

HANNA RUBINKOWSKA-ANIOL

## GRANICE POMIĘDZY CHRZEŚCIJAŃSTWEM A ISLAMEM W ETIOPII, CZĘŚĆ II

### **Streszczenie**

Chrześcijaństwo i islam były obecne w Etiopii od wczesnych wieków ich istnienia (chrześcijaństwo od IV wieku, a islam od VII). Celem niniejszego artykułu, który jest kontynuacją pierwszej części opublikowanej w poprzednim numerze „Afyki”, jest analiza wspólnych i odrębnych przestrzeni islamu i chrześcijaństwa w Etiopii. Wspólna historia obu tych religii w tej części Afryki jest długa i bogata w wydarzenia. Analiza dotyczy historii i zwyczajów życia codziennego i jest przeprowadzona z uwzględnieniem czynnika etnicznego, politycznego i kulturowego.

### **Słowa kluczowe:**

Etiopia, chrześcijaństwo, islam, grupy etniczne, polityka, kultura

\*\*\*

Niniejszy artykuł jest kontynuacją pierwszej części, która ukazała się w poprzednim, czterdziestym pierwszym numerze „Afyki”. Moim celem jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie czy w Etiopii istnieją granice pomiędzy sferami życia, kultury i obszarami historii związanymi z chrześcijaństwem i z islamem oraz na ile te przestrzenie są wspólne, przez co wyznaczenie takich granic nie jest możliwe. W poprzedniej części podjęłam się analizy w ujęciu geograficznym i historycznym. Tym razem postaram się zarysować granice i określić problemy w ich wytyczeniu pomiędzy islamem i chrześcijaństwem mając na względzie sytuację etniczną, uwarunkowania polityczne i kulturowe, z uwzględnieniem zmieniających się tendencji w przedstawianiu tego zagadnienia w literaturze przedmiotu.

## Przestrzeń wspólna i granice: ujęcie etniczne

Tak jak w przypadku próby wyznaczenia granic pod kątem geograficznym i historycznym, także w przypadku granicy pomiędzy islamem i chrześcijaństwem wyznaczanej poprzez pryzmat etniczny, można sięgnąć zarówno do argumentów wskazujących na zbieżność podziałów etnicznych z podziałami religijnymi, a także do argumentów, które wskażą na tezę przeciwną.

Współczesna Etiopia jest federacją. Zamieszkuje ją około osiemdziesięciu ludów, z których jedne są bardzo liczne, inne niewielkie<sup>1</sup>. Obecny podział administracyjny państwa ma w założeniu odzwierciedlać rozmieszczenie grup etnicznych, a polityka etiopskiego rządu sprzyja podkreśleniu tego zróżnicowania. Dlatego też wedle jednego z badaczy „coraz bardziej wyraźne zróżnicowanie etniczne i religijne we współczesnej Etiopii z jednej strony może być postrzegane jako dwa osobne zjawiska lub, z innego punktu widzenia, zjawiska te mogą zostać uznane za powiązane ze sobą w oczywisty sposób”<sup>2</sup>. Należy przy tym dodać, że dla współczesnej sytuacji religijnej w Etiopii ogromnie istotna jest działalność (także misyjna) kościołów protestanckich, wśród nich Zielonoświątkowców. Działalność ta dotyczy wszystkich obszarów i grup etnicznych, a coraz większa grupa Etiopczyków, zwłaszcza spośród wyznawców ortodoksyjnego chrześcijaństwa, przyłącza się do kościołów protestanckich. Jednakże te kwestie pozostają poza tematem niniejszego artykułu<sup>3</sup>.

Wśród członków niektórych grup etnicznych zamieszkujących Etiopię dominują wyznawcy jednej religii. Wśród grup semickich Amharowie<sup>4</sup> i Tygrajczycy<sup>5</sup> tradycyjnie są chrześcijanami. Amharowie, jako grupa uprzywilejowana przez setki lat do 1991 roku, byli postrzegani jako ci, którzy odnosili największe korzyści z przymierza państwa z Kościołem. W rozumieniu muzułmanów określenie ‘Amhara’ jest często jednakże z określeniem chrześcijanina, chociaż oczywiście istnieje też świadomość podziałów etnicznych poza podziałami religijnymi, a nie

<sup>1</sup> Oromo to najliczniejsza grupa etniczna w Rogu Afryki; jej liczbę szacuje się na 25 milionów. Wedle spisu z 2007 roku Amharów jest ponad 17 milionów, a Tygrajczyków (Tygrynia) ponad 9 milionów. Przykładowo, spośród małych grup etnicznych nilockich Mursi jest ok. 7,5 tys., omotyckich Hamerów 46,5 tys., a Argobba jest około 140 tys.

<sup>2</sup> T. Østebø, *Christian-Muslim Relations in Ethiopia*, [w:] A.N. Kubai, Tarakegn Adebo (red.), *Striving in Faith: Christians and Muslims in Africa*, Life & Peace Institute, Uppsala 2008, s. 71–89, tutaj: s. 85.

<sup>3</sup> Na ten temat między innymi por.: Tibebe Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia: Resistant and Resilience*, Baylor University Press, Waco TX 2009; oraz: J. Hausteine, E. Fantini, *The Ethiopian Pentecostal Movement – History, Identity and Current Socio-Political Dynamics*, „Penteco Studies”, 12, 2, 2013, s. 150–161.

<sup>4</sup> Wśród Amharów w Etiopii 84,5% to chrześcijanie, z nielicznymi wyjątkami wyznawcy Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego. [https://joshuaproject.net/people\\_groups/10294/ET](https://joshuaproject.net/people_groups/10294/ET) [dostęp z: 2015-12-22].

<sup>5</sup> Wśród Tygrajczyków mieszkających w Etiopii 96% wyznaje etiopskie chrześcijaństwo. [https://joshuaproject.net/people\\_groups/15481/ET](https://joshuaproject.net/people_groups/15481/ET) [dostęp z: 2015-12-22].

wszyscy Amharowie są chrześcijanami<sup>6</sup>. Całkowicie zislamizowane grupy etniczne to kuszyccy Somalowie i Afarowie<sup>7</sup>.

Bliskie kontakty pomiędzy różnymi grupami etnicznymi nie zawsze prowadziły do przejmowania religii. Przykładem może być lud Argobba mieszkający na południowo-wschodnich terenach Etiopii (w Uello, Szeua i Harergie). Argobba żyją w sąsiedztwie Amharów i posługują się semickim językiem argobynia zbliżonym do amharskiego, prawdopodobnie powstałym w trakcie migracji i kontaktów z Amharami<sup>8</sup>. Jednak Argobba nie przejęli od Amharów chrześcijaństwa, są ludem całkowicie zislamizowanym<sup>9</sup>.

Etiopię zamieszkują także grupy etniczne, które nie są jednolite pod względem religijnym. Duże grupy etniczne rozsiane po rozległych terenach lub te zamieszkujące tereny, które na przestrzeni dziejów raz były pod rządami etiopskich władców, a kiedy indziej pozostawały poza ich sferą oddziaływania, w sposób naturalny były poddawane wpływom obu religii. Dotyczy to między innymi Oromo, najbardziej licznej grupy etnicznej w Etiopii i jednej z największych w Afryce. W przybliżeniu można przyjąć, że około połowa ludności Oromo wyznaje chrześcijaństwo, a druga połowa wyznaje islam. Oromo pojawili się na terenach podległych władcom etiopskim w XVI wieku, kiedy najeżdżali Cesarstwo z południa i osiedlali się zajmując obszary sięgające daleko w kierunku północnym. Jednak to nie oni narzucali swoją kulturę, lecz przyjmowali zarówno kulturę jak i religię ludności wcześniej mieszkającej na tych terenach, ulegali amharyzacji i przyjmowali chrześcijaństwo<sup>10</sup>. Inne grupy Oromo żyjące na terenach położonych na południe od ówczesnych terenów Cesarstwa poddane były przede wszystkim wpływom islamu i na przestrzeni wieków przyjmowały tę religię<sup>11</sup>. Współcześnie obserwuje się nie tylko wzrost politycznego znaczenia etiopskich Oromo, ale również rozwój nacjo-

<sup>6</sup> Tim Carmichael przytacza przykład rozpowszechnianego w kręgach muzułmańskich na początku lat 90. XX wieku dokumentu mającego na celu podkreślenie różnic pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami, gdzie termin 'Amhara' użyty został jako określenie grupy etnicznej przy okazji argumentu, że „większość Amharów zamieszkujących Uello to muzułmanie”. T. Carmichael, *Contemporary Ethiopian Discourse on Islamic History: the Politics of Historical Representation*, „Islam et Sociétés au Sud du Sahara”, 11, 1997, s. 169–186, tutaj: s. 171.

<sup>7</sup> Wedle portalu internetowego Joshua Project, Somalowie i Afarowie wyznają jedynie islam. <https://joshuaproject.net/clusters/287> oraz [https://joshuaproject.net/people\\_groups/11486](https://joshuaproject.net/people_groups/11486) [dostęp z: 2015-12-22].

<sup>8</sup> U. Braukämper, *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia: Collected Essays*, LIT, Münster 2004, s. 24.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Por.: E.J. Keller, *The Ethnogenesis of the Oromo Nation and Its Implications for Politics in Ethiopia*, „The Journal of Modern African Studies”, 33, 4, 1955, s. 621–634, tutaj: s. 624 *et passim*.

<sup>11</sup> Por.: S. Kaplan, *Themes and Methods in the Study of Conversion in Ethiopia: A Review Essay*, „Journal of Religions in Africa”, 34, 3, 2004, s. 373–392, tutaj: s. 382; por. także: T. Østebo, *Local Reformers and the Search for Change: The Emergence of Salafism in Bale, Ethiopia*, „Africa”, 81, 4, 2001, s. 628–648, tutaj: s. 631 n. Na temat historii ludu Oromo: Mohammed Hassen, *The Oromo of Ethiopia: A History 1570–1860*, Red Sea Press, Cambridge 1990.

nalizmu Oromo. Jednakże badacz tego zagadnienia, Abbas Haji Gnamo twierdzi, że ani korzenie tego procesu nie zasadzają się na kwestiach religijnych, ani czynnik religijny nie przyczynia się do rozwoju tego fenomenu<sup>12</sup>.

Innym przykładem zróżnicowanej religijnie grupy etnicznej są Guragie<sup>13</sup>. Mieszkają na południe i południowy wschód od Addis Abeby, a nazwa Guragie obejmuje wiele pomniejszych grup, przy czym siedem z nich (Czaha, Yża, Gieto, Muher, Ynnemor, Yndegeń i Mekorkor) określa się jako związek nazywany „Siedmioma domami Guragie”. Prawdopodobnie jako odrębna grupa etniczna Guragie powstała w wyniku mieszania się grup przybywających z północy Etiopii, gdzie byli poddani wpływowi chrześcijaństwa, z grupami przybywającymi ze wschodu. Etnogeneza części grup Guragie mówi o ich pochodzeniu z Półwyspu Arabskiego, inne przekazy podkreślają rolę muzułmańskiego szesnastowiecznego najeźdźcy na Etiopię, Ahmeda b. Ibrahima Al-Gaziego czyli Grania (amh. ‘Mańkut’), z którym niektórzy Guragie (np. grupa Uelenie) mieli przybyć na tereny, na których dzisiaj mieszkają. Te mity pochodzeniowe łączą się w oczywisty sposób z kręgiem wyznawców islamu<sup>14</sup>. W wydanej w latach 60. XX wieku książce poświęconej opisowi zasad życia Guragie, William A. Shack pisał, że „rozdzielenie religijne jest ważne i każdy Guragie w widoczny sposób określa swoją przynależność religijną, ale ogólnie Guragie nie są fanatyczni w stosunku do swojej religii, przynajmniej nie współcześnie”.<sup>15</sup> Podkreślał, że rodziny należące do jednego lineażu mogą wyznawać różne religie, natomiast mieszkańcy jednego domostwa pod względem religijnym naśladują głowę rodu<sup>16</sup>.

Wśród grup, które określane były historycznie jako podgrupy Guragie są Syltie, dzisiaj sami postrzegający się jako odrębna grupa i coraz częściej tak przedstawiani w literaturze etiopistycznej<sup>17</sup>. W odróżnieniu od zróżnicowanych religijnie Guragie, Syltie są w zdecydowanej większości wyznawcami islamu, przy czym ta religia i działalność przywódców muzułmańskich w XIX wieku odegrała decydujące znaczenie dla ukształtowania się poczucia wspólnoty łączącej poszczególne plemiona Syltie. Islam jest wyznawany przez Syltie w na tyle ortodoksyjnej formie, że odróżnia ich od sąsiadów i innych mieszkańców Etiopii. Przejawia się to

<sup>12</sup> Abbas Haji Gnamo, *Islam, the Orthodox Church and Oromo Nationalism (Ethiopia)*, „Cahiers d’Études Africaines”, 165, 42–1, 2002, s. 99–120.

<sup>13</sup> Wedle Joshua Project wśród grupy Guragie Sebat Biet 64% to wyznawcy chrześcijaństwa, przy czym 8,3% tej grupy należy do Kościoła Ewangelickiego. [https://joshuaproject.net/people\\_groups/15917/ET](https://joshuaproject.net/people_groups/15917/ET) [dostęp z: 2015-12-22].

<sup>14</sup> Na temat Guragie por.: Worku Nida, *Gurage Ethno-historical Survey*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2005, s. 929–933.

<sup>15</sup> W.A. Shack, *The Gurage: A People of the Ensete Culture*, Oxford University Press, London, New York, Nairobi 1966, s. 173.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>17</sup> D. Bustorf, *Selti Ethnography*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2010, s. 607–608.

choćby w zakrywaniu twarzy przez kobiety Syltie, czego nie spotyka się u innych grup etnicznych Etiopii<sup>18</sup>.

W rozważaniach o relacjach pomiędzy kwestiami etnicznymi i religijnymi nie sposób pominąć zagadnienia konfliktów, do których doszło na tym (zarówno etnicznym jak i religijnym) tle. Badacze odwołują się często do przykładu konfliktów pomiędzy Arsi-Oromo mieszkających na południe od Addis Abeby oraz w Balie w południowo-wschodniej Etiopii, a Amharami. Zostały one określone jako konflikty religijne. Istotne jest, że ich charakter religijny był ściśle powiązany z przynależnością etniczną: muzułmanie wywodzili się spośród Oromo, chrześcijanie byli Amharami<sup>19</sup>. Podłożem tych konfliktów z całą pewnością były historyczne uwarunkowania w relacjach panujących pomiędzy chrześcijańskimi Amharami, którzy podbili obszary Balie w XIX wieku i od tego czasu sprawowali nad nimi kontrolę, a wyznającymi islam Oromo, którzy wcześniej zamieszkiwali te tereny. W tych konkretnych przypadkach identyfikacja religijna była postrzegana jako jednoznaczna z identyfikacją etniczną i wynikającymi z tego podziałami. W innych jednak przypadkach można argumentować, że religia przyczyniała się też do przełamywania granic etnicznych. Tak było w przypadku islamu, kiedy pod koniec XIX wieku dzisiejsza wschodnia Etiopia została przyłączona do Cesarstwa. Podówczas, aż do upadku Cesarstwa w 1974 roku, wśród mieszkańców tych rejonów narodziła się potrzeba reakcji na zaistniałą sytuację i przeciwstawienia się władzy chrześcijańskich Amharów. To spowodowało, że wśród poszczególnych zislamizowanych ludów zamieszkujących te tereny, czyli Oromo, Argobba, Harari, Somali, czynnik religijny zadecydował o poczuciu wspólnoty i zacieraniu różnic etnicznych i kulturowych<sup>20</sup>. Taką rolę pełnił islam i wcześniej. Przykładem może być muzułmańska dynastia Mammedocz, która panowała w okręgu Uerre Himeno w Uello w XVIII i XIX wieku. Z dynastii Mammedocz wywodził się ojciec wspomnianego w poprzedniej części artykułu etiopskiego władcy *lydża* Ijasu (1913–1916), Mikael Ali, który w 1878 roku przyjął chrzest ze względów politycznych. Władcy wywodzący się z tej dynastii podporządkowali sobie skłócone grupy Oromo i zjednoczyli je wykorzystując islam jako narzędzie stworzenia wspólnej tożsamości odróżniającej mieszkańców tych terenów od ich sąsiadów - chrześcijan. Jednocześnie Mammedocz nawiązywali sojusze z chrześcijańskimi władcami

<sup>18</sup> Zaobserwowane przez autorkę w 2012 roku.

<sup>19</sup> T. Østebø, *Christian-Muslim Relations...*, s. 85. Wedle Joshua Project wśród ludu Arsi-Oromo 85% wyznaje islam, a 7% chrześcijaństwo. Wśród chrześcijańskich Arsi-Oromo jedna czwarta to protestanci, a trzy czwarte stanowią wyznawcy Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego. [https://joshuaproject.net/people\\_groups/19652/ET](https://joshuaproject.net/people_groups/19652/ET) [Dostęp z: 2015-12-22]. Inne grupy Oromo mieszkające w Balie wedle tego samego źródła wyznają: w 97,5 % islam, a jedynie 0,5% to chrześcijanie. [https://joshuaproject.net/people\\_groups/12286/ET](https://joshuaproject.net/people_groups/12286/ET) [dostęp z: 2015-12-22].

<sup>20</sup> Por.: P.M. Klemm, *Oromo Fashion: Three Contemporary Body Arts Practices among Afran Gallo Women*, „African Arts”, 42, 1, 2009, s. 54–63, tutaj s. 58.

dążąc do pokojowego ułożenia stosunków z sąsiednimi prowincjami. Dla podkreślenia sojuszy zawierano szereg małżeństw dynastycznych z chrześcijankami nie oczekując, że te przyjmą islam<sup>21</sup>. Taka polityka zaowocowała wychowywaniem kolejnych pokoleń, dla których duże znaczenie miała znajomość przekazywanych im przez matki zasad chrześcijaństwa<sup>22</sup>. Niewątpliwie wpłynęło to na dzisiejsze silne zróżnicowanie religijne i etniczne w Uello.

Podsumowując rozważania na temat granic etnicznych pomiędzy wyznawcami islamu i chrześcijaństwa w Etiopii, można przyjąć, że o ile pewne grupy etniczne w znacznej większości są wyznawcami jednej religii i czynnik etniczny jest związany z poczuciem przynależności etnicznej, w przypadkach innych grup etnicznych, nie jest to jednoznaczne.

### Przestrzeń wspólna i granice: ujęcie polityczne

Trudno nie zgodzić się ze stwierdzeniem, że „[...] dyskurs wokół metafory »wyspa chrześcijaństwa [w morzu islamu]« nie jest przede wszystkim religijny, lecz oparty na kwestiach politycznych i dlatego odzwierciedla asymetrię w nierównym dostępie do władzy”<sup>23</sup>. Nie ma wątpliwości, że przez stulecia w sferze sprawowania władzy w Etiopii granice oddzielały uprzywilejowanych chrześcijan od ich muzułmańskich sąsiadów, a często poddanych. Przede wszystkim, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, islam nie stanowił podstawy do legitymizacji władzy w państwie<sup>24</sup>. Związek państwa i Kościoła został zainicjowany za rządów Jykuno Amlaka w XIII wieku<sup>25</sup> i przetrwał do upadku Cesarstwa w 1974 roku. Hajle Syllasje I wprowadzając zmiany, które często były powierchowne, a które miały dostosować Etiopię do funkcjonowania w świecie XX wieku, w 1931 roku doprowadził do uchwalenia konstytucji, pierwszej w dziejach państwa. Dokument ten nie określał *expressis verbis* roli Kościoła w państwie<sup>26</sup>. Prawdopodobnie wynikało to z faktu, że wówczas tradycyjne powiązanie państwa z Etiopskim Kościołem Ortodoksyjnym i rola chrześcijaństwa były jesz-

<sup>21</sup> E. Ficquet, *Understanding Lij Iyasu through his Forefathers: the Mammedoch Imam-s of Wel-lo* [w:] E. Ficquet, W.G.C. Smidt (red.), *The Life and Times of Lij Iyasu of Ethiopia: New Insights*, LIT, Münster 2014, s. 5–29, tutaj: s. 10.

<sup>22</sup> *Ibidem*. Jak znaczny był procent żon władców Mammedocz, które były chrześcijankami, pokazuje drzewo genealogiczne załączone do artykułu E. Ficqueta, *ibidem*, s. 28–29.

<sup>23</sup> P. Desplat, *The Articulation of Religious Identities and Their Boundaries in Ethiopia: Labeling Difference and Processes of Contextualization in Islam*, „Journal of Religion in Africa”, 35, 4, 2005, s. 482–505, tutaj: s. 486.

<sup>24</sup> Na ten temat m.in.: J. Abbink, *Religious Freedom and the Political Order: the Ethiopian ‘Secular State’ and the Containment of Muslim Identity Politics*, „Journal of Eastern African Studies”, 3, 8, 2014, s. 346–365, tutaj s. 347.

<sup>25</sup> Por. pierwsza część artykułu: H. Rubinkowska-Anioł, *Granice pomiędzy chrześcijaństwem a islamem w Etiopii*, „Afryka”, 41, 2015, s. 53–66, tutaj: s. 56.

<sup>26</sup> Angielskie tłumaczenie tekstu Konstytucji wraz z komentarzem zostało opublikowane w: W.M. Steen, *The Ethiopian Constitution*, The Ethiopian Research Council, Washington 1936.



Chrześcijański sklep rzeźnicki, fot. autorki, Etiopia 2009 r.

cze tak oczywiste, że tradycja, a nie spisany dokument, była wystarczającym gwarantem takiego stanu rzeczy. Jednak kolejna, zmodyfikowana Konstytucja z 1955 roku<sup>27</sup> została przed ogłoszeniem poddana weryfikacji przez przedstawicieli Kościoła<sup>28</sup>. W wyniku tej weryfikacji w Konstytucji (art. 126) znalazł się zapis, że Etiopski Kościół Ortodoksyjny jest związany z państwem<sup>29</sup>. W odróżnieniu od poprzedniej Konstytucji, która nie obligowała cesarza do przynależności do Etiopskiego Kościoła, Konstytucja z 1955 roku nakazywała cesarzowi wyznawanie etiopskiego chrześcijaństwa, natomiast art. 16 wykluczał spośród rodziny cesarskiej tych, którzy nie byłiby jego wyznawcami<sup>30</sup>. W art. 7 zapisano, że koronacja na cesarza ma się odbywać wedle obrządku Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego (zgodnie ze wzorem ustanowionym przez koronację Hajle Syl-

<sup>27</sup> Tekst Konstytucji w wersji angielskiej dostępny na <https://chilot.files.wordpress.com/2011/04/1955-revised-constitution-of-ethiopia1.pdf> [dostęp z: 2015-12-16].

<sup>28</sup> C.E. Shenk, *Church and State in Ethiopia: From Monarchy to Marxism*, „Mission Studies”, 11–2, 22, 1994, s. 203–226, tutaj: s. 203.

<sup>29</sup> Tekst art. 126 głosi: „Etiopski Kościół Ortodoksyjny założony w IV w. zgodnie z doktryną Św. Marka, jest uznanym kościołem Cesarstwa i jako taki jest wspomagany przez państwo. Cesarz jest zobowiązany do wyznawania etiopskiej ortodoksyjnej wiary. Imię cesarza ma być wymieniane przy wszystkich ceremoniach religijnych”.

<sup>30</sup> Por.: C.E. Shenk, *op. cit.*, s. 203.

lasje I 2 listopada 1930 roku), a wedle art. 21 przysięga składana w trakcie koronacji miała zaczynać się od słów „w imię Boga...”. Art. 20 głosił, że w przypadku powołania Rady Regencyjnej członkowie Rady zobowiązani są złożyć przysięgę w obecności głowy Kościoła Etiopskiego i odwołując się do boskiej pomocy przy realizacji swoich obowiązków. Ta sama Konstytucja gwarantowała wolność religijną (art. 40).

Przede wszystkim jednak potęgą Kościoła polegała na jego tradycyjnym miejscu w koncepcji władzy w Cesarstwie<sup>31</sup>. Ceremonie religijne były nierozdzielnie związane z najważniejszymi świętami i wydarzeniami państwowymi, obecność dostojników kościelnych była integralną częścią wszystkich momentów historycznych. Badacze zgadzają się, że w czasach Cesarstwa muzułmanie byli w Etiopii traktowani jako obywatele drugiej kategorii. Taka sytuacja utrzymała się także po upadku Cesarstwa i przejściu władzy przez Derg (amh. ‘Komitet’) w 1974 roku, pomimo że oficjalnie zrównano wówczas prawa muzułmanów i chrześcijan. Jednak symboliczne uczestniczenie głowy kościoła etiopskiego jak i muzułmańskiego przywódcy we wszystkich świętach państwowych pozostało symbolem pozabawionym treści<sup>32</sup>. Realna zmiana nastąpiła dopiero po 1991 roku, kiedy władzę przejęła sprawująca ją do dzisiaj partia pod przywództwem Melesa Zenawiego, który piastował urząd premiera do śmierci w 2011 roku. To wówczas, w latach 90. w etiopskim krajobrazie pojawiły się meczety oraz rozgorzała dyskusja dotycząca współżycia wyznawców obu religii, w tym także etiopskiej i pozaetiopskiej historiografii dotyczącej islamu.

Islam i stosunek władców chrześcijańskich do muzułmanów miał jednak istotne znaczenie w polityce sprawujących władzę w Etiopii, i tak jest do dziś. Tilahun Bejital Zellelew w nadzwyczaj ciekawym artykule dotyczącym wzajemnych stosunków chrześcijan i muzułmanów analizowanych przez pryzmat semiotyki noża pisze: „(...) to, że islam nie osiągnął pozycji religii państwowej w Etiopii nie oznacza, że w ciągu historii nie przyczynił się do stawiania pytań i wyzwania w sferze polityki. Nie umniejsza to także znaczenia islamu jako kulturowej siły, zarówno samego islamu, jak i w powiązaniu z innymi religiami, tj. z ortodoksyjnym chrześcijaństwem oraz innymi rdzennymi religiami”<sup>33</sup>. Za panowania Hajle Syllasje I islam związany był z opozycją wobec cesarza. Na poziomie lokalnym duże znaczenie miały silne centra muzułmańskie, jak np. obszary położone w północnym Szeua. Mieszkający tam muzułmanie łączyli nastroje skierowane przeciwko chrześcijańskim Amharom ze sprzeciwem wobec rządzących. Ten stosunek do chrześcijańskiej elity został wykorzystany w cza-

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 204.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 210.

<sup>33</sup> Tilahun Bejital Zellelew, *The Semitics of the Christian/Muslim Knife: Meat and Knife as Markers of Religious Identity of Ethiopia*, „Signs and Society”, 3, 1, 2015, s. 44–70, tutaj: s. 58.



się okupacji przez Włochów, którzy promowali *dżihad* przeciwko sprzyjającemu cesarzowi ruchowi oporu<sup>34</sup>.

W szerszej perspektywie historii Afryki Północno-Wschodniej należy stwierdzić, że przez setki lat muzułmańskie sąsiedztwo wywierało znaczący wpływ na politykę Etiopii, która znana była na świecie jako „chrześcijańska wyspa w morzu islamu”. Poza konfliktami pomiędzy chrześcijańskim Cesarstwem a muzułmańskimi sąsiadami, o których wspominałam w pierwszej części artykułu, istotne wydają się kwestie religijne, które miały znaczenie dla stosunków z jednym z najważniejszych państw w otoczeniu Etiopii – z Egiptem. Egipt postrzegany był przede wszystkim jako państwo zamieszkane i rządzone przez muzułmanów. Jednocześnie należy pamiętać, że do połowy XX wieku Etiopski Kościół Ortodoksyjny nie był autokefaliczny, lecz pozostawał zależny od zwierzchnictwa w Aleksandrii. Kontakty pomiędzy Etiopią a Egiptem wywierały wpływ na wewnętrzną politykę Etiopii, zwłaszcza gdy uwzględnimy rolę etiopskich arcybiskupów, którzy byli przysyłanymi z Aleksandrii Koptami. Często byli oni postrzegani przez Etiopczyków jako prowadzący politykę, która miała sprzyjać interesom muzułmanów w Egipcie, nie zaś Etiopczyków<sup>35</sup>. Sam fakt, że przysłany z Egiptu arcybiskup był niezbędny aby mógł odbyć się ceremonia koronacyjna w Cesarstwie, oraz wynikająca z tego zależność Etiopii od Egiptu, stanowiły przez wieki jeden z problemów etiopskich władców, który wpisywał się także w kwestie kontaktów Cesarstwa ze światem islamu. Doprowadzenie przez Hajle Syllasje do oderwania etiopskiego Kościoła od Kościoła Koptyjskiego i do autokefalii w 1959 roku było wynikiem polityki prowadzonej przez oba państwa w XX wieku, ale stanowi też cezurę kończącą okres zależności Etiopii od Egiptu pod tym względem.

Kolejnym przykładem wpływu stosunków religijnych na politykę w dwudziestowiecznej cesarskiej Etiopii jest okres odbudowy państwowości po odzyskaniu niepodległości spod włoskiej okupacji. Hajle Syllasje starał się nie angażować w widoczny sposób w kwestie religijne. Chrześcijaństwo siłą tradycji było religią państwową, a islam i jego wyznawcy mieli pozostać na marginesie polityki państwa. Cesarzowi zależało także, aby nie podsycać muzułmańskiego niezadowolenia, zwłaszcza po odzyskaniu niepodległości spod włoskiej okupacji w 1941 roku. Możliwość pojawienia czy nasilenia się ruchów, które byłyby wymierzone przeciwko rządowi i władcy, a dla których wspólną płaszczyzną mogłą być religia (w tym wypadku islam), w oczywisty sposób była wbrew interesom cesarza. Muzułmanie stanowili dużą część mieszkańców spornych terenów: byli większością

<sup>34</sup> Na temat tej kwestii w odniesieniu do muzułmanów skupionych wokół Bettie w północnym Szeua por.: Ahmed Hassen Omer, *Centres of Traditional Muslim Education in Northern Shäwa*, „Journal of Ethiopian Studies”, 39, 1–2, 2006, s. 13–33, tutaj: s. 23.

<sup>35</sup> Na ten temat por.: H. Erlich, *Identity and Church: Ethiopian-Egyptian Dialogue, 1924–59*, „International Journal of Middle East Studies”, 32, 1, 2000, s. 23–46.

we wschodniej prowincji – Ogadenie i znaczącą częścią społeczności Erytrei. Polityczne wcielenie obu tych obszarów do Etiopii w latach czterdziestych i pięćdziesiątych było jednym z priorytetów Hajle Syllasje. Erytrea, jako wcześniejsza włoska kolonia, a Ogaden jako tereny somalijskie, nie zostały od razu po wyzwoleniu przez Brytyjczyków spod włoskiej okupacji oddane pod władzę cesarza. Erytrea od 1941 do 1949 roku była zarządzana przez wojsko brytyjskie (British Military Administration), przy czym od 1947 roku formalnie funkcjonowała jako terytorium mandatowe na mocy traktatu pokojowego z Włochami. W latach 1949–1952 Erytrea pozostawała pod zarządem brytyjskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych, od 1950 roku współpracującego z Komisją ONZ do spraw Erytrei. Hajle Syllasje domagał się wcielenia Erytrei do Etiopii na podstawie wspólnego dorobku cywilizacyjnego tych obszarów, wspólnej historii i warunków etnicznych. Należy przy tym wspomnieć, że wśród mieszkańców Erytrei, którzy byli przeciwnikami bądź zwolennikami całkowitego włączenia Erytrei do Etiopii, (co było kwestią ogromnej wagi w latach czterdziestych i pięćdziesiątych) nie istniały wyraźne podziały na chrześcijan i muzułmanów. W 1952 roku Erytrea została sfederowana z Etiopią, w 1962 roku została całkowicie włączona do Etiopii, stała się jedną z jej prowincji<sup>36</sup>.

W wyniku zwycięskiej wojny z Włochami, Brytyjczycy sprawowali także kontrolę nad Ogadenem, który planowali przyłączyć do Brytyjskiego Somalilandu. W wyniku działań dyplomatycznych Hajle Syllasjem udało się odzyskać Ogaden, który został zwrócony Etiopii w 1949 roku, a ostatecznie w 1954 etiopsko-brytyjskie porozumienie przypieczętowało ten stan rzeczy. Dlatego Hajle Syllasje po roku 1941, chcąc stworzyć państwo zjednoczone, o scentralizowanej władzy, przykładął ogromną wagę do kontroli sprawowanej nad terenami zamieszkanymi przez muzułmanów i starał się nie wywoływać sporów religijnych, które mogłyby nasilić antyetiopskie sentymenty w Erytrei czy w Ogadenie.

W XX wieku muzułmańskie społeczności w Cesarstwie miały prawo do ograniczonej samorządności w oparciu o zasady związane z islamem. Takie założenie w stosunku do muzułmanów wprowadził Menelik, a Hajle Syllasje kontynuował tę politykę, chociaż często wprowadzając ograniczenia przywilejów, jakie przysługiwały muzułmanom we wcześniejszym okresie. Tak było m.in. w przypadku ludu Harari zamieszkującego okolice Hareru<sup>37</sup>. Jak twierdzi Tim Carmichael, cesarz starał się stworzyć wrażenie sprzyjania muzułmanom. Niepopularne posunięcia pozostawiał lokalnej administracji, sam zaś zabierał głos obiecując interwencję,

<sup>36</sup> Od 1993 roku Erytrea jest niepodległym państwem.

<sup>37</sup> Por.: T. Carmichael, *Political Culture in Ethiopia's Provincial Administration: Haile Sellasie, Blata Ayele Gebre and the (Hareri) Kulub Movement of 1948* [w:] M. Page et al. (red.), *Personality and Political Culture in Modern Africa*, Boston University African Studies Center Press, Boston 1998, s. 195–212.

a w kwestiach spornych wypowiadał się dopiero kiedy zostało osiągnięte porozumienie. Starał się by cesarska władza i jego osoba kojarzyła się poddanym z rozejmem i kontaktami pokojowymi, natomiast lokalnych urzędników obarczał odpowiedzialnością za podejmowanie wszelkich decyzji, przede wszystkim tych niepopularnych<sup>38</sup>.

Można zauważyć, że w prasie wydawanej za czasów panowania Hajle Syllasje temat muzułmanów mieszkających w Etiopii był bardzo rzadko podejmowany, wręcz pomijany. Kiedy jednak informacje bądź zdjęcia nawiązujące do tej tematyki były publikowane, starano się by ich wydźwięk był jak najbardziej neutralny. I tak na przykład w wydanym w 1964 roku (6 *mijazja* 1956 wedle kalendarza etiopskiego) numerze gazety „Addis Zemen” opublikowano zdjęcie, które podpisano jako przedstawiające etiopskich muzułmanów udających się na pielgrzymkę do Mekki i Medyny. Zdjęcie to nie ilustruje żadnego artykułu, nie towarzyszy mu żaden komentarz. Publikowanie zdjęć o różnej tematyce oderwanych od kontekstu było podówczas zwyczajem w etiopskich gazetach. Jest to jednak przykład na to, że o etiopskich muzułmanach w oficjalnej prasie wspomniano, jednak z rzadka i nie podejmując dyskusji na tematy związane z relacjami pomiędzy chrześcijanami a muzułmanami.

Kwestie religijne pojawiały się także w związku z wydarzeniami towarzyszącymi upadkowi Cesarstwa i rewolucji w 1974 roku. Wrzenie polityczne ostatnich lat Cesarstwa doprowadziło do protestów społecznych dotyczących różnorodnych kwestii. 20 kwietnia odbyła się wielka demonstracja, bez precedensu w historii Etiopii, która miała również wydźwięk religijny. Wzięło w niej udział sto tysięcy Etiopczyków, zarówno chrześcijan jak i muzułmanów, a jej cele były wielorakie. Protestujący domagali się nie tylko kresu dyskryminacji muzułmanów, ale też rozdzielenia państwa i kościoła<sup>39</sup>. Wspomina się o hasłach feministycznych (także związanych z kwestiami religijnymi). Celem demonstrujących kobiet miało być pokazanie, że kobiety opowiadają się za pokojowymi stosunkami pomiędzy wyznawcami obu religii, a także ukazanie możliwości przekraczania barier religijnych. Uczestniczki demonstracji domagały się też równości wszystkich kobiet oraz zaangażowania ze strony władz w problem muzułmanek, które – jak twierdziły – były poniżane przez swoich mężów. Wysuwały także żądania nie związane z kwestiami religijnymi, między innymi oczekiwały wsparcia dla prostytutek, jako grupy wykorzystywanej i poniżanej przez całe etiopskie społeczeństwo<sup>40</sup>. To podczas tych wystąpień muzułmanie domagali się by posługiwać się terminem „etiopscy muzułmanie” zamiast „muzułmanie

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation?: Towards a Reappraisal of Christian-Muslim Encounter in Contemporary Ethiopia*, „Journal of Religion in Africa”, 36, 1, 2006, s. 4–22, tutaj: s. 10n.; T. Østebro, *Christian-Muslim Relations...*, s. 79; C.E. Shenk, *op.cit.*, s. 207.

<sup>40</sup> Alem Desta, *Candace: Invincible women of Ethiopia*, Ethiopian Millennium Foundation (SEM), Amsterdam 2008, s. 128.

w Etiopii”. 19 kwietnia 1974 roku delegacja muzułmanów przedstawiła premierowi petycję dotyczącą tego i kilku innych postulatów. Były to: wprowadzenie świąt muzułmańskich jako świąt państwowych, uznanie przez państwo religii muzułmańskiej oraz finansowe wsparcie dla tej religii, wprowadzenie prawa zrzeszania się, a także dostępu do radia i telewizji oraz równego dostępu do urzędów państwowych<sup>41</sup>. Wystąpienie to spotkało się z reakcją chrześcijan zaniepokojonych możliwością utraty dotychczasowej pozycji<sup>42</sup>.

Początek lat 90. i przejęcie władzy przez Etiopski Ludowy Front Demokratyczno-rewolucyjny (EPRDF), który do dzisiaj sprawuje władzę, przyniosły radykalne zmiany w prawach etiopskich muzułmanów. W obowiązującej Konstytucji, tak jak i we wcześniejszych, prawa wyznawców wszystkich religii są zrównane. Jednak obecnie sytuacja muzułmanów jest inna niż w poprzednich okresach w historii Etiopii<sup>43</sup>. Jednak w dalszym ciągu kwestie religijne nie pozostają bez znaczenia w etiopskiej polityce. Rząd etiopski nadal składa się w przeważającej części z chrześcijan. Zmiany, które dokonały się na początku lat 90. XX wieku spowodowały włączenie do świąt państwowych najważniejszych świąt muzułmańskich, uchylone zostały wcześniejsze ograniczenia dla udających się do Mekki, został zniesiony zakaz handlu muzułmańską literaturą religijną<sup>44</sup>. Najwyższy sąd muzułmański powołany w 1974 roku, został ponownie uznany przez prawo etiopskie w 1992 roku<sup>45</sup>. Z drugiej strony wśród chrześcijan pojawiły się obawy przed rozprzestrzenianiem się islamem i coraz silniejszą pozycją jego wyznawców. Takie nastroje zanotował Tim Carmichael podczas badań prowadzonych w latach 1993–94<sup>46</sup>, takie opinie często też można usłyszeć obecnie<sup>47</sup>.

Podsumowując rozważania na temat uwarunkowań politycznych mających wpływ na wspólne bądź oddzielne obszary życia muzułmanów i chrześcijan w Etiopii można zauważyć, że panująca przez setki lat sytuacja, w której władza pozostawała w rękach chrześcijan, a muzułmanie mieli mniejsze prawa niż ich chrześcijańscy sąsiedzi, zdecydowanie się zmienia. Jednak czynnik religijny i znaczenie islamu zawsze były ważne dla sposobu sprawowania władzy w Etiopii,

<sup>41</sup> T. Østebo, *Christian-Muslim Relations...*, s. 79; C.E. Shenk, *op. cit.*, s. 207. Na ten temat por. także: J. Markakis, Nega Ayele, *Class and Revolution in Ethiopia*, Spokesman, Nottingham 1978, s. 94.

<sup>42</sup> Hussein Ahmed, *Coexistence...*, s. 11; T. Østebo, *Christian-Muslim Relations...*, s. 79; Shenk, *op. cit.*, s. 207.

<sup>43</sup> Obowiązująca Konstytucja Etiopii po angielsku dostępna na: [www.servat.unibe.ch/icl/et00000\\_.html](http://www.servat.unibe.ch/icl/et00000_.html) [dostęp z: 2015-12-19]. Artykuł 11 mówi o rozdzieleniu państwa i religii. Głosi: „(1) State and religion are sparate; (2) There shall be no state religion; (3) The state shall not interfere in religious matters and religion shall not interfere in state affairs.”

<sup>44</sup> Hussein Ahmed, *Coexistence...*, s. 11; T. Østebo, *Christian-Muslim Relations...*, s. 79.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> T. Carmichael, *Contemporary Ethiopian Discourse ...*

<sup>47</sup> Wielokrotnie wygłaszali je moi chrześcijańscy rozmówcy w latach 2005–2012.

a nastawienie i opinie muzułmanów były ogromnie istotne i siłą rzeczy musiały być brane pod uwagę przez chrześcijańskich władców.

### Przestrzeń wspólna i granice: ujęcie kulturowe

Dla kulturowych zależności pomiędzy islamem a chrześcijaństwem w Etiopii decydujący jest fakt specyficznego rozprzestrzeniania się islamu w tym rejonie. Etiopska kultura chrześcijańska ukształtowała się na pniu judeo-chrześcijańskim. Silne związki z Półwyspem Arabskim przejawiają się chociażby w legendarnym przekazie o pochodzeniu władzy w Etiopii z Jerozolimy i wywodzeniu władców od króla Salomona. Islam, tak jak kultura i cywilizacja judeo-chrześcijańska, przez wieki przenikał na tereny etiopskie z kierunku północno-wschodniego, a proces ten miał charakter pokojowy. Jak twierdzi wielu badaczy zajmujących się tym zagadnieniem, początkowe kontakty pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami w Etiopii nie opierały się na użyciu siły. Rozprzestrzenianiu się islamu nie towarzyszyła arabizacja, natomiast kształtował się on pod wpływem ciągłego kontaktu z etiopskim chrześcijaństwem<sup>48</sup>.

W literaturze często wspomina się, że tym co miało odróżniać sposób życia muzułmanów i chrześcijan było zaangażowanie tych pierwszych w handel, podczas gdy chrześcijanie tradycyjnie byli rolnikami<sup>49</sup>. Z informacji zapisanych w XVI wieku przez portugalskiego jezuitę Alvaresa wynika, że muzułmanie na terenach chrześcijańskiego płaskowyżu mieszkali w oddzielnych osadach, jednak ich zajęcie przynosiło zysk władcy płacony „w złocie i jedwabnych produktach”<sup>50</sup>. W okresie świetności Gonderu, który w XVII i XVIII wieku był siedzibą etiopskich władców, miasto podzielone było na część muzułmańską i chrześcijańską<sup>51</sup>. Również w latach 30. XX wieku, kiedy miasto przetrwało muzułmańskie najazdy z północy jako niepozorna osada, Michel Leiris, który przebywał tam razem z Marcellem Griaulem i prowadził badania na temat kultu *zar*, opisał, że muzułmanie i chrześcijanie mieszkają w osobnych dzielnicach<sup>52</sup>. Sam jednak kult *zar*, praktykowany i popularny do dzisiaj, wydaje się łączyć elementy nawiązują-

<sup>48</sup> J. Abbink, *An Historical-Anthropological Approach to Islam in Ethiopia: Issues of Identity and Politics*, „Journal of African Cultural Studies”, 11, 2, 1998, s. 109–24; Hussein Ahmed, *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*, Brill, Leiden 2001, *passim*; D. Robinson, *Muslim Societies in African History*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 113; J.S. Trimmingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, Oxford 1952.

<sup>49</sup> Na temat handlu pozostającego w rękach muzułmanów: Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270–1527*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1972, s. 87n; R. Pankhurst, *A Social History of Ethiopia: The Northern and Central Highlands from Early Medieval Times to the Rise of Emperor Têwodros II*, Institut of Ethiopian Studies, Addis Ababa University 1990, s. 53n.

<sup>50</sup> R. Pankhurst, *op. cit.*, s. 56.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 100.

<sup>52</sup> M. Leiris, *L'Afrique Fantôme*, Éditions Gallimard, Paris 1981, na temat Addis Alem, muzułmańskiej dzielnicy Gonderu: s. 543.

ce do tradycji zarówno islamu jak i chrześcijaństwa<sup>53</sup>. Uczestniczenie w nim nie jest ograniczone do wyznawców jednej religii, imiona duchów nawiedzających uczestniczki są zarówno chrześcijańskie jak i muzułmańskie. Również słownictwo używane w trakcie rytuałów nawiązuje do słownictwa związanego z obrzędami zarówno chrześcijańskimi jak i muzułmańskimi.

W codziennym życiu Etiopczyków wiele jest obszarów kultury, gdzie wyznawana przez nich religia narzuca potrzebę podkreślenia przynależności do grupy wyznawców. Jednym z przykładów na to, że Etiopczycy przywiązują duże znaczenie do odrębności religijnej w kontekście codziennych czynności i zachowań, jest spożywanie posiłków, a przede wszystkim mięsa. Jak pisze Terje Østebø „w całym kraju chrześcijanie i muzułmanie ściśle przestrzegają tego tabu [spożywania mięsa przygotowanego przez rzeźnika danego wyznania], i jedynie zwierzęta ubite przez wyznawcę tej samej religii są dopuszczone do konsumpcji”<sup>54</sup>. Eloi Ficquet zgadza się z tym pisząc, że „chrześcijanie i muzułmanie nigdy nie jedzą wspólnie mięsa”<sup>55</sup> (co jest zdecydowanym nadużyciem), ale również podkreśla, że uwarunkowania związane z zakazami i nakazami związanymi ze spożywaniem mięsa powodują specyficzną dynamikę społeczną kształtując współczesne społeczeństwo<sup>56</sup>. Etiopczycy, z którymi miałam okazję rozmawiać na ten temat podkreślali znaczenie tabu związanego z ubojem zwierząt. Również osoby określające się jako niereligijne twierdzą, że pozostają wierne spożywaniu mięsa wyłącznie pochodzącego z uboju u rzeźnika związanego z religią, wśród wyznawców której się urodzili i wychowali<sup>57</sup>.

Tilahun Bejital Zellelew zwraca uwagę na wzrost znaczenia granic wyznaczonych przez tabu związane z dietą chrześcijan i muzułmanów, a konkretnie z religijnym ubojem, który miał miejsce w następstwie szesnastowiecznych muzułmańskich podbojów Grania, w trakcie których chrześcijanie byli zmuszani do przejścia na islam. Po zwycięstwie chrześcijańskich Etiopczyków i zakończeniu tych wojen, w interesie Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego było podkreślanie różnic w zachowaniach kulturowych muzułmanów i chrześcijan. Miało to służyć oddzieleniu chrześcijańskiej kultury od muzułmańskiej, aby umocnić i zachować chrześcijaństwo i związaną z nim kulturę<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> *Ibidem, passim.*

<sup>54</sup> T. Østebø, *Christian-Muslim Relations...*, s. 72.

<sup>55</sup> E. Ficquet, *Flesh Soaked in Faith: Meat as a Marker of the Boundary Between Christians and Muslims in Ethiopia*, [w:] B.F. Soares (red.), *Muslim-Christians Encounters in Africa*, Brill, Leiden 2006, 39–56, tutaj: s. 44.

<sup>56</sup> „Jak każdy podział, ten „podział ze względu na dietę” dostarcza powodu do konfrontacji, ponownego dostosowania się do sytuacji oraz przekraczania granic, czego efekty przyczyniają się do tworzenia przestrzeni dla narodu współczesnej Etiopii”. E. Ficquet, *Flesh Soaked in Faith...*, s. 41.

<sup>57</sup> Pytania o stosunek do sposobu uboju zwierząt starałam się zadawać wyznawcom obu religii i przedstawicielom różnych grup społecznych przy różnych okazjach podczas moich pobytów w Etiopii w latach 2005–2012.

<sup>58</sup> Tilahun Bejital Zellelew, *op. cit.*, s. 56.

Należy jednak zauważyć, że tabu żywieniowe dotyczy jedynie symboliki uboju, a konkretnie słów wypowiedzianych w jego trakcie. Dla etiopskich chrześcijan, jak i dla muzułmanów, każdy element uboju ma znaczenie, łącznie z ułożeniem zwierzęcia głową na wschód (w przypadku chrześcijan), co zbiega się z ułożeniem zwierzęcia głową w kierunku Mekki (w przypadku muzułmanów). Tym co odróżnia oba rytuały są formuły. Chrześcijanie wygłaszają „Besyme ab ueueld uemenfes qyddus ahadu amlak” (czyli ‘W imię Ojca i Syna, Ducha Świętego, Boga Jedyne’) a muzułmanie „Bismillah al-rahman al-rahim” (‘W imię Boga Miłosiernego, Litościwego’)<sup>59</sup>. Poza tym symbolicznym podkreśleniem przynależności religijnej i uboju zgodnie z wymogami danej religii, nie istnieją zasadnicze różnice w diecie etiopskich chrześcijan i muzułmanów. Ani muzułmanie, ani wyznawcy Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego nie jedzą wieprzowiny. Obie grupy najczęściej spożywają drób, baraninę, mięso kozy i najbardziej cenioną – wołowinę. Tak więc pod względem rodzaju mięsa dieta etiopskich chrześcijan i muzułmanów nie różni się. Różnica polega na odmiennym miejscu i sposobie uboju, a przede wszystkim na formułach wypowiedzianych w jego trakcie. Zarówno na ulicach miast jak i po wsiach, wyraźnie widać, że kwestia kupowania i spożywania mięsa z odpowiedniego uboju jest istotna. Każdy sklep bądź stragan jest wyraźnie oznaczony, by wiadomo było z jakiego uboju pochodzi mięso. Najczęściej jest to napis głoszący ‘rzeźnik chrześcijański’ (*Jekrystian syga biet*) lub ‘rzeźnik muzułmański’ (*Jeislam syga biet*) lub/i znak krzyża bądź półksiężyca. Na terenach, które są w największym stopniu jednolite religijnie takie oznaczenia rzeźnika są rzadsze. I tak w murach Hareru na znanym w okolicy targu z mięsem, wszyscy wiedzą, że rzeźnicy są muzułmańscy. W tym regionie istnieje jednak inne oznaczenie z jakiego uboju pochodzi mięso. U rzeźnika muzułmańskiego płaty mięsa powinny wisieć przed sprzedającym, natomiast u chrześcijańskiego sprzedający stoi przed sprzedawanym mięsem<sup>60</sup>.

W Etiopskiej tradycji bardzo często – zwłaszcza przy uroczystych okazjach – korzysta się z restauracji. Ich wybór jest ogromny, a klientela liczna. Duża część restauracji jest skierowana do wybranych grup – muzułmanów bądź chrześcijan, a restauracje noszą nazwy, które nie pozostawiają wątpliwości w jaki sposób przygotowane zostało serwowane tam mięso (np. *Qal Kidan*, amh. ‘Przymierze’ bądź ‘Komunia’, oznacza, że jest to restauracja chrześcijańska).

Nakazy religijne związane ze spożywaniem mięsa pociągają też za sobą inne konsekwencje. Zgodnie z zasadami etiopskiego chrześcijaństwa w czasie postów, a w Kościele Etiopskim jest ich wiele i są długie, ubój zwierząt nie jest dozwolony. Dlatego w czasie postu w cesarskich rzeźniach pracowali muzułmanie, ponieważ ich ten zakaz nie obowiązywał<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> E. Ficquet, *Flesh Soaked in Faith...*, s. 46.

<sup>60</sup> Badania terenowe w Harerze styczeń 2011.

<sup>61</sup> R. Agstner (red.), *Arbeiten und Leben am Hof Haile Selassie I. Lore Trenkler:Erinnerungen 1960–1975*, Harrasowitz, Wiesbaden 2011, s. 78.

Ciekawym zagadnieniem dotyczącym życia codziennego wyznawców islamu i chrześcijaństwa w Etiopii jest kwestia małżeństw. Na terenach zamieszkiwanych zarówno przez muzułmanów jak i przez chrześcijan stosunkowo często dochodzi do małżeństw mieszanych. Wspomniane już były wcześniej małżeństwa dynastyczne zawierane przez władców wywodzących się z muzułmańskiej dynastii Mammadocz. W XX wieku zwolennikiem takiej polityki był wnuk Menelika II, Ijasu, który wielokrotnie sam zawierał takie małżeństwa. I tak na przykład w 1913 roku Ijasu starał się o doprowadzenie do rozejmu i pokojowych stosunków z grupami Oromo i Afarami zamieszkującymi wschodnią część Cesarstwa. By to osiągnąć poślubił Fatimę, która była córką *negadrasa*<sup>62</sup> Abubakera. Fatima urodziła Ijasu syna, któremu ten nadał chrześcijańskie imię Menelik<sup>63</sup>.

Małżeństwa pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami miały duże znaczenie polityczne, ale były i są zawierane nie tylko z tych względów. Wydaje się, że Etiopczycy nie w pełni zdają sobie sprawę z tego fenomenu. Wielokrotnie pytani o małżeństwa mieszane z przekonaniem odpowiadają, że takich w Etiopii nie ma. Dopiero później, w trakcie rozmowy uświadamiają sobie, że nie jest to prawdą, a często okazuje się, że przykłady takich małżeństw znajdują we własnych rodzinach. Poza dużymi miastami, gdzie małżeństwa pomiędzy wyznawcami różnych religii wynikają również z procesu sekularyzacji i odchodzenia od tradycji, wielokrotnie już wspomniana w tym artykule wieloetniczna i niejednorodna religijnie prowincja Uello, a zwłaszcza jej stolica – Desie, wspomniana jest jako ta, gdzie częściej niż w innych regionach dochodzi do małżeństw mieszanych<sup>64</sup>. Brakuje opracowania tego zagadnienia w literaturze przedmiotu, a większość pytań, które się pojawiają (choćby o sposoby rozwiązywania problemu spożywania mięsa w takich rodzinach czy o to jaką religię przyjmują dzieci narodzone z mieszanych związków) oczekuje na pogłębione badania.

Ze względu na ograniczoną objętość niniejszego artykułu, chciałabym jedynie zwrócić uwagę na inne zbieżności i rozbieżności pomiędzy chrześcijaństwem i islamem w etiopskiej kulturze, nie podejmując się w tutaj ich analizy. Etiopia jest jednym z niewielu obszarów kulturowych w Afryce, gdzie od tysiącleci funkcjonowało pismo. W oczywisty sposób wywarło ono ogromny wpływ na kształtowa-

<sup>62</sup> *Negadras* – (amh. „przełożony kupców”), w XIX i XX wieku tytuł wysokiego urzędnika w Cesarstwie Etiopskim odpowiedzialnego za handel i opłaty celne.

<sup>63</sup> Ahmed Hassen Omer, *The Coup d'État of September 26, 1916: Different Perceptions*, „Journal of Ethiopian Studies”, 46, 2013, s. 98–120, tutaj: s. 106. Na temat małżeństw Ijasu pisali także etiopscy współcześni mu historycy Mersie Hazen Uelde Qirqos, *Jezemen tarik tyzzytaje kajehutyynna kesemahut 1896–1922*, Addis Abeba Juniwersiti Pries, Addis Abeba 1999 [2006/2007] i Gebre Ygiabhier Eljas w: R. Molvaer (red. i tłum.), *Prowess, Piety and Politics: the Chronicle of Abeto Iyasu and Empress Zewditu of Ethiopia (1909–1930)*, Rüdiger Köppe, Köln 1994. Por.: Z. Augustyniak, *Lij Iyasu's Marriages as a Reflection of his Domestic Policy*, [w:] E. Ficquet, W.G.C. Smidt (red.), *op. cit.*, s. 39–47.

<sup>64</sup> Badania terenowe w latach 2008–2009.



nie się kultury w tej części kontynentu. Chrześcijańską kulturę etiopską często postrzega się jako funkcjonującą pomiędzy kulturą oralną i piśmienną, ponieważ oba te sposoby przekazywania wiedzy i informacji mają ogromne znaczenie dla Etiopczyków. Wśród etiopskich ludów muzułmańskich dopiero część z nich w XX wieku zaczęła korzystać z pisma, są to między innymi Somalisi i Afarowie, ale dla innych grup pismo odgrywało istotną rolę. Tak było między innymi w przypadku muzułmanów mieszkających w Harerze i jego okolicach. To łączy się z innymi kwestiami kulturowymi, w tym z tradycyjnym etiopskim szkolnictwem. Szkoły chrześcijańskie rozwijały się przy kościołach i klasztorach rozrzuconych po całym obszarze zamieszkanym przez etiopskich chrześcijan<sup>65</sup>. Także szkolnictwo muzułmańskie związane było z centrami religijnymi, z których najbardziej znane znajdowały się w Szeua, Uello i okolicach Hareru<sup>66</sup>.

Interesującym przykładem na przenikanie się codziennego życia chrześcijan i muzułmanów oraz przekraczanie granic pomiędzy wyznawcami obu religii jest też tradycyjna organizacja społeczna zwana *yqqub*<sup>67</sup>. *Yqqub* jest swego rodzaju spółdzielnią. W jej ramach sąsiedzi zbierają pieniądze na wspólne projekty, a zasady nie przewidują podziału środków ze względu na wyznanie partycypujących w tym przedsięwzięciu. W wyniku takiego podejścia niejednokrotnie zdarza się, że ze środków danej społeczności, do której należą zarówno chrześcijanie jak i muzułmanie, buduje się lub remontuje lokalne meczety bądź kościoły. W ten sposób pieniądze zbierane przez chrześcijan zostają wydane na budowę meczetu, lub pieniądze muzułmanów, na remont kościoła. Etiopska tradycja wymaga też, by spory rozstrzygane były przez osoby starsze i doświadczone, uznawane przez członków społeczności za odpowiednie do podjęcia się takiej roli. Często zadanie to przypada chrześcijańskiemu lub muzułmańskiemu duchownemu, nawet jeżeli sprawa dotyczy osób innego wyznania. Z tego też powodu nie jest rzadkością, że muzułmanie zwracają się o radę do księdza, a chrześcijanie do imama. Kolejnym przykładem przełamywania granic w etiopskiej kulturze jest tradycja zezwalająca na wykorzystywanie tych samych miejsc jako miejsc kultu zarówno przez chrześcijan jak i przez muzułmanów. Często dzieje się tak w wyjątkowych sytuacjach (np. w obliczu klęski głodu) kiedy całe społeczności modlą się razem w kościele bądź w meczecie. Jon Abbink zasygnalizował istnienie zjawiska oddawania czci

<sup>65</sup> Na temat tradycyjnego chrześcijańskiego szkolnictwa por.: M. Krzyżanowska, *Szkolnictwo kościelne w Etiopii: Uczeń na prażonym ziarnie (część I)*, „Afryka”, 28, 2008/2009, s. 41–52; *Ead.*, *Szkolnictwo kościelne w Etiopii: Uczeń na prażonym ziarnie (część II)*, „Afryka”, 29–30, 2009, s. 25–46.

<sup>66</sup> Ahmed Hassen Omer, *Centres of Traditional Muslim Education in Northern Shäwa...*, s. 13–33; Hussein Ahmed, *Traditional Muslim Education in Wallo*, [w:] *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, Nauka, Moscow 1988, s. 94–106.

<sup>67</sup> Na ten temat: P. Chmielewski, *Stowarzyszenia iqqub i iddir jako tradycyjne formy przeciwdziałania zjawisku wykluczenia społecznego w Etiopii*, praca magisterska, Uniwersytet Warszawski, 2012.

temu samemu świętemu i wspólne uczestnictwo w pielgrzymkach, a Alula Pan-khurst zwrócił uwagę na czczenie tych samych miejsc świętych oraz przenikanie się muzułmańskich i chrześcijańskich elementów podczas pielgrzymek. Kolejne zagadnienie oczekujące na dalsze badania dotyczy przejmowania przez muzułmanów wzorców chrześcijańskich. Przykładu tego zjawiska mogą dostarczyć opisane przez Jona Abbinka muzułmańskie klasztory w Etiopii.

Muzułmanie i chrześcijanie tak długo żyli w Etiopii obok siebie, że bez wątplenia można mówić o „kulturze etiopskiej”, na którą składają się zwyczaje zarówno muzułmanów jak i chrześcijan. W tak pojmowanej etiopskiej kulturze życie religijne jest bardzo istotne, ale kultura ta ukształtowała się adoptując zwyczaje wyznawców obu religii, co nie oznacza, że nie pozostawiła odrębnych przestrzeni, właściwych tylko dla wyznawców jednej religii.

### Kilka uwag na temat historii badań

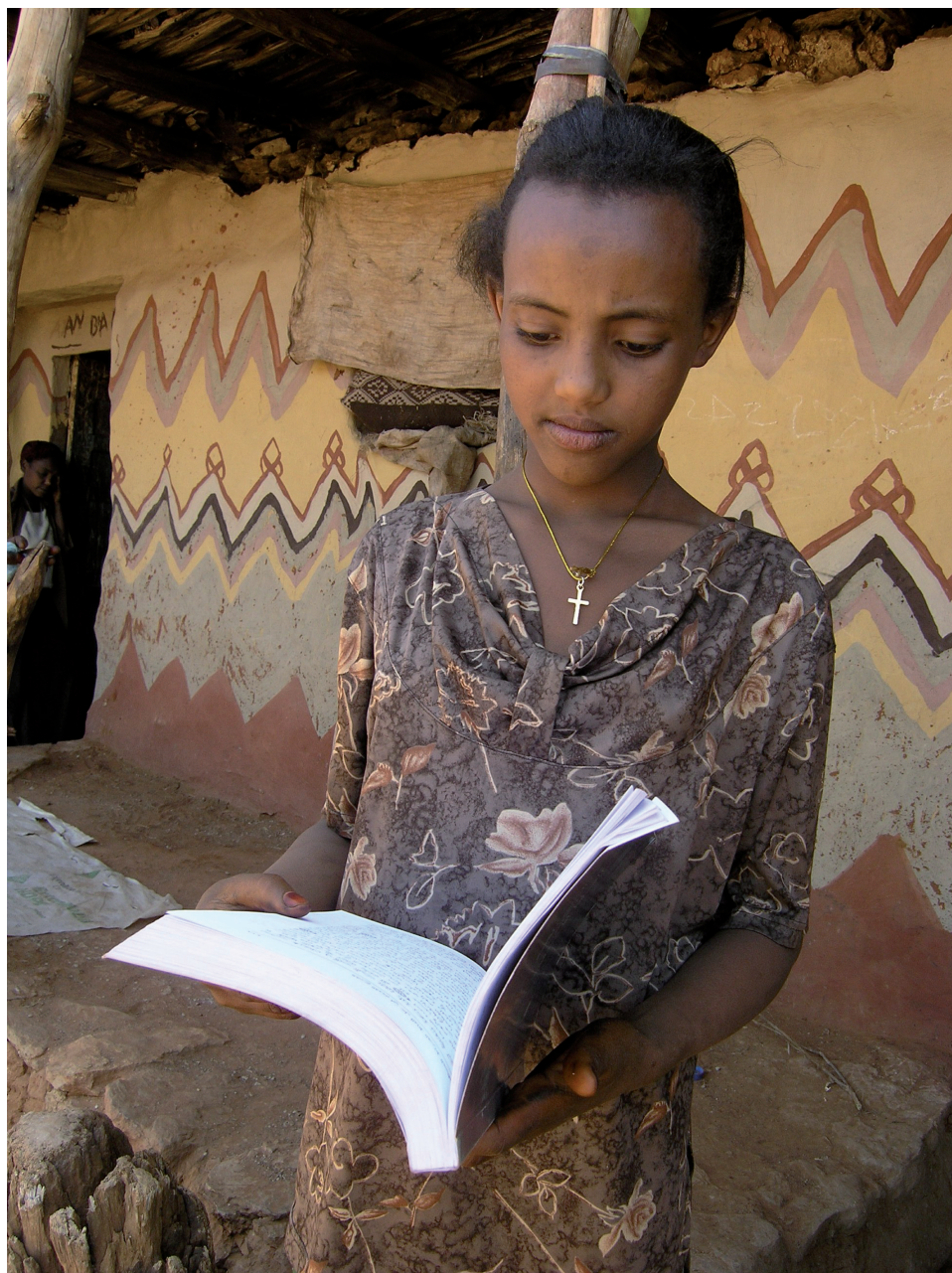
W historii badań nad islamem w Etiopii zauważalna jest wyraźna granica. Wraz ze zmianą rządzących w 1991 roku i odmiennym podejściem do muzułmanów, badacze – zarówno etiopscy jak i spoza Etiopii – zainteresowali się islamem w Etiopii, czego rezultatem było pojawienie się literatury na ten temat. Z całą pewnością można stwierdzić, że wcześniej badania takie były marginalizowane. Historia badań etiopistycznych do ostatnich dekad XX wieku koncentrowała się na chrześcijaństwie, kulturze związanej z judeo-chrześcijańską cywilizacją etiopską i historią chrześcijańskiego Cesarstwa. Do końca lat 80. ukazały się jedynie nieliczne artykuły naukowe podejmujące temat islamu w Etiopii, a jedyna monografia, która cytowana była przez dziesięciolecia to osławione dzieło autorstwa Trimminghama „Islam in Ethiopia” wydane w 1952 roku<sup>68</sup>. Pionierem wśród badaczy islamu w Etiopii i autorem wielu artykułów i opracowań jest nieżyjący już Hussein Ahmed. Jego książka poświęcona historii rozprzestrzeniania się islamu w XIX wieku w Uello była pierwszym – od czasów książki Trimminghama – opracowaniem poświęconym tej problematyce<sup>69</sup>.

Jednym z najczęściej obecnie podejmowanych tematów dotyczących islamu i chrześcijaństwa w Etiopii jest próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, na ile stosunki pomiędzy wyznawcami tych religii są pokojowe, na ile pozostają oni w konflikcie<sup>70</sup>. Wyraźnie widać też pojawienie się emocjonalnego zaangażowania.

<sup>68</sup> Wśród nielicznych artykułów poświęcone islamowi w Etiopii przed 1990 rokiem: E.S. Sherr, *The Place and Role of Islam in Ethiopia and Somalia*, [w:] *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, t. 4, Nauka Publishers, Mocow 1988, s. 211–220; czy też z innej, bardziej szczegółowej perspektywy: Abdussamad H. Ahmad, *An Historic Town and Its Muslim Population, 1830–1889*, „The International Journal of African Historical Studies”, 22, 3, 1989, s. 439–451.

<sup>69</sup> Hussein Ahmed, *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*, Brill, Leiden 2001.

<sup>70</sup> Na ten temat między innymi: Hussein Ahmed, *Coexistence ...*



Dziewczynka z Koranem i krzyżem na szyi we wsi Szejk Hussajn, gdzie znajduje się grobowiec szejka Hussajna (prowincja Balie), Etiopia 2008 r., fot. Patryk Anioł

Hussein Ahmed podkreślał historię prześladowań muzułmanów ze strony chrześcijan i był przeciwny postrzeganiu Etiopii jako obszaru bezkonfliktowego pod względem religijnym<sup>71</sup>. Natomiast Terje Østebo wierzy, że zaangażowanie badaczy może przyczynić się do zażegnania ewentualnych konfliktów religijnych<sup>72</sup>. Z drugiej strony wzrastające zainteresowanie badaczy przyczyniło się do podejmowania coraz bardziej szczegółowych studiów nad etiopskim islamem oraz wzajemnymi wpływami pomiędzy chrześcijaństwem i islamem. Literatura poświęcona tym zagadnieniom jest już na tyle obszerna, że wymienianie nazwisk badaczy i omówienie ich prac wymagałoby osobnego opracowania.

## Podsumowanie

Nie ulega wątpliwości, że istnieją wspólne płaszczyzny i bardzo silne więzy pomiędzy wyznawcami obu religii w Etiopii. Zależności te ukształtowały się w czasie wielowiekowej historii, która była udziałem zarówno muzułmanów jak i chrześcijan. Etiopia jest dużym i ludnym krajem. Jej powierzchnia zajmuje ponad milion kilometrów kwadratowych, a zamieszkuje ją około 85 milionów osób. Jest to też państwo, które aspiruje i ma ku temu podstawy, aby być postrzegane jako potęga w regionie. Pod względem wyznawanej religii jego mieszkańcy dzielą się pomiędzy wyznawców chrześcijaństwa, islamu i – w znacznej mniejszości – religii tradycyjnych. Przez stulecia chrześcijanie sprawowali władzę w państwie, a muzułmanie pozbawieni byli praw przysługujących ich sąsiadom. Obecnie wedle prawa muzułmanie i chrześcijanie są równi, i rzeczywiście muzułmanie cieszą się swobodą i prawami jakie wcześniej nie były ich udziałem. Chrześcijanie i muzułmanie mają też możliwość względnie równego uczestniczenia w życiu publicznym. Pomimo wyraźnych cech odróżniających wyznawców obu religii trudno o przeprowadzenie wyraźnych granic, które określałyby odrębne obszary życia. Trudno też określić, gdzie takie granice miałyby przebiegać. Nie można ich wytyczyć na podstawie przynależności etnicznej, mimo że część etiopskich grup etnicznych składa się z wyznawców tylko jednej religii, ale są też takie, które są zróżnicowane religijnie. Trudno też wytyczyć te granice na podstawie terenów, które zamieszkują chrześcijanie i muzułmanie. Mimo że pewne rejony w Etiopii są kojarzone z islamem, a inne z chrześcijaństwem, to wszędzie można spotkać wyznawców obu religii oraz ich miejsca kultu. Próba charakterystyki okresów kiedy prowadzone były wojny i następującego po nich pokoju pomiędzy muzułmanami

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Østebo nieco górnolotnie pisze: „I strongly believe the time is ripe for preventive action in Ethiopia. There is a clear need to create conducive conditions for increased contacts and dialogue across the religious boundaries, to enhance understanding of each others faith tradition and to identify common interests in order to preserve not only a climate of tolerance and co-existence, but also encourage the development of sustainable interfaith dialogue.” T. Østebo, *Muslim-Christian Relations...*, s. 87n.

i chrześcijanami prowadzi do wniosku, że większość konfliktów nie miała podłoża religijnego, nawet jeżeli religia służyła względem propagandowym. Jeśli chodzi o politykę i sprawowanie władzy w Etiopii, religia zawsze odgrywała znaczącą rolę, przy czym od początku XX wieku rządzący Etiopią starali się łagodzić – często skutecznie – problemy, które miały podłoże religijne.

Współcześnie obserwatorzy i badacze dyskutują o pojawianiu się w Etiopii coraz bardziej radykalnej ideologii muzułmańskiej (przede wszystkich płynącej z Arabii Saudyjskiej) z jednej strony, a z drugiej o coraz silniejszych wpływach etiopskiej chrześcijańskiej diaspory (przede wszystkim z USA). Trudno przewidzieć, jak dalej potoczą się wspólne losy muzułmanów i chrześcijan w Etiopii, ale historia pozwala mieć nadzieję, że Etiopczycy jako „naród miłujący pokój”, czego wielokrotnie dowiedli i czym się szczycą, będą w dalszym ciągu żyli we wzajemnym poszanowaniu religii swoich sąsiadów. Należy też oczekiwać, że będą prowadzone dalsze badania nad fenomenem kulturowego przenikania się chrześcijaństwa i islamu w Etiopii, tak niezwykle interesującego w kontekście współczesnych relacji pomiędzy wyznawcami odrębnych religii, a ich wyniki zaspokoją naszą ciekawość.

**Dr Hanna Rubinkowska-Anioł** jest adiunktem w Katedrze Języków i Kultur Afryki Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się historią i kulturą Etiopii, przede wszystkim okresem panowania cesarza Hajle Syllasje I (1930–1974).

## Bibliografia

- Abbas Haji Gnamo, *Islam, the Orthodox Church and Oromo Nationalism (Ethiopia)*, „Cahiers d'Études Africaines”, 165, 42–1, 2002, s. 99–120.
- Abdussamad H. Ahmad, *An Historic Town and Its Muslim Population, 1830–1889*, „The International Journal of African Historical Studies”, 22, 3, 1989, s. 439–451.
- Alem Desta, *Candace: Invincible Women of Ethiopia*, Ethiopian Millennium Foundation (SEM), Amsterdam 2008.
- Abbink, J. *Religious Freedom and the Political Order: the Ethiopian 'Secular State' and the Containment of Muslim Identity Politics*, „Journal of Eastern African Studies”, 3, 8, 2014, s. 346–365.
- Id.*, *Muslim Monasteries? Some Aspects of Religious Culture in Northern Ethiopia*, „Aethiopica”, 11, 2008, s. 117–133.
- Id.*, *An Historical-Anthropological Approach to Islam in Ethiopia: Issues of Identity and Politics*, „Journal of African Cultural Studies”, 11, 2, 1998, s. 109–24;

- Agstner, R. (red.), *Arbeiten und Leben am Hof Haile Selassie I. Lore Trenkler: Erinnerungen 1960–1975*, Harrasowitz, Wiesbaden 2011.
- Ahmed Hassen Omer, *Centres of Traditional Muslim Education in Northern Shäwa*, „Journal of Ethiopian Studies”, 39, 1–2, 2006, s. 13–33.
- Id., *The Coup d’État of September 26, 1916: Different Perceptions*, „Journal of Ethiopian Studies”, 46, 2013, s. 98–120.
- Augustyniak, Z., *Lij Iyasu’s Marriages as a Reflection of his Domestic Policy*, [w:] E. Ficquet, W.G.C. Smidt (red.), *The Life and Times of Lij Iyasu of Ethiopia: New Insights*, LIT, Zürich, Berlin, Münster 2014, s. 39–47.
- Braukämper, U., *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia: Collected Essays*, LIT, Münster 2004
- Bustorf, D., *Selti Ethnography*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 4, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2010, s. 607–608.
- Carmichael, T., *Contemporary Ethiopian Discourse on Islamic History: the Politics of Historical Representation*, „Islam et Sociétés au Sud du Sahara”, 11, 1997, s. 169–186.
- Id., *Political Culture in Ethiopia’s Provincial Administration: Haile Sellasie, Blata Ayele Gebre and the (Hareri) Kulub Movement of 1948* [w:] M. Page et al. (red.), *Personality and Political Culture in Modern Africa*, Boston University African Studies Center Press, Boston 1998, s. 195–212.
- Chmielewski, P., *Stowarzyszenia iqqub i iddir jako tradycyjne formy przeciwdziałania zjawisku wykluczenia społecznego w Etiopii*, praca magisterska, Uniwersytet Warszawski, 2012.
- Desplat, P., *The Articulation of Religious Identities and Their Boundaries in Ethiopia: Labelling Difference and Processes of Contextualization in Islam*, „Journal of Religion in Africa”, 35, 4, 2005, s. 482–505.
- Erlich, H., *Identity and Church: Ethiopian-Egyptian Dialogue, 1924–59*, „International Journal of Middle East Studies”, 32, 1, 2000.
- Ficquet, E., *Understanding Lij Iyasu through his Forefathers: the Mammedoch Imam-s of Wello* [w:] E. Ficquet, W.G.C. Smidt (red.), *The Life and Times of Lij Iyasu of Ethiopia: New Insights*, LIT, Münster 2014, s. 5–29.
- Id., *Flesh Soaked in Faith: Meat as a Marker of the Boundary Between Christians and Muslims in Ethiopia*, [w:] B.F. Soares (red.), *Muslim-Christians Encounters in Africa*, Brill, Leiden 2006, s. 39–56.
- Haustein J., E. Fantini, *The Ethiopian Pentecostal Movement – History, Identity and Current Socio-Political Dynamics*, „Penteco Studies”, 12, 2, 2013, s. 150–161.
- Hussein Ahmed, *Coexistence and/or Confrontation?: Towards a Reappraisal of Christian-Muslim Encounter in Contemporary Ethiopia*, „Journal of Religion in Africa”, 36, 1, 2006

- Id.*, *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia: Revival, Reform and Reaction*, Brill, Leiden 2001.
- Id.*, *Traditional Muslim Education in Wallo*, [w:] *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, Nauka, Moscow 1988, s. 94–106.
- Kaplan, S., *Themes and Methods in the Study of Conversion in Ethiopia: A Review Essey*, „Journal of Religions in Africa”, 34, 3, 2004, s. 373–392.
- Keller, E.J., *The Ethnogenesis of the Oromo Nation and Its Implications for Politics in Ethiopia*, „The Journal of Modern African Studies”, 33, 4, 1955, s. 621–634.
- Klemm, P.M., *Oromo Fashion: Three Contemporary Body Arts Practices among Afran Qallo Women*, „African Arts”, 42, 1, 2009, s. 54–63.
- Krzyżanowska, M., *Szkolnictwo kościelne w Etiopii: Uczeń na prażonym ziarnie (część I)*, „Afryka”, 28, 2008/2009, s. 41–52;
- Ead.*, *Szkolnictwo kościelne w Etiopii: Uczeń na prażonym ziarnie (część II)*, „Afryka”, 29–30, 2009, s. 25–46.
- Leiris, M., *L’Afrique Fantôme*, Éditions Gallimard, Paris 1981.
- Mersie Hazen Uelde Qirqos, *Jezemen tarik tyzzytaje kajehutynna kesemahut 1896–1922*, Addis Abeba Juniwersiti Pries, Addis Abeba 1999 [2006/2007].
- Mohammed Hassen, *The Oromo of Ethiopia: A History 1570–1860*, Red Sea Press, Cambridge 1990.
- Molvaer, R. (red. i tłum.), *Prowess, Piety and Politics: the Chronicle of Abeto Iyasu and Empress Zewditu of Ethiopia (1909–1930)*, Rüdiger Köppe, Köln 1994.
- Óstebø, T. *Christian-Muslim Relations in Ethiopia*, [w:] A.N. Kubai, Tarakegn Adebo (red.), *Striving in Faith: Christians and Muslims in Africa*, Life & Peace Institute, Uppsala 2008, s. 71–89.
- Óstebo, T., *Local Reformers and the Search for Change: The Emergence of Sala-fism in Bale, Ethiopia*, „Africa”, 81, 4, 2001, s. 628–648.
- Pankhurst, A., *Fieldtrip to Mount Zeqwala, 14–15 October, 1990*, „Sociology Ethnology Bulletin”, 1, 1, 1991, s. 5–10.
- Id.*, *Reflections on Pilgrimages in Ethiopia*, [w:] H. Marcus, G. Hudson (red.), *New Trends in Ethiopian Studies: Papers of the 12<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies*, t. 2, Red Sea Press, Lawrenceville, NJ 1994, s. 933–954.
- Pankhurst, R., *A Social History of Ethiopia: The Northern and Central Highlands from Early Medieval Times to the Rise of Emperor Téwodros II*, Institut of Ethiopian Studies, Addis Ababa University 1990.
- Robinson, D., *Muslim Societies in African History*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Rubinkowska-Anioł, H., *Granice pomiędzy chrześcijaństwem a islamem w Etiopii*, „Afryka”, 41, 2015, s. 53–66.

- Sharc, W.A., *The Gurage: A People of the Ensete Culture*, Oxford University Press, London, New York, Nairobi 1966.
- Steen, W.M., *The Ethiopian Constitution*, The Ethiopian Research Council, Washington 1936.
- Shenk, C.E., *Church and State in Ethiopia: From Monarchy to Marxism*, „Mission Studies”, 11–2, 22, 1994, s. 203–226.
- Sherr, E.S., *The Place and Role of Islam in Ethiopia and Somalia*, [w:] *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, t. 4, Nauka Publishers, Moscow 1988, s. 211–220
- Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia, 1270–1527*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1972.
- Tibebe Eshete, *The Evangelical Movement in Ethiopia: Resistant and Resilience*, Baylor University Press, Waco TX 2009.
- Tilahun Bejital Zellelew, *The Semitics of the Christian/Muslim Knife: Meat and Knife as Markers of Religious Identity of Ethiopia*, „Signs and Society”, 3, 1, 2015, s. 44–70.
- Trimingham, J.S., *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, Oxford 1952.
- Worku Nida, *Gurage Ethno-historical Survey*, [w:] *Encyclopaedia Aethiopica*, t. 2, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2005, s. 929–933.