

I. ROZPRAWY I ANALIZY

DOI: 10.17951/et.2025.37.273

Marta Jackowska-Uwadizu

Uniwersytet Warszawski, Polska

ORCID: 0000-0002-0927-2614

e-mail: m.jackowska-uwadizu@uw.edu.pl

Ludzie wielbłądów. Relacja człowiek – zwierzę w językowym obrazie świata Tuaregów

The People of the Camels: Human-Animal Relationship in Tuareg Linguistic Worldview

Abstract: The article deals with the image and concept of CAMEL in the Tuareg language. The analysis is based on discourse, mainly from the early 20th century, devoted to the traditional model of society grounded in nomadism. It shows the importance of camels for Tuareg culture and identity. The position of the camel goes beyond its utilitarian function: it is central to the system of social practices and Tuareg identity. The camel is a friend, a companion in arms, an advisor; the animal looks, knows, makes decisions. The concept of CAMEL reveals a deep human-animal relationship that shapes human roles, sets the goals for the entire community, and determines how people function. Thanks to the symbiotic relationship between people and camels, we can speak not only about “camels of the people” but also “people of the camels”.

Keywords: Tuareg; camel; identity; nomadism; Sahara; interspecies relations

O relacji ludzi ze zwierzętami zwykliśmy pisać, używając notacji „człowiek – zwierzę”, sugerującej opozycję. O takiej relacji międzygatunkowej możemy jednak myśleć jako o koalicji, która zakłada przymierze między człowiekiem i zwierzęciem. Tuaregowie¹ hodowali wielbłądy, owce i kozy, ale

¹ Nazwa Tuaregowie nie jest endoetnonimem. Została nadana przez Arabów (Benhazera 1908; Foucauld 1952 za Rybiński 1999: 39). Używana jest w literaturze w odniesieniu do wszystkich Tuaregów, bez uwzględniania podziałów wewnątrz grupy np. na konfe-

to wielbłąd był najważniejszym zwierzęciem, bo życie na pustyni i prowadzenie gospodarki karawanowej i pasterskiej możliwe było właśnie dzięki wytrzymałości i specjalnym predyspozycjom wielbłąda. Wielbłąd z jednej strony powodował potrzebę wędrówki, ponieważ wymagał dużych przestrzeni do wypasu, z drugiej służył do tej wędrówki, ponieważ tylko na grzbiecie wielbłąda można pokonywać pustynię. W tej specyficznej relacji koczownik – zwierzę trudno powiedzieć, kto kogo prowadzi, czy to człowiek wybrał wielbłąda, aby przemierzać pustynię, czy może to za sprawą wielbłąda Tuareg jest koczownikiem. Przez stulecia relacja ta mogła być utrzymywana pod warunkiem poszanowania dla środowiska. Krucha równowaga między tymi trzema elementami sprawiła, że do XX wieku tuareska gospodarka i kultura mogły przetrwać w niezmienionej formie. Jej zaburzenie skutkowałoby załamaniem się gospodarki koczowniczej, na której opierała się cała kultura Tuaregów.

Celem artykułu jest przybliżenie pojęcia WIELBŁĄD w świetle danych systemowych i tekstowych pochodzących z języka tuareskiego² oraz danych przyjęzycznych, dotyczących społeczeństwa tradycyjnego, czyli koczowniczego³. Analiza tego pojęcia pozwala na poznanie istotnego fragmentu językowego obrazu świata Tuaregów. Otwiera przed nami drogę do poznania wartości tradycyjnego społeczeństwa tuareskiego, ukazując silną relację człowiek – zwierzę, która wpływa w zasadzie na każdą dziedzinę życia poje-

deracje. Nazwy używane przez Tuaregów na określenie samych siebie zawierają cechy identyfikacyjno-różnicujące, takie jak przynależność do określonego terytorium, grupy językowej lub charakterystyczne elementy wyglądu. Tuaregowie z gór Air to *Kel Air*, czyli ‘ludzie z Air’, Tuaregowie z rejonu Hoggar to *Kel Hoggar* itd. Nazwa ogólna *Kel tagelmust* wyróżnia Tuaregów jako ludzi noszących tagelmust, nakrycie głowy zasłaniające twarzę mężczyzn, a *Kel Tamajeq* – jako ludzi mówiących językiem tamajeq.

² Adam Rybiński, pisze, że Tuaregowie Północni określają swój język jako *tamahak*, a Południowi jako *tamachek* (Rybiński 1999: 47). Według różnych źródeł Tuaregowie mówią językami tuareskimi – albo dialektami języka tuareskiego, albo jego wariantami. Przyjmuje się, że istnieją 4 dialekty/warianty języka lub 4 języki mówione w zależności od regionu zamieszkania: *tamahaq*, *tamasheq*, *tamajeq*, *tamajeq tawellemmet*. W literaturze polskiej stosuje się spolszczoną nazwę języka – tamaszek, która odwołuje się jednak do wariantu lub języka Tuaregów Południowych. Stosuję określenie *język tuareski* za Niną Pawlak (2010) oraz Stanisławem Piłaszewiczem i Eugeniuszem Rzewuskim (2004) (używają też oni innych nazw: *tamaszeq* oraz *tuareg*), ponieważ praca nie dotyczy różnic dialektałnych. Warto również nadmienić, że wszyscy Tuaregowie rozumieją się wzajemnie, ale też doskonale rozpoznają, kto jest skąd, po tym, jakim językiem/dialektem/wariantem się posługuje.

³ Definiuję społeczeństwo tradycyjne, jako takie, które swoje życie opiera na koczownictwie, a co za tym idzie, kieruje się wartościami wyznaczanymi przez warunki panujące w świecie nomadów. Dotyczą one hierarchii społecznej, relacji międzyludzkich i międzygankowych, organizacji życia społecznego i kultury.

dynczego człowieka i całego społeczeństwa oraz ukazuje emocjonalną więź między zwierzęciem a człowiekiem. WIELBŁĄD to pojęcie prowadzące do kluczowych wartości, stanowiących elementy tożsamości tradycyjnego społeczeństwa Tuaregów – społeczeństwa opierającego swój byt na koczownictwie. Wielbłąd w tym świecie nie jest obok człowieka, jest zawsze z nim.

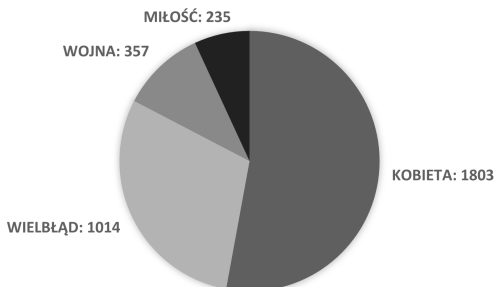
Wielbłąd w danych systemowych

Istnieje niewiele dawnych źródeł w języku tuareskim⁴, które ukazują świat tradycyjnie żyjących Tuaregów. Jedne z najważniejszych to pochodzące z końca XIX i początku XX wieku opracowane przez Charlesa de Foucaulda wiersze *Poésies touarègues* oraz teksty *Textes touaregs en prose*. Wśród tekstów z epoki warto też wyróżnić wiersze i przysłowia zebrane przez Maurice'a Benhazere oraz teksty zebrane przez Adolphe'a Hanoteau (1896). Teksty te pozwalają nam uchwycić ostatnie momenty życia Tuaregów przed wejściem w proces dynamicznych przemian gospodarczych i kulturowych, będących konsekwencją zderzenia z europejską kolonizacją, które sprawiły, że świat nomadów zanika. Teksty te posłużyły mi do stworzenia korpusu badawczego. W 575 wierszach określenia związane z wielbłędami pojawiają się 680 razy, co daje średnio więcej niż jeden raz na każdy wiersz, choć tylko trzy wiersze są wprost poświęcone wielbłędowi. Słowa związane z dwoma ważnymi pojęciami: WOJNA i MIŁOŚĆ, pojawiają się w wierszach o ponad połowę rzadziej. Częściej zaś występuje tylko KOBIEĆ. W tekstach prozą określenia wielbłądów pojawiają się około 268 razy, określenia związane z WOJNĄ – 258, a z MIŁOŚCIĄ tylko 14 w 183 tekstach. Łącznie, we wszystkich tekstach WIELBŁĄD zajmuje drugie miejsce po KOBIECIE (wykres 1).

Uzupełnieniem źródeł są teksty w tuareskim reprezentujące poezję tradycyjną i słowniki. Autorzy gramatyk i słowników z przełomu XIX i XX notują bogate słownictwo poświęcone wielbłędowi. Koncept WIELBŁĄD reprezentowany jest przez wiele leksemów. Adolphe de Motylinski (GDD) wymienia 23 różne określenia na wielbłądy i 2 na wielbłądzice. Émile Masqueray (1893) notuje 20 określeń na wielbłądy i wielbłądzice. A słownik Charlesa de Foucaulda (FTF) zawiera aż 54 określenia. Określenia te dotyczą różnych cech wielbłądów, takich jak: wiek, płeć, umaszczenie, cechy charakterystyczne zwierzęcia, jego umiejętności. Mogą być związane z przeznaczeniem

⁴ Nie istnieją żadne źródła pisane przez Tuaregów w ich języku z epoki poprzedzającej obecność Europejczyków na tych terenach, ponieważ historię i opowieści przechowywali jedynie oralnie. Choć posiadają pismo – *tifinar*, to służyło ono jedynie do zapisywania krótkich informacji dotyczących spraw bieżących lub miłości.

Wykres 1. Najważniejsze pojęcia w tekstach Tuareskich



zwierzęcia lub wielkością stada. I tak, mamy wielbłądy białe, mahoniowe, szare, białe, czerwone, wielbłądy w podziale wiekowym od 1 do 10 lat, wielbłądy przeznaczone pod siodło, wielbłądy bojowe lub do wypasu, wielbłądy silne i słabe, wielbłądzice, które są już mleczne i takie, które wydały już na świat potomstwo oraz wiele innych. Wielbłędowi nadawano też imiona i zastępowano leksemy związane z wielbłędem zaimkami, co pokazuje, że wyrażenia te są w języku bardzo dobrze zakorzenione:

– **kazaliśmy im przykucnąć/przykłęknąć**: *Oua n Tlemsesin a d nemmér nesi-gen*⁵. [Z Tlemsesin, koło którego przejeżdżaliśmy, sprawiliśmy żeby przykłękły (wielbłądy)]; (Foucauld 1925 I: 22);

– **ten od siodła**, jako określenie wielbłąda: *A d aouner oua n tarik iknà tèklé*, [Wsiadam na tego od siodła, który jest dobrym piechurzem] (Foucauld 1925 I: 225);

– **te od małych wielbłądów**, określenie wielbłądzic: *Oua dd-isouelen ti n oueràn d élgâd*. [Kto przyprowadził te od małych wielbłądów i młode wielbłądy] (Foucauld 1925 II:106).

Ludzie wielbłądów

Wielbłąd dla tradycyjnego społeczeństwa tuareskiego jest podstawą gospodarki. Dostarcza pożywienia, służy transportowi dóbr na wymianę i zdobywaniu łupów. Co może się wydawać nieoczywiste, jest zwierzęciem uważanym za domowe (Aghali-Zakara 2004: 123). Olga Kielak (2020: 62) nazywa tak zwierzęta zamieszkujące w granicach ludzkiego obejścia, będące bliskie człowiekowi i niestanowiące dla niego zagrożenia. Wielbłąda nie można sprowadzić do roli zwierzęcia hodowanego – jest on kimś więcej niż zwierzęciem domowym, bo dzięki niemu Tuareg wypełnia wszystkie swoje

⁵ Cytowane w artykule teksty są w różny sposób transliterowane. Wszystkie cytaty zostawiam w oryginale. Dla pozostałych przypadków użycia słów w języku tuareskim dla ułatwienia odczytu stosuję transliterację przyjętą przez Charlesa de Foucaulda, ponieważ w tekście pojawia się najwięcej cytatów z jego zbiorów.

tradycyjne role życiowe: jest koczownikiem, może prowadzić wojnę, ale też kochać i być kochany, a więc założyć rodzinę i przedłużyć trwanie rodu. Wielbłąd jest partnerem Tuarega, a Tuareg partnerem wielbłąda. Relacje między ludźmi i wielbłądami opierają się często na równości, wynikającej ze świadomości tego, jak bardzo życie jednych zależy od drugich. Warto bowiem zauważyć, że Tuaregowie nigdy nie byli sami – od urodzenia aż do śmierci w otoczeniu człowieka w każdym momencie, każdego dnia, byli z nimi zwierzęta.

Ihaggâren, tillemîn-nesen a lân abadah, ur temezzyen d-esenet fô, ġâmmeyen d-esenet tameddurt. Ur ulin de kel-ulli; kel-ulli ġâmmeyen tameddurt day ulli. [Arystokraci zawsze trzymają swoje wielbłądzice blisko siebie: nigdy się nie rozdzielają. Ich życie zależy od nich (wielbłądzic). I tym się różnią od *kel oulli*, którzy żyją ze swoich kóz.] (Chaker, Claudot, Gast 1984: 50)

Nie dziwi więc, że relacja między człowiekiem i zwierzęciem jest silna i trwała, co pokazują też gry i zabawki dzieci. Zabawki dziecięce przedstawiały to, co dzieci widzą na co dzień. Z bobków wielbłądzich (Bernus 2003: 6) lub z kamienia powstawały wielbłądy: wierzchowce, wielbłądzice, cielaczki (Lhote 1952). W popularnej grze *dâra* partia nazywa się *alem* ‘wielbłąd’, o gracz, który zdobędzie punkt jako pierwszy mówi się *ila alem* ‘ma wielbłąda’. W przypadku remis, 1 do 1, mówi się *alem d alem*. Partię wygrywa się, zdobywając 4 punkty, co nazywane jest *okkoz imnas* ‘cztery wielbłądy’ (Bernus 2003: 3).

Relacja ze zwierzętami widoczna jest w sposobie nazywania samych siebie i innych. Choć Tuaregowie używają kilku etnonimów, interesujący jest *kel oulli* – ‘ludzie kóz, ci od kóz’. Termin ten kieruje w stronę tradycyjnej hierarchii społecznej zbudowanej na systemie kilku klas: arystokracji, wasali, niewolników, ludzi religii i kowali. *Kel oulli* – to termin zarezerwowany dla wasali. W opozycji do nich są arystokraci, ci, którzy zajmują się wielbłądami⁶ i według André Bourgeota i Henri Guillaume’a (1990) nazywają siebie *kel imenas* – ludzie wielbłądów. Opozycja ta zbudowana jest na rozróżnieniu rodzaju zwierząt, z którymi się żyje. To zwierzęta decydują, kto jest szlachcicem, a kto wasalem.

Autorzy wierszy używają sformułowania *kel oulli* (*kel ulli*) na zmianę z *imrad*, czyli zwyczajową nazwą wasali. Podmiot liryczny nie mówi o sobie, ale *kel oulli* pojawia się np. w opozycji do *midden* – mężczyzn, którzy są właśnie szlachtą. Zatrokana kobieta pyta o przebieg bitwy:

Foull Ialla, ägg-oulli hin, midden ma ġën? [Na Boga, co się dzieje z moim wasalem i naszymi mężczyznami?] (Foucauld 1925 I: 23)

⁶ Według Charlesa de Foucaulda *ämerid* ‘wasalowie’ „nie posiadają wielbłądów, tylko szlachcice je mają” (FTF: 534).

W opisie zmiany obozowiska autor przeciwstawia wprost szlachciców – *ihaggaren* wasalom *kel oulli*, oraz arystokratki – *tihaggarin* wasalkom – *ti n kel ulli*.

As é yhelen taǵlé, as é iba ěmekci, éd eñhyen, éd enkerneṭt dǵdǵn, éd ekrednet ihanân-nesenet ; kudit ihaggâren, sâwârnet-ten innâs; kudit kel-ulli, ihidân. [...]. Tihaggârin lânet ixiwa ed hennakâten ; as é aYernet éd ettefnet ibarâden wi medrûynîn d-esenet. Tididin ti n kel-ulli ur tijjernet ar ihidân, ul linet ixiwa ed hennakâten. [Kiedy nie ma już pastwisk i chcą przenieść obóz, wstają wcześniej rano. Kobiety biorą się do pracy i pakują namioty. Umieszczają je na wielbłądy, jeśli są szlachciankami, i na osły, jeśli są **kel-oulli**. [...]. Arystokratki posiadają specjalne siodła z baldachimem. Zabierają ze sobą małe dzieci. **Kobiety kel-oulli** jeżdżą tylko na osiołkach; nie mają damskich siodła ani baldachimów. (Chaker, Claudot, Gast 1984: 43)

Zajmowanie się kozami uważane jest za mniej szlachetne niż zajmowanie się wielbłędami. Autor jednego z wierszy, opisując natarcie porucznika Guilha-Lohana z jego meharystami, pisze o meharystach – Arabach w sposób poniżający i mówi, że oni: *a iouâ our illeggi ar oulli* – ‘nie pasali wielbłądów, tylko kozy’ (Foucauld 1925 I: 280). Chce przez to powiedzieć, że nie znają się na wielbłędach i są gorszymi jeźdźcami. Możemy się też domyślać, że są po prostu uważani za gorszych, bo w ogóle nie zajmują się wypasem wielbłądów.

Wartość wielbłąda pokazuje też sposób wyceny zakupów. Adolphe de Motylinski (GDD: 114) dla hasła ‘pieniądz’ notuje, że Tuaregowie rzeczy najbardziej wartościowe wyceniają za pomocą wielbłądów, mniej wartościowe za pomocą kóz, najmniej wartościowe za pomocą ziarna. Hierarchia istnieje zatem nie tylko wśród ludzi, ale też wśród zwierząt. I to zwierzęta stanowią o statusie człowieka, bowiem o miejscu grupy społecznej w hierarchii decyduje zwierzę, którego jej przedstawiciel dosiada lub które wypasa. Ludzie poważani, m.in. arystokracja i ludzie religii, dosiadają wielbłądy, ci o niższym statusie – osły. Kozy są uważane za pospolite i brzydsze, wielbłądy za szlachetne i piękne. Kozy są przeciwstawiane wielbłędom. Hierarchia ta z kolei znów przenosi się na ludzi, na kobiety, które porównuje się do wielbłądzic i kóz.

*Aked Meléouliouen tel ahni,
D ouerouera iellilen émêsi,
Tounté ou hâs t é tekkes, allahi,
Oar enmehalnet tlemîn d oulli.*

[Meléouliouen ma wspaniałą krew, i promienną cerę z włosami spływającymi po bokach i z przodu; żadna kobieta nie dorówna jej blaskiem, na Boga; tak, jak nie można porównać wielbłądzic z kozami.] (Foucauld 1925 II: 119)

Czasem mówienie o wielbłądzie oznacza mówienie o jeźdźcu. To coś więcej niż metonimia, to całkowite scalenie jeźdźca i zwierzęcia. Zwierzę

zastępuje jeźdźca jako wojownik, kochanek, przyjaciel, wróg.

*Ébeideg, é ti n āmi mellen,
Ou-allahi ! Idēg oul ifēl kem,
Oula daṛ ikk ām ākāl ien,
Ou dīneṛ ar ārabouh ennem:
Oula tāhārgīt d āsemmedren,
Innin é hām iekk ā ākāl ien.*

[Kobieto o białych zębach, przysięgam na Boga, że mój biały wielbłąd nie pojedzie na wyprawę łupieżczą, nie opuści cię, nie oddali się od ciebie. Wypasam go tylko po to, aby przyjeżdżać do ciebie i romansować, nawet w marzeniach lub myślach, nie oddali się od ciebie.] (Foucauld 1925 I: 211)

Powyższe przykłady ukazują bliską relację człowieka ze zwierzęciem, z której wynikają określone przywileje i obowiązki. Obecność wielbłąda w życiu ludzi określa też ich przeznaczenie związane z wędrówką, walką i miłością. Te trzy elementy przedstawię kolejno w dalszej części artykułu.

Koczownicy – wędrowcy

Wędrówka, przemieszczanie się wpisane jest w koczowniczy tryb życia. To przecież element odróżniający społeczeństwa pasterskie od osiadłych. Ciągłe przemieszczanie się jest dla Tuarega z pewnością konieczne, ale wędrówka jest też przyjemnością, odskocznią, potrzebą duszy. W poniższym wierszu autor mówi o tym, że wielbłąd potrzebny jest do wędrówki przez pustynię. Nie ma tutaj żadnego odniesienia do kwestii praktycznych. Widać, że sama wędrówka przez lubiane miejsca przynosi radość, a wielbłąd pomaga ją osiągnąć.

*Ma foull erīṛ tāmaḍint ennīt,
Ar Ti-n-kerâdet d āhōd ennīt,
D I-n-ālelehleh d āgédé nnīt?,
É n neddēh éd aouneṛ ēri nnīt.
Nesemmetel foull ārouiri nnīt.*

[Dlaczego chcę go wypasać?, Jeśli nie po to, by przemierzać *Ti-n- kerâdet* i czuć jej palący wiatr, i *I-n- ālelehleh* i jej wydmy?, Jeśli będę zmęczony wskoczę na jego szyję, I usiądę, krzyżując nogi na jego grzbiecie.]⁷ (Foucauld 1925 II: 389)

Nie tylko autorzy wierszy odczuwają radość z podróżowania. Wielbłąd też ma swoje uczucia. Dla niego czas odpoczynku może być czasem tęsknoty za podróżą: *Ieżžoūiiet ābeideg ikallen*. [Biały wielbłąd tęskni za wędrówką przez kraje.] (Foucauld 1925 II: 232). Jeśli zaś droga jest uciążliwa, wielbłąd

⁷ Warto zauważyć, że w tym wierszu ani razu nie pojawia się leksem *wielbłąd*, choć sam wielbłąd „występuje” w trzech z pięciu wersów wiersza.

może przejawiać swoje niezadowolenie i być w złym humorze: *Eblisen ėmnâs ab a s dâżžen*. [Wielbłądy zezłościły się, nie śmieją się.] (Foucauld I: 347).

Tuaregowie wędrują przede wszystkim po to, by zdobyć pożywienie dla zwierząt, zwłaszcza dla wielbłądów, co stanowi o konieczności przemieszczania się wraz z porami roku. Wędrówka naziemna znajduje odzwierciedlenie w wędrówce kosmicznej i odwrotnie, wędrówka gwiazd znajduje odzwierciedlenie w wędrówce nomadów. Tak więc i w gwiazdach jest wielbłąd. Jak pisze Mohammed Aghali Zakara (2014), odpowiednikiem Wielkiego Wozu jest Wielbłądzica. Pojawianie się kolejnych gwiazd jej gwiazdozbioru na horyzoncie zwiastuje zmiany pór roku. Początek *tagrest*, ‘zimnej pory roku’ (koniec października – początek listopada), rozpoczyna się wraz z pojawieniem się *atri-n-tälemt* ‘gwiazdy wielbłądzicy’, koniec *gharat* ‘pory suchej’ (wrzesień – październik) zapowiada pojawienie się ‘głowy wielbłądzicy’, *eghef-n-tälemt*. Wcześniej pojawiają się tylne nogi, *idarän-win-eleqqam* i *shiwa*, przednie nogi, oraz trzy kręgi szyi, *tikamshiwen*. Podczas *awélen*, gorącej pory suchej (luty – czerwiec), głowa wielbłąda jest opuszczana, a jej ponowne pojawienie się zwiastuje ‘porę deszczową’, *yél* (lipiec–wrzesień). Edmond Bernus i Ehya Ag-Sidiyene (1989) dodają, że Wielka i Mała Niedźwiedzica nazywane są *Talamt d-awara-nnet*. *Awara* to cielaczek do 6. miesiąca życia, przywiązany za nogę do pala, przy którym codziennie czeka, aż matka wielbłądzica wróci na karmienie.

Wymierzanie przestrzeni i czasu nie odbywa się w świecie tuareskim w sposób antropocentryczny – poprzez potrzeby i obowiązki człowieka, to zwierzę zakreśla przestrzeń i określa czas – ten dłuższy, związany ze wspomnianymi porami roku lub z przeprowadzką obozu za pastwiskami, ale też czas dnia, kiedy zwierzę potrzebuje pożywienia i spoczynku. Mobilność zwierząt pociąga za sobą mobilność ludzi. Wielbłądzica na niebie wskazuje Tuaregom czas wypasu wielbłądów na ziemi, poszukiwanie pastwisk, aby zaspokoić potrzeby zwierząt. Pociąga za sobą przeprowadzkę ludzi. Namioty podążają zatem za zwierzętami, a zwierzęta przenoszą je na swoich grzbietach. Czasownik *egen* ma znaczenie ‘przykłąć’, stąd *segen* ‘sprawić, że przykłąć’, ‘sprawić, że usiądzie’. Czasownik ten używany jest też w znaczeniu ‘rozbijać obozowisko’, ‘pobyć’ (GDD: 79, FTF: 374). Można zatem metaforycznie powiedzieć, że to zwierzęta decydują, gdzie osiadą ludzie.

Mobilność ma także wymiar symboliczny, bowiem w świecie nomadów, namiot stanowi świat wewnętrzny, stały, bezpieczny, w opozycji do tego co nieznane, niebezpieczne (zob. Claudot-Hawad, Hawad 1984; Jackowska-Uwadizu: 2014). Kobieta jest w tej wizji związana z namiotem, a mężczyzna podróżuje. Wielbłąd prowadzi mężczyznę przez trudy jego życia i sprawia, że przeprawa przez pustynię nie jest taka trudna. Wielbłąd jest w tej wędrówce

przyjacielem. *Āmīdi nener, sikk i!* [Przyjacielu mój, unieś mnie] (Foucauld 1925 I: 51), mówi jeździec do swojego wielbłąda. Zbliża się noc, a wielbłąd ma zabrać jeźdźcę zanim będzie upał i palące słońce. Mężczyzna dzięki wielbłądowi wypełnia swoje przeznaczenie: jest koczownikiem i wojownikiem. Wielbłąd stanowi kontakt Tuarega ze światem zewnętrznym, bo prowadzi go poza granice obozowiska, rodu, terytorium. Można więc powiedzieć, iż to wielbłąd wyznacza horyzont świata Tuarega, bowiem dokąd może zejść, tam mogą też żyć Tuaregowie. Sama mobilność jest wartością i w oczywisty sposób była możliwa dzięki wielbłądowi, stanowiącemu jedyny możliwy środek transportu. Różnicę między tymi, którzy mogli a tymi, którzy nie mogli się przemieszczać po pustyni, stanowiło właśnie posiadanie wielbłąda. Te dwa stany: mobilność i jej brak stanowią ważny element organizacji społecznej Tuaregów, podkreślanej przez powiedzenie: *taghimit taghimit, awzlu, awzlu* ‘pobyt to pobyt, podróż to podróż’ (Claudot-Hawad 2002). Rozróżnienie to prowadzi do podziału na tych, którzy podróżują i na tych, którzy pozostają wewnątrz społeczności, wewnątrz rodziny. Choć kobiety również przemieszczają się, to w pewnym sensie zostają jednak na miejscu (Walentowicz 2002). Ich największą wędrówką jest zmiana miejsca namiotu, ale namiot-dom jest przecież cały czas razem z kobietą. Kobiety są w stanie spoczynku, mężczyźni w stanie ciągłego ruchu. Tak wyglądają też spotkania towarzyskie. Kobiety siedzą zgromadzone, grają i śpiewają, a wokół nich krążą mężczyźni na wielbłądach w tzw. karuzeli. Można powiedzieć, że ten taniec odzwierciedla mityczną mobilność całej społeczności. Ten sam dualizm, pozostawanie na/w miejscu – mobilność, odnajdziemy w wierszach. Kobiety są ukazywane jako te czekające na mężczyzn, którzy wyjechali na wojnę, lub na tych, którzy mają przybyć na spotkanie towarzyskie. Czekają, ale jednak wymagają od mężczyzn tego, by jechali, a nie zostawali na miejscu, wtedy bowiem nie będą uznani za godnych i nie wypełnią celu wyznaczonego metaforycznie całej społeczności ani swych męskich powinności. Mężczyźni mówią do kobiet, że „wróć”, „przyjadą”, i są rozdarci między byciem z ukochaną a byciem wędrowcem czy też wojownikiem. Nagrodą za wybór drogi są spotkania towarzyskie, a brak mobilności, zwłaszcza uczestnictwa w wyprawach łupieżczych i walce, postrzegany jest jako tchórzostwo. W ten sposób, dzięki obecności wielbłąda, który może mężczyznę zawieźć, ale też przywozi go z powrotem, realizują się dwie wartości Tuarega: wojna i miłość.

Wielbłąd bojowy, wielbłąd towarzysz

Słownictwo związane z walką zajmuje trzecie miejsce, jeśli chodzi o częstotliwość pojawiania się w wierszach tuareckich z wynikiem 303 rekordy

w 575 wierszach⁸, ale aż 116 wierszy dotyczy bezpośrednio spraw walki: wypraw łupieżczych, wojen, pogroźek⁹. Tarcze, miecze i oszczepy stanowią wyposażenie prawdziwego wojownika, którym powinien być każdy arystokrata. A ostatnim elementem wyposażenia wojennego był wielbłąd, dzięki któremu Tuareg zyskiwał określony status społeczny i charakter. Jeździec na wielbłądzie znajduje się wyżej niż piechur i jeździec na koniu, co powoduje poczucie niższości wobec jeźdźcy, wywyższa (nie tylko fizycznie) osobę siedzącą na wielbłądzie. Jeździec na wielbłądzie budził szacunek i trwogę.

*A d gâbbesen charët a d emoûsen,
Foull ârouûri n êmnâs îlebâten,
Esdekkelen titâr d elrelâfen,
Ežiežzenen êlârân es kerbeien,
Nel in isedbâr, ab a s amoûnen.*

[Młodzi mężczyźni przepasują się i stają, wysocy, szczupli i przystojni, na grzbietach swych wielbłądów. Wyciągnęli miecze z pochew i odbezpieczyli broń, podwinęli spodnie do połowy nogawek; zawiązali pyski wielbłądom, by nie zdradziły ich obecności.] (Foucauld 1925 I: 25)

Należało odpowiednio dbać o wielbłąda, aby mógł zabrać jeźdźcę na bitwę, dlatego autor wiersza mówi:

*Nezhareğ émenîgel a d iksă,
Ou tt ill âkâl oua s our issedda,
Nesouer târik in, iesîkaka,
Essoûter imeğgena, neglă.*

[Wypuściłem mojego mysioszarego wielbłąda na pastwisko na otwartej przestrzeni, aż stał się gruby, może mnie zabrać wszędzie, Osiodłałem go, jest smukły, Dołączyłem do innych wojowników, ruszyliśmy.] (Foucauld 1925 I: 128)

Wielbłąd nie był tylko osiodłanym środkiem transportu. Był traktowany jak towarzysz broni, również w czasie wypraw, polegających na zdobywaniu wielbłądów. Bez wielbłądów Tuaregowie nie prowadziliby walk, bo to na ich grzbietach mogą pokonać pustynię i dotrzeć na pole bitwy oraz z niego wrócić. Siodło – *tarik*, jest synonimem gotowości do walki.

*A ikk êder ouâ-reğ îrâbber,
Êri n êmis âtaram êhmer,
Ou tt é fler, ellîler émesker,
Târik our é tegged âsetfer.*

[Dopóki stopa może uciskać szyję wielbłąda nad miejscem, gdzie jest siodło, nie przestanę go popędzać, przemierzając pustynię, siodło nie opuści derki (nie zsiądę z wielbłąda, nie przestanę walczyć)] (Foucauld 1925 I: 88)

⁸ Pod uwagę wzięłam słowa oznaczające wszystkie działania militarne, czasowniki związane z walką, wszystkie rodzaje broni, zaimki i występowanie powyższych w domyśle.

⁹ Warto dodać, że wiersze, którymi przerzucali się walczący, stanowiły nieodłączny element samej walki, stąd może ich duża liczba.

Najcenniejsze siodło, przeznaczone dla najlepszych wielbłądów i dla „najlepszych” ludzi, czyli tych postawionych wysoko w hierarchii społecznej, ale też wykazujących się odpowiednimi cechami, to *tāmzak*. Dosłownie to tyle co ‘głuche’¹⁰, bowiem ten, kto na nim siedzi, powinien pozostać głuchym na wszystko, co go rozprasza, i skupić się na wykonaniu swojego zadania (Claudot-Hawad za Hincker 2002: 109). Siodło jest zazwyczaj siodłem wojownika, a więc z jednej strony to wojownik może je posiadać, odwrotnie zaś, posiadanie siodła sprawia, że mężczyzna uważany jest za dobrego wojownika, odznaczającego się odpowiednimi cechami, stanowiącymi zbiór wartości świata tuareskiego. Inaczej mówiąc – o tym, czy mężczyzna jest prawdziwym szlachcicem, a w szerszym znaczeniu – prawdziwym Tuaregiem¹¹. Siodło jest też używane do określenia samego wielbłąda – ten od siodła (*oua n tārīk*), to po prostu wielbłąd. Takie nazywanie wielbłąda wskazywałoby na to, że zwierzę jest tylko bezwolnym wykonawcą poleceń jeźdźcy. Inne wersy wskazują jednak, że wielbłąd-wojownik ma też swoje zdanie i podejmuje decyzje w sprawach taktycznych. Mówi więc do swojego jeźdźcy: *lgdēh āk simrār, Sentem, kai, éoua d ek entoūīlāl* [Dobrze mnie traktowałeś, a teraz trzymaj się, będę galopować.] (Foucauld 1925 I: 168) i zabiera go na pole bitwy. Dlatego też sam jest traktowany jak towarzysz broni. Jeden z wierszy mówi o wyprawie, w której towarzysz wielbłąda nie zostawił go na polu bitwy, mimo związanego z tym niebezpieczeństwa i namawiania ze strony innych wojowników. Zabrał ranione zwierzę ze sobą, jak zabrałby ranionego wojownika. O takiej bliskiej relacji mówi kolejny wiersz:

*Nek ed kai, ébeideg, ourdir ās,
I ihrēien ien éd iblas.
Tārīk ou hāk é tour tīgergās :
Nekkās ousēn-d salān em moūsās,
Miṛ a s gēn elkājen, ekkes ṛās.*

[Ja i ty, mój biały wielbłądzie, myślę, że którykolwiek z nas przeżyje drugiego, będzie zły. Obiecuję nigdy więcej nie zakładać siodła na twój grzbiet: chyba że nadejdą złe wieści i w przypadku pielgrzymki do Mekki: tylko w tych dwóch przypadkach.] (Foucauld 1925 I: 151).

Poza tym, że dzięki wielbłądowi można wyruszyć na pole bitwy i zostać bohaterem, można też ukryć się pomiędzy wielbłądy i zostać tchórzem. Powtarzającym się motywem jest ukrywanie się pośród stada, które znajduje się na tyłach walki. Wielbłądy pomagające się ukryć jednocześnie wskazują

¹⁰ Według słownika (PTF II: 575) *tāmzak* to „głuche siodło”. Nazwę zawdzięcza temu, że nie wydaje żadnych dźwięków, kiedy siada na nie jeździec. Charles de Foucauld w swoim słowniku (FTF) nie notuje takiego znaczenia.

¹¹ W języku tuareskim ‘arystokrata, szlachcic’ *āmājer* pl. (lub *āhaggar* u Tuaregów Północnych).

na cechy wojownika: korzystanie z ich „ochrony” postrzegane jest jako cecha tchórza. Czasownik *eġen* (którego wcześniejsze użycie dotyczyło ‘rozkładania obozowiska’) oznacza ‘przykłękanie jak wielbłąd’ i w wyrażeniach: *eġ tāmāġint* ‘przykłęknąć’, *eġen daṛ tǎġāna* ‘przykłęknąć pośród stada’, *eġen daṛ ǧmnās* ‘przykłęknąć wśród wielbłądów’, oznacza ukrycie się pośród stada podczas walki. Stąd *i n tǎġāna* lub *i n tǧrlamt* oraz *ǧmoŭġeh en tǎġāna/ en tǧrlamt* to dosłownie ‘ten/człowiek od stada/wielbłądzicy’, a metaforycznie ‘ten/człowiek, który ukrył się w czasie walki’, czyli tchórz (FTF: 4543). Podobne określenia często pojawiają się w wierszach:

Oui m melrān elrāsen daṛ tǎġāna.

[Ci, którzy są tchórzami, chowają się **pośród stada** (na tyłach walki)] (Foucauld 1925 I: 39)

Tǧchchem nesen tāmāġint a ġā,

Abrōr-dǧ iḳḳēl-d oul a iḳnā.

[Większość wojowników **przykłękła** (pośród wielbłądów),

bezużyteczni (wojownicy) wrócili z bitwy z niczym.] (Foucauld 1925 I: 133)

Na podstawie wierszy poświęconych walce można odnieść wrażenie, że służyła ona Tuaregom nie tylko do tego, aby zdobyć łupy, ale przede wszystkim do tego, żeby wypełnić swoje przeznaczenie i pokazać się z jak najlepszej strony. Za wszystkimi działaniami wojennymi stała głównie potrzeba zdobycia chwały, tak aby zdobyć uznanie w oczach kobiet i zostać wybranym przez ukochaną. Walka służyła więc udowodnieniu męskości, dzięki czemu mężczyzna stawał się odpowiednim kandydatem na męża. Aby zdobyć serce ukochanej, potrzebował również swojego wielbłąda.

Miłość

Wielbłąd doradza i towarzyszy mężczyźnie w sprawach miłosnych, czy też szerzej – życiowych, bowiem mężczyzna w świecie Tuaregów jest bezdomny, jego przeznaczeniem jest znalezienie domu, czyli namiotu należącego do kobiety. Można powiedzieć, iż zwierzę jest powiernikiem i pomocnikiem w zdobyciu ukochanej, pomaga też, gdy miłość jest nieszcześliwa. Kiedy mężczyzna został odrzucony, to na wielbłądzie uciekał na pustynię, by wypłakać swe smutki. I to wielbłąd wioził mężczyznę do ukochanej.

Elḳamdou – lilla ǧmeli n trōrad,

Oua hi ġēn ifraouen in atlar!,

Ǧ d iǧouēḍ elhem n ǧnesbekkad

Ǧ hāner isioud ǧmezzar.

[Chwała Panu wszechmocnemu, który podarował mi jako skrzydła wierzchowca jasnomahoniowego, Gdziekolwiek dopadnie mnie miłosna udręka, on zaprowadzi mnie do obozowiska (ukochanej).] (Foucauld 1925 I: 8)

Spotkania często były potajemne, wielbłąd musiał się więc odpowiednio zachować. Kiedy mężczyzna podjeżdżał pod namiot kobiety, wielbłąd musiał być cicho i o tym wiedział:

Nerkän-tu, wer ehnäffät : yessân.

[Nagle zatrzymaliśmy się, (mój wielbłąd) nie ryczy: **on wie** (że nie powinien tego robić)] (Albaka, Casajus 1988: wiersz nr 2, wers 42)

Można odnieść wrażenie, że dużą część czasu Tuareg spędza na kochaniu i tęsknocie za ukochaną. Wyczekiwanym momentem jest spotkanie towarzyskie – *âhâl*¹², na którym można spotkać wolne kobiety i tę jedyną. W czasie *âhâl* kobiety grają na tradycyjnym instrumencie – *imzad*, i śpiewają pieśni poświęcone współczesnym wydarzeniom. Mężczyzna, jadąc na *âhâl*, może doświadczyć miłości, ale też dowiedzieć się, że jest niekochany. Tak czy owak, tęsknota do kobiety grającej na *imzad* stanowi nieodłączny element męskiej drogi, a wielbłąd jest tym, który tę udrękę miłości może skrócić.

*Hir Ābadal a hi inir āounaf,
Ēn didi iggâren âtekla;
Esmēdrener tābaraṭ. Nnir as
I ėmis nener „Sikk i, ėn nīfsas”.*

[Byłem w dolinie Abadal; zapragnąłem usłyszeć pociągnięcie smyczka na kalebasie, Zamarzyłem o dziewczynie i powiedziałem mu (wielbłądowi), Prowadź mnie do niej. Prędko!"] (Foucauld 1925 I: 17)

*Nek oua isâdâouen tera d āounaf,
Ennir i ėmis: sikel, é tet nas.*

[Jest we mnie miłość i pragnienie ujrzenia jej, Powiedziałem do wielbłąda: Zaprowadź nas do niej] (Foucauld 1925 II: 52–53)

Wielbłąd ma też swoje zdanie i nie tylko coś widzi, czy też świadomie spogląda, wypatruje, ale nawet wie o pewnych sprawach, które dzieli ze swym człowiekiem.

*Atlar, oul a s kâiieded Toufrik?
Tessâned a s âsafâr en tit.*

[Mój wierzchowcu jasnomahoniowy, dlaczego zerkasz na górę Toufrik? Wiesz, że tam jest lekarstwo dla moich oczu.] (Foucauld 1925 I: 5–6)

¹² Āhâl stanowił ważne wydarzenie, podczas którego spotykały się osoby, które mogły praktykować asri – wolność obyczajów. Byli to więc wolni mężczyźni i kobiety, np. wdowy. W czasie spotkań kobiety grały na tradycyjnej lutni – imzad i śpiewały o tym, kto, jakie posiada zalety i wady, kto jak się zachował w trakcie walki. Imzad był „instytucją kontrolującą zachowania mężczyzn” (Rybiński 1999: 218) lub po prostu sądem moralnym. Osądzeni negatywnie mężczyźni byli uważani za niegodnych lub – jak to określa Adam Rybiński – martwi społecznie (tamże: 217).

Powyższe przykłady wskazują też, że wielbłąd mówi, a jeździec z nim rozmawia. Jest więc partnerem w dyskusji i doradcą, którego zdanie brane jest pod uwagę w czasie podejmowania decyzji. W poniższym przykładzie, to wielbłąd zapewnia jeźdźcę, że zabierze go na spotkanie z ukochaną.

*Inn Äberim [...] : «La bas.
Essa haḏàn ovi kēter nousās,
É tt ill āhāl d-ei-der é tt-în nas.»*

[Powiedział mi Äberim (imię wielbłąda) [...] „Dobrze, za siedem pełnych dni marszu, gdziekolwiek byłoby spotkanie towarzyskie, dojdziemy tam”.] (Foucauld 1925 I: 312)

Wyrażenia związane z wielbłądami stają się też podstawą aluzji dotyczących wyglądu i siły. Mogą one być skierowane zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet. W poniższym przykładzie kobieta jest przyrównywana do wielbłąda. Jej szyja jest tak gładka jak szyja wielbłąda, na której wytarła się sierść od dotykania jej stopą jeźdźcy.

*Ti n eddehoûlou n ässesarber,
Oua itâġġ ēḏar êri a d ihër.*

[Ty, której skóra przypomina skórę szyi wielbłąda w miejscu, gdzie spoczywają stopy jeźdźcy i gdzie stopa pociera szyję tak mocno, że włosy wypadają.] (Foucauld 1925 I: 619)

W dwóch poniższych wierszach autorzy wychwalają piękno kobiet przyrównując je do wielbłądów.

*Toûf Tâmegelt rour keraṭ ēmnās,
Bedâġen emdân our 'en degnas.*

[Tâmegelt jest lepsza niż trzy wielbłądy, takie, które są zupełnie białe, nie białoszare.] (Foucauld 1925 I: 313)

Tarlamt beidéget teklât ar téné

[(jest lepsza niż) **biała wielbłądzica** wypasająca się pół roku] (Foucauld 1925 I: 527–528).

W kolejnym wierszu autor mówi, że kobieta jest *toûf tiourain melloûlnin en tnimin* [jest piękniejsza (lepsza) niż małe wielbłądy, karmione przez dwie wielbłądzice] (Foucauld 1925 II: 73). Małe, które zostały wybrane jako najlepsze, dostają mleko od więcej niż jednej wielbłądzicy.

Kobiety też używają aluzji, aby mówić o swoich preferencjach dotyczących małżonka:

*Oulterir' inelli n isakan:
Essoufeq inelli n foudan*

[Nie chcę prosa (niesionego przez) młode wielbłądy, wolę proso (niesione przez) silne i mocne wielbłądy.] (Benhazera 1908: 17)

Aluzja ta ma na celu zwrócenie uwagi, że żona oczekuje od męża zachowania godnego mężczyzny silnego i odważnego, a nie zachowania niedojrzałego chłopca. Wielbłąd staje się tutaj znów metonimią mężczyzny.

Podsumowanie

Dawne teksty tuareskie pokazują, że nie można mówić o kulturze Tuaregów, nie mówiąc o wielbłądach. WIELBŁĄD jest drugim najważniejszym pojęciem w (zachowanym głównie w poezji) językowym obrazie tradycyjnego świata tuareskiego. Pojęcie WIELBŁĄDA otwiera drogę do zrozumienia tożsamości tradycyjnie żyjących Tuaregów, bowiem jest ono związane z rolami życiowymi i hierarchią społeczną. Wgląd w dawne teksty pozwala odtworzyć świat, który powoli znika na naszych oczach, w którym relacja człowiek – zwierzę stanowi o życiu całej społeczności. Wielbłąd towarzyszył człowiekowi zawsze i wszędzie przez całe jego życie, będąc kimś więcej niż zwierzęciem hodowlanym i więcej niż zwierzęciem domowym. Wielbłądy były istotami, które patrzą, czują, wiedzą, dokonują decyzji i pomagają swoim ludziom.

Spółeczeństwo Tuaregów przechodzi proces szybkich i nieodwracalnych zmian prowadzących do sedentaryzacji i porzucania koczowniczego trybu życia. Procesy zachodzące w języku pozwalają na uchwycenie tego, jakie miejsce zajmują dawne wartości. Kolejnym krokiem w badaniu pojęcia WIELBŁĄD powinny być badania ankietowe i porównanie, jak ostatnie 100 lat wraz z dekolonizacją, globalizacją i niezmiernie szybkim i brutalnym wejściem Tuaregów we współczesność wpłynęło na relację człowiek – zwierzę, i zmieniło to pojęcie. Tymczasem można powiedzieć, że wielbłąd nie zniknął z tuareskiego obrazu świata. Jest w nim obecny, choć szukać należy go nie tyle w tekście, co w danych multimodalnych.

Literatura

- Aghali-Zakara Mohamed, 2004, *Proverbes, sentences, maximes en touareg (berbère méridional)*, „Études et Documents Berbères” 22, s. 119–139. DOI 10.3917//edb.022.0119.
- Aghali-Zakara Mohamed, 2014, *Essai comparatif des conceptions astronymiques chez les Touaregs du Sahara et du Sahel*, [w:] *Els noms en la vida quotidiana Actes del XXIV Congrés Internacional d'ICOS sobre Ciències Onomàstiques/Names in daily life. Proceedings of the XXIV ICOS International Congress of Onomastic Sciences*, Biblioteca tècnica de política lingüística onomàstica. DOI: 10.2436/15.8040.01.42.

- Albaka Moussa, Casajus Dominique, 1988, *Trois poèmes touaregs de la région d'Agadez*, „Awal (Cahiers d'études berbères)” 4, s. 145–163. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsmh.9166>.
- Benhazera Maurice, 1908, *Six mois chez les Touareg du Ahaggar*, Alger: Typographie Adolphe Jourdan. DOI: <https://doi.org/10.2307/200738>.
- Bemus Edmond, Ag Sidiyene Ehya, 1989, *Étoiles et constellations chez les nomades*, „Awal (Cahiers d'Etudes Berbères)” 5, s. 141–153.
- Bernus Edmond, 2003, *Jeux chez les Touaregs*, [w:] *Encyclopédie berbère* [Online], 25, <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/1514>. DOI: <https://doi.org/10.4000/encyclopedieberbere.1514> [data dostępu: 28.10.2024].
- Bourgeot André, Guillaume Henri, 1990, *Identité touarègue : de l'aristocratie à la révolution*, „Études rurales. Identité” 120, s. 129–162. DOI : <https://doi.org/10.3406/rural.1990.3293>.
- Chaker Salem, Hélène Claudot, Marceau Gast, 1984, *Textes touaregs en prose de Charles de Foucauld et A. de Calassanti-Motyliński; édition critique avec traduction*, Aix-en-Provence: EDISUD.
- Claudot-Hawad Hélène, Hawad Mahmoudan, 1984, *Ebawel/Essuf, les notions d' 'intérieur' et d' 'extérieur' dans la Société Touarègue*, „Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée” 38(1), s. 171–179. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1984.2052>.
- Claudot-Hawad Hélène, 2002, *Noces de vent: épouser le vide ou l'art nomade de voyager*, [w:] *Voyager d'un point de vue nomade*, red. Hélène Claudot-Hawad, Paris: Paris-Méditerranée, s. 11–36. DOI: <https://doi.org/10.4000/remmm.2884>.
- Foucauld Charles de, 1925, *Poésies touarègues, dialecte de l'Ahaggar*, t. 1–2, Paris: Ernest Leroux.
- FTF – Foucauld Charles de, 1951, *Dictionnaire Touareg-Français, t. 1–4*, Imprimerie Nationale de France.
- GDD – Motyliński Adolphe de, 1908, *Grammaire, dialogues et dictionnaire touaregs* [publ. par René Basset; revus et complétés par le P. de Foucauld], Alger: Imprimerie Orientale Pierre Fontana.
- Hanoteau Adolphe, 1896, *Essai de grammaire de la langue tamachek', renfermant les principes du langage parlé par les Imouchar' ou Touareg, avec des textes, poésies, conversations et traductions, suivi d'une notice sur la carte annexe et des fac-similés d'écritures tifar', Paris : Impr. impériale*,
- Hincker Catherine, 2002, *Les bagages du voyageur: technique, esthétique et représentations*, [w:] *Voyager d'un point de vue nomade*, red. Hélène Claudot-Hawad, Paris: Paris-Méditerranée, s. 101–112.
- Jackowska-Uwadizu Marta, 2014, *Dom koczowników saharyjskich w świetle opozycji dom / świat*, „Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury” 26, s. 107–127. DOI: <http://dx.doi.org/10.17951/et.2014.26.107>.
- Lhote Henri. 1952, *Jouets en pierre des enfants touaregs*. „Bulletin de la Société préhistorique de France” 49, nr 5–6, s. 278–282. DOI: <https://doi.org/10.3406/bspf.1952.5051>.
- Kielak Olga, 2020, *Zwierzęta domowe w języku i kulturze. Studium etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Masqueray Émile, 1893, *Dictionnaire français-touareg, dialecte des taïtoq, suivi d'observations grammaticales*, Paris: Ernest Leroux.
- Pawlak Nina, 2010, *Języki afrykańskie*, Warszawa: Wydawnictwa UW.
- Piłaszewicz Stanisław, Rzewuski Eugeniusz, 2004, *Wstęp do afrykanistyki*, Warszawa: Wydawnictwa UW.

- PTF – Prasse Karl G., Alojaly Ghoubeid, Mohamed Ghabdouane, 2003, *Dictionnaire Touareg-Francais*, t. 1–2, Copenhagen: Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen.
- Rybiński Adam, 1999, *Tuaregowie z Sahary. Tradycyjna kultura Tuaregów Kel Ahaggar na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG.
- Walentowitz Saskia, 2002, *Partir sans quitter: rites et gestes autour des déplacements féminins chez les Inesleman de l’Azawagh*, [w]: *Voyager d’un point de vue nomade*, red. Hélène Claudot-Hawad, Paris, éd. Paris-Méditerranée, s. 37–61.

Streszczenie: Autorka bada pojęcie WIELBŁĄDA w języku Tuaregów. Przedstawiona analiza tekstów głównie z początku XX wieku dotyczy społeczeństwa tradycyjnego, czyli takiego, które opiera swój byt na koczownictwie. Ukazuje znaczenie wielbłąda w kontekście kultury i tożsamości Tuaregów. Dowodzi, że wykracza on poza swoją funkcję użytkową, będąc centralnym elementem systemu praktyk społecznych oraz tożsamości Tuaregów. Wielbłąd to przyjaciel, towarzysz broni, doradca. Wielbłąd patrzy, wie, podejmuje decyzje. Pojęcie WIELBŁĄDA pozwala odkryć głęboką relację człowiek – zwierzę, która kształtuje rolę życiową człowieka, wyznacza cele całej społeczności i decyduje o funkcjonowaniu ludzi. Jest to relacja o charakterze symbiotycznym, pozwalająca mówić o wielbłądach ludzi, ale też o ludziach wielbłądów.

Słowa kluczowe: wielbłąd; Tuaregowie; tożsamość; koczownictwo; Sahara; relacje międzygatunkowe