

Nienormatywność epizodyczna i normatywność tradycyjna w relacjach rodzinnych Ba'Aka w obliczu przemian

Tekst powstał w oparciu o badania terenowe w Republice Środkowoafrykańskiej i analizy tekstów źródłowych. Jego celem jest przybliżenie zmieniających się w procesie przemian cywilizacyjnych – na przestrzeni ostatnich dwóch dekad – relacji rodzinnych w sąsiedzkim środowisku osad i wiosek zamieszkałych przez osoby należące do tradycyjnych społeczności Ba'Aka, Bantu (Mbimou, Gbaya) i Mbororo w regionie Sangha Mbaéré w Republice Środkowoafrykańskiej (RŚA). Zaprezentowane przykłady praktyk rodzinnych, konstruowania rodzin i więzi rodzinnych ukazują powstawanie tam nowych przestrzeni dla związków dotychczas nieobecnych w hermetycznych strukturach poszczególnych społeczności regionu, bądź relacji i praktyk nieaprobowanych (np. samotne macierzyństwo kobiet).

Słowa kluczowe: tradycyjne praktyki rodzinne, samotne macierzyństwo, klan, rodzina tradycyjna, rozwój

Episodic Non-Normativity and Traditional Normativity in Ba'Aka Family Relations in the Face of Changes

The following text is based on field research in Central African Republic and an analysis of textual sources. It concerns family relations – altered within the last two decades by processes of civilisational change – in the environment of settlements and villages, where members of traditional Ba'Aka, Bantu (Mbimou, Gbaya) and Mbororo communities live as neighbours in the *Sangha Mbaéré* region of the Central African Republic (CAR). Examples of family practices as well as the construction of families and family ties show the creation of new spaces for relationships, which were heretofore absent from the hermetic structures of individual communities in the region. Relationships and practices previously unacceptable and sporadically-appearing emerge too (e.g. single motherhood.)

Keywords: traditional family practices, single motherhood, clan, traditional family, development

Wprowadzenie

W pierwszej części tekstu w celu zrozumienia zjawiska przemian dokonujących się w relacjach rodzinnych, przybliżona zostanie sytuacja Pigmejów Ba'Aka i ich dawne oraz terażniejsze relacje z sąsiadami z innych grup etnicznych. Na podstawie informacji uzyskanych podczas badań etnograficznych (autorka, zamieszkując i przebywając w wioskach i osadach, była uczestniczką życia codziennego Ba'Aka) w regionie Sangha Mbaéré w Republice Środkowoafrykańskiej, zaprezentowane zostaną ich aktualne definicje własne rodziny oraz

fragmenty narracji dotyczące praktyk rodzinnych¹. W drugiej części przedstawione zostaną wybrane obszary analiz związków rodzinnych Ba'Aka.

Pierwszy obszar badań dotyczy ogólnej sytuacji kobiet Ba'Aka pozostających w tradycyjnych związkach monogamicznych, ich roli i życia codziennego opartego na relacjach z bliższą i dalszą rodziną oraz na relacjach sąsiedzkich. Drugi obszar odnosi się natomiast do młodych kobiet Ba'Aka, które decydują się na wejście w niemonogamiczne i międzyetniczne praktyki rodzinne, generując zmianę w monogamicznych środowiskach społeczności, do których tradycyjnie przynależą. Trzeci zaś obszar analiz dotyczy sytuacji kobiet decydujących się na samotne macierzyństwo.

Przybliżając wymienione sytuacje, wskazuję na przeobrażenia zachodzące w relacjach rodzinnych tradycyjnych łowców-zbieraczy Ba'Aka, dotyczące konstruowania nowych jakości rodzin i więzi rodzinnych, które dotychczas kształtowały się na bazie wzorców, praw i norm zwyczajowych, gwarantując tradycyjne przetrwanie i stabilizację klanu oraz konstytuując autochtoniczną wspólnotę. Owe konstrukty wpisują się dziś w nurt praktyk nienormatywnych tamtego rejonu i stanowią epizody wśród zdefiniowanych tradycyjnie ról płciowych Ba'Aka oraz aprobowanych i dotychczas społecznie pożądanymi tradycyjnymi modelami rodzinnymi. Obecnie w związku z tym w społecznościach Ba'Aka w regionie Sangha Mbaéré mamy do czynienia zarówno z nienormatywnością epizodyczną, jak i z przemianą w postrzeganiu tego, co dotychczas jawiło się jako normatywne, wpisane w endemiczność środowiska życia.

Ukazanie powstawania na tamtym terenie przestrzeni dla związków dotychczas nieobecnych w hermetycznych strukturach tradycyjnej społeczności regionu; relacji i praktyk nieaprobowanych (np. samotne macierzyństwo kobiet), przełamuje stereotypowe postrzeganie Pigmejów jako antropologicznych „reliktów” zamieszkujących od wieków w niezmiennym „pustym lądzie” (Bauman 2010: 178) na terytorium państw Afryki Środkowej. Uwidacznia również, że liberalizacja życia, zmiany, jakim ulegają społeczne funkcje rodziny, a także przeobrażenia w obrębie jej form, są charakterystyczne w zmieniającym się nowoczesnym świecie zarówno dla społeczeństw krajów rozwiniętych, jak i rozwijających się. Młodzi ludzie, czy urodzeni przy ścianie lasu tropikalnego, czy w centrum metropolii – dążą do szybkiego usamodzielnienia się, odkładają w czasie moment założenia własnej rodziny bądź zupełnie rezygnują z przyjętych i aprobowanych społecznie modeli jej tworzenia. Różnice związane z ich życiem – w lesie tropikalnym lub w miejskiej dżungli – dotyczą jednak podejmowanych subiektywnie wyborów ścieżek życia, możliwości rozwoju i poziomu ubóstwa, które, jak pisze Zygmunt Bauman, jest dziś spychane na margines, gdyż ubodzy są dla państw niewygodni (Bauman 2010).

Badanie relacji rodzinnych, jako jeden z obszarów zgłębiania życia codziennego Ba'Aka za pomocą osobistego doświadczenia etnograficznego, dokonane zostało w oparciu o konteksty społeczny, kulturowy i polityczny, ze szczególnym uwzględnieniem przemian globalnych, to jest

¹ Informacje uzyskane zostały na podstawie wywiadów etnograficznych, rozmów i obserwacji uczestniczącej podczas realizacji badań terenowych (w okresie od lutego do kwietnia 2012 roku) w środowisku Ba'Aka, Gbaya, Mbimou i Mbororo w regionie Sangha Mbaéré w Republice Środkowoafrykańskiej oraz na podstawie analizy międzynarodowej literatury naukowej dotyczącej życia codziennego Pigmejów, przemian, sposobu życia i zawierania małżeństw przez Pigmejki przynależące do różnych grup etnicznych. Ukazane przypadki z badań dotyczą przemian w relacjach rodzinnych w wiosce Monasao – wiosce specyficznej, gdyż jedynej w Republice Środkowoafrykańskiej, w której obok siebie, w oparciu o struktury władzy wykonawczej, zamieszkują Pigmeje i Bantu (ich terytoria dzieli jedynie droga). Badania terenowe w regionie Sangha Mbaéré w Republice Środkowoafrykańskiej prowadzone są przez autorkę od 2002 roku w różnych odstępach czasowych (m.in. z uwagi na niestabilną sytuację polityczną w tej części kontynentu afrykańskiego). Badaczka podczas badań terenowych mieszka w społeczności Ba'Aka. Wywiady zostały przeprowadzone w językach (sango, francuskim, angielskim i polskim), którymi posługują się mieszkańcy Sangha Mbaéré oraz osoby zamieszkujące region i realizujące projekty wsparcia oraz autopromocji Pigmejów.

m.in. zmian klimatycznych, konfliktów, migracji mężczyzn za pracą i poszerzania obszarów nierówności społecznych. W owej transformacji poziomy globalnych oraz lokalnych zależności przenikają się ze sobą i dotyczą codzienności przeszło czteromilionowej populacji Republiki Środkowoafrykańskiej. Wspólnoty zamieszkujące region Sangha Mbaéré bardzo często nie mają większego wpływu na dokonujące się współcześnie przemiany, których geneza związana jest z okresem kolonialnym i dekolonizacją. Stają się biernymi odbiorcami procesów odgórnych, związanych z polityką państwa, migracjami wewnętrznymi i zewnętrznymi, kryzysami ekonomicznymi, zmianami klimatycznymi oraz niestabilnością wynikającą z położenia RŚA. Republika Środkowoafrykańska graniczy bowiem z państwami, na terenach których dochodzi do eskalacji konfliktów i gdzie w ostatnim dziesięcioleciu toczyły się walki (m.in.: Demokratyczna Republika Konga, Czad, Sudan – obecnie dwa państwa: Sudan Północny i Sudan Południowy). Zachodzące w RŚA współczesne globalne procesy modernizacyjne, które w sposób intensywny przebiegają na poziomach mikro- i makrostrukturalnym, są centralnymi osiami przemian – widocznymi przede wszystkim w Bangi – stolicy kraju (nowa infrastruktura i nowe inwestycje oparte o zagraniczny kapitał), jednak odczuwalnymi też w poszczególnych prefekturach (realizacja projektów pomocowych nakierowanych na wsparcie w rozwoju: budowa budynków szkolnych, projekty dożywiania i rozwoju rolnictwa; sieć telefonii komórkowej). Owe działania byłyby ważne i korzystne dla wielu mieszkańców Republiki Środkowoafrykańskiej, a szczególnie istotne wydawałyby się z punktu widzenia wspólnot wiejskich i marginalizowanych, do których należą Ba'Aka, gdyby prowadzono je systemowo w oparciu o adekwatną diagnozę potrzeb ludności danego regionu i kompleksowe przemiany. Wiele z realizowanych działań nie obejmuje aktywizacji osób wspieranych, walki z korupcją, długofalowej poprawy dostępu do edukacji dzieci i alfabetyzacji dorosłych oraz monitoringu i ewaluacji jakości tych przedsięwzięć. Brak również rozwiązań w zakresie mechanizacji rolnictwa, elektryfikacji i zrównoważonego gospodarowania zasobami. Poziom ubóstwa i standardy życia w RŚA znacznie odbiegają od standardów życia w Afryce Subsaharyjskiej. Lata konfliktów i wojen, złe zarządzanie, korupcja gospodarcza i niewykwalifikowana siła robocza sprawiły, że ubóstwo środkowoafrykańskiej populacji (około 62% ludności żyje poniżej granicy ubóstwa) rozszerza się i rozprzestrzenia.

Plany poprawy sytuacji społeczno-ekonomicznej i polepszenia warunków życia przekreślają doświadczane przez ludność RŚA epizody niestabilności, mające miejsce od uzyskania niepodległości w roku 1960. Przewroty, zamachy stanu, starcia z rebeliantami w latach 1996, 1997, 2001, 2003, 2012 – skutkują ofiarami w ludziach, rekrutacją dzieci do oddziałów zbrojnych, ucieczką na tereny sąsiednich państw, wewnętrznymi przesiedleniami, pustoszeniem i grabieżą mienia ludności miast oraz wiosek, destabilizacją życia codziennego dzieci i dorosłych, a co za tym idzie, zahamowaniem rozwoju państwa i jego obywateli.

Pigmeje dawniej i dziś

Jeszcze do niedawna, bo do końca lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, Pigmeje – jako tradycyjni nomadzi – byli przede wszystkim łowcami i zbieraczami w lasach równinowych Afryki Środkowej. Niskorosłą ludność zamieszkującą lasy Ituri opisuje Collin M. Turnbull w książce *The Forest People*. Życie Pigmejów z terenów Kongo analizuje z kolei Paul Schebesta w *Among the Congo Pigmies*, zaś życie Pigmejów Aka w *Encyclopédie des Pygmées Aka, Techniques, Language et Société des Chasseurs-Cueilleurs de la Forêt Centrafricaine* prezentują Serge Bahuchet, Jacqueline McThomas i Alain Epelboin. Ciekawe badania nad dzieciństwem łowców zbieraczy odnoszące się do praktyk rodzinnych wśród Pigmejów przeprowadzili i opisali Barry S. Hewlett oraz Michael E. Lamb. Wiele innych badaczy i badaczek z dziedziny antropologii, socjologii, biologii i genetyki w dwudziestym i dwudziestym pierwszym wieku, opisując życie poszczególnych grup nomadów – łowców-zbieraczy – wskazuje na procesy migracji i relacje rodzinne.

Historycznie, wszystkie grupy te – pomimo znacznego zróżnicowania – zostały określone jako „Pigmeje”. Termin „Pigmej” (używany przez badaczy i badaczki dla zapewnienia transparentności w definiowaniu tej grupy) sprawia wrażenie określającego jednolitą kulturę czy grupę etniczną, natomiast w rzeczywistości jest kategorią myłą. Pigmeje dzielą się bowiem na grupy i podgrupy etniczne, są zróżnicowani językowo, kulturowo, różnią się pod względem stopnia adaptacji i akulturacji². Pamiętać należy, że sytuacja Pigmejów ulega dziś – w państwach, których tereny zamieszkują – stopniowym przeobrażeniom pod wpływem przemian dokonujących się w wymiarze politycznym, społecznym, ekonomicznym i kulturowym. Ich ekologiczne, leśne siedliska zostały naruszone przez spółki i korporacje trudniące się wycinką drewna i wydobywaniem bogactw naturalnych. Ich kultura podważona jest przez sąsiadów – mieszkańców przynależących do dominujących grup etnicznych (autochtonów i ludność napływową). Ich prawa obywatelskie naruszane zostają przez lokalne instytucje prawne (por. Beni Mogba Gestion 1996-1997). Część Pigmejów próbuje nadal żyć w sposób tradycyjny, ale w nowych warunkach społecznych i ekonomicznych oraz w nowych przestrzeniach – których ograniczenie uniemożliwia im penetrację lasów tropikalnych, toteż kontynuacja odwiecznych praktyk przodków – zbieractwa i łowiectwa – staje się niemożliwa. Część zaś przechodzi na osiadły tryb życia i staje się rolnikami, poszukiwaczami diamentów, – jedynie okresowo zajmuje się myślistwem i zbieractwem – płacąc wysoką cenę za zmianę systemu funkcjonowania i życie na pograniczu świata „dużych” (Bantu³). Pomimo stopniowego wychodzenia z lasu i osiedlania się w pobliżu wiosek czy osad innych grup etnicznych, nadal raczej bytu mają feudalne relacje Pigmejów i ludności osiadłej (Bilo⁴ – mieszkańców wiosek, rolników). Ścisły związek, jaki na przestrzeni lat wytworzył się pomiędzy tymi dwiema grupami (Pigmeje-rolnicy), jest określany przez badaczy jako postać wasalizmu czy klientelizmu (Turnbull 1965; Demesse 1980; Bahuchet 1985; Bahuchet 1996). To bardzo skomplikowana relacja; Ba’Aka są świadomi swojego gorszego losu i dziedzicząc ją, często godzą się z tym „nieszczęśliwym wypadkiem historii”.

Zamieszkiwanie w sąsiedztwie – a niekiedy wspólnie w jednej wiosce – sprawia, że utrzymuje się między nimi a rolnikami Bantu więź na zasadzie partnerstwa gospodarczego. Rolnicy dostarczają Pigmejom (tym, którzy wcześniej nie byli rolnikami i nie uprawiają pól) płody rolne i narzędzia, a Pigmeje rolnikom mięso, miód i inne produkty lasu (niegdyś rolnicy rzadko polowali). Owe historyczne stosunki społeczne o charakterze feudalnym przyczyniają się jednak do pogłębiania nierówności w społeczności Pigmejów i mają swoje odbicie w nowych formach relacji rodzinnych. Ich najniższa pozycja społeczna, przesady i stereotypy ukazujące Pigmejów w negatywnym świetle – pogłębiają zmagania tej populacji z dyskryminacją i marginalizacją w społeczeństwach państw, których tereny zamieszkują. Współczesne warunki zewnętrzne związane z funkcjonowaniem w strukturach społeczności osiadłych w wioskach czy miastach są diametralnie różne od rzeczywistości lasu i sposobów poruszania się tam na co dzień. W nowych środowiskach przebywania Pigmeje mają ograniczone możliwości korzystania z powszechnie dostępnych dóbr

² Więcej na ten temat: Wystąpienia badaczy podczas: “International Conference on Congo Basin Hunter-Gatherers”, Montpellier, France, 22-24 September 2010.

³ Mianem „dużych” określani są przez Pigmejów ich sąsiedzi Bantu prowadzący osiadły tryb życia w wioskach i miasteczkach. Więcej o powiązaniach Pigmejów i Bantu w Afryce Środkowej: Quintana-Murci L, Quach H, Harmant C, Luca F, Massonnet B, Patin E, Sica L, Mouguiama-Daouda P, Comas D, Tzur S, Balanovsky O, Kidd KK, Kidd JR, van der Veen L, Hombert JM, Gessain A, Verdu P, Froment A, Bahuchet S, Heyer E, Dausset J, Salas A, Behar DM. “Maternal Traces of Deep Common Ancestry and Asymmetric Gene Flow between Pygmy Hunter-Gatherers and Bantu-Speaking Farmers”. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* (PNAS), 2008, vol. 105 no. 5, s.1596–1601, www.pnas.org/content/105/5/1596.full; dostęp: 22.11.2012.

⁴ Bilo – według terminologii Pigmejów – oznacza wszystkich tych, którzy nie należą do grupy Ba-Aka (Por. Renner 1998: 7).

i form życia zbiorowego oraz życia zgodnego z rytmem lasu deszczowego. Choć apodyktycznie nie powołują się na tradycję przodków, aby usprawiedliwić obecne praktyki egzystowania, to każda jednostka wydaje się być wyemancypowana: uprawniona do robienia tego, co jej się podoba i co jej odpowiada – nikt z klanu nie przeciwstawi się kategorycznie tego typu praktykom w codzienności (por. Singleton 1991).

Podejmowane przez Pigmejów próby osiedlania się przy wioskach Bantu odślaniają zakres braku równowagi w respektowaniu przez grupy dominujące praw osób przynależących do mniejszościowej grupy autochtonicznej, niedoceniań Ba'Aka jako obywateli i ich przywiązania do wolności oraz praktyki drwin i eksploataowania ich jako „społeczności zacofanej”. Owa nierównowaga statusów i sił wdrukowana została na przestrzeni wspólnych dziejów w mentalność i nadal jest odtwarzana w codziennych zachowaniach społecznych.

W przeciwieństwie do swoich rolniczych sąsiadów, Pigmeje mają techniki i metody wysoce dostosowane do polowań i zbieractwa w dżungli, zaś metody upraw i pracy na roli są słabo rozwinięte i niekiedy praktykowane eksperymentalnie, „na próbę”. Stąd przez dziesiątki lat patroni, tzw. „kumu”⁵ byli dla Pigmejów pośrednikami ze światem zewnętrznym. Zmiana środowiska i trybu życia, a także próby zaadaptowania się do realiów osiadłego stylu w wioskach wśród innych grup etnicznych sprawiają, że Pigmeje pozostają na uboczu. Owo życie na marginesie świata społecznego oznacza *zajmowanie pozycji społecznie „peryferyjnych”, z którymi łączą się mniejsze uprawnienia, przy często większych obowiązkach, mniejsze możliwości decyzyjne i wyboru, gorsza sytuacja ekonomiczna, niższe możliwości edukacyjne, zawodowe, ochrony zdrowia itp.* (Psyk-Piotrowska). Upośledza to również tradycyjne i nowe – konstruuje się w przestrzeniach międzyetnicznych – relacje rodzinne, a także sytuuje kobiety i mężczyzn Ba'Aka w kategorii „gorszych”. Również wzorce kulturowe przekazu międzypokoleniowego, mówiące o Pigmejach jako o niewolnikach, gorszych, sługach, przyczyniają się do dyskryminacji dzieci i młodzieży w wieloetnicznych środowiskach. Z uwagi na długą historię relacji poddańczych, Pigmeje są najbardziej narażonymi na dyskryminację grupami etnicznymi zamieszkującymi terytoria Afryki Środkowej. Jako spadkobiercy relacji swoich rodziców i/lub dziadków z patronami „kumu”, są oni często zmuszani do pracy w niewolniczych warunkach, niekiedy bez wynagrodzenia ze strony patrona. Charakter stosunków myśliwych-zbieraczy i rolników różni się znacznie w poszczególnych państwach Afryki Środkowej, a nawet w poszczególnych regionach. Relacje te mogą być nad wyraz złożone i dotyczyć zarówno obszarów gospodarczych, handlowych i społecznych, jak i rytuałów wymiany oraz protekcji. W przypadku trudności piętrzących się przed Pigmejami, dodatkowym czynnikiem wykluczającym z uczestnictwa w życiu społecznym są przemiany związane

⁵ Pigmeje tradycyjnie pełnili służalczą rolę względem swoich opiekunów – patronów przynależących do ludu Bantu (zamieszkujący w wioskach), określanych w środowiskach ich zamieszkania mianem „kumu”. Współcześnie „kumu” – mieszkańcy wiosek – wykorzystują „swoich” Pigmejów do różnych prac fizycznych związanych z polowaniem, uprawą pola, pracami w obejściu, domu itp. Problematyczną kwestią pozostaje roszczeniowe zachowanie i wynagrodzenie, które wzorem przodków przybiera postać symboliczną: ewentualnej ochrony (ubezpieczenia w sytuacji choroby, kryzysu) lub nieadekwatnych do czasu i zakresu wykonywanego zadania pieniędzy czy gratyfikacji w postaci używek: alkoholu bądź papierosów. Owe historyczne relacje oparte na zależnościach gospodarczo-społecznych w lokalnych hierarchiach: rolnicy i łowcy-zbieracze wskazują, że Pigmeje są „własnością” rolników, a rolnicy są „właścicielami” Pigmejów. Schebesta mówi tu o relacjach pańszczyźnianych, zaś Demesse odwołuje się do niewoli. Abel Koulaninga wskazuje na jeszcze jeden, istotny dla trwania owych relacji i uwikłania się w owych relacjach czynnik, jakim jest poczucie niższości przekazywane z ojca na syna. Wzmacnia ono zależność od innych, a z drugiej strony dowartościowuje, gdyż Pigmeje, będąc marginalizowani w życiu codziennym, „czują się dowartościowani tym, iż mogą należeć do człowieka z wioski” (Koulaninga 2009: 71). Przeprowadzone przez autorkę wywiady wykazały, że w wiosce Monasao tradycyjne relacje Pigmeje-kumu aktualnie nie istnieją.

z eksploatacją lasów i/lub tworzeniem czy poszerzaniem terytoriów obszarów chronionych. Pradawni mieszkańcy lasów konfrontowani są z tymi zjawiskami niespodziewanie i bez przygotowania. Nie wiedzą, jak żyć poza lasem w środowisku dominujących i silniejszych, autochtonicznych i napływowych „Innych”. Skutkuje to nie tylko procesem wyłączenia i wykluczenia społecznego, ale również przystosowywaniem się do życia w skrajnej marginalizacji (por. Butmanowicz-Dębicka 1995); godzeniem się na taki stan rzeczy (por. Markowska-Manista 2012).

Rodzina Ba’Aka

Społeczność Ba’Aka opiera się na luźno utworzonych grupach pokrewieństwa, których najmniejszą jednostką stanowi rodzina. Ba’aka w regionie Sangha Mbaéré w Republice Środkowoafrykańskiej żyją w oparciu o system klanowy. Ich życie grupowe zasadza się na rodzinach, które zbierają się razem tworząc osadę (czasową lub stałą) bądź wioskę. Wspólnoty rodzin zapewniają silne poczucie tożsamości. Każda samodzielna rodzina⁶ składa się z około dwudziestu pięciu osób. Obecnie stosowana praktyka zakłada, że wewnątrz każdej rodziny „szefem”⁷ jest najstarszy mężczyzna, który w porozumieniu z innymi członkami utrzymuje porządek społeczny.

Dotychczas żywność, jaką zebrała grupa myśliwych-zbieraczy podczas polowania była dzielona ściśle z określonymi zasadami podziału mięsa wobec uczestników i uczestniczek polowania, a w dalszej mierze członków poszczególnych rodzin w osadzie. Jednak wskutek rozpadu więzi rodzinnych oraz problemów ze zdobyciem pożywienia (las już nie jest przystawią „lodówką” ani „supermarketem” m.in. przez zakaz polowań na terenach chronionych czy wysokie opłaty za możliwość polowania poza terenami chronionymi), tradycja ta nie jest praktykowana już w wielu wioskach i osadach. *Dziś myśliwi wracają ze zdobyczą do wioski po zmroku. Boją się pokazać łup, bo będą musieli się nim podzielić ze wszystkimi* (rozmówca 1, Monasao, RŚA 2012). Sytuację komplikuje życie w wieloetnicznej wiosce, którą zamieszkują nie tylko Ba’Aka, ale również ich dawni patroni – Bantu. *Zdarza się, że po zmroku oni [Bantu] przychodzą do nas, sprawdzają, co przynieśliśmy z lasu. Kupują od nas, a my musimy im taniej sprzedawać mięso* (rozmówczyni 1, Monasao, RŚA 2012). Ta relacja wskazuje na kontynuację dawnych zależności Ba’Aka od Bantu, jednak dziś występuje ona w nieco zmienionych formach.

Ważną kwestią jest definiowanie rodziny przez kobiety Ba’Aka. Osiemnaście kobiet, mieszkanki wioski Monasao, opowiadało o rodzinie, traktując ją zarówno w wąskiej, jak i szerokiej perspektywie. Kobiety, mówiąc o rodzinie, wskazały, że:

- rodzina to my – matka, ojciec, dzieci, krewni (cztery kobiety);
- rodzina to wszyscy zamieszkujący w cartie (dzielnica wioski np. cartie Nduzu) (pięć kobiet);
- rodzina to my [ja i mąż oraz dzieci] i nasi [kobiety i mężczyźni] rodzice, bracia, siostry, ich - krewni i dzieci oraz ich dalsi krewni (siedem kobiet);
- rodzina to wszyscy Ba’Aka w wiosce (cztery kobiety).

Ich definicje odnoszą się do ludzi w wymiarze życia zespołowego oraz zagospodarowanej przez nie przestrzeni i miejsca, w których owo codzienne życie się odbywa. Taką nową przestrzenią,

⁶ Dotyczy regionu Sangha Mbaéré.

⁷ „Szefem” klanu jest najstarszy mężczyzna – musi zyskać uznanie ogółu, bo np. jest/był bardzo dobrym myśliwym. Jednak nie pełni on typowej roli „szefa” w naszym, europejskim rozumieniu tego pojęcia. Decyzje dotyczące życia klanowego w przestrzeni wioski są podejmowane kolektywnie, podczas rady klanu; zawsze stosowana jest zasada konsensusu. Stąd każdy mężczyzna, który już założył rodzinę i „wykazał się” w pewien pozytywny i aprobowany sposób przed społecznością Ba’Aka, ma prawo do zabierania głosu na gremium koleżeńskim.

nowym bytem-miejscem, nową strukturą stała się – dla rodziny, która stara się ją zagospodarować – wioska.

Wioska jako nowa przestrzeń życia

Funkcjonowanie w przestrzeni i miejscu wioski jest dla Pigmejów uczeniem się zupełnie nowych zasad osiadłego życia społecznego i częściową próbą powielania niektórych wzorców życia w leśnych obozowiskach. Tradycyjne praktyki, co w wielu swoich wypowiedziach podkreśla Louis Sarno, są zarezerwowane dla przestrzeni lasu równikowego. Z drugiej strony zamieszkiwanie w wieloetnicznej wiosce (Monasao to obecnie jedyny przypadek w tej części RŚA, w którym w wiosce zarówno Pigmeje, jak i mieszkańcy innych grup etnicznych mają swojego szefa i dostęp do szkół, szpitala, domu młodzieży, studni, pomocy misji katolickiej) przyczyniło się do powstania nowych płaszczyzn funkcjonowania, procesu rozluźniania więzi rodzinnych, a także utraty tożsamości⁸. Wioska, jako struktura pożądana, acz sztuczna, uwidacznia nowe obszary codziennych zmagania trzech pokoleń Ba'Aka. Kreowanie i funkcjonowanie w nadanej odgórnie przestrzeni i miejscu wiąże się z podjęciem nowych, dotychczas nieznanymi obowiązków i wyzwań. Istnieją znaczne różnice w funkcjonowaniu Ba'Aka w wioskach zamieszkiwanych jedynie przez nich samych (Belemboke, Mabondo) oraz w wioskach mieszanych (Monasao, Kundapapay, Yondo, Mossapoula, Beya), w których wzajemne relacje warunkowane są dziejowymi zaszłościami Ba'Aka-Bilo. Specyficzna sytuacja dotyczy wioski Monasao, która została założona przez Ba'Aka dla Ba'Aka i taki status – ochronny – posiadała do 2004 roku. Z inicjatywy Ba'Aka, sprzedających swe ziemie i domy osobom z innych grup etnicznych (zapraszających do swojej wioski Bantu), w wiosce pigmejskiej zaczęli osiedlać się Bilo.

(Dez)organizacja życia społecznego

Ba'Aka nie mają jasno określonych politycznych lub tradycyjnych instytucji administracyjnych i podejmują decyzje poprzez konsensus (ze względu na struktury, wioska Monasao ma dziś „szefa wioski” z grupy Ba'Aka i z grupy Gbaya). W osadach pigmejskich, podobnie jak u Lele, nie było żadnego centrum sprawowania władzy (por. Douglas 2007: 67). Co należy podkreślić, Pigmeje kultywują równość płci. Zdarza się także, że mężczyzna za swoje przewinienia doznaje przemocy fizycznej ze strony swojej partnerki czy żony.

Dotychczas rodowód Ba'Aka opierał się na linii ojca. Dziś, ze względu na wzrastającą liczbę kobiet samodzielnie – często z wyboru – wychowujących jedno lub kilkoro dzieci przekaz i dziedziczenie odbywają się po linii matki. Młode kobiety, które zdecydowały się na samotne rodzicielstwo⁹, nie chcą przyznawać się przed rodziną i społecznością wioski, kto jest ojcem ich potomstwa. Czasem też po prostu nie wiedzą, który z mężczyzn może być ojcem dziecka, a niekiedy nie chcą zdradzić się przed społecznością, że ojcem dziecka jest nie-Pigmej.

W wyniku zmian społeczno-kulturowych, jak i częstszych kontaktów z ludnością napływową oraz wskutek migracji samych Ba'Aka za pracą (np. do kopalni diamentów), pomiędzy młodymi kobietami i mężczyznami powstaje różnica dotycząca wzajemnego postrzegania i wzajemnego

⁸ Potwierdzają to diagnozy wykonane przez pracowników organizacji *non-profit*, które przygotowują projekty mające na celu wsparcie i podbudowanie tradycyjnej tożsamości młodych Ba'Aka, wzmocnienie przekazu tradycyjnej wiedzy w rodzinach, ochronę tradycyjnej rodziny oraz ochronę wspólnoty, tj. społeczności Pigmejów. Więcej: Projekty WWF, Dzanga Sangha, Bayanga, Republika Środkowoafrykańska, kwiecień 2012 (kopie materiałów w posiadaniu autorki); raporty Forest People Programme: <http://www.forestpeoples.org/location/africa/central-african-republic-car> dostęp: 05.01.2013.

⁹ W innej sytuacji są kobiety bezdzietne pozostające w związkach. W społeczności nastawionej na przetrwanie, związki bez potomstwa stanowią źródło rozczarowań i podejrzeń rodzin oraz klanu. O bezdzietność posądzane są kobiety i to one ponosiły dotychczas konsekwencje takiego stanu rzeczy.

poszanowania, które gwarantowało wcześniej niepisane prawo zwyczajowe. Młode Pigmejki na pytanie o chęć wejścia w związek i założenia rodziny z Pigmejem odpowiadają: „Kogo mam sobie wziąć?” i wskazują na trudności w znalezieniu odpowiedniego kandydata, wyliczając mankamenty młodych mężczyzn:

Jakby [mężczyzna Ba'Aka] chciał udowodnić, że się nadaje, to co on może pokazać? Czym zaimponować? Im wymknęło się pole, na którym mogą pokazać kobiecie, jej rodzinie, że są zdolni, że są zaradni (rozmówca 1, Monasao, RŚA, 2012).

Degradacja tradycyjnej roli mężczyzny Ba'Aka związana jest ze zmianami sposobu życia, nowymi wyzwaniem z pracą zarobkową i oczekiwaniami młodych w odniesieniu do warunków społeczno-ekonomicznych, w jakich żyją ich sąsiedzi (wioskowi). W rozmowach młodzi wielokrotnie przejawiali chęć stania się takimi, jak Bilo, preferując zmianę życia, co przybliżyłoby ich do poziomu i pozycji społecznej ich sąsiadów. Stąd konsumpcja produktów kultury masowej, jaką jest stylowe ubranie czy możliwość korzystania z osiągnięć technologii (dostęp do telefonów komórkowych, oglądanie filmów na wideo, słuchanie radia, przejażdżka na motocyklu), które stają się pośrednikami znaczeń i przepustką do indywidualizacji egzystencjalnej. Konstruując nowe style życia i demonstrując je zróżnicowanemu etnicznie otoczeniu, aby uwolnić się spod jarzma „gorszych”, młodzi mężczyźni i młode kobiety wypierają to, co tradycyjne, ponieważ to właśnie ich stygmatyzuje. Dbłość o eksponowanie autochtonicznej tożsamości i tradycji przodków nie są już dla nich tak ważne, jak dla ich rodziców. Pod wpływem zmiany modernizacyjnej zaczynają pękać tradycyjne układy. Podobne procesy rozszczepienia etniczności, kryzysu tożsamości, przywiązania do tradycji i kultywowania tradycji lokalnej, która staje się reliktem, zauważalne są na wszystkich kontynentach.

Nowe przestrzenie – nowe relacje – nowe związki

Wśród głównych zarzutów kobiet względem mężczyzn Ba'Aka wymieniane są najczęściej: niezaradność, brak pieniędzy, brak chęci podjęcia pracy, brak pola uprawnego, nadmierne zainteresowanie rozrywkami (gra w karty, spędzanie czasu w towarzystwie kolegów) itd. Bardzo istotnym argumentem jest kwestia posiadania pola uprawnego. Jeden z rozmówców wskazał: *To logiczne. Duże pole równa się dużo jedzenia* (rozmówca 2, Monasao, RŚA, 2012). Sama wielkość pól¹⁰ i zaangażowanie w prace na roli wskazują na potencjał rozwojowy kobiet i mężczyzn Ba'Aka.

Kobiety, przygotowując się do pełnienia roli matki, poszukują przede wszystkim partnera, który zapewni im i ich potomstwu pożywienie w dłuższej perspektywie czasowej. Młode kobiety nie chcą być siłą roboczą dla mężczyzny. Młody mężczyzna Ba'Aka w zderzeniu z mężczyzną Bantu czy Mbororo traci w oczach kobiet Ba'Aka. Bantu i Mbororo są lepiej sytuowani. Pigmejki uświadamiają sobie, że dziś „taki mężczyzna” (chodzi o niższy status społeczny, brak perspektyw na lepsze życie, pasywność, niechęć do podjęcia pracy i współdziałania przy zakładaniu rodziny) staje się obciążeniem, zbędnym balastem; jest bezużyteczny. Związek z mężczyzną Ba'Aka nie jest więc dla wielu młodych kobiet atrakcją ani szansą na lepsze życie. Decyzja o samotnym rodzicielstwie skutkuje przemodelowaniem wychowania i wiąże się z utratą tradycji i wartości w odniesieniu do syna, który nie ma wzorca ojca i nie uczestniczy w głównym przekazie międzypokoleniowym, opartym na transmisji oralnej oraz nauce poprzez obserwację i doświadczenie zdobywane u boku dorosłego mężczyzny. Samotne rodzicielstwo młodych kobiet zdejmuje z nich konieczność

¹⁰ Dla przykładu, w Monasao nie ma małżeńskiej czy partnerskiej wspólnoty pól. Każdy – zarówno mężczyzna, jak i kobieta – posiada swoje własne pole uprawne, wspólny staje się podział dóbr konsumpcyjnych w rodzinie, a więc zebranych produktów, z których można przygotować strawę.

pełnienia obowiązków na rzecz mężczyzny i pozwala na większe zaangażowanie w pełnienie obowiązków wobec rodziców, rodzeństwa, własnego dziecka i społeczności. Kobieta bez mężczyzny nie jest sama, gdyż ma wokół siebie rodzinę i przyjaciół. Klan, a przede wszystkim dziadkowie, wychowują jej dziecko do pełnienia roli, socjalizują je i uczą wspólnotowości. Głównym zadaniem matki jest wówczas dziecko wykarmić – aby stało się samodzielne.

Przyczyny braku zainteresowania mężczyznami-Pigmejami w grupie młodych dziewcząt pigmejskich związane są nie tylko ze wzrastającą świadomością na temat możliwości życia na wyższym poziomie, podwyższenia statusu społecznego, lepszego traktowania i poszanowania kobiety, ale również z emancypacją kobiet, które nie chcą utrzymywać niezaradnych, bezproduktywnych partnerów, pracując na nich. Czynniki, jakie wpływają na decyzje młodych kobiet, wynikają również z rozmycia pewnych trwałych dotychczas punktów odniesienia w tradycyjnym wychowaniu. Zachwianiu uległa równowaga w procesie przygotowania dziewcząt i chłopców do pełnienia tradycyjnych ról w rodzinie i klanie. Zgodnie z tradycją, to mężczyźni odpowiedzialni byli za rybołówstwo, myślistwo i zbieranie miodu leśnego, a kobiety za zbieranie owoców, orzechów, nasion, gąsienic, termitów. Kobieta i mężczyzna uzupełniali się w codziennej pracy i opiece nad dziećmi. Wcześniej tradycyjne „mongulu”¹¹ budowały kobiety, co w sytuacji konfliktu czy zdrady dawało im prawo do wygnania mężczyzny z chaty. Dziś obie płcie budują domy. Kobiety, które pracują i zarabiają, przejmują rolę mężczyzny, gdyż utrzymują bliższą i dalszą rodzinę (krewnych), budują dom, odkładają zarobione pieniądze na zakup konkretnych artykułów: garnków, misek, narzędzi do uprawy pola. W takich przypadkach, mężczyzna pozostający w związku z zarabiającą kobietą (przykład wioski Monasao: kobieta pracuje jako położna) pozostaje zawodowo bierny. Czuje, że ma zapewniony byt, więc swoje działania ogranicza do nielicznych prac oraz rozrywki. W codziennym życiu niepracujących mężczyzn pojawiają się też używki: alkohol (nie tylko tradycyjny) czy papierosy.

Podkreślić należy, że w wielu osadach regionu kobiety i dzieci nadal budują baraż i łowią ryby, noszą wodę, gotują, piorą i zajmują się domem. W tradycyjnym związku mężczyźni i kobiety mają równe prawa. Kobiety w większej mierze niż mężczyźni są odpowiedzialne za wychowanie małych dzieci, ich statusy są jednak stosunkowo równe, każde odgrywa istotną rolę w codziennym przetrwaniu w zmieniającym się środowisku.

Tradycyjne relacje małżeńskie

Zgodnie z dawnymi zwyczajami, mężczyźni i kobiety w społeczności klanowej Ba'Aka mogą mieć tylko jednego małżonka. Małżeństwo jest strukturą egzogamiczną, tj. mężczyzna wybiera sobie na partnerkę kobietę spoza własnego klanu, zamieszkującą inny obóz. Dawniej, jak wskazywali rozmówcy, (...) *kobieta nie miała wiele do powiedzenia. Rodzina się dogadywała* (rozmówca 2, Monasao, RŚA, 2012). Ślub był ważnym wydarzeniem dla obu obozów, z których pochodzili mężczyzna i kobieta. Towarzyszące zaślubinom tańce i ceremonie często trwały dłużej, niż trzy dni. Pigmeje stosowali również zasadę poślubiania kobiet z tej samej rodziny. Kiedy brat poślubił jedną z siostr, kolejny mógł z pozostałych wybrać sobie kandydatkę na żonę. Małżeństwa w starym stylu (*mungo tere ti wali, mungo tere ti koli* – dosłowne tłumaczenie z języka sango: *branie ciała kobiety, branie ciała mężczyzny*) są również i dziś aranżowane oraz praktykowane przez tamtejsze rodziny.

Tradycyjną praktykę aranżowania małżeństwa pokazuje historia trzydziestoletniej dziś kobiety Ba'Aka:

¹¹ Tradycyjna chata przypominająca igloo, zbudowana ze zgiętych pałkowato gałęzi i pędów, pokryta odpowiednio ułożonymi liśćmi. Przykłady chat: <http://www.pygmies.info/baka/camps.html>; dostęp: 10.12.2012.

Ojcowie dogadali się kiedy ona miała 16 lat. Jej dzisiejszy mąż razem ze swoim ojcem razem złożyli się na *dot*¹² [wiano.], żeby zapłacić jej ojcu. Ona musiała się zgodzić. Nie miała wyjścia. Rodzina chłopaka przyszła do ojca dziewczyny. Zapłacili (...). Nie miała nic do gadania (rozmówca 2, Monasao, RŚA, 2012).

Inna historia mężczyzny – dziś w wieku około sześćdziesięciu lat – wskazuje na istotny czynnik umożliwiający „otrzymanie” żony, jakim w tradycji Ba’Aka było zaprezentowanie wartości mężczyzny, jego siły, sprytu, zwinności. Kandydat musiał wykazać się przed rodziną swej wybranki zaradnością życiową.

On pertraktował z ojcem swej przyszłej żony. Jego przyszły teść kazał mu przynieść miód. Przyniósł. Jak się dogadali, to on tę kobietę wziął do siebie. Dziś opowiada o tym z dumą, a to było gdzieś czterdzieści lat temu (rozmówca 2, Monasao, RŚA, 2012).

Również współcześnie podstawową zapłatą za córkę są pieniądze, tzw. *dot*, jaki mężczyzna na drodze „dogadywania się”, a więc pertraktacji z rodziną wybranki, przekazuje jej ojcu, bądź opiekunom. *Dot* stanowi wynagrodzenie za zabranie rąk do pracy, a więc istotnej „siły roboczej”, jaką w społeczności Ba’Aka jest każda kobieta. Sprawa *dotu* jest istotna przy możliwości uzyskania żony, ale jest to praktyka zaczerpnięta z tradycji Bantu. Wysokość *dotu*, długość pertraktacji i terminy spłaty komplikują i wydłużają w czasie stabilizację rodzinną. Wielu Pigmejów nie stać dziś na zapłacenie odpowiedniej sumy za żonę. Dawnym obyczajem pigmejskim było wykazanie się przed rodziną wybranki zdobyciem rzeczy trudnej do zdobycia, a tym samym uzyskanie akceptacji i szacunku w miejscu zamieszkania kandydatki na żonę.

Fragment kolejnej wypowiedzi obrazuje komplikacje związane z uiszczaniem *dotu* w formie pieniężnej:

Mężczyzna z wioski Belemboke przyszedł do wioski Monasao wziąć za żonę dziewczynę, która mu się bardzo podobała. On zapłacił jej ojcu czterdzieści tysięcy CFA franków środkowoafrykańskich. Dziewczyna powiedziała, że za niego nie wyjdzie. Ojciec dziewczyny przekonał mężczyznę, że ma jeszcze jedną córkę i że tę drugą może sobie wziąć za żonę. Zarówno mężczyzna, jak i druga córka również nie chcieli się zgodzić, ale po długich dyskusjach przystali na propozycję ojca. Dogadali się (rozmówca 2, Monasao, RŚA, 2012).

Powyższe historie pokazują – niekiedy nadal obecną – władzę rodzin, szczególnie ojców, przy decydowaniu o zamążpójściu dziewcząt. To głównie ojcowie w porozumieniu z pozostałymi członkami rodziny podejmowali decyzję – a w niektórych osadach i wioskach nadal decydują bądź próbują decydować – o przyjęciu czy odrzuceniu kandydatury oraz o charakterze lub wysokości wiana i terminie uiszczenia stosownej należności:

Dawniej kobieta nie miała za wiele do powiedzenia. To rodzina się dogadywała. Dziś więcej jest przypadków emancypacji kobiet. Taka P. na przykład. Chcieli ją ożenić, ale kandydat na męża nie zapłacił w terminie. I to się nie udało (rozmówca 3, Monasao, RŚA, 2012).

Użyty w wypowiedziach czas przeszły przeplata się z czasem teraźniejszym, odzwierciedlając nakładanie się tradycyjnego podejścia do kwestii zamążpójścia córek oraz zaistnienia autonomicznych praktyk wśród dziewcząt o samostanowieniu – również w kwestiach dotychczas zarezerwowanych dla rodziców.

¹² Termin „dot” pochodzi z języka francuskiego i został przejęty przez Bantu. Obecnie jest powszechnie używany przez wszystkie grupy etniczne zamieszkujące region.

Dziś, wskutek migracji mężczyzn za pracą (praca w kopalniach diamentów, czasowe dorywcze roboty w miasteczkach, udział w projektach NGOs, polowania ze strzelbą należącą do Bantu, kilkumiesięczne wyjazdy mężczyzn na safari (północno-wschodnia część Republiki Środkowoafrykańskiej) w charakterze tropicieli (mężczyźni, którzy posiadają psy tropiące) więzi rodzinne ulegają coraz większemu rozluźnieniu. Ze względu na pracę mężczyźni opuszczają wioskę i rodzinę na kilka miesięcy. Kobieta pozostaje z dziećmi i to ona troszczy się o wszelkie aspekty życia codziennego rodziny. Osłabieniu więzi sprzyja nie tylko samo zjawisko migracji czasowej, lecz również konfrontacja z kulturą konsumpcyjną i dostrzeganie innych możliwości i sposobów na życie.

Małżeństwo Ba'Aka w opowieściach kobiet zamężnych od kilkunastu lat jest zazwyczaj rozumiane jako trwała struktura. Jedna z rozmówczyń wskazała:

Jeżeli ty ze swoim mężem, jeżeli się kochacie – zostajecie ze sobą aż do śmierci, to się często zdarza. Jeżeli mąż mój umrze to ja nie mogę potem szukać sobie drugiego męża. I niektórzy tak robią. Inni mówią ja mam żonę, mamy dużo dzieci mieszkamy razem, więc jesteśmy rodziną i czasami kobiety chcą wziąć ślub z tym mężczyzną, ale mężczyźni odmawiają (rozmówczyni 1, Monasao, RŚA, 2012).

Kolejna wskazuje, że w tradycyjnym przekazie międzypokoleniowym w Monasao:

(...) jeden mężczyzna to jedna żona. Ale niektórzy biorą sobie drugą a nawet trzecią (...). Są przypadki, że niektórzy mają ślub z jedną kobietą, a inni biorą sobie jeszcze inną, drugą kobietę (rozmówczyni 2, Monasao, RŚA, 2012).

Kobiety w wieku około trzydziestu-pięćdziesięciu lat są przywiązane do tradycyjnych praktyk rodzinnych. Ich wizja rodziny osadzona jest w wychowaniu, jakim było przygotowanie do pełnienia roli partnerki i matki, i które do niedawna było kluczowe dla wszystkich społeczności tradycyjnych. Dotychczas gwarantowało ich przetrwanie i rozwój.

Osiedlenie się, rolnictwo i życie w hierarchicznych wspólnotach wioskowych przyczynia się do zanikania wśród Ba'Aka ich pradawnej kulturowej tożsamości. Kobiety w swoich wypowiedziach wskazują jednocześnie na zmiany, jakie nastąpiły wraz z osiedleniem się w wiosce, która posiada strukturę: *Dzisiaj mieszkając w wiosce bierzemy ślub w kościele. Nie ma dziś tradycyjnych tańców i śpiewów związanych z małżeństwem* (rozmówczyni 1, Monasao, RŚA, 2012). Również czas wchodzenia w związki opóźnia się:

Niektórzy są tacy, którzy biorą ślub jak są jeszcze młodzi ale coraz rzadziej. A niektórzy, jak już mają dwoje, troje dzieci i więcej, to wtedy biorą ślub. (...) Po ślubie kobieta idzie mieszkać do domu mężczyzny (rozmówczyni 2, Monasao, RŚA, 2012).

Strategie postępowania i nowe dylematy

Codziennie wybory Ba'Aka, jakie mogłam obserwować na terenie wioski, osad, lasu i plantacji – często spowodowane rzeczywistym brakiem alternatyw – generują nowe, niewystępujące dotąd w klanach i rodzinach problemy, w tym te związane z codziennymi praktykami i tradycyjnym stylem życia wewnątrz rodzin. Dziś największe zagrożenia dla przetrwania klanów i rodzin Pigmejów w Afryce Środkowej związane są z utratą terenów ich tradycyjnych siedlisk oraz możliwości tradycyjnego korzystania z dóbr lasów, co wiąże się z eksploatacją lasów równinowych – szeroko zakrojonym wyrębem w lasach deszczowych. Pojawia się również problem rozprzestrzeniania się chorób takich, jak AIDS, na skutek kontaktów seksualnych z partnerami z sąsiednich grup

etnicznych (dotychczas Ba'Aka współżyli głównie ze sobą w obrębie własnej grupy etnicznej, tworząc trwałe związki Pigmej-Pigmejka).

Hideaki Terashdoia (1987: 65-83) opisuje praktyki zawierania przez Pigmejki z Demokratycznej Republiki Konga małżeństw z rolnikami Balese, analizując tendencje związane z zawieraniem małżeństw pomiędzy grupami etnicznymi Balese – rolników – i Pigmejów Efe – myśliwych-zbieraczy z lasu Ituri w Afryce Środkowej. Badania wykazały, że w ciągu ostatnich kilku pokoleń w niektórych osadach wzrósł procent jednokierunkowych małżeństw kobiet Efe i mężczyzn-rolników. Badacz wskazuje też, że w wyniku zawierania tego typu małżeństw nastąpiła absorpcja kobiet Efe do wioski rolników. Wskutek tego procesu kobieta Efe zmienia swój status (gorszej) na status kobiety-żony, odpowiedniej dla mężczyzny z wioski. Ta relacja wynika również z wielowiekowej symbiozy pomiędzy Balese i Efe, nie jest jednak relacją równą relacji w związku monoetnicznym (kobieta i mężczyzna Balese – tzw. wioskowi). Wskazana relacja małżeńska oparta jest przede wszystkim na czerpaniu korzyści z pracy kobiety Efe i dotyczy wartości jej reprodukcyjności. Podkreślić należy, że osobiste motywacje poszczególnych mężczyzn decydujących się na związek i utworzenie rodziny z kobietą Efe mogą być zupełnie inne.

Małżeństwa mieszane, wioskowi-Pigmeje, to małżeństwa typu jednokierunkowego, w których zawsze jedna grupa etniczna „bierze” kobiety z innej grupy bez wzajemności – czyli możliwości „brania” kobiet grupy dominującej na partnerki mężczyzn grupy podległej (por. Terashdoia 1987).

W przekazie ustnym obecne są wypowiedzi obrazujące sytuację relacji międzyetnicznych sprzed kilku lat, dotyczące społecznego zakazu stosunków seksualnych pomiędzy mężczyznami Bantu i kobietami Pigmejkami:

Bantu zabraniano stosunków seksualnych z Pigmejkami. Kto łamał ten kod zostawał odrzucony przez społeczność lokalną i surowo karany. Ale ludzie i tak robili to w ukryciu (rozmówca 3, Berberati, Republika Środkowoafrykańska, 2012).

Oficjalnie praktyki karania już nie istnieją, gdyż zmianie uległa mentalność ludności. Inne badania wykazują, że mężczyźni z wioski (Bantu) generalnie nie byli dotychczas zainteresowani małżeństwem ze zbieraczkami (Ba'Aka). Na ten problem zwraca uwagę Susan Kent w książce *Cultural Diversity among Twentieth-Century Foragers: An African Perspective*. Jednak ze względu na niską płodność partnerek (coraz częstsze przypadki, w których pierwsza żona rodzi tylko jedno dziecko; kwestie aborcji) mężczyźni decydują się na drugą żonę, którą staje się kobieta Ba'Aka, tradycyjnie znana z wysokiej płodności i wydawania na świat dużej liczby potomstwa. W takich międzyetnicznych, poligamicznych związkach wzrastają szanse mężczyzny na posiadanie dużej liczby dzieci – co nadal w rodzinach środkowoafrykańskich regionu południowego świadczy o bogactwie i stanowi zabezpieczenie przyszłości (starości).

Źródła antropologiczne wskazują, że tradycyjnie Pigmeje byli monogamistami. Serge Bahuchet w książce *Les Pygmées Aka et la Forêt Centrafricaine* zauważa, że nomadyczny tryb życia wiązał się również z praktykami czasowej (okresowej) poligamii, która przejawiała się posiadaniem „czasowej” żony w czasowych osadach leśnych (Bahuchet 1985: 541). W wiosce napotkałam na dwa przypadki nowoczesnej poligamii Ba'Aka, którą „skopiowali” oni od sąsiadów Bilo i na którą zdecydowali się dobrze sytuowani ekonomicznie i społecznie mężczyźni w wieku około czterdziestu lat.

Jeśli chodzi o małżeństwo, to – zważywszy, że Baka żyją w małych grupach składających się z kilku rodzin – mężczyzna szukający żony musi wychodzić do innych grup rodzinnych, aby znaleźć narzeczoną. Praktyka ta wywodzi się z niepisanej reguły egzogamicznej. Gdy mężczyzna znajdzie wybrankę i otrzyma zgodę samej dziewczyny i jej rodziców, płaci *dot* (jak wcześniej wskazywałam, dziś są to sumy pieniężne), ale mogą to być również – częściowo – usługi względem rodziny wybranki. Kobiety i mężczyźni Ba'Aka wymieniali w rozmowach, że typowymi usługami

stanowiącymi część zapłaty za żonę są: wsparcie jej rodziny w pracach na polu, dostarczanie żywności z polowań i zbieractwa, a po zawarciu małżeństwa kontynuacja prac na rzecz rodziny żony w związku z odebraniem rąk do pracy. Dodatkowo, mężczyzna i kobieta po zawarciu związku podróżują pomiędzy dwiema rodzinami. Pomieszkują i pracują „tam i tu”, aż przyjdzie czas, kiedy – zazwyczaj po urodzeniu dziecka – zaczynają być uważani za doświadczoną, odrębną małą komórkę rodzinną.

Komplikacji w relacjach damsko-męskich nastręcza również czynnik statusu społecznego warunkowany pobudkami materialnymi: ubiorem i budową domu. Współczesne młode Pigmejki chcą pozbyć się ciężaru stygmatu „gorszej”, chcą być jak kobiety Bilo (wioskowe), a więc mieć takie domy, jakie mają wioskowi, wybudowane z poto-poto (drewnianej konstrukcji nośnej uzupełnionej zazwyczaj mieszaniną błota i gliny). Jednak nie każdy mężczyzna jest w stanie wyłożyć już na samym początku małżeństwa dostateczną ilość funduszy na domek o lepszym standardzie, gdyż spona/sponała dot za żonę. Wskazany czynnik uzyskania wyższej pozycji społecznej jest powodowany chęcią pozbycia się kompleksu i szybkiego upodobnienia się do Bilo:

Oni przeżywają, że są zdegradowani. Młodzi ubierają się jak Bilo, zachowują się jak Bilo. To kompleks fizyczny, namacalny. Nie są też brani pod uwagę w życiu społecznym (rozmówca 3, Monasao, RŚA, 2012).

Potrzeba „bycia jak Bilo”, warunkowana posiadaniem dóbr materialnych, prowadzi do komplikacji i konfliktów pomiędzy młodymi małżonkami. Dlatego dziś wiele kobiet decyduje się na bycie kolejną żoną i poślubia nie-Ba’Aka, którzy mieszkają w chatach z poto-poto, mają wyższe standardy życia, lepsze jedzenie i wyższy status społeczny. Tym sposobem, kobiety wchodząc w związek poligamiczny mogą być jak Bilo i są postrzegane jak ludzie z wioski. Zdaniem antropologów jednak, żadna konkretna przyczyna takiego stanu rzeczy nie została do końca poznana i zbadana. Bycie „tą trzecią” w związku z mężczyzną z wioski, z plemienia Bantu, sprawia, że niższa – wyjściowa – pozycja kobiety Ba’Aka jako partnerki i matki odbija się również na funkcjonowaniu społecznym dzieci ze związków dwuetnicznych. Relacja i pozycja matki wpływa na pozycję społeczną dzieci, ich wybory życiowe czy proces dojrzewania, powodując kłopoty z tożsamością wynikające z bycia i życia „pomiędzy”.

Kobieta Ba’Aka w oczach społeczności jawi się jako silna i pracowita, coraz częściej (jeśli chodzi o wioski) posiada też doświadczenie uczęszczania do szkoły. Dziewczeta kończą klasy przedszkolne (prowadzone metodą nauczania ORA¹³), niekiedy kilka klas szkoły podstawowej, chodzą na kursy alfabetyzacji czy krawiectwa i mają pewną wiedzę na temat przemian dokonujących się w pobliskich miastach. Pigmejki postrzegane są przez mężczyzn z innych grup etnicznych jako kobiety pracowite, zdolne do rodzenia dzieci, odporne na trudy życia. Coraz więcej pigmejskich dziewcząt, poszukując lepszej alternatywy, wchodzi w relacje z mężczyzną Bantu, zmienia swój status i przyjmuje rolę kolejnej (zazwyczaj ostatniej) żony wioskowego mężczyzny.

Genetyk i antropolog Paul Verdu wykazał z kolei, że pigmejskie kobiety w Afryce Środkowej mają tendencję do poślubiania mężczyzn nie-Pigmejów i przenoszenia się w otoczenie oraz do domów swoich rodziców (pigmejskich osad), a nie odwrotnie. Jego zdaniem międzyetniczne małżeństwa często też nie są zawierane z powodu dyskryminacji kobiet pigmejskich o niskim statusie. W swoich badaniach autor podkreśla, że pigmejskie kobiety wracają do swych pigmejskich rodzin z dziećmi, które mają DNA swoich „wyższych” ojców (Gibbons 2009). Dziś kwestia międzyetnicznych małżeństw jest o wiele bardziej skomplikowana i uwarunkowana czynnikami

¹³ Jest to rodzaj edukacji oddolnej; nazwa metody nauczania „ORA” pochodzi z języka francuskiego: *Observer* – „obserwować, zastanawiać się”, *Réfléchir* – „przemysleć”, *Agir* – „działać, podejmować decyzje” (więcej: Markowska-Manista, 2011: 120,121).

ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi. W regionie Sangha Mbaere wzrasta liczba związków międzyetnicznych Bantu-Ba'Aka. Jednak są to zawsze związki kobiety Ba'Aka z mężczyzną Bantu. Taki związek, na co już wcześniej wskazywałam, w oczach innych kobiet jawi się jako awans społeczny partnerki. Ze względu na niższy status Pigmeja Ba'Aka kobiety, które poślubiają nie-Ba'Aka, zazwyczaj przejmują styl życia współpartnera. Bycie „tą trzecią” w związku z mężczyzną z plemienia Bantu sprawia, że niższa – wyjściowa – pozycja kobiety Bayaka jako partnerki i matki odbija się również w funkcjonowaniu społecznym dzieci ze związków dwuetnicznych. Kim jest dziecko z DNA ojca Bantu? Kobiety odpowiadają, że takie dziecko „jest lepszym Ba'Aka”. Jednak tożsamość Bantu i tożsamość Ba'Aka w przypadku samotnego rodzicielstwa matki staje się tożsamością rozdartą. Brak wzorca ojca i możliwości wychowania dziecka zgodnie z tradycją Ba'Aka, a tym samym przygotowania go do tradycyjnego życia Ba'Aka (pomimo wspomnianego wcześniej wychowania w klanie), nastęrcza nowych trudności w codziennym odbiorze i relacjach społecznych.

Kobiety Ba'Aka niechętnie godzą się na poligamię w związkach monoetnicznych Pigmej-Pigmejka. *Jak prawowita żona się dowie, że jej mąż chce wziąć inną kobietę, bierze ze sobą matkę, babkę i wszystkie kobiety w linii żeńskiej i idzie sprawić jej lanie na forum wioski* (rozmówczyni 3, Monasao, RŚA, 2012.).

Ważną kwestią przemian w obszarze praktyk rodzinnych są również tzw. ekonomicznie uprzywilejowane kobiety Ba'Aka, które weszły w relacje intymne i zbudowały rodziny z mężczyznami Mbororo oraz mężczyznami z Europy i Ameryki. Są to jednak nieliczne przypadki w skali regionu¹⁴.

Zakończenie

W nietradycyjnych przestrzeniach życia, obok nowo powstających nienormatywnych relacji i form związków, mężczyźni i kobiety Ba'Aka z grupy etnicznej będącej w procesie zaniku, nadal tworzą tradycyjne związki liberalne, w których panuje duża swoboda oraz partnerstwo. W wiosce Monasao w części zamieszkiwanej przez Ba'Aka, co wykazały badania, widoczna jest dominacja tradycyjnych małżeństw, które reprezentują osoby w przedziale wiekowym około czterdziesto- pięćdziesiąt lat. Zauważalna jest również wzrastająca liczba młodych samotnych matek w przedziale wiekowym około osiemnaście-dwadzieścia dziewięć lat oraz młodych pozostających w związkach nieformalnych. Coraz częściej kobiety i mężczyźni, nie podejmując decyzji o tradycyjnym ślubie, zostawiają sobie „furtkę” na przyszłość, gdyż: (...) *nie wiadomo, czy się nam uda wytrwać razem* (rozmówczyni 4, Monasao, RŚA 2012).

Pigmejki w coraz starszym wieku wchodzą w tzw. stałe nieformalne związki. Rzadziej też decydują się na sformalizowane związki z partnerem, co wiąże się z nasileniem procesów decyzyjnych w środowiskach młodych kobiet. Kiedyś słowa rodziców i umowy między nimi były wiążące w kwestii tworzenia nowej komórki, jaką jest rodzina. Dziś jednostka sama decyduje, co robi; nawet spotkania rodzinne czy klanowe nie wpłyną na jej decyzję. Pojawia się więc kategoria związków nietrwałych i symbolicznych. Nadal kluczową rolę w rodzinie odgrywają dzieci, ale mało jest kobiet i mężczyzn, którzy od samego początku urządzają własne życie zgodnie z trwałym tradycyjnym modelem związku kobiety i mężczyzny Ba'Aka. Model 1+1 staje się wśród kobiet (dwudziesto- i trzydziestoletnich) pożądanym, a także gwarantuje przetrwanie. W społeczności Ba'Aka kobieta ma bardzo dużo do powiedzenia. Ma też prawo do odejścia ze związku, w którym czuje się źle, bądź zmiany decyzji o zamążpójściu. *Jak nie chcę, to się nie żenię, mimo, że rodzina dostała dot. Potem są problemy ze zwróceniem tego dotu* (rozmówca 5, Monasao, RŚA 2012).

¹⁴ Jednym z przykładów jest związek mężczyzny Europejczyka, Francuza, z kobietą Ba'Aka z Republiki Środkowoafrykańskiej. Jest to związek trwający od 1997 roku, postrzegany przez wioskę jako ogromny awans i prestiż dla kobiety i jej rodziny.

Kobiety Ba'Aka, które decydują się na niemonogamiczne praktyki rodzinne, zakładają zmianę w monogamicznych środowiskach swojej społeczności. W związku ze zmianą sposobu życia z półnomadycznego na osiadły i zamieszkiwaniem w obrębie wspólnej wioski, wśród Ba'Aka zarysowuje się wyraźna i podkreślana w wywiadach i rozmowach „chęć bycia takimi, jakimi są Bilo”; „chęć życia tak, jak żyją Bilo”. Specyfika sytuacyjna zamieszkiwania monogamistów pomiędzy poligamistami pozwala – co zauważalne – na powolne rozluźnienie dotychczasowych tradycyjnych praktyk rodzinnych Ba'Aka. Również eksploatacyjny wymiar małżeństwa staje się powszechną praktyką w związkach mężczyzny Bilo z kobietą/kobietami Ba'Aka. Nienormatywność epizodyczna i normatywność tradycyjna w relacjach rodzinnych Ba'Aka jest – w obliczu przemian zachodzących w Republice Środkowoafrykańskiej – bardzo zróżnicowana. Globalne procesy modernizacyjne, bez względu na ich specyfikę czy cechy danej fazy, naruszają naturalną tkankę tradycyjnego organizmu społeczności Ba'Aka. Wskazane w tekście fragmentaryczne przykłady praktyk rodzinnych; konstruowania nowych rodzin i więzi rodzinnych – ukazują zarówno złożoność powstawania i utrzymywania się związków dotychczas nieobecnych w tradycyjnie hermetycznych strukturach poszczególnych społeczności regionu, jak i zaistnienie praktyk dotychczas nieaprobowanych, do których zaliczane jest samotne macierzyństwo kobiet. Przybliżone obszary wyłaniania się nowych przestrzeni relacji i norm codzienności prowadzą do wykształcenia nowego typu człowieka; nowej osobowości; nowej mentalności; nowego myślenia o sobie, o swoich i o obcych – co jest konieczne dla przemian w interpretowaniu sensów i znaczeń życia codziennego.

Autorka, dokonując opisu sytuacji zastanej dotyczącej relacji i praktyk rodzinnych aprobowanych i nieaprobowanych, a także przybliżając aktualną sytuację Ba'Aka uwikłanych w przemiany globalne i lokalne, starała się wskazać, z jakimi problemami życia codziennego borykają się oni dziś, poszukując nowych przestrzeni rodzinnego funkcjonowania.

Bibliografia

- Bahuchet, Serge. 1992. *Dans la Forêt d'Afrique Centrale: Les Pygmées Aka et Baka*. Paris: Peeters.
- Bahuchet, Serge. 1996. "Fragments pour une Histoire de la Forêt Africaine et Son Peuplement: Les Données Linguistiques et Culturelles". W: C.M. Hladik, A. Hladik, H. Pagezy, O.F. Linares, G.J.A. Koppert i A. Froment (Eds). *L'alimentation en Forêt Tropicale: Interactions Bioculturelles et Perspectives de Développement*. Paris: Éditions UNESCO, s. 97–119.
- Bahuchet, Serge. 1985. *Les pygmées aka et la Forêt Centrafricaine*. Paris: SELAF.
- Bahuchet, Serge, M.C.Thomas J., Epelboin A. (Eds). 1993. *Encyclopédie des Pygmées Aka, Techniques, Language et Société des Chasseurs-Cueilleurs de la Forêt Centrafricaine*. (Ed.) Peter-SELAF, Tradition Orale 50, Etudes Pygmée IV.
- Bauman, Zygmunt. 2010. *Żyjąc w czasie pożyczonym*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beni Landry-Sosthène, Mogba Gestion Zéphirin. "Des forêts et Exclusion des Minorites pygmees Ba Aka dans la Reserve Spéciale de Dzanga-Sangha (République Centrafricaine) Memoire de Maîtrise en Sociologie Option: Developpement Rural", Université de Bangui, Bangui – Année Academique 1996-1997, <http://193.55.175.48/eatlas-francophonie/espacedocumentation/centreafrique/memoire-de-maitrise-beni-gestb0-forestiere-et-exclusb0-des-minorites-pygmees-ba-aka-dans-la-reserve-speciale-de-dzanga.pdf/view>; dostęp: 10.12.2012.
- Butmanowicz-Dębicka, Iwona. 1995. Marginalizacja społeczna jako strategia przystosowawcza. W: A. Sułek, J. Styk (red.). *Ludzie i instytucje. Stawanie się ładu społecznego. Pamiętnik IX Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, Lublin, 27-30 VI 1997, Lublin, t. 1, ss. 211-224.
- Demesse, Lucien. 1972. "Les Pygmées". W: J. Poirier (red.), *Ethnologie Régionale*, T. 1. Paris, La Pléiade, s. 660-693.

- Douglas, Mary. 2007. *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, Przeł. E. Klekot. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- "Forest People Programme": <http://www.forestpeoples.org/location/africa/central-african-republic-car>; dostęp: 05.01.2013.
- Gibbons, Ann. "A Short History of African Pygmies". *Science*, 5 February 2009, <http://news.sciencemag.org/sciencenow/2009/02/05-03.html>; dostęp: 10.09.2012.
- Hewlett, Barry S., Lamb, Michael E. 2009. *Hunter-Gatherer Childhoods: Evolutionary, Developmental & Cultural Perspectives*, New Brunswick: NJ: Transaction.
- Joiris, Daou V. "The Framework of Central African Hunter-Gatherers and Neighbouring Societies". *African Study Monographs: Supplementary Issue 28*: 57-79, November 2003.
- Kent, Susan. 2006. *Cultural Diversity among Twentieth-Century Foragers: An African Perspective*. Cambridge University Press.
- Koulaninga, Abel. 2009. *L'éducation chez les Pygmées de Centrafrique*. Paris: L'Harmattan.
- Markowska-Manista, Urszula. 2012. Obszary dyskryminacji i marginalizacji Pigmejów w Afryce Środkowej. W: K. Jarecka-Stępień, J. Kościółek (red.), *Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość*, Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, s. 83-97.
- Markowska-Manista, Urszula. 2011. Republika Środkowoafrykańska RŚA. W: M. Jackowska Uwadzizu, H. Rubinkowska-Anioł (red.). *Gry i zabawy afrykańskie*. Warszawa: Wydawnictwo Elipsa, s. 120-121.
- Psyk-Piotrowska, Elżbieta. Demarginalizacja wsi drogą: urbanizacji, skansenizacji, samodzielnego rozwoju, <http://www.isp.org.pl/files/5817730480358727001128607475.pdf>; dostęp: 22.05.2012.
- Renner, Daniela. 1998. "Situation Socio-Foncière, Strategies d'Utilisation des Ressources Naturelles et Gestion Participative du Terroir, cas de Bayanga, Coopération Technique République Centrafricaine – République Fédérale d'Allemagne Projet Dzanga-Sangha Conservation de la Nature Bayallga" (MEEFCP / WWF / GTZ-LUSO Consult); http://data.cameroun-foret.com/system/files/18_92_10.pdf; dostęp: 11.10.2012.
- Schebesta, Paul. 1933. *Among the Congo Pigmies*. London: Hutchinson & CO. (Publishers) LTD.
- Singleton, Michael. 1991. *Identité Culturelle*. Revue Vivant Univers.
- Terashdoia, Hideaki. "Why Efe Girls Marry Farmers? Socio-Ecological Backgrounds of Inter-Ethnic Marriage in the Ituri Forest of Central Africa". *African Study Monographs: Supplementary Issue 6*, March 1987, s. 65-83.
- Turnbull, Collin M. 1965. "The Mbuti Pygmies: An Ethnographic Survey". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, New York, 50, s. 140-282.
- Turnbull, Collin M. 1974. *The Forest People*. London: Book Club Associates.
- Turnbull, Collin M. 1965. *Wayward Servants: The Two Worlds of the African Pygmies*. New York: The Natural History Press.
- Quintana-Murci, Lluís, Quach H, Harmant C, Luca F, Massonnet B, Patin E, Sica L, Mouguiama-Daouda P, Comas D, Tzur S, Balanovsky O, Kidd KK, Kidd JR, van der Veen L, Hombert JM, Gessain A, Verdu P, Froment A, Bahuchet Serge, Heyer E, Dausset J, Salas A, Behar DM. "Maternal Traces of Deep Common Ancestry and Asymmetric Gene Flow between Pygmy Hunter-Gatherers and Bantu-Speaking Farmers", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 2008, vol. 105 no. 5, ss.1596-1601, www.pnas.org/content/105/5/1596.full ; dostęp 22.11.2012.
- "Baka Pygmies: Camps and Huts": <http://www.pygmies.info/baka/camps.html> ; dostęp: 10.12.2012.

Urszula Markowska-Manista – wykładowca na Akademii Pedagogiki Specjalnej, jest sekretarzem naukowym w Katedrze UNESCO Interdyscyplinarnych Studiów nad Rozwojem i Dobrostanem Dziecka im. J. Korczaka. Jej zainteresowania badawcze obejmują: antropologię życia codziennego ludności w Afryce Środkowej i w Rogu Afryki; problem edukacji, dzieciństwa i praw dzieci w społeczeństwach zróżnicowanych kulturowo (wymiar interdyscyplinarny, badania terenowe); współczesne teorie antropologiczne i pedagogiczne.

Urszula Markowska-Manista – a lecturer at the Academy of Special Education, a scientific secretary at the Janusz Korczak UNESCO Chair of Interdisciplinary Studies on Child Development and Well-being. Exemplary research interests: anthropology of everyday life in Central Africa and the Horn of Africa, education, childhood and children's rights in culturally-diversified societies (interdisciplinary approach, field research,) as well as contemporary anthropological and pedagogical theories.