

**Rafał Smoleń**  
Uniwersytet Warszawski

## **ROLA WYBITNYCH JEDNOSTEK I MITÓW PAŃSTWOTWÓRCZYCH W PROCESIE LEGITYMIZACJI WŁADZY W PAŃSTWACH AFRYKI PRZEDKOLONIALNEJ**

### **STRESZCZENIE**

Głównym tematem artykułu jest miejsce i rola tak zwanych wybitnych jednostek i mitów fundacyjnych (państwowotwórczych) w procesie legitymizacji władzy w państwach Afryki Subsaharyjskiej w okresie przedkolonialnym. Przedstawiono pojęcie legitymizacji władzy na gruncie politologii i socjologii oraz spory w literaturze na temat charakteru tego zjawiska (Max Weber, David Easton, David Beetham). Omówiono przyczyny powstawania państw w Afryce przedkolonialnej, przede wszystkim z perspektywy antropologii politycznej, scharakteryzowano wybrane metody legitymizacji władzy w państwach Afryki przedkolonialnej i wyjaśniono pojęcie wybitnej jednostki oraz jej roli w procesie kształtowania się państw i legitymizacji władzy w Afryce przedkolonialnej. Na tym tle przywołane zostały mity założycielskie dwóch odmiennych afrykańskich organizacji państwowych — scentralizowanego państwa Benin i jednego z miast-państw Hausa, w których kluczową rolę pełnią wybitne jednostki.

#### Słowa kluczowe:

Afryka przedkolonialna, legitymizacja władzy, powstawanie państw, mitologia państwowa.

### **Wstęp**

Określenie „legitymizacja władzy” bywa zastępowane przez sformułowania „upoważnienie do działania” czy „umocowanie władzy”<sup>1</sup>. Nie wda-

---

<sup>1</sup> Zob. np. M. Weber, *Trzy typy prawomocnego działania*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyb. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, PWN, Warszawa 1975; P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2007, s. 376–281; E. Zieliński, *Nauka o państwie i polityce*, Elipsa, Warszawa 1999; *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Alta2, Wrocław 2004, s. 203–205.

jąc się w szczególowe rozważania na temat różnic między tymi pojęciami, możemy powiedzieć, że z legitymizacją władzy mamy do czynienia w sytuacji, w której grupy ludzkie akceptują prawo władzy do podejmowania wiążących decyzji, uznają je za uzasadnione i zgodne z obowiązującymi wartościami. Samo pojęcie legitymizacji władzy zostało upowszechnione przez Maxa Webera, chociaż już dużo wcześniej powszechnie rozumiano, że rządzący w jakiś sposób muszą uzasadniać swoje rządy. W dziele *Trzy czyste typy prawomocnego działania*<sup>2</sup> Weber wyróżnił trzy typy legitymizacji władzy.

Pierwszy z nich to legitymizacja legalna (prawna), która występuje w społeczeństwach nowoczesnych i wiąże się z akceptacją dla prawa stanowionego. Najczystszy przykład tego typu to tak zwana władza biurokratyczna. Legitymizacja legalna *sensu largo* nie musi się jednak opierać na prawie pisanim i ściśle sformalizowanym, równie dobrze może się wywodzić z ogólnie akceptowanego zwyczaju mającego charakter normy prawnej. W ujęciu właściwym dla tego typu zakłada się, że jeśli władza została objęta z naruszeniem ustalonej procedury, mamy do czynienia z uzurpacją, jeśli jest zaś sprawowana poza zakresem przewidzianym w prawie — z nadużyciem władzy.

Drugi typ stanowi legitymizacja tradycyjna, która występuje w społeczeństwach prymitywnych<sup>3</sup>, wynika ze szczególnej mocy utrwalonego zwyczaju i sakralnych cech władzy. Także w tym przypadku, podobnie jak w typie legalnym, występują reguły, nie są nimi jednak logiczne i racjonalne przepisy prawne, lecz odwieczne, usankcjonowane, czy wręcz uświęcone, zasady i instytucje, takie jak ustalone zasady sukcesji, gerontokracja czy patriarchy (według Webera najczystszy przykład reguły tego rodzaju). Władca — o ile w danym przypadku nie musi się ściśle stosować do tych reguł — dysponuje dużą swobodą decyzyjną; jego decyzje mogą się opierać na tak arbitralnych czy dyskrecyjnych przesłankach, jak indywidualne poczucie sprawiedliwości, osobiste sympatie i antypatie.

Trzeci typ stanowi legitymizacja charyzmatyczna, która zasadza się na osobistym i emocjonalnym stosunku społeczeństwa do władcy, na przykład na społecznym uznaniu dla jego charakteru, talentów czy zdolności ma-

<sup>2</sup> Oryginalne wydanie niemieckie 1956 r., wyd. angielskie 1958 r., wyd. polskie 1975 r.

<sup>3</sup> Czy też, stosując się do poprawności politycznej, „pierwszych” (fr. *premières nations*).

gicznych<sup>4</sup>. Najlepszym („najczystszy”) przykładem tego typu jest — zdaniem Webera — władza proroków, bohaterów wojennych i wielkich demagogów. Władza charyzmatyczna nie musi wynikać z żadnych zasad ustanowionych i tradycyjnych ani podlegać im, co więcej — w jej granicach mieszczą się także irracjonalne decyzje władcy.

Klasyfikacja Webera doczekała się dużej krytyki. Sam autor wyraźnie jednak zaznaczał, że wyróżnione typy legitymizacji władzy mają charakter poniekąd „czysty”, stanowią modele, które w życiu realnym — jak to modele mają w zwyczaju — nie występują; najczęściej elementy każdego z tych typów przenikają się i uzupełniają, tworząc za każdym razem zestaw zupełnie indywidualny czy niepowtarzalny, który z uproszczenia określamy mianem jednego z trzech wyróżnionych typów.

Równocześnie trzeba zauważyć, że — jak pisze Weber — legitymizacja podlega ewolucji i stopniowaniu. Uznanie dla władzy może przecież wzrastać lub maleć, podobnie jak stopień komplementarności różnych typów legitymizacji. W tym kontekście Weber pisze o rutynizacji charyzmy, do której dochodzi, gdy legitymizacja charyzmatyczna przeistacza się w legalną. Również legitymizacja tradycyjna może przemienić się w legalną. Opisanie zmiany mogą mieć także kierunek odwrotny; działania w każdym z tych kierunków mogą zaś korespondować ze zjawiskiem powstawania lub zanikania organizacji państwowych.

Bardziej empiryczną klasyfikację legitymizacji władzy przedstawił David Easton w dziele *A Systems Analysis of Political Life* (1965)<sup>5</sup>. Wyróżnił on legitymizacje: ideologiczną (akceptacja dla ogólnych zasad, jakie rządzą społecznością); strukturalną (akceptacja systemu politycznego, jego norm i instytucji, która wynika z przekonania o ich legalnym charakterze); personalną (akceptacja dla szczególnych cech przywódców).

Z kolei David Beetham w pracy *Legitymacja władzy* (1991)<sup>6</sup> uznał, że legitymizacja występuje równocześnie na trzech następujących poziomach: reguł nabycia i sprawowania władzy; przekonania rządzących i rządzonych co do funkcjonowania systemu politycznego; zachowań politycznych (na przykład udział w wyborach). Pełna legitymizacja władzy — podobnie jak u Eastona — zachodzi tylko wtedy, gdy wszystkie trzy wskazane w tych punktach reguły, postawy i zachowania są ze sobą spójne.

---

<sup>4</sup> Zdaniem Piotra Sztompki legitymizacja charyzmatyczna jest najsilniejszym typem legitymizacji władzy. Zob. P. Sztompka, dz. cyt., s. 379.

<sup>5</sup> D. Easton, *A Systems Analysis of Political Life*, Wiley, New York 1965.

<sup>6</sup> D. Beetham *Legitymacja władzy*, [w:] *Władza i społeczeństwo*, wyb. i oprac. J. Szczupaczyński, Scholar, Warszawa 1995.

Legitymizacja władzy, jak twierdzi Easton, stanowi fenomen, w którym różnorodne grupy uczestniczą z różną intensywnością albo — mówiąc nieco bardziej ściśle — poziom legitymizacji władzy w obrębie tej samej grupy społecznej może być różny w przypadku każdego z jej członków. W skrajnym przypadku władza może być legitymizowana w oczach jednych i odrzucana w oczach innych członków tej samej grupy.

I Weber, i Easton, i Beetham definiują legitymizację władzy w sposób strukturalny czy też „statyczny”. W literaturze przedmiotu funkcjonuje jednak również drugie, bardziej dynamiczne, czy też procesualne, podejście do tego zagadnienia. W jego ramach legitymizację władzy definiuje się jako proces uzyskiwania aprobaty. W tym ujęciu termin „legitymizacja” rozumiany jest jako załedwie środek prowadzący do celu, jakim jest „legitymacja” lub „prawomocność” władzy (choć w innych ujęciach, w tym tych strukturalnych, wszystkie te terminy są często używane wymiennie). Wynika to z założenia, że władza musi nieustannie odnawiać i potwierdzać prawomocność swojego istnienia lub działania, co widać szczególnie wyraźnie w systemach demokratycznych. Z kolei w społeczeństwach niedemokratycznych — a więc w tych państwach Afryki przedkolonialnej, które zostaną omówione w dalszej części artykułu — reguły nabywania władzy wynikają z przyjętej ideologii, która uzasadnia rezygnację z cyklicznych i rywalizacyjnych wyborów. W takim przypadku ideologia i czynnik personalny są ze sobą nierozzerwalnie związane i często generują reakcje o charakterze skrajnym. Przykładowo akceptacja lub odrzucenie danej osoby lub grupy rządzącej często oznacza akceptację lub odrzucenie ideologii, która za nimi stoi.

Statyczne ujęcie legitymizacji władzy, zakładające, że legitymizacja stanowi cechę lub atrybut władzy, a nie proces uzyskiwania aprobaty przez władzę, rodzi konieczność wprowadzenia wyraźnego rozróżnienia między metodami, które władza stosuje, aby zdobyć legitymację, a rezultatem czy też celem stosowania tych metod, jakim jest legitymacja do rządzenia. W tym ujęciu, przykładowo, posiadanie przez władcę afrykańskiego monopolu na handel z Europejczykami można uznać co najwyżej za metodę legitymizacji jego władzy (to znaczy metodę wykorzystywaną w procesie legitymizacji), prowadzącą do uzyskania przez niego legitymacji do sprawowania władzy. W określonych warunkach można dodatkowo uznać, że taki monopol stanowi dowód na to, że władca dysponuje legitymacją do rządzenia.

### Przyczyny powstawania państw

We wstępie do tej części artykułu należy wskazać okoliczności, które mogą lub muszą zaistnieć, aby ukształtowała się organizacja typu państwowego. W tym celu można wskazać dwa podejścia teoretyczne<sup>7</sup>. Zgodnie z podejściem pierwszym, akcentowanym przez politologów zajmujących się teorią państwa, należy wyróżnić pokojowe i przymusowe przyczyny powstawania państw, opisywane odpowiednio przez tak zwane teorie woluntarystyczne (*voluntaristic theories*) i teorie „przymusowe” (*coercive theories*). W pierwszym ujęciu państwo powstaje w wyniku umowy społecznej, na skutek działań wybitnych jednostek, w wyniku powstania dużych nadwyżek żywności czy też jako rezultat współpracy społeczności o ograniczonym dostępie do wody i innych „podstawowych” bogactw naturalnych (na przykład „społeczności hydrauliczne”). W drugim ujęciu państwo powstaje w wyniku użycia siły lub groźby jej użycia, najczęściej na skutek wojny lub podboju.

Zgodnie z podejściem drugim, akcentowanym przez antropologów polityki, należy wyróżnić przyczyny konstytutywne i konsekwentne. Przyczyny konstytutywne odwołują się do warunków, które — niezależnie od lokalnej specyfiki — muszą zaistnieć, aby organizacja o charakterze państwowym mogła się ukształtować (na przykład nadwyżki produkcyjne) — są to „warunki bezwzględne”, „warunki konieczne” do powstania państwa. Przyczyny konsekwentne odwołują się zaś do warunków, które mogą, ale nie muszą zaistnieć, aby organizacja o charakterze państwowym mogła się ukształtować (na przykład zagrożenie zewnętrzne, presja demograficzna, zmiany ekonomiczne) — są to „warunki względne”, „warunki pomocnicze”, które „jedynie” sprzyjają powstawaniu państw.

Równocześnie trzeba zauważyć, że spełnienie wszystkich warunków opisanych w ramach podejścia drugiego (i tych koniecznych, i tych pomocni-

---

<sup>7</sup> Omówienie tych podejść na podstawie: *Ideology and the Formation of Early States*, red. H. J. M. Claeesen, J. G. Oosten, Brill, Leiden — New York — Koln 1996; *The Early State*, red. H. J. M. Claeesen, P. Skalnik, Mouton, The Hague 1978; *The Study of the State*, red. H. J. M. Claeesen, P. Skalnik, Mouton, The Hague 1981; R. L. Carneiro, *A Theory of the Origin of the State*, „Science”, 1970, nr 169, s. 733–738; M. Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999. Ważna literatura w tym kontekście: G. Dalton, *Economic Theory and Primitive Society*, „American Anthropologist”, 1961, nr 63; E. Service, *Origins of the State and Civilisation. The Process of Cultural Evolution*, Norton, New York 1975; *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*, red. T. Earle, SAR Press, Cambridge 1991; P. Skalnik, *Chiefdom: a universal political formation?*, „European Journal of Anthropology”, 2004, nr 43, s. 76–98; M. Sahlins, *Tribesman*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1968.

czych) nie zawsze prowadzi do ukształtowania się organizacji państwowej; istotną rolę w tym procesie odgrywa bowiem wybór właściwych metod budowy państwa (na przykład użycie przemocy, przejmowanie wzorców organizacyjnych). Wśród tych ostatnich na szczególną uwagę zasługuje czynnik świadomego zaangażowania jednostek lub grup społecznych. Zaangażowanie to, jak zauważa Michał Tymowski, może się uwidocznić w formie umowy społecznej zawieranej przez całą zbiorowość, w formie podboju, który jest udziałem grupy zdobywców, wreszcie w formie działań indywidualnych, będących domeną wybitnych jednostek<sup>8</sup>.

### Legitymizacja władzy w państwach Afryki przedkolonialnej

Katalog metod legitymizacji władzy w państwach Afryki przedkolonialnej jest zbyt szeroki i zróżnicowany, aby w sposób wyczerpujący omówić go w niniejszym tekście. W związku z tym wymieńmy — jedynie na zasadzie przykładu — te z nich, które w sposób bezpośredni dotyczą figury wybitnej jednostki. A zatem metody, które odwołują się do zasad, instytucji czy zachowań, takich jak nadprzyrodzony charakter władzy; genealogia i mitologia; dynastia i zasady sukcesji; rytuał i ceremoniał dworski; tradycja ustna; gwarancja pomyślności (władca jako gwarant pomyślności państwa i poddanych); tabu (tabu, któremu poddaje się władca, lub tabu, które tylko władca może przełamać); sukcesy wojenne; zależność trybutarna. W tej części artykułu szerzej omówione zostaną trzy z tych metod, które są kluczowe do zrozumienia figury wybitnej jednostki i jej roli w kształtowaniu organizacji państwowej: metodę dynastyczną, nadprzyrodzony charakter władzy oraz tradycję ustną.

Wszystkie państwa afrykańskie w epoce przedkolonialnej miały ustrój monarchiczny. Jedną z najbardziej zinstytucjonalizowanych metod legitymizacji władzy była zaś „metoda dynastyczna” — funkcjonowanie instytucji dynastii o określonej historii i tradycji (*vide* ciągłość dynastyczna). Początki dynastii najczęściej wywodzono od wybitnej jednostki, którą zazwyczaj był mityczny przodek (rzeczywisty lub — co zdarzało się częściej — wyobrażony).

Wszędzie tam, gdzie nie doszło do islamizacji lub chrystianizacji grupy rządzącej, a monarchia opierała się na systemie politycznym pocho-

---

<sup>8</sup> M. Tymowski, dz. cyt., s. 41–51. Zob. H. J. M. Claessen, *Consensus and coercion — prerequisites for government in early states*, „International Journal of Anthropology”, 1994, t. 9, nr 1, s. 41–51.

dzenia rodzimego (afrykańskiego), władca uważany był za boga, pół-boga, nadczłowieka bądź za osobę o sile nadprzyrodzonej lub cechach magicznych. Więcej, zdarzało się, że władca pełnił funkcję przywódcy religijnego, a nawet że kult władcy miał status religii państwowej. Określając to zjawisko, pisze się nieraz o *divine kingship*. Termin ten wprowadził do antropologii kulturowej James George Frazer w książce *The Golden Bough (Złota gałąź)*<sup>9</sup>. Mimo że książka została wydana w 1890 roku, a samo pojęcie doczekało się dużej krytyki w literaturze przedmiotu, wielu afrykanistów posługuje się nim do dzisiaj.

Metody legitymizacji władzy, które zrodziły się na gruncie afrykańskich wierzeń rodzimych, z czasem nieuchronnie ulegały ewolucji, głównie pod wpływem ekspansji islamu i chrześcijaństwa. W ten sposób ukształtowały się synkretyczne metody legitymizacji, które odwoływały się równocześnie do religii afrykańskich oraz jednej z dwóch wielkich religii monoteistycznych. W literaturze przedmiotu na określenie tego zjawiska stosuje się pojęcie dwutorowej lub podwójnej legitymizacji władzy. Na marginesie można wskazać takie państwa afrykańskie, w których rządzący odwoływali się — niejednokrotnie skutecznie — równocześnie do islamu, chrześcijaństwa i religii miejscowej. Należą do nich tak zwane wielkie państwa Sudanu Zachodniego: średniowieczna Ghana oraz późniejsze Songhaj i Mali.

Boski lub przynajmniej nie-ludzki charakter władzy najwyższej sprawiał, że władca miał ograniczony kontakt z poddanymi (a czasem był od nich wręcz izolowany). Przykładowo, w wielu przedkolonialnych państwach afrykańskich władca w czasie audiencji nie rozmawiał z gośćmi bezpośrednio, lecz przez tłumacza (na przykład u Aszantich rolę tłumacza pełnił *akye-ame* — najwyższy po władcy dostojnik w państwie). *Oni*, władca Ife — głównego ośrodka kulturalno-religijnego Jorubów — przyjmował petentów, siedząc w ukryciu za zasłoną, a swoją odpowiedź na ich słowa wyrażał poprzez wystawienie czubka stopy za kotarę<sup>10</sup>. W państwach Sudanu Zachodniego poddani nie mogli spoglądać na władcę, zbliżali się do niego na klęczkach (posypując głowy piaskiem) i nie mogli odwrócić się do niego

---

<sup>9</sup> J. G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, przedm. J. Lutyński, PIW, Warszawa 1962.

<sup>10</sup> J. de Barros, *Décadas da Ásia*, [w:] G. R. Crone, *The Voyages of Ca da Mosto and other documents on Western Africa in the second half of fifteenth century*, printed for the Hakluyt Society, London 1936, s. 126.

plecami<sup>11</sup>. W wielu organizacjach mieszkańcy nie mieli prawa widzieć, jak ich władca zaspokaja swoje potrzeby naturalne, także te związane z jedzeniem i piciem<sup>12</sup>. W niektórych państwach rządzący bardzo rzadko pokazywał się publicznie, jedynie w czasie najważniejszych ceremonii (na przykład *oba* Beninu — raz lub dwa razy w roku)<sup>13</sup>. W końcu w wielu organizacjach władca nie dysponował pełną swobodą w zakresie podróżowania po kraju (Ankole, Rwanda, Buganda, Tio, Kuba, Benin, Joruba, Dahomej, Swazi).

Opowieści o wybitnych jednostkach lub wyjątkowych czynach, które doprowadziły do założenia państwa, bardzo często rekonstruujemy na podstawie tradycji ustnej. Dlatego w tym miejscu warto choćby skrótowo scharakteryzować ten rodzaj źródła historycznego, kluczowy do badania historii wielu społeczności Afryki przedkolonialnej na południe od Sahary<sup>14</sup>.

Tradycja ustna, przekazywana przez tradycjonalistów (tradycjonistów) — to jest osoby noszące różne miana i sprawujące zróżnicowane funkcje w wielu, o ile nie w większości, społecznościach afrykańskich — od zawsze pełniła ważną rolę w życiu codziennym i ideologii władzy w Afryce przedkolonialnej<sup>15</sup>. Obszerne fragmenty tak zwanej oratury afrykańskiej zostały spisane przez Europejczyków już na przełomie XVI i XVII wieku, duża jej część jednak dopiero w drugiej połowie XIX wieku.

Na obszarze Afryki Zachodniej zwyczaj utrwalania przeszłości za pomocą tradycji ustnej rozwinął się najpełniej w takich organizacjach, jak Tekkur w Senegambii, Kanem, miasta-państwa Hausa, państwa Mossich czy wielkie państwa Sudanu Zachodniego (Ghana, Mali, Songhaj). Część tradycji ustnej stosunkowo wcześniej została spisana w miejscowych kronikach (XV–XVII wiek) oraz w opisach arabskich i berberskich (już od wczesnego

<sup>11</sup> Zob. M. Tymowski, *Posypanie głowy piaskiem w ceremoniale dworskim państw Sudanu Zachodniego między XI a XVI wiekiem*, [w:] *Dawne elity. Słowo i gest*, red. J. Axer, J. Olko, DiG, Warszawa 2005, s. 110–111. Zob. także A. da Ca' da Mosto, *Podróże do Afryki*, tłum. J. Szymanowska, oprac. M. Tymowski, Novus Orbis, Gdańsk 1994, s. 40–41.

<sup>12</sup> Zob. np. M. Tymowski, *Wenecka uczta na wybrzeżu Afryki Zachodniej w połowie XV wieku*, [w:] *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. H. Manikowska, A. Bartoszewicz, W. Fałkowski, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000, s. 603.

<sup>13</sup> Zob. np. P. de Marees, *Description and Historical Account of the Gold Kingdom of Guinea (1602)*, tłum. i oprac. A. van Dantzig, A. Jones, Oxford University Press, Oxford 1987, s. 229; *Olfert Dapper's Description of Benin (1668)*, tłum. relacji z j. holenderskiego i oprac. A. Jones, University of Wisconsin-Madison, Madison 1998, s. 22.

<sup>14</sup> Tradycja ustna stanowi źródło w badaniu historii wielu bardzo zróżnicowanych grup ludzkich na wszystkich kontynentach.

<sup>15</sup> Zob. J. Krzywicki, *Wprowadzenie do imaginarij literatury afrykańskiej*, cz. I, *W kręgu tradycji*, Dialog, Warszawa 2002.



średniowiecza)<sup>16</sup>. Z kolei na wybrzeżu Zatoki Gwinejskiej tradycja ustna była szeroko stosowana w organizacjach Jorubów, Aszantich, w Dahomeju i Beninie. Wśród ludów Bantu pełniła ona szczególnie istotną rolę w basenie rzeki Kongo (Kongo, Kuba, Luba, Lunda, Kazembe), na obszarze Międzyjeziora (ludy nilockie i ludy Bantu — Kitara, Bunioro, Buganda, Rwanda), a także wśród Zulu. Ogólnie można powiedzieć, że oratura była bardzo atrakcyjnym i popularnym narzędziem utrwalania przeszłości — jeżeli dany lud nie wynalazł tej formy samodzielnie, pożyczał ją od sąsiadów.

Trzeba jednak pamiętać, że wartość źródłowa tradycji ustnej zawsze była i jest ograniczona. Jako narzędzie legitymizacji władzy i rekonstrukcji mitologii państwowej tradycja ustna wyraża przecież interesy dysponentów władzy, jest wyjątkowo podatna na pokusę prezentyzmu i zmienia się wraz ze zmianą bieżących celów politycznych czy okoliczności społeczno-kulturowych. Zauważmy jednak, że opisane zjawisko ma charakter w dużej mierze uniwersalny, obejmując również inne rodzaje źródeł historycznych, także zewnętrzne źródła pisane do historii Afryki (choćby europejskie i arabskie) nie są wolne od wskazanych ułomności.

Jest znamienne, że tak wiele z wymienionych wcześniej metod legitymizacji władzy występowało w bardzo zróżnicowanych i oddalonych od siebie społecznościach we wszystkich czy niemal wszystkich regionach Afryki Subsaharyjskiej, a także w ramach rozmaitych typów organizacji politycznych — i w silnych wodzostwach, i w państwach na początkowym etapie rozwoju („wczesne państwo”), i w państwach zupełnie dojrzałych, wliczając te, które w historiografii zachodniej określa się czasem jako państwa „absolutne” lub „absolutystyczne” (XVII-wieczny Benin) czy nawet „imperia” (Songhaj, Mali, rządziej Ghana i właśnie Benin). W tym przypadku możemy zatem mówić o czymś, co w literaturze przedmiotu funkcjonuje pod nazwą „zjawisko ogólnoafrykańskie”<sup>17</sup>.

### **Pojęcie wybitnej jednostki w historii Afryki przedkolonialnej**

Zagadnienie roli wybitnych jednostek w powstawaniu organizacji politycznych wśród tak zwanych ludów pierwszych doczekało się bogatej

---

<sup>16</sup> Bardzo dobrym przykładem może być opis Mali pióra Ibn Battuty, powstały w XIV w., w którym autor zwraca uwagę na funkcjonowanie tradycji ustnej w trakcie ceremonii dworskich. Zob. I. Battuta, *Osobliwości miast i dziwy podróży 1325–1354*, tłum. i oprac. T. Majda, H. Natorf, Książka i Wiedza, Warszawa 2008.

<sup>17</sup> Zob. *Historia Afryki do początku XIX wieku*, red. M. Tymowski, Ossolineum, Wrocław 1996 — liczne podrozdziały zatytułowane „zjawiska ogólnoafrykańskie”.

literatury przedmiotu, między innymi w dorobku Marshalla Davida Sahlinsa, który sformułował popularną *big men theory*, poniekąd w nawiązaniu do wcześniejszej i nieco bardziej znanej *great man theory*, propagowanej w latach czterdziestych XX wieku. Za główny punkt odniesienia dla teorii Sahlinsa posłużyły społeczności pierwotne Melanezji i Polinezji w okresie przedpaństwowym (w tym temacie w 1963 roku Sahlins opublikował artykuł zatytułowany *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*<sup>18</sup>), ale jego rozważania teoretyczne można odnieść, choć z zastrzeżeniami, do ludów pierwszych w ogólności. Na gruncie afrykańskim problematykę wybitnych jednostek omawiali między innymi Elman R. Service, Paul J. Bohannan, Marc-Henri Piauult, Henri J. M. Claessen czy Peter Skalník.

Figura wybitnej jednostki obecna jest w tradycji ustnej licznych ludów Afryki na południe od Sahary. Do bardziej znanych przykładów należą założyciele państw nad Zatoką Gwinejską i w regionie Międzyjeziora (Oranian w Beninie, Lukeni w Kongu, Kato Kintu w Bugandzie), a także te postaci, które wprawdzie nie założyły państwa, ale przyczyniły się do wzrostu jego świetności (Ali ibn Husaj w Kilwie, Sundiata Keita w Mali, Sonni Ali w Songhaju)<sup>19</sup>.

Mityczny założyciel państwa mógł pochodzić „z ludu”, ale mógł też zostać zrodzony w sposób nadzwyczajny. Jego sukces polityczny — przejawiający się założeniem dynastii czy państwa — wynikać mógł z mocy magicznych, z jakimi przyszedł na świat; mógł też — i ten przypadek interesuje nas znacznie bardziej — wynikać z nadzwyczajnych czynów, jakich zdołał dokonać. Wśród nich najczęściej wskazuje się przewyciężenie nieszczęść osobistych lub zbiorowych. Do tych osobistych zaliczyć można w szczególności represje polityczne (wygnanie) i problemy zdrowotne (choroba, kalectwo). Przykładowo Sundiata Keita, twórca potęgi Mali, pokonał swoje kalectwo. Z kolei za przewyciężenie nieszczęść zbiorowych uznać można zwycięstwo w walce z wyjątkowym przeciwnikiem (ludzkim, zwierzęcym, transcendentalnym), na przykład zabicie potwora pożerającego ludzi (potwora zabił pierwszy władca Songhaju, Za Al Yamani; Kato Kintu, założyciel Bugandy, zabił węża Bembę) czy też zapobieżenie klęskom naturalnym.

<sup>18</sup> M. D. Sahlins, *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*, „Comparative Studies in Society and History”, 1963, t. 5, nr 3, s. 285–303.

<sup>19</sup> Zob. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, WUW, Warszawa 2000; Z. Sokolewicz, *Mitologia Czarnej Afryki*, Wyd. Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986; A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, WAM, Kraków 2005.

Władca podtrzymywał łączność z przodkami, przejmował ich moce i zalety, które kumulowały się w jego osobie (każdy kolejny władca był więc z definicji silniejszy od poprzednika). Związek z przodkami i żywymi zmarłymi podtrzymywany był przez ceremonie i rytuały organizowane przez władcę w jego siedzibie<sup>20</sup>. W ramach tych obchodów recytowano tradycje ustne zawierające pouczenia dla panujących, przypominając imiona, czyny i zasługi przodków. Uroczystościom na cześć przodków przewodniczył zazwyczaj sam władca (oczywiście za wyjątkiem tych, które odbywały się z okazji intronizacji i pogrzebu władcy). Sukcesy protoplasty dynastii były wzorem do naśladowania, zarówno dla poddanych, jak i dla członków rodu panującego. Świetna przeszłość rodu nakładała więc na władcę trudne zobowiązanie, aby dorównać czynom swoich poprzedników.

Jednym ze sposobów, jakimi następcy mitycznego założyciela państwa starają się potwierdzać swoją władzę w oczach ludu (a więc ją legitymizować), jest ostentacyjne łamanie powszechnego tabu. Przykładowo, jeśli w państwie zakazane jest kazirodztwo, władca spółkuje z członkami swojej rodziny; jeśli zabroniony jest kanibalizm, władca spożywa ludzkie mięso (w niektórych państwach, na przykład w Bugandzie, było to zresztą ciało jego poprzednika). W ten sposób panujący wymyka się z ram określonych przez zakazy, nakazy i ograniczenia wynikające z prawa i tradycji, symbolicznie wychodzi z klasy ludzi, potwierdzając swoją nadnaturalną lub wręcz boską pozycję.

W tym kontekście warto przywołać słowa Benjamin Raya zawarte w komentarzu do mitu o Kintu, założycielu państwa Buganda położonego w Międzyjezierzu (*The Story of Kintu. Myth, Death, and Ontology in Buganda*): „Jeśli [...] uznamy, że aktorzy [mitu] zostali zmuszeni do tego, aby w sposób dorozumiany «złamać» podstawowe zasady życia społecznego — które jednak jeszcze nie istniały — po to, aby w ten sposób je ustanowić, zrozumiemy, że problem nieśmiertelności i śmiertelności, życia i śmierci, był obecny od samego początku.”<sup>21</sup>. Powyższe zdanie, nawet bez wdawania się w opis samego mitu, pokazuje, że rola tabu w procesie legitymizacji władzy w Afryce przedkolonialnej może być znacznie bardziej złożona i doniosła, niż to z pozoru wygląda.

---

<sup>20</sup> Ważną rolę w tych uroczystościach odgrywały ołtarze na cześć przodków (te prawdopodobnie najbardziej znane pochodzą z państwa Benin).

<sup>21</sup> B. Ray, *The Story of Kintu. Myth, Death, and Ontology in Buganda*, [w:] *Explorations in African Systems of Thoughts*, red. I. Karp, C. S. Bird, Indiana University Press, 1980.

## Mity założycielskie państwa — przykład Beninu

Szczególną rolę mitów fundacyjnych w historii przedkolonialnych państw afrykańskich pomoże nam zrozumieć przykład państwa Benin, będącego jedną z licznych organizacji politycznych stworzonych przez lud Edo, zwany także Bini<sup>22</sup>. Zgodnie z tradycją ustną Edo mieli przybyć na północny zachód od delty Nigru z Egiptu w najwcześniejszym okresie ludzkości. Przybywszy mieli wybrać spośród siebie pierwszego władcę o imieniu Igodo, który założył dynastię ogiso, rządzącą w Beninie od XI do XIII wieku<sup>23</sup>.

Lud Edo funkcjonował w kontakcie z sąsiednim ludem Jorubów — łączyły ich bliskie związki kulturowe, podobieństwo systemów religijnych, pokrewieństwo języków, a w pewnym okresie również silne relacje polityczne<sup>24</sup>. Ife, będące najważniejszym miastem Jorubów, pełniło rolę regionalnego centrum religijnego, kulturowego, a przez jakiś czas także politycznego (władca Ife, określane jako *Oni*, sprawował zwierzchność polityczno-religijną nad władcami Beninu oraz innych państw Edo). Niektóre legendy podają nawet, że benińscy władcy ogiso byli spokrewnieni z władcami Ife — w Beninie miała rządzić najmłodsza linia dynastii ogiso, poprzez wspólne pochodzenie od Osanobua. Osanobua, znany także jako Osa, był jednym z najważniejszych bogów w panteonie Jorubów, a w panteonie Edo występował jako syn boga najwyższego, nierzadko jako sam bóg najwyższy<sup>25</sup>.

Jeszcze inną wersję początków Beninu i dynastii ogiso przywołuje amerykańska antropolożka Paula Ben-Amos. Podanie to ma charakter raczej mitologiczny niż historyczny i zostało jej przekazane przez kapłankę Edo. „Wielki Bóg Osanobua stworzył zwierzęta domowe i leśne. Różnica między

<sup>22</sup> Zob. J. Egharevba, *A Short History of Benin*, Ibadan University Press, Ibadan 1960; *Benin Kings and Rituals: Court Arts from Nigeria*, red. B. Plankensteiner, Snoeck Publishers, Vienna 2007. Przedkolonialny Benin leżał na terenie współczesnej południowo-zachodniej Nigerii.

<sup>23</sup> Jak zauważa M. Tymowski, linia dynastyczna władców ogiso, którą podaje tradycja ustna, zawiera piętnaście imion (w tym dwa kobiece). Zob. *Historia Afryki do początku XIX wieku*, dz. cyt., s. 595. Zob. także J. Iliffe, *Afrykanie. Dzieje kontynentu*, tłum. J. Hunia, WUJ, Kraków 2011, s. 94; K. Shillington, *History of Africa*, Palgrave Macmillan, New York 2012, s. 196.

<sup>24</sup> S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 47. Tradycja ustna Jorubów podaje, że również ten lud przybył z Egiptu w bardzo odległym czasie.

<sup>25</sup> Na podstawie podań o wspólnym pochodzeniu władców Ife i Beninu umieszcza się początki Beninu około XI w. i wiąże z wpływami Ife. Zob. *Historia Afryki do początku XIX wieku*, dz. cyt. Do naszych czasów zachowało się tylko kilka imion bogów z panteonu Edo; zdecydowana większość z nich została wyparta przez kult ubóstwionych władców. Zob. S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 39, 47.

nimi wynikała ze sporu między Królem Lasu a Królem Domu. Królem Domu był wówczas Ogiso (władca mitycznej pierwszej dynastii królów Beninu), zaś Królem Lasu — Gepart. [...] Kiedy Bóg ich stworzył, Król Lasu miał pod kontrolą większą liczbę zwierząt niż Król Domu, a te, które należały do Króla Lasu, były bardziej dziczyły niż zwierzęta domowe. W owym czasie Ogiso domagał się uznania swojej zwierzchności, jednak Gepard miał więcej zwolenników. Gepard przemówił więc do niego: «Skoro żądasz uznania swojej zwierzchności, porównajmy nasze siły, i oceńmy, którego z nas Bóg hojnie obdarzył».<sup>26</sup> Ogiso, poważnie zaniepokojony perspektywą przegranej, udał się do Osanobuy z prośbą o wsparcie. Ten miał mu odpowiedzieć: „Nie okazuj po sobie strachu. Jestem stwórcą wszystkich zwierząt. Stworzyłem zwierzęta leśne, tak aby człowiek, a wraz z nim świat duchowy, mógł je zabić i posilić się nimi”. W dniu bitwy Osanobua przygotował miksturę z liśćmi paproci i polecił Królowi Domu, aby zaraz po rozpoczęciu walki jego ludzie skropili nią wroga. W rezultacie wszyscy wojownicy Króla Lasu, których dosięgła magiczna mikstura, poczęli przemieniać się w ludzi, a ci z nich, którzy ostatecznie się nimi stali, przeszli na stronę Króla Domu. Pozostali żołnierze wroga uciekli do lasu wraz z Gepardem. „Gdy wojna dobiegła końca, Król Domu udał się do Boga, aby [...] podziękować mu za władzę, jaką ten go obdarzył. Wówczas Bóg chwycił swoje amulety i przeklął zwierzęta leśne, aby te już nigdy nie walczyły z domowymi. Bóg dał władzę człowiekowi, aby ten, kiedykolwiek spotka zwierzęta leśne, mógł je zabić».<sup>27</sup>

Przywołany mit stanowił bardzo silne narzędzie w procesie legitymizacji władzy w Beninie, zwłaszcza w okresie dynastii ogiso. Wynikało to przede wszystkim z istotnej roli, jaką odgrywa w nim Osanobua, który — przypomnijmy — uznawany jest przez Edo za boga najwyższego. Jak zauważa Stanisław Piłaszewicz, w wielu rodzimych religiach afrykańskich spotyka się koncepcję boga najwyższego, stojącego niejako poza panteonem, stwórcy lub rodzica innych bóstw, które są mu podległe i które funkcjonują jako pośrednicy między nim a ludźmi. Bóg najwyższy jest bogiem wiecznym, potężnym, wszechwiedzącym, ale i dobrym (inaczej niż pomniejsi bogowie, wśród których znajdują się także źli i mściwi). Nierzadko jest on

---

<sup>26</sup> P. Ben-Amos, *Men and Animals in Benin Art*, „Men”, 1976, t. 11, nr 2 (własne tłum. z j. angielskiego).

<sup>27</sup> Tamże. Jak dodaje kapłanka, współcześnie wśród Edo funkcjonuje zasada, że „kiedy ktoś zachowuje się nienormalnie, pytamy go: «Dlaczego zachowujesz się jak zwierzę z buszu?» To właśnie w tamtym czasie słowo «bestia» (aranmwen-oha) zaczęło być stosowane w odniesieniu do ludzi”.

stwórcą całego świata i ludzi, najwyższym sędzią, a nawet protoplastą danego ludu. Równocześnie jest on „niczym święty król: panuje, a nie rządzi. Był ten jest na swój sposób nieczuły, a ludzie zwracają się do niego tylko w szczególnych sytuacjach, kiedy zwykle bóstwa uważa się za niekompetentne w danej sprawie i kiedy nie są one upoważnione do rozwiązywania palących problemów”<sup>28</sup>.

W przywołanym micie Osanobua angażuje się zdecydowanie i jednoznacznie po stronie ludzi. W dodatku czyni to nie tylko na etapie samej walki, ale i po jej zakończeniu, przeklinając zwierzęta leśne i przyznając człowiekowi wieczne i nieograniczone prawo dysponowania życiem zwierząt. Co więcej, może nie robi tego z własnej inicjatywy, jednak — wedle opowieści kapłanki, którą przekazuje nam P. Ben-Amos — Ogiso nie musiał go długo prosić o pomoc.

Do kwestii zaangażowania Osanobuy można zatem podejść dwójako. Z jednej strony możemy stwierdzić, że bóg ten staje w obronie ludzi w sytuacji zagrożenia ich egzystencji właśnie dlatego, że jest bogiem najwyższym (czy też za takiego jest uznawany). Innymi słowy, Osanobua czyni to, gdyż żadne z pozostałych bóstw nie jest zdolne lub upoważnione do działań o tak poważnym charakterze. Z drugiej strony możemy powiedzieć, że tak duże zaangażowanie Osanobuy odbiega od reguł rządzących zachowaniem boga najwyższego w większości rodzimych religii afrykańskich. Wprawdzie mity licznych ludów Afryki Subsaharyjskiej opowiadają o tym, jak bóg zapobiegł porażce czy śmierci człowieka — jedne informują nas o tym, jak bóg wydostał człowieka z jamy, jaskini, bagna czy drzewa, inne zawierają dramatyczne opowieści o tym, jak dzięki boskiemu działaniu rodzaj ludzki narodził się ze spuchniętej nogi lub kolana<sup>29</sup> — nie zawsze jednak występuje w nich sam bóg najwyższy. W każdym razie, niezależnie od przyjętej interpretacji, wsparcie Osanobuy odgrywało i wciąż odgrywa istotną rolę w procesie legitymizacji władzy dynastii ogiso<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> S. Piłaszewicz, dz. cyt., s. 19.

<sup>29</sup> Tamże, s. 31.

<sup>30</sup> Patrząc z perspektywy historyczno-religijnej, tak aktywna postawa Osanonobuy może wynikać ze szczególnej genezy jego pozycji w panteonie Edo. Pierwotnie, jak zauważa S. Piłaszewicz, najwyższym bogiem Edo był Ogbora. Z biegiem czasu jego syn, czyli Osanobua, stał się głównym władcą wszechświata (wówczas wpływy Ogbory zawężyły się do świata podziemnego). Również współcześnie Osanobua, mimo swojej faktycznie najwyższej pozycji w panteonie, jest bogiem stosunkowo bliskim człowiekowi. Zob. tamże, s. 47.

Paula Ben-Amos zwraca uwagę na jeszcze inny aspekt powyższego mitu. Autorka zauważa, że ustanawia on sztywne, a zarazem nierówne relacje między światem zwierząt a światem ludzi i jako taki równocześnie tworzy i odzwierciedla dychotomie natura — kultura, dziki — cywilizowany. W tym kontekście warto spojrzeć, w jaki sposób figura geparda w benińskiej sztuce dworskiej i rytuale politycznym wyraża zwierzchność ludzi nad zwierzętami i *stricte* użytkową funkcję tych ostatnich.

Postać geparda — jako symbol klęski przeciwnika, który legł u podstaw mitologii państwowej — legitymizuje władzę obów (*oba* to tytuł władców Beninu) jako zgodną z wolą boga (i to najwyższego). Gepard jest także zwierzęciem, które — chyba jako jedyne, może obok pytona — jest tak wyraźnie i bezpośrednio identyfikowane z władzą najwyższą: oswojone gepardy trzymane na dworze oby, tylko oba miał prawo składać ofiary z geparda w czasie rytuału *igue* (jeden z najważniejszych rytuałów polityczno-religijnych w Beninie), rzeźby geparda strzegły wejścia do pałacu oby<sup>31</sup>, wreszcie figurki geparda ustawiano na ołtarzach przodków i umieszczano na podstawach słynnych benińskich głów z brązu (rzeźba geparda na podstawach tych głów może przywoływać na myśl liczne praktyki ukorzenia czy poniżenia poddanego, który klęczy u stóp władcy). Na marginesie można dodać, że te wielkie koty brały udział w procesie legitymizacji władzy w Beninie także na niższych jej szczeblach. Wiemy, że wizerunki geparda zdobiły pudełka z orzeszkami kola, które oba wręczał swoim wodzom — reprezentantom w terenie, a zęby słoni i lampartów zwisały z szyi wybitnych wojowników<sup>32</sup>.

### Mity założycielskie państwa — miasta-państwa Hausa

Jednym z najbardziej popularnych afrykańskich mitów etnogenetycznych jest ten, który opowiada o pochodzeniu siedmiu miast-państw Hausa. Mit ten został odnotowany w kilku różniących się wersjach, pozostaje źródłem niesłychanie trudnym do interpretacji<sup>33</sup> i zdaniem dużej części naukowców wymaga wielu dalszych badań, obejmujących zwłaszcza tradycję

---

<sup>31</sup> W czasie *igue* oba Beninu błogosławił swoją głowę i poświęcał jej geparda. W mitologii Edo głowa stanowiła najważniejszą część ciała, symbol mocy życiowych człowieka.

<sup>32</sup> O czym wspomina Olfert Dapper, holenderski pisarz, autor najlepszego opisu Beninu do końca XVII w. Zob. *Olfert Dapper's Description of Benin (1668)*, dz. cyt., s. 21.

<sup>33</sup> Zob. *Historia Afryki do początku XIX wieku*, dz. cyt.; S. Piłaszewicz, *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Dialog, Warszawa 1995.

ustną. Bez wątpienia można jednak powiedzieć, że legenda o Bajadźidzie, który miał założyć najstarsze z hausańskich miast, jest prawdopodobnie — jak stwierdza Dierk Lange — najważniejszym podaniem w historii ludu Hausa i jako takie ma bardzo duże znaczenie w badaniach nad powstawaniem państw w Afryce<sup>34</sup>.

Wedle najbardziej upowszechnionej wersji tego mitu Bajadźida, syn władcy Bagdadu, popadł w konflikt z ojcem. Po licznych perypetiach dotarł wraz ze swoją żoną do miejscowości Daura, gdzie zatrzymał się w domu starej kobiety, prosząc o wodę. Gospodyni odpowiedziała, że mieszkańcy Daury mogą czerpać wodę jedynie w piątce — w inne dni uniemożliwia im to wąż, który okupuje studnię. Nieustraszony Bajadźida udał się do studni i zabił węża (odciął mu głowę). Następnego dnia ta wspiana nowina dotarła do władczynie Daury, która udała się z całym dworem do studni i poczęła pytać o to, kto zabił węża, aby — zgodnie z jej wcześniejszą obietnicą — w dowód nagrody podarować mu połowę miasta. Naturalnie wielu mieszkańców Daury przypisywało to dzieło sobie, jednak nikt nie był w stanie wskazać, gdzie znajduje się głowa zabitego gada. Dopiero wspomniana gospodyni wskazała na Bajadźidę, który — rzecz jasna — przyznał się do tego czynu. Władczynie ofiarowała mu połowę miasta, po czym Bajadźida zaproponował jej ożenek, na co pani się zgodziła. Młoda para szybko spłodziła syna, któremu nadano imię Baua.

Po śmierci ojca Baua przejął władzę w Daurze, a jego sześciu synów założyło dynastie w sześciu innych miastach-państwach Hausa (choć niektóre wersje mitu podają, że założyli oni same państwa) — Biram, Katsina, Zaria, Kano, Rano i Gobir. W języku hausa funkcjonują one jako *Hausa Bakwai*, czyli prawowite i legalne miasta-państwa Hausa. Naturalnie nazwa ta została im nadana w kontraście do tych miast-państw Hausa, którym przymiotu prawowitości się odmawia, gdyż zostały one założone przez synów Bajadźidy i niewolnicy o imieniu Bagwariya (Hagar), która służyła jego żonie (miasta te, określane jako *Hausa Banza*, to Zamfara, Kororofa, Kebbi, Nupe, Ilorin, Gwari, Yauri).

Siła przywołanego mitu, a także korzyści, jakie wynikały z wprężenia go w proces legitymizacji władzy, były tak duże, że władcy wszystkich miast-państw Hausa, zarówno prawowitych, jak i nieprawowitych, nosili tytuł *sarki* (liczba mnoga *sarakunan*) — słowo to, zresztą do dnia dzisiejsze-

---

<sup>34</sup> D. Lange, *The Bayajidda legend and Hausa history*, [w:] *Studies in Black Judaism*, red. E. Bruder, T. Parfitt, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2012, s. 138.



go, oznacza w języku hausa zarówno „wąż”, jak i „władca”, „pan”<sup>35</sup>. Widać to choćby w terminologii politycznej wynikającej z podziału funkcji między poszczególnymi państwami Hausa. Władcy Kano i Rano nosili tytuł *sarakunan babba* (władcy indigo), gdyż w ich miastach zajmowano się produkcją i barwieniem tekstyliów, władcy Katsiny i Daury — *sarakunan kasuwa* (władcy targu), gdyż tam koncentrował się handel, władca Gobir — *sarkin yaki* (władca wojny), ponieważ jego obowiązkiem była obrona innych miast hausańskich przed wrogiem zewnętrznym, a władca Zarii — *sarkin bayi* (władca niewolników), gdyż dostarczał innym ośrodkom Hausa niewolniczą siłę roboczą<sup>36</sup>.

Andrzej Karpiński zauważa, że legenda o założeniu miast-państw Hausa jest „świadectwem jedności etnicznej, językowej i kulturowej ludu Hausa. Jej trwanie, mimo konkurencji między poszczególnymi państwami, wojen, najazdów i walk o prymat w kraju Hausa, jednoczyło ten lud, mimo że nigdy nie stworzył on jednej organizacji politycznej”<sup>37</sup>. Legenda wywodząca Bajadżidę z krajów islamu stanowi zarazem kolejny — po podaniach o Egipcie w tradycjach ustnych Edo i Jorubów — dowód na to, że niektóre ludy zachodnioafrykańskie chętnie wywodziły swoje pochodzenie etniczne lub genezę swojej organizacji politycznej, zresztą nie zawsze państwowej, od krajów muzułmańskich położonych na północy kontynentu lub, jak w przypadku Hausa, w azjatyckiej części Bliskiego Wschodu. Takie odwołanie do silniejszych pod względem politycznym i gospodarczym organizacji państwowych, o atrakcyjnej kulturze i religii, było znanym w wielu miejscach Afryki Zachodniej, do których sięgały wpływy islamu, narzędziem legitymizacji władzy<sup>38</sup>. Dodatkowo, jak pisze A. Karpiński, w przypadku Hausa takie odwołanie jednoczyło elitę władzy na gruncie religii, przeciwstawiając ją ludności animistycznej<sup>39</sup>.

---

<sup>35</sup> Zob. *Modern Hausa-English Dictionary*, red. P. Newman, R. M. A. Newman, University Press PLC, Ibadan 2008.

<sup>36</sup> M. Adamu, *The Hausa and their neighbours in the central Sudan*, [w:] *General History of Africa*, t. IV: *Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*, red. D. T. Niane, UNESCO, Paris 2000, s. 270.

<sup>37</sup> *Historia Afryki do początku XIX wieku*, dz. cyt.

<sup>38</sup> Dodajmy, że w myśl wielu legend sami mieszkańcy Daury mieli pochodzić z Lewantu (najczęściej wskazuje się Palestynę) W tym kontekście D. Lange stwierdza, że legenda o Bajadżidzie ma duże znaczenie dla badania relacji między Afryką a innymi kontynentami. Zob. D. Lange, dz. cyt.

<sup>39</sup> *Historia Afryki do początku XIX wieku*, dz. cyt.

## Podsumowanie

Przywołane mity fundacyjne wyjaśniają okoliczności powstania dwóch odmiennych organizacji politycznych — jednolitego państwa Benin i zróżnicowanych, a nieraz także skłóconych, miast-państw Hausa. Różnice między tymi mitami dotyczą między innymi figury wybitnej jednostki, która doprowadziła do powstania tych organizacji. Mit Edo przedstawia Ogisa — władcę mitycznej pierwszej dynastii Beninu — jako postać pozbawioną mocy magicznych, człowieka o ograniczonych możliwościach. Taka narracja stanowi wyjątek od reguł, jakie rządzą większością mitów państwowotwórczych w Afryce przedkolonialnej, które protoplastę dynastii lub państwa obdarzają cechami nadprzyrodzonymi. Źródło legitymizacji władzy Króla Domu zachowuje jednak charakter transcendentalny, gdyż poniekąd w zamian przypisuje mu się wsparcie Osanobuy — boga najwyższego w panteonie Edo.

Z kolei mit Hausa przedstawia człowieka, który pokonał węża, uwalniając mieszkańców Daury od licznych nieszczęść, dzięki czemu zyskał ich poparcie, a następnie władzę nad miastem. Taka narracja stanowi z kolei klasyczny przykład jednostki, która dowodzi swojej wielkości poprzez przezwycięzenie przeciwności losu, pokonanie trudnego przeciwnika czy przełamanie własnej słabości. Można zatem powiedzieć, że taka jednostka zdobywa władzę w wyniku czynów heroicznych lub przynajmniej nietypowych, wykraczających poza normę społeczną czy poziom społecznej akceptacji. Zauważmy przy tym, że w przypadku obu mitów założyciel państwa — przedstawiciel gatunku ludzi — pokonuje silnego przeciwnika pod postacią zwierzęcia — jest to narracja charakterystyczna dla wielu mitów założycielskich (państwowotwórczych, etnogenetycznych) w Afryce przedkolonialnej, ustanawiająca lub potwierdzająca zwierzchność świata ludzi nad światem zwierzęcym.

## BIBLIOGRAFIA

- [1] Adamu M., *The Hausa and their neighbours in the central Sudan*, [w:] *General History of Africa*, t. IV, *Africa from the Twelfth to the Sixteenth Century*, red. D. T. Niane, UNESCO, Paris 2000.
- [2] *Leksykon politologii*, red. A. Antoszewski, R. Herbut, Alta2, Wrocław 2004.

- [3] Barros J. de, *Décadas da Ásia*, [w:] G. R. Crone, *The Voyages of Ca da Mosto and other documents on Western Africa in the second half of fifteenth century*, printed for the Hakluyt Society, London 1936.
- [4] Beetham D. *Legitymizacja władzy*, [w:] *Władza i społeczeństwo*, wyb. i oprac. J. Szczupaczyński, Scholar, Warszawa 1995.
- [5] Ben-Amos P., *Men and Animals in Benin Art*, „Men”, 1976, t. 11, nr 2.
- [6] Ca' da Mosto A. da, *Podróże do Afryki*, tłum. J. Szymanowska, oprac. M. Tymowski, Novus Orbis, Gdańsk 1994.
- [7] Carneiro R. L., *A Theory of the Origin of the State*, „Science”, 1970, nr 169.
- [8] Claessen H. J. M., *Consensus and coercion — prerequisites for government in early states*, „International Journal of Anthropology”, 1994, t. 9, nr 1.
- [9] *Ideology and the Formation of Early States*, red. H. J. M. Claessen, J. G. Oosten, Brill, Leiden — New York — Koln 1996.
- [10] *The Early State*, red. H. J. M. Claessen, P. Skalník, Mouton, The Hague 1978.
- [11] *The Study of the State*, red. H. J. M. Claessen, P. Skalník, Mouton, The Hague 1981.
- [12] Dalton G., *Economic Theory and Primitive Society*, „American Anthropologist”, 1961.
- [13] *Chiefdoms: Power, Economy, and Ideology*, red. T. Earle, SAR Press, Cambridge 1991.
- [14] Easton D., *A Systems Analysis of Political Life*, Wiley, New York 1965.
- [15] Egharevba J., *A Short History of Benin*, Ibadan University Press, Ibadan 1960.
- [16] Frazer J. G., *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczkowski, przedm. J. Lutyński, PIW, Warszawa 1962.
- [17] Battuta I., *Osobliwości miast i dziwne podróży 1325–1354*, tłum. i oprac. T. Majda, H. Natorf, Książka i Wiedza, Warszawa 2008.
- [18] Iliffe J., *Afrykanie. Dzieje kontynentu*, tłum. J. Hunia, WUJ, Kraków 2011.
- [19] Krzywicki J., *Wprowadzenie do imaginarium literatury afrykańskiej*, cz. I, *W kręgu tradycji*, Dialog, Warszawa 2002.

- [20] Lange D., *The Bayajidda legend and Hausa history*, [w:] *Studies in Black Judaism*, red. E. Bruder, T. Parfitt, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2012.
- [21] Marees P. de, *Description and Historical Account of the Gold Kingdom of Guinea (1602)*, tłum. i oprac. A. van Dantzig, A. Jones, Oxford University Press, Oxford 1987.
- [22] *Modern Hausa-English Dictionary*, red. P. Newman, R. M. A. Newman, University Press PLC, Ibadan 2008.
- [23] *Olfert Dapper's Description of Benin (1668)*, tłum. relacji z j. holenderskiego i oprac. A. Jones, University of Wisconsin-Madison, Madison 1998.
- [24] Piłaszewicz S., *Egzotyczny świat sawanny. Kultura i cywilizacja ludu Hausa*, Dialog, Warszawa 1995.
- [25] Piłaszewicz S., *Religie Afryki*, WUW, Warszawa 2000.
- [26] *Benin Kings and Rituals: Court Arts from Nigeria*, red. B. Plankensteiner, Snoeck Publishers, Vienna 2007.
- [27] Ray B., *The Story of Kintu. Myth, Death, and Ontology in Buganda*, [w:] *Explorations in African Systems of Thoughts*, red. I. Karp, C. S. Bird, Indiana University Press, 1980.
- [28] Sahlins M. D., *Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia*, „Comparative Studies in Society and History”, 1963, t. 5, nr 3.
- [29] Sahlins M., *Tribesman*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1968.
- [30] Service E., *Origins of the State and Civilisation. The Process of Cultural Evolution*, Norton, New York 1975.
- [31] Shillington K., *History of Africa*, Palgrave Macmillan, New York 2012.
- [32] Skalník P., *Chiefdom: a universal political formation?*, „European Journal of Anthropology”, 2004, nr 43.
- [33] Sokolewicz Z., *Mitologia Czarnej Afryki*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1986.
- [34] Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2007.
- [35] Szyjewski A., *Religie Czarnej Afryki*, WAM, Kraków 2005.
- [36] *Historia Afryki do początku XIX wieku*, red. M. Tymowski, Ossolineum, Wrocław 1996.
- [37] Tymowski M., *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1999.

- [38] Tymowski M., *Posypanie głowy piaskiem w ceremoniale dworskim państw Sudanu Zachodniego między XI a XVI wiekiem*, [w:] *Dawne elity. Słowo i gest*, red. J. Axer, J. Olko, DiG, Warszawa 2005.
- [39] Tymowski M., *Wenecka uczta na wybrzeżu Afryki Zachodniej w połowie XV wieku*, [w:] *Aetas media, aetas moderna. Studia ofiarowane profesorowi Henrykowi Samsonowiczowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. H. Manikowska, A. Bartoszewicz, W. Fałkowski, Instytut Historyczny Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2000.
- [40] Weber M., *Trzy typy prawomocnego działania*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, wyb. W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, PWN, Warszawa 1975.
- [41] Zieliński E., *Nauka o państwie i polityce*, Elipsa, Warszawa 1999.

## **THE ROLE OF THE GREAT MEN AND FOUNDING MYTHS IN LEGITIMIZING THE POWER IN PRE-COLONIAL AFRICAN STATES**

### **ABSTRACT**

The aim of the following article is to present the role of the individuals or so called great men as well as the origin myths (founding myths) in legitimizing the power in sub-Saharan African states in the pre-colonial times. In the beginning, the notion of legitimization of power in sociology and political science as well as the discrepancies over the character of this phenomenon (Weber, Easton, Beetham) will be presented. Then, the causes and conditions for the formation of the states in pre-colonial Africa, particularly in the light of political anthropology, will be described. Next, the selected methods of legitimizing the power in these states will be analyzed. At the end, the role of the individuals or 'great men' in the formation of the states in pre-colonial Africa will be discussed. In this context the founding myths of two different countries — centralized state of Benin and one of the Hausa city-states — in which the personage of 'great man' plays a crucial role, will be presented.

Keywords:

pre-colonial Africa, legitimization of power, formation of the states, national mythology.