji pozostaje obszar ścisłego centrum — tzw. Juba Town. Ze względu na swoją rangę jest to właśnie miejsce rywalizacji różnorodnych grup miejskich. Po zakończeniu wojny najprostszym sposobem okazywania niechęci było bojkotowanie sklepów i towarów muzułmańskich przez ludność chrześcijańską. Przedsiębiorcy muzułmańscy jednak dość szybko wyspecjalizowali się w produktach deficytowych lub też oferowali bardzo korzystne ceny. Z czasem wzajemne okazywanie sobie niechęci wyewoluowało do bardziej symbolicznych postaci. Muzułmanie zasadniczo lekceważyli niedzielę jako dzień wolny od pracy. Chrześcijanie natomiast ostentacyjnie dokonywali sprawunków w piątki — jak wiadomo — w świecie muzułmańskim dzień, z racji przede wszystkim obligatoryjnej wspólnej modlitwy w meczecie, znacznego spowolnienia życia zawodowego. Innym sposobem wyrażania wzajemnych stosunków był język. I tak: szyldy czy reklamy dużo mówiły o afiliacji religijnej właściciela. Sklepy należące do Arabów posiadały zazwyczaj napisy w dwóch językach: arabskim oraz angielskim, z kolei te będące własnością Afrykańczyków — wyłącznie po angielsku. Zwyczajowo do arabskich sprzedawców zwracano się po angielsku — ci zaś odpowiadali na ogół po arabsku. Fakt ten nierzadko stawał się powodem drobnych awantur.

Poruszanie się w przestrzeni

W miejskim mikrobusie

W ostatnich dekadach obserwujemy w Afryce zanik publicznego transportu miejskiego, stworzonego powszechnie u progu niepodległości

w większości miast kontynentu. Sprostania potrzebom transportowym ośrodków miejskich podjęli się prywatni przedsiębiorcy. Transport publiczny przeszedł w prywatne ręce – jednocześnie też, w celu osiągnięcia pełnej rentowności, uległ deformalizacji – stał się częścią szarej strefy (KONINGS, 2006: 52). Nie inaczej wygląda to w Dżubie. Zaplecze transportowe to mikrobusy, należące do małych, prywatnych, nieformalnych spółek transportowych. Jeden pojazd zabiera od 10 do 14 osób. Każdy pasażer wnosi jednakową opłatę, bez względu na dystans. Komunikacja tego typu łączy największe bazary miejskie. Tam też znajdują się nieformalne przystanki-zajezdnie. System nie opiera się na rozkładzie jazdy. Pojazd wyrusza w drogę, gdy ma komplet pasażerów. Załoga „taksówki" składa się z kierowcy oraz biletera naganiacza (zwykle nieletniego). Mimo wielu niedoskonałości ten środek transportu należy do najpopularniejszych w mieście. Podobnie jak w innych metropoliach afrykańskich, dla jednych stanowi szansę na własny, mniej lub bardziej oficjalny biznes – dla innych, bez perspektyw na własny środek lokomocji – w pełni zaspokaja potrzebę przemieszczania się (niezbędną, jak wiemy, w warunkach afrykańskiego miasta) (*Organising in the Taxi Industry* 2003: 8, 9; BOUDREAUX, 2006).

Przejazd takim środkiem lokomocji rządzi się swoimi prawami, dla nas mało uchwytnymi, na pozór banalnymi – dla Afrykańczyków stanowiącymi zrytualizowany kodeks zachowań, charakterystyczny dla środowiska miejskiego. Na transport miejski jako swoisty fenomen kulturowy zwrócił już uwagę holenderski etnograf M. Bedert[10]. W czasie badań w Malawi interesowała go rola prywatnego transportu miejskiego jako medium komunikacji społecznej, w szczególności na linii władza – obywatel. Zjawisko to niezwykle często widziane bywa przez pryzmat antagonizmów w przestrzeni miejskiej, między lokalną władzą a zwykłymi mieszkańcami (np. KONINGS, 2006: 46–66). Moim zdaniem we wnętrzu miejskiego minibusu zachodzą zjawiska o znacznie bardziej kompleksowym charakterze. To – używając frazeologii Erwina Goffmana – „instytucja totalna". Dokonuje się tu bowiem proces zrytualizowanej interakcji, w czasie której utrwalane są charakterystyczne dla miasta relacje. Z perspektywy społeczno-kulturowej, to rodzaj eksperymentu – testowania różnych, typowo miejskiej zachowań[11].

Siedzenia w mikrobusie rozmieszczone są bardzo gęsto. Nawet w przejściu znajdują się rozkładane siedziska. Powoduje to między innymi, że pasażerowie pozostają w ciągłym ruchu. Gdy ktoś wysiada, inni muszą zrobić mu miejsce. Przy czym za każdym razem, pasażerowie przemiesz-

[10] BEDERT, 2009.

[11] Szczególnie inspirująca w tym miejscu była dla mnie praca GOFFMANA (2008 [1963]).

czają się do wnętrza pojazdu, jak najdalej od miejsc w przejściu. To jedna z podstawowych zasad obowiązujących wszystkich pasażerów. Nieformalnej współpracy wymaga także uiszczenie opłaty za przejazd. Pieniądze przechodzą z rąk do rąk, aż do biletera. Tak oto wszyscy pasażerowie zmuszeni są do uczestniczenia we wspólnocie, nierzadko zawiązywania bliskich kontaktów.

Mikrobus to pozostająca w ciągłym ruchu przestrzeń publiczna, w której panuje swego rodzaju „cywilizacja obojętności" (termin Goffmana). Dzięki niej człowiek może zachować prywatność czy komfortowy w tym miejscu dystans. W podróży obowiązuje język pozawerbalnej komunikacji. Bileter pokazuje oczekującym na transport, w jakim kierunku podąża mikrobus, prostym acz zrozumiałym dla wszystkich gestem pokazuje, czy pojazd skręci, czy na najbliższym skrzyżowaniu pomknie na wprost. Pasażer zatrzymuje wtedy pojazd ręką. Następnie w milczeniu zajmuje miejsce. Półgłosem kieruje pozdrowienie do wszystkich uczestników podróży, co najmniej do jednego z najbliższych współpasażerów. Podróż „umila" hałaśliwa do granic wytrzymałości muzyka. Pozwala jednak przezwyciężyć krępującą cieszę. Jednocześnie skutecznie uniemożliwia jakąkolwiek konwersację.

Kulminacyjnym punktem jest moment poboru opłat. Następuje on, gdy w pojeździe znajduje się komplet pasażerów, a pojazd mknie już ulicami, obierając wiadomy kierunek. W charakterystyczny sposób biletowy pstryka w stronę pasażerów. Ci sięgają po drobne. Jeśli tego nie zrobią, bileter powtórzy gest, ale w sposób nie budzący wątpliwości, do kogo jest adresowany. Wskazana jest w tej sytuacji „powściągliwość". Nie wypada od razu zareagować na sygnały biletera, a już na pewno uiścić opłaty, bezpośrednio po wejściu do pojazdu. Najlepiej wywiązać się z niej w trakcie wysiadania. Ta swoista gra na zwłokę niepozbawiona jest głębszego sensu. Obowiązuje zasada: najpierw usługa, później pieniądze. Chodzi tu także o wywoływanie wrażenia, iż robi się łaskę. Przez to wyraża się hierarchiczność relacji między usługodawcą a usługobiorcą. Odzwierciedla ona obyczaje w handlu. Powróćmy jednak do komunikacji. Podróżny informuje biletera, iż jego podróż właśnie dobiega końca. W tym celu posługuje się pstrykaniem. Ten daje sygnał kierowcy, równie charakterystycznie sycząc (to zachowanie typowe dla hodowców wielbłądów z Północy). Wówczas dopiero samochód zatrzymuje się. Mamy tutaj kolejny kryzysowy moment. Ważne bowiem, aby wóz zatrzymał się tam, gdzie chce pasażer. Nie zawsze to jest jednak proste. Znów daje o siebie znać teatralność całej sytuacji. Bileter udaje, iż nie słyszy żądania pasażera. Dzieje się tak zazwyczaj, gdy ten ociągał się, albo nie wniósł jeszcze odpowiedniej opłaty.

Te i inne zwyczaje genetycznie wywodzą się z kręgu kultury Bliskiego Wschodu i charakterystyczne są dla Sudanu Północnego (segregacja płci,

język arabski). Nic w tym dziwnego, to te ośrodki przez ostatnie dziesięciolecia kształtowały kulturę miejską tego zakątka Afryki. W miejskim mikrobusie obowiązują zatem język i obyczaje arabskie. Sytuacja ta jednak powoli ulega zmianie. Tak jak ogólnie w sferze kultury współczesnej Dżuby, tak i tutaj miejsce arabskiego zajmuje język angielski. Fakt ten był nieraz źródłem nieporozumień czy nawet drobnych awantur między obsługą pojazdu (z reguły arabskojęzyczną) a pasażerami (nierzadko chcącymi komunikować się tylko w języku angielskim). Tak oto w mikrobusie dają o sobie znać dramatyczne zmiany w kulturze tego zakątka Afryki.

Miejski transport to także element społecznej edukacji. Każdy, bez wyjątku, pojazd udekorowany jest jakimś oryginalnym sloganem: „No Gain without Pain", „God Knows, I Belive", „I Trust in God", „Do Your Best, God will Do the Rest", „If God Says Yes, Who Will Say Now", „Water is Life" – by wymienić tylko kilka[12]. Prawie wszystkie propagują żarliwą religijność, ale także aktywność i zaradność – cechy, jak się wydaje, niezbędne w afrykańskim mieście. Nasuwają się tutaj paralele z ideami głoszonymi przez Kościoły chrześcijańskie (zwłaszcza zielonoświątkowe). Slogany nawołują do wytężonej pracy i metodycznego doskonalenia się. Idee te, nierozerwalnie związane z miejscową odmianą chrystianizmu, stanowią fundament tożsamości mieszczaństwa afrykańskiego, o czym dalej.

Opisany właśnie fenomen to ciekawy przykład „zgromadzenia społecznego", które może być traktowane jako „mała społeczność, mała grupa, mały zadatek organizacji społecznej" (GOFFMAN, 2008: 267). W tym wypadku ucieleśnia znacznie więcej – to w istocie miniatura sieci interakcji w środowisku miejskim – w pewnym sensie także symbol życia w miejskiej ekumenie. Wszystkie zachowania w tym miejscu są w istocie wyuczone i zuniwersalizowane, kryją się w nich społeczne reguły charakterystyczne dla środowiska zurbanizowanego.

„Zabić nudę"

Miasto zmienia sposób postrzegania czasu. Wprowadza wyraźny podział na czas pracy i nie-pracy. W przypadku dużej części mieszkańców najważniejsza jest kategoria druga – problemem zaś – wszechogarniająca

[12] Nawiasem mówiąc, są to także swego rodzaju znaki rozpoznawcze, charakterystyczne dla danej taksówki.

nuda. To inaczej aniżeli w przeszłości, kiedy pracujący mieszkaniec miasta nie miał zbyt wiele czasu wolnego. W czasie nie-pracy dorabiał lub też oddawał się życiu społecznemu, działalności w samopomocowych, ceremonialnych czy religijnych stowarzyszeniach modelowanych wspólnym pochodzeniem – wszystkie były niezbędne do uzyskiwania różnorakiego wsparcia w środowisku miejskim. W zagłębiach górniczych w Zambii czy Republice Południowoafrykańskiej formalna rekreacja organizowana była przez pracodawcę, a opierała się na plemiennym folklorze, np. zawodach sportowych czy popisach tanecznych (CHEATER, 1989: 185). Współczesna Dżuba, jak na razie, nie oferuje zbyt wiele w kwestii wypoczynku. Nie ma instytucji kulturalnych w rodzaju kina czy teatru. Sytuację pogarsza stan miejskiej infrastruktury, przede wszystkim brak elektryczności. Dlatego też dla wielu mieszkańców dzień kończy się właściwie z zachodem słońca. Problemem jest także to (a może przede wszystkim), iż prawie każdy przebywa tutaj od niedawna. Nikogo i niczego jeszcze nie zna. Jedynym, być może, wyrazem formalnej rekreacji jest piłka nożna. W mieście znajduje się jeden murowany stadion, na którym odbywają się regularnie mecze lokalnej ligi. To bez wątpienia jedna z największych rozrywek przynamniej męskiej części populacji, która towarzyszy miastu od dziesięcioleci, bez względu na jego dzieje. Uznawana jest zatem za typowo miejski sposób spędzania czasu (por. fot. 19).

Życie kulturalne i ludyczne uległo deformalizacji. Z pomocą mieszkańcom przychodzi miejscowa przedsiębiorczość. To bazarowe i przydrożne sklepy czy jadłodajnie stanowią centrum życia towarzyskiego miasta. Po zmroku każde z tych miejsc przeistacza się w przestrzeń ludyczną, rozrywkową. Przy czym największą popularnością cieszą się lokale położone na bazarach oraz przy newralgicznych arteriach komunikacyjnych. Miejsca te po zmierzchu budzą się do nowego życia. Kobiety instalują prowizoryczne kuchnie (por. fot. 20). Tuż obok powstają przydrożne sale telewizyjne. W środku jeden, nierzadko dwa telewizory, przed którymi zasiadają ludzie na przyniesionych przez siebie krzesłach. Jedna część sali ogląda mecz – druga pochłonięta jest przez nigeryjską telenowelę. Światła dostarczają świeczki oraz lampy naftowe. Te fragmenty miasta tworzą świetlistą enklawę w pogrążonym w ciszy i ciemnościach wnętrzu południowosudańskiej metropolii.

Prawdziwymi centrami życia rozrywkowego są jednak hotelowe restauracje oraz bary. To najważniejsze elementy na „mapie" miejskiego wypoczynku. Ich nazwy: Addis, Asamra, Beijing pozwalają czasem dowiedzieć się czegoś o ich właścicielach. Lokal taki to zazwyczaj kontuar i kilka plastikowych stolików. W ciągu dnia pusty – po zachodzie, przepełniony. Zaludnia się wtedy międzynarodową klientelą. Nocami bawi się tu przy szklance wódki lub butelce piwa miejscowa elita: sztubaccy watażkowie

ruchu oporu, sfrustrowani urzędnicy państwowi czy wszelkiego rodzaju biznesmeni. Łączy ich poczucie nudy, nierzadko także wyobcowania i osamotnienia. Wszyscy są tutaj częstymi bywalcami. Dla wielu to miejsce to drugi dom.

Hotele i ich restauracje powstały na początku XXI wieku, głównie z myślą o przyjezdnych obcokrajowcach. Miasto po wojnie, jak wiemy, przeżywa głód mieszkaniowy. Ten, sprzężony z ekstremalnie trudnymi warunkami bytowymi w mieście, generuje ogromne zapotrzebowanie na miejsca, gdzie można się przespać i coś zjeść. Z czasem stały się one także miejscami atrakcyjnymi dla tubylców z tworzących się wyższych warstw społeczeństwa. Dawnym uchodźcom, w szczególności młodemu pokoleniu, kojarzą się ze światem, który właśnie opuścili. Dają, choć w niewielkim zakresie, możliwość kontynuowania życia, do którego przywykli na wychodźstwie. Co więcej, przez chwilę pozwalają zapomnieć o nędznych warunkach życia w Dżubie. Ważna jest choćby estetyka tych miejsc czy komfort, jaki oferują. Nic nie szkodzi, że przeciętnego tubylca nie stać tutaj choćby na piwo. Warto jednak wybrać się na spacer do jednego z ulubionych hoteli, przynajmniej po to, by poobserwować. Przez chwilę pobyć w zupełnie innym świecie.

To swoisty obszar neutralny — przestrzeń, gdzie kontaktują się ludzie o różnym zapleczu; przedstawiciele odmiennych środowisk etnicznych i społecznych, nierzadko nie najlepiej do siebie usposobionych. Tutaj, przykładowo, może dojść do spotkania Araba i dawnego partyzanta murzyńskiego ruchu oporu. Gdzie indziej taka sytuacja byłaby cokolwiek dziwna. Neutralność tych miejsc zapewnia też język. W miejskich hotelach i restauracjach króluje angielski. W momencie przekroczenia progu takiego lokalu zawieszeniu ulega jakaś część etniczności człowieka. Miejsca te służą rozrywce, jednocześnie także komunikacji silnie zróżnicowanych kulturowo mieszkańców miasta.

Niejako od zawsze w silnie zróżnicowanym etnicznie społeczeństwie afrykańskim ogromne znaczenie odgrywały przestrzenie neutralne — z jednej strony ustanawiające granice, z drugiej — umożliwiające komunikację. W Afryce tradycyjnej tę funkcję spełniały miejsca wymiany handlowej czy kultu religijnego. Dzisiaj w skrajnie zróżnicowanym środowisku miejskim istnieje jeszcze większa potrzeba tego rodzaju miejsc. Najczęściej są nimi ulice przelotowe, bazary czy wszelkiego rodzaju punkty handlowo-usługowe. To w nich koncentruje się życie każdego miasta afrykańskiego — również Dżuby. To miejsca relaksu, ale też komunikacji. Lokale gastronomiczne i hotele w znaczący sposób ułatwiają okres aklimatyzacji nowym mieszkańcom. Odgrywają ważną rolę w procesie tworzenia się nowych więzi społecznych, związanych ze środowiskiem miejskim. To również, jak na razie, nieliczne, wyraźne przestrzenie ludyczne, bez których życie w mieście

byłoby o wiele trudniejsze. To tutaj „produkuje się" kulturę. Na tym obszarze właśnie tworzy się znaczący fragment nowej, miejskiej kultury. Jedzenie poza domem to swego rodzaju *novum*. Dla bardziej konserwatywnych sytuacja taka okrywa hańbą zarówno męża, jak i żonę. Ponadto, przy wspólnym posiłku spotykają się teraz mężczyźni i kobiety – co także byłoby nie do pomyślenia w tradycyjnym społeczeństwie Sudanu Południowego. Upowszechniają się również nowa dieta i obyczaje kulinarne. Serwuje się tutaj nieznane w tych stronach dania kuchni światowej. Te spożywa się sztućcami, a popija napojami chłodzącymi. Odwiedzanie restauracji i barów w czasie lunchu oraz zabawa na suto zakrapianych imprezach w piątkowe i sobotnie wieczory to bez wątpienia nowe miejskie rytuały.

Miasto w oczach jego mieszkańców

W opinii mieszkańców miasto należy do skrajnie nieprzyjaznych i nieestetycznych. W przypadku większości migrantów prezentuje się zdecydowanie gorzej od miejsca ich dotychczasowego pobytu – bez różnicy, czy był to Chartum, czy obóz Kakuma w Kenii. Zabudowa miejska pozostaje w ruinie. Krajobraz zdominowały prowizoryczne konstrukcje z blachy i gliny. W mieście brak asfaltowych dróg. W rezultacie ciągle wzbija się tu piasek i pył. Nie ma też zieleni. Ta została zniszczona w czasie wojny. Roślinność, której udało się przetrwać, jest dewastowana obecnie przez domowe zwierzęta oraz przez ludzi desperacko poszukujących materiałów budowlanych. Zatem nie ma się co dziwić, że respondenci zgodnie twierdzili, iż brakuje im właściwie fragmentów miasta, które moglibyśmy nazwać ładnymi. Dla większości, jedynymi względnie przyjemnymi miejscami były, wspomniane już, hotele i restauracje. Fakt braku miłych dla oka miejsc w zasadniczy sposób utrudniał aklimatyzację ludności migrującej do miasta. Jednocześnie współtworzył złowrogi klimat tej okolicy, który udzielał się tak naprawdę wszystkim kategoriom mieszkańców miasta. Dla zdecydowanej większości mieszkańców Dżuba to najgorsze miejsce, w jakim przyszło im żyć!

To paradoks, zważywszy na usytuowanie miasta nad rzeką: Nilem Białym. Od bez mała dekady miasto w niewielkim tylko stopniu było związane z rzeką. W czasie wojny tereny położone bezpośrednio nad nią były strefami zmilitaryzowanymi, do których cywile praktycznie nie mieli dostępu. Znajdowały się tam stanowiska armii sudańskiej, broniącej miasta przed partyzantami, którzy prowadzili ostrzał z przeciwległego brzegu.

Przez lata wojny miasto oddzielał od rzeki pas frontowej ziemi. Po dziś dzień o tych czasach przypomina w rejonie targowiska Konjo Konjo cmentarzysko wozów opancerzonych. Po roku 2005 rola tego terenu zaczęła się zmieniać. Ponownie został włączony do miasta. Na skutek procesów urbanizacyjnych pobrzeża Nilu zostały poddane rewitalizacji. Przede wszystkim stały się ważne z punktu widzenia gospodarczego. Nad rzeką znajduje się kilka małych portów rybackich oraz jedna, główna przystań, przeznaczona dla dużego transportu rzecznego (rejon Konjo Konjo). Przybijają tu masywne, pordzewiałe barki z Kosti położonego w dole rzeki. Transport rzeczny ma znaczenie fundamentalne dla funkcjonowania miasta jako główny sposób komunikacji z północnymi rejonami Sudanu. Tarasa zalewowa bowiem wykorzystywana jest intensywnie pod uprawę. Ponadto, sezonowo zbiera się tutaj dzikie owoce oraz wędkuje. Miejsca położne bezpośrednio nad rzeką stają się powoli obszarami rekreacji. Przyjemny klimat i urokliwe krajobrazy drastycznie kontrastują z pozbawioną wdzięku zabudową miejską. Dlatego też informatorzy zgodnie wskazywali na ten fragment miasta jako na najpiękniejszy. Dla wielu było to miejsce regularnych wycieczek i spacerów. Tutaj również przychodzili ludzie, by zrobić pranie. Suszono je na wieszakach, naprędce skonstruowanych z patyków. W czasie gdy pranie schło, zażywali kąpieli. Nad rzeką, wśród rozłożystych mangowców, częstymi bywalcami są zwłaszcza gromady młodzieży. Zabijają tam nudę, sącząc alkohol czy zażywając narkotyki. To z ich powodu teren ten ma, zdaniem niektórych, złą sławę i funkcjonuje w szerokiej opini jako miejsce niebezpieczne, związane z narkomanią. Obszary te, do niedawna niebezpieczne i niedostępne, stały się prawdziwymi enklawami zamieszkanymi przez dzieci i młodzież, gdzie w przeciwieństwie do miejskich ulic czy bazarów mogą niczym nieskrępowane zaspokajać swoje potrzeby oraz kontestować obowiązujące normy i wartości społeczne.

Nil odgrywa bardzo złożoną rolę w funkcjonowaniu miasta. Z jednej strony, w naturalny sposób wyrasta na fragment kojarzony z wypoczynkiem. Z drugiej, ze względu na panujące realia, jest nie do przecenienia pod względem gospodarczym (rezerwuar wody pitnej czy dodatkowego pokarmu).

* * *

Dżuba to niezwykle ciekawy przypadek miasta afrykańskiego. Mamy tutaj bowiem do czynienia z przykładem miasta w fazie wzrostu, z całym towarzyszącym mu bogactwem zjawisk socjokulturowych. Miasto sięga korzeniami polityki kolonialnej, zasadniczo jednak jego rozwój związany jest ze zjawiskami w postkolonialnym okresie. Swój rozkwit, ale też stagnację

zawdzięcza niedawnej wojnie domowej. Wtedy było bądź miejscem imigracji, bądź wychodźstwa. Aktualnie przeżywa największy w swej historii rozwój, który sprzyja napływowi szerokiego strumienia imigrantów. Wywołuje to ogromne zmiany w tkance urbanistycznej miasta.

Miasto ma jeszcze strukturę kolonialną, charakteryzującą się dychotomicznym podziałem na przestrzeń miejską oraz podmiejską. Pierwsza związana jest nadal z cudzoziemcami, z tą różnicą, iż Europejczyków, zastąpili Arabowie oraz Hindusi. Drugi z obszarów to świat całkowicie afrykański. Równie charakterystyczne jest dla niego kontynuowanie wiejskiego modelu życia. Jest on na tym obszarze wszechobecny. Zaznaczyć trzeba jednak, że nie wynika on głównie z faktu pochodzenia mieszkańców, a raczej jest zasługą ekstremalnie ciężkich realiów życia w Dżubie. To teren silnie zatomizowany. Tworzy go kilkadziesiąt dzielnic – wiosek. Każda w pewnym stopniu niezależna, mająca własne instytucje użytku publicznego. Miasto dostarcza temu szerokiemu systemowi, o niesprecyzowanych granicach przestrzennych, specjalnych usług. Ogniwem łączącym go z miastem właściwym jest, jak na razie, poczucie bezpieczeństwa czy możliwość wsparcia ze stron organizacji pomocowych. Te fragmenty miasta, powstałe po roku 2005, posiadają dodatkowo wyraźny charakter obozów dla uchodźców. Charakteryzują się swoistym rozplanowaniem, a nawet zabudową. To niezwykle ciekawe zjawisko, wymagające jednak pogłębionych obserwacji.

Dżuba jest w znacznym stopniu miastem dysfunkcyjnym – nie zaspokaja nawet najbardziej podstawowych potrzeb swoich mieszkańców. Brak infrastruktury sanitarnej, elektryczności, problemy z wodą i komunikacją sprzężone z innymi mankamentami miejskimi (dość wymienić bezrobocie czy przestępczość) czynią życie tutaj ekstremalnie uciążliwym. Jak w takim razie radzi sobie z tymi przeciwnościami zwykły człowiek?

Mimo trudności miasto rozwija się. Dzieje się to bardziej z inicjatywy zwykłych mieszkańców aniżeli lokalnej władzy. Ludzie sami wytworzyli instytucje życia społecznego czy swoiście miejską kulturę, czego wyrazem stały się choćby restauracje i bary. Odpowiedzią na deficyt mieszkaniowy oraz nieefektywną politykę gruntową jest postępujące dzikie osadnictwo. To świat mozolnie budowany rękami jego mieszkańców – na miarę ich aspiracji i możliwości. Pomocne w tym względzie okazują się tradycyjne wzorce, zarówno w aspekcie budowlanym, jak i społecznej organizacji. Budowniczowie tych miejsc czerpią garściami ze swoich bogatych doświadczeń, zwłaszcza związanych z wychodźstwem, a także swoistej afrykańskiej wizji urbanistycznej. Niestety, ten świat pozostaje obiektem represji. Przez władzę, a także część instytucji pomocowych jest traktowany jako wrogi, zagrażający rozwojowi. Zmienia się recepcja miasta. Ludzie coraz lepiej znają miasto i z nim się identyfikują – posiadają miejsca

szczególnie ulubione, gdzie gotowi są zamieszkać czy spędzić wolny czas. Nauczyli się wykorzystywać miasto do zaspokajania materialnych i społecznych potrzeb. Główną funkcję w tym względzie pełnią przestrzenie handlowe oraz arterie komunikacyjne. To obszary, gdzie toczy się życie. To świat spontanicznej przedsiębiorczości, mający także znaczenie symboliczne, łączący silnie heterogeniczną kulturowo miejską ekumenę. Z tego właśnie powodu spotkać można na miejskich bazarach tłumy młodych ludzi. Bawią się, konsumują, ale także zarabiają, oferując różnorodne usługi. To na ich przykładzie widać najczytelniej, jak wielkie możliwości oferują te miejsca. By jednak lepiej zrozumieć zachodzące procesy, musimy popatrzeć szerzej na życie mieszkańców Dżuby. Przyjrzyjmy się zatem rodzinie miejskiej.

Fot. 1. Śródmiejska dzielnica Hai Dżalaba (2007, M. Kurcz)

Fot. 2. Fragment Kator (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 3. Ścisłe centrum Dżuby (2004, M. Kurcz)

Fot. 4. Relikty wojny – „kwitnący silnik" (Dżuba 2005, J. Poremba)

Fot. 5. Munuki (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 6. Mężczyzna zrzucający owoce mangowca (Munuki 2008, M. Kurcz)

Fot. 7. Dom w Munuki (2008, M. Kurcz)

Fot. 8. Typowa konstrukcja mieszkalna (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 9. Dom z miniogródkiem (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 10. Nieformalna ulica w Munuki (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 11. Prowizoryczna zabudowa z okolic lotniska (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 12. Na pierwszym planie miejsce przygotowywania posiłków (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 13. Wnętrze typowej chaty (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 14. Kobieta przy studni (Munuki 2008, M. Kurcz)

Fot. 15. Droga do bazaru Customs (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 16. Katedra w Kator (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 17. Mauzoleum Johna Garanga (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 18. Jeden z zasiedziałych w mieście Arabów przed swoim sklepem (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 19. Na meczu piłki nożnej (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 20. Zaplecze miejskiej jadłodajni (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Rozdział czwarty

Rodzina miejska i jej przemiany Wzrost znaczenia grup zmarginalizowanych

Rodzina w studiach nad miastem afrykańskim

Od epoki kolonialnej miasto afrykańskie jest obszarem złożonych przemian struktur społecznych. Procesy te to jedno z najstarszych pól zainteresowań antropologów miasta Afryki (SCHAPER, 1947; MITCHELL, 1956; SCHWAB, 1961; LITTLE, 1966; GUTKIND, 1974 i inni). Według Marka SZCZEPAŃSKIEGO (1984: 44) „intensywne procesy migracji, wzrost miast, transformacje ekonomii miejskiej oddziałują na przekształcenia trojakiego typu [...]": 1) rodziny i grup pokrewieństwa, 2) plemienia i organizacji ponadplemiennych, 3) powstających warstw i klas społecznych. W rozdziale tym skupię się zasadniczo na pierwszym zespole — najbardziej interesującym z punktu widzenia strategii życiowych mieszkańca współczesnej Dżuby. Problematykę przemian mikrostruktur miejskich zdecydowałem się zawrzeć w następujących punktach: rodzina, relikty tradycyjnych wzorców życia społecznego oraz instytucja małżeństwa. Dodatkowo, uznałem za stosowne w tym miejscu zwrócić uwagę na sytuację dwóch arcyważnych, acz wciąż marginalizowanych, grup społecznych: kobiet oraz dzieci i młodzieży. Jedna z nich posłuży mi z kolei do podjęcia tematu organizacji dowolnych (tzw. Voluntary Associations).

W Afryce rodzina to nie tylko podstawowa, ale wręcz naczelna jednostka społeczna, oddziałująca na każdy niemal aspekt życia człowieka i odgrywająca znaczącą rolę w społeczeństwach. W świecie wiejskim model życia rodzinnego był ściśle powiązany z działalnością rolniczą. Rodzina stanowiła podstawową jednostkę produkcyjną. Ziemia uprawna czy stado zwierząt było osnową funkcjonowania rodziny. Poprzez tę jednostkę dokonywała się w dużej mierze także socjalizacja młodego pokolenia: transmitowano społeczne treści, uczono przypisanych każdemu ról i obowiązków. Struktura tradycyjnej rodziny była hierarchiczna, każdy posiadał w niej określoną funkcję i pozycję. Jej członkowie stanowili dla siebie realne wsparcie w rozwiązywaniu problemów dnia codziennego (GUTKIND, 1974: 104, 105). W kontekście ośrodków zurbanizowanych często zwraca się uwagę na różnice między mikrostrukturami wiejskimi i miejskimi (SZCZEPAŃSKI, 1984: 44; GUTKIND, 1974). Rzeczywiście, tradycyjne (wiejskie)

związki pokrewieństwa były zazwyczaj kilkupokoleniowe oraz bardzo liczne, miejskie natomiast charakteryzują się zazwyczaj dwugeneracyjną strukturą oraz mniejszą liczbą członków. Powodem są realia współczesnej ekonomii. Uczeni piszą często o dysfunkcji czy nawet „erozji" rodziny miejskiej. Najważniejszą z przyczyn tego stanu rzeczy ma być niestabilność miejskiej populacji – okresowość osadnictwa Afrykańczyków w mieście, a także dysproporcja demograficzna pod względem wieku oraz płci (WILSON, 1942, za: HANNERZ, 2006b: 147, 148). Rodzina istotnie ulega licznym transformacjom. Ich skutki są ambiwalentne. Część oznacza zmianę w dobrym kierunku, a część – w złym. Miasto zmienia strukturę rodziny, nierzadko demokratyzuje stosunki między jej członkami, poszczególnymi płciami czy grupami wiekowymi. Zmusza do redefiniowania relacji oraz wzmacnia współpracę między nimi. Jednocześnie, te same procesy narażają na szwank jej integryzm i wywołują konflikty w jej łonie. Mimo to, rodzina wciąż odgrywa naczelną rolę społeczną. Wiele sfer działalności człowieka wciąż zazębia się z tą instytucją. Liczne aspekty funkcjonowania tradycyjnego modelu widoczne są w kontekście miejskim. W intensywnie urbanizujących się ośrodkach mamy do czynienia z procesami restytucji dawnych wzorów życia rodzinnego. Stanowi to wynik silnych związków między miastem a wsią, a ostatnimi czasy także wiąże się ze zmianą funkcji ośrodków miejskich, które stają się nierzadko terenem reintegracji społeczeństw wiodących przez lata wygnańcze życie. Podstawowe struktury społeczne cechuje duża zmienność i występowanie w wielu specyficznych, nierzadko efemerycznych wariantach.

Dynamiczna struktura rodziny

W czasie wojny rodzina południowosudańska uległa znacznej dezintegracji. Niemal każdy stracił kogoś bliskiego. Pozostałych przy życiu wojenna zawierucha rozproszyła po różnych częściach świata. Proces reunifikacji rodzin rozpoczął się wraz z powrotem byłych uchodźców. Miasto jest dla wielu miejscem oczekiwania na bliskich. Nie wszyscy jednak zdołali dołączyć do swoich. Co gorsza, pojawiły się nowe okoliczności, które utrudniają ten proces. Należy do nich bezrobocie oraz deficyt mieszkaniowy.

W mieście, jak już informowałem, jako pierwszy pojawia się mężczyzna. Początkowo przeprowadza rekonesans. Na miejscu próbuje odnaleźć

krewnych czy, jak w przypadku ludzi pochodzących z miasta, rodzinny dom. Gdy sytuacja stabilizuje się – głównie chodzi tu o własne „cztery kąty", sprowadzani są pozostali krewni. Bardzo często jednak decyzja ta przesuwana bywa w czasie. W przypadku byłych uchodźców najczęściej podawanym powodem była edukacja dzieci, które wciąż uczęszczały do szkoły w Ugandzie lub Kenii. Brak perspektyw oświatowych to jeden z głównych powodów odkładania powrotu młodych Sudańczyków do domu. Inaczej niż w przypadku ludności wiejskiej. Ta w mieście spotyka zdecydowanie lepsze warunki i to prawie pod każdym względem.

Nierzadko jednak istnieją jeszcze inne powody niesprowadzania bliskich. Mężczyzna bardzo często nie chce obarczać się dodatkowym ciężarem. Zdarzało się bowiem, że na miejscu wiązał się z kolejną kobietą, rozpoczynając tym samym „nowe życie". Sytuacja ta jest poniekąd wynikiem wojennej zawieruchy. Miniony okres przyczynił się do zintensyfikowania wielożeństwa. Zwyczajowe opłaty małżeńskie uległy obniżeniu lub nawet zawieszeniu. Ponadto Sudańczycy przebywający na wychodźstwie mieli możliwość poślubienia cudzoziemek, których jednostki etniczne hołdowały co najwyżej formalnym opłatom małżeńskim. Przykładowo, jeden z moich respondentów w czasie wygnania w Ugandzie ożenił się po raz drugi. Nie należał jednak wcale do majętnych. Poślubił kobietę z ludu Baganda, przekazując jej rodzinie zaledwie symboliczny dar ślubny: jedną krowę. Lata wojny doprowadziły jednocześnie do degeneracji instytucji małżeństwa. Ciągła wędrówka z kraju do kraju skutkowała zawieraniem okresowych lub też nawet ukrytych związków poligamicznych. Zdarzało się, iż kobieta nie wiedziała o pozostałych żonach męża. Po jakimś czasie też była porzucana bez formalnego rozwodu.

Z powodu problemów bytowych mężczyzna zazwyczaj sprowadza do miasta tylko jedną żonę – pozostałe pozostawia za granicą lub na wsi. Tak naprawdę to bardzo stara praktyka męskiej części populacji, integralnie łącząca się z faktem życia miejskiego. Pierwsza żona zajmuje się gospodarstwem, druga prowadzi dom w mieście (GUTKIND, 1974: 110). W miastach i aglomeracjach nadal najliczniejsze są związki monogamiczne, mimo iż faktycznie do takich nie należą. Ze względów ekonomicznych lub obyczajowych mężczyzna na czas pobytu w mieście staje się okresowym monogamistą; żyje tylko z jedną małżonką. Nierzadko zresztą decyduje się on na nowy związek, tyle że nie formalizuje go. Instytucja „żony na wiarę" to kolejna „osobliwość" tego środowiska (SHORTER, 2001: 92). Wielu Afrykańczyków nie legalizuje związków małżeńskich, argumentując, iż są one zbyt „drogie", „skomplikowane" czy „niewłaściwe". Istotnie, miasto daje możliwość większej niezależności w kwestii organizowania życia osobistego. Nie inaczej sprawa wygląda w Dżubie. Tyle że najczęściej mężczyznę niewiele interesują losy jego, gdzieś pozostawionych żon. Ich potrzeby materialne

znajdują się na szarym końcu budżetu mężczyzny. Sytuacja ta, niekomfortowa dla opuszczonych kobiet, jest jednak nagminna. To właśnie w takiej sytuacji znajduje się znaczna liczba mieszkanek Dżuby. Ich mężowie przebywają w innym miejscu; są wciąż na uchodźstwie lub ich nieobecność podyktowana jest pracą. Nierzadko są to kobiety porzucone lub te, które same porzuciły swoich mężów (wiele takich kobiet obecnie migruje do miasta). Pozostawały kiedyś w związkach poligamicznych, lecz ich mężowie przestali spełniać swoje wobec nich zobowiązania. Wygnańcze losy w niekorzystny sposób odbiły się na kondycji południowosudańskiej rodziny.

Mimo to warto dodać, iż dla mężczyzn związek z kobietą jest sprawą wręcz fundamentalną. We współczesnej rzeczywistości miasta afrykańskiego kobieta przedstawia ogromną wartość. Oprócz prowadzenia domu także zarobkuje – zapewniając dochód rodzinie, o czym dalej. Poszukiwanie kobiety to wręcz element strategii adaptacyjnej migranta do miasta.

Z czasem rodzina miejska rozszerza się o grupę dalszych krewnych (nierzadko normalnie nieobecnych w obrębie tradycyjnej rodziny). Sytuacja ta należy do wyjątkowo niekomfortowych – choćby ze względu na obecność krewnych, którzy zwyczajowo powinni zachować dystans względem siebie, jak przykładowo zięć i teściowa[1]. Takich przypadków było niewiele, jednak zdarzały się. Mężczyzna przebywający w domu swojej żony ma zredukowane prawa. Zasadniczo, jego pozycja przypomina status osoby niepełnoletniej. Mimo że jest osobą żonatą i czynną zawodową, musi się liczyć ze zwyczajowymi przykrościami ze strony teściów. Winien znosić je z pokorą. Podług tradycyjnych zasad, brak szacunku dla teściów to jedno z największych przewinień, za które jednostkę lub jej ród spotkać mogą nadprzyrodzone konsekwencje.

Niezwykle częstym zjawiskiem jest obecność potomstwa któregoś z braci lub którejś z sióstr: tzw. podopiecznych. Zdarzało się, iż były to sieroty, ale także nierzadko dzieci te miały swoich biologicznych opiekunów, którzy jednak nie byli w stanie zaspokoić ich potrzeb bytowych. W zwyczaju jest więc przekazywanie ich pod opiekę krewnych, którzy mają takie możliwości. W mieście, przynajmniej oficjalnie, najczęstszą przyczyną tego zjawiska były perspektywy edukacyjne najmłodszych. Nie jest to zjawisko lokalne. Zetknąłem się z nim, choćby w aglomeracji chartumskiej.

---

[1] W kulturze tradycyjnej Bariów mężczyzna zobowiązany był unikać bezpośrednich kontaktów ze swoją teściową; widzieć twarzą w twarz czy wchodzić do jej chaty. Bez względu na to, jednocześnie powinien odnosić się do niej z szacunkiem, który manifestowany był poprzez specjalne zachowanie wobec spokrewnionych z nią osób – tzw. *moken* (np. siostry czy brata teściowej) (SELIGMAN, 1965: 262).

Struktura takiej typowej rodziny miejskiej ma charakter dynamiczny. Wciąż bowiem przybywają nowi krewni dołączający do wspólnoty. Zajmują oni miejsce dotychczasowych lokatorów, zmuszając ich do wyprowadzki. To konsekwencja strategii adaptacyjnej nowych migrantów, którzy w pierwszych dniach pobytu w mieście wykorzystują więzy krewniacze. Sytuacja ta staje się także źródłem poważnych napięć oraz kryzysu tradycyjnych więzi. Taka rodzina zostaje wówczas zredukowana praktycznie do funkcji bytowych, zapewniając swym członkom jedynie dach na głową. To wszystko, na co mogą liczyć. Żywność oraz drobne wydatki muszą zapewnić sobie we własnym zakresie. Dom staje się tylko noclegownią. Dzień mieszkańcom wypełnia życie w mieście. Jeśli szybko nie znajdą swojego lokum, a także stałego zatrudnienia, muszą się liczyć z wyprowadzką.

Kontynuowanie tradycyjnych wzorców życia rodzinnego

Mimo wyraźnych zmian czy zniekształceń, rodzina miejska stara się także kontynuować tradycyjne wzorce życia społecznego. Generalnie rzecz ujmując, polegają one na rozdzieleniu ról i obowiązków mężczyzny i kobiety, na niwie zarówno społecznej, jak i ekonomicznej. Głową rodziny jest najstarszy w domu mężczyzna. Reprezentuje ją na zewnątrz. Na jego barkach spoczywa też obowiązek utrzymania rodziny. Kobieta odpowiada za „ognisko" domowe, koncentruje się na sprawach rodzinnych, zajmuje się prowadzeniem domu. To swego rodzaju wzorzec życia rodzinnego w mieście, którego korzeni należy doszukiwać się w kręgu kultury muzułmańskiej. Rzadko kiedy w pełni udaje się go wcielić, choćby ze względu na dużą niezależność przestrzenną kobiet, wyrażającą się poprzez ich aktywność zawodową, o czym dalej.

Władza mężczyzny jest w wielu aspektach życia ograniczana. Przykładowo, w kwestii praw do ziemi czy małżeństwa swoich podopiecznych, musi liczyć się także ze zdaniem starszyzny krewniaczo-rodowej. Dzieje się tak nawet, gdy ta fizycznie nie mieszka w pobliżu.

Przeciętna miejska rodzina jest nuklearna, składa się z matki, ojca oraz dzieci, które nie zawarły jeszcze związków małżeńskich (por. fot. 1). Ambicją każdego jest przeprowadzka zaraz po ślubie do własnego lokum. W szczególności jednak zależy na tym kobiecie. Nie godzi się bowiem na

zwyczajowe nieuprzejmości ze strony teściowej. I tak: podług lokalnego obyczaju, przez pierwsze dni w nowym domu kobiecie nie wolno zasiadać „do stołu" wespół z teściową. Mało tego, nie należą się jej potrawy mięsne ani nawet przyprawy, jak np. sól. Zasadniczo powinna unikać i teściowej, i teścia. Nie ma się zatem co dziwić, iż posiadanie własnego domu to obecnie podstawowy warunek zamążpójścia każdej szanującej się panny. Życie w mieście daje jednostce okazję renegocjowania krzywdzących z jej punktu widzenia norm czy obyczajów. Ma to szczególne znaczenie dla grup tradycyjnie zmarginalizowanych, jak właśnie kobiety.

Nie każde małżeństwo jest w stanie od razu gospodarować we własnej zagrodzie. Wtedy zamieszkuje w domu rodzinnym męża — tworząc patrylokalną „rodzinę wielką". To tradycyjny model rodziny dla dużej części plemion Sudanu Północnego i Południowego, który powszechny jest ponoć jeszcze na prowincji[2]. Respondenci nie rozróżniają rodziny nuklearnej od „wielkiej". Oba te typy nazywają jednym, zaczerpniętym z arabskiego terminem *usra*. Wynika to z faktu, że „rodzina wielka" wciąż funkcjonuje, jest nadal podstawową komórką społeczną. Mimo fizycznej nieobecności starszyzny krewniaczej, starsi rodu są deklarowani jako niekwestionowani przywódcy. W aspekcie życia codziennego rodzina funkcjonuje jak typowa jednostka nuklearna. W sprawach szczególnych okazuje się jednak, iż jest częścią większej całości.

Jak już wspomniałem, w mieście dominują związki monogamiczne. Nie oznacza to jednak, iż wielożeństwo należy do zjawisk specjalnie rzadkich. Przeciwnie, cieszy się sporą popularnością. Warto nadmienić, iż u ludów tej części Afryki nie ma ograniczeń w tej kwestii. Mężczyzna może posiadać tyle żon, na ile tylko pozwalają mu warunki finansowe. Wciąż częstą sytuacją jest wśród czarnoskórego establishmentu posiadanie kilku, a nawet kilkunastu małżonek.

Zarówno kiedyś, jak i dziś duży procent związków poligamicznych to małżeństwa lewiratowe. Wciąż sumiennie przestrzega się prawa zwyczajowego nakazującego rodzinie zmarłego mężczyzny zaopiekować się jego żoną i potomstwem. To obowiązek w pierwszej kolejności spoczywający na bracie zmarłego. Wdowa staje się oficjalnie jego małżonką, dzieci z tego związku noszą jednak nazwisko po nieboszczyku.

Tradycyjnie największym szacunkiem obdarzana jest pierwsza żona. Nazywa się ją z arabskiego *mara kabira* — czyli „wielką żoną" (por. fot. 2). To ona jest prawdziwą panią domu. Tłumaczy się to faktem, że to właśnie ona stworzyła gospodarstwo, wniosła do niego w posagu podstawowe dobra. Komenderuje innymi kobietami w domu. Pod nieobecność męża podejmuje decyzje. Gdy zaś mąż umrze, bez względu na wszystko, wiadomo,

[2] Zob.: SELIGMAN, SELIGMAN, 1965.

iż pochowany zostanie przy chacie pierwszej małżonki. Żony mogą przebywać razem w jednym domostwie. Powinny jednak posiadać osobne chaty oraz kuchnie. W warunkach Dżuby rzadko się to jednak zdarza. Prawie zawsze kuchnia pozostaje wspólna, a kobiety pracują w niej na zmianę. Największą chatę posiada pierwsza żona. Mąż powinien traktować żony tak samo, zarówno pod względem materialnym, jak i uczuciowym. W praktyce jednak ich relacje bywają różne. Zapewne, by ograniczyć spory, chat żon nigdy nie lokuje się obok siebie, lecz na przeciwległych stronach zagrody. Mimo naturalnych w tym względzie obaw stosunki między kobietami na ogół są poprawne. Z czasem rodzi się między nimi silna więź, generowana wspólnymi troskami i radościami. Łączy je także wspólna praca oraz wychowywanie dzieci. Nierzadko pierwsza żona nie tyle zabiega o kolejne małżeństwo męża, ile partycypuje w jego finalizacji. Uważa, że kolejna żona nie zagraża jej pozycji. Przeciwnie, może odciążyć ją w obowiązkach domowych.

Miasto zmienia system identyfikacji. Rozluźnieniu ulegają więzy krewniacze. W ich miejsce pojawiają się stosunki o charakterze indywidualnym i dowolnym. Mimo utrwalania się nowych wzorców, nadal obserwowane są rozmaite formy nepotyzmu czy „pasożytnictwa rodzinnego" (SZCZEPAŃSKI, 1984: 45). W badanym ośrodku mamy do czynienia także z innymi reliktami tradycyjnych układów społecznych.

Dla części ludności wciąż ważną płaszczyzną identyfikacji są grupy wiekowe. To relikty „klas wieku" czy „grup wieku" — instytucji dobrze znanych większości społeczności tego zakątka Afryki, w szczególności jednak tym, które zajmują się chowem zwierząt. Instytucje te tworzyły sformalizowane zespoły oparte na wieku, poprzedzone nierzadko specjalnym rytuałem, a podlegały wewnętrznej dyscyplinie, solidarności oraz poczuciu odrębności względem innych warstw społecznych. Zazwyczaj wyróżniano następujące grupy wiekowe: 1) dzieci, które doglądały kozy, 2) młodzież (przed inicjacją) — jej zadaniem było usługiwanie starszym (zwłaszcza wojownikom), 3) wojownicy (na podstawie inicjacji), których zadaniem była walka oraz myślistwo, 4) starszyzna — ciało doradcze i wychowawcze, 4) ludzie starzy — bez określonych funkcji. Największe znaczenie miała oczywiście „grupa wojowników". Adepci poddawani byli zbiorowej inicjacji. Przeważnie uroczystość taka organizowana była co cztery lata. W jej trakcie mężczyzna otrzymywał charakterystyczne dla danego klanu tatuaże bliznowe, niekiedy przechodził także obrzezanie. Znacznie popularniejsze było jednak piłowanie lub usuwanie części przedniego uzębienia. Poddawani inicjacji młodzieńcy formowali dodatkową grupę społeczną, z własną nazwą i z charakterystycznymi atrybutami (np. strojem tancerza). Przede wszystkim jednak jej członkowie zobowiązani byli do wzajemnej solidarności, winni byli wyświadczać sobie nawzajem drobne uprzejmości,

zwłaszcza z okazji przełomowych momentów w życiu. Na co dzień ich relacje przypominały faktyczne pokrewieństwo. Przykładowo, małżeństwo z siostrą „brata klasowego" było traktowane jako kazirodztwo (NALDER, ed., 1937: 19–21; SELIGMAN, SELIGMAN, 1965).

Obecnie, przynajmniej w mieście, mamy do czynienia co najwyżej z reliktami tej instytucji. Ta zasadniczo uległa deformalizacji: idea opiera się na tradycyjnych wzorcach, solidarności wiekowej – działanie jest już jednak nowe. Współczesne „klasy wieku" zrzeszają chłopców o zróżnicowanym składzie etnicznym, których spoiwem są zasadniczo wspólne doświadczenia lub sytuacja bytowa. Akcesu do takiego stowarzyszenia nie poprzedza żaden specjalny rytuał. Jedną z takich grup tworzą „Straceni chłopcy" (*Lost Boys*) – pokolenie sierot, najczęściej z pochodzenia Dinków, wychowanych w obozach dla uchodźców. Ważne dla nich są: wiek, więzy rodowo-plemienne, ale także wspólne doświadczenia z czasów wojny. Niezwykle istotny element spajający stanowi aktualna sytuacja w mieście: brak pracy, przyjaciół czy problemy mieszkaniowe. Takie spontaniczne związki rodzą wzajemną pomoc, głównie wśród młodych ludzi. To w istocie instytucje samopomocowe. „Bracia" z tej samej grupy wiekowej dzielą się skromnymi dochodami, razem wynajmują mieszkania. Także razem spędzają wolny czas.

Reguły zawierania małżeństw

Małżeństwo to instytucja, w przypadku której wciąż obserwujemy reguły dawnego życia społecznego. Jednocześnie wyrażają się w niej także elementy będące miarą typowo miejskiego stylu życia. To efekt dychotomicznych stosunków prawnych. W mieście współistnieją dwie formy małżeństw: „nowoczesna" oraz „tubylcza". Godfrey Wilson w Broken Hill słusznie zauważył, iż matryca tradycyjna niełatwo daje się wpisać w stosunki panujące w mieście. Rozbudowany system zawierania małżeństw na wsi, polegający na ustanowieniu więzów powinowactwa ze sporą grupą osób, ze względu na podstawy gospodarcze, zastępowany był przez związek zawierany szybciej i w bardziej niezależny sposób (WILSON, 1942, za: HANNERZ, 2006b: 149, 150). Ważne także w tej kwestii pozostają względy natury obyczajowej, wzory życia inspirowane chrześcijaństwem, a także związane z typowo miejskimi warunkami ekonomicznymi. Krótko: małżeństwo to instytucja życia społecznego, która w znaczący sposób modyfiko-

wana jest przez specyficzną miejską rzeczywistość. Jednocześnie, od czasów kolonialnych w mieście afrykańskim uznawane są natywne formy związków małżeńskich. Po dziś dzień obyczaje afrykańskie regulują także zasady zawierania małżeństw na obszarach zurbanizowanych. Przez ostatnie dekady utrwaleniu tego zjawiska sprzyjała asymetria w liczbie mężczyzn i kobiet, a także niestabilność miejskiego osadnictwa.

Wreszcie, to także fragment rzeczywistości kulturowej, w którym najbardziej widać kontaminację „miejscowych" i „obcych" pierwiastków. Kultura miast afrykańskich silnie inspirowana jest elementami afrykańskimi. Współtworzą ją także (a może przede wszystkim) elementy obce, spoza kontynentu, zwłaszcza należące do cywilizacji amerykańsko-europejskiej. Fakt ten należy uznać za jeden z głównych komponentów miejskiego stylu życia w Afryce. W przypadku badanego ośrodka dają o sobie znać tradycje zarówno rodzime, jak i pochodzące z Ameryki Północnej i Bliskiego Wschodu. Wszystkie stanowią podstawę miejscowego wariantu urbanizmu. Reguły zawierania małżeństw u poszczególnych ludów zamieszkujących miasto są pod wieloma względami zbliżone. To efekt dominacji pasterskiego kręgu kulturowego.

Małżeństwo to powinność każdego człowieka. Bezżeństwo uważane jest za odchylenie od normy i karane ostracyzmem społecznym. Wiek mężczyzn wchodzących w związki małżeńskie jest zróżnicowany. Nie dzieje się to z reguły przed dwudziestym rokiem życia. Regułą są zaś kawalerowie około czterdziestki. Odpowiadają za ten stan rzeczy problemy materialne, zwłaszcza wygórowane opłaty małżeńskie. Stabilizacja polityczna przyczyniła się do wybuchu konsumeryzmu, co bezpośrednio związane jest stopniowym podnoszeniem „ceny za żonę"[3]. Ważna w tej kwestii jest także złożoność sytuacji ekonomicznej w mieście. Z jednej strony nadal obowiązują tradycyjne formy opłat: zwierzęta hodowlane – z drugiej niezbędna jest także gotówka. Wszystko powoduje, iż chłopak musi nieraz cierpliwie czekać, aż za mąż wyjdą jego siostry. Tylko wtedy rodzina będzie dysponowała odpowiednim kapitałem. Opóźnianie decyzji o małżeństwie podyktowane jest też zmianami społecznymi. Młode pokolenie chce być po prostu samodzielne. Kobiety, jak już pisałem, przekonywały o konieczności posiadania przez mężczyznę własnego domu. Nie chcą one, jak dawniej, mieszkać z rodzicami męża. Naturalnie, ważna jest także niezależność finansowa – stała praca mężczyzny. Rodzina nie chce już, jak dawniej,

[3] Informator z ludu Madi twierdził, iż dawniej, w środowisku wiejskim wystarczyło od 6 do 8 krów, kilkanaście kóz oraz kilka innych darów: strzały, narzędzia rolnicze. Dziś żąda się dwa, trzy razy więcej. Do tego potrzebna jest także gotówka – traktowana jako ekwiwalent za tradycyjne dary, jak np. motyka.

partycypować w opłatach małżeńskich w takim zakresie, jak kiedyś. Idealnie byłoby, gdyby składała się na nią symbolicznie.

Co ciekawe, podczas gdy mężczyźni żenią się coraz później, wiek kobiet wychodzących za mąż skrajnie się obniżył (por. fot. 3). Wśród kobiet obecnie w średnim wieku wynosił około dwudziestu pięciu lat. W przypadku ich córek ostateczną granicą był już dwudziesty rok życia. Tak naprawdę, dziś w mieście za gotowe do zamążpójścia uważa się już piętnastoletnie dziewczynki. Odpowiada za to bieda — chęć pozbycia się ciężaru, a także pokusa otrzymania opłaty małżeńskiej. Wczesne małżeństwo córki to również możliwość uniknięcia kosztów związanych z jej edukacją, a także niebezpieczeństwa, iż ktoś obarczy ją ciążą. Argumenty te powszechne są wśród najniższych warstw miejskiego społeczeństwa. W przypadku lepiej sytuowanych rodzin, przynajmniej deklaratywnie, ostateczną granicą jest ukończenie przez dziewczynę edukacji (szkoły średniej lub uniwersytetu).

Minęły już czasy skrajnej asymetrii płciowej w miastach. U progu okresu postkolonialnego w miastach brakowało kobiet, a mężczyzna zmuszony był szukać partnerki życiowej w środowisku wiejskim (GUTKIND, 1974: 108). W Dżubie takie sytuacje należały raczej do rzadkości. Na podstawie zawieranych związków, można uznać, iż przynajmniej w badanym przeze mnie ośrodku, stosunki liczbowe mężczyzn i kobiet są bardziej wyrównane. Z moich obserwacji wynika, iż miejscem zawierania znajomości damsko-męskich jest z reguły szkoła. Bardzo wielu informatorów właśnie tam po raz pierwszy poznało swoją „drugą połowę". Dla innych takim miejscem był obóz dla uchodźców (por. fot. 4). Nie trudno także zauważyć, iż takich okazji regularnie dostarczała niedzielna msza. To doskonałe miejsce na poznanie dziewczyny. Nikt w tym miejscu przecież nie zostanie posądzony o złe zamiary. Udało mi się zanotować następujące informacje; po kilku niedzielnych randkach chłopak prosi o możliwość złożenia wizyty w domu wybranki. Ta, jeśli chłopak przypadł jej do gustu, zgadza się oczywiście. W zwyczaju jest, aby wizyta miała miejsce nie wcześniej niż o piętnastej. To czas towarzyskich wizyt szanujących się mieszkańców miasta. Po pracy i obiedzie można wreszcie poświęcić się odpoczynkowi i rozrywce. Jeśli rodzice nie mają nic przeciwko temu, takie spotkania będą się powtarzać. Uważa się, że chłopak i dziewczyna powinni się w ten sposób spotykać co najmniej przez rok. Bardzo popularne jest w tym czasie pisanie listów. To kolejna miejska osobliwość. Zakochani dają w nich wyraz swoim uczuciom — znów nie narażając się jednocześnie na niesławę. Zasiedzieli mieszkańcy w kwestii stosunków damsko-męskich są stosunkowo purytańscy. Przeciwstawiają się tym samym gorszącym, ich zdaniem, obyczajom generowanym przez westernizację, ale, co ciekawe, także tym panującym na prowincji, jako że wydają się im nazbyt liberalne. Moim zdaniem, dają o sobie w tym względzie znać wpływy muzułmańskie, ale też

propaganda Kościołów chrześcijańskich. W kwestii relacji damsko-męskich oba środowiska są przeważnie wrogo nastawione do tradycyjnej kultury afrykańskiej. Tak więc nie powinno dziwić, iż raczej nie praktykuje się randkowania poza domem. To bardzo popsułoby reputację dziewczyny. Wyjątkiem jest coraz popularniejszy w mieście Dzień Świętego Walentego. Zgodnie ze światowym obyczajem chłopak wręcza wtedy swojej sympatii drobny upominek. Można też, w drodze wyjątku, oficjalnie wybrać się z dziewczyną do jakiegoś lokalu.

Z czasem przychodzi wreszcie moment na sformalizowanie znajomości. Jeśli chłopak i dziewczyna chcą się pobrać, ale nie mają na to zgody rodziny, pozostają dwa wyjścia. Pierwsze to ucieczka dziewczyny, gdy ta okazuje się brzemienna. Schronienie powinna znaleźć w domu kochanka. Ten wystosowuje list do jej rodziców — tzw. *dżuab*. Informuje w nim, iż to on jest sprawcą ciąży. Winien załączyć także zwyczajową kwotę 3 tys. funtów sudańskich (1,5 tys. USD!). Kolejnym krokiem jest umówienie spotkania. Rodzice dziewczyny składają wizytę w domu chłopaka (ten zobowiązany jest opłacić transport). Na miejscu, jeśli pragną polubownie rozwiązać kryzys, przedstawiają żądania finansowe. Uważa się je za rekompensatę za zwyczajowe dary ślubne, które należą się rodzinie dziewczyny. Przy czym, żądania te nie powinny podlegać negocjacji. (W normalnym trybie negocjuje się „cenę za żonę"). To bezwzględny warunek. Jeśli rodzina kochanka przystaje na niego, dalej wypadki toczą się, jak w przypadku konwencjonalnego małżeństwa. Inny sposób także polega na ucieczce, tyle że obojga kochanków. Przy czym dziewczyna wtajemnicza z reguły w całą intrygę swoją babkę. Po trzech dniach od zniknięcia, oznajmia ona wszem i wobec, iż dziewczyna uciekła z takim i takim chłopcem, i nic jej zasadniczo nie grozi. Wtedy znów wysyłany jej list z załącznikiem w gotówce. Wszystko zależy do nastawienia męskiej części rodziny dziewczyny. Zapewniano mnie jednak, że sposób ten bywa nader skuteczny w przekonaniu rodziców do oddania za mąż swojej córki.

Jeśli jednak chłopak poinformował o swoich zamiarach dziewczynę, i ta nie ma nic przeciwko, wtedy następnym krokiem jest rozmowa z własną rodziną. W czasie serii rozmów dyskutuje się w pierwszej kolejności o możliwościach finansowych kawalera. Ważne, aby dysponował on przynajmniej połową kwoty na opłatę małżeńską. Wtedy jest szansa, iż resztę dołożą wujowie — członkowie tego samego, co on, klanu. Dawniej zalotnik w tej kwestii mógł liczyć na pomoc „braci" z tej samej „klasy wieku". Tak naprawdę, z okazji ślubu dawało o sobie znać ich braterstwo. Ogólnie rzecz ujmując: „brać wiekowa" udzielała różnorakiego wsparcia. Współbracia towarzyszyli w ślubnych obrzędach, na przykład ceremonii przekazania opłaty małżeńskiej. Wcześniej pomagali także w wyborze odpowiedniej kandydatki na żonę. Lista cech pożądanych: uroda, młody

wiek, ale także umiejętność gotowania oraz warzenia piwa (BEATON, 1937: 128, 134). Dziś dyskutuje się przede wszystkim o reputacji dziewczyny. Ważne jest, aby reprezentowała ten sam status materialny. W czasie rozmów ustala się także stopień zażyłości między obydwoma rodzinami. Dla wszystkich miejscowych społeczeństw to jedna z podstawowych kwestii. Przyszli małżonkowie muszą pochodzić z osobnych klanów! Jeśli idzie o inne tradycyjnie obowiązujące reguły, to w warunkach miejskich endogamia etniczna nie jest już taka ważna. To swego rodzaju sytuacja idealna, gdy chłopak i dziewczyna pochodzą z tej samej społeczności[4]. Liczba takich małżeństw jest stosunkowo wysoka. Tym niemniej liczba związków zawieranych poza jednostką etniczną też wcale nie jest mała. Szczególnie dużo takich związków odnotowałem wśród ludzi młodych. Przypadki te, będące w istocie kolejnymi miejskimi osobliwościami, nie budzą już specjalnych kontrowersji. Przyjmuje się je na ogół ze zrozumieniem. Co więcej, doszukuje się pozytywów. Małżeństwa międzyetniczne stwarzają bowiem nierzadko okazję do uniknięcia wygórowanych opłat małżeńskich. Ważniejsze są, jak mnie zapewniano, pozycja i reputacja rodziny. Nie zdarzają się natomiast dzisiaj prawie w ogóle małżeństwa chrześcijan z muzułmanami. Dla większości moich rozmówców oddanie córki za żonę wyznawcy islamu byłoby czynnem karygodnym, graniczącym z aktem zdrady, nie tyle apostazją relgijną, ile zerwaniem z własną wspólnotą rodowo-plemienną. To rezultat zmian politycznych w południowych prowincjach Sudanu i związanego z nimi spadku pozycji religii muzułmańskiej, o czym dalej.

Gdy chłopak otrzymuje pozwolenie najbliższych, informuje o swoich zamiarach rodziców dziewczyny. W tym celu pisze do nich list. To najbardziej rozpowszechniona forma komunikacji we wstępnej fazie pertraktacji. Uważa się to za przejaw wysokiej kultury kandydata – inaczej: według moich respondentów, to wyróżnik prawdziwego mieszkańca miasta. Forma jest ważna także z innego powodu. Chodzi bowiem o to, aby nie narazić na szwank swojej reputacji. Cechą całych negocjacji przedmałżeńskich jest obawa przed utratą twarzy. Rozumie się ją w specyficzny sposób. Ważne jest, aby nie spotkać się z bezpośrednią odmową. W tym celu wykonuje się wiele czynności sondujących nastawienie drugiej strony. Dlatego też ważni są posłańcy. Tej misji podejmują się różne osoby, najczęściej jednak matka albo siostra. Ustalenie terminu spotkania to wyraźny sygnał, iż sprawy „nabierają rumieńców". Na spotkanie z rodzicami dziewczyny chłopak

[4] Z relacji wczesnych badaczy tego obszaru wiemy, iż także w przeszłości związki mieszane nie należały do rzadkości. Przykładowo zaklinacze deszczu ludu Latuko zwyczajowo dobierali sobie małżonki spoza swojej jednostki etnicznej. Praktyka była jeszcze powszechniejsza wśród ludów: Moro i Niambara (NALDER, 1937: 18).

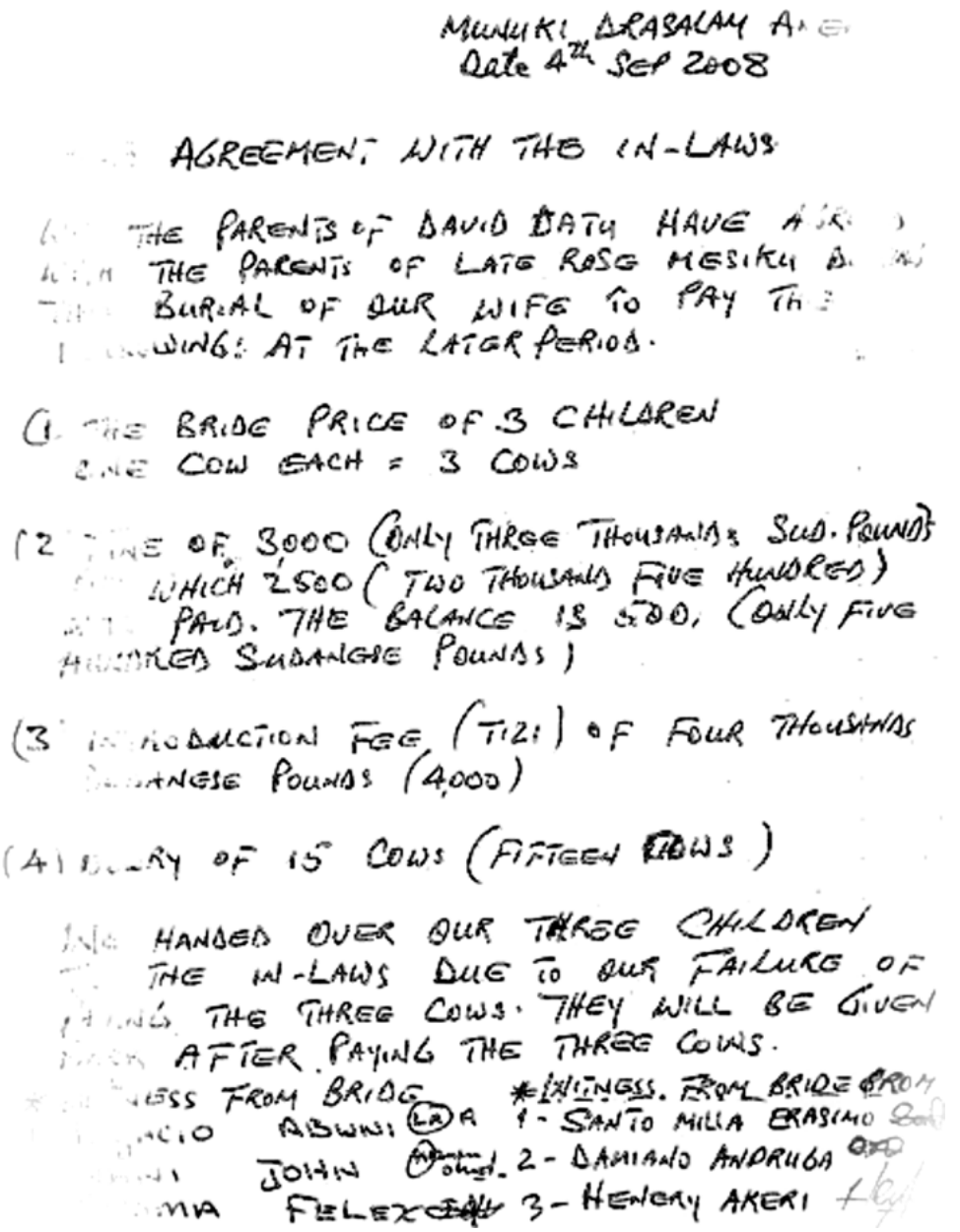
idzie sam. Przebiega ono w kameralnym gronie, tylko wśród najbliższej rodziny. Zgodnie z obyczajem chłopak powinien zjawić się z jakimiś prezentami, przykładowo tradycyjnie uwarzonym piwem. Współcześnie rzadko jednak się tak dzieje. W czasie spotkania rodzice wyrażają wstępną zgodę. Jeśli mieliby jakieś obiekcje, nie doszłoby do spotkania. Informują jednak, że muszą przedyskutować sprawę z klanowymi krewnymi. To do najstarszego z nich należy ostateczne słowo.

Decydujący głos w negocjacjach małżeńskich ma klan. To na tym poziomie dokonuje się delikatna sztuka przedmałżeńskiej pertraktacji. Warunki kontraktu małżeńskiego negocjuje najstarszy w rodzinie. Rola ojca jest nierzadko minimalna. Kontrakt ślubny zawierany jest między dwoma grupami mężczyzn — a nie dwoma jednostkami (por. fot. 5). Na tym etapie ustala się przede wszystkim żądania — wartość i charakter opłaty małżeńskiej. Ważną kwestią jest także odpowiednie dystrybuowanie darów, kto i ile powinien otrzymać. Opłata małżeńska tylko w pewnej części wędruje do rodziców dziewczyny. W większości rozdysponowywana jest wśród członków klanu. Poszczególni krewni, mężczyźni i kobiety otrzymują udzielną część na podstawie swojej pozycji oraz zasług (obowiązuje „zasada wzajemności"). System ten przybiera postać wymiany i jest nader skomplikowany[5]. Należy go traktować nie jak hazard, ale dowód więzi krewniaczych oraz obowiązywania uświęconych przez tradycję wzorów społecznych.

Porozumienie ma formę pisemnego oświadczenia, w którym wyspecyfikowana jest wartość opłaty oraz czas jej przekazania stronie dziewczyny. Opłata małżeńska uiszczana jest w ratach: przed formalnymi zaślubinami, po narodzeniu dzieci oraz po śmierci kobiety. Kontrakt podpisują wszyscy pełnoletni członkowie klanu, tym samym żyrują umowę. Ostatnia rata z reguły przekazywana jest po śmierci kobiety, ale nie później niż w dzień pogrzebu. (Niektórzy informatorzy twierdzili, iż ostateczny termin wyznacza koniec ceremonii żałobnych, czyli w przypadku kobiety — czwartego, a mężczyzny — trzeciego dnia od pogrzebu). Uważa się, że do tego czasu wszystkie zobowiązania powinny zostać uregulowane. Nierzadko jednak nie jest to możliwe. Osobiście byłem świadkiem pewnej rodzinnej awantury. Kobieta zmarła nagle, pozostawiając męża z niespłaconą opłatą małżeńską. Jej krewni zażądali natychmiastowej spłaty. Gdy mężczyzna odmówił, zagrozili niedopuszczeniem do pogrzebu. Sytuacja była dyskusyjna, gdyż nieboszczka była w kwiecie wieku. Mogła zatem jeszcze rodzić dzieci. W związku z tym, zgodnie z tradycją mężczyzna nie tyle nie musiał spłacać „ceny za żonę", ile sam miał prawo domagać się zadośćuczynienia — zwrotu części tej ceny lub też oczekiwać propozycji matrymonialnej

[5] Więcej na ten temat zob.: SELIGMAN, SELIGMAN, 1965.

ze strony którejś z sióstr żony. Kryzys zakończyła ostatecznie obietnica spłaty należności. Znów w formie pisemnego oświadczenia. Podpisali je wszyscy obecni, pełnoletni mężczyźni z klanu wdowca (ryc. 1).


MUNUKI DRASALAM A...
Date 4th SEP 2008

AGREEMENT WITH THE IN-LAWS

THE PARENTS OF DAVID DATU HAVE A...
THE PARENTS OF LATE ROSE MESIKU ...
BURIAL OF OUR WIFE TO PAY THE
...WING: AT THE LATER PERIOD.

(1 THE BRIDE PRICE OF 3 CHILDREN
ONE COW EACH = 3 COWS

(2 TIME OF 3000 (ONLY THREE THOUSANDS SUD. POUNDS)
WHICH 2500 (TWO THOUSAND FIVE HUNDRED)
PAID. THE BALANCE IS 500, (ONLY FIVE
HUNDRED SUDANESE POUNDS)

(3 INTRODUCTION FEE (TIZI) OF FOUR THOUSANDS
SUDANESE POUNDS (4,000)

(4) DOLRY OF 15 COWS (FIFTEEN COWS)

WE HANDED OVER OUR THREE CHILDREN
THE IN-LAWS DUE TO OUR FAILURE OF
PAYING THE THREE COWS. THEY WILL BE GIVEN
AFTER PAYING THE THREE COWS.

...NESS FROM BRIDE
...ACIO ABWNI
...NI JOHN
...MA FELEX

*WITNESS. FROM BRIDE FROM
1 - SANTO MILLA ERASIMO
2 - DAMIANO ANDRUGA
3 - HENERY AKERI

Ryc. 1. Kopia zwyczajowego porozumienia w sprawie ostatecznego uregulowania opłaty małżeńskiej po śmierci kobiety, Dżuba-Munuki 2008.

W dalszym ciągu „cenę za żonę" określa się w zwierzętach, zwłaszcza w krowach[6]. Nie ma to znaczenia, że rodzina mieszka w mieście, i od dawna nie zajmuje się hodowlą. Nikogo to specjalnie nie interesuje. Pewne jest, iż krewni będą nadal oczekiwać tradycyjnie najcenniejszego dobra, czyli krów (por. fot. 6). Oprócz tego, jak informowałem, zwiększa się rola pieniędzy jako daru ślubnego. Ojciec w tym względzie stara jak najrzetelniej skalkulować wydatki poniesione na wychowanie córki. I tak: jeden z rozmówców przekonywał, iż będzie wymagał od kandydata zwrotu kosztów za edukację córki (obliczył je na 30 tys. dolarów). To zrozumiałe ze względu na warunki ekonomiczne w mieście. W środowisku miejskim, wzorem muzułmańskim, przekazywane są także inne dary, składane od swatów w kilka miesięcy po ślubie. Najważniejsze jednak pozostają krowy. W uroczystym orszaku, nierzadko w asyście uzbrojonej eskorty, przekazuje się je krewnym narzeczonej w czasie specjalnej ceremonii, którą można uznać za punkt kulminacyjny zaślubin. Po niej z reguły dziewczyna wprowadza się do domu chłopaka. W przeszłości moment ten mógł nastąpić trochę później, w zależności od liczby przekazanych zwierząt. Wiele społeczeństw praktykowało swoisty okresowy natolokalizm, czyli pozostawanie małżonków po ślubie w swoich domach. Do takich ludów zaliczali się przykładowo Aczolowie z pogranicza Sudanu i Ugandy. Młoda mężatka pozostawała w rodzinnym domu jeszcze przez kilka miesięcy. Podobne zwyczaje panowały u ich sąsiadów, Moro – kobieta przebywała u rodziców nawet do kilku lat od wesela, pomieszkując tylko z mężem od czasu do czasu (NALDER, ed., 1937: 48). Ten tzw. syndrom odwiedzającej żony to bardzo rozpowszechniona praktyka w tej części Afryki. Dodam tylko, iż jej warianty spotykane były wśród Nubijczyków znad Środkowego Nilu. Jeszcze dzisiaj zdarza się, iż kobieta na czas połogu wraca do rodzinnego domu i pozostaje tam do czasu zakończenia czterdziestodniowej, rytualnej kwarantanny (KURCZ, 2007b).

W mieście z kolei nie praktykuje się raczej tzw. wysługi narzeczeńskiej. Ta jednak ponoć nadal obowiązuje na wsi. BEATON (1937: 134) wspomina, iż zalotnik, jeśli nie był wystraczająco bogaty, musiał zapracować na rękę dziewczyny w polu czy przy budowie chaty. Wszystkie te prace wykonywane były na rzecz przyszłej teściowej.

Paradoksalnie, w Dżubie nie cieszą się specjalną popularnością śluby kościelne. Dziwi to ze względu na liczbę zdeklarowanych chrześcijan. Zaskakujące jest także, iż powszechnie w miastach afrykańskich instytucja ślubu kościelnego należy do bardzo popularnych. Jest bowiem miarą „miej-

[6] Jedna z moich informatorek (lud Bari) wyszła za mąż za opłatą 12 sztuk bydła oraz 24 kóz. Wszystkie zwierzęta zatrzymał ojciec. Mleczną krowę oraz cielaka otrzymała jej matka. Ponadto każdy z jej wujów otrzymał po 7 kóz.

skości" — charakteryzuje mieszkańca miasta (GUTKIND, 1974: 111, 112) Poinformowano mnie, iż powodem są koszty. Rodzina, bez względu na swoje religijne zaopatrywania, musi zorganizować tradycyjne uroczystości, przede wszystkim musi odbyć się ceremonia przekazania opłaty małżeńskiej. Z tego powodu nikogo już nie stać na kolejną uroczystość, tym razem w kościele. Ta również wiąże się ze sporymi kosztami. Afrykańczycy przejęli tę instytucję wraz z całą otoczką kulturową, obejmującą: kwiaty, obrączki, „białą suknię", ekskluzywną limuzynę, fotografa, konfetti oraz uroczysty posiłek (GUTKIND, 1974: 112). Wszystko po to, by ceremonia ta była zbliżona do „modelu idealnego", by była jak najbardziej kosmopolityczna (por. fot. 7). Innym powodem jest wielożeństwo. Jak informowałem, wojna przyczyniła się do zintensyfikowania tego zjawiska. Według moich ustaleń, przed ołtarzem stawali tylko co bardziej majętni mieszkańcy miasta oraz ludzie w podeszłym wieku (zwykle, gdy ich małżeństwo stawało się na powrót monogamiczne).

Rozwód, jak w wielu innych kulturach posttradycyjnych, zdarza się niezwykle rzadko, między innymi dlatego (a może przede wszystkim), że wywołuje kryzys w stosunkach między dwoma rodami. Czynnikiem stabilizującym pozostaje niezmiennie opłata małżeńska. W przypadku rozwodu opłata powinna zostać zwrócona najpóźniej do ponownego wyjścia kobiety za mąż. To wystarczający powód, aby do rozwiązania małżeństwa dochodziło rzadko. Jedynym obiektywnym powodem jest bezdzietność związku. Winą o to obarczana była i jest prawie zawsze kobieta. Powinnością każdego jest posiadanie dzieci, zwłaszcza jednak waloryzuje się przesadnie chłopców. To oni są gwarantami ciągłości rodu. Środkiem do tego celu jest związek małżeński. W tym zawiera się jego podstawowa funkcja. Potomstwo uważa się wciąż za tak ważne, iż praktykuje się nadal tzw. małżeństwa z duchami. W przypadku bezdzietnej śmierci mężczyzny powinnością jednego z jego krewnych jest ożenek w jego imieniu. Wszystko po to, by zadośćuczynić pragnieniu posiadania potomstwa. Dzieci z tego związku traktowane są jako potomstwo nieboszczyka. W ten oto sposób ów zmarły małżonek będzie zaliczany do grona przodków, a jego ród nie zaginie. Wracając jednak do rozwodu, nawet bezdzietność nie musi automatycznie wiązać się z rozwiązaniem węzła małżeńskiego. Częstym, niezwykle dobrze widzianym rozwiązaniem jest wzięcie przez mężczyznę kolejnej żony. W innych okolicznościach, jak zdrada czy niestosowne zachowanie, problem rozwiązuje się raczej na drodze rodzinnych pertraktacji aniżeli rozwodu. Znany mi jest przypadek kobiety, która uciekła od męża i związała się z innym mężczyzną (nawiasem mówiąc, ucieczka — jak mnie zapewniano — to często sposób wymuszania przez kobietę rozwodu). Mąż zdecydował się ją jednak odzyskać. Nie chodziło tutaj o względy uczuciowe czy ambicjonalne. Kobieta porzuciła mężczyznę, pozostawiając kilkoro potom-

stwa. Mężczyzna ten zaś nie miał drugiej żony. Ostatecznie małżeństwo zostało reintegrowane. Pomogli krewni oraz zadośćuczynienie (500 USD) od kochanka kobiety.

Formalne rozwody należą do rzadkości. Nie oznacza to jednak, że małżeństwa należą do szczególnie trwałych. Zdarza się, iż małżonkowie, zarówno mężczyzna, jak i kobieta, po prostu porzucają się, żyją w separacji — w naszym tego słowa znaczeniu. Z ich perspektywy to najlepsze rozwiązanie. W mieście takich związków zarejestrowałem bardzo dużo. Pisałem już o przebywających w mieście samotnych kobietach. To nie przypadek. Miasto dla obojga płci może stanowić ucieczkę od niesatysfakcjonującego związku małżeńskiego. Już dawno zauważono, iż staje się swego rodzaju „pretekstem" do przebudowy osobistych powiązań. Obowiązuje wciąż przekonanie, iż tradycyjny model małżeński jest nie do utrzymania w środowisku miejskim.

Kobiety samotne
Feminizacja rodziny miejskiej

Tradycją sięgającą okresu kolonializmu jest wiązanie migracji domiejskiej w Afryce prawie wyłącznie z mężczyznami. Rzeczywiście, początkowo znaczny procent migrantów domiejskich stanowili mężczyźni, a zapotrzebowanie na ich pracę było głównym bodźcem urbanizacji okresu kolonizacji. Opuszczali swe domy sezonowo, na okres od kilku miesięcy do kilku lat. W gospodarstwie pozostawały ich żony oraz dzieci. Nie oznacza to jednak, że wśród pierwszego pokolenia migrantów nie było w ogóle przedstawicielek „drugiej płci". Jak wiemy, wśród migrantów z Rodezji Południowej byli zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Okresowa migracja mężczyzn do miasta spowodowała także migrację ich żon. Część kobiet nie miała ochoty czekać na powrót swoich mężów — tak jak oni przenosiła się do miast, zaczynając nowe życie u boku pierwotnego lub nowego partnera. Zjawisko to stało się na tyle niepokojące, iż tradycyjni przywódcy wymusili na kolonizatorach bardziej restrykcyjną politykę względem migrujących do miast kobiet. W 1916 roku wprowadzono Native Adultery Punishment Ordinance — ustawę mającą przeciwdziałać cudzołóstwu wśród kobiet, następnie sformułowano zakaz zawierania małżeństw kobietom bez zgody ich oficjalnych opiekunów, a w latach trzydziestych XX wieku zabroniono także migracji

do miast kobietom samotnym. Nie powstrzymało to jednak domiejskiej wędrówki kobiet. Gwałtowny rozwój miast u progu kolonizacji zaowocował włączeniem w szeregi siły roboczej całych segmentów społeczeństwa, przede wszystkim mężczyzn, ale także młodych kobiet. To na pracę tych ostatnich utrzymuje się stałe zapotrzebowanie. Kobiety w środowisku miejskim Afryki wyspecjalizowały się w nowych, z reguły najmniej dochodowych, sferach przemysłu i usług (FEIERMAN, 2003: 678–680). Przez dekady były one bezsilną i niemalże niewidoczną grupą miejską.

Dziś, w potocznym wyobrażeniu, kobieta w mieście, zwłaszcza pozostająca poza formalnym związkiem, traktowana jest na wskroś negatywnie (np. jej obecność tam łączy się z prostytucją). Mimo ogromnego postępu równouprawnienia płci na kontynencie afrykańskim kobieta w mieście wciąż spotyka się z dyskryminacją zarówno na poziomie rodziny, jak i instytucji publicznych. Miasto afrykańskie nadal nie jest neutralne w kwestii płci, to obszar działalności przede wszystkim mężczyzny. Afrykanka pracująca w mieście to wciąż swego rodzaju anomalia stanowiąca poważne zagrożenie dla stabilności tradycyjnego modelu rodziny. Mimo to odgrywa ona obecnie w procesach urbanizacyjnych niemal tę samą rolę, co mężczyzna. Wiemy, że obecnie zwiększa się migracja domiejska młodych kobiet (CHAMPION, HUGO, eds., 2004). Tak naprawdę „miasto potrzebuje kobiet". Wraz z procesami deformalizacji i podaży niskopłatnych miejsc pracy ich znaczenie dla funkcjonowania współczesnego miasta jest nie do przecenienia. Wiemy, iż przez produkcję domową generują dochód, który jest ważnym uzupełnieniem zarobków mężczyzny. Kobieta okazuje się niezwykle przedsiębiorcza w warunkach miejskich i wiele zależy od niej w takich branżach, jak rolnictwo i gastronomia. Miasto to nie tylko jednak obszar jej pracy zawodowej, ale także oporu oraz walki z dyskryminującymi układami społecznymi. To tutaj w największym stopniu musi stawiać im czoło. Jednocześnie, tylko tu jest w stanie je przezwyciężać. Generalnie rzec biorąc, życie kobiety najpełniej obrazuje, z jakimi możliwościami wiąże się fakt życia miejskiego, gdyż kobiety znajdują się we wszystkich grupach domiejskich migrantów. Ich wędrówka do miasta odbywa się często indywidualnie, na skutek autonomicznej decyzji. Nie inaczej sprawa ta wygląda w Dżubie. Znaczny procent imigrantów do miasta stanowią kobiety. Reprezentują wszystkie grupy migrującej tam ludności. Są wśród nich repatriantki z sąsiednich krajów czy Sudanu Północnego, migrantki z terenów wiejskich, pracownice tworzącej się właśnie administracji nowego państwa, a także rzesza imigrantek z ościennych afrykańskich krajów (Ugandy, Etiopii, Republiki Środkowoafrykańskiej czy Konga).

W Dżubie uderzająca jest liczba samotnych kobiet. Są wśród nich wdowy, których mężowie zginęli podczas wojny, ale także kobiety, których mężowie pozostają gdzie indziej; mężczyźni przebywają wciąż na uchodźstwie

bądź też do nieobecności zmusza ich praca. Wreszcie znaczną grupę stanowią kobiety porzucone lub które same zostawiły swoich mężów. W znakomitej większości były kiedyś w związkach poligamicznych, a ich mężowie przestali się wywiązywać ze swoich obowiązków.

Sytuacja kobiety samotnej, zwłaszcza o niejasnym statusie małżeńskim, stanowi oczywiście problem. Nie jest ona komfortowa ani dla niej samej, ani dla jej bliskich, niemniej podchodzi się do takiej kobiety z dużym zrozumieniem, traktując ten stan jako tymczasowy, charakterystyczny dla powojennego Sudanu. Dla wielu kobiet jest to stan pozytywny, pozwala im bowiem na przynajmniej okresową niezależność.

Pewna grupa informatorek przebywających w mieście zapewniała mnie także, iż nie chce, przynajmniej na razie, wiązać się z żadnym mężczyzną. Powód: ekonomiczna samowystarczalność. W świecie spontanicznej przedsiębiorczości kobieta, bardziej niż kiedykolwiek wcześniej, jest w stanie utrzymać się sama. Życie okresowe poza formalnym związkiem w warunkach współczesnej Dżuby okazuje się w wielu przypadkach lepszym rozwiązaniem. Daje bowiem możliwość przeznaczania dochodów na własne cele, a nie jak w „tradycyjnym" modelu – według woli męża. Zjawisko to, choć silnie zespolone z lokalnym kontekstem współczesnej Dżuby, nie należy do szczególnie nowych. W Pasie Miedziowym, Nairobi czy innych intensywnie urbanizujących się rejonach Afryki doby kolonializmu kobiety świadczyły różnorakie usługi na rzecz mężczyzn (sprzątały czy gotowały). Żyły jednak bez formalnych opiekunów. Uzyskiwane dochody pozwały im urządzić się w mieście i zapewnić sobie bardziej niezależną pozycję (FEIERMAN, 2003: 681).

Kobiety w Dżubie mają także inne powody niezawiązywania nowych formalnych związków małżeńskich. Gdy tylko kobieta opuszczona decyduje się ponownie wyjść za mąż, wówczas, jak mnie zapewniano, pojawia się zwykle pierwotny małżonek, a cała sytuacja staje się źródłem poważnego konfliktu. Taką sprawę załatwić może tylko zwyczajowe zadośćuczynienie w gotówce. Problemem stają się jednak dzieci z pierwszego małżeństwa. Nowy małżonek żąda zazwyczaj odesłania ich rodzinie ojca. Nie chce tym samym brać na siebie obowiązku ich utrzymania, przede wszystkim jednak ucieka przed perspektywą partycypowania w opłatach małżeńskich na rzecz synów kobiety. Staje się to oczywiście źródłem poważnych napięć czy nawet dramatów rodzinnych. Uniemożliwia także skutecznie formalizowanie związków.

Zazwyczaj samotnej kobiecie udaje się, jak innym migrantom, znaleźć lokum w domu klanowych krewnych. Jednak, poza faktem mieszkania z nimi pod jednym dachem, nic nie łączy jej z pozostałymi lokatorami. Jeżeli są to członkowie bliskiej rodziny: na przykład brat, nie musi płacić ani za dach nad głową, ani za jedzenie. Na wszystko inne jednak, wraz z edu-

kacją dzieci, musi łożyć ze swojej kieszeni, co wymusza na niej podjęcie pracy zarobkowej.

W mieście zaskoczyła mnie duża liczba rodzin, w których przywódczyniami były kobiety (por. fot. 8). To do nich należało ostatnie słowo. Zarządzały one budżetami swoich domostw. Były to najczęściej rodziny zdekompletowane na skutek wojny, rzadziej w wyniku przedłużającej się nieobecności mężczyzny. Dobrym przykładem jest tu jedna z nich, z dzielnicy Amarat. Mężczyzna zginął w czasie wojny. Jego obowiązki przejęła całkowicie żona. Sprowadziła krewnych do Dżuby: wybudowała zagrodę i założyła mały ogródek z kilkoma podstawowymi uprawami. Znalazła pracę. Ale nie typową dla swojej płci (dorywczą, o niskiej rentowności) — tylko stałą, w jednej z humanitarnych organizacji. Dzięki niej utrzymuje kilkunastoosobową rodzinę. Wraz z nią pod jednym dachem przebywają dzieci, w tym syn z żoną i własnym potomstwem. Gdy brata alkoholika opuściła żona, przyjęła do siebie jego potomstwo. Widzimy na tym przykładzie, jak Afrykanka, na skutek tragicznego losu, bierze na siebie ciężar kierowania rodziną. W tym celu łączy rolę mężczyzny i kobiety, co jest nowością w życiu społeczności sudańskiej. Podobny przypadek poznałem w innej części miasta — peryferyjnym obszarze Gudeli. Mieszkała tam wdowa wraz z dwoma synowymi i ich potomstwem. Mężowie wszystkich trzech kobiet zginęli. System funkcjonowania kobiet był prawie identyczny, co poprzednio opisany. Obowiązki głowy domu pełniła najstarsza kobieta. To ona reprezentowała go na zewnątrz. Była również główną żywicielką. Jako jedyna posiadała stałą pracę. W mieście spotkać mogłem rodziny, w których większość członków stanowiły kobiety. Przykładem rodzina z dzielnicy Munuki. Tworzyła ją matka oraz trzy córki. W domu przebywała także czwórka dzieci jednej z córek, inna z kolei spodziewała się potomstwa. Ta kolejna osobliwość miejska nie budziła szczególnego zaciekawienia wśród najbliższych sąsiadów.

Rodzina sfeminizowana nikogo specjalnie już nie dziwi. Być może ma charakter efemeryczny, typowy dla rzeczywistości powojennej. Niemniej pewne jest, że przyczyni się do zmiany dotychczasowej pozycji Afrykanki w tradycyjnych strukturach społecznych. Na obszarach miejskich obserwujemy walkę o nowe relacje między mężczyzną a kobietą. Bierze w niej udział wielu aktorów: organizacje pozarządowe, Kościoły chrześcijańskie, władze państwowe, wreszcie sami mężczyźni i kobiety. Mimo ogromnego postępu w transparentności życia społecznego i ogromnego wsparcia z zewnątrz kobiety nadal czują się i są dyskryminowane, nie biorą bowiem udziału w życiu publicznym i gospodarczym na równi z mężczyznami. Trzeba zauważyć, że w Afryce toczy się debata na temat korzeni tego zjawiska — czy jest ono wynikiem tradycyjnej kultury, czy też skutkiem kolonializmu, kiedy poprzez edukację oraz prozelityzm chrześcijański przynie-

siony został „prawdziwy" patriarchalizm (ARNFRED, UTAS, 2007). Ten niezwykle pasjonujący dyskurs, który dotyczy tak naprawdę percepcji kultury afrykańskiej *in toto*, nie jest wyłącznie domeną akademików, a stał się tematem podstawowym w debacie publicznej w wielu krajach kontynentu (dość wspomnieć słynną przed paroma laty w całej Afryce sprawę prezydenta RPA, Jacoba Zumy, oskarżonego o gwałt na nieletniej). W dyskursie tym zasadnicze jest oskarżenie antropologów, czy aby — wodzeni świadomym lub utajonym europocentryzmem — nie zniekształcili (i czy nadal nie zniekształcają) obrazu kultury afrykańskiej. Z tego powodu tak dużo obecnie zmienia się we współczesnej afrykanistyce — wiele z obejmujących ją zagadnień ulega swoistej reinterpretacji. Kwestie genderowe chyba najlepiej ilustrują ten właśnie proces.

Dzień z życia kobiety

Mężatka wstaje rano w domu jako pierwsza. Dzień rozpoczyna od zamiecenia obejścia. Następnie wyprawia się po chrust i ewentualnie po wodę (zaopatrzenie w nią to zajęcie najsilniejszych w domu kobiet, w pierwszej kolejności dojrzewających dziewczyn), która dostępna jest tylko w kilku miejscach w okolicy. Czerpie się ją za pomocą ręcznych pomp. Mieszkanka Dżuby musi nieraz pokonywać znaczne odległości, a na miejscu „odstać swoje", zwłaszcza w godzinach porannego szczytu. Woda, jak mnie zapewniano, jest jednym z głównych powodów awantur między sąsiadkami. W ciągu dnia wyprawia się ona po wodę trzykrotnie: o poranku, w południe i wieczorem. Czynność ta średnio zajmuje jej od jednej do dwóch godzin. W porze deszczowej, gdy wody zasadniczo nie brakuje, pozyskuje ją z przydomowych rezerwuarów — dołów na deszczówkę. Po powrocie przygotowuje śniadanie dla dzieci oraz herbatę dla mężczyzn. Następnie zmywa naczynia. Potem rozpoczyna pracę zarobkową. Porcjuje węgiel drzewny przyniesiony z bazaru poprzedniego dnia. Pakuje go do foliowych torebek i roznosi po okolicy lub wystawia przed domem. Cały czas ma przy sobie co najmniej najmłodsze z dzieci. Gdziekolwiek się uda, będzie towarzyszyć jej niemowlę przytroczone do pleców. Wielokrotnie miałem okazję obserwować matki transportujące na głowie naczynia z wodą i mające przywiązane do pleców dziecko. Około południa wyrusza na bazar, by spieniężyć produkty przydomowego gospodarstwa (jajka, słomę) oraz na zakupy. Po powrocie przygotowuje obiad — w znakomitej

większości gospodarstw jest to główny, nierzadko jedyny posiłek dorosłych. Obiad rodzina spożywa razem, przy czym każdy z domowników ma ściśle wyznaczoną przez matkę porcję. Jada się różnego rodzaju rośliny strączkowe (bób, okra), babkę zbożową — tzw. assidę. Mięso występuje w diecie niezwykle rzadko, średnio raz w miesiącu. Przede wszystkim jednak jest uświetnieniem podniosłych uroczystości rodzinnych i religijnych. Po obiedzie zmywa i zajmuje się innymi pracami w domu. We wszystkich czynnościach z reguły pomagają jej dzieci. Córki odpowiedzialne są za pranie i zmywanie po posiłkach, podczas gdy synowie pomagają matce w handlu czy pracy na roli. Zwykle po południu udaje się jej wygospodarować trochę wolnego czasu, by odpocząć czy zająć się nader obecnie popularnym wśród Afrykanek haftowaniem. Jest to także moment na życie towarzyskie (to poniekąd jeden z obowiązków nakładanych na nią przez tradycję) (por. fot. 9). Należy dodać, że wiele kobiecych rutynowych czynności ma charakter po części towarzyski. Wyjście po wodę czy praca w polu to czynności wykonywane kolektywnie wraz z innymi kobietami. Popołudniami kobiety spotykają się w jednym domu. Umilają sobie czas filiżanką herbaty, ale przede wszystkim oddają się czasochłonnemu rytuałowi układania włosów. Wieczór to pora herbaty i słuchania wraz z całą rodziną radia. Z powodu braku elektryczności dzień kończy się wkrótce po zachodzie słońca.

Pokolenie młodych kobiet

Miasto zamieszkuje rzesza młodych dziewczyn, najczęściej repatriantek, przebywających w mieście pod opieką bliższych lub dalszych krewnych. Przesiąknięte są wielkomiejską kulturą Nairobi czy Kampali. Na ich przykładzie zaobserwować można, jak zmienia się kultura południowosudańska, a także jak postrzegane są owe zmiany. W ich ubiorze zauważane są niespotykane dotychczas elementy, jak krótka spódnica, dżinsy. Niezwykle popularne wśród nich są także malowane paznokcie, farbowane włosy, koniecznie na jaskrawe kolory. Społeczne oburzenie budzi natomiast używanie przez dziewczęta kosmetyków wybielających skórę. Jednak dziewczyny z miasta za wszelką cenę chcą upodobnić się do rówieśniczek z Afryki Wschodniej, mających nieco jaśniejszą karnację. Grupa ta (byłych imigrantek) wyraźnie dystansuje się od rówieśniczek nigdy nieopuszczających Dżuby czy Sudanu. Obraca się wyłącznie w środowisku byłych

repatriantek. Nie należą do marginesu miejskiego. Mają „dach nad głową" i nie muszą się martwić o podstawowe rzeczy. Problemem jest zupełny brak zainteresowania krewnych, pod których opieką przebywają. Według moich respondentów, powodem jest postępująca liberalizacja obyczajów, a nadto prawo młodych do zakosztowania wolności, której brakowało im w czasie wojny. Prowadzą rozwinięte życie towarzyskie. Głównym ich zajęciem jest odwiedzanie miejskich nocnych lokali. Tam tańczą i piją piwo. Także tam stają się obiektem adoracji mężczyzn. Scenariusz zazwyczaj jest ten sam. Dziewczyna na dyskotece poznaje chłopka. Jeśli się jej spodoba, idzie z nim do łóżka. Ten daje jej pieniądze na nową sukienkę lub fryzjera. Z czasem, jak mnie zapewniali rozmówcy, któryś z tych mężczyzn zdecyduje się z nią ożenić[7]. Problemy pojawiają się wtedy, gdy panna okazuje się brzemienna. W takiej sytuacji zazwyczaj chłopak ucieka, wyjeżdża z miasta, obawiając się komplikacji. Dziewczynie, poza ostracyzmem najbliższych, nic specjalnego nie grozi. Zgodnie z tradycją, w takiej sytuacji winno się ją ukarać wygnaniem. W praktyce jednak, z reguły, pozwala się jej najczęściej pozostać w domu, tak jak w przypadku córki jednej z moich informatorek. Gdy ta zaszła w ciążę i sprawa wyszła na jaw, chłopak uciekł od niej. Rodzinie dziewczyny udało się w końcu skontaktować z nim, ten jednak nie chciał wziąć odpowiedzialności za młodą matkę i dziecko, zasłaniając się brakiem pracy. Krewni zdecydowali zaopiekować się dziewczyną i jej dzieckiem. Afrykanki takie jako ona nie mają lekkiego życia. Ich status ulega obniżeniu. Brak im też perspektyw na znalezienie dobrego kandydata na męża. Nikt, w trudnych warunkach miasta, nie chce wychowywać nieswoich dzieci.

Warto zaznaczyć, iż nierzadko pozamałżeńska ciąża jest wykorzystywana przez młodą kobietę do sformalizowania znajomości z jakimś wybrankiem serca, najczęściej takim jak ona repatriantem. Innymi słowy: pozamałżeńska ciąża to szansa na związek bardziej odpowiadający życiowym aspiracjom młodej kobiety. W takim wypadku rodzina z reguły godzi się na zalegalizowanie znajomości, a opłata małżeńska zostaje przesunięta w czasie (GRABSKA, 2011).

Katarzyna GRABSKA (2011) zauważyła, iż kobieta powracająca z wygnania ma szczególnie trudną sytuację matrymonialną. Z jednej strony emigracja wykorzystywana jest do żądania wygórowanych opłat małżeńskich. Ona sama uchodzi za osobę dobrze wykształconą czy, najzwyczajniej, doskonale przygotowaną do wszystkich działań niezbędnych w środowisku miejskim, a przy tym dbającą o własny wygląd w duchu światowych wzorców. Krótko: to kobieta nowoczesna. Z drugiej, ma reputację zbyt wyeman-

[7] Do pewnego stopnia inspirująca w tym miejscu była dla mnie lektura *Ronda de Gaulle'a* Olgi STANISŁAWSKIEJ (2001 Warszawa: Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl").

cypowanej, trudnej we współżyciu — w ocenie mężczyzny przywiązującego wagę do tradycyjnych wartości. To za sprawą manier, których nabyła za granicą. Oba te zjawiska skutecznie utrudniają młodym repatriantkom dobre i szybkie wyjście za mąż, tym samym stoją na drodze ich pełnej reintegracji z macierzystym społeczeństwem. Z tych między innymi powodów pokolenie młodych kobiet powracających z uchodźstwa wybiera jako miejsce repatriacji miasto, a nie wieś. Z tych samych względów poszukują one nader często partnerów życiowych w swoim środowisku.

Opisaną praktykę — seksu za pieniądze na sukienkę lub fryzjera albo za dobra konsumpcyjne — można zasadniczo określić jako zakamuflowaną prostytucję. Nie wszystko jest bowiem osiągalne dla przeciętnego młodego człowieka. Dlatego w ich oczach nie jest to prostytucja — nie ma mowy bowiem o pieniądzach, ani też za seks nie trzeba rewanżować się każdorazowo. To ryzykowna, ale też niezwykle atrakcyjna forma radzenia sobie z problemami natury finansowej przez pokolenie młodych kobiet. Karen Coen Flynn (2005) zauważyła bardzo podobne zjawisko wśród ubogich kobiet tanzańskiego miasteczka Mwanza. W środowisku tym zjawisko to stanowiło swoistą strategię życiową („seks za jedzenie"). W Dżubie podobnie, tyle że dotyczy zupełnie innej grupy niezamężnych, młodych kobiet — wywodzących się zasadniczo z rodzin miejskich, które uchodziły za normalne: ani biedne, ani zamożne. W obu wypadkach mamy do czynienia ze sposobem radzenia sobie z problemami. W przypadku Dżuby, dotyczą one młodego pokolenia — jednej z najbardziej spauperyzowanych grup we współczesnym społeczeństwie afrykańskim.

Stowarzyszenia dowolne
Formy organizowania się kobiet

Ogromne znaczenie w procesie integracji społeczeństwa miejskiego i w zapewnianiu pomyślności ekonomicznej odgrywają różnego rodzaju dobrowolne stowarzyszenia. Spektrum ich działania jest ogromne: „samopomoc", „dobroczynność", „intensyfikacja działalności ekonomicznej", „religia", „bezpieczeństwo", „edukacja" — żeby wymienić tylko parę. Jedne reprezentują partykularne interesy grupowe: nauczycieli, studentów, robotników czy grup etnicznych — inne realizują szerszy program, przykładowo walki o równouprawnienie płci. Ich spoiwem stają się zasadniczo politycz-

ne, ekonomiczne czy społeczne cele. Badacze sugerują, iż w tym względzie mechanizm ludzkiej współpracy zależy od trzech czynników: politycznych (politycznych apanaży wynikających z kolektywnego działania lub walki z opresją ze strony struktur formalnych), tworzonych struktur (formalnych i nieformalnych organizujących współpracę) oraz inicjowanych procesów (interpretacji, przypisywania tworzenia, które mediują między potencjalnymi możliwościami a realnym działaniem). Wszystkie trzy muszą wystąpić, aby kolektywne działanie stało się możliwe. Stowarzyszenia dowolne to zjawiska panafrykańskie o bardzo długiej tradycji. W ostatnich dekadach w Afryce zyskały jednak szczególnie na znaczeniu na skutek utrzymujących się problemów ekonomicznych i politycznych. W pierwszej kolejności stały się przeciwwagą dla autorytarnej, nieudolnej władzy. W przeciwieństwie do niej funkcjonują z reguły stowarzyszenia bardziej transparentne, demokratyczne i skoncentrowane na ludzkich potrzebach. Ze względu na te różnice są nierzadko obiektami ataków władzy – jednocześnie stanowią skuteczny mechanizm kontrolujący instytucje państwowe czy po prostu odpowiadają za harmonizację środowiska życia człowieka. Część inicjowana jest z zewnątrz (np. przez zagraniczne organizacje pozarządowe). Większość powstaje jednak z inicjatywy samych Afrykańczyków. Organizowane są przez i dla zwykłych ludzi. Uczeni podkreślają, że motorem ich działania nie są tylko instytucje państwowe, ale także opór wobec hegemonii reguł wolnego rynku. W skrajnych przypadkach organizacje o podłożu religijnym, genderowym czy ekologicznym przybierać mogą silny antyzachodni i antyglobalizacyjny charakter. To miejsca kontestacji i oporu, ale także spontanicznej kreatywności i współdziałania (także z instytucjami państwowymi). Szczególną popularnością tego typu związki cieszą się w miastach afrykańskich – tam gdzie oczekiwania ludzi są największe, a władza z całą siłą ujawnia swoją niedoskonałość (TONSTENSEN, TVEDTEN, VAA, 2001: 7–27; ARNFRED, UTAS, 2007: 18, 19)[8].

Najbardziej spektakularny rozkwit przeżywają w mieście stowarzyszenia zawiązywane przez kobiety. To zarówno organizacje związane z działalnością różnego rodzaju instytucji (dobroczynnych, ale także państwowych czy politycznych)[9], jak i byty mniej formalne, będące inicjatywami oddolnymi. Pisałem już o nieformalnej kooperacji kobiet w dziedzinie przedsiębiorczości. Obie sfery są z sobą ściśle związane – wzajemnie się przeplatają. Praca to także ważny fragment ich życia towarzyskiego, czyli ogólnie kobiecej subkultury, którego integralną część stanowi zaplatanie włosów, plotkowanie czy zajmowanie się dziećmi. Kobieca kooperacja to wartość dodana; czynnik

[8] Więcej na ten temat zob.: TONSTENSEN, TVEDTEN, VAA eds., 2001.

[9] Women's Union, Working Women Association, Al Asada, SPLM Women Association, Mother's Union to tylko kilka z formalnie działających organizacji kobiecych.

organizujący ich życie społeczne, wyrażający poczucie kolektywnej jedności. Jednocześnie to gwarancja efektywności ekonomicznej. Kobiety pomagają sobie wzajemnie, by zarobić. Bez tego ich trud byłby o wiele większy, jeśli nie w ogóle skazany na porażkę. Kobiety ściśle współpracują, gdyż każdego dnia zmagają się z podobnymi problemami. Nierzadko przezwyciężyć je mogą tylko razem. Jedynie wtedy stanowią siłę, mogącą się przeciwstawić autorytarnej dominacji mężczyzn czy bezwzględnym realiom afrykańskiego miasta. Pisałem już, iż w środowisku miejskim kobieta nie ma takiego wsparcia, jak na prowincji, w społeczeństwie plemiennym. Tam mogła liczyć na różnego rodzaju mniej lub bardziej formalne grupy „krewnych". W mieście takie identyfikacje musi dopiero odnaleźć. Są one, jak już wiemy, dla kobiety czymś naturalnym i niezbędnym.

W środowisku Dżuby szansę utożsamienia się z grupą stwarzają kobiecie różnego rodzaju stowarzyszenia działające przy lokalnych parafiach czy organizacjach pomocowych. Osobiście miałem okazję zapoznać się z kilkoma grupami kobiecymi należącymi do lokalnych kaplic oraz parafii katolickich. Jedną z nich był znany w wielu innych miejscach na świecie Legion Maryi w śródmiejskiej parafii św. Józefa. Należy do niego 15 kobiet. Wyróżniają się one charakterystycznym strojem w kolorze białym. Do ich obowiązków należy zajmowanie się kościołem, przygotowywanie nabożeństw, ale także wspólne modlitwy, odmawianie różańca. Organizują również zbiórki pieniędzy na wybrane przez siebie cele. Są to kobiety raczej w podeszłym wieku, zamężne oraz wdowy. Pochodzą z różnych środowisk etnicznych. Należące do tej religijnej organizacji spotkać można przy wszystkich miejskich kościołach katolickich. Na poziomie lokalnym, przy poszczególnych kaplicach, działają także kółka modlitewne. Sprawują one też pieczę nad świątyniami oraz organizują zbiórki pieniędzy. Niektóre z nich związane są z konkretną grupą etniczną (Madi w kościele św. Różańca).

Na płaszczyźnie świeckiej, ale w porozumieniu z kościołem (parafią) działają z kolei tzw. kobiece grupy robocze (*women's working groups*). W przeciwieństwie do innych, zajmują się konkretnymi sprawami, niekoniecznie związanymi z religią. W parafii św. Józefa działa kilka takich grup specjalizujących się, między innymi w ewangelizacji, sprawach genderowych, doskonaleniu zawodowym, macierzyństwie oraz edukacji. Ich spotkania odbywają się regularnie raz w tygodniu na poziome lokalnym oraz kilka razy do roku na poziomie ogólnoparafialnym. W ramach ich działalności prowadzone są pogadanki dla kobiet w domach parafialnych czy organizowane specjalne kursy doskonalenia zawodowego. Tego typu kobiece grupy działają we wszystkich miejskich wspólnotach religijnych.

Powstawaniu różnorakich stowarzyszeń sprzyjają także międzynarodowe organizacje pomocowe. Współpracują one bowiem tylko z takimi insty-

tucjami. Niekiedy stowarzyszenia mają mniej formalny charakter – zrzeszają po prostu kobiety zaprzyjaźnione, które łączy trudne doświadczenie. Taką grupę zawiązała moja informatorka, wdowa, pracownica pewnej organizacji humanitarnej. Kobiety spotykają się w jej w domu gremialnie raz w tygodniu, w sobotnie popołudnia, i omawiają kwestie przedsiębiorczości. Każda uczestniczka zajmuje się jakąś działalnością zawodową: produkcją tradycyjnej biżuterii, haftowaniem obrusów, sprzedażą węgla czy prowadzeniem kawiarni. W czasie spotkań nie tylko rozprawiają o promocji przedsiębiorczości, ale także zwierzają się ze swoich, często intymnych, problemów. To jest jedno z założeń stowarzyszenia: aby pomagać sobie we wszelakich kwestiach, nierzadkiej traumie wojennych doświadczeń czy w skomplikowanej sytuacji rodzinnej. Wszystko to przypomina swego rodzaju seans terapeutyczny. Grupa ma stosunkowo szeroki zasięg. Dzieli się na trzy terytorialne podgrupy: Juba Town, Munuki oraz Kator. Co ciekawe, grupa ma charakter transreligijny. Należą bowiem do niej także muzułmanki. Współpracują między innymi z włoską, katolicką organizacją humanitarną Italia Solidale. W czasie moich badań grupa koncentrowała się na popularyzowaniu programu tanich pożyczek na rozwój przedsiębiorczości.

W mieście działa kilka żeńskich organizacji samopomocowych (*women's self help*). Ich korzenie sięgają czasów wojny i wiążą się z tragiczną sytuacją ludności cywilnej zamieszkującej miasto w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Jednej z takich organizacji miałem okazję przyjrzeć się z bliska. To Mama Lucia Self Help. Powstała w 1992 roku z inicjatywy Afrykanki, nazywanej właśnie „Mama Lucia". Na początku kobiety zbierały owoce oraz zajmowały się uprawą. Na wszystko jednak potrzebowały zgody władz. Nie było to łatwe – miasto stanowiło bowiem w owym czasie fortecę sił rządowych, chronioną przed partyzantami za pomocą pól minowych. Mieszkanki Dżuby uprawiające rolę czy zbierające słomę na obrzeżach miasta narażone były na wielkie niebezpieczeństwo. Później, w kooperacji z UNICEF-em, zorganizowano opiekę nad sierotami. Stopniowo rozszerzano działalność: zaczęto formować opiekę medyczną dla młodych matek i dzieci, prowadzono akcję sadzenia drzew owocowych nad rzeką (w czasie wojny miasto ogołocone zostało z roślinności). Z czasem stowarzyszenie podjęło się także szkolenia zawodowego kobiet. Aktualnie to podstawowy obszar jego działalności. W tym celu, w porozumieniu z lokalnymi władzami, organizowane są spotkania z kobietami w różnych częściach miasta. Tam uczy się je, jak prowadzić własny biznes, jak zebrać nań pieniądze i jak je zainwestować. Podczas mojego ostatniego pobytu dodatkowo utworzono podgrupę składającą się z 5 kobiet. Przez kilka tygodni szkolono je w zakresie prowadzania małej gastronomii. Oprócz tego zobowiązane były do odkładania każdego dnia trwania kursu 1 funta su-

dańskiego. Zgromadzona suma miała im wystarczyć na rozpoczęcie własnej działalności gospodarczej.

Do stowarzyszenia należy obecnie 8 kobiet w średnim wieku, legitymujących się co najmniej średnim wykształceniem. Prowadzą restaurację, w której uczą między innymi gotowania nowych potraw z rejonu Afryki Wschodniej (najbardziej cenionych aktualnie w mieście). Dodatkowo przy siedzibie działa piekarnia, szwalnia oraz sprzedawane są sadzonki drzew owocowych. W rezultacie stowarzyszenie to już prężnie działająca korporacja kobieca.

Warto nadmienić, że w mieście i na całym Południu obecna jest organizacja polityczna Unia Kobiet. Związana jest ściśle z SPLM (Ruch Ludowy Wyzwolenia Sudanu). Cieszy się ona ogromnym poparciem. Z jej inicjatywy organizowane są zbiorowe mitingi polityczne, mają miejsce także regularne spotkania robocze zrzeszonych w niej kobiet.

W Dżubie żywy jest rozwój różnego rodzaju żeńskich stowarzyszeń. Stały się one częścią tożsamości zamieszkujących miasto kobiet. Są wynikiem ich indywidualnych, a zarazem wspólnych doświadczeń. Dlatego też zjawisko to ma charakter powszechny. Dotyczy różnych środowisk etnicznych, religijnych i społecznych. Te różnego rodzaju stowarzyszenia to znaczący przejaw organizowania się Afrykanek w warunkach miejskich, a także przełamywania tradycyjnych układów. To także ważny fragment ich życia towarzyskiego. W czasie takich spotkań z reguły wspólnie obiadują, nierzadko śpiewają i tańczą. Szczególnie huczną oprawę ma ponoć przyjęcie z okazji dnia patrona stowarzyszenia oraz spotkania organizowane w okolicach Bożego Narodzenia oraz Wielkanocy. Każdemu towarzyszy wspólna modlitwa. Związki koleżeńskie owocują także współpracą w dziedzinie zawodowej. W parafii św. Józefa kobiety z jednej takiej grupy uprawiają w sezonie razem ziemię. W innej udzielają sobie pożyczek w systemie *sandak sandak*, o czym piszę dalej.

Większość tego typu stowarzyszeń w mieście związana jest z działalnością organizacji pomocowych. Te należy uznać za główny bodziec funkcjonowania tego typu instytucji. Warto jednak nadmienić, iż bogate życie stowarzyszeniowe Afrykańczyków ma długą tradycję. W większości krajów kontynentu działają sformalizowane związki zrzeszające kupców, kobiety czy formacje religijne. W okresie pokolonialnym stowarzyszenia kredytowe, jak *sandak sandak* stały się powszechną formą pozyskiwania gotówki poza oficjalnym systemem ekonomicznym. W Sudanie powszechnie tego typu działalnością zajmują się bractwa sufickie. W tym samym kraju, co najmniej od początku XX wieku funkcjonowały stowarzyszenia – tzw. Domy Szycia, zajmujące się edukacją kobiet w miastach (HAGA, 2009: 86–89). W zagłębiach górniczych Afryki Środkowej oraz Południowej swego czasu działały specjalne związki zajmujące się między innymi pochów-

kiem zmarłych członków i ekspediowaniem ich ciał do rodzinnych wiosek. Wreszcie, spontanicznie działające związki są charakterystyczne dla mieszkańców miast Nigerii Południowej — tam od lat stanowią dla nich wsparcie w prozaicznych sprawach dnia codziennego (NUGENT, 2004: 347).

„Dzieci ulicy" Sytuacja najmłodszych i młodzieży

We współczesnej Afryce „dzieci ulicy" to zjawisko prawie tej samej rangi co uchodźcy (por. fot. 10). Nic w tym dziwnego, gdyż większość Afrykańczyków to ludzie młodzi, poniżej 25. roku życia. Istnieje na ich temat także bogata literatura (DE BOECK, HONWANA, 2000, za: KONINGS, FOEKEN, eds., 2006: 5; ABBINK, VAN KESSEL, 2005 i inni)[10]. Termin „dzieci ulicy", choć został ogólnie przyjęty i jest powszechnie znany, należy do szczególnie mało precyzyjnych, zwłaszcza w odniesieniu do rozciągłości geograficznej tego fenomenu[11]. Dopiero od niedawna na to globalne zjawisko patrzy się z lokalnej perspektywy, inaczej: traktuje jako zjawisko przybierające różnorakie postacie. „Dzieci ulicy" pochodzą zarówno z miejskich slumsów, jak i obszarów wiejskich. Część zmuszona jest do przeprowadzki na „ulicę", część sama się na to decyduje. Są wśród nich dzieci, które pracują i żyją na ulicy bez jakiejkolwiek opieki czy wsparcia (tzw. *children of the street*) — są jednak też i takie, dla których ulica to tylko obszar działalności ekonomicznej i społecznej (*children on the street*). Wiele prostytuuje się — niektóre robią to regularnie, inne z kolei uprawiają „seks za jedzenie" (FLYNN, 2005: 173; *Children Working*, 2000).

Uwaga uczonych oraz zwykłych obserwatorów koncentruje się na dwóch zasadniczo sprawach: młodzieży jako czynniku wywrotowym oraz ochronie praw dzieci uznawanych za bezdomne. W pierwszym wypadku obserwujemy zainteresowanie młodzieżą między 15. a 24., 30., a nawet 35. rokiem życia ze względu na jej uczestnictwo w różnego rodzaju formacjach zbrojnych („dzieci żołnierze"). W drugim, daje o sobie znać, utrzymująca

[10] W roku 1993, w Sudanie Południowym 58% populacji było poniżej 18. roku życia (*Sudan's Children at Crossroad*, 2007).

[11] W międzynarodowej nomenklaturze humanitarnej używa się określeń, takich jak: „Children in Especially Difficult Circumstances" czy „Children in Need of Special Protection Measures" (UNICEF 1999).

się globalnie, troska o losy dzieci: bezdomne, wykorzystywane. W obu przypadkach wykładnią jest tutaj międzynarodowe prawodawstwo w zakresie praw człowieka. Na tej podstawie uważa się, iż dzieci (do 18. roku życia) winny mieć zagwarantowaną edukację oraz dom – nie powinny pozostawać na ulicy ani podejmować pracy zarobkowej (ARNFRED, UTAS, 2007: 21). W świetle tego zjawisko „dzieci ulicy" traktowane jest jako zjawisko na wskroś negatywne, jako anomalia życia społecznego, a same dzieci – jak to ujęła Mary Douglas – jako „obiekty nie na swoim miejscu". Obecnie podejście to słusznie ulega gruntownej rewizji. W rzeczywistości bowiem przeważnie bycie dzieckiem ulicy nie pociąga za sobą wykorzenienia, dezintegracji czy utraty tożsamości (MARRUS, 1995, za: FLYNN, 2005: 176). W wielu przypadkach działania organizacji pomocowych zamiast pomagać, przeciwnie, przyczyniają się do pogorszenia sytuacji najmłodszych Afrykanów. Dość wspomnieć przymusową repatriację – deportowanie bezdomnych dzieci z miasta na wieś lub umieszczanie ich w specjalnych ośrodkach resocjalizacyjnych. Nierzadko skutkuje to pogorszeniem warunków ich życia, prawdziwie dezintegruje ich ze wspólnotą, z którą się dobrowolnie afiliują, a która nierzadko udziela im realnego wsparcia w rozwiązywaniu dręczących je problemów. Instytucje pomocowe nie interesują się zasadniczo motywami, dla których dziecko opuściło swoją macierzystą wspólnotę. To jeden z powodów krytyki dotychczasowej polityki organizacji pomocowych. „Dzieci ulicy" nie zawsze bywają „opuszczone" – nierzadko to one porzucają swoich opiekunów i decydują się na bardziej niezależne życie (ARNFRED, UTAS, 2007: 21). Jaquelin Knorr, w *Childhood and Migration. From Experience to Agency*, słusznie przeciwstawia się dotychczas obowiązującej strukturalnej interpretacji procesów migracyjnych najmłodszych. Zamiast poszukiwać społeczno-ekonomicznych motywów wędrówki, zwraca uwagę na procesy decyzyjne samych migrantów. Jednocześnie docenia ich rolę w podejmowaniu tego rodzaju decyzji. Dzięki zmianie perspektywy udało się jej zwrócić uwagę na zaradność i aktywność życiową migrantów, zwłaszcza tych najmłodszych – najbardziej kreatywnych członków społeczeństwa (KNORR, 2005). Współcześnie coraz częściej zjawisko „dzieci ulicy" próbuje się wyjaśnić w całej jego złożoności, mając na uwadze przede wszystkim kontekst lokalny. Wszakże potrzeby dzieci oraz młodzieży nie są tylko związane z wiekiem, ale także z warunkami, w jakich żyją.

Podobnie wygląda problem „dzieci żołnierzy". Rzeczywiście, w Afryce obserwujemy procesy brutalizacji życia najmłodszych Afrykańczyków. Przejawia się to w ich uczestnictwie w różnego rodzaju organizacjach zbrojnych czy grupach przestępczych. Zjawisko dało o sobie znać we wszystkich niedawnych konfliktach i dotyczy także każdej metropolii kontynentu. Powód: społeczeństwa w krajach afrykańskich są młode i nieza-

dowolone. Każe im się pracować, nierzadko wyzyskuje jak dawniej niewolników. Nie oferuje się jednak nic w zamian. Wkład młodzieży i najmłodszych w funkcjonowanie gospodarki afrykańskiej nie pociąga za sobą zmiany ich pozycji. Przez społeczeństwo traktowani są jak niepełnoletni. Nie mają prawa decydowania o swoim losie. To zasadniczo budzi ich frustrację i agresję, i wypiera poza nawias do różnego rodzaju organizacji wywrotowych. Dzięki nim manifestują swoje niezadowolenie, jednocześnie mają szansę na niezależne życie i wszystko to, czego pożądają ich rówieśnicy w krajach globalnej Północy. Niezwykle ciekawy przypadek „walki z marginalizacją" młodych Afrykańczyków zarejestrował belgijski etnograf Filip DE BOECK (2007) na podstawie swoich badań w slumsach Kinszasy („cmentarz Kitambo"). Badacz ów ustalił, iż młodzież z „miasta cmentarnego", poprzez kohabitację ze śmiercią oraz generowanie nowych form rytów pogrzebowych, konceptualizuje swoje życie na marginesie społeczeństwa. Nieprzyjazne środowisko staje się ważnym elementem tożsamości oraz czynnikiem kulturotwórczym. W Afryce, podobnie jak na innych obszarach (np. Bliskim Wschodzie), obserwujemy nasilenie konfliktów wiążących się z różnicami międzygeneracyjnymi[12].

Dlatego też zasadniczo musi zostać co najmniej zrewidowany dotychczas obowiązujący „paradygmat", według którego młodzież pozostająca poza tradycyjnymi, statecznymi modelami społecznymi (rodziną, plemieniem) powinna być traktowana jako pokolenie straumatyzowane: „porzucone" czy „stracone", będące „wyjątkiem" od reguły. Dzieci i młodzież należą do bardzo zróżnicowanych kategorii społecznych, modelowanych wiekiem, etnicznością, wykształceniem, miejskim lub wiejskim zapleczem czy płcią. Choć nieraz mają styczność ze zjawiskami patologicznymi (przestępczość, prostytucja, bezdomność, HIV/AIDS itp.) — nie należy ich lokować wyłącznie niejako poza „normalnym" społeczeństwem.

W Dżubie, jak w dziesiątkach metropolii na świecie, żyje również znaczna liczba wałęsających się po ulicach i pozbawianych formalnej opieki dzieci (por. fot. 11–14). W większości są w wieku od 8 do 13 lat. To sieroty, których rodzice zmarli w czasie wojny lub zaginęli. Inne, to ofiary wojennych rajdów, których swego rodzaju dodatkowymi trofeami były właśnie dzieci. Gdy okazywały już „bezużyteczne", odstawiano je do miasta i pozostawiano na pastwę losu[13]. Przede wszystkim jednak to dzieci porzucone, ofiary kryzysu instytucji rodziny. Pochodzą z domów, w których rodzina nie wywiązuje się z podstawowych powinności względem

[12] Informacja od Filipa de Beocka.

[13] Szacunkowo ocenia się, iż w Sudanie Południowym ponad 50 tys. dzieci to sieroty wojenne, kolejne 170 tys. nie ma swoich biologicznych opiekunów. Tysiące dzieci zostało rekrutowanych do różnego rodzaju formacji zbrojnych, tak rządowych, jak i partyzanckich (*Sudan's Children at Crossroad*, 2007).

dzieci, jak zapewnienie jedzenia czy edukacji. Dzieci zmuszane są niejako radzić sobie same i wypychane trudnymi warunkami z domu na ulicę. Tam odnajdują poszukiwaną „opiekę" i rozrywkę. Z czasem ten świat staje się dla nich szalenie atrakcyjny, przedstawia wiele możliwości. Te nowe, miejskie szanse sprawiają, iż życie na ulicy wybierają dzieci z normalnych domów. Dziecko przestało po prostu chodzić do szkoły, w zamian podejmowało się jakiejś pracy, zwykle pomocnika w transporcie miejskim. Do domu wracało w najlepszym razie tylko na noc i to bardzo późną porą. Co ciekawe, na nic się zdały perswazje rodziców. Dane mi było poznać kilka takich właśnie przypadków. Zjawisko to jest między innymi przejawem konfliktu pokoleń — z jednej strony generacji ludzi wychowanych jeszcze w tradycyjnej kulturze, z drugiej zaś — ich dzieci, które urodziły się lub dojrzewały w czasie wojny, zwykle gdzieś na wygnaniu, w obozie dla uchodźców.

Wiele „dzieci ulicy" wywodzi się z rodzin wykluczonych. W czasie wojny wiele kobiet miało nieślubne dzieci z żołnierzami rządowymi. Mężczyźni ci wyjechali, pozostawiając kobiety z dziećmi z tych „koszarowych związków". Dzieci owe, zresztą jak i ich matki, traktowane są z pogardą, co zapewne ma wpływ właśnie na ich porzucanie lub brak należytego zainteresowania nimi. Wiele takich w istocie nieszczęśliwych kobiet zarabia na życie, prowadząc od świtu do zmierzchu przydrożne kawiarenki. Nie mają czasu zajmować się swoim potomstwem. Dlatego też wiele takich dzieci mogłem spotkać na terenie Starego Meczetu. Być może było to potomstwo muzułmanów niegdyś przebywających w mieście. Gmina islamska opiekuje się niektórymi z nich, rozdając darmowe posiłki czy prowadząc szkółkę koraniczną. Na terenie meczetu mogą przede wszystkim znaleźć za dnia miejsce do odpoczynku czy zabawy. Miejscowa ludność traktuje ten w istocie akt humanitaryzmu z pogardą, oskarżając gminę muzułmańską o zakamuflowany prozelityzm.

Co ciekawe, większość wałęsających się po ulicach dzieci to chłopcy. Zjawisko porzucania dziewczynek praktycznie nie występuje. Zastanawia to, zważywszy na istniejące tradycyjne patriarchalne układy. Okazuje się, że we współczesnej Dżubie chłopcy to niepotrzebny kłopot. Zwłaszcza chodzi tu o obowiązek wygospodarowania opłaty małżeńskiej. W przypadku dziewczynek jest inaczej. Współcześnie przedstawiają olbrzymią wartość. Wychowanie jej to gwarantowana rentowna inwestycja. Sytuacja ta, choć może dziwić, koresponduje z innymi ośrodkami Sudanu. Szacunkowo ocenia się, iż w aglomeracji chartumskiej około 83% „dzieci ulicy" to chłopcy. W tym względzie pokutuje też tradycja. Ściślej: różnice w wychowaniu chłopców i dziewczynek czy sama percepcja jednej i drugiej płci. W patriarchalnym ustroju społecznym, utrzymującym się w większości społeczeństw Sudanu, przesadnie waloryzuje się dziecko płci męskiej.

Kontrast w procesie socjalizacji chłopców i dziewczynek jest wyraźny. W praktyce dziecko płci męskiej ma więcej swobody, a jego życie jest mniej restrykcyjne. W potocznym wyobrażeniu: chłopak musi łobuzować, gdyż leży to w jego naturze. Poza tym, uważa się, że społeczne skutki tego nie są nadto poważne, a on sam da sobie zawsze radę. Inaczej jest w przypadku dziewczynki. Tę wcześniej przyucza się do obowiązujących jej płeć norm i obowiązków. Z tego powodu stosunkowo szybko zaczyna odgrywać duża rolą ekonomiczną jako wydatna pomoc matki i innych dorosłych kobiet. Nad dziewczynką roztacza się swoisty parasol ochronny. Jest ona przecież istotą delikatną i bezbronną.

Centrum „dzieci ulicy" są miejskie bazary (por. fot. 15). To one otwarte są na młodocianych bezdomnych i raczej dzieci te nazywać winniśmy, przynajmniej w przypadku Dżuby, „dziećmi bazarów". Tam najłatwiej jest im przeżyć. Wałęsają się po miejskich targach w poszukiwaniu jedzenia czy wszystkiego, co ma jakąś wartość. Tworzą według klucza wieku zbierackie bandy specjalizujące się w zbieraniu butelek. Za pełne pudełko butelek dostają od ulicznych handlarzy benzyny czy soków z cytrusów równowartość pół dolara. Starsi koncentrują się na obsłudze transportu miejskiego. Początkowo pracują jako naganiacze, by z czasem awansować do roli bileterów w miejskich minibusach. Starsi to także pucybuci, operujący w przydrożnych kawiarniach. Kierują nimi zwykle starsi koledzy. To im oddają zarobione pieniądze. Żywi ich głównie natura, czasem dobroduszność ludzi. W czasie pory deszczowej zaangażowani są w łowienie ryb. W pobliżu znaleźć mogą także owoce dziko rosnących drzew. Gorzej jest w porze suchej. Wtedy bardziej niż na naturze polegać muszą na ludziach, a dokładniej na resztkach pozostawianych przez nich w restauracjach i barach. Można było zaobserwować swego rodzaju symbiozę małoletnich sierot oraz właścicieli niektórych lokali gastronomicznych. Za drobne prace, jak umycie warzyw czy przyniesienie wody, pozwalano im konsumować resztki pozostawiane przez klientów.

Dzieci te odpowiedzialne są także za wzrost przestępczości, między innymi kradzieże na terenie bazarów. Według miejscowej policji, działają w zorganizowanych, kilkuosobowych bandach. Skradzione pieniądze przekazują jeden drugiemu, tak aby uczynić niemożliwym odnalezienie sprawcy. Nietrudno zauważyć, że problemem jest spożywanie przez nich alkoholu oraz przyjmowanie narkotyków (najczęściej wdychanie kleju używanego do reperacji ogumienia).

Wiemy już, że najmłodsze grupy wiekowe są obiektem stałego zainteresowania współczesnych badaczy. Dzieci i młodzież jawią się jako szczególnie ważnie w ośrodkach zurbanizowanych. Wśród domiejskich migrantów stanowią aktualnie znaczny procent. Wędrują do miasta, by odwiedzić krewnych, podjąć edukację czy po prostu zarobić. Przyciągają ich te same

czynniki, co innych migrantów. Występują jednak także i inne. Wiele spośród nich zostało osieroconych na skutek wojny lub AIDS/HIV. W mieście poszukują schronienia. Nikt w Afryce nie postrzega tego zjawiska jako dziwnego czy niebezpiecznego. Miasto daje szansę na lepsze życie (np. zdobycie zawodowych kwalifikacji poza tradycyjnymi dziedzinami gospodarki). Migrując – przeciwstawiają się przymusowi pracy w rolnictwie czy, jak w przypadku dziewczynek, zbyt wczesnym i aranżowanym małżeństwom. Tym samym negocjują swoją pozycję społeczną. Jednocześnie, ze względu na dysproporcje w demografii – skrajnie młody charakter populacji całego kontynentu, czy ogólne zmiany społeczno-ekonomiczne (np. rozkwit spontanicznej przedsiębiorczości, aktywizacji ekonomicznej najmłodszych), to grupy, bez których gospodarka miejska nie mogłaby praktycznie rzecz biorąc istnieć. Nigdy wcześniej tak wiele nie zależało w Afryce od młodego pokolenia. To grupa szczególnie wpływowa, zwłaszcza w ostatnich dekadach – na skutek trwających wojen oraz kryzysu ekonomicznego. Przed młodymi Afrykanami otworzyły się olbrzymie perspektywy: w świecie polityki – przykładowo jako narzędzie „kultury przemocy", czy w sektorze spontanicznej przedsiębiorczości.

Nowa sytuacja ekonomiczna młodych ludzi nie wpłynęła jednak na poprawę ich pozycji społecznej. W dalszym ciągu młodzi Afrykanie nie biorą udziału w oficjalnym życiu społecznym, poza środowiskiem rodzinnym. Nie podlegają także formalnej ochronie, przez co skazani są na wyzysk czy wszelkiego rodzaju patologie. Ich praca charakteryzuje się często dużym ryzykiem zdrowotnym, trudnymi warunkami oraz skrajnie niskimi wynagrodzeniami. Z tego właśnie powodu obserwujemy wzrost napięć oraz konfliktów międzypokoleniowych. Ich areną stają się różnego rodzaju instytucje organizacji społecznej, od rodziny po politykę. Inaczej aniżeli przed laty, nie wynikają, ogólnie mówiąc, z różnic światopoglądowych czy posiadania lub braku nowoczesnego wykształcenia (MARRIS, 1969). Obecnie – przynajmniej z perspektywy badanego ośrodka – mają głębsze podłoże, a odpowiadają za nie po trosze względy ekonomiczne, po trosze społeczne czy nawet polityczne. Młodzieży oraz dzieciom udaje się nierzadko skutecznie walczyć z przejawami marginalizacji, zagrażającymi patologią czy niską pozycją społeczną. Jednocześnie ta grupa okazuje się witalną częścią struktur społecznych, politycznych czy nieformalnej gospodarki (więcej dowodów na to dostarczę w kolejnym rozdziale). Warto nadmienić także, iż są znaczącymi nośnikami zmiany kulturowej, przede wszystkim westernizowania się kultury afrykańskiej. Jest to widoczne zwłaszcza na obszarach zurbanizowanych. Tam młodzi okazują się szczególnie wpływowi. Ze względu na liczbę, ale też typową dla młodzieży wywrotowość skutecznie rywalizują o wpływy w mieście. Sprawiają, iż nie sposób się z nimi nie liczyć. „Dzieci ulicy" czy „dzieci żołnierze" to jedno-

cześnie zjawiska obrazujące skalę patologii dotykającej najmłodszych oraz stanowiące przejaw ich walki o znaczącą pozycję we współczesnych układach politycznych i społecznych Afryki. Zwłaszcza tej ostatniej sprawie, jak dotąd, nie poświęcono należytej uwagi.

* * *

Rodzina miejska przeżywa poważne, nieraz dramatyczne transformacje. Ich przyczyny związane są z niedawną wojną oraz procesami urbanizacyjnymi. To zaczyny procesów, które modyfikują tradycyjne wzory życia rodzinnego. Mimo to, w transformującej się rzeczywistości miejskiej rodzina to wciąż podstawowe ogniwo organizacji społecznej. Ma również zasadniczy udział w radzeniu sobie mieszkańców z problemami podstawowymi. To jedno z jej głównych zadań. Z tego powodu przybiera określoną strukturę, zasadniczo nuklearną, ale nierzadko okresowo rozszerzoną do bliższych lub dalszych krewnych. Ich obecność związana jest ze strategią migracyjną – w pierwszym okresie pobytu w mieście odnajdywanie wsparcia wśród członków grupy krewniaczej. Strukturę rodziny kształtują w dużym stopniu moce produkcyjne jej członków. W świecie miejskim nie można zapomnieć o konieczności generowania dochodu. Z tego między innymi powodu rodzina badanego ośrodka ma charakter raczej dynamiczny.

Pragmatyzm nie eliminuje do końca tradycyjnych wartości, te wciąż są punktem odniesienia. Nie jest to zespół jednorodny. Po latach okupacji do łask wracają tradycje lokalne. Jednocześnie jednak kultura muzułmańska zapuściła tutaj, zwłaszcza na terenie miasta, głęboko korzenie. Na poziomie rodziny mamy do czynienia z kontaminacją różnych genetycznie tradycji kulturowych (afrykańskich, islamskich i chrześcijańskich), które zrosły się w jednolitą całość i są w praktyce trudne do rozróżnienia. Jedną z instytucji doskonale ilustrującą tę sytuację jest małżeństwo, na gruncie którego widoczny jest dialog między różnym tradycjami, między „starą" i „nową" rzeczywistością. Dyfuzja obcych elementów wcale nie jest postrzegana wrogo. Przeciwnie, obserwujemy tendencje do nadawaniu temu, co lokalne, jak najbardziej kosmopolitycznego wyrazu. To nic innego jak ulokalnianie globalizacji (glokalizowanie). Zjawisko to stanowi jedną z miar urbanizmu afrykańskiego. Miasto jest afrykańskie, ale musi być także kosmopolityczne.

Współcześnie obserwowane zmiany w strukturze społecznej Sudanu Południowego mają charakter wielopłaszczyznowy. Dotyczą między innymi sytuacji życiowej sudańskiej kobiety na Południu. Zasadniczo, w najwyższym stopniu wpłynęła nań wieloletnia wojna. W tym czasie doszło do ostatecznej dezintegracji tradycyjnych struktur. W obozach dla uchodźców

wiele kobiet zdobyło także wykształcenie lub uległo swego rodzaju indoktrynacji. Dość wspomnieć jeszcze, że wtedy właśnie zatriumfował wśród Sudańczyków z Południa ostatecznie chrystianizm. Kobietom przyniósł on możliwość podwyższenia ich pozycji w patriarchalnym społeczeństwie. Motorem zmian są także współczesne realia życia w Sudanie Południowym. Głównie na skutek ekstremalnie trudnych warunków po zakończeniu wojny miejscowa kobieta nie może powrócić do dawnych ról, wzorów życia społecznego. Musi być znacznie bardziej aktywna i samodzielna. Sugestywnym przykładem tego zjawiska jest kobieta z Dżuby – miasta, w którym skupiają się jak w soczewce, w całej swej różnorodności i odpowiednim natężeniu, przeobrażenia kulturowe zachodzące w regionie. Na tle innych obszarów Afryki procesy te nie odznaczają się specjalnie swoistymi cechami, a losy życiowe miejscowych kobiet prezentują się nader przeciętnie (FALADE, 1963; LITTLE, 1974; HJORT, 1979; KENYON, 1991). Przy czym wydaje się, że sudańska kobieta z Południa dopiero zaczyna swój „marsz" ku nowoczesności. Od Afrykanek z innych krajów różnią ją ramy czasowe, ale także dynamika przeobrażeń. We współczesnym, zglobalizowanym świecie przeobrażenia dokonują się o wiele szybciej niż jeszcze przed dekadą, a zmiany w życiu miejscowych kobiet mają charakter ambiwalentny. Z jednej strony nowe okoliczności aktywizują je, zmuszają do życiowej zaradności. Kobiety na tle społeczeństwa odznaczają się niebywałą aktywnością zawodową i zbierają już jej plony. Ich pozycja rośnie i to na różnych poziomach życia społecznego. Mówiąc krótko, bez nich miasto nie mogłoby funkcjonować. (Szerzej tym zjawiskiem zajmę się w kolejnym rozdziale). Kobiety stanowią niezwykle ważny element powojennej rzeczywistości Południa. To w dużej mierze dzięki nim właśnie sytuacja w regionie stabilizuje się. Kobiety w Dżubie charakteryzują się pracowitością, wytrwałością, ale też wysoką moralnością i zapałem do pracy organicznej. Z tego choćby względu winny skupić na sobie większą niż obecnie uwagę organizacji pomocowych. To do nich – jednostek najaktywniejszych – należy skierować humanitarne projekty. Pomyślność miejscowych kobiet w sferze handlu wynika z ich kolektywnego działania. Dzięki temu właśnie radzą sobie w trudnych ekonomicznie warunkach miasta czy skutecznie bronią swoich praw przed mężczyznami. Warto dodać, iż dzięki kobietom zacieśniają się stosunki międzyludzkie w mieście. Kobiety jako pierwsze przełamują tradycyjne bariery etniczne, społeczne czy religijne. Dają impuls do tworzenia się nowych miejskich identyfikacji opartych na stosunkach dowolnych. W mieście, gdzie większość mieszkańców to migranci, ma to olbrzymie znaczenie. Z drugiej strony, życie kobiety w dalszym ciągu pod wieloma względami wydaje się nie do pozazdroszczenia. Jest przeciążone pracą, która w warunkach Dżuby staje się niejednokrotnie walką o przetrwanie. W warunkach miejskich kobieta po-

zbawiona jest wsparcia ze strony tradycyjnych instytucji, jak przykładowo klan czy klasa wieku. Czyni to jej życie znacznie trudniejszym. Nierzadko wpływa także na inne sfery, jak na przykład na kwestię partycypowania męża w podstawowych wydatkach rodziny. Wciąż niedostępne dla większości pozostają sektory związane z władzą i prestiżem. Ze względu na popularność omawianych kwestii warto zaznaczyć, iż kobieta dyskryminowana jest zarówno przez hołdujących tradycyjnej kulturze, jak i nowemu patriarchalizmowi rodem ze świata Zachodniego, przekazywanemu od epoki kolonializmu za pośrednictwem chrześcijaństwa oraz oświaty. Aktualnie społeczeństwo Sudanu Południowego dokonuje swoistej reinterpretacji własnej kultury. Po latach wojny i emigracji na nowo musi ono określić swoją tożsamość. W centrum tego procesu znajduje się miejscowa kobieta. Jej życie ilustruje, jak dramatyczny nierzadko bywa proces percepcji własnej przeszłości. Oczywiste jest, iż na Południu po wieloletniej wojnie zaszły nieodwracalne zmiany. Ich znaczącą częścią są transformacje stylu życia czy aspiracji miejscowych kobiet. Te przeobrażenia budzą największe kontrowersje i wywołują poważne konflikty społeczne. Stają się nierzadko także źródłem przemocy wobec kobiet. Jaka jest współczesna kobieta Sudanu Południowego? Na to pytanie wciąż brakuje jednoznacznej odpowiedzi.

Mimo trudnego życia kobiety swoją sytuację postrzegają zaskakująco pozytywnie. Przede wszystkim podkreślały, że w porównaniu z czasem wojny, poprawiło się bezpieczeństwo. Zapewniały, że wreszcie czują się niezagrożone. Poprawiła się także według nich sytuacja materialna ich rodzin. W porównaniu do okresu poprzedniego życie rzeczywiście potaniało, pensje wypłacane są z większą regularnością. Powstała możliwość dodatkowego zarobkowania. Do największych trapiących je aktualnie problemów zaliczały najczęściej choroby przenoszone drogą płciową oraz kłopoty małżeńskie, zwykle generowane alkoholizmem i bezrobociem męża. Na przykładzie mieszkanek Dżuby obserwujemy szerokie spektrum zmian w kulturze Sudanu Południowego, zachodzących po zakończeniu wojny domowej. Widzimy, iż temu procesowi daleko jest do harmonii. Dyfuzja nowej kultury budzi nierzadko kontrowersje w powojennym społeczeństwie. W centrum tego zjawiska znajduje się kobieta, która w czasie wygnania zreorganizowała model własnej płciowości. Gdy wraca, społeczeństwo wymaga od niej kolejnej zmiany, stania się na powrót południowosudańską kobietą.

Niezwykle istotny jest problem dzieci miejskich i młodzieży miejskiej. Ta problematyka przykuwa naszą uwagę z wielu różnych powodów. Dość wspomnieć, iż światowa opinia publiczna jest do pewnego stopnia wyczulona na tym punkcie. W Afryce to jednak bardziej kwestia przeobrażeń demograficznych i społecznych. Wszystkie skutkują wzrostem znaczenia

najmłodszych. Musimy dziś wyraźnie zrewidować sposób patrzenia na tę grupę społeczną. Przede wszystkim winniśmy patrzeć na nią jak na inne zmarginalizowane społeczności, na przykład kobiety i uchodźcy. Tak jak grupy te, także dzieci i młodzież odgrywają coraz większą rolę zwłaszcza na niwie gospodarczej. Jednocześnie nie pociąga to zmiany w ich sytuacji społecznej; wciąż to grupa z kategorii wykluczonych i dyskryminowanych. Problem dzieci, w szczególności na obszarach miejskich, powinien być rozpatrywany w kontekście ogólnego wzrostu mobilności Afrykańczyków. Migrujące do miast dzieci nie zawsze należy traktować jako ofiary, a ich wędrówkę jako coś osobliwego i specyficznego. Dzieci i młodzież w mieście to problem nader złożony i kompleksowy.

Widzimy, że miejskie układy społeczne charakteryzuje współzależność różnych grup społecznych. Nigdy wcześniej życie w mieście nie zależało tak od współpracy i zaangażowania w generowanie dochodu wszystkich członków danej rodziny. Zjawisko to daje o sobie znać na wielu poziomach społecznej identyfikacji. W całej Afryce odpowiedzią na kryzys strukturalny stały się różnego rodzaju dobrowolne stowarzyszenia. Współcześnie trudno byłoby wydzielić jakąś jedną dziedzinę ich działalności. Zajmują się bardzo rozmaitymi sprawami, dostarczają ludziom tego, czego nie dostarcza im państwo. Dżuba nie jest wyjątkiem. To miejsce intensywnego życia stowarzyszeniowego. Wiodącą rolę na tym polu odgrywają kobiety. Z jednej strony współpraca jest dla nich koniecznością w przezwyciężaniu problemów dnia codziennego, z drugiej — do współpracy motywuje je obecność organizacji pomocowych, dla których są one „najwartościowszymi" partnerami. Ze względu na znaczenie tej grupy społecznej w scharakteryzowaniu współczesnych realiów socjokulturowych Afryki powrócę do tego raz jeszcze w kolejnym rozdziale, omawiając strategie ekonomiczne mieszkańców miasta, generowane różnorodnością wyborów, jakie oferuje afrykańskie miasto.

Fot. 1. Rodzina z dzielnicy Gabat (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 2. Pierwsza żona (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 3. Nastoletnia mama (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 4. Para byłych uchodźców z Ugandy (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 5. Pertraktacje przedmałżeńskie (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 6. Krowy przeznaczone na opłatę małżeńską (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 7. Przyjęcie urodzinowe małego chłopca (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 8. Kobieta i jej podopieczni z dzielnicy Gudeli (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 9. Kobiety w swoim gronie delektujące się piwem (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 10. Dziecko ulicy. Ośrodek dla dzieci bezdomnych (Chartum 2010, M. Kurcz)

Fot. 11. Dzieci ulicy (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 12. Zabawa w murarzy (Dżuba 2008, M. Kurcz)

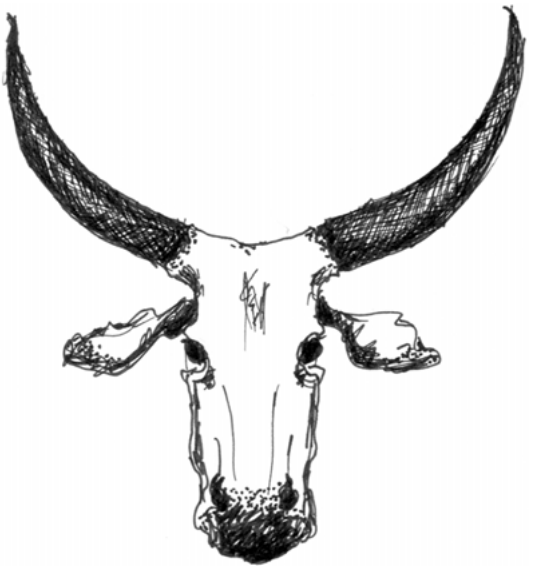
Fot. 13. Zabawki dziecięce z drutu (Dżuba 2005, J. Poremba)

Fot. 14. Zabawka dziecięca (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 15. Jeden z miejskich bazarów (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Rozdział piąty

Sytuacja zawodowa mieszkańca miasta
Strategie ekonomiczne rodziny



W świetle dotyczasowych badań nad miastem Afryki

O organizacji społeczeństwa miejskiego decydują specyficzne warunki ekonomiczne, przejawiające się w sposobie produkcji, pracy czy konsumpcji. Dzięki nim możliwe jest zapewnienie utrzymania znacznej grupie ludności czy podtrzymywanie publicznych instytucji. To one też kształtują typowe dla miasta stosunki społeczne.

Przez długie lata uważano (słusznie), że życie w afrykańskim mieście było stosunkowo dostatnie. Zwłaszcza w porównaniu z obszarami wiejskimi, człowiek mógł tu liczyć na wiele możliwości, od godziwego zarobku, poprzez subsydiowaną żywność, po opiekę medyczną czy oświatę. Owe „miejskie możliwości" odpowiadały właśnie za żywiołową urbanizację u progu okresu postkolonialnego. Sytuacja ta jednak, jak wiemy, raptownie uległa zmianie już na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Bieda, niedożywienie, niestabilność ekonomiczna — przez dekady charakteryzujące społeczności wiejskie — stały się zjawiskami typowo miejskimi. Do utrwalenia miejskiej biedy przyczyniło się wiele czynników: żywiołowa urbanizacja, wzrost demograficzny, niestabilność polityczna, zadłużenie państwa, ale także programy reform strukturalnych, przeprowadzanych powszechnie na kontynencie pod auspicjami międzypaństwowych instytucji finansowych w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku[1]. Odgórnie sterowana gospodarka

[1] To tzw. Programy Dostosowania Strukturalnego (*Structural Adjustment Programs*, SAP), czyli model rozwoju opracowany przez MFW i BŚ, mający na celu walkę z kryzysem ekonomicznym (zwłaszcza zadłużeniowym) w krajach rozwijających się. Polegał, w największym skrócie, na wcielaniu w życie przez kredytobiorców programów dostosowania strukturalnego jako podstawowych narzędzi walki z kryzysem. Programy te inspirowane były neoliberalną doktryną ekonomiczną. Zakładano w nich: deregulację, obniżanie wydatków publicznych, zmniejszanie podatków, prywatyzację sektora państwowego, likwidację barier handlowych, promocję eksportu, zwiększenie atrakcyjności dla zagranicznych inwestorów (Bunikowska, 2009, http://www.psz.pl/tekst-20950/Joanna-Bunikowska-Pulapka-zadluzeniowa-czyli-co-skutecznie-blokuje-rozwoj-krajow-najubozszych). Więcej zob.: Tade Akin Aina, Chachage Seithy L. Chachage, E. Annan-Yao (eds.) 2004: *Globalization and Social Policy in Africa*.

miejska, stała się głównym celem radykalnych, neoliberalnych projektów pomocowych. W ich konsekwencji życie w mieście stało jeszcze droższe, a zatrudnienie w sektorze oficjalnym przestało gwarantować przeżycie (SIMONE, 1997; RAKODI, LLOYD-JOHNS, 2002; STREN, WHITE, WHITNEY, 1992). Dlatego też kwestiom ekonomicznym poświęcono w afrykanistyce tak wiele uwagi.

Dysponujemy licznymi opracowaniami terenowymi, zwłaszcza z okresu wdrażania liberalnych reform. Sporo wysiłku włożono we właściwe zdiagnozowanie problemu materialnych podstaw życia miejskiego. I tak, na przykład ustalono, iż miejskie ubóstwo jest nie tyle zjawiskiem dopiero rozwijającym się, lecz utrzymuje się od wielu lat. Pierwsi badacze postawili swego rodzaju diagnozę problemu. Pokazali, że od 60% do 80% budżetu rodzina miejska wydaje na żywność. Ustalono, iż bieda miejska, choć jest zjawiskiem kompleksowym, objawia się przede wszystkim w realnym spadku wartości pieniądza (RUEL, HADDAD, GARRETT, 1999). Co więcej, zauważono, iż ubóstwo materialne ma charakter powszechny, dotyczy na przykład „robotniczej arystokracji", to jest robotników etatowych, tradycyjnie jednej z najbardziej ustabilizowanej materialnie grupy miejskiej. Antropolodzy badali, jak funkcjonuje gospodarka miejska bez sprawnych struktur politycznych. Usiłowali dociec także, jak afrykański mieszkaniec miasta radzi sobie z problemami bytowymi, czy, a jeśli tak, to jak eksploatuje miasto, i jak próbuje wykorzystać drzemiące w nim możliwości. Także i ja na te właśnie fundamentalne pytania spróbuję udzielić odpowiedzi w niniejszym rozdziale.

Kluczem do poznania życia zawodowego mieszkańca miasta jest zjawisko gospodarki „nieformalnej" — czyli zorganizowanego systemu dostarczającego dochodów poza kontrolą państwa. Pojęcie gospodarki nieformalnej (*informal economy*), jak już wiemy, wprowadził brytyjski antropolog, Keith Hart, na podstawie badań w Akrze, stolicy Ghany, pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku. Pokazał, jak domiejscy migranci zdobywali środki do życia, będąc oficjalnie bez pracy. Innymi słowy: wielu z rzeszy oficjalnie bezrobotnych w rzeczywistości było zawodowo czynnymi. Zjawisko to przybierało różne postacie, od „dorabiania" przez urzędników cywilnych, po stałą, zorganizowaną przedsiębiorczość. Spektrum tego zjawiska obejmowało zarówno legalne praktyki, na przykład warzenie piwa, jak i szmugiel czy przestępczość — działalność w istocie wywrotową (TRANBERG HANSEN, VAA, 2004: 10). Tego typu praktyki nie są nowe na kontynencie. Swoisty dualizm ekonomiczny, koegzystencja nowoczesnych i nieformalnych przejawów działalności gospodarczej występowała od wczesnych lat kolonializmu (COQUERY-VIDROVITCH, 1988: 299). Niemniej współcześnie zaskakuje ich skala — fakt, iż bierze w nich udział znacznie większy procent populacji. Do sektora „alternatywnej

gospodarki" włączają się nowe grupy zawodowe: wykwalifikowani pracownicy fizyczni, a nawet inteligencja czy przedsiębiorcy (ARNFRED, UTAS, 2007: 19).

Wraz z pogłębieniem studiów nad tym zagadnieniem doszło do zasadniczej zmiany percepcji mieszkańca miasta afrykańskiego. Inaczej niż wcześniej, zaczęto ukazywać go nie jako minimalistę czy pasożyta ekonomicznego, ale raczej człowieka niezwykle zaradnego i przedsiębiorczego, potrafiącego skutecznie eksploatować świat miejskiej ekonomii. Spojrzenie to okazało się inspirujące nie tylko dla badaczy miasta afrykańskiego, ale także i innych rejonów ekumeny. Szczególnie życzliwie przyjęły je ostatecznie organizacje międzynarodowe, w rodzaju Banku Światowego czy Międzynarodowego Funduszu Walutowego (HANN, 2000: 72). Wcześniej ich reakcja na tego rodzaju zjawiska była zasadniczo różna — sektor nieformalny pozostawiono na ogół bez wsparcia, traktowano go jako zjawisko przejściowe, bez większego znaczenia dla makroekonomii. W międzynarodowej nomenklaturze określano go przez długie lata jako „współczesną dziurę zatrudnienia" (*modern jobs gap*) lub też „profesje marginalne". „Dziura" ta zamiast się zmniejszać, powiększała się, stając się dominującą siłą gospodarki, która, co najważniejsze, generowała znaczący wzrost gospodarczy. Skrajnym tego przykładem jest Uganda, gdzie „druga gospodarka" wytworzyła w 1981 roku 2/3 dochodu krajowego brutto i wydźwignęła ten kraj z głębokiej zapaści ekonomicznej. Okazało się, iż nie tylko w Ugandzie, ale także w innych krajach kontynentu należy ją uznać za swego rodzaju kuźnię przedsiębiorczości. Tak naprawdę wszędzie w Afryce w ostatniej dekadzie XX wieku ludzie wypracowali alternatywne i, co najważniejsze, skuteczne sposoby pozyskiwania dochodów. Zjawisko to szczególnie widoczne jest w ośrodkach zurbanizowanych, gdzie znaczący procent ludności sam się zatrudnia. Mało tego, taka działalność okazuje się prospołeczna: wzmacnia ludzką współpracę czy poprawia pozycję grup tradycyjnie zmarginalizowanych (np. kobiet) (ILIFFE, 2001: 264).

W latach siedemdziesiątych instytucje pomocowe zamiast wspierać wielkie rządowe projekty, zajęły się promowaniem tych „oddolnych" inicjatyw, które mogły przerodzić się w oficjalną przedsiębiorczość (HANN, 2000: 72). Dziś sektor nieformalny w Afryce nie wzbudza już takich kontrowersji co kiedyś. To fenomen zdecydowanie pozytywny w ocenie zewnętrznych komentatorów, który może liczyć na stałe wsparcie ze strony międzynarodowych organizacji pomocowych. Ostatecznie pojęcie nieformalnej ekonomii wkroczyło do paradygmatu rozwoju, choć jednocześnie nie przestaje się podkreślać jego negatywnych konsekwencji dla ogólnych standardów pracy. Od początku jest to zjawisko mało precyzyjnie uchwytne, z upływem czasu coraz trudniej się nim zajmować, gdyż

obecnie obejmuje swym zasięg cały świat[2]. Niemniej jednak, nie ma wątpliwości, iż postępuje i stanowi witalną siłę gospodarki krajów rozwijających się. Nie jest bynajmniej związany tylko z zacofaniem tych obszarów, ale wynika także z ogólnych trendów w światowej gospodarce, zwłaszcza obszarów miejskich. Pojawienie się nowych form w strukturze konsumpcji, wzrost liczby konsumentów o niskich dochodach czy profuzja drobnej przedsiębiorczości to tylko niektóre związane z tym procesy (SASSEN, 2007: 148–157). Afrykańska „gospodarka nieformalna" jest dzisiaj do pewnego stopnia zintegrowana z międzynarodową wymianą handlową. Niesie to dla kontynentu olbrzymie korzyści — jednocześnie jednak zwiększa także uzależnienie od globalnych rynków ekonomicznych (ARNFRED, UTAS, 2007: 19). W związku z tym i z wieloma innymi ambiwalentnymi skutkami sektor nieformalny charakteryzuje się dużym zróżnicowaniem — odnaleźć możemy w nim „ludzi sukcesu" — wykwalifikowanych, z odpowiednim kapitałem oraz wpływami. Większość jednak balansuje na granicy rentowności. Aby związać koniec z końcem, przepracowuje się. Powiększająca się konkurencja pomiędzy najuboższymi obniża rentowność ich pracy. Dotyczy to w szczególności dotychczas zmarginalizowanych grup, nadreprezentowanych w najmniej dochodowych sektorach gospodarki: kobiet oraz dzieci. Skutkuje to z kolei dywersyfikacją i kolektywizacją podejmowanych praktyk czy intensyfikacją mobilności przestrzennej. Afryka zaskakuje tempem wzrostu gospodarczego. Nie możemy zapominać jednak o tym, że na poziomie lokalnym liberalne trendy gospodarcze i społeczne w równym stopniu zmieniają życie w dobrym i złym kierunku. Tym negatywnym konsekwencjom winno się teraz poświęcić zdecydowanie najwięcej uwagi.

W rozdziale tym przedstawię różne przejawy „spontanicznej" działalności ekonomicznej mieszkańca Dżuby — wzmocnionej atutem bliskości granicy państwowej. Fakt ten stwarza dodatkowe możliwości przedstawicielom przedsiębiorczości nieformalnej. Jest dodatkowym bodźcem jej rozwoju, ustanawia bowiem swoistą dwuznaczność, która umożliwia eksploatowanie lokalnej gospodarki za pomocą zarówno legalnych, jak i nielegalnych praktyk. Na pograniczu południowosudańskim mamy do czynienia z rozkwitem „gospodarki wywrotowej" — swoistej odmiany „nieformalnej" gospodarki, która — powtarzając za Janet MACGAFFEY (1988) — stanowi: „zorganizowany system dostarczający dochody z działalności, która pozbawia państwo podatków i wpływów z handlu zagranicznego [...]. Niektóre

[2] Na przykład w dawnym bloku komunistycznym na początku transformacji ustrojowej pojawił się nowy rodzaj gospodarki nieformalnej. Część jednostek aktywna w „gospodarce podziemnej" stała się przedsiębiorcami kapitalistycznymi. Na skutek słabości państwa, zjawisko „spontanicznej przedsiębiorczości" nierzadko przybierało formę struktur mafijnych (HANN, 2000: 73).

takie działania są nielegalne, inne z kolei są dopuszczalne, lecz prowadzone w sposób, by uniknąć opodatkowania" (FLYNN, 1997, za: DONNAN, WILSON, 2007: 122).

W przypadku Dżuby władza okazuje się zupełnie bezradna wobec tych praktyk. Nielegalnym dorobkiewiczom udzielają wsparcia wszyscy: organizacje międzynarodowe, wspólnoty lokalne, Kościoły czy zwykli ludzie. (Bez mała połowa pracowników goszczącej mnie instytucji kościelnej pochodziła z Ugandy.) Ponadto praktyki te nie były kompromitujące nawet dla formalnych struktur państwowych. Są pewnego rodzaju koniecznością w zdewastowanym przez wojnę regionie. W pewnym sensie stanowią podporę państwa w budowaniu niezależności ekonomicznej względem Chartumu. Stały się rodzajem ogólnospołecznej aktywności secesyjnej – kontestacji wszystkiego, co pochodzi z Północy. Przemytnictwo czy przepływ nielegalnych pracowników odpowiadają za normalne życie w mieście – za dostępność podstawowych produktów czy usług: od wody mineralnej po benzynę. W 2008 roku w czasie niepokojów w Kenii po wyborach prezydenckich ruch transgraniczny na pewien czas ustał – sparaliżowało to funkcjonowanie Dżuby. Drastycznie podskoczyły ceny niektórych produktów, co gorsza, w pewnym momencie w mieście zabrakło nawet benzyny.

Na gospodarkę miejską znaczny wpływ mają procesy globalizacyjne. Przynajmniej od początku lat dziewięćdziesiątych zjawisko globalizacji należy do jednych z ważniejszych we współczesnym świecie. Globalizacja w moim zastosowaniu to proces obejmujący cały świat, a polegający na mnożeniu się kontaktów przynajmniej między społecznościami narodowymi, a najlepiej – łączących różne kontynenty. Ograniczając się tylko do ekonomii, to intensyfikująca się sieć transnarodowych powiązań, obejmująca szerokie spektrum zjawisk, od wykorzystywania nowoczesnego sprzętu komputerowego i telekomunikacyjnego, po globalne korporacje, a w szczególności inwestycje, systemy produkcji czy procedury prawne realizowane przez nie w różnych częściach świata. Przez wiele lat Afryka znajdowała się na marginesie globalnej ekumeny. Kategoryzowano ją jako „globalizacyjne getto" – obszar ekonomicznego i kulturowego wykluczenia. Ze swoją zacofaną infrastrukturą, niestabilną sytuacją polityczną czy ubóstwem materialnym Afrykańczyków nie tyle nie była w stanie wziąć aktywnego udziału w globalnym systemie wymiany, ile nie mogła odgrywać w nim nawet swych tradycyjnych ról: rezerwuaru naturalnych surowców oraz miejsca importu towarów wysoko rozwiniętego świata (HANNERZ, 2006a; SIMONE, 2004c; FREUND, 2007: 170, 171). W ostatnich dekadach przywoływano Afrykę jako przykład obszaru, gdzie mamy do czynienia z „deglobalizacją" – odrzuceniem kontaktów transnarodowych na skutek całkowitego rozkładu lokalnych struktur politycznych i ekonomicznych (np. Somalia) (HANNERZ, 2006a). Przypadek Dżuby przeczy tym uogólnieniom –

świadczy przynajmniej o ich dezaktualizacji. Badany ośrodek nie jest żadnym „gettem". Przeciwnie, to integralna część globalnego krwiobiegu. W rozdziale tym zaprezentuję przejawy oddziaływania procesów globalizacyjnych, a także ich efekty w życiu różnych grup miejskich.

Wiemy, iż obszary wielkomiejskie całego świata to centra, w których zlokalizowane są procesy współtworzące współczesną globalizację. Ich dominację w świecie transnarodowych połączeń profesor SASSEN (2007) niezwykle trafnie określiła jako „geografię centralności". W moim mniemaniu, wiele miast afrykańskich, nie wyłączając Dżuby, należy traktować w podobny sposób.

Podstawowe strategie zarobkowania w Dżubie

Każdy mieszkaniec miasta stoi przed koniecznością znalezienia środków do życia, bez odpowiednich funduszy bowiem niechybnie grozić mu będzie widmo głodu. W środowisku wiejskim utrzymanie możliwe jest dzięki różnym formom tradycyjnej gospodarki: uprawie roli, hodowli, rybołówstwu, zbieractwu czy myślistwu. W mieście niezbędna staje się gotówka. Za większość konieczności dnia codziennego, od jedzenia po opiekę medyczną, człowiek zmuszony jest płacić pieniędzmi. Nie dla wszystkich jednak oznacza to konieczność posiadania zatrudnienia. Mieszkaniec miasta zdobywa środki do życia, używając rozmaitych sposobów: od oficjalnego zatrudnienia, przez nieformalną przedsiębiorczość i produkcję żywności, po różne odmiany pasożytnictwa.

Mieszkaniec Dżuby boryka się z typowym dla miasta afrykańskiego problemem asymetrii dochodów i wydatków. W porównaniu z prowincją miasto to oferuje wysokie zarobki. W mieście jednak w większości przypadków nie gwarantują one nawet przeżycia. Wiele by pisać na temat przyczyn tego stanu rzeczy. Pomijając globalne uwarunkowania, wpływ na to ma z pewnością niedorozwój gospodarki miejskiej. Jak już sygnalizowałem, szaleje tu drożyzna. Co gorsza, spadły też wynagrodzenia za najprostsze prace (*The Long Road Home* 2008: 13) (tab. 1). Mieszkańcy miasta mogliby sobie ten fakt skompensować, poszukując lepiej płatnych posad, związanych z rodzącą się nowoczesną miejską ekonomią. Musieliby jednak wykazać się odpowiednimi kwalifikacjami. Tych, w większości jednak nie mają. (Inaczej: te, którymi dysponują, nie sprawdzają się zasadniczo w środowisku miejskim). Wielu aktualnych mieszkańców miasta to niedawni

migranci wiejscy: młodzi, niewykształceni hodowcy bydła lub rolnicy, względnie umiejący posługiwać się bronią (większość męskiej populacji przewinęła się przez różne formacje wojskowe). Sytuację pogarszają jeszcze realia kulturowe: typowe dla miejscowych pasterzy rozleniwienie i pogarda dla pracy fizycznej. Skutkuje to paradoksem. Rynek pracy oferuje wiele możliwości. W mieście rozkwita przedsiębiorczość, stymulowana choćby tworzącą się administracją rządową. Panuje więc ogromne zapotrzebowanie na pracowników wszelkich specjalności. Jednocześnie przeciętny mieszkaniec pozostaje bez pracy. Jedyną, tak naprawdę aktywnie poszukującą pracy grupą są byli uchodźcy. Ludzie ci zresztą na ogół są najlepiej wykwalifikowani zawodowo. Kontrastuje to zwłaszcza z migrantami z prowincji, których zadowoliłby tylko etat w administracji lub międzynarodowej organizacji, najlepiej na kierowniczym stanowisku, jednak, nie mają do tego najmniejszych kwalifikacji.

Tabela 1

Najprostsze prace wraz z dzienną stawką
(na podstawie *The Long Way Home* 2008: 14)

Najprostsze prace zarobkowe	Stawka za dzień [USD]
Zmywanie naczyń na bazarze Customs	2
Zmywanie naczyń w hotelu	5
Kopanie latryny, pranie ubrań, zbieranie chrustu	5

Problemem było ustalenie, z czego tak naprawdę żyją mieszkańcy Dżuby. Przeciętny mężczyzna nie ma stałej pracy, a pracuje jedynie dorywczo, niejako przyparty do muru, dorabia na budowach lub znajduje pracę w charakterze stróża albo posłańca. Naturalnie, gdziekolwiek się da, wykorzystuje zdobyte kiedyś umiejętności. Jeden z moich rozmówców w okolicy, w której mieszkał, wykonywał drobne prace elektryczne. Umiejętności tej nauczył się na wygnaniu w Ugandzie. Co ciekawe, nie dążył do tego, aby działalność ta przerodziła się w stałą pracę. Z jego umiejętnościami nie byłoby to specjalnie trudne. Podobne zjawisko zaobserwowałem wśród robotników budowlanych. Większość porzucała robotę przed jej ukończeniem. Przestawała pracować, gdy zaspokojono bieżące potrzeby finansowe. Pracowano tyle, ile było to niezbędnie konieczne. Problem stanowił także rytm pracy. Zakłócić go mogły niespodziewane zobowiązania rodzinne, na przykład uroczystości pogrzebowe, ale też warunki pogodowe (np. mżysty dzień). Dla wielu mieszkańców Dżuby było to coś oczywistego. Wciąż bowiem mentalnie związani są bardziej ze światem wiejskim niż miejskim. Do rangi problemu urastało też to, z kim trzeba było pracować. Oczywiś-

cie, najchętniej podejmowano pracę, która wiązała się z możliwością przebywania z współplemieńcami. Gorzej, jeśli wykonywana czynność łączyła się z koniecznością współpracy z przedstawicielami różnych grup etnicznych. Nie chodziło tylko o animozje etniczne, ale znów zwyczajowe pojmowanie pracy, która służy także pielęgnowaniu więzów społecznych.

Reasumując: rytm pracy na prowincji okazuje się nieprzekładalny na realia miejskie. Sezonowość pracy, sprzężona z pozaekonomiczną aktywnością, jest nie do pogodzenia z wymogami nowoczesnej ekonomii (GUTKIND, 1974: 79, 80).

Ważne w tej kwestii okazują się też inne uwarunkowania kulturowe. Sytuację znacznej liczby mieszkańców Dżuby pogarszają relikty etosu pasterskiego. Dla wielu praca fizyczna bądź na podrzędnym stanowisku jest hańbiącą ostatecznością. Człowiek bez specjalnych kwalifikacji może liczyć na okresowe zatrudnienie. Najczęściej wykonywane prace to: tłuczenie kamieni, zbieranie opału, budownictwo, mechanika, wytwarzanie cegieł, kopanie latryn oraz stróżowanie. Współczesne realia ekonomiczne nie pozwalają nikomu, tak naprawdę, na amobilizm w kwestii zatrudnienia. Skrajnie wysokie koszty utrzymania w mieście powodują, iż człowiek nie tyle nie chce, ile nie może stale pomagać swoim krewnym w potrzebie. Bez względu na zaplecze społeczne czy kwalifikacje, każdy prędzej lub później zmuszony jest podjąć pracę. To zasadnicza różnica między latami sześćdziesiątymi i siedemdziesiątymi. W owym czasie stałe zatrudnienie, na przykład w administracji państwowej, stwarzało możliwości wygodnego życia nie tylko dla pracującego, ale także jego bliższych i dalszych krewnych. System patronatu — pasożytowania na bogatszych krewnych klanowych — zdarzał się wyłącznie w pierwszych kilku miesiącach pobytu migranta w mieście. Nawet wtedy jednak nie gwarantował człowiekowi utrzymania. Od patrona migrant otrzymywał z reguły dach nad głową. O całą resztę zaś musiał zatroszczyć się już sam.

Dochód rodziny miejskiej zależy od podejmowanych jednocześnie różnorodnych praktyk ekonomicznych. Działania te wiążą się niekiedy z pozycją społeczną. Inaczej radzili sobie migranci wiejscy — inaczej przedstawiciele miejskiej klasy średniej: zasiedziali mieszkańcy miasta, zatrudnieni w sektorze budżetowym. Przede wszystkim, w rodzinach o takim zapleczu pracuje prawie zawsze tylko mężczyzna. W ich przypadku charakterystyczny jest także syndrom drugiej pracy. Wymuszają go skrajnie niskie pensje budżetówki — uiszczane zresztą nieregularnie. „Druga praca" jest więc czymś fundamentalnym. Nauczyciele dorabiają, pracując w dwóch, a nawet trzech miejscach jednocześnie (skutkowało to ich praktycznie całkowitą nieobecnością w domu) (por. fot. 1). Z kolei urzędnicy państwowi — niemający już takich możliwości — inwestują w mały, rodzinny interes — nazywany z arabskiego *hobolija*. Zazwyczaj jest nim sklep, a lokalizowano

go, jak już pisałem, przy domu, po zewnętrznej stronie ogrodzenia. Sprzedażą zajmują się małoletni krewni (wtedy biznes opłaca się najbardziej) (por. fot. 2). Innym, popularnym, sposobem jest zakup motocykla i wynajęcie go znów jakiemuś nastolatkowi w charakterze taksówki.

Kobieta a budżet rodziny

W latach dziewięćdziesiątych obserwujemy renesans studiów nad kobietą. „Kobiety potrzebują rozwoju" — slogan lat osiemdziesiątych został zastąpiony w latach dziewięćdziesiątych sloganem „Rozwój potrzebuje kobiet". Przestały być one postrzegane wyłącznie jako „ofiary". Coraz częściej występują jako wpływowa grupa, zwłaszcza w kontekście ekonomii (ARNFRED, UTAS, 2007: 33). Ogromne zasługi w ugruntowywaniu nowej percepcji sytuacji kobiety afrykańskiej mają nie tylko uczeni postmoderniści, ale także instytucje pozarządowe zajmujące się pomocą w Afryce, które u progu XXI wieku lwią część swoich projektów skierowały właśnie do tej jednej, najbardziej przedsiębiorczej grupy. Doprowadziło to naturalnie do ogromnego wzrostu znaczenia Afrykanek, zwłaszcza na płaszczyźnie ekonomicznej.

Tak naprawdę za stabilizację niejednego rodzinnego budżetu odpowiada właśnie kobieta. Tam, gdzie mężczyzna nie pracuje na stałe lub też nie otrzymuje regularnej wypłaty, utrzymanie domu spadało na barki mieszkających z nim kobiet. Najwyższym odsetkiem pracujących kobiet charakteryzuje się peryferyjne i zruralizowane Munuki, podczas gdy w śródmieściu zjawisko to nie jest już tak powszechne.

Mieszkanka Dżuby jest niezwykle mobilna i przedsiębiorcza. Aktywność zawodowa kobiety jest po trosze wynikiem tradycyjnych układów społecznych panujących na dużych obszarach tropikalnej Afryki, ale także rezultatem procesów mających miejsce w ostatnim pięćdziesięcioleciu. W czasie wojny tylko kobiety mogły stosunkowo swobodnie poruszać się po mieście (między dzielnicami) czy wyprawiać się poza jego granice, by uprawiać ziemię. Dla mężczyzn stało się to zbyt niebezpieczne. Traktowani byli bowiem jako potencjalni partyzanci i ponoć często na miejscu byli zabijani. Sytuacja doprowadziła do absurdu tego typu, że w pewnych obszarach miasta, między innymi na bazarach, mężczyźni nie pojawiali się w ogóle. Pamiątką tych czasów jest nazwa jednego z targów — tzw. *Radziul Mafi* („Nie ma mężczyzn"). Kobiety jako jedyne utrzymywały całe rodziny,

dostarczały niezbędnych produktów żywnościowych; wyprawiały się po słomę do buszu, zbierały dzikie owoce, sprowadzały węgiel drzewny oraz zajmowały się rolnictwem nad Nilem. W mieście zmonopolizowały w owym czasie także wszelką gastronomię. Po wojnie, sytuacja zmieniła się oczywiście na lepsze pod wieloma względami. Niemniej kobieca przedsiębiorczość nie zmalała. Nie przestała być także ważna. Informatorki często żaliły się w rozmowach ze mną, iż ich mężowie nie chcą partycypować w wydatkach rodzinnych. Swój dochód uważają za prywatną własność i przeznaczają na własne zachcianki. Kobieta natomiast, jak dotychczas, powinna troszczyć się o podstawowe sprawy, jak jedzenie czy rzeczy dla dzieci. W warunkach miejskich jest to jednoznaczne z koniecznością podjęcia pracy zarobkowej.

Powody pracy kobiety mogą być też inne. Pewna kobieta opuściła męża alkoholika i przeprowadziła się do domu rodziców. Niestety, żadne z nich nie pracuje. Zdecydowała się więc na własny interes. Prowadzi przy jednej ze szkół w śródmieściu stołówkę dla dzieci. Po odjęciu kosztów pozostaje jej miesięcznie około 75 dolarów. Z tych pieniędzy musi utrzymać sześcioosobową rodzinę. Niezwykle często spotykałem się także z sytuacją, w której mąż zarabiał, ale nieregularnie, będąc zatrudnionym na jakimś urzędniczym stanowisku. Wówczas to pieniądze zarobione przez kobietę przeznaczane były na codzienne potrzeby rodziny. To na nich opierał się w istocie domowy budżet. Co ciekawe, wszystkie pytane o pracę zawodową, odpowiadały, że to mężczyzna utrzymuje rodzinę. W praktyce niezwykle często okazywało się, że tak naprawdę tylko one zarabiały.

Prawie każda kobieta zajmuje się tradycyjnie kobiecymi zajęciami, związanymi z prowadzeniem domu oraz dostarczaniem do niego niezbędnych produktów. Większość uprawia ziemię – pracują w ten sposób nie tylko migrantki ze wsi, ale także kobiety zasiedziałych w mieście rodzin, nierzadko mające oficjalne zatrudnienie. Jedna z moich rozmówczyń zatrudniona jest w jednej z organizacji pozarządowych. Mimo że jest to praca dobrze płatna, uprawia przydomowy ogródek. Pielęgnowaniem upraw zajmuje się wespół z zamieszkującymi dom kobietami: córkami oraz synową. Dla kobiety posiadanie takiego ogródka jest czymś oczywistym – w sytuacji, gdy w okolicy znajdują się tylko odpowiednie warunki do jego założenia (por. fot. 3–4). W żadnym wypadku nie jest to zajęcie dorosłego mężczyzny. Co ciekawe, częściej zajmują się rolnictwem kobiety od lat mieszkające w mieście aniżeli te, które posiadają wiejskie korzenie. Być może to pokłosie strategii życiowych z czasów wojny. Wtedy to, jak pisałem, kobiety zdane były w kwestii żywności prawie całkowicie na siebie. Mimo że sytuacja w mieście zdecydowanie się poprawiła, nie zniechęciło to kobiet do uprawy. Stała się ona jednak trudniejsza. Powodem jest deficyt ziemi i związany z tym wzrost napięć między mieszkańcami miasta

a autochtonicznymi wspólnotami z okalających je terenów wiejskich. Wiele informatorek musiało z tego powodu zrezygnować z rolnictwa. Odkąd produkcja rolna nie jest już tylko sprawą życia i śmierci — stała się działalnością dochodową, dodam, iż o dużym stopniu rentowności (rosnąca populacja miasta potrzebuje przecież coraz więcej żywności). Miejscowe wspólnoty zaczęły ograniczać dostęp do ziemi — w tym wypadku bogactwa naturalnego o strategicznym znaczeniu. Kobiety z ludu Bari praktycznie zmonopolizowały uprawy w dolinie rzeki oraz na obrzeżach miejskich. Kobiety pochodzące z innych grup etnicznych zmuszone są do uprawiania działek w obrębie miasta, gdzie na ogół ziemia należy do państwa lub znajduje się w rękach prywatnych. Rolnictwo w mieście należy do szczególnie dochodowych — odkąd nie udało się jeszcze uruchomić profesjonalnej produkcji rolnej na prowincji, miasto skazane jest na import żywności z zagranicy oraz produkowanie jej własnym sumptem. Z tego głównie powodu każdą wolną przestrzeń, w szczególności pas ziemi nad rzeką, poddano uprawie (prosa, kukurydzy, kassawy, zieleniny czy słodkich ziemniaków). Doskonałe pod uprawę są obydwa brzegi Nilu, a także kilka małych wysp oraz dolina pobliskiej rzeki Luri[3]. Przez miasto przepływa także kilka okresowych strumieni, dzięki czemu kobiety uprawiają zarówno małe przydomowe ogródki, jak i większe poletka nad rzeką lub na skraju miasta. Rolnictwo miejskie służy przede wszystkim zaspokojeniu potrzeb żywieniowych. Z reguły każdej gospodyni udaje się także wypracować nieznaczną nadwyżkę. Ta natychmiastowo jest spieniężana lub wymieniana na pobliskim bazarze. Dzienny utarg mieszkanki Dżuby obracają na bieżące potrzeby swojej rodziny. Od niego zależy jadłospis danego dnia. Co charakterystyczne, gdy gospodyni jest oficjalnie zatrudniona — nadwyżka stanowi dochód żeńskich krewnych kobiety, które są formalnie bezrobotne.

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że bardzo wiele rodzin, bez względu na zamieszkiwany obszar, utrzymuje też mniejszy lub większy inwentarz zwierzęcy: kury, kozy, kaczki czy indyki. Ta drobna hodowla należy także do obowiązków kobiet. Naturalnie, gdy tylko jest to możliwe, staje się źródłem dodatkowego dochodu. Prace najczęściej wykonywane przez kobiety to:

— pomoc domowa,
— tłuczenie kamieni,
— pranie ubrań,
— bimbrownictwo i piwowarstwo,
— ścinanie trawy (na słomę),
— produkcja i sprzedaż produktów spożywczych,
— sprzedaż węgla drzewnego,

[3] Jeden z dopływów Nilu Białego.

– zbieractwo dzikich owoców,
– zbieranie chrustu,
– mała gastronomia.

Miejska uprawa roli to bardzo popularny w Afryce sposób zaopatrywania rodziny w podstawowe produkty żywnościowe – w mniejszym stopniu źródło dodatkowego dochodu (choć w przypadku Dżuby czynnik ten nierzadko ma duże znaczenie). Zajmują się nim różne grupy miejskie, w zależności od ogólnej sytuacji ekonomicznej. W Zambii czy Kenii to raczej domena najuboższych mieszkańców miasta. W Tanzanii rolnictwem zajmuje się nie tylko ubogi proletariat, ale także wyższe segmenty społeczeństwa miejskiego (FLYNN, 2005: 148–150). Dżuba przypomina najbardziej ten ostatni przypadek. Jak na razie, ze względu na głębokie trudności ekonomiczne całego regionu, mieszkańcy miasta muszą posiłkować się własną produkcją żywności. Inaczej nawet posiadający stałe zatrudnienie nie dojadaliby – ze względu na drożyznę, i nie byłoby ich stać na pełne zaspokojenie potrzeb żywieniowych swoich rodzin.

Współcześnie rolnictwo miejskie cieszy się niesłabnącym zainteresowaniem badaczy. W znakomitej większości jest ono domeną kobiet, pochodzących z bardzo różnych grup miejskich. Jest to zjawisko powszechne, zależy jednak od wielu czynników, jak rozmiar zagrody, dostępność ziemi, dochód rodziny czy stabilność mieszkaniowa. Dla Carole Rakodi, interesującej się tym zjawiskiem w zambijskiej Lusace, jego rozwój w latach siedemdziesiątych należy wiązać ze wzrostem cen – skutkującym, zwłaszcza w przypadku większych rodzin, deficytem budżetu domowego (RAKODI, 1988, za: FLYNN, 2005: 131). W Harare znaczenie rolnictwa wzrosło od zapaści formalnej gospodarki Zimbabwe w 1987 roku. W owym czasie bez mała 60% produktów rolniczych pochodziło z upraw w mieście. B. Mbiba był zdania, iż uchroniło to całe rodziny przed widmem głodu i całkowitego ubóstwa (MBIBA, 1995, za: FLYNN, 2005: 131).

Rolnictwo w mieście to zjawisko znacznie starsze aniżeli problemy ekonomiczne Afryki w ostatnich dekadach XX wieku, sięgające głęboko w historię afrykańskiego urbanizmu. Dowodzi silnych, ponadczasowych więzów łączących ośrodki zurbanizowane z tymi położonymi na prowincji. W przypadku Afryki oddzielanie rolnictwa od miejskiego stylu życia jest nieuzasadnione nie tylko ekonomicznie, ale także, a może przed wszystkim, ze względu na wielowiekową tradycję.

Mieszkanka Dżuby, jeśli nie prowadzi własnego gospodarstwa, to pośredniczy w handlu płodami rolnymi (por. fot. 5). Kupuje na większych bazarach najczęściej spożywane warzywa oraz owoce, a następnie odsprzedaje je z zyskiem w swojej okolicy. W sezonie może na tym zarobić drugie tyle. Oprócz warzyw i owoców, sprzedaje mąkę, własnego wypieku chleb oraz ciastka. Źródłem utrzymania jest także słoma, wykorzystywana do

budowy dachu. Ze względu na swego rodzaju boom budowlany zapotrzebowanie na materiały najtańsze jest niesłabnące. Produktem pierwszej potrzeby jest także węgiel drzewny, wykorzystywany do palenia w kuchni. W tym przypadku zarobek waha się dziennie od 5 do 8 dolarów, w zależności od pory roku. To najprostszy sposób dorabiania przez kobietę. Nie dziwi więc fakt, iż cieszy się ogromną popularnością.

W rejonie Dar as Salam prawie każda gospodyni zajmuje się także bimbrownictwem – tu produkcją wódki z daktyli (tzw. *siko*), oraz warzeniem piwa z prosa (tzw. *merissa*) (por. fot. 6). Nie jest to proceder hańbiący. Przeciwnie, to kolejna typowo żeńska specjalność. W skali tygodnia kobieta osiąga zarobek dość znaczny, bo w granicach 20 dolarów. Klientami są zazwyczaj sąsiedzi, grono przyjaciół męża, a dom – nieformalnym lokalem spożycia alkoholu. Znakiem rozpoznawczym takiego punktu jest butelka plastikowa zatknięta na długi patyk. Nadmienić jednak trzeba, iż dochody z tego typu działalności nieznacznie spadły ostatnio w stosunku do okresu wojennego (*The Long Way Home*, 2008: 14). Powód, to tania kontrabanda z Ugandy. Produkty spirytusowe zza granicy, od butelkowego piwa po bimber, uchodzą za bardziej wyrafinowane.

Coraz większą popularnością cieszą się jednak prace związane ze specyfiką życia miejskiego. Przede wszystkim chodzi tu o gastronomię oraz usługi w rodzaju prania czy sprzątania (por. fot. 7). W ich popularyzacji znaczącą rolę odrywają organizacje pomocowe, które zachęcają kobiety do podjęcie tego rodzaju działalności. Kobieta we wszystkich tych czynnościach nie jest zazwyczaj osamotniona. Z pomocą przychodzą jej inne, które w kontekście pracy zarobkowej charakteryzują się niebywałą solidarnością (por. fot. 8). To gwarancja efektywności ekonomicznej. Pomagają sobie wzajemnie, by zarobić. Bez tego ich trud byłby o wiele większy, jeśli nie w ogóle skazany na porażkę. To nierzadko owocuje zawiązywaniem nieformalnych spółek. Jedną z form wzajemnej pomocy jest *sandak sandak*. To rodzaj kasy pożyczkowo-oszczędnościowej. Ważne przy tym, aby kobiety miały do siebie zaufanie. Pod tym względem nie jest tak komfortowo jak w społeczności wiejskiej, gdzie można liczyć choćby na krewnych. Niemniej Afrykanka szybko przezwycięża tego typu trudności w związku z nową identyfikacją. Mogą być to przykładowo sąsiadki. Jedna z informatorek zawiązała taką spółkę wraz z koleżankami z pracy. System jest mało skomplikowany. Polega na zasadzie wzajemności. Będąca w potrzebie może liczyć na wsparcie krewnych lub koleżanek (głównie w formie gotówki, ale także jedzenia czy różnego rodzaju sprzętów). W przyszłości musi być jednak gotowa do rewanżu – ekwiwalentnej pożyczki zwrotnej. Oprócz tego, członkowie „kasy" ustalają kwotę, którą każdy winien wpłacać miesięcznie. Na drodze losowania ustala się, kto i w jakim czasie dostanie pożyczkę. Na tego rodzaju spółkach opiera się miejska gastronomia, zarówno małe przy-

drożne kawiarenki serwujące herbatę, jak i duże jadłodajnie. Ten rodzaj usług zmonopolizowały całkowicie kobiety. Łączą się w tym celu w spółki dwu- lub pięcioosobowe, w zależności od skali przedsięwzięcia. Dzielą się pracami tak, aby każda miała swój oddzielny utarg.

Warto zaznaczyć, iż mężczyźni nie mają nic przeciwko kobiecej przedsiębiorczości, często ją także wspierają (np. dając pieniądze na start). Mężczyźni traktują to jako inwestycję we własną rodzinę. Warunkiem jest jednak wywiązywanie się kobiet z obowiązków domowych, w tym przede wszystkim z opieki nad potomstwem.

Miasto afrykańskie przez długie lata było kojarzone w zasadzie tylko z mężczyznami – kobieta wraz z innymi zmarginalizowanymi grupami nie miała doń pełnego dostępu, była co najwyżej czasową jego mieszkanką. Jej świat identyfikowany był z wsią i tradycyjnymi wzorami życia społecznego. W okresie pokolonialnym, w wyniku intensywnych badań terenowych oraz, co najważniejsze, pojawienia się teorii feministycznych, zaczęto poświęcać kobiecie nieco więcej uwagi[4]. Dostrzeżono, iż na przekór dyskryminującym układom społecznym udaje się jej skutecznie funkcjonować w ramach wywalczonych nisz. Kobieta w pokolonialnym mieście cierpi z powodu ubóstwa i toczy walkę o wyżywienie rodziny. Ogromne możliwości w tym zakresie daje jej uczestniczenie w nieformalnej przedsiębiorczości (Low, 2005: 9; Iliffe, 2005: 265). Dysponujemy dziś na ten temat niemałą literaturą etnograficzną (Falade, 1963; Little, 1974; Hjort, 1979; Kenyon, 1991 i wielu innych). Autorzy ci podkreślają fakt, iż kobieta praktycznie pozbawiona jest szans na formalne zatrudnienie. Aby przeżyć niezależnie od mężczyzny, musi zdobywać pieniądze przez samozatrudnienie w szarej strefie. Kobieta we współczesnym mieście afrykańskim prowadzi dochodową działalność, sprzedając produkty i oferując usługi powiązane z tradycyjnie przypisywanymi kobietom obowiązkami (Cheater, 1989: 103). W latach dziewięćdziesiątych, w okresie neoliberalnych reform, działalność ta okazała się szczególnie dochodowa. Obecnie mamy do czynienia z pogłębieniem się tego procesu – feminizacją całych sektorów gospodarki nieformalnej (np. handlu bazarowego czy gastronomii). Nie inaczej sprawa ta wygląda w Dżubie. Fakt ów wpływa na demokratyzację życia miejskiego, w tym – na poprawę pozycji Afrykanki w patriarchalnych układach. Praca zawodowa kobiety wpływa na stabilizację ekonomiczną rodziny miejskiej, ale także przyczynia się do większej niezależności finansowej Afrykanki

[4] Kobieta sudańska pojawia się w literaturze antropologicznej i socjologicznej na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego stulecia na fali globalnego zainteresowania studiami nad płcią kulturową (Mahmud, 2002: 155). Większość opracowań dotyczyła realiów życia kobiety w środowisku miejskim. Wśród prac na ten temat wyróżnić należy: *Women of Omdurman: Love and Virginity Cult in the Sudan* pióra Cloudsely (1983) czy *Five Women of Sennar. Culture and Change in Central Sudan* Kenyon S.M (1993).

w mieście. Dysponuje ona bowiem własnym kapitałem – gotówką, która czyni ją niekiedy w rodzinie pełnoprawnym decydentem. W niektórych rodzinach autonomia zawodowa mieszkanek Dżuby jest tak duża, iż mężczyzna musi z własnej kieszeni finansować pewne produkty pierwszej potrzeby, jak węgiel drzewny, mimo że jego żona ma go pod dostatkiem.

Niestety, w wielu przypadkach taka przedsiębiorczość kobiety to także źródło jej niedoli – pasożytnictwa męskiego otoczenia. Dla bezrobotnego mężczyzny praca partnerki to możliwość życia na jej koszt i własnego wegetowania w środowisku miejskim – kultywowania pasterskich ideałów. Dla innych to z kolei szansa na komfortowe życie w atmosferze wielkiego miasta. Mężczyzna swoje apanaże przeznacza w całości na życie towarzyskie czy własne zachcianki. Kobiece zarobki muszą zaś pokrywać podstawowe, codzienne potrzeby rodziny. To wypadkowa nowego, miejskiego postrzegania roli mężczyzny i kobiety. Z tego samego powodu dla samotnego migranta poszukiwanie współtowarzyszki życia to element strategii adaptacyjnej. Po znalezieniu lokum – kobieta wydaje się kolejnym niezbędnym środkiem na drodze do stabilizacji: zajmie się domem oraz pozwoli przetrwać trudne chwile. Być może dlatego właśnie z miejsca wychodźstwa sprowadza się w pierwszej kolejności żeńskich krewnych.

Dobrze ilustruje to następujący przypadek z życia. Jeden z respondentów „żył na wiarę" z pewną kobietą. Nie miał stałej pracy. Dorywczo najmował się do robót elektrycznych. Tak naprawdę utrzymywał się z pracy kobiety, z którą mieszkał. Ta zajmowała się sprzedażą węgla drzewnego. Codziennie kupowała surowiec od obwoźnego sprzedawcy, następnie porcjowała i pakowała w foliowe worki. Sprzedawała go wprost z domu lub roznosząc po okolicy. W czynnościach tych pomagały jej krewne. Nieznacznego dochodu dostarczało jej prowadzenie nieformalnego baru dla sąsiadów. W tym domu, w przeciwieństwie do sąsiedztwa, był prąd, a zatem także telewizor i lodówka! Gospodyni szybko wykorzystała te atuty. Zorganizowała w domu swego rodzaju klub dla sąsiadów. Serwowała gościom swojego partnera zimne piwo lub oranżadę. Abstrahując od ich relacji uczuciowych, mężczyzna, były uchodźca z Ugandy – dzięki partnerce spokojnie aklimatyzował się w mieście. Bez niej proces ten byłby o wiele trudniejszy. Utwierdziłem się w tym przekonaniu, gdy kobieta w końcu go opuściła. Zaszła w ciążę – dla jej rodziny wtedy miarka się przebrała. Nie pomogły solenne obietnice uregulowania opłaty małżeńskiej. Po wywodzie kobieta wraz dzieckiem została siłą zabrana do rodzinnego domu. Dla wszystkich było jasne, że nieprędko wróci do kochanka. Jego sytuacja materialna nie pozostawiała co do tego wątpliwości. Mężczyzna nie długo jednak pozostawał sam. Sprowadził do miasta siostrę wraz z dziećmi. Ta całkowicie przejęła obowiązki poprzedniczki. Ze strony bytowej nic w jego życiu się nie zmieniło.

Tak naprawdę to zjawisko nie nowe, lecz dawno wypracowana strategia mężczyzn na funkcjonowanie w ośrodkach zurbanizowanych. Już na samym początku XX wieku okazało się, iż utrzymuje się tam stałe zapotrzebowanie na prace wykonywane przez kobiety. Część produkowała żywność lub handlowała nią. Te, które nie miały takich możliwości, zajmowały się świadczeniem różnorakich usług. Dla mężczyzny związek z kobietą wiązał się nierzadko z realnymi korzyściami. Wiemy, że w osadach górniczych dawnej Rodezji Północnej mężczyźni mający żony otrzymywali od pracodawcy własny pokój. Kobietom przydzielono z reguły też działkę pod uprawę, dzięki czemu rodzinom górniczym nie brakowało jedzenia, a często nawet dzięki „przydomowym ogródkom" mogły one prowadzić działalność dochodową w rodzaju jadłodajni czy barów (FEIERMAN, 2003: 680, 681).

Niepokojącym zjawiskiem jest także rywalizacja mężczyzn i kobiet w dziedzinie spontanicznej przedsiębiorczości. Kobieca działalność bywa przez mężczyzn i sympatyzujące z nimi organy państwa podawana „kryminalizacji". Bimbrownictwo, prostytucja czy nawet migracja zarobkowa traktowane są jako nielegalne i poddane opresji ze strony władz (CHEATER, 1989: 103).

Mieszkanki Dżuby uprawiają nie tylko tradycyjne zawody, ale także coraz częściej podejmują pracę w sektorze nowoczesnej gospodarki. Nie jest to zjawisko zbyt powszechne. Niemniej jednak jego skala jest większa aniżeli kiedykolwiek wcześniej w tym regionie. Kobiety zatrudniane są głównie w administracji, służbie zdrowia, policji. Władze Sudanu Południowego zadeklarowały, iż ich ambicją jest oddanie kobietom 25% etatów w sektorze budżetowym. To wciąż „pobożne życzenie", aczkolwiek sam fakt takich deklaracji świadczy już o zmieniającej się pozycji i roli kobiety w południowosudańskim społeczeństwie. Miałem okazję spotykać kobiety w różnych urzędach państwowych. Prawie zawsze jednak zajmowały stanowiska podrzędne: sekretarek czy biuralistek. Problem ten sam, co w innych krajach afrykańskich (LITTLE, ed., 1973: 30, 310). Kobiety są zdecydowanie gorzej wyedukowane niż mężczyźni. Nawet wśród byłych uchodźców – jednej z najlepiej wykształconych grup społeczeństwa – wiele kobiet, i to bez względu na wiek, jest analfabetkami, względnie półanalfabetkami. W społeczeństwie nadal pokutuje przekonanie, iż edukacja dziewczynek to daremny trud. Prędzej czy później opuszczają bowiem rodzinny dom i nikt nie zwraca zainwestowanych w nie pieniędzy. Zamiast wysłać do szkoły, korzystniej jest wydać córkę wcześniej za mąż. Unika się niepotrzebnych kosztów, a zdobywa kapitał pochodzący z opłaty małżeńskiej. W warunkach współczesnej Dżuby dla wielu rodzin jest to kwestia absolutnie oczywista. Dlatego też współczesna rzeczywistość miejska przyczyniła się do obniżenia wieku, w którym Sudanki wychodzą za mąż.

Zbieractwo i motocykle

Na sytuację bytową rodziny mają wydatny wpływ także najmłodsi. Dzieci łączą się w nieformalne grupy rówieśnicze. Placem zabaw jest najbliższa ulica z zalegającymi na niej śmieciami. To z nich dzieci konstruują swoje zabawki (por. fot. 9–12). Nierzadko są to rękodzielnicze arcydzieła. Sztuka organizowania sobie atrakcji wśród odpadków komunalnych bardzo szybko przeradza się w pierwszą działalność ekonomiczną. Dzieci poniżej dziesiątego roku, w kilkuosobowych grupach, przeczesują miasto w poszukiwaniu przedmiotów nadających się do wtórnego wykorzystania: plastikowych butelek (w których później sprzedaje się benzynę lub napoje z cytrusów), elementów ogumienia (które mogą posłużyć do wyrobu obuwia) czy po prostu wszystkiego tego, co może się jeszcze komuś przydać. Przy czym każda z grup zbiera jeden określony rodzaj przedmiotów. Dzieci, nawiasem mówiąc, stanowią jedyną zorganizowaną grupę oczyszczającą miasto z niewyobrażalnych pokładów śmieci. Z czasem dzieci stają się obwoźnymi sprzedawcami produktów z domowego gospodarstwa. Wędrują po ulicach, sprzedając jajka czy sok z owoców mangowca, drzewa porastającego niemal każde miejskie podwórze. Wielu małoletnich mieszkańców to pucybuci, także przydrożni sprzedawcy benzyny (w plastikowych butelkach po napojach, które dostarczają młodsi koledzy). Pieniądze oddają matce, ta pozostawia im niewielką sumę na drobne wydatki. Z czasem chłopcy stają się posiadaczami motocykli marki Senke, sprowadzanych z Konga. To marzenie każdego dzieciaka. Marzenie to nader często ziszcza się, zważywszy na liczbę jednośladów w mieście. Motocykl funduje ojciec, częściej jednak przedsiębiorczy sponsor. Dzięki motycyklowi chłopiec może pracować w charakterze taksówkarza. W zamian oddaje inwestorowi każdego dnia 25 dolarów.

Miasto ma rachityczny system komunikacyjny. Transport, jak wiemy, działa wyłącznie na trasach łączących główne miejskie targi – zapotrzebowanie na prywatne środki lokomocji jest więc ogromne. Biznes ten (nazywany *boda boda*) opłaca się więc obu stronom. Chłopcy są prawdziwą zmorą miejskich ulic (por. fot. 13). Po podziurawionych jezdniach biją rekordy prędkości. Są często powodem tragicznych w skutkach wypadków. Cóż z tego, jeśli organizują i tak najtańszy i najskuteczniejszy środek transportu.

Większa część zarobionych w ten sposób pieniędzy oddawana jest ojcu (lub sponsorowi) – pozostałą młodzieniec zachowuje we własnej kieszeni. Ta z reguły bezzwłocznie jest obracana na najbardziej pożądane przez młode pokolenie dobra: telefony komórkowe, modną odzież, elektronikę czy też na wyprawę na piwo do miejskiego baru. Z czasem sytuacja się zmienia. Nie

wiadomo, kiedy młody człowiek pracuje już na własny rachunek. Wtedy też coraz rzadziej pojawia się w domu. Świat wielkiego miasta okazuje się atrakcyjniejszy. Praca zarobkowa powoduje często, iż chłopcy opuszczają rodzinny dom, zasilając szeregi „dzieci ulicy". Z moich obserwacji wynika, iż z tym właśnie głównie wiąże się to zjawisko. Problem „dzieci ulicy" polega nie na braku opiekunów, ale braku właściwej opieki. W warunkach miejskich nastolatki zupełnie schodzą z horyzontu zainteresowania rodziców. Środowiskiem, które przejmuje nad nimi kontrolę, są rówieśnicy. Pracują głównie po to, by się bawić i konsumować w duchu wielkiego miasta.

Motorowe taksówki to fenomen dobrze znany prawdopodobnie we wszystkich miastach Afryki. Wszędzie okazuje się szczególnie atrakcyjny dla młodzieży – grupy nader licznej, acz zmarginalizowanej. W przeciwieństwie do innych sektorów miejskiej gospodarki, stoi dla nich otworem. Mało tego – jak w przypadku Dżuby – praca w charakterze taksówkarza uważana jest powszechnie za typowo młodzieżową profesję, niezwykle atrakcyjną, gdyż daje możliwości bardziej niezależnego życia na relatywnie wysokim poziomie materialnym (KONINGS, 2006: 57).

Dla młodych Afrykańczyków to także swego rodzaju strategia życiowa, sposób funkcjonowania w warunkach miejskich na niwie zarówno ekonomicznej, jak i socjokulturowej. Praca taksówkarza jest znaczącym źródłem dochodu, ale także stanowi podwaliny solidarności grupowej, której spoiwem jest wiek. Młodzieżowi taksówkarze silnie konkurują z sobą na co dzień. W sytuacjach konfliktowych, na przykład z funkcjonariuszami mundurowymi, okazują się jednak bardzo solidarni – w obliczu zagrożenia stanowią realną siłę, z którą w warunkach współczesnego miasta trzeba się liczyć. Dzięki temu młodzież przełamuje marginalizację, udowadnia swoją użyteczność dla funkcjonowania i rodziny, i miasta jako całości (zapewniając najtańszą formę transportu). Nikt w mieście nie ma co do tego wątpliwości.

Dzieci i młodzież mają przemożny wpływ na stabilizację ekonomiczną rodziny. Ich praca jest zjawiskiem powszechnym i nie budzi zasadniczo sprzeciwu ogółu miejscowych obserwatorów. Powód: powszechne ubóstwo oraz żywiołowy wzrost demograficzny wśród najmłodszych grup miejskich. Mimo że właśnie z tych powodów zjawisko pracy nieletnich dynamizuje się w całej Afryce, nie jest szczególnie młode. W tradycyjnym modelu społecznym dzieci odgrywają znaczącą rolę ekonomiczną. Uczestniczą w prozaicznych czynnościach dnia codziennego. Z czasem niektóre z tych czynności stają się ich obowiązkami (np. opieka nad młodszymi krewnymi). Nawet władze kolonialne wykorzystywały nieletnich jako siłę roboczą. W owym czasie powszechnym zwyczajem było zatrudnianie już od 14. roku życia (ARNFRED, UTAS, 2007: 21). Współcześnie coraz częściej da się słyszeć głosy, iż zjawisko pracy zarobkowej najmłodszych powinno być w pewnym zakre-

sie zalegalizowane – zamiast, jak dotychczas, uważania go za patologię i zwalczania. Najpełniej dała temu wyraz Unia Afrykańska. W Karcie Praw Dziecka zwrócono uwagę na pracę dzieci i młodzieży oraz jej wpływ na sytuację ekonomiczną i społeczną rodziny afrykańskiej. W artykule 31 znaleźć możemy zapis: „Dziecko, stosownie do wieku i możliwości [...] ma obowiązek: pracy dla jedności rodziny, szacunku dla rodziców, opiekunów i starszych oraz wspierać ich w razie potrzeby" (www.africa-union.org/root/auDocuments/Treaties.htm). Ponadto Karta nakłada na władzę państwową obowiązek przestrzegania praw dziecka przez ustalenie minimalnej płacy czy regulowanie warunków ich pracy. Podczas gdy Karta Praw Dziecka jest faktem, podobny dokument odnoszący się do młodzieży jak dotąd nie został uchwalony (ARNFRED, UTAS, 2007: 22).

Bez względu na obowiązującą optykę, trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że praca najmłodszych ma nierzadko negatywny wpływ na ich życie: utrudnia lub uniemożliwia edukację, przeciąża fizycznie i psychicznie oraz przyczynia się do rozwoju praktyk patologicznych. Dzieci początkowo stanowią wsparcie dla aktywności swoich matek, by w końcu podjąć się bardziej samodzielniej pracy. W Dżubie zdominowały niektóre sektory drobnej przedsiębiorczości: transport motocyklowy, uliczny handel, czyszczenie obuwia, mycie samochodów.

Praca nieletnich to poważny problem, dotykający zwłaszcza kraje rozwijające się. Według Światowej Organizacji Pracy (ILO 2009), co najmniej 120 mln dzieci między 5. a 14. rokiem życia pracuje w pełnym wymiarze godzin. Większość zamieszkuje państwa Afryki, Azji oraz Ameryki Łacińskiej.

Byli uchodźcy a rynek pracy

Wiemy już, iż na przestrzeni ostatnich dekad radykalnie zmieniło się podejście do zjawiska uchodźstwa. Uchodźca to nie utracjusz, ale także człowiek przedsiębiorczy, kosmopolityczny i skuteczny, który w obliczu piętrzących się różnorakich trudności znajduje rozwiązanie na miarę swoich potrzeb i możliwości, potrafi negatywną sytuację życiową ostatecznie obrócić w dobrym dla siebie kierunku[5].

[5] W kontekście Sudanu, w tej optyce, przesiedlonych opisywali Ibrahim ELNUR (2009) czy Desiree NILSSON (2000).

Byli uchodźcy różnią się znacznie od pozostałych mieszkańców ze względu na sposób funkcjonowania na rynku pracy. Są, jak już wspominałem, wykształceni i legitymują się nierzadko rozmaitymi certyfikatami, dyplomami wypracowanymi za granicą. Analfabetyzm, przynajmniej wśród mężczyzn, praktycznie rzecz biorąc, nie występuje. Okres wygnania umożliwił im wreszcie uzyskanie kwalifikacji zawodowych. Rzeczywistość wymusiła na nich zdobywanie praktycznych umiejętności. Uchodźcy imali się wszelakich zajęć. Pracowali w polu czy najmowali się jako robotnicy budowlani. Wielu posiadało umiejętności w zakresie ciesielstwa, ślusarstwa czy naprawy urządzeń mechanicznych. Wspomniany już Ibrahim ELNUR (2009: 99, 100) pokazał, jak uciekinierzy z Południa zmonopolizowali w latach dziewięćdziesiątych sektor budownictwa w innych częściach Sudanu. W wyrobie cegieł, murarstwie i innych pracach budowlanych wyspecjalizowali się Nuerowie — ślusarstwo zaś stało się domeną mieszkańców Gór Nuba. Umiejętności zdobyte na wygnaniu ludzie ci z powodzeniem starają się wykorzystywać w nowej rzeczywistości. I tak, jeden z informatorów przebywając w Ugandzie, pracował w pewnej koreańskiej firmie budowlanej. Tam nauczył się zawodu spawacza. Umożliwiło mu to bardzo szybko uniezależnić się w Dżubie. Po kilku latach pracy w różnych warsztatach, rozkręca właśnie własny warsztat ślusarski. Sukces wydaje się prawie pewny. To przecież jedna z wielu specjalności, na które jest ogromne zapotrzebowanie. W mieście trwał przecież boom budowlany. Wciąż jednak brakuje wykwalifikowanych majstrów, mogących sprostać wymogom nowoczesnego budownictwa. Inny zainwestował w mały salon DVD — niezwykle popularną aktualnie formę zbiorowej rozrywki. Pomysł na biznes przywiózł z obozu dla uchodźców, gdzie prowadził tego typu interes.

Należy zaznaczyć, iż wśród osób samozatrudniających się najwięcej odnotowałem niegdysiejszych wygnańców. Najchętniej spośrod wszystkich mieszkańców oni właśnie biorą sprawy w swoje ręce i decydują się na rozpoczęcie własnej działalności gospodarczej. To ogromny atut. Sfera budżetowa przecież nie jest w stanie zapewnić wszystkim zatrudnienia. Choćby w tym względzie mogą stanowić wzór dla pozostałych grup miejskich.

Niedawni wygnańcy cenieni są ze względu na predyspozycje do pracy. Nastawieni są na karierę. Realizacji tego celu upatrują między innymi w rozwoju zawodowym. Nie są przy tym gołosłowni. To dzięki nim rozkwita w mieście rynek edukacyjny, oferujący różnego rodzaju kursy i szkolenia. Praca jest dla nich nie tylko koniecznością, ale też i wartością. Dlatego też ludzie ci najaktywniej w mieście poszukują zatrudnia. Ta niełatwa czynność urosła do rangi codziennego rytuału. Wcześnie rano bezrobotny ustawia się w kolejce po lokalną gazetę, następnie odbywa zwiad instytucji dysponujących wakatami. Te ogłaszają informacje o pracy na tablicach przed swoimi siedzibami. Po zaznajomieniu się z ofertami,

przystępuje do skompletowania odpowiednich dokumentów. Z reguły to pokaźny zbiór papierów, obejmujący zazwyczaj podanie o pracę, list polecający (chodzi tu głównie o potwierdzenie nieskazitelnej moralności kandydata), dwa zdjęcia, kserokopię dowodu osobistego oraz dokument potwierdzający wykształcenie. W warunkach Dżuby nie jest to zadanie proste. Zwłaszcza przedłożenie dwóch ostatnich dokumentów nastręcza najwięcej problemów. Powracający z zagranicy często bowiem nie mają sudańskiego dowodu osobistego. Przekreśla to na starcie znalezienie legalnej pracy. Z kolei brak odpowiednich dokumentów potwierdzających wykształcenie wynika z faktu, że bezrobotny nigdy ich nie posiadał, bo na przykład przerwał naukę lub dokumenty po prostu zaginęły w czasie wojennej zawieruchy. Tak naprawę nikt chyba nie przypuszczał, iż będą kiedykolwiek potrzebne. Gdy już aplikant skompletuje odpowiednie odpisy, wtedy często okazuje się, że pracodawca podaje w wątpliwość ich wartość. Najlepiej było bowiem nostryfikować swoje zagraniczne dyplomy w Sudanie. Wróćmy jednak do rytuału poszukiwania pracy. Bezrobotny poszukuje komputera (często wraz z człowiekiem kompetentnym w kwestii wszelkiego rodzaju pism urzędowych), dalej musi znaleźć punkt, gdzie wszystko to można wydrukować i powielić. Na końcu jeszcze zdjęcia. Wszystko to zajmuje aplikantowi co najmniej pół dnia.

Cała sytuacja jest absurdalna. Oto bowiem na rynku pracy rządzą nowoczesne procedury rekrutacyjne oraz skrajnie wygórowane wymagania (przykładowo wymagana jest powszechnie znajomość angielskiego bez względu na rodzaj zatrudnienia). Zdecydowana większość mieszkańców natomiast ma problemy z zalegalizowaniem swojego pobytu w Sudanie czy ze zdobyciem podstawowych wymaganych dokumentów.

Choćby ze względu na swoje umiejętności byli uchodźcy mogą stanowić witalną siłę rozwijającego się Południa. To ludzie, których ten kraj właśnie potrzebuje, by wydźwignąć się z niewyobrażalnego zacofania cywilizacyjnego. Dla pozostałych Sudańczyków mogą stanowić wzór, jak żyć w rzeczywistości powojennej Dżuby. Wielu mieszkańców miasta wciąż nie wie, jak na to pytanie odpowiedzieć. Warto dodać, że byli uchodźcy należą do najbardziej aktywnej społecznie i politycznie grupy miejskiej. Dość wspomnieć, iż nie trzeba ich przekonywać o korzyściach płynących z czynnego udziału w życiu społecznym. Działają w różnego rodzaju stowarzyszeniach religijnych czy charytatywnych. Obca im jest na ogół indyferentność polityczna. Są zaznajomieni nie tylko z mechanizmami wolnego rynku, ale także z podstawami higieny czy ochrony środowiska.

Niestety, ten swego rodzaju potencjał pozostaje w niewielkim tylko stopniu wykorzystany. Ze względu na powszechny nepotyzm oraz niechęć innych grup miejskich stanowią paradoksalnie grupę o wysokim stopniu bezrobocia. Nagminne jest zatrudnianie w administracji członków rodzin,

krewnych i współplemieńców bez jakiegokolwiek konkursu. Ludzie powracający z wygnania często nie mają w mieście bliskich krewnych. Są przez to nierzadko na straconej pozycji, mają więc pełne prawo, by czuć się dyskryminowanymi. W administracji państwowej są ledwie zauważalni. Ich główni pracodawcy to różnego rodzaju organizacje międzynarodowe, zwłaszcza o charakterze humanitarnym, o czym dalej.

Wśród byłych uchodźców poszukiwanie zatrudnienia w organizacjach pozarządowych to kontynuacja praktyk z okresu wychodźstwa – wtedy to instytucje te nie tylko zapewniały materialne wsparcie, ale stanowiły tu jedyną dla większości okazję do podjęcia mniej lub bardziej oficjalnej pracy (AGIER, 2001: 330–331).

Wiele poprawiłaby w kwestii integracji ekonomicznej byłych uchodźców zmiana polityki władz lokalnych, które traktują tę grupę jako nielegalnych mieszkańców miasta – w najlepszym razie element tymczasowy, który będzie w przyszłości repatriowany na wieś.

Wielu autorów podkreśla aktywność człowieka na pograniczu (Szczepański, Znaniecki, Thomas i inni). Jednostkę taką Marek Szczepański określa jako *homo creator*, czyli „człowieka twórczego", wychodzącego poza ustalone schematy, gotowego do nowych, niekonwencjonalnych działań społecznych i ekonomicznych (SZCZEPAŃSKI, 1999, za: SZYFER, 2005: 98). Tak też jest i w przypadku byłych uchodźców. Aktywność na rynku pracy to cecha ich tożsamości, ukształtowana w czasie uchodźczej tułaczki.

Pisząc o sytuacji zawodowej byłych uchodźców, należy także dodać, że nie wszyscy oni reprezentują wysoki poziom wykształcenia. Wśród nich znaleźć można ludzi bez specjalnych kwalifikacji zawodowych. To ludzie, którzy nie zdążyli skorzystać z obozowego systemu edukacyjnego lub też przebywali za granicą na terenach wiejskich. To grupa najbardziej sfrustrowana. Nie mają szans na znalezienie stałego zajęcia. Dlatego być może najczęściej uciekają się do desperackich czynów, które także, jak sądzę, należy zaliczyć do strategii życiowych mieszkańca miasta. W Dżubie regułą stały się groźby samobójcze bezrobotnych repatriantów. 12 czerwca 2008 roku pewien desperat wdrapał się na stumetrowy maszt telefoniczny i zagroził śmiercią. Zażądał natychmiastowego widzenia z przedstawicielem lokalnej władzy, gubernatorem stanu Ekwatoria Centralna. Narzekał między innymi na brak pracy i perspektyw na zadośćuczynienie opłatom małżeńskim. Na miejscu pojawił się gubernator i obiecał pomyślne załatwienie części problemów desperata. Rok wcześniej miały miejsce dwa podobne przypadki.

Mobilność repatriantów

Chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną sprawę związaną z „powracającymi". Cała miejska populacja Dżuby charakteryzuje się dużą mobilnością. W szczególności jest to cecha byłych uchodźców. Gotowość do podróżowania stanowi element ich tożsamości. Wyjazd do innego miasta czy za granicę nie stanowi dla nich żadnego problemu. Podróżuje się pod byle pretekstem. Może to być uroczystość rodzinna czy po prostu pragnienie odwiedzenia kogoś bliskiego. Nie mają przy tym znaczenia ani pieniądze, ani bezpieczeństwo. Decyzja zapada nagle, z dnia na dzień. Wydaje się, iż stanowi to pokłosie wygnańczego losu — nieustających, w zależności od sytuacji, fal migracyjnych z kraju do kraju.

Wielu byłych uchodźców powraca do kraju po raz drugi. Byli już repatriantami po zakończeniu pierwszej wojny domowej (1972). W czasie ostatniej wojny większość uchodźców wędrowała z obozu do obozu, z państwa do państwa. Jeden z byłych uchodźców z ludu Dinka na przykład rozpoczął swoją tułaczkę od Etiopii. Po zmianach politycznych w tym kraju na początku lat dziewięćdziesiątych musiał stamtąd szybko uciekać. Powrócił na krótko do Sudanu, następnie szukał schronienia w Kenii. Ostatecznie, jak większość uchodźców sudańskich, znalazł się w obozie Kakuma w północno-zachodniej Kenii. Inny szukał schronienia w Ugandzie, gdzie w latach 1993–2004 siedmiokrotnie zmieniał obóz dla uchodźców. Do Sudanu powrócił w 2005 roku, zaraz po ogłoszeniu pokoju. Uznał bowiem, że musi sam zweryfikować doniesienia o zakończeniu wojny. Są to przypadki bardzo typowe.

Byli uchodźcy podróżują przede wszystkim do krajów niedawnego wygnania, głównie do aglomeracji miejskich Ugandy, Kenii i Sudanu. Z racji odległości najpopularniejsza jest ugandyjska Kampala. Podróż autobusem, w zależności od pory roku, trwa kilkanaście godzin. Powody wyprawy najczęściej są dwa: spotkanie z rodziną lub zrobienie jakiegoś interesu[6]. Podróż za granicę nie stanowi problemu. Nie trzeba żadnych dokumentów, potrzebne są tylko pieniądze, by opłacić pograniczników z SPLA (Ludowej Armii Wyzwolenia Sudanu) oraz z armii ugandyjskiej. Spora grupa podróżujących to ludzie młodzi, kształcący się w szkołach Afryki Wschodniej, które cieszą się renomą w Południowym Sudanie.

[6] Nie jest to sytuacja nowa. AKOL (1994: 90) wspomina, iż na początku lat osiemdziesiatych wielu Sudańczyków, którzy wcześniej przebywali na uchodźstwie, czerpało profity z nielegalnego handlu z Ugandą i Zairem (dziś Kongo DR).

Jeden z moich informatorów — były azylant w Ugandzie — podróżuje do tego kraju średnio dwa razy w roku. W 2008 roku był w Kampali w celach handlowych — pośredniczył w zakupie samochodu. Planuje kolejny wyjazd, gdy skończy się pora deszczowa, tym razem o charakterze rodzinnym. W Ugandzie pozostaje bowiem jego pierwsza żona z dziećmi, a także mieszkają tam rodzice drugiej żony, którzy nie widzieli jeszcze swojego wnuka. Urodził się on już po przeprowadzce do miasta. Drugim kierunkiem wyjazdów jest prowincja sudańska. Byli uchodźcy opuszczają Dżubę, bo rodzina nie jest już w stanie opiekować się nimi. Są to najczęściej dzieci oraz kobiety bez perspektyw uzyskania stałej pracy.

Permanentne migracje ludności tego regionu przez formalnie istniejące granice przyczyniły się do ukształtowania heterogenicznej kultury współczesnej miejscowych społeczeństw i ich poczucia „wielopaństwowej" przynależności. Jedną z ich cech jest umiejętność życia na styku różnych bytów państwowych, wędrowania z kraju do kraju w zależności od koniunktury (ALLEN, TURTON, 1996: 5–9; WILSON, DONNAN, 1998). Oferuje ona różnorodne korzyści (np. transgraniczny handel), które ożywczo wpływają na miejscowe stosunki ekonomiczne, stanowiąc ważny element strategii przetrwania czy bogacenia się w powojennej Dżubie.

Wędrowne losy sudańskich uchodźców mają olbrzymie znaczenie dla procesu repatriacji, a także dla reintegracji ich z kształtującym się powojennym społeczeństwem Sudanu Południowego. Problem tożsamości jego mieszkańców w aspekcie „pograniczności" tego obszaru powinien stać się przedmiotem pogłębionych studiów. Mimo dużego zainteresowania badaczy problemem zarówno „pogranicza", jak i „uchodźstwa" — niewiele wiemy o relacjach między tymi dwoma zjawiskami.

Wyjazdy za granicę to znaczące źródło dochodów wielu mieszkańców miasta. Z zagranicy sprowadza się prawie wszystko: od jedzenia po samochody. Dla współczesnej Dżuby ośrodki miejskie sąsiednich krajów afrykańskich mają pierwszorzędne znaczenie. Bez nich miasto nie byłoby w stanie funkcjonować.

Współcześni Afrykańczycy to ludzie nader mobilni, „pozostający w ciągłym ruchu" (*perpetually on the move*). Podróżują z wielu różnych powodów, na przykład z powodu kryzysu humanitarnego („przymusowa migracja"), ale także by zmieniać swoje życie w dobrym kierunku („dobrowolna migracja"). Obserwując współczesne ruchy ludnościowe na kontynencie, musimy uznać mobilność, a nie osiadłe formy egzystencji, za Afrykańską „normę". To ona najbardziej charakteryzuje dzisiejszego mieszkańca Afryki. Migracje te ani nie przerywają dotychczasowych relacji społecznych, ani też nie są postrzegane przez Afrykańczyków jako niebezpieczne czy szkodliwe. Dla nich mobilność przestrzenna to kompleks róż-

norakich możliwości albo też jedna ze strategii życia i działania we współczesnym świecie (HAHN, KLUTE, 2005: 11).

Organizacje pomocowe oraz administracja państwowa Hierarchiczna struktura zawodów w mieście

Największym pracodawcą w sektorze formalnym jest państwo oraz organizacje pomocowe. W mieście powstaje olbrzymia machina biurokratyczna będąca zapleczem Rządu Sudanu Południowego (Governament of Southern Sudan, GoSS) oraz władzy lokalnej – stanu Ekwatoria Centralna. Tworzy się ogromna liczba nowych miejsc pracy, na którą przynajmniej teoretycznie każdy ma szansę. Fakt ten to dla wielu ludzi wystarczający bodziec do przeprowadzki do miasta. W 2005 roku w południowosudańskim sektorze państwowym zatrudnionych było 62 tys. pracowników – w 2008 roku liczba ta zwiększyła się ponad dwukrotnie. W 2005 roku liczba pracowników cywilnych (głównie zatrudnionych w oświacie, służbie zdrowia oraz administracji państwowej) stanu Centralnej Ekwatorii wzrosła z około 12 tys. do około 17 tys. (*The Long Way Home*, 2008: 18). Do tego aktualnie dodać należy administrację rządu Sudanu Południowego, która obejmuje kolejne kilkanaście tysięcy etatów (w 24 ministerstwach!). Mimo tak rozbudowanego sektora publicznego przeciętnemu człowiekowi niezwykle trudno znaleźć w nim pracę. Przede wszystkim wolne etaty zajmowane są przez pracowników SPLM, którzy w czasie wojny pełnili różne funkcje publiczne na obszarach kontrolowanych przez ruch oporu. W roku 2005 rozpoczął się proces łączenia personelu centralnego oraz struktur „państwa SPLA". Ogólnie rzecz biorąc, nowe stanowiska w całym sektorze administracyjnym zarezerwowane są dla ściśle określonej grupy osób: członków establishmentu etnicznego Sudanu Południowego. To ludzie związani ze ścisłą elitą SPLM, będący z pochodzenia Dinkami, ewentualnie Nuerami i Szyllukami. W instytucjach stanowych grupa ta rozszerza się jeszcze o lokalne wspólnoty, przede wszystkim Bariów oraz Mondari. Są wśród nich dawni pracownicy państwowi z okresu międzywojennego. Do obsady dużej części stanowisk sprowadzani są także specjaliści lub też po prostu „krewni" z całego Sudanu czy też nawet z zagranicy. Ważne jest jednak, aby byli ludźmi o odpowiednim zapleczu etnicznym i politycznym.

Mimo ogromnych możliwości, struktury państwowe odgrywają niewielką rolę w zapewnianiu zatrudnienia mieszkańcom miasta. Dla wielu grup miejskich, jak na przykład dla byłych uchodźców, praca ta jest wręcz niedostępna, o czym pisałem wcześniej.

Naturalnie, w tym sektorze najbardziej rozpalają emocje etaty na kierowniczych stanowiskach. Tam pensje to nierzadko kilka tysięcy dolarów amerykańskich miesięcznie. Do tego także samochód (nieraz luksusowa terenówka) oraz wygodne lokum. Wszystko na koszt państwa. Nie ma się co zatem dziwić, iż taka praca to marzenie absolutnie każdego dorosłego mężczyzny. To stanowisko z kategorii „czynnych", stanowiące szansę dla bliższych lub dalszych krewnych. Rzeczywiście, regułą było ponoć zatrudnianie przez dyrektorów swoich krewnych. Gdy brakowało już fizycznie miejsca w biurze – krewnych wciągano tylko na listy płac. Jako „pracownicy-duchy" pobierali comiesięczne uposażenia, nie wychodząc z domu. Nowe rządy, mające za zadanie utrwalić nowy porządek, przyczyniają się także do intensyfikowania korupcji i nepotyzmu. To jeden z największych problemów suwerennego Sudanu Południowego.

Istnieją poważne różnice w uposażeniu urzędników centralnych oraz stanowych. W pierwszym przypadku apanaże są wysokie i regularnie wypłacane. W drugim nie jest już to regułą. Nauczyciele, lekarze czy policjanci otrzymują głodowe pensje – mało tego, są one nieregularne. Przez trzy pierwsze miesiące 2008 roku wielu pracowników budżetówki miejskiej nie dostawało pensji (*The Long Way Home*, 2008: 19).

W mieście mają swoje siedziby liczne organizacje zajmujące się działalnością humanitarną. Najważniejsze to wyspecjalizowane agendy Organizacji Narodów Zjednoczonych, jak UNICEF, WFP, UNOCHA, UNMIS (Sudan Południowy to jeden z najstarszych obszarów ich działalności w Afryce)[7]. Inne to tzw. organizacje pozarządowe (Non-Government Organizations, NGOs) – podmioty prywatne lub prawne działające na rzecz wybranego interesu publicznego, niepobierające z tego tytułu żadnych subwencji (np. Amnesty International, Międzynarodowy Czerwony Krzyż) (Łatoszek, Proczek, 2001: 38; Zaleski, 2002). Są wśród nich organizacje zarówno o charakterze globalnym (Oxfam, World Vision, Save the Children, NDI) – tzw. North NGOs lub International NGOs, jak i wywodzące się z Sudanu – tzw. GROs (w przypadku Sudanu: Sudanese Indigenous NGO) (Nugent, 2004; Rieh, 2005). Zajmują się szeroko pojętą pomocą humanitarną, aktualnie przede wszystkim asystują w repatriacji i reintegracji

[7] To tzw. organizacje międzyrządowe (IGOs). Ich członkami są państwa (minimum trzy) reprezentowane przez specjalnych przedstawicieli, posiadających od nich pełnomocnictwo i instrukcje. Do organizacji tego typu należą między innymi: ONZ i System NZ, Wspólnoty Europejskie czy Północnoamerykańska Strefa Wolnego Handlu (NAFTA) (Łatoszek, Proczek, 2001: 38).

byłych uchodźców oraz przesiedlonych, oferują pomoc w sytuacjach kryzysowych (np. w wyniku ataków partyzantki Armii Oporu Pana), ale także realizują liczne projekty związane z promocją demokracji, higieny, gospodarki wolnorynkowej, równouprawnienia płci, przeciwdziałania AIDS/HIV; zajmują się nawet prozelityzmem (jak w przypadku religijnych organizacji pozarządowych: Catholic Relief Service, Lutheran World Relief).

Organizacje te mają olbrzymie znaczenie dla miejscowego rynku pracy. Wspierają drobną przedsiębiorczość: organizują szkolenia, stowarzyszenia zrzeszające drobnych biznesmenów czy pomagają założyć własny interes. To jedyne instytucje udzielające mikropożyczek dla drobnego biznesu (przede wszystkim SUMI i BRAC)[8]. Ważne są w kwestii proponowania typowo miejskiej etyki: wytężonej pracy i przedsiębiorczości. Przyczyniają się również do zacieśniania międzyludzkich kontaktów, choćby w formie różnego rodzaju stowarzyszeń. To także drugi, po aparacie państwowym, pracodawca w mieście, materialnie nierzadko wiążący się z lepszymi apanażami aniżeli praca w administracji państwowej. Pensja jest godziwa, najważniejsze jednak, regularnie wypłacana. Mankament stanowi okresowość zatrudnienia. Sudańczycy zatrudniani są w różnorakim charakterze: od portierów, po pracowników specjalistycznych, bezpośrednio związanych z konkretnymi projektami. Praca ta stabilizuje materialnie człowieka, zazwyczaj także jego najbliższą rodzinę. To w szeregach pracowników organizacji pomocowych znaleźć można było najwięcej drobnych przedsiębiorców, którzy dzięki stałej pracy dysponują dodatkowymi funduszami na rozwój własnej działalności.

Od prawie półwiecza Afryka jest odbiorcą gigantycznej pomocy humanitarnej. Od lat osiemdziesiątych, ale zwłaszcza w okresie pozimnowojennym, na fali popularności neoliberalnego paradygmatu rozwoju[9], jej pośrednikami stały się głównie Organizacje Pozarządowe (NGOs) (Bankole, 2008: 11–15). Pierwotnie zajmowały się działalnością humanitarną (wojna w Biafrze, klęski głodu w Afryce Zachodniej oraz Etiopii w latach 1972–1974) – współcześnie zainteresowaniem obejmują niemalże każdą sferę życia mieszkańców Afryki. Z czasem akcje humanitarne stały się trampolinami dla działalności różnego rodzaju podmiotów, nierzadko niemających wiele wspólnego z pomocą humanitarną *sensu stricto*. W Ghanie w 1960 roku było oficjalnie zarejestrowanych 10 organizacji pozarządo-

[8] SUMI to sudańska organizacja pozarządowa, założona w 2003 r., dzięki wsparciu USAID. BRAC to międzynarodowa organizacja rozwojowa zajmująca się walką z ubóstwem w Azji i Afryce. Obie specjalizują się w udzielaniu darmowych pożyczek dla małego biznesu. Niestety, kryteria tych inicjatyw wykluczają osoby, które niedawno przybyły do miasta, przykładowo byłych uchodźców. Problemem dla nich jest choćby znalezienie żyrantów (*The Long Way Home*, 2008: 17).

[9] Więcej zob.: Bankole, 2008: 11–21.

wych – w roku 1991 – 350. Na przestrzeni lat 1963–1988 w Kenii liczba tego typu instytucji wzrosła sześciokrotnie. Podobny wzrost odnotowały takie kraje, jak Uganda czy Tanzania (NUGENT, 2004: 349). W ciągu ostatnich kilku dekad stały się w Afryce agendami globalizacji: ekspansji amerykańsko-europejskiej kultury (choć także nierzadko treści z innych kręgów kulturowych, jak np. cywilizacji islamu). Warto w tym miejscu wspomnieć o religijnych organizacjach pozarządowych. Instytucje te do pewnego stopnia uznać można za kontynuatorów tradycji misjonarstwa afrykańskiego. To przecież one w największym stopniu zajmują się obecnie prozelityzmem na kontynencie. Widoczna jest przy tym tendencja do marginalizacji tradycyjnych kongregacji chrześcijańskich czy bractw muzułmańskich na rzecz bardziej skrajnych wspólnot. Popularność odłamów Kościoła zielonoświątkowego jest tego najlepszym dowodem (ARNFRED, UTAS, 2007: 9). Współcześnie Organizacje Pozarządowe to znaczące źródło wielopłaszczyznowych zmian w społeczeństwie afrykańskim, od zwyczajów kulinarnych i seksualnych, przez ustrój ekonomiczny i społeczny, po idee religijne. Odpowiadają za dyfuzję globalnej kultury, w tym przede wszystkim wolnorynkowej gospodarki, demokratycznych reguł życia społecznego. Percepcja zachodniej dobroczynności przez Afrykańczyków to klucz do rozumienia globalizacji we współczesnej Afryce. Dla mieszkańców Zachodu to instytucje jednoznacznie pozytywne – są wybawieniem cierpiącej skrajną nędzę ludności Afryki. Dla Afrykańczyków istotnie wiążą się z szansą na lepsze jutro. Ich rola prawie wszędzie na kontynencie uległa zredukowaniu. Wiele z ich obowiązków przejęły organizacje pozarządowe. Choćby z tego powodu dla części społeczeństwa afrykańskiego wpisały się one na stałe w krajobraz kontynentu. Warto pamiętać jednak, iż dla miejscowych intelektualistów są nierzadko przejawami rekolonizacji, neoimperializmu. Tak jak przed wiekami Europejczycy „uwolnili" Afrykę z jarzma przedkolonialnego despotyzmu, tak i teraz ratują ją przed nieudolnymi i opresyjnymi rządami, które uczyniły życie na kontynencie koszmarem (NUGENT, 2004: 327).

W Sudanie ich obecność łączy się nierozerwalnie z wojną domową na Południu, a dokładniej: z procesem pokojowym w latach siedemdziesiątych XX wieku. Tak jak i dziś, organizacje międzynarodowe jednocześnie asystowały wówczas przy powrocie uchodźców oraz wspierały budowę lokalnych struktur władzy. Od roku 1983 – wybuchu drugiej wojny domowej – skoncentrowały się na zaopatrywaniu cywilów w pomoc. Wraz z programem pomocowym Operation Lifeline Sudan (OLS) ich działalność przerodziła się w największą jak dotąd operację humanitarną (VESELY, 1999, za: RIEH, 2001: 5, 6). Pod koniec rządów Dżafara Nimeiriego znaczenie organizacji humanitarnych w Sudanie wyraźnie zwiększyło się. Te, tak naprawdę, podzieliły się wpływami w kraju. Przykładowo, Darfur przypadł

w udziale Save the Children Fund, Kordofan – Care, Sudan Centralny z kolei – World Vision. Swoim oddziaływaniem objęły cały kraj, nie tylko dotknięty konfliktem Sudan Południowy. Ich pracownicy mogli poruszać się swobodnie po kraju, a co najważniejsze – dystrybuować pomoc według własnych kryteriów, niezależnie od kontroli władz. Dzięki swoistemu patronatowi humanitarnemu ich wpływy stały się nie do przecenienia (ABDEL, ALSIR, 2005: 100, 101). Na obszarach pozostających pod kontrolą ruchu oporu – od roku 1999 nazywanych „Nowym Sudanem" – doszło do wytworzenia się swoistej próżni politycznej – bez nowoczesnej organizacji politycznej. Instytucje pomocowe podjęły się szerokiej działalności *quasi*-administracyjnej. Na terenach poza kontrolą Chartumu zajmowały się edukacją, służbą zdrowia czy nawet ochroną przyrody. Struktury przez nie tworzone stały się nie tyle alternatywnym wyjściem dla władzy państwowej, ile równolegle funkcjonującym systemem – „drugą władzą" z utrzymującym się prawodawstwem, własnymi instytucjami oraz personelem (RIEH, 2005: 6). Według Tvedta, w czasie wojny domowej stały się one „lokalnymi substytutami państwowej administracji" (TVEDT, 1994 za: RIEH, 2005: 4). To między innymi z tego powodu organizacje pomocowe odgrywają w powojennym Sudanie Południowym tak znaczącą rolę.

Elity władzy traktują je jako integralny element funkcjonowania państwa – jego naturalną podporę. W dalszym ciągu oczekuje się od nich pomocy, oddając im niejako pole w takich dziedzinach, jak inwestycje infrastrukturalne, szkolnictwo czy służba zdrowia. Dość wspomnieć, iż dzięki ich pomocy odbudowywane są budynki mieszkalne czy drążone są studnie. Współczesna klasa polityczna Sudanu Południowego nadal chciałaby, aby organizacje międzynarodowe czynnie brały udział w odbudowie Sudanu Południowego. Co ciekawe, tak jak w wielu innych krajach afrykańskich, władza oczekuje pomocy ze strony tych organizacji – jednocześnie wyczulona jest na wszelkie próby wpływania przez nie na sprawy bieżącej polityki. W Afryce obserwujemy ciągłą walkę pomiędzy organizacjami pomocowymi a realnymi strukturami władzy w kwestii, gdzie wybudować studnię czy jak powinien funkcjonować urząd publiczny (ARNFELD, UTAS, 2007: 4).

Działalność organizacji pomocowych rodzi ambiwalentne skutki w lokalnym społeczeństwie. Z jednej strony przyczynia się w realny sposób do poprawy sytuacji na obszarze ogarniętym kryzysem, z drugiej – nierzadko trwale go destabilizuje, hamując proces powrotu do normalności. Stwarza znamiona wielowymiarowej zależności. Na bardziej metaforycznej płaszczyźnie, piętnuje Afrykańczyków jako nieumiejętnych, nieprzystosowanych do życia wedle reguł współczesnego świata. Tylko łatka ofiary umożliwia człowiekowi korzystanie z dobrodziejstw „drugiej władzy". Instytucje te ustanawiają nowe podziały, hierarchizują na nowo miejscowe układy

społeczne. Formują bowiem „nowego człowieka". W odróżnieniu od większości przesiąknięty jest on kulturą Zachodu, zwłaszcza bliskie są mu zasady demokracji oraz kapitalistycznej gospodarki. Człowiek ten jednocześnie jest osobą „czynną", mogącą w realny sposób (np. poprzez zarządzanie pomocą) wpływać na poprawę sytuacji życiowej innych ludzi. W tym sensie dobroczynność krajów Północy tworzy w Afryce nową elitę. Warto zaznaczyć, iż organizacje pomocowe mają także ogromne zasługi w autonomizacji Sudanu Południowego, angażując się jednoznacznie w poparcie jednej tylko strony konfliktu. Dość wspomnieć, iż bez ich wsparcia Ludowa Armia Wyzwolenia Sudanu nie byłaby w stanie prowadzić skutecznej walki z Chartumem. Nie wiadomo, jak bez ich pomocy wyglądałaby dziś sytuacja polityczna w Sudanie Południowym.

Praca w organizacjach humanitarnych jest ważna dla miejscowego rynku pracy, gdyż oferuje możliwości zatrudnienia grupom dyskryminowanych. W przeciwieństwie do aparatu państwowego znajdują tutaj zatrudnienie przedstawiciele grup mniejszościowych, a przede wszystkim byli uchodźcy. Instytucje pomocowe jako jedyne stwarzają szansę na uczciwą rywalizację o pracę. Ważne są także tradycje kontaktów byłych azylantów oraz pracowników humanitarnych. Ci pierwsi doskonale zdają sobie sprawę ze specyfiki działalności organizacji pomocowych, mają także ugruntowane sposoby komunikowania się z ich pracownikami, najczęściej cudzoziemcami. Wiedzą, jak należy postępować z obcokrajowcami. To ich niezaprzeczalne atuty. Nadmienić należy, iż organizacje pomocowe także „opanowane" zostały przez przedstawicieli Ruchu Ludowego Wyzwolenia Sudanu. Jeszcze w czasie wojny główne organizacje pomocowe zgodziły się oddać część wpływowych stanowisk w swoich strukturach członkom SPLA/SPLM. W zamian organizacje dobroczynne otrzymywały pozwolenie na działalność na terenach pod kontrolą ruchu oporu.

Przedstawione możliwości zawodowe rzucają nieco światła na strukturę społeczną w mieście. Zawód w środowisku miejskim wpływa na rangę i status człowieka. Hierarchia miejskich układów społecznych związana jest ściśle z nowymi możliwościami zawodowymi. Te stają się nowymi wyznacznikami prestiżu oraz władzy (GUTKIND, 1974: 86). Zmiany polityczne na Południu pociągnęły za sobą gruntowną rozbudowę instytucji państwowych. W efekcie doprowadziło to do uformowania nowych, wyższych warstw społeczeństwa, wysoko uposażonych z licznymi przywilejami i takimi samymi wpływami. I tak: na samym szczycie drabiny społecznej plasują się urzędnicy państwowi wyższego szczebla oraz wysokiej rangi wojskowi. To jednocześnie nowa elita miejska oraz całego Południa. Są wśród nich dawni przywódcy plemienni, niegdysiejsi komendanci partyzantki czy reimigranci z Ameryki lub Europy. Prócz oczywistych zróżnicowań regionalnych istnieją wśród nich poważne różnice w poziomie wykształcenia. Naj-

lepiej wyedukowani są byli członkowie diaspory za granicą, promowani w zagranicznych szkołach, nierzadko zdobywający tam także szlif zawodowy. Charakteryzują się oni znaczną samoidentyfikacją. To na tej postawie nawiązują znajomości koleżeńskie i towarzyskie. Poza miejscem pracy spotkać ich można w hotelowych barach czy restauracjach. Odznaczają się nadto swoistymi obyczajami. Wyraźnie odwołują się w nich do kultury Zachodu. Ich widomym znakiem jest strój, nawyki kulinarne czy język (angielski). Charakteryzuje ich wystawne życie w duchu wielkiego świata. Zawsze nienaganny strój – dobrze skrojony ciemny garnitur, koszula z kołnierzykiem i krawat. Na głowie nierzadko kapelusz – przypominający nakrycie głowy północnoamerykańskich kowbojów (aktualnie w całej Afryce Wschodniej niezwykle popularny wśród mężczyzn utożsamiających się z pasterskim etosem) (por. fot. 14). Przy pasku zaś obowiązkowa komórka, często dwie lub nawet trzy (w rozszerzonej opcji będzie to telefon sieci sudańskiej, ugandyjskiej oraz komórka satelitarna). Inny popularny zestaw to szeroka koszula z kołnierzykiem, zapinana pod szyją, a noszona na zewnątrz luźnych, prostych spodni. Wszystko w jednym jasnym kolorze: niebieskim, zielonym czy kremowym. To strój urzędowy popularny w całym Sudanie. Do tego złota biżuteria oraz elegancka laska, pansudański atrybut dojrzałego mężczyzny. Ludzie ci nie tylko ubierają się jak światowcy, ale także w tym stylu konsumują. Rozpoznać ich można po pewnych nawykach konsumpcyjnych, jak picie butelkowanej wody czy obiadowanie w luksusowych restauracjach. To ostatnie należy uznać za codzienny rytuał kadry kierowniczej administracji państwowej. Gdy wybijała trzynasta, ich biura pustoszały. Wspólnie ze swoimi podwładnymi udawali się do jednej z położonych w śródmieściu restauracji (dodam, iż ceny w nich przyprawiały o mdłości zamożnych Europejczyków). Przemieszczają się terenowymi wozami, w kościele zasiadają zawsze w pierwszych rzędach.

Niżej sytuują się pracownicy organizacji pozarządowych, zwłaszcza międzynarodowych. Praca tego typu nobilituje człowieka – sytuuje go w zupełnie innym świecie: hoteli i restauracji – międzynarodowego towarzystwa. Stawia przed człowiekiem także nieograniczone wręcz możliwości. Może przyczynić się do poprawy jego losu, ale także jego rodziny czy nawet przyjaciół. Dzięki temu rodzajowi zatrudnienia człowiek najszybciej może wykonać ruch w górę na drabinie społecznej.

Trzecia grupa zawodowa to pracownicy budżetówki, zatrudnieni w administracji, szkolnictwie, służbie zdrowia czy służbach mundurowych. Ludzie ci cieszą się wysokim prestiżem – to najbardziej szanowane jednostki. Jest to po części zasługą ich miejskiego stażu. To wśród członków tej grupy spotkać można było najwięcej zasiedziałych mieszkańców Dżuby, posiadających tutaj własne mieszkanie. Przesiąknięci są kulturą arabską.

Różnią się w zależności od stopnia „czynności": sprawowanej funkcji — czyli ze względu na realne wpływy, możliwość skutecznego załatwienia jakiejś sprawy. I tak: według tego kryterium rozwarstwienia zawodowego, w górnych partiach sytuuje się zawód policjanta, w dolnych — nauczyciela. Życzliwość przedstawicieli „czynnych" zawodów można było zaskarbić jakimś prezentem (pieniędzmi lub jedzeniem) albo w bardziej ceremonialnej formie: przykładowo wydając dla nich przyjęcie, rzadziej przekazując krowę. Często odnaleźć można było w tych zależnościach relikty dawnych patronackich relacji. Układy te należy traktować jako kluczowy mechanizm budowania relacji społecznych, współpracy między obywatelami bardziej i mniej wpływowymi. Tak, jak w tradycyjnym modelu społecznym, wiążą się z korzyściami dla jednej i drugiej strony. Dla patrona to sposób budowania pozycji w społeczeństwie miejskim. Czasem także kompensacja niskiej pozycji materialnej czy tradycyjnej niechęci ze strony innych grup miejskich (jak w przypadku ludności muzułmańskiej). Dla klienta to z kolei często jedyna szansa na przetrwanie: znalezienie pracy, lokum czy po prostu poczucia bezpieczeństwa.

Grupa ta należy do najlepiej zorganizowanych. Większość urzędników działa w różnego rodzaju stowarzyszeniach dowolnych. Chętnie realizują się na niwie filantropijnej, religijnej czy towarzyskiej. Aktywność ta jest także źródłem ich siły. Czyni z nich grupę stosunkowo wpływową. Świat mężczyzny znajduje się poza domem. Stamtąd też pochodzi większość jego przyjaciół. Rekrutować się mogą np. z tego, co on, zakładu pracy. W zawieraniu związków dowolnych pewne znaczenie odgrywają także wspólne doświadczenia (np. tułaczka wojenna czy służba w wojsku). Wojna, jak informowałem, odegrała znaczącą rolę w integracji społeczeństwa miejskiego. Tragiczne okoliczności zmuszały ludzi do współpracy, bez względu na orientację polityczną czy etniczne pochodzenie. Kobiety razem produkowały żywność — mężczyźni wspólnie zdobywali pożywienie, przykładowo, łowiąc ryby. Wiele takich znajomości przerodziło się później w trwałe związki koleżeńskie.

Ważną rolę w zawieraniu różnego rodzaju znajomości odgrywała szkoła. Jak kiedyś, tak i dziś daje ona okazję do rozszerzenia grona przyjaciół o osoby spoza rodziny. Przykładowo, jeden z respondentów z ludu Bari poznał swojego najlepszego kolegę — Dinkę z pochodzenia — w czasie studiów. Udzielał mu korepetycji. Z czasem obaj zaczęli się przyjaźnić, na przekór tradycyjnym animozjom między obydwoma społecznościami. Obecnie uczęszczają regularnie do klubu karcianego. Są to związki zasadniczo bez styczności z kobietami — w męskiej fraterni. Inaczej jest w przypadku relacji sąsiedzkich. Tutaj stronami są zarówno mężowie, jak i żony. Przy czym ciężar podtrzymywania kontaktów tego typu spoczywa na kobietach. Mężczyźni winni zachować w tej kwestii typową w takich sytua-

cjach powściągliwość, sprowadzającą się do pewnych zrytualizowanych działań, na przykład weekendowych wizyt towarzyskich — w środowisku miejskim najbardziej stosownym czasie dla tego typu zwyczajów. Inaczej w powszednie dni. Wtedy to pielęgnowaniem więzów z sąsiadami zajmują się głównie kobiety. Odbywa się to zasadniczo na drodze drobnych międzysąsiedzkich uprzejmości. Stosunki sąsiedzkie sytuują się zasadniczo w poprzek etniczności. Znacznie ważniejsze w tym względzie okazują się edukacja, zawód czy status materialny. Kwestią o kapitalnym znaczeniu jest stopień zasiedzenia w danym miejscu. Rozszerzaniu grupy kontaktów sprzyja wiele zjawisk. Najbardziej rzuca się w oczy integracja dzieci i młodzieży. Gra w piłkę czy po prostu łobuzowanie to wszystko praktyki w nieformalny sposób wiążące lokalną społeczność miejską. Inną okazją do zacieśnia więzów są uroczystości pogrzebowe. Te zwykle angażują wszystkich okolicznych mieszkańców bez względu na pokrewieństwo czy etniczność. Tu znów kapitalną rolę odrywają kobiety. Pomagają w zorganizowaniu żałoby.

Niestety sytuacja materialna większości pracowników budżetowych sytuuje ich zasadniczo na równi z najuboższymi mieszkańcami miastami. Różni ich pozycja społeczna, ale także kultura, typowo miejski styl życia. Na samym dole drabiny społecznej mamy ludzi oficjalnie bezrobotnych, bez specjalnych kwalifikacji. Na życie zarabiają pracą fizyczną w sektorze nieformalnym lub jako drobni przedsiębiorcy, nierzadko klienci lepiej sytuowanych krewnych. To najbardziej zróżnicowana grupa. Należą do niej zarówno migranci wiejscy, bez konkretnego zawodu umożliwiającego znalezienie pracy i życie w mieście, jak i byli uchodźcy, nierzadko dysponującymi solidnym wykształceniem. Łączy ich także krytyczny stosunek do rzeczywistości. Chodzi tu głównie o poczucie wyobcowania wywołane zderzeniem doświadczeń życiowych z realiami kulturowymi Dżuby. Osobną kategorię społeczną, czyli wyższy szczebel społecznej drabiny, tworzą ludzie szeroko pojętego biznesu — w większości obcokrajowcy. To ludność w przeważającej części napływowa, w której można wydzielić dwie zasadnicze grupy. Do pierwszej należą zasiedziali kupcy z północy: Arabowie, Koptowie oraz Grecy, czyli środowisko elity finansowo-kupieckiej. Przesiąknięci są kulturą arabską. Drudzy — to przyjezdni z sąsiednich krajów afrykańskich, w tym także znaczne środowisko Hindusów afrykańskich, różnego rodzaju przedsiębiorcy, którzy w ostatnich latach próbują z niemałym skutkiem zaspokoić potrzeby rozwijającego się miasta. Odznaczają się zazwyczaj zamożnością — przebywają jednak tutaj na ogół nielegalnie i czasowo. Z tych powodów nie cieszą się szczególnym szacunkiem ludności autochtonicznej.

Cudzoziemcy a monopolizacja handlu oraz usług

W mieście mieszka kilka tysięcy ludzi drobnego biznesu z innych krajów afrykańskich: Konga, Ugandy, Kenii, Etiopii czy Republiki Środkowoafrykańskiej, którzy zwietrzyli lokalną koniunkturę. Po wojnie odżyły tradycje kontaktów społeczności pogranicza. Po wielu latach przerwy Sudan ponownie może stanowić obszar atrakcyjny ekonomicznie dla ludności z sąsiednich krajów (por. fot. 15). Za ich pośrednictwem płyną tu dobra wszelkiego rodzaju. Przede wszystkim napoje, używki takie jak tytoń, kawa czy herbata, oraz płody rolne (ananasy, banany, ziemniaki, papryka, bakłażany). Szczególnie dochodowy jest sektor spirytusowy. Cudzoziemcy sprowadzają do miasta nie tylko zachodnie alkohole, ale także te pochodzenia lokalnego, wyrabiane zgodnie z rodzimymi, afrykańskimi recepturami. Według szacunkowych danych dziennie przyjeżdżało z Ugandy 100 tirów wypakowanych po brzegi towarami (http://www.sudantribune.com/East-Africans-drive-business-in, 16175). Co więcej, w ciągu kilku lat cudzoziemcom udało się bez problemu niemalże zmonopolizować niektóre sektory miejscowej gospodarki. I tak: do Ugandyjczyków należy sprzedaż artykułów rolno-spożywczych, Kenijczycy opanowali logistykę oraz budownictwo, a Etiopczycy – przemysł restauracyjno-hotelarski. Zastąpili w tym Arabów – niegdysiejszą elitę ekonomiczną. Dysponują zarówno kapitałem, jak i doświadczeniem, którym z kolei nie mogli poszczycić się tubylcy.

Handel, jak wiemy, ze względów kulturowych nie cieszy się szczególnym poważaniem wśród miejscowej społeczności. Ta nadal najchętniej zajmuje się chowem bydła, względnie zadowala się etatami w administracji czy wojsku. Dlatego też sektory, jak handel czy usługi, niejako w przedbiegach oddane zostały cudzoziemcom. To nic nowego. Od dawien dawna szeroko pojętym handlem zajmowali się tutaj obcokrajowcy lub warstwy o obniżonym statusie. Obecnie obserwować możemy próby restytucji tradycyjnych obyczajów. Według nowego – starego modelu ludności rdzennej, przede wszystkim o korzeniach pasterskich, zarezerwowane winny dla nich być struktury władzy oraz bogactwa naturalne (w przypadku miasta – ziemia). Pozostałe sektory, klasyfikowane jako względnie gorsze, powierzone mogą być obcym. Co ciekawe, nie jest to jednak sytuacja w pełni satysfakcjonująca dla ogółu ludności tubylczej, zwłaszcza części pozostającej bez pracy. Cudzoziemców obwinia się o bezrobocie, wzrost przestępczości, prowadzenie rabunkowej gospodarki (przede wszystkim wywóz kapitału za granicę) czy deklasację miejscowych społeczności. To główne zarzuty ulicy, ale także sztandarowe kwestie podejmowane na łamach prasy codziennej. Być może doprowadzi to w końcu nie tyle do natężenia postaw szowini-

stycznych czy nacjonalistycznych, co przyczyni się do rozwoju przedsiębiorczości wśród miejscowej populacji – przynajmniej częściowej dekompozycji tradycyjnych wzorów kulturowych. Naturalnie, byłoby to pod każdym względem korzystne dla procesu przemian na sudańskim Południu.

W rękach Afrykańczyków znajduje się handel z sąsiednimi krajami. Jego centra to lokalne bazary, zdominowane przez obcokrajowców. Z czasem zauważalna stała się także aktywność przyjezdnych przedsiębiorców w sektorze usługowym. Na tym polu przodują Ugandyjczycy i Etiopczycy. W otwieranych przez nich hotelach i restauracjach tętni życie towarzyskie miasta. W weekendowe wieczory międzynarodowa klientela bawi się na suto zakrapianych imprezach, w rytm kenijskich lub ugandyjskich przebojów. W tygodniu miejsca te zapełniają się obowiązkowo w porze lunchu oraz wieczorem, serwowane są bowiem chłodne napoje i specjały kuchni światowej. Na szczycie list usług znajduje się także prostytucja.

Liczba obcokrajowców jest niemożliwa do oszacowania. Większość przebywała w Dżubie nielegalnie i przede wszystkim okresowo. W 2008 roku konsulat ugandyjski podawał, iż około 5 tys. obywateli tego kraju pomieszkuje w Dżubie (NAKKAZI, 2007, www.sudantribune.com/spip.php?article19758). To oficjalne dane. W rzeczywistości było ich kilkakrotnie więcej. Obecność afrykańskich imigrantów w mieście wynika nie tylko z realiów gospodarczych, ale także z ogólnej orientacji ekonomicznej i kulturowej tej części Sudanu na interior afrykański, zamiast – jak wcześniej – na muzułmańską Północ. Jak wiemy, nie jest to sytuacja nowa. Ze względów ekologicznych i kulturowych społeczności Sudanu Południowego niejako od zawsze dążyły do wnętrza Afryki.

Od roku 2005 miasto przeżywa istną powódź zagranicznych inwestorów i biznesmenów łaknących zysków z odbudowy powojennego Sudanu Południowego. Mimo braków miejskiej infrastruktury oraz niepewnej sytuacji politycznej w mieście z dnia na dzień wyrosły całe zagłębia mieszkaniowe należące do egipskich, indyjskich czy chińskich przedsiębiorstw. Inwestorzy z Zachodu są prawie niezauważalni. Pojawienie się inwestorów z zagranicy oddziałuje w pozytywnym kierunku na miejscową gospodarkę – w realny sposób przyczynia się do złagodzenia skutków niewyobrażalnego zacofania cywilizacyjnego tego zakątka Afryki. Jednocześnie jednak transnarodowy przepływ ludzi oraz pieniędzy doprowadził do wielu negatywnych zjawisk, jak: korupcja, przestępczość czy wzrost cen. Inwestycje zagranicznych inwestorów nastawione są wyłącznie na natychmiastowy zysk. Nikt przecież nie ma pewności, czy wojna nie zagości w Sudanie Południowym raz jeszcze. Mało tego, w tworzonych miejscach pracy znajdują zatrudnienie głównie cudzoziemcy. Wraz z *know-how* wędrują do miasta także zagraniczni pracownicy – bezkonkurencyjni w krańcowo zacofanym i pozbawionym wykwalifikowanych kadr społeczeństwie południowosudańskim.

Cudzoziemcy w większości zaspokajają zapotrzebowanie na wykwalifikowanych pracowników. Sudańczyk, jeśli już znajdzie pracę u cudzoziemskiego pracodawcy, musi liczyć się z brakiem gwarancji prawnych, jak umowa, minimalna płaca czy czas pracy. To z kolei, wskutek braku nowoczesnego prawa pracy oraz (a może przede wszystkim) słabości państwa.

Kobiety z sąsiednich krajów Kryminalizacja strategii ekonomicznych w mieście pogranicza

Wiele mieszkanek współczesnej Dżuby to cudzoziemki. Pochodzą praktycznie ze wszystkich ościennych krajów. Przyciąga je perspektywa szybkiego zarobku. Z reguły nie marzą, aby tutaj pozostać. Chcą się po prostu szybko dorobić. Perspektywy są rzeczywiście nęcące. W miesiąc można zarobić tyle, ile w Ugandzie czy Kenii przez cały rok. Imigrantki z zagranicy korzystają z boomu gospodarczego w mieście oraz z mody na wszystko, co wschodnioafrykańskie. To oficjalne powody ich migracji. Te bardziej intymne to cała różnorodność problemów, z jakimi boryka się obecnie afrykańska kobieta. Wspomina o nich między innymi, w kontekście północnej Kenii, HJORT (1979: 167–171). Kobiety uciekają przed nieszczęśliwymi małżeństwami, zazwyczaj poligamicznymi, w których zabrakło po prostu dla nich miejsca. Inne — to kobiety porzucone lub rozwódki, które nie mają już do kogo wrócić oraz z czego się utrzymać. Wiele z nich musiało opuścić rodzinne strony, gdyż zaszły w ciążę przed zawarciem małżeństwa. Migrują wtedy do Sudanu wraz z nieślubnym potomstwem. Sudan Południowy dla kobiet z sąsiednich krajów stwarza wiele możliwości. Daje im szansę na ekonomiczną, ale też (być może przede wszystkim) życiową niezależność. W przypadku młodego pokolenia z kolei migracja do Dżuby to także element edukacji, nabywania niezbędnych umiejętności, takich jak przedsiębiorczość czy wyrafinowany gust. Podług moich rozmówców, takie kobiety mają później lepsze perspektywy na zamążpójście.

Cudzoziemki znajdują zatrudnienie w sektorze hotelarskim oraz gastronomicznym. Ich atutem jest atrakcyjna, nietutejsza uroda oraz wielkomiejskie maniery. Afrykanki w średnim wieku dorabiają na miejscowych bazarach, sprzedając warzywa i owoce (głównie ananasy i banany sprowadzane

z Ugandy). To różnorodna grupa. Są to zarówno mieszkanki miast w rodzaju Kampali, jak i imigrantki z terenów wiejskich. Zetknąłem się w równym stopniu z kobietami niewykształconymi, jak i studentkami ugandyjskiego Makerere Collage.

W potocznym wyobrażeniu Sudańczyków afrykańskie cudzoziemki to *femmes libre*, kobiety lekkich obyczajów. Rzeczywiście prostytucja znajduje się na szczycie listy usług oferowanych przez kobiety z zagranicy. Proceder ten, dla Afrykanki migrującej do miasta, wydaje się szczególnie atrakcyjnym źródłem utrzymania. Pozbawiona jest bowiem ona praktycznie szans na znalezienie zatrudnienia w nowoczesnych strukturach miasta. Jedyne, z czego może czerpać zyski, to tradycyjnie kobiece specjalności, jak gastronomia czy sprzedaż żywności. Do tego jednak potrzebny jest kapitał. Na każdą samotną Afrykankę patrzy się w mieście podejrzliwie, uważa się ją za nieszczęśliwą, o niepewnej reputacji, nierzadko wprost za prostytutkę. Mieszkanka miasta w obliczu niepewności bytu czy groźby przymusowej deportacji sprzedaje swoje ciało. Traktuje seks jako strategię życiową. Działalność ta daje możliwość najszybszego zarobku, odłożenia odpowiednich środków na własny biznes, co pozwoli jej na godziwe życie, gdy zacznie się starzeć (LITTLE, ed., 1973; HJORT, 1979: 171; FLYNN, 2005: 154–168).

Wiele Afrykanek przyjeżdżających do Dżuby także niejako zostaje zmuszonych do uprawiania tego procederu. Nie tyle nie udaje się im znaleźć zatrudnienia, ile nie są w stanie odłożyć satysfakcjonującej sumy. Powodem są wysokie koszty życia w mieście. To zazwyczaj skłania wiele z nich do podjęcia dodatkowo zawodu prostytutki. Najbardziej dochodowa jest praca w hotelowych barach i restauracjach, gdzie pojawiają się tylko najzamożniejsi, głównie obcokrajowcy. Pracują tam w podwójnym charakterze: kelnerek oraz „kobiet do towarzystwa". Nie nagabują klientów. Byłoby to zdecydowanie niestosowne i nieeleganckie. Żadna nie uważa się za zawodową prostytutkę. To zresztą uniwersalna cecha Afrykanek zajmujących się tą profesją. W całej Afryce przypisują one temu zajęciu charakter prywatny, towarzyski (FLYNN, 2005: 156). Bez względu na okoliczności oraz zaangażowanie w ów proceder kobieta nade wszystko dba o swój wizerunek. Za wszelką cenę stara się zachować przyzwoitość oraz tradycyjne wzory kulturowe w kwestii relacji damsko-męskich. Dlatego też nie ma mowy o bezpruderyjności czy bezpośredniości. Wszystko opiera się na pewnej konwencji i grze pozorów. Wszyscy doskonale wiedzą, na czym ona polega. Zawsze jednak nim kobieta się zgodzi, musi wpierw być adorowana. Z tego powodu zaloty mają niemalże standardowy przebieg. Przez większą część wieczoru prostytutki usługiwały i umilały czas klientom baru. Przysiadały się do stolików, rozmawiały, cały czas dbając, aby ich potencjalni klienci mieli kufle pełne piwa. Z reguły po kilku wychylonych kuflach klient udawał się razem z kobietą do któregoś z namiotów hotelo-

wych. Dzięki swoistej strategii tych pracownic mało który mężczyzna opiera się ich wdziękom. Warto nadmienić, iż klientami tego typu jest w miarę jednorodna grupa mężczyzn, w większości samotni (pozostający w mieście bez żadnych krewnych), sfrustrowani urzędnicy państwowi. Wszyscy mieszkający tu od niedawna. Łączy ich poczucie nudy i wyobcowania. Nie mają zasadniczo problemów finansowych. Ich problemem jest doświadczenie obcości i osamotnienia. Ludzie ci każdą wolną chwilę spędzają w lokalnym hotelowym barze. Miejsce to dla nich jest pewnego rodzaju „drugim domem".

Innym sposobem prostytuowania się jest praca w restauracji bazarowej. Prostytucja, konsumpcja alkoholu oraz usługi gastronomiczne są w Dżubie wzajemnie uwarunkowane. Większość restauracji bazarowych należy do spółek kobiecych, w przeważającej części Ugandyjek, pochodzących z jednego regionu czy nawet klanu. Wynajmują one na bazarach kioski z blachy cynkowej. Prowadzą tam bary piwne, małe restauracje, serwujące dania kuchni wschodnioafrykańskiej. Klientami są ich pobratymcy, ale też Sudańczycy – byli uchodźcy w Kenii czy Ugandzie. Kobiety prowadzące taki interes po zmierzchu poszerzały swoją działalność o usługi towarzyskie. Lokale te, jak informowałem, to prawdziwe centra życia towarzyskiego.

Prostytucja to część gospodarki przygranicznej prawie całego świata. Nie występuje na wszystkich pograniczach politycznych – jednocześnie nie ogranicza się także tylko do tych obszarów (charakterystyczna jest choćby także dla rejonów zurbanizowanych). Tu jednak panują szczególnie korzystne warunki do uprawiania nielegalnego seksu. Warunki te tworzy specyfika gospodarcza tych terenów. Rozwinięta szara strefa, asymetria rozwoju gospodarczego między sąsiadującymi krajami czy w końcu mobilność przestrzenna to tylko niektóre z czynników sprzyjających „urynkowieniu seksu" (Donnan, Wilson, 2007: 127). Uczeni podkreślają także, iż prostytucja rozkwita w miastach pogranicznych ze względu na panującą tam bezosobowość i ambiwalentność uczuć wobec przedstawicieli obcych społeczeństw (Price, 1973, za: Donnan, Wilson, 2007: 127). Problem ten naturalnie należy do bardziej złożonych – omówiony został choćby przez Donnana i Wilsona (2007). W transgranicznej prostytucji w Dżubie nie chodzi o różnice w rozwoju gospodarczym między sąsiednimi krajami (jak na przykład na pograniczu meksykańskim czy czeskim). Dla kobiety wschodnioafrykańskiej to po prostu jedna z bardziej dochodowych możliwości zarobienia pieniędzy – podreperowania domowego budżetu czy zdobycia pieniędzy na rozpoczęcie własnego biznesu. To jeden z przejawów nieformalnej aktywności Afrykanki na pograniczu afrykańskim. W wymiarze społecznym prostytucja to szansa na poprawienie pozycji społecznej w macierzystym kraju. Proceder ten tutaj nie jest tym samym, co wśród swoich. Tutaj to tylko jedna z usług przypisana cudzoziemcom – przejścio-

wa i niezwykle dochodowa. Dla miejscowych mężczyzn — większości klientów prostytutek — są one atrakcyjne nie z uwagi na cenę. Pożąda się ich ze względu na kulturę, którą uosabiają, a nade wszystko ich pochodzenie. Podług informatorów, korzystanie odpłatne z usług seksualnych miejscowych kobiet byłoby nie tyle niemożliwe, co niemoralne i niebezpieczne (ze względu na pozamałżeńską ciążę i zemstę rodową). Dla Sudańczyków miejscowe kobiety nie mogłyby się zajmować tym procederem. Mają bowiem zupełnie inny temperament, przede wszystkim jednak odmienną moralność. Popularność cudzoziemskich kobiet nie przeszkadza w zrzucaniu na nie winy za upadek obyczajowy miasta oraz szerzenie się różnych poważnych chorób. HIV/AIDS w potocznym wyobrażeniu mieszkańców to dolegliwości, które całkowicie należy łączyć z zagranicznymi migrantami. To choroby, których źródła znajdują się na zewnątrz: w Kenii lub Ugandzie. W Sudanie Południowym, tak jak w innych miejscach w Afryce, całe zło, bez względu na to, czy nadprzyrodzone czy nie, pochodzić musi od obcych.

W Afryce mamy do czynienia ze swego rodzaju „demonologiczną geografią". Na przykład: *czwezi* — duchy lokalne w Ugandzie, budzą strach wśród mieszkańców pobliskiej Tanzanii; w tym samym kraju obawia się *migawo* — duchów pochodzących z Konga. W rejonie Wielkich Jezior do kategorii duchów opętujących należą arabskie dżiny, z wiarą w które pierwotnie spotkać się można było na wybrzeżu Oceanu Indyjskiego (SHORTER, 2001: 70). Nie inaczej sprawa się ma w przypadku kultu duchów *zaar* w Sudanie Północnym[10]. Powszechnie wierzy się, iż są one pochodzenia cudzoziemskiego i wywodzi się je bądź ogólnie z interioru afrykańskiego, bądź z Arabii Saudyjskiej. Występowanie niektórych chorób, zwłaszcza AIDS — uznanego za największe nieszczęście współczesnej Afryki — tradycyjnie uważa się za skutek działania duchów opętujących. W Sudanie powszechnie sądzi się, iż choroba ta przywleczona została albo przez Europejczyków albo Afrykańczyków z południa. W Ugandzie jej obecność łączy się z żołnierzami i handlarzami z Tanzanii, kierowcami z Kenii czy — podobnie jak w Sudanie — z zagranicznymi turystami (LYONS, 1996, za: DONNAN, WILSON, 2007: 177).

* * *

Mieszkaniec Dżuby w zasadzie radzi sobie z problemami finansowymi podobnie, jak mieszkańcy innych miast afrykańskich. Aby przeżyć, poszukuje zatrudnienia gwarantującego tak potrzebną gotówkę oraz zajmuje się

[10] *Zaar* to kult opętania przez duchy (*zaar*), jednocześnie praktyki egzorcystyczne umożliwiające pozbycie się ich.

produkcją żywności (HJORT, 1974; POTTS, 1997; ROGERSON, 1997; PIERMAY, 1997; OWUOR, FOEKEN, 2006). Aby zrównoważyć rodzinny budżet, pozyskać gotówkę, angażuje się w wiele dodatkowych, nieformalnych zajęć (drobny handel, produkcja żywności, transgraniczna wymiana towarowa). Mieszkaniec Dżuby przeważnie bierze udział w kilku zajęciach jednocześnie, włączając do działalności komercyjnej wszystkich mieszkańców domu. Za uniwersalną strategię należy uznać zróżnicowanie źródeł dochodu. Ekonomiczny kryzys i niewydolność sektora publicznego doprowadziły do rozwarstwienia sposobu zarobkowania na każdym praktycznie rzecz biorąc poziomie miejskiej gospodarki. Bez względu na pozycję społeczną, jedno źródło dochodu w żadnym wypadku nie gwarantuje przeżycia. Tak samo jak praca jednej tylko osoby. W rodzinie miejskiej wszyscy zaangażowani są w formalne i nieformalne praktyki ekonomiczne, mężczyźni i kobiety, nie wyłączając najmłodszych. Nikt nie jest ekonomicznie bezwartościowy. To uniwersalna obecnie strategia egzystencji w ośrodkach zurbanizowanych. Inna ze strategii (dobrze udokumentowana przez badaczy): intensyfikacja kontaktów z wsią – nie jest raczej podejmowana w Dżubie. Komunikacja miasta z wsią jest minimalna. Odpowiada za to wciąż niestabilna sytuacja na prowincji stanu Ekwatoria. Wiele do życzenia pozostawia także sytuacja w infrastrukturze rolnej w regionie. Z tych między innymi powodów ludność Sudanu Południowego długo jeszcze będzie skupiać się w miastach, a wieś nie będzie spełniać funkcji aprowizacyjnej, tak jak to się dzieje w innych częściach Afryki (POTTS, 1997; OWUOR, FOEKEN, 2006 i inni).

Mieszkańcy Dżuby ratują się kontaktami z ośrodkami miejskimi sąsiednich krajów afrykańskich. Te okazują się szczególnie dochodowe dla współczesnej Dżuby. Tego rodzaju ekonomia jest też doskonałym przykładem multilokalności życia miejskiego – czyli aktywności życiowej poza bezpośrednim miejscem zamieszkania. Mieszkaniec miasta afrykańskiego aby przetrwać, musi być nader mobilny przestrzennie – nie tylko wychodzić poza opłotki własnej dzielnicy, ale także regularnie opuszczać miasto. Naturalnie, ogromne znaczenie w tego typu praktykach ma fakt bliskości granicy państwowej. Pamiętać należy, iż ruchliwość przestrzenna odpowiada także za niektóre negatywne zjawiska, jak bezrobocie oraz wzrost cen.

W kontaktach transgranicznych przodują byli uchodźcy. Ludzie ci, to faktyczni pośrednicy między Sudanem a sąsiednimi krajami afrykańskimi. Swoją mobilnością transmitują nową kulturę, elementy demokracji oraz wolnego rynku. To wiedza nader przydatna w rzeczywistości współczesnej Dżuby. Miasto wyostrza przydatność wiedzy, jaką posiedli na emigracji, co może stanowić dowód, iż Afrykańczycy, mimo traumatycznych przeżyć wojennych, potrafią obrócić je na swoją korzyść. I dalecy są od stereotypu bezwolnej, nieprzystosowanej ofiary. W rzeczywistości to nierzadko przo-

downicy przedsiębiorczości, zdeterminowani, by wraz ze stabilizacją wewnętrzną swojego kraju odmienić na lepsze swój los.

Sytuacja ekonomiczna Dżuby daje wgląd w skutki procesów globalizacyjnych we współczesnej Afryce. Po pierwsze, globalizacja to nie tylko procesy pochodzące z zewnątrz, ale także generowane na kontynencie afrykańskim. Przypadek Dżuby pokazuje, że w tym względzie wpływ ośrodków afrykańskich jest co najmniej taki sam, jak kręgu amerykańsko-europejskiego. Po drugie, skutki kontaktów transnarodowych mają charakter ambiwalentny, działają zarówno w dobrym, jak i w złym kierunku. W przypadku Dżuby trzeba podkreślić jednak, iż są one znaczącym bodźcem rozwoju, przyczyniają się do pomniejszenia dystansu cywilizacyjnego dzielącego ten zakątek Afryki od bardziej metropolitalnych ośrodków współczesnej ekumeny. Globalizacja nie jest procesem wrogim ani obcym. Przeciwnie, ludzie upatrują w niej olbrzymich nadziei. Stanowi dla nich gwarancję pomyślności, stabilizacji. W potocznej wyobraźni mieszkańców to właśnie pozytywne skutki mają największe znaczenie. Dzięki globalizacji Dżuba to integralna część światowego sytemu. To miasto afrykańskie, ale też globalne.

Globalizacja w mieście przejawia się w obecności licznych organizacji pomocowych. Instytucje te uznać należy za narzędzia globalizacji. W imię walki z kryzysem transmitują różnorodne treści, nie tylko związane z ekonomią. W tym też kontekście ich działalność można uznać za kontrowersyjną. Przyczyniają się bowiem do głębokich zmian w łonie miejscowej kultury. Przeobrażenia te wykraczają nierzadko poza działalność pomocową (np. prozelityzm chrześcijański). Dążą do kompleksowych zmian na wzór cywilizacji amerykańsko-europejskiej. Wpływów organizacji dobroczynnych nie da się przecenić. To nowa jakość, alternatywna do władzy struktura, zaspokajająca wiele podstawowych potrzeb mieszkańców Dżuby (ochrona zdrowia, edukacja, pomoc socjalna, żeby wymienić tylko kilka). To także drugi po administracji państwowej pracodawca. Przy czym nie tylko zapewnia dodatkowe miejsca pracy, ale także daje szansę na zatrudnienie grupom zmarginalizowanym, przede wszystkim repatriantom. Redukując problem dobroczynności w Dżubie do strategii podejmowanych przez zwykłych mieszkańców, należy podkreślić ogromne zasługi w tym względzie organizacji pomocowych. Ludzie nauczyli się wykorzystywać także i te możliwości. Przynajmniej na razie zdecydowanie pomagają im w poprawie warunków życia. Organizacje pomocowe, zdaniem mieszkańców Dżuby, to bynajmniej nie instytucje obce. Przeciwnie, współgrają ze sfragmentaryzowaną i zdeterytorializowaną rzeczywistością współczesnej Afryki. Stanowią bowiem łącznik między czasem wojny i pokoju czy wsią i miastem.

Podkreślić należy, iż globalizacja, w szczególności trendy liberalne w gospodarce, odpowiadają za mobilizację zawodową kobiet – tradycyjnie

marginalizowanych w społeczeństwie miejskim. Nowe możliwości przyczyniają do poprawy ich sytuacji, zmiany relacji między mężczyznami i kobietami. W wielu przypadkach za stabilizację ekonomiczną rodziny odpowiada właśnie kobieta. W okresie żywiołowej urbanizacji, a zwłaszcza występowania związanych z nią problemów ekonomicznych oraz kryzysu tradycyjnych więzów społecznych, wzięła na siebie ciężar dostarczania rodzinie podstawowych produktów. Było to widoczne zwłaszcza w przypadku najuboższych rodzin, w których mężczyzna nie pracował regularnie. Kobieta zaangażowana była najbardziej w sektor nieformalnej przedsiębiorczości, będący rozwinięciem tradycyjnie kobiecej produkcji domowej (bimbrownictwo, produkcja żywności itp.). By zwiększyć skuteczność, kobiety intensyfikują kooperację w formie różnego rodzaju stowarzyszeń samopomocowych, niekiedy inspirowanych działalnością organizacji pozarządowych. Związki te stanowią znaczące ogniwo życia społecznego w mieście — integrowania różnorodnych grup w ramach jednej społeczności miejskiej. W aspekcie współpracy poszczególnych grup miejskich spore znaczenie mają także inne zjawiska (np. afiliacje etniczne i religijne). Nimi właśnie pragnąłbym zająć się w dwóch kolejnych rozdziałach.

Fot. 1. Nauczyciel z katolickiej szkoły (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 2. Małoletni sprzedawca (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 3. Przydomowy ogródek (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 4. Przydomowa uprawa tytoniu (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 5. Bazar w dzielnicy Munuki (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 6. Bimbrowniczka z Munuki (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 7. Usługi pralnicze należą do jednych z najczęściej oferowanych (Dżuba 2010, M. Kurcz)

Fot. 8. Grupa kobiet prowadząca lokalną bimbrownię (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 9. Dziecięcy „bolid" (Ed Ghaddar 2008, J. Poremba)

Fot. 10. Zabawkowa wersja pikapa (Ed Ghaddar 2008, J. Poremba)

Fot. 11. „Terenówka" — kolejna zabawka inspirowana realiami życia codziennego (Ed Ghaddar 2008, J. Poremba)

Fot. 12. Chłopiec i jego druciany samochód (Dżuba 2008, M. Kurcz)

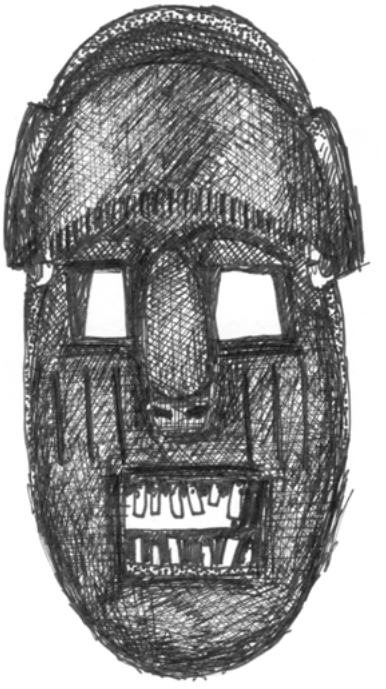
Fot. 13. Młodzieniec i jego „ruchomy interes" (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 14. Południowosudański kowboj — stylizacja nader często spotykana wśród mężczyzn tego zakątka Afryki (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 15. Przedsiębiorcy z Somalii – obwoźni sprzedawcy (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Rozdział szósty

Przemiany etniczności



Etniczność w środowisku miasta afrykańskiego

Etniczność w warunkach miejskich to zagadnienie niezwykle często podejmowane przez uczonych afrykanistów (Gluckaman, Mitchell, Epstein, Cohen i inni). Słusznie. Zjawisko to przecież, w znaczeniu pewnego rodzaju relacji społecznych między grupami identyfikującymi się jako odrębne w konkretnym kontekście socjokulturowym ma kapitalne znaczenie dla stosunków społecznych panujących w mieście (COHEN, 1974: 11). Uwaga badaczy koncentruje się w szczególności wokół zjawiska detrybalizacji (odplemiennienia), czyli rozkładu wyższych szczebli tubylczej struktury społecznej. Mimo gwałtownych transformacji domiejski migrant nie zapomina o swoim pochodzeniu, a plemienność trwa. Etniczność zmienia się. Nie jest to jednak spójny, jednokierunkowy proces. Abner COHEN (1974: 12) zawraca uwagę na to, że etniczność w warunkach miasta afrykańskiego to w mniejszym stopniu kwestia polityki czy ekonomii, a w większym narzędzie umożliwiające poruszanie się w krańcowo heterogenicznym świecie. Afrykańczyk używa go, kategoryzując współmieszkańców według wąskich afiliacji etnicznych. Z tego między innymi powodu wybitny brytyjski antropolog Max GLUCKMAN (1971) postulował, iż na miasto i jego mieszkańca należy patrzeć jak na system rządzący się swoimi prawami. Tak więc zachowanie mieszkańca miasta winno się tylko rozpatrywać w kategoriach ról dyktowanych przez to środowisko. W antropologii synonimem tego poglądu stała się słynna fraza: „[...] afrykański mieszkaniec miasta jest mieszkańcem miasta, afrykański górnik jest górnikiem" (HANNERZ, 2006b: 164). Istnieje powszechna zgoda co do tego, że miasto zmienia tradycyjne identyfikacje – jednocześnie wzmacnia bądź osłabia etniczność, jednocześnie także wprowadza w jej miejsce zupełnie nowe identyfikacje. W środowisku zurbanizowanym zaobserwować można następujące procesy: wzrost partykularyzmu etnicznego oraz międzyetnicznej rywalizacji, pojawianie się nowych tożsamości oraz antyetniczne zachowania. Wszystkie służą przeżyciu w środowisku miejskim – adaptacji do niego oraz optymalnemu wykorzystaniu drzemiących w nim możliwości. W niniej-

szym rozdziale zajmę się charakterystyką przeobrażeń etniczności pod wpływem gwałtownych procesów urbanizacyjnych.

Struktura etniczna Dżuby

Większość współczesnych miast jest heterogeniczna etnicznie — zamieszkuje je cała mozaika ludów charakterystycznych dla danego organizmu politycznego, nierzadko też i znaczna diaspora cudzoziemców (FREUND, 2005: 89). Zdarzają się jednak miasta zdominowane przez jedną (autochtoniczną) jednostkę etniczną, jak na przykład w opanowanej przez Jorubów południowo-zachodniej Nigerii. Swego rodzaju kontinuum etnicznym między miastem a okalającą je prowincją charakteryzowała się Nairobi. W mieście górowali pierwotnie Kikujowie — społeczność autochtoniczna tego zakątka Kenii, Aruszę w Tanzanii z kolei zamieszkiwała stosunkowo niewielka procentowo reprezentacja Aruszów, ludność podstawową stanowili tam cudzoziemcy, Europejczycy i Azjaci (FREUND, 2005: 89).

Dżuba z racji swojego stołecznego charakteru, od początku była mozaiką etniczną i kulturową. Dominują w niej czarnoskóre ludy — rdzenni mieszkańcy stanu Ekwatoria. Wśród nich najliczniejszy — to lud Bari oraz spokrewnione językowo z nim: Mondari, Niambara, Padziuru, Kakua, Padziulu oraz Kuku (por. fot. 1). Tak naprawdę jednak, od przynajmniej dekady mieszkają tutaj przedstawiciele wszystkich etnosów tego fragmentu Sudanu. Oto główne grupy etniczne (według respondentów) — wraz z regonem pochodzenia grupy:

— Bari (Centralna Ekwatoria),
— Dinka (Shimal Bahr el Ghazal, Dżongolei),
— Mondari (Centralna Ekwatoria),
— Kakua (Centralna Ekwatoria),
— Moro (Zachodnia Ekwatoria),
— Madi (Centralna i Wschodnia Ekwatoria),
— Kuku (Centralna Ekwatoria),
— Latuko (Wschodnia Ekwatoria),
— Nuerowie (Północny i Zachodni Bahr el Ghazal),
— „Arabowie" (Sudan Północny),
— Szyllukowie (Górny Nil),
— Aczoli (Wschodnia Ekwatoria),
— Niambara (Centralna Ekwatoria),

— Azande (Zachodnia Ekwatoria),
— Padziuru (Centralna Ekwatoria),
— Toposa (Ekwatoria Wschodnia),
— Balanda (Zachodni Bahr el Ghazal),
— Murle (Dżongolei).

Wszystkie one tworzą nieformalną grupę podstawowych mieszkańców Dżuby — tzw. Ekwatoriańczyków. Nie należą jednak do najbardziej wpływowych. Od podpisania porozumień pokojowych rzeczywistą władzę w mieście sprawują bowiem Nuerowie, Szyllukowie, a zwłaszcza Dinkowie — tradycyjnie najsilniejsze etnosy murzyńskiego Południa (por. fot. 2–4). Oto grupy etniczne według kryterium wpływowości:
— Dinkowie — wojsko i polityka (GoSS),
— Nuerowie — wojsko i polityka,
— Mondari — wojsko,
— Bari — administracja i bogactwa naturalne (ziemia, słoma, drewno itp.),
— Szyllukowie — wojsko i administracja,
— Ugandyjczycy, Kenijczycy i Arabowie — handel.

W jednym z wcześniejszych rozdziałów informowałem już o migracji do miasta dorobkiewiczów z sąsiednich krajów afrykańskich. Ze względów ekonomicznych w mieście przybywa także Azjatów. W pierwszej kolejności to Hindusi z sąsiednich krajów afrykańskich. Są to ludzie doskonale zorientowani w miejscowych warunkach. Zajmują się wielkim biznesem (logistyką oraz nieruchomościami), najmowani są jako inżynierowie czy zwykli robotnicy budowlani. Tworzą kilka niewielkich społeczności w różnych częściach miasta. Co ciekawe, nie izolują się względem rdzennych mieszkańców. Wynajmują domy w częściach miasta zamieszkanych przez miejscowych, z którymi utrzymują poprawne stosunki sąsiedzkie. Zdarzają się między nimi mieszane małżeństwa — a może częściej rodzaje konkubinatów.

Zdecydowanie liczniejsza jest społeczność Chińczyków. Ci z kolei opanowali sektor budowlany. Najmowani są jako robotnicy na wszelkiego rodzaju budowach. Przede wszystkim jednak wznoszą komfortowe rezydencje dla czarnoskórego establishmentu. Cenieni są ze względu na pracowitość oraz małe wymagania, w szczególności te o charakterze ekonomicznym. Zamieszkują zamknięte kompleksy robotnicze, które stanowią namiastkę ich ojczyzny. Ich kontakty z tubylcami są minimalne. Ogranicza je choćby nieznajomość arabskiego. Komunikację zastępuje prymitywna angielszczyzna — posługiwanie się zestawem podstawowych słów. Nie można spotkać ich na ulicach ani w miejskich jadłodajniach. Wolny czas spędzają wyłącznie we własnym gronie. Korzystają z własnej kuchni oraz restauracji serwujących azjatyckie jedzenie. Nawiasem mówiąc, tych było w mieście całkiem sporo. Kuchnia dalekowschodnia cieszy się dużym po-

wodzeniem zarówno wśród cudzoziemców, jak i czarnoskórej elity. Informowano mnie, iż nie było dotąd żadnych mieszanych chińsko-afrykańskich związków. Co najwyżej Chińczycy sprowadzali do Afryki swoje rodziny. Ta swoista endogamia rasowa nie przeszkadza im jednak w regularnym korzystaniu z usług miejscowych prostytutek. W oczach tubylców wywołują ambiwalentne uczucia. Z jednej strony, budzi podziw ich pracowitość i ekonomiczny minimalizm. Ceni się ponadto także ich indyferentność polityczną czy ogólniej – ideologiczną. Nie interesują się polityką ani kwestiami kulturowymi. Nie przyjechali tutaj szerzyć jakiejś idei. Są tu tylko po to, by zarabiać pieniądze. Nie zamierzają też osiedlić się na stałe. Nie stanowią więc zagrożenia dla *status quo* rdzennej ludności. Afrykańczycy odbierają to jako dowód tolerancji – partnerstwa i akceptacji ich stylu życia. Z drugiej jednak strony pamięta się pomoc militarną Pekinu dla Chartumu w czasie wojny domowej. Niepokój, a nawet zażenowanie wywołują także niektóre ich zwyczaje (np. picie jakoby tylko gorącej wody). Afrykańczycy z Sudanu Południowego, jak już wspominałem, nie przyzwyczaili się jeszcze do widoku tej właśnie nacji. W ich umyśle utrwalony jest obraz Hindusa czy Europejczyka. W konsekwencji, mają o nich wyrobioną opinię oraz przejawiają swoistą strategię kontaktu.

Społeczność europejska niegdyś stanowiła trzon każdej aglomeracji miejskiej Afryki. Nie inaczej było w przypadku Dżuby. Miasto założyli Europejczycy i aż do połowy lat pięćdziesiątych stanowili w nim główną wspólnotę, dla której zarezerwowane było śródmieście – dzisiejsze Juba Town. Aktualnie w mieście nie ma już nawet śladów ich osadnictwa. Zatarły je czas oraz wojna. Współcześnie przebywający tutaj Europejczycy to głównie pracownicy różnego rodzaju instytucji pomocowych, jak WFP czy UNHCR. Zasadniczo osiedlili się w mieście po 2005 roku. Zajmują miejskie hotele oraz zamknięte obszary rezydencjalne, nazywane *camps*. Ze względu na obowiązujące procedury nie ma do nich dostępu nikt z zewnątrz. Są też w pewnym sensie obszarami samowystarczalnymi. Europejczyków, podobnie jak innych obcokrajowców, charakteryzuje skrajna separacja względem Afrykańczyków. Ich dzień przebiega według schematu: *camp*/hotel – miejsce pracy – *camp*/hotel. Przy czym pomiędzy tymi miejscami przemieszczają się wyłącznie samochodami. Rzadko kiedy spotykałem na ulicy „białego" człowieka. Miejscami kontaktu pozostawały przede wszystkim restauracje i kawiarnie hotelowe, ewentualnie kościół oraz ścisłe centrum (Juba Town). W innych częściach miasta obecność białego człowieka budziła co najmniej zdziwienie, o czym informowałem we *Wstępie*.

Wyobrażenie białego człowieka generuje swoistą pozycję i strategię kontaktu. *Haudzia* (to powszechne w całym Sudanie określenie cudzoziem-

ca, w szczególności Europejczyka) to człowiek wpływowy, w hierarchii miejskiej należący do kategorii czynnych. To potencjalny pracodawca lub osoba, która może rozwiązać problemy tubylca. Może zatem okazać się poszukiwanym patronem, który umożliwi dobry start w mieście. Wielu informatorów znalazło pracę dzięki znajomościom z obcokrajowcami. Z tego powodu Europejczyków ceni się ponad wszystko. Uważani są za tych, z którymi warto się zadawać – mieć wśród nich przyjaciół. W opinii tubylców są to ludzie nieskorumpowani i niechciwi. Trzeba więc wkupić się w ich łaski życzliwością i przyjaźnią. Próbują też swymi emocjonalnymi opowieściami tubylca o osobistych tragediach z czasów niedawnej wojny zjednać Europejczyków.

„Biali" to także społeczność ciekawa z innego powodu. To jedna z grup, w której zachowaniu i sposobie bycia można dostrzec specyfikę miejscowej rzeczywistości. Cechuje ich swoista moralność, nietypowe pod względem obyczajowym zachowania. Zaliczyć do nich można na przykład rozwiązłość seksualną czy pijaństwo. Wszystko zrzuca się na karb stresującej pracy, bycia z dala od domu, w niewyobrażalnie ekstremalnych warunkach. Rzeczywistość powojennej Dżuby powoduje, iż przybysz z globalnej Północy zawiesza tutaj swoją tożsamość, w zamian wypracowując szczególną etykę i obyczajowość, a wszystko to podporządkowane jest zasadniczo jednemu tylko celowi: przeżyciu. Zjawisko to, choć dotyczy przede wszystkim „białych", nieobce jest także innym grupom migrującym do miasta. To zasługa wielowymiarowej pograniczności (liminalności) Dżuby, wobec której nikt nie pozostaje obojętny.

Wzmacnianie etniczności
Walka o wpływy między poszczególnymi społecznościami

Sudan Południowy to obszar, gdzie niezwykle silnie przetrwały tradycyjne więzy społeczne. Przyczyniło się do tego wiele czynników. Bez wątpienia należą do nich: względy kulturowe – pasterski, a co za tym idzie, konserwatywny charakter miejscowej kultury; uwarunkowania historyczno-polityczne – najpierw forma rządów kolonialnych („rządy pośrednie"), połączona z izolacją tego obszaru nawet względem innych części

anglo-egipskiego Sudanu, później lata wojny domowej, które skutecznie odgradzały ludzi na tym terenie od kontaktów z tym, co na zewnątrz.

Tubylczy mieszkańcy Dżuby nadal wydają się przywiązani do swoich etnicznych korzeni; dumni są z nich i na ogół dobrze je pamiętają. Naturalne jest, że dzięki nim najłatwiej urządzić się w mieście, znaleźć lokum czy pracę. Znakomita większość informatorów przetrwała pierwszy okres wyłącznie dzięki wsparciu pobratymców plemiennych, zwłaszcza krewnych klanowych. Nepotyzm etniczny jest na porządku dziennym i nikogo szczególnie nie gorszy. To przecież naturalna konsekwencja silnych tradycyjnych więzów społecznych. W miarę adaptowania się ludzi do życia w mieście, a także reintegracji poszczególnych grup, dochodzi do rewitalizacji struktur rodowo-plemiennych. Jest to szczególnie widoczne w przypadku najsilniejszych etnosów, jak Dinkowie, Nuerowie czy Bariowie. Wzmacniając poczucie solidarności, dysponują realnie większą siłą w walce o polityczne i ekonomiczne awantaże. Grupy te, silnie z sobą zantagonizowane, zajmują najwyższe szczeble miejskiej drabiny społecznej. W przypadku najsilniejszych wspólnot wzmocnienie tożsamości grupowej służy polityce dominacji. W wypadku grup mniejszościowych daje ochronę przed dominacją silniejszych i ekspansywnych grup.

Etniczność w mieście ulega jednak zasadniczym przemianom — staje się nową strukturą. Wiąże się to z faktem koegzystencji różnorodnych grup ludzkich oraz z ich rywalizacją o społeczne czy polityczne apanaże. W rezultacie etniczność nabiera szerszego wymiaru. Nie jest już strukturą rodowo-plemienną, a „superplemienną", aglomerującą wszystkich identyfikujących się z daną „grupą etniczną" (FREUND, 2007: 90).

Przejawem tego fenomenu w Dżubie są stowarzyszenia etniczne. Niektóre działają przy lokalnych kaplicach, jak w przypadku stowarzyszenia społeczności Madi, które miało swoją siedzibę przy kościele św. Różańca. Nie jest to jednak regułą. Stowarzyszenie to ciało reprezentujące wszystkich członków danej grupy etnicznej. Jego zadaniem jest dbanie o interesy całej społeczności, na przykład w kwestii praw własności. Za jego pośrednictwem rozwiązywane są spory międzyetniczne. Dodatkowo prowadzi też działalność charytatywną, którą umożliwia współpraca z różnego rodzaju światowymi organizacjami pomocowymi. Zadaniem stowarzyszenia jest również pielęgnowanie tradycji kulturowej, w tym organizowanie zbiorowych uroczystości plemiennych, głównie z okazji świąt państwowych i religijnych oraz pogrzebów wybitnych jednostek. Manifestowana jest w ten sposób witalność kultury danej społeczności na terenie miasta. Na tym polu można nawet doszukiwać się rywalizacji między poszczególnymi zbiorowościami, zwłaszcza podczas oficjalnych uroczystości państwowych. Echa tej rywalizacji odnaleźć można w codziennej prasie, która drobiazgowo ocenia występy etnicznych zespołów. Dlatego zapewne, między innymi,

przy większości organizacji działają nieformalne zespoły folklorystyczne – tancerzy i muzyków. Członkowie stowarzyszenia, głównie przywódcy rodzin, spotykają się co najmniej raz w miesiącu, by omówić aktualne problemy wspólnoty. Stowarzyszeniu szefuje zazwyczaj człowiek niezwiązany z tradycyjnymi strukturami. Jest to z reguły czynny zawodowo przedstawiciel miejscowej inteligencji miejskiej. Do najbardziej wpływowych w mieście (podczas mojego pobytu) należało Bari's Community Association.

Na temat ugrupowań tego typu dysponujemy obszerną literaturą (BANTON, 1947; MITCHELL, 1956; GUTKIND, 1974; SCOTCH, 1964 i inni). Stowarzyszenia etniczne są integralnie związane ze środowiskiem miejskim i spotykać się z nimi możemy w wielu innych częściach Afryki (LENTZ, 2006; SZCZEPAŃSKI, 1984: 47, 48). Służą praktycznym celom: organizacji festynów, ale też ochronie interesów swoich członków czy zapewnieniu im pomocy finansowej. W warunkach miejskich wyrażają nostalgię za dawnymi strukturami – jednocześnie w pewnym zakresie je zastępując (SZCZEPAŃSKI, 1984: 47). Według A. COHENA (1969: 192) są to przejawy przeobrażeń etniczności w środowisku miejskim. Słusznie zauważył on, że etniczne stowarzyszenia powstają, by łączyć ludzi w walce o te same polityczne czy ekonomiczne cele. Zawiązywane są wszędzie, gdzie etniczność wciąż jest silna, witalna. Tam działają dynamicznie i, co najważniejsze, są niezwykle wpływowe w walce o władzę w środowisku miejskim (FREUND, 2005: 90). Z perspektywy niniejszego studium można je uznać także za jedną ze strategii osiągania określonych korzyści. Chęć przystąpienia do tego typu organizacji stwarza poczucie komfortu mimo problemów występujących w środowisku miejskim (np. jak wyobcowanie czy samotność) i niesie z sobą możliwość materialnego wsparcia – realnej poprawy egzystencji. Stowarzyszenia etniczne mają zazwyczaj charakter krótkotrwały. Wraz z osłabieniem swoich funkcji lub wraz ze zmianą sytuacji ekonomicznej ulegają dekompozycji. Te, które okazują się trwalsze, przekształcają się z biegiem czasu najczęściej w organizacje polityczne typu lobby czy związków zawodowych (SZCZEPAŃSKI, 1984: 48).

Stosunki międzyetniczne nie są antagonistyczne. Doświadczenie życia miejskiego łączy się z przekonaniem o konieczności koegzystencji czy komunikacji z „obcymi". Stosunki te nie są jednak też wolne od uprzedzeń czy pretensji. Przede wszystkim we wzajemnych relacjach tlą się dawne waśnie i niesnaski. Dochodzą tutaj do głosu uprzedzenia ze względu na fakt militarnej dominacji w przeszłości którejś grupy etnicznej. Mam tu na myśli przede wszystkim wojowniczych Dinków, których rajdy łupieżcze na sąsiednie grupy etniczne były wręcz rytuałami wojennymi. Grupa ta, pod wieloma względami do złudzenia przypominająca Masajów, to konserwatywni hodowcy bydła. Charakteryzuje ich skrajnie rozwinięta duma oraz swoisty szowinizm etniczny. Ponadto pielęgnują nadal agresywny i wojow-

niczy etos. Cechy te uległy wręcz wyostrzeniu na skutek niedawnej wojny. W przeszłości Dinkowie walczyli ze wszystkimi sąsiadami: Mondari, Bariami, Murlami oraz przede wszystkim Nuerami. Etnosy te względem Dinków są szczególnie nieufne, zwłaszcza że wraz ze stabilizacją polityczną na prowincji odżyły tradycje wzajemnych kradzieży bydła oraz kobiet. Na terenie Dżuby najwięcej konfliktów wybucha między Dinkami a Mundari. Nierzadko kończą się krwawymi awanturami. Schemat był zawsze ten sam. Z pozoru błahe nieporozumienie wywołuje uliczną bijatykę kilkudziesięciu osób — współplemieńców każdej ze stron. Awanturę kończy dopiero policja. Formą rozwiązywania (albo raczej kultywowania) konfliktów jest także organizowanie zawodów zapaśniczych. W sporcie tym obie społeczności mają bogate tradycje (por. fot. 5).

Na sieć dawnych animozji nakładają się nowe, generowane czasami wojny, a także aktualna sytuacja w regionie. Część z nich pokrywa się, to znaczy: Dinkowie zarzucają Bariom małe zaangażowanie w wojnę przeciwko Chartumowi. Oskarżają ich o bierność podszytą tchórzostwem. Bariowie natomiast kierują pod adresem Dinków oskarżenia o dominację i zagarnianie ich prawowitej własności — Dżuby (która znajduje się na terenie należącym do społeczności Bariów). Imigracja Dinków do miasta postrzegana jest jako nowa kolonizacja. Dinkowie, będący u steru władzy, oskarżani są ponadto o korupcję, nepotyzm i szowinizm. Animozje między pozostałymi społecznościami dotyczą zasadniczo czasów wojny. Przykładowo, Aczoli wciąż żywią urazę do ludu Madi. Powodem było sympatyzowanie pierwszych z Armią Wyzwolenia Sudanu Południowego, a drugich — z prorządową milicją. Sami Aczoli spotykają się także z nieufnością innych społeczności. Powodem jest realne zagrożenie ze strony ugandyjskiej partyzantki Armii Oporu Pana, którą zasilają głównie przedstawiciele tej właśnie grupy etnicznej. Lata wojny były okresem brutalnych walk międzyetnicznych, wzajemnych pogromów i grabieży. Wojna nikogo nie oszczędziła. Członkowie jednej rodziny mogli należeć jednocześnie do dwóch walczących z sobą stron. Układ sił był bardzo skomplikowany i niezwykle dynamiczny. Dlatego też obecna sytuacja tylko z pozoru wygląda na ustabilizowaną. W rzeczywistości kształtują ją indywidualne przeżycia naznaczone niedawną wojną. Nie zapominajmy, iż miała ona między innymi charakter konfliktu etnicznego.

Bliższe stosunki łączą grupy, które reprezentują podobną kulturę czy styl życia. Dla Bariów naturalnymi sojusznikami są spokrewnieni językowo Kakua, Niambara, Kuku czy Mondari. Podobnie jest ze społecznościami: Latuko i Lakoja czy Moro oraz Madi. Zbiorowości te zamieszkują razem oraz często powinowacą się.

W kategoryzacji etnicznej, podobnie jak w innych częściach Afryki, duże znaczenie ma gospodarka. Jest ona źródłem polaryzacji miejskiej eku-

meny na hodowców bydła oraz rolników kopieniaczy. Obie grupy traktują się z nieufnością, ugruntowaną mnóstwem negatywnych stereotypów. Jednocześnie w niektórych wypadkach ten sam czynnik — model gospodarki — staje się powodem konfliktu. Dotyczy to jednak prawie wyłącznie wspólnot pasterskich, które sąsiadują z sobą i kultywują tradycję wzajemnych kradzieży bydła.

Ważny w kwestii komunikacji jest także stopień kontaktu między poszczególnymi grupami. Zupełnie inaczej prezentują się stosunki społeczności będących z sobą w stałym kontakcie — czy też posiadających względem siebie strategie kontaktu (np. tak, jak w przypadku Sudańczyków i Hindusów czy Sudańczyków i Arabów), inaczej natomiast — z grupami dotychczas bezpośrednio się nieznającymi. Jest to szczególnie widoczne w przypadku Chińczyków — nacji do niedawna praktycznie nieobecnej w tej części Afryki. Paradoksalnie, obserwowałem większą zażyłość komunikacyjną tubylców z ludnością muzułmańską (dodajmy: niegdysiejszymi wrogami) aniżeli z diasporą chińską.

Ogromne znaczenie w sieci złożonych interakcji międzyetnicznych ma kryterium czynności lub bierności danej społeczności, to, jakie wpływy ma ona w mieście. Znów nierzadko kryterium to sytuuje się w poprzek oficjalnych sojuszy, podziałów: swój — obcy czy przyjaciel — wróg. I tak, doskonałym kandydatem na przyjaciela jest „Biały". Dzięki niemu możliwe jest choćby znalezienie zatrudnienia. Z tego samego powodu dobrze jest utrzymywać kontakty z Arabami. To przecież ludzie wpływowi i zamożni. To poszukiwani patroni, jak w przypadku jednego z informatorów, który mając poważne problemy osobiste, pozbawiony wsparcia rodziny i współplemieńców, znalazł ostatecznie doraźną pomoc u sąsiada muzułmanina.

W mieście obserwowałem walkę o wpływy, której stronami były poszczególne etnosy. Miejscowe grupy etniczne toczą zażarty bój o pozycję w strukturach władzy oraz o bogactwa naturalne. Informowałem wcześniej o rywalizacji międzyetnicznej o ziemię. Każda z rdzennych społeczności pragnie mieć także jak największe wpływy w strukturach władzy (urzędy państwowe oraz wojsko). Tak naprawdę jednak udaje się to tylko Nuerom, Szyllukom, a w szczególności Dinkom — jak wiemy, tradycyjnie najsilniejszym społecznościom Południa. Wszystkie należą do szczególnie wojowniczych i ekspansywnych, i w niedawnej wojnie stanowiły trzon ruchu oporu. Oprócz kadry wojskowej nie brakuje wśród nich ludzi wykształconych. Nie ma się więc co dziwić, iż monopolizują struktury władzy państwa. Członkowie tych grupy piastują najwięcej stanowisk w administracji centralnej, podczas gdy na poziomie stanu czy miasta ich obecność nie jest już przeważająca. Przewaga Dinków w służbach mundurowych, zwłaszcza SPLA, jest olbrzymia. Nie-Dinków usuwa się z wojska w ramach demobilizacji. Tych, którzy decydują się pozostać, dyskryminuje się i, na przykład,

nie wypłaca się regularnie żołdu. Podobne mechanizmy miały miejsce w administracji. Nepotyzm etniczny był tam jeszcze chyba silniejszy.

Według samych Dinków walka o władzę w powojennym Sudanie to swego rodzaju „misja narodowa". To część współczesnej teorii politycznej tego ludu. Ich teoria polityczna jest teorią ekspansji i dominacji[1]. Współcześnie oznacza przejęcie kontroli nad strukturami władzy Sudanu Południowego. W ich mniemaniu są nowoczesnym, w pełni ukształtowanym narodem! Z tego między innymi powodu należą się im stery władzy i wszystkie eksponowane stanowiska. Do tego — znów w ich przekonaniu — są przygotowani najlepiej ze wszystkich. Tym właśnie sami tłumaczyli swoją nadreprezentację w aparacie państwa. Twierdzą, że nie była ona wynikiem ich pazerności na władzę — jak argumentowały inne społeczności — a raczej bezkonkurencyjnych predyspozycji. W ten sposób kontynuowane są tradycyjne układy społeczne, charakteryzujące się hierarchiczną strukturą, w której warstwą dominującą byli wojowniczy pasterze, poddańczą zaś — mało ekspansywni rolnicy.

Konsekwencją prawa własności jest specjalizacja zawodowa w mieście. Niektóre profesje zarezerwowane są dla rdzennych mieszkańców tego zakątka Południa. I tak, rzeźnictwem czy sprzedażą mleka zajmują się wyłącznie Mondari, gdyż tylko oni mieli prawo trzymania w mieście bydła. Materiały budowlane w rodzaju słomy czy drewna są z kolei domeną Bariów — prawowitych właścicieli okalającego miasto buszu. Wszelkie próby złamania tych monopoli kończyły się prędzej czy później zdecydowaną reakcją wspólnot.

Środowisko miejskie nierzadko staje się areną rywalizacji międzyetnicznej, i to w skali zarówno lokalnej (miejskiej), jak i całego kraju. Miasto, w szczególności takie o randze stolicy, stanowi odbicie stosunków etnicznych na danym obszarze. Ponadto, to miejsce, gdzie owe stosunki nabierają szczególnego znaczenia. Realizują się bowiem na podstawie nowych, szerszych identyfikacji, modelowanych specyfiką życia miejskiego. Dżuba nie jest pod tym względem wyjątkiem. Zjawisko to dobrze znane jest także z innych miast afrykańskich (FREUND, 2007: 91). Baladier, w kontekście Brazzaville, pisał o formowaniu się w mieście nowej etniczności. Dodatkowo rozkład przestrzenny miasta odpowiadał ogólnemu podziałowi dawnej Francuskiej Afryki Ekwatorialnej na północ i południe.

[1] Więcej zob.: LIENHARDT, 1961.

Bezetniczność

Podczas gdy jedne struktury rewitalizują się, inne poddają się procesowi dekompozycji lub też po prostu ulegają przeobrażeniu. Zasadniczo wymusza to specyfika życia miejskiego. I tak, na przykład, konsekwencją problemów mieszkaniowych jest brak w mieście wyraźnych przestrzeni etnicznych. Nawał imigrantów, wraz z jednoczesnym brakiem odpowiedniej infrastruktury, spowodował, iż ludzie osiedlają się tam, gdzie znajdują kawałek wolnego gruntu, nie bacząc przy tym na pochodzenie etniczne czy religijne sąsiadów. W każdej części miasta spotkać zatem można przedstawicieli właściwie wszystkich mieszkających tutaj społeczności. Tworzą oni co najwyżej rozproszone skupiska etniczne. Fakt ten ma naturalnie olbrzymi wpływ na zacieśnienie kontaktów międzyetnicznych i tworzenie nowych, miejskich identyfikacji. Na poziomie lokalnym powszechne jest utrzymywanie dobrosąsiedzkich stosunków, przykładowo, bierze się udział we wspólnych uroczystościach rodzinnych. Kobiety, nie bacząc na etniczną descendencję, kooperują z sobą na różnych płaszczyznach życia codziennego. Regułą jest, jak już pisałem, wspólne przygotowanie posiłków czy wychowywanie dzieci. Razem także uprawiają rolę i ekspediują płody na lokalny bazar. Często decydują się na prowadzenie wspólnych interesów — zwykle o charakterze gastronomicznym. Zjawiska te nikogo już nie dziwią. W poszczególnych dzielnicach, zwłaszcza tych położonych z dala od śródmieścia, mieszkańcy starają się kontynuować tradycyjne wzory życia wiejskiego. Etniczne pochodzenie ustępuje tutaj identyfikacji lokalnej i sąsiedzkiej. Przykładem tego jest również miejscowa liga piłkarska. Grają w niej przedstawiciele różnych środowisk etnicznych, reprezentując przede wszystkim środowisko lokalne — swoją dzielnicę.

Etniczność ulega swoistemu „ukryciu". To efekt doświadczeń wojennych w zbiorowej pamięci murzyńskiego Południa. Ludzie przewrażliwieni są na punkcie negatywnego odziaływania etniczności. Obawiają się jej jako czynnika konfliktogennego. Każdy konflikt rozpatrywany jest według tego klucza. Podlega swoistej etnizacji. W rezultacie, każda awantura angażowała nie tyle mieszkańców miasta, ile przedstawicieli konkretnych wspólnot etnicznych. Przypadek z życia: pewnego razu byłem świadkiem awantury w barze, z mojego punktu widzenia, dwaj mężczyźni wzięli się za bary w piwiarni — z punktu widzenia przebywających w lokalu natywnych, doszło do bójki między przedstawicielami ludu Dinka oraz Aczoli. Dlatego też etniczności nie manifestuje się zasadniczo w obrębie miasta. Jest ważna, żywa, silnie uświadomiona, ale

nie pojawia się w sferze publicznej, poza murami zagrody. Ulega prywatyzacji. Daje o sobie znać na poziomie klanu lub rodziny, i to zazwyczaj w czasie podniosłych uroczystości. Języka etnicznego nie używa się poza rodzinnym domem. Nie chodzi tylko o różnice językowe, ale także o przekonanie, iż lepiej komunikować się za pośrednictwem arabszczyzny — a dokładniej arabskiego pindżinu *Juba Arabic*, a najlepiej używając angielskiego. W potocznym wyobrażeniu ludzie mówiący w swoim rodzinnym języku są nieokrzesani — to po prostu wieśniacy. Powszechnie unika się także przestrzeni o wyraźnym etnicznym charakterze. Preferuje się za to miejsca otwarte dla wszystkich. Lęk ten jest szczególnie silny wśród mieszkających w mieście Dinków, najbardziej znienawidzonych przez mieszkańców. Z tym zjawiskiem należy wiązać popularność hotelowych barów i restauracji. Tam, jak pisałem, etniczności nie ma. To przestrzenie neutralne — wolnego dostępu. Przy szklance wódki czy butelce piwa spotykają się watażkowie ruchu oporu oraz arabscy kupcy. Nikogo ten widok specjalnie nie dziwi. To miejsce, w którym można schować się za jakaś fikcyjną, kosmopolityczną tożsamością.

Ważna jest także swoista recepcja miasta jako przestrzeni bezetnicznej, która zamieszkana jest nie przez przedstawicieli różnych grup etnicznych, ale w pierwszej kolejności przez mieszkańców miasta. W przeciwieństwie do prowincji — tu nie ma plemienności ani tradycyjnych obrzędów i rytuałów. Etniczność, plemienność to przejawy ruralizmu, czynniki stygmatyzujące migranta wiejskiego. Dlatego też tatuaż bliznowy, włosy rudawe, zabarwione krowim moczem czy fasonowo wygolone poza wąskim paskiem na czubku głowy to wizualne dowody „zaściankowości" i „tradycjonalizmu" (por. fot. 6).

„Ukrycie etniczności" to zachowanie typowe dla środowiska miejskiego. Jak zauważyła amerykańska antropolożka Lissa MALKKI (1995), motywowane lękiem, przekonaniem, iż pierwotna identyfikacja nie pasuje do miejsca, w którym właśnie znalazł się człowiek. Ochronę zapewnia ukrycie etniczności lub też schowanie się za jakąś wymyśloną przynależnością. Zjawisko to zaobserwował także brytyjski antropolog Gaim Kibreab na podstawie losów i zachowań uchodźców erytrejskich w Sudanie. Zanotował, iż wygnańcy osiedlający się w miastach starają się być bardziej kosmopolityczni od tych z obozów. Dzieje się tak, ponieważ nie czują się oni pewnie ze swoją pierwotną tożsamością. Dlatego też uchodźcy zmieniali imiona, język, strój czy nawet religię. Wszystko po to, by jak najbardziej upodobnić się do otoczenia. Nie przeszkadzało to jednak, zdaniem Kibreaba, w uważaniu się w dalszym ciągu za Erytrejczyków — identyfikacja ta jednak była w pewnym sensie uśpiona (KIBREAB, 1999, za: AGIER, 2002: 333).

Moim zdaniem, doskonale odnosi się to także do aktualnej sytuacji w Dżubie. „Ukrycie etniczności" w mieście to dowód jej żywotności, a nie rozpadu. To swoista „strategia niewidzialności" mieszkańca gwałtownie urbanizującego się ośrodka. Ludzie w heterogenicznym środowisku miejskim obawiają się etniczności. Upatrują w niej siły konfliktogennej. Mieszkańcy Sudanu Południowego przekonali się o tym dobitnie w czasie niedawnej wojny. (Ta była przecież po części konfliktem etnicznym) lub też w czasie wychodźstwa. Z powodu „ukrycia etniczności" miasto należy do nader bezpiecznych. Nie jest to zasługą służb mundurowych, ale właśnie tego, że ludzie boją się nawet najmniejszej awantury z sąsiadami. Mogłaby ona rozwinąć się do rozmiarów konfliktu etnicznego.

Język a przełamywanie etniczności

Pisałem już, że podobieństwa językowe mają ogromny wpływ na kategoryzację etniczną w mieście. Wpływają one choćby na stopień zażyłości czy zawieranie różnego rodzaju sojuszy. Przede wszystkim są jednak podstawą poczucia: swój — obcy. W tym znaczeniu przyczyniają się do wzmacniania etniczności — skonsolidowania w działaniu ludzi o podobnej kulturze. Jednocześnie jednak język może także pełnić funkcję neutralizującą etniczność, działać w kierunku stworzenia fasadowej tożsamości czy też stać się niezbitym dowodem miejskości. Język to dla migranta miejskiego podstawowa przeszkoda w zaadoptowaniu się do nowej sytuacji. Wpływa nie tylko na stopień komunikacji, ale także klasyfikuje społecznie. Wreszcie umożliwia także znalezienie dobrze płatnego zatrudnienia. Przyczynia się przez to w realny sposób do poprawy warunków życia człowieka.

Przed wieloma laty językoznawca Joseph GREENBERG (1965) zauważył, iż miasto afrykańskie to obszar dramatycznych zmian językowych. Już w okresie kolonialnym wraz z intensywną urbanizacją pojawiła się potrzeba wypracowania form komunikacji mogących sprostać silnie heterogenicznemu kulturowo środowisku miejskiemu. Nierzadko do tego celu wykorzystywano dawne języki wehikularne lub też „narodowe", oficjalnie obowiązujące na danym obszarze. Przy czym najczęściej poddawano je „pidżinizacji" — upraszczano, ulokalniano do formy dialektycznej lub też wykorzystywano do zupełnie nowej kreacji językowej (GREENBERG, 1965: 52).

Obecnie, na skutek żywiołowej globalizacji i westernizacji, w miastach Afryki zaobserwować możemy rosnącą popularność języków europejskich (zwłaszcza francuskiego oraz angielskiego) (VIGOUROUX, MUFWENE, 2008).

Językiem Dżuby i jej okolic jest *Juba Arabic* (czasem nazywany także „kreolskim arabskim"). To lokalna odmiana arabskiego używana przede wszystkim w regionie Ekwatorii, w mniejszym stopniu w Bahr el Ghazal oraz nad Górnym Nilem. Dla mieszkańców tego obszaru nie jest pierwszym językiem, lecz używa się go okazjonalnie w komunikacji międzyetnicznej. W tym sensie *Juba Arabic* można traktować jako miejscowy odpowiednik *lingua franca*. Nie jest ujednoliconą i wyodrębnioną formą językową. Charakteryzuje się jednak swoistą wymową, słownictwem oraz gramatyką (SMITH, MORRIS, 2005). W *Juba Arabic* używanym w mieście pojawiają się słowa z języków etnicznych (głównie grupy Bari), a ostatnio także z angielskiego. To mowa potoczna, zrozumiała przez wszystkich zasiedziałych mieszkańców miasta. To język wykładowy większości szkół. Posługują się nim także lokalne rozgłośnie radiowe i gazety. *Juba Arabic* to język pogranicza etnicznego i kulturowego w Dżubie, przez ostatnie lata pełniący funkcje międzyetnicznej komunikacji.

W ośrodkach zurbanizowanych Afryki najczęściej w roli *lingua franca* występuje tylko jeden język. Zdarza się jednak, że może być ich w danym mieście więcej. Dzieje się tak zazwyczaj ze względu na rywalizację między poszczególnymi etnosami. Z taką sytuacją mamy do czynienia w północno-wschodniej Nigerii, gdzie w kwestii międzyetnicznej komunikacji dominują języki: *kanuri* oraz *hausa*. Powodem jest tradycyjna rywalizacja między Kanuri i Hausa, której podłożem są względy ekonomiczne oraz historyczne. Wspomnę tylko, iż w czasach przedkolonialnych język *hausa* był używany na dworze fulańskiego sułtanatu Sokoto. Jego rywalem było imperium Kanem-Bornu, związane z kolei z ludem Kanuri. Według GREENERGA (1965: 52, 53) tradycyjne animozje między obiema społecznościami właśnie stoją na drodze utrwalenia jednego dominującego języka na obszarze miast Nigerii północno-wschodniej.

Z podobnym przypadkiem mamy do czynienia w Dżubie. Drugim, obok dialektycznego arabskiego, niezwykle ważnym językiem miasta jest obecnie angielski. To drugi język urzędowy Autonomii. To w nim wydawane są oficjalne rozporządzenia i komunikaty. Za władzą podąża ulica. Szyldy sklepowe czy reklamy uliczne ukazują się wyłącznie w języku angielskim, wypierając w tym względzie język arabski. Popularyzowaniu angielskiego sprzyjają repatrianci z innych krajów afrykańskich, którzy opanowali ten język, będąc na wygnaniu. Również spore zasługi w tej kwestii mają Kościoły chrześcijańskie, dla których od początku istnienia jest to język liturgii czy ogólnie — działalności duszpasterskiej.

Afryka, jak powszechnie wiadomo, jest obszarem występowania ogromnej różnorodności języków. Sudan Południowy nie jest w tym względzie wyjątkiem. Od zawsze potrzebny był tutaj język międzyetnicznej komunikacji. Początkowo funkcję tę pełnił język arabski. Następnie, wraz z nastaniem Kondominium Angielsko-Egipskiego, pierwszeństwo zyskał angielski. Oba okazały się doskonałymi sposobami komunikacji. Doskonałymi, gdyż jednakowo obcymi dla wszystkich autochtonicznych wspólnot. Nikt zatem nie musiał przystawać na kompromis, godzić się na dominację jednej z grup etnicznych. Ich utrwalaniu sprzyjała polityka kolonialna – zasadniczo wykorzystująca angielski i arabski w życiu publicznym (w administracji, oświacie czy praktykach religijnych). Po dekolonizacji oficjalnym językiem stał się arabski – angielski został ograniczony do liturgii chrześcijańskiej. Nowa sytuacja wpłynęła na pozycję arabskiego w ambiwalentny sposób. Z jednej strony, stał się on pierwszorzędnym systemem komunikacji – jego znajomość była najlepszym przyzwoleniem na wejście do świata polityki, biznesu czy po prostu normalnego życia. W okresie postkolonialnym, jak zauważył Ibrahim ELNUR (2009: 102), język arabski był używany jako szeroko stosowana strategia życiowa mieszkańców południowych prowincji. Stanowił przepustkę do dobrze płatnych stanowisk w administracji. Z drugiej strony, wraz z eskalacją konfliktu między Północą a Południem, jego prestiż wyraźnie malał. Dla mieszkańców zrewoltowanych prowincji stał się narzędziem opresji. To właśnie swego rodzaju polityzacja języka arabskiego – sprzężenie z polityką arabizacji i islamizacji – zahamowała jego rozwój na tym obszarze. Dziś kojarzy się jednoznacznie negatywnie: z przymusową arabizacją i okupantami. Z tym właśnie należy wiązać rosnącą dzisiaj popularność języka angielskiego. Jest on stosunkowo dobrze znany, a co najważniejsze, nie budzi negatywnych emocji. To język neutralny, co więcej, wyraża dobitnie reorientację kulturową Południa na interior afrykański oraz cywilizację amerykańsko-europejską. W tym ostatnim aspekcie należy uznać go za jeden z przejawów oddziaływania globalizacji. Powszechnie wiadomo wszakże, iż globalizacja „mówi" po angielsku.

Język jest punktem odniesienia społecznego, sytuuje użytkownika bądź w dolnych, bądź w górnych partiach miejskiej drabiny społecznej. Najwyższy prestiż mają język arabski oraz angielski – dwa główne języki miejskie. Rywalizują z sobą o palmę pierwszeństwa w kwestii oficjalnej komunikacji. Mimo odmiennych konotacji, spełniają te same, ważne funkcje – komunikują krańcowo zróżnicowane etnicznie elementy środowiska. Dzięki obydwom mieszkaniec miasta może czuć się jak mieszkaniec miasta. Na dole w hierarchii plasują się języki etniczne. Ograniczają się, praktycznie rzecz biorąc, do środowiska domowego. Stygmatyzują wiejskiego migranta – praktycznie uniemożliwiają komunikację czy dobrze płatną pracę. Pa-

radoksalnie, bez mała półwiecze niepodległości nie przyczyniło się do powszechnej rehabilitacji języków afrykańskich[2]. Jak za czasów panowania Europejczyków tak i teraz języki afrykańskie sytuują człowieka w dolnych partiach drabiny społecznej, stając się przyczyną jego pauperyzacji. Co ciekawe, to proces spotykający się z powszechnym zrozumieniem, zarówno ze strony władz, jak i zwykłych ludzi. Powód: przełamywanie trybalizmu, integrowanie skrajnie zróżnicowanego etnicznie społeczeństwa. W mieście mamy również *suahili*, którym posługują się migranci z Afryki Wschodniej oraz spora część byłych uchodźców. To język biznesu, używany w obrębie bazarów oraz hoteli.

Język miasta jest w fazie kształtowania się. Na razie mamy do czynienia z współwystępowaniem co najmniej dwóch systemów: angielskiego oraz arabskiego. Wyrażają one podziały w strukturze społecznej miasta. Z jednej strony widzimy bowiem grupy elitarne posługujące się językiem angielskim, z drugiej zaś – masy miejskie, które wciąż komunikują się tylko po arabsku. Obserwujemy także arabskojęzycznych zasiedziałych mieszkańców oraz angielskojęzycznych repatriantów. W mieście widoczne są również próby przezwyciężenia tych podziałów. Być może przyczynią się do powstania miejskiej nowomowy: arabsko-angielskiego pidżinu. Już teraz charakterystyczne jest spontaniczne przeplatanie w komunikacji codziennej arabskiego i angielskiego. Powtarzanie słów czy całych zdań w jednym i drugim języku.

Nowe tożsamości Przykład byłych uchodźców i wewnętrznie przesiedlonych

Wiemy już, że przemieszczenie terytorialne nie musi pociągać za sobą utraty tożsamości, kultury czy etniczności, a ich transformację (Turton, 1996; Donnan, Wilson, 2007: 156; Hahn, Klute, 2005). Do lamusa prze-

[2] W najnowszej historii Afryki były próby odgórnej reafrykanizacji (głównie w zakresie językowym) całych społeczeństw, jak na przykład w Kongu (dawnym Zairze) za czasów Mobutu Sese Seko. Nie zakończyły się jednak sukcesem, a z większości wprowadzonych zmian prędzej lub później wycofano się.

chodzi tradycyjne socjologiczne podejście, w którym mobilność przestrzenną i migrację traktuje się jak wyjątki od normalnego, osiadłego trybu życia. Badania brytyjskiej antropolożki, Wendy JAMES (1979), wśród społeczności Uduk na pograniczu Sudanu i Etiopii dowodzą, iż uchodźcze doświadczenia włączane są do „kulturowego archiwum grupy". Dzięki niemu grupa jest w stanie dalej funkcjonować. Poszukiwanie azylu po wielu latach tułaczki stało się integralnym elementem tożsamości tej wspólnoty. Do podobnych wniosków doszła Lissa MALKKI (1997), zajmująca się uchodźcami Hutu w Tanzanii. Także wśród nich obserwujemy percepcję wygnania jako znaczącego i pozytywnego elementu tożsamości grupowej. Doświadczenia uchodźcze służą osiąganiu realnych korzyści, stanowią źródło praktycznej wiedzy i przekazywane są z pokolenia na pokolenie. To doświadczenie kumulatywne, kwestia stawania się, zdobywania odpowiednich doświadczeń. Malkki słusznie zauważyła także dysonans między tym, jak uchodźcy postrzegają siebie, a jak postrzegani są przez innych, przede wszystkim przez organizacje pomocowe. I tak: te drugie mają tendencję do traktowania uchodźcy jako absolutnej ofiary: wyobcowanej i wykorzenionej. Według tej optyki, przemieszczenie terytorialne skutkuje utratą tożsamości i kultury (DONNAN, WILSON, 2007: 157, 158). W ten sposób rozumiane uchodźstwo ma ambiwalentne reperkusje dla samych przesiedlonych. Z jednej strony gwarantuje im różnorakie profity — dlatego też należy je traktować jako strategię osiągania korzyści w czasie i po okresie migracji. Z drugiej jednak, zaburza i komplikuje patrzenie na własną tożsamość, utrudnia *de facto* powrót do normalności.

Wojenne losy mieszkańców Dżuby są podstawą tworzenia się nowych grup społecznych. Jedną z nich stanowią byli wygnańcy. To grupa o rozwiniętej tożsamości i utrzymującej się lojalności. Dzieli się na wiele mniejszych ekumen, modelowanych etnicznością, wiekiem czy miejscem wychodźstwa. Różni ich nieraz wiele. Kosmopolityzm wygnańców przebywających w miastach kontrastuje z etnonacjonalizmem (wzrostem politycznych aspiracji w ramach wspólnoty etnicznej) mieszkańców przebywających w obozach.

Wyróżnić można pokolenie dwudziestokilkulatków, sierot wojennych, które wychowywały się w obozach w Kenii. Nazywają siebie *Lost Boys* — od pamiętnej akcji ratowania tysięcy sudańskich sierot, które w 1992 roku uciekały do sąsiednich krajów afrykańskich. Z czasem określenie „straceni chłopcy" stało się eponimem całego pokolenia sierot — uchodźców. Nie czują się spełnieni. Mają wrażenie niejako podwójnego wykorzenienia. Najpierw utracili rodzinny dom. Później miejsce, w którym przyszło im żyć i dorastać. Dlatego też przyjazd do Dżuby nie jest dla nich szczytem szczęścia. Świat, który znają i z którym się w pełni utożsamiają, pozostawili za granicą. Tak jak mnie, doskwierały im niedogodności życia miej-

skiego: brak wody czy drożyzna. Nawet klimat wydawał się im bardziej uciążliwy.

Wychowywano ich w duchu tradycji przodków. Znają etos życia pasterskiego i plemienne obrzędy. Kojarzą się im z rodzinnym domem, idyllą plemiennej egzystencji. Nie było im dane poznać tego świata bezpośrednio. To, co o nim wiedzą, przekazano im już na obczyźnie, w obozach dla uchodźców. To kultura wyidealizowana, prawie bajkowa — skrajnie nieprzystająca do współczesnych realiów Południa. Pokoleniu *Lost Boys* szczególnie doskwiera brak autorytetów. Tak zwana rodzina jest zlepkiem bliższych i dalszych krewnych, których łączy właściwie tylko dach nad głową. Jej przywódcą staje się ten, kto ma etatową pracę i utrzymuje wszystkich.

Charakterystyczne, że ta grupa byłych uchodźców jest mniej przywiązana do tradycyjnych instytucji, jak rodzina, ród czy plemię. Pragną zarabiać pieniądze i wieść swobodne życie wielkomiejskie. Relikty dawnych wierzeń i obyczajów nie budzą ich entuzjazmu, a raczej są źródłem rozczarowania. Tradycyjne wartości ustępują pogoni za pieniądzem czy konsumeryzmowi. Sudańskie realia są dla nich czymś obcym. Wzorem zachowań — jak już informowałem — pozostaje ich wczorajszy świat wielkomiejskiej Kampali czy Nairobi, w którym tak naprawdę dorastali. Dają temu wyraz w sposobie ubierania się, w codziennych nawykach i języku będącym swego rodzaju wschodnioafrykańską, slangową odmianą angielskiego. Mimo problemów finansowych, nie żałują sobie ani na piwo, ani na dyskoteki. Charakteryzuje ich kultura zabawy. Rozrywka stanowi dla nich szczególną wartość. Utożsamiają się z subkulturami wywodzącymi się z gett północnoamerykańskich. Borykają się z trudnościami finansowymi, ale nie przymierają głodem. Zdarza się, iż żyją z pieniędzy przywiezionych z zagranicy. W większości pozostają bez pracy i wcale jej nie poszukują. Wielu uważa, iż nie ma to sensu, jedynym bowiem rozsądnym sposobem poprawy własnej sytuacji jest wyjazd za granicę, powrót do Kampali czy Nairobi i tam zdobycie wyższego wykształcenia lub odpowiedniego kapitału na start. Zastanawiając się nad swoją przyszłością, zadają sobie pytanie: Co dalej? Większość dochodzi do wniosku, że musi opuścić Sudan.

Z pozoru ich życie wydaje się beztroskie. Podczas gdy do południa zwykle uganiają się za jakimiś sprawami, popołudniu jest czas głównie na wypoczynek i rozrywkę. Tak naprawdę dni upływają im na partyjkach domina, urozmaicone wałęsaniem się po mieście i opróżnianiem butelek piwa. Wieczorem obowiązkowa kąpiel w rzece, a po tym do późnych godzin nocnych wpatrywanie się w telewizję w jednym z lokali, zwłaszcza w teledyski uchodźczej sceny muzycznej. W ten sposób odreagowują lata wojny. Zapewne dla wielu to czas ponownego dzieciństwa — dokładniej, dzieciństwa, którego nigdy nie mieli.

Towarzystwo zapewniają im rówieśnicy, którzy prawie zawsze mają podobne doświadczenia wojenne. Grupy przypominają dawne organizacje klas wieku (por. fot. 7). Służą one w środowisku miejskim formowaniu organizacji nowego typu — przypominających młodociane gangi wielkomiejskich aglomeracji, ze swą stratyfikacją i relacjami między poszczególnymi członkami. Rówieśnik, przebywający w tym samym obozie — to brat. Można na niego zawsze liczyć, trzeba jednak być zawsze gotowym także do reakcji zwrotnej. Właściwie funkcjonują oni dzięki wzajemnej pomocy, solidarnemu dzieleniu się nieregularnymi dochodami.

Spoiwem grupowej tożsamości jest również miejsce wychodźstwa. Na tej podstawie rozróżnić możemy azylantów w poszczególnych częściach Sudanu, a także tych, którzy schronili się w pobliskich krajach Afryki Wschodniej. To dwie podstawowe podgrupy. Są jednak i inne. Niezwykle aktywni są byli uchodźcy w USA czy Australii[3]. To elita wśród powracających przesiedleńców. Bez względu na stan faktyczny, uważa się, iż wygrali los na loterii. Rzeczywiście, to ludzie w większości dobrze wykształceni, nierzadko dysponujący kapitałem lub koneksjami za granicą. Niełatwo jest im jednak odnaleźć się w mieście. Należą bowiem do szczególnie wyobcowanych. Są rozgoryczeni i niechętni wobec otaczającej rzeczywistości. Im większa niechęć, tym większa nostalgia za krajem imigracji. To z kolei jest zaczynem specyficznego stylu życia, nawiązującego silnie do miejsca, z którego wrócili[4].

Wyjątkową odrębnością odznaczają się tak zwani uchodźcy wewnętrzni, którzy byli internowani na Północy Sudanu, głównie w okolicach chartumskiej aglomeracji. Ich wyróżnikiem jest kultura arabska, którą przesiąkli na wygnaniu. Widać to najbardziej w ubiorze czy w nawykach dnia codziennego, które stanowią źródło ich stygmatyzacji. Pozostałe grupy miejskie nazywają ich tutaj raczej pogardliwie „Dżalaba" — terminem używanym na określenie „Arabów"[5]. Są izolowani przez pozostałych Sudańczyków, do czego przyczynia się stosunkowo słaba wśród nich znajomość języka angielskiego. Arabski, powszechnie przez nich używany, jest dowodem ich „nieswojskości", a nawet „apostazji", zwłaszcza jeśli na wygnaniu zdobyli kapitał czy wykształcenie.

Ludność zasiedziała nierzadko traktuje byłych uchodźców pogardliwie. Ulica kieruje pod ich adresem zarzuty o tchórzostwo — uważa się, że za-

[3] W czasie minionej wojny kraje te przyjęły wielu uciekinierów z Sudanu Południowego.

[4] W mieście organizowane są specjalne imprezy ludyczne poświęcone krajom, w których Sudańczycy uzyskiwali azyl (np. Australia's Day).

[5] W klasycznym arabskim „drobny kupiec", wśród czarnoskórych mieszkańców Sudanu określenie odnoszące się do handlarza niewolnikami, jednocześnie wyznawcy islamu (YUSUF, 2010: 67, 68).

miast walczyć, woleli ratować się ucieczką, a na wygnaniu wiedli wygodny żywot. Z tego choćby powodu napotykają trudności w życiu codziennym. Odnosi się do nich jak do osobnej kategorii mieszkańców. Niby nie są obcy, ale też nie tutejsi. Nazywa się ich pejoratywnymi określeniami pochodzenia wschodnioafrykańskiego lub – co jest nawet bardziej dotkliwe – „Arabami". W stosunku do uchodźców, którzy przebywali za granicą na terenach wiejskich, używa się epitetów w rodzaju „prymitywy" czy „prowincjusz" (*The Long Road Home*, 2008: 11). Na bazarach nagminnie żąda się od nich płacenia wyższych cen. Oskarża się ich, że „przywlekli" do Dżuby patologie: prostytucję, alkoholizm czy HIV/AIDS – to przecież w połowie cudzoziemcy! Podobnie rosnącą przestępczość miejską wiąże się z subkulturami z zagranicy. Przestępców tych nazywa się ogólnie „Nigers" albo „Outlaws". Byli uchodźcy z kolei uważają się za bardziej skrzywdzonych przez los. Pobyt na wygnaniu jest dla nich powodem do dumy, to dowód walki przeciw „Arabom" – cena, jaką musieli zapłacić. Ich zdaniem ci, którzy pozostali, nie wykazali się męstwem (odnosi się to zwłaszcza do mieszkańców Ekwatorii). Korzenie tego antagonizmu sięgają czasów wojny i mają podłoże polityczne. Z jednej strony mamy bowiem ludność Ekwatorii, która była przez większą część wojny pod kontrolą rządu w Chartumie, z drugiej zaś – ludność innych prowincji Południa (głównie Dinków i Nuerów), która musiała uciekać za granicę ze względu na zaangażowanie w ruch oporu. Antagonizmy wynikają także z różnic kulturowych. Ci, którzy nie opuścili Sudanu, są bardziej konserwatywni i tradycjonalistyczni. Kontrowersje budzi szczególnie kwestia zachowania i ubioru kobiet powracających z zagranicy. Uważane są one za mniej wytworne, krytykowane między innymi za noszenie dżinsów i wydekoltowanych bluzek, a także za zbyt bezpośrednie zachowanie w stosunku do mężczyzn. Kobiety to zdecydowanie najbardziej napiętnowana grupa wśród powracających. Jak już informowałem, podaje się je ostracyzmowi ze względu na wielkomiejskie, przesycone zachodnią kulturą, obyczaje.

Ciekawe, iż byli uchodźcy, nielubiani i krytykowani, stają się jednocześnie nośnikiem kultury, do której aspiruje całe miasto. Uosabiają kulturę, której wszyscy aktualnie pożądają. Jest to kultura Zachodu, podlana wschodnioafrykańskim sosem, która staje się fundamentem tworzącej się nowej kultury Dżuby. Wielkomiejskie obycie repatriantów sprawia, że są oni wzorem dla pozostałych mieszkańców miasta.

Język angielski – podstawowy dla większości repatriantów – to drugi, jak wiemy, po lokalnej odmianie arabskiego język ludności miejskiej i całego Południa Sudanu. Wpływy cudzoziemskiej kultury widać także w ubiorze czy diecie. W kwestii mody obowiązują wzory wschodnioafrykańskie. W przypadku mężczyzn to wkładana przez głowę wzorzysta, sze-

roka koszula z krótkimi rękawami – tzw. *kitenga*. Podobne, wzorzyste, ale zdecydowanie dłuższe noszą kobiety, wśród których popularnością cieszą się także chusty tworzące rodzaj czepca, charakterystycznego dla dużej części Czarnej Afryki (por. fot. 8). Zupełnie inaczej ubiera się młode pokolenie, wśród którego najbardziej widoczne są wpływy zachodnie i wschodnioafrykańskie, w czym przodują byli uchodźcy. Młodzi mężczyźni noszą najczęściej kolorowe podkoszulki z emblematami baseballowymi, dżinsy, dresy, krótkie spodnie. Do tego najrozmaitsze nakrycia głowy: czapki z daszkiem, kaszkiety czy kolorowe berety z elementami rastafariańskimi. Młode dziewczyny preferują rozmaite sukienki, bluzki – nieraz śmiało eksponujące walory kobiecego ciała. Sposób ubierania się młodych budzi kontrowersje wśród starszego pokolenia, zwłaszcza że na przykład Sudańczycy zwyczajowo uważają dżinsy za atrybut kobiet lekkich obyczajów. Dlatego też nie wszystkie młode kobiety ośmielają się nosić dżinsy na co dzień. Miejscem, gdzie stały się wręcz obowiązującym strojem, są natomiast hotelowe dyskoteki. Młodzież może tam wyrażać w pełni swoje kulturowe aspiracje. Popularność różnego rodzaju lokali rozrywkowych to kolejny dowód dyfuzji kultury wschodnioafrykańskiej. Popyt na tego rodzaju rozrywki napędzają niedawni uchodźcy.

Tradycyjna kuchnia także jest spychana do murów zagrody. Popularnością cieszą się dania kuchni wschodnioafrykańskiej czy światowej w rodzaju kurczaka z frytkami czy pizzy. W menu restauracji, a także coraz częściej domowym, pojawiają się specjały kuchni wschodnioafrykańskiej, jak *matooke*[6] czy *chapati*[7]. To kilka przykładów potraw, które robią oszałamiającą karierę w Dżubie. Spożywanie ich w miejskich lokalach stanowi nowy rytuał elity. W porze lunchu biura pustoszeją, kadra urzędnicza udaje się do śródmiejskich restauracji. Różnego rodzaju lokale stanowią, jak na razie, jedyne centra życia kulturalnego. Są to nowe zjawiska, związane z procesami urbanizacyjnymi, a także z powrotem z uchodźstwa lokalnej inteligencji, obytej z wielkomiejskimi obyczajami.

* * *

Przez ostatnie dwa stulecia, bez względu na sytuację polityczną, Sudan Południowy był nieustannie marginalizowany. Jego wykluczenie miało charakter totalny. Wynikało bowiem z głęboko zakorzenionych, szowinistycznych wyobrażeń ludności muzułmańskiej z bardziej na północ położonych obszarów Sudanu. W ich oczach mieszkańcy Południa byli wyznacznikami

[6] Potrawa (a może raczej cały ich szereg) przygotowana na bazie ugotowanych zielonych bananów.

[7] Rodzaj podpłomyka z mąki pszennej. Spożywany z jajkiem, warzywami czy mięsem.

prymitywizmu, barbarzyństwa czy zacofania. Pod każdym względem uchodzili za gorszych. Porozumienie z 2005 roku przynajmniej zakończyło okres fizycznej konfrontacji Północy i Południa. Do normalizacji stosunków między obydwiema częściami Sudanu jest jednak jeszcze daleka droga. Antagonizmy nie tyle nie zanikły, ile zostały przeniesione na inny poziom, związany z faktem budowania niezależności politycznej przez Sudan Południowy. Nie wiadomo jeszcze, czy nastały pokój okaże się trwały. Bez względu jednak na to, już samo wydarzenie przyczynia się do znaczących zmian; między innymi, prowadzi do rozbudzenia tożsamości społeczności zamieszkujących południowe prowincje Sudanu. Dodatkowym bodźcem do pogłębiania się tego procesu stała się walka o polityczne i ekonomiczne awantaże.

Etniczność Dżuby w naturalny sposób związana jest ze specyfiką życia miejskiego. Na pewnych płaszczyznach jest ważna i eksponowana (np. polityka, sfera kulturalna). Na innych bywa marginalizowana lub nawet kamuflowana. Miasto tworzy nowe identyfikacje, ale także utrzymuje, reprodukuje czy nawet wzmacnia stare. Etniczność jest dynamiczna i relatywizuje się — zależy od sytuacji człowieka, jego potrzeb w środowisku miejskim. Zasadniczo jednak miasto to miejsce, w którym etniczności nie ma. W tym upatruje się, między innymi, specyfiki życia miejskiego. Miasto w wyobraźni jego mieszkańców konstruowane jest na zasadzie opozycji do tradycyjnego świata. W przeciwieństwie do prowincji miasto jest nowoczesne, kosmopolityczne i utrzymuje się w nim kultura pochodzenia zachodniego. Z punktu widzenia afrykańskich tradycji kulturowych to rzeczywistość na wskroś obca. Cóż z tego jednak, gdy taka jest powszechna wizja miasta i jego kultury.

Niedawna wojna przyspieszyła proces detrybalizacji — rozpadu tradycyjnych instytucji życia społecznego. Te w większości są już wspomnieniem. Jednocześnie jednak powołała nowe — szersze identyfikacje. To na ich podstawie mieszkańcy Południa organizują swoje życie, a także toczą zażartą walkę o wpływy w regionie. W środowisku miejskim nabierają one nowego, realnego oblicza. Na przykładzie Dżuby zaobserwować można, jak etniczność zmienia się, stając się, między innymi, narzędziem politycznej mobilizacji.

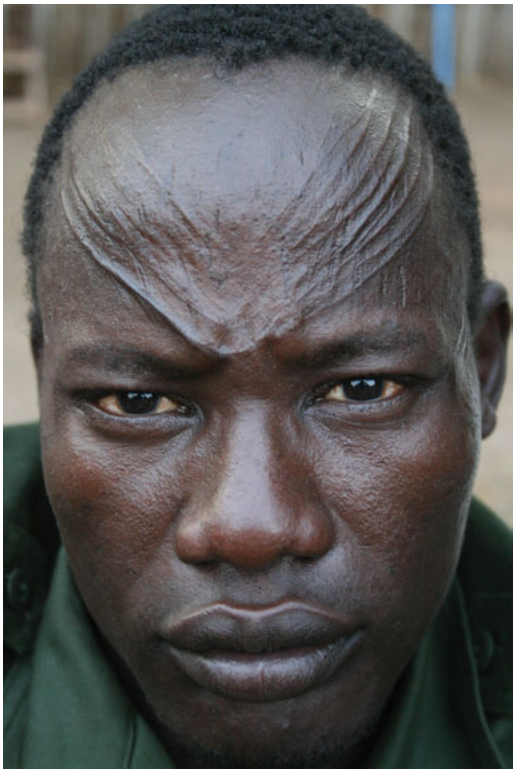
Etniczność w Dżubie to przede wszystkim narzędzie osiągania różnorakich korzyści: pomocy finansowej, lokum, zatrudnienia czy obrony w obliczu zagrożenia. Wreszcie daje poczucie komfortu wobec życia w silnie zróżnicowanym etnicznie środowisku. Grupą o najsilniejszej tożsamości są Dinkowie. To nic dziwnego. Od przynajmniej półwiecza dominują w regionie, kierując ruchem oporu przeciwko Chartumowi. Niedawna wojna stała się dla nich bodźcem do integracji, a także doprowadziła do rozbudowania ich ideologii władzy w powojennym Sudanie. Władza ta ma charakter ab-

solutystyczny, szowinistyczny i zawiera w sobie pierwiastki mesjanistyczne (o czym mowa będzie dalej). Ciekawym, jak sądzę, przykładem rozwoju tożsamości tej grupy jest Dżuba. Do niedawna Dinkowie, jak zresztą i inne społeczności sudańskiego Południa, nie dysponowali jedną wspólną tożsamością. Nade wszystko poczuwali się do lojalności względem struktur rodowo-plemiennych. Dziś sytuacja ta jednak wydaje się gwałtownie zmieniać. Po latach wojny, a teraz w niepodległym Sudanie Południowym, mamy do czynienia z nacjonalizmem dinkaskim. Czy grupa ta powinna być traktowana jako naród? Myślę, iż w tym momencie brak na to jednoznacznej odpowiedzi. Bez wątpienia jednak, w przypadku tej grupy proces ów ostatnimi czasy gwałtownie przyspieszył. Jest to, jak się wydaje, wynik wzmożonych nastrojów nacjonalistycznych i starań o stworzenie suwerennego, niezależnego państwa rządzonego przez nich samych. Podobnie rozbudzone zostały jednak także inne grupy etniczne. Motorem ich aktywności jest obawa przed dalszą marginalizacją, tym razem spowodowaną dominacją Dinków, a także dążenia do zachowania odrębności w celach zarówno politycznych, jak i ekonomicznych. Sytuacja jest zatem poważna. Oby nie skończyła się tak, jak na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku – wybuchem kolejnego domowego konfliktu.

Wbrew temu, czego można byłoby się spodziewać, stosunki międzygrupowe nie należą do antagonistycznych. Ludzie są silnie przeświadczeni o konieczności zawieszenia sporów i podjęcia koegzystencji. Tak postrzega się życie w mieście. Narzędziem zachowania miejskiego ładu społecznego jest strategia „ukrywania etniczności". To dowód jej żywotności, a nie rozpadu. Ponadto stanowi przejaw transformującego działania miasta. Etniczności w warunkach południowosudańskich nie da się do końca ukryć. Można ją jednak okresowo zawiesić. Ważny w tej kwestii okazuje się także język. Doskonale w roli neutralnego systemu komunikacyjnego sprawdza się język angielski – obowiązujący kiedyś w Angielsko-Egipskim Sudanie. Nie budzi negatywnych skojarzeń, wręcz przeciwnie – idealnie nadaje się do wielu zadań: „ukrycia etniczności" czy zamanifestowania reorientacji politycznej Sudanu Południowego. Dość wspomnieć jeszcze o przydatności tego języka w kontaktach transnarodowych.

W mieście tworzą się nowe, szersze identyfikacje. W pierwszej kolejności ich spoiwem okazuje się wojenna tułaczka. Wychodźstwo pociąga za sobą gruntowne przeobrażenia kulturowe. Są one widoczne z perspektywy i społeczności pochodzenia, i tej goszczącej. Migracja kształtuje w człowieku nową kulturę. Georg Klute i Hans Peter Hahn, redaktorzy *Cultures of Migration: African Perspectives*, słusznie postulują, by właśnie tak widzieć to zjawisko – jako dynamiczny proces tworzenia kultury, który kontekstualizuje się w miejscu zarówno pochodzenia, jak i wychodźstwa (HAHN, KLUTE, 2005: 16). Jednym z jej przejawów jest nabywanie przez uciekinierów ele-

mentów kultury typowo miejskiej. Centrami tych przeobrażeń są obozy dla uchodźców. To tam powstają zalążki urbanizmu: charakterystyczny sposób spędzania wolnego czasu, stosunki społeczne, ekonomia (AGIER, 2001). Uchodźstwo ma aktualnie ogromne znaczenie dla żywiołowego tempa urbanizacji w Afryce. Zespolenie tych dwóch arcyważnych zjawisk z jednej strony utrudnia proces repatriacji dawnych uciekinierów, z drugiej – ma takie samo znaczenie dla funkcjonowania tego typu ośrodków jak Dżuba. Dzięki powracającym miasto zyskuje niezwykle cennych mieszkańców, którzy mogą dopomóc w zdynamizowaniu rozwoju ekonomicznego i społecznego ośrodka miejskiego.



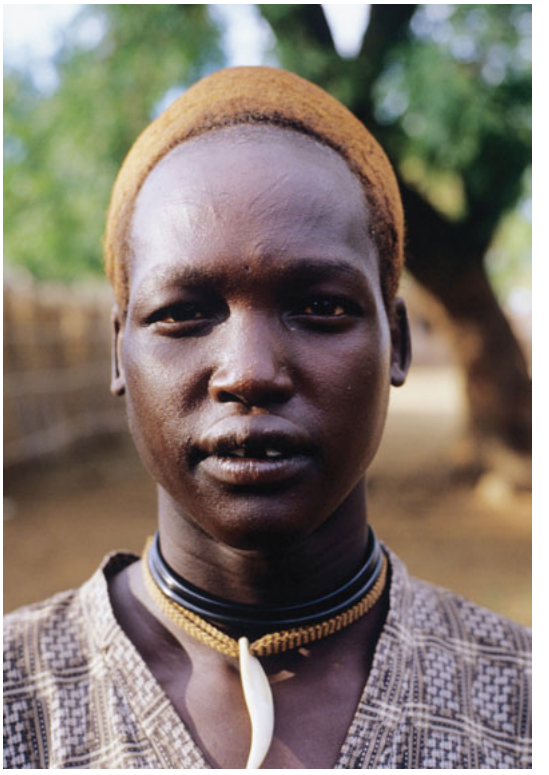
Fot. 1. Przedstawiciel ludu Mondari (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 2. Dinka (Omdurman 2007, M. Kurcz)

Fot. 3. Nuer z targu rybnego w Omdurmanie (Omdurman 2010, M. Kurcz)

Fot. 4. Szylluk (Omdurman 2008, M. Kurcz)

Fot. 5. Zawody zapaśnicze (Kadugli 2004, J. Poremba)



Fot. 6. Młodzieniec z klasy wojowników. Wyróżnik: włosy zabarwione krowim moczem (Kadugli 2004, J. Poremba)

Fot. 7. Bracia — repatrianci z Kenii (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 8. Elegancka kobieta ubrana według najnowszej miejskiej mody (Sudan 2010, M. Kurcz)

Rozdział siódmy

Religia w mieście

Miasto a religia

Miasto *in toto* ze względu na towarzyszące mu zjawiska jest obszarem żywiołowych przeobrażeń w sferze religijności. Wraz z urbanizacją rzeczywistość religijna – czy szerzej – ideowa ulega daleko idącej zmianie. Jest to skutek wielu czynników: koncentracji i wzrostu liczby populacji, zróżnicowania społecznego, migracji, kontaktu międzykulturowego, konwersji religijnej, edukacji czy ogólnie pojawienia się szerokiego spektrum innowacji (GUTKIND, 1974: 121). Przeobrażenia religijności w środowisku miejskim mają ambiwalentny charakter. Z jednej strony przez depersonalizację stosunków międzyludzkich, społeczne zróżnicowanie, sekularyzm czy promowanie postaw nonkonformistycznych osłabieniu ulegają tradycyjne formy religijności. Z drugiej jednak, miasto generuje nowe zjawiska religijne, które doskonale współgrają z miejskim stylem życia. Ośrodki zurbanizowane to nie tylko „świątynie konsumpcji", ale także miejsca żarliwej i jedynej w swoim rodzaju religijności. Miasto to swoisty inkubator nowych, hybrydowych lub inaczej „skreolizowanych" religijności, wyrażających cały przekrój reakcji na dynamicznie zmieniający się świat, od całkowitej negacji nowoczesności, po pełne w niej uczestnictwo.

Chrześcijaństwo a urbanizacja w Afryce

Od początku kolonializmu miasto afrykańskie jest obszarem żywiołowego rozwoju różnorodnych ruchów religijnych: od tradycyjnych, po chrześcijańskie i islamskie – mimo że początkowo wysiłek środowisk misyjnych skupiał się przede wszystkim na społecznościach wiejskich. W wielu miastach afrykańskich dokonywał się postępujący dialog między chrześcijaństwem a religiami plemiennymi (FREUND, 2007: 89; SHORTER,

2001: 37). Jego plonem okazały się liczne niezależne, rdzennie afrykańskie „Kościoły"[1], będące kontaminacjami wierzeń plemiennych i chrześcijańskich. Większość, jak na przykład Kimbangiści w Kongu, miała charakter antysystemowy, kontestowała imperializm europejski i jego dorobek. Ich popularność nie słabła przez cały XX wiek. U progu obecnego stulecia wciąż powstają nowe i — co niezwykle ważne — nie są już poddane ostracyzmowi społecznemu. Niektórym z nich udało się nawet zyskać status Kościołów oficjalnych. Wielu udało się zdobyć wiernych wśród szerszych mas społeczeństwa, jak na przykład wspólnocie Aladura w Afryce Zachodniej. Przede wszystkim jednak to ruchy zdecydowanie miejskie, wiążące z sobą najniższe grupy społeczne, wszystkich rozczarowanych czy po prostu niepewnych wobec życia w nowym środowisku (GUTKIND, 1974: 130). Tylko nieliczne napotykały trudności ze strony postkolonialnej władzy (np. Świadkowie Jehowy)[2]. W moim odczuciu, różnego rodzaju „niezależne" wspólnoty religijne w pewnym zakresie stanowią miarę swoistej „mieszczańskiej" odmiany chrześcijaństwa Czarnej Afryki.

Początkową słabość chrześcijaństwa w wielu ośrodkach miejskich wykorzystał islam. W takich miastach jak Ibadan czy Lagos zdołał zyskać rangę wyznania „tradycyjnie miejskiego" czy „ludowego". Przysporzyło mu to (i nadal przysparza) rzesz wiernych wśród domiejskich migrantów. W wielu przypadkach ekspansja islamu w środowisku miejskim utorowała jednak drogę chrześcijaństwu. Tak stało się u progu ery niepodległości wraz z szerszym napływem do miast ludności wiejskiej. Jednym z takich obszarów była Afryka Wschodnia. Po dekolonizacji nowi migranci domiejscy utrwalili dominację chrystianizmu, doprowadzając tym samym do marginalizacji zasiedziałych mieszkańców wyznania islamskiego (FREUND, 2007: 89). Od lat pięćdziesiątych w całej Afryce na południe od Sahary rozpoczęła się ekspansja chrześcijaństwa na obszarach miejskich, a centrum tej religii przesuwa się z prowincji do miasta (SHORTER, 2001: 37).

---

[1] To zarówno tzw. afrykańskie Kościoły niezależne (zwane też Kościołami rdzennie afrykańskimi lub syjońskimi) — pozostają one całkowicie w oderwaniu od wspólnot amerykańsko-europejskich, nierzadko stanowią kontaminacje wierzeń plemiennych i chrześcijańskich, jak i Kościoły afrykańskie, zwane także etiopskimi — zachowują one co prawda doktrynalną spójność ze wspólnotami chrześcijańskimi spoza kontynentu, ale funkcjonują jednak w całkowitej od nich niezależności instytucjonalnej (VANSINA, 2003: 640; ANDERSON, 2001). Więcej na ten temat zobacz choćby: TURNER, 1967. Na gruncie krajowym zobacz: SZAREWSKA (1971: 369–371).

[2] Ostatnimi czasy w Sudanie Południowym wspólnotę tę spotykały różnego rodzaju szykany ze strony władzy, łącznie z okresową delegalizacją. Powód: odmowa jej członków wzięcia udziału w ostatnich wyborach prezydenckich oraz w plebiscycie w sprawie niepodległości.

Żywiołowy rozwój chrześcijaństwa (ale także islamu) w miastach to konsekwencja jego silnego związku z procesami urbanizacyjnymi w okresie postkolonialnym. Wraz ze wzrostem znaczenia miast — rośnie także pozycja Kościołów chrześcijańskich. Co niezwykle ważne, w okresie postkolonialnym te musiały się wykazać niespotykaną nigdzie indziej aktywnością. Powód: kryzys afrykańskiego państwa. Chrześcijaństwo podejmuje się zadań, które dawno już nie były jego domeną w Europie, a nawet w Afryce, zostały zarzucone pod koniec ery kolonializmu (GIFFORD, 1998: 328). Kościoły przede wszystkim wiążą się trwale z pracą humanitarną, są źródłem realnego wsparcia dla napływającej do miast fali migrantów. Służba zdrowia, edukacja czy nawet zatrudnienie to tylko niektóre z licznych form działalności Kościołów w miastach afrykańskich. Powszechnie dla domiejskich migrantów Kościoły stają się jedną ze strategii adaptacyjnych, umożliwiających „łagodny" akces do kultury miejskiej — jednocześnie wspierających w radzeniu sobie ze zjawiskami negatywnymi, jak HIV/AIDS czy alkoholizm (SHORTER, 2001: 37). Mało tego, chrześcijaństwo powszechnie zinterpretowane zostało jako dodatkowa płaszczyzna identyfikacji — solidaryzmu społecznego, niwelującego tradycyjne podziały (ILIFFE, 2005: 265). Dla władz oraz do zwykłych mieszkańców religia ta stała się swego rodzaju przeciwwagą dla trybalizmu, cokolwiek umożliwiającą jego neutralizację. I tak: siedziba parafii stała się symbolicznym i literalnym centrum, wokół którego zaczęło się koncentrować życie w mieście. Procesy urbanizacyjne uczyniły z chrześcijaństwa ideologię niezwykle atrakcyjną także z innego powodu. Afrykańczycy migrujący do miast chcieli być „nowocześni" czy — jak ujął to Jim Ferguson — „kosmopolityczni" (FREUND, 2007: 146). Chrześcijaństwo stało się naturalnym „środkiem" do realizacji tego zamierzenia. Jest przecież integralnie związane z kulturą Zachodu. Krótko: w warunkach miasta afrykańskiego chrystianizm jest uniwersalną miarą urbanizmu — charakterystyczną dla miejskiego stylu życia. Walnie przyczynia się do skonsolidowania mieszczaństwa afrykańskiego. Jest to możliwe, odkąd religia ta w pełni ulokalniła się (pojawiły się rdzennie afrykańskie denominacje — powszechnie, bez względu na wspólnotę, afrykanizacji ulegają kler oraz liturgia). Chrześcijaństwo staje się religią Afryki — w wielu przypadkach jednak jest to religia etniczna, rodzinna, co najwyżej z elementami chrześcijaństwa.

Muzułmanie z Dżuby
Wzmacnianie solidarności grupowej

Nowa sytuacja polityczna naturalnie wpłynęła na diasporę arabską (ogólnie ludność pochodzącą z Sudanu północnego) w mieście (por. fot. 1). Ze stosunkowo dużej grupy mieszkańców pozostali najbardziej zasiedziali i wpływowi. Reszta, obawiając się szykan, wybrała imigrację do Chartumu, przy czym nawet ci, którzy pozostali, zdecydowali się wysłać na Północ swoich najbliższych. Co ciekawe, w miarę stabilizowania się sytuacji, do miasta zaczęli przyjeżdżać nowi imigranci. Jest to pokolenie młodych przedsiębiorców, głównie z aglomeracji chartumskiej. Podążają utartym szlakiem swoich poprzedników. Wynajmują nierzadko ich dawne lokale lub występują jako wspólnicy, tak jak jeden Kopt z Chartumu, który przeprowadził się do miasta w 2005 roku, by wesprzeć w interesie znajomego, zasiedziałego Araba z Kosti. Obydwaj prowadzą w centrum miasta pijalnię soków cytrusowych. Ów Kopt zdecydował się pozostać w miasteczku na stałe. Inni jednak w większości podróżowali między Dżubą a Chartumem, nie myśląc raczej o zapuszczeniu korzeni na Południu.

Choć mniejszość arabska lata swojej świetności ma już raczej za sobą, odgrywa jednak nadal znaczącą rolę w funkcjonowaniu miasta. Do niej, jak informowałem, należy znaczny procent lokali, w szczególności tych położonych na targowiskach (zwłaszcza Konyo-Konyo i Juba Town) oraz w śródmieściu. Tam też są właścicielami większości sklepów i hurtowni — oferujących szeroki zakres dóbr i usług. Na tym obszarze koncentruje się ich życie zawodowe i towarzyskie. W pobliżu bazarów znajdują się główne miejskie meczety. Tam, po piątkowych modłach, dochodzi do spotkań i wspólnych posiłków okolicznych muzułmanów. Miejsca te, jak wspominałem wcześniej, uważa się za naturalnie związane z wyznawcami islamu.

Zasiedziali muzułmanie z Północy to ludzie pogranicza. Ściślej: to nieliczna grupa, spotykana chyba na każdym pograniczu politycznym, która czuje przynależność wyłącznie do państwa, metropolii. Alienuje się tym samym od innych mieszkańców pogranicza, których afiliacje etniczne są mniej jednoznaczne. Ma to znamienny wpływ na jej tożsamość, kulturę czy stosunek do religii. Zasiedziali Arabowie uważają się za pionierów cywilizacji — „siewców" wysokiej kultury na tych terenach, a także prawdziwych inicjatorów miejscowego życia ekonomicznego czy tutejszego urbanizmu. Traktują siebie jako misjonarzy islamu (choć nie należą do szczególnie religijnych). Im, tak jak ich arabskim przodkom w średniowieczu, przyszło wieść żywot między poganami. W swoich oczach stanowią swego rodzaju

pomost między jedną a drugą częścią kraju, cywilizacją a barbarzyństwem, porządkiem a chaosem. Jak twierdzą, zostali opuszczeni przez rodaków i własne państwo; ich życie jest krańcowo trudne: zmienne, pełne niebezpieczeństw i niedoli. Być może dlatego właśnie Arabowie silnie podkreślają swoją tożsamość i wiarę strojem oraz obyczajami. Rdzenni mieszkańcy Sudanu północnego są ubrani w biały strój *dżalabija*, okazałe turbany (ewentualnie równie charakterystyczne czapeczki w typie piuski), a także obowiązkowo nóż, przywiązany do lewego ramienia (tak na wszelki wypadek). Ich strój to jednocześnie symbol ich pochodzenia i kultury (por. fot. 2). Dlatego też przez miejscowych Arabowie nazywani są: „Dżalaba" — nazwa ukuta na podstawie charakterystycznego dla nich stroju. To dla nich przede wszystkim funkcjonują małe kawiarenki oferujące herbatę, kawę oraz fajkę wodną, czy restauracje drugiej kategorii, mające w menu danie z bobu — tzw. *ful* — narodowy przysmak Sudańczyków z Północy. To „przeszczepy" z ich macierzystego świata. Arabowie są wpływową i zamożną grupą. Oprócz wspomnianego kapitału znane są ich koneksje w handlu i polityce, a nade wszystko bezcenne doświadczenie w robieniu na tym terenie interesów. Ich sklepy, o czym kilkakrotnie miałem się okazję przekonywać, to najlepsze miejsca omawiania czy finalizacji spraw biznesowych.

Wyznawcy islamu silniej niż inne społeczności miejskie wspierają się, udzielając sobie gościny, podnajmując przestrzeń do celów handlowych, przekazując sobie klientów czy wreszcie stosując opóźnione formy płatności. To główna strategia ich pomyślnej egzystencji w mieście — obszarze im zdecydowanie obecnie nieprzyjaznym. Ich solidarność jest rekompensatą utraconej pozycji.

Muzułmanie Dżuby to społeczność niejednorodna i to na przynajmniej dwóch płaszczyznach: politycznej i rasowej. Przede wszystkim wyraźny jest hierarchiczny podział na „białych" oraz „czarnych" muzułmanów. Pierwsza kategoria odnosi się do rodowitych muzułmanów, wywodzących się z Północy, mieniących się na ogół Arabami. Druga zaś to przedstawiciele murzyńskich społeczeństw, głównie z terenów Ekwatorii, którzy zdecydowali się na konwersję religijną stosunkowo niedawno, w szczególności w czasie ostatniej wojny. Wtedy to na konwertytów czekały różnego rodzaju zachęty w rodzaju pomocy finansowej czy po prostu gwarancji bezpieczeństwa. Co interesujące, znakiem ich przejścia na islam jest znamię w kształcie półksiężyca wypalane na pośladku (być może po to, by ów człowiek nie mógł już dokonać rekonwersji). Sytuacja takich ludzi jest trudna. Apostaci traktowani są z równą nieufnością przez Arabów, jak i miejscowych chrześcijan. Żyją na marginesie społeczeństwa jako klienci „prawdziwych" muzułmanów. Spotykałem ich na miejskich bazarach, gdzie najmowani byli do pracy w sklepach należących do Arabów. Drugą linię podziałów stanowi polityka. Według tego klucza diaspora islamska

dzieli się na zasiedziałych kupców, przebywających w mieście nierzadko od kilku pokoleń, oraz personel „polityczny", oddelegowany do miasta z Chartumu. To różnego rodzaju pracownicy administracji, mundurowi, nauczyciele oraz „duchowni". Mają za zadanie reprezentować interesy Chartumu. Obie grupy są względem siebie nieufne — mówiąc wprost: nie darzą się szczególną sympatią. Arabowie kupcy obwiniali Arabów polityków za wciąganie ich do własnych rozgrywek. Nie chcieli z nimi mieć nic wspólnego, obawiając się, iż każda forma kontaktu może się stać tylko źródłem kłopotów. W ich pamięci żywe były wydarzenia sprzed kilku lat, gdy zmarł tragicznie wiceprezydent Sudanu, John Garang. Wtedy doszło do gwałtownej eskalacji przemocy wobec muzułmanów. W ciągu kilkudniowych zamieszek spłonęła większość lokali należących do Arabów. Wielu z nich zostało w bestialski sposób zamordowanych przez rozwścieczone pospólstwo. Chartum nie zrobił nic, aby ratować tych ludzi przed niepohamowaną agresją tłumu. Tumulty tego rodzaju nie należą do szczególnie częstych (mniejsze lub większe zdarzają się regularnie w czasie rocznicy śmierci Garangi) — niemniej dla wszystkich muzułmanów w mieście jest jasne, że sytuacja daleka jest od stabilności, zależy ściśle od bieżących wydarzeń w stosunkach między Północą a Południem. Jako taka wpływa na ich życie. Każdorazowy wzrost napięcia między obydwoma częściami kraju wywoływał profuzję nienawiści na ulicach Dżuby. W ten sposób prawowici mieszkańcy tego obszaru manifestowali swoją siłę — niezależność względem centrum. Trudno zatem dziwić się podejrzliwości zasiedziałych muzułmanów wobec ludzi oddelegowanych tutaj przez władzę. Na fenomen ten także spojrzeć możemy z perspektywy swoistej strategii adaptacji do aktualnej sytuacji politycznej. Zasiedziali muzułmanie rozumieją, iż ich pomyślność czy nawet fizyczne bezpieczeństwo na tym terenie będą zależeć od dystansu względem Chartumu. Swoją obecność w mieście postrzegają jako czysto ekonomiczną (por. fot. 3). Podkreślają tym samym w pewnym sensie swoją „tutejszość", „swojskość". Każda ze wspomnianych grup zorientowana jest wokół własnego meczetu. Dla „kupców" centrum kulturalnym i religijnym jest tzw. stary meczet — zwany także „kupieckim", siedzibą drugich jest natomiast — największy meczet w mieście, tzw. meczet polityków. Oba zlokalizowane są w ścisłym centrum — na dwóch przeciwległych krańcach bazaru.

Rola islamu, jak można było się spodziewać, wyraźnie osłabła. Niedawni odstępcy wrócili na łono Kościoła, obawiając się ostracyzmu sąsiadów lub przełożonego w pracy. Także imiona muzułmańskie zastępowane są chrześcijańskimi. Z zapewnień informatorów wynikało również, iż nie zdarzają się małżeństwa mieszane — nie tak dawno jeszcze ponoć popularne. Wyznawcy islamu nie afiszują się ze swoją wiarą poza obrębem centrum oraz bazaru. Można by rzec, iż wycofali się do swoich „naturalnych en-

klaw". Poza tymi miejscami praktycznie są niezauważalni. Nawet nawoływania muezina wydają się obecnie bardziej stonowane i cichsze niż w innych częściach Sudanu. Dzięki temu zasadniczo nieformalnemu układowi mieszkańcy Dżuby cieszą się w mieście spokojem, a stosunki międzyreligijne nie należą do antagonistycznych.

Chrześcijaństwo w natarciu
Sytuacja wierzeń plemiennych

Sudan Południowy należy do regionów Afryki, w których w ostatnim półwieczu chrześcijaństwo rozwijało się szczególnie dynamicznie. Historia chrześcijaństwa w Sudanie Południowym, nawet jak na standardy afrykańskie, jest raczej świeżej daty. Religia ta na dobrą sprawę rozwinęła się na tym obszarze dopiero po powstaniu Angielsko-Egipskiego Sudanu, na przełomie XIX i XX wieku. Wtedy to udało się zahamować postępującą islamizację południowych prowincji — w zamian za to teren ten otwiera swe podwoje dla misji chrześcijańskich (katolickich, anglikańskich oraz prezbiteriańskich), choć chrystianizacja — jak i islamizacja wcześniej — nie przybrała — nawet wtedy — szczególnie żywiołowego charakteru. Mimo stabilizacji politycznej oraz różnorodnego wsparcia ze stron władz kolonialnych, chrystianizm spotkał się z umiarkowanym zainteresowaniem miejscowej ludności. Najbardziej niechętni nowej wierze okazali się konserwatywni hodowcy bydła, jak Dinkowie czy Nuerowie. Do końca ery kolonializmu większość mieszkańców pozostawała przy tradycyjnych wierzeniach, będąc najwyżej pod cokolwiek formalnym tylko wpływem chrześcijaństwa. Sytuacja zmienia się diametralnie już u progu niepodległości Sudanu. Między rokiem 1956 a rokiem 1964 — od odzyskania niepodległości po wybuch I wojny domowej — miejscowa ludność dokonała zmasowanej konwersji. Powód: dominacja muzułmańskiej Północy, a zwłaszcza brutalna, „wojskowa" islamizacja i arabizacja tego zakątka Afryki po dekolonizacji. W okresie po 1956 roku chrześcijaństwo w południowych prowincjach Sudanu zjednoczyło zróżnicowane kulturowo i etnicznie społeczeństwo w walce z opresyjną władzą centralną (Baur, 2005: 286; Iliffe, 2005: 266). Chrześcijanie, bez względu na denominację, odegrali znaczącą rolę w walce o prawa ludności Południa, uczestniczyli między innymi w formowaniu się Anja Nja w 1964 roku — pierwszej organizacji ru-

chu oporu przeciwko Chartumowi, czy też brali czynny udział w negocjacjach pokojowych w Addis Abebie, kończących I wojnę domową. Gdy wojna powróciła w te strony po raz drugi, duchowieństwo chrześcijańskie wykazało się niezłomną solidarnością z miejscową ludnością murzyńską, niosąc jej nieprzerwanie pomoc i nadzieję. Dlatego też nie powinien dziwić fakt, iż chrześcijaństwo wyszło z ostatniej wojny wzmocnione i bezsprzecznie posiada obecnie rangę oficjalnej religii tego zakątka Afryki. Dla mieszkańców Dżuby i całego murzyńskiego Południa przynależność religijna świadczy najdobitniej o przynależności grupowej i zarazem orientacji politycznej. Przykład idzie od najwyższych urzędników państwowych, z wiceprezydentem na czele. Wszyscy oni przykładnie podkreślają swoją religijność. Chrześcijaństwo na tym obszarze uległo polityzacji — to znaczy: wykorzystywane jest do budowania poczucia kolektywnej jedności, ale także — do legitymizowania powojennych układów politycznych. Z tej właśnie przyczyny w czasie niedzielnych mszy kościoły pękają w szwach. W każdą niedzielę do katolickiego kościoła św. Józefa czy katedry św. Teresy podjeżdżają luksusowe wozy terenowe, z których wysiada, wraz z niemałą obstawą, elita polityczna Południa. Atrakcyjność katedry miejskiej związana jest przede wszystkim z potencjalną obecnością pierwszej osoby w państwie, prezydenta Salva Kiira. Wtedy nierzadko świątynia staje się miejscem płomiennych przemówień przywódcy, bezwzględnie zawsze nagradzanych gromkimi brawami. Każdorazowo są one później źródłem dyskusji czy to na łamach lokalnej prasy, czy też wśród miejskiego pospólstwa. Na ich podstawie komentuje się bieżące wydarzenia w kraju. Istnieje ścisła korelacja między frekwencją w czasie niedzielnych nabożeństw w katedrze św. Teresy a momentami szczególnie ekscytującymi w polityce południowosudańskiej. W pewnym sensie świątynia ta jest dla władzy tubą do komunikowania się z obywatelami.

Podstawowe znaczenie dla podziałów i stosunków społecznych ma przynależność religijna. Zasadniczo wpływa ona na zacieranie się podziałów etnicznych i tworzenie się nowych makroidentyfikacji: katolików, protestantów czy muzułmanów. Dla czarnoskórej ludności najważniejsze jest w tym względzie chrześcijaństwo. W mieście prowadzi ożywioną działalność duszpasterską wiele Kościołów chrześcijańskich, nie wszystkie figurują w oficjalnych rejestrach (np. Evangelical Covenant Church of Sudan). Największe zgrupowane są w Nowej Radzie Kościołów Sudanu (New Sudan Council of Churches, NSCC). Należą do niej: Kościół katolicki, Episkopalny Kościół Sudanu (Episcopal Church of the Sudan), Prezbiteriański Kościół Sudanu (Prezbiterian Church of Sudan), African Inland Church, Kościół zielonoświątkowy Sudanu oraz według niektórych źródeł, także Kościół prezbiteriańsko-ewangelicki Sudanu (Sudan Presbyterian Evangelical Church) oraz Sudański Kościół Jezusowy (Sudanese Church of Jesus).

Chrześcijaństwo, jak wspomniałem, wyszło z wojny wzmocnione. W przeciwieństwie do tradycyjnych wierzeń, jego struktury nie uległy rozpadowi. Wręcz przeciwnie, religia ta przeszła do natarcia – żywiołowo zaczęła się rozwijać, docierając do szerokich mas społeczeństwa. Te powszechnie przekonały się do chrześcijaństwa, choćby w miejscach przesiedlenia, gdzie Kościoły chrześcijańskie związane były z pomocą humanitarną. To jeden z głównych powodów masowej konwersji Sudańczyków na chrześcijaństwo. Kościół znacząco pomagał w czasie wychodźstwa, nie tylko dostarczając niezbędne dobra, ale także organizując edukację elementarną, kursy zawodowe, udzielając pomocy finansowej czy dając zatrudnienie (NIKKEL, 2001: 235–237).

Religia ta rośnie w siłę z jednej strony dzięki swojej niezłomnej aktywności w okresie wojennym – z drugiej, na skutek znacznej dekompozycji instytucji tradycyjnych. Te z kolei uległy rozpadowi w następstwie działań wojennych, dezintegracji wspólnot lokalnych, wychodźstwa czy fizycznej eliminacji przywódców rodowo-plemiennych (wodzów, czarowników, profetów etc.). Krótko: wojna ostatecznie przypieczętowała los dawnych, plemiennych tradycji. Spowodowała, że są one obecnie nie do odtworzenia. Nie oznacza to jednak, iż „małe tradycje" przestały być ważne czy uległy całkowitemu zatarciu. W środowisku miejskim dawne zwyczaje i wierzenia okazują się niezwykle przydatne dla ogółu mieszkańców, gdyż w satysfakcjonujący sposób tłumaczą wszelkie negatywne zjawiska, z którymi człowiek musi się mierzyć w codziennym życiu (GUTKIND, 1974: 128). Przykładowo: ziołolecznictwo czy – ogólnie – tradycyjna medycyna, kompensują człowiekowi braki miejskiej opieki medycznej, przede wszystkim w zakresie leczenia pospolitych „miejskich" dolegliwości, jak AIDS czy malaria. Co ciekawe, i w tym względzie daje o sobie znać globalizacja. W mieście wzięciem bowiem cieszą się przede wszystkim znachorzy z zagranicy: Tanzanii, Kenii czy nawet odległej Nigerii. Uchodzą oni za bardziej kompetentnych od tzw. *Fellata*[3] – w całym Sudanie, od dawien dawna, znanych z ludowej medycyny (także czarownictwa). Obecnie ludzie ci płacą cenę za spadek autorytetu kultury muzułmańskiej w tym regionie. W mieście słychać też podejrzenia o czarną magię – to właśnie nią tłumaczy się wszelkie negatywne zjawiska, jak bezrobocie, bezdomność czy klęski żywiołowe. Pisałem już, jak mieszkańcy miasta interpretują liczne pożary w mieście. W powszechnej wyobraźni są one wynikiem knowań czarowników, będących na usługach cudzoziemców. Już dawno antropolodzy (np. MARWICK, 1965; MITCHELL, 1956) zauważyli, iż wiara w czarownictwo i czarną magię jest ściśle związana z konfliktami i napięciami w stosunkach społecznych. Cza-

[3] To ogólnie muzułmańscy imigranci z Afryki Zachodniej, którzy osiedlili się (i nadal się osiedlają) w Sudanie, pielgrzymując do Mekki. Tworzą znaczną i wyodrębnioną grupę o obniżonym statusie.

rownictwo w Afryce służy między innymi do oczerniania rywali, stanowi też sposób walki o przywództwo. W rywalizacji złowroga moc jest z zasady pod kontrolą konkurenta, i to jego oskarża się o wszelkie nieszczęście (DOUGLAS, 2004: 150). Takie struktury występowały w tradycyjnych modelach społecznych, ale także spotkać je można i dziś. Urbanizacja czy globalizacja intensyfikują współzawodnictwo w dziedzinie gospodarki czy układów społecznych, tym samym odpowiadają także za wzrost napięć w łonie miejskiego społeczeństwa (GUTKIND, 1974: 129, 130; MIDDLETON, WINTER, 2004)[4]. W takich środowiskach kwitnie wciąż czarownictwo. Żywotność tych tradycji w mieście należy także powiązać z faktem bliskości granicy państwowej. To tam przecież dochodzi do intensywnych kontaktów, ale także do rywalizacji między poszczególnymi społecznościami. Jej podłożem obecnie stają się różnice nie tyle kulturowe, ile ekonomiczne. W percepcji nierówności między mieszkańcami jednej i drugiej strony granicy pomocne okazuje się nader często czarownictwo. To zjawisko czytelne w kontekście Dżuby, ale także innych współczesnych pograniczy afrykańskich, jak na przykład Nigru i Nigerii (PAWLIK, 2000: 201–203).

Chrześcijaństwo jako czynnik wspomagający w radzeniu sobie z koniecznościami dnia codziennego

Aktywność Kościołów chrześcijańskich w takich sferach jak służba zdrowia, edukacja czy opieka społeczna, wpłynęła na popularność tej ideologii, jak i również sposób jej postrzegania na tym obszarze. Migrantom pomoc zapewniają krewni czy współplemieńcy. Równie dobrze może ona pochodzić ze strony grup religijnych. Dzisiaj dla wszystkich oczywiste jest, że Kościoły to jedne z instytucji „czynnych" – mogących w realny sposób przyczynić się do poprawy kondycji życiowej człowieka. Jest to szczególnie widoczne w początkowym okresie pobytu człowieka w mieście. Wielu respondentów znalazło dzięki pomocy przyjaciela-duchownego pracę czy lokum. Dla migranta domiejskiego instytucja Kościoła to łącznik między wsią (lub obozem) a miastem – starą i nową rzeczywistością. To przecież organi-

[4] Na gruncie krajowym tematem czarownictwa we współczesnej Afryce zajmował się m.in.: PAWLIK (2000).

zacja w dużej mierze uniwersalna, działająca wszędzie mniej więcej w ten sam sposób. Dlatego też stanowi naturalne źródło wsparcia – jedno z pierwszych miejsc, do których udaje się po pomoc. Dalej więzy między mieszkańcem a Kościołem nie słabną, zmieniają tylko nieco swój charakter.

Duchowieństwo, bez względu na kolor skóry, to w hierarchii miejskiej grupa z kategorii czynnych, mająca olbrzymi wpływ na rzeczywistość. Jednocześnie, w powszechnym wyobrażeniu, ani chciwa, ani skorumpowana – powołana do służenia ludności różnorodną pomocą. Mieszkaniec miasta częściej pojawiał się na plebanii z drobnym, codziennym problemem aniżeli z powodu mającego związek z jego wiarą. Co ciekawe, spotyka się to z mieszaną akceptacją samego kleru. Ten, podobnie jak w Europie, widzi swoją misję znacznie szerzej, w każdym razie nie tylko chciałby pełnić funkcje humanitarne.

W przypadku współczesnej Dżuby chrystianizm to dodatkowy element wzmacniający miejską tożsamość. Rodowity mieszkaniec miasta to żarliwy chrześcijanin, który nie opuszcza żadnego niedzielnego nabożeństwa oraz czynnie bierze udział w życiu swojej parafii. Dla każdego jest to oczywiste. Tak naprawdę chrześcijaństwo manifestowane jest wszędzie tam, gdzie jest to tylko możliwe – na przykład w stroju lub dekoracjach zewnętrznych domostwa. To widoczny dla wszystkich dowód istnienia transspołecznej więzi, ale też kultury, dzięki której, w silnie zróżnicowanym środowisku ludzie mogą czuć się jednością. Być może dlatego właśnie chrześcijaństwo, przynajmniej w mieście, minimalnie wiąże się z trybalizmem, chociaż niekiedy można ulec wrażeniu, iż etniczność powiązana jest z wyznawaną odmianą chrześcijaństwa. Jest to jednak raczej pokłosie geograficznego podziału stref wpływów w czasach kolonialnych między misjami katolickimi i anglikańskimi. I tak, plemiona ze wschodniej Ekwatorii zazwyczaj należą do Kościoła katolickiego – podczas gdy mieszkańcy zachodniej części stanu będą raczej wyznawcami protestantyzmu[5]. W praktyce oznacza to jednak, że jedna społeczność podzielona jest na kilka odrębnych Kościołów chrześcijańskich. Tak naprawdę, jedynie anglikanie odwołują się do tradycyjnych więzów, zrzeszając ludzi w odrębnych podkościołach etnicznych (np. w Episkopalnym Kościele Dinków). Ogranicza się to właściwie do celebrowania mszy w języku etnicznym przez duszpasterza, także wywodzącego się z tej społeczności (por. fot. 4). Tym samym rywalizują z katolikami,

[5] W myśl imperialnej zasady „dziel i rządź" władze Angielsko-Egipskiego Sudanu podzieliły południowe prowincje między trzy wspólnoty chrześcijańskie: zachodnia część Prowincji Górnego Nilu (Rumbek) oraz zachodni Bahr el Ghazal przypadły katolikom (Combonianom), Prowincja Ekwatoria – anglikanom, a wschodnia część Górnego Nilu – amerykańskim prezbiterianom. W ten oto sposób każda ze wspólnot mogła na „swoim" terytorium mieć pełen monopol na działalność misjonarską, nie obawiając się przy tym żadnej konkurencji (BAUR, 2005: 286).

otwartymi z kolei na wszystkich. Niemniej jednak także w Kościołach katolickich odprawiane są msze w językach etnicznych najliczniej reprezentowanych w mieście. Fakt ten nie spotyka się jednak ze zbyt wielkim entuzjazmem przedstawicieli tych etnosów. Znacznie ważniejsza jest ranga świątyni, względnie droga, jaką trzeba do niej pokonać. Nie ma przy tym zasadniczo znaczenia, do jakiej wspólnoty się należy. Moim zdaniem jest to właśnie rezultat reinterpretacji chrześcijaństwa jako siły neutralizującej etniczność. To kolejny sposób na „ukrycie etniczności" — jednocześnie wprowadzenie w świat kultury miejskiej. Religia wywołuje złudzenie całkowitej jedności człowieka z miejskim stylem życia.

Chrześcijaństwo jest fundamentem kultury miejskiej. To kompleksowy system kierujący różnymi aspektami życia. Chóry, rady parafialne, grupy różnorakiego wsparcia działające pod auspicjami Kościoła, w pewnym sensie wyznaczają ramy miejscowego urbanizmu. Kościół to superorganizacja, będąca jednym z fundamentów stosunków społecznych, z utrzymującą się hierarchią: kleru, przywódców stowarzyszeń czy grup roboczych (np. Unii Matek), świeckiego personelu liturgicznego czy rzeszy pracowników związanych z pomocową działalnością Kościoła. To nie bez znaczenia dla miejskich stosunków społecznych charakteryzujących się rozbudowaną strukturą. To wreszcie płaszczyzna działania różnego rodzaju stowarzyszeń miejskich i związków dowolnych, zwłaszcza związanych ze środowiskiem kobiecym.

Naszej uwagi nie powinna umknąć rola kobiet w Kościele. Należą one do najbardziej żarliwych religijnie i one głównie — wraz z dziećmi — zapełniają kościoły w czasie niedzielnej mszy. (Mężczyzna bywa w kościele nieregularnie). Także poprzez różne stowarzyszenia silnie zaangażowane są w życie parafialne. Wszystko to, moim zdaniem, stanowi dowód emancypacji miejscowych kobiet, na którą szansę daje im, między innymi, właśnie chrześcijaństwo. Religia stwarza mieszkance Dżuby możliwości samorealizacji — jednocześnie kompensuje niską, z punktu widzenia tradycyjnych układów, pozycję. Na tej płaszczyźnie można obecnie mówić o swego rodzaju religijnym przywództwie. Kobiety wyraźnie dzierżą palmę pierwszeństwa w sferze praktykowania chrześcijaństwa, zarówno na poziomie rodziny, jak i społeczności lokalnej. Prawie każda kobieta dba o religijność swojej rodziny. Czuje się za to osobiście odpowiedzialna. Dlatego przykładnie uczęszcza z dziećmi do kościoła. Nierzadko organizuje domowe modlitwy czy religijne pogadanki, w których biorą udział sąsiedzi. Dzięki niej obchodzone są w domu święta religijne. Przygotowuje świąteczny posiłek czy dekoruje symbolami religijnymi zagrodę. Można to wytłumaczyć swego rodzaju kontinuum roli kobiety w tradycyjnych układach. To jednak nie wszystko. W środowisku miejskim kobieta w życiu religijnym idzie o krok dalej. Działa, jak wiemy, równie intensywnie na poziomie parafii: opiekuje się kościołem, pomaga w czasie liturgii, bierze udział w akcjach duszpa-

sterskich czy uczęszcza na próby chóru. Zaangażowaniu w życie religijne pomaga znaczenie chrześcijaństwa w mieście. Religia ta staje się częścią miejskiej tożsamości, czynnikiem wyróżniającym mieszkańca miasta. Dlatego też aktywność kobiet na polu religijnym spotyka się z ogólnym zrozumieniem i aprobatą. Zjawisko to dotyczy wszystkich odłamów chrześcijaństwa spotykanych w mieście.

Chrześcijaństwo wreszcie jest też źródłem ludyzmu miejskiego – największe uroczystości kalendarza religijnego, jak Wielkanoc czy Boże Narodzenie, to jednocześnie największe miejskie święta. Akcenty chrześcijańskie towarzyszą nawet z pozoru świeckim i prywatnym uroczystościom, na przykład przyjęciom urodzinowym. W jednym z takich wydarzeń miałem okazję uczestniczyć w dzielnicy Amarat. Rozpoczęła je modlitwa prowadzona przez głowę rodziny, wespół ze specjalnie zaproszonym na tę okoliczność duchownym. Religijne były także w większości pieśni, najbardziej zauważalny element chrześcijański stanowiła bożonarodzeniowa choinka, będąca głównym akcentem dekoracyjnym przyjęcia (dodam tylko, iż wszystko to miało miejsce we wrześniu).

Nowo Narodzeni Chrześcijanie

Działanie chrześcijaństwa w środowisku miejskim przejawia się także w gwałtownym napływie „nowych" idei religijnych. W latach osiemdziesiątych XX wieku dociera do Afryki „nowe chrześcijaństwo", związane przede wszystkim z północnoamerykańskimi Kościołami zielonoświątkowców. Popularność tych wspólnot szybko rosła. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych członków Zimbabwe Assemblies of God Africa (ZAOGA) było już prawie tyle samo, co katolików (NUGENT, 2004: 375). Pojawienie się w Afryce tych Kościołów łączyć należy z globalizacją. Wraz z napływem neoliberalnego ekonomizmu zaczęły się także rozprzestrzeniać nowe idee religijne, co niezwykle charakterystyczne, głównie pochodzenia zachodniego. Inaczej aniżeli przed laty dyfuzja nowej kultury nie doprowadziła do rewitalizacji tradycyjnych instytucji (jak w nigeryjskim godianiźmie czy ghańskiej afriakanii). Nie stała się też źródłem kontestacji – jak przed laty w przypadku wspólnot zielonoświątkowców w Republice Południowoafrykańskiej (HANN, 2000: 166)[6]. Reakcją Afrykańczyków na współczesną globalizację jest postę-

[6] Na gruncie krajowym zob.: KACZYŃSKI, 1979.

pujące zainteresowanie „egzotycznymi religiami", głównie pochodzenia północnoamerykańskiego. Źródeł fascynacji należy doszukiwać się w reakcji Afrykańczyków na współczesne procesy globalizacyjne. Nowe wspólnoty religijne dają możliwość „podłączenia się" do szerszego globalnego systemu (COLEMAN, 2000: 4–6; GIFFORD, 1998: 321; ANDERSON, 2001). W świecie wyróżnić możemy zasadniczo dwie tendencje w reakcjach religijnych na globalizację. Pierwsza to formowanie się rewitalistycznych, partykularnych ruchów: fundamentalizmów religijnych. Druga polega na krystalizowaniu się szerszych, transnarodowych formacji – tzw. światowych teologii. W przeciwieństwie do pierwszych, ich wyznawcy podejmują kwestie eschatologiczne, początków i uczestniczenia w globalnej ekumenie, zwłaszcza kwestii kulturowej i społecznej tożsamości (COLEMAN, 2000: 5; ROBERTSON, 1989, za: BEYER, 2005: 69). To właśnie z tym wariantem mamy do czynienia obecnie w Dżubie. „Nowe denominacje" potęgują recepcję chrześcijaństwa jako ideologii transnarodowej – łączącej wszystkich w jedną globalną ekumenę. Próbują tym samym sprostać oczekiwaniom współczesnych Afrykańczyków, pragnących skompensować sobie cywilizacyjne zacofanie – stanowią wyraźny łącznik między Pierwszym a Trzecim Światem.

Współczesna Dżuba jest miejscem żywiołowego prozelityzmu nowych ruchów chrześcijańskich. Z jednej strony ruchy te korzystają z liberalizacji życia w regionie – z drugiej wyzyskują swego rodzaju „głód religijny" wśród napływającej do miasta ludności. Miniony okres naznaczony był, jak wspominałem, rozpadem tradycyjnej kultury, wykorzenieniem jej w sensie dosłownym i metaforycznym. Wojna doprowadziła do dezintegracji w szczególny sposób religii w jej tradycyjnej postaci. Jednocześnie w czasie minionej wojny Sudańczycy byli intensywnie akulturowani (w szczególności uchodźcy i wewnętrznie przesiedleni) przez rozmaite idee religijne (AGIER, 2001). Jak zostało to już wcześniej powiedziane, okres ten charakteryzował się postępującą chrystianizacją. Bez względu na stopień absorpcji nowych treści, dla większości stały się one zrozumiałe i bardzo atrakcyjne. Ważna w końcu jest obecna sytuacja w mieście – dla wielu równie trudna, co w czasach wojny. Gwałtowne przeobrażenia społeczne i ekonomiczne wywołują uczucie wyobcowania, lęku czy rozgoryczenia. Z tych między innymi względów Sudan Południowy to obecnie idealne miejsce dla nowych Kościołów i sekt. Ekspandują na ten region wraz z towarami konsumpcyjnymi z pobliskiej Ugandy oraz Kenii. Niektóre – jak na przykład United Church of Christ – pojawiły się w mieście wraz z powracającymi uchodźcami. Podczas gdy ogół miejscowej ludności jest nastawiony do nich cokolwiek obojętnie, to wśród zasiedziałych katolików czy anglikanów budzą zdecydowane niezadowolenie. Ich obawy są w pełni zrozumiałe. Wiernych w nowych Kościołach przybywa. Największą popularnością cieszą się, jak i w innych miastach afrykańskich, ruchy Nowo

Narodzonych Chrześcijan (Born-Again Christians). W literaturze nazywane są też Kościołami zielonoświątkowymi czy charyzmatycznymi (Pentecostal Charismatic Churches) lub, dla odróżnienia od denominacji starszej daty: nowymi Kościołami zielonoświątkowymi (Newer Pentecostal Churches). W Dżubie określa się je zazwyczaj ogólnie Born-Again Christians, rzadziej nazwami partykularnymi, np. Full Gospel Church.

To fenomeny zasadniczo nowe, lecz na przestrzeni ostatnich dwóch dekad zdobyły ogromną popularność w Afryce Subsaharyjskiej, zwłaszcza na obszarach miejskich (GIFFORD, 1998: 334; ANDERSON, 2001: 18, 167). Rozwijały się od małych, lokalnych wspólnot, do wielkich organizacji, jak nigeryjski Deeper Life Church, zimbabwiański Assemblies of God African czy Grace Bible Church z Republiki Południowoafrykańskiej, żeby wymienić tylko kilka. Ich przywódcy to zasadniczo młodzi charyzmatycy – zarówno mężczyźni, jak i kobiety, którzy zdobyli uznanie ze względu na swoje kaznodziejskie i przywódcze umiejętności oraz dobre wykształcenie – niekoniecznie w dziedzinie teologii (ANDERSON, 2001: 19). To wiele bardziej lub mniej niezależnych wspólnot, wywodzących się formalnie z szeroko pojętego ruchu zielonoświątkowego. Tak naprawdę jednak należy patrzeć na nie jak na afrykańską odmianę tego światowego fenomenu – a nie jak na jego wierną kopię (ANDERSON, 2001: 18). Wspólne jest skrajne waloryzowanie Ducha Świętego w wierze i praktyce. Podobne także jest głoszenie konieczności nawrócenia i ponownego chrztu.

Afrykańscy zielonoświątkowcy występują zdecydowanie przeciwko reliktom wierzeń tradycyjnych, jak przykładowo kult przodków (co ciekawe, w większości z wyłączeniem poligynii), czy nawet miejscowym praktykom w liturgii chrześcijańskiej (por. fot. 5). Nie we wszystkim jednak dalecy są od afrykańskiej kultury.

Nowe Kościoły stanowią przeciwwagę afrykańskiej koncepcji nieszczęścia, identyfikującej je z działaniem złowrogich sił, w szczególności czarów. Wygrywają walkę o duszę miejscowych chrześcijan, pomagając im walce z czarownictwem (w przypadku zielonoświątkowców: opętaniem przez demony). Jak wiemy, dla Afrykańczyków zjawisko to zasadniczo odpowiada za wszelkie zło (NUGENT, 2004: 375).

Kult daleki jest od prostoty. Ogromną wagę przywiązuje się do uczuciowości, żywiołowości i komunalności przeżyć religijnych. Pojawia się pojęcie „transu", „widzenia" czy „opętania" – tym samym w istocie mają dużo wspólnego z afrykańskimi Kościołami niezależnymi. Tak jak one, dopuszczają cuda, tyle że uważa się je za rezultat bezpośredni bożej łaski, a nie jakiegoś instrumentarium. Cudowne właściwości przypisywane są kolektywnej modlitwie (por. fot. 6). To ona pozwala na osiągnięcie stanu najwyższej egzaltacji czy też, jak kto woli, cudownego oczyszczenia. W tym stanie człowiek traci świadomość i nie ma kontroli na tym, co się z nim

dzieje. Wierny wchodzi w trans, który uważa się za dowód boskiej ingerencji. Ściślej mówiąc: wzorem zielonoświątkowców identyfikuje się z Duchem Świętym. Dzięki tej oto boskiej inspiracji człowiek zyskuje dar rozumienia, jasnowidzenia czy oczyszczenia.

W wielu aspektach ruchy te cechuje purytanizm, rozumiany jako wyzbycie się słabości, zwłaszcza uzależnień (od alkoholu, tytoniu itp.), w zamian rozwijanie w sobie takich cech, jak: uczciwość, zdyscyplinowanie czy pracowitość. Wreszcie, to ruchy skrajanie zwesternizowane — w liturgii używają języka angielskiego bądź francuskiego i wykorzystują muzykę zachodnią. Dzięki temu między innymi uchodzą za wyrafinowane i kosmopolityczne (GIFFORD, 1998: 334; ANDERSON, 2001: 19–20). Ich ekspansję, jak wspominałem, należy łączyć z żywiołową globalizacją, w tym bezpośrednio z działalnością organizacji pozarządowych, ekspansją kultury Zachodu, dyfuzją literatury religijnej czy podróżami misyjnymi charyzmatycznych kaznodziejów (GIFFORD, 1998: 335). Ważne są też głoszone prawdy — w tym przede wszystkim, jak sądzę, tak zwana teologia sukcesu — postawa teologiczna oparta na przekonaniu, że powodzenie materialne i osobiste człowieka jest wolą Boga — w rezultacie winno stać się fundamentalnym celem każdego. Tym samym, jak zauważył GIFFORD (1998: 335), ruchy te przypominają ekspansję ewangelicyzmu w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku — czyli w okresie utrzymującego się wzrostu gospodarczego w tym kraju.

Afryka podobnie znajduje się dzisiaj w fazie dynamicznego rozwoju, to znaczy: oferuje człowiekowi, zwłaszcza mieszkającemu w mieście, niemalże nieograniczone możliwości, jeśli tylko ten okaże się przedsiębiorczy[7]. Dlatego też, moim zdaniem, religijność w wydaniu zielonoświątkowców odnosi takie sukcesy we współczesnej Afryce, odbierając wiernych zarówno Kościołom „niezależnym", jak i „ortodoksyjnym". Nie powinien dziwić także fakt popularności ruchów Nowo Narodzonych Chrześcijan w ośrodkach zurbanizowanych. To ruchy moralnej odnowy, ludowe, piętnujące grzechy zarówno zwykłych ludzi, jak i władzy. Ich teologia przecież, z naciskiem na czynniki ekonomiczne, bardziej odpowiada realiom życia miejskiego. Człowiek odnajduje w niej prawdy cenne w środowisku miejskim: „No Pain, No Gain" czy „Do Your Best, God will Do the Rest". Dlatego też slogany te ozdabiają, jak wspominałem już, miejskie środki lokomocji. Proponowany jest sukces (w dużej części w sensie materialnym), osiągany w drodze indywidualnej przedsiębiorczości oraz wytężonej pracy. Szeroko pojęty sukces to cnota — grzechem zaś jest bieda. Człowiek sukcesu powinien czynnie uczestniczyć w życiu społecznym. Poza aktywnością zawodową, jego wyrazem jest udział w różnego rodzaju stowarzyszeniach oraz w działalności charytatywnej.

[7] W pierwszej dekadzie XXI w. większość krajów afrykańskich odznaczała się wysokim wzrostem gospodarczym.

Nowe, globalne wspólnoty religijne to zjawiska charakterystyczne dla całego współczesnego świata. Wszędzie pojawiają się z innych przyczyn. I tak: w Ameryce Łacińskiej mamy do czynienia z nowymi, liberalnymi wspólnotami chrześcijańskimi w związku z problemami społecznymi, sięgającymi jeszcze czasów kolonialnych. Tam bodźcem szerzenia się nowych idei religijnych jest tak zwana teologia wyzwolenia – czyli generalnie rzecz ujmując, ideologia wskazującą na potrzebę większego egalitaryzmu, włączenia do społeczeństwa ludności dotychczas z różnych względów spauperyzowanej (Beyer, 2005: 157). W Afryce, pod wieloma względami podobne zjawiska religijne związane są zupełnie z innymi uwarunkowaniami i potrzebami. Tam ważne są przede wszystkim czynniki ekonomiczne. Nowe wspólnoty stymulują możliwości poprawienia losu człowieka. Propagują one idee, które znajdują praktyczne zastosowanie w codziennym życiu. Mało tego, pomagają zrozumieć współczesny świat – dają komfort wobec kultury konsumeryzmu czy życia w dynamicznie globalizującym się świecie. Dlatego też w Kościołach tych spotkać można ludzi zamożnych, którzy stanowią formujące się obecnie wyższe grupy społeczeństwa miasta. Dla nich głoszone idee są najbardziej zrozumiałe. Tym samym różnią się te fenomeny od Afrykańskich Kościołów Niezależnych z ubiegłego stulecia, które swoich wyznawców rekrutowały spośród niedawnych migrantów wiejskich, konserwatywnych i niechętnych wobec zewnętrznego świata (Gutkind, 1974: 126). Dzisiaj ta wciąż charakterystyczna grupa miejska to już raczej głównie sympatycy zasiedziałych wspólnot chrześcijańskich. Miarą zasiedziałości w mieście stają się natomiast nowe chrześcijańskie Kościoły i sekty. Zdaniem Signe Armfreda i Matsa Utasa (2007: 10), źródeł popularności nowych grup religijnych należy doszukiwać się w rosnącej potrzebie istnienia alternatywnych wspólnot moralnych, będących przeciwwagą dla „tradycyjnych" jednostek, jak ród czy naród, jak również społeczno-ekonomicznego patronatu. W tym sensie nowe formacje religijne należy traktować jak element procesów deformalizacji, dodatkowej i cząstkowej struktury kompensującej istnienie neoliberalnego porządku.

Idee millenarystyczne (mesjanistyczne)

Tradycja chrześcijańska w mieście czy też na znacznych obszarach Południa wykorzystywana jest także w radzeniu sobie z innymi gatunkowo problemami: powojenną traumą i swego rodzaju tymczasowością obecnej

sytuacji politycznej w regionie. W kontekście tych problemów prawdziwy rozkwit przeżywają idee millenarystyczne.

Millenaryzm (mesjanizm) to wiara propagowana przez ruchy religijne i społeczne, których liderzy obiecują raj na ziemi, powtórne przyjście Mesjasza i nastanie tysiącletniego Królestwa Niebieskiego (*Nowa Encyklopedia Powszechna PWN* 2004). W Afryce na przestrzeni jej dziejów działało wiele ruchów millenarystycznych – na przykład ruchy: J. Chilembwe, E. Kamwana w Afryce Środkowej czy W. Wade Harrisa i G. Braida w Afryce Zachodniej (swego czasu przesadnie pojęcie „millenaryzm" wiązano z większością nowych ruchów religijnych w kolonialnej i postkolonialnej Afryce). Pierwsze tego typu wiązać należy z indygenizacją chrześcijaństwa oraz rozwojem nacjonalizmu i antykolonializmu na kontynencie. Współcześnie ruchy tego typu stanowią – jak się wydaje – raczej skutki kryzysu postkolonialnego państwa oraz próbę konceptualizacji tragicznych doświadczeń (GIFFORD, 1998: 339; ANDERSON, 2001).

Tragiczne losy Sudanu Południowego w ostatnim pięćdziesięcioleciu odcisnęły głębokie piętno w zbiorowej psychice jego mieszkańców. Wpłynęły znacząco na konceptualizację historii tego zakątka Afryki. Już w czasie wojny zaczęto doszukiwać się analogii z losami Izraelitów, zawartymi w Biblii. Początkowo zaczynem tej koncepcji były poglądy pojedynczych, acz charyzmatycznych jednostek – polityków i watażków partyzantki, a także kleru. Z czasem idea ta stała się czytelna także dla ogółu. Pozwoliła zapewne odpowiedzieć na dręczące ludzi pytania, przede wszystkim dlaczego to właśnie ich tak okrutnie doświadczył los. Warto także nadmienić, że nie bez znaczenia były liczne, wspomniane już, analogie w kulturze miejscowych ludów murzyńskich ze starożytnymi Izraelitami (obrzezanie, ofiary ze zwierząt, pojęcie „nieczystości", szczególne traktowanie mleka, skrajny patriarchalizm, lewirat, żeby wymienić tylko te najczęściej występujące). Idee mesjanistyczne żywe są najsilniej wśród Dinków, społeczności, jak wiemy, o bardzo wyrazistej tożsamości. Mesjanizm stał się dla nich duchowym wytchnieniem – jednocześnie spoiwem wspólnej tożsamości „ludzi przegranych", noszących na sobie piętno wojny. Konceptualizacja wygnańczego losu służy także polityce roszczeniowej tej wspólnoty. To swego rodzaju ideologia władzy. Dzisiaj, mimo zakończenia wojny, mesjanizm wcale nie osłabł. Raczej przeciwnie, z powodu skrajnie trudnych realiów życia w powojennym Sudanie jest wciąż żywy. Zwykłym ludziom pomaga leczyć traumę powojenną. Jest elementem wszechodczuwalnej przejściowości. Dla innych jest elementem ideologii władzy – rządu dusz, cieszącego się boską pomocą, który prowadzić ma do ściśle określonego celu.

Sudańczycy przebywający na uchodźstwie w sąsiednich krajach afrykańskich identyfikują się z historią Izraelitów w Egipcie. Swój powrót do macierzy traktują jako wyjście z Egiptu. Jeden z informatorów wspomniał,

iż wracając z grupą uchodźców z Etiopii, wdrapał się na pograniczną górę — Dżebel Buma. Tam zatknął flagę Sudanu Południowego i złożył wraz z innymi ofiarę Bogu (poświęcił krowę). Wszystko to na pamiątkę powrotu Izraelitów do Kanaanu. Analogie sięgają znacznie głębiej. Niektórzy przywoływali porównania Żydów z losami poszczególnych plemion, które, tak jak oni, sprowadzone zostały w te strony przez samego Boga. Wymiar profetyczny miała mieć z kolei konferencja z 1947 roku, na której narodziła się idea niepodległego Sudanu Południowego, oraz wkrótce potem zawiązanie ruchu Anja-Nja.

Niezwykle ciekawe są analogie koncentrujące się wokół postaci Johna Garanga — przywódcy ruchu oporu, w końcu wiceprezydenta Sudanu. Utożsamiany jest on z Janem Chrzcicielem. Sprawił przecież, iż ludzie zaczęli być patriotami i masowo przyłączyli się do ruchu oporu. Po śmierci Garanga pojawiły się z kolei nawiązania do Chrystusa czy Mojżesza. Mogłem słyszeć: „Bóg powołał go do siebie, gdy wypełniła się jego misja". Nawet szczegóły jego tragicznej śmierci są dla ludzi dowodem słuszności biblijnych odniesień. Garang zginął w katastrofie lotniczej, wracając z podróży do Ugandy (*vide*: analogia do powrotu Mojżesza do Kanaanu). Jego helikopter rozbił się ponoć o górę na pograniczu Ugandy. Tak jak Mojżeszowi, przed śmiercią było mu dane zobaczyć swoją ojczyznę. Paralele do współczesnej sytuacji odnajduje się z kolei w Księdze Jeremiasza, która traktuje między innymi o odbudowie Jerozolimy. Nowa sytuacja polityczna w Sudanie Południowym widziana jest właśnie w świetle tego biblijnego przekazu.

Mesjanistyczna wizja własnego narodu to nic innego jak stara tradycja na gruncie chrześcijaństwa, judaizmu czy islamu. Towarzyszyła momentom zwrotnym, nierzadko tragicznym, stając się w istocie próbą pogodzenia się z losem przez „społeczeństwa przegrane". Zawsze wiązała się z nadzieją na lepsze jutro. Teraźniejszość należała do ciemiężycieli, ale przyszłość — do ciemiężonych. W świecie pozaeuropejskim mesjanizm to także szczególnego typu koncepcja zbawienia. Mówi o rychłym nadejściu ziemskiego, zmaterializowanego czasu szczęśliwości za sprawą ingerencji sił nadprzyrodzonych. Sprzężony jest z synkretyzacją kultury, zwłaszcza w sferze religii (reinterpretacji treści pochodzącej z wielkich religii monoteistycznych), wraz z jednoczesną rewitalizacją niektórych tradycyjnych wartości. Na obszarach pozaeuropejskich niezwykle często przyczyniał się do rewolucjonizmu, politycznego rozbudzenia, pełnił funkcję integracyjną, wzbudzał świadomość etniczną bądź narodową (*Słownik etnologiczny*, 1987). Zasadniczo opierał się na prawdach Apokalipsy św. Jana, a zwłaszcza na dualistycznym pojmowaniu świata, korupcji współczesnych układów, ich nieuniknionym rozpadzie, cierpieniu zwykłych ludzi oraz boskiej interwencji i ustanowieniu nowego, doskonałego ładu (Gifford, 1991: 339). Zasadniczo

taki też wydaje się współczesny mesjanizm południowosudański. To próba zrozumienia tragicznej historii kraju, z perspektywy zarówno całej zbiorowości, jak i poszczególnych jednostek. To część pamięci historycznej, która nie tyle umożliwia trwanie poszczególnych społeczności, ile przyczynia się do ich konsolidacji w ramach szerszych struktur. Pisała o tym między innymi wspominana wcześniej antropolożka brytyjska Wendy James.

Z perspektywy człowieka millenaryzm daje szansę na przywrócenie równowagi w sytuacji dramatycznych przeżyć wojennych oraz życia w warunkach skrajnego ubóstwa i niepewnego jutra. Jest przejawem synkretyzacji idei religijnych – powtarzając za Chrisem Hannem (2000: 175) – „racjonalnie kontekstowej" reinterpretacji tradycji judeochrześcijańskiej. Widoczne są tu jednak także relikty tradycyjnych wierzeń, choćby instytucji plemiennych profetów czy etnocentryzmu – szczególnie silnego wśród ludów pasterskich tej części Afryki. To także doniosłe w skutkach zjawisko dla miejscowego chrześcijaństwa. Religia ta na tym obszarze jest stosunkowo młoda. W każdym razie, dopiero teraz się indygenizuje; reinterpretowana jest na potrzeby lokalnych kultur. Jej przejaw, jak sądzę, stanowi właśnie millenaryzm. Być może doprowadzi w przyszłości do powstania jakiegoś odszczepieńczego ruchu, gromadzącego „ludzi przegranych," którzy nie będą potrafili odnaleźć się w powojennej rzeczywistości. Pamiętajmy, że w tej części Afryki, nawet na terytorium Sudanu, działają organizacje zbrojne, czerpiące z chrześcijańskich czy muzułmańskich idei mesjanistycznych, jak, wspomniana już, ugandyjska Armia Oporu Pana (Lord's Resistance Army). Niezwykle interesująca pozostaje także kwestia mesjanizmu politycznego, którego propagatorem jest państwo. Klasa polityczna Południa na czele z urzędującym prezydentem wykorzystuje mesjanizm jako ideologię legitymizującą ich władzę i politykę (analogia do budowy nowej Jerozolimy – „miasta na skale"). Będzie to miało ogromne znaczenie w kwestii tworzenia tożsamości Południa, a także wydarzeń po referendum w roku 2011. Millenaryzm południowosudański nie jest skonsolidowanym ruchem religijno-politycznym. To raczej zbiór luźnych idei funkcjonujących w różnych grupach miejskich (repatriantów, polityków czy poszczególnych grup etnicznych). Dla każdej pełni trochę inne funkcje: pomaga konceptualizacji wojennych przeżyć czy stanowi ideologię władzy.

Warto nadmienić, że idee mesjanistyczne szczególnie silnie rozwijały się na terenie ośrodków zurbanizowanych. To zasługa negatywnych zjawisk, z którymi człowiekowi przyszło się mierzyć: ubóstwo ekonomiczne, niestabilność polityczna, krańcowe rozwarstwienie społeczne, rozpad tradycyjnych instytucji życia społecznego – żeby wymienić tylko kilka. Poprzez ideologie mesjanistyczne możliwe było kontestowanie wpierw kolonialnych, później postkolonialnych układów. Ruchy te przybierały najrozmaitsze postacie. Jak dotąd najkrwawszy w skutkach ruch tego typu

rozwinął się w Kano w Nigerii w latach siedemdziesiątych. Jego organizatorem był charyzmatyczny nauczyciel islamski, Mohammed Marwa. Wokół radykalnej ideologii religijnej i politycznej zgrupował biedotę – głównie młodzież, niegdysiejszych migrantów wiejskich. Zmarł w czasie wznieconej przez siebie rewolty antyrządowej w roku 1980. W jej wyniku zginęło 4 tys. osób (ILIFFE, 2005: 265).

* * *

Konflikt w Sudanie Południowym nosił znamiona konfliktu religijnego. Doprowadził, między innymi, do polityzacji wiary i kategoryzacji: swój – obcy. Skutki tego zjawiska uwidaczniają się w powojennej Dżubie – mieście wielu kultur i konfliktów. Religia wyniesiona tu została do rangi osnowy tożsamości grupowej. Grupą, w przypadku której widać to najczytelniej, są miejscowi muzułmanie. W niepodległym Sudanie Południowym, ludność ta znajduje się w bardzo trudnym położeniu politycznym. Dawniej uprzywilejowana, dziś naznaczona łatką okupanta i rasisty. Mimo zdecydowanego spadku znaczenia islamu, religia ta może być jednak powodem do dumy, spoiwem jedności i solidarności diaspory północnosudańskiej w mieście. Jej rola jako wyznacznika tożsamości ostatnimi czasy wyraźnie wzrosła. To rezultat różnicowania się kultury mieszkańców Dżuby, a zwłaszcza silnych tu tendencji separatystycznych. Miejscowi muzułmanie to grupa wyraźnie zdefiniowana. W moim odczuciu w pełni zasługują oni na miano ludzi pogranicza. Zawieszeni są bowiem między dwoma kulturami, żyją w jednej, z drugą – i niezależnie od tego, czy chcą, czy nie – mają trwały związek. Charakteryzuje ich swoista „kultura dumy" – poczucie wyższości wynikające ze związku z wyrafinowaną cywilizacją (świata islamu). Rzutuje to na ich życie, choćby sposób ubierania się czy obyczaje. We wszystkim tym widać konserwatyzm i tradycjonalizm w odniesieniu do kultury, z której się wywodzą. Wzmacniając poczucie własnej odrębności, muzułmanie z Dżuby rekompensują sobie realny spadek swojej pozycji społecznej po zakończeniu wojny domowej. To strategia życia umożliwiająca im pomyślną egzystencję w niepewnej sytuacji dnia codziennego.

Religia (islam i chrześcijaństwo) w badanym ośrodku służy zacieraniu etniczności. Roztacza swego rodzaju parasol nad migrującą do miasta ludnością, reprezentującą różne środowiska etniczne. Daje możliwość szybkiego wejścia w miejską ekumenę. W przypadku Dżuby islam oraz chrześcijaństwo to religie mające status miejskich, w odróżnieniu od prowincji, gdzie żywe są raczej tradycyjne wierzenia.

Religią o największym znaczeniu jest chrześcijaństwo. To rezultat zmian politycznych w tej części Afryki. Chrześcijaństwo stanowi dla wszystkich naturalne źródło kultury miejskiej, ludyzmu czy zwykłych

świeckich rytuałów. Zastępuje w tym względzie kulturę muzułmańską, która przez dekady pełniła tę funkcję. Nie możemy zapomnieć o znaczeniu różnych Kościołów chrześcijańskich w radzeniu sobie ludności z problemami dnia codziennego. Ułatwiają one znalezienie własnego lokum czy pracy. Odgrywają szczególną rolę w pierwszym etapie życia miejskiego, kiedy człowiek najbardziej potrzebuje wsparcia. W tym względzie Kościoły chrześcijańskie są rodzajem pomostu między wsią a miastem. Na tym jednak ich rola się nie kończy. Człowiek przez życie religijne buduje sieć relacji społecznych, które konieczne są w mieście. Opierając się na nich, zawiera przyjaźnie, a także buduje społeczne wsparcie.

Grupą, której doskonale udaje się wykorzystywać różnorakie możliwości wynikające z działalności Kościołów chrześcijańskich, są kobiety. Swoją aktywnością na polu religijności pokazują, iż są w pełni umiejętne do odgrywania niepośledniej roli w życiu społecznym. Tym samym udowadniają także, iż możliwe jest harmonijne połączenie tradycji z nowoczesnością. Obserwowana aktywność religijna kobiet z Dżuby dokonuje się zasadniczo bez naruszenia tradycyjnego modelu społecznego.

Już dawno zauważono, iż miasto przyczynia się do dekompozycji tradycyjnych wierzeń. Nie eliminuje ich jednak ostatecznie. Jak zauważył John Mbiti (1991: 216), wierzenia tradycyjnie łączą się z indywidualnymi praktykami codziennego życia, ze sposobem patrzenia na świat. W mniejszym stopniu to działania kolektywne, które są przekazywane przez formalne instytucje. W środowisku miejskim dają one o sobie znać w momentach kryzysowych: stwarzają możliwość zrozumienia i przeciwdziałania wrogim zwykłemu człowiekowi zjawiskom (AIDS/HIV czy bezrobocie).

Miasto jest obszarem prozelityzmu nowych wspólnot chrześcijańskich. Aktualnie w większości wywodzą się one z ruchu zielonoświątkowców z Ameryki Północnej. Ich żywiołową ekspansję można interpretować jako jeden z efektów procesów globalizacyjnych lub też jako narzędzie umożliwiające zrozumienie spontanicznych przemian, jednocześnie także służące rozwiązywaniu realnych problemów (na przykład przez przyjęcie zasad neoliberalnego światopoglądu).

Innym przejawem transformacji religijnych w Dżubie jest millenaryzm. Wojna w zasadniczy sposób wpłynęła na zbiorową pamięć zamieszkujących Południe grup etnicznych. Przyczyniła się do konceptualizacji ich historii. W rezultacie stała się podstawą odrębności, a także matrycą stosunków międzyetnicznych w powojennym Sudanie.

Fot. 1. Mieszkaniec Sudanu Północnego (Stara Dongola 2001, M. Kurcz)

Fot. 2. Handlarz z Sudanu Północnego (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 3. Właściciel sklepu, będący z pochodzenia Arabem (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 4. Duszpasterz Kościoła episkopalnego Dinków (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 5. Tradycyjne instrumenty muzyczne wykorzystywane w liturgii chrześcijańskiej (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 6. Modlitwa wyznawców jednego z Kościołów zielonoświątkowych (Dżuba 2007, M. Kurcz)

Fot. 7. Pochówek przedstawiciela ludu Bari. Zwyczaj porzucania na grobie rzeczy zmarłego (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Fot. 8. Przykład intermuralnego pochówku (Dżuba 2008, M. Kurcz)

Zakończenie

Głównym zadaniem, jakie sobie postawiłem w odniesieniu do tej książki, jest podjęcie tematu skutków współczesnych procesów urbanizacyjnych dla życia przeciętnego Afrykańczyka. Miasto to miejsce, gdzie można zmienić wiele. Zdobyć wykształcenie, pieniądze czy najzwyczajniej trochę życiowej niezależności. Pamiętajmy jednak, iż jest to miejsce pełne niebezpieczeństw. Miasto okazuje się dla wielu pułapką, a życie w nim może przerodzić się w gehennę, zwłaszcza odkąd dały się odczuć rezultaty reform strukturalnych z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku. W tym świecie nic nie jest pewne. Człowiek zdany jest wyłącznie na siebie. Czy więc miasto oddziałuje na życie człowieka raczej pozytywnie, czy raczej negatywnie? W moim studium nie ma w tej kwestii jednoznacznej odpowiedzi. Współczesne miasto afrykańskie nie niesie bezsprzecznych korzyści. Nie jest jednak obszarem beznadziejności. Człowieczy los odmienia i w złym, i w dobrym kierunku. Miasto afrykańskie może okazać się i źródłem wykluczenia, oznaczać regres, i stać się swego rodzaju trampoliną, umożliwiającą zdecydowany ruch w górę na drabinie społecznej. Wszystko zależy od indywidulanej aktywności jednostki, tego, jak porusza się po „oceanie" miejskich możliwości. W dużej mierze uwarunkowane jest również jego zapleczem społecznym. Mimo wszystkich „za" i „przeciw", Afrykańczyk nie stoi przed dylematem, czy migrować do miasta. Niezależnie od tego, czy chce, czy nie — on tam już jest. Wepchnęła go do miasta wojna lub beznadzieja wiejskiej egzystencji. Podstawową kwestią pozostaje natomiast: jak żyć w tym pełnym szans, acz niełatwym świecie miasta Afryki.

Wielu autorów z przywoływanych prac słusznie koncentruje się na wskroś negatywnym kontekście współczesnej urbanizacji w Afryce. Miasto afrykańskie to w istocie skrajnie nieprzyjazne człowiekowi środowisko. Niemal pod każdym względem piętrzy przed człowiekiem różnorakie trudności związane z mieszkalnictwem, opieką zdrowotną, edukacją oraz oficjalnym źródłem utrzymania — żeby wymienić tylko kilka. Prawdą jednak jest także, że Afrykańczycy nauczyli się radzić sobie z tymi niedogodno-

ściami. Rzeczywistość tę oswoili i zreorganizowali, uwalniając imponujące procesy tworzenia i przekształcania. Jak zauważył AbdouMaliq SIMONE (2004), współczesne miasto Afryki to suma nieograniczonych możliwości odtwarzania uwidaczniającego się w infrastrukturze, w architekturze, w praktykach społecznych czy ekonomii. Kryzys życia otworzył ogromne pokłady kreatywności, których przejawem są opisane w pracy alternatywne strategie życiowe. Mało tego, afrykański mieszkaniec miasta potrafi nie tylko związać koniec z końcem, ale skutecznie eksploatować to środowisko. Życie nie jest tylko walką o przetrwanie, ale coraz częściej budowaniem lepszej przyszłości, spełnieniem marzeń o cywilizacyjnym awansie. Piszę o tym w rozdziale pierwszym.

W Afryce odnotowujemy wyraźny wzrost mobilności przestrzennej ludzi. Afrykańczyków do wędrówki skłaniają różne czynniki. W ostatnich dekadach do najczęstszych należały konflikty zbrojne. Współcześnie mamy do czynienia z falą powrotów — wędrówką do macierzy rzeszy byłych uchodźców i wewnętrznych przesiedleńców. W żadnym wypadku nie jest to proces łatwy. „Powracający" z różnych względów wybierają życie w mieście. Najczęściej nie są zainteresowani integracją ze społecznością macierzystą. Z tego powodu to oni właśnie w wielu miejscach odpowiadają za gwałtowną urbanizację. Uchodźstwo to zjawisko olbrzymiej rangi także dla sytuacji socjokulturowej Afryki. Nie tyle oznacza utratę tożsamości, ile kształtuje zupełnie nowego człowieka. Co niemniej ważne, ów człowiek okazuje się doskonale poruszać w powojennej rzeczywistości Afryki.

W rozdziale drugim przedstawiłem zagadnienia migracji i uchodźstwa, w rozdziale trzecim zaś — wybrane aspekty przeobrażeń krajobrazu miejskiego pod wpływem galopujących procesów urbanizacyjnych. Patrząc z perspektywy przestrzeni — jednej z kategorii społecznych najbliższych człowiekowi — wyraźnie widać wysiłki ludzi w zakresie tworzenia materialnej bazy życia. Odpowiedzią na nieudolność władzy oraz szybkie tempo zmian jest powszechna, wielopłaszczyznowa deformalizacja — życie poza oficjalnym obiegiem. Zjawisko nie tylko dotyczy praktyk ekonomicznych, ale obejmuje także i inne sfery, jak mieszkalnictwo czy zachowania ludyczne. To dziedziny, na których przykładzie widać najlepiej, czym jest kreatywność Afrykańczyków. Budują oni swój świat za pomocą wyobraźni oraz pragnienia wydobycia się ze stanu głębokiego ubóstwa. Za Bourdieu, Giddensem, Harveyem czy Lowem zinterpretowałem przestrzeń miejską jako arenę ścierania się różnych, nieraz antagonistycznych, sił reprezentujących różne dziedziny życia. Innymi słowy: przyjąłem, iż w mieście kultura ulega „przestrzenizacji" (LOW). Dzięki temu, jak sądzę, udało mi się ukazać różnorodność wewnętrzną tego środowiska. Miasto afrykańskie składa się z niezliczonej liczby odrębnych i swoistych rzeczywistości. Jest skrajnie sfragmentyzowane, mamy w nim zapomniane obszary dzikiej za-

budowy oraz oazy dostatku, zarezerwowane dla garstki szczęśliwców. Dzisiaj nie władza czy rasistowskie regulacje, a przestrzeń staje się źródłem wykluczenia. Sukces człowieka zależy od ruchliwości pomiędzy miejskimi mikrokosmosami, w szczególności zaś związany jest z dostępem do przestrzeni, które oferują najwięcej możliwości. Z tego między innymi powodu znaczenia przestrzeni we współczesnym mieście afrykańskim nie da się przecenić.

W studium tym, w rozdziale czwartym, przedstawiłem sytuację rodziny miejskiej, ze szczególnym uwypukleniem dwóch grup: kobiet oraz dzieci. Powód: znaczenie obu tych społeczności wyraźnie rośnie. Widać to najlepiej na podstawie kondycji życiowej rodziny miejskiej. To witalni aktorzy nowej, zdeformalizowanej rzeczywistości miejskiej. Bez nich życie w niej byłoby zdecydowanie cięższe; choć coraz więcej mamy informacji na temat sytuacji tych grup, więcej uwagi, moim zdaniem, powinno się im poświęcić w kontekście procesów migracyjnych. Weźmy na przykład dzieci i młodzież. Współcześnie coraz częściej ich migracja nie wynika z decyzji dorosłych, a jest ich wolnym wyborem. Do jakiego stopnia jednak migracja najmłodszych przypomina tę dorosłych? W części tej poruszam jeszcze jedną ważną kwestię: życie stowarzyszeniowe. Według części specjalistów z zakresu Afryki, różnego rodzaju stowarzyszenia dowolne stały się odpowiedzią na kryzys życia miejskiego. Rzeczywiście, ich rola w stabilizowaniu sytuacji życiowej jest ogromna. Część ma swoje nazwy, większość jednak zawiązywana jest doraźnie, by osiągnąć partykularne cele. Bogactwo tej sfery życia jest godne podziwu. Pamiętajmy, iż instytucje te są tworami globalizacji, przede wszystkim organizacji pomocowych. Niemniej ważne jednak w ich popularyzacji okazują się tradycyjne wzory.

W kwestii strefy ekonomicznej, o czym w rozdziale piątym, mieszkańcy Dżuby reprezentują cały wachlarz zachowań w sytuacji żywiołowej urbanizacji: od abnegacji, przez bezczynność, po pomysłowość i przedsiębiorczość. Większość reaguje pozytywnie, maksymalnie wykorzystuje możliwości oferowane przez miasto (wolny rynek, transgraniczny handel, pomoc organizacji pozarządowych). Domiejscy migranci, mimo nierzadko traumatycznych przeżyć wojennych, są w stanie skutecznie działać. Paradoksalnie, grupą o największych umiejętnościach przystosowawczych i czynną są „powracający" — byli uchodźcy i przesiedleńcy. To oni stanowią witalną część miejskiej gospodarki, niestety, w dużej mierze niewykorzystaną. Dlatego z tego choćby powodu uchodźcom i przesiedleńcom powinniśmy poświęcać jeszcze więcej uwagi, nie wyłącznie traktować ich jako jednostki przegrane, i bardziej dostrzegać pozytywne aspekty ich tułaczego doświadczenia. Również ważne jest, by zwrócić uwagę na proces reintegracji — dla nich samych nierzadko równie trudny, jak poszukiwanie azylu. Repatrianci odgrywają znaczącą rolę w transgranicznych kontak-

tach, łączą Dżubę z miejscami internowania. Dla jednych transgraniczny handel to przejaw słabości państwa czy pospolitej przestępczości, dla drugich — mechanizm spontanicznej przedsiębiorczości, zdecydowanie prorozwojowy. Dla mnie, gdy patrzę z perspektywy badanego ośrodka, nie ulega wątpliwości, iż kontakty handlowe z zagranicą stanowią podstawę miejskiej gospodarki — są jej kołem zamachowym. Dla zwykłego człowieka stanowią narzędzie przetrwania lub akumulacji. Stanowią także silny bodziec procesów urbanizacyjnych, w tym przypadku migracji pracowników z sąsiednich krajów afrykańskich, jak Etiopia, Kenia, Uganda czy Kongo. Dywersyfikacja źródeł utrzymania, podział na formalne i nieformalne formy zatrudnienia, rozwój drobnej przedsiębiorczości oraz zacieśnianie związków społecznych — to podstawy przeżycia w mieście. Do tego dodać trzeba, iż wszyscy zaangażowani są w pracę zawodową, nie wyłączając najmłodszych. Tylko to gwarantuje utrzymanie. Nie ma zasadniczo znaczenia, jaką warstwę społeczną się reprezentuje. Różnice polegają na charakterze wykonywanych prac. Zróżnicowanie sposobów zatrudnienia odpowiada także za wzmiankowaną uprzednio ruchliwość przestrzenną. To także zaliczyć należy do konieczności. W mieście rozkwita spontaniczna przedsiębiorczość. To zjawisko ani stare, ani młode. Jego podporą jest rodzina, ród czy plemię, czyli instytucje tradycyjnej organizacji społecznej. Niektóre praktyki wiążą się z dawną specjalizacją zawodową (np. bimbrownictwo czy sprzedaż płodów rolnych). W większości jednak to prywatne inicjatywy, wynikające z wyobraźni i realnych możliwości, a realizowane całkowicie w szarej strefie gospodarki. Dostarczają nie tylko dochodu, ale także pełnią inne funkcje: zaopatrują w wodę, zapewniają publiczny transport czy edukację. Wszystko to czyni z tych zjawisk nową jakość, narzędzia służące przeżyciu, ale także element spajający wielokulturową ekumenę miasta afrykańskiego. Drobna przedsiębiorczość to najpoważniejszy skutek reform strukturalnych. To instytucja, która nadaje ton życiu w ośrodkach zurbanizowanych.

Rozdziały szósty i siódmy poświęciłem tematowi identyfikacji (etnicznej i religijnej). Miasto afrykańskie to niebywała mozaika kulturowa, do której każdego dnia ciągną imigranci o różnym zapleczu etnicznym i religijnym; starają się poprawić swoje życie lub po prostu przeżyć. W takim środowisku do konieczności należy potrzeba koegzystencji z różnorodnymi, nieraz zantagonizowanymi, grupami. Miasto intensyfikuje stosunki społeczne, jednocześnie także powoduje tarcia i podziały. Tak więc, każde miasto to ośrodek kultur, ale i konfliktów. Częścią życia miejskiego jest strategia „niewidzialności" — ukrywania swojej pierwotnej tożsamości za opłotkami domostwa czy grupy krewniaczej. Temu celowi służy zasadniczo pełne uczestniczenie w typowo miejskiej kulturze, co w praktyce przejawia się w używaniu specjalnego języka, waloryzowaniu przestrzeni neutralnych

czy w końcu, przynależności do jednej z uniwersalistycznych wspólnot religijnych. Dawno już zauważono, iż etniczność nie zanika w ośrodkach zurbanizowanych, a ulega reinterpretacji. Ważna w tym przypadku jest realizacja konkretnych celów natury ekonomicznej czy politycznej. Etniczność w warunkach miejskich stanowi rodzaj „symbolicznego kapitału" (COHEN) w walce o różnego rodzaju apanaże. Z tego powodu jest czymś w istocie zmiennym i dynamicznym, ulega ciągłym procesom tworzenia i reinterpretacji. Po dekolonizacji doszło do dalszego rozkwitu chrześcijaństwa na obszarach subsaharyjskich. U progu XXI wieku religia ta nadal się umacnia, tyle że częścią tego procesu jest zwrot Afrykańczyków w kierunku pentakostalizmu. Kościołom zielonoświątkowym należałoby poświęcić więcej uwagi, w szczególności relacjom łączącym je z przemianami społecznymi i ekonomicznymi. Wciąż otwarte pozostaje pytanie: Dlaczego ta właśnie wersja chrześcijaństwa jest dziś tak popularna w Afryce? Także naszej uwagi nie powinny umknąć radykalne odmiany tego ruchu. Odpowiedzialne są one bowiem za nowe, poważne konflikty społeczne (np. nietolerancję względem mniejszości seksualnych).

Na zakończenie wypada powrócić do zjawiska pograniczności. Jedną z przewodnich myśli zawartych w tej pracy jest teza, iż fakt doświadczenia pograniczności odgrywa dla współczesnego Afrykańczyka znaczącą i pozytywną rolę w radzeniu sobie z piętrzącymi się wokół niego problemami. Każde miasto afrykańskie, ze swoją mozaiką etniczną i kulturową, jest do pewnego stopnia obszarem pogranicznym. Oczywiście, ważna jest jednak także bliskość granicy państwowej. Pogranicza polityczne kształtują nowe warianty urbanizacyjne. Życie na tych obszarach zaczyna koncentrować się w miastach. Te z kolei stają się nowymi centrami wolnorynkowej i zdeformalizowanej gospodarki. To również tutaj tworzy się swoisty klimat dla testowania demokratycznych reguł życia społecznego. Krótko: to miejsca dogodne do życia, pełne wielorakich możliwości; nowe centra znajdujące się na peryferiach.

Włączenie pogranicza w analizę realiów życia współczesnej Afryki ma pewne konceptualne konsekwencje. Reorganizuje bowiem dotychczas obowiązującą geografię kulturową afrykańskiej ekumeny, dychotomiczny układ centrum — peryferie. Za sprawą różnorakich zjawisk, zwłaszcza żywiołowej globalizacji, peryferie afrykańskie nie są już obszarami nędzy, beznadziei czy chaosu — nie są peryferiami w literalnym sensie. Parafrazując za wybitnym socjologiem amerykańskim Rolandem ROBERTSONEM (1992) — to centra, które znajdują się na peryferiach, a dawne centra — to nierzadko nowe peryferie.

Upłynęło już ponad dwadzieścia lat, odkąd amerykański antropolog Igor KOPYTOFF (1987) zwrócił uwagę uczonych na zagadnienie pogranicza afrykańskiego. Od tego czasu pogranicze ma niemałą literaturę. Mimo to,

temat ten wciąż zaskakuje bogactwem znaczeń. Moja praca, jak ufam, wniesie znaczący wkład w poznanie tego fenomenu. Przypadek Dżuby jest ciekawy z kilku powodów. Po pierwsze, to ośrodek biorący walny udział w autonomizacji regionu. To swego rodzaju centrum działalności separatystycznej czy reorientacji kulturowej sudańskiego Południa. Do tej pory z punktu widzenia geografii politycznej miasto było ośrodkiem peryferyjnym. Teraz staje się pełnoprawną metropolią, stolicą niezależnego Sudanu Południowego. Czy pograniczność nadal pozostanie jej atutem? Trudno na razie jednoznacznie stwierdzić. Pojawiają się jednak informacje, iż należy przenieść stolicę młodego państwa gdzieś indziej, w bardziej centralnie położone miejsce (np. do Malakalu). Zwolennicy tej koncepcji argumentują, że przeludniona, spontanicznie zabudowana Dżuba nie nadaje się na nowoczesną stolicę, będzie ujmą na honorze budowanej państwowości.

Studia nad miastem afrykańskim dostarczają wciąż pasjonujących tematów. Nie są ani swoiste, ani typowe w skali globalnej. To po prostu afrykańskie miasto. Potrzebuje intensywnego, interdyscyplinarnego zainteresowania, nowych pespektywy czy metodologii badań i interpretacji rzeczywistości, która umożliwi poznanie wymykającej się łatwemu oglądowi rzeczywistości kulturowej. Przejawy normatywnej rzeczywistości (zarówno tradycyjne, jak i nowoczesne) niewiele mówią o prawdziwym życiu. Jak nigdy wcześniej, istnieje potrzeba multidyscyplinarności, ale także przyjrzenia się oddolnym procesom tworzenia, tego, co „tu i teraz". Jestem przekonany, iż znaczący wkład w tym zakresie mogą wnieść badania etnologiczne.

Bibliografia

Abdel Salam Sidahmed, Alsir Sidahmed, 2005: *Sudan*. New York: Routledge Curzon.

Abdoul M., Trémolières M., 2007: *Cross-Border Cooperation between Niger and Nigeria: The Case of the Maradi Micro-Region*. In: Söderbaum F., Taylor I. (eds.): *Micro-Regionalism in West Africa Evidence from Two Case Studies*. Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala, s. 23–32.

Adams W.Y., 1977: *Nubia: The Corridor to Africa*. London: Allen Lane.

Adepuju A., 1995: *Migration in Africa. An Overview*. In: Baker J., Aina T.A. (eds.): *The Migration Experience in Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, s. 87–109.

Agier M., 2002: *Between War and City. Towards an Urban Anthropology of Refugee Camps*. "Ethnography" 2002, No 3, s. 317–341.

Ake C., 1996: *Democracy and Development*. Washington: The Brookings Institution.

Akol L., 2007: *Southern Sudan. Colonialism, Resistance and Autonomy*. N.J., Asmara: The Red Sea Press.

Akol L., 2009: SPLM/SPLA. *Inside an African Revolution*. Khartoum: Khartoum University Press (I wyd. 2001).

Ali A. Mazrui, 2006: *The Multiple Marginality of Sudan*. In: Yusuf Fadl Hasan (ed.): *Sudan in Africa*. Khartoum: Khartoum University Press, s. 240–256 (I wyd. 1971).

Allen T., Turton D., 1996: *Introduction: In Search of Cool Ground*. In: Allen T. (ed.): *In Search of Cool Ground. War, Flight & Homecoming in Northeast Africa*. London: African World Press Trenton, s. 1–23.

Anderson D.M., Rathbone R., 2006: *African's Urban Past*. Oxford: James Currey Ltd.

Anderson A.H., 2001: *African Reformation: African Initiated Christianity in the 20th Century?*. Asmara: Africa World Press.

Appadurai A., 2005: *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przeł. Z. Pucek. Kraków: Universitas (I wyd. 1996).

Arnfred S., Utas M., 2007: *Re-thinking Africa. A Contribution to Swedish Government White Paper on Africa*. Uppsala: Nordic African Institute.

Asiwaju A.I., 1985: *Partitioned Africans: Ethnic Relations across Africa's International Boundaries, 1884–1984*. London: C. Hurst.

Banaszkiewicz M., Czecha F., Winskowski P., 2010: *Miasto między przestrzenią a koncepcją przestrzeni*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Bangasser P.E., 2000: *The ILO and the Informal Sector: An Institutional History*. "Employment Paper", No 9, International Labour Organization, Geneva.

Bankole A., 2008: *Actions for Development. From Local to Global and Vice Versa*. W: Bankole A., Puchnarewicz E. (red.): *NGOs, International Aid and Development in the South*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, s. 11–24.

Baur J., 2005: *2000 Years of Christianity in Africa. An African Church History*. Nairobi: Paulines (I wyd. 1994).

Bayat A., 1997: *Uncivil Society: The Politics of "Informal People"*. "Third World Quarterly", Vol. 18, No 1, s. 53–72.

Beaton A.C., 1937: *The Bari*. In: Nalder L.F. (ed.): *A Tribal Survey of Mongalla Province*. London–New York–Toronto: Oxford University Press, s. 118–141.

Bedert M., 2009: *The Minibus as a Mode and Medium in Urban Malawi*: http://www.uni-leipzig.de/~ecas2009/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=454&Itemid=24

Beshir M.O., 1968: *The Southern Sudan: Background to Conflict*. Khartoum: Khartoum University Press.

Beuving J.J., 2010: *Playing Pool Along Lake Victoria's Shores. Fishermen, Careers and Capital Accumulation in the Ugandan Nile Perch Business*. "Africa: Journal of the International African Institute", No 80 (2), s. 224–248.

Bocquier P., 2004: *Analyzing Urbanization in Sub-Saharan Africa*. In: Champion A.G., Hugo G. (eds.): *New Forms of Urbanization: Beyond the Urban-Rural Dichotomy*. Hants: Ashgate, s. 133–153.

Bolton H., 1921: *The Spanish Borderlands: A Chronicle of Old Florida and Southwest*. New Haven: Yale University Press.

Bourdieu P., 1998: *Practical Reason: On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu P., 2001: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*. Przeł. A. Sawisz. Warszawa: Oficyna Naukowa (I wyd. 1992).

Bourdieu P., 2003: *The Berber House*. In: Seth M., Lawrence-Zuniga D. (eds.): *Anthropology of Space and Place*. Locating Culture. Oxford: Blackwell.

Bruijn M. de, Dijk R. van, Gewald J.B., 2007: *Social and Historic Trajectories of Agency in Africa*. In: Chabal P., Engel U., Hann L. de (eds.): *African Alternatives*. Leiden: Brill, s. 9–21.

Bryceson B., Potts D., 2005: *African Urban Economies: Viability, Vitality or Vitation?* Palgrave Macmillian.

Bunikowska J., 2009: *Pułapka zadłużeniowa, czyli co skutecznie blokuje rozwój krajów najuboższych*: http://www.psz.pl/tekst-20950/Joanna-Bunikowska-Pulapka-zadluzeniowa-czyli-co-skutecznie-blokuje-rozwoj-krajow-najubozszych

Buxton J., 2004: *The Mandari of Southern Sudan*. In: Tait D., Middleton J. (eds.): *Tribes without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*. London: Routledge, s. 67– 96 (I wyd. 1958).

Chabal P., Engel U., Hann L. de (eds.), 2007: *African Alternatives*. Leiden: Brill.

Champion A.G., Hugo (eds.), 2004: *New Forms of Urbanization: Beyond the Urban-Rural Dichotomy*. Hants: Ashgate.

Chase S.E., 2009: *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*. W: Denzin N.K., Lincoln Y.S (red.), Podemski K. (red. nauk. wydania polskiego): *Metody badań jakościowych*. Warszawa: PWN, T. 2, s. 15–57 (I wyd. 2005).

Cheater A.P., 1989: S*ocial Anthropology: An Alternative Introduction*. London: Routledge (I wyd. 1986).
Children Working on the Streets, 2000: A UNICEF Report.
Cohen A., 1969: *Custom and Politics in Urban Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.
Cohen R., 1997: *Global Diasporas: An Introduction*. London: University College.
Coleman S., 2000: *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge: University of Cambridge.
Collins R.O., 2008: *A History of Modern Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press.
Comprehensive Peace Agreement. www.unmis.org/English/cpa.htm
Coplan D., 2010: *Siamses Twin Towns and Unitary Concepts In Order Inequality*. In: Engel U., Nugent P. (eds.): *Respacing Africa*. Leiden: Brill, s. 71–89.
Coquery-Vidrovitch C., 1988: *Africa: Endurance and Change South of the Sahara*. Berkley. L.A.: University of California Press.
Coquery-Vidrovitch C., 2005: *The History of African City South of Sahara. From Origins to Colonization*. N.Y: Marcus Wiener Publishers (I wyd. 1993).
Curtin P., Feierman S., Thompson L., Vansina J. (eds.), 2003: *Historia Afryki*. Przeł. M. Jannasz. Gdańsk: Marabut.
Davis J., 1992: *Anthropology of Suffering*, Refugee Stud.149: http://heinonline.org/HOL/LandingPage?collection=journals&handle=hein.journals/jrefst5&div=19&id=&page=
Davis M., 2006: *Planet of Slum: Urban Involution and the Informal Working Class*. N.Y: Verso.
Deng F.M., Cohen R., 1998: *Masses in Flight. The Global Crisis of Internal Displacement*. Washington: The Brookings Institution.
Denzin N.K., Lincoln Y.S. (red.), Podemski K. (red. nauk. wydania polskiego), 2009: *Metody badań jakościowych*. Warszawa: PWN, T. 2, s. 81–129 (I wyd. 2005).
Donnan H., Wilson T.M., 2007: *Granice tożsamości, narodu, państwa*. Przeł. M. Głowacka-Grajper. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (I wyd. 1999).
Douglas M., 2004: *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (I wyd. 1970).
Elate S.S., 2004: *African Urban History in the Future*. In: Falola T., Salm S.J. (eds.), *Globalization and Urbanization in Africa*. Asmara: Africa World Press, Inc. s. 51–67.
Elnur Ibrahim, 2009: *Contested Sudan: Political Economy of War and Reconstruction*. New York: Routledge.
Engel U., Nugent P., 2010: *Introduction: The Spatial Turn in African Studies*. In: Engel U., Nugent P. (eds.): *Respacing Africa*. Leiden: Brill, s. 1–11.
Falade S., 1963: *Women of Dakar and the Surrounding Urban Area*. In: Paulme D. (ed.): *Women of Tropical Africa*. University of California Press, Berkley and Los Angeles, s. 217–231.
Falola T., 2004: *An Overview*. In: Falola T., Salm S.J. (eds.): *Globalization and Urbanization in Africa*. Asmara: Africa World Press, Inc., s. 1–7.

Ferguson J., 1999: *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
Fieldhouse D.K., 2011: *Black Africa 1945–1980. Economic Decolonisation and Arrested Development*. London: Taylor & Francis (I wyd. 1986).
Flynn K.C., 2005: *Food 2007 Culture, and Survival in African City*. N.Y.: Palgrave Macmillan.
Fontana A., Frey J.H., 2009: *Wywiad. Od neutralności do politycznego zaangażowania*. W: Denzin N.K., Lincoln Y.S. (red.), Podemski K. (red. nauk. wydania polskiego): *Metody badań jakościowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, T. 2.
Freund B., 1984: *The Making of Contemporary Africa. Development of African Society since 1980*. Bloomington: Indiana University Press.
Freund B., 2007: *The African City. A History*. University of KwaZulu-Natal: Cambridge University Press.
Gennep A. van, 2006: *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Przeł. B. Biały. Warszawa: PIW, (I wyd. 1909).
Giddens A., 2001: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: PWN.
Gifford P., 1998: *African Christianity: Its Public Role*. Bloomington: Indiana University Press.
Gluckman M., 1965: *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell.
Goffman E., 2008: *Zachowanie w miejscach publicznych: o społecznej organizacji zgromadzeń*. Warszawa: PWN (I wyd. 1963).
Grabska K., 2011: *"Threatening Mini Skirts" or "Agents of Development": Returnee Southern Sudanese Women and their Contributions to Development* [niepublikowany tekst referatu na ECAS 4 w Uppsali, w 2011 roku]: http://www.nai.uu.se/ecas-4/panels/81–100/panel-95/Katarzyna-Grabska-full-paper.pdf
Gray R., 1961: *A History of the Southern Sudan: 1839–1889*. Oxford: Oxford University Press.
Greenberg J.S., 1965: *Urbanism, Migration and Language*. In: Kuper H. (ed.): *Urbanization and Migration in West Africa*. University of California Press, Cambridge University Press, s. 50–60.
Gutkind P.C., 1974: *Urban Anthropology: Perspective on Third World Urbanization and Urbanism*. N.Y: Barnes & Noble.
Haga Kashif Badri, 2009: *Womens Movement in the Sudan*. Khartoum, Sudan Currency Printing Press.
Hahn H.P., Klute G. (eds.), 2007: *Cultures of Migration: African Perspectives*. Berlin: Lit Verlag.
Hake A., 1977: *African Metropolis: Nairobi's Self-help City*. London: Chatto and Windus for Sussex University Press.
Hann Ch., 2008: *Antropologia społeczna*. Przeł. S. Szymański. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (I wyd. 2000).
Hanna W.J., Hanna J.L., 1981: *Urban Dynamics in Black Africa: An interdisciplinary Approach*. New York: Aldine Publishing Co. Johnson.
Hannerz U., 2006a: *Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca*. Przeł. K. Franek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (I wyd. 1996).

Hannerz U., 2006b: *Odkrywanie miasta*. Przeł. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (I wyd. 1980).
Hart K., 1973: *Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana*. "The Journal of Modern African Studies" Vol. 11, p. 61–89.
Harvey D., 2009: *Social Justice and the City*. Georgia: University of Georgia Press.
Hill R.L., 1981: *Migration to Juba. A Case Study*. Juba, University of Juba.
Hill A., 2009: *Policing Post-Conflict Cities*. London–New York: Zed Books.
Hjort A., 1979: *Savanna Town. Rural Ties and Urban Opportunities in Northern Kenya*. Stockholm: Stockholm Studies in Social Anthropology.
Holt P.M., 1961: *A Modern History of the Sudan. From the Funj Sultanate to the Present Day*. New York: Grove Press.
Holston J., 1989: *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia*. Chicago: University of Chicago Press.
Howard Allen M., Shain R.S., 2005: *Spatial Factor in African History. Relationship between Social, Material, Perceptual*. Leiden: Brill.
Hutchinson S.E., 1996: *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*. Berkley, Los Angeles, New York: University of California Press.
Iliffe J., 2005: *Africa. A History of the Continent*. Cambridge: Cambridge University Press (I wyd. 1995).
Jałowiecki B., 1970: *Zastosowanie metod sformalizowanych w badaniu przestrzenno-społecznej struktury miasta*. „Studia Socjologiczne", nr 3.
Jałowiecki B., 1971: *Miasto jako przedmiot badań naukowych*. Materiały z interdyscyplinarnej konferencji naukowej. Wisła 1969. W: „Górnośląskie Studia Socjologiczne", T. 9.
James W., 1995: *The Listening Ebony. Moral Knowledge, Religion, and Power among Uduk of Sudan*. Oxford: Oxford University Press.
James W., 2007: *War and Survival in Sudan's Frontierlands: Voices from the Blue Nile*. Oxford: OUP [w druku].
Jałowiecki B. i Szczepański M.S., 2009: *Miasto i przestrzeń w perspektywie socjologicznej*. Warszawa: Scholar.
Juba Assessment. 2005: *Juba Assessment Town Planning and Administration*. Creative Associates International Ltd. for the United States Agency for International Development: http://www.southsudanmaps.org/Resources/Juba%20Assessment%20Report.pdf
Juba, Wau and Malakal. Community Planing for Resettlement. 2007. USAID: http://www.southsudanmaps.org/Resources/SudanSPTPFinal.pdf
Kaczyński G.J., 1979: *Bunt i religia w Afryce Czarnej*. Wrocław: Ossolineum.
Kenyon S.M., 1991: *Five Women of Sennar. Culture and Change in Central Sudan*. Oxford: Clarendon.
Kibreab G., 1987: *Rural Eritrean Refugees in the Sudan. A Study of the Dynamics of Flight*. In: Nobel P. (ed.): *Refugees and Development in Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, s. 37–45.
Knorr J., 2005: *Childhood and Migration. From Experience to Agency*. Bielefeld: transcript Verlag.
Konings P., 2006: *„Bendskin" Drivers in Douala's New Bell Neighbourhood: Masters of the Road and the City*. In: Konings P., Foeken D. (eds.): *Crisis and Creativity*.

Exploring the Wealth of the African Neighbourhood. Leiden–Boston: Brill, s. 46–66.

KONINGS P., VAN DIJK R., FOEKEN D., 2006: *The African Neighbourhood: An Introduction*. In: KONINGS P., FOEKEN D. (eds.): *Crisis and Creativity. Exploring the Wealth of the African Neighbourhood*. Leiden–Boston: Brill, s. 1–22.

KORLING G., 2009: *Negotiating Rights to the City: the Development of Neighbourhoods in Peri-Urban Niamey, Niger* (referat na ECAS3, Lipsk, czerwiec 2009).

KOPYTOFF I., 1987: *The African Frontier: the Reproduction of Traditional African Society*. Bloomington IN: Indiana University Press.

KURCZ M., 2005: *Pokój za ropę. Wojna domowa w Sudanie – koniec najdłuższego konfliktu w dziejach postkolonialnej Afryki?* „Arcana", nr 63(4).

KURCZ M., 2007a: *Między rzeką a pustynią. Kategoria granicy w kulturze ludowej Sudanu północnego*. „Lud", T. 91, s. 169–181.

KURCZ M., 2007b: *Za Trzecią Kataraktą. Życie codzienne na wsi północnosudańskiej z perspektywy ostatniego półwiecza*. Kraków–Wrocław: PTL.

KURCZEWSKA J., 2005: *Granice III RP jako problem badawczy*. W: MALIKOWSKI M., WOJAKOWSKI D. (red.): *Granice i pogranicza nowej Unii Europejskiej. Z badań regionalnych, etnicznych i lokalnych*. Kraków: Nomos, s. 15–39.

LEFEBVRE H., 1991: *The Production of Space*. Oxford: Blackwell (I wyd. 1974).

LENZ C., 2006: *Ethnicity and the Making of History in Northern Ghana*. London: Edinburgh University Press.

LIENHARDT G., 1961: *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Clarendon.

LITTLE K., 1974: *Urbanization as a Social Prcess. An Essay on Movement and Change in Contemporary Africa*. London: Routledge and Kegan Paul.

LITTLE K. (ed.), 1973: *African Women in Towns. An Aspect of Africa's Social Revolution*. London: Cambridge University Press.

LITTLE P.D., 2003: *Somalia: Economy Without State*. Oxford: James Currey Publishers; Bloomington, IN: Indiana University Press.

The Long Road Home, 2008: *The Long Road Home. In-depth Study into the Reintegration of IDPs and Refugees Returning to Southern Sudan and the Three Areas*. Phase II, Juba Report, Humanitarian Policy Group (HPG) Overseas Development Institute, London.

LOW S.M. (ed.), 2005: *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader*. Rutgers University Press.

LOW S.M., LAWRENCE-ZUNIGA D. (eds.), 2004: *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

ŁATOSZEK E., PROCZEK M., 2001: *Organizacje międzynarodowe. Założenia, cele, działalność. Podręcznik akademicki*. Warszawa: ELIPSA.

MACGAFFEY J., 1988: *Entrepreneurs and Parasites: The Struggle for Indigenous Capitalism in Zair*. Cambridge: Cambridge University Press.

MALKKI L.H., 1995: *Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

MANTEL-NIEĆKO J., 1996: *Języki Afryki*. W: TYMOWSKI M. (red.): *Historia Afryki. Do początku XIX w*. Wrocław–Warszawa: Ossolineum, s. 38–65.

Marwick M.G., 1965: *Sorcery in its Social Setting, a Study of the Northern Rhodesia Cewa*. Manchester: Manchester University Press.
Masquelier A., 2002: *Road Mythographies: Space, Mobility and Historical Imagination in Postcolonial Niger*. "American Ethnologist", Vol. 29, s. 829–856.
Maxwell D., Levin C., Armar-Klemesu M., Ruel M., Morris S., Ahiadeke C., 2000: *Urban Livelihoods and Food and Nutrition Security in Greater Accra, Ghana*. International Food Policy Research Institute, Research Report 112.
Meillassoux C., 1968: *Urbanization of an African Community*. Seattle: University of Washington Press.
Meredith M., 2006: *The State of Africa. A History of Fifty Years of Independence*. London–Sydney: Free Press (I wyd. 2005).
Merx J., 2000: *Refugee Identities and Relief in an African Borderland: a Study of Northern Uganda and Southern Sudan*. New Issues In Refuges Research, Geneva.
Middleton J., 1965: *The Lugbara of Uganda*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
Middleton J., Winter E.H., 2004: *Witchcraft and Sorcery in East Africa?* London: Routledge (I wyd. 1963).
Milewski J.J., 1995: *Kryzys w Afryce*. W: Rekłajtis E. (red.): *Państwo, gospodarka, zmiana w Afryce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe „Semper".
Mitchell C., 1956: *The Yao Village*. Manchester: Manchester University Press.
Mohamed Abdelrahim Mohamed Salih, 2003: *Anthropological and Sociological Research on Development and Social Change in the Sudan*. In: Abdel Ghaffar M. Ahmed (ed.): *Anthropology in the Sudan. Reflections by Sudanese Anthropology*. Amsterdam: International Books, s. 147–159.
Motasim H.M., 2008: *Displacement and Perception of Space – Internally Displaced Persons in Khartoum*. African Migrations Workshop: http://www.imi.ox.ac.uk/pdfs/hanaa-motasim-amw-08.2008
Munzoul Abdalla M. Assal, 2003: *A Discipline Asserting its Identity and Place: Displacement, Aid and Anthropology in Sudan*. In: Abdel Ghaffar M. Ahmed (ed.): *Anthropology in the Sudan. Reflections by Sudanese Anthropology*. Amsterdam: International Books, s. 95–124.
Nakkazi E., 2007: *Ugandan to Build Trade Centre in Sudan's Juba*. www.sudantribune.com/spip.php?article19758.
Nalder L.F. (ed.), 1937: *A Tribal Survey of Mongalla Province*. London–New York–Toronto: Oxford University Press.
Nikkel M.R., 2001: *Dinka Christianity: the Origins and Development of Christianity among the Dinka of Sudan with Special Reference to the Songs of Dinka Christians*. Nairobi: Paulines Publications.
Nilsson G., 2000: *Internally Displaced, Refugees and Returnees from and in the Sudan*. A Review. Uppsala: Nordiska Afrikainsitutet.
Nowa encyklopedia powszechna PWN, 2004. Warszawa.
Nugent P., 2004: *Africa since Independence*. London: Palgrave Macmillan.
Nugent P., Asiwaju A.I. (eds.), 1996: *African Boundaries: Barriers, Conduits and Opportunities*. London–New York: Pinter.
O'Connor A., 1983: *The African City*. New York: African Publishing Company.
Organising in the Taxi Industry, 2003. *Organising in the Taxi Industry South African Experience*: http://www.wiego.org/program_areas/org_rep/taxiorgbooklet.pdf

Paasi A., 2005: *The Changing Discourses on Political Boundaries*. In: Houtum H. van, Kramsch O., Zierhofer Z. (eds.): *B/ordering Space*. Ashgate Publishing Limited, s. 17–33.

Park R., 1928: *Human Migration and Marginal Men*. "AJS", R. 33.

Parkin D., 1975: *Town and Country in Central and Eastern Africa*. London: Oxford University Press.

Pawlik J.J, 2000: *Czarownictwo w Afryce i jego współczesna interpretacja*. „Afryka", nr 11, s. 21–36.

Peel J.D.Y., 1975: *Ijeshas and Nigerians; The Incorporation of Yoruba Kingdom, 1890s–1970s*. Cambridge: Cambridge University Press.

Perakyla A., 2009: *Analiza rozmów i tekstów*. W: Denzin N.K., Lincoln Y.S. (red.), Podemski K. (red. naukowa polskiego wydania): *Metody badań jakościowych*. Warszawa: PWN, T. 2, s. 325–351 (I wyd. 2005).

Piermay J.L., 1997: *Kinshasa: a Reprieved Mega-City?* In: Rakodi C. (ed.): *The Urban Challenge in Africa: Growth and Management of its Large Cities*. United Nations University Press: Tokyo–New York–Paris: www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu26ue/uu26ue0k.htm#7%20kinshasa:%20a%20reprieved%20mega%20city

Piskała K., 2010: *Sudan. Czas bezdechu*. Warszawa: Wydawnicto W.A.B.

Plit F., 1996: *Środowisko geograficzne Afryki*. W: Tymowski M. (red.): *Historia Afryki. Do początku XIX w*. Wrocław–Warszawa: Ossolineum, s. 2–37.

Ponsa V., 1980: *Urbanization and Urban Life in the Sudan*. Khartoum: University of Khartoum.

Potts D., 1997: *Urban Lives: Adopting New Strategies and Adapting Rural Links*. In: Rakodi C. (ed.): *The Urban Challenge in Africa: Growth and Management of its Large Cities*. United Nations University Press, Tokyo–New York–Paris: http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu26ue/uu26ue0w.htm

Pucek Z., 2005: *Wstęp*. W: Appadurai A.: *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przeł. Z. Pucek. Kraków: Universitas.

Rabinow P., 1995: *French modern: norms and forms of the social environment*. Chicago: Chicago University Press (I wyd. 1989).

Rakodi C., Lloyd-Johns T., 2002: *Urban Livelihoods: a People-Centred Approach to Reducing Poverty*. Earthscan.

Rakodi C. (ed.), 1997: *The Urban Challenge in Africa: Growth and Management of its Large Cities*. United Nations University Press: Tokyo–New York–Paris: www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu26ue/uu26ue0q.htm#10%20globalization%20or%20informalization%20african%20urban%20economies%20in%20the%201990s

Regerson CH.M., 1997: *Globalization or Informalization? African Urban Economies in the 1990s*. In: Rakodi C. (ed.): *The Urban Challenge in Africa: Growth and Management of its Large Cities*. United Nations University Press: Tokyo–New York–Paris: www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu26ue/uu26ue0q.htm#10%20globalization%20or%20informalization%20african%20urban%20economies%20in%20the%201990s

Return and Reintegration, 2005: *Return and Reintegration of Sudanese Refugees to Southern Sudan*. "Revised Supplementary Appeal" June 2005, UNCHR, the UN Refugee Agency.

Rieh V., 2001: *Who is Ruling in South Sudan. The Role of NGOs in Rebuilding Socio-political Order*. Uppsala Afrikainstitutet.

Ruel T., Haddad M.T., Garrett J.L., 1999: *Are Urban Poverty and Undernutrition Growing? Some Newly Assembled Evidence*. Food Consumption and Nutrition Division, International Food Policy Research Institute.

Salm S.J., Falola T., 2009: *African Urban Spaces in Historical Perspective*. Rochester: University of Rochester Press (I wyd. 2005).

Sassen S., 2007: *Globalizacja. Eseje o nowej mobilności ludzi i pieniędzy*. Przeł. J. Tegnerowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Schlyter A., 1999: *Recycled Inequalities*. Nordiska Afrikainstitutet.

Seligman C.G., Seligman B.Z., 1965: *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. London: Routledge & Kegan Paul.

Schmidt J., 2009: *Nowe Tożsamości w czasach transformacji europejskich. Imigranci z Polski w Niemczech*. Poznań: Wydawnictwo News — Witold Nowak.

Shorter A., 2001: *African Culture. An Overview*. Nairobi: Paulines Publications Africa (I wyd. 1998).

Simone A.M., 1994: *In Whose Image? Political Islam and Urban Practices in Sudan*. Chicago: University of Chicago Press.

Simone A.M., 2001: *On the Worlding of African Cities*. "African Studies Review", Vol. 44, No 2, Ways of Seeing: Beyond the New Nativism (Sep., 2001), s. 15–41.

Simone A.M., 2004a: *Critical Dimensions of Urban Life in Africa*. In: Falola T., Salm S.J. (eds.): *Globalization and Urbanization in Africa*. Asmara: Africa World Press, Inc., s. 11–51.

Simone A.M., 2004b: *Remaking Urban Life in Africa*. In: Falola T., Salm S.J. (eds.): *Globalization and Urbanization in Africa*. Asmara: Africa World Press, Inc. s. 67–95.

Simone A.M., 2004c: *For the City Yet to Come. Changing African Life in Four Cities*. Durham, London: Duke University Press.

Simone A.M., Abouhani A. (eds.), 2005: *Urban Africa: Changing Contours of Survival in the City*. London: Zed Books.

Skuratowicz W., 1965: *Sudan*. Warszawa: PWN.

Smith I., Morris T.A., 2005: *Juba Arabic – English dictionary*. Kampala: Fountain Publishers.

Socioeconomic and Political Dimensions of Population Mobility in Sudan. 2010: A conference concept note. International Conference on Population Mobility: ICPM 2010: http://fess.uofk.edu/index.php?direction=ltr&lang=en

Staszczak Z. (red.), 1987: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa–Poznań: PWN.

Stren R., White R. (eds.), 1986: *African Cities in Crisis: Managing Rapid Urban Growth*. Boulder: Westview 1986.

Stren R., Halfani M., 2001: *The Cities in Sub-Saharan Africa: From Dependence to Marginality*. In: Paddison R. (ed.): *Handbook of Urban Studies*. Thousand Oaks: Sage Publications, s. 466–485.

Szarewska B., 1971: *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*. Warszawa: Książka i Wiedza.

Szczepański M.S., 1984: *Urbanizacja i struktura społeczna w Afryce Czarnej. Studium z socjologii rozwoju*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Szyfer A., 2005: *Ludzie pogranicza. Kulturowe uwarunkowania osobowości*. Poznań: Wyższa Szkoła Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa.

Southall A. (red.) 1979: *Small Urban Centres in Rural Development in Africa*. Madison: African Studies Program, Univeristy of Wisconsin.

Söderbaum F., Taylor I., 2007: *Thinking about Micro-Regionalism in West Africa, Micro-Regionalism in West Africa Evidence from Two Case Studies*. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet, s. 5–8.

Stren R.E., White R., Whitney J. (eds.), 1992: *Sustainable Cities: Urbanization and the Environment in International Perspective*. Boulder, Colorado: Westview Press.

Sudan's Children at Crossroad. 2007: *Sudan's Children at Crossroad An Urgent Need for Protection*: http://www.watchlist.org/reports/pdf/sudan_07_final.pdf

Tostensen A., Tvedten I., Vaa M. (eds.), 2001: *Associational Life in African Cities: Popular Responses to Urban Crisis*. Uppsala: Nordiska Afrikainsitutet.

Tranberg Hansen K., Vaa M., 2004: *Reconsidering Informality: Perspectives from Urban Africa*. Uppsala: Nordiska Afrikainsitutet.

Trémolières M., 2007: *Regionalisms in the Sahel: The Mopti-Ouahigouya Cross-Border Area*. In: Söderbaum F., Taylor I. (eds.): *Micro-Regionalism in West Africa Evidence from Two Case Studies*. Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala 2007, s. 8–23.

Turner H.W., 1967: *History of an African Independent Church*. Clarendon Press, Vol. 1 i 2.

Turner V., 2005: *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego (I wyd. 1975).

Udelsmann R.C., 2007: *Survival and Social Reproduction Strategies in Angolan Cities*. "Africa Today", June, www.accessmylibary.com

UNICEF, 1999: http://www.unicef.org/

Vincent J., 1971: *The African Elite: The Big Men of Small Town*. New York and London: Columbia University Press.

Vorbrich R., 1996: *Góral Atlasu Marokańskiego*. Poznań–Wrocław: PTL.

Vuni I., 2007a: *UNHCR Opens Reception Center for Returnees in South Sudan's Juba*: www.sudantribune.com/spip.php?article22484&var_recherche=juba

Vuni I., 2007b: *Widows Demand to Know Fate of Husbands Disappeared in Juba Incidents*. http://www.sudantribune.com/Widows-demand-to-know-fate-of,22943

Wallis A., 1990: *Socjologia przestrzeni*. Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.

Węgleński J., 1983: *Urbanizacja. Kontrowersje wokół pojęcia*. Warszawa: PWN.

World Bank, 2011: http://data.worldbank.org/topic/urban-development

Yusuf Fadl Hasan, 2010: *Studies in Sudanese History*. Khartoum: Sudatek Limited.

Zaleski P., 2002: *The Global Nongovernmental Administrative System*. http://www.newschool.edu/tcds/Pawel%20Zaleski.pdf

Ząbek M., 1999: *Historia Sudanu do 1989 roku*. W: Mantel-Niećko J. (red.): *Róg Afryki. Historia i Współczesność*. Warszawa: TRIO, s. 107–182.

Maciej Kurcz

How to survive in an African city? A human in the face of borderlineness and urbanisation in Juba, South Sudan

Summary

The subject of the study entitled *How to survive in an African city? A human in the face of borderlineness and urbanisation in Juba, South Sudan* is the spontaneous city spreading process of Juba, the capital of South Sudan. But, the viewpoint taken while describing the phenomenon in question is the one of daily activities of an average human being, who in this particular case is a recent urban migrant. All the factographic data come from the series of ethnographic research conducted in Juba, South Sudan in the years 2007–2008.

Adapting to the new environment is a fundamental matter for every migrant. It is not an easy task. For this very city is characterized by extremely harsh living conditions. There is not enough water supply and no sewage system, not mentioning the electricity. The drastic price increase results from the underdeveloped public transport infrastructure and, what is more, the migrants of various ethnic and cultural origins, usually intertwined with traditionalism and conservatism, add to the picture. This kind of melting pot makes the majority of city-dwellers feel alienated. What is even worse, the already tensed atmosphere is overlapped by manifold traumatic war experiences. From our perspective, Juba is a dysfunctional city. Colloquially, it could be called a safe haven or even a strongbox, that is the place where for now one has the greatest chance to survive in the post-war South Sudan. Therefore, it reminds more of a refugee camp than a city. In spite of difficulties piling up in front of them, newcomers try to familiarize the hostile surroundings by finding a job and, as far as possible, turning their flats into places to live, conceptualizing the landscape, organizing their time, facing the loneliness and alienation, to blend into surroundings. In short, they struggle to survive, and concurrently, try to definitively cut away the past of the urban migrant or repatriated refugee. For the inhabitants, family is the value of utmost importance in coping with everyday problems. It is one of family's basic tasks. For that reason it is structured in a particular way, mostly as a nuclear family, but frequently also temporarily extended to the closest relatives. The structure of family is formed to a high degree by manufacturing capacities of its members, hence in the city's reality one cannot forget to generate income. It is in family where genetically different cultural traditions (African, Islamic and Christian) blend and unite into one, which makes them indistinguishable from one another. One of the institutions

that clearly illustrate this situation is marriage, where the dialogue between various traditions, between the "old" and the "new" reality, is perfectly visible. The influx of alien elements is not in a least seen as hostile. Quite the contrary, we can observe the tendency to express cosmopolitism through that which is local.

The social hierarchy in the city is characterized by mutual dependence of diverse social groups. Never before has the life in the city depended so much on a cooperation and the engagement in generating income of each member of a family. The phenomenon manifests itself on every level of social identification. In the entire Africa, the voluntary association of a different kind have become an answer to the structural crisis. On the continent, social groups such as women and children acquire the significance. Their role increase in importance, especially economically. Concurrently, this growing importance is not followed by the improvement in the poor social status of those groups, since there are still excluded and discriminated against. Generally, the citizen of Juba copes with her/his financial problems similarly to inhabitants of other African cities. Apart from having a full-time job to earn indispensable money, in order to balance the family budget, she/he has to also be engaged – more often than not, in the same time – in many informal extra jobs (small businesses, producing and selling food, trans-border trade). Frequently, all members of a family participate in such a activities. Thus, diversification of the income sources is a universal strategy. Every member of a city-living family (male or female, including the youngest) is engaged in both formal and informal ways of earning money. No one is economically useless.

Citizens of Juba help themselves by seeking economic connections with neighboring African cities. Those appear to be especially financially gratifying. An inhabitant of African city to thrive has to be extremely active spatially – and be not only to cross the border of her/his own neighborhood but also to leave her/his hometown. Obviously, huge significance of the practice of that kind stems from the closeness of the country border. Ex-refugees are the leaders of trans-border contacts. Those people are actual intermediaries between Sudan and neighbor countries. By their mobility their transmit the new cultures, elements of democracy and free-market economy. It is a very useful knowledge in terms of nowadays Juba reality.

The ethnicity of Juba is naturally pertained to certain dimensions of reality (e.g. politics, culture), for which it seems important and overemphasized. In other dimensions it seems marginalized or even hidden. The city creates new identifications, but also sustains, reproduces and strengthens the old ones. Ethnicity is dynamic and appears more and more relative – it is based on the situation of an individual, her/his needs in the urban environment. But essentially, the city is a place with no ethnicity at all, it peculiarity stems form this fact.

What is formed in the city are the new, broader identifications. Firstly, their bond is the war-time wandering. Fundamental cultural transformations are triggered by the emigration. Those changes are visible regardless of the social origin of an observer. The Sudan conflict had the features of a religious war. Among others, it has lead to kidnapping religion by politics, and exercising the "friend – foe" categories. The results of this are palpable in the post-war Juba – the city of cultures and conflicts. Religion seems there a pivot of national identity, which is dra-

matically visible in the city's Muslin community. Creed is used by both Christians and Muslims to erase the ethnicity. It rests as a kind of umbrella opened over the heads of people representing different ethnicities, giving a chance to adjust easily to the city's community. The religion of the greatest importance is Christianity. It treated as a natural source of the city culture, its plays as well as secular rituals. One cannot also forget about the significance of various Christian churches for common man facing everyday difficulties. Facilitating the initial stage of her/his city life, when the individual is in the most urgent need of help. In this sense, the Christian churches of Juba are a kind of bridge between the village and the city.

Thus, despite the difficulties, the city's development is visible, which stems more from the bottom-up initiative of the common individuals than this of the local authorities. Juba is a world tediously built by the hands of its inhabitants. Its shape and size reflect their ambitions and abilities. The phenomenon of borderlineness — the closeness of the country's border — appears to be helpful in this process. It influences the effectiveness of the citizens' activities, it is an answer to the spontaneous city spreading processes — it brings danger, but most of all, infinite possibilities.

Transl. by Krystian Wojcieszuk

Maciej Kurcz

Wie man in einer afrikanischen Stadt überleben kann? Ein Mensch angesichts des Grenzbewohnens und der in südsudanischer Stadt, Juba verlaufenden Urbanisierungsprozesse

Zusammenfassung

Der Gegenstand der vorliegenden Studie ist der lebhafte Prozess der Entwicklung von Juba, der Südsudans Hauptstadt. Das Phänomen wird hier dabei aus der Sicht eines einfachen Menschen, der in die Stadt ausgewandert ist, besprochen. Alle faktografischen Daten sind Ergebnis der in den Jahren 2007–2008 in der südsudanischen Stadt, Juba durchgeführten ethnografischen Untersuchungen.

Die für jeden Migranten wichtigste Sache ist, sich an das neue Milieu anzupassen. Es bereitet aber große Schwierigkeiten, denn in der Stadt herrschen extrem schwierige Lebensbedingungen. Es fehlen Wasser und Kanalisation, abgesehen von Strom. Wegen der unzureichend entwickelten Kommunikationsinfrastruktur in der Region beobachtet man einen starken Preisanstieg. Das Verhalten von den mehrere Nationen und Kulturen vertretenden Migranten, ist durch Traditionalismus und Konservatismus gekennzeichnet. So ein Gemisch ruft bei den meisten Einwohnern ein Entfremdungsgefühl hervor. Dazu kommt noch leider ein bestimmter Schatz von traumatischen Kriegserfahrungen der Einwohner. Aus unserer Sicht ist Juba eine dysfunktionale Stadt. Umgangssprachlich könnte sie sogar ein gewisser Aufbewahrungsort genannt werden, wo man mindestens heutzutage die größten Chancen hat, im Nachkriegssudan zu überleben. Juba ist eher einem Flüchtlingslager als einer Stadt ähnlich. Trotz immer neuer Hindernisse versucht ein Neuangekommener, sich an das ihm fremde Milieu anzupassen: sich einzurichten, einen Arbeitsplatz zu finden, im Rahmen des Möglichen eigene „vier Wände" zu organisieren, die Landschaft zu konzeptualisieren, seine Zeit zu organisieren, dabei Einsamkeit und Entfremdung bewältigend, um sich letztendlich mit der Landschaft zu verschmelzen. Kurz gesagt: er versucht, mit seiner Vergangenheit eines Landmigranten oder Repatriierten definitiv zu brechen und um jeden Preis zu überstehen. Eine große Rolle beim Fertigwerden der Einwohner mit Problemen spielt Familie. Da es ihre Hauptaufgabe ist, muss sie auch eine besondere, im Prinzip nukleare, obwohl manchmal um nahe oder entfernte Verwandte erweiterte Struktur haben. Die Struktur der Familie wird im großen Maße durch Produktionskräfte ihrer Mitglieder geprägt. In einem Stadtmilieu ist man gezwungen, ein Einkommen zu erzeugen. Auf der Familienebene hat man mit einer Kontamination von genetisch unterschiedlichen Kulturtraditionen (afrikanischen, islamischen und christlichen) zu tun, die in eine homogene Einheit verschmelzt in

der Praxis nicht unterscheidbar sind. Ein guter Beispiel für solche Situation ist ein Ehebund, in dem ein Dialog zwischen verschiedenen Traditionen, zwischen der „alten" und „neuen" Wirklichkeit geführt wird. Eine Diffusion von fremden Elementen ist hier absolut nicht negativ beurteilt; ganz im Gegenteil, es gibt eine Neigung dazu, dem Lokalen eine kosmopolitische Bedeutung zu geben.

Gesellschaftliche Beziehungen in der Stadt werden durch gegenseitige Abhängigkeit von verschiedenen Gesellschaftsgruppen gekennzeichnet. Nie zuvor war das Leben in der Stadt so sehr von der Zusammenarbeit zwischen allen Familienmitgliedern und ihrem Engagement bei Erzeugung des Einkommens abhängig. Das Phänomen lässt sich auf verschiedenen Ebenen der sozialen Identifizierung feststellen. Eine Reaktion auf die strukturelle Krise werden in ganz Afrika verschiedenerlei freiwillige Vereine. In Folge der demografischen und sozialen Umwandlungen auf dem Kontinent gewinnen an Bedeutung solche Gruppen, wie Frauen, Kinder und Jugendliche. Ihre Rolle im Wirtschaftsbereich ist besonders wichtig, obwohl sie trotzdem immer noch zu ausgeschlossenen und diskriminierten Gruppen gehören. Im Prinzip kommt ein Juba –Einwohner mit seinen finanziellen Problemen ähnlich wie die Einwohner von den anderen afrikanischen Städten zurecht. Um zu überleben sucht er nach einer solchen Beschäftigung, die ihm wertvolles Bargeld sicherstellen würde. Um sein Familienbudget auszugleichen, nahm er oft parallel, auch andere zusätzliche, informelle Beschäftigungen, wie: Kleinhandel, Lebensmittelherstellung, Grenzhandel in Angriff. An der Tätigkeit sind häufig alle Familienmitglieder beteiligt. Eine universelle Strategie ist dabei die Diversifizierung von Einkommensquellen. In der in einer Stadt lebenden Familie beschäftigt sich jeder Hausbewohner, einschließlich der Kinder, mit formeller oder informeller Arbeit. Keiner fühlt sich ökonomisch wertlos. Die Juba-Einwohner halten besonders gewinnbringende Kontakte mit afrikanischen Nachbarländern. Um zu überleben muss der Einwohner einer afrikanischen Stadt auch räumlich gesehen sehr aktiv werden und nicht nur regelmäßig über die Grenzen seines eigenen Stadtviertels, sondern auch seiner Stadt hinausgehen. Es ist natürlich um so leichter, dass er nahe der Staatsgrenze wohnt. In Grenzkontakten sind die zwischen dem Sudan und benachbarten afrikanischen Staaten vermittelten ehemaligen Flüchtlinge an der Spitze. Dank ihrer Mobilität werden neue Kultur, Elemente der Demokratie und des freien Marktes auf den afrikanischen Boden übertragen. Ethnische Eigenschaften von Juba sind auf natürliche Weise mit der Spezifizität des Stadtlebens verbunden und besonders deutlich auf manchen Ebenen (z.B.: Politik, Kultur) hervorgehoben. Auf anderen Gebieten werden sie marginalisiert oder sogar maskiert. Dank der Stadt werden neue Identifikationen gebildet aber auch alte Identifikationen aufrechterhalten, reproduziert oder verstärkt. Ethnisches ist dynamisch und wird relativ – es hängt von der Lage des Menschen und seinen Bedürfnissen im Stadtmilieu ab. Eine Stadt ist eigentlich ein Ort ohne des Ethnischen und darin ist u.a. die Spezifizität der Stadt zu erkennen.

In der Stadt entstehen neue, weitere Identifikationen, deren Bindemittel in erster Linie Kriegsherumirren ist. Emigration zieht nach sich grundlegende Kulturumwandlungen, die sowohl von den Emigranten, wie auch von den Einheimischen wahrgenommen werden. Der sich in Südsudan abspielende Konflikt war ein religiöser Konflikt und führte u.a. zur Politisierung des Glaubens und zur Ka-

tegorisierung: „einheimisch" – „fremd". Die Folgen der Erscheinung kommen in Juba der Nachkriegszeit, der Stadt von Kulturen und Konflikten, zum Vorschein. Religion wurde hier zur Grundlage der Gruppenidentität, was am deutlichsten bei einheimischen Muslimen zu erkennen ist. Religion (Islam und Christentum) dient in Juba zum Verwischen des Ethnischen und nimmt, sozusagen, die in die Stadt einwandernde und verschiedene ethnische Gruppen vertretende Menschen in ihre Obhut. Sie macht den Emigranten möglich, in die Stadtökumene schnell einzugehen. Die bedeutendste Religion ist dabei das Christentum, das für alle eine natürliche Quelle der Stadtkultur, der Vergnügung und der einfachen weltlichen Sitten ist. Man muss hier auch sagen, dass verschiedene christliche Kirchen große Bedeutung beim Zurechtkommen mit täglichen Problemen haben. Sie helfen den Emigranten, eine Unterkunft oder eine Arbeitsstelle finden und sind ihnen besonders in der ersten, schwierigsten Zeit ihrer Stadtexistenz behilflich. In dem Bereich bilden christliche Kirchen eine gewisse Brücke zwischen dem Dorf und der Stadt.

Wie man sieht entwickelt sich die Stadt trotz aller Schwierigkeiten. Es geschieht viel mehr auf Anregung der einfachen Mitglieder der lokalen Gemeinschaft, als der lokalen Gewalt. Die Stadt ist eine von den Einwohnern eigenhändig und nach ihren Ambitionen und Möglichkeiten geschaffene Welt. Die Nähe der Staatsgrenze begünstigt noch die Effektivität von den Bemühungen der Stadtbewohner und ist für heftige Urbanisierungsprozesse verantwortlich. Sie bringt mit sich auch Bedrohungen, jedoch vor allem unbegrenzte Gelegenheiten.

Übersetzt von Magdalena Podraza

Redaktor
Barbara Konopka

Projektant okładki
Beata Klyta

Grafiki na stronach działowych
Barbara Konopka

Redaktor techniczny
Barbara Arenhövel

Korektor
Aleksandra Gaździcka

Skład i łamanie
Edward Wilk

Copyright © 2012 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2076-2

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 21,0. Ark. wyd. 23,0.
Papier Soro. Matt Plus 90 g Vol. 1.2. Cena 46 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.
M. Rejnowski, J. Zamiara
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

G
A
RIZEIGAT
H U M R
D
T E R R I T
I
JUR
NDOGO
WAW
BELANDA
BONGO
N A N D E

KADUGLI
SHILLUK
D I N K A
MALAKAL
N U E R
RUMBEK
MURLE
MANDARI
MARIDI
JUBA
TORIT
LATUKA
TOPOSA
YEI
DIDINGA

Cena 46 zł (+VAT)

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-2076-2