

MAGDALENA CHULEK
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

NUBIJCY KENIJSKY Z KIBERY. STRATEGIE BUDOWANIA ZBIOROWEJ IDENTYFIKACJI

Wprowadzenie

W tekście prezentuję interpretację wybranych praktyk podejmowanych przez Nubijczyków Kenijskich, które służą im do budowania zbiorowej odrębności. Podstawę źródłową moich rozważań stanowią głównie wyniki obserwacji uczestniczącej przeprowadzonej przeze mnie w Kiberze. Potocznie zwana slumsem¹, jest ona jedną z „dzielnic biedy” Nairobi – stolicy Kenii. Dwumiesięczny pobyt² w tym miejscu wiązał się z wieloma ograniczeniami, stąd zebrane informacje pozwoliły mi wysnuć jedynie wstępne wnioski, a samo zagadnienie wymaga z pewnością dalszych badań. Obserwacją uczestniczącą objęłam trzy nubijskie rodziny, natomiast wywiady przeprowadziłam z 38 osobami, w tym z ośmioma przedstawicielami nubijskiej Rady Starszych.

W rozważaniach nad tym, kim są Nubijczycy Kenijscy, interesowało mnie, czy mamy do czynienia ze społecznością o wyraźnej odrębności, czy też jej nie

¹ Nazwa *slums* pojawiła się w latach 20. XIX w. i odnosiła się do najbiedniejszych dzielnic miast brytyjskich. Definicja slumsów opracowana przez ONZ podaje, że są to miejsca o niedostatecznym dostępie do wody pitnej, urządzeń sanitarnych i innych elementów infrastruktury, o słabej jakości konstrukcji budynków mieszkalnych, charakteryzujące się przeludnieniem, niepewnym statusem mieszkaniowym i skrajną biedą (*The Challenge of Slums...* 2003: 10). Należy dodać, że nie jest znana dokładna liczba mieszkańców Kibery. Przez badaczy, media oraz samych jej mieszkańców określana jest ona jako największy slums w Afryce Wschodniej.

² Badania, przeprowadzone w sierpniu i wrześniu 2010 r., były możliwe dzięki wsparciu finansowemu, które otrzymałam jako laureatka konkursu o nagrodę S. Szolca-Rogozińskiego przyznawaną za najlepszy projekt pracy magisterskiej. Inicjatorem tego grantu jest prof. Ryszard Vorbrich z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu, pod którego kierunkiem powstała moja praca magisterska poświęcona Nubijczykom Kenijskim (obroniona w 2011 r.). Niniejszy artykuł został oparty na tej pracy.

posiadającą, mimo oficjalnego statusu i kontekstu, w którym funkcjonuje. Na podstawie zebranych danych uważam, że Nubijczycy Kenijscy tworzą społeczność o wyraźnie zarysowanych granicach, które służą jej przetrwaniu w wieloetnicznym krajobrazie Kenii. Osiągają to dzięki „praktykowaniu” *community*. W artykule odpowiadam na pytanie, na czym polegają i czego dotyczą zachowania określone przez miejscowych tym terminem oraz co sprawia, że są one skutecznym sposobem utrzymania odrębności grupy.

Strategie identyfikacji, o których mowa, można zinterpretować za pomocą szeregu ujęć teoretycznych rzeczywistości społecznej. W mojej analizie odwołuję się do podejścia konstruktywistycznego, zgodnie z którym realia życia grupowego są wytworem nieustannych, kontekstowo warunkowanych negocjacji. Starając się pokazać, kiedy, jak i dlaczego moi rozmówcy identyfikowali się jako Nubijczycy, rezygnuję z odwołania się do definicji tożsamości. Posługuję się koncepcją Edwina Ardenera, precyzującą, czym są akty identyfikacji. Badacz ten jest zdania, że ujmowanie tożsamości tak, jakby był to „stan” lub „stała cecha”, którą wszyscy posiadają, jest błędem. Można zatem mówić jedynie o sposobach, w jakie jesteśmy identyfikowani (aspekt bierny) i w jakie identyfikujemy samych siebie (aspekt czynny) (Ardenier 1992: 23). Podczas badań zetknęłam się z sytuacjami, w których Nubijczycy, a zwłaszcza ich elity, posługiwali się pojęciem tożsamości w czasie rozmów, szczególnie z ludźmi z zewnątrz. Używali tego słowa tylko po to, aby podkreślić odrębność swojej społeczności. Jednocześnie, jak wynikało z moich wywiadów, reprezentanci elit byli doskonale zorientowani w tym, jak nauka opisuje grupy podobne do ich własnej. Mogę więc zaryzykować przypuszczenie, że posługiwanie się wyrażeniami typu „nasza tożsamość” czy „mamy własną tożsamość” to swego rodzaju celowe zawłaszczenie terminu naukowego, by nadać własnej społeczności status odrębnej grupy. Jest to jednocześnie przejaw kategoryzacji, bowiem już sam akt wypowiedzenia przez nich zdania: „mamy tożsamość” zakłada, że są oni „inni”, „odrębni”. W przypadku Nubijczyków słowo „tożsamość” jest zatem swoistą etykietą³.

Ponadto termin „identyfikacja” klarowniej wskazuje na mechanizm rozgraniczenia „swoich” od „obcych” oraz pozwala wykazać sposoby rozumienia „nubijskości”. W przypadku omawianej grupy zbiorowa identyfikacja to zespół praktyk ukierunkowanych na osiągnięcie konkretnych celów. Służy ona wypracowywaniu zbiorowego poczucia „posiadania tożsamości”, jednocześnie budując etniczną odrębność społeczności, która w wewnętrznym dyskursie określana jest pojęciem *community*⁴. „Tożsamość nubijska” jest tu więc stanem docelowym

³ Jeśli będę używała terminu „tożsamość”, to tylko w takim znaczeniu, w jakim używają go Nubijczycy. Mam tu na myśli obraz grupy przedstawiany przez rodzime elity w kontakcie z obcymi.

⁴ W języku nubijskim *umma* jest odpowiednikiem angielskiego słowa *community*. Jednakże moi informatorzy, nawet jeśli rozmawiali między sobą w języku nubijskim, używali terminu angielskiego na określenie, kim są jako grupa. Można przypuszczać, że dzieje się tak, ponieważ język angielski jest narzędziem komunikacji Nubijczyków w przestrzeni politycznej. Zdecydowałam się używać terminu

(wyobrażeniem), do którego od ponad wieku dążą Nubijczycy poprzez świadome i nieświadome akty identyfikacji.

Frederik Barth (2004) zwrócił uwagę na fakt, że tym, co konstituuje zbiorowe podmioty, są wytwarzane przez nich „granice” (praktykowanie takich form zachowań, które pozwalają grupie konstruować jej odrębność). Mając na uwadze realia państwa kenijskiego, przyjmuję za Anthonym Cohenem, że „wszystkie grupy etniczne mogą być traktowane jako nieformalne grupy interesów i dlatego mogą być uznane za ugrupowania polityczne” (Cohen 1969: 5). Cohen (1974) rozumiał etniczność jako środek mobilizacji politycznej, typowy dla grup interesu w społeczeństwie pluralistycznym, w którym konkurują one o dostęp do ograniczonych zasobów. Zgodnie z tym ujęciem, Nubijczycy Kenijscy – klasyfikowani jako grupa etniczna – konstruując swoje granice etniczne, zaznaczają własną odrębność i rywalizują z innymi mieszkańcami slumsów o prawo do ziemi. W tym właśnie kontekście należy rozpatrywać zachowania elit nubijskich podkreślających fakt, że Kibera to ziemia Nubijczyków Kenijskich i najwyższa wartość dla *community*. Działania tej wąskiej grupy przywódców (Rady Starszych, o której piszę w dalszej części tekstu) oraz codzienne praktyki omawianej społeczności są odpowiedzią na warunki zewnętrzne, czyli sytuację polityczną oraz realia życia w „dzielniczynie”.

Wstępnie można stwierdzić, że *community* odnosi się do spójnej strategii stosowanej przez społeczność nubijską. Obejmuje ona ideologiczne działania elit, w szczególności dyskurs o „jedności” prezentowany zwłaszcza wobec osób spoza nubijskiej społeczności, w rezultacie czego wytwarzane są istotne elementy zewnętrznej identyfikacji (czyli kanon wyróżników, takich jak święta, strój, zasady polityczne) oraz zachowania nawykowe członków grupy. Złożoność relacji kryjących się za pojęciem *community* wymaga szerszej analizy, w niniejszym tekście koncentruję się jednak tylko na kluczowych aspektach jego interpretacji.

Po pierwsze, konieczne jest w tej interpretacji uwzględnienie mojej pozycji jako badaczki. W Kiberze pracują „biali”, czyli w języku suahili – *mzungu*, utożsamiani przez miejscowych z „przedstawicielami Zachodu i władzy”⁵. Ponieważ zaliczono mnie do tej kategorii, wywoływałam określone zachowania grupy. Nubijczycy prezentowali mi konkretną wizję swojej społeczności, sugerując, bym przyjęła ją jako jedyną prawdę o nich. Postępowali tak, gdyż oczekiwali ode mnie, że będę działać na ich korzyść, na przykład pisząc na ich temat. Taką postawę wobec mnie wiąże z faktem, że społeczność ta przez lata walczyła o swoje

angielskiego, bowiem *community* określa charakterystyczne tylko dla nubijskiego życia aspekty, które nie korespondują z tym, co oddaje polskie słowo „wspólnota”. W ten kontekst wpisuje się kolejny z analizowanych terminów, *sibir*, który również stosuję w oryginale.

⁵ Pisząc o „przedstawicielach Zachodu”, mam na myśli głównie pracowników organizacji pozarządowych. Dla tzw. zwykłych ludzi nie miało znaczenia, kim jestem – badaczem czy przedstawicielem organizacji, byłam po prostu *mzungu*. Moja tożsamość jako badaczka zyskała znaczenie w momencie zetknięcia z elitami badanej grupy.

prawa także za pomocą dokumentów pisanych, takich jak publikacje o tematyce historycznej.

Po drugie, aby zrozumieć sens *community*, należy wskazać, że oprócz działalności nubijskich elit oraz deklaracji pozostałych członków grupy ważna dla jej ciągłości jest instytucja *sibir*. Słowo to w dosłownym tłumaczeniu z języka nubijskiego oznacza totem⁶. Dopiero kiedy odkryłam istnienie *sibiru*, mogłam zrozumieć, jak konstruowana jest odrębność Nubijczyków.

Po trzecie, *community* tworzą dwa rodzaje praktyk, definiowane przeze mnie jako „wyróżniki zewnętrzne” i „wewnętrzne”⁷ grupy. Zwracam uwagę w szczególności na te drugie, służące zakreśleniu kulturowych granic grupy. Marginalnie traktuję natomiast wyróżniki zewnętrzne. Ostatnim zagadnieniem, które dopełni obrazu *community*, jest cel jej powstania.

Nubijczycy Kenijscy – etnonim, przeszłość oraz współczesny kontekst

Szacuje się, że wśród zróżnicowanej etnicznie, kulturowo i społecznie ludności Kibery żyje około siedmiu tysięcy Nubijczyków⁸. Przez wiele lat w dyskursie publicznym określani jako „bezpieństwowcy”, w 2009 roku zostali uznani za czterdziestą trzecią grupę etniczną Kenii podczas jednego ze spotkań z przedstawicielami rządu (*The Nubian Community...* 2010: 30). Do dziś jednak deklaracja władz nie znalazła odzwierciedlenia w oficjalnych dokumentach. Nubijczyków zalicza się do kategorii określanej jako „inne grupy” (*Others*), wobec których nie jest przyjęte, aby oficjalnie (np. w spisach ludności) wyróżniać je etnonimem. Jednakże, w wyniku obecnych zabiegów politycznych nubijskich elit, nazwa Nubijczycy Kenijscy coraz częściej ma już oficjalny charakter⁹.

W rozmowach prowadzonych w języku angielskim członkowie omawianej grupy określają siebie jako Kenyan Nubians lub Nubians. Warto podkreślić, że porozumiewając się między sobą w języku suahili lub nubijskim, również posługują się tymi określeniami, które tworzą ich etnonim. Sama nazwa Nubijczycy

⁶ Moi rozmówcy nie identyfikowali pojęcia *sibiru* jednoznacznie z totemem. Wątek ten rozwijam w dalszej części tekstu.

⁷ Wyróżniki zewnętrzne i wewnętrzne mają związek z autopostrzeganiem grupy. Używam tych określeń za F. Barthem, który definiuje grupę etniczną, wyróżniając jej cechy zewnętrzne, których grupa używa, prezentując swoją tożsamość, oraz normy i wartości, które regulują przynależność do niej od wewnątrz (Barth 2004: 353). Odwołuję się również do A. Poserna-Zielińskiego, który pisze o cechach granic odróżniających swoich od obcych (Posern-Zieliński 1987: 79).

⁸ Szacunku tego dokonano na podstawie spisu Nubijczyków przeprowadzonego w październiku i listopadzie 2007 r., w którym ujęto 5,4 tys. osób, prawdopodobnie jednak nie uwzględniając wielu rodzin. Żadne inne spisy tej społeczności nie zostały przeprowadzone od 1996 r., kiedy odnotowano 3 tys. osób identyfikujących się jako Nubijczycy. Trudno jest więc ocenić rzetelność tych danych (de Smedt 2011: 111).

⁹ Z tego względu zachowuję pisownię drugiego członu nazwy – Kenijscy – wielką literą.

odnoszona jest wprawdzie do ludności zamieszkującej niemal wyłącznie Egipt i Sudan¹⁰, stąd może wywoływać mylne skojarzenie, jakoby społeczność ta w całości wywodziła się z XIV-wiecznego, chrześcijańskiego królestwa Nubii, które zajmowało części tych państw (północny Sudan i południowy Egipt). Tymczasem Nubijczycy Kenijscy stanowią część większej społeczności, gromadzącej ludność z terenu całej Afryki Wschodniej¹¹. Timothy Parsons zwraca uwagę, że społeczność ta została ukształtowana przez instytucję niewolniczej służby wojskowej związanej z tradycją janczarów w Imperium Osmańskim. Południowy Sudan stanowił „bazę”, z której werbowano żołnierzy-niewolników do walk w różnych częściach Sudanu, a później również Egiptu w czasach Muhammada Ali, czyli w XIX wieku (Parsons 1997: 87). Praktykę wcielania do armii ludności z tego obszaru kontynuowali Brytyjczycy kolonizujący wschodnią część kontynentu. Procesy rekrutacji i asymilacji żołnierzy-niewolników do wojska kolonialnego doprowadziły do wchłonięcia „całej heterogenicznej tablicy narodów” z obszarów dzisiejszego Egiptu, Etiopii, Ugandy, Konga, a nawet Nigerii (Parsons 1997: 88). W okresie kolonialnym powstało zatem wiele różnorodnych pod względem pochodzenia etnicznego grup, których podstawą była służba wojskowa. Do nich należy dzisiejsza społeczność Nubijczyków Kenijskich. Kluczowe znaczenie dla jej powstania miało utworzenie brytyjskiego pułku kolonialnego o nazwie King’s African Rifles (znanego również jako Askaris; *The Nubian Community...* 2010: 6) oraz działalność kolonizatorów w sąsiadującej z Kenią Ugandzie. To z niej przodkowie dzisiejszych Nubijczyków Kenijskich zostali wysłani do Kenii, aby ochraniali nowo powstałą linię kolejową.

Już wówczas czerpali z tradycji islamskiej, sięgającej prawdopodobnie czasów Imperium Osmańskiego, oraz mieli poczucie wyższości w odniesieniu do pozostałej ludności rekrutowanej przez Brytyjczyków. Należy jednak zauważyć, że w okresie kolonialnym Nubijczycy w zasadzie nie istnieli w Kenii jako społeczność o takiej nazwie. Można było wówczas mówić o ludziach określających się jako Sudańczycy lub podkreślających swoje „roszczenia do patronatu wojskowego i statusu obcych” (Parsons 1997: 122)¹². Nazwę Nubijczycy przyjęli oni dopiero po uzyskaniu przez Kenię niepodległości, aby przedstawić siebie nie jako społeczność z zewnątrz, lecz jako jedną z grup etnicznych tego państwa (Parsons 1997: 88).

¹⁰ *Encyklopedia PWN. Obyczaje, języki, ludy świata* podaje, że „Nubijczycy to lud afrykański zamieszkujący Kordofan w Sudanie (ok. 2,2 mln, lata 90. XX wieku) i pd. Egipt (ok. 350 tys.); potomkowie starożytnego ludu Nuba prawdopodobnie założycieli państwa Meroe” (Jóźwiak, red., 2007: 521-522).

¹¹ Dla uniknięcia przypisywania tym grupom bezpośrednich związków z Królestwem Nubii, można je określać terminem Nubijczycy Wschodnioafrykańscy (de Smedt 2011).

¹² Według moich rozmówców, pochodzący z różnych grup etnicznych poborowi brytyjskiej armii posiadali różnego rodzaju przywileje, np. gdy kończyli służbę, dostawali odpłatną pracę w pierwszej kolejności. Żołnierze podkreślali więc chętnie, że pochodzą z zewnątrz, są „inni” niż pozostali mieszkańcy ówczesnej Kenii, tzn. przynależą do armii.

Historia tej grupy, skomplikowana z perspektywy opracowań historycznych¹³, ma uproszczoną postać w wyobrażeniach moich rozmówców, według których ich przodkowie mieli pomagać kolonizatorom w podbojach, a pierwsi Nubijczycy wywodzili się z Egiptu i Sudanu:

Kiedy przybyli Brytyjczycy, zaczęli zbierać Nubijczyków z tych części Egiptu i Sudanu, w których byli – czyli głównie z Pustyni Nubijskiej. Robili z nich posłańców, a później żołnierzy. Nubijczycy byli im potrzebni do eksploracji nowych terenów. Pomagali im w walkach wojennych (mężczyzna, l. 72).

Brytyjczycy wprawdzie wzmocniali swoją armię, włączając do niej przedstawicieli innych grup etnicznych, czego moi rozmówcy są świadomi, ale „w owym czasie”¹⁴ kultura nubijska już „była na wyższym poziomie” (kobieta, l. 50). Stąd powszechne jest przekonanie, że ludzie, którzy dołączali do Nubijczyków, często porzucali religię animistyczną i przechodzili na islam oraz przyjmowali inne elementy nubijskiej kultury, takie jak zwyczaje żywieniowe, strój i język. Moi rozmówcy podkreślali, że kiedy przodkowie Nubijczyków Kenijskich dotarli do Kenii, Nairobi jeszcze nie istniało. Osadnicy przybyli na miejsce dziś znane jako Kibera, której nazwa pochodzi od nubijskiego słowa *kibra*, oznaczającego busz¹⁵. Teren ten został przyznany Nubijczykom przez władze kolonialne, jednak akt ów nie ma obecnie mocy prawnej, co sprawia, że grupa ta do dziś walczy o uzyskanie prawa do ziemi¹⁶.

Idea *community*, czyli strategia utrzymania odrębności

„*Jesteśmy community*”

Nubijczycy Kenijscy, z którymi rozmawiałam, tłumaczyli mi, że są odrębną grupą i żyją wspólnie jako *community*. Jak wyraził się jeden z przedstawicieli elit

¹³ Zob. np. de Smedt 2011; Parsons 1997; Collins 1962.

¹⁴ Użyłam tego literackiego zwrotu, ponieważ wyobrażenia moich rozmówców o czasie wydarzeń, do których się odwoływali, są często mało precyzyjne.

¹⁵ W literaturze pojawiają się różne daty powstania tej osady, która początkowo była obozem dla weteranów wojennych i miejscem przeznaczonym na ćwiczenia wojskowe. D. Clark podaje, że pierwsi Nubijczycy osiedlili się tam w 1912 r. (Clark 1978-1979: 36), według Parsonsa Kibera powstawała w latach 1904-1928 (Parsons 1997: 89), B. Hendriks z kolei przyjmuje za początek osady 1850 r. (Hendriks 2010: 135). Różnice te wynikają zapewne z faktu, że Kibera rozwijała się stopniowo. Moi rozmówcy także podawali różne daty przybycia do Kibery ich przodków, np. rok 1850, 1872 czy 1901.

¹⁶ Więcej na temat sytuacji prawnej Nubijczyków i ich walki o ziemię zob. *The Nubian Community...* 2010.

należący do nubijskiej Rady Starszych¹⁷, czyli najważniejszego organu reprezentującego Nubijczyków na arenie państwa kenijskiego:

Wierzimy w rodzinę nuklearną, męża, żonę i dzieci¹⁸. Potem tuż za nimi są krewni, potem zataczasz większe koło i to jest cała *community*, (...) nasza struktura społeczna. Problemy jednej osoby są problemami wszystkich – jesteśmy bardzo blisko siebie. Jeśli pojawia się sierota, to natychmiast pojawia się też ktoś, kto się nią zajmie. To nie jest żadne oficjalne prawo. To jest nasze wewnętrzne kulturowe prawo. Uwierz mi, gdybyśmy my Nubijczycy nie mieli takich silnych więzi rodzinnych, to dzisiaj byłibyśmy na ulicy, nie mielibyśmy nic, byłibyśmy ulicznikami. Jedyne, co nas przed tym uchroniło, to fakt, że trzymaliśmy się i trzymamy razem (mężczyzna, l. 50).

Deklaracje moich rozmówców pozostają w zgodzie z oficjalną wersją „nubijskiej tożsamości”, którą prezentowali mi członkowie Rady Starszych. Pewna kobieta, która nie potrafiła odtworzyć dokładnie historii Nubijczyków, ale знаła podstawowe fakty dotyczące przeszłości tej grupy, zapytana przeze mnie, czym różnią się Nubijczycy od innych społeczności w Kiberze, stwierdziła:

My traktujemy siebie jako jedną *community*. Kiedy jest problem w jednej z naszych rodzin, idziemy tam, bo żyjemy tu jak jedna wielka rodzina. Jeśli jest ślub albo pogrzeb Nubijczyka, to idziemy tam, nawet jeśli nie jest to nasz krewny. Tym się różnimy od innych, na przykład Luo – wszystko, co robią, robią tylko dla najbliższej rodziny, a dla Nubijczyków kuzyni są bardzo ważni. Zobacz, na przykład ja – mąż się ze mną rozwiódł, więc przyszłam ze swoimi dziećmi do domu mojego ojca i tu mogę mieszkać. Ale w takiej sytuacji, gdybym była na przykład Luo albo jakaś Luhya i rozwiódłabym się z mężem, nie mogłabym wrócić do domu ojca. Nie zaakceptowałiby mnie z powrotem (kobieta, l. 43).

Kolejny przykład oddający sens *community* ilustruje spotkanie z dwiema Nubijkami w domu jednej z nich, przy czym – co istotne – były one kuzynkami drugiego stopnia. Chcąc wytłumaczyć mi, jak bardzo więzi rodzinne są ważne dla Nubijczyków, jedna z nich stwierdziła: „Gdybyś powiedziała mi teraz: podaj kubek swojej kuzynce, zapytałabym, dlaczego odbierasz nam naszą bliskość? Jesteśmy siostrami i tak nas nazywaj” (kobieta, l. 38).

Powyższe wypowiedzi wskazują, że Nubijczycy wyjaśniając, czym jest *community*, utożsamiają ją z pojęciem rodziny jako zbioru wszystkich Nubijczyków Kenijskich. Jeśli sięgniemy do tak zwanych tradycyjnych związków rodzinnych,

¹⁷ Według deklaracji przedstawicieli Rady Starszych, instytucja ta jest pierwszą zarejestrowaną organizacją tego typu w Kenii, będącą prawnie uznaną w 2001 r. reprezentacją grupy.

¹⁸ Rodzinę nuklearną moi rozmówcy rozumieli jako im najbliższą. Tworzy ją związek mężczyzny z kobietą lub kobietami (zgodnie z praktyką islamu mężczyzna może mieć więcej niż jedną żonę) oraz ich dzieci.

czyli – używając słów jednego z moich rozmówców – do „tego, jak było dawniej”, jasne staje się, że istnieje swego rodzaju „mit” rodziny nubijskiej, który stanowi podstawę budowania narracji o *community*. Obrazują to słowa jednej z Nubijek:

Jeśli jest tak, że mąż ma dwie żony – wszyscy żyją razem. Dzieci tych dwóch matek to rodzeństwo, nie możemy powiedzieć: jesteście dwiema osobnymi rodzinami, bo nasze matki są różne. Pierwsza żona najczęściej pierwsza rodzi dzieci, zdąży urodzić jedno bądź dwoje, zanim ta druga urodzi pierwsze. Dawniej było tak, że wszystkie dzieci zwracały się do pierwszej żony „mamo”, a do drugiej „ciociu”. Druga żona była nazywana ciocią nawet przez swoje biologiczne dzieci. Ja przedstawiałabym swoją rodzinę tak: to moje siostry i bracia, to jest nasza mama [o pierwszej żonie ojca – M.Ch], a to nasza ciocia [o drugiej żonie ojca – M.Ch]. Mój dziadek miał trzy żony – wszystko robili jako jedna rodzina. A ja, będąc dzieckiem, wiedziałam, że oni wszyscy są od jednej matki, bo wszyscy mówili mamę do jednej kobiety. Kiedy nauczyłam się liczyć, zdziwiłam się, bo dzieci było bardzo dużo – ponad dwadzieścioro w różnym wieku, a różnice wiekowe były czasami bardzo niewielkie, na przykład dwa miesiące. Zapytałam więc mamę, jak to możliwe, że kobieta nosiła w brzuchu tak dużo dzieci w różnym wieku i ona mi wytłumaczyła. Dlatego ja i moje rodzeństwo uznajemy tylko jedną babcię, choć dziadek miał trzy żony, tylko jedna babcia jest wspominana – ta, którą wszyscy nazywali mamą, bo była najstarsza. Teraz jest tak, że nasze pokolenie różnicuje siebie nawzajem (dosł. *discriminate each other*) – mówimy o sobie nawzajem macocha, przyrodnia siostra, przyrodni brat itd. Ale wcześniej było inaczej (kobieta, l. 46).

Warto zwrócić uwagę, że mówiąc o rodzinie, kobieta początkowo używała czasu teraźniejszego, dopiero później w jej wypowiedzi pojawił się czas przeszły. Można zatem przypuszczać, że *community* ma swoje źródła w przeszłości – w tradycyjnej strukturze rodzinnej. W moim przekonaniu, grupa ta różni się od innych właśnie zachowanymi bardzo silnymi więzami rodzinnymi. *Community* ma więc odzwierciedlenie nie tylko w sferze deklaratywnej, zaprezentowanej w powyższych wypowiedziach, ale także w zachowaniach nawykowych. Należy do nich między innymi sposób zamieszkiwania czy wspólne wykonywanie prac domowych.

Sibir a community

Pewne zdarzenie, które miało miejsce podczas badań, sprawiło, że zdystanowałam się od deklarowanych przez moich rozmówców treści utożsamianych przez nich z pojęciem *community*. Zastosowałam metodę rysowania drzew genealogicznych, aby sprawdzić, jak na przestrzeni lat kształtowała się struktura rodzin nubijskich. Okazało się wówczas, że owa „jednolita wspólnota” jest

w istocie zróżnicowana, na co wskazuje komentarz mojego rozmówcy, z którym omawiałam relacje genealogiczne: „Żyjemy razem jako *community*, ale jak będziesz drażyła dalej, to zobaczysz, że ja jestem Lendu, ona Aluru, a on Bari, bo pochodzimy z różnych klanów” (mężczyzna, l. 44). Posługiwanie się przez moich informatorów terminem „klan” skłoniło mnie do poszukania odpowiedzi na pytanie, jakie znaczenie mu przypisują. Chciałam też zrozumieć, na jakiej podstawie zaliczają siebie do różnych klanów, skoro widoczne z perspektywy obserwatora zewnętrznego różnice, takie jak języki klanowe czy świąteczne potrawy, są przez Nubijczyków traktowane jako niewarte uwagi i pomijane w oficjalnej wersji tożsamości grupy, rozpowszechnianej przez elity. Okazało się, że według przekonań moich rozmówców klany odróżnia wspomniany już *sibir*. Usiłując wytłumaczyć mi znaczenie tego terminu, używali dwóch słów – *tambiko* w języku suahili oraz *totem* w języku angielskim, zastrzegając jednocześnie, że nie oddają one jego pełnego sensu. Jak pokazują poniższe przykłady, pojęcie *sibir* ma wiele znaczeń. Po pierwsze, moi informatorzy utożsamiali je z „czymś bardziej ogólnym” – z różnicami, jakie istnieją między poszczególnymi podgrupami, tworzącymi ich społeczność:

Sibir to jest to, czego nie możesz dzielić z innym plemieniem. Wszyscy jesteśmy Nubijczykami, ale to, co nas różni, to nasz *sibir* (...), to jest to, co różni między sobą poszczególne klany, na przykład Lendu i Aluru – każda grupa ma swoją własną kulturę (mężczyzna, l. 34).

Po drugie, z części wypowiedzi wynikało, że Nubijczycy rozumieją to pojęcie, odwołując się do zachowań kojarzonych przez nich ze sferą religii – z dawnymi wierzeniami:

Każdy klan ma swój *sibir* (...), taką praktykę kulturową, która zawiera w sobie tradycyjne praktyki, na przykład Medikenda mają specjalne miejsce, gdzie razem robią coś w rodzaju czarów, takie ich wierzenia. W nubijskim nazywamy to *sibirem*. (...) To taka praktyka przedislamska (...), tradycja zachowana z czasów, kiedy mieliśmy swoje tradycyjne wierzenia, Lendu swoje, a my Aluru swoje (mężczyzna, l. 21).

Za niegroźne dla wyznawanej obecnie religii uznano na przykład u Lendu tradycyjne skrapianie wodą główki nowo narodzonego chłopca przez jego ciotki. Jeden ze starszych wprost powiedział, że:

Dawne reguły *sibiru* były nawet straszne, takie zacofane, na przykład że powinno się mieć zamiast córki syna i nawet zabijano dzieci, ale islam to wyczyścił. Teraz, jak skrapia się główkę chłopca wodą, to nic złego, nie jest to sprzeczne z islamem, więc to jest taka część *sibiru*, która się zachowała do dziś (mężczyzna, ok. 60 l., członek nubijskiej Rady Starszych).

Po trzecie, *sibir* kojarzono także z czymś trwałym, niezmiennym, używając na jego określenie pojęcia tradycji:

Sibir to jest taki nasz rdzeń tradycji, (...) charakterystyczne dla grupy potrawy na ślubie. Kiedy dziewczyna wychodzi za mąż, to przygotowuje się *sibir*. To jest takie jedzenie jak to, które nasze poprzednie pokolenia szykowały, kiedy jeszcze były Lendu, a nie Nubijczykami i to zostało do dziś. To są też modlitwy dla przodków, chociaż teraz to rzadko praktykowane (kobieta, l. 25).

Po czwarte, *sibir* rozumiany jest jako pewnego rodzaju kodeks zakazów i nakazów, zestaw norm kulturowych:

Jak jesteś Lendu, to są rzeczy, które możesz robić i takie, które są zakazane i to jest *sibir* (...). Na przykład zakaz kazirodztwa albo jak kończysz 18 lat i jesteś mężczyzną, to nie możesz wchodzić do sypialni matki (mężczyzna, l. 54).

Innym rodzajem wyjaśniania pojęcia *sibir*, z jakim się spotkałam podczas moich badań, było odnoszenie go do praktyk leczniczych:

Jeśli ktoś zachoruje i nie można go wyleczyć w normalny sposób, to trzeba odwołać się do swojej tradycji, na przykład do kultury Lendu, jeśli jest się Lendu, i to się nazywa *sibir* Lendu. (...) Są ludzie, którzy wciąż to praktykują, na przykład wśród nas – Nubijczyków Lendu. My mieliśmy kiedyś kapliczki. Teraz już takich nie ma, bo wszędzie dookoła są domy, ale kiedyś były ogrody przed domami i tam były kapliczki. To były takie miejsca, gdzie się szło, kiedy ktoś był chory i nie pomagał mu szpital (kobieta, l. 41).

Na podstawie przeprowadzonych obserwacji mogę stwierdzić, że chociaż *sibir* praktykowany jest przy okazjach świątecznych – na przykład jako sposób przygotowania posiłków weselnych – to nie wspomina się o nim na płaszczyźnie oficjalnej. Kiedy podczas spotkania z Radą Starszych zapytałam, czym jest *sibir*, przewodniczący zaśmiał się i stwierdził: „Widzę, że jesteś prawdziwym antropologiem. Kto powiedział ci o *sibirze*?”. Podczas badań najczęściej odsyłało mnie do najstarszych, aby to oni wytłumaczyli mi, czym jest *sibir*. Nikt z moich rozmówców nie znał jednak swojego języka klanowego. Istotny jest także fakt, że nie znają oni znaczenia czynności związanych z *sibirem*, takich jak choćby wspomniane polewanie główki chłopca wodą. Nawet jeśli najstarsi członkowie odwoływali się do różnic pomiędzy klanami, to ostatecznie z ich przekazu jasno wynikało, że podział wewnętrzny, wyrazisty w przeszłości, obecnie nie wpływa na relacje między Nubijczykami. Przykładem mogą być słowa:

Na początku my – Aluru – nie żeniliśmy się na przykład z kobietami Lendu, bo uważaliśmy, że są na niższym poziomie niż my. My jedliśmy ryby, a oni małpy.

Wyobrażasz sobie jeść małpę? Ale teraz wszystko się zmieniło. Teraz mogę Ci pokazać, że wszystkie klany są ze sobą zmieszane (...). Na przykład Makaraka jedli ludzi. To byli normalnie kanibale! Wstydzę się ich [śmiech – M.Ch.], ale mamy tendencje do zapominania o tym. Nauczylismy się te złe tradycje i przyzwyczajenia zamiatać pod dywan. Ale nie łącz mnie z tymi Makaraka i nie wrzucaj do jednego worka z nimi, bo oni jedli ludzi. Nie porównuj mnie do tych, co jedli ludzi i goryle. Te złe części tradycji zapominamy i już. Teraz to tak naprawdę bez znaczenia (mężczyzna, l. 66).

Można więc powiedzieć, że *sibir*, kojarzony przez rozmówców z praktykami z przeszłości, obrazuje dawne struktury działań, lecz współcześnie ulega stopniowemu zanikowi. Błędem byłoby jednak twierdzić, że przestaje funkcjonować w ogóle. Służy grupie do autoidentyfikacji. Jak pokażą dalsze przykłady, fakt zróżnicowania wewnętrznego kojarzonego przez moich informatorów z pojęciem *sibir* ma dla nich znaczenie – „zwykli” Nubijczycy traktują je jako wyróżnik swej wspólnotowości. Do *community* zaliczają na przykład grupy Lendu czy Aluru¹⁹, nie mieszkające w Kenii, ale na przykład w Ugandzie, mimo iż przez dziesiątki lat elity walczyły o to, żeby w oficjalnym zapisie znalazła się grupa etniczna Nubijczyków Kenijskich, do której należą wyłącznie osoby urodzone w Kenii. Należy także zaznaczyć, że osoby z pokolenia dzisiejszych 30- i 40-latków, rysując drzewa genealogiczne swoich rodzin często do szóstego pokolenia wstecz, potrafią w większości przypadków określić, z jakiego *sibiru* pochodził każdy z nierzadko kilkudziesięciososobowej grupy ich krewnych. Co więcej, okazało się, że zróżnicowanie ze względu na *sibir* ma swoje odzwierciedlenie w przestrzeni Kibery. Są tam miejsca określane jako Kambi Lendu (ang. *camp of Lendu*, czyli obóz grupy Lendu), Kambi Muru itd. Wy tłumaczono mi, że kiedy armia złożona „z asymilującej się do kultury nubijskiej ludności” tworzyła Kiberę, osiedlała się grupkami zgodnie ze swoim pochodzeniem, czyli na przykład Lendu pochodzący z Konga żyli razem, a obok nich Aluru z Ugandy itd. Kibera przeszła szereg przemian demograficznych; zmieniły się także nazwy poszczególnych jej obszarów. Nazwy nawiązujące do podziałów kojarzonych przez rozmówców z pojęciem *sibiru* nadal jednak funkcjonują. Wobec tego *sibir* posiada dwie funkcje. Pierwsza, „różnicująca”, wskazuje, że w jakiejś mierze w tej społeczności nadal znaczenie mają dawne podziały, świadczące o jej heterogenicznej przeszłości. *Sibir* służy więc identyfikacji w kontaktach między poszczególnymi grupami, lecz nie ma istotnego znaczenia przy identyfikacji „zewnętrznej”, czyli w interakcjach z obcymi. Doszło do tego z czasem, kiedy istnienie różnorodności traciło na sile za sprawą jednoczącego dyskursu nubijskich elit. Opisane powyżej przykłady przejawiania się *sibiru* wskazują również na jego drugą funkcję. W *community* odgrywa on

¹⁹ Społeczności te, według moich rozmówców, były włączane do armii przez Brytyjczyków i uległy asymilacji, przyjmując kulturę nubijską. Można więc mówić o Nubijczykach zamieszkujących Ugandę, którzy pochodzą np. z klanu Lendu (utożsamiają się z *sibirem* Lendu).

rolę „różnorodnej, lecz wspólnej tradycji”, która nie jest jednak na tyle istotna, by mówić o niej na przykład przy okazji oficjalnych sytuacji. Natomiast dzięki temu, że dowiedziałam się o jego istnieniu, mogłam zaryzykować hipotezę, iż *community* to celowy konstrukt, który współcześnie zapewnia Nubijczykom trwanie.

Działania elit, czyli kreacja idei community

Rada Starszych to prawnie uznana reprezentacja Nubijczyków Kenijskich, posiadająca rozbudowaną strukturę²⁰. Stanowi ona najważniejszą część nubijskich elit, a jej rola w kreowaniu *community* jest kluczowa. Jeden z członków Rady stwierdził, że „przypomina ona mały rząd – taki parasol zbierający przedstawicieli Nubijczyków, uznawany przez rząd Kenii, który w razie problemów zasięga jej opinii” (mężczyzna, l. 64). W kontekście działań tej lokalnej instytucji można powiedzieć, że „tożsamość funkcjonuje także jako pewna «idea», którą posługują się elity tworzące określoną wizję wspólnoty” (Chwieduk 2006: 50). Uważam, że owe elity są twórcami idei *community*. Przemawiając w imieniu całej grupy i autoryzując wewnętrzny dyskurs Nubijczyków Kenijskich, tworzą uniwersalną i obowiązującą wizję społeczności jako zwartej całości. Co więcej, owa idea staje się użyteczną strukturą myślenia grupy o sobie i strategią dla poszczególnych członków w procesie autoidentyfikacji. O takiej roli elit świadczy także fakt, że choć Nubijczycy z pozaelitarnego kręgu używali określenia *community*, to zapytani o jego znaczenie nie zawsze potrafili je przytoczyć. W takich sytuacjach po „wyjaśnienie” bardzo często odsyłano mnie do Rady Starszych. Wielokrotnie słyszałam: „jak rozmawiasz z Radą, to tak, jakbyś rozmawiała z nami wszystkimi jednocześnie” (kobieta, l. 46) lub: „oni powiedzą ci prawdę” (mężczyzna, l. 33). Warto dodać, że przewodniczący Rady Starszych jest równocześnie głównym imamem w Kiberze. Biorąc pod uwagę fakt, że religia odgrywa ważną rolę w życiu tej społeczności, nietrudno dostrzec, że mamy tu do czynienia ze swego rodzaju koncentracją władzy w rękach osób wykształconych oraz duchownych. Elity, głównie Rada Starszych, stosują strategie, o których wspominał Pierre Bourdieu, opisując działania państwa. Oznacza to, że Rada „koncentruje informacje, opracowuje je i rozdziela. A przede wszystkim dokonuje zjednoczenia teoretycznego” (Bourdieu 2009: 86). Każdy z tych elementów działań elit staje się widoczny w sytuacjach kontaktu z obcymi. Pomijane są wówczas społeczne i kulturowe różnice wynikające z przynależności do klanów i z praktykowania

²⁰ Jej tron tworzy dziesięciu członków, skarbnik i sekretarz, a w sumie Rada liczy ponad pięćdziesiąt osób.

sibiru, co streszcza przytaczany często w tych kręgach slogan: „Przed wszystkim Kenijczycy”²¹.

Elity prezentują więc bardzo ujednoliconą wizję społeczności. *Community* zaś jest strategią przetrwania, a sam proces jej ustanawiania przebiega zarówno w strukturach społecznych, jak i mentalnych. W związku z tym jawi się ona zarówno Nubijczykom, jak i zewnętrznym obserwatorom jako „coś oczywistego”. W konsekwencji uwadze uchodzi fakt, a właściwie jest on – stosując retorykę Bourdieu (2009) – potocznie zapomniany, że *community* to nie „naturalny stan”, lecz sekwencja działań mających na celu umocowanie grupy wobec innych, czyli jej instytucjonalizację. Nie można jednak powiedzieć, że *community* to społeczna fikcja, gdyż za sprawą elit stała się ona narzędziem służącym do upodmiotowienia społeczności. W ten sposób Nubijczycy zaistnieli jako odrębny podmiot polityczny, mimo że nadal funkcjonują we wspomnianej kategorii grup etnicznych oznaczonej jako „inne”.

Wyróżniki „wewnętrzne”: patrylinearność, wybór i asymilacja, czyli *community* praktykowana

Używanie pojęcia *community* przez Nubijczyków jest spowodowane nie tylko chęcią podkreślenia ich zintegrowania. Wiąże się również, jak wspomniałam, z przetrwaniem grupy. Proces ten polega na jednoczesnym włączaniu do grupy nowych członków i utrzymywaniu różnic pomiędzy nubijską *community* a innymi społecznościami zamieszkującymi Kiberę. W tym kontekście pojawia się pytanie o to, kto może być członkiem *community*, czyli gdzie przebiegają granice nubijskości. Tworzą je między innymi „zewnętrzne” wyróżniki społeczności nubijskiej. Moi rozmówcy traktują je jako „cechy” ewidentnie różniące ich od innych ludzi. Zaliczają się do nich wyznanie, język, ubiór, sposób przyrządzania potraw, taniec czy wyobrażenia moich respondentów na temat chlubnej przeszłości ich przodków, po których odziedziczyli „charakter”. Sposób, w jaki opowiadają o tych różnicach, można uznać za przejaw esencjalizowania kultury nubijskiej (por. Hall 2008: 166; Herzfeld 2004: 33).

Wyróżniki te funkcjonują wraz z innymi praktykami, które określiłam jako wyróżniki „wewnętrzne”. Są one mniej widoczne z zewnętrznej perspektywy, ale o wiele bardziej istotne dla utrzymania zbiorowej odrębności. Nubijczycy interpretują je jako zasady dziedziczenia wyznaczające przynależność do *community*. Warto przyjrzeć się im w relacji do polityki rządu Kenii.

²¹ Należy zaznaczyć, że oficjalna retoryka państwa kenijskiego skierowana jest na konstruowanie jednego narodu. Elity nubijskie w pełni zgadzają się z tą ideą. Nie ulega bowiem wątpliwości, że strategia budowania *community*, której celem jest zaznaczenie swojej podmiotowości jako grupy, sprowadza się do tego, że Nubijczycy chcą być uznawani za grupę kenijską – pełnoprawnych Kenijczyków.

Istnienie omawianej grupy związane jest z prawem własności ziemi, na której zbudowano Kiberę. Kiedy Nubijczyk Kenijski otrzymuje kenijskie obywatelstwo, co równoznaczne jest z wydaniem mu dowodu osobistego, uzyskuje również możliwość stania się współwłaścicielem²² ziemi należącej do całej *community*. Aby tak się stało, musi według moich rozmówców spełnić jeden warunek – wykazać, że jest potomkiem Nubijczyków Kenijskich w linii męskiej. Dzieje się tak poprzez automatyczne włączenie nowo narodzonego dziecka do grupy ojca, której członkiem zostaje do końca życia. Zasadę patrylinearności stosują wobec Nubijczyków również władze Kenii w procedurze nadawania obywatelstwa. Elity nubijskie zdają się jednoznacznie opowiadać za tą regułą, twierdząc, że jest ona zarówno oficjalna, jak i tradycyjna dla ich społeczności. Według nich stanowi ona jasne kryterium oddzielające na przykład Nubijczyków z Kenii od tych pochodzących z Sudanu czy też od przedstawicieli innych grup zamieszkujących Kiberę. Jednocześnie zasada patrylinearności ma gwarantować *community* prawo do ziemi. Jednakże, jak pokazały moje badania, w praktyce występują liczne odstępstwa od tej reguły jako jedynej zasady legitymizującej dostęp do *community*. Zilustruję to wybranymi przykładami.

Pierwszym przykładem jest historia kobiety z grupy etnicznej Luhya, która wyszła za mąż za Nubijczyka. Jej szwagierka opowiadała o niej:

Żona mojego brata rozumie już po nubijsku, ale nie mówi, uczy się. Przejęła wszystko – ubiera się jak Nubijka, gotuje jak Nubijka. Jest Luhya, ale wie, jak się robi wszystko po nubijsku. Nie może zostać Nubijką poprzez zawarcie małżeństwa, choć została muzulmanką, nie może zmienić się z Luhya w Nubijkę. Zmieniła tylko religię i teraz jej kultura jest też zupełnie różna od jej domowej – rodzinnej kultury. Teraz, jak odwiedza dom rodzinny i ty akurat pójdziesz wtedy do tego domu, to pomyślisz, że ta kobieta jest z innego miejsca przez ubranie i to, jak gotuje – bo zmieniła wszystko [zachowania – M.Ch.] na nubijskie. Wyszła za Nubijczyka, ale jest ciągle Luhya – jej dzieci to Nubijczycy (kobieta, l. 46).

Na początku tej wypowiedzi widać wyraźnie, że moja rozmówczyni klasyfikuje członków *community* zgodnie z oficjalnie obowiązującą regułą patrylinearności. Z jej słów wynika też, że włączenie do wspólnoty nie zawsze wiąże się z prawem do posługiwania się nazwą własną grupy. Kobieta Luhya pozostaje nadal klasyfikowana przez Nubijczyków jako „obca etnicznie”. Z moich obserwacji wynika jednak, że jest ona traktowana jako członek *community* poprzez „wybór kultury”, czyli podzielenie z Nubijczykami codziennych praktyk.

Druga sytuacja jeszcze dobitniej obrazuje fakt, że patrylinearność nie stanowi jedynej zasady regulującej włączanie do *community*. Pewnego dnia trafiłam do domu, w którym mieszkał starszy mężczyzna z rodziną. Został mi on przedsta-

²² Piszę tu o możliwości, ponieważ Nubijczycy wciąż czekają na moment, aż ich prawo do ziemi zostanie uznane przez władze.

wiony jako „stary” Nubijczyk i sam również zaznaczył, że czuje się Nubijczykiem. Jego żona pochodziła z Somalii. Mężczyzna ten powiedział, że jego ojciec mieszkał w Kiberze, a on sam wyjechał do Somalii jako młody chłopak. Mówił w języku nubijskim. Zarówno wygląd jego domu, jak i sposób życia zdawały się potwierdzać jego ugruntowaną przynależność do *community*. Jednak gdy zapytałam go o *sibir*, odpowiedział: Gosha. Nie byłoby w tym nic zaskakującego, gdyby nie to, że Gosha to grupa z Somalii, która nie jest zaliczana do Nubijczyków (to mieszanek głównie Bantu i Oromo). *Sibir* przyjmuje się po ojcu, a więc ojciec mojego rozmówcy był Somalijczykiem z grupy Gosha. Towarzyszący mi podczas wywiadu Nubijczycy, którzy przyprowadzili mnie do tego mężczyzny, zdziwili się. Zapytałam, czy w takim razie mój rozmówca nie powinien określać się jako Gosha z Somalii. Jeden z obecnych w domu mężczyzn zaśmiał się i powiedział:

No tak, powinien, ale wybrał, że chce być Nubijczykiem. To kwestia wyboru. Jego ojciec był muzułmaninem, matka też, więc to nie był problem [aby zostać Nubijczykiem – M.Ch.]. Ale faktycznie to zobacz, jego córka jest Nubijką tylko w jednej ósmej, bo prawdziwą Nubijką z pochodzenia była tylko jej babcia [matka ojca, która jako kobieta nie mogła przekazać swoim potomkom przynależności do grupy Nubijczyków – M.Ch.] (mężczyzna, l. 54).

Powyższe przypadki wskazują, że zasada patrylinearności nie jest jedynym wyznacznikiem przynależności do *community*. Włączenie do niej może być też rezultatem „wyboru kultury”, czyli decyzji jednostki, która chcąc stać się członkiem nubijskiej społeczności, może „przyjąć kulturę nubijską”, w pewien sposób porzucając swoje pochodzenie. Proces ten wymaga akceptacji grupy. Ułatwia ona danej osobie przebywanie w swoim otoczeniu i przejmowanie zachowań uznawanych za „typowe dla Nubijczyków Kenijskich”. Moi rozmówcy używali w tym kontekście terminu asymilacja. Można stwierdzić, że wybór jako zasada włączania do społeczności jest skutkiem liberalnego traktowania reguły patrylinearności i prowadzi do zwiększenia liczby osób określających się jako Nubijczycy. Taki liczebny przyrost grupy umacnia ją wobec innych grup etnicznych zamieszkujących Kiberę.

Zwykle informatorzy stwierdzali lapidarnie, że „żyjąc z Nubijczykami, zaczyna się żyć tak, jak oni”. W ich wyobrażeniu przejmowanie nowych wzorów przez kogoś, kto związał się z rodziną Nubijczyków Kenijskich, jest nie do uniknięcia. Przeświadczenie to wyrażają deklaracje typu:

Ludzie różnych grup od pokoleń mieszkają tu blisko siebie, żenią się, wychodzą za mąż i przejmują nubijską kulturę, bo jest najpiękniejsza. Kultura nubijska uzależnia. Jak zobaczysz raz, jak żyją Nubijczycy, to chcesz żyć jak oni. Jak ktoś wychowywał się z Nubijczykami i zna w stu procentach naszą tradycję i tak żyje, może być Nubijczykiem – nie dyskryminujemy go, traktujemy go poważnie (mężczyzna, 50 l., przewodniczący Rady Starszych).

Włączenie do *community* polega także na wychowaniu dzieci z innych grup tak, jak „wychowuje się dzieci nubijskie”. Ponadto według wyobrażeń moich rozmówców niemal wszyscy „obcy”, którzy mają kontakt z *community*, muszą identyfikować się z Nubijczykami. Wchodząc w związek z Nubijką lub Nubijczykiem, porzucają oni nawet praktykowanie reguły patrylinearności obowiązującej w ich grupie pochodzenia:

Powiem ci, co jest wyjątkowego w Nubijczykach. W większości plemion jest tak, że jak wychodzisz za mąż za kogoś z innego plemienia, to dzieci należą do grupy ojca i kontynuują jego tradycję. Z Nubijczykami jest inaczej. Jeśli ja wyjdę za mąż za Luo, to moje dzieci po pierwsze będą się identyfikowały z Nubijczykami, po drugie mój mąż przejdzie na islam i nasze dzieci będą Nubijczykami, nie będą nic wiedziały o Luo (kobieta, l. 43).

Opisane przypadki prowadzą do stwierdzenia, że reguła patrylinearności nie tylko nie jest jedyną decydującą o włączaniu do *community*, ale współwystępuje z praktykami polegającymi na współprzebywaniu, które rozmówcy definiują jako wybór bądź asymilację. Zachowania te sprowadzają się do istotnego faktu, że *community* w swym praktycznym wymiarze polega na włączaniu wszystkich, którzy godzą się na przyłączenie do grupy i na przekazywaniu „wiedzy o kulturze Nubijczyków Kenijskich” przez udział w codziennym życiu grupy. Działania te wspomaga wymóg przyjęcia islamu przez przyszłych członków społeczności. W rezultacie *community* w sferze praktycznej to zachowania nakierowane na nieustanną inkluzję, co służy zwiększaniu wpływów kulturowych Nubijczyków Kenijskich w wieloetnicznej Kiberze.

Istnieje zatem *community* „praktyczna”, obejmująca wszystkich, którzy określają się jako Nubijczycy i są tak określani przez innych członków społeczności. Dzięki temu trwa. Skoro tak jest, pojawia się pytanie, dlaczego Nubijczycy musieli ustalić formalne granice przynależności do grupy.

Cel *community* „formalnej”

Przez określenie „formalna” rozumiem oficjalne kryteria przynależności do społeczności nubijskiej. Zostały one ustalone przez grupę ze względów politycznych i ekonomicznych. Deklarowanie przez członków społeczności, że stanowią *community*, posiada więc określony cel. Istnienie Nubijczyków Kenijskich jest powiązane ze strategią funkcjonowania w ramach państwa kenijskiego. W tej „grze” stawką jest prawo do ziemi, o co nieustannie zabiegają nubijskie elity. Jak wspomniałam wcześniej, przez wiele lat byli oni tak zwanymi bezpaństwowcami – rząd Kenii traktował ich jako uchodźców, nie mieli obywatelstwa kenijskiego i nie otrzymywali dowodów osobistych. Jeszcze w 2011 roku Nubijczycy

wciąż napotykali trudności w uzyskaniu tego dokumentu²³, który jest niezbędny do podjęcia pracy w Kenii:

Problem z dowodami tożsamości jest poważny, bo jak nie masz dowodu, to nie możesz podjąć normalnej pracy (...). Nie możesz też wyrobić sobie paszportu bez tej karty. W mojej rodzinie tylko jeden z moich braci ma paszport, a wyrobienie go zajęło mu dwa lata (...). Szansą, żeby zdobyć dowód tożsamości, są wybory. Każdy kandydat chce mieć jak najwięcej wyborców, więc sześć miesięcy przed głosowaniem można zdobyć dowód tożsamości bez utrudnień i tony innych dokumentów. Ale jeśli kończysz 18 lat tuż po wyborach i następne są za pięć lat, to będziesz czekała trzy albo cztery lata, aż zdobędziesz ten dowód (mężczyzna, l. 57).

W Kiberze pracuje człowiek, którego zadaniem jest między innymi potwierdzanie tożsamości każdego, kto chce ubiegać się o dowód tożsamości Nubijczyka Kenijskiego. Jest to stanowisko oficjalne, które piastuje obecnie Abdallah Sebit. Jeden z moich rozmówców stwierdził:

Abdallah identyfikuje cię i mówi, że jesteś Nubijczykiem, kiedy na przykład chcesz wyrobić dowód tożsamości, bo problem polega na tym, że niektórzy ludzie tylko tu przyjeżdżają skądś, wychodzą za mąż, żenią się i stają się przez to Nubijczykami – ale oni nie są autochtonami, nie pochodzą z Kibery. Niektórzy z nich są na przykład z Ugandy, bo w Ugandzie jest dużo Nubijczyków, którzy też przybyli tam z Brytyjczykami. Oni przyjeżdżają tutaj i mówią, że chcą dowód tożsamości – ale oni przecież nie są Kenijczykami tak jak my. Dlatego właśnie nasi starsi [Rada Starszych – M.Ch.] postanowili wprowadzić rozróżnienie między nami – autochtonami Kibery i resztą (mężczyzna, l. 50).

Zadaniem Abdallaha Sebita jest więc niedopuszczenie do tego, aby Nubijczykiem Kenijskim został na przykład Nubijczyk będący uchodźcą z Sudanu czy Nubijczyk Lendu z Ugandy, którego dziadek nie był założycielem Kibery. Można więc powiedzieć, że przynależność do „formalnej” *community* polega na tym, że pochodzi się z Kibery.

Nubijczycy zabiegali o formalne uznanie ich jako *community*, ponieważ dopóki nie uzyskali statusu jednostki etnicznej, nie mogli zaistnieć jako odrębny podmiot zbiorowy w przestrzeni publicznej. Uznanie ich oficjalnie za grupę etniczną w 2009 roku otworzyło im drogę do walki o swoje prawa, czyli na przykład o uzyskanie dowodów tożsamości czy odebranej im ziemi. Warto zaznaczyć, że ziemia, którą mają otrzymać na podstawie nowej, uchwalonej 27 sierpnia 2010 roku konstytucji, będzie miała status ziemi należącej do całej *community* Nubijczyków Kenijskich (Kibera Land Community). Nie będzie należała do indywidualnych rodzin z prostego powodu:

²³ Jak zaobserwowałam w 2012 r., sytuacja w tym zakresie ulega stopniowej poprawie.

W Kiberze mieszkają bardzo biedni ludzie i jak dasz każdemu Nubijczykowi akt własności kawałka ziemi, to zaraz przyjdą ludzie z pieniędzmi i tę ziemię od nich odkupią. Po trzech dniach zaczną się problemy i znowu zostaniemy bez ziemi (mężczyzna, ok. 60 l., członek nubijskiej Rady Starszych).

Takie rozstrzygnięcie kwestii ziemi sprawi, że „jeśli nie jesteś członkiem *community*, nie będziesz miał tu ziemi i nie będziesz mógł jej też kupić” (mężczyzna, ok. 70 l., członek Rady Starszych).

Nubijczycy musieli więc stworzyć formalne granice *community* – tak, aby przywileje i wywalczone dobra nie wyszły poza ich społeczność. W tym celu wybrali jeden z wariantów określających ich odrębność, czyli relacje genealogiczne. W trakcie badań moją uwagę przykuwały wypowiedzi: „Zobacz: ja jestem Nubijczykiem, bo urodziłem się Nubijczykiem, moja mama, mój ojciec był Nubijczykiem, mam drzewo rodzinne, nic nie mogę z tym zrobić” [czyli, innymi słowy, „to jest coś, co mam na zawsze” – M.Ch.] (mężczyzna, l. 57). Pojawiały się one w odpowiedzi na pytanie o to, kto może być Nubijczykiem i stanowiły argument potwierdzający wyobrażenie, że dla Nubijczyków Kenijskich istotna jest nie tylko kwestia patrylinearności, ale w ogóle wszystkich relacji krewniczych. Odniosłam wrażenie, że genealogie to przejaw pewnych nawykowych reguł, z którymi identyfikuje się większość społeczności. Toteż nie dziwi fakt, że ta sama reguła została wykorzystana do podtrzymania *community* „formalnej”.

Genealogia, poza tym, że rozumiana bywa jako więzy krwi, okazuje się także formą praktyki społeczno-kulturowej – dyskursywnie podtrzymywaną regułą budującą więzi – zgodnie z którą należy pielęgnować relacje między członkami rodzin. Nawet jeśli poszczególne rodziny nubijskie należące do *community* nie wspierają się materialnie, to istnieje między nimi relacja, którą określiłabym jako wsparcie symboliczne. Przykładem może być sytuacja, jaka miała miejsce w jednej ze szkół w Kiberze i poruszyła całą *community*. Pewien nauczyciel, szydząc z ucznia, nakazał mu podeptać Koran. Miała to być forma kary za stwierdzenie chłopca, że Jezus nie był Bogiem, a jedynie prorokiem. Zanim uczeń wrócił ze szkoły do domu, wiadomość o wydarzeniu rozniosła się po całej Kiberze. Następnego dnia rano Nubijczycy ze wszystkich części tej dzielnicy licznie przybyli do szkoły, żeby zmanifestować swoją solidarność z uczniem. Dla moich rozmówców to zachowanie było dowodem, że stanowią oni „wielką rodzinę”. Jak pisałam już wcześniej, moi informatorzy przedstawiają *community* jako rodzinę obejmującą wszystkich Nubijczyków. Nazywają siebie nawzajem: brat, siostra itd. Pierre Bourdieu zwrócił uwagę, że język pokrewieństwa „dostarcza zasad organizujących wyobrażenia świata społecznego” (Bourdieu 2007: 91). Sposoby zwracania się do siebie i wzajemnego nazywania się to w dużym stopniu kategorii pokrewieństwa, które są odbierane przez zbiorowość jako oczywiste i konieczne (Bourdieu 2007: 91). Oczywiście – ponieważ wszyscy Nubijczycy wiedzą, że mają wspólne korzenie, konieczne – ponieważ chcą przetrwać. Warto

więc zastanowić się, co Nubijczycy wyrażają, kiedy definiują się przez odwołanie do relacji genealogicznych. Otóż, odwołując się do słów francuskiego badacza, „użycie pokrewieństwa, które można nazwać genealogicznym, w sytuacjach oficjalnych pełni funkcję porządkowania świata społecznego i uprawomocnienia jego porządku” (Bourdieu 2008: 222). Przytoczone przykłady pokazują, że nikomu nie przeszkadza, jeśli ktoś nazywa siebie Nubijczykiem – przeciwnie, reprezentanci tej grupy twierdzili wręcz, że „nikogo nie odrzucają”. Sytuacja polityczna i dążenie do uzyskania dostępu do dóbr materialnych zmusza ich jednak do uporządkowania oficjalnej wersji nubijskości. Właścicielem ziemi – Kibery – będzie *community* „formalna”, której kształt określi genealogia. Inaczej mówiąc, struktura „formalnej” *community* zależy od siły dyskursu na temat ważności praktykowanych relacji genealogicznych. To one w wymiarze oficjalnym stanowią podstawę udowadniania jedności grupy.

Genealogie w omawianym kontekście należy zatem rozpatrywać poprzez ich funkcje. Pokrewieństwo jest podkreślane przez Nubijczyków w sytuacjach, które są dla grupy intratne politycznie. Jest używane przez grupę w określonym celu. Bourdieu (2008: 217-259) pisze wprost o „użyteczności krewnych”. Owa przydatność, choć ma znaczenie w codziennym życiu Nubijczyków (członkowie rodziny pomagają sobie itd.), to jednak nie oznacza praktyki izolowania się. Trzeba mieć na uwadze, że członkowie tej społeczności wchodzą w relacje z przedstawicielami innych grup – pracują z nimi i przyjaźnią się. Oznacza to, że krewni mają kluczowe znaczenie przede wszystkim na polu oficjalnego budowania i utrzymywania *community*.

Podsumowanie

Community Nubijczyków to najbardziej pożądana przez nich forma społecznej identyfikacji, dzięki której mogą zapewnić sobie miejsce w publicznej przestrzeni państwa kenijskiego. Oprócz tego praktykują oni też *sibir* – zachowania wskazujące na niegdyś silne wewnętrzne zróżnicowanie tej społeczności.

Zaproponowane w tytule artykułu określenie „zbiorowa identyfikacja” odnosi się do wszystkich – deklarowanych i praktykowanych – form przynależności do grupy. Omawiając, czym jest nubijska *community*, wielokrotnie odwoływałam się do słów moich rozmówców. Cytaty były wyrazem ich wyobrażeń na temat realiów, w których funkcjonują jako Nubijczycy Kenijscy, jednak nie odzwierciedlały całkowicie treści tego, co myśleli i robili. Wypowiedzi stanowiły część esencjalizującego dyskursu na temat *community*. Nie były jednak kluczowe. Najważniejszy dla rozważań nad strategią działania Nubijczyków był bowiem kontekst, w którym te wypowiedzi się pojawiały, a także inne zaobserwowane przeze mnie zachowania. Wszyscy rozmówcy codziennie pokazywali mi dowody na istnienie *community*, przedstawiali osoby, które były w posiadaniu zdjęć

z okresu działalności Brytyjczyków i dokumentów, które miały utwierdzić mnie w przekonaniu, że grupa ta „rzeczywiście istnieje”, a owo „istnienie” ma solidne podstawy historyczne. To zachowanie typowe dla wszystkich, którzy boją się o swoje miejsce wśród innych. Gdyby sytuacja Nubijczyków była stabilna, nie musieliby wciąż udowadniać i potwierdzać, kim są.

Community nubijska funkcjonuje w dynamicznym kontekście politycznym, tymczasem moja analiza to powstały w konkretnym czasie swego rodzaju „zamknięty opis”. A przecież życie Nubijczyków toczy się dalej – w przestrzeni Kibery, gdzie zmagają się z codziennymi problemami, i w przestrzeni państwa kenijskiego. Z tego względu sytuacja *community* jest tak złożona. W codziennych praktykach „kenijskość” nie istnieje (chyba, że za jej główną cechę uznalibyśmy różnorodność praktyk); Nubijczycy są Nubijczykami. Aby przetrwać, muszą być jednak również Kenijczykami i temu służy strategia budowania zbiorowej identyfikacji, której elementem jest *community*.

Słowa kluczowe: Nubijczycy Kenijscy, identyfikacja zbiorowa, *community*, *sibir*, elity

LITERATURA

- Ardener E.
1992 *Tożsamość i utożsamianie*, w: Z. Mach, A. Paluch (red.), *Sytuacja mniejszościowa i tożsamość. Prace Socjologiczne, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, t. 15, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, s. 21-43.
- Barth F.
2004 *Grupy i granice etniczne: społeczna organizacja różnic kulturowych*, przeł. E. Nowicka, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 348-377.
- Bourdieu P.
2007 *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, przeł. W. Kroker, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
2008 *Zmysł praktyczny*, przeł. M. Falski, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
2009 *Rozum praktyczny: o teorii działania*, przeł. J. Stryczyk, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chwieduk A.
2006 *Alzatzycy. Dylematy tożsamości*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Clark D.
1979-1979 *Unregulated Housing, Vested Interest, and the Development of Community Identity in Nairobi*, „African Urban Studies” 3, s. 33-46.

- Cohen A.
1969 *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
1974 *Introduction*, w: A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*, London: Tavistock Publications, s. 9-24.
- Collins R.O.
1962 *The Southern Sudan, 1883-1898: A Struggle for Control*, New Haven: Yale University Press.
- Hall S.
2008 *Tożsamość kulturowa a diaspora*, przeł. Krzysztof Majer, „Literatura na Świecie” 1-2, s. 165-183.
- Hendriks B.
2010 *Urban Livelihoods, Institutions and Inclusive Governance in Nairobi. „Spaces” and Their Impacts on Quality of Life, Influence and Political Rights*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Herzfeld M.
2004 *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i w społeczeństwie*, przeł. M. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Jóźwiak B. (red.)
2007 *Encyklopedia PWN. Obyczaje, języki, ludy świata*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Parsons T.
1997 *Kibera is Our Blood: The Sudanese Military Legacy in Nairobi’s Kibera Location, 1902-1968*, „The International Journal of African Historical Studies” 30: 1, s. 87-122.
- Posern-Zieliński A.
1987 *Etniczność*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 79-82.
- de Smedt J.V.A.
2011 *The Nubians of Kibera: A Social History of the Nubians and Kibera Slums*, Leiden: Faculty of the Humanities, Leiden University (niepublikowana rozprawa doktorska).
The Challenge of Slums...
2003 *The Challenge of Slums. Global Report on Human Settlements*, United Nations Human Settlements Programme UN-HABITAT, London: Earthscan Publications.
- The Constitution of Kenya*
2010 *The Constitution of Kenya*, Nairobi: National Council for Law Reporting with the Authority of the Attorney General.
- The Nubian Community...*
2010 *The Nubian Community v. The State of Kenya Communication, 317/06*, Nairobi: Open Society Justice Initiative.

Magdalena Chulek

KENYAN NUBIANS IN KIBERA.
STRATEGIES OF BUILDING COLLECTIVE IDENTIFICATION

(Summary)

The majority of Kenyan Nubians inhabit Kibera, a neighbourhood of poverty in Nairobi, considered to be one of the largest slums in the world. The author analyses strategies employed to build collective identification of this community, used in order to survive in the multi-ethnic Kenyan state. Survival is possible because Nubians believe that they form the so-called *community*. This category relates to a complex set of practices, among which the behaviour of the elites are most important – they apply the discourse of group unity to their members and, particularly, to people from outside the community. This approach supplants cultural diversity of the groups, which used to live separately and which presently assimilate within the *community*. These intergroup differences are based on practices, which the locals define as *sibir*. As a result of the social unification policy of the elites it no longer is the most important distinguishing factor of the *community*. The strategies used to build collective identification of Nubians are based today, on the one hand, on factors stemming from *sibir* (such as holidays, garments or cuisine), and on the other on „new” values such as a shared history and one religion (Islam) and on their fight for the right to the „own land”, i.e. Kibera.

Key words: Kenyan Nubians, collective identification, *community*, *sibir*, elites