

# Władysław Kowalak, Henryk Zimoń

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

---

Collectanea Theologica 56/1, 119-132

---

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

**Zawartość:** I. OPRACOWANIA. Nowe religie wśród Indian Ameryki Północnej. II. INFORMACJE. Etnoreligioznawcze badania terenowe wśród ludu Konkomba w północno-wschodniej Ghanie\*.

### I. OPRACOWANIA

#### Nowe religie wśród Indian Ameryki Północnej

Wśród Indian Ameryki Północnej rozwinęły się na przełomie XIX i XX w. trzy nowe religie synkretyczne: taniec duchów, peyotyzm oraz shakeryzm, ogarniające swym zasięgiem wielkie tereny Północnego Zachodu Stanów Zjednoczonych i Kolumbii Brytyjskiej w Kanadzie (shakeryzm), stany Nevada, Oregon, Kalifornia i obszary Wielkich Równin (taniec duchów) oraz rozległe przestrzenie Południowego Zachodu w Stanach Zjednoczonych (peyotyzm). Jedna z tych nowych synkretycznych religii, taniec duchów, jako ruch upadł, jednak jego natywistyczne idee przetrwały. Natomiast dwie pozostałe religie, peyotyzm i shakeryzm, istnieją do dziś, są bardzo prężne i stanowią poważny czynnik integrujący wśród plemion indiańskich.

#### Taniec duchów

Taniec duchów (Ghost Dance)<sup>1</sup> był najpotężniejszym ruchem religijnym wśród Indian Ameryki Północnej w XIX w., jednakże spontanicznym i relatywnie krótkotrwałym<sup>2</sup>. Przestrzenny zasięg jego oddziaływania był bardzo rozległy i mimo że był ruchem stosunkowo nietrwałym, skutki jego były dalekosiężne zarówno dla rozwoju kultury indiańskiej, jak i losu Indian jako społeczności. Pierwsza fala religii tańca duchów z lat siedemdziesiątych XIX w. objęła plemiona indiańskie zachodnich rejonów stanu Nevada, część stanu Oregon oraz Kalifornię, natomiast druga fala, z roku 1890, ogarnęła wielkie obszary Równin. Tę drugą falę tańca duchów trzeba uznać za ostatni etap rozwoju całego łańcucha innych religii podobnego typu, którego pierwszym ogniwem był taniec proroka (*Prophet Dance*)<sup>3</sup>, z którego następnie wzięły po-

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

<sup>1</sup> W. M. Daniels, *American Indians*, New York 1957; C. Du Bois, *The 1870 Ghost Dance*, University of California Anthropological Records 3 (1939) *passim*; A. H. Gayton, *The Ghost Dance of 1870 in South-Central California*, University of California Publications in America Archeology and Ethnology 28 (1930) 57—82; W. Hill, *The Navaho Indians and the Ghost Dance of 1890*, American Anthropologist 46 (1944) 523; A. Lesser, *The Cultural Significance of the Ghost Dance*, American Anthropologist 35 (1933) 108—115; J. Money, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, Fourteenth Annual Report of the Bureau of Ethnology 1892—1893, 2 (1896) 641—1136; E. Nowicka, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa 1972, 49—89.

<sup>2</sup> Zaniknął na przełomie XIX i XX w.; por. J. Mooney, *art. cyt.*, 928.

<sup>3</sup> D. F. Aberle, *The Prophet Dance and Reaction to White Contact*, Southwestern Journal of Anthropology 15 (1959) 74—83; L. Spier, *The Prophet Dance and Its Derivatives: the Source of the Ghost Dance*, General Series of Anthropology 1 (1939) 35.

czątek i rozwinęły się różne ruchy religijne, jak kult domu podziemnego (*Earth Lodge Cult*), kalifornijski kult Bole-Maru, taniec snu (*Dream Dance*)<sup>4</sup>, kult proroka Smo halli oraz shakeryzm<sup>5</sup>.

Właściwym inspiratorem tańca duchów i kodyfikatorem jego zasad był Indianin z plemienia Paiute imieniem Wovoka, który powołując się na objawienia Boże i inne cudowne zdarzenia potwierdzające jego świętość, bardzo przyczynił się do rozpowszechnienia tej religii. W tańcu duchów było zaangażowanych przeszło 30 plemion, tzn. około 60 tys. osób, z których najbardziej gorliwe były plemiona Paiute, Arapaho, Caddo, Cheyenne, Shoshoni i Pawnee<sup>6</sup>.

Centrum doktryny tańca duchów stanowi millenarystyczne proroctwo o całkowitej, radykalnej i gwałtownej przemianie świata; według proroctwa Wovoki kataklizm zniszczy niebawem cały istniejący świat, a na jego miejsce powstanie świat nowy, w którym nie będzie ani chorób, ani śmierci, a Indianie powrócą do swego dawnego życia plemiennego i dawnych obyczajów. Na odnowioną ziemię powrócą również wszyscy Indianie, którzy kiedykolwiek żyli i złączą się ze swymi krewnymi i przysiadłymi. Biali znikną, a ich przedmioty codziennego użytku pozostaną do dyspozycji Indian. Oczekiwano, że lada miesiąc, lada dzień przeobrażenie to nastąpi. Tańczono zalecony przez proroka taniec oczekując na kataklizm przewidywany w różnych terminach.

Taniec duchów charakteryzuje się bogatą obrzędowością. Centrum działalności tej religii stanowią obrzędy taneczne i właśnie od rytualnego tańca wykonywanego w czasie nabożeństw pochodzi nazwa religii: taniec duchów, taniec bowiem sakralny jest wykonywany na cześć duchów i zmarłych przodków. Ceremonia taneczna odbywała się regularnie co kilka tygodni. Taniec rozpoczynał się po południu lub wieczorem, trwał przez cztery kolejne noce i kończył się o brzasku ranka piątego. Do tańca Indianie ubierali się w pełny strój tradycyjny. Mężczyźni byli okryci kocami, które zręcznie obwiązane wokół ciała trzymały się na nim podczas tańca bez pomocy rąk, kobiety zaś miały długie do ziemi szale, ozdobione frędzlami. Włosy strojono dwoma malowanymi piórami sroki, wrony, pardwy lub orła — ptaków uważanych za święte w mitologii indiańskiej, a szczególnie w nowej religii. Siuksowie często nakładali białe, z niebieskim obramowaniem wokół szyi i szerokimi rękawami koszule, tzw. koszule duchów, którym przypisywano specjalną moc. Przed tańcem kapłan malował na czołach i policzkach tancerzy tradycyjnymi farbami różne emblematy, jak koła (przedstawiały słońce), półkola (księżyc) oraz krzyże (gwiazda poranna). Sakralne malowanie miało duże znaczenie, gdyż nadawało ostrości wizjom uzyskiwanym w tańcu i sprzyjało zdrowiu fizycznemu. Punktem kulminacyjnym obrzędu było takie natężenie ekstazy, że wiele osób wpadało w trans, padało bez przytomności na ziemię, drżało napiętymi mięśniami. Trans traktowano jako stan bardzo cenny, gdyż wierzono, że utrata przytomności powoduje wyzdrowienie lub zabezpieczenie przed chorobą<sup>7</sup>. Budzący się z transu od razu opowiadał tańczącym treść swych wi-

<sup>4</sup> S. A. Barret, *The Dream Dance of the Chippewa and Menominee Indians of North Wisconsin*. Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee 1 (1911) 25.

<sup>5</sup> M. W. Smith, *Continuity in Culture Contact: Exemples from Southern British Columbia*, Man 55 (1955) 7.

<sup>6</sup> J. Mooney, *art. cyt.*, 926.

<sup>7</sup> Stan transu (ekstazy) lub utratę przytomności w czasie wykonywania obrzędów kultowych uważa się za utratę własnego życia, aby w cięsną powłokę mogło wstąpić dynamiczne życie ducha. Podstawę tego przekonania stanowi wiara, że duchy, zwłaszcza duchy przodków, wcielają się od czasu do czasu w istoty cielesne, zazwyczaj w swych krewnych lub potomków. Za zewnętrzne przejawy przebywania ducha w człowieku uważa się drgawki, zwłaszcza konwulsyjne drgawki kończyn, utratę równowagi lub — wręcz

zji. Były to zwykle spotkania ze zmarłymi krewnymi i przyjaciółkami, obrazem z dawnego życia indiańskiego oraz wydarzenia zapowiadające nadejście millenarystycznej przemiany. Następnie szli z grupą tancerzy do pobliskiego strumienia i rytualnie obmywali ciało. W tańcu mogli brać udział wszyscy członkowie wspólnoty plemiennej: kobiety, mężczyźni, dzieci, starzy i młodzi, silni i słabi, zdrowi i chorzy, którzy przede wszystkim żyli nadzieją, że pod wpływem tańca sakralnego, a szczególnie świętego transu, odzyskają zdrowie.

W tańcu duchów można dostrzec wyraźne ślady wpływów chrześcijaństwa. Wierzy się w Boga, który jest identyfikowany z dawną indiańską postacią stwórcy świata Wielkiego Ducha. Spotykamy również Jezusa-Zbawcę, litościwego Syna Bożego i Odkupiciela. Nierzadko prorok Wovoka bywa identyfikowany z Jezusem, Synem Bożym, Wovoka został zabity przez białych, ale zmartwychwstał i powrócił na ziemię, by ukarać białych za ich niegodziwość. Wovoka-Jezus przyszedł najpierw do białych, lecz oni go nie przyjęli, dlatego stał się Bogiem Indian i przyjdzie przy końcu świata, by ich wprowadzić do nowego życia. Dlatego należy go czcić tańcem i modlitwą, przygotowując się w ten sposób na jego przyjście.

Taniec duchów był silnie millenarystyczny. Proroctwo millenarystyczne stanowiło podstawę jego doktryny. Jest także typowym ruchem mesjanistycznym: Wovoka był uważany za proroka i mesjasza, zbawcę Indian, którego nadejście jest zapowiedzią i wstępnym etapem przemian, które mają nastąpić. W poszczególnych plemionach występowali oprócz mesjasza prorocy, apostołowie nowej religii, otaczani szacunkiem i czcią. Stąd religię tę można również określić jako profetyczną.

### Peyotyzm

Peyotyzm jest obecnie najznajszą indiańską nową religią synkretyczną w Ameryce Północnej, o najszerszym zasięgu społecznym i geograficznym<sup>1</sup>. Wyznawców peyotyzmu można spotkać niemal na całym obszarze Stanów Zjednoczonych od Arizony i Nowego Meksyku na południu aż do Wielkich Jezior na północy oraz częściowo w Kanadzie i Meksyku. Jedynie plemiona z Północnego Zachodu mniej się nim interesują, gdyż od lat osiemdziesiątych XIX w. należą do indiańskiego Kościoła Shakersów.

przeciwieństwo — zdolność do bardzo szybkich ruchów, napięcie mięśni lub zeszywnienie członków, silne pocenie się, przyływ ogromnej siły fizycznej, głośne szlochanie i łkanie, rżenie i charczenie, głębokie oddychanie, duszności i uczucie duszenia się, zaburzenie słuchu, zgrzytanie zębami, drgania oczu i wytrzeszczanie ich, wydobywanie się piany z ust, podskakiwanie, nagłe znieruchomienie i in.; por. W. Kowalak, *Ruchy charyzmatyczne a kultury afrykańskie*, *Zeszyty Naukowe KUL* 19(1976) nr 3, 3—21.

<sup>1</sup> C. G. Barber, *Peyote and the Definition of Narcotic*, *American Anthropologist* 61(1959) 641—646; M. Gusinde, *Der Peyote Kult. Entstehung und Verbreitung*, w: *Festschrift zum 50-jährigen Bestandjubiläum des Missionshaus St. Gabriel*, Wien-Mödling 1939, 401—499; C. Maluf, *Gosiute Peyotism*, *American Anthropologist* 44(1942) 93—103; R. E. Newberne, *Peyote*, *Lawrence* 1955; J. S. Slotkin, *Peyotism 1521—1891*, *American Anthropologist* 57(1955) 202—230; W. La Barre, *The Peyote Cult*, New York 1969 (wyd. 4 — 1975, poprawione i uzupełnione); V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960, 67—111; D. F. Aberle, *The Peyote Religion Among the Navaho*, New York 1966; P. Radin, *A Sketch of the Peyote Cult of the Winnebago. A Study in Borrowing*, *Journal of Religion Psychology* 7(1914) 1—22; E. Nowicka, *dz. cyt.*, 90—143; M. Posern-Zielińska, *Peyotyzm. Religia Indian Ameryki Północnej*, Wrocław 1972.

Peyotyzm narodził się prawdopodobnie w latach siedemdziesiątych lub osiemdziesiątych ubiegłego stulecia w południowej części obszaru Wielkich Równin, a na przełomie XIX i XX w. nastąpiła silna jego dyfuzja, tak że dzisiaj liczbę peyotystów określa się na ponad 250 tys., co stanowi mniej więcej połowę ogółu Indian Ameryki Północnej<sup>9</sup>.

Peyotyzm jako religia skupia się wokół kultu kaktusa peyotu, od którego nazwę przejęła sama religia<sup>10</sup>. Wizje i halucynacje wywołane przez zawarte w nim alkaloidy, traktowane są jako kontakty człowieka z siłami nadprzyrodzonymi<sup>11</sup>. Rytualne zaś konsumowanie kawałków tej rośliny równoznaczne jest, w przekonaniu Indian, z chrześcijańskim przyjęciem Komunii św. Peyotyzm jest jednym z bardzo nielicznych ruchów religijnych, który wywalczył sobie prawo oficjalnego uznania religii równorzędnej z innymi w ramach wyznaniowej struktury Stanów Zjednoczonych<sup>12</sup>. Od 1918 r. posiada swą własną organizację kościelną znaną pod nazwą Rodziny Kościół Amerykański (*Native American Church*). Kościół ten ma luźną i nieformalną strukturę wewnętrzną o charakterze swobodnej federacji lokalnych grup kultowych, sama organizacja zaś nie ma większego wpływu na spójność ogółu wyznawców. Peyotystą, w przekonaniu peyotystów, jest ten, kto spożywa peyot.

Większość obrzędów kultowych peyotyzmu przyjęło pod wpływem chrześcijaństwa formę nabożeństw odprawianych periodycznie w równych odstępach czasu przez cały rok. Rytuał peyotystyczny jest nazywany „spotkaniem”, które zwykle zaczyna się w sobotę wieczorem po zachodzie słońca (około godz. 21.00) i przeciąga się aż do wieczora dnia następnego. „Spotkanie” odbywa się w namiocie (*tipi*), w budyńku specjalnie na ten cel zbudowanym (tzw. *hogah*), a nawet w domu prywatnym lub wprost na wolnym powietrzu. W obrzędach kultowych peyotyzmu można wyróżnić cztery zasadnicze komponenty: modlitwę, śpiewy sakralne, spożywanie peyotu na wzór przyjmowania Komunii św. oraz kontemplację. Najistotniejszym z nich jest obrzęd przyjmowania i konsumowania świętej rośliny, będący przejawem zarówno wewnętrznej łączności wszystkich wiernych, jak i formą nawiązania kontaktu ze światem nadprzyrodzonym. Ścisłe przestrzeganie w czasie „komunii” właściwych rytualnych gestów i formuł gwarantuje ześłanie na nich odpowiedniego ładunku niematerialnej siły (odpowiednik melanezyjskiej mana<sup>13</sup>), niezbędnej do uzyskania szczęścia, powodzenia i zapewnienia sobie zdrowia. Siła ta znajduje się w różnych przedmiotach, roślinach, zwierzętach i zjawiskach przyrody, ale najczęściej, jak wierzą Indianie, siła ta wciela się w peyot<sup>14</sup>. Jeden z mitów głosi, że Bóg w trosce o los ludzkości tubylczej

<sup>9</sup> D. F. Aberle, *dz. cyt.*, 353.

<sup>10</sup> Peyot (nahuatl, peyotl — *Lophophora williamsii*) należy do rodziny kaktusowatych (*cactaceae*), choć na pierwszy rzut oka nie ma nic z nią wspólnego. Kształtem i wielkością przypomina raczej wyrosniętą białą marchew lub średnich rozmiarów rzepę. Większa część kaktusa znajduje się w ziemi. Ojczyzną peyotu jest północny Meksyk, gdzie dzięki swym właściwościom odurzającym (meskalina) był używany w tradycyjnych obrzędach religijnych, jak i dla celów leczniczych lub podczas zabiegów chirurgicznych; por. E. Lips, *Księga Indian*, Warszawa 1960, 86.

<sup>11</sup> Por. przyp. 7.

<sup>12</sup> Spośród tysięcy nowych religii (Kościółów niezależnych) tylko jedna została przyjęta w 1968 r. do Światowej Rady Kościołów: jest nią kimban-gizm w Afryce (Kościół Chrystusa; pełna nazwa: Kościół Chrystusa Na Ziemi Założony Przez Proroka Kimbangu W Wiosce Nkamba 6 Kwietnia 1921 r.).

<sup>13</sup> Por. W. Kowalak, *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, Warszawa 1982, 66—68.

<sup>14</sup> Por. C. Kluckhohn — D. Leighton, *The Navaho*, Cambridge 1974, 178—199; T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, Warszawa 1984, 46—78.

stworzył specjalną dla niej roślinę i zamknął w niej część swojej mocy. Spożywanie zatem peyotu umożliwia wchłonięcie zawartego w nim *sacrum*. Inkarnację boskiej siły w peyocie potwierdzają w mniemaniu Indian halucynogenne właściwości rośliny, które sprawiają w organizmie te niecodzienne reakcje. Są one, jak sądzą Indianie, wyrazem łaski Bożej uświęcającej człowieka.

Jedną z podstawowych prawd w peyotyzmie, zaczerpniętą z chrześcijaństwa, jest wiara w Trójcę Świętą, pojmowaną jednak politeistycznie, a nie monoteistycznie, jako jedność trzech osób. Bóg-Ojciec utożsamiony został z Wielkim Duchem, tajemniczą siłą przenikającą całą przyrodę, aczkolwiek niektóre plemiona nie uznają jego zasięg kreacjonistycznych. Chrystusa uważa się nie tylko za zbawiciela wszystkich ludzi i założyciela religii białych, lecz także za założyciela peyotyzmu, specjalnie przeznaczonych dla Indian. W ten sposób chce się podkreślić objawiony charakter peyotyzmu, stawia się go na jednej płaszczyźnie z chrześcijaństwem oraz wskazuje równocześnie wspólne źródło obu tych religii. Niekiedy Chrystusa utożsamia się z niektórymi z bohaterów mitologii indiańskiej lub z Wielkim Duchem opiekuńczym, którego biali unicestwili, albo też uważa się Go za pewien typ ducha-oređownika, ułatwiającego kontakty z nieosiągalnym i potężnym Bogiem Ojcem.

Ważne miejsce w peyotystycznym panteonie zajmuje tzw. Ptak Wodny, utożsamiany często z Ptakiem-Grzmotem, nieraz przedstawianym w postaci gołębia, który niewątpliwie stanowi przejęte z chrześcijaństwa upostaciowanie Ducha Świętego. Również Duch Peyotowy jest mocno podkreślany i obdarzany mianem istoty litościwej, zawsze życzliwej człowiekowi. Możliwość bezpośredniego obcowania ze światem nadprzyrodzonym zapewnia kaktus peyot. Przyjęcie peyotowej „komunii” pozwala uwolnić się od doczesnej, ziemskiej szarzyzny życia i wznieść się na płaszczyznę duchowej sublimacji, na której nawiązuje się już bezpośredni dialog z siłami nadprzyrodzonymi.

Duży udział komponentów chrześcijańskich w peyotyzmie zaznacza się w symbolice i obrzędach kultowych. Przywódca kultowy symbolizuje nowo stworzonego człowieka, a jego żona — Nowe Jeruzalem. Gra na piszczałce o północy zapowiada narodziny Chrystusa, a muzyka poranna symbolizuje grę na trąbie ogłaszającej koniec świata. Czapka z futra wydry noszona przez przywódcę kultowego jest symbolem korony cierniowej Chrystusa, który pojawia się w dniu ostatecznym. Wzgórek ziemi spełniający rolę ołtarza reprezentuje górę Synaj lub Golgotę. Ogólnie można stwierdzić, że zewnętrzna, wizualna warstwa obrzędowości zachowała charakter indiański, natomiast warstwa interpretacyjna ma charakter chrześcijański. Wiele treści Starego i Nowego Testamentu zakorzeniło się w peyotyzmie, przy czym procesy syntezy zachodzą przede wszystkim przez zmianę lub dodanie nowego znaczenia do treści biblijnych. Lektura Biblii wypełnia niekiedy znaczną część nabożeństwa peyotowego. Największą popularnością cieszy się Stary Testament, a ulubionymi wersetami są Wj 12, 8 i 12, 14, którymi uzasadnia się konieczność organizowania sakralnych uczt w porze nocnej oraz przyjmowania w czasie ich trwania posiłków („gorzkie zioła” — to właśnie peyot)<sup>15</sup>. Do chrześcijańskiej formy chrztu został również upodobniony obrzęd inicjacyjny, wprowadzający nowo pozyskanego aspiranta do społeczności peyotystycznej, Chrztu udziela jeden z odprawiających nabożeństwo „duchownych”. Macza palce w peyotowym wywarze, którym namaszcza czoło neofity, wypowiadając przy tym formułę: „Chrzczę cię w imię Boga, Syna i Ducha Świę-

<sup>15</sup> „I tej samej nocy spożywają mięso pieczone w ogniu, spożywają je z chlebem niekwaszonym i gorzkimi ziołami” (Wj 12, 8). „Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Jahwe. Po wszystkie pokolenia w tym dniu świętować będziecie na zawsze” (Wj 12, 14).

tego, który nazywany jest Świętobliwością Boga"<sup>16</sup>. Z chrześcijańskich komponentów występujących w kulcie peyotu można jeszcze wymienić znak krzyża, spowiedź stanowiącą obrzęd odzyskania czystości rytualnej, święcenie niedzieli jako siódmego dnia wolnego od zajęć, pieśni peyotystyczne (hymny, chorały, psalmy) oraz modlitwy, które co do treści i formy mogą nieraz służyć jako wzór poprawnej formuły modlitwy chrześcijańskiej<sup>17</sup>.

Chrześcijańskie komponenty występują nie tylko w obrzędowej i doktrynalnej sferze peyotyzmu, lecz także w zakresie organizacji przez stosowanie nazwy „kościół” dla określenia nowej religii. W 1909 r. peyotyści przyjęli oficjalną nazwę *Union Church*, którą w 1914 r. zmienili na *The First Born Church of Christ*, a od 1918 r., jak już wspomniano, występuje pod nazwą *Native American Church*. Zastosowanie do peyotyzmu nazwy „kościół” miało postawić peyotyzm na równi z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, co wynikało z dążenia do formalnego przystosowania się do religijnych wzorów obcego społeczeństwa. Bezsprzeczne wydaje się fakt, że Indianie świadomie dążą do takiej modyfikacji ich nowej religii, by nie ustępowała ona chrześcijaństwu ani pod względem wartości przeżyć duchowych, ani też form obrzędowych i organizacyjnych. Według licznych sondaży peyotystycznej elity intelektualnej, peyotyzm stanowi indiańską, rodzimą wersję chrześcijaństwa.

### Shakeryzm

Inną ważną i trwałą do dziś nową synkretyczną religią Indian Ameryki Północnej jest indiański shakeryzm<sup>18</sup>. Podobnie jak peyotyzm, shakeryzm zrodził się w końcu XIX w. i rozpowszechnił wśród plemion Północnego Zachodu Yakima, Puyllup, Nisqually, Squaxin, Umatilla, Wasco-Wishram oraz w wielu mniejszych grupach nad rzeki Kolumbii<sup>19</sup>. Na te tereny nie dotarł taniec duchów ani też peyotyzm, który w północnych stanach rozpowszechnił się już po ukształtowaniu się shakeryzmu.

Za datę powstania shakeryzmu można uznać rok 1881, w którym młody Indianin John Slocum (ur. 1850) zachorował, popadł w odrętwienie, które przez rodzinę i sąsiadów uznane zostało za śmierć. W trakcie przygotowań do pogrzebu odzyskał przytomność i zaczął zebrany opowiadać o swej „śmierci” i „zmartwychwstaniu”. Dusza jego była w niebie, gdzie otrzymała wiele pouczeń moralnych oraz nakaz, by głosił to objawienie wśród Indian. Wkrótce potem zbudowano mały kościół, w którym Slocum głosił swe nauki. Zaczęto patrzeć na niego jako na mesjasza, który zbawi Indian.

Nauki głoszone przez proroka uformowały się w ciągu dziesięcioleci w dość spójną doktrynę. Zasadnicze treści dotyczą pewnych zasad etycznych.

<sup>16</sup> P. Radin, *The Winnebago Tribe*, Bureau of American Ethnology 37 (1923) 389.

<sup>17</sup> Por. np. M. Posern-Zielińska, dz. cyt., 211—212.

<sup>18</sup> E. D. Andrews, *The People Called Shakers. A Search for the Perfect Society*, New York 1963; H. G. Barnett, *The Shakers. A Messianic Cult of the Pacific Northwest*, Carbondale 1957; E. Nowicka, *Indiański shakeryzm*, *Etnografia Polska* 16 (1972) z. 2, 231—249; J. Collins, *The Indian Shaker Church. A Study of Continuity and Change in Religion*, *Southwestern Journal of Anthropology* 6 (1950) 399—411; M. W. Smith, *Puyallup of Washington*, w: R. Linton (red.), *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, New York 1940, 3—37; V. Lanternari, dz. cyt., 125—131.

<sup>19</sup> Nazwę „shakeryzm” nosi także pewna sekta wśród ludności białej, założona w 1747 r. przez Ann Lee w Wielkiej Brytanii, której wyznawcy na skutek prześladowania przenieśli się z Wielkiej Brytanii do Ameryki i osiedlili się w stanie Kentucky. Prawdopodobnie istnieją jakieś genetyczne powiązania między shakeryzmem-sektą a shakeryzmem indiańskim.

Prorok zakazał picia alkoholu, palenia tytoniu, zakładów na wyścigach konnych oraz uprawiania gier hazardowych. Odrzucił również i potępił tradycyjny indiański szamanizm oraz związane z nim praktyki lecznicze. Shakeryzm pozostawał pod wpływem misji katolickich, od których przejął podstawowe treści religijne: wiarę w Boga Stwórcę świata, jego Syna Jezusa Chrystusa, Ducha Świętego, Maryję, aniołów i diabły. Koncepcja nieba i piekła oraz kary za grzechy jest słabo rozwinięta i niejasna, choć z chrześcijaństwa przyjęto sakramenty, jak chrzest i spowiedź oraz ideę nagrody pośmiertnej za dobre życie na ziemi. Biblię uznaje tylko połowa shakersów, reszta zaś odrzuca ją jako niepotrzebną, tak jak była niepotrzebna Apostołom. W ogóle idee przejęte z chrześcijaństwa są w shakeryzmie niejasne i na różne sposoby przez poszczególnych wyznawców interpretowane, w związku z czym shakeryści dzielą się na grupy i różne odłamy lokalne, mniej lub bardziej tradycyjne lub chrześcijańskie. Shakeri rozwinięli koncepcję duszy, choroby i uzdrowienia. Dusza może opuścić ciało, gdy człowiek jest chory, gdy doznaje niepowodzenia lub gdy nie realizują się jego zamiary. Indianie jednak chorują inaczej niż biali, dlatego potrzebują, jak sądzą, innego niż oni leczenia<sup>20</sup>.

Shakeryzm rozwinął bardzo bogate formy obrzędów kultowych. Można wśród nich wyróżnić obrzędy odprawiane prywatnie w domu oraz obrzędy i nabożeństwa kościelne, wykonywane z udziałem całej lokalnej wspólnoty. Budowa kościołów oraz ich wystrój wewnętrzny i zewnętrzny ma charakter wyraźnie chrześcijański: ołtarz nakryty białym obrusem, świece, z tyłu duży krzyż, dzwonki, obrazy wzorowane na obrazach katolickich, rozstaw ławek — wszystko to sprawia wrażenie kościołów chrześcijańskich. Centralną częścią nabożeństwa jest rytualne trzęsienie się<sup>21</sup>, podczas którego wszyscy uczestnicy wprowadzają się w gwałtowne drgawki, śpiewając specjalne pieśni i dzwoniąc dzwonicami<sup>22</sup>. Trzęsienie się rozpoczyna kapłan lub inna osoba przewodnicząca w nabożeństwie, następnie zaczynają trząść się kobiety, a potem mężczyźni. Wszyscy wychodzą z ławek na środek kościoła przed ołtarz. Podniecenie emocjonalne wzrasta. Trzęsienie rozpoczyna się od wyprostowanej postawy z wyciągniętymi przed siebie rękami. Następnie część bardziej podnieconych shakersów pochyla się w przód. Szczęki mają silnie zwarte, usta zaciśnięte, brwi zmarszczone. Na twarzy pojawia się grymas napięcia i wysiłku. Ruchy stają się coraz bardziej spazmatyczne. Wszyscy przytupują, wyrzucają gwałtownie nogi we wszystkich kierunkach, podskakują przy sztywnych kolanach. Niektórzy wznoszą ręce do góry, inni klepią się po udach, drapią ciało, a gdy zabrzmią dzwonki, klaszczą w ich rytm. Drżenie zaczyna się od dłoni, przesuwa się na ramiona i szyję. Potem zaczyna podskakiwać głowa. Podczas obrzędu śpiewa się dwa rodzaje pieśni: jedne są pochodzenia katolickiego i protestanckiego, drugie stanowią indiańskie śpiewy glossolaliczne. Trzęsienie się jest uważane za dar boży, który ma skuteczną moc terapeutyczną.

Znaczna część obrzędów kultowych jest poświęcona uzdrawianiu chorych. Liczne epidemie ospy, odry, koklusz, a także gruźlica dziesiątkowały plemiona Północnego Zachodu. Tradycyjne szamańskie metody uzdrawiania były wobec tych chorób bezradne. Shakeryzm zaś dawał rytualne środki ich zwal-

<sup>20</sup> M. W. Smith, *Shamanism of Shaker Religion of Northwest America*, *Man* 54 (1954) nr 8, 181.

<sup>21</sup> Stąd pochodzi nazwa shakeryzm (ang. *to shake* = trząść się, drżeć).

<sup>22</sup> Koncepcja rytualnego trzęsienia się pochodzi od Mary Slocum, żony Johna Slocuma. Gdy jej mąż leżał martwy, Mary przeżyła szok, który objawił się w spazmatycznych drgawkach. Drżąc na całym ciele w konwulsjach, zbliżyła się do łoża zmarłego i wówczas odzyskał on przytomność, „wrócił do życia”. „Zmartwychwstanie” Slocuma tłumaczy się jako następstwo świętej mocy, którą Bóg zesłał na Mary w postaci drgawek.



czania. Moc leczniczą przypisuje się wielu gestom, które uczestnicy obrzędu wykonują podczas terapeutycznego spotkania. Można je sklasyfikować w kilka grup: nakładanie rąk — służy do umiejscowienia choroby lub do przeniesienia boskiej mocy z uzdrawiającego na chorego; drapanie — służy do wydobycia grzechu z ciała chorego; dłubanie w ciele chorego — w celu wydobycia przedmiotu magicznego będącego przyczyną choroby; klepanie — ma wprowadzić do ciała chorego moc; wachlowanie przed twarzą chorego — ma „wywiać” grzechy; przesuwanie świecy, której płomień ma chronić przed chorobą i magią. Shakeryzm zakłada, że uzdrowienie może nastąpić tylko przez zbiorowe działanie całej wspólnoty podczas ekstatycznego rytuału uzdrawiania.

Ważnym komponentem obrzędowym są procesje ze ściskaniem sobie rąk. W kierunku przeciwnym do wskazówek zegara uczestnicy obrzędu obchodzą w dwóch rzędach kościół ściskając sobie wzajemnie ręce. Niektórzy przywódcy lokalnych grup shakerystycznych zwracają uwagę, by ręce ścisnąć sobie dokładnie i starannie, tak „aby diabeł nie mógł się między nie wśliznąć”<sup>23</sup>. Wszyscy ściskają sobie dłonie dając wyraz wzajemnej życzliwości i zaufania. Fizyczna bliskość poza tym może tworzyć poczucie bliskości psychicznej.

Shakersi uważają swą religię za religię Indian i dla Indian przeznaczoną, dostosowaną do potrzeb i warunków, w których się znaleźli. Zorganizowali się w osobny niezależny Kościół zwany *Shaker Church*, który już od dłuższego czasu uznawany jest za legalną formę życia religijnego Indian. Organizacyjnej stronie shakeryzmu można przypisać funkcję tworzenia nowej więzi w społeczeństwie indiańskim, stanowiącej zwartą zbiorowość o wspólnych religijnych celach, o przestrzeganych normach postępowania, poczuciu solidarności i uznawanych wspólnie autorytetach i przywódcach. Z punktu widzenia religijnego natomiast shakeryzm trzeba uznać za wzmoczony wysiłek zindianizowania chrześcijaństwa oraz dostosowywania tradycyjnych form kultowych do nowej religii chrześcijańskiej, z jaką się zetknęli.

ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa

## II. INFORMACJE

### Etnoreligioznawcze badania terenowe wśród ludu Konkomba w północno-wschodniej Ghanie

Przedmiotem tego artykułu o charakterze informacyjnym są uwagi i refleksje dotyczące metody i tematyki etnograficznych badań terenowych, które przeprowadziłem od lipca 1984 do stycznia 1985 r. wśród ludu Konkomba w północno-wschodniej Ghanie. Badania te należą do jednego z nurtów badawczych Katedry Historii i Etnologii Religii KUL i były finansowane przez Instytut Anthropos. Instytutowi temu oraz wszystkim, którzy pomagali mi w czasie siedmiomiesięcznych badań terenowych wśród Konkombów, wyrażam słowa podziękowania.

Lud Konkomba zamieszkuje obszar sawanny w północno-wschodniej Ghanie i w północnym Togo, położonym pomiędzy 0° 20' dł. geogr. zach. a 0° 50' dł. geogr. wsch. oraz między 9° 10' a 10° 35' szer. geogr. pn. Główne skupiska Konkombów znajdują się na równinie dorzecza Oti (lewobrzeżny dopływ rzeki Wolty), spotyka się ich również w okęgach zamieszkałych przez Dagombów, Nanumbów i Gondzów w Regionie Północnym Ghany<sup>1</sup>. Konkombowie są w Regionie Północnym drugą co do wielkości grupą etniczną (wię-

<sup>23</sup> M. G. Barnett, *The Shakers. A Messianic Cult of the Pacific Northwest*, Carbondale 1957, 228.

<sup>1</sup> Zob. 1960 *Population Census of Ghana. Atlas of Population Characteristics*, Accra 1964, mapa nr 9; G. Manessy, *Les langues gurma*, Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire 33 (1971) série B, 226.

kszą grupą jest tylko lud Dagomba), liczącą około 130 000 członków<sup>2</sup>. Wraz z językami gurma, basari (tobote, tyam), moba, kasele język konkomba należy do grupy gurma języków gur (= woltyjskich)<sup>3</sup>. Konkombowie graniczą na północy z ludami Ngangan, Anufo (Czakosi), Komba, Bimoba, Mamprusi, na zachodzie i południu z Dagombami, a na wschodzie w Togo z ludami Basari (Tobote, Be-Tyambe), Kabrè, Lamba (Losso)<sup>4</sup>.

Wśród ludu Konkomba można wyróżnić kilka plemion, które dzielą się na rody, czyli klany, oraz lineaze. Członkowie rodu zamieszkują jedną lub więcej wiosek. Wioska składa się z kilku lub kilkunastu zagród, w których znajdują się tradycyjnie okrągłe chaty pokryte strzechą z trawy i które połączone są metrowej wysokości murem, tworząc zamkniętą całość w formie dużego koła. W zagrodzie mieszka przeciętnie około 20—30 osób należących zwykle do kilku rodzin braci lub ich synów. Kilka zagród łączy się w lineaż, który może dzielić się na mniejsze grupy (sublineaze). W wiosce spotykamy najczęściej dwa lub trzy lineaze. Najmniejszą grupę społeczną stanowi rodzina, w której władza tradycyjnie sprawowana jest nie przez naczelnego wodza plemienia, lecz przez starszyznę wioskową na czele z najstarszym mieszkańcem wioski lub najstarszym członkiem rodu (*unikpael*).

W życiu gospodarczym Konkombów decydujące znaczenie ma gospodarka kopieniacza typu samowystarczalnego, połączona z hodowlą drobiu, kóz, owiec i bydła. Pewną rolę odgrywa również rybołówstwo. Konkombowie stosują rotację upraw i gospodarkę odłogową, a ziemię zdobywają systemem żarowym, przez wycinanie i palenie krzewów i traw. Uprawia się zboża: sorgo, proso, fonio i kukurydza na polach przyzagrodowych (*linampal asaak, kinanchang*) oraz jamy, maniok, ryż, orzeszki ziemne, okrę i czerwony pieprz na polach oddalonych od zagród (*kisaak*).

Z życiem gospodarczym i społecznym Konkombów związane są ściśle rytuały i wierzenia, które będą zasygnalizowane przy omawianiu tematyki badań terenowych.

#### Metoda etnograficznych badań terenowych

Lud Konkomba znany jest w literaturze afrykanistycznej dzięki badaniom brytyjskiego antropologa społecznego Davida Taita oraz Jean-Claude

<sup>2</sup> Liczba Konkombów w b. Złotym Wybrzeżu (Ghana od 1957 r.) w 1948 r. wynosiła 59 640, a w Togo, według R. Cornevin (*Histoire du Togo*, Paris 1939, 92 n.), 18 605. Natomiast według spisu ludności z 1960 r. w Ghanie 110 150 osób mówiło językiem konkomba. Zob. M. Manoukian, *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast*, London 1951, 12; D. R. Smock, K. Bentsi-Enchill, *The Search for National Integration in Africa*, New York 1975, 170; T. Naden *Kinship Terminology and some of the Social Correlates or Outworkings of the Kinship System in Ghanaian Culture*, Legon 1974, 2.

<sup>3</sup> D. Westermann, M. A. Bryan, *The Languages of West Africa*, London 1970<sup>2</sup>, 67. Por. również G. Manessy, *art. cyt.*, 219—230; tenże, *Les langues oti-volta. Classification généalogique d'un group de langues voltaïque*, Paris 1975, 234—237; tenże, *Rapport sur les langues voltaïques*, w: *Actes du second colloque international de linguistique négro-africaine*, Dakar 12—16 avril 1962, Dakar 1963, 262 n.; R. Ohly, *Języki Afryki*, Warszawa 1974, 137, 143, 176. Konkombowie nazywają siebie Kikpokpam, obszar zamieszkały przez nich — Kikpokpan, a język — likpapkalm.

<sup>4</sup> Zob. R. Cornevin, *dz. cyt.*, 21; M. Manoukian, *dz. cyt.*, mapa; 1960 *Population Census of Ghana*, mapa nr 9; F.-C. Froelich,

Froelicha, francuskiego administratora w północnym Togo w latach 1940—1948<sup>5</sup>. Szczególnie ważne są wyniki badań Taita, prawnika naukowego University College w b. Złotym Wybrzeżu, nad strukturą społeczną i polityczną Konkombów w północno-wschodniej Ghanie. Tait prowadził badania stacjonarne w okręgu Saboba od sierpnia 1950 do stycznia 1952 r.<sup>6</sup> Z literaturą etnograficzną i lingwistyczną na temat Konkombów i innych ludów północnej Ghany zapoznałem się w czasie dwumiesięcznych badań (sierpień—wrzesień 1983) w bibliotekach School of Oriental and African Studies w Londynie oraz Instytutu Anthropos w St. Augustin koło Bonn.

Za wyborem Saboby jako miejsca moich badań zadecydowały takie czynniki, jak wyniki badań Taita nad strukturą społeczną i polityczną, które są bardzo pomocne w badaniach nad obrzędowością i wierzeniami Konkombów, ważność Saboby jako centrum badanego ludu w Ghanie oraz istnienie misji katolickiej księży werbistów w tym małym ośrodku miejskim, liczącym w 1970 r. 1329 mieszkańców<sup>7</sup>. Zamieszkałem w misji katolickiej w Sabobie, skąd codziennie odwiedzałem okoliczne wioski w promieniu około 10 km. W pierwszych pięciu miesiącach pracowałem z dwoma tłumaczami-asystentami, z którymi zwykle do południa przebywałem w wioskach, prowadząc przeciętnie w dwu zagrodach dwugodzinne wywiady z dwoma lub wieloma informatorami. Po południu tłumacze pracowali w biurze misyjnym, przepisując wywiady z taśm magnetofonowych w języku konkomba i w tłumaczeniu angielskim. Ponieważ od współpracowników w dużej mierze zależy powodzenie w osiągnięciu zamierzonych celów, ważną sprawą jest dobór odpowiednich tłumaczy, którymi byli: James Nanji Kunji, Konkomba, ur. w 1952 r., współpracownik Instytutu Lingwistycznego w Tamale, oraz Yao Wumbeki, Komba, ur. w 1930 r., inspektor szkolny. W ostatnich dwu miesiącach współpracowałem ponadto z trzema innymi tłumaczami z ludu Konkomba: A. Tige Tachin, Isaac Batun Sukpen, Daniel Wajah Simberi.

Spśród pięciu plemion zamieszkujących tereny stosunkowo blisko lub wokół Saboby — Biczabob, Nakpantiib, Bimonkpom, Bigbem, Binafiab — trzy plemiona: Biczabob, Nakpantiib, Bimonkpom były przedmiotem moich badań.

W pierwszym etapie badań (lipiec—sierpień) zapoznałem się z następującymi wioskami zamieszkałymi przez wspomniane plemiona — Biczabob: Saboba, Tilangben, Bwagbain, Nalongni, Kiteek, Kumwatiek, Kuwani, Bwakol, Sobib, Kpeg; Nakpantiib: Gbadagbam, Nabwa, Nakpando, Kpanjol; Bimonkpom: N-nalog, Chakpong, Kukul, Sambul, Saangul. Wywiady w tych wioskach prowadziłem przede wszystkim z najstarszymi mieszkańcami lub kapłanami (utindaan).

Drugi etap badań (wrzesień—listopad) służył pogłębieniu i poszerzeniu zdobytych dotychczas wiadomości. W tym celu przebywałem najczęściej w sześciu wioskach: Nalongni, Kiteek, Sobib (Biczabob), N-nalog, Kukul (Bimonkpom), Nabwa (Nakpantiib). Inne, poprzednio poznane wioski i mieszkające tam rody odwiedzałem już tylko sporadycznie.

P. Alexandre, R. Cornevin, *Les populations du Nord-Togo*, Paris 1963, 4, 6, 9, 87; Z. Filipow, *Ghana. Nie tylko kakao*, Warszawa 1974, 20.

<sup>5</sup> Zob. F.-C. Froelich, *La tribu Konkomba du Nord Togo*, Dakar 1954, 12.

<sup>6</sup> W celach naukowych Tait odwiedził dwukrotnie Konkombów w 1953 r., podczas ferii wielkanocnych i bożonarodzeniowych. Zob. J. Goody, *Introduction*, w: D. Tait, *The Konkomba of Northern Ghana*, London<sup>2</sup> 1964, XIV; D. Tait, *The Family, Household, and Minor Lineage of the Konkomba*, Africa 26 (1956) 219.

<sup>7</sup> Liczbę mieszkańców Saboby podaję według danych spisu ludności w okręgu Yendi w 1970 r., znajdujących się w misji katolickiej księży werbistów w Yendi.

W trzecim etapie badań (grudzień—styczeń) zaistniała niespodziewana możliwość uczestniczenia w często powtarzających się obrzędach związanych z oskarżaniem o czary i oczyszczaniem czarowników, przebywałem przede wszystkim w wiosce Nalongni. Na mocy decyzji starszyny wioskowej lineażu Kotiendo tej wioski mianowany zostałem członkiem rodu Nalatiib, dzielącego się na trzy lineaże: Bwarado, Kotiendo i Wajado<sup>8</sup>. W tym ostatnim etapie uczestniczyłem również w obrzędach dożynkowych w wioskach Nalongni, Kitiiek, Nabwa i Sobib. Poznaniu i zrozumieniu życia społecznego i systemu wierzeń służyły nie tylko regularne wywiady w wioskach. Ogromną rolę w tym zakresie spełniało również uczestnictwo, dzięki zaproszeniom starszyny wielu wiosek, w rytuałach religijnych związanych z badaną problematyką. W czasie obserwacji uczestniczącej przeprowadzanych rytuałów wypowiadane modlitwy i słowa towarzyszące czynnościom rytualnym nagrywane były na taśmie magnetofonowej. W sumie zebrałem informacje od 82 respondentów, wśród których 54 należało do plemienia Biczabob, 7 — plemienia Nakpantiib, a 24 — plemienia Bimonkpom. Z większością respondentów przeprowadziłem jeden lub dwa wywiady, z 22 osobami miałem od trzech do siedmiu wywiadów. Z fetyszerem Bakam z klanu Nalatiib spotkałem się 34 razy. Spotkania te polegały przede wszystkim na uczestniczeniu w obrzędach przez niego przeprowadzanych.

#### Tematyka badań

Siedmiomiesięczny okres badań pozwalał na ogólne zapoznanie się z kulturą Konkombów. Bardziej szczegółowe i dokładniejsze studium musiało z konieczności ograniczyć się do wybranej problematyki badawczej. W szerszym kontekście społeczno-religijnym badałem trzy zagadnienia: rytuały agrarne, obrzędy i wierzenia pogrzebowe, rytuały związane z oskarżaniem o czary i oczyszczaniem czarowników. W życiu społeczno-religijnym Konkombów decydujące znaczenie mają rytuały związane z gospodarką rolną i ważnymi etapami życia jednostki i społeczności. Rytuały związane z symbolami wyznaczają aktywność i odzwierciedlają dynamikę życia badanego ludu. Ponadto uwierzytelniają i podtrzymują wierzenia oraz pozwalają je w ogóle poznać i zrozumieć.

Z gospodarką rolną Konkombów, która jest podstawą ich egzystencji, związane są liczne rytuały i praktyki religijno-magiczne. Przy braku systemów irygacyjnych nieregularność opadów i od czasu do czasu występujące okresy suszy dają się dotkliwie we znaki rodzimej ludności. Pod tym względem katastrofalny był rok 1983, poprzedzony niewystarczającą ilością opadów w dwu poprzednich latach — 1981 i 1982. Z powodu braku żywności w tych latach nie odbyło się wiele tradycyjnych rytuałów żniwnych ani obrzędów związanych z ostatnim etapem rytuału pogrzebowego, zwanego *likpotor*. Rok 1984 był pod względem opadów rokiem pomyślnym, co wyraziło się w stosunkowo dobrych zbiorach. Niepewność co do jakości plonów i pomyślności zbiorów tłumaczy istnienie obrzędów związanych z sezonowymi pracami rolniczymi. Na początku roku agrarnego, a więc przed rozpoczęciem pory deszczowej w maju (trwa ona do października—listopada) kapłani poszczególnych rodów razem ze starszyną wioskową składają ofiary w miejscach sakralnych, związanych z ziemią (*litingbaln*). Każdy ród ma taką „świętynię ziemi”, którą są święte zagajniki lub pojedyncze drzewa, najczęściej jaobaby. Na początku pory deszczowej lub nieco później, gdy ilość opadów jest niedostateczna, za-

<sup>8</sup> Członkowie lineażu Bwarado pochodzą od przodka Bwara i mieszkają w wiosce Toma. Natomiast członkowie lineażów Kotiendo (ich przodkiem był Kotien) i Wajado (pochodzą od przodka Waja) zamieszkują wioskę Nalongni. Mieszkańcy sąsiedniej wioski Dicheen wywodzą się z lineażu Wajado.

klinacze deszczu składają przodkom ofiary z kurcząt lub perliczek prosząc o deszcz. Używają do tego celu garnków i „leków” — kawałków drewna ze ściśle określonych drzew i krzewów. Garnki te, zawierające zwykle specjalne kamienie, znajdują się przed chałą wejściową, prowadzącą do zagrody po prawej stronie.

Ponieważ na czas mojego pobytu przypadają pierwsze zbiory rośliny bulwiastej — jamów (sierpień) i żniwa zbóż sorga i prosa oraz drugie zbiory jamów (grudzień—styczeń) brałem udział w wielu uroczystościach dożynkowych. Ofiary o charakterze dziękczynnym i błagalnym z kurcząt, kur, kogutów i perliczek składa się na grobach zmarłych przodków, a także po prawej lub lewej stronie drzwi wejściowych chaty prowadzących do zagrody, a najczęściej w podwórzu zagrody. Ofiary składa najstarszy mężczyzna zagrody w otoczeniu innych mężczyzn, kobiet i dzieci, a obiektami, którym ofiary są składane, są takie przedmioty sakralne, jak garnki przedstawiające duchy bliźniąt, miski zrobione z kalebasy, czyli tykwy, które są symbolem psotnych duchów buszu (*bininkpiib*) czy też duszy człowieka (*nwiin*), dzidy związane z duszą człowieka, czarki gliniane symbolizujące różne rodowe duchy opiekuńcze (*liwaal*) oraz garnki z lekami, umiejscowione na glinianym słupie, drzewku lub stojaku z konaru drzewa na zewnątrz lub w podwórzu zagrody. Przypisuje się tym garnkom działanie lecznicze i apotropeiczne, tj. broniące przed czarownikami. Oprócz tradycyjnych dożynek związanych ze zbiorem pierwszych jamów i odprawionych w zagrodach, uczestniczyłem również w tego typu dożynkach organizowanych przez fetyszerów takich kultów jak grumadi, tigari i nanguli. Te kulty, obce tradycyjnej religii Konkombów, przywędrowały z południa i odgrywają coraz większą rolę w życiu religijnym mieszkańców wiosek. Ponieważ fetyszerami są ludzie młodzi, kulty te stoją w pewnej opozycji do religii tradycyjnej, w której starszyzna sprawuje czynności sakralne oraz wydają się znaczną przeszkodą w działalności misyjnej Kościołów chrześcijańskich. Fetyszerowie składają dużą ilość ofiar z drobiu, kozłów i baranów różnym przedmiotom (rogom, kulom, siekierkom) — fetyszom, dziękując im za plony i prosząc o ogólną pomyślność, opiekę i obronę przed szkodliwym działaniem czarowników.

W życiu religijnym i społecznym Konkombów niezmiernie ważną rolę odgrywają przodkowie (*jadiatiib*). Jako pośrednicy pomiędzy bogiem Uwumbor a żyjącymi biorą oni aktywny udział w życiu społeczności i wpływają na losy żyjących. Przodkowie symbolizują ciągłość struktury społecznej, sakralizują patrylinearny porządek społeczny oparty na zasadzie pokrewieństwa i primogenitury<sup>9</sup> i są gwarantami respektowania i przestrzegania norm etycznych i wszelkich przepisów prawa zwyczajowego. O ważności przodków świadczą obrzędy pogrzebowe, które wyrażają więź tzw. żywych zmarłych z żyjącymi i umożliwiają zmarłym przejście do krainy przodków (*jadzatiib-do*). Ze względu na warunki klimatyczne pochówek zmarłego odbywa się w dniu śmierci lub następnego dnia, jeżeli zgon nastąpił wieczorem lub nocą. W uroczystościach pochówkowych biorą udział najbliżsi krewni lineażu, członkowie rodu oraz mieszkańcy sąsiednich wiosek związani ze zmarłym więzami powinowactwa i sąsiedztwa. Do przeprowadzenia obrzędów pogrzebowych nieodzowna jest obecność przedstawicieli ściśle określonych rodów, związanych ze sobą relacją tzw. partnerstwa rytualnego (*mantotiib*). Ludzi starych, mężczyzn i kobiet, żegna się przy akompaniamencie dużych bębnow tańcami

<sup>9</sup> *Primogenitura* (= pierworództwo) jest to prawo pierwszeństwa w dziedziczeniu majątku i władzy przysługujące najstarszemu synowi lub najstarszemu potomkowi w linii prostej. Zasada ta jest obowiązująca wśród Konkombów jako legitymacja do sprawowania władzy społecznej i religijnej. Zob. A. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj. Studium afrykanistyczne*, Warszawa 1970, 27.

i śpiewem, w których przez wiele godzin bierze udział przede wszystkim młodzież, a także młodsze osoby wieku dojrzałego obojga płci. Starszyzna i licznie zgromadzeni widzowie z przyjemnością przypatrują się tańcom, a wszyscy częstowani są przez krewnych zmarłego wysokoprocentowym alkoholem własnej produkcji (*apeteszi*). W zależności od statusu społecznego, zmarłych grzebie się blisko zagrody (ludzie starzy) lub na polu przyzagrodowym (ludzie w średnim wieku i dzieci). W przypadku nieoczekiwanej, a więc przedwczesnej śmierci ludzi w sile wieku lub dzieci nie ma tańców ani śpiewów. Pierwszy etap rytuału pogrzebowego kończy się w przypadku mężczyzn trzeciego, a kobiet — czwartego dnia tzw. oczyszczeniem chaty i zagrody zmarłego oraz praniem jego odzieży.

Dalsze etapy rytuału pogrzebowego to „gotowanie jedzenia zmarłemu” (*lisachong*), odwiedzenie pola zmarłego przez wdowy, dzieci i krewnych, oraz *ikpotor*, który odbywa się zawsze przy końcu pory suchej (marzec—kwiecień), trwa około tygodnia i kończy rytuał pogrzebowy. Dopiero po tym finalnym obrzędzie pogrzebowym (mającym miejsce nieraz kilka lat po pochówku) zmarły starzec (lub staruszka) osiąga status przodka, a jego własność (ziemia, żony, przedmioty sakralne i władza) zostaje odziedziczona i przejęta za pośrednictwem najstarszego członka lineażu przez krewnych zmarłego w linii prostej, zgodnie z zasadą primogenitury. Od tego momentu Konkombowie wspominają zmarłego razem z innymi przodkami w obrzędach o charakterze rodzinnym i rodowym, odprawianych w różnych sytuacjach życiowych. Poprzez modły i ofiary starają się oni uzyskać poparcie i przychylność przodków. Wielostopniowy rytuał pogrzebowy pozwala zniwelować zakłócenia powstałe w społeczności na skutek śmierci jej członków. Pozwala on jednostkom przewyciężyć ból po stracie najbliższych, zaakceptować nową sytuację i przejąć pozycję społeczną zmarłego, a mianowicie jego prawa i obowiązki. Obrzędy pogrzebowe podkreślają wartość życia, które jest najwyższą wartością wszystkich Afrykanów, i integrują nie tylko najbliższą rodzinę zmarłego, ale wszystkich członków grupy lineażowej i rodowej, co w konsekwencji prowadzi do spójności plemion i całego ludu.

W ostatnim etapie badań (grudzień—styczeń) uczestniczyłem w wiosce Nalongni w kilkakrotnie powtarzających się rytuałach związanych z oskarżaniem o czary i oczyszczaniem czarowników. Przez czary (czarownictwo) rozumie się czynności i praktyki zmierzające do sprowadzenia zła na człowieka lub społeczność<sup>10</sup>. Czarownicy powszechnie uważani są przez Konkombów za ludzi złych i aspołecznych. Praktyki czarownicze mogą wykonywać zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Od dłuższego czasu ludzie podejrzani przez społeczność o praktykowanie czarów są uważani za osoby żyjące na marginesie życia społecznego wioski. Bezpośrednim powodem oskarżenia o czary trzech mężczyzn z klanu Nalatiib były choroby kilku osób. Na mocy decyzji starszych postanowiono zwrócić się o pomoc do fetyszera Bakam, członka klanu Nalatiib, pochodzącego z Nalongni, a obecnie mieszkającego niedaleko Yendi. Bakam posiada fetysze związane z kultem Kofi Jabaku, spełnia on ponadto funkcje lekarza rodzimego, czyli herbalisty i wróżbity. Leczenie chorych połączone jest zawsze z ofiarami składanymi fetyszom.

Osoby oskarżone o czary mogą się zgodzić z tym faktem lub zaprzeczyć, że są czarownikami. W pierwszym przypadku fetyszer przeprowadza obrzędy oczyszczające, trwające cztery lub pięć dni. Specjalne tańce i pieśni oraz szukanie tzw. złych leków, którymi czarownik szkodził innym, odbywają się zawsze w nocy i trwają dwie lub trzy noce. Do obrzędów oczyszczających należą takie rytmy jak nocne tańce, obmycia czarownika i szukanie złych leków

<sup>10</sup> Zob. S. Zawadzki, H. Zimoń, *Czary*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Grygiewicz (red.), w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 768—770

w zagrodzie czarownika, puryfikacja czarownika oraz unieszkodliwienie złych leków połączone ze składaniem ofiar, ścinanie „złego drzewa”, w którym, według wierzeń Konkombów, czarownik uwięził dusze chorych osób, oczyszczenie zagrody czarownika, a czasem również puryfikacja zagrody i pola osób poszkodowanych przez czarownika. Obrzędy puryfikacyjne wiążą się z dużymi wydatkami, którymi obciążeni są czarownik i jego krewni. W obrzędach tych uczestniczy wielu ludzi. W śpiewach i tańcach biorą udział kobiety, mężczyźni i dzieci, a w innych rytach puryfikacyjnych bezpośrednio zaangażowani są tylko mężczyźni. Obrzędy te mają na celu zarówno oczyszczenie tych czarowników, jednostek społeczności, którzy tego pragną i wyrażają chęć zmiany życia, jak i ich reintegrację do grupy społecznej.

Oskarżona o praktykowanie czarów osoba może jednak wyraźnie zaprzeczyć temu. Wówczas, pod wpływem presji społecznej, zostaje ona poddana próbie, w czasie której fetyszer wykazuje jej winę w obecności licznie zebranych widzów. Dokonuje tego za pomocą dwu krótkich miotełek zrobionych z twardej słomy. Osoba oskarżona siada na moździerz, fetyszer moczy miotełki w wodzie i podchodząc z tyłu nagłym ruchem łączy wilgotne miotełki włosiem i chwytając nimi osobę za gardło i rzuca na ziemię. Próbę tę fetyszer powtarza kilkakrotnie. Oskarżony o praktykowanie czarów mężczyzna z wioski Toma, mimo kilkakrotnych prób dowodzących jego winę publicznie, nie przyznał się do niej. Dopiero kilka godzin później wyznał prywatnie fetyszerowi, że jest czarownikiem. Aby uniknąć kosztownego rytuału puryfikacyjnego, wkrótce uciekł do Togo. Inną osobą oskarżoną o podanie trucizny była kobieta z Saboby (z plemienia Komba), warząca z sorgo tradycyjne piwo (*pito*) i prowadząca bar w mieście. Oskarżył ją młody mężczyzna, któremu w barze podała truciznę w tykwie z piwem i który na skutek tego ciężko zachorował. Mimo udowodnienia winy przez fetyszera, kobieta ta nie przyznała się do popełnienia tego przestępstwa. Decyzją wodza z Saboby została skazana na wysoką grzywnę pieniężną, którą w formie odszkodowania miała przekazać choremu mężczyźnie, a ponadto musiała opuścić na zawsze Sabobę.

Silnie zakorzeniona wśród Konkombów wiara w czary wyjaśnia i podaje przyczyny chorób i śmierci. Z obawy przed osądzeniem o uprawianie czarów zmusza ponadto do poszanowania obowiązujących wartości moralnych i norm postępowania społecznego. Daje również możliwość uzewnętrznienia napięć, uczuć nienawiści i agresji oraz służy rozładowaniu indywidualnych i zbiorowych frustracji. Funkcje te tłumaczą fakt przetrwania czarownictwa u Konkombów mimo przemian kulturowych i religijnych.

Zasygnalizowana w tym artykule tematyka badań będzie systematycznie opracowywana i kolejno publikowana wraz z dokumentacją tekstów. Planowane są także dalsze badania terenowe wśród Konkombów w północno-wschodniej Ghanie.

*ks. Henryk Zimoń SVD, Lublin*