

Piotr Kownacki

### **RELIGIJNY ASPEKT MOBILIZACJI SPOŁECZNEJ A FUNKCJONOWANIE AFRYKAŃSKICH USTROJÓW PAŃSTWOWYCH**

Aktualna faza funkcjonowania afrykańskich ustrojów państwowych, przejawiająca się w dekompozycji ukształtowanych i w miarę utrwalonych w następstwie dekolonizacji instytucji oraz stabilizacji niepodległego bytu politycznego, wiąże się z problemem społecznej mobilizacji na rzecz transformacji ustrojowej, wymuszanej postępującymi procesami globalizacyjnymi. Zagadnienia z tym związane obejmują zarówno sferę życia gospodarczego, społecznego, jak i politycznego. W literaturze przedmiotu znalazły one odbicie w stopniu znaczącym i względnie wyczerpującym. W mniejszym zakresie poruszony został natomiast aspekt religijny. Problemy związane z życiem religijnym społeczeństw krajów afrykańskich omawiane są w literaturze jako swoiste i autonomiczne wobec funkcjonowania ustrojów państwowych. Chodzi natomiast o to, by uchwycić związek aspektów życia religijnego w tych krajach z przeobrażeniami społecznymi.

Religijna sfera życia społecznego nie mogła być pomijana przez promotorów dekolonizacji i twórców nowych podmiotów państwowych. Problem był bowiem związany z kwestią odrzucenia, adaptacji lub konstruktywnego przewyciężenia układu współistnienia religii afrykańskich, utrzymywanego i kontrolowanego przez kolonizatorów. W takich okolicznościach kwestia religijna wypłynęła jako istotny fragment rzeczywistości społecznej, zastanej przez przywódców zrywów antykolonialnych, a potem przywódców państwowych zabiegających o społeczne wsparcie funkcjonowania instytucji ustrojowych. Stanęli oni bowiem albo przed problemem dostosowania państwowych struktur do zastanej sytuacji społecznej, naznaczonej różnicowaniem religijnym, albo przed sprawą transformacji społecznej obliczonej na pogodzenie i współgranie czynnika społecznego i politycznego.

Związane to było z modyfikacją systemu gospodarczego krajów afrykańskich, utrwalonego w toku panowania kolonialnego. Jego akceptacja i kontynuacja w niepodległym państwie afrykańskim była nie tylko nie do przyjęcia, lecz również nie do pomyślenia. Dlatego kwestia przeobrażenia społecznego, nieuchronna wobec gospodarczego zaangażowania państwa, wyłoniła potrzebę uwzględnienia religijnego aspektu życia społecznego.

Antykolonialne zrywy kryły w sobie również sprzeciw wobec religijnego układu utrzymywanego i nadzorowanego przez kolonizatorów. Emancypacja nie otwierała jednak automatycznie drogi do przewyciężenia tego układu jako reliktu odrzuconego kolonialnego panowania. Tym bardziej że dekolonizacja nie mogła zakładać przewyciężenia układu kolonialnego przez powrót do miejscowych autochtonicznych form religijności, uwolnionych od współistnienia z innymi religiami, trwających w toku zewnętrznego, zwierzchniego nadzoru.

Prezentacja obecnej fazy współzależności życia społecznego naznaczonego aspektem religijnym krajów afrykańskich wymaga odniesienia do niedalekiej przeszłości, w której czasie dokonała się i utrwaliła mobilizacja społeczna również poprzez czynnik religijny. Względnie stabilne, niedawne funkcjonowanie afrykańskiego państwa, umacniające jego odrębność od metropolii, zostało bowiem zakłócone postępującymi procesami globalizacji gospodarczej, a wraz z tym zakłóceniom uległa sfera mobilizacji społecznej wspierającej takie funkcjonowanie. Instytucje społeczne decydujące o procesach mobilizacji zaczęły jednocześnie ulegać rozkładowi lub dekompozycji.

### **Postkolonialna instytucjonalizacja ustroju państwowego krajów afrykańskich a religijny aspekt mobilizacji społecznej**

Wielość państw afrykańskich i związana z tym różnorodność uwarunkowań funkcjonowania ich ustroju, a także różnice systemu społecznego, przejawiające się zarówno w sferze etnicznej, kulturowej, jak i religijnej, mają duże znaczenie dla zobrazowania zagadnienia zasygnalizowanego w tytule. Nie oznacza to jednak niemożności uchwycenia modelowego paradygmatu poznawczego, który odzwierciedlałby metodologiczną trafność prezentacji ustroju państwowego kraju afrykańskiego i jego funkcjonowania pod wpływem religijnego aspektu życia społecznego.

Różnice były szczególnie istotne w sytuacji zastanej przez twórców niepodległości i nowych podmiotów państwowych. Podobieństwa państw afrykańskich, graniczące z jednoznacznością usytuowania i egzystencji, w miarę utrwalania się ich suwerenności i podejmowanych przez nie prób przeobrażeń społecznych stawały się ewidentne i znaczące, a różnice malały. W większości wypadków różnice stawały się wręcz nieistotne.

Decydenci nowych afrykańskich podmiotów państwowych nie wykazywali postaw oznaczających regres (przez odwoływanie się do miejscowych form religijnego aspektu życia społecznego), lecz podjęli działania, które można określić jako ucieczkę do przodu, z zamiarem pozostawienia w odwrocie przedkolonialnego i ko-

lonialnego balastu w życiu religijnym społeczeństwa. Podejmując przeobrażenia gospodarcze niosące przemiany społeczne, przełamywali konflikty i sprzeczności religijne zachodzące między zdywersyfikowanymi wpływami islamu, chrześcijaństwa i religii miejscowych. Konsensus uzyskiwany w ten sposób przyczyniał się do legitymizowania podejmowanych przeobrażeń gospodarczych i społecznych.

Do tych programowych działań należy zaliczyć przede wszystkim urbanizację i skolaryzację. Bezpośrednie zaangażowanie państwa w życie gospodarcze nie było kwestią nadmiernych i nieuzasadnionych intencji, lecz wymuszone zostało opóźnieniem widocznym pomiędzy centrum światowej gospodarki a jej peryferiami, do których zostały zaliczone właśnie kraje afrykańskie. W społeczeństwach tych krajów dominowały więzy przynależności jednostki do grupy, wyrażające się silnym poczuciem wspólnoty etnicznej, rodzinnej lub religijnej. Wspólnota gwarantowała nie tylko społeczną egzystencję, lecz również indywidualne przeżycie. Wobec śladowego rozmiaru indywidualizmu w podejmowaniu działalności gospodarczej wzrastało znaczenie państwowej organizacji życia gospodarczego, co jednocześnie pociągało za sobą następstwa ustrojowe. Kwalifikacje ustrojowe nie były zdeterminowane wielością kryteriów. Nie znalazła miejsca promocja kapitalizmu, lecz eksponowana była orientacja socjalistyczna – jako jedyna wykładnia ustrojowa, pomimo różnorodności przymiotnikowej, za której pomocą uszczegółowiano ustrój danego kraju afrykańskiego.

Tego rodzaju instytucjonalizacja ustrojowa przyjęła wymiar ogólnofrykański. VI Kongres Panafrkański, który odbył się po raz pierwszy w Dar-es Salam w 1974 r., proklamował socjalistyczny rozwój jako jedyną opcję ustrojową krajów afrykańskich zapewniającą im egzystencję gospodarczą, społeczną i polityczną.

Urbanizacja i skolaryzacja oznaczały rodzenie się nowej społeczności, zespolonej naturalnie ze strukturami nowego i tworzącego się państwa. Procesowi temu towarzyszyły również przemiany o charakterze religijnym, które w całokształcie przeobrażeń były zarówno konsekwencją, jak i przyczyną tych przeobrażeń.

Przyjęcie założenia o tym, że socjalistyczna droga rozwoju jest najbardziej odpowiednia dla krajów afrykańskich, uwarunkowane również było religijnie. Na szczególną uwagę zasługuje wykładnia zaprezentowana przez prezydenta Mali Modibo Keitę, który należał do awangardy przywódców walczących o dekolonizację i niepodległy rozwój krajów afrykańskich. Jego wywód i wyeksponowanie tezy, że nie ma religii bardziej socjalistycznej od islamu, adresowany do pozostałych krajów kontynentu, pozostaje do dziś niedoceniony przy ocenie religijnego aspektu reorientacji ustrojowej towarzyszącej dekolonizacji. Było to na początku ery dekolonizacji, jeszcze zanim Muammar Kaddafi proklamował socjalistyczną *dżamahiriję* i podjął próbę pogodzenia oraz wykazania braku sprzeczności pomiędzy marksizmem a islamem przy ocenie ekonomicznego wyzysku. Adaptacja takiej wykładni jednoczyła szczególnie zislamizowane kraje afrykańskie, bez względu na zasięg tej nowej społeczności, rodzącej się w następstwie urbanizacji i skolaryzacji.

Islamska wykładnia, zarówno w wersji malijskiej, jak i libijskiej, miała istotne znaczenie w całokształcie religijnego aspektu mobilizacji społeczeństwa na rzecz socjalistycznego rozwoju i sprzyjającego mu funkcjonowania ustroju państwowego

krajów afrykańskich. Wymuszała bowiem zmianę podejścia części chrześcijańskiej, która nie mogła zareagować milczeniem i obojętnością na zadeklarowane stanowisko islamu dotyczące ustrojowego problemu krajów afrykańskich.

Na szczególną uwagę w tym kontekście zasługuje kwestia związana z teologią wyzwolenia. Powszechnie jest ona kojarzona z rozwojem sytuacji gospodarczej, społecznej i politycznej zachodzącej wówczas w krajach latynoamerykańskich, ze względu na to, że tam została proklamowana i zaakceptowana przez ówczesnego zwierzchnika katolicyzmu, papieża Pawła VI. Jego zaangażowanie na rzecz przezwyciężania barier stojących na przeszkodzie rozwojowi peryferii gospodarczych dotyczyło jednak nie tylko regionu latynoamerykańskiego, ale również afrykańskiego. Było także odpowiedzią na zadeklarowanie się islamu i wybór socjalistycznej opcji rozwojowej w krajach afrykańskich.

Papież Paweł VI, aprobując teologię wyzwolenia, nie tylko odniósł się do popularności w krajach afrykańskich socjalistycznej drogi rozwojowej i jej powiązania z islamem, lecz także podjął działania w kierunku emancypacji krajów afrykańskich. Ich skutkiem była dekolonizacja portugalskich posiadłości na kontynencie afrykańskim, gdzie trwała krwawa batalia prowadzona przez ruchy wyzwolenicze. W 1970 r. Paweł VI oficjalnie i wręcz demonstracyjnie przyjął na audyencji przywódców ruchów wyzwoleniczych z portugalskich kolonii – Agostino Neto z Angoli, Marcelino Dos Santosa z Mozambiku i Amilcara Cabrala z Gwinei Portugalskiej. Nie był to przypadek. W ówczesnej sytuacji międzynarodowej silna była dezaprobatą w stosunku do kolonializmu. Wspomniana audyencja pociągnęła za sobą kryzys w stosunkach Portugalii ze Stolicą Apostolską, a w kołach rządowych i portugalskich ugrupowaniach politycznych zapanowała konsternacja. Rozważana była nawet kwestia zerwania stosunków dyplomatycznych w odwecie za antykolonialne stanowisko papieża. Papieski gest uświadomił jednak zarówno portugalskim zwolennikom kolonializmu, jak i sojusznikom Portugalii na forum międzynarodowym konsekwencje ewentualnego konfliktu z Watykanem i to w sytuacji, kiedy kolonializm był coraz bardziej piętnowany politycznie i moralnie. Zdecydowanie się na konfrontację z Watykanem budziło ryzyko konfrontacji również z własnym społeczeństwem – katolickim, nie akceptującym władzy bez elekcyjnej legitymizacji. Władza metropolitarna, uwikłana w prowadzenie wojny kolonialnej, tracąca nie tylko zaplecze społeczne, lecz również lojalność ze strony sił zbrojnych, okazała się bezsilna. Rewolucja goździków w 1974 r., zobrazowała w pełni trafność papieskiej oceny sytuacji. Oficerowie portugalscy, którzy obalili prokolonialny reżym, zawiązali swój spisek w koloniach. Wykonując zadanie utrzymywania kolonializmu, postrzegali jego całokształt z bliska, a nie z metropolitarnej odległości; widzieli zarówno jego polityczny, jak i moralny bezsens.

Papieska aprobata dla teologii wyzwolenia i zaangażowanie na rzecz dekolonizacji portugalskich posiadłości na kontynencie afrykańskim były równoznaczne z aprobatą dla opcji socjalistycznej, obranej przez Angolę, Mozambik i Gwineę Portugalską. Przywódcy tych krajów nie ukrywali swego ideologicznego i politycznego oblicza. Było ono również znane papieżowi.

Teologia wyzwolenia i związana z nią orientacja socjalistyczna w dużej mierze korespondowały z aprobatą islamu dla socjalistycznego rozwoju. Papieska aprobata była również reakcją na islamskie wyzwanie, nie kolidujące z ideologią głoszoną przez ugrupowania określające się jako marksistowskie. Mianem marksistów określali siebie również przywódcy ruchów antykolonialnych, których papież przyjął na audiencji. Nie ma tutaj znaczenia pytanie o to, w jakim stopniu papieska aprobata dla teologii wyzwolenia i potępienie kolonializmu wynikały z przekonań papieża. Bez wątplenia jednak polityczną koniecznością było podjęcie ofensywy – w trosce o to, by chrześcijaństwo zdystansowane przez islam i agnostyczną socjalistyczną ideologię w krajach peryferii gospodarczych nie zostało zdegradowane lub całkowicie odrzucone.

Zarówno islamska, jak i katolicka wykładnia sprzyjająca socjalistycznej orientacji ustrojowej krajów afrykańskich miała szczególną wymowę w odniesieniu do tradycyjnych religii miejscowych. Sprzyjała konstruktywnemu trwaniu i pobudzała mobilizację społeczną, zapobiegając degradacji zarówno katolicyzmu, jak i islamu. Nie konfliktowała miejscowych religii tradycyjnych, dominujących głównie w społecznościach tradycyjnych, których urbanizacja i skolaryzacja osłabiała i marginalizowała w nowych społecznościach.

W tej sytuacji uległa zmianie sytuacja Kościołów afrochrześcijańskich. Istniały one i prowadziły działalność w czterdziestu krajach afrykańskich i obejmowały trzecią część ich ludności. Dekolonizacja, w swojej istocie wymierzona przeciwko zewnętrznemu panowaniu, była również kierowana przeciwko chrześcijaństwu utożsamianemu z kolonializmem. Chrześcijaństwo postrzegane jako filar panowania kolonialnego określone było mianem reliktu przewyższanego usytuowania. Początkowo uważano, że po uzyskaniu niepodległości właśnie te Kościoły przejmą pozycje społeczne zajmowane przez religie wniesione z zewnątrz, przyczyniając się do ich całkowitej afrykanizacji. Takie kalkulacje odzwierciedlały uprzedzenia wobec chrześcijaństwa, trwale przecież zakorzenionego w miejscowym społeczeństwie. Afirmacja socjalistycznej orientacji w krajach afrykańskich, a przede wszystkim odrzucenie opcji kapitalistycznej wymuszały poszukiwanie nowego konsensusu religijnego. Sprzyjająca wykładnia, zadeklarowana przez islam i katolicyzm, postawiła pod znakiem zapytania przewidywaną rolę Kościołów afrochrześcijańskich. Dekolonizacyjny postęp jako wytyczna socjalistycznego rozwoju oraz sprzyjający odzew ze strony islamu i chrześcijaństwa zmarginalizowały więc wcześniej zakładaną rolę Kościołów afrochrześcijańskich w mobilizowaniu społeczeństw.

### **Globalizacyjne uwarunkowania funkcjonowania ustroju politycznego krajów afrykańskich a religijny aspekt mobilizacji społecznej**

Funkcjonowanie ustroju politycznego krajów afrykańskich, pomimo względnie sprzyjającego rozstrzygnięcia kwestii mobilizacji społecznej w aspekcie religijnym, zostało zachwiane rosnącym ciężarem gospodarczego zaangażowania rządów.

Gospodarka krajów afrykańskich bez względu na stopień rozwoju i powiązania z mocarstwami, i stojącymi za nimi blokami, pozostała na peryferiach i była zderzona zjawiskami zachodzącymi w centrum światowej gospodarki. Państwo afrykańskie obciążone okolicznościami wymuszającymi zaangażowanie rządu w organizację i nadzór nad życiem gospodarczym ponosiło tym samym odpowiedzialność za konsekwencje takiego zaangażowania. Jego skutki nie okazywały się zachęcające, a i naciski ze strony centrum światowej gospodarki nie były sprzyjające.

Pomimo że interwencjonizm gospodarczy państwa był wówczas powszechny w skali światowej, nowo kreowane zjawiska w centrum światowej gospodarki nie służyły promocji interwencjonizmu w krajach afrykańskich i jego konkurencyjnej zdolności do przeciwdziałania niepomysłnym wpływom centrum światowej gospodarki. Tym bardziej że nie było możliwości koordynowania takiego przeciwdziałania w skali kontynentalnej. Problem dotyczył w szczególności krajów subsaharyjskich.

Organizacja Jedności Afrykańskiej (OJA) od początku swego istnienia zachowywała dystans wobec kwestii ustrojowych państwa członkowskiego i nie angażowała się na rzecz promowania koncepcji rozwoju gospodarczego. OJA scedowała te zagadnienia na forum Ruchu Państw Niezaangażowanych, do którego przystępowały kraje afrykańskie. Przyjęła przy tym, że uznanie członkostwa w OJA jest równoznaczne z przystąpieniem danego państwa do Ruchu Państw Niezaangażowanych.

W związku z podziałem gospodarki światowej na centrum i peryferie udział krajów afrykańskich w Ruchu, zabiegającym o ustanowienie nowego międzynarodowego ładu ekonomicznego, wydawał się zasadny. Wszelkie działania zbiorowe na rzecz takiego ładu uchodziły za bardziej obiecujące niż pojedyncze działania państwowe. Jednak zabiegi o ustanowienie międzynarodowego ładu ekonomicznego pod kątem uwzględnienia usytuowania krajów peryferii, pogrążonych w zadłużeniu i kryzysach gospodarczych, nie spełniły oczekiwań. Zabiegi takie zostały zdezwurowane globalizacyjnymi procesami gospodarczymi promującymi wolnorynkowe rozwiązania i ograniczenie zaangażowania państwa w procesy gospodarcze. Przed takim samym problemem stanęły kraje afrykańskie.

Postulat odwrotu przekładał się na funkcjonowanie ustroju państwowego krajów afrykańskich. Państwo stanęło wobec konieczności zrezygnowania z wielu swoich prerogatyw na rzecz promocji procesów prywatyzacyjnych i popierania kapitału prywatnego. W tym aspekcie na porządku dziennym stanęła sprawa mobilizacji społecznej i zaplecza społecznego rządów. Wobec zmiany strategii gospodarczej zaszła konieczność tworzenia nowych programów i instrumentów mobilizacji społecznej, w tym również w sferze religii. Poprzednie koncyliacyjne współistnienie religijne, obliczone na wsparcie orientacji socjalistycznej afrykańskiego państwa, okazało się nie do utrzymania i uległo załamaniu. Ideologiczne podstawy współistnienia islamu i teologii wyzwolenia z miejscowymi, tradycyjnymi religiami afrykańskimi zanikły.

Tak jak ideologia wyzwolenia narodziła się w Ameryce Południowej, tak również i tam zaczęło się odchodzenie od jej zasad. Odwrot był konsekwencją nowego myślenia o rozwoju światowej gospodarki i niepowodzenia koncepcji nowego międzynarodowego ładu ekonomicznego, o który zabiegały kraje peryferyjne. Z koncepcją tą wiązały nadzieje przede wszystkim te kraje afrykańskie, które przyję-

ły socjalistyczną orientację rozwoju. Jednak okazało się, że Ruch Państw Niezaangażowanych jest zbyt słaby, aby zmusić centrum gospodarki światowej do przyjęcia nowego ładu ekonomicznego. Próbiezrem i sprawdzianem takiej zdolności stał się eksperyment reformatorski podjęty przez rząd chilijski, wspierany przez zaangażowanie chrześcijańskie, oparte na wykładni teologii wyzwolenia. Należy tu przypomnieć, że zwierzchnik Kościoła chilijskiego, arcybiskup E. Silva Henriquez, oficjalnie poparł wdrażany program reform gospodarczych uchodzących za rozwiązania socjalistyczne i paradygmat nowego międzynarodowego ładu ekonomicznego.

Istota sprawy, związana z zasadnością religijnego zaangażowania na rzecz chilijskich reform, które uznawane zostały za sprawdzian możliwości nowego ładu ekonomicznego, miała dodatkowy aspekt, niezwykle ważny dla całokształtu problemu. Chodziło o to, że chilijski eksperyment spotkał się z odmową wsparcia ze strony ZSRR, uchodzącego za promotora światowego socjalizmu. Kalkulacje Związku Radzieckiego w ówczesnej sytuacji obliczone były na dostosowanie się do nieuchronnych procesów globalizacji gospodarczej i odnalezienie się w centrum światowej gospodarki, a nie na promocję nowego ładu ekonomicznego i orientacji socjalistycznej. W tych okolicznościach, początkowo niewidocznych, czego wyrazem było uporczywe postrzeganie Związku Radzieckiego jako nosiciela światowego komunizmu, pod znakiem zapytania stanęła sprawa zasadności i zapotrzebowania na teologię wyzwolenia.

Problem ten szybko dostrzeżono w Watykanie. Wykładnia oparta na teologii wyzwolenia, promująca zaangażowanie katolicyzmu na rzecz rozwiązywania problemów krajów peryferii, określanych mianem krajów biednych, w tym również na rzecz wdrażania orientacji socjalistycznej, była już postrzegana jako angażowanie się na rzecz procesów sprzecznych ze światowymi trendami gospodarczymi.

Odwrot od teologii wyzwolenia nie dokonał się natychmiast. Po śmierci papieża Pawła VI, który proklamował teologię wyzwolenia i zrobił to pod naciskiem Kościołów latynoamerykańskich, pontyfikat Jana Pawła I wzbudził w krajach peryferii kolejne nadzieje. Z wykładni Jana Pawła I – ciągle znanej tylko z ujawnionych fragmentów – wylania się intencja wsparcia krajów określanych mianem biednych i chęć zaangażowania się katolicyzmu na rzecz aspiracji rozwojowych tych krajów.

Należy przypomnieć, że omawiana sytuacja miała miejsce w okresie, w którym procesy globalizacyjne, promujące wolnorynkowe rozwiązania i dezawuuujące gospodarcze zaangażowanie państw afrykańskich, nie były jeszcze powszechnie uświadamiane jako nieuchronne. Niemniej kolejny pontyfikat, Jana Pawła II, odsłonił odwrót od teologii wyzwolenia i sprzeciw wobec angażowania się katolickiego duchowieństwa na rzecz rozwiązań gospodarczych i społecznych, podejmowanych w krajach peryferii i opierających się dotychczas na teologii wyzwolenia. Dezaprobatą dla teologii wyzwolenia jako imperatywu angażowania się duchowieństwa w rozwiązywanie problemów krajów biednych limitowała tym samym angażowanie się laikatu na rzecz rozwiązań wspieranych dotąd teologią wyzwolenia.

Państwa afrykańskie pogrążyły się tymczasem w chaosie gospodarczym, gdyż rządy traciły kontrolę nad rozwojem. Produkcja malała, a zadłużenie rosło. Rządy odczuwały coraz bardziej spadek poparcia społecznego. Dramatyzm sytuacji krajów

afrykańskich pogłębiał się wraz z pogłębianiem się gospodarczych procesów globalizacyjnych. Kraje afrykańskie nie zostały włączone do światowej gospodarki w stopniu, w jakim włączone zostały kraje azjatyckie i latynoamerykańskie, z którymi jeszcze niedawno wspólnie zabiegały o ustanowienie nowego międzynarodowego ładu ekonomicznego.

Również zewnętrzne otoczenie nie przejawiało nadmiernego zainteresowania kontynentem afrykańskim. Ocena możliwości wyjścia krajów afrykańskich z zapaści gospodarczej zrodziła pojęcie afropesymizmu. Znaczące podmioty i ośrodki światowej gospodarki przestały interesować się Afryką, wobec czego kraje afrykańskie, i tak już zmarginalizowane, zderzyły się z uwarunkowaniami najmniej sprzyjającymi funkcjonowaniu w warunkach globalizacji. Co najgorsze, z czasem okazało się, że procesy prywatyzacyjne, wymuszone na elitach afrykańskich przez uwarunkowania globalne, nie zapewniły wpływów budżetowych, które mogłyby pozwolić na rozbudowę infrastruktury społecznej. Wycofanie się państwa z promowania procesów rozwojowych i programów mobilizacji społecznej zachwiało i tak już chwiejną równowagę społeczną oraz pobudziło konflikty etniczne, religijne i plemienne.

W przedstawionych okolicznościach nie jest łatwo określić skalę zjawisk kryzysowych w poszczególnych krajach. Część z nich postrzegana jest w literaturze nawet w kategoriach niezdolności do dalszego funkcjonowania i zagrożenia upadkiem. Ponieważ warunkiem przetrwania każdego z państw jest sprostanie wyzwaniom gospodarczym, państwa nie muszą walczyć między sobą o egzystencję. Możliwe, a nawet wskazane jest podejmowanie wspólnych działań w zakresie integrowania się pod kątem dostosowywania gospodarek poszczególnych krajów do wymogów gry na rynku światowym. Przykładem swojego rodzaju „kontynentalizacji” pożądanym rozwiązaniem jest działalność Unii Afrykańskiej. Jest ona kontynentalną wspólnotą polityczną i mimo że nie osiągnęła jeszcze stadium instytucji ponadpaństwowej, zdolnej do sterowania procesami zachodzącymi w krajach członkowskich, stanowi ważne forum dialogu kontynentalnego. Jest on prowadzony przez kraje członkowskie, dotknięte podobnymi bolączkami rozwojowymi oraz konfliktami wewnętrznymi i zewnętrznymi.

Zróznicowany stopień efektywności powiązań gospodarczych z krajami wysoko rozwiniętymi oraz wielokierunkowość zainteresowania tych ostatnich poszczególnymi państwami afrykańskimi odsłania nowy, złożony konglomerat zbieżnych, ale często i nieadekwatnych interesów, trudnych czasami do przezwyciężenia. Rozwiązanie trudności z tym związanych będzie zależeć nie tylko od stworzenia sprzyjających impulsów z zewnątrz. Będzie również wymagało mobilizacji społecznej także w aspekcie religijnym, co obecnie nie jest łatwe do osiągnięcia z uwagi na reorientację ustrojową poprzedzoną opisanym rozbratem dotychczasowych wykładni islamu i teologii wyzwolenia.

## Podsumowanie

Przeciwdziałanie zjawiskom kryzysowym w krajach afrykańskich grożącym nawet upadkiem niektórych ustrojów skupia się obecnie na tworzeniu wspólnoty kontynentalnej, która ma wypracować mechanizmy oraz instrumenty przełamania marginalizacji Afryki i włączenia się krajów afrykańskich do globalnych procesów gospodarczych. Powodzenie dialogu kontynentalnego, w którym pokłada się nadzieje na przezwycięzenie zagrożenia trwałości państwa, może przejawiać się wyłącznie w odnalezieniu równowagi pomiędzy potrzebą kontynentalnej solidarności i współdziałania a koniecznością zachowania przez elity polityczne zaufania we własnym kraju. Sytuacja władz jest w tym względzie utrudniona erozją dotychczasowych form mobilizacji, które oparte były na konsensusie wartości religijnych z wartościami głoszonymi przez państwo jako promotora rozwoju. Unia Afrykańska nie jest w stanie wypracować, a tym bardziej narzucić, państwom członkowskim takiego rodzaju konsensusu, gdyż skupia się na włączeniu państw członkowskich i regionu do gospodarki światowej. Zadanie to spada na elity społeczne, a przede wszystkim polityczne w poszczególnych krajach. Nawiązywanie do wartości religijnych w mobilizowaniu społeczeństw będzie w warunkach wolnej gospodarki rynkowej bardzo trudne, zwłaszcza w krajach zdominowanych przez islam, który eksponuje solidarność i równość członków wspólnoty.

## Bibliografia

- Baugura Y., *Democratization, Equity and Stability: African Politics and Societies in the 1990s*, Geneve 1998.
- Bratton M., van de Walle H., *Democratic Experiments in Africa*, London 1997.
- Chabul P., Daloz J. P., *Africa Works-Disorder as Political Instrument*, Bloomington 1999.
- Clough M., *Free at Last? U.S. Policy Toward Africa and the End of Cold War*, New York 1992.
- Deschamps L., *Les religion de l'Afrique noire*, Paris 1970.
- Froelich J. C., *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris 1962.
- Idem, *Animismes. Les religions de l'Afrique*, Paris 1964.
- Gromyko A. A., *Tradicionnyje i synkrieticheskie religii Afriki*, Moskwa 1986.
- Gutteridge W. F., *Military Regimes in Africa*, London 1975.
- Hisket M., *The Development of Islam in West Africa*, London-New York 1984.
- Idem, *The Course of Islam in Africa*, Edinburgh 1994.
- Hodgin T., *The African Political Parties*, Baltimore 1961.
- Holas B., *Bogi tropiczeskoj Afriki*, Moskwa 1976.
- Hoogvelt A., *Globalization and Postcolonial World*, London 1997.
- Idowu E. B., *African: Traditional Religion: A Definition*, London 1973.
- Kapuścik F., *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1979.

- Lizak W., *Unia Afrykańska*, [w:] *Prawo, instytucje i polityka w procesie globalizacji*, red. E. Haliżak, R. Kuźniar, Warszawa 2003.
- Monteil V., *L'islam noire*, Paris 1971.
- National Identity and Democracy in Africa*, red. M. Palmberg, Uppsala 1999.
- Pilaszewicz S., *Religie Afryki*, Warszawa 2000.
- Sawyer H., *Christian Theology in Independent Africa*, Freetown 1961.
- Sorbo G. M., Valle P., *Out of Conflict: from War to Peace in Africa*, Uppsala 1997.
- Turner H. W., *African Independent Church*, Oxford 1967.
- Idem, *African Religious Movements and Roman Catholicism*, [w:] *Wort und Religion*, wyd. H. J. Greschat, H. Jungraithmayr, Stuttgart 1969.
- Idem, *Religious Innovation in Africa*, Boston 1979.
- Wilemski E. A., *Kultura Afryki Wschodniej w procesie przemian*, Kolonia 1985.
- Wrzesińska A., *Elity kongijskie w poszukiwaniu tożsamości*, Warszawa 1999.
- Tahan D., *Religion, spirualité et pensée africaine*, Paris 1970.
- Zajączkowski A., *Ruchy religijne w Afryce*, „Przegląd Socjologiczny” 1969, nr 25.
- Zaplata F., *Rodzimy charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, Płock 1980.