

ANNA NIEDŹWIEDŹ

**RELIGIA PRZEŻYWANA**  
KATOLICYZM I JEGO KONTEKSTY  
WE WSPÓŁCZESNEJ GHANIE



**ANNA NIEDŹWIEDŹ**

**RELIGIA PRZEŻYWANA**  
**KATOLICYZM I JEGO KONTEKSTY**  
**WE WSPÓŁCZESNEJ GHANIE**

**WYDAWNICTWO LIBRON**

© Copyright by Anna Niedźwiedź  
© Copyright by Wydawnictwo LIBRON  
Kraków 2015

ISBN 978-83-65148-19-3

Recenzja: Wojciech Józef Burszta, Jarosław Różański

Redakcja: Gabriela Niemiec  
Korekta: Justyna Rygiel-Szpakowa  
Projekt okładki i stron tytułowych, fotoedycja: Łukasz Dąbrowski | estetypo.com  
Opracowanie map: Ewa Łupikasza  
Fotografie: Anna Niedźwiedź  
Fotografia nr III.1 na s. 195: ze zbiorów Anny Niedźwiedź  
Skład: Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński,  
Wydział Historyczny, IEiAK



Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner  
al. Daszyńskiego 21/13  
31-537 Kraków  
tel. 12 628 05 12  
e-mail: office@libron.pl  
www.libron.pl

*Moim Rodzicom*



## SPIS TREŚCI

PROLOG 11

ROZDZIAŁ I | Wprowadzenie: Konteksty (ponad)lokalne 19

1. Od nawracania do dialogu 25
  - 1.1. Kościoły misyjne 25
  - 1.2. Afrykańskie chrześcijaństwo 35
  - 1.3. „Religie tradycyjne” i „tradycja” 45
  - 1.4. Długie konwersacje 53
2. Spojrzenie na teren 61
  - 2.1. Miejsce i ludzie 61
  - 2.2. Lokalny katolicyzm 78
  - 2.3. Etnografia i narracje 88
  - 2.4. Teoria i zagadnienia badawcze 96

Podsumowanie: W sieci powiązań 100

ROZDZIAŁ II | Formowanie „tradycji” 103

1. Święto Jamów 107
  - 1.1. „Król upraw” 107
  - 1.2. Dawne święta, nowe konteksty 113
  - 1.3. Uroczystości w Kokumie i w Jemie 117
  - 1.4. Publiczny festiwal jako zasób form czuciowych 130
  - 1.5. O etnografii form czuciowych 137
  - 1.6. „Tradycja”, czyli święto dla wszystkich 140

2. Rody i „tradycja”	147
2.1. Bycie członkiem rodziny	147
2.2. Znaczenia imion	151
2.3. Włączanie do rodziny	156
2.4. Zapożyczanie, zmienianie i zanikanie tradycji	161
2.5. Tradycyjne małżeństwo	165
2.6. „Starsi”	171
2.7. Lokalne tradycje i rody królewskie	175

Podsumowanie: „To jest nasza tradycja” 185

### ROZDZIAŁ III | Martwe ciała, żywe rytuały 189

1. „Wesele ze zmarłym”	193
1.1. Etnografia pogrzebów	193
1.2. Czas	203
1.3. Miejsca	209
1.4. Laboratorium form czuciowych	221
1.5. Pogrzebowe <i>sensorium</i>	227
Rytuał powitalny	228
Wspólne „zasiadanie”	229
Wizualne reprezentacje zmarłego	233
Taniec	244
Dźwięki i muzyka	249
Stroje	254

2. O czym <i>mówią</i> pogrzeby	263
2.1. „Żywi zmarli”	263
2.2. Trzy kolory	274
2.3. Logika paradoksów	282
2.4. „Dobra” i „zła” śmierć	290
2.5. Relacje i pieniądze	298
2.6. Mieć katolicki pogrzeb	305

Podsumowanie: Innowacja i trwanie 315



**ROZDZIAŁ IV | Katolickie itineraria 321**

- 1. Przeżywanie religii 327
  - 1.1. Drogi do Kościoła 327
    - Szkoła i młodzież 328
    - Wrażliwość mirakularna 336
    - „Dobra Nowina dla ubogich” 341
  - 1.2. Chrześcijańskie życie 356
    - Chrzest 357
    - „Błogosławienie małżeństwa” 362
  - 1.3. Religijne mediacje 369
    - Sny 375
    - Mowa i narracje 377
    - Modlitwne apotropeiony 387
    - „Śpiewać i tańczyć dla Pana!” 393
  
- 2. Między indywidualnością a wspólnotowością 405
  - 2.1. Kongregacja jako rodzina 405
  - 2.2. *Sensus communis* a hierarchie 416
  - 2.3. Święto Bożego Ciała i formacje estetyczne 423
  - 2.4. Czy etnografia religii przeżywanej jest możliwa? 433
  
- Podsumowanie: „My, czarni katolicy!” 440

**EPILOG 443**

**SPIS ILUSTRACJI KOLOROWYCH 447**

**SPIS ILUSTRACJI CZARNO-BIAŁYCH 449**

**SPIS TABEL I MAP 453**

**BIBLIOGRAFIA 455**

**INDEKS 467**

**SUMMARY 479**



## PROLOG

Ta książka poświęcona jest antropologicznej analizie współczesnego katolicyzmu przeżywanego w Ghanie i opiera się na materiale pozyskanym podczas etnograficznych badań terenowych w jednej, niezbyt licznej parafialnej wspólnotie mieszkającej w centralnej części kraju, w miasteczku Jema i jego okolicy<sup>1</sup>. Przyjmuję przede wszystkim perspektywę lokalną z bardzo silnym naciskiem na życie rozpoznawanej przeze mnie zbiorowości oraz na indywidualne biografie i doświadczenia tworzących tę społeczność poszczególnych ludzi. To właśnie jednostkowe wybory, zachowania, przeżycia i odczucia stają się kanwą dla antropologicznych rozważań. Zakładam jednak, że uformowane w nurcie badań nad religią przeżywaną pogłębione studium przypadku, siłą rzeczy ograniczone do perspektywy etnografii prowadzonej z poziomu gruntu, może być istotne dla zrozumienia szerszych procesów i zjawisk. Odbijają się one w życiu i codziennych decyzjach przywoływanych na kartach tej książki ludzi, którzy adaptują i przyjmują zmiany (gwałtownie zachodzące w wymiarach ponadlokalnych, a doświadczane lokalnie), kreatywnie się do nich przystosowując. Z drugiej strony jednostkowe i wspólnotowe doświadczenia, codzienne i świąteczne praktyki, sposoby postrzegania rzeczywistości i formowania emocji oraz generowania wiedzy mogą być traktowane przez badacza jako manifestacje tworzących się nowych nurtów, które wyrastając w obrębie „dawnych peryferii”, zyskują coraz potężniejszą reprezentację i własny głos na współczesnej arenie międzynarodowej oraz światowej.

---

1 Szczegółowy opis badań oraz miejsca, w którym je prowadziłam, por. rozdział 1.

Sam Kościół katolicki jako jedna z najstarszych instytucji o charakterze globalnym zdaje się stanowić symptomatyczny oraz fascynujący przykład tej wewnętrznie złożonej dynamiki. W jego obrębie dostrzec można bowiem przesuwanie się akcentów z niegdyś centralnego i hegemonicznego „Zachodu” w kierunku do niedawna marginalizowanego i przez stulecia podbijanego „globalnego Południa”. Zmianę perspektywy wyraża nie tylko liczebna i ciągle rosnąca przewaga „katolików z Południa” (ich współczesna mobilność dodatkowo problematyzuje i kwestionuje istnienie utrwalonych w dyskursie o świecie względnie izolowanych geograficzno-kulturowych stref), lecz także powstanie wpływowych niezachodnich elit, których przedstawiciele mają realny wpływ na kształt dzisiejszego katolicyzmu. W tym kontekście warto odnotować fakt, iż w chwili pisania tych słów głową Kościoła katolickiego jest wywodzący się z „Południa” papież, a podczas ostatniego konklawe wśród *papabile* wymieniani byli kardynałowie z Afryki, w tym pochodzący z Ghany kardynał Peter Kodwo Appiah Turkson (przewodniczący Papieskiej Rady „Iustitia et Pax”).

W poszczególnych rozdziałach prezentowanej tutaj książki szczegółowo omawiam wybrane – a istotne dla zrozumienia lokalnie przeżywanego katolicyzmu – konteksty. Zgodnie z antropologicznym profilem niniejszej publikacji obficie przywołuję konkretne głosy i życiowe itineraria ludzi, których spotkałam i wśród których (oraz z którymi) zrealizowałam etnograficzny projekt badawczy w Ghanie. Każdy rozdział – podzielony na dwie części – stanowi swego rodzaju kompozycyjną całość, obramowaną krótkim zagajeniem i podsumowaniem, które mają ułatwić czytelnikowi podążanie za biegiem narracji, wskazując wyłaniające się w jej toku istotne zagadnienia oraz istniejące pomiędzy nimi powiązania i relacje. Nie oznacza to jednak, iż przedstawiona przeze mnie opowieść jest w sposób pełny i skończony wyczerpująca albo ostatecznie zamknięta. Podobnie jak poszczególne rozdziały, tak i cała książka jest przede wszystkim próbą opisanego spotkania odbijającego się w polifonicznym, płynnym i zmiennym dyskursie. I jak każda taka próba, pozostawia nie w pełni domknięte, lecz uchylone drzwi, zapraszając do dalszych interpretacji, nasłuchując kolejnych głosów i zgadzając się na nieustannie dokonującą się kulturową zmianę.

Trzeba jednak przyznać, że prowokatorem tego spotkania, a często podstawowym motorem oraz jednym z głównych aktorów jest właśnie

etnograf. Taka pozycja nie oznacza jednak jego pełnej wyłączości w obsadzaniu kluczowych ról ani też jego całkowitej autonomiczności. Zasadzająca się na etnograficznym doświadczeniu narracja, którą w tej książce operuję, nie ucieka zatem od faktu, iż w uprawianiu sztuki antropologii zawiera się idea z gruntu paradoksalna. W jądrze działalności etnografa odnaleźć można bowiem zarówno poczucie obcości, jak i głębokie przeświadczenie o możliwości porozumienia (choćby fragmentarycznego, ułomnego, ulotnego czy kalekiego). Częściowe i czasowe zawieszanie własnych sądów ma wszak finalnie prowadzić do rozmowy – do dialogu dającego wgląd w różne postawy, w różne sposoby myślenia oraz w odmienne doświadczenia i oglądy tego, co jest przez poszczególnych uczestników dyskursu określane mianem „rzeczywistości”. Pokora w stosunku do „terenu”, uważność, życzliwość i otwartość idą w parze z nieustannie praktykowanym sceptycyzmem<sup>2</sup>, kwestionowaniem „tego, co oczywiste” i zadawaniem pytań nie tylko „innym”, lecz także sobie. Antropologia to zatem umiejętność uczestniczenia i obserwowania, dialogowania i krytykowania, stawiania pytań i ukazywania istnienia wielu możliwych, pozornie sprzecznych, a niewykluczających się odpowiedzi. Finalnie staje się wielowątkową, długą konwersacją<sup>3</sup>, którą – obok etnografa – współtworzą napotkani przez niego ludzie, a także produkowane czy używane przez nich teksty, przedmioty, obrazy i symbole. Te różne głosy, różni bohaterowie, różne formy kulturowych ekspresji i różne kulturowe artefakty pojawiają się na kartach poszczególnych rozdziałów niniejszej książki.

Opowieść o mieszkańcach dzisiejszej Ghany – oraz wyznawanej i przeżywanej przez część z nich katolickiej wersji chrześcijańskiej

---

2 W tym miejscu nawiązuję do postawy przyjmowanej przez wielu innych antropologów religii, a przez Michaela Lambeka określanej mianem „życzliwego sceptycyzmu” (j. ang. *benevolent skepticism*). Por. M. Lambek, *What Is “Religion” for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to “Religion”?*, w: J. Boddy, M. Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, John Wiley and Sons, Chichester 2013, s. 3.

3 Ukuta przez Jean i Johna Comaroffów metafora „długiej konwersacji” jest istotnym punktem odniesienia w moich rozważaniach nad współczesnym chrześcijaństwem w Ghanie (por. rozdział 1, część 1.4. *Długie konwersacje*). Tutaj – grając skrywającymi się pod tą metaforą licznymi pokładami znaczeń – przywołuję określenie „długa konwersacja” i adaptuję je do opisu działalności etnograficznej oraz rozciągniętego w czasie „etnograficznego spotkania”.

religii<sup>4</sup> – jest zatem, jak każda antropologiczna narracja, wynikiem i wypadkową licznych i różnych, często zamierzonych, a czasem przypadkowych konwersacji oraz spotkań. Stały się one moim udziałem podczas realizacji projektu badawczego, który doprowadził do powstania tej publikacji. Dlatego, zachęcając czytelnika, aby przyłączył się do ukazanego tutaj antropologicznego dyskursu (akt czytania traktować można przecież jako dołączenie do dialogu, którego przestrzeń stwarza oraz wstępnie zakreśla czytany tekst), pragnę wskazać i wymienić najważniejsze instytucje oraz osoby, które w różny sposób współtworzyły i wspierały rozmaite fazy tego kilkuletniego projektu.

Przede wszystkim winna jestem wdzięczność organizatorom oraz gospodarzom seminarium *Media, Religion, Culture Project: Sensations. Religious Mediations and the Formation of Identities*, które odbyło się w sierpniu 2009 roku na Uniwersytecie Legon w Akrze, za umożliwienie mi mojej pierwszej podróży do Ghany, bez której nie wydarzyłyby się wiele zaskakujących spotkań, prowadzących do realizacji badań terenowych oraz do napisania tej książki. Profesorowie Birgit Meyer oraz David Morgan, którzy prowadzili seminarium w Akrze, to także naukowci mistrzowie i źródło nieustannej inspiracji. Niewątpliwie niniejsza praca naukowa nie uzyskałaby obecnego kształtu bez otrzymania finansowania z polskich środków budżetowych na naukę w latach 2010–2012 jako projekt badawczy MNiSW/NCN pt. „Katolicyzm w Afryce. Analiza antropologiczna na przykładzie Ghany” (nr grantu NN109243339). Natomiast szczególne podziękowania za wsparcie ostatniej części badań terenowych oraz wydania tej książki składam Profesorowi Janowi Świąchowi, dziekanowi Wydziału Historycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, a zarazem mojemu koledze z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ. Dyrekcji I EIAK UJ dziękuję za życzliwość i zrozumienie potrzeby organizacji wyjazdów badawczych podczas trwania roku akademickiego, a także za współfinansowanie tej publikacji. Przyjaciołom z Muzeum Etnograficznego im. S. Udzieli w Krakowie, a zwłaszcza dyrektorowi Doktorowi Antoniemu Bartoszo- wi, dziękuję za wsparcie, współpracę przy organizacji wystawy fotograficznej oraz wykładów poświęconych badaniom w Ghanie. Dzięki tym

---

4 Przynależność do katolicyzmu deklaruje w Ghanie około 13% obywateli. W rozdziale I omawiam kompozycję religijną ghańskiego społeczeństwa oraz przedstawiam charakterystykę różnych nurtów chrześcijaństwa obecnego w Ghanie.

wydarzeniom mogłam rozpocząć poszukiwania odpowiedniego klucza interpretacyjnego oraz języka potrzebnego do zbudowania czytelnej opowieści etnograficznej.

Przeprowadzenie badań terenowych w Jemie nie byłoby możliwe bez otwartości i olbrzymiego zaufania, jakim obdarzył mnie ojciec Franciszek Kowal – ksiądz werbista i pierwszy proboszcz parafii, która stała się głównym miejscem moich etnograficznych eksploracji. Dziękuję za – akceptującą różnice – przyjaźń oraz za długie rozmowy między „antropologiem a misjonarzem”. Wyniosłam z nich bardzo wiele, nie tylko jako badaczka, ale po prostu jako człowiek. Podobne podziękowania kieruję do ojca Gregoriusa Bossa, który objął parafię w Jemie w roku 2012 i ze zrozumieniem przyjął wścibską obecność prowadzącej badania etnografki. Zawsze mogłam liczyć też na życzliwość oraz pomoc ze strony innych księży werbistów, których spotkałam w Ghanie, m.in. Bernarda Blolonga, Michaela Tangente, Józefa Mazura, Marka Kowalika (który był dyrektorem Tamale Institute of Cross-Cultural Studies, skrót TICCS), Mieczysława Sagana oraz brata Andrzeja Kędziora, a także ze strony siostr werbistek (ssps). Wszystkim tym osobom szczególnie dziękuję za pomoc organizacyjną podczas moich podróży przez Ghanę i Togo oraz w czasie gdy kilkakrotnie chorując, zdana byłam na bezinteresowne wsparcie ze strony innych.

Pracownikom biblioteki TICCS w Tamale dziękuję za pomoc w kwerendach. Ojcom benedyktynom z monasteru Kristo Buase koło Techiman dziękuję za dwukrotną gościnę, która dała niezbędne wyciszenie oraz wytchnienie od intensywnej pracy terenowej. Ojcowi Gilesowi, przeorowi klasztoru, dziękuję za istotne wskazówki bibliograficzne oraz udostępnienie klasztornej biblioteki, w której – buszując pomiędzy uginającymi się od książek półkami – mogłam spędzić kilka tropikalnych nocy, prowadząc naukowe kwerendy i porządkując notatki terenowe.

Jak w każdym projekcie etnograficznym, tak i w tym najważniejsze podziękowania należą się ludziom, którzy dzielili się swoimi doświadczeniami oraz czasem i przyzwalali etnografce na to, aby – choć po części – „żyła ich życiem”. Kluczowym pomocnikiem, a nierzadko i przewodnikiem wiodącym do tych terenowych interakcji był mój asystent Simon Agongo, któremu w tym miejscu chciałam bardzo podziękować za zaangażowanie, przyjaźń i zostanie moim *junior brother*. Podobne podziękowania kieruję do Madam Anastazji Addah oraz mojej „siostry” Belindy Sousou, które niejednokrotnie pomagały mi podczas

prowadzenia wywiadów, służąc jako przewodniczki i tłumaczki. Obydwaj katechiści z Jemy: Joseph Duako i James Serweh, nie szczędzili swojego czasu i gościnności, często – mimo nawału obowiązków i pracy – angażując się w pomoc podczas prowadzonych przeze mnie badań. Madam Teresie Yaa Sewa dziękuję za poświęcenie swojego czasu na cierpliwe uczenie mnie podstaw języka twi. W tym miejscu nie jestem w stanie wymienić wszystkich osób, które – poprzez spotkania terenowe, wywiady, nieformalne rozmowy, wspólne spędzanie czasu i akceptację mojej obecności podczas codziennych prac i banalnych czynności, a także rodzinnych oraz lokalnych uroczystości – współtworzyły tę książkę. Niektórzy stali się widocznymi w narracji bohaterami, ale wielu pozostaje niejako w tle, stanowiąc jednak niezbędne źródło „etnograficznej wiedzy” oraz ważną część etnograficznej opowieści. Wszystkim im dziękuję, mając nadzieję, że podczas badań terenowych oraz podczas pisania książki udało mi się zachować wobec nich zarówno postawę szacunku, jak i naukowej uczciwości.

W czasie intensywnego procesu pisania – jesienią 2014 i zimą 2014/2015 roku – dopingowało mnie wiele osób. Dziękuję Kolegom z Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UJ, którzy na różnych etapach pisania tej pracy zaznajamiali się z manuskryptem. W szczególności za cenne krytyczne uwagi dziękuję Magdalenie Sztandarze oraz Markowi Pawlakowi. Januszowi Barańskiemu i Małgorzacie Maj dziękuję za ogólne opinie o książce. Przy ostatecznych pracach redakcyjnych bardzo istotne okazały się uwagi recenzentów wydawniczych, Profesora Jarosława Różańskiego oraz Profesora Wojciecha Józefa Burszty. Dziękuję także za merytoryczne wskazówki udzielone przez Profesora Jacka Jana Pawlika. Pisząc książkę, przygotowałam również dwa krótkie artykuły – częściowo oparte na fragmentach manuskryptu – które opublikowałam w polskich czasopismach naukowych<sup>5</sup>. Uwagi recenzentów i redaktorów tych tekstów z pewnością pozwoliły mi na krytyczne przyjrzenie się całości książki, a w szczególności na używane przeze mnie sformułowania (okazało się to istotne zwłaszcza w wypadku nazw własnych i terminów niemających utrwalonych w języku

5 Por. A. Niedźwiedz, *Święto Jamów we współczesnej Ghanie. Tradycja ponad podziałami religijnymi*, „Studia Religioznawcze” 2014, Vol. 47, No. 3, s. 237–252; oraz eadem, *Obrazki z pogrzebu. Wizualność i żałoba we współczesnej Ghanie*, „Prace Etnograficzne. Zeszyty Naukowe UJ” 2014, Vol. 42, nr 4, s. 349–362.



polskim form). Za staranne prace redakcyjne, dbałość o język i wizualną formę publikacji dziękuję dyrektorowi oraz pracownikom i współpracownikom Wydawnictwa LIBRON, a Łukaszowi Dąbrowskiemu dziękuję za projekt okładki oraz pomoc przy przygotowaniu fotografii do druku. Ewie Łupikaszy z Uniwersytetu Śląskiego serdecznie dziękuję za profesjonalną pomoc przy opracowaniu zamieszczonych w książce map. Moim przyjaciółom – Dominice Motak oraz Andrzejowi – dziękuję za wytrwałe podtrzymywanie mojej wiary w powodzenie projektu.

W tym miejscu chciałam również przywołać osobę Profesora Czesława Robotyckiego – mojego pierwszego antropologicznego nauczyciela i mistrza, który zmarł w styczniu 2014 roku. Podczas pisania tej książki wielokrotnie wspominałam jego inspirujące zaciekawienie różnymi zjawiskami kulturowymi. To on nauczył mnie, że schematy i modele są nauce potrzebne, ale antropologiczny namysł powinien je nieustannie podważać, kwestionować i stawiać im pytania.

Książkę w sposób szczególny dedykuję moim Rodzicom. Dzięki nim wychowałam się w domu, w którym oczywistością był szacunek dla działalności naukowej, wiara w jej głęboki sens i zrozumienie dla pasji poznawania świata oraz zgłębiania jego tajemnic.

*Meda ase paa!*

Kraków, czerwiec 2015

Musimy pamiętać, że to, co obiektywizujemy poprzez kategorie, które są używane w naukach społecznych, czy poprzez kategorie teologiczne, jest w rzeczywistości w ciągłym ruchu. Fakty społeczne są faktami historycznymi. Życie społeczne pojawia się w czasie i zmienia się w zależności od licznych sił i przeciw-sił. Może być porównane do pogody, która służy tu jako metafora czegoś niesfornego, nieogarnionego, czegoś, co jest w nieustannym ruchu, ale w ruchu nieukierunkowanym. I do nauki takiej, jak meteorologia, nieustannie nieprzewidywalnej, przywołującej zmianę, która niekoniecznie jest zmianą linearną i w której nie czai się pojęcie narastającego postępu. Co więcej, pogoda jest równocześnie lokalna, regionalna i globalna – operuje na różnych poziomach i z różną siłą, niekiedy przynosząc sprzeczne efekty. Różne części mogą poruszać się w różnych kierunkach, pod różnymi kątami wobec siebie wzajemnie, równomiernie bądź nierównomiernie.

Michael Lambek

M. Lambek, *What Is "Religion" for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to "Religion"?*, w: J. Boddy, M. Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, John Wiley and Sons, Chichester 2013, s. 21–22. Cytaty w tłumaczeniu autorki, o ile nie zaznaczono inaczej.

## ROZDZIAŁ I | Wprowadzenie: Konteksty (ponad)lokalne

W południowo-centralnej części Ghany, w mieście Kumasi, stolicy dawnego królestwa Aszantów, a po dziś dzień siedzibie dworu *Asantehene* (króla Aszantów)<sup>1</sup>, ponad Kajetia Market – jak mówi wielu, największym bazarem w Afryce Zachodniej, a z pewnością jednym z najruchliwszych i najbardziej zatłoczonych, które zdarzyło mi się odwiedzić – górują dwie smukłe wieże katolickiej katedry, która jest świątynią bazylikową zbudowaną w europejskim, kolonialnym stylu. Na położone ponad placem targowym wzgórze katedralne docierają stłumione odgłosy targowiska: okrzyki handlarzy reklamujących swój towar, ostrzeżenia tragarzy i wozaków przebijających się przez tłum, nawoływania naganiaczy odprowadzających autobusy jadące na wybrzeże, do Akry, czy podążające na północ, w kierunku Tamale i dalej ku granicy z Burkina Faso. Gipsowy, dwumetrowy posąg Chrystusa ustawiony na kamiennym postumencie na placu przed katedrą zdaje się patrzeć na to ludzkie kolorowe, zapracowane i zabiegane zgromadzenie, w którym uczestniczą ludzie ze wszystkich

---

<sup>1</sup> W wypadku nazw odwołujących się do Aszantów można w języku polskim spotkać dwie formy językowe: Aszantowie oraz Aszanti. Niektórzy autorzy używają formy Aszanti w odniesieniu do nazwy regionu oraz nazwy grupy etnicznej (region Aszanti, lud Aszanti), pozostając przy określeniu Aszantowie, Aszant wówczas, gdy odwołują się do członków tej grupy. Z kolei w niedawno wydanym polskim tłumaczeniu książki V.S. Naipaula (z języka angielskiego), w rozdziale poświęconym Ghanie przyjęto użycie formy Aszanti zarówno w odniesieniu do grupy etnicznej, jak i jej przedstawicieli. Por. V.S. Naipaul, *Maska Afryki. Odstępny afrykańskiej religijności*, przeł. A. Nowakowska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015, s. 133–169. W niniejszej publikacji przyjmę konsekwentne używanie określeń opartych na formie Aszantowie.

stron Ghany, a także z wielu innych krajów Afryki. Polichromowana figura na pierwszy rzut oka przypomina tysiące innych podobnych wizerunków, które zgodnie z katolicką tradycją ikonograficzną łączą przedstawienie Najświętszego Serca Pana Jezusa z reprezentacją Chrystusa Króla Wszechświata<sup>2</sup>. Mimo iż w swym zasadniczym kształcie powiela europejski kanon, Chrystus z Kumasi jest jednak również lokalny – ghański i afrykański (por. ilustracja 1.1).

Stojąca postać ubrana jest w białą szatę z wymalowanym na pierśsiach symbolem serca. W prawej dłoni trzyma berło, natomiast w lewej – zamiast królewskiego jabłka – kulę ziemską z wyraźnie zaznaczonym konturem kontynentu afrykańskiego i kolorowo wyróżnionymi granicami Ghany. Lewe ramię Chrystusa przykrywa duża czerwona płachta materiału opadająca wokół jego ciała. Narzucona na ramię tkanina przypomina płaszcz spotykany w europejskiej ikonografii. Może jednak również przywoływać skojarzenia z tradycyjnym ghańskim strojem męskim, który składa się z dużego kawałka materiału luźno udrapowanego wokół sylwetki. Taki rodzaj ubioru mężczyźni w Ghanie noszą podczas ważnych uroczystości, zwłaszcza w czasie pogrzebów, obchodów religijnych, kościelnych i państwowych czy dorocznych świąt oraz festiwali. Również wodzowie i królowie biorący udział w publicznych wydarzeniach pojawiają się w stroju składającym się z olbrzymiego, udrapowanego wokół ciała kawałka tkaniny, która zakrywa ich lewe ramię, pozostawiając prawe ramię odsłonięte.

Bezpośrednie skojarzenia z postacią lokalnego wodza przywołuje umieszczony nad figurą Chrystusa parasol – w południowej i centralnej części Ghany nieodłączny atrybut tradycyjnych władców, którzy nie powinni pojawiać się w miejscach publicznych bez ceremonialnie niesionego nad nimi ozdobnego parasola-baldachimu. Do tradycyjnej obyczajowości ludów Akan nawiązuje również kamienny cokół, na którym ustawiona jest rzeźba. Swoim kształtem przypomina on tzw. tron królewski, który wśród miejscowej ludności jest symbolem nie tylko władzy wodza, ale przede wszystkim swego rodzaju „przenośnym sanktuarium”, przedmiotem świętym, gdyż w tronie zamieszkuje zarówno zbiorowy „duch” podlegających wodzowi ludzi, jak i duchy przodków

2 Takie przedstawienia stały się popularne w południowej i zachodniej Europie w początkach XX wieku. Por. E. Klekot, *Najświętsze Serce Jezusowe – sceny z życia symbolu*, „Konteksty” 1997, nr 238–239, s. 63.



Ilustr. 1.1. Posąg Chrystusa przed katolicką katedrą w Kumasi; 2009

związanych z miejscową ziemią. Sam wódz, kojarzony z danym tronem, staje się pośrednikiem pomiędzy światem ziemskim a światem zmarłych oraz *sacrum*<sup>3</sup>. Można powiedzieć, że posąg Chrystusa z atrybutami charakterystycznymi dla wodza ludów Akan, wzniesiony przed katedrą w Kumasi w roku 1980 – w setną rocznicę ghańskiego katolicyzmu (co przypomina umieszczony na postumencie napis) – symbolicznie ilustruje transformację, jaką w ciągu tych stu lat przeszło chrześcijaństwo na kontynencie afrykańskim. Z „wiary białego człowieka”, postrzeganej jako obca, stało się lokalnie przeżywaną i lokalnie tworzoną wersją jednej z tzw. religii światowych.

Niniejszy rozdział stanowi wprowadzenie do kolejnych trzech, w których szczegółowo przedstawiam i analizuję materiał pochodzący z terenowych badań etnograficznych zrealizowanych w jednej, wybranej parafii katolickiej w centralnej części Ghany. W tym wprowadzającym rozdziale zdecydowałam się na ukazanie kontekstów – bliższych oraz odleglejszych zarówno geograficznie, jak i czasowo – które według mnie są ważne dla zrozumienia wielopoziomowych, zmiennych i dynamicznych relacji tworzących kulturowe tło współczesnego ghańskiego katolicyzmu przeżywanego lokalnie. W pierwszej części rozdziału omawiam historyczne i współczesne dyskursy na temat afrykańskiego chrześcijaństwa oraz tzw. afrykańskiej religii tradycyjnej. Natomiast w drugiej części pokazuję lokalne zagadnienia związane bezpośrednio z terenem, w którym prowadziłam badania etnograficzne.

Przywołana w motcie rozdziału metafora życia społecznego i kulturowego jako pogody, a antropologii jako meteorologii wydaje mi się niezwykle trafna. Podkreśla kompleksowość przedmiotu badań antropologii oraz ukazuje wynikającą z tego specyfikę działalności antropologicznej i pozycji etnografa – próbującego uchwycić wycinek większej, skomplikowanej i niezwykle dynamicznej rzeczywistości, która na jego oczach żyje, a zatem nieustannie się zmienia poprzez to, że w nowych układach odtwarza stare, ustalone schematy (zyskują one zatem nowy kontekst i nowe znaczenia), a równocześnie generuje kolejne, niekiedy zaskakujące mutacje i warianty. Omówione poniżej zagadnienia powinny tę kompleksowość – w której współczesny ghański katolicyzm jest przeżywanym – czytelnikowi przybliżyć.

---

3 Więcej na temat symboliki akańskich tronów por. część 1.3 w rozdziale II, zwłaszcza przypis 26.







## 1. OD NAWRACANIA DO DIALOGU

### 1.1. KOŚCIOŁY MISYJNE

W granicach pierwszego w Afryce Subsaharyjskiej niepodległego postkolonialnego państwa, jakim w dniu 6 marca 1957 roku stała się Ghana, znalazły się obszary, które w dobie kolonialnej określane były mianem Złotego Wybrzeża<sup>4</sup>. Na tych terenach do najwcześniejszych kontaktów z Europejczykami dochodziło drogą morską. W XV wieku do lokalnych królestw położonych nad Zatoką Gwinejską dotarli żeglujący na południe Portugalczycy, których pierwsze udokumentowane lądowanie u ujścia rzeki Benya wiąże się z rokiem 1471. Wkrótce powstał tu ważny fort, nazwany przez Portugalczyków El Mina, czyli „kopalnia” (nazwa nawiązuje do lokalnych kopalni złota, które zwabiły europejskich eksploratorów). Wraz z Portugalczykami nad Zatokę Gwinejską dotarło również chrześcijaństwo. Pierwsza katolicka msza na ziemiach dzisiejszej Ghany została odprawiona przez dwóch portugalskich kapelanów w forcie w Elminie w styczniu 1482 roku<sup>5</sup>. Jednak mimo pojawienia się katolickich kapłanów na dzisiejszej ghańskiej ziemi, w odniesieniu do

---

4 Nazwa Złote Wybrzeże pojawiła się w europejskim piśmiennictwie jeszcze w dobie przedkolonialnej i wiązała się ze złożami złota, które do dziś są eksploatowane na południu kraju. W dobie kolonialnej granice brytyjskiego Złotego Wybrzeża ulegały zmianom. Po wieloletnim oporze tubylców, pod koniec XIX wieku Brytyjczycy dokonali formalnej aneksji królestwa Aszantów do królewskiej kolonii. Równocześnie Wielka Brytania podpisała traktaty z innymi państwami kolonialnymi – Francją i Niemcami – dotyczące północnych, zachodnich i wschodnich linii demarkacyjnych podległego jej terytorium. Z kolei po zakończeniu pierwszej wojny światowej, w roku 1919, pod protektorat brytyjski zostały włączone tereny dawnego niemieckiego Togo (jako Togo Brytyjskie). Z chwilą tworzenia Ghany po przeprowadzonym referendum tereny te zostały oficjalnie włączone w granice nowego państwa. Gdy w roku 1957 Kwame Nkrumah obejmował przywództwo pierwszego niepodległego państwa w Afryce Subsaharyjskiej, wybrał dla niego nazwę Ghana, która – odrzucając kolonialne nazewnictwo – nawiązywała do ważnego średniowiecznego afrykańskiego królestwa (położonego zapewne na północ od dzisiejszej Ghany) i miała stanowić „inspirację na przyszłość” dla nowo powstałego kraju i formującego się ghańskiego narodu. Por. F.K. Buah, *A History of Ghana (Revised and Updated)*, Macmillan Education, Oxford 1998, s. 76, 94–99 i 166.

5 E.R. Mawusi, *Inculturation: Rooting the Gospel Firmly in Ghanaian Culture. A Necessary Requirement for Effective Evangelization for the Catholic Church in Ghana*, dysertacja doktorska z zakresu teologii, Uniwersytet Wiedeński (Universität Wien) 2009, s. 32.

okresu portugalskiego trudno mówić o pogłębionym spotkaniu pomiędzy wiarą w Chrystusa a lokalnymi kulturami i żyjącymi na wybrzeżu ludźmi, choć do kontaktów katolickich duchownych z miejscową ludnością niewątpliwie już wówczas dochodziło<sup>6</sup>.

Nadmorskie twierdze, których budowę rozpoczęli Portugalczycy, a kontynuowali Holendrzy oraz Duńczycy, w drugiej połowie XIX wieku dostały się w ręce brytyjskie (w roku 1874 pas wybrzeża na południe od królestwa Aszantów został przez Brytyjczyków oficjalnie nazwany Królewską Kolonią Złotego Wybrzeża). Te imponujące i do dziś wpisane w nadmorski krajobraz budowle swoim kolejnym europejskim gospodarzom służyły przede wszystkim jako militarne i ekonomiczne forpoczty ulokowane na obcej ziemi, z której starano się czerpać jak największe zyski. W gospodarczych centrach i ważnych światowych portach, w które zamieniły się położone nad Zatoką Gwinejską miejscowości, kwitł handel złotem i – aż do czasu abolicji ogłoszonej w początkach XIX wieku – niewolnikami, których tu właśnie przez niemal trzy stulecia załadowywano na statki przekraczające Ocean Atlantycki<sup>7</sup>. Ale

6 Świadczą o tym m.in. zapisy pozostawione przez katolickich misjonarzy ze Stowarzyszenia Misji Afrykańskich, którzy przybyli do Elminy cztery wieki później. Wśród miejscowej ludności odkryli statuetkę maryjną oraz odłamki rzeźby św. Antoniego. Przedmioty te były obiektami lokalnych kultów, a przed figurą Nana Ntoa (jak nazywano św. Antoniego) składano ofiary z pożywienia i obchodzono doroczne święto związane z obmywaniem rzeźby. Por. P. Obeng, *Asante Catholicism: Religious and Cultural Reproduction Among the Akan of Ghana*, Brill, Leiden–New York–Köln 1996, s. 104–106.

7 W okresie pomiędzy XVI a XVIII wiekiem europejskie imperia zbudowały transkontynentalny system tzw. handlu trójkątnego, który drogą morską łączył Europę, Afrykę i Nowy Świat (w literaturze pojawia się określenie „atlantycki handel niewolnikami” opisujące etap handlu trójkątnego pomiędzy terenami Afryki a Nowym Światem). Wybrzeże dzisiejszej Ghany stanowiło ważny punkt na mapie tego handlowego szlaku, stając się miejscem zbytu takich towarów jak miedź, żelazo, amunicja czy rum, a „eksportując” przede wszystkim złoto, kość słoniową i coraz większą liczbę ludzi – niewolników nabywanych bądź porywanych w głębi lądu. Dziś dwa ghańskie forty położone nad Zatoką Gwinejską – fort w Elminie oraz fort w Cape Coast – zostały zamienione w muzea pełniące funkcję miejsc pamięci poświęconych ludziom, którzy przekroczyli „Drzwi bez Powrotu” (j. ang. *The Door of No Return*) i zostali wywiezieni z kontynentu afrykańskiego jako niewolnicy. W 1807 roku Wielka Brytania zakazała handlu niewolnikami, a w 1833 roku niewolnictwo zostało zniesione w obrębie Imperium Brytyjskiego. Te ustawy położyły kres transatlantyckiemu handlowi ludźmi w fortach Złotego Wybrzeża. Na temat

nawet w tych warunkach, mimo przepaści wzajemnego niezrozumienia, która rozpościerała się pomiędzy przybyszami z Europy a tubylcami, w nadmorskich osadach i miasteczkach położonych w pobliżu fortec dochodziło do rozmaitych i licznych kontaktów – gospodarczych i kulturowych, oficjalnych i nieformalnych – z przedstawicielami różnych warstw lokalnych społeczeństw. Powoli również religia i wiara stawały się jednym z elementów w te kontakty wplatanym. Coraz częściej zdarzało się, że kapelani fortów (jedynie początkowo w „dobie portugalskiej” byli to duchowni katolicy, potem zaś, zgodnie z wyznaniem kolejnych gospodarzy fortec, przede wszystkim protestancy) posługiwali nie tylko Europejczykom, lecz także lokalnym czarnym najemnikom, przedstawicielom miejscowych afrykańskich elit oraz mulatom – dzieciom pochodzącym ze związków europejskich żołnierzy i handlarzy z Afrykankami. Już w XVIII wieku kilkadziesiąt afrykańskich dzieci i mulatów oraz kilku dorosłych Afrykanów ze Złotego Wybrzeża wysłano do Anglii i Danii, aby tam zdobyli ogólną edukację i religijne wykształcenie. Po powrocie do Afryki niektóre z tych osób stały się bardzo ważnymi lokalnymi postaciami, prowadzącymi posługę duszpasterską i wspomagającymi europejskich duchownych<sup>8</sup>.

Rzeczywiste początki intensywnych relacji pomiędzy mieszkańcami Złotego Wybrzeża a misjonarzami – czyli tymi, którzy przybywali na afrykański kontynent specjalnie w celu „nawracania” i „głoszenia Dobrej Nowiny” wśród tubylców – wiążą się dopiero z XIX wiekiem. To wówczas tereny dzisiejszej Ghany stały się miejscem działalności kilku wpływowych i prężnych misji protestanckich. Obok starszych

---

atlantyckiego handlu żywym towarem, ale również rozbudowanego systemu lokalnego niewolnictwa w społeczeństwach afrykańskich oraz skomplikowanych konsekwencji politycznych, społecznych i ekonomicznych, jakie przyniosły ustawy abolicyjne dla lokalnych elit afrykańskich, por. J. Iliffe, *Afrykanie. Dzieje kontynentu*, przeł. J. Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 155–194. Na temat transformacji fortec w Elminie oraz Cape Coast w miejsca pamięci i dziedzictwa oraz na temat rozwoju turystyki związanej z reprezentacją niewolnictwa (zwłaszcza wśród Afroamerykanów ze Stanów Zjednoczonych) por. E.M. Bruner, *Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora*, „American Anthropologist” 1996, Vol. 98, No. 2, s. 290–304.

<sup>8</sup> Informacje o pierwszych Afrykanach ze Złotego Wybrzeża, którzy byli kształceni w Europie i powrócili do Afryki, por. w: B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 202.



Ilustr. 1.2. Widok na fort w Elminie. Dziś fort zamieniono w muzeum i miejsce pamięci poświęcone Afrykanom, którzy tutaj przekroczyli „Drzwi bez Powrotu” i zostali wywiezieni z kontynentu afrykańskiego jako niewolnicy do pracy na plantacjach po drugiej stronie Atlantyku; 2009

misji, które pioniersko działały w Ghanie już od 1737 roku<sup>9</sup>, pojawiły się nowsze odłamy protestantyzmu. Ich żarliwi młodzi adepci, mimo niesprzyjającego klimatu, chorób i trudnych warunków życia na afrykańskiej prowincji, wyszli poza linię wybrzeża i udali się w głąb lądu, aby dotrzeć do mieszkających tam ludzi. Dla wielu z nich jednak Złote Wybrzeże okazało się „grobem białego człowieka”. Malaria oraz inne tropikalne choroby powodowały, że przeważająca większość pierwszych misjonarzy po przybyciu do Ghany żyła krócej niż rok<sup>10</sup>. Ale w miejsce

9 W 1737 pojawiają się na Złotym Wybrzeżu przedstawiciele Kościoła Morawskiego, natomiast w roku 1752 anglikanie rozpoczynają pierwszy skromny etap misyjnej działalności, który trwa do roku 1824. Następnie, po przerwie, misja anglikańska zostaje wznowiona w nowej formie w roku 1901. Por. P. Obeng, *Asante Catholicism...*, op. cit., s. 99–100.

10 Bengt Sundkler i Christopher Steed przykładowo podają, że spośród dziewięciu szwajcarskich misjonarzy przysłanych z Bazylei pomiędzy 1828 a 1829 rokiem przeżył jedynie jeden, Andreas Riis, który przeniósł siedzibę misji z Akry do miejscowości Akropong (około 45 km na północ od Akry, na płaskowyżu Akwa-

zmarłych przyjeżdżali kolejni, którzy podtrzymywali i rozwijali działalność poszczególnych Kościołów. Wymienić tu trzeba przede wszystkim trzy instytucje: szwajcarską Misję Bazylejską (z której wyrósł później Kościół Prezbiteriański w Ghanie), niemiecką Misję Bremeńską, znaną też jako *Nordeutsche Missionsgesellschaft* (z której wyrósł Kościół ewangelicko-prezbiteriański) oraz Kościół metodystyczny, który rozpoczął swoją działalność w Ghanie w roku 1835 jako *Wesleyan Methodist Missionary Society*, początkowo bardzo mocno wiążąc się z ludnością Fante<sup>11</sup> na wybrzeżu, a następnie rozprzestrzeniając się do innych regionów (w 1961 Ghański Kościół Metodystyczny uzyskał ostateczną formalną autonomię ze strony Brytyjskiej Konferencji Metodystycznej).

Najważniejszym przedsięwzięciem podjętym przez protestanckich misjonarzy była nauka lokalnych języków, stworzenie odpowiednich dla nich alfabetów oraz zasad transkrypcji (trzeba pamiętać, że europejscy misjonarze trafili do społeczności niepiśmiennych, posługujących się ustnym przekazem wiedzy) i przygotowanie pierwszych przekładów Biblii. Na obszarach Ghany w takiej działalności przodowali członkowie Misji Bazylejskiej. Johannes Zimmermann (1825–1876) opracował gramatykę języka ga, a w 1866 roku dokonał przekładu Biblii na ten język. Z kolei ojcem pisanego języka twi został należący do bazylejczyków Niemiec, Johann Gottlieb Christaller (1827–1895). Był on autorem pierwszej gramatyki, a także słownika i zbioru przysłów oraz przekładu całego tekstu Biblii (1871) na ten do dziś najważniejszy w Ghanie język, którym posługują się różne ludy Akan. Oprócz zainteresowań lingwistycznych – szczególnie ważnych z punktu widzenia misjonarzy, zwłaszcza wywodzących się z ruchów pietystycznych, nastawionych na studiowanie Biblii – protestanccy misjonarze zwrócili się w kierunku zakładania placówek edukacyjnych oraz wprowadzania innowacyjnych upraw (m.in. kakaowca i pomarańczy), które w istotny sposób zmieniły

---

pim), aby prowadzić działalność prozelicką w terenie rolniczym. Wkrótce okazało się, że górski klimat Akwapim okazał się korzystniejszy dla białych misjonarzy. Natomiast spośród metodystów przysłanych pomiędzy 1835 a 1839 rokiem długo żył tylko jeden (jak wynika z zapisów, spał zawsze pod moskitierą, co częściowo chroniło go przed zakażeniami malarią, choć nie zdawał sobie sprawy z tego, jaką rolę odgrywają komary w przenoszeniu tej choroby). Por. B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church...*, op. cit., s. 206–207.

<sup>11</sup> Określenie Fante w odniesieniu do grupy etnicznej pojawia się niekiedy w formie Fantí (fante to również nazwa języka).

rolniczą gospodarkę kraju i przyczyniły się do rozwiązania niektórych bieżących problemów ekonomicznych.

Kościół katolicki, po wczesnym „epizodzie portugalskim”, na stałe trafił na tereny Ghany w roku 1880, wraz z dwoma francuskimi kapłanami przysłanymi przez Stowarzyszenie Misji Afrykańskich w Lyonie. To właśnie ta data – jak mówią niektórzy, wyznaczająca „drugie przyjście” katolicyzmu na Złote Wybrzeże – jest przywołana na cokole opisanej we wprowadzeniu do tego rozdziału figury Chrystusa przed katolicką katedrą w Kumasi. Co symptomatyczne, do samej położonej w głębi lądu stolicy Aszantów katolicyzm trafił najpierw nie poprzez europejskich kapłanów, lecz świeckich akańskich chrześcijan. Ochrczeni przez misjonarzy na wybrzeżu młodzi katolicy wędrowali na terytorium Aszantów w poszukiwaniu pracy i lepszych warunków do życia. Przy okazji głosili kazania, prowadzili modlitwy, na tyle, na ile umieli, propagowali treść Biblii, odwiedzali chorych, z biegiem czasu gromadząc wokół siebie nieduże grupy nowych wyznawców, z których następnie zrodziły się wspólnoty katolickie. W 1908 roku w Kumasi powstała pierwsza katolicka misja, a ćwierć wieku później miasto stało się siedzibą biskupa.

Oprócz rozprzestrzeniania chrześcijańskiej wiary utartym historycznym szlakiem dzielonym z innymi Kościołami misyjnymi, a wiodącym z południa, od wybrzeża w głąb lądu, katolicyzm trafił na tereny dzisiejszej Ghany również z północy. W początkach XX wieku na północnych rubieżach terytoriów podlegających Brytyjczykom powstało nieduże, lecz ważne katolickie centrum misyjne. W 1906 roku ze znajdującego się w obrębie Francuskiej Afryki Zachodniej miasta Wagadugu (dziś stolica Burkina Faso) na tzw. Terytoria Północne, znajdujące się w obrębie protektoratu brytyjskiego, przybyli trzej ojcowie biali (ze Zgromadzenia Misjonarzy Afryki). Pierwsza stacja misyjna została założona w Navrongo i mimo wielu kłopotów, wynikających z niezbyt przychylniej polityki administracji brytyjskiej, konfliktów z miejscowymi wodzami oraz siły lokalnych religii tradycyjnych, a także rozwoju islamu w niektórych regionach, misję udało się utrzymać, a ojcowie biali (wkrótce wspomagani również przez konwent sióstr białych) rozszerzali swoją działalność na terenach dzisiejszej północno-zachodniej Ghany. Uczyli się lokalnych języków, podejmowali próby tłumaczenia fragmentów Biblii oraz innych tekstów religijnych i z czasem zdobyli katolickich wyznawców, w szczególności wśród Dagaaba, Kasena i Frafra. Oprócz działalności czysto religijnej, podobnie jak inne Kościoły

misyjne na południu kraju, także na północy misja katolicka zajęła się zakładaniem szkół oraz placówek medycznych.

Tymczasem Kościoły protestanckie na tereny północne dotarły znacznie później. Co prawda prezbiterianie (Misja Bazylejska) od roku 1912 działali na dzisiejszych obszarach północno-wschodniej Ghany, gdzie założyli placówkę w Yendi (miasto znajdowało się wówczas w granicach niemieckiego Togo), jednak zaledwie kilka lat później koniec pierwszej wojny światowej zmusił ich do opuszczenia terytorium, które znalazło się pod zarządem brytyjskim, co położyło kres tej stacji misyjnej<sup>12</sup>. W latach trzydziestych XX wieku metodyści, współpracując z prezbiterianami, wysyłali pastorów, aby służyli akańskiej diasporze mieszkającej w Tamale. Działalność Kościołów protestanckich o charakterze misyjnym na Terytoriach Północnych na dobre rozpoczęła się dopiero w latach pięćdziesiątych. Powstały wówczas misyjne placówki metodystyczne i prezbiteriańskie w Tamale (1949), Saladze (1950) i w Bolgatandze (1955)<sup>13</sup>.

Aby ułatwić orientację w działalności historycznych Kościołów misyjnych na terenach Ghany, a w szczególności zrozumienie sytuacji Kościoła katolickiego i kontekstów jego rozwoju, w tabeli 1.1 przedstawiam kalendarium wybranych wydarzeń obejmujące okres od lat dwudziestych XIX stulecia do roku 1970.

Tabela 1.1. Kalendarium wybranych wydarzeń związanych z historią Ghany i rozwojem Kościołów misyjnych (ze szczególnym uwzględnieniem Kościoła katolickiego) w latach 1828–1970

1828	pierwsi szwajcarscy misjonarze związani z Misją Bazylejską przybywają do fortu Christianborg (Akra)
1835	założenie stacji Misji Bazylejskiej na prowincji w miejscowości Akropong (region Akwapim)
1835	początki Kościoła metodystycznego (wśród Fante na wybrzeżu)

<sup>12</sup> Warto dodać, że w okresie istnienia niemieckiego Togo na tych terenach pojawili się również na krótko katolicy misjonarze ze Zgromadzenia Słowa Bożego (werbiści). Po klęsce Niemiec w pierwszej wojnie światowej musieli oni opuścić swoje placówki.

<sup>13</sup> B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church...*, op. cit., s. 728–729.

1840–1873	około 80 misjonarzy z Europy (w tym trzy kobiety) zasila Misję Bazylejską
1847	Misja Bremeńska zaczyna działalność w Pekiu, a następnie w Keta
1857	Misja Bazylejska ulokowana w Akropong wprowadza uprawę kakaowca, która rewolucjonizuje gospodarkę rolną na południu kraju
1866	Biblia przetłumaczona na język ga
1871	Biblia przetłumaczona na język twi
1874	pas terenów nadbrzeżnych zostaje przez Brytyjczyków ustanowiony jako Królewska Kolonia Złotego Wybrzeża; wojna z Aszantami zakończona zwycięstwem Brytyjczyków
1880	Kościół katolicki rozpoczyna akcję misyjną na południu dzisiejszej Ghany
1896–1901	aneksja terytorium królestwa Aszantów przez Brytyjczyków
1901	anglikańscy misjonarze ze Stowarzyszenia Krzewienia Dobrej Nowiny (j. ang. <i>Society for the Propagation of the Gospel</i> ) przyjeżdżają na Złote Wybrzeże, by zadbać o rozwój anglikanizmu (pierwsza misja anglikańska działała pomiędzy 1752 a 1824 rokiem)
1901	niemiecki kapłan, Maksymilian Albert, zostaje pierwszym katolickim biskupem Złotego Wybrzeża, a lokalny Kościół zostaje sformalizowany jako prefektura apostolska
1902	uformowanie granic terytorium podlegającego pod protektorat Imperium Brytyjskiego; pod zarządem Brytyjczyków oprócz nadbrzeżnego pasa Kolonii Złotego Wybrzeża (j. ang. <i>Gold Coast Colony</i> ) znajduje się dawne królestwo Aszantów (jako <i>Ashanti Crown Colony</i> ) oraz tereny stanowiące dzisiejsze północne regiony Ghany, tzw. Protektorat Terytoriów Północnych (j. ang. <i>Northern Territories Protectorate</i> )
1906	misja katolicka rozpoczyna działalność na Terytoriach Północnych; do Navrongo przyjeżdżają ojcowie biali
po 1918 roku	szkoccy misjonarze (ze <i>Scottish Mission</i> ) zastępują misjonarzy z Bazylei i Bremy, którzy z powodu przegranej przez Niemcy wojny muszą opuścić Afrykę (wracają w 1926 roku); prowadzi to



## 1. Od nawracania do dialogu

---

po 1918 roku	do transformacji dotychczasowych wspólnot, które formują Kościół prezbiteriański, a wśród Ewe, na bazie nurtu bremeńskiego, powstaje Kościół ewangelicko-prezbiteriański
1919	po klęsce Niemiec w czasie pierwszej wojny światowej część terenów dawnego niemieckiego Togo zostaje objęta administracją brytyjską jako Togo Brytyjskie
1926	powstaje prefektura apostolska w Navrongo
1929	powołanie Rady Kościołów Chrześcijańskich (j. ang. <i>Christian Council of Churches</i> ), w której skład wchodzi Kościoły protestanckie: metodyści, prezbiterianie (różnych odłamów), ewangelikanie, anglikanie i Kościół Afrykańsko-Metodystyczno-Episkopalno-Syjonistyczny (j. ang. <i>African Methodist Episcopal Zion Church</i> )
1932	powstaje prefektura apostolska w Kumasi, rok później do Kumasi przybywa katolicki biskup, holenderski kapłan Hubert Paulissen ze Stowarzyszenia Misji Afrykańskich
1935	wyświęcenie dwóch pierwszych katolickich kapłanów pochodzących ze Złotego Wybrzeża
1938	pierwsi misjonarze z katolickiego Zgromadzenia Słowa Bożego (werbiści) przyjeżdżają na Złote Wybrzeże
1943	powstaje prefektura apostolska w Akrze
1950	papież Pius XII ustanawia metropolię kościelną Złotego Wybrzeża (z archidiecezją w Cape Coast oraz diecezjami w Akrze, Kumasi i Tamale)
1951	w Kumasi odbywa się katolicki Kongres Eucharystyczny
1952	na bazie dawnej misyjnej działalności Stowarzyszenia Krzewienia Dobrej Nowiny powołany zostaje Anglikański Kościół Ghany
1953	ksiądz Joseph Bowers, werbista, czarny Amerykanin pochodzący z Dominikany, zostaje wyświęcony na katolickiego biskupa Akry
1957	powstaje niepodległe państwo Ghana

---

1960	Ghańczyk John Kodwo Amisah zostaje katolickim arcybiskupem Cape Coast, a pochodzący z północy Ghany Peter Poreku Dery zostaje katolickim biskupem w Wa (wkrótce, za pozwoleniem Watykanu, ale jeszcze przed oficjalną reformą liturgii w Kościele katolickim, wprowadza język i muzykę ludu Dagaaba do kościołów w swoim regionie)
1961	Ghański Kościół Metodystyczny otrzymuje formalną autonomię ze strony Brytyjskiej Konferencji Metodystycznej
1962	Ghańczyk Joseph Amihere zostaje katolickim biskupem Kumasi
1969	posoborowa reforma liturgii w Kościele katolickim
1970	Peter Kwasi Sarpong, Ghańczyk, wykształcony m.in. w zakresie antropologii społecznej, zostaje biskupem katolickiej diecezji w Kumasi, promuje afrykanizację lokalnej liturgii i indygenizację katolickiej religijności

Źródło: opracowanie własne na podstawie: L. Abadamloora, J. Gilleece, *One Hundred Years of Grace in the Tamale Ecclesiastical Province 1906–2006*, St. Francis Press, Tamale 2006; A. Elsbernd, *The Story of the Catholic Church in the Diocese of Accra*, Catholic Book Centre, Accra 2000; P. Obeng, *Asante Catholicism: Religious and Cultural Reproduction Among the Akan of Ghana*, Brill, Leiden–New York–Köln 1996; B. Sundkler, Ch. Steed, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Można zauważyć, że na przestrzeni półtora wieku, które obejmuje kalendarium, dokonała się transformacja misyjnych Kościołów chrześcijańskich z organizacji postrzeganych jako reprezentujące implemmentowaną na kontynencie afrykańskim „wiarę białego człowieka” we wspólnoty i organizacje silnie zakorzenione w ghańskim kontekście kulturowym, społecznym i etnicznym oraz posiadające potwierdzoną instytucjonalnie narodową tożsamość (choćby poprzez istnienie Ghańskiej Rady Kościołów Chrześcijańskich, która zrzesza Kościoły protestanckie, oraz Katolickiej Konferencji Biskupów Ghany, którą obecnie tworzą lokalni hierarchowie). Aby zrozumieć charakter tej transformacji oraz jej dalszy rozwój i współczesny kształt, należy przyjrzeć się drugiemu trzonowi formującemu dzisiejsze chrześcijaństwo w Ghanie (podobnie jak w wielu innych krajach Afryki Subsaharyjskiej), a obejmującemu Kościoły i ruchy religijne spoza nurtu misyjnego.

## 1.2. AFRYKAŃSKIE CHRZEŚCIJAŃSTWO

Obok historycznych Kościołów misyjnych i współczesnych lokalnych Kościołów postmisyjnych, stanowiących bezpośrednią kontynuację tych pierwszych, drugi trzon afrykańskiego chrześcijaństwa<sup>14</sup> tworzą Kościoły grupowane przez badaczy pod etykietą nurtu niezależnego lub indygennego (tubylczego, autochtonicznego, rodzimego) albo nurtu pentekostalnego lub charyzmatycznego (czasem określanego również jako *spiritual churches*)<sup>15</sup>. Toczy się swego rodzaju dyskusja dotycząca tego, która etykieta jest właściwsza, która szersza, pierwsza i nadrzędna wobec drugiej, a przede wszystkim, która lepiej oddaje „afrykańskość” chrześcijaństwa spoza historycznego nurtu misyjnego. Czy jest to jego tubylczość i instytucjonalna niezależność, czy też raczej specyficzna, opisywana jako odpowiadająca „afrykańskiemu światopoglądowi”, duchowość?

14 Termin „afrykańskie chrześcijaństwo” stosuję w odniesieniu do tych zjawisk na terenie Afryki Subsaharyjskiej, które wiążą się z przyjęciem chrześcijaństwa poprzez kontakty z Europejczykami oraz poprzez rodzime ruchy, przede wszystkim w wieku XIX i w pierwszej połowie wieku XX oraz później. Należy jednak pamiętać, że chrześcijaństwo było obecne na terenie Afryki nieprzerwanie od samego swego początku. Dlatego termin afrykańskie chrześcijaństwo bywa również używany w stosunku do wczesnych Kościołów na północy Afryki oraz do Kościoła etiopskiego (Ortodoksyjnego Kościoła Etiopskiego; w j. polskim określanego również jako Etiopski Kościół Ortodoksyjny lub Etiopski Kościół Prawosławny), a także w odniesieniu do obecności chrześcijaństwa na kontynencie związanej z okresem wielkich odkryć geograficznych. Na temat historycznych etapów, które można wskazać i które bywają łączone z różnie rozumianym pojęciem afrykańskiego chrześcijaństwa od czasów apostołskich po współczesność, por. S. Piłszewicz, *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1996, s. 23–25. Por. także R.B. Fisher, *West African Religious Traditions: Focus on the Akan of Ghana*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1998, s. 161–162. Ponadto w języku polskim zwięzy przegląd Kościołów i ruchów chrześcijańskich w Afryce można znaleźć w książce: A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2001, s. 555–565.

15 Używam określenia pentekostalny zamiast niekiedy przyjętego w języku polskim tłumaczenia zielonoświątkowy. Nazwa Kościół zielonoświątkowy odwołuje się do tradycyjnego polskiego folklorystycznego określenia Dnia Pięćdziesiątnicy i – mimo iż przyjęta w języku potocznym – jest według mnie nie najlepszym językowym przyzwyczajeniem, które nie powinno być powielane, zwłaszcza poza kulturowym kontekstem polskim. W zapisie słowa decyduję się na pisownię pentekostalny, choć należy podkreślić, że w języku polskim obecny jest również inny zapis: pentakostalny.

Ponadto nurt Kościołów niezależnych, który zaczął zyskiwać szerszą popularność wśród Ghańczyków już w latach sześćdziesiątych XX wieku, a od końca lat siedemdziesiątych oraz początku lat osiemdziesiątych przeżywa prawdziwy rozkwit i gwałtowny rozwój (wyrażający się zarówno w rosnącej liczbie wiernych, jak i w liczbie nieustannie powstających nowych kongregacji i ruchów religijnych), bezpośrednio wpływa na współczesne przemiany zachodzące w obrębie nurtu misyjnego i postmisyjnego. Z pewnością odbija się on bardzo wyraźnie na współczesnym ghańskim katolicyzmie przeżywanym, co mogłam zaobserwować w czasie moich badań terenowych, do czego nawiążę, przywołując stosowny materiał etnograficzny w rozdziale IV. Natomiast w tej części chciałabym wskazać najważniejsze punkty dyskursu toczącego się wokół charakteru lokalnego chrześcijaństwa, a następnie ukazać, jak współcześnie dochodzi do spotkania tradycji wywodzącej się z nurtu niemisyjnego z tą ukształtowaną w obrębie Kościołów postmisyjnych. Dyskurs ten i jego rozwój z jednej strony uświadamia zróżnicowany i innowacyjny charakter współczesnego afrykańskiego chrześcijaństwa, z drugiej zaś wskazuje, w jaki sposób religia bywa łączona z konceptem kontynentalnej tożsamości. Pragnę zaznaczyć, że przywoływane tu rozważania o rodzimości chrześcijaństwa geograficznie rozciągają się na całą Afrykę Subsaharyjską. Staralam się jednak sięgnąć po propozycje autorów wywodzących się z Ghany lub badających społeczeństwa Afryki Zachodniej, aby oddać dynamikę sytuacji religijnej charakterystyczną dla interesującego mnie etnograficznie obszaru.

Według danych opracowanych na podstawie ostatniego narodowego spisu powszechnego, który był przeprowadzony w 2010 roku, 71,2% mieszkańców Ghany deklaruje się jako chrześcijanie. Można przyjąć, że około połowa tych osób należy do kongregacji niewywodzących się z historycznych Kościołów misyjnych<sup>16</sup>. Ponadto, aby zdać sobie sprawę

16 Dane dotyczące przynależności religijnej opracowane na podstawie spisu powszechnego w roku 2010 pokazują kompozycję chrześcijaństwa w podziale na podgrupy, które przez autorów ankiety będącej podstawą spisu zostały określone następująco: Kościół katolicki (13,1%); Kościoły pentekostalne/charyzmatyczne (28,3%); Kościoły protestanckie (18,4%); inne Kościoły chrześcijańskie (11,4%). Można założyć, że „pentekostalne/charyzmatyczne” oraz „inne chrześcijańskie” odpowiadają w dużej mierze nurtowi określanemu mianem indygennego chrześcijaństwa. Oprócz chrześcijan (71,2%) wyniki spisu powszechnego dostarczają danych statystycznych na temat wyznawców islamu (17,6%), „religii tradycyjnej” (5,2%) oraz grupy osób „niezwiązanych z żadną religią” (5,3%), a także ludzi zwią-

z różnorodności, żywotności oraz skali nurtu określanego mianem afrykańskiego chrześcijaństwa rodzimego lub pentekostalnego, warto uzmysłowić sobie, że według ustaleń na rok 2008 zakładano, że w Ghanie „można doliczyć się ponad siedmiu tysięcy oddzielnych religijnych ugrupowań”<sup>17</sup>. Jak wynika z pobieżnego skróconego spisu ghańskich instytucji religijnych zamieszczonego przez Maxa Assimenga w apendyksie do podręcznika z zakresu socjologii religii jego autorstwa, przytłaczająca większość tych religijnych ugrupowań to podmioty tworzące współczesną część chrześcijaństwa, wywodzącą się spoza nurtu Kościołów misyjnych<sup>18</sup>.

Afrykańskie chrześcijaństwo opisywane w kategoriach indygenności i niezależności jest definiowane jako zrzeszające wszystkie „chrześcijańskie gremia, które zostały ustanowione przede wszystkim w wyniku afrykańskiej inicjatywy, a nie tylko jako rezultat działań obcych misyjnych organizacji”<sup>19</sup>. W literaturze angielskojęzycznej na określenie tego nurtu najczęściej używa się akronimu AIC, który bywa rozwijany aż na cztery różne sposoby, jako: (1) African Indigenous Churches (afrykańskie Kościoły indygenne, a według spolszczających tłumaczeń: Kościoły tubylcze, autochtoniczne lub rodzime); (2) African Independent Churches (afrykańskie Kościoły niezależne); (3) African Instituted Churches (Kościoły ustanowione w Afryce); (4) African Initiated Churches (Kościoły zainicjowane w Afryce)<sup>20</sup>. Rozwinięcie akronimu zależy od preferencji konkretnego badacza oraz od tego, który aspekt tych wspólnot religijnych uważa za najistotniejszy i wart wyeksponowania. Oczywiście wszystkie te określenia mogą być problematyczne i nie zawsze są ściśle. Należy

---

zanych z „innymi religiami” (poniżej 1%). 2010 *Population and Housing Census. Summary Report of Final Results*, Ghana Statistical Service, Accra 2012, s. 20 i 54, [http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/2010phc/Census2010\\_Summary\\_report\\_of\\_final\\_results.pdf](http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/2010phc/Census2010_Summary_report_of_final_results.pdf) (dostęp: 20 grudnia 2014).

17 M. Assimeng, *Religion and Social Change in West Africa: An Introduction to the Sociology of Religion*, Woeli Publishing Services, Accra 2010, s. 245.

18 Apendyks zatytułowany *Directory of Some Religious Institutions in Ghana* zawiera spis wybranych 492 instytucji religijnych w Ghanie. Ibidem, s. 245–258.

19 J.D. Amanor, *Pentecostalism in Ghana: An African Reformation*, „Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research” 2004, Vol. 13, przypis xxv, s. 29, <http://www.pctii.org.cyberj/index.html> (dostęp: 11 grudnia 2012). W przytoczonej definicji określenie „prede wszystkim” jest kluczowe, a równocześnie dyskusyjne, gdyż daje badaczom możliwość dość luźnego interpretowania genezy wielu Kościołów i zaliczania ich, bądź niezaliczania, do nurtu indygennego.

20 Ibidem, s. 11.

pamiętać, że są pewnymi kategoriami heurystycznymi, pomagającymi w uporządkowaniu żywej, bogatej i zmieniającej się rzeczywistości społecznej oraz kulturowej. Podobnie jak ona nie są statyczne, a ich użycia i zawartość każdorazowo wymagają kontekstualizowania. Warto dodać, że sam termin „indygenność” wywołuje ostatnio spore dyskusje wśród badaczy religii, którzy pytają o to, kto, kiedy, jak i gdzie jest lub staje się „tubylcem”, oraz o to, które systemy wartości i religie są czy stają się indygennymi, a które bywają postrzegane jako obce<sup>21</sup>.

Oprócz utworzonych niezależnie na terenach Afryki większych organizacji i kongregacji kościelnych, często mających charakter pentekostalny, do AIC zalicza się również niezliczone niewielkie, lokalne, z reguły krótkotrwałe wspólnoty powstające wokół charyzmatycznej postaci proroka lub prorokini i nierzadko kończące żywot wraz ze swoim duchowym przywódcą, w chwili jego śmierci. Afrykańskość i indygenność takich wspólnot – historycznych i współczesnych – bywa opisywana jako przypominająca charakter rodzimej „religii tradycyjnej”, która funkcjonowała (i nadal funkcjonuje) przede wszystkim lokalnie, kumulując się wokół małych religijnych centrów, miejsc świętych (wiązanym z postaciami bogów oraz innych sił duchowych), znajdujących się pod opieką miejscowych kapłanów bądź kapłanek. Charyzmatyczni profeci zakładający swoje miejscowe mikro-Kościół, głoszący kazania, często prowadzący modlitwy „o uwolnienie i uzdrowienie” mogą być więc postrzegani jako swego rodzaju chrześcijański indygenny odpowiednik indygennych kapłanów religii tradycyjnej<sup>22</sup>.

Niektóre Kościoły oraz prądy zaliczane do nurtu AIC bywają również określane mianem reformacji afrykańskiej. Zarówno jednak co do charakteru reformacji afrykańskiej, jak i jej zakresu nie ma wśród badaczy zgody. Współczesny ghański teolog Jones Darkwa Amanor terminem reformacji afrykańskiej obejmuje dawniejsze afrykańskie ruchy, które wyrosły jako zbuntowane odłamy kościelnych wspólnot, zaimplementowanych i prowadzonych przez zachodnich misjonarzy. Wskazuje

21 Por. B.O. Tafjord, *Indigenous Religion(s) as an Analytical Category*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2013, Vol. 25, s. 221–243.

22 Lokalni kapłani religii tradycyjnej są postrzegani jako osoby mogące wchodzić w kontakt z bogiem/siłą duchową, któremu/której służą w danym sanktuarium (np. poprzez stany transowe). Dzięki temu przypisywana jest im również z reguły umiejętność leczenia chorób ciała, rozwiązywania problemów duchowych oraz zabezpieczania przez czarownictwem. Podobne elementy można wskazać w działalności wielu Kościołów profetycznych oraz wspólnot charyzmatycznych.

przy tym zarówno na południowoafrykański Kościół etiopiański (j. ang. Ethiopian Church), powstały w roku 1892 jako niezależna wspólnota afrykańska po oderwaniu się od Kościoła metodystów<sup>23</sup>, jak i na nieco późniejsze ruchy profetyczne Aladura, które w latach dwudziestych ubiegłego wieku powstały wśród odszczepieńców opuszczających misyjne Kościoły działające w Nigerii na terenach zamieszkałych przez lud Joruba<sup>24</sup>. Podczas gdy południowoafrykański etiopianizm najczęściej jest uznawany za reformację o charakterze społecznym i kulturowym, wyrażającą kontynentalny i narodowy sprzeciw wobec rasowej dyskryminacji w obrębie południowoafrykańskich Kościołów, ruchy Aladura (podobnie jak nurt zainicjowany przez Simona Kimbangu w Kongu Belgijskim) opisywane są przede wszystkim jako reformacja o charakterze religijno-duchowym<sup>25</sup>. Tak rozumiana reformacja afrykańska oznacza dążenia do „reformy Kościoła, by dopasować go do afrykańskiej wrażliwości”<sup>26</sup> oraz jest wyrazem pragnień lokalnych ludzi do „bycia prawdziwymi chrześcijanami oraz prawdziwymi Afrykanami (to jest do bycia chrześcijanami przy jednoczesnym zachowaniu afrykańskości)”<sup>27</sup>. Z kolei niektórzy badacze podkreślają, że afrykańska chrześcijańska reformacja wyraziła się w praktycznym zwrocie w kierunku pentekostalizacji oraz teologii interwencyjnej. Te długo niedoceniane przez zachodnich misjonarzy aspekty religii miały odpowiadać na potrzeby „afrykańskiego światopoglądu wypełnionego transcendentnymi rzeczywistościami oraz mistyczną przyczynowością”<sup>28</sup>.

23 G.J. Kaczyński, *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 110.

24 *Aladura* w języku joruba oznacza „modlitwę” czy też „modlących się” i „właścicieli modlitwy”. Por. R.B. Fisher, *West African...*, op. cit., s. 173; S. Piłaszewicz, *Słownik religii i mitologii...*, op. cit., s. 32–34. Ruch Aladura szybko rozprzestrzenił się w całej Afryce Zachodniej, przechodząc liczne zmiany oraz wewnętrzne podziały. Wywodzące się z niego Kościoły trafiły na tereny Ghany i niektóre działają tu do dziś, np. Christ Apostolic Church.

25 Na temat działalności i życia Simona Kimbangu (1887–1951) oraz transformacji kimbangizmu por. A. Wrzesińska, *Moje spotkanie z kimbangistami: od kongijskiej „Jerozolimy” do Canterbury*, „Afryka” 2011, Vol. 34, s. 43–65 (autorka jako datę narodzin Kimbangu podaje rok 1889).

26 R.B. Fisher, *West African...*, op. cit., s. 170.

27 J.D. Amanor, *Pentecostalism in Ghana...*, op. cit., s. 13.

28 J.K. Asamoah-Gyadu, *“From Prothetism to Pentecostalism”: Religious Innovation in Africa and African Religious Scholarship*, w: A. Adogame, E. Chitando, B. Ba-

Właśnie charyzmatyczność i pneumatyczność jest często kojarzona z „afrykańsnością” chrześcijaństwa. Mimo iż część Kościołów pentekostałnych wyrasta z instytucjonalnych pozaafrykańskich inspiracji, a nawet jest ich bezpośrednim implementowaniem na ziemi afrykańskiej i rozwinięciem działalności jak najbardziej misyjnej (np. wiele z tych Kościołów pojawiło się jako rozwinięcie europejskich bądź amerykańskich Kościołów ewangelikalnych oraz „misyjnego pentekostalizmu”<sup>29</sup> i funkcjonuje bardzo mocno w sieciach powiązań transnarodowych), są one wspólnie z reguły klasyfikowane jako „afrykańskie”, przede wszystkim ze względu na typ promowanej przez nie ekstatycznej religijności, która jest opisywana jako odwołująca się bezpośrednio do „duchowości lokalnej”.

Próbie połączenia wspomnianych tu różnych etykietek określających charakter przeżywanego na kontynencie afrykańskim chrześcijaństwa oraz propozycję jego typologii przedstawił niedawno ghański teolog i badacz religii J. Kwabena Asamoah-Gyadu, wprowadzając termin „niezależny indygeny pentekostalizm” (j. ang. *Independent Indigenous Pentecostalism*)<sup>30</sup>. Termin ten, jak zauważa autor, podkreśla olbrzymią

---

tete (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 168. Autor zauważa m.in. lekceważenie przez białych misjonarzy wagi wiary w czarownictwo, które było postrzegane przez nich jako „wytwór ludowej wyobraźni lub urojenia”. Tymczasem Kościoły określane jako indygenne odpowiadały na te niepokoje, dając ludziom duchowe wsparcie i poczucie bezpieczeństwa.

29 Holenderski antropolog Rijk van Dijk używa terminu misyjny pentekostalizm w odniesieniu do pierwszych trzech dekad XX wieku, kiedy np. takie Kościoły jak Zbory Boże (j. ang. *Assemblies of God*) czy Full Gospel Church zostały zapoczątkowane w Ghanie przez białych oraz afroamerykańskich misjonarzy. Van Dijk uważa, że misyjny pentekostalizm tworzył odrębny nurt w stosunku do profetycznych Kościołów charyzmatycznych, które pojawiły się w tym samym czasie. Wskazana przez van Dijk historyczna różnica wiązała się między innymi z tym, że afrykanizacja przywództwa w Kościołach z nurtu misyjnego pentekostalizmu dokonała się dopiero w latach pięćdziesiątych, w okresie dochodzenia Ghany do niepodległości. Wówczas powstał też jeden z największych i najbardziej wpływowych ghańskich Kościołów pentekostałnych – Church of Pentecost. Por. R. van Dijk, *The Moral Life of the Gift in Ghanaian Pentecostal Churches in the Diaspora: Questions of (in-)dividuality and (in-)alienability in Transcultural Reciprocal Relations*, w: W.M.J. van Binsbergen, P. Geschiere (eds.) *Commodification: Things, Agency and Identities (The Social Life of Things Revisited)*, Lit Verlag, Münster 2005, s. 205.

30 J.K. Asamoah-Gyadu, „From Prophetism to Pentecostalism”..., op. cit., s. 162.



rolę charyzmatycznych doświadczeń oraz poważny, partnerski, a nie paternalistyczny stosunek do mistycznych indygennych światopoglądów. Niezależny indygenne pentekostalizm obejmuje „wszystkie chrześcijańskie ruchy, które pojawiły się po Kościołach etiopiańskich/nacjonalistycznych, w formie niezależnych indygennych pentekostalnych/charyzmatycznych nurtów i Kościołów”<sup>31</sup>. Ciekawa i znamienna jest typologia tych ruchów zaproponowana przez Asamoah-Gyadu. Wskazuje on pięć różnych prądów, obecnych w nurcie niezależnego indygenne pentekostalizmu zarówno historycznie, jak i współcześnie. Są to: (1) ruchy profetyczne związane z początkami XX wieku (np. działalność Williama Wadé Harris na terenie Afryki Zachodniej<sup>32</sup>); (2) AIC związane z ich charyzmatycznymi założycielami i liderami (Kościoły profetyczne); (3) Kościoły neopentekostalne i charyzmatyczne (w Ghanie ich intensywny rozwój wiąże się z końcem lat siedemdziesiątych XX wieku, a zwłaszcza z kolejnymi dwiema dekadami); (4) transdenominacyjne stowarzyszenia (np. Full Gospel Businessmen’s Fellowship International<sup>33</sup>); (5) ruchy odnowy charyzmatycznej pojawiające się w obrębie historycznych Kościołów misyjnych (np. obecnie prężnie rozwijający się ruch katolickiej odnowy charyzmatycznej).

Pokrótce przedstawiona tutaj typologia wskazuje zatem na współczesne ząbienie się nurtu określanego mianem indygenne, niezależnego i pentekostalne z nurtem wyłaniającym się w obrębie historycznych Kościołów misyjnych. Wspomniana w poprzedniej części niniejszego rozdziału afrykanizacja historycznych Kościołów jest rezultatem transformacji,

<sup>31</sup> Ibidem.

<sup>32</sup> William Wadé Harris (ok. 1850–1929) urodził się w Liberii, gdzie przyjął chrześcijaństwo i został katechistą Amerykańskiej Misji Episkopalnej (j. ang. American Episcopal Mission). W roku 1910 miał mieć widzenia Archanioła Gabriela, Eliasza i Mojżesza, które spowodowały jego transformację w „proroka”, przemierzającego tereny Afryki Zachodniej i głoszącego „Dobrą Nowinę”. Jego kilkunastoletnia działalność (przede wszystkim na terenach dzisiejszego Wybrzeża Kości Słoniowej, ale także zachodniej Ghany) przemieniła się w masowy ruch religijny. Harris pozyskał ponad sto tysięcy wyznawców chrześcijaństwa. Niektórzy z nich przyłączyli się następnie do lokalnie działających Kościołów (np. katolickiego czy metodystycznego), inni utworzyli nowe chrześcijańskie kongregacje i ruchy, m.in. istniejący do dziś w Ghanie Kościół Dwunastu Apostołów (j. ang. Twelve Apostles Church). Por. J.D. Amanor, *Pentecostalism in Ghana...*, op. cit., s. 15–16.

<sup>33</sup> Do tej grupy można dodać np. popularny w Ghanie Kościół policyjny (j. ang. Ghana Police Church).

które dokonują się wewnątrz tych instytucji. Zmiany te zachodzą w ich wymiarze globalnym (np. w obrębie Kościoła katolickiego reformy Soboru Watykańskiego II przyniosły zmiany w liturgii związane m.in. z wprowadzeniem języków narodowych, co wpłynęło na charakter katolickich nabożeństw na całym świecie; w Afryce reforma liturgii odegrała kluczową rolę nie tylko poprzez akceptację lokalnych języków, lecz także poprzez adaptację afrykańskiej muzyki i tańców<sup>34</sup>). Równocześnie transformacja dawnych Kościołów misyjnych przebiega na poziomie lokalnym (poprzez fakt wykształcenia się coraz liczniejszych i coraz silniejszych grup kościelnych liderów, kapłanów oraz hierarchów urodzonych i wyedukowanych w Afryce). Dodatkowo przemiany dokonują się również pod wpływem prężnie działających wspólnot wywodzących się z trzonu chrześcijaństwa rodzimego, które powstają i funkcjonują tuż obok kongregacji postmisyjnych, współtworząc multidenominacyjne środowisko i bogaty, różnorodny kontekst kulturowy, w którym żyją współcześni Ghańczycy, podobnie jak Afrykanie w wielu innych krajach. Dlatego właśnie pentekostalizacja i spirytualizacja religii, dominująca od początku w nurcie indygennym, współcześnie stanowi również bardzo ważny aspekt życia kongregacji wywodzących się z historycznych Kościołów misyjnych.

Sam podział na dwa odrębne nurty chrześcijaństwa – misyjny i niemisyjny – oraz ich różne etykietyzowanie zaczyna być dyskusyjny i dyskutowany, a o Kościołach postmisyjnych mówi się coraz częściej jako o „autentycznie rodzimych” i „prawdziwie afrykańskich”<sup>35</sup>. W obrębie Kościoła katolickiego zwrot perspektywy i nakierowanie

34 Warto wspomnieć, że w Ghanie już w roku 1960 (a zatem na dwa lata przed rozpoczęciem Soboru Watykańskiego II) ówczesny ghański biskup nowo utworzonej na północnym zachodzie kraju diecezji Wa, Peter Poreku Dery (1918–2008), zwrócił się do Watykanu z prośbą o zezwolenie na odprawianie liturgii w języku miejscowej ludności Dagaaba. Po otrzymaniu tego pozwolenia biskup Dery nie tylko wprowadził w swojej diecezji msze w lokalnych językach, lecz także zaadaptował na użytek kościelny muzykę tradycyjną i afrykańskie instrumenty (m.in. bębny). Działania biskupa Dery’ego były prekursorskie i wykształceni Dagaaba, z którymi rozmawiałam, wspominali o roli, jaką odegrał w afrykanizacji chrześcijaństwa. Dziś „afrykański” przebieg nabożeństw jest normą w ghańskich świątyniach katolickich. Por. też tabela 1.1.

35 Por. np. jedną z ostatnich publikacji na temat historii Kościoła metodystycznego w Ghanie, gdzie w tytule oraz we wstępie wielokrotnie powtarza się określenie przedstawiające ten – niegdyś misyjny – Kościół jako „autentycznie ghański”. C.B. Essamuah, *Genuinely Ghanaian: A History of the Methodist Church in Ghana, 1961–2000*, Africa World Press, Trenton, Asmara 2010, s. xxvii.

na indygenizację wyraża przede wszystkim idea inkulturacji, która zaczęła funkcjonować w teologii katolickiej po Soborze Watykańskim II. Z mojego punktu widzenia, jako świeckiej, religijnie niezaangażowanej etnografki badającej indywidualne i zbiorowe formy przeżywania katolicyzmu w dzisiejszej Ghanie, termin inkulturacja jest ciekawy nie tylko dlatego, że widać w nim ślady antropologicznie zorientowanych poszukiwań misjologów (m.in. związane z zagadnieniem kontaktu kulturowego)<sup>36</sup>, ale przede wszystkim dlatego, że wskazuje na podejście do kultury jako zjawiska zmiennego, płynnego, tworzonoego i odtwarzanego w działaniu poprzez ludzi. Według wielu definicji inkulturacja jest opisywana przede wszystkim jako dynamiczna relacja pomiędzy konkretnymi ludźmi i kulturami a chrześcijaństwem. W ten sposób staje się wielowymiarowym i zwrotnym procesem, który zmienia zarówno kultury, jak i religię poprzez to, że obydwie te domeny są przez ludzi przeżywane, czyli obecne, doświadczane i tworzone w ich życiu<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Przyjmuje się, że termin zaistniał najpierw w języku francuskim jako *inculturation* i nawiązywał do angielskiego określenia *enculturation* (zaczepniętego z antropologii kulturowej). W sensie teologicznym termin inkulturacja został użyty w roku 1959 podczas Tygodnia Misjologicznego (na Université catholique de Louvain w Belgii). Następnie na jego przeformułowanie i zaadaptowanie go w obrębie katolickiej teologii duży wpływ miały rozważania powstałe w kręgu jezuitów w latach siedemdziesiątych XX wieku. Jak wskazuje Jarosław Różański, pierwszym oficjalnym dokumentem stosującym termin inkulturacja był dokument synodalny z roku 1977, zatytułowany *Orędzie do Ludu Bożego*. Po raz pierwszy w dokumentach papieskich termin został użyty w adhortacji Jana Pawła II *Catechesi tradendae* (1979). Por. J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008, s. 26–28. Na temat teologicznego użycia terminu inkulturacja, jego historii oraz współczesnych znaczeń w obrębie katolickiej myśli i działalności misyjnej (zwłaszcza w świetle oficjalnych dokumentów Kościoła katolickiego oraz w kontekście procesu globalizacji i jego przebiegu w Afryce) por. ibidem, s. 29–52, a także: B. Dąbrowski, *Specyfika ewangelizacji inkulturacyjnej grupy etnicznej Baganda na przykładzie diecezji Kasana-Luweero*, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Instytut Dialogu Kultury i Religii UKSW, Warszawa 2014, s. 27–49, oraz K. Gładkowski, *Inkulturacja a demokracja*, w: R. Vorbrich (red.) *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007, s. 13–26.

<sup>37</sup> W języku teologicznym definicja inkulturacji bywa wyrażana jako „teologiczny termin, który odwołuje się do dynamicznej relacji wzajemnych zależności pomiędzy Kościołem (w sensie zarówno instytucji, jak i ludu Bożego) a poszczególnymi ludźmi, którzy dążą do autentycznego kulturowego ucieleśnienia Dobrej Nowiny. Taka relacja oznacza, że zarówno przekaz chrześcijański zmienia kulturę, jak i to,

W ciągu ostatnich dekad kwestia inkulturacji stała się jednym z najważniejszych elementów katolickiego dyskursu na temat Kościoła w Afryce. Zagadnienie to było przedmiotem wielu debat podczas Pierwszego Synodu Biskupów dla Afryki w roku 1994 i spowodowało popularyzację pojęcia „afrykańskiego katolicyzmu”<sup>38</sup>, co znalazło swoje podsumowanie w posynodalnej adhortacji sygnowanej przez papieża Jana Pawła II, zatytułowanej *Ecclesia in Africa*<sup>39</sup>. Specyfika afrykańskiego katolicyzmu była również wiele razy podkreślana w czasie obrad Drugiego Synodu Biskupów dla Afryki w 2009 roku. Podczas mszy otwierającej synod papież Benedykt XVI podkreślił fenomen afrykańskiej religijności, a sam afrykański kontynent został określony przez niego mianem „ogromnego duchowego «płuca» ludzkości”<sup>40</sup>.

Podsumowując ten pobieżny opis najważniejszych zjawisk i zmian zachodzących w obrębie chrześcijaństwa afrykańskiego oraz krótki przegląd wybranych terminów i elementów dyskursu na ten temat, należy stwierdzić, że rozwój afrykańskiej teologii chrześcijańskiej – zarówno w nurcie Kościoła katolickiego, jak i w obrębie Kościołów protestanckich i charyzmatycznych, a także religijnych ruchów niezależnych – i idące w ślad za nim spopularyzowanie pojęcia afrykańskiego chrześcijaństwa oraz specyficznego jego rozumienia ilustrują pojawienie się nowej tożsamości, która jest dyskutowana na forach narodowych, kontynentalnych i globalnych. Zrealizowany przeze mnie projekt etnograficzny, który opisuję w kolejnych rozdziałach, będzie często odwoływał się do tej tożsamości, pokazując ją jednak nie z poziomu przytoczonych powyżej teoretycznych czy teologicznych rozważań, lecz próbując uchwycić to, jak współczesna tożsamość afrykańsko-chrześcijańska jest przeżywana, negocjowana, manifestowana i nieustannie tworzona przez ghańskich katolików w ich lokalnym życiu, na co dzień i od święta.

---

że on sam jest przez tę kulturę transformowany. W rezultacie przekaz zostaje sformułowany i zinterpretowany na nowy sposób”. J.P. Kirby, *The Power and the Glory: Popular Christianity in Northern Ghana*, Regnum Africa, Accra 2012, s. 8.

38 Por. R.B. Fisher, *West African...*, op. cit., s. 177.

39 Polskie tłumaczenie tekstu adhortacji znaleźć można m.in. na portalu Opoka.pl: [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/ecclesia\\_africa.html#](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/ecclesia_africa.html#) (dostęp: 21 grudnia 2014).

40 J. Morrow, *The Proceedings of The Synod of Africa: 4<sup>th</sup> to 25<sup>th</sup> of October 2009*, Ballater 2009, s. 2.

### 1.3. „RELIGIE TRADYCYJNE” I „TRADYCJA”

Tymczasem coraz wyraźniej eksponowana w dyskursie o afrykańsko-chrześcijańskiej tożsamości idea istnienia jakiejś szczególnej, specyficznej kontynentalnej „duchowości”, „kultury” czy „światopoglądu” wymaga od antropologa krytycznego oglądu i skontekstualizowania tych zagadnień. Tym bardziej że to, co bywa określane mianem „afrykańskiej kultury”, odwołuje się mocno do dwóch pojęć, które w sposób istotny pojawiły się podczas moich badań terenowych nad katolicyzmem w Ghanie, a mianowicie do „afrykańskiej tradycji” oraz „afrykańskiej religii tradycyjnej”.

Stosunek różnych chrześcijańskich Kościołów do religii i wierzeń rodzimych nie jest ani jednoznaczny, ani niezmienny, ani też pozbawiony paradoksów. W tym miejscu jedynie zasygnalizuję kilka charakterystycznych trendów kształtujących niezwykle skomplikowane relacje pomiędzy chrześcijaństwem a „religią tradycyjną” i potoczne wyobrażenia na temat „afrykańskiej duchowości” oraz „tradycji”. Uważam, że przynajmniej generalna wiedza na ten temat jest potrzebna do zrozumienia działań, przeżyć i doświadczeń ghańskich katolików, którzy są bohaterami dalszej, etnograficznej części niniejszego opracowania.

Sięgając do przeszłości i do wczesnych etapów intensywnej chrystianizacji Afryki Zachodniej, można powiedzieć, że historyczne Kościoły misyjne, zderzając się z obcością lokalnych afrykańskich kultur, często przyjmowały wobec nich postawy paternalistyczne i hegemonistyczne. Wierzenia tubylców, oglądane z takiej perspektywy, jawiły się jako nawet niezasługujące na miano religii i bywały opisywane w kategoriach „pogaństwa” bądź „barbarzyństwa” czy „bałwochwalstwa” i „przesądów”. Kolejne, „nowocześniejsze” religioznawcze i antropologiczne terminy, ukute z reguły na łonie europejskich ewolucjonistycznych i dyfuzjonistycznych paradygmatów, takie jak „animizm”, „politeizm”, „kult przodków”, „fetyszyzm” czy „magia”, aplikowane do opisów afrykańskich wierzeń podtrzymywały obraz lokalnej religijności jako zdecydowanie odległej od chrześcijaństwa, a przede wszystkim od niego „niższej” oraz „prymitywnej”<sup>41</sup>. Dodatkowo wizja „modernizacyjnej” i „cywilizacyjnej”

41 Na temat problemów terminologicznych i ich tendencyjności w naukowych opisach afrykańskich religii por. S. Piłaszewicz, *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992, s. 10–11.

roli chrześcijaństwa, związana z poczuciem kulturowej przewagi, ale też autentycznymi działaniami misjonarzy (takimi jak budowa szkół, studni i lecznic, wprowadzanie nowych upraw itd., o czym wspominam w części 1.1 niniejszego rozdziału), była bardzo mocno zakorzeniona w ideologii dziewiętnastowiecznych Kościołów misyjnych, w szczególności protestanckich. Wszystkie te czynniki w sposób istotny zaważyły nie tylko na europejskiej, lecz także na formowanej wśród Afrykanów popularnej wizji lokalnych tradycji oraz religii tradycyjnych. Po dziś dzień w potocznych przekonaniach wyrażanych przez wielu Ghańczyków można odnaleźć ślady postrzegania rodzimych religii jako „wstecznych”, związanych z „zacofaną przeszłością” i nieprzystających do rozwijającego się świata. Tymczasem „nowoczesność” i „modernizację” często kojarzy się z „cywilizowanym” chrześcijaństwem.

Marijke Steegstra, holenderska antropolożka, która pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku prowadziła badania w Ghanie wśród lokalnej społeczności mieszkającej w górach Krobo (jej rejon badań położony był na wschód od miasta Koforidua, por. mapa 1.1), zauważyła, że

współczesne wyobrażenia ghańskiego chrześcijaństwa na temat kultury i tradycji często stanowią echo przekonań dziewiętnastowiecznych zachodnich (protestanckich) misjonarzy. W tych wyobrażeniach „kultura” równa się „tradycja”, a obie domeny często kojarzone są z „religią tradycyjną”. W oczach europejskich misjonarzy nawracanie na chrześcijaństwo w Afryce oznaczało rozwój europejskiej „cywilizacji” oraz „oświecenia”. Z powodzeniem ukuli dychotomię pomiędzy tradycyjną religią, postrzeganą jako sprawa „przeszłości”, a chrześcijaństwem, kojarzonym z „nowoczesnością”, co w Ghanie okazało się bardzo wpływowe<sup>42</sup>.

Niewątpliwie wyobrażenia, o których wspomina holenderska badaczka, są współcześnie obecne wśród wielu Ghańczyków i spotkałam się z nimi podczas moich badań terenowych, o czym będę wspominać, omawiając konkretne etnograficzne przykłady w kolejnych rozdziałach. Tu chciałam podkreślić, że odzwierciedlenie protestanckiego oświeceniowego dyskursu można z całą pewnością znaleźć w językowych nawykach współczesnych mieszkańców Ghany. Zarówno w języku Ghanaian English (ghańska odmiana języka angielskiego), jak i w różnych językach

42 M. Steegstra, *Dipo and the Politics of Culture in Ghana*, Woeli Publishing Services, Accra, 2005, s. 285.

lokalnych religie rodzime są przez ludzi określane nie tylko jako „tradycyjne”, lecz także jako „pogańskie” lub „fetyszowe”, a ich wyznawcy nazywani są „tradycjonalistami” albo „poganami”. Takich właśnie określeń najczęściej używali moi rozmówcy, tak chrześcijanie, jak sami „tradycjoniści”, kiedy opisywali swoje rodzinne historie czy swoją przynależność denominacyjną<sup>43</sup>. Można powiedzieć, że terminy te weszły do mowy potocznej i są dziś używane jako kategorie opisowe, porządkujące rzeczywistość społeczną. Przez większość ludzi są przyjmowane bezrefleksyjnie, mimo iż stanowią językowe ślady dawnej europejskiej hegemonii i europocentrycznego paradygmatu, podobnie jak inne, zaczerpnięte z europejskich rozważań nad afrykańską „religią tradycyjną” określenia, takie jak „*juju*”, „fetysz”, „idole”, „mniejsi bogowie/bóstwa”<sup>44</sup>. Powyższe etykiety i terminy stały się elementami zasobu językowego współczesnych Ghańczyków<sup>45</sup>.

43 „Tradycjonalista” (j. ang. *traditionalist*) to słowo używane w Ghanie zarówno w mowie potocznej, jak i w oficjalnych dokumentach (np. opracowaniach publikowanych przez Ghana Statistical Service, czyli ghański odpowiednik urzędu statystycznego) na określenie osoby, która deklaruje się jako „wyznawca religii tradycyjnej”. Oczywiście zdaję sobie sprawę z tego, że obydwa terminy: i „tradycjonalista”, i „religia tradycyjna”, są pojęciami umownymi oraz wysoce problematycznymi, choćby ze względu na odniesienie do konceptu tradycji, którego niejednoznaczność wielokrotnie przywołuję w niniejszej książce. Z przyczyn technicznych zdecydowałam się na używanie tych terminów. Aby jednak podkreślić ich umowność, często stosuję cudzysłowy. Cudzysłowy pojawiają się również niejednokrotnie przy słowie „tradycja”, zwłaszcza wówczas, gdy podkreślam jej wynajdywany charakter. Natomiast dla przejrzystości tekstu i ze względów stylistycznych całkowicie zrezygnowałam z cudzysłowu w zapisie terminu kapłan religii tradycyjnej.

44 Na temat kariery słowa „fetysz” w obrębie współczesnych języków afrykańskich, a także na temat problematyczności pojęcia „czarownictwa” por. F. Bernault, *Witchcraft and the Colonial Life of the Fetish*, w: B. Meier, A.S., Steinforth (eds.), *Spirits in Politics: Uncertainties of Power and Healing in African Societies*, Campus Verlag, Frankfurt-on-Main 2013, s. 49–70. Autorka ta – opierająca się głównie na materiałach dotyczących krajów, które w okresie kolonialnym wchodziły w skład Francuskiej Afryki Równikowej – zauważa, że terminy fetysz i fetyszyzm stanowiły poręczne narzędzia wykorzystywane w kolonialnym dyskursie władzy i utwierdzały poczucie wyższości Europejczyków wobec lokalnych ludzi. Wskazuje również, że wernakularne terminy, które zostały objęte – często przez samych chrystianizowanych i chrystianizujących się Afrykanów – określeniem negatywnie wartościowanego („diabelskiego”) czarownictwa, w okresie przedkolonialnym miały o wiele bardziej niejednoznaczny charakter.

45 Cytując materiały z badań terenowych, starałam się zachować charakter i znaczenia wypowiedzi. Dlatego, kiedy przytaczam cytaty z badań, używane przez moich

W dzisiejszym potocznym obrazie religii tradycyjnej i tradycji widoczne są również ślady odmiennego – można powiedzieć, że osadzonego niemalże na przeciwległym biegunie – dyskursu, którego sygnały pojawiły się w kręgu misjonarskiego chrześcijaństwa, jednak w okresie zdecydowanie późniejszym, bo w czasach zwrotu tych Kościołów w kierunku afrykanizacji. Wśród zachodnich, ale przede wszystkim wśród rodzimych teologów, a także wśród myślicieli świeckich uformowało się wówczas przekonanie o tym, że Afryka jest prześląknięta wszechogarniającą religijnością, a wręcz że jest kontynentem „nieuleczalnie religijnym”<sup>46</sup>. Co ciekawe, jak zauważają Jan Platvoet i Henk van Rinsum, idea ta w pewnym stopniu współgrała z ruchami panaafrykanistycznymi i z różnymi nurtami zrzeszającymi zarówno chrześcijańskich, jak i otwarcie niechrześcijańskich afrykańskich intelektualistów, polityków i filozofów, którym bliskie było poszukiwanie unikatowych cech definiujących „afrykańską osobowość”<sup>47</sup>. Niektórzy, odrzucając chrześcijaństwo postrzegane jako dziedzictwo kolonialne, zwrócili się ku odkrywaniu oraz w y n a j d y w a n i u „religii tradycyjnej”, którą zaczęto opisywać jako oryginalne, autentyczne, afrykańskie „dziedzictwo duchowe”.

W wyniku tych procesów, inicjowanych w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku w różnych ideologicznych kręgach,

---

rozmówców określenia „tradycjonalista”, „kapłan fetysza/fetyszów”, „poganin” itp. pozostawiam zgodnie z użyciem – najczęściej bez cudzysłówów. Charakterystyczne jest to, że nawet jeżeli ludzie wypowiadali się w swoich językach lokalnych, to wtrącali często angielskie słówka, które służyły na określenie religii, „tradycjonalistów” albo tradycyjnych rytuałów. Jednym z charakterystycznych terminów (o niejasnej proveniencji), który należy do współczesnego ghańskiego słownictwa, jest *juju* (wymowa zbliżona do polskiego *dżdżu*), najczęściej używany na określenie negatywnych duchowych lub magicznych sił. Bardzo często słowo to pojawia się również w zlepkach językowych, np. jako *jujuman* (na określenie kapłana religii tradycyjnej), *juju religion* (na określenie „religii tradycyjnej”). Por. M. Steegstra, *Dipo and the Politics of Culture...*, op. cit., s. 295. Termin „poganin” bywał przez moich rozmówców używany zamiast „tradycjonalista”. Kilka razy zdarzyło mi się również usłyszeć wyrażenie „prawdziwy poganin” albo „całkowity poganin” na określenie osoby, która „w nic nie wierzy” i „nie czci żadnych bogów”.

46 Por. J. Platvoet, H. van Rinsum, *Is Africa Incurably Religious? Confessing and Contesting an Invention*, „Exchange: Bulletin of Third World Christian Literature” 2003, Vol. 32, Issue 2, s. 124–153.

47 Ibidem, s. 124.



„religia tradycyjna” stała się nową wynalezioną rodzimą afrykańską „tradycją”. Zaczęła być pozytywnie wartościowana zarówno przez niechrześcijańskich Afrykanów, jak i przez wielu chrześcijan zrzeszonych w afrykanizujących się Kościołach, które dostrzegły duchowe wartości „ukryte” w dawnych formach kultowych oraz „tradycyjnym światopoglądzie”. Ponadto pełna wzajemnych sprzężeń i punktów wspólnych płaszczyzna rozciągająca się pomiędzy tym, co zaczęto definiować jako religię tradycyjną, oraz tym, co opisywano jako tradycję, stała się niezwykle ciekawym polem eksploracji i społecznych oraz kulturowych eksperymentów, choćby na poziomie tworzenia symboliki narodowej i narodowych „tradycji” oraz państwowych rytuałów. Uzyskiwana właśnie polityczna niepodległość, kielkująca tożsamość kontynentalna oraz potrzeba tworzenia tożsamości narodowych sprzyjały takim działaniom. Kwame Nkrumah (1909–1972), pierwszy przywódca niepodległej Ghany, dokonując w swoim osobistym życiu symbolicznego zwrotu od „europejskiego katolicyzmu” do „afrykańskiej tradycji”, wielokrotnie publicznie propagował włączanie elementów „religii tradycyjnej” do narodowego dziedzictwa i do obszaru sfery publicznej, a także w obręb symboliki państwowej. Tradycyjne symbole oraz rytuały „religii tradycyjnej” pojawiały się podczas oficjalnych państwowych uroczystości i wydarzeń (często obok symboli chrześcijańskich i muzułmańskich), np. podczas dorocznych celebracji Święta Niepodległości. Uroczysta Inauguracja Pierwszej Republiki, 1 lipca 1960 roku, podczas której „tradycjonalisci” zostali poproszeni o dokonanie libacji<sup>48</sup>, stała się symbolicznym

48 Przyjęta przeze mnie forma językowa odwołuje się do jednego ze znaczeń słowa libacja, które wyrasta z łacińskiego źródłosłowu tego wyrazu (j. łac. *libatio*) i oznacza wylewanie kilku kropel napoju na ofiarę bogom. Por. np. W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1994, s. 300. Najnowsze słowniki języka polskiego z reguły przywołują takie znaczenie słowa libacja jako drugie (obok znaczeń odwołujących się do pijatyki i spożywania alkoholu, które są wymieniane jako pierwsze). Natomiast w *Wielkiej Encyklopedii PWN* pod hasłem libacja jako pierwsze znaczenie tego słowa przywołany jest religioznawczy termin oznaczający „obrządek wylewania przed ucztą kilku kropel napoju na ofiarę bogom czy duchom zmarłych” oraz „ofiarę płynną” (w różnych kontekstach kulturowych). Jako drugie znaczenie pojawia się potoczne określenie „uczty, pijatyki”. Por. *Wielka Encyklopedia PWN*, t. 15, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 513–514. W polskojęzycznej literaturze naukowej, przede wszystkim religioznawczej, o libacji (oferze płynnej) pisze się, używając określeń „składanie libacji”, „dokonywanie libacji” lub „składanie obiady”.

i wymownym wydarzeniem ilustrującym włączanie „religii tradycyjnej” w krąg dyskursu narodowego i państwowego<sup>49</sup>.

Równocześnie w obrębie miejscowego dyskursu naukowego „religia tradycyjna” zyskała swój modelowy obraz. Na ghańskich uczelniach, podobnie jak w innych krajach anglofońskiej Afryki, zaczęły pojawiać się kursy poświęcone „afrykańskiej religii tradycyjnej” czy – jak działało się to w Ghanie i w Nigerii – „zachodnio-afrykańskiej religii tradycyjnej”. Te pojęcia do dziś funkcjonują pod akronimami ATR lub WATR (j. ang. African Traditional Religion, West African Traditional Religion) zarówno w uczelnianych sylabusach, jak i w literaturze przedmiotu. Przy niewątpliwiej wartości poznawczej wielu opisów ATR trzeba zdać sobie sprawę z wielu uproszczeń oraz mitologizacji związanych ze stworzeniem kanonicznego modelu „afrykańskiej religii tradycyjnej”. Pokłosiem tego akademickiego dyskursu jest między innymi tendencja do generalizowania i unifikowania bardzo zróżnicowanych lokalnych religii i ich niezliczonych wersji do jednej „religii tradycyjnej”. Ponadto ATR bywała opisywana ahistorycznie, bez wnikania w ważne lokalne niuanse i konteksty. Jej standardowy obraz stał się raczej bliższy wyidealizowanemu modelowi niż rzeczywistej, przeżywanej przez konkretnych ludzi i przez konkretne społeczności zmiennej religii<sup>50</sup>.

---

Z kolei w dokonanym przez Lecha Trzcionkowskiego tłumaczeniu klasycznej rozprawy Henri Huberta i Marcela Maussa, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, znaleźć można polskie słowo obiata podane jako tłumaczenie „darów ofiarnych” (j. franc. *l'offrande*), a w odniesieniu do „libacji” (która używana jest jako synonim „ofiary z płynów”) pojawiają się sformułowania mówiące o „mleku wylewanym w libacji” oraz o „spełnianiu libacji z mleka”. Por. H. Hubert, M. Mauss, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, przeł. L. Trzcionkowski, Zakład Wydawniczy „NOMOS”, Kraków 2005, s. 14–15. W wypadku omawianych przeze mnie sytuacji i praktyk rytualnych mowa o czynności polewania bądź wylewania płynu, co wyraźnie podkreśla angielska forma językowa: *to pour libation*. Pozostając jednak w zgodzie z polską praktyką językową, używam zamiennie określeń „składanie libacji” lub „dokonywanie libacji”, opisując czynność składania płynnej ofiary poprzez polewanie płynów (najczęściej alkoholu) na ziemię, na miejsce pochówku, na ołtarz lub na jakiś przedmiot (często uznawany za sakralny).

49 C. Coe, *“Not Just Drumming and Dancing”: The Production of National Culture in Ghana's School*, dysertacja doktorska, University of Pennsylvania in Partial, UMI Microfilm nr 9976409, Ann Arbor 2000, s. 197.

50 Oczywiście mówię tu o pewnej historycznej tendencji, która wpisała się jednak w potoczny, stereotypowy obraz „religii tradycyjnej”. W obrębie dyskursu naukowego, wraz ze zmianami paradygmatów, pojęcie „religii tradycyjnej” czy też „religii

Taka modelowa ATR zaczęła funkcjonować jako element afrykańskiej „tradycji” i jako konstrukcja ideologiczna zapewniająca zasób odniesień tożsamościowych dla wielu współczesnych Afrykanów, niekoniecznie jako wyznawana przez nich religia czy deklarowane wyznanie, lecz jako element kulturowego dziedzictwa, do którego w zależności od okoliczności mogą odwoływać się na poziomie globalnym, narodowym lub lokalnym i rodzinnym. W ramach realizacji mojego etnograficznego projektu zdałam sobie sprawę, że płynna i niejasna, tworzona w różnych kontekstach, a niekiedy zamazywana, z reguły określana przede wszystkim poprzez użycia i konkretne okoliczności granica pomiędzy „religią tradycyjną” a „tradycją” stwarza współczesnym ghańskim chrześcijanom szereg możliwości różnego pozycjonowania się wobec zjawisk przypisywanych – zmiennie i zamiennie – tym dwóm domenom, do czego w szczegółach odnoszę się przede wszystkim w rozdziale II.

Warto natomiast podkreślić, że w praktyce w wielu częściach Ghany „religia tradycyjna” charakteryzuje się dużą elastycznością i zmiennością, jest wysoce lokalna i cały czas w dużej mierze oparta na ustnym przekazie wiedzy i bezpośrednim, angażującym fizycznie doświadczeniu związanym z konkretnym miejscem i konkretnym specjalistą religijnym (kapłanem, kapłanką, wróżbitą, zielarzem itd.) oraz konkretną siłą duchową<sup>51</sup>. Żeby jednak ukazać pełniejszy obraz i zaskakującą wielotorowość współczesnej ghańskiej rzeczywistości religijnej, muszę wspomnieć o częściowej instytucjonalizacji „religii tradycyjnej”, która w ciągu ostatnich trzech dekad zyskała w Ghanie pewną popularność, zwłaszcza na południu i wschodzie

---

tradycyjnych” zostało mocno spopularyzowane i wychodząc poza skostniały model, w sposób krytyczny rozwijane, dyskutowane oraz kontestowane. Por. np. międzynarodowe prace inicjowane w latach dziewięćdziesiątych przez nigeryjskiego badacza Jacoba K. Olupona (obecnie profesora na Uniwersytecie Harvardzkim w zakresie afrykańskich religijnych tradycji, j. ang. *Professor of African Religious Traditions*): J.K. Olupona (red.), *African Traditional Religions in Contemporary Society*, Paragon House, New York 2001, oraz najnowsze publikacje opracowywane przez młodsze pokolenie badaczy, np. dwie pierwsze części dedykowanego Oluponowi tomu: A. Adogame, E. Chitando, B. Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012.

<sup>51</sup> Może to być lokalny bóg posiadający swoje imię czy też inna siła uobecniająca się w świętym przedmiocie albo przestrzeni. Ponadto najczęściej uznaje się, że ciało kapłana staje się medium umożliwiającym kontakt z daną siłą duchową, której kapłan służy (np. w czasie tańca transowego).

kraju. W roku 1982 były katolicki kapłan, Ghańczyk Kwabena Damuah (1930–1992), stworzył religijną organizację o nazwie Afrikania Mission, której zadaniem jest zrzeszanie i jednoczenie indygennych kultów oraz rozmaitych kapłanów religii tradycyjnej, działających w licznych lokalnych religijnych centrach i opiekujących się poszczególnymi miejscami świętymi w różnych częściach kraju. Afrikania Mission jest instytucją, która wspiera idee panafrykańskie i narodowe, ale przede wszystkim dąży do zreformowania „religii tradycyjnej” i nadania jej formy „religii światowej”. We współczesnej Ghanie stanowi również oficjalną, pojawiającą się na poziomie państwowym oraz obecną w mediach reprezentację ghańskich „tradycjonalistów”. Co ciekawe, jak pokazuje Marleen de Witte, Afrikania Mission, opisując chrześcijaństwo jako kulturowo obce i narzucone Afrykanom w sposób opresyjny, paradoksalnie korzysta z katolickich wzorców, konstruując swoje instytucjonalne i rytualne podwaliny (np. tworząc koherentną doktrynę religijną, organizując niedzielne nabożeństwa, projektując miejsca kultu i spisując teksty modlitw itd.)<sup>52</sup>. Niewątpliwie Afrikania Mission wpisuje się w nurt wynajdywania „tradycji” i wynajdywania „religii tradycyjnej”, gdyż „jednocząc różnorodne duchowe kultury w jedną «religię», stworzyła nowe symbole, tradycje i rytuały oraz przetworzyła stare”<sup>53</sup>.

Terence Ranger, wybitny afrykanista i historyk<sup>54</sup>, który w roku 1983 wraz z Erikiem Hobsbawmem zredagował słynny tom poświęcony tradycjom wynalezionym, dziesięć lat później powrócił do zagadnienia tradycji i analizując przemiany społeczeństw na kontynencie afrykańskim, podkreślił, że:

prawo zwyczajowe, etniczność, religia i język były wymyślane przez wielu różnych ludzi i dokonywało się to na przestrzeni długiego czasu. Te wielorakie wyobrażenia wchodziły ze sobą we wzajemne napięte relacje, były nieustannie kwestionowane, aby ostatecznie zdefiniować znaczenie, które faktycznie było wymyślone – po to jednak tylko, by

52 M. de Witte, *Modes of Binding, Moments of Bonding. Mediating Divine Touch in Ghanaian Pentecostalism and Traditionalism*, w: B. Meyer (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 195.

53 Ibidem. Por. też moje uwagi w rozdziale IV, przypis 139.

54 Terence Ranger zmarł 3 stycznia 2015 roku, w wieku osiemdziesięciu pięciu lat, jako emerytowany członek St Anthony College Uniwersytetu w Oksfordzie oraz Oxford Centre for Mission Studies.

wymyślać je dalej. Tradycje wymyślone przez białych były powtórnie i inaczej wymyślane przez czarnych. Z kolei tradycje wymyślane przez poszczególne grupy interesów wśród czarnych były znowuż dalej przetwarzane i wymyślane przez kolejne grupy. Historia współczesnej tradycji jest zatem znacznie bardziej skomplikowana, niż przypuszczaliśmy<sup>55</sup>.

Jak zatem widać, i religie, i tradycje mogą być postrzegane jako zjawiska procesualne, a liczba i różnorodność zaangażowanych w ich tworzenie i odtwarzanie aktorów nie powinna umykać świadomości badaczy, również etnografów, którzy pokazując rozwój wypadków na poziomie ludzkich doświadczeń i stosując metodę jakościową, mogą przyczynić się do zrozumienia szerszych procesów, przy równoczesnym unikaniu ich nadmiernego upraszczania. Historia i współczesność „tradycji” i „religii tradycyjnej” w Ghanie pokazują je jako zjawiska żywe, nieustannie przez ludzi przeżywane i poprzez ich działania za każdym razem modyfikowane i w jakiś sposób wymyślane na nowo. Chrześcijaństwo i jego skomplikowany oraz zmieniający się stosunek do „tradycji” i „religii tradycyjnej” stanowi w tym procesie istotną i aktywną składową.

#### 1.4. DŁUGIE KONWERSACJE

Kwestia relacji pomiędzy chrześcijaństwem a „tradycją” i „religią tradycyjną” przybiera najbardziej skomplikowany i pełen wewnętrznych sprzeczności wyraz na gruncie niektórych Kościołów z nurtu pentekostalnego, a zwłaszcza neopentekostalnego. W związku z tym, że wpływa to również na kształt katolickiego ruchu charyzmatycznego i znalazło swoje odbicie w zebranych przeze mnie materiale etnograficznym (do czego nawiążę w rozdziale IV), w tym miejscu pokrótce naświetlę to zagadnienie. Tak jak wspomniałam w części 1.2, afrykańskie chrześcijaństwo w ciągu ostatnich dziesięcioleci przeszło transformację, w wyniku której zwróciło się w kierunku „afrykańskiej duchowości” oraz „indygennego światopoglądu”, odkrywając te domeny, a zarazem przyczyniając się do ich wynajdywania, przetwarzania i odtwarzania.

---

55 T. Ranger, *The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa*, w: T. Ranger, O. Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth Century Africa: Essays in Honour of A.H.M. Kirk-Greene*, MacMillan, London 1993, s. 81–82.

Pisząc o tych kwestiach, J. Kwabena Asamoah-Gyadu wspomina wręcz o prekursorstwie Kościołów pentekostalnych, które według niego od początku swej działalności w sposób poważny odnosiły się do lokalnych wyobrażeń na temat transcendencji i do mistycznych doświadczeń Afrykanów, nie sprowadzając ich do „guseł” czy „zabobonów”<sup>56</sup>. Dodatkowo w rytualnej praktyce Kościoły te bardzo mocno korzystają z ekstatycznych form przeżywania religijności. Żywiłowy charakter angażujących całe ciało praktyk religijnych nie jest dla Afrykanów obcy, gdyż – jak zauważa Asamoah-Gyadu – swoją formą „przypomina indygenne religijne tradycje”<sup>57</sup>.

Równocześnie jednak w wielu nurtach charyzmatycznych mocno promowana jest idea radykalnego nawrócenia i duchowej przemiany, wyrażana w popularnym koncepcie konwersji jako „ponownych narodzin” (j. ang. *born-again*). Idea ta oznacza między innymi zdecydowane odcięcie się od „religii tradycyjnej” (często też od samej „tradycji”), która jest opisywana jako „zła” i „diabelska”. Wielu badaczy podkreśla, że potępienie „religii tradycyjnych” oraz ich demonizowanie paradoksalnie oznacza uznanie realności mocy „tradycyjnych bogów”. Pentekostalne praktyki modlitewne, nakierowane na praktyczne i skuteczne „wyzwolenie od zła”, a przede wszystkim na ochronę przed czarami, *de facto* potwierdzają żywotność indygennych światopoglądów, które funkcjonują zarówno w świecie „religii tradycyjnej”, jak i nowego chrześcijaństwa. Na tych zagadnieniach skupia się bardzo bogaty nurt etnograficznych badań nad fenomenem afrykańskiego pentekostalizmu, który w ciągu ostatnich dwudziestu lat, wraz z fascynującym badaczy olbrzymim rozwojem tej religijności, przeżył prawdziwy rozkwit i przyniósł wiele cennych publikacji na temat przeżywanego pentekostalnego chrześcijaństwa. Etnograficzne analizy zdają się potwierdzać praktyczne zapętlenie i wzajemne przenikanie się „tradycyjnych” i chrześcijańskich wyobrażeń, mimo deklarowanych prób purystycznego ich oddzielania<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Por. J.K. Asamoah-Gyadu, „*From Prothetism to Pentecostalism...*”, op. cit., s. 168.

<sup>57</sup> J.K. Asamoah-Gyadu, *Contemporary Pentecostal Christianity: Interpretations from an African Continent*, Regnum Book International, Oxford 2013, s. 18.

<sup>58</sup> Por. np. M. de Witte, *Touched by the Spirit: Converting the Senses in a Ghanaian Charismatic Church*, „Ethnos: Journal of Anthropology” 2011, Vol. 76: 4, s. 496–497.

Sporo racji ma zapewne Jon P. Kirby, gdy – diagnozując ogólny stan afrykańskiego chrześcijaństwa (nie tylko z nurtu pentekostalnego) – pisze, że religia w Afryce

nie jest czymś, co mogłoby przypominać ubranie, które można tak po prostu na zawołanie zdjąć albo założyć nowe. Jakąkolwiek religię się ma lub się wybiera, tradycja ma pierwszeństwo – jest bazą dla wszystkich religii. Nikt tak łatwo się nie nawróci, jeżeli „nawrócenie” oznaczać miałyby odwrócenie się od tych religijnych fundamentów i od tej objaśniającej perspektywy<sup>59</sup>.

Nie od dziś koncept nawrócenia jest kwestionowany i dyskutowany w odniesieniu do chrystianizacji Afryki. Wspomniany tu Jon P. Kirby, który jest nie tylko doktorem antropologii kulturowej, ale też katolickim duchownym (amerykańskim werbistą) i założycielem Instytutu Badań Międzykulturowych w Tamale na północy Ghany (j. ang. Tamale Institute of Cross-Cultural Studies), sceptycznie wyraża się o pojęciu konwersji. W zamian przywołuje – wyrastający z katolickiej teologicznej idei inkulturacji – koncept „dialogu, który prowadzi do wzajemnego ubogacenia”<sup>60</sup>.

Co znamienne, metafory kontestujące ideę konwersji, a w zamian przywołujące ideę kulturowej konwersacji pojawiły się kilkadziesiąt lat temu również w obrębie nie teologicznego, lecz antropologicznego i historycznego dyskursu o Afryce. Zostały zaproponowane na podstawie wnikliwych analiz mentalnych i religijnych przemian zachodzących w różnych państwach na przestrzeni doby przedkolonialnej, kolonialnej i postkolonialnej. Zapewne najsłynniejsza i najbardziej wpływowa okazała się metafora „długiej konwersacji”, zaproponowana przez Jean i Johna Comaroffów. W roku 1991 ukazała się ich głośna książka zatytułowana *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa (O objawieniu i rewolucji. Chrześcijaństwo, kolonializm i świadomość w Afryce Południowej)*, w której autorzy – etnograficzny małżeński tandem zakotwiczony w anglosaskim świecie akademickim, a od lat pracujący nad historią oraz współczesnością

59 J.P. Kirby, *The Power and the Glory...*, op. cit., s. 85.

60 J.P. Kirby, *Formation for Incarnational Ministries*, w: J.P. Kirby (ed.), *Culture and the Kingdom: A Collection of Essays on the Themes of Culture and Ministry & Culture and Development*, Tamale Institute of Cross-Cultural Studies, Tamale 2003, s. 42.

południowej Afryki – opisali historyczne uwikłanie chrześcijaństwa w dyskurs kolonialny na terenach zamieszkałych przez lud Tswana<sup>61</sup>. Mimo dość surowej oceny działalności dziewiętnastowiecznych brytyjskich misjonarzy na południu Afryki, w rozdziale pod znamienym tytułem *Konwersja i konwersacja* (j. ang. *Conversion and Conversation*) Comaroffowie wskazują, że spotkanie dwóch różnych kultur i dwóch odmiennych systemów oglądu rzeczywistości, choć obarczone przemocą i przewagą strony europejskiej, nie obyło się jednak bez kulturowych sprzężeń, które nie tylko przeformułowały rodzimą świadomość, ale też zmodyfikowały implementowane na południu Afryki chrześcijaństwo. Problematyzując koncept konwersji jako zjawiska społecznego i kulturowego, podkreślają jej kompleksowość, niejednoznaczność i procesualność. W zasadzie finalnie kwestionują zasadność używania tego terminu jako sensownej kategorii analitycznej, stosowanej w odniesieniu do odpowiedzi Afrykanów na działania określane przez historycznych Europejczyków mianem nawracania tubylców<sup>62</sup>. To właśnie raczej metafora długiej konwersacji pomiędzy misjonarzami a Afrykanami jest traktowana przez nich jako znacznie bardziej adekwatna<sup>63</sup>.

61 J. i J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago, London 1991.

62 Comaroffowie odwołują się m.in. do głośnych swego czasu tez Robina Hortona, który analizował społeczny wymiar oraz historyczny kontekst „afrykańskiej konwersji”. Horton łączył konwersję z wyobrażeniem chrześcijaństwa jako „religii światowej”, związanej ze zmieniającą się i „modernizującą” rzeczywistością, w której – w dobie kolonialnej – zaczęli żyć Afrykanie. Chrześcijański monoteizm miał jakoby lepiej od „religii tradycyjnych” odpowiadać na te nowe społeczne okoliczności i zapewniać ustabilizowany światopogląd oraz narzędzia umożliwiające funkcjonowanie w nowym świecie. Comaroffowie uważają jednak, że koncept konwersji nie oddaje wariacyjności, długofalowości i ambiwalencji procesu nawracania i nawracania się. Por. R. Horton, *African Conversion*, „Africa. Journal of the International African Institute” 1971, Vol. 41, nr 2, s. 85–108.

63 J. i J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution...*, op. cit., s. 251. Nowsze uwagi na temat użyteczności konceptu konwersji, a do tego przedstawione z punktu widzenia etnografa skupionego na indywidualnych biografiiach współczesnych afrykańskich chrześcijan (należących do Kościoła Johane Masowe we Chishanu w Zimbabwie) poczynił Matthew Engelke, który rozwijając metaforę długiej konwersacji, nie odrzuca w pełni konceptu konwersji jako analitycznego narzędzia. Podkreśla on, że sama w sobie konwersja jest bowiem procesem dialektycznym, a osobom, które posługują się nią jako kategorią emiczną, słu-



Nacisk na procesualność i wzajemną dynamikę spotkania pomiędzy dawnymi Afrykanami a historycznymi chrześcijańskimi misjonarzami obecny jest również w pismach Terence'a Rangera, co znalazło swoje odbicie w przywołanym przeze mnie w części 1.3 podejściu tego badacza do zagadnienia tradycji. W odniesieniu do afrykańskiego chrześcijaństwa Ranger podkreśla, że jego „wyłonienie się było procesem dialektycznym, interakcją pomiędzy misjonarzami a afrykańską świadomością”<sup>64</sup>. Zauważa kompleksowość i niejednoznaczność tego procesu, który już „w okresie misjonarskim położył fundamenty pod żywotne i bujne afrykańskie chrześcijaństwo”. W zasadzie od początku rozwijało się ono „po swojemu”, w praktyce bowiem „niewiele rozgrywało się w sposób przez misjonarzy zaplanowany”, a tok wypadków daleki był od ich wyobrażeń, nadziei, a nawet lęków<sup>65</sup>. Jak sugeruje Ranger, „skrytość i tajemniczość” tych procesów należy badawczo rozpoznać poprzez uważne przysłuchiwanie się lokalnym historiom oraz opisywanie miejscowych, wieloznacznych, krętych ścieżek, które wypełnione są nie tyle konwersją, rozumianą jako jednorazowy akt przyjęcia chrześcijaństwa, ile raczej innowacyjnym, kreatywnym jego adaptowaniem i adoptowaniem<sup>66</sup>.

W duchu kontynuującym głęboką i wyczułoną na lokalne niuanse myśl historyka utrzymane są również rozważania niemiecko-holenderskiej etnografki Birgit Meyer<sup>67</sup>, nakreślone przez nią we wstępie do monograficznego antropologicznego opracowania dotyczącego zmieniających się pod wpływem chrześcijaństwa wyobrażeń zła („diabelskość” w schryścianizowanej nomenklaturze) wśród ludu Ewe w południowo-wschodniej Ghanie. Meyer przywołuje przeszłość, ale jako etnografka skupia się przede wszystkim na współczesności i bardzo mocno zaznacza, że „afrykańskie chrześcijaństwo nie jest jedynie przedłużeniem

---

ży jako wyraz aspiracji, projekcji dążeń oraz przyszłości. Jest zatem jednym z ważnych aspektów długiej konwersacji, wokół którego wielu afrykańskich chrześcijan buduje swoje narracje i życiowe doświadczenia. Do tych zagadnień powracam w rozdziale IV. Por. M. Engelke, *Discontinuity and the Discourse of Conversion*, „Journal of Religion in Africa” 2004, Vol. 34, s. 82–109.

64 T. Ranger, *An Africanist Comment*, „American Ethnologist” 1987, Vol. 14, No. 1, s. 182.

65 Ibidem.

66 Ranger w studiach nad okresem misyjnym chrześcijaństwa w Afryce proponuje wręcz odwołanie się do uprawiania „historycznej etnografii”. Ibidem.

67 Birgit Meyer pochodzi z Niemiec, ale od wielu lat zawodowo związana jest z holenderskim światem akademickim.

misjonarskiego wpływu. Jest natomiast nieustannie rozwijającym się produktem, tworzonym przez olbrzymią liczbę doświadczeń<sup>68</sup>.

Współczesne głosy badaczy: socjologów, antropologów, religioznawców oraz teologów (w tym wielu wywodzących się z Afryki) stanowią pełne rozwinięcie tych uwag i pokazują, że ostatnie dekady przyniosły wyraźną zmianę perspektywy badawczej, będącą między innymi odbiciem sytuacji i pozycji dzisiejszego afrykańskiego chrześcijaństwa, które uzyskało swoją mocną kontynentalną tożsamość. Można powiedzieć, że afrykańskie chrześcijaństwo powoli uwalnia się od postrzegania go jako efektu konwersji i zaczyna być prezentowane jako żywy proces, obecny w doświadczeniach wielu pokoleń ludzi, współtworzony w przeżyciach oraz poprzez przeżycia różnych i licznych Afrykanów, na te pokolenia się składających. W ten sposób afrykańskie chrześcijaństwo i afrykańscy chrześcijanie zyskują swój własny głos, który wydaje się coraz bardziej i coraz wyraźniej słyszalny na arenie międzynarodowej, także w obrębie naukowego dyskursu i badawczego namysłu nad religią.

O zmianie naukowej perspektywy oraz naukowego języka opisującego „afrykańskie religijne światy” świadczą choćby dwa niedawno opublikowane przez wydawnictwo Ashgate tomy poświęcone afrykańskim tradycjom w studiach nad religią. Kilkadziesiąt esejów autorstwa afrykańskich badaczy prezentuje przegląd współczesnych zagadnień związanych z badaniami religii wyznawanych zarówno przez Afrykanów na kontynencie, jak i przez Afrykanów żyjących w diasporze<sup>69</sup>. Co ważne, zawarte w dwóch obszernych woluminach teksty próbują ująć „Afrykę” nie tyle jako „przedmiot”, ile raczej jako „podmiot”, który wchodząc w światowy dyskurs naukowy, oferuje rodzimie ukształtowane pojęcia oraz niezachodnie perspektywy<sup>70</sup>.

68 B. Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Africa World Press, Inc. Trenton, Asmara 1999, s. xix.

69 A. Adogame, E. Chitando, B. Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa...*, op. cit.; A. Adogame, E. Chitando, B. Bateye (eds.) *African Traditions in the Study of Religion, Diaspora and Gendered Societies*, Ashgate, Farnham–Burlington 2013.

70 Por. U.H.D. Danfulani, *African Religions in African Scholarship: A Critique*, w: A. Adogame, E. Chitando, B. Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa...*, op. cit., s. 17. Autor przywołuje sformułowane przez Jana PtaŃvoeta określenia „Afryka jako przedmiot” oraz „Afryka jako podmiot”.

Można dyskutować, czy to wydawnicze przedsięwzięcie rzeczywiście spełniło postawione sobie ambitne zadania i zaprezentowało „lokalne tradycje” i lokalne ścieżki w „studiach nad religiami”. Nawet jeżeli w pełni się to nie udało, autorzy biorący udział w publikacji niewątpliwie wskazali na toczący się nie od dziś dialog, a tak naprawdę na wiele długich konwersacji, które rozgrywają się w Afryce na różnych płaszczyznach. Rozwijając zaproponowaną przez Comaroffów metaforę, można powiedzieć, że warto na afrykański kontynent patrzeć nie jako na monolit albo skład oddzielnych, zamkniętych, modelowo definiowanych zbiorów pojęć, ale raczej jako na miejsce, w którym polifonicznie toczą się liczne długie konwersacje, angażujące różne afrykańskie „tradycje” oraz różne afrykańskie religie. W tych konwersacjach biorą udział nie tylko „religie tradycyjne” i misjonarskie historyczne chrześcijaństwo, lecz także wszelkie dzisiejsze odłamy i nurty chrześcijaństwa (które nawet przy obecności w Afryce zewnętrznych misjonarzy zyskują charakterystyczny, lokalny rys), islam oraz „tradycje” etniczne, narodowe, kolonialne i panafrykańskie.

Warto również pamiętać, że w naturze konwersacji leży procesualność, wariacyjność i dynamika. Dlatego zasygnalizowany powyżej dyskurs o afrykańskim chrześcijaństwie oraz jego zawikłana i wielowątkowa historia uświadamiają, że zarówno to, co nazywamy religią, jak i to, co nazywamy tradycją, nie jest niezmienne. Są to zjawiska żywe, procesualne, formowane w kontekstach oraz nieustannie ustanawiane, transformowane bądź potwierdzane (do czego między innymi służą długie konwersacje). Widać to wyraźnie, kiedy schodzi się na poziom etnograficznego terenu i wnika się w detale oraz gdy na co dzień badawczo doświadczają się różnorodności lokalnych kontekstów i dynamiki różnych konwersacji, w których sytuują się dzisiejsi Ghańczycy. Aby przybliżyć te zagadnienia, w drugiej części niniejszego rozdziału przedstawiam lokalne konteksty i ogólne „spojrzenie na teren”, opisując miejsce, w którym przyszło mi dokonywać etnograficznych obserwacji, oraz prezentując ogólną charakterystykę ludzi, którzy dzielili się ze mną swoimi doświadczeniami i swoim życiem. Podaję również podstawowe informacje dotyczące etnografii i materiałów terenowych oraz kluczowych pojęć i przyjętych przeze mnie założeń teoretycznych.



## 2. SPOJRZENIE NA TEREN

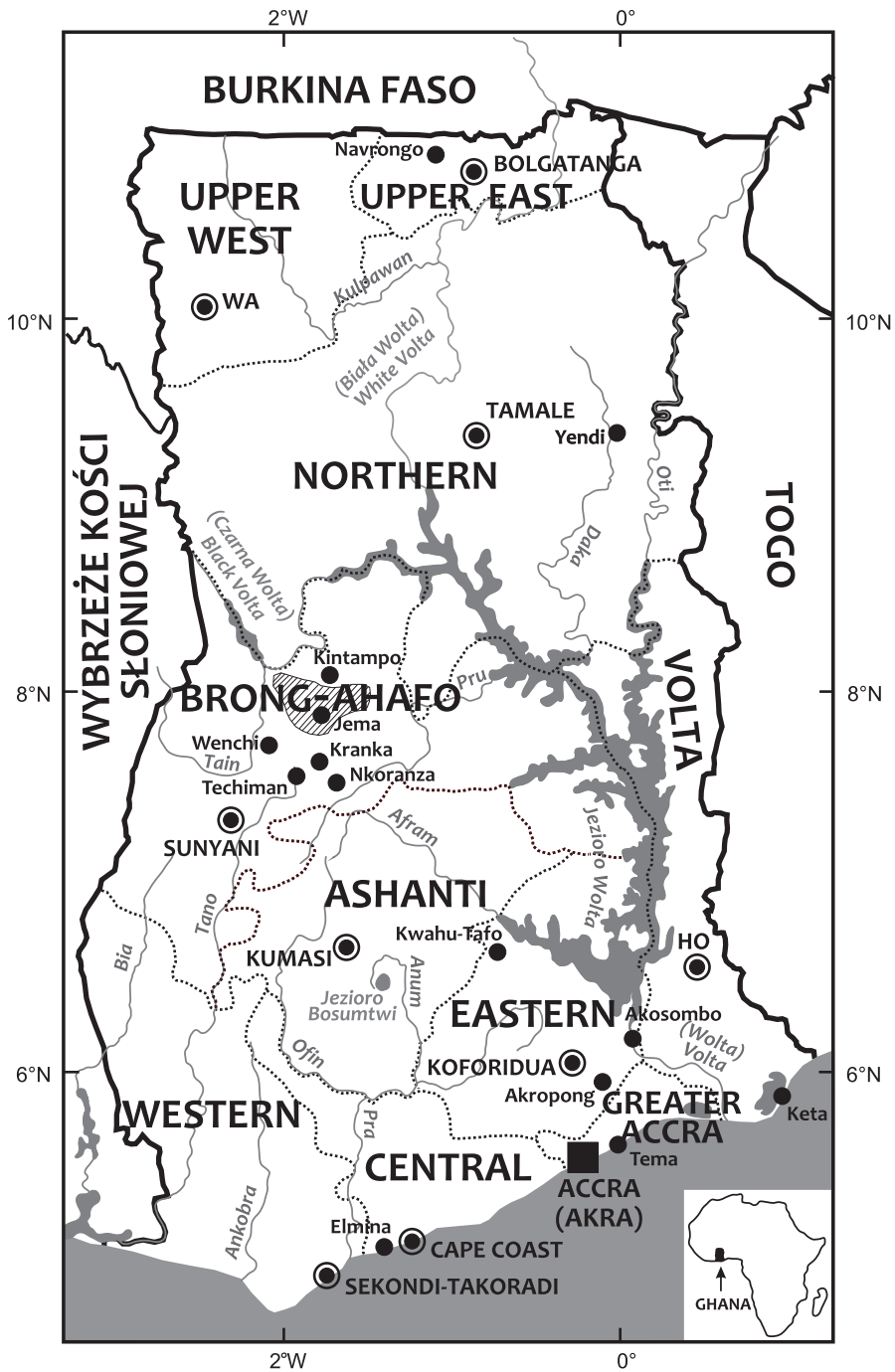
### 2.1. MIEJSCE I LUDZIE

Jema – miasteczko, które stało się moją bazą, a także głównym miejscem etnograficznych badań terenowych, w nim bowiem mieszka większość moich rozmówców oraz bohaterów niniejszej książki – jest położona niemalże dosłownie pośrodku Ghany, w połowie drogi z wybrzeża na północ, przy trakcie przecinającym kraj na wschodnią i zachodnią połowę. Można założyć, że niemal każda ciężarówka jadąca z portu w Temie, który stanowi jeden z kluczowych ośrodków handlowych i przemysłowych nad Zatoką Gwinejską, w kierunku Burkina Faso, musi przejechać przez Jemę. Ostateczny przebieg dzisiejszej głównej trasy południe–północ wytyczono w latach siedemdziesiątych, kiedy podjęto większe inwestycje związane z rozwojem infrastruktury niepodległego państwa i rozbudową systemu dróg<sup>71</sup>. Dla Jemy, podobnie jak dla wielu innych miejscowości, położenie przy głównej krajowej drodze stało się elementem stymulującym rozwój oraz wpływającym na szereg zmian demograficznych i kulturowych.

Dziś kryta asfaltem droga (obecnie modernizowana, m.in. w roku 2012 skończyła się przebudowa czterdziestokilometrowego odcinka Techiman–Jema) łączy ghańskie wybrzeże z wnętrzem kraju oraz z jego północną częścią. Podróż z południa na północ Ghany może jednak przypominać wędrówkę wiodącą wzdłuż dwóch różnych krain, co znajduje swoje odzwierciedlenie w potocznie używanych określeniach mówiących o umownie wytyczanej Północy, która jest przeciwstawiana pozostałej części kraju, określanej mianem Południa. Różnice pomiędzy obszarami umownej Północy, które administracyjnie znajdują się w obrębie regionów Północnego, Górnego Zachodniego i Górnego Wschodniego (j. ang. Northern Region, Upper West Region, Upper East Region), a pozostałymi, położonymi w centralnej i południowej części kraju, są olbrzymie i widać je dosłownie gołym okiem. Przy czym wynikają one

---

<sup>71</sup> Modernizacja dróg była kolejnym krokiem szerszego planu rozwoju ekonomicznego oraz uprzemysłowienia Ghany. Jej początkowymi etapami, zrealizowanymi w latach sześćdziesiątych, były: budowa portu w Temie, rozwój przemysłu hutniczego (aluminium, stal) oraz konstrukcja tamy Akosombo na rzece Wolta (co doprowadziło do utworzenia jeziora Wolta oraz elektrowni zasilającej przemysł ciężki w Temie).



- stolica kraju
- stolice regionów
- inne wybrane miejscowości
- dystrykt Kintampo South (obszar głównych badań)
- 0    50    100 km

Mapa 1.1. Schematyczna mapa Ghany z podziałem administracyjnym (nazwy regionów w języku angielskim)

zarówno z odmiennych warunków naturalnych, jak i uwarunkowań historycznych, ekonomicznych, społecznych oraz etnicznych. Podczas gdy olbrzymia część regionu Północnego oraz regiony Górny Zachodni i Górny Wschodni leżą w pasie sawanny i w strefie suchego klimatu kontynentalnego, tereny w centrum i na południu mają pozostałości lasów tropikalnych, a pas wybrzeża znajduje się pod wpływem wilgotnego powietrza morskiego. Warunki naturalne na południu i w centrum Ghany sprzyjają uprawie rolnictwa i uzyskiwaniu wysokich plonów. Dodatkowo eksploatowane na Południu bogate złoża surowców naturalnych (w tym złota) nie od dziś stymulują rozwój ekonomiczny tych regionów. Również dostęp do żeglownych szlaków Zatoki Gwinejskiej jest naturalnym czynnikiem wpływającym na większą urbanizację południowej części kraju i jej rosnące uprzemysłowienie.

Tymczasem Północ pod wieloma względami znajduje się w o wiele gorszej sytuacji ekonomicznej. Stereotypowo mówi się o niej, że jest zdecydowanie bardziej prowincjonalna, a wręcz zacofana. Niezależnie od stereotypizacji potocznego obrazu Północy, a nawet jej stygmatyzacji, która przebija w dyskursie medialnym i politycznym, trzeba przyznać, że biorąc pod uwagę porównanie rozmaitych współczynników, które używane są do mierzenia poziomu tzw. modernizacji, strefa ta zdecydowanie odstaje od Południa. Problem polaryzacji kraju, zarówno w odniesieniu do stereotypów, jak i statystycznych faktów, nieustannie powraca w lokalnej publicystyce i jest obecny w potocznej świadomości wielu Ghańczyków<sup>72</sup>.

Region Brong-Ahafo jest z reguły traktowany jako najbardziej na północ wysunięty obszar umownego rozwiniętego ghańskiego Południa, a w rzeczywistości zajmuje centralny obszar kraju. Pod względem przyrodniczym uznawany jest za teren przejściowy pomiędzy pasem

72 Naturalnie należy pamiętać, że statystyka nie oddaje kompleksowości sytuacji. Tak jak na Północy istnieją rozwijające się enklawy, tak samo na Południu mieszka bardzo wielu ludzi ubogich. Choćby półmilionowe miasto Tamale w północnej części kraju jest dziś bardzo ważnym centrum ekonomicznym i kulturowym. Tymczasem w ponaddwumilionowej Akrze dysproporcje pomiędzy bogatymi a coraz liczniejszymi ubogimi mieszkańcami metropolii stanowią rzeczywisty problem społeczny. Na temat stereotypowych wyobrażeń polaryzujących obraz Ghany i wiążących się z tymi wyobrażeniami problemów społecznych por. np. uwagi katolickiego arcybiskupa Petera Kwasi Sarponga, *Odd Customs: Stereotypes and Prejudices*, Sub-Saharan Publishers, Accra 2012, s. 27–42.

tropikalnym a pasem sawanny<sup>73</sup>. Jest przede wszystkim regionem rolniczym, nastawionym na produkcję plonów i handel nimi. Obecnie w regionie czynione są inwestycje mające pomóc w rozwijaniu przetwórstwa płodów rolnych. Administracyjną stolicą regionu, który składa się w sumie z dwudziestu siedmiu dystryktów, jest miasto Sunyani<sup>74</sup>. Dystrykt Kintampo Południowe (j. ang. Kintampo South<sup>75</sup>) wraz z Jemą jako siedzibą lokalnych władz (j. ang. District Assembly) został oficjalnie ustanowiony w roku 2004 i obejmuje obszar wydzielony z części większego dystryktu Kintampo, w którym siedzibą władz jest z kolei pięćdziesięcioletnie miasto Kintampo, oddalone od Jemy o około trzynaście kilometrów na północ.

Powierzchnia dystryktu Kintampo South wynosi 1774,85 kilometrów kwadratowych i rozciąga się pomiędzy 1°30' a 2°10' długości geograficznej zachodniej oraz pomiędzy 7°45' i 8°15' szerokości geograficznej północnej. Cały dystrykt ma charakter zdecydowanie wiejski. Jema jest miasteczkiem, które według danych pochodzących z opracowanej przez władze dystryktu Kintampo South dokumentacji posiada 7868 mieszkańców<sup>76</sup>. Szacuje się, że liczba ludności dystryktu wynosi 93 600 osób, które zamieszkują w 141 osadach. Jedyne Jema stanowi większe skupisko. Dominują przede wszystkim wsie średniej wielkości oraz niewielkie osady: 66 wsi zamieszkałych jest przez 301–500 mieszkańców, 42 mają populację zawartą w przedziale 151–300, a 32 skupiska ludności to małe populacje nieprzekraczające 150 osób.

Warunki klimatyczne w Brong-Ahafo są korzystne dla wielu popularnych w kraju upraw. Tak jak w całej Ghanie, także i tutaj wyróżnia się zasadniczo dwie pory roku: suchą i deszczową, które regulują

73 G.B. Abdul-Korah, *'Where is not Home?': Dagaaba Migrants in the Brong Ahafo Region, 1980 to the Present*, "African Affairs" 2006, Vol. 106, s. 75.

74 W Ghanie jest dziesięć dużych regionów. W ich obrębie wydzielone są dystrykty. Reforma lokalnych systemów władzy i wprowadzenie tzw. Zgromadzeń Dystryktu (j. ang. District Assemblies) została przeprowadzona w roku 1988. W roku 2004 powiększono liczbę dystryktów w całym kraju o dwadzieścia osiem (to wówczas wydzielono dystrykt Kintampo South i ustanowiono Zgromadzenie w Jemie). W roku 2008 dodano kolejne trzydzieści dwa dystrykty. Por. 2010 *Population and Housing Census...*, op. cit., s. 1X.

75 W dalszej części tekstu używam oryginalnej angielskiej nazwy dystryktu zamiast jej tłumaczenia na język polski.

76 Dane pochodzą z *Kintampo South District Profile*, Jema 2010.



kalendaryzacji prac rolniczych i cykl wegetacji roślin. W Jemie i okolicy pora sucha z reguły rozpoczyna się w początkach listopada i trwa do marca. W tym czasie do Jemy często dociera porywisty suchy wiatr z północy, tzw. harmatan, który oprócz olbrzymiej ilości pyłu przynosi również chłodne noce. Natomiast rozpoczynająca się w ciągu marca pora deszczowa ma swoje dwa momenty kulminacyjne. Pierwszy przypada w czerwcu. Następnie deszcze stają się rzadsze i słabsze, by ponownie powrócić pod koniec sierpnia i ustać w listopadzie. Wysokie temperatury, duża liczba słonecznych dni w ciągu roku, podrównikowy klimat i żyzne gleby są szczególnie korzystne dla upraw jamu (pochrzynu), manioku (kassawy), prosa i kukurydzy. W okolicach Jemy popularne jest również zakładanie farm kakaowca, drzewa mangowego i orzechów nerkowca, z których plony bywają sprzedawane z dobrym zyskiem. Przeważająca część rolników pracuje w sposób tradycyjny, praktycznie nie używając maszyn, a motyka i maczeta to podstawowe narzędzia służące do uprawy roli. W obrębie całego dystryktu Kintampo South w sumie rolnictwem para się 72,7% osób czynnych zawodowo. Pozostałe zajęcia to praca w drobnym przemyśle i wytwórstwie rękodzielniczym, handlu oraz usługach.

Przyrost naturalny w obrębie dystryktu wynosi 3% i jest nieco wyższy od wskaźników narodowych. Wiąże się to nie tylko z dużą dzietnością, ale również z migracjami ludności i przyływem nowych osadników z północnej części kraju. Trzeba uświadomić sobie, że Ghana, podobnie jak wiele innych państw w Afryce, jest krajem niezwykle zróżnicowanym pod względem etnicznym. W Ghanie wyróżnia się cztery zasadnicze grupy etniczne związane z różnymi regionami. Według ostatniego spisu powszechnego w skali całego kraju najliczniejsi są mieszkańcy identyfikujący się z grupą ludów Akan, którzy stanowią 47,5% populacji. Ludy określane mianem Mole-Dagbani to 16,6% Ghańczyków. Ewe stanowią 13,9%, a Ga-Dangme 7,4%<sup>77</sup>. Oprócz tych czterech grup obecne są w Ghanie pomniejsze etniczne identyfikacje, trudne do zakwalifikowania. Ponadto w obrębie czterech wskazanych głównych

77 2010 *Population and Housing Census...*, op. cit., s. 34. Na podstawie danych z roku 2010 całą populację Ghany szacuje się na nieco ponad 24,5 miliona. Aby uzmysłowić skalę przyrostu ludności, warto przywołać fakt, że dane ze spisu powszechnego przeprowadzonego w roku 2000 szacowały ludność kraju na niecałe 19 milionów (zatem w ciągu dziesięciu lat populacja wzrosła o około 30%).

grup istnieją wewnętrzne podziały, często związane ze znacznymi różnicami kulturowymi i językowymi. Wśród grupy Akan zamieszkujących dużą część wybrzeża oraz regiony środkowe bardzo mocne tożsamości mają Fante, Aszantowie (dziedzice dawnego potężnego królestwa Aszantów), ludy określane mianem Akyem, Kwahu, Akuapem, Nzema itd., a także przeważający w Brong-Ahafo lud Bono. Ga związani są przede wszystkim z Akrą i okolicą. Ewe zamieszkują na wschód od nich oraz na wschód od jeziora Wolta<sup>78</sup>. Natomiast Mole-Dagbani służy określaniu niezwykle różnorodnych grup etnicznych żyjących na północ od Brong-Ahafo, takich jak Mamprusi, Mossi, Dagomba, Gondza, oraz grup z północnych części kraju, takich jak Dagaaba, Sisala, Kasena, Frafra, Konkomba itd.

Tak jak wspomniałam, za rdzenną ludność regionu Brong-Ahafo uznaje się Bono<sup>79</sup>, mówiących językiem ludów Akan, który potocznie nazywany jest językiem twi<sup>80</sup>. Intensywne migracje zarobkowe w obrębie Ghany powodują jednak, że obecnie większość miejscowości w Brong-Ahafo ma populacje mieszane, o prawdziwie mozaikowym składzie ludności, w których obok rdzennych grup (Bono) mieszkają przede wszystkim „przybysze z Północy”<sup>81</sup> (w skali regionu stanowią ponad 20% populacji), a także Ewe (którzy osadzają się z reguły w obszarach miejskich, gdzie często prowadzą małe przedsiębiorstwa albo zajmują się transportem i handlem ryb) i przedstawiciele innych pomniejszych grup etnicznych. Dodatkowym charakterystycznym elementem lokalnego etnicznego krajobrazu są napływowi – i traktowani przez rodzimą ludność jako obcy – Fulanie, którzy często

78 Część populacji Ewe mieszka również w Togo.

79 W Brong-Ahafo, oprócz Bono, żyje również kilka innych niedużych lokalnych grup etnicznych uznawanych za rodzime, np. Mo.

80 Istnieje kilka odmian języka twi, którymi posługują się różne ludy Akan. Ponadto lud Fante (zaliczany do Akanów) używa języka nazywanego fante. Niekiedy język twi i język fante określa się w literaturze mianem dialektów języka akan. Na temat problematyczności klasyfikacji języków w Ghanie oraz ich liczby (w zależności od przyjętej terminologii oraz kryteriów) piszę w dalszej części tekstu.

81 Ghańczycy używają potocznie określenia *Northerners*, które oznacza mieszkańców północnych regionów oraz migrantów pochodzących z Północy. Określenie „przybysze z Północy” jest używane przeze mnie jako tłumaczenie słowa *Northerners*, które w „moim” terenie oznaczało mieszkających w Jemie i okolicy migrantów z regionów położonych na północ od Brong-Ahafo. W tekście używam również – bez cudzysłowów – określeń: migranci z Północy, mieszkańcy Północy.

prowadzą półnomadyczny tryb życia i zajmują się wypasem bydła<sup>82</sup>. Podobna do opisanej w kontekście całego regionu sytuacja panuje w Jemie, gdzie obok Bono oraz innych przedstawicieli Akanów (np. nielicznych Aszantów) zamieszkuje bardzo duża grupa „przybyszów z Północy”, przede wszystkim z ludów Dagomba, Sisala, Dagaaba, Frafra, Kasena i Konkomba.

Różnorodność etniczna wiąże się z różnorodnością językową. Tak jak nie ma jednej odpowiedzi na pytanie o to, ile grup etnicznych zamieszkuje Ghanę, tak też nie da się precyzyjnie określić liczby języków używanych przez mieszkańców tego kraju. Obecnie jedna z narodowych agend rządowych wspiera program kulturalny związany z pielęgnowaniem jedenastu ghańskich języków (m.in. w ich spisie język *twi* pojawia się jako dwa osobne języki: jeden w wersji *Akuapem* oraz drugi w wersji *aszankie*). Tymczasem Mary Esther Kropp Dakubu, badaczka z University of Ghana, wskazuje, że można przyjąć, iż liczba rodzimych języków waha się „pomiędzy czterdziestoma a ponad pięćdziesięcioma, w zależności od przyjętych przy ich wyliczaniu kryteriów”<sup>83</sup>. Inne opracowanie, wydane w roku 1983, wymienia czterdzieści cztery indygenne

82 Fulanie spotykani w centralnej części Ghany nie są jednorodną grupą. Abubakari Abdulai i Steve Tonah wskazują, że obok niedawno przybyłych na te tereny migrantów z Burkina Faso, Nigru i Nigerii w regionie Brong-Ahafo można spotkać przede wszystkim przedstawicieli drugiej, a nawet trzeciej generacji Fulanów, którzy przybyli w latach sześćdziesiątych XX wieku na północne tereny Ghany (z różnych krajów Sahelu, przede wszystkim jednak z Burkina Faso), gdzie wielu z nich zaczęło prowadzić osiadły tryb życia, często stając się najemnymi pasterzami zwierząt należących do rodzimej ludności. Migracje Fulanów z północy kraju do centralnej Ghany (niekiedy tylko sezonowe, związane z wykorzystywaniem pastwisk, niekiedy zaś bardziej trwałe) są odbiciem szerszych trendów migracyjnych wewnątrz Ghany (przemieszczanie się ludności z uboższej i suchszej Północy na bogatsze i żyzniejsze Południe). Pomiędzy napływowymi Fulanami zajmującymi się pasterstwem a rodzimymi rolnikami w centralnej części Ghany istnieje duży dystans kulturowy i interakcje pomiędzy tymi społecznościami są stosunkowo ograniczone. Dodatkowo poczucie obcości wzmagają konflikty na tle ekonomicznym oraz liczne utarczki i potyczki, do których dochodzi lokalnie, a które utwierdzają negatywny obraz Fulanów wśród ghańskiej rolniczej ludności. Por. A. Abdulai, S. Tonah, *Indigenous Farmers Versus Migrant Fulani Herdsmen in Central Ghana*, w: S. Tonah (ed.), *Contemporary Social Problems in Ghana*, University of Ghana, Accra 2009, s. 241–256.

83 M.E. Kropp Dakubu, *Language and Community: The View from Accra*, Ghana University Press, Accra 1996, s. 3.

ghańskie języki, równocześnie prezentując mapę ich zasięgów<sup>84</sup>. Z kolei internetowa baza Ethnologue.com wyszczególnia aż osiemdziesiąt jeden żywych języków we współczesnej Ghanie<sup>85</sup>.

Oficjalnym językiem urzędowym w kraju jest angielski. Trzeba jednak zaznaczyć, że w praktyce spora grupa osób w ogóle się nim nie posługuje albo zna go bardzo słabo. Ponadto język angielski używany jest w Ghanie najczęściej w wersji lokalnej, określanej mianem Ghanaian English. Odmienność Ghanaian English od kanonu brytyjskiego bywa wartościowana przez Ghańczyków ambiwalentnie. Z jednej strony, część osób wykształconych uważa, że używanie tzw. Pidgin English (jak czasem określa się Ghanaian English) i lokalnej wymowy jest oznaką zacofania i lingwistycznego niedouczenia. Z drugiej strony, krajowa wersja języka angielskiego coraz częściej jest traktowana jako symbol narodowej tożsamości dzisiejszych Ghańczyków. Ghanaian English pojawia się w świecie popkultury (przede wszystkim w tekstach piosenek) i chętnie bywa używany przez Ghańczyków żyjących w diasporze. Niektórzy ghańscy liderzy, politycy i intelektualiści podkreślają jego kulturową wartość i coraz częściej używają go publicznie<sup>86</sup>. W roku 1997, podczas zorganizowanych w Akrze obchodów poświęconych pamięci amerykańskiego historyka i socjologa, jednego z najważniejszych ideologów panafrkanizmu, W.E.B. Du Bois<sup>87</sup>, przewodniczący Narodowej Komisji Kultury opowiedział się przeciwko „przyjmowaniu zachodnich zasad wymowy języka angielskiego”, gdyż według niego „imitacja obcych kultur może spowodować utratę kultury afrykańskiej”<sup>88</sup>.

84 E. Hall, *Ghanaian Languages*, Asempa Publishers, Accra 1983.

85 Por. <http://www.ethnologue.com> (dostęp: 13 stycznia 2015).

86 J.P. Kirby, *The Power and the Glory...*, op. cit., s. 128.

87 Wiliam Edward Burchard Du Bois (1868–1963) ostatnie lata swego życia spędził w Akrze, gdzie znajduje się jego mauzoleum oraz dom, w którym urządzono muzeum. Omówienie działalności W.E.B. Du Bois w języku polskim można znaleźć np. w: A. Zajączkowski, *Plemię, rasa, socjalizm. Studia nad ideologią współczesnej Afryki Zachodniej*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1965, s. 146–154. Por. także R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 266–267.

88 Por. S.G. Obeng, *An Analysis of Linguistic Situation In Ghana*, „African Languages and Cultures” 1997, Vol. 10, No. 1, s. 66.

W regionie Brong-Ahafo najważniejszą *lingua franca* jest jednak zdecydowanie język twi, czyli ojczysty język rodzimej ludności Bono. To nim najczęściej ludzie posługują się na targach, w środkach transportu czy w kościołach. Ponadto wielu migrantów z Północy „przywozi” ze sobą swoje języki, a nierzadko również umiejętność posługiwania się językami swoich sąsiadów z rodzinnych stron. Normą jest, że jedna osoba potrafi porozumieć się w trzech, czterech afrykańskich językach. Ci, którzy osiadają w Jemie i okolicy, starają się jak najszybciej nauczyć języka twi (najczęściej po prostu metodą ze słuchu), gdyż jest im on na co dzień potrzebny. Warto dodać, że część „przybyszów z Północy”, zwłaszcza z nowszej i generacyjnie młodszej migracji, dobrze mówi w języku angielskim, który wynieśli ze szkół. Dlatego wśród nich to angielski bywa środkiem porozumiewania się w multikulturowym i wielojęzycznym środowisku Jemy, ograniczając jednak kontakty do osób młodszych i posiadających wykształcenie.

Dodatkowo ważnym elementem związanym z językami jest kwestia umiejętności czytania i pisania. W całym regionie Brong-Ahafo spory odsetek osób powyżej jedenastego roku życia nie potrafi czytać i pisać w żadnym języku. Według danych opartych na ostatnim spisie powszechnym, spośród 1 599 001 osób zapytanych o tę kwestię aż 482 391 zadeklarowało nieznaną pisma i nieumiejętność czytania<sup>89</sup>. Lokalne opracowanie przygotowane w obrębie dystryktu Kintampo South, oparte na ankiecie przeprowadzonej w roku 2006, również wykazuje niską znajomość pisma, zwłaszcza wśród osób, które przez badaczy zostały zdefiniowane jako „głowy gospodarstw domowych” (44,6% tych osób w obrębie dystryktu określono jako niepiśmienne)<sup>90</sup>. Wskazują na ten rys lokalnych społeczności, gdyż jest on istotny w dalszym toku wyводу. Warto pamiętać, że badania religii przeżywanej prowadziłam nie tylko w niezwykle zróżnicowanych pod względem językowym społecznościach, ale również w społecznościach bardzo mocno opartych na ustnym przekazie wiedzy, w których oralność, sztuka wypowiedzenia się i performatywność mowy stanowi bardzo istotny i wysoko przez ludzi ceniony aspekt kultury. Kwestia ta okazuje się niezwykle istotna w wypadku badań chrześcijaństwa, które w Ghanie, zwłaszcza pod wpływem silnych Kościołów protestanckich (oraz tych o protestanckiej

89 2010 *Population and Housing Census...*, op. cit., s. 41.

90 Tę wiadomość otrzymałam w *District Assembly* w Jemie 19 lutego 2013 roku.

proweniencji), zdecydowanie podkreśla z kolei rolę słowa pisanego i studiowania Biblii.

W pierwszej części tego rozdziału, zatytułowanej *Od nawracania do dialogu*, zaprezentowałam różne oblicza ghańskiego chrześcijaństwa, jego współczesne nurty oraz ich historyczne korzenie. Ponadto wspomniałam o tym, że w Ghanie obok chrześcijan, którzy są grupą dominującą (71,2%), mieszkają również osoby deklarujące przynależność do innych religii (muzułmanie stanowią 17,2% populacji, a wyznawcy „religii tradycyjnej” 5,2%)<sup>91</sup>. Sytuacja religijna w Jemie i okolicy stanowi swego rodzaju lokalne, oglądane jak gdyby w pomniejszej skali odbicie szerszej sytuacji wieloreligijnego ghańskiego społeczeństwa, w którym dominuje chrześcijaństwo (w wielu różnorodnych formach), islam stanowi mniejszość, ale widoczną i często związaną z wybranymi tożsamościami etnicznymi (muzułmanie w Jemie to w dużej mierze „przybysze z Północy”, gdzie w wielu miejscach islam jest religią dominującą<sup>92</sup>), natomiast „tradycjonałści” stanowią kilka procent populacji, podobnie jak osoby określające się jako nienależące do żadnej religii<sup>93</sup>.

91 Por. szczegółowe dane ze spisu powszechnego przeprowadzonego w 2010 roku, które podaję w przypisie 16 niniejszego rozdziału.

92 Stereotypowo o Północy Ghany mówi się, że jest *en masse* muzułmańska. Jon P. Kirby w swojej ostatniej publikacji książkowej, poświęconej popularności katolicyzmu wśród Dagombów w północnej Ghanie, problematyzuje ten stereotyp. Wskazuje, że islam rzeczywiście dominuje w miastach i wśród elity lokalnych społeczności, podczas gdy wiele wiejskich osad na Północy bardzo silnie związanych jest z „religią tradycyjną”. Ponadto nawet wśród silnie zislamizowanych grup etnicznych, takich jak Dagomba, obecne jest chrześcijaństwo. Kirby przywołuje również ustalenia, według których najliczniejsze skupiska muzułmanów znajdują się w największych miastach Południa – w Akrze i Kumasi (jako trzecie skupisko wymienia się ulokowane w północnej części kraju Tamale). Por. J.P. Kirby, *The Power and the Glory...*, op. cit., s. 161.

93 Dane ze spisu powszechnego dotyczące całego regionu Brong-Ahafo przedstawiają się następująco: przy liczbie osób spisanych, która wyniosła 2 310 983, katolicyzm zadeklarowało 464 771, protestantyzm 408 957, przynależność pentekostalną lub do Kościołów charyzmatycznych 566 878, inną chrześcijańską 229 395. Jako muzułmanów zliczono w sumie 393 908 osób, a jako „tradycjonalistów” 62 847. W kategorii „bez religii” znalazło się 168 839 osób, a w kategorii „inni” 15 388. Por. 2010 *Population and Housing Census...*, op. cit., s. 40. Niektóre przeżywane tożsamości religijne są niezwykle trudne do określenia poprzez ankietę używaną w spisie i dane uzyskane ze spisu należy traktować jako częściowo umowne. Ludzie mogą wstydzić się przed wykształconym ankierem swojej wiary „tradycyjnej”.

W tym małomiasteczkowym mikroświecie, tak jak w wielu innych miejscowościach w Ghanie, obok siebie, po sąsiedzku, a nierzadko również w obrębie jednej zagrody i jednej rodziny, żyją wyznawcy różnych religii oraz chrześcijanie różnych wyznań. Doświadczenie różnorodności religijnej jest elementem codzienności i czymś normalnym dla przeważającej większości ludzi mieszkających w Jemie. W zasadzie można zaryzykować stwierdzenie, że każdy ma znajomych, kolegów ze szkoły czy z pracy, przyjaciół, krawców, fryzjerów, sprzedawców na targu, robotników w polu, sąsiadów, ale także członków bliższej czy dalszej rodziny, którzy są wyznawcami innej religii albo innego wyznania. Równocześnie wielu ludzi ma poczucie przynależności do „swojej” grupy religijnej i buduje swą wyznaniową tożsamość, opierając się na konkretnej religijnej wspólnotcie, razem z którą się modli i spotyka na religijnych rytuałach. Naturalnie trzeba pamiętać również o tym, że przynależność religijna poszczególnych osób może być nie do końca jednoznacznie określona i bywa przez ludzi zmieniana. Mają też miejsce wydarzenia, podczas których modlą się wyznawcy różnych religii oraz różnych wyznań, jak działo się choćby przed wyborami prezydenckimi w 2009 i w 2012 roku, gdy wspólnie modlono się o pokojowy przebieg głosowania. Ponadto niektóre lokalnie obchodzone tradycyjne święta łączą zarówno „tradycjonalistów”, jak muzułmanów i chrześcijan<sup>94</sup>.

Jeżeli idzie o chrześcijaństwo, różnorodność obecnych w miasteczku Kościołów widać już podczas krótkiego spaceru. Wzdłuż głównej asfaltowej drogi przecinającej Jemę ulokowane są świątynie najważniejszych i najpopularniejszych chrześcijańskich wyznań. Wędrując z południa na północ, po lewej stronie, po minięciu obszernego placu targowego (na który w każdy wtorek ściągają tłumy z miasteczka i z okolicznych wiosek) można zobaczyć kościół Adwentystów Dnia Siódmego, a po drugiej stronie drogi zbudowany niedawno z pustaków kościół Armii Zbawienia. Następnie, zaraz za zarośniętym terenem cmentarza, wyłaniają się

---

mogą również odmiennie definiować to, co jest religią. Ponadto zdarza się, że niektórzy nie mają do końca określonej jednej tożsamości religijnej, w czym z reguły w praktyce nie widzą problemu, jednak pytanie ankietera zmusza ich do jednoznacznej deklaracji. Warto w tym miejscu przypomnieć kategorię długiej konwersacji, o której piszę w części 1.4 niniejszego rozdziału. Wydaje się, że dobrze opisuje ona niektóre skomplikowane relacje budowane przez ludzi żyjących w wieloreligijnym środowisku.

94 Więcej na ten temat piszę w rozdziale II.



Ilustr. 1.3. W głębi, za kościołem katolickim w Jemii usytuowana jest założona przez parafię szkoła podstawowa i gimnazjum. Niektóre lekcje odbywają się w cieniu drzewa przed budynkiem kościoła; 2013

budynki misji katolickiej, z widoczną w głębi szkołą i przedszkolem oraz z usytuowanym blisko drogi niedużym kościółkiem, na którym drukowanymi literami wymalowano wezwanie: „Przemienienia Pańskiego rz.-kat. Jema” (j. ang. Transfiguration of Jesus RC Jema). Dokładnie naprzeciwko, po prawej stronie asfaltowej szosy wznosi się kościół metodystyczny i zabudowania metodystycznej szkoły podstawowej oraz gimnazjum<sup>95</sup>. Na północ od kościoła metodystycznego i katolickiego, po obu stronach drogi rozpościera się gęsta zabudowa ścisłego centrum miasteczka wraz z małym, czynnym codziennie targowiskiem, pałacem wodza oraz

95 Podobnie jak szkoła założona przez parafię rzymsko-katolicką, metodystyczne szkoły nie mają charakteru ściśle wyznaniowego (więcej na ten temat w części 1.1 rozdziału IV, fragment zatytułowany *Szkoła i młodzież*). Chodzą do nich zarówno muzułmanie, jak i dzieci z różnych wyznań chrześcijańskich. Powinam dodać, że Kościół metodystyczny był pierwszym, obok anglikańskiego, Kościołem chrześcijańskim w Jemii (kolejny był katolicki). Kongregacja anglikańska obecnie nie istnieje, natomiast metodyści stanowią największą grupę chrześcijan w miasteczku i są bardzo popularni oraz poważani, zwłaszcza wśród rodzimej ludności Bono.



okrągłym budynkiem używanym do przechowywania wodzowskich bębnow oraz innych przedmiotów potrzebnych podczas tradycyjnych rytuałów. Na północnym skraju tej zabudowy znajdują się trzy kolejne budynki kościelne: po prawej stronie drogi wznosi się kaplica zgromadzenia Kościoła Chrystusa (j. ang. Church of Christ), a naprzeciwko niej kaplica prezbiteriańska oraz duży budynek należący do Kościoła pentekostalnego<sup>96</sup>. Oprócz budynków zbudowanych tuż przy głównej drodze, w głębi miasteczka znajdują się chrześcijańskie kaplice oraz miejsca modlitw ulokowane w różnych obiektach użyteczności publicznej lub wprost na zewnątrz, w cieniu drzew. Na przykład w starym centrum, wśród domów wznosi się nieduża kaplica Kościoła Musama Disco Christo (Kościół Armii Krzyża Chrystusa). To jeden z najstarszych ghańskich Kościołów charyzmatycznych, zaliczany przez wielu badaczy do nurtu AIC. Ten ruch religijny powstał w roku 1923, a jego założycielem był ghański metodystyczny katechista, William Egyanka Appiah, który miał otrzymać wizje, mówić językami, a w końcu został ogłoszony prorokiem i stał się inicjatorem nowego Kościoła<sup>97</sup>. W Jemie ta kongregacja jest obecnie bardzo nieliczna, ale posiada starą kaplicę. Natomiast inny charyzmatyczny Kościół, nazywany Głębsze Życie (j. ang. Deeper Life Church), zyskuje dziś w miasteczku nowych wyznawców, mimo że na razie nabożeństwa odbywają się na zewnątrz, na małym placu wśród starych budynków mieszkalnych. Z kolei w każdą niedzielę dwie inne kongregacje: Zbory Boże (j. ang. Assemblies of God) oraz Christ Apostolic Church Int. wynajmują dwie sąsiadujące ze sobą klasy w gimnazjum metodystycznym i tam – przy wtórze bębnow, okłasków i śpiewów – celebrują niedzielne nabożeństwa. W Jemie działają ponadto takie Kościoły jak: Bethel Church, Church of Holy Saint czy Apostles' Continuation Church. Wśród mieszkańców Jemy spotkałam również świadków Jehowy. Zbór, w którym dwa razy w tygodniu odbywają się modlitewne spotkania, nie jest jednak ulokowany w miasteczku, lecz w oddalonej o cztery kilometry od Jemy wiosce Ampoma.

<sup>96</sup> Kongregacja pentekostalna jest drugą pod względem liczebności w Jemie (po metodystach). Trzecią z kolei grupę stanowią katolicy.

<sup>97</sup> J.K. Asamoah-Gyadu, *Contemporary Pentecostal Christianity...*, op. cit., s. 11. Por. też zwięzły opis tego Kościoła w języku polskim w: S. Piłaszewicz, *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, op. cit., s. 103 (Piłaszewicz podaje rok 1922 jako datę inicjującą działalność Kościoła Armii Krzyża Chrystusa).

Na wschód od asfaltowej drogi, z tyłu za zabudowaniami kościoła metodystów i prowadzonej przez nich szkoły, rozciąga się obszar miasteczka nazywany przez miejscowych *zongo*. To stamtąd regularnie dobiega głos wzywającego na modlitwy muezina, gdyż w *zongo* znajdują się dwa miejscowe meczety (jeden skupiający przede wszystkim lud Dagomba, a drugi lud Sisala). Samo słowo *zongo* pochodzi z języka hausa – który na północy kraju zwykł pełnić rolę tamtejszej *lingua franca* (zwłaszcza jako język używany w handlu)<sup>98</sup> – i zdomowało się w różnych ghańskich lokalnych językach jako nazwa oznaczająca „kwartał obcych”<sup>99</sup>. Współcześnie, wraz ze wzrostem krajowych migracji, niemal każda większa miejscowość na południu i w centralnej części Ghany ma swoje *zongo*, gdyż ma swoich „obcych”. Z reguły, zgodnie z nazwą, dzielnice te są tworzone przez przybyszów z daleka, dawniej często przez imigrantów z głębi Afryki, dziś przede wszystkim przez Ghańczyków z północnych regionów. Debora Pellow zauważa, że „takie dzielnice można znaleźć w całej Afryce Zachodniej i z reguły skupiają one ludność muzułmańską”<sup>100</sup>. Rzeczywiście w Jemie większość muzułmanów – którzy są migrantami z Północy lub ich potomkami – mieszka w *zongo*. Jednak tuż obok nich i wraz z nimi zamieszkują także liczni chrześcijanie. W Jemie bardzo często bywałam w *zongo*, gdzie prowadziłam rozmowy oraz wywiady z pochodzącymi z północnych regionów członkami parafii katolickiej. Zdarza się również, że ludzie Bono albo inni przedstawiciele ludów Akan, dla których Jema nie jest miastem rodzinnym (j. ang. *hometown*)<sup>101</sup>, zamieszkują w tym kwartale miasteczka.

98 Jedna z mieszanek Jemy, pochodząca z ludu Sisala, która przeszła z islamu na chrześcijaństwo, opowiedziała mi o swoich latach spędzonych w *zongo* w Akrze. Z jej opowieści wynika, że na terenie *zongo* w stolicy język hausa pełni rolę *lingua franca* (wiąże się to zapewne z obecnością imigrantów z Nigerii i innych krajów Afryki Zachodniej). Natomiast w Jemie niewielu ludzi posługiwało się tym językiem. Wywiad 76, 18 stycznia 2013.

99 Słowo *zongo* znane jest w takim znaczeniu na obszarze całej Afryki Zachodniej. Na temat rozprzestrzeniania się języka hausa w Afryce Zachodniej i jego funkcji jako *lingua franca* por. też S. Piłaszewicz, E. Rzewuski, *Wstęp do afrykanistyki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004, s. 146–151.

100 D. Pellow, *Cultural Differences and Urban Spatial Forms: Elements of Boundedness in an Accra Community*, „American Anthropologist”, New Series 2009, Vol. 103, No. 1, s. 59.

101 W dalszej części książki wielokrotnie powrócę do konceptu rodzinnej miejscowości, który odgrywa dużą rolę w życiu współczesnych Afrykanów. W związku



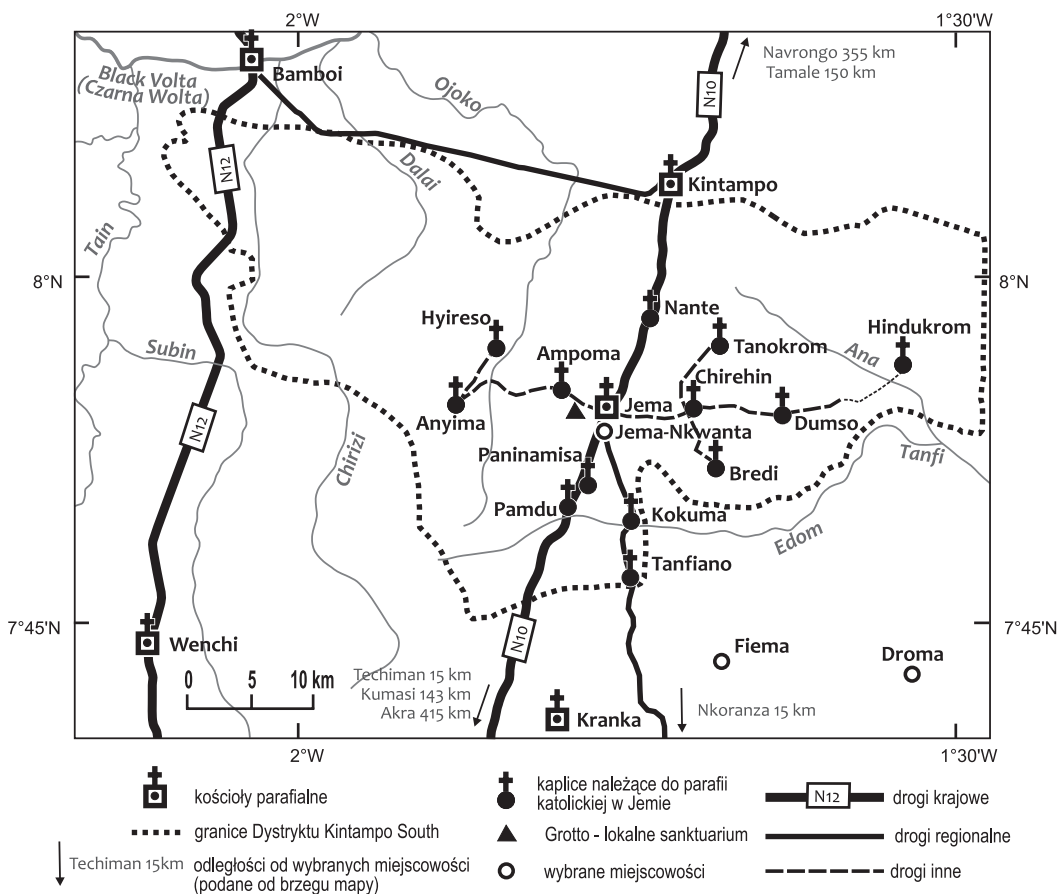
Ilustr. 1.4. Meczet w *zongo* w Jemie; 2010

„Religia tradycyjna” jest znacznie mniej widoczna w topografii Jemy niż chrześcijaństwo czy islam. Wynika to zarówno z mniejszego udziału procentowego „tradycjonalistów” w strukturze populacji, jak i z faktu, że wiele praktyk związanych z „religią tradycyjną” odbywa się w sferze prywatnej, w obrębie zagród. Ponadto ważniejsze lokalne sanktuaria religii tradycyjnej ulokowane są poza Jemą, w okolicznych wioskach i małych osadach w buszu<sup>102</sup>. Przy głównej asfaltowej drodze widać znaki i tablice ogłoszeniowe, kierujące do poszczególnych miejsc świętych oraz poszczególnych kapłanów. Często są one opatrzone ich fotografiami, informacjami o zakresie specjalizacji (wielu kapłanów religii tradycyjnej zajmuje się leczeniem rozmaitych schorzeń) oraz numerami telefonów komórkowych. „Tradycjonałści” (choć nie tylko oni) z Jemy oraz z innych miejscowości w dystrykcie Kintampo South udają się do lokalnych kapłanów najczęściej wtedy, gdy muszą rozwiązać pojawiające się w ich życiu problemy (choroby, opętania, problemy małżeńskie, finansowe itp.) lub gdy pojawiają się sprawy rodzinne wymagające konsultacji religijnej i złożenia ofiary (zwłaszcza jeżeli dana rodzina jest w jakiś sposób związana duchowo z konkretnym sanktuarium i z lokalnym bogiem). Ponadto większość miejsc świętych związanych z „religią tradycyjną” organizuje cyklicznie obchodzone święta, na które – w zależności od rangi sanktuarium – przyjeżdżają uczestnicy z całego dystryktu, a nawet z miejscowości od Jemy bardzo oddalonych.

---

z tym, że angielskie określenie *hometown* jest w Ghanie używane przez ludzi mówiących różnymi językami i często jest wplatanie w języki rodzime, w tekście książki używam go (zamiennie z określeniem miejscowość rodzinna), podając je zawsze kursywą i w pisowni zgodnej z zasadami języka angielskiego.

<sup>102</sup> Bardzo ważny ośrodek „religii tradycyjnej” znajdował się w Ampomie. Podczas jednego z moich pobytów badawczych w Ghanie kapłan religii tradycyjnej z Ampomy zmarł (w styczniu 2011 roku). Według posiadanych przeze mnie wiadomości do dziś (styczeń 2015) nie pojawił się jego następca i miejsce zaczyna podupadać. Natomiast prężnie działają liczne ośrodki położone na wschód od Jemy. Odwiedziłam niektóre z nich, zarówno składając wizyty i przeprowadzając wywiady z kapłanami religii tradycyjnej, jak i prowadząc obserwację uczestniczącą podczas cyklicznie obchodzonych świąt. Odwiedziłam również kilku lokalnych kapłanów i miejsca święte znajdujące się w bezpośrednim sąsiedztwie dystryktu Kintampo South, gdyż i tam docierają mieszkańcy Jemy i okolic (np. w miejscowości Kranka znajdują się cztery ważne ośrodki „religii tradycyjnej”, znane wielu mieszkańcom Jemy).



Mapa 1.2. Mapa dystryktu Kintampo South z zaznaczonym kościołem katolickim w Jemie oraz kaplicami pobocznymi należącymi do parafii

## 2.2. LOKALNY KATOLICYZM

Parafia katolicka w Jemie została erygowana w roku 2006, jednak historia katolicyzmu w miasteczku sięga lat trzydziestych XX wieku. Z wiadomości zebranych wśród starszych mieszkańców wynika, że lokalny Kościół został zainicjowany przez świeckich ludzi Bono. Z miejscowości Nkoranza, która w tym czasie stanowiła najbliższe centrum dawnej tradycyjnej administracji, przyjechał do Jemy rolnik Anthony Kwame Num, który był katolikiem. Wraz ze swoją żoną Anną Forkuo zaczął prowadzić niedzielne spotkania i nabożeństwa dla niewielkiej grupki mieszkańców Jemy. Warto podkreślić, że podobne oddolne powstawanie nowych chrześcijańskich kongregacji jest charakterystycznym rysem rozwoju wielu Kościołów misyjnych na ghańskiej prowincji. Aspekt ten czasem umyka przy historycznych analizach, skupionych przede wszystkim na działalności misjonarzy. Tymczasem wydaje się, że w Jemie, podobnie jak w wielu innych małych społecznościach w centralnej Ghanie, początki lokalnego Kościoła katolickiego noszą wyraźny rys „indygeny” i „afrykański”. Jak wynika ze wspomnień i opowieści, na które natrafiłam w terenie, podobny do Jemy schemat powtarzał się w wielu wioskach ułożonych dookoła miasteczka. W Jemie, mimo że wspólnota katolicka rozwijała się bardzo powoli, w centrum osady, w okolicach pałacu wodzowskiego zbudowano pierwsze zadaszone schronienie, gdzie spotykano się na modlitwy. Również przez pewien czas katolicy odprawiali swoje nabożeństwa w domu lokalnego wodza, który był przychylnie nastawiony do chrześcijaństwa. Za jego zgodą w roku 1970 powstała pierwsza gliniana kaplica w pobliżu miejsca, na którym stoi dzisiejszy kościół.

Kongregacja w Jemie, która od początku miała związki z Nkoranzą, oficjalnie podlegała tamtejszej parafii i stamtąd też od czasu do czasu przyjeżdżali kapłani. Większe zmiany i rozwój wspólnoty wiążą się dopiero z rokiem 1975, kiedy to księża ze Zgromadzenia Słowa Bożego (werbiści) zjawili się w Kintampo i tam założyli oddzielną placówkę. Z biegiem czasu Jema zaczęła należeć do nowo powstałej parafii w Kintampo, jako jedna z jej stacji pobocznych (j. ang. *outstation*)<sup>103</sup>. Wizyty

<sup>103</sup> Proces tworzenia oddzielnej parafii w Kintampo trwał ponad dziesięć lat. Ostatecznie została ona erygowana w roku 1987. Por. *History of the SVD District in the Brong Ahafo Region in the Sunyani Diocese*, maszynopis, przygotowany przez



Ilustr. 1.5. Spotkanie po codziennej porannej mszy świętej przed kościołem katolickim w Jemie; 2013

kapłanów zaczęły być częstsze, wspólnota zyskała nowych członków i zbudowano obecną murowaną świątynię (w roku 1980). W pamięci ludzi w całym dzisiejszym dystrykcie Kintampo South szczególnie zapisał się pochodzący z Austrii ojciec Anton Fencz, który był pierwszym proboszczem parafii w Kintampo i założycielem licznych stacji pobocznych we wsiach i miasteczkach. Większość murowanych kaplic, które dziś znajdują się w granicach parafii w Jemie, została zbudowana z jego inicjatywy i pod jego kierunkiem w latach osiemdziesiątych XX wieku.

---

V. Leones, F. Kowal (in the cooperation with the whole District), June 2001, s. 9–11. Diecezja w Techiman została ustanowiona w 2007 roku i obecnie to w jej obrębie znajduje się zarówno parafia w Kintampo, jak i parafia w Jemie.

Dzisiejsza młoda (istniejąca od 2006 roku) samodzielna parafia katolicka w Jemie obejmuje swoim zasięgiem część niemal równie młodego (istniejącego od roku 2004) dystryktu Kintampo South. Oprócz głównej wspólnoty w miasteczku składa się ona z trzynastu stacji pobocznych ulokowanych w różnych miejscowościach w promieniu od kilku do kilkudziesięciu kilometrów. Kilka z nich leży przy głównej krajowej asfaltowej drodze: Paninamisa i Pamdu to dwie wspólnoty ulokowane na południe od Jemy w kierunku miasta Techiman, a Nante leży na północ od Jemy, w kierunku na Kintampo. Tymczasem do wielu pozostałych *outstations*, leżących poza głównym asfaltowym traktem, dostęp bywa utrudniony, szczególnie w porze deszczowej, kiedy rozmoknięta nawierzchnia nieutwardzonych dróg, w której robią się głębokie błotne koleiny, bardzo uprzykrza przejazd. Na przykład do wsi Hindukrom dojazd jest praktycznie niemożliwy poza porą suchą. W porze deszczowej wysoki poziom wód w trzech rzekach, które trzeba przejechać w bród, oraz fatalny stan bocznych leśnych dróg prowadzących do tej miejscowości niemalże odcinają ją na kilka miesięcy od świata. Naturalnie kapłani rezydujący w Jemie nie są w stanie tam wówczas dotrzeć, dlatego częstsze odwiedziny w tej stacji starają się planować w porze suchej.

Nie tylko peryferyjne położenie Hindukrom, ale przede wszystkim monolityczna kompozycja etniczna tej wioski czynią z niej szczególny i wyjątkowy przypadek wśród stacji należących do parafii. Wieś została założona przez przybyłych z północnego wschodu Ghany Konkombów. W latach sześćdziesiątych powstało sporo podobnych osad w centralnej Ghanie<sup>104</sup>. Wiele z nich zostało dodatkowo zasilonych migrantami z Północy po konflikcie zbrojnym pomiędzy Konkombami a Dagombami, który w roku 1994 zmusił wielu ludzi do ucieczki i opuszczenia swoich rodzinnych miejscowości. Założona na wypalonych w głębi buszu polanach, w odległości około dwudziestu kilometrów od głównej krajowej drogi wioska Hindukrom stanowi lokalną, częściowo izolowaną od innych osad kolonię Konkombów. Ich bardzo ograniczone kontakty z rodzimą ludnością regionu Brong-Ahafo oraz z innymi migrantami z Północy powodują, że w wiosce zachowane zostały nie tylko język Konkombów, jako używany na co dzień i podstawowy, lecz także religijność, obyczaje i system gospodarowania, zbliżone do schematu praktyk

104 E. Hall, *Ghanaian Languages*, op. cit., s. 13.



w macierzystych miejscowościach na północnym wschodzie Ghany. W związku z tym, że katolicyzm znany jest w rodzinnych miejscowościach Konkombów (od lat działają tam parafie katolickie prowadzone przez werbistów), parafia w Jemie założyła w wiosce wspólnotę, która na co dzień znajduje się pod opieką konkombskiego katechisty mieszkającego w Hindukrom<sup>105</sup>.



Ilustr. 1.6. Kaplica katolicka w wiosce Hindukrom; 2013

Inną stacją, która znajduje się w wysoce jednorodnej pod względem etnicznym wsi, jest Bredi, gdzie z kolei mieszkają przede wszystkim ludzie z grup etnicznych Frafra i Kasena<sup>106</sup>. Ta społeczność jest jednak

---

<sup>105</sup> W roku 2010, gdy po raz pierwszy odwiedziłam Hindukrom, przebywał tam gościnnie katechista Sebastian, który przyjechał z Sambuli – wsi w macierzystym regionie Konkombów – i codziennie, przez trzy tygodnie, prowadził nabożeństwa i modlitwy, pomagając i szkoląc lokalnego katechistę. Na temat działalności parafii katolickiej wśród Konkombów w północno-wschodnim rejonie kraju por. H. Zimoń, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998, s. 25.

<sup>106</sup> Na Północy te dwie grupy również żyją obok siebie po sąsiedzku i tradycyjnie przyjęte jest wchodzenie ich członków pomiędzy sobą w związki małżeńskie.

o wiele mniej zamknięta niż Konkombowie z Hindukrum, gdyż osiedliła się tu również nieduża grupa ludzi Dagaaba<sup>107</sup>. Ponadto stosunkowo niedaleko od Bredi, w odległości trzech i pół kilometra, znajduje się duża, stara wieś Chirehin z mieszaną populacją, składającą się z rodzimych Bono oraz różnych migrantów z Północy. Co ciekawe, w Bredi katechiści z reguły prowadzą nabożeństwa w języku frafra lub kasem. Dlatego katolicycy ludzie Dagaaba, którzy mieszkają w tej wiosce, w niedziele chadzają do kaplicy w oddalonym o czterdzieści minut spacerem Chirehin, gdzie do wspólnoty katolickiej, oprócz rodzimej ludności Bono, należy sporo mieszkających tam ich współplemieńców, a nabożeństwo odbywa się w języku twi, ale z niektórymi częściami odprawianymi w ojczystym języku ludu Dagaaba.

Należy wyraźnie podkreślić, że – podobnie jak w Chirehin – zdecydowana większość stacji pobocznych oraz główna kongregacja w Jemie posiadają mieszany skład etniczny. Najczęściej podstawę wspólnoty stanowi duża grupa rodzimych Bono (oraz nielicznych innych przedstawicieli ludów Akan), a drugą grupę tworzą różni przedstawiciele migrantów z Północy. Podstawowym językiem liturgicznym w całej parafii (poza opisanymi powyżej dwoma wyjątkami), zgodnie z wytycznymi obowiązującymi w diecezji Techiman, jest język twi, choć inne języki również są w czasie nabożeństw reprezentowane (np. mogą pojawić się pieśni lub modlitwy w tych językach)<sup>108</sup>.

Ten krótki i wrywkowy opis powinien przede wszystkim uświadomić, że parafia katolicka w Jemie funkcjonuje nie tylko w różnorodnym środowisku zewnętrznym, lecz także sama, jako wspólnota, jest wewnętrznie niezwykle zróżnicowana, gdyż tworzą ją ludzie wywodzący się z różnych grup etnicznych, językowych i kulturowych. Ponadto przedstawiona charakterystyka parafii w Jemie ukazuje olbrzymią rolę osób świeckich w funkcjonowaniu kongregacji. Biorąc

<sup>107</sup> W przeszłości w Bredi mieszkali również Sisala, którzy w przeważającej mierze byli mużulmanami. Przenieśli się oni jednak do Jemy, gdzie mieszkają w *zongo*. Obecnie w Bredi jest zaledwie kilku mużulmanów. Oprócz wspólnoty katolickiej sporą popularnością cieszy się lokalna kongregacja pentekostalna. Ponadto duża część Frafra i Kasena mieszkających w Bredi to „tradycjoniści”.

<sup>108</sup> Warto dodać, że w większych miastach diecezji, np. w Techiman i Kintampo, jedna niedzielna msza odprawiana jest w języku angielskim, a inne w języku twi. Niektórzy „przybysze z Północy” oraz inni migranci (np. Ewe) wolą uczestniczyć w nabożeństwach odprawianych w języku angielskim niż w języku twi.

pod uwagę rozległość parafii i fakt, że składa się na nią czternaście lokalnych wspólnot (Jema i trzynaście stacji pobocznych), a na placówce przebywa jeden lub dwóch księży, siłą rzeczy obecność kapłana w wioskach nie jest codziennością. Można zaryzykować stwierdzenie, że miejscowe kongregacje zawdzięczają swoje funkcjonowanie nie tylko sile instytucji, lecz przede wszystkim autentycznemu zaangażowaniu ludzi, którzy te wspólnoty tworzą i którzy katolicyzm na swój lokalny sposób pr z e ż y w a j ą, dialogują z nim, włączając go w swoje konteksty kulturowe i społeczne oraz w swoje biografie.

Oczywiście lokalni mieszkańcy przyjmują pewien odgórnie narzucony schemat organizacyjny, wypracowany przez Kościół katolicki na całym świecie, a dostosowany do ghańskich warunków. W każdej *outstation*, podobnie jak w Jemie, powołana jest Rada Starszych Kościoła, na której czele stoi przewodniczący Rady (w Ghanie nazywany jest on prezydentem kościoła – i takie określenie będą stosować w tekście), wspomagany przez zastępcę, sekretarza i skarbnika. Działa wiele stowarzyszeń oraz grup modlitewnych. W zasadzie każda taka grupa wybiera z kolei swoich „starszych” i na mniejszą skalę powiela strukturę organizacyjną parafii. Oddolne organizowanie się i tworzenie niedużych wspólnot, których członkowie bywają bardzo ze sobą zżyci, można wskazać jako charakterystyczny rys katolicyzmu pr z e ż y w a n e g o w lokalnych ghańskich społecznościach.

W organizacji i funkcjonowaniu parafii katolickich – zarówno głównej stacji, jak i stacji pobocznych – kluczowymi postaciami są katechiści<sup>109</sup>. To oni pod nieobecność kapłana przewodniczą

109 Używany przeze mnie termin „katechista” jest tłumaczeniem angielskiego słowa *catechist*. W języku polskim widoczna jest różnica pomiędzy tłumaczeniem tego słowa jako „katecheta” (nauczyciel katechizmu, osoba prowadząca edukację religijną) a jako „katechista”. W wypadku opisywanego przeze mnie terenu mowa jest o katechistach (może się zdarzyć, że pełnią oni równocześnie funkcje katechetów lub nadzorują pracę osób będących katechetami). Katechista to osoba, która w Kościele katolickim pełni funkcje zgodne z artykułem 785 prawa kanonicznego i jest świeckim chrześcijaninem pełniącym pomocniczą rolę w stosunku do kapłana, prowadzi działalność misyjną (ewangelizacyjną), organizuje życie liturgiczne i w razie potrzeby zastępuje księdza (katechiści, po otrzymaniu odpowiednich zezwoleń, mogą być szafarzami chrztu, a w niektórych wypadkach również nadzwyczajnymi szafarzami komunii – w parafii w Jemie żaden katechista nie był jednak szafarzem komunii i podczas nabożeństw odprawianych przez katechistów bez kapłana nigdy nie rozdzielano komunii).



Ilustr. 1.7. Niedzielne nabożeństwo w wiosce Bredi, prowadzone przez katechistę Jamesa z Jemy; 2013

nabożeństwom, głoszą kazania, prowadzą katolickie części pogrzebów, ale też rozwiązują rozmaite spory i problemy wewnątrz parafii. Z reguły wyróżniają się chrześcijańskim, pobożnym sposobem życia i głęboką, niekiedy charyzmatyczną duchowością. Dlatego bywają proszeni przez ludzi o wsparcie duchowe, np. o modlitwę i pomoc w razie chorób, dręczących ich lęków przed czarami czy w wypadku złych snów itd. Stają się też lokalnymi liderami, powszechnie cieszą się szacunkiem i poważaniem. W niedużych miejscowościach są doskonale wszystkim znani, a ludzie – niezależnie od wyznania – zwracając się do nich, przywołują ich funkcję i tytułują ich określeniem „katechista”, dopiero po tym tytule dodając imię. Warto zauważyć, że w kościele, na pogrzebach, a czasem przy innych religijnych okazjach katechiści noszą specjalne stroje liturgiczne przypominające kapłańskie sutanny, a na szyjach mają łańcuszki z dużymi krzyżami. Samym swoim wyglądem przypominają więc typowych pastorów, księży i proroków. W rozmowach ze mną wielu katechistów podkreślało, że traktują to zajęcie jako szczególne powołanie, do którego zostali „wezvani” i w którym realizują swoje życie.

W każdej stacji działa dwóch katechistów: tzw. starszy i młodszy (asystent). Często dobrani są w taki sposób, aby spełniać oczekiwania różnych grup etnicznych, które żyją w lokalnych wspólnotach. Przykładowo w Jemie starszy katechista, Joseph Duako, pochodzi z ludu Bono. Jego językiem ojczystym jest język twi, posiada bardzo dobrą znajomość języka angielskiego i wielkie rozeznanie w zagadnieniach związanych z tzw. kulturą tradycyjną i „religią tradycyjną”. Z kolei drugi katechista, James Serweh<sup>110</sup>, jest osobą pochodzącą z Północy i na co dzień posługuje się językami frafra, twi i angielskim. Ma olbrzymie poważanie wśród osiadłych w Jemie „przybyszów z Północy”, a wśród mieszkających w miasteczku Frafra i Kasena pełni rolę ich lokalnego przywódcy i wodza. Katechiści z całej parafii zrzeszeni są we wspólnym bractwie i bardzo dobrze znają się między sobą. Aby podtrzymać regularny kontakt na tak rozległym obszarze, przyjęło się, że w każdy wtorek katechiści z *outstations* starają się, podczas wizyty na targu w Jemie (w miasteczku wtorek jest dniem targowym), odwiedzić główną stację misyjną, w której tego dnia dyżuruje

<sup>110</sup> W sierpniu 2013 roku (kilka miesięcy po moim ostatnim pobycie w Jemie) katechista James obchodził swoje siedemdziesiąte urodziny i oficjalnie przeszedł na emeryturę. Nadal pełni jednak honorową i pomocniczą funkcję emerytowanego katechisty.

katechista Joseph. Ponadto w niektóre wtorki kapłani organizują wspólne zebrania oraz nauki dla katechistów z całej parafii, zwłaszcza przed świętami Bożego Narodzenia oraz Wielkiej Nocy.

W okresie, w którym prowadziłam badania, grupę parafialnych katechistów stanowili mężczyźni<sup>111</sup>. W skali całej parafii w grupie kościelnej starszyny liczbową przewagę również mają mężczyźni. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że w czterech stacjach pobocznych kobiety pełnią funkcje prezydentów, a w wielu innych są ważnymi członkami „starszych” kościoła i to one często stają się liderkami w lokalnych społecznościach. Wśród szeregowych członków parafii pod względem liczbowym kobiety zdecydowanie dominują. We wspólnocie w Jemie jest ich około dwa razy tyle co mężczyzn. W różnych *oustations* te proporcje kształtują się rozmaicie, ale wszędzie można odnotować liczebną przewagę kobiet. W wielu miejscowościach jest też z reguły dobrze widoczna aktywna grupa młodych ludzi, którzy wpływają na kształt nabożeństw i sposoby przeżywania religii.

Trzeba również pamiętać, że w kościele spotykają się ludzie o bardzo różnym poziomie wykształcenia. W Jemie, gdzie jest sporo szkół (oprócz szkół podstawowych i gimnazjów jest też szkoła średnia z internatem), lokalną inteligentką elitę stanowią nauczyciele, wespół z pracownikami szpitala i urzędów. Spora grupa tych osób to katolicy. Wielu spośród nich jest członkami grupy kościelnych „starszych” i rady parafialnej. Jednak największą grupę zawodową wśród parafian stanowią lokalni rolnicy i drobni kupcy, często słabo lub w ogóle niewykształceni, niektórzy niepiśmienni. Można powiedzieć, że grupa zaangażowanych i praktykujących dorosłych katolików w Jemie i w okolicznych wioskach – którą na dzień dzisiejszy można szacować na około 1000–1200 osób<sup>112</sup> – pod wieloma względami stanowi reprezentatywny obraz

111 W dwóch miejscowościach (Ampomie i Anymie) były swego czasu kobiety katechistki. Dodatkowo funkcję nieformalnej katechistki w Bredi pełniła młoda kobieta o imieniu Janet. Przez dwa lata prowadziła tam nabożeństwa niedzielne, potem przeniosła się do Jemy, gdyż zaczęła pracę w miejscowym przedszkolu. W czasie gdy prowadziłam badania, Janet mieszkała już w Jemie, ale często w weekendy jeździła do Bredi i aktywnie uczestniczyła w prowadzeniu nabożeństw w tamtejszej kaplicy. Jeżeli przyjeżdżał kapłan i głosił kazanie, to wówczas tłumaczyła je na język kasem.

112 W Jemie na niedzielne nabożeństwa do kościoła katolickiego przychodzi ok. 250–300 osób dorosłych (ponadto duża grupa dzieci – licząca ponad sto osób – ma

populacji zamieszkującej w dystrykcie Kintampo South (np. jeżeli idzie o etniczne i językowe zróżnicowanie, poziom wykształcenia, zajęcia zarobkowe). Jest również typowa dla całego regionu i centralnej oraz południowej części Ghany.

Tak jak wspomniałam, od roku 1975 Jema znajduje się pod opieką księży werbistów. Podczas gdy obecnie sąsiednie parafie w Kintampo oraz w Techiman mają ghańskich kapłanów, w Jemie jak do tej pory wszyscy księża pochodzili spoza kontynentu afrykańskiego. Od roku 2006 do 2012 proboszczem parafii był jej założyciel, polski werbista, ojciec Franciszek Kowal. Dodatkowo w latach 2010–2012 jako wikary pracował w Jemie filipiński kapłan Michael Tangente. Od września 2012 roku proboszczem jest ojciec Gregorius Boss z Indonezji, do którego w roku 2013 dołączył drugi Indonezyjczyk, ojciec Bernard Blolong. W czasie moich badań, które prowadziłam podczas trzech pobytów w Jemie w latach 2009–2013, obserwowałam parafię i jej życie w kontekście pracy tych czterech kapłanów<sup>113</sup>. Powinam dodać, że na funkcjonowanie parafii wpływ mają również przyjeżdżający regularnie od roku 2008 katolicycy wolontariusze z niemieckiej organizacji misyjnej. Pracują przede wszystkim w przedszkolu i szkole oraz pomagają w kościele przy rozmaitych pracach biurowych i administracyjnych. Stali się również inicjatorami wielu nowych przedsięwzięć, powstających we współpracy z miejscową ludnością<sup>114</sup>.

W niniejszej części rozdziału wprowadzającego nakreśliłam obraz najważniejszych lokalnych kontekstów związanych z funkcjonowaniem dzisiejszego ghańskiego katolicyzmu w typowej parafii w centralnej części kraju, w której prowadziłam badania etnograficzne. Można powiedzieć, że w obrębie stosunkowo niedużej grupy ludzi, którzy tworzą parafię, dochodzi do rozmaitych kontaktów o charakterze lokalnym, narodowym, ale też transnarodowym i transkontynentalnym (do czego przyczynia się obecność kapłanów i wolontariuszy spoza Afryki). Do

---

w tym samym czasie oddzielne nabożeństwo prowadzone przez jedną z członkiń ruchu charyzmatycznego w budynku szkoły). W *outstations*, w zależności od wioski, w cotygodniowych modlitwach w niedziele bierze udział od kilkudziesięciu do nieco ponad stu osób.

<sup>113</sup> W czasie pisania tej książki dowiedziałam się, że latem 2015 roku parafia przejdzie pod opiekę ghańskich księży diecezjalnych.

<sup>114</sup> Między innymi z datków, które dzięki kontaktom wolontariuszy dotarły do Jemy z Niemiec, zbudowano nową murowaną kaplicę w Bredi.

wielu tematów, tutaj jedynie zasygnalizowanych, powracam w sposób szczegółowy w rozdziale IV, w którym korzystając z materiału zebranego w terenie, omawiam rozmaite katolickie itineraria oraz formy przeżywania religii przez dzisiejszych Ghańczyków.

### 2.3. ETNOGRAFIA I NARRACJE

Po raz pierwszy do Jemy trafiłam w sierpniu 2009 roku. Mój dwudniowy pobyt w miasteczku był poniekąd przypadkowy i przydarzył się podczas miesięcznej podróży po całym kraju. Ten wyjazd do Ghany nie miał charakteru *stricte* etnograficznego i dał mi jedynie bardzo ogólny i powierzchowny obraz różnych regionów, umożliwił mi jednak nawiązanie licznych kontaktów i wstępne zorientowanie się w potencjalnych możliwościach badawczych związanych z tematem katolicyzmu przeżywanego w Ghanie. Kilka miesięcy później, już jako etnografka, wróciłam do Jemy. W sumie badania terenowe prowadziłam przez dziewięć miesięcy, podczas trzech pobytów w Ghanie, w następujących okresach: grudzień 2009 – luty 2010, listopad 2010 – luty 2011, grudzień 2012 – luty 2013.

Moją podstawową bazą była misja katolicka w Jemie, a teren badawczy obejmował cały obszar parafii, czyli miasteczko oraz trzynaście stacji pobocznych. Dodatkowo sporo kontaktów nawiązałam w dwóch najbliższych miastach – w położonym trzynaście kilometrów na północ od Jemy mieście Kintampo oraz w oddalonym o czterdzieści kilometrów na południe Techiman. Badawcze kontakty z tamtejszymi parafiami, księżmi oraz mieszkańcami tych miejscowości były w pewnym sensie naturalne. Odzwierciedlały bowiem relacje, w jakich żyli mieszkający w Jemie katolicy, mający w obydwu miastach rodziny, jeżdżący tam na targi, ale również odwiedzający te miejscowości w celach religijnych (np. podczas pielgrzymek do maryjnego sanktuarium w Techiman albo w czasie dorocznego zjazdu członkiń Stowarzyszenia Kobiet Katolickich w Kintampo). W podobny sposób – po prostu towarzysząc moim rozmówcom w ich wędrówkach – trafiłam również do położonej nieopodal Techiman miejscowości Kranka oraz do Nkoranzy, gdzie mieści się siedziba lokalnego Zwierzchniego Wodza (j. ang. *Paramount Chief*), któremu podlega między innymi wódz Jemy. Badawczy charakter miały również moje dalsze podróże. Prowadząc w Jemie badania wśród wielu ludzi pochodzących z północnych regionów Ghany, przyłączyłam się



do kilku z nich podczas ich wyjazdów w odwiedziny do miejscowości rodzinnych. W ten sposób mogłam z grubsza zapoznać się z realiami życia Konkombów, czy ludzi z grup etnicznych Frafra i Kasena, spędzając po kilka dni w ich wioskach położonych o kilkaset kilometrów na północ od Jemy. Z kolei podczas kilkakrotnych krótkich pobytów w regionach położonych na południe od Brong-Ahafo starałam się zorientować w funkcjonowaniu Kościoła katolickiego oraz niekatolickich chrześcijańskich wspólnot we współczesnej afrykańskiej metropolii, jaką jest Akra, a także w innych miastach. Podobnie zrobiłam podczas krótkiej podróży odbytej w styczniu 2011 roku, kiedy przemierzyłam Togo, poruszając się od miejscowości Bassar na północy do położonego na wybrzeżu Lomé. Zdobycie wiedzy na temat węższego oraz szerszego kontekstu, w którym ghański katolicyzm jest przeżywany, okazało się ważne dla zrozumienia wyników badań, których podstawowy trzon był prowadzony lokalnie – w Jemie i okolicy.

Olbrzymia część wiedzy etnograficznej została nabyta poprzez obserwację uczestniczącą oraz krytyczne, uważne uczestnictwo obserwacyjne. Składało się nań codzienne życie i codzienne interakcje z mieszkańcami miasteczka. Banalne rozmowy, wizyty na targu, wspólne picie *pito*<sup>115</sup>, dzielenie pracy wykonywanej na podwórkach, odwiedzanie ludzi w polu, szkołach i domach, a nawet przysiadanie się do kobiet plotkujących na progu licznych w Jemie zakładów fryzjerskich – takie i podobne czynności były elementami mojej codziennej praktyki etnograficznej. Oczywiście badając katolicyzm przeżywany, uczestniczyłam w rozlicznych celebracjach religijnych, spotkaniach „starszych” kościoła, naradach katechistów, modlitwach prowadzonych w kaplicach oraz domach prywatnych itd. Cały szereg szczegółów na temat przebiegu etnografii oraz mojego w nią zaangażowania pojawia się w dalszych rozdziałach, w których wychodząc od terenu, rozwijam

115 *Pito* to piwo z prosa warzone domowym sposobem. W Ghanie zwyczajowo pije się je wraz z innymi, celebrując wspólne zasiadanie oraz rytualne nalewanie piwa do kalabas, które krążą wśród pijących. W Jemie produkcją *pito* trudnią się najczęściej kobiety z Północy, szczególnie z ludu Dagaaba oraz Frafra. Dla kilku z nich (zwłaszcza dla tych, których *pito* słynie z dobrego smaku i odpowiedniego stopnia fermentacji), jest to ważne źródło dochodu. *Pito* można nabyć bezpośrednio u nich w domu. Zawsze też, w każdy wtorek, na cotygodniowym targu w Jemie, kobiety sprzedają *pito* w przeznaczonych do tego szopach na tyłach bazaru, w których przez cały dzień targowy celebryje się wspólne spożywanie tego lokalnego trunku.



Ilustr. 1.8. Mycie naczyń i robienie prania w obrębie typowego podwórza w centrum Jemy; 2010

narrację antropologiczną. Dodatkowo w każdym rozdziale pojawia się odrębna część, w której omawiam proces nabywania wiedzy etnograficznej w kontekście konkretnych, przedstawianych w poszczególnych fragmentach książki zagadnień (por. 1.5. *O etnografii form uczuciowych* w rozdziale II; 1.1. *Etnografia pogrzebów* w rozdziale III czy 2.4. *Czy etnografia religii przeżywanej jest możliwa?* w rozdziale IV).

Doświadczenia i obserwacje terenowe notowałam na bieżąco w dwóch formach: jako dziennik pisany odręcznie, który miał bardziej osobisty i impresyjny charakter, oraz jako notatki terenowe, które każdego wieczoru sporządzałam na komputerze (o ile nie byłam w podróży albo w terenie, bez dostępu do prądu i mojego laptopa) w formie usystematyzowanych punktów oraz opisów, ze wskazaniem pojawiających się w ciągu danego dnia zagadnień, które wydały mi się badawczo ważne. Zasadnicze okazały się rozmaite nieformalne rozmowy, najczęściej prowadzone w naturalny sposób i nienagrywane, które jednak starałam

się spisywać z pamięci i dołączać do notatek. W czasie wszystkich trzech wyjazdów prowadziłam również badania z wykorzystaniem wywiadu etnograficznego. W sumie z trzech pobytów przywiozłam 133 wywiady. Ich nagrania i transkrypcje stanowią, obok notatek terenowych i dziennika, najważniejszy korpus źródeł. W tekście książki, powołując się na materiały z wywiadów, podaję numer, który przydzieliłam rozmowie, oraz datę (poza kilkoma wyjątkami kolejność numerów odpowiada kolejności nagrywania wywiadów). Najwięcej wywiadów (osiemdziesiąt) przeprowadziłam podczas trzeciego pobytu badawczego, gdy już stosunkowo dobrze znałam realia życia w Jemie i okolicy, miałam rozpoznane schematy funkcjonowania parafii oraz w sposób pogłębiony i skonfrontowany z terenem przeformułowałam swoje poglądy na temat kluczowych, interesujących mnie zagadnień badawczych.

Naturalnie opisana w części 2.2. niniejszego rozdziału wieloetniczna i wielojęzykowa populacja Jemy oraz okolicznych wiosek oznaczała dla mnie sporo wyzwań, związanych choćby z kwestią językową. Część wywiadów przeprowadziłam samodzielnie w języku angielskim. Przy wywiadach prowadzonych w języku twi lub w innych językach lokalnych korzystałam z pomocy mojego asystenta terenowego Simona Agongo oraz innych osób (m.in. Anastazji Addah i Belindy Sousou). Część transkrypcji udało mi się sporządzić podczas pobytów w Ghanie. Było to niezwykle cenne, gdyż wówczas robiłam je wspólnie z moim asystentem terenowym, na bieżąco konsultując z nim oraz z innymi osobami znaczenia poszczególnych wyrazów w różnych językach. Aby mieć przynajmniej podstawową znajomość języka twi, podczas drugiego pobytu uczyłam się go pod kierunkiem Madam Teresy Yaa Sewa, która w Jemie była nauczycielką w szkole metodystycznej i jedną ze „starszych” w Kościele katolickim (pełniła funkcję skarbnika).

Podstawowym kluczem doboru rozmówców była katolicka tożsamość religijna i związek z parafią w Jemie. W sumie osiemdziesiąt osiem wywiadów (spośród stu trzydziestu trzech) spełnia obydwie kryteria. Dodatkowo przeprowadziłam osiemnaście rozmów z katolikami mieszkającymi poza obszarem dystryktu Kintampo South (w tej grupie są m.in. ghańscy księża, z którymi miałam kontakt poza Jemą, oraz pochodzący z różnych stron Ghany seminarzyści, którzy przyjeżdżali do parafii, aby prowadzić posługę w wioskowych *outstations* w okresie świąt Bożego Narodzenia). Trzynaście wywiadów przeprowadziłam



Ilustr. 1.9. Rodzina migrantów z Północy (z grupy etnicznej Frafra) wraz z moim asystentem terenowym Simonem Agongo (drugi z lewej) przed domem we wsi położonej nieopodal Jemy; 2013

z mieszkającymi w Jemie i okolicy chrześcijanami innych wyznań (m.in. z pastorami i katechistami z miejscowych Kościołów). Dziesięć rozmów odbyło się z „tradycjonalistami” (w tym ze specjalistami religijnymi – kapłanami, kapłanką, zielarzem). Zrealizowałam również cztery dłuższe wywiady z muzułmanami. W ten sposób zdobyłam wiedzę przybliżającą zrozumienie funkcjonowania lokalnego katolicyzmu w wieloreligijnym kontekście, tak charakterystycznym dla całej Ghany.

Długo zastanawiałam się, w jaki sposób mam przedstawić czytelnikom bohaterów tej książki. Zadawałam sobie pytanie, czy powinnam

zakodować ich tożsamości oraz imiona, co czasem robi się we współczesnym etnograficznym pisarstwie. Wążąc wszystkie za i przeciw, borykając się z etycznymi pytaniami oraz kwestią ochrony danych osobowych, a przede wszystkim z kwestią szacunku dla moich ghańskich gospodarzy i rozmówców, ostatecznie stwierdziłam, że nie mam prawa całkowicie zacierać ich tożsamości<sup>116</sup>. Ludzie mieszkający w Jemie i okolicy wiedzieli, kim jestem i po co przyjechałam do Ghany. Zdawali sobie sprawę z tego, że będę pisać książkę o ich miasteczku, o ich wioskach

<sup>116</sup> W podjęciu ostatecznej decyzji bardzo pomógł mi artykuł Sjaaka van der Geesta, opublikowany w 2003 roku, w którym ten holenderski antropolog opisuje swoje doświadczenia – rozpięte w przedziale trzydziestu lat – związane z prowadzeniem badań w miasteczku Kwahu-Tafo w południowej Ghanie i publikowaniem opartych na nich antropologicznych tekstów. Z powodu wrażliwego przedmiotu badań (m.in. konflikty w obrębie rodzin, oskarżenia o czarownictwo, antykoncepcja, aborcja) i – jak pisze – aby „ochronić ludzi którzy opowiedzieli o swoich skrywanych – niebezpiecznych i «wstydliwych» – doświadczeniach”, w latach siedemdziesiątych XX wieku, oparte na badaniach teksty publikował pod pseudonimem (W. Bleek), równocześnie zmieniając nazwę miejscowości na fikcyjną oraz nadając fikcyjne imiona swoim rozmówcom. Gdy dwadzieścia trzy lata później wrócił do Kwahu-Tafo, aby rozpocząć nowy projekt, wszedł w dialog z miejscowymi ludźmi, którzy wyrażali rozczarowanie faktem ukrycia ich tożsamości w dotychczasowych publikacjach. Ostatecznie van der Geest całkowicie przeformułował swój stosunek do tej kwestii i w tekstach powstałych po 1996 roku przywołuje zarówno nazwę miasteczka, jak i imiona swoich rozmówców oraz ich fotografie (podkreśla co prawda, że ostatni projekt, dotyczący pozycji osób starszych w lokalnej społeczności, jest mniej kontrowersyjny niż te realizowane w latach siedemdziesiątych). Analizując przebieg swojej transformacji, przyznaje, że antropologowie bywają etnocentryczni: narzucają swoje własne standardy etyczne na etnograficzny teren i nie słuchają tak naprawdę zdania lokalnych ludzi, którym chcą okazać szacunek na swój zachodni sposób (np. dbając o pojmowaną po europejsku czy amerykańsku prywatność jednostki). O ostatnich swoich publikacjach, w których przedstawia zindywidualizowane portrety starszych ludzi z Kwahu-Tafo, van der Geest pisze: „Chcę, aby byli dumni z faktu, że historie ich życia – dobre czy złe – oraz ich przemyślenia na temat starości zostały opublikowane, i z tego, że są czytane przez ludzi w różnych częściach świata”. Por. S. van der Geest, *Confidentiality and Pseudonyms: A Fieldwork Dilemma From Ghana*, „Anthropology Today” 2003, Vol. 19, No. 1, s. 14–18. Zdaję sobie sprawę z tego, że mieszkańcy Jemy i okolicy, podobnie jak mieszkańcy Kwahu-Tafo, byłiby bardzo rozczarowani, gdybym objęła ich miejscowość oraz ich samych bezwzględną klauzulą anonimowości. Dodatkowo powinnam podkreślić, że w Ghanie temat religii oraz przeżyć religijnych jest traktowany z dużą otwartością i należy do zagadnień, o których chętnie i często się rozmawia.

oraz ich biografiach. Niektórzy właśnie z tego powodu dopuszczali mnie do wielu sytuacji ze swojego życia, dzielili się ze mną swoim czasem i akceptowali moją obecność podczas celebrowanych przez siebie uroczystości kościelnych, rodzinnych i wioskowych, mówili mi o tym, co myślą i co czują. Nierzadko chcieli pomóc mi w badaniach, cieszyli się z tego, że ktoś interesuje się ich kulturą i ich sposobami przeżywania religii, z których bardzo często byli po prostu dumni. Oczywiście w toku badań moim zadaniem było różne pozycjonowanie się w roli etnografki i wielokrotny krytyczny ogląd wypowiedzi osób, wśród których mieszkalam, oraz zdarzeń terenowych, w których uczestniczyłam czy też które obserwowałam. Nie zmienia to jednak faktu, że w moim głębokim przekonaniu etnografia jest swego rodzaju wielopoziomowym, dynamicznym spotkaniem, angażującym i zmieniającym zarówno wyobrażenia, które wnosi badacz, jak i te wnoszone przez ludzi, których ten próbuje zrozumieć, a którzy z kolei narzucają mu pewne role i przypisują pewne znaczenia.

Chcąc skonstruować uczciwą, a także naukowo istotną narrację o tym etnograficznym spotkaniu, zdecydowałam się w wielu miejscach tekstu ukazać zarówno siebie, jak i moich ghańskich rozmówców i gospodarzy. Dlatego w toku narracji, najczęściej prowadzonej w pierwszej osobie liczby pojedynczej, czytelnik znajdzie prawdziwe, konkretne osoby, choć nie zawsze podają ich pełną tożsamość, pozostając jedynie na poziomie ogólnego opisu (np. „nauczycielka z Jemy w średnim wieku” itp.). Czasem jednak ujawniam imiona, niekiedy nawet sformalizowane imię i nazwisko, zwłaszcza w wypadku osób, które same podawały mi te dane, lub tych, o których piszę w kontekście oficjalnych publicznych wystąpień, kiedy ich imiona były powszechnie znane i ogłaszane. Natomiast w wypadku kilku kwestii, o których wiem, że były dla moich rozmówców drażliwe i należały do tematów uznawanych przez nich za delikatne, koduję ich tożsamość albo prowadzę narrację w sposób ochraniający ich prywatność. Część postaci przywołuję, dodając charakterystyczne tytuły, z którymi te osoby nierozłącznie funkcjonują w swoim codziennym życiu. Na przykład, jeżeli do kogoś zwracano się, używając grzecznościowych określeń takich jak: Pan albo Madam, czy też ghańskiego *nana*<sup>117</sup>, pozostawiałam te tytuły, gdyż ich użycie

117 W Ghanaian English używa się określenia Mister przed imieniem lub nazwiskiem mężczyzn darzonych szacunkiem, a w wypadku kobiet – Madam (mieszkańcy

jest znaczące, pozwala czytelnikowi lepiej wczuć się w ghańskie realia i oddaje charakter poszczególnych mieszkańców Jemy i okolicy.

Przywołując różne korpusy źródeł terenowych, pragnę również wymienić materiały wizualne oraz fonograficzne, które zgromadziłam w czasie badań etnograficznych. Kilka tysięcy fotografii, kilkanaście godzin materiału filmowego oraz wiele godzin nagrań fonograficznych<sup>118</sup> stanowią bardzo istotną bazę, do której wielokrotnie sięgałam w czasie pisania książki, weryfikując notatki terenowe, przypominając sobie pewne fakty oraz przywołując atmosferę analizowanych wydarzeń. Równie ważne poznawczo były zaobserwowane w terenie reakcje ludzi na moją obecność z aparatem fotograficznym, ich komentarze związane ze zdjęciami, których odbitki wręczałam w podziękowaniu za pomoc w badaniach podczas kolejnych powrotów do Jemy itd. Uprawianie etnografii wizualnej w trakcie badań (z użyciem fotografii i wideo) inicjowało sytuacje dające wgląd w różne podejścia do wizualności, różne sposoby patrzenia i prezentowania siebie oraz świata, co starałam się wykorzystać jako cenne elementy procesu nabywania tzw. wiedzy etnograficznej. Z kolei wybierając fotografie do niniejszej publikacji, zwróciłam uwagę na to, aby przynajmniej część z nich (zwłaszcza ta wydrukowana w kolorze) stanowiła nie tyle prostą ilustrację zawartości książki, ile raczej swego rodzaju wizualną narrację i kompozycję współgrającą z tekstem pisany i w sposób istotny go dopełniająca<sup>119</sup>.

---

Jemy w ten sposób zwracają się do wszystkich lokalnych nauczycieli, urzędników oraz osób pełniących ważne funkcje w Kościołach itp.). W tekście książki zdecydowałam się na używanie polskiego Pan, ale pozostawiłam oryginalną formę grzesznościową Madam. Na temat określenia *nana* i jego znaczeń por. rozdział 11, przypis 122. Przywołuję również inne tytuły grzesznościowe: Maame (mama – z reguły skierowane do starszych kobiet), Auntie (ciocia – używane przez młodsze osoby do dorosłych kobiet, z którymi jest się w przyjacielskich relacjach) itp.

<sup>118</sup> Oprócz prowadzenia fonograficznej dokumentacji wywiadów nagrywałam również nabożeństwa katolickie: msze święte, modlitwy prowadzone przez katechistów, spotkania grup charyzmatyków oraz różnych stowarzyszeń, przemowy i świadectwa wygłaszane w kościołach oraz na pogrzebach, zarówno w środowisku katolickim, jak i w czasie uroczystości związanych z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, z „religią tradycyjną”, a w kilku wypadkach (uroczystości rodzinnych) również z islamem.

<sup>119</sup> Z powodu rozmaitych ograniczeń, w ramach niniejszej publikacji nie mogłam w pełni zrealizować pomysłu na tzw. narrację wizualną. Większy wybór zdjęć, ułożony w etnograficzną opowieść, w której obraz współgrał z dodanym do niego tekstem,

## 2.4. TEORIA I ZAGADNIENIA BADAWCZE

Niniejsza książka wpisuje się w nurt tych antropologicznych badań nad religią, które w ślad za przyjęciem tzw. zwrotu praktycznego w antropologii religii skierowały się ku zawieszeniu pytań o to, czym jest religia w sensie „autonomicznego przedmiotu w świecie, czy w sensie wyróżniającego się czymś ludzkiego fenomenu”<sup>120</sup>. Zwróciły się natomiast w kierunku pytań o to, jak religia dzieje się i wydarza, jak jest konstytuowana w różnych relacjach i co w związku z tym oznacza i robi w życiu poszczególnych ludzi oraz grup społecznych w zmieniających i dynamicznych kontekstach kulturowych<sup>121</sup>. Prezentowana tu analiza nie uchyla się również od pytań o to, co z kolei ludzie z religią robią – do czego jej używają, jak budują swoje rozmaite tożsamości, życiowe ścieżki, grupowe więzi i relacje społeczne na podstawie religii i poprzez religię, równocześnie formując ją i zmieniając wraz z biegiem swoich biografii i społecznej historii. Można powiedzieć zatem, że nie tyle interesuje mnie (a przynajmniej nie tylko) fenomenologiczny, reprezentacyjny aspekt w podejściu do badań religii, ile raczej spoglądam na nią jako na wieloraką i wielopoziomową aktywność, uobecniającą się w życiu ludzi, którzy religię praktykują. Tak rozumiana i opisywana – z tzw. immanentnej perspektywy – religia<sup>122</sup> konstytuuje się w ludzkich działaniach, przeżyciach i doświadczeniach, równocześnie zwrótnie je pobudzając, generując, formując i zmieniając. W związku z tym, że odnosi się ona do sfery działania ludzi oraz do konkretnych kulturowych kontekstów, może być przedmiotem namysłu antropologicznego. Nie oznacza to jednak, że przyjęte tu przeze mnie

---

zaprezentowałam w Muzeum Etnograficznym w Krakowie w formie wystawy zatytułowanej *Zmysły Afryki. Fotografie „przy okazji” badań antropologicznych w Ghanie* (28 kwietnia 2011 – 8 maja 2011). Fragmenty tej wystawy były również pokazywane w Kolegium Nauczycielskim w Bielsku-Białej (13 marca 2012 – 20 kwietnia 2012).

<sup>120</sup> M. Lambek, *What Is “Religion” for Anthropology?...*, op. cit., s. 2.

<sup>121</sup> Por. uwagi na ten temat np. W. Jansen, *Old Routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, w: W. Jansen, C. Notermans (eds.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 5.

<sup>122</sup> Na temat fenomenologicznej i immanentnej perspektywy w antropologicznych badaniach nad zachowaniami religijnymi por. J. Eade, *The Expanding Field of Pilgrimage Studies: Beyond Binaries. Commentary*, “Tourism” 2011, Vol. 59, No. 3, s. 388.



rozumienie religii wyczerpuje wszystkie jej znaczenia. Przygotowując tę publikację, akceptuję fakt, iż moja propozycja, podobnie jak każda antropologia i każda antropologiczna perspektywa, stanowi jedynie jedną z wielu możliwych, jest dyskursem odsłaniającym nie całość, lecz część rzeczywistości, nie wyczerpując jej do końca.

Zaproponowany przeze mnie tytuł książki: *Religia przeżywana* nawiązuje nie tylko do opisanych powyżej założeń, ale bezpośrednio odnosi się do terminu, który w ciągu ostatnich kilkunastu lat zdołał zrobić niemalą karierę w obrębie nauk humanistycznych i społecznych oraz został solidnie ugruntowany w nurcie angielskojęzycznego dyskursu antropologicznego (w j. ang. używana jest forma *lived religion*). Sam termin zaczerpnięty jest jednak z języka francuskiego, gdzie jako *religion vécue* początkowo zaistniał w obrębie tekstów z zakresu socjologii religii<sup>123</sup>. Ze względów stylistycznych proponuję, aby na język polski termin ten tłumaczyć jako „religia przeżywana”, pamiętając jednak, że podstawowe odwołanie zawarte w tej nazwie odnosi się do kategorii „życia” (a dopiero wtórnie do „przeżycia” w sensie bliższym pojęciu „doświadczenia”), co jest doskonale widoczne we francuskiej oraz w angielskiej wersji terminu, a na język polski mogłoby być tłumaczone jako „religia żyta” (w sensie „religia, która jest żyta”). W związku z tym, że takie określenie stylistycznie brzmi nieco koślawo i nieczytelnie, ostatecznie z niego zrezygnowałam, pozostając przy formie „religia przeżywana”.

Koncepcja religii przeżywanej zachęca do myślenia o niej w kategoriach procesualności, zmienności, performatywności oraz akceptującej paradoksy wariantywności. Łączy się ze zmiennością indywidualnego ludzkiego życia i ze zmiennością życia społecznego. Jak bowiem zauważa Daniël Hervieu-Léger, „religia «przeżywana» jest z definicji płynna, mobilna i niekompletnie ustrukturuowana”<sup>124</sup>. Można powiedzieć, że „staje się” w ludzkim działaniu. Takie założenia okazują się szczególnie bliskie wielu etnografom, którzy mają poczucie, że materiały i doświadczenia zbierane podczas pogłębianych intensywnych

<sup>123</sup> D.D. Hall, *Introduction*, w: D.D. Hall (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey 1997, s. v11, a także: D. Hervieu-Léger, „*What Scripture Tells Me*”: *Spontaneity and Regulation Within the Catholic Charismatic Renewal*, w: D.D. Hall (ed.), op. cit., s. 24–25.

<sup>124</sup> D. Hervieu-Léger, „*What Scripture Tells Me*”..., op. cit., s. 24.

jakościowych badań terenowych wymagają szczególnego języka opisu, szczególnej perspektywy i polifonicznej narracji, która pozwoliłaby nieredukcjonistycznie uchwycić kompleksowość terenowej sytuacji oraz kompleksowość i paradoksalność ludzkich praktyk, przeżyć oraz postaw związanych z religią.

Dodatkowo, szczególnie w kontekście niniejszej książki, będącej opracowaniem katolicyzmu we współczesnej Ghanie, dwie kwestie związane z rozwojem etnograficznych badań nad religią przeżywaną wydają mi się istotne. Po pierwsze, dzięki temu, że pojęcie religii przeżywanej odwołuje się do praktyki oraz do „przeżycia”, w nurcie zainspirowanych nim badań można zaobserwować rozwój analiz poświęconych zaangażowaniu ciała i zmysłów oraz zagadnieniu doświadczenia sensualistycznego jako konstytuującego przeżycie religijne. Antropologów coraz częściej interesuje fizikalność doświadczenia *sacrum* oraz tzw. materialność religii<sup>125</sup>. Te aspekty badań religii przeżywanej będą bardzo istotne podczas moich analiz ghańskiego katolicyzmu, które przedstawiam w kolejnych rozdziałach i szczegółowo omawiam, przywołując kategorie form czuciowych oraz formacji estetycznych<sup>126</sup>.

Po wtóre, termin religia przeżywana pozwala uwolnić etnograficzną perspektywę badawczą od ciężącej na niej od wielu lat dychotomii pomiędzy – jak określano je niekiedy – religią oficjalną i nieoficjalną, wysoką i niską, elitarną i ludową/popularną. W innym tekście omówiłam to zagadnienie w odniesieniu do etnograficznych badań polskiego katolicyzmu, obciążonych wyobrażeniem religijności ludowej<sup>127</sup>.

125 Por. prekursorskie w tej dziedzinie teksty publikowane w założonym w 2005 roku czasopiśmie „Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief”, odpłatny dostęp do wersji elektronicznej m.in. przez stronę: <http://www.ingentaconnect.com/content/bloomsbury/mar> (dostęp: 1 maja 2015).

126 Obydwie kategorie zostały zaproponowane przez Birgit Meyer. W związku z tym, że ich szczegółowa analiza pojawia się w dalszych częściach książki i jest wpleciona w tok narracji, w tym miejscu jedynie przywołuję te dwa pojęcia, żeby zasygnalizować czytelnikowi ich związek z szerszą, przyjętą przeze mnie perspektywą badania religii przeżywanej. Por. zwłaszcza: 1.4. *Publiczny festiwal jako zasób form czuciowych* i 1.5. *O etnografii form czuciowych* w rozdziale II, 1.4. *Laboratorium form czuciowych* w rozdziale III oraz 2.3. *Święto Bożego Ciała i formacje estetyczne* w rozdziale IV.

127 Por. A. Niedźwiedź, *Od religijności ludowej do religii przeżywanej*, w: B. Fatyga, R. Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa 2014, s. 327–338.

W kontekście afrykańskim dychotomia religii wysokiej i niskiej zyskuje dodatkowe znaczenia, odwołujące się do idei religijności nabytej/misjonarskiej *versus* rodzimej/pierwotnej. Pamiętając o metaforze długiej konwersacji oraz o istnieniu teologicznego konceptu inkulturacji, można zauważyć, że etnograficzna propozycja badania religii przeżywanej wydaje się stanowić ugruntowanie zmiany perspektywy badawczej, w której to, co „rodzime”, i to, co „chrześcijańskie”, nie pojawia się już na zasadzie opozycji binarnych oraz przeciwstawnych, eliminujących się wzajemnie pojęć, lecz jest postrzegane jako *przeżywane* przez ludzi symultanicznie i inkluzywnie.

Pragnę też podkreślić, że poruszane przeze mnie problemy badawcze są bardzo mocno osadzone w lokalnym kontekście oraz lokalnej specyfice. Nie oznacza to jednak, że poza tę lokalność nie wychodzą. Badając katolicyzm, pokazuję, w jaki sposób globalna struktura i instytucja (jaką niewątpliwie jest Kościół katolicki) oraz tzw. religia światowa jest *przeżywana* lokalnie i włączana w lokalne konteksty, a poprzez to również przeformułowywana i zmieniana. Staram się spełnić rolę, którą według mnie właśnie etnografia spełniać może – próbuję pokazać i zrozumieć działania oraz przeżycia konkretnych ludzi w konkretnym przestrzennym i czasowym wycinku rzeczywistości, pamiętając jednak, że ten wycinek pozostaje w sieci powiązań: lokalnych, narodowych, kontynentalnych, a także globalnych.

## PODSUMOWANIE: W SIECI POWIĄZAŃ

Zaprezentowane w tym wprowadzającym rozdziale konteksty lokalne i ponadlokalne uświadamiają istnienie skomplikowanej i dynamicznej sieci powiązań, w której sytuują się dzisiejsi ghańscy katolicy z opisywanej przeze mnie w dalszej części książki przykładowej parafii ulokowanej w centralnej części kraju. Ważne jest ukazanie tych odniesień, tym bardziej że dyskurs o Afryce i Afrykanach łatwo poddaje się uproszczeniom, które najczęściej przybierają formy mitologizacji, stereotypizacji czy egzotyzacji, w których to obrazach dominują modele lokalnych, niezmiennych, izolowanych kulturowych modułów lub podobnie formowany upraszczający obraz całego kontynentu. Tymczasem rzeczywistość społeczna jest żywa, a zatem pełna paradoksów, niejasności oraz nieprzystających do schematów detali. Dlatego wymaga ciągłego zdobywania i pogłębiania kulturowej i historycznej wiedzy, a także badawczego namysłu, krytycyzmu i uważnego wyczulenia na niuanse. Taką wiedzę na poziomie lokalnym może zapewnić etnografia. Sam etnograf jednak musi nieustannie uczyć się otwartości na teren i na wykraczające poza wstępne założenia wątki, wpływające z nawarstwiających się etnograficznych doświadczeń.

W moim wypadku wyjście od badawczego skupienia nad nieliczną grupą lokalnych katolików zawiodło mnie do konieczności poznania – choćby w minimalnym stopniu – odniesień historycznych oraz kontekstów odwołujących się do niekatolickich wyznań i niechrześcijańskich religii, a także rozpoznania relacji o charakterze etnicznym, narodowym i transnarodowym, które uobecniają się w życiu i praktykach ludzi mieszkających w Jemie i okolicy. Bliskie mi są postulaty Birgit Meyer, która realizując w latach dziewięćdziesiątych XX wieku swój pierwszy projekt badawczy wśród lokalnej społeczności Ewe, w miejscowości Peki na południowym wschodzie Ghany, postulowała przekraczanie przez badaczy mentalnych barier i formułowanie pytań badawczych w poprzek ustalonej w historycznym antropologicznym dyskursie rutyny. Zauważyła, że „skupienie na lokalnych społecznościach [...] nie oznacza zaprzeczenia, że te społeczności tworzą część szerszego systemu”<sup>128</sup>. Warto również pamiętać, że współczesna (po)postkolonialna Ghana, podobnie jak wiele innych krajów na kontynencie afrykańskim,

---

128 B. Meyer, *Translating the Devil...*, op. cit., s. xix.

przechodzi przez niezwykle intensywne procesy transformacyjne. „Modernizacja” i „tradycja”, lokalność i globalność, wewnętrzne i zewnętrzne migracje nakładają się na olbrzymią różnorodność językową, religijną, etniczną i kulturową mieszkańców tego kraju. W takich warunkach etnograf nie może przymykać oczu na innowacyjność kultury, jej zmienność oraz na adaptowanie i adoptowanie zjawisk pochodzących z różnych kontekstów. Tym bardziej, jeżeli interesuje go religia, o której chce myśleć w kategoriach religii przeżywanej – a zatem religii „ż y t e j”, żywej, transformowanej poprzez kulturę, ale też tę kulturę transformującej.

Kiedy dziś mówi się o „tradycji”, to co to znaczy?  
Tradycja jest po to, aby ją stale odnawiać [...]  
[Nasza] tradycja nie jest niezmienna. Odnawia  
się w miarę upływu czasu. Zachowujemy oczy-  
wiście wartości, ale forma bardzo się zmienia.  
Jest przysłowie malgaskie, które mówi: „Szalony  
ten, kto upodabnia się do swego ojca”. To przy-  
słowie tradycyjne! Nie można upodabniać się  
do ojca. Trzeba robić coś innego.

Jean-Luc Raharimanana

Wypowiedź malgaskiego pisarza wyemitowana w Progra-  
mie Drugim Polskiego Radia w dniu 7 listopada 2013.

## ROZDZIAŁ II | Formowanie „tradycji”

W niniejszym rozdziale, opierając się na zebranych przeze mnie materiałach terenowych i uzyskanej wiedzy etnograficznej, chciałabym skupić się na sposobach postrzegania, przeżywania i formowania „tradycji” na poziomie lokalnych społeczności oraz rodzin. Zakładam, że uwzględniając szersze kulturowe i społeczne konteksty oraz spojrzenie z zewnątrz, należy ją przeanalizować również jako kategorię emiczną i zobaczyć oczyma współczesnych Ghańczyków, wśród których prowadziłam badania. Zgodnie z tematyką całej książki oraz charakterem proponowanych przeze mnie analiz będzie to przede wszystkim spojrzenie osób, które identyfikują się (choć na różne sposoby) z chrześcijaństwem, jednakże z uwzględnieniem obecnego w opisywanej przeze mnie okolicy kontekstu różnorodności religijnej i etnicznej<sup>1</sup>.

Wiele razy w terenie spotkałam się z tym, że po przedstawieniu się i wyjaśnieniu, że przebywam w Ghanie jako antropolożka, moi gospodarze stwierdzali: „A, to interesuje Cię nasza tradycja!”. I niezadko z entuzjazmem i dumą zaczęli opowiadać mi o tym, co było przez nich definiowane jako „tradycyjne obyczaje”, wskazywać drogę do pałacu lokalnego wodza oraz doradzać, w którym lokalnym święcie powinnam wziąć udział, aby dowiedzieć się w praktyce, jak celebrowana jest „tradycja”. Początkowo sytuacje takie wywoływały u mnie badawczą frustrację, tym bardziej że miałam poczucie stosunkowo

---

<sup>1</sup> Por. rozdział I i zawarte w nim rozważania na temat niejasności i problematyczności używania pojęć „tradycja”, „religia tradycyjna” i „tożsamość chrześcijańska” w kontekście opisywanego przeze mnie terenu. Tam również podaję szczegółowe informacje dotyczące przeprowadzonych badań etnograficznych oraz charakteru materiału źródłowego, który pozyskałam.

ograniczonego czasu, którym dysponuję, aby zrealizować mój projekt. Zatem starałam się wyjaśnić moim rozmówcom, że owszem, jestem antropolożką, ale interesuje mnie przede wszystkim chrześcijaństwo we współczesnej Ghanie, zwłaszcza stosunek mieszkańców do katolicyzmu, i że głównie o tym chciałam z nimi porozmawiać. Wkrótce jednak uznałam, że spontaniczne odwoływanie się do konceptu „tradycji” przez moich chrześcijańskich rozmówców jest niezwykle znaczące. W prowadzonych rozmowach oraz w czasie nieformalnych spotkań coraz uważniej słuchałam ich wypowiedzi na ten temat i coraz częściej uczestniczyłam badawczo w wydarzeniach określanych przez nich mianem „tradycyjnych”.

Równocześnie zaczęłam zbierać informacje na temat „religii tradycyjnej” – jej obecnego i dawnego funkcjonowania w Jemie i w okolicy. Kiedy rozmawiałam o tym ze zdeklarowanymi chrześcijanami, zauważyłam, że niejednokrotnie w sposób odruchowy wprowadzali oni bardzo istotne i wartościujące rozróżnienie tego, co określali mianem „naszej tradycji”, z którą się identyfikowali, oraz tego, co według nich wiązało się z „religią tradycyjną”, wobec której budowali swój dystans. Używanie kategorii „tradycja” wiązało się ze zdecydowaniem pozytywnym wartościowaniem wybranych elementów kultur rodzinnych. Tymczasem określenie „religia tradycyjna” bywało kojarzone z „pogaństwem”, „wstecznością”, „antymodernizmem” i „prowincjonalizmem”<sup>2</sup>. Co jednak ciekawe, opowieści o „fetydach”, lokalnych kapłanach, ofiarach, przysłowkach, pojęciu Boga (j. twi *Onyame*, j. ang. *God*) i bogów (j. twi *abosom*, j. ang. *gods* albo *smaller gods*<sup>3</sup>), „tradycyjnych świętach” i „tradycjach rodzinnych”, obowiązującym tabu jedzeniowym albo tabu ziemi, o „tradycyjnych imionach” itd. pojawiały się – w zależności od kontekstu – albo jako pozytywnie wartościowane i akceptowane elementy „naszej tradycji”, albo jako ukazywane z dystansem elementy wiary i praktyk tzw. tradycjonalistów.

2 Por. część 1.3 w rozdziale 1.

3 Wymienione sformułowania odwołują się do terminów używanych przez moich rozmówców. Nierzadko zamiennie pojawiały się określenia: „bogowie”, „fetysze” czy „mniejsi bogowie” oraz termin *abosom* w języku twi, który w kontekście „religii tradycyjnej” najczęściej oznacza bogów związanych z konkretnymi miejscami (w szczególności rzekami, zagajnikami, formacjami skalnymi). Przywołując to słowo, stosuję odpowiednie formy: *bosom* dla rzeczownika w liczbie pojedynczej lub *abosom* dla rzeczownika w liczbie mnogiej.



Zatem kategorie „tradycji” i „religii tradycyjnej” w praktyce bywały używane przez ludzi w sposób niezwykle elastyczny, a ich zawartość była zmienna. Do tego, wchodząc głębiej w temat, zdałam sobie sprawę, że sporo interesujących mnie kwestii jest słabo werbalizowanych. Aby dowiedzieć się czegoś więcej na temat funkcjonowania oraz znaczeń przypisywanych „tradycji” i „religii tradycyjnej”, musiałam przede wszystkim odwołać się do metod obserwacji uczestniczącej, a także uczestnictwa obserwacyjnego. Dopiero w drugim kroku badawczym, po nabraniu pewnych kompetencji kulturowych i orientacji w tej delikatnej materii, mogłam sensownie posługiwać się rozmową i wywiadem etnograficznym. Porządkując bardzo różnorodny materiał terenowy, dla jasności narracji zdecydowałam się wybrać jedynie kilka zagadnień i kilka zachowań społecznych – i szczegółowo je omówić. Zagadnienia dobrałam tak, aby przy okazji ich omawiania wskazać te wymiary współczesnej kultury ghańskiej, do których będę się odwoływać w prowadzonych w dalszych rozdziałach analizach obrzędowości pogrzebowej oraz katolickiej religijności. W tym rozdziale przedstawię zatem opis i antropologiczną interpretację dorocznego Święta Jamów oraz licznych kulturowych kontekstów związanych z tą celebracją. Następnie zaprezentuję kwestie związane z kształtowaniem relacyjnej koncepcji jednostki w kontekście związków rodowych i lokalnych.

Prezentując te zagadnienia, zakładam, że „tradycja” (oraz bardzo mocno związana z nią „religia tradycyjna”) stanowi obszerny zasób kulturowy, z którego współcześni ghańscy chrześcijanie obficie czerpią i do którego często – w sposób mniej czy bardziej świadomy – się odwołują. Zasób ten dostarcza języka oraz symboli, a także „form czuciowych”, które są używane w różnych kontekstach religijnych<sup>4</sup>. Kształtuje też wyobrażenia jednostki o sobie i buduje jej tożsamość poprzez sieci relacji, w które człowiek jest włączany od momentu swoich narodzin. Rozdział ten ma za zadanie przybliżenie tych zagadnień poprzez pokazanie istotnego dla współczesnego ghańskiego chrześcijaństwa kontekstu kulturowego.

---

4 Por. część 1.4 niniejszego rozdziału, w której szczegółowo omawiam pojęcie form czuciowych.



## 1. ŚWIĘTO JAMÓW

### 1.1. „KRÓL UPRAW”

W listopadzie w regionie Brong-Ahafo na dobre rozpoczyna się pora sucha. Ustają wszelkie deszcze, które wracają dopiero w okolicach marca. Słońce wstaje, podobnie jak w całej strefie równikowej, w błyskawicznym tempie i wkrótce po godzinie szóstej rano wspina się na środek nieboskłonu, świecąc ostrym, zenitalnym światłem przez kolejnych dwanaście godzin. Dla rolników to przede wszystkim okres kopania jamów – najważniejszego produktu gospodarstw rolnych w południowej oraz centralnej części Ghany.

Jam (j. łac. *Dioscorea batatas*), w języku polskim nazywany często pochryzmem<sup>5</sup>, a w Ghanie z angielska *yamem* albo w języku twi *bayere*, to roślina okopowa z jadalnymi bulwami, które są podstawą pożywienia i bardzo ważnym źródłem dochodów dla rolników z okolicy, w której prowadziłam badania. W październikowe i listopadowe wieczory ścieżki wiodące z pól, ulokowanych wśród zarośli i drzew otaczających Jemę oraz okoliczne wsie, zapełniają się wracającymi do domów ludźmi. Na głowach i w workach zarzuconych na plecy niosą oni wydobyte z ziemi pierwsze bulwy. Największy przysmak stanowią młode, miękkie i słodkie jamy, najlepiej upieczone na ognisku, które można rozpałiść wprost na polu. Przez cały rok przechowuje się jamy i spożywa w formie pieczonych, smażonych lub gotowanych kawałków, a najchętniej ubija się z rozgotowanych bulw prawdziwy ghański przysmak, czyli *fufu*<sup>6</sup>.

---

5 Zdecydowałam się na używanie określenia „jam”, które coraz częściej pojawia się w polszczyźnie, zamiast nazwy pochryzyn. Na świecie istnieje bardzo wiele różnych odmian jamu, które zaliczane są do rodziny *Dioscorea*. Większość antropologów zapewne kojarzy *yam* z lektur trobriandzkich monografii Bronisława Malinowskiego – na Trobriandach (Wyspy Kiriwina) ogrody jamowe stanowiły (i nadal stanowią) podstawę gospodarki rolnej.

6 Rozgotowane kawałki jamu ubija się w stępie, na przemian uderzając drewnianym stęporem i ugniatając jam ręką. Duża zawartość skrobi w bulwach jamowych powoduje, że pod wpływem ubijania, ugniatania i dodawanej do jamu ciepłej wody formuje się duża biała kula, przypominająca wielką kluskę. To jest właśnie *fufu*. Podaje się je zawsze z jakimś rodzajem zupy lub sosu. Kleista konsystencja *fufu* powoduje, że można urywać kawałek „kluski” palcami, moczyć w sosie lub zupie i wkładać do ust. *Fufu* w połączeniu z zupą stanowi bardzo pożywny posiłek.



Ilustr. 11.1. Siostry spożywają na swoim podwórku w Jemie wieczorny posiłek: *fufu* podane z zupą; 2013

Dojrzałe bulwy jamów najczęściej przybierają cylindryczny kształt i ważą po kilka kilogramów. Takie najłatwiej jest transportować i sprzedawać na targach w całym kraju. Ceny jamów potrafią być wysokie, zwłaszcza w północnych regionach Ghany, gdzie suchy klimat i mało urodzajna ziemia nie sprzyjają ich wzrostowi i z upraw okopowych ludzie najczęściej zadowolają się maniokiem (kassawą) oraz innymi, mniej wymagającymi roślinami. Tymczasem na bardzo urodzajnych ziemiach jamy mogą dawać olbrzymie, rozrośnięte bulwy o wadze dochodzącej aż do pięćdziesięciu kilogramów<sup>7</sup>. Taka bulwa, wykopywana motyką i dosłownie gołymi rękoma (w Ghanie uprawa ziemi jest ciągle bardzo słabo zmechanizowana), stanowi dla rolnika źródło dumy i wielkiej radości, jest potwierdzeniem płodności ziemi, od której często zależy byt i bogactwo rodziny. W dawnych lokalnych, mocno izolowanych społecznościach Afryki Zachodniej, których gospodarka opierała się całkowicie na rolnictwie, a cykl agrarny spletał się z wyobrazeniami na

---

7 J. Teisch, *Yam*, w: S. Krech, J.R. McNeill, C. Merchant (eds.), *Encyclopedia of World Environmental History: O–Z*, Routledge, New York 2004, s. 1351.



Ilustr. 11.2. Zbiory jamów na polu w pobliżu Jemy; 2010

temat świata i kosmosu, jamy były traktowane jako dar bogów i często wiązano je z czcią bóstw chtonicznych oraz kultem przodków. Do dziś pozycja jamów oraz cykl prac z nimi związanych są szczególne, a towarzysząca im bogata symbolika stanowi z kolei ważny element obyczajowości oraz współczesnej religijności wielu Ghańczyków, odwołujących się zarówno do „religii tradycyjnej”, jak i do chrześcijaństwa.

W oralnej literaturze rdzennej ludności Brong-Ahafo – ludu Bono – istniała opowieść, pamiętana i chętnie powtarzana także dziś, o tym, że

sam *Onyame* (Bóg)<sup>8</sup> wskazał ludziom tę jadalną roślinę. Kiedy pierwsi osadnicy przybyli w okolice dzisiejszego miasta Techiman, *Onyame* pokazał im, że dzikie zwierzęta wygrzebują w lesie jakieś bulwy, a następnie je zjadają. Ludzie postanowili sprawdzić, co to za pożywienie. Gdy okazało się, że ugotowane bulwy są smaczne i sycące, Bono zanieśli je swemu wodzowi (j. twi *shene*), który skosztował jamu i bardzo go polubił. Wkrótce Bono nauczyli się, jak dbać o jam, zaczęli karczować las i wypalać małe poletka pod jego uprawę. Po śmierci wodza ustanowiono coroczne święto upamiętniające odkrycie jamów, w czasie którego składano ofiary bogom ziemi i karmiono duszę pierwszego wodza potrawą z młodych bulw<sup>9</sup>.

Ta mityczna opowieść, łącząca jam z postaciami Boga oraz wodza, a także ze światem zmarłych, której rozmaite warianty znaleźć można w obrębie całego obszaru Afryki Zachodniej, odwołuje się do obchodów dorocznego święta związanego ze zbiorami jamów. W przeszłości w wielu społecznościach święto to, wyznaczające zakończenie cyklu prac polnych

8 *Onyame* to słowo w języku twi oznaczające Boga, opisywanego w dawnej literaturze etnograficznej i religioznawczej jako „Istota Najwyższa”. Współcześnie słowo jest używane zarówno w kontekście „religii tradycyjnej”, jak i chrześcijaństwa. Wielu moich chrześcijańskich rozmówców łączyło wyobrażenie „dawnego tradycyjnego *Onyame*” z ideą chrześcijańskiego Boga Stwórcy. Oczywiście pojawiają się pytania, na ile to połączenie jest uzasadnione i na ile tradycyjne wyobrażenie *Onyame* może być tłumaczone w kategoriach chrześcijańskich. Por. P. Sarpong, *Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture*, Ghana Publishing Corporation, Accra 1974, 3<sup>rd</sup> edition, Maier-Druck, Rottenburg 2006, s. 9–13. W języku polskim ważne omówienie wyobrażeń na temat *Onyame* przedstawił Grzegorz Wita. Jego artykuł dotyczy przede wszystkim Aszantów, jednakże może być użyteczny przy analizie wierzeń innych ludów z grupy Akan, które posługują się językiem twi (w tym Bono). Autor w swoich rozważaniach odwołuje się do pojęcia „Istoty Najwyższej”. Por. G. Wita, *Aszancka koncepcja opatrności Istoty Najwyższej*, w: J.J. Pawlik, M. Szupejko (red.), *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Oficyna Wydawnicza ASPARA-JR, Warszawa 2009, s. 119–131. Więcej na temat znaczenia słowa *Onyame* oraz innych imion z nim związanych por. G. Wita, *Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, s. 66–120. Por. też zwięzłe omówienie wyobrażeń dotyczących *Onyame* zaprezentowane przez Stanisława Piłaszewicza (autor ten nie używa prefiksu „o-” i podaje zapis wyrazu w spolszczonej pisowni jako *Njame*: „światlisty”). S. Piłaszewicz, *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1996, s. 140.

9 D.W. Warren, *Bono Royal Regalia*, „African Arts”, Vol. 8, No. 2 (Winter) 1975, s. 19.

związanych z uprawą jamów, oznaczało również rozpoczęcie nowego roku<sup>10</sup>. Nieprzypadkowo zatem nigeryjski pisarz Chinua Achebe (1930–2013), nawiązując w swojej prozie do tradycji ludu Igbo, z którego sam się wywodził, nazwał jam „królem wszystkich upraw”<sup>11</sup>. Lokując akcję swojej pierwszej powieści w fikcyjnej miejscowości Umuofia, Achebe przybliżył realia życia społeczności Igbo w brytyjskiej kolonii w Afryce Zachodniej u schyłku wieku XIX<sup>12</sup>. Przedstawił też wyrazisty opis przebiegu Święta Nowych Jamów oraz znaczeń tej „królewskiej rośliny” w życiu religijnym dawnej lokalnej społeczności rolniczej, której byt opierał się na jej uprawie:

Zbliżało się Święto Jamu i Umuofię ogarnął uroczysty nastrój. Była okazja do złożenia dowodów wdzięczności Ani, bogini ziemi, źródłu wszelkiego urodzaju. Ani odgrywała większą rolę w życiu ludzi niż inne bóstwa. Była najwyższym sędzią moralności i uczynków. A co więcej, była w bliskim kontakcie ze zmarłymi ojcami klanu, których ciała zostały powierzone ziemi. Święto Jamu odbywało się każdego roku tuż przed zbiorami dla uczczenia bogini ziemi i duchów przodków klanu. Nie wolno było zjeść nowego jamu, dopóki kilka pierwszych bulw nie zostało złożonych w ofierze tym mocom. Mężczyźni i kobiety, młodzi i starzy – wszyscy cieszyli się na to święto, ponieważ ono zaczynało okres obfitości – nowy rok<sup>13</sup>.

Powyższy, literacki opis Święta Nowych Jamów stanowi dobry punkt odniesienia dla zrozumienia wagi wspólnie obchodzonych uroczystych Festiwalu Jamu (j. ang. *Yam Festivals*)<sup>14</sup>, które są corocznie celebrowane w bardzo wielu miejscowościach w tzw. strefie jamów

10 Wspomina o tym m.in. Jacek Jan Pawlik, pisząc o roli jamów (pochryznów) w społeczności Basari w północno-zachodnim Togo. Por. J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari w Togo*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL” s.c., Olsztyn 2006, s. 35 i 131.

11 Ch. Achebe, *Świat się rozpada*, przeł. M. Żbikowska, Iskry, Warszawa, 1989, s. 32.

12 P.C. Nnoromele, *The Plight of A Hero in Achebe's Things Fall Apart*, w: H. Bloom (ed.), *Bloom's Modern Critical Interpretations. Chinua Achebe's Things Fall Apart. New Edition*, Bloom's Literary Criticism, An Imprint of Infobase Publishing, New York, 2010, s. 40.

13 Ch. Achebe, *Świat się rozpada*, op. cit., s. 34.

14 Opisując związane z jamami celebracje, decyduje się na używanie zamiennie dwóch form: Święto Jamów oraz Festiwal Jamu. We współczesnym języku polskim słowo „festiwal” zaczyna być używane w znaczeniach zbliżonych do angielskiego *festival* (w którym to języku oprócz podstawowego polskiego znaczenia, odwołującego się do „cyklicznej imprezy artystycznej”, słowo to oznacza również „święto”), np. kiedy



Ilustr. 11.3. Gotowanie jamów w typowej kuchni na podwórzu w Jemie; 2010

(j. ang. *yam zone*), w różnych krajach położonych nad Zatoką Gwinejską<sup>15</sup>. W ich przebiegu odnaleźć można przywołane przez Achebe zachowania oraz echa sakralnego stosunku do ziemi i do sił przyrody związanych z wegetacją. Ponadto Święta Jamów stanowią ważne dla

---

pojawia się w nazwach takich wydarzeń jak Festiwal Pierogów czy Festiwal Wina i Serów.

- 15 Por. J. Teisch, *Yam*, op. cit., s. 1351 oraz J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu...*, op. cit., s. 128–131. Na temat geograficznego i kulturowego zasięgu „strefy jamów” (strefy, gdzie dominuje uprawa jamów) w obrębie Afryki Zachodniej (obok strefy zdominowanej przez uprawę ryżu oraz strefy zdominowanej przez uprawy sorgo i prosa) por. D.G. Coursey, C.K. Coursey, *The New Yam Festivals of West Africa*, „Anthropos” 1971, Vol. 66, s. 445.



lokalnych społeczności publiczne rytuały, na przykładzie których można prześledzić nie tylko tworzenie i odtwarzanie tradycji, ale również jej innowacyjność i przystosowywanie się do zmieniających się warunków społecznych i ekonomicznych oraz wyobrażeń o świecie, a także do współczesnych ambicji i aspiracji Afrykanów.

### 1.2. DAWNE ŚWIĘTA, NOWE KONTEKSTY

Dzisiejsze Święta Jamów eksponują relacje pomiędzy zakorzenionymi lokalnie wierzeniami a systemem tradycyjnej władzy oraz współczesną obyczajowością i z reguły świetnie rozpoznawaną przez uczestników wydarzeń dawną symboliką, która obecnie funkcjonuje w nowych, zmienionych kontekstach. Symbolika jamów bywa również wykorzystywana przy okazji obchodów organizowanych w ramach kalendarza chrześcijańskiego (zob. kościelne obchody Święta Plonów, o których wspominam w rozdziale IV) i w rodzinnej obyczajowości chrześcijańskiej (np. jamy są przynoszone do kościoła i składane przed ołtarzem w procesji z darami podczas niedzielnych mszy oraz kościelnych ceremonii rodzinnych, takich jak błogosławieństwo nowo narodzonego dziecka), a także przy uroczystościach o charakterze państwowym czy też w organizowanych przez władze rozmaitych regionów konkursach mających promować rozwój i modernizację gospodarki rolnej (w Ghanie można to zaobserwować przy okazji konkursów na Farmera Roku, które odbywają się na szczeblach regionalnych).

Na przykład w sąsiadującym z Ghaną Togo oficjalne regionalne Święto Jamów (j. franc. *Fête des Ignames*), wprowadzone w roku 1972 w prefekturze Bassar w północno-zachodniej części kraju, funkcjonuje obecnie jako wielodniowa rozbudowana celebracja, która łączy elementy religijne i tradycyjne z festynami, zawodami sportowymi, balem, targami rolniczymi i mityngiem politycznym. Jacek Jan Pawlik, który badał przebieg tych celebracji, twierdzi, że „oficjalnie obchodzone święto nowych pochryznów stanowi typowy przykład kultury kreolskiej”, w której „tradycyjne święto rodzinne zostało wtopione w oprawę ceremonii politycznej, która wykorzystuje sens tego święta, aby celebrować opiekuńczość państwa i apoteozować władzę”<sup>16</sup>. Jednakże, jak zauważa,

16 J.J. Pawlik, *Kreolizacja kulturowa we współczesnym Togo*, „Forum Politologiczne” (INP UWM Olsztyn) 2004, t. 1, s. 32.



Ilustr. 11.4. Wieczór w podwórzowej kuchni. Kobieta, wspierając się o stępę do ubijania *fufu*, czeka, aż jamy ugotują się w postawionym na palenisku garnku; 2010

w kręgu rodzinnej obyczajowości nadal bardzo istotny jest religijny wymiar jamów (pochrzynów), a roślina ta „stanowi produkt rolniczy, z którym Basari identyfikują się w szczególny sposób”<sup>17</sup>.

Z kolei Enea O. Arua, badacz z Uniwersytetu Nigeryjskiego (*University of Nigeria*), pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku przeprowadził socjologiczno-antropologiczne badania dotyczące przemian obyczajów związanych z symboliką jamów i Świątami Jamów wśród ludu Ohafia, zaliczanego do grupy Igbo w południowo-wschodniej Nigerii (sam Arua wywodzi się z tej grupy i jak zaznacza, jako młody człowiek uczestniczył w opisywanych przez siebie celebracjach i obserwował ich przemiany; również asystenci terenowi zatrudnieni w ramach projektu byli rodowitymi Ohafianami). W opublikowanym na

<sup>17</sup> Ibidem, s. 34.

podstawie zebranych materiałów artykule szczegółowo opisuje dawne oraz współczesne jego badaniom festiwale i uroczystości związane z uprawą jamu, a także wartości symboliczne łączone z tą rośliną (autor używa określenia w j. ang. *yam-values*)<sup>18</sup>. Arua podkreśla, że w dzisiejszej kulturze Ohafia jamy pozostały kluczowym narzędziem służącym do wyrażania i promowania – w zmienionych warunkach historycznych – ideałów zarówno odwołujących się do indywidualnych osób (prestż wewnątrz grupy, wyobrażenie męstwa i męskości tradycyjnie związane z powodzeniem w uprawie jamów i nadawaniem tzw. tytułów jamowych), jak i związanych z funkcjonowaniem całej zbiorowości (solidarność grupowa, budowanie wspólnoty). Analizując Święto Nowych Jamów, wprowadzone w roku 1970 na poziomie okręgu zrzeszającego dwanaście wiosek (w których to wioskach, obok oficjalnego festiwalu okręgowego, nadal obchodzono dawne lokalne Święta Jamów), Arua zauważa, że w tej nowej formie praktykowania tradycji widać współwystępowanie oraz wzajemne dopełnianie się ciągłości i innowacyjności:

Ceremonie związane z jamem zawsze służyły ludziom z grupy Ohafia, zapewniając im język, za pomocą którego mogli oni wyrażać swoją zbiorową solidarność oraz swoje wyobrażenia na temat indywidualnej sprawności i męstwa. Chociaż Ohafia jest nadal ważnym regionem rolniczym, dochód z innych źródeł jest obecnie ważniejszy, a ostatnie lata przyniosły odchodzenie od posługiwania się dawnymi tytułami jamowymi, które wyrażały sprawność w uprawie roli. Dziś społeczność Ohafia ocenia siebie raczej poprzez zaangażowanie swych członków w nowoczesne zajęcia i poprzez zdobycze dóbr publicznych, które są związane z rozwojem. Najważniejsze jednak ceremonie związane z cyklem agrarnym, wyrażając – tak jak to jest w wypadku Ohafia – poczucie ciągłości i łączności z przeszłością, nadal wydają się w tej w przeważającej mierze chrześcijańskiej dziś społeczności najbardziej stosownym nośnikiem służącym do wyrażania dzisiejszych zbiorowych dążeń. To doprowadziło do rozmyślnych adaptacji ceremonii jamowych do nowych okoliczności i do nowoczesnych udogodnień<sup>19</sup>.

Natomiast Dodeye U. Williams, współczesna nigeryjska badaczka, w artykule poświęconym przemianom tradycyjnych świąt wśród

18 E.O. Arua, *Yam Ceremonies and the Values of Ohafia Culture*, "Africa: Journal of the International African Institute" 1981, Vol. 51, No. 2, s. 694–705.

19 Ibidem, s. 703.

członków ludu Yakurr dostrzega zanikanie wielu tradycyjnych znaczeń związanych z dawnym Festiwalem Jamu i jego przeistaczanie się w pozbawioną dawnego religijnego wymiaru atrakcję dla tubylców i turystów. Jednak również Williams zwraca uwagę na dynamikę i elastyczność kultury oraz na jej paradoksalność. Autorka z jednej strony pokazuje, że wiele dawnych wyobrażeń i zachowań związanych z „tradycyjną religią” jest niekompatybilnych z dominującym w badanym przez nią regionie światopoglądem chrześcijańskim. Z drugiej strony jednak zauważa, że liczne zachowania i symbole, które stanowiły elementy dawnych religijnych uroczystości, zostały obecnie zaadaptowane przez Kościoły chrześcijańskie i pojawiają się w tym nowym religijnym kontekście, między innymi w czasie dziękiczynnych nabożeństw za udane zbiory jamu<sup>20</sup>.

Podobnie interesujący rozwój i przemiany ceremonii jamowych, które są kombinacją „tradycji” z „nowoczesnością” i wyrażają dwutorowość kultury rozpiętą pomiędzy kontynuacją a zmianą, można zaobserwować w bardzo wielu miejscowościach dzisiejszej południowej i centralnej Ghany, gdzie tradycyjnie uprawa jamów stanowiła podstawę bytu lokalnych społeczności i gdzie nadal jest bardzo ważna. Zdarza się, że obchodzone przede wszystkim wśród ludów Akan Festiwale Jamu są bardzo rozbudowane i trwają wiele dni, łącząc się z różnymi innymi lokalnymi celebracjami<sup>21</sup>. Zasadnicze części obchodów związane z nowymi jamami wyglądają jednak w różnych miejscowościach w zasadzie tak samo, a święto zawsze skupione jest wokół postaci żyjącego wodza, symboliki tronu (lub tronów) związanej z królewskimi przodkami oraz budowania i odnawiania zbiorowych więzi, co wyraża się przede wszystkim we wspólnotowości rytuałów odprawianych w formie procesji, publicznych zgromadzeń oraz ceremonialnego składania darów.

W czasie mojego drugiego pobytu badawczego w Ghanie mogłam zaobserwować wydarzenia związane z dwoma Festiwalami Jamu: w małej wiosce Kokuma oraz w miasteczku Jema. W związku z tym, że w obydwu miejscowościach Święta Jamów zorganizowano tego samego

<sup>20</sup> D.U. Williams, *Christianity and the Negotiation of Cultures: A Case Study of Yakurr Festivals in Nigeria*, w: A. Adogame, E. Chitando, B. Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 149–158.

<sup>21</sup> Por. H.M. Cole, *The Art of Festival in Ghana*, „African Arts” 1975 (Spring), Vol. 8, No. 3, s. 12–23, 60–62, 90.

dnia (w piątek, 12 listopada 2010 roku), większość moich informacji z obserwacji uczestniczącej (i uczestnictwa obserwacyjnego) pochodzi z obchodów w Kokumie. W Jemie, gdzie celebracje rozpoczęły się w godzinach późniejszych, udało mi się uczestniczyć w końcowych częściach uroczystości oraz przeprowadzić rozmowy z ludźmi organizującymi festiwal, którzy opisali mi jego przebieg. Należy podkreślić, że w obydwu miejscowościach Święto Jamów było wydarzeniem zorganizowanym na poziomie lokalnym, zaangażowane w nie były całe społeczności, a przede wszystkim rodziny królewskie i wodzowie, którzy stanowili kluczowe postacie obydwu celebracji. Odbiorcami i twórcami tych uroczystości byli lokalni mieszkańcy, więc w wypadku badanych przeze mnie festiwali zdecydowanie nie mogło być mowy o tworzeniu „tradycji” na potrzeby turystów, gdyż ich po prostu w tych miejscowościach praktycznie nie ma. Doświadczenia terenowe zgromadzone przy okazji Festiwalu Jamu dały mi niezwykle ważny wgląd w funkcjonowanie badanej przeze mnie społeczności, w symboliczne znaczenia, których nośnikiem był i nadal jest jam oraz przygotowywane z niego potrawy, a także – co w wypadku mojego projektu okazało się niezwykle istotne – w pozycjonowanie się współczesnych ghańskich katolików wobec konceptu „tradycji” i lokalnych religijnych symboli oraz w kulturowo formowane sposoby wspólnotowego świętowania.

### 1.3. UROCZYŚTOŚCI W KOKUMIE I W JEMIE

Kokuma jest niewielką, zdecydowanie rolniczą miejscowością, oddaloną kilkanaście kilometrów od Jemy. Leży przy gruntowej, nieutwardzonej drodze pomiędzy Jemą-Nkwanta a Nkoranza (por. mapa 1.2). Niegdyś był to bardzo ważny szlak wiodący z południa, ze stolicy Aszantów Kumasi, poprzez Nkoranzę, która jest rezydencją Zwierzchniego Wodza (j. ang. *Paramount Chief*)<sup>22</sup>, dalej przez Kokumę, Jemę i Kintampo na północ, w kierunku Tamale. Przebudowa systemu dróg w początkach niepodległej Ghany i skonstruowanie asfaltowej drogi łączącej Techiman z Jemą i Kintampo pozostawiły jednak wszystkie miejscowości leżące przy dawnym trakcie do Nkoranzы dosłownie na uboczu i bardzo ograniczyły ich rozwój oraz znaczenie. Dotarcie do Kokumy wiąże się bowiem z powolną jazdą po wyboistej, ziemnej drodze, która w porze

22 Wodzowi w Nkoranzы podlegają m.in. wodzowie w Jemie, Kokumie i Kintampo.

suchej jest w miarę twarda, ale za to pełna kolein i spowita unoszącym się nad nią czerwonym pyłem, wzniecany przez każdy przejeżdżający pojazd. Natomiast w porze deszczowej nawierzchnia drogi zamienia się w błotnistą i glinkowatą czerwoną maź, w której łatwo utknąć, zwłaszcza gdy jedzie się samochodem o niskim zawieszeniu i bez napędu na cztery koła. Podstawowym środkiem transportu łączącym Kokumę z obecnie główną asfaltową drogą pomiędzy Techiman a Jemą i Kintampo są busiki *trotro* oraz tzw. *tico*, czyli dzielone taksówki<sup>23</sup> (z których najczęściej korzystałam, aby dotrzeć do Kokumy oraz innych wiosek położonych przy drodze na Nkoranę).

W wiosce znajduje się kaplica katolicka, która stanowi jedną z lokalnych (pobocznych) stacji parafii w Jemie. Dwa dni przed Świętem Jamów byłam tam i uczestniczyłam w spotkaniu wspólnoty katolickiej oraz w ceremonii chrztu i udzielenia ślubu dwóm parom należącym do parafii. Wówczas dowiedziałam się o planowanym Festiwalu Jamu. Członkowie Kościoła katolickiego oraz innych Kościołów chrześcijańskich obecnych w Kokumie przygotowywali się do wzięcia udziału w tej dorocznej uroczystości, podkreślając, że jest to dla nich niezwykle ważny element lokalnej tradycji. W rozmowach wskazywali, że cała społeczność powinna zaangażować się w obchody święta i w jego organizację, gdyż „od tego zależy płodność ziemi w roku następnym”<sup>24</sup>. Jednym z głównych organizatorów obchodów był pełniący funkcję „zastępcy wodza” mężczyzna należący do Kościoła pentekostalnego. Zdając sobie sprawę z powiązania Święta Nowych Jamów z tradycyjną

23 *Trotro* to najbardziej popularna i najtańsza forma transportu publicznego w Ghanie, oparta na sieci lokalnych korporacji zrzeszających właścicieli minibusów. Nierzadko pojazdy te są w opłakanym stanie technicznym, a liczba pasażerów, towarów i zwierząt, które upycha się wewnątrz i na dachu pojazdu, zapewniają przedsięwzięciu, nawet przy niskich opłatach za przejazd, opłacalność. Słowo *trotro* pochodzi z języka ga (*tro* w ga oznacza „trzy centy”) i powstało zapewne w latach pięćdziesiątych XX wieku, kiedy to na przedmieściach Akry kierowcy taksówek zwoływali komplet pasażerów, wykrzykując cenę od osoby. Drugą popularną formą transportu to właśnie tzw. dzielone taksówki, którymi w Jemie i okolicy są z reguły importowane z Korei, mocno zużyte i poobijane samochody marki Tico (dlatego potocznie w Jemie na każdą taksówkę mówi się *tico*). Za odliczoną kwotę od osoby taksówki jeżdżą wyznaczonymi trasami, pod warunkiem zebrania kompletu pasażerów (minimum cztery osoby, zdarzało mi się jednak jeździć *tico* w towarzystwie sześciu czy siedmiu osób plus kierowca).

24 Wypowiedź zanotowana w terenie. Notatka terenowa, 10 listopada 2010.

religią oraz widząc zaangażowanie katolików i pozostałych chrześcijan w przygotowania do uroczystości, z entuzjazmem przyjąłem jego zaproszenie do wzięcia udziału w celebracji.

Gdy dwa dni później przyjechałam z powrotem do Kokumy, zobaczyłam niemal całą społeczność wioski zgromadzoną na centralnym placu w pobliżu pałacu wodzowskiego oraz na głównej drodze, wzdłuż której rozciągnięte są miejscowe zabudowania. W Kokumie najłatwiejszy dostęp do rzeki znajduje się poza południową granicą zabudowań, przy drodze wiodącej do Nkoranzy. Rzeka to podstawowe źródło wody dla tutejszych mieszkańców i o świcie oraz wieczorami tu właśnie gromadzą się kobiety i dzieci z wiadrami i miednicami, by zaczerpnąć wody. W dniu Święta Jamów miejsce to stało się celem pierwszej procesji, która wyruszyła z centrum wioski przed południem. Udało mi się dołączyć do orszaku z wodzem (j. twi *shene*) oraz z królową matką (j. twi *shemaa*), gdy właśnie docierał nad rzekę.

W Kokumie, podobnie jak w wielu innych miejscowościach, w których największą część rdzennej ludności stanowią ludzie z grupy Akan, Święto Jamów bardzo mocno związane jest z przedmiotami łączącymi symbolikę religijną z tradycyjnym systemem władzy i odwołaniem do zmarłych przodków z lokalnej rodziny królewskiej<sup>25</sup>. Podstawowy schemat zachowań rytualnych w czasie dorocznych Świąt Jamów jest bardzo podobny u wszystkich ludów Akan. Królewski tron przodków (j. ang. *stool*, j. twi *akonnya*)<sup>26</sup> albo trony (w Kokumie przyniesiono nad rzekę dwa

25 Por. R.B. Fisher, *West African Religious Traditions: Focus on the Akan of Ghana*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1998, s. 23.

26 Czasem w języku polskim używa się określenia „stołek” lub „stolec” (w rozumieniu staropolskiego słowa oznaczającego „tron”). Ja zdecydowałam się na „tron”. Przy czym należy zdać sobie sprawę, że dla ludów Akan *akonnya* danej zbiorowości jest przedmiotem szczególnym, w którym zamieszkuje „duch” lokalnej wspólnoty oraz „duchy” zmarłych wodzów. Rosalind I.J. Hackett przyrównuje akańskie trony do małych sanktuariów (por. R.I.J. Hackett, *Art and Religion in Africa*, Cassell, London, New York 1996, s. 68). Wódz (czasem słowo *shene* bywa też tłumaczone jako „król”) związany jest z tronem, a równocześnie z przynależną tronowi ziemią (i zamieszkującymi w niej przodkami) oraz z ludźmi, którzy tę ziemię uprawiają. Wodza sadza się na tronie lub podtrzymuje przez kilka chwil nad tronem w chwili ustanowienia wodzostwa (jest to tzw. intronizacja, czyli „wyniesienie na tron”, j. ang. *enstoolment*). Co roku dokonuje się oczyszczenia tronów. Składane są im również krwawe ofiary i libacje. Najśłynniejszy tron ludów Akan to Złoty Tron (j. twi *Asikadwa*, j. ang. *Golden Stool*) Aszantów, związany

oczernione trony związane z duchami zmarłych wodzów z tamtejszej rodziny królewskiej) są centralnym rekwizytem w czasie religijnej części festiwalu i to z nimi związane są najbardziej znaczące czynności rytualne.

Tron, zawinięty w kawałek białego materiału albo w tradycyjną cenną tkaninę (to zależy od lokalnych obyczajów i stanu posiadania w konkretnej społeczności; w Kokumie trony były zawinięte w kawałki koronkowej białej tkaniny przypominającej firankę, w Jemie używany jest kosztowny tkany materiał), jest przynoszony w uroczystej procesji nad rzekę. Tutaj wysupłuje się go z zawiniątka, kładzie na ziemi albo na kamieniu i po dokonaniu libacji dla przodków oraz duchów ziemi, a niekiedy również po złożeniu krwawej ofiary (część krwi z zabitego zwierzęcia powinna spłynąć na tron), dokonuje się obmycia tronu wodą z rzeki (w Kokumie zaczerpnięto wodę do garnka, obmyto nią trony, a potem jej resztkami skrapiano i obmywano zgromadzonych ludzi, używając do tego gałązek porośniętych gęstymi zielonymi liśćmi). Następnie na siedzisku tronu kładzie się garstkę potrawy nazywanej *eto*, którą przygotowuje się z ugotowanych młodych jamów ubitych z dodatkiem soli, jajek oraz oleju palmowego<sup>27</sup>. Pożywienie to jest traktowane jako „ofiara i posiłek dla tronu”<sup>28</sup>. Wreszcie wódz – najczęściej usadowiony pod ceremonialnym parasolem, na przyniesionym przez jego dworzan zwykłym plastikowym krześle, ustawionym naprzeciwko tronu – sięga prawą ręką po potrawę, której większa ilość została przygotowana i przyniesiona w dużej kalabasie, i publicznie ją spożywa. Dawniej uważano, że dopiero od tego momentu wszyscy pozostali ludzie z danej społeczności związanej z konkretną rodziną królewską i z tronem mogli spożywać zebrane świeżo jamy. Ofiara złożona ziemi oraz ofiara dla tronu przodków, potwierdzona spożyciem potrawy z nowych jamów przez wodza – którego postrzegano jako pełniącego funkcję łącznika między społecznością żywych a duchami ziemi, przodkami i „duchem” (j. twi

---

z rezydującym w Kumasi *Asantehene* – królem Asantów. Por. R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 56. Por. też A. Szyjewski, *Religie Czarnej Afryki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 143–147. Na temat symboliki tronów oraz znaczeń Złotego Tronu por. A. Zajączkowski, *Aszanti – kraj Złotego Tronu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963, s. 87–100.

<sup>27</sup> Wśród Bono *eto* jest przygotowywane przy okazji rodzinnych oraz lokalnych uroczystości. Dawniej potrawa ta stanowiła ważny element rytów inicjacyjnych dla dziewcząt. Por. część 2.4 w niniejszym rozdziale.

<sup>28</sup> Wypowiedź uczestnika zdarzeń. Notatka terenowa, 12 listopada 2010.





Ilustr. 11.5. Święto Jamów. Po ablucji i złożeniu ofiar wódz i królowa matka pozują do zdjęć nad rzeką w Kokumie. Tron jest już przygotowany do zanieśienia z powrotem do pałacu i owinięty w biały materiał; 2010

*sunsum*<sup>29</sup>) tronu – pozwalała ludziom cieszyć się zebranymi plonami i spożywać je bez obrazy dla sił, dzięki którym jamy wzrosły i obrodziły.

Informacje o podobnych zakazach, dotyczących wstrzymywania się od spożywania jamów aż do momentu rytualnego zakończenia cyklu ich uprawy, odnaleźć można w bardzo wielu dawnych i współczesnych źródłach etnograficznych z całej „strefy jamów” w Afryce Zachodniej<sup>30</sup>. Przypomnę, że przytoczony powyżej literacki opis dawnych obyczajów

29 Słowo *sunsum* na język angielski najczęściej tłumaczy się jako *spirit*. Natomiast inne słowo w języku *twi* – *kra* – jest tłumaczone jako *soul* („dusza”). Według przekonania Akanów ludzie posiadają zarówno *sunsum*, jak i *kra*, a także inne elementy duchowego wyposażenia. Por. rozdział 111, zwłaszcza tabela 111.2.

30 Por. D.U. Williams, *Christianity and the Negotiation of Cultures...*, op. cit., s. 152.

ludu Igbo również wspomina o wstrzymywaniu się od spożywania nowych jamów aż do czasu święta plonów i złożenia ofiary przodkom i bogini ziemi. W Jemie i w okolicy starsze osoby w rozmowach ze mną podkreślały, że doskonale pamiętają podobny zakaz i wyczekiwanie na Festiwal Jamu – dawniej bowiem to dopiero od tego momentu można było cieszyć się smakiem nowych bulw. Obecnie zakaz nie jest jednak przestrzegany i nie spotkałam nikogo, kto by zwlekał z przygotowaniem potraw z młodych jamów aż do oficjalnego festiwalu. Wszyscy moi rozmówcy byli jednak zgodni w przekonaniu, że zakaz ten cały czas obowiązuje wodza, który nie powinien jeść nowych bulw przed Świętem Jamów. W Jemie jeden ze „starszych” miasteczka, odpowiedzialny za organizację tamtejszego Festiwalu Jamu, stwierdził nawet, że „gdyby wódz zjadł młode jamy przed złożeniem dorocznej rytualnej ofiary, to zapewne by zmarł”<sup>31</sup>. Również zwyczajowa nazwa Święta Jamów w języku twi – *Ohenerokɔdibayereforo* – odwołuje się do rytualnego spożywania jamów przez wodza, gdyż można ją przetłumaczyć jako frazę: „wódz będzie spożywał nowy jam”<sup>32</sup>.

Gdy brałam udział w Festiwalu Jamu w Kokumie, po złożeniu ofiar, spożyciu potrawy z młodych jamów przez wodza, rytualnym obmyciu tronów, skropieniu wodą wszystkich zebranych i wykonaniu pamiątkowych fotografii (m.in. ja poprosiłam o zgodę na wykonanie zdjęć, po czym wódz poprzez swojego nadwornego pośrednika, tzw. tłumacza<sup>33</sup>,

31 Notatka terenowa, 12 listopada 2010.

32 D.W. Warren, *Bono Royal Regalia*, op. cit., s. 19.

33 „Tłumacz” (j. ang. *linguist*, j. twi *okyeame*) to bardzo ważna osoba na dworze. Funkcja *okyeame* bywa opisywana jako „mówiące usta” wodza. Do wodza bowiem nie mówi się wprost, lecz poprzez osobę pośrednika – *okyeame*. Podobnie wódz, wyrażając swoje sądy i zdanie, zwraca się nie bezpośrednio do petentów czy osób pytających, lecz do *okyeame*, a ten z kolei wypowiada słowa wodza, przekazując je oficjalnie osobom uczestniczącym w audiencji. Por. R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 29. Atrybutem *okyeame* jest trzymana w prawej ręce ozdobna laska (często, gdy *okyeame* przemawia, ogłaszając wolę wodza, przekłada laskę do drugiej ręki, a prawej używa wówczas do gestykulacji wspomagającej narrację). Laska jest z reguły zwieńczona rzeźbą, symbolicznie reprezentującą przysłowie lub inną lokalnie rozpoznawaną potoczną mądrość funkcjonującą w tradycji oralnej. W związku z tym, że rola *okyeame* znacznie przewyższa proste tłumaczenie słów wodza, bywa on również określany jako ambasador władcy, a w języku polskim można spotkać tłumaczenia terminu *okyeame* jako „rzecznik” (takie tłumaczenie, użyte w kontekście *okyeame* kapłanów religii tradycyjnej,



Ilustr. 11.6. Bębny niesione podczas procesji przemieszczającej się znad rzeki do pałacu wodzowskiego w Kokumie; 2010

poprosił i mnie o zapozowanie mu do zdjęcia, które wykonał własnoręcznie wyciągniętym spod tradycyjnych strojów niedużym aparatem cyfrowym, co wywołało entuzjastyczny aplauz zebranych) szybko uformowała się procesja powrotna zmierzająca do centrum wsi i do zlokalizowanego tam pałacu wodzowskiego. Przemierzenie krótkiego dystansu, około półtora kilometra, zajęło nam jednak ponad czterdzieści minut. Cała droga usiana była bowiem przystankami, w czasie których wódz oraz królowa matka wykonywali rytualne tańce. Co procesja przesunęła się do przodu, to wódz zatrzymywał się i zaczynał tańczyć, zachęcały okrzykami ludzi oraz tańcem najbliższych idących kobiet. Niektóre spośród nich tańczyły przez cały czas, a wiele, idąc, poruszało się po

---

proponuje Grzegorz Wita, por. idem. *Owładnięcie (akom) znakiem powołania i narzędziem posługi aszanckich kapłanów tradycyjnych*, „Studia Religioznawcza” 2011, Vol. 44, s. 71–84).

prostu w rytm bicia bębnow. Dwa duże rytualne bębny oraz ich dźwięki towarzyszyły procesji. Instrumenty były niesione na głowach dworzan, za którymi postępowali bębniarze (j. twi *akyeremadefoo*) używający do gry drewnianych pałeczek. Dodatkowo od czasu do czasu słychać było dźwięki rogów, na których grali wyspecjalizowani dworscy fleciści (j. twi *asokwafoo*), oraz uderzenia metalowych gongów.

Tańce wodza i pojawiające się w odpowiedzi na nie tańce królowej matki – która widząc, że wódz tańczy, zatrzymywała swój orszak, obracała się w kierunku wodza i pod swoją parasolką wykonywała taniec – każdorazowo wzbudzały aplauz tłumu. Bębny grały głośniej i bardziej intensywnie, a wzmożone okrzyki ludzi oraz ekspresywne gesty wyrażały pochwałę wodza oraz docenienie jego zaangażowania w festiwal. Idący w procesji mężczyźni od czasu do czasu zwracali się w kierunku kolorowego parasola, pod którym kroczył (i tańczył) wódz, i podnosili wysoko ku górze prawe dłonie z wyciągniętymi prosto lub ułożonym w kształt litery „v” palcami wskazującym i środkowym. Kobiety natomiast, wznosząc prawe ręce ku niebu, wykonywały rytmiczne ruchy, machając trzymanymi w dłoniach chustkami i kierując je w stronę wodza oraz królowej matki. Wielu ludzi głośno komentowało tańce i ich symbolikę, żartowało i śmiało się, podkreślając, że tegoroczne święto jest niezwykle udane i piękne. Ktoś w rozmowie ze mną wyjaśnił, że wódz Kokumy na co dzień mieszka w Stanach Zjednoczonych, dlatego bieżące sprawy rozstrzyga jego zastępca – napotkany przeze mnie kilka dni wcześniej starszy mężczyzna, członek Kościoła pentekostalnego. Zawsze jednak w listopadzie wódz przyjeżdża do Ghany, by dopełnić rytualnych obowiązków i wziąć udział w corocznym Festiwalu Jamu.

*Kokumahene* – wódz Kokumy – kiedy nie tańczył, kroczył dostojnie pod parasolem, podtrzymywany z dwóch stron przez pomocników. W połowie drogi widać już było wyraźnie, że jest niezwykle zmęczony. Pomocnicy ocierali chusteczką z jego czoła pot, który spływał spod nałożonego na głowę diademu, a przeznaczeni do tego dworzanie wachlowali wodza uplecionymi z liści palmowych wachlarzami. Przed intensywnym słońcem i żarem, który o tej okołopołudniowej godzinie wprost lał się z nieba, chronił go, podobnie jak i królową matkę, ceremonialny parasol. Parasol u wszystkich ludów Akan jest jednym z atrybutów wodza i w zasadzie przyjmuje się, że *chene* nie powinien pojawiać się publicznie na wolnym powietrzu bez parasola

rozłożonego nad jego głową, trzymanego przez członków otaczającej go świty<sup>34</sup>. Choćby już dlatego każde przybycie wodza na jakiegokolwiek spotkanie i poruszanie się poza swoją siedzibą jest wysoce ceremonialne i trudne do przeoczenia. Dodatkowo w czasie festiwalu osoba, która była odpowiedzialna za niesienie parasola, rytmicznie nim potrząsała i kręciła, tak że zdawało się, iż nie tylko król, ale i widoczny z daleka parasol wykonuje taniec.

Po przybyciu procesji do pałacu wodza na podwórzu wódz i królowa matka wykonali ostatni podczas tej części festiwalu taniec. Był on w dużej mierze oparty na wyszukanych ruchach dłoni oraz ramion, podczas gdy całe ciało poruszało się powoli i dostojnie, zgodnie z drobnymi krokami. Gesty rąk wyrażały królewską pozycję wodza, który jest przede wszystkim pośrednikiem pomiędzy niebem (gdzie rezydują bogowie), ziemią (podziemiami zamieszkanymi przez duchy przodków) oraz członkami lokalnej społeczności. Po tym tańcu wódz, królowa matka oraz cała królewska świta zostali usadzeni na specjalnym podium ulokowanym w niszy, w prawym rogu podwórza. Takie miejsce jest typową częścią wszystkich pałaców wodzowskich w częściach Ghany zamieszkiwanych przez ludzi z grupy Akan i służy do podejmowania patentów oraz udzielania przez wodza oficjalnych audiencji.

Kilka kolejnych godzin poświęcono na przyjmowanie darów z jamów przynoszonych do pałacu przez mieszkańców wioski oraz na witanie gości, którzy przyjeżdżali z bliższej oraz dalszej okolicy. W pałacu wodza, w obrębie prostokątnego podwórca, było bardzo ciasno. Dookoła w podcieniach ustawiono kilka rzędów plastikowych krzeseł, na których sadzano dostojniejszych gości. Otwartą przestrzeń podwórka osłaniał wynajęty specjalnie na ten dzień olbrzymi baldachim, rozpięty na metalowym stelażu. Dzięki temu wielkie miednice wypełnione bulwami jamu – które przez cały czas trwania posiedzenia przynosili na swoich głowach mieszkańcy Kokumy i po zarejestrowaniu swojego daru w spisie zostawiali na środku podwórka – oraz siedzący wokół nich ludzie byli osłonięci od żaru słońca. Wewnątrz panował jednak olbrzymi zaduch i zarówno wódz, królowa matka, jak i inni dostojnicy chłodzeni byli wachlarzami poruszanymi przez członków swoich świt. Z boku podwórka ustawiono olbrzymie głośniki i wzmacniacz,

---

34 Por. K.N. Kyeremateng, *The Akans of Ghana: Their Customs, History and Institutions*, Sebewie Publishers, Accra 2004, s. 59.



Ilustr. 11.7. Wódz Kokumy zasiadający na podium w niszy podwórza podczas celebracji Święta Jamów w pałacu wodzowskim w Kokumie; 2010

z których bardzo głośno puszczano muzykę *highlife*<sup>35</sup>. Ze względu na panujący hałas trudno było rozmawiać. W przerwach między muzyką prowadzący tę część festiwalu wygłaszał przez mikrofon oficjalne powitania oraz pożegnania skierowane do nieustannie wymieniających się gości, a także informacje na temat przynoszonych darów oraz datków finansowych od poszczególnych osób i instytucji. Niektórzy goście przyjeżdżali na przykład tylko na pół godziny. Witani się z wodzem, zasiadali na wskazanych krzesłach, po jakiejś chwili wysyłali posłańca z prośbą o otrzymanie „pozwolenia na drogę” i wychodzili żegnani oficjalnym podziękowaniem za wizytę i podarunek, które było ogłaszane przez megafony.

Wśród przybyłych byli między innymi wszyscy, znani mi z lokalnych festiwali tradycyjnych oraz z pogrzebów, okoliczni kapłani religii

35 Na temat muzyki *highlife* por. część 1.5 w rozdziale III, fragment zatytułowany *Dźwięki i muzyka*.

tradycyjnej. W którymś momencie przyjechał również jeden z wodzów z sąsiadującej miejscowości, który wkroczył na podwórko z całą swoją świtą i pod swoim parasolem. Byli nauczyciele, a także „starsi” różnych Kościołów i przedstawiciele lokalnych władz. Moja obecność została również zaznaczona. Przez głośniki ogłoszono, że „Madam Anna z Polski” wraz z członkami parafii katolickiej (towarzyszył mi katechista Joseph z Jemy oraz lokalny katechista z Kokumy, Jeboa) przynieśli dar w postaci butelki *schnappsu* oraz datek w wysokości 20 ghańskich cedi (w roku 2010 odpowiednik około 12 dolarów amerykańskich). Po tym ogłoszeniu zostaliśmy zaproszeni przed oblicze wodza, gdzie dokonaliśmy kurtuazyjnej wymiany pozdrowień oraz informacji. Zgodnie z obowiązującą zasadą za pośrednictwem *okyeame*<sup>36</sup> musiałam wyjaśnić, na czym polega „moja misja” w Ghanie i w Kokumie.

Wreszcie w godzinach popołudniowych zaczęła się formować trzecia, ostatnia tego dnia procesja. Tym razem wodza wzięto na ramiona i zanieślono pod okazałym okrągłym czerwonym baldachimem (o przekątnej około trzech metrów) do jego domu rodzinnego, który był położony w odległości około dwustu metrów od pałacu<sup>37</sup>. Tam serwowano posiłek oraz zimne napoje. Tymczasem, chcąc zdążyć przynajmniej na kawałek celebracji Święta Jamów w Jemie, poprosiłam wodza – przesyłając zapytanie przez skomplikowany łańcuszek rozlicznych pośredników – o „zgodę na drogę”. Po jej otrzymaniu (co nastąpiło również na zasadzie przekazywania słów od osoby do osoby zgodnie z ustaloną hierarchią) i upewnieniu się, że mogę się oddalić, nie powodując konfuzji ani nie obrażając nikogo, poszłam wraz z towarzyszącym mi katechistą Josephem w kierunku głównej drogi, poszukując transportu do Jemy. Kiedy już wsiadaliśmy do lokalnego *tico*, dogonił nas jeden z posłańców wodza z nareczem dorodnych jamów, które otrzymaliśmy w ramach wymiany podarunków i w podzięce za nasz udział w festiwalu.

Tymczasem, tak jak poinformowano mnie wcześniej, odbywające się tego samego dnia celebracje w Jemie były nieco uproszczone i przebiegały znacznie szybciej – rozpoczynały się po południu i kończyły

36 Na temat *okyeame* (pośrednika i mediatora w kontaktach z wodzem) por. przypis 33 niniejszego rozdziału.

37 W bogatszych społecznościach u niektórych Bono, a przede wszystkim u Aszan-tów, takie ceremonialne przenosiny wodza odbywają się w specjalnych ozdobnych lektkach (tzw. palankinach).



Ilustr. 11.8. Procesjonalne przenosiny wodza Jemy z pałacu do siedziby poprzedniego *Jemahene* podczas Święta Jamów; 2010



o zmroku. Przede wszystkim nie było uroczystej procesji nad rzekę. Całość tzw. zwyczajowych obrzędów (j. ang. *customary rites*) została odprawiona w pałacu wodza w centrum miasteczka. Tutaj dokonano obmycia tronu przodków, złożono libację, a *Jemahene* na oczach dworu i zgromadzonych ludzi spożył *eto* przygotowane w olbrzymiej kalabasie. Następnie procesjonalnie przeniesiono wodza do siedziby poprzedniego *Jemahene*, która jest zlokalizowana tuż obok kościoła katolickiego. W chwili gdy procesja – przy akompaniamencie huku z broni palnej, okrzyków ludzi, dźwięku bębnów i gongów – zatorowała cały ruch na głównej krajowej drodze przecinającej miasteczko, dojechałam do Jemy i mogłam uczestniczyć w tej części uroczystości.

Podobnie jak w Kokumie, także i tutaj podczas wieczornej procesji wódz nie kroczył, lecz był trzymany na ramionach swoich „poddanych”. Mimo iż był niesiony, cały czas „tańczył”, wykonując rękami i ramionami rozbudowane, ekwilibrystyczne ruchy i manipulując złotym mieczem, który trzymał w prawej dłoni (złote miecze są atrybutami władzy wodzowskiej przywołującymi tradycyjną rolę wodza jako przywódcy wojskowego). Tak samo jak podczas wioskowego festiwalu, także w Jemie taniec ten odbywał się pod rozłożystym odświętnym czerwonym baldachimem, którym poruszano w górę i w dół, zgodnie z rytmem bicia bębnów oraz prezentowanego przez wodza tańca. Gęsty i bardzo rozentuzjasmowany tłum wyrażał aplauz i pochwałę *shene*, tak samo jak w Kokumie, wydając okrzyki i podnosząc prawe ręce.

Kiedy procesja dotarła do celu, na podwrocu siedziby poprzedniego *Jemahene* zaaranżowano przestrzeń, by oficjalnie usadowić wodza w otoczeniu jego świty. Pojawiło się przenośne krzesło, parasol nad głową zasiadającego *shene* oraz poduszka podłożona pod jego stopy obute w przepisowe sandały z ozdobnymi złotymi guzami<sup>38</sup>. Niektóre

38 Akański wódz nie może pojawiać się publicznie bez obuwia, gdyż jego ciało traktowane jest jako posiadające wymiar sakralny, nie powinno więc stykać się z ziemią. Sandały są symbolem jego królewskiego stanu. W razie odsunięcia od władzy i utraty tronu przez wodza (detronizacji, j. ang. *destoolment*) oddaje on swoje sandały (nazywane *ahenema*, co oznacza „dzieci wodza”) i z chwilą dotknięcia ziemi zostaje pozbawiony swojego wodzowskiego oraz sakralnego statusu. Z kolei osoby przychodzące do wodza na audiencję najczęściej zobowiązane są do zdejmowania obuwia i dopuszczane przed oblicze zasiadającego w otoczeniu dworzan wodza z bosymi stopami. Podobna praktyka zdejmowania sandałów obowiązuje podczas audiencji u kapłanów religii tradycyjnej oraz podczas wizyt

oficjalne delegacje, które nie uczestniczyły we wcześniejszym zgromadzeniu na terenie pałacu wodzowskiego, były przyjmowane przez wodza teraz. Wśród zebranych znaleźli się między innymi muzulmanie z pobliskiego *zongo* oraz oficjalna delegacja z Kościoła katolickiego z księdzem wikarym, prezydentem kościoła Panem Addah oraz z jednym członkiem wspólnoty. Podobnie jak uczyniłam to ja w Kokumie, grupa z Jemy wręczyła przedstawicielom wodza butelkę *schnappsu* oraz datek finansowy. Wkrótce zaczęło się ściemniać, więc ponownie uformowano procesję, w czasie której przeniesiono wodza do jego domu, położonego w bardzo bliskiej odległości od zabudowań należących do poprzedniego *Jemahene*. Całość uroczystości zakończyła się, tak samo jak w Kokumie, rozdaniem poczęstunku składającego się z ryżu i sosu z mięsem.

#### 1.4. PUBLICZNY FESTIWAL JAKO ZASÓB FORM CZUCIOWYCH

Ruch, zrytualizowane przemieszczanie się i związane z tym specyficzne doświadczenie przestrzeni oraz własnego ciała, muzyka i dźwięki, taniec, gestykulacja oraz kulturowo określone „sposoby posługiwania się ciałem” (jak choćby sposób chodzenia czy tempo stawianych kroków) i zmysłami<sup>39</sup>, ubrania i przedmioty – odgrywają w Ghanie bardzo ważną rolę w czasie rozmaitych celebracji i powinny być brane pod

---

w miejscach świętych związanych z „religią tradycyjną”. Por. Ph.F.W. Bartle, *The Universe Has Three Souls. Notes on Translating Akan Culture*, “Journal of Religion in Africa”, 1983, Vol. 14, Fasc. 2, s. 109. Zdejmowanie obuwia oczywiście obowiązuje również w miejscach modlitw muzulmanów. W kontekście katolickim spotkałam się z tym, że bardzo pobożne osoby zdejmowały sandały, przyjmując komunię albo podczas niektórych nabożeństw (np. w czasie odprawianej w kaplicy katolickiej drogi krzyżowej).

<sup>39</sup> Oczywiście od czasu opublikowania klasycznego eseju Marcela Maussa w 1936 roku antropologiczny namysł nad ciałem i zmysłami został bardzo pogłębiony. O kulturowych różnicach związanych nie tylko ze „sposobami posługiwania się ciałem”, lecz także z klasyfikacją i liczbą zmysłów w kontekście afrykańskim por. K.L. Geurts, *O kamieniu, chodzeniu i mówieniu w Afryce Zachodniej. Kategorie kulturowe i antropologia zmysłów*, przeł. J. Jedliński, w: M. Cymorek (red.), *Estetyka Afryki. Antologia*, Universitas, Kraków 2008, s. 5–26. Na temat kulturowych i historycznych uwarunkowań związanych z konstrukcją *sensorium* por. D. Howes, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2003. Por. również zainicjowaną przez Davida

uwagę przez antropologów próbujących opisać i przybliżyć znaczenia religijnych wydarzeń i przeżyć z nimi związanych. Jestem przekonana, że aby zrozumieć chrześcijańskie sposoby przeżywania religii w Ghanie, niezbędne jest rozpoznanie kulturowych kontekstów związanych z „afrykańską tradycją” oraz „afrykańską religią tradycyjną”, a także uważne przyjrzenie się sposobom przeżywania świata i samego siebie, które w tych kontekstach są promowane, kształtowane i doświadczane. W tych rzadko werbalizowanych, natomiast przede wszystkim ucieleśnianych i materializowanych przekazach zawarta jest istotna część „etnograficznej wiedzy” na temat lokalnej kultury.

Performatywne w swoim charakterze akcje, takie jak procesje, nabożeństwa czy publiczne festiwale, doskonale nadają się do odtwarzania i konstruowania tradycji, budowania i wyobrażania społeczności poprzez nieustanne ucieleśnianie, materializowanie oraz formowanie doświadczeń odwołujących się do poczucia wspólnotowości, a także tożsamości indywidualnej. Gęstość doświadczenia polegająca na współwystępowaniu tzw. doświadczeń bliskich i dalekich, intensywność tych doświadczeń oraz ich multisensoryczność kształtują określone sposoby przeżywania publicznych ceremonii przez członków badanych przeze mnie społeczności, jak działo się to choćby podczas opisanego powyżej Festiwalu Jamu.

Odwołuję się w tym miejscu do propozycji Goeffreya M. White’a. Badacz ten, posługując się – jak to określił – „poręcznymi frazami Clifforda Geertza”, zaaplikował terminy „doświadczenie bliskie” i „doświadczenie dalekie”<sup>40</sup> do analizy sposobów przeżywania wizyt w „muzeach narodowych”, o których pisał w kontekście budowania

---

Howesa stronę internetową poświęconą studiom nad zmysłami (j. ang. *sensory studies*): <http://www.sensorystudies.org/>.

<sup>40</sup> Por. G.M. White, *Museum/Memorial/Shrine: National Narrative in National Spaces*, „Museum Anthropology” 1997, No. 21 (2), s. 9. Niestety w polskim tłumaczeniu książki Clifforda Geertza terminy *experience-near* oraz *experience-distant* – zaproponowane oryginalnie przez psychoanalityka Heinza Kohuta – zostały przetłumaczone jako „pojęcia «bliskie doświadczenia»” oraz „pojęcia «dalekie od doświadczenia»”, co według mnie, nie oddaje myśli Geertza ani tym bardziej White’a, którzy w obydwu sposobach odnoszenia się do rzeczywistości podkreślają obecność „doświadczenia”, różnicując jednak jego natężenie oraz jakość (jako „doświadczenie bliskie” i „doświadczenie dalekie”). Por. C. Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, [b.m.] 1983, s. 57. Polskie wydanie por. C. Geertz, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu*

poczucia przynależności grupowej i tożsamości indywidualnej<sup>41</sup>. Sądzę, że współobecność doświadczenia bliskiego i doświadczenia dalekiego, w kontekście analiz rytuałów i zachowań performatywnych (dla White’a wizyta w „muzeum narodowym” jest takim właśnie zachowaniem), powinna być brana pod uwagę jako ważny, a wręcz kluczowy aspekt takich czynności. Festiwal Jamów dlatego jest potężnym środkiem kształtowania indywidualnych i zbiorowych tożsamości, że oprócz bardzo intensywnego „doświadczenia bliskiego” zawiera równocześnie projekt „doświadczenia dalekiego”, którym jest wyobrażenie pewnego porządku społecznego i ideologicznego, ucieleśnione w postaci wodza i w używanych podczas festiwalu symbolicznych przedmiotach, które poprzez coroczny rytuał są doświadczane i przeżywane przez ludzi. To dzięki rytuałowi stają się częścią ich życia i ich „doświadczenia bliskiego”.

Można na Festiwal Jamu spojrzeć również jako na bogaty zasób „form czuciowych” w rozumieniu, jakie temu terminowi nadała Birgit Meyer. Formy te, podzielane i praktykowane przez ludzi, budują charakterystyczny „styl” przeżywania i doświadczania rzeczywistości religijnej w ghańskim kontekście<sup>42</sup>, oparty w dużej mierze na tańcu, zaangażowaniu całego ciała (nieraz bardzo wyczerpującym, doprowadzonym wręcz do granic wytrzymałości), muzyce, rytmie oraz fizycznie doświadczanej wspólnotowości. Sądzę, że teoretyczno-metodologiczne uwagi Meyer stanowią bardzo ważną propozycję dla badaczy zainteresowanych pogłębieniem konceptu religii przeżywanej i uczynieniem zeń użytecznej, a zarazem nieupraszczającej kategorii analitycznego gęstego opisu, zwłaszcza w kontekście takiej etnografii

---

*antropologii interpretatywnej*, przeł. D. Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 64.

41 W innym miejscu już odwołałam się do tej propozycji, analizując sposoby przeżywania przestrzeni katolickich „sanktuariów narodowych” przez polskich katolików. Por. A. Niedźwiedź, *Competing Sacred Places: Making and Remaking of National Shrines in Contemporary Poland*, w: J. Eade, M. Katić (eds.), *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders*, Ashgate, Farnham–Burlington 2014, s. 82.

42 B. Meyer, *Introduction. From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding*, w: B. Meyer (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 1–28.

religii, w której specyfika terenu przynosi wiedzę zakodowaną w bardzo słabo zwerbalizowanych, za to emocjonalnie i fizycznie potężnych obrazach, odczuciach i wyobrażeniach. Dlatego proponuję przyrzeć się bliżej zaproponowanej przez tę badaczkę koncepcji form czuciowych oraz pojęciu formacji estetycznych.

Meyer, która jest etnografką od wielu lat prowadzącą badania nad różnymi nurtami chrześcijaństwa w Ghanie, zwróciła się w kierunku poszukiwania narzędzi, które mogłyby posłużyć do adekwatnego opisu i analizy intensywnie emocjonalnych, pozawerbalnych, wielozmysłowych doświadczeń, jakie w ghańskiej religijności odgrywają olbrzymią rolę. W swoim tekście z roku 2006, zdecydowanie przeciwstawiając się pokartezjańskiemu sposobowi myślenia o człowieku, które zakłada zasadniczy rodzaj dualizmu ciała i duszy, zmysłowości i rozumu, materii i ducha (co zwłaszcza w kontekście etnograficznych materiałów afrykańskich jest szalenie problematyczne i z reguły nieprzystające do terenowej rzeczywistości), Meyer zaproponowała odmienną perspektywę badawczą i wprowadzenie nowej kategorii analitycznej, którą nazwała „formą czuciową” (j. ang. *sensational form*)<sup>43</sup>. W języku angielskim słowo *sensational* przywołuje odniesienia zarówno do „zmysłów” (j. ang. *senses*), do „czucia” jako „doznania”, „wrażenia”, „sensacji” (j. ang. *sensation*), jak i do „sensu” rozumianego jako „znaczenie” (j. ang. *sense*). Meyer podkreśla jednak, że:

ważne jest, aby nie ograniczać czucia [j. ang. *sensation*] jedynie do uczucia [j. ang. *feeling*], ale zawrzeć w nim również formację znaczenia [j. ang. *meaning*] (nie jako czysto intelektualnego wysiłku, lecz jako wpisane w szerszy proces „odczuwania” [j. ang. *sensing*]). To pozwoli nam wznieść się ponad niefortunna opozycję pomiędzy dwoma podejściami w studiach nad religią, które z jednej strony skupiają się na uczuciach, doświadczeniach i ciele, a z drugiej strony na produkcji znaczeń jako na

43 B. Meyer, *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*, Vrije Universiteit, Amsterdam 2006, s. 9. Zdecydowałam się przetłumaczyć termin *sensational form* jako „forma czuciowa”. Drugą propozycją tłumaczenia mogłoby być określenie „forma doznaniowa”. Zdecydowałam się jednak na pierwszą wersję, gdyż – jak sądzę – lepiej oddaje myśl Birgit Meyer, a równocześnie przywołuje potoczne znaczenia związane w języku polskim z wyrazem „odczuwać” (odczuwać coś w kościach, na własnej skórze, we własnym ciele, jako realne i zmysłowe zarazem, a także jako związane z emocjami).

czysto intelektualnym wysiłku [...]. W moim przekonaniu **produkcja znaczenia zawsze wymaga cielesnych doświadczeń oraz emocji**<sup>44</sup>.

Tymi stwierdzeniami Meyer jasno wpisuje się w nurt antropologicznych poszukiwań skupionych na „materialnym i zmysłowym wymiarze religijnych mediacji”<sup>45</sup> i odwołuje się do takich badaczy jak Christopher Pinney<sup>46</sup>, Jojada Verrips czy operujący przede wszystkim w kręgu studiów nad religijną wizualnością David Morgan. Należy tu również przywołać uwagi Davida Howesa, który podkreśla, że w języku angielskim słowo „zmysł” (j. ang. *sense*) „posiada podwójną konotację percepcji i znaczenia”. Angielskie „odczuwać coś zmysłowo” (j. ang. *to sense*) i „zrozumieć znaczenie czegoś” (j. ang. *to make sense*) mogą być ze sobą tożsame<sup>47</sup>. Echa podobnego rozumienia słowa „zmysł” można również znaleźć w języku polskim, w którym istnieje przecież słowo „uzmysławiać/uzmysłowić” coś sobie, w sensie „pojąć”, „zrozumieć” coś.

Do form czuciowych Meyer zalicza zbiorowe rytuały, które angażują uczestników w pewien specyficzny sposób i wywołują określone odczucia, formując i „organizując dostęp do transcendencji”<sup>48</sup>. Formami czuciowymi są dla niej także różne sposoby używania i doświadczania „religijnych obiektów materialnych”. Dlatego interesują ją takie zachowania jak „recytowanie świętej księgi, przykładowo Koranu, modlitwa przed ikoną czy taniec wykonywany wokół manifestacji ducha”<sup>49</sup>. Wszystkie te zachowania są formami czuciowymi – formują bowiem sposoby doświadczania i przeżywania religii przez ludzi w konkretnych kontekstach kulturowych. Tak rozumiane formy czuciowe stają się dla Meyer bardzo bliskie pojęciu medium, podczas gdy sama religia jest określana przez nią jako „praktyka mediacji”<sup>50</sup>.

44 Ibidem, s. 39–40 (treść przypisu 14); podkreślenie – A.N.

45 Ibidem, s. 18.

46 Por. m.in. zaproponowany przez Pinneya termin *coropothetics* (korpotetyka) odwołujący się do ucieleśnionej, fizycznej, materialnej estetyki (w szerokim znaczeniu tego słowa, jako „postrzegania zmysłami”). Ch. Pinney, *Photos of the Gods: The Printed Image and Political Struggle in India*, Reaktion Books, London 2004, s. 8.

47 D. Howes, *Sensual Relations...*, op. cit., s. 51.

48 B. Meyer, *Religious Sensations...*, op. cit., s. 9.

49 Ibidem.

50 Ibidem, s. 18. Na temat ujęcia religii jako „praktyki mediacji” piszę więcej w dalszej części książki. Por. część 1.3. *Religijne mediacje* w rozdziale IV.

Skierowanie ku materialności oraz ku „czuciu” doprowadziło autorkę do odświeżenia terminu „estetyka” poprzez odrzucenie Kantowskich i pokantowskich odczytań tego słowa i poprzez powrót do Arystotelesowskiej *aisthesis*. Przywołując sformułowania Verripsa, Meyer pisze, że *aisthesis* odwołuje się do „naszego totalnie zmysłowego doświadczenia świata i naszej czuciowej wiedzy na ten temat”<sup>51</sup>. W późniejszym o trzy lata tekście autorka powraca do tych słów i rozwija swoje rozumienie estetyki jako *aisthesis*, wprowadzając obok „form czuciowych” nowe pojęcie, które określa mianem „formacji estetycznych” (rozumianych jako formacje aistetyczne)<sup>52</sup>. Pojęcie formacji estetycznych staje się terminem przewodnim i kluczową częścią tytułu książki zredagowanej przez Meyer w roku 2009, która stanowi podsumowanie sześcioletniego projektu badawczego zatytułowanego „Nowoczesne mass media, religia i wyobraźnia wspólnot”, zrealizowanego przez międzynarodową grupę badaczy w latach 2000–2006<sup>53</sup>.

We wstępie do tego niezwykle inspirującego zbioru esejów Meyer wychodzi od koncepcji „wspólnot wyobrażonych” Benedicta Andersona<sup>54</sup> i zadaje pytanie o to, w jaki sposób społeczności wyobrażone zaczynają traktować to, co wyobrażone (czyli siebie), jako autentycznie prawdziwe. Zauważa, że

wyobrażenia, aby mogły być doświadczane jako rzeczywiste, muszą się skonkretyzować poza domeną umysłu, poprzez wygenerowanie środowiska społecznego, które materializuje się w strukturuwaniu przestrzeni, w architekturze, w rytualnym performansie oraz poprzez indukowanie cielesnych odczuć [...]. Zatem **wspólnoty wyobrażone**,

51 Ibidem, s. 19. Za: J. Verrips, *Aisthesis and An-aesthesia*, “Ethnologia Europea” 2006, Vol. 35, No. 1/2, s. 27. To samo sformułowanie w odniesieniu do Arystotelesowskiego rozumienia *asithesis* także w: B. Meyer, J. Verrips, *Aesthetics*, w: D. Morgan (ed.), *Key Words in Religion, Media and Culture*, Routledge Taylor & Francis Group, New York, London, 2008, s. 21.

52 B. Meyer, *Introduction. From Imagined Communities...*, op. cit., s. 6.

53 Pełny tytuł projektu w j. angielskim brzmi: *Modern Mass Media, Religion and the Imagination of Communities. Different Postcolonial Trajectories in West Africa, South Asia, Brazil and the Caribbean*. B. Meyer, *Preface*, w: Meyer B. (ed.), *Aesthetic Formations...*, op. cit., s. x11.

54 Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzeleniu się nacjonalizmu*, przeł. S. Amsterdamski, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1997.

aby mogły zostać doświadczone jako prawdziwe, potrzebują się zmaterializować w konkretnym przeżywanym środowisku i potrzebują być poczute w kościach [j. ang. *felt in the bones*]<sup>55</sup>.

Meyer zaznacza, że formacje estetyczne (aistetyczne) można analizować jako swego rodzaju rozwinięcie konceptu wspólnot wyobrażonych, w którym społeczność rozumiana jest jako dynamiczna, procesualna i *de facto* performatywna<sup>56</sup>, a kształtowanie więzi pomiędzy jednostkami oraz kształtowanie samych jednostek dokonuje się za pomocą form czuciowych (o których mowa była powyżej). Innymi słowy można powiedzieć, że społeczność (według terminologii Meyer – *formacja*) istnieje na tyle, na ile jest przeżywana, fizycznie i aistetycznie doświadczana, a „tradycja” i odwołujące się do niej pozornie powtarzalne rytuały stają się sposobami „formowania form”, poprzez które zbiorowość się produkuje i re-produkuje. Zatem wspólnota rozwija się i organizuje wokół podzielanych obrazów i „przekazywanych/mediowanych form kulturowych” (j. ang. *mediated cultural forms*)<sup>57</sup>. Przy czym, jak dodaje zainspirowany propozycją Meyer amerykański badacz religii S. Brent Plate, „formy czuciowe nie służą po prostu temu, żeby przekazywać wiadomość w obrębie doświadczenia religijnego, ale są one aktywne w formowaniu zmysłowych ciał osób w obrębie kultur [j. ang. *sensual bodies of persons within cultures*] oraz w formowaniu społecznej spójności”<sup>58</sup>.

Jeżeli teraz przyjrzymy się raz jeszcze opisanym przeze mnie Festiwalom Jamu, możemy ująć je jako zbiór form czuciowych generujących pewien „styl” przeżywania rytuału, a o ludziach partycypujących w owych formach czuciowych mówić możemy w kategoriach wspólnoty rozumianej jako formacja estetyczna (aistetyczna). Poszukując w tym rozdziale sposobów używania i definiowania pojęcia „tradycji” przez współczesnych Ghańczyków oraz różnych sposobów sytuowania się ghańskich chrześcijan wobec konceptu „religii tradycyjnej”,

55 B. Meyer, *Introduction. From Imagined Communities...*, op. cit., s. 5; podkreślenie – A.N.

56 Ibidem, s. 7.

57 Ibidem, s. 9.

58 S.B. Plate, *The Skin of Religion: Aesthetic Mediations of the Sacred*, „CrossCurrents” 2012, Vol. 62, Issue 2, s. 174.



chciałam zwrócić uwagę na to, że bardzo często w ich wypowiedziach to właśnie pewne formy czuciowe określane są mianem „zachowań tradycyjnych”. Wśród tych form wskazać można: taniec, klaskanie, muzykę i „język bębnow”<sup>59</sup>, rytmiczne poruszanie własnego ciała albo jakichś przedmiotów, ceremonialne „zasiadanie” w kręgu. Wszystkie wymienione przeze mnie zachowania angażujące ciało, a często również jakieś przedmioty materialne, były i są używane jako formy czuciowe „organizujące dostęp do transcendencji” w kontekście „religii tradycyjnej”.

Wydaje się, że wypadku społeczności, wśród których prowadziłam badania (a sądzę, że obraz ten również przystaje do wielu innych społeczności w dzisiejszej Afryce Subsaharyjskiej), można mówić o istnieniu podzielanej wrażliwości aistetycznej, która kojarzona jest ze słowem „tradycja” i – mimo że wiąże się z formami czuciowymi wywodzącymi się z kontekstu „religii tradycyjnej” – jest powielana również w formach czuciowych aplikowanych w kontekście chrześcijańskim. Dlatego przywołane przeze mnie lokalne Święto Jamów o niejasnym, a może raczej polifonicznym statusie – rozpięte pomiędzy „religią tradycyjną”, „tradycją”, „wydarzeniem społecznym” i „ludycznym festiwalem” – poprzez intensywne użycie form czuciowych stanowi rodzaj łącznika zadomowiającego ludzi, funkcjonujących w różnych kontekstach religijnych, w podzielanej przez ogół wrażliwości aistetycznej.

### 1.5. O ETNOGRAFII FORM CZUCIOWYCH

W takim kontekście warto bliżej zastanowić się nad etnografią form czuciowych i formacji estetycznych. Moja sytuacja podczas Święta Jamów, tak jak i podczas innych publicznych ceremonii w Ghanie, była specyficzna i wiązała się z widoczną gołym okiem pozycją „osoby z zewnątrz”, najczęściej byłam bowiem postrzegana w pierwszym odruchu po prostu jako „biała kobieta”. Przy wielu mankamentach i niedogodnościach, jakie w związku z tym pojawiały się w terenie badawczym, sądzę, że można sensownie i z istotnym dla jakości pozyskiwanej wiedzy

59 *Talking drums* w Ghanie, podobnie jak w innych krajach Afryki Subsaharyjskiej, posiadają swój własny „język” – rozbudowany system znaków dźwiękowych przekazujący złożone informacje i teksty. Por. R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 34–35.

etnograficznej skutkiem wykorzystać taką sytuację terenową<sup>60</sup>. Skrupulatna autoobserwacja i uczciwa analiza własnych doznań oraz rozpoznanie wpisanych we własne ciało form czuciowych, stanowiących w dużej mierze nieuświadomiane wyposażenie kulturowe każdej osoby (w tym również etnografa), stanowią bardzo istotną część terenowej pracy etnograficznej.

Przyznaję, że początkowo pracę taką wykonywałam przede wszystkim intuicyjnie. Patrząc z dzisiejszej perspektywy, wiem, że zaczęła się ona już podczas mojego pierwszego pobytu w Ghanie, który nie miał oficjalnego charakteru badawczego, lecz był związany z uczestnictwem w sympozjum naukowym oraz prywatną miesięczną podróżą wiodącą dookoła kraju. Z tego wyjazdu pamiętam jednak (co znajduje również potwierdzenie w prowadzonym w czasie tej podróży dzienniku) poczucie zetknięcia z kulturą dojmująco obcą, która już na poziomie „sposobów posługiwania się ciałem” wzbudzała pewien dyskomfort. Odczucie to można obrazowo porównać do sytuacji, w której byłabym zmuszona do chodzenia przez cały dzień w nie swoim, niewygodnym, na przykład zbyt ciasnym i ograniczającym ruchy, do których przywykłam, ubraniu. Choćby tak banalna kwestia jak nieużywanie lewej ręki w czasie interakcji z ludźmi dawała początkowo poczucie nienaturalności ruchów i ich ograniczenia<sup>61</sup>.

60 Ciekawe refleksje na temat sytuacji „białego obcokrajowca” w terenie (do tego z „białą żoną” i z „białym małym synkiem”) i umiejętności korzystania z tego faktu podczas nabywania wiedzy etnograficznej przedstawił niemiecki badacz Peter J. Bräunlein, opisując swoje doświadczenia z badań wśród katolików na Filipinach. Cały tekst, skupiony na zagadnieniu rytuałów pasyjnych na Filipinach, ma dwóch autorów – etnografów z różnym zapleczem kulturowym i etnicznym. Doświadczenia Bräunleina, niemieckiego naukowca, który bada „znajomą religię [katolicyzm] w nieznanym miejscu”, są zestawione z doświadczeniami Juliusa Bautista, filipińsko-australijskiego antropologa, którego pozycja w terenie związana jest z „intuicyjną znajomością” kulturowych realiów, w jakich był wychowany. Autorzy, w ślad za fundamentalnymi dla współczesnej antropologii stwierdzeniami, podkreślają wagę samoświadomości etnografa i konieczność akceptacji heterogeniczności, niejednoznaczności oraz niepełności zdobywanej przez niego „wiedzy”. Por. J. Bautista, P.J. Bräunlein, *Ethnography as an Act of Witnessing: Doing Fieldwork on Passion Rituals in the Philippines*, “Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints” 2014, Vol. 62, No. 3–4, s. 501–528.

61 W Ghanie zachowaniem uznawanym za obraźliwe jest np. pozdrowienie kogoś lewą ręką, a także podanie jedzenia czy wręczenie podarunków lewą ręką. Nawet

Jeżeli idzie o kontekst religijny i zdawanie sobie sprawy z antropologicznych znaczeń kategorii form czuciowych oraz ich wagi dla etnografii religii przeżywanej, pamiętam, kiedy w sierpniu 2009 roku, dosłownie kilka dni po moim pierwszym lądowaniu w Ghanie, wraz z uczestnikami międzynarodowego sympozjum badawczego, na którym dyskutowaliśmy znaczenia „czucia” i roli mediów w religii, wzięłam udział w nabożeństwie pentekostalnym w jednym z najprężniejszych mega-Kościołów w Akrze Lighthouse Chapel International. Podczas panelu podsumowującego konferencję prowadząca go Birgit Meyer nawiązała do tej naszej wspólnej „warsztatowej” wizyty. Opisała swój własny podskórny dyskomfort i poczucie nienaturalności, które – mimo wielu lat spędzonych na prowadzeniu badań w Ghanie – towarzyszą jej w zetknięciu z głośnym, rozentuzjasmowanym, klaszczącym i bardzo intensywnie tańczącym tłumem w ghańskich kościołach chrześcijańskich. Zauważyła też, jak bardzo nasza grupa – kilkunastu europejskich i amerykańskich filozofów, estetyków, badaczy mediów i religii oraz antropologów – w swojej wstrzemięźliwości ruchów odstawała od otoczenia oraz od naszego ghańskiego kolegi, uczestnika sympozjum, który spontanicznie i „naturalnie” dołączył do tańców kongregacji.

Z biegiem czasu, kiedy już w ramach badań terenowych trzykrotnie wracałam do Ghany, zaczęłam coraz uważniej obserwować i notować moje odczucia związane z własnym ciałem, próbując zrozumieć, w jaki sposób uczę się lokalnej wrażliwości aistetycznej. Taka refleksja dała mi możliwość uchwycenia tego zjawiska oraz rozpoznania (oczywiście w sposób jedynie częściowy) lokalnych form czuciowych. Wynikający z mojej pozycji osoby „obcej” dystans i związana z tym praca emocjonalna, mentalna, a także po prostu fizyczna, którą musiałam podjąć, okazały się odkrywcze poznawczo. Moment, w którym zatańczyłam na pogrzebie, albo ten, kiedy idąc rano przez wieś, poczułam, że nauczyłam się „chodzić po ghańsku” (niespiesznie i z gracją), były oświecającymi terenowo chwilami, nie mniej ważnymi niż dobry

---

przy innych prostych czynnościach związanych z interakcją między ludźmi może być zwracana uwaga na to, której ręki się używa. Potocznie uważa się, że lewa ręka przeznaczona jest do czynności „brudnych” (np. w toalecie) i użycie jej w interakcjach między ludźmi może być odczytane jako wyraz braku szacunku wobec innych.

wywiad. Takie chwile otwierały mi zupełnie nowy poziom dostępu do terenu – zarówno poprzez inny rodzaj odczuwania własnego ciała i wydarzeń, w których brałam udział (pogrzeb obserwowany z boku i przez oko kamery a pogrzeb przetańczony to dwa różne doświadczenia, a wręcz można powiedzieć dwa różne pogrzeby – oby dwa wartościowe etnograficznie i warte zestawienia przy prowadzeniu antropologicznej analizy), jak i poprzez dający się odczuć nowy rodzaj stosunku ludzi do mnie, którzy w związku z moją zmieniającą się postawą i transformującą się wrażliwością także się zmieniali i stawali się o wiele bardziej otwarci i skłonni do etnograficznego spotkania.

W języku twi znane jest przysłowie *Oho te se abrofra* – „obcokrajowiec jest jak dziecko”. Według mnie dobrze opisuje ono pozycję etnografa przebywającego w terenie kulturowo obcym. Etnograf w zasadzie musi nauczyć się i jest uczony „wszystkiego”, od najbanalniejszych zasad życia codziennego (imponderabiliów) po bardziej wyspecjalizowane sposoby zachowań (jak choćby podstawy języka). Pozycja „obcego” jest pozycją osoby, która ma prawo zadawać banalne pytania i zmuszać uczestników kultury do werbalizacji ich odczuć, może prosić ich o instruktarz, na przykład o nauczenie tańca, o pokazanie, jak przygotowuje się potrawę i składa z niej ofiarę dla bogów, jak odmawia się jakąś modlitwę; może popełniać (i z reguły popełnia) kulturowe gąfy i z wywoływanych przez swoje „niestandardowe” zachowania reakcji wyciągać badawcze wnioski. Wszystkie te sytuacje są terenowo bardzo pomocne i w zasadzie niezbędne w wypadku rozpoznawania tak delikatnej materii jak przeżycia religijne, które zyskują znaczenia poprzez to, że są ucieleśniane i związane z emocjami. Skoro, jak twierdzi Meyer, produkcja znaczenia dokonuje się zawsze poprzez ciało i emocje, to także antropolog musi pracować ze swoim ciałem i ze swoimi emocjami. Zatem nie tylko obserwacja uczestnicząca, lecz także świadome uczestnictwo obserwacyjne staje się ważną, postulowaną przeze mnie metodą terenową.

#### 1.6. „TRADYCJA”, CZYLI ŚWIĘTO DLA WSZYSTKICH

Wracając do Festiwalu Jamu, można powiedzieć, iż celebracja ta, formując swych uczestników i będąc równocześnie przez nich formowaną, stanowi zbiór „form czuciowych” związany z pewnym „stylem” świętowania. Co ważne, pamiętać należy, że w rytuałach, poprzez wspólnotowe doświadczenie i przeżywanie form czuciowych, dochodzi

do „zawijywania więzi”<sup>62</sup> oraz budowania wspólnoty (czyli „formacji estetycznej” według terminologii Meyer). Liczni badacze podkreślają, że wysokie wartościowanie partycypacji i zaangażowania w wydarzenia społeczne oraz idea *sensus communis* są kluczowymi aspektami ghańskiego świętowania i przejawem „afrykańskiego oglądu świata”<sup>63</sup>, które przejawiają się w różnych współczesnych kontekstach religijnych.

Wspólnotowość i związana z nią partycypacja mogą się wyrażać poprzez niezwykle proste formy czuciowe, jak choćby wspólne „zasiadanie” w kręgu lub w czworoboku. W czasie moich badań terenowych w Ghanie wielokrotnie spotykałam się z celebrowaniem wspólnego „zasiadania”. Był to powszechny element mniejszych i większych uroczystości rodzinnych, religijnych (w różnych kontekstach denominacyjnych) i społecznych. Wspólne „zasiadanie” bywało długie, wielogodzinne, a czasem zaledwie kilkunastominutowe albo i kilkuminutowe. Pozornie może się wydawać, że beczynne siedzenie, które niczemu specjalnemu nie służy, to jedynie jakiś przerywnik w prawdziwym rytuale. Tym bardziej że siedzący w jednym rzędzie obok siebie ludzie często nawet ze sobą nie rozmawiają. Niejednokrotnie nie jest to wymagane ani oczekiwane, a często jest po prostu niewykonalne, gdyż muzyka i rozmaite dźwięki towarzyszące „zasiadaniu” uniemożliwiają wymianę zdań. Tak było choćby przy okazji „zasiadania” na podwórku pałacu wodzowskiego w Kokumie podczas Festiwalu Jamu i tak z reguły jest podczas „zasiadania” na pogrzebach, gdy z głośników puszczana jest bardzo głośno muzyka *highlife*<sup>64</sup>. W czasie moich pobytów w Ghanie nauczyłam się jednak, że wspólne „zasiadanie”, nawet bardzo krótkie i w milczeniu, jest traktowane jako budowanie wspólnoty i wyraz partycypacji oraz

62 Zawijywanie więzi poprzez formy czuciowe może dokonywać się pomiędzy ludźmi – współuczestnikami rytuału, ale też np. pomiędzy ludźmi a bogiem/bogami w czasie rytuałów religijnych nakierowanych na kontakt z transcendencją. W takim kontekście o formach czuciowych pisze Marleen de Witte analizująca ghańskie Kościoły charyzmatyczno-pentekostalne oraz neotradycjonalistyczny ruch religijny Afrikania Mission. Por. M. de Witte, *Modes of Binding, Moments of Bonding. Mediating Divine Touch in Ghanaian Pentecostalism and Traditionalism*, w: B. Meyer (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 183–205.

63 J.K. Asamoah-Gyadu, *The Evil You Have Done Can Ruin the Whole Clan’: African Cosmology, Community, and Christianity in Achebe’s Things Fall Apart*, „Studies in World Christianity” 2010, Vol. 16, s. 52.

64 Por. rozdział 111.

zaangażowania w sprawy grupy, a samo „bycie w kręgu” może łączyć się z doświadczaniem więzi (na kształt Turnerowskiego *communitas*) i formowaniem społeczności<sup>65</sup>.

Niewątpliwie publiczny i otwarty dla wszystkich charakter wielu części Święta Jamów zachęca do budowania wspólnoty, manifestowania przynależności do lokalnej grupy, zacieśniania relacji, które łączą mieszkających obok siebie ludzi, uprawiających lokalną ziemię związaną z konkretnym tronem oraz z konkretnym wodzem<sup>66</sup>, a także do

65 Warto zwrócić uwagę na ostatnią publikację książkową Edith Turner, w której autorka, poniekąd składając hołd zmarłemu mężowi Victorowi Turnerowi, daje wyraz swojemu rozumieniu *communitas* jako doświadczenia wspólnoty, jedności i „kolektywnej radości”. Por. E. Turner, *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*, Palgrave Macmillan, New York 2012. Równocześnie nie należy zapominać o wieloznaczności rytualnego *communitas*, które kreując wspólnotowe więzi, bynajmniej nie odziera osób z ich ról społecznych i wiąże się często z budowaniem oraz podkreślaniem hierarchii. Por. J. Eade, M.J. Sallnow, *Introduction*, w: iidem (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, London, New York 1991, s. 4–5. W ghańskim kontekście wspólne „zasiadanie” może łączyć te różne, pozornie sprzeczne aspekty, budując wspólnotę ludzi równych, ale też podkreślając władzę i status dostojników. Za przykład może posłużyć ceremonialne „zasiadanie” wodza i jego dworu w wydzielonym miejscu na obrzeżach „kręgu” podczas Festiwalu Jamu oraz poczucie zaszczytu, które wiązało się z przyzwoleniem wodza na „zasiadanie” przez chwilę na którymś z postawionych w jego pobliżu krzesel.

66 Ziemia uprawna, wódz oraz tron są powiązani ze sobą ideą *sunsum* (ducha) danej społeczności. Kwestia dysponowania ziemią jest związana z władzą wodzowską. W praktyce może to różnie wyglądać, np. jeden z subwodzów w porozumieniu z państwowymi władzami lokalnymi (w Jemie są to władze dystryktu Kintampo South) może zajmować się kwestiami ziemi rolnej oraz wydawaniem pozwoleń na budowanie domów albo budynków użyteczności publicznej w jakimś miejscu (np. przez imigrantów z Północy). Przyjmuje się, że około 80% ziemi w Ghanie jest administrowane w ramach (neo)tradycyjnego systemu władzy wodzowskiej. Por. C. Toulmin, *Securing Land and Property Rights in Sub-Saharan Africa: The Role of Local Institutions*, „Land Use Policy” 2008, Vol. 26, s. 13. Por. także J. Knierzinger, *Chieftaincy and Development in Ghana: From Political Intermediaries to Neotraditional Development Brokers*, „Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikanstudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz” 2011, nr 124, s. 28, <http://www.ifeas.uni-mainz.de/Dateien/AP124.pdf> (dostęp: 15 grudnia 2013). Na temat administracyjnej reformy związanej z prawem własności do ziemi w Ghanie i negocjacji pomiędzy zwyczajowym a państwowym prawem por. J.M. Ubink, K.S. Amanor (eds.), *Contesting Land and Custom in Ghana: State, Chief and the Citizen*, Leiden University Press, Leiden 2008.

manifestowanego zaangażowania w uroczystości przez tych, którzy posiadają ważną pozycję społeczną i majątkową. Mimo wielu elementów nawiązujących bezpośrednio do praktyk związanych z przeżywaniem „religii tradycyjnej” (dokonywanie libacji dla przodków, ofiara „dla tronów”, ablucja i wiązane z nią oczyszczanie ludzi oraz przedmiotów, modlitwy nad brzegiem rzeki) udział w Święcie Jamów jest traktowany, nie tylko przez „tradycjonalistów”, lecz także przez chrześcijan i muzyłmanów, jako „oczywisty” element ich życia, który w żaden sposób nie koliduje z przekonaniami światopoglądowymi i praktykowaną przez ludzi religią. W Jemie na kilka dni przed tamtejszym Świętem Jamów wszystkie Kościoły i wspólnoty religijne, kapłani tradycyjni, a także większe przedsiębiorstwa i rozmaite świeckie organizacje (m.in. organizacje pozarządowe) otrzymały oficjalne, pisemne zaproszenia do wzięcia udziału w celebracji i do zaangażowania się w jej przebieg. Wiele kongregacji chrześcijańskich odpowiedziało na to zaproszenie, przesyłając datki finansowe oraz delegacje złożone ze „starszych” kościoła. Wszyscy moi chrześcijańscy rozmówcy o Festiwalu Jamu wyrażali się z wyraźną dumą. Chętnie wyjaśniali mi szczegóły obchodów oraz ich symbolikę, podkreślając niejednokrotnie, że „to jest część naszej tradycji” i „naszej kultury”.

W kontekście wieloreligijnych, wielojęzycznych, wieloetnicznych społeczności, które zamieszkują centralną Ghanę, procesje i święto związane z dorocznym Festiwalem Jamu stają się oczywiście niezwykle ważnymi wydarzeniami generującymi poczucie lokalnej tożsamości i wspólnoty. Trzeba podkreślić, że Święta Jamów w okolicy, w której prowadziłam badania, są zdecydowanie związane z rodzimą ludnością Bono, a w swojej zasadniczej strukturze i używanej symbolice odwołują się do wyobrażeń podzielanych przez wszystkie ludy Akan, do których Bono się zaliczają. Równocześnie – co było widoczne przede wszystkim w Jemie, która jest zdecydowanie bardziej zróżnicowana pod względem etnicznym niż zamieszkiwana głównie przez Bono Kokuma – Święto Jamów można uznać za zbiór form czuciowych, które generują poczucie wspólnoty, przekraczając etniczne i denominacyjne granice. Wszyscy mieszkańcy miasteczka, niezależnie od przynależności plemiennej, byli bowiem w czasie festiwalu reprezentowani. Ponadto w obydwu miejscowościach święta, mimo iż posługiwały się symbolicznym językiem nawiązującym bezpośrednio do „religii tradycyjnej”, były obchodzone jako wydarzenie przekraczające religijne podziały i dające możliwość

wspólnego celebrowania ludziom należącym do różnych religii. Sam symbol jamu – jako docenianego przez wszystkich i doskonale znanego podstawowego owocu pracy na roli – odgrywał w tym procesie istotną rolę i powodował, że festiwal stawał się „nasz” także dla osadników z północnych części Ghany, którzy przyjeżdżając „na Południe”, włączają się w cykl uprawy lokalnych jamów i czerpią zyski z lokalnej ziemi<sup>67</sup>.

Kiedy w lutym 2013 roku rozmawiałam z przedstawicielami starszyny w Jemie oraz z członkami lokalnej elity miasteczka o świeżo zaistniałym konflikcie dotyczącym pozycji obecnego *Jemahene* (wodza Jemy) i dowiedziałam się, że w związku ze sporem w rodzinie królewskiej w poprzednim roku nie odbył się Festiwal Jamów, nie zdziwiłam się, gdy wszyscy obecni na tym spotkaniu – przedstawiciele różnych rodów i różnych religii – jednogłośnie wyrazili swoje głębokie ubolewanie i niepokój. Jeden ze „starszych” Jemy (tzw. wódz od spraw rozwoju<sup>68</sup>), członek Kościoła metodystycznego, powiedział, że zarówno „problem w rodzinie królewskiej”, jak i brak festiwalu są bardzo złe. Z kolei Nana Komfuba, lokalny historyk i „starszy” z bardzo poważanej zasiedziałej rodziny, religijnie „tradycjonalista”, zastanawiał się na głos, dlaczego zanikają stare obyczaje, i podkreślił, że to „chyba nie jest wola Boga, bo niektóre ze starych tradycji są przecież dobre”.

67 Akceptacja miejscowych obyczajów związanych z ziemią łączy się również z akceptacją – przez przybywających do Jemy i okolicy osadników – lokalnych „tabu ziemi”. Jednym z nich są tzw. dni tabu (j. ang. *taboo days*), w czasie których nie wolno pracować na roli (w Jemie taki zakaz obowiązuje w każdy piątek, a np. w Kokumie jest to środa). W Bredi, małej wiosce w okolicach Jemy, zamieszkałej głównie przez migrantów z ludów Frafra i Kasena (por. krótki opis Bredi, który przedstawiam w części 2.2 rozdziału 1), obowiązuje z kolei zakaz zakopywania w ziemi ciał zmarłych oraz zakaz porodów na tej ziemi (obydwie czynności mogłyby spowodować jej skażenie). Dlatego pogrzeby ludzi z Bredi odbywają się w nieodległej wiosce Chirehin, a kobiety przed porodem starają się opuścić swoją miejscowość. W Jemie przeprowadziłam m.in. długi wywiad z kobietą Frafra, która przez lata przyjmowała u siebie w domu porody kobiet z Bredi przyjeżdżających rodzić do Jemy. Dziś wiele z nich rodzi w szpitalu w Jemie albo u swoich rodzin mieszkających poza Bredi. Jeżeli zdarzy się, że kobieta zaczęła rodzić nagle i poród odbył się na ziemiach przynależnych do Bredi, wymagane jest poinformowanie lokalnego wodza z ludu Bono w Chirehin, złożenie ofiary i oczyszczenie ziemi przez miejscowego specjalistę związanego z religią tradycyjną (wymóg ten jest przestrzegany niezależnie od przynależności religijnej).

68 Por. część 2.7 bieżącego rozdziału, w której wyjaśniam znaczenie stanowiska „wodza od spraw rozwoju”.



Wreszcie do rozmowy dołączył „starszy” z Kościoła pentekostalnego i kręcąc głową, przywołał książkę Chinua Achebe, stwierdzając, że taki rozłam z tradycją oznacza „jak to było u Achebe, iż świat się rozpada [j. ang. *things fall apart*]”<sup>69</sup>.

---

69 Notatka terenowa i fragmenty wywiadów 127 i 128, 18 lutego 2013.



## 2. RODY I „TRADYCJA”

### 2.1. BYCIE CZŁONKIEM RODZINY

Wiele obszarów, w których Ghańczycy odwołują się do „tradycji”, dotyczy życia rodzinnego i wiąże się z indywidualnymi biografiami i osobistymi itinerariami konkretnych ludzi oraz ich najbliższych. Wielopokoleniowa, rozrodzona rodzina (tzw. rodzina poszerzona), czyli ród (j. twi *abusua*)<sup>70</sup>, ma olbrzymi wpływ na życie jednostki. Najczęściej bycie członkiem rodziny stanowi podstawową identyfikację osoby. Jak zauważa Marleen de Witte:

Osoba jest zawsze widziana jako część swojej rodziny. To rodzina w dużej mierze determinuje indywidualny status i poważanie jej członków. Ktoś bez rodziny byłby nikim. Wiedza na temat przeszłości rodziny oraz znajomość imion ważnych przodków z rodu jest zatem kluczowa dla „bycia kimś”. Najbardziej konkretnym punktem odniesienia dla każdej *abusua* jest dom rodzinny w rodzinnej miejscowości [j. ang. *hometown*]. [...] Społeczna struktura *abusua* jest oparta na normach międzypokoleniowej relacji wzajemności, na społecznej akceptacji oraz na rodzinnej solidarności. *Abusua* jest nie tylko podstawową jednostką

---

70 W tym miejscu przywołuję akański termin *abusua*, który w wypadku ludności Bono z reguły obejmuje wszystkich członków rodu (według niektórych terminologii: lineażu) od strony matki. W tak zróżnicowanym jednak pod względem tożsamości etnicznych miejscu jak Jema i okoliczne wsie (oraz wiele innych podobnych miejscowości we współczesnej Ghanie) istnieje olbrzymia różnorodność systemów pokrewieństwa i różne warianty rodowych zależności, które bywają na różne „tradycyjne” sposoby definiowane, ale także – w wyniku migracji ludności oraz zmian obyczajowych – negocjowane. Dodatkową trudność w budowaniu przejrzystej narracji związanej z pokrewieństwem sprawiają różnorodnie używane w tradycji antropologicznej terminy takie jak: rodzina, rodzina poszerzona (wielka rodzina), lineaż, ród. Na ten temat por. R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 27–35. W tej samej publikacji Ryszard Vorbrich omawia m.in. przykład matrylinearnego systemu wśród Aszantów (autor używa w języku polskim formy „Aszanti”) oraz rozmaitych wariantów jego funkcjonowania (zwłaszcza w kontekście idei matczynej linii pochodzenia i dziedziczenia przy praktyce przekazywania znacznej części władzy w męskie ręce). Opisane przez tego autora rozwiązania dotyczące Aszantów bliskie są praktykom Bono, z którymi zetknęłam się jako z rodzinnymi mieszkańcami Jemy. Por. *ibidem*, s. 40–45.

pokrewieństwa – jest również podstawową jednostką ekonomiczną, polityczną oraz rytualną<sup>71</sup>.

Próbując zrozumieć rolę tradycji rodzinnych oraz znaczenie obli-gacji, jakie jednostka posiada wobec członków rodu, trzeba pamiętać o istnieniu rodzimego afrykańskiego konceptu osoby, który w literatu-rze przedmiotu bywa opisywany jako zasadniczo odmienny od europej-sko-chrześcijańskiego indywidualistycznego ujęcia. Jak wskazują liczni badacze afrykańskiej myśli filozoficznej oraz współcześni afrykańscy filozofowie i teologowie, w wielu kulturach w Afryce znaczenie osoby budowane jest przede wszystkim relacyjnie i dominuje nie indywidu-alistyczna, lecz właśnie relacyjna koncepcja tożsamości jednostkowej. W takiej koncepcji „ja jestem” i „ja istnieję” na tyle, na ile wchodzę w relacje na przykład z Bogiem, bogami, lokalnymi duchami, postaciami przodków, żywymi członkami mojej rodziny, członkami społeczności, współwyznawcami z Kościoła albo z innej wspólnoty religijnej, do której należę itd.<sup>72</sup>

Potwierdzenie żywotności relacyjnej koncepcji osoby wśród współ-czesnych Ghańczyków znaleźć można w licznych pracach antropolo-gicznych wykorzystujących głębokie i uważne badania etnograficzne<sup>73</sup>. Opierając się na moich własnych doświadczeniach terenowych, mogę stwierdzić, że nakierowanie na relacje i podkreślanie wagi związków po-między ludźmi, budowanie więzi oraz ich podtrzymywanie są w Ghanie silnie odczuwalne i kulturowo promowane. Bycie członkiem jakiejś gru-py jest wartościowane bardzo wysoko, podczas gdy bycie „samotnikiem”

71 M. de Witte, *Long Live the Dead! Changing Funeral Celebrations in Asante, Ghana*, Aksant Academic Publishers, Amsterdam 2001, s. 52.

72 Por. H. Zimoń, *African Traditional Religions in the Perspective of Comparative Studies and Interreligious Dialogue*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 243; K. Gyekye, *African Cultural Values: An Introduction*, Sankofa Publishing Company, Accra 1996, s. 35–47.

73 Por. M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 37; M. Steegstra, *Dipo and the Politics of Culture in Ghana*, Woeli Publishing Services, Accra 2005, s. 193–240. Por. także R. Vorbrich, *Idea konsensusu i tożsamość plemienna a wybory demokra-tyczne w państwie afrykańskim. Na przykładzie Kamerunu*, w: idem (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropej-skich*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007, s. 180–181 (autor m.in. przywołuje wyniki badań etnopsychologicznych ukazujące olbrzymią rolę wspólnoty w kontekście afrykańskiej koncepcji osoby oraz tzw. afrykańskiej koncepcji wolności).

i „indywidualistą” bywa krytykowane przez ludzi i postrzegane jako dziwactwo albo przejaw negatywnie wartościowanej samolubności. Stąd w Ghanie olbrzymią popularnością cieszą się rozmaite, często oddolnie i samoistnie organizujące się stowarzyszenia i mniej czy bardziej formalne grupy<sup>74</sup>. Wspomniana przy okazji omawiania Festiwalu Jamu idea partycypacji i współuczestnictwa w publicznych świętach ma niewątpliwie podparcie w kulturowo promowanym relacyjnym charakterze tożsamości jednostkowej i w nakierowaniu na ideę wzajemności oraz na budowanie więzi z innymi<sup>75</sup>.

Oczywiście rodzina oparta na więzach krwi jest podstawowym i najbardziej „naturalnym” polem do realizacji życia jednostki jako osoby relacyjnej. Obligacje rodzinne i więzy rodzinne w obrębie rodów są

74 W rozdziałach III i IV piszę więcej na ten temat, przedstawiając przykłady grup organizujących się w obrębie parafii katolickiej.

75 Muszę przyznać, że w toku pisania tej książki z pewną ostrożnością zaczęłam podchodzić do kategorii „relacyjnej koncepcji osoby”. Niewątpliwie, tak jak wielokrotnie zauważam, posiadanie i pielęgnowanie rozmaitych związków oraz relacji pełni olbrzymią rolę w sposobach funkcjonowania współczesnych Ghańczyków i w budowaniu rozmaitych tożsamości, pozycji w grupie oraz w kształtowaniu życia i przekonań światopoglądowych (budowanie relacji z Bogiem, bogami, konkretnymi kapłanami religii tradycyjnej, wspólnotami chrześcijańskimi itd.). Łatwo jednak w etnograficznym tekście o nadużywanie terminów odwołujących się do „relacyjnego bytowania”, które mogą pogłębić stereotypizację wyobrażeń na temat społeczeństw afrykańskich jako z gruntu „antyindywidualistycznych”. Dodaję w tym miejscu ten przypis, aby wyczulić czytelnika na obecność powiązań między „indywidualistycznym” a „relacyjnym” konceptem osoby, które są w konkretnych współczesnych ghańskich kontekstach rozmaicie negocjowane. Wydaje się, że kontekst chrześcijański stanowi jedno z pól ujawniania się różnych wizji jednostki (oraz różnych wizji „indywidualizmu”), które mogą ze sobą współwystępować, a niekiedy współzawodniczyć, wypracowując i negocjując formy koegzystencji i współgrania. Por. rozdział IV, w którym ukazuję konkretne chrześcijańskie itineraria oraz rozmaite relacje (ze światem „ziemskim” i „pozaziemskim”), w jakie wchodzi zarówno jednostka, jak i grupy ludzi. Na podobne problemy związane z nadużywaniem upraszczających wyobrażeń o „komunalności” społeczeństw afrykańskich zwracają uwagę również inni badacze. Rijk van Dijk podkreśla, że nie można zapominać o istnieniu – obok wysokiego wartościowania wspólnotowości i relacji – kulturowych oraz historycznych form konceptu indywidualności jednostki w różnych społeczeństwach afrykańskich (np. u ludów Akan). Por. R. van Dijk, *The Soul is a Stranger: Ghanaian Pentecostalism and the Diasporic Contestation of 'Flow' and 'Individuality'*, „Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal” 2002, Vol. 3, No. 1, s. 57.

w Ghanie bardzo silne<sup>76</sup>. Ich rola w życiu jednostek jest ogromna. Mimo licznych migracji wewnątrz kraju i poza jego granice, które siłą rzeczy budują fizyczny dystans pomiędzy członkami rodziny (często trudny do pokonania ze względów finansowych lub z powodu problemów z oficjalnym otrzymaniem dokumentów wizowych i niejasnym statusem prawnym części emigrantów ghańskich przebywających w Europie czy Stanach Zjednoczonych), i mimo pojawienia się kulturowej akceptacji oraz warunków ekonomicznych umożliwiających prowadzenie codziennego życia w obrębie nie wielopokoleniowych, lecz nuklearnych rodzin (co dzieje się przede wszystkim w większych miastach oraz wśród wykształconych, finansowo dobrze sytuowanych elit i klasy średniej), to właśnie ród pozostaje jednym z najważniejszych nośników „tradycji”, ale również sferą jej bardzo intensywnego negocjowania. Tym bardziej że w obrębie rozbudowanego rodu nierzadko spotykają się ze sobą ludzie o różnych przynależnościach religijnych („tradycjoniści”, chrześcijanie, muzułmanie) oraz różnym statusie majątkowym i społecznym (majątność i wysoki status społeczny wpływają na wyższą pozycję w rodzie, ale też oznaczają większy zakres zobowiązań, m.in. finansowych, wobec jego członków).

W Jemie i okolicy, ze względu na różnorodność etniczną mieszkających tutaj ludzi i związaną z tym różnorodność organizacji rodowych, a także ze względu na zmiany obyczajowe, które między innymi wymusza migracja (zwłaszcza w wypadku licznych tutaj osadników z północnych części kraju), bardzo trudno wskazać jakiś jeden obowiązujący schemat dotyczący rodzinnych tradycji. Na przykład ludzie mieszkający w jednym obejściu i dzielący to samo podwórze mogą w odmienny sposób celebrować rodzinne uroczystości, dlatego że pochodzą z różnych stron i z różnych grup etnicznych<sup>77</sup>. Poza tym rodzima ludność Bono, stanowiąca większą część mieszkańców Jemy, oraz inni przedstawiciele ludów Akan mają rody matrylinearne, podczas gdy w pozostałych grupach etnicznych rody są patrylinearne, co dodatkowo wpływa na odmienność obyczajowości rodzinnej. Naturalnie

<sup>76</sup> M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 52.

<sup>77</sup> Ta uwaga dotyczy przede wszystkim Jemy, gdzie stara ścieśniona zabudowa w centrum miasteczka powoduje zagęszczenie ludzi i zamieszkiwanie w obrębie jednego obejścia bardzo różnych rodzin. Często rodzimi Bono wynajmują pokoje osiadającym w Jemie migrantom z północy kraju. Por. rozdział I.

wspólne zamieszkiwanie powoduje zarówno sytuacje konfliktowe, jak i kulturowe mieszanie się „tradycji” i tworzenie przestrzeni wspólnych, co może wyrażać się zarówno na poziomie całej społeczności (np. podczas Festiwalu Jamu), jak i na poziomie rodzinnych celebracji i sąsiedzkiego życia. Dokonuje się to choćby poprzez udział sąsiadów z różnych grup etnicznych i o różnej przynależności religijnej w ceremoniach nadawania imienia, zaślubin czy w pogrzebach oraz w tych częściach religijnych corocznych celebracji, które są odprawiane na terenie domu i podwórka. W Jemie normą jest częstowanie niechrześcijańskich sąsiadów *fufu* ubitym na Boże Narodzenie czy obdzielanie mięsem niemuzułmanów w czasie islamskiego Święta Ofiarowania (*Il al-Adha*). Poniżej, opierając się na materiale z badań oraz nawiązując do prac innych antropologów, którzy pracowali w różnych częściach Ghany, wskażę przykłady konstruowania, praktykowania, przeżywania, a także ewoluowania bądź zanikania kilku wybranych „tradycji” związanych z życiem rodzinnym i usytuowaniem jednostki w relacji do różnych członków rodów oraz w relacji do rodów jako pewnej ustrukturuwanej całości.

## 2.2. ZNACZENIA IMION

Jednym z pierwszych, fascynujących zagadnień, na które natrafia Europejczyk przybywający do Ghany, jest wielość imion, którymi posługują się Ghańczycy, oraz ich znaczenia, stanowiące swego rodzaju wewnętrzny kod kulturowy. „Imię potrafi powiedzieć bardzo dużo, przede wszystkim wskazuje, skąd ktoś pochodzi” – wyjaśnił jeden z moich rozmówców, podkreślając różnorodność ghańskich grup etnicznych i językowych<sup>78</sup>. W Ghanie przeciętna osoba używa z reguły czterech różnych imion, a dodatkowo może mieć jeszcze inne, o których wie i które pamięta, lecz na co dzień się nimi nie posługuje (bywają one np. przywoływane podczas pochówku). Oczywiście w dzisiejszych czasach istnieje kwestia wyboru imion i nazwisk, które mają stanowić formalną legitymację danej osoby i pojawiają się w szkolnych rejestrach,

---

<sup>78</sup> Wywiad 47, 13 stycznia 2011. Rozmowa z Gilbertem, wykształconym młodym człowiekiem, który przyjechał do Jemy odwiedzić swoją rodzinę. W czasie rozmowy poruszyliśmy m.in. kwestie różnorodności etnicznej w Ghanie oraz związki imion z tradycjami poszczególnych grup.

w oficjalnych dokumentach i na kartach do głosowania<sup>79</sup>. Odczytywanie oficjalnej listy imion dzieci w przedszkolu, co mogłam uczynić w Jemie, było dla mnie zajęciem tyle pouczającym, ile pełnym zaskoczeń. Obok imion chrześcijańskich, muzułmańskich oraz „tradycyjnych ghańskich”, pochodzących z różnych lokalnych języków, pamiętam, że wśród przedszkolaków w Jemie była Księżniczka (j. ang. Princess), Bismarck czy Francis-Kowal (na pamiątkę polskiego misjonarza, pierwszego proboszcza Jemy). Jednak i te brzmiące „nowocześnie” imiona są jak najbardziej „tradycyjne”. Oddają one bowiem ideę imienia, które w kulturach afrykańskich powinno posiadać konkretne znaczenie i zawierać jakąś mądrość albo błogosławieństwo dla dziecka, któremu zostało nadane. Zatem takie imiona jak Książę (j. ang. Prince) czy Bożebłogosław (j. ang. Godbless) albo Królowa (j. ang. Queen) nikogo w Ghanie nie dziwią, a nadawanie imion kojarzonych ze sławnymi albo ogólnie szanowanymi ludźmi też jest w pełni zrozumiałe<sup>80</sup>.

Wśród ludów Akan (a także u Ewe, Ga i Dangbe, którzy najprawdopodobniej przejęli ten obyczaj od silnej kultury Akan) jedno z imion zawsze związane jest z dniem tygodnia, w którym dziecko przyszło na świat (por. tabela II.1). Jest to zatem imię zdeterminowane – jest wyborem Boga (j. twi *Onyame*), który według dawnych wierzeń Akanów w chwili narodzin dziecka ma zsyłać na nie dar od siebie, nazywany w języku twi *kra*. *Kra* jest tłumaczone na język angielski jako *soul* („dusza”) i stanowi obok *sunsum* („duch”, j. ang. *spirit*<sup>81</sup>) i *mogya* („krew”) jeden z elementów duchowego wyposażenia każdej osoby (por. rozdział III, tabela III.2). *Kra* towarzyszy człowiekowi od narodzenia przez całe życie, chroni go i prowadzi. Niekiedy bywa też opisywane jako „głos wewnętrzny” i przyrównywane jest do idei chrześcijańskiego sumienia. Imię zdeterminowane dniem narodzin w języku twi nazywane jest

79 Część nazwisk w Ghanie, zwłaszcza w południowych regionach, to różne formy nazwisk brytyjskich, które pojawiły się na Złotym Wybrzeżu w epoce kolonialnej. Bardzo często jednak za oficjalne nazwisko służy jedno z tradycyjnych „imion”, które jest rejestrowane jako „nazwisko” w systemie administracyjnym.

80 Na przykład w związku z tym, że jako „biała kobieta” byłam w Jemie rozpoznawalna, jedna z moich znajomych chciała nadać moje nazwisko jako jedno z imion dla swojej córki, od czego udało mi się ją jednak odwieść.

81 Warto przypomnieć, że w tradycjach ludów Akan lokalne społeczności również posiadają swoje *sunsum*, które są związane z wodzowskimi tronami, o czym wspominałam przy okazji opisu Festiwalu Jamu.



*kradin*, co można przetłumaczyć jako „imię duszy” (*din* oznacza „imię”). Znajomość własnych *kradin* jest wśród Ghańczyków powszechna. Bardzo wielu ludzi używa właśnie tego imienia jako swojego podstawowego i oficjalnego. Inni używają *kradin* jako imienia potocznego. W dokumentach mogą mieć wpisane imię chrześcijańskie, lecz członkowie rodziny albo przyjaciele na co dzień wołają ich po „imieniu duszy”.

Ponadto, jeżeli nie zna się czyjegoś imienia, można zawołać tę osobę, używając jednego z *kradin*. Bardzo często spotkałam się z tym, że kiedy szłam przez wieś, ludzie zaczepiali mnie i chcąc dowiedzieć się, co robię w ich miejscowości, przywoływali mnie, używając imienia *Akosua* (które otrzymują kobiety urodzone w niedzielę). Wielu migrantów z północnej części kraju, którzy osiadają w Jemie i okolicy, chętnie przyjmuje akański obyczaj i używa lokalnych *kradin*. Dzieci „przybyszów z Północy” urodzone w Jemie z reguły znają swoje *kradin* (zgodne z siedmiodniowym tygodniem akańskim), a zdarza się też, że osoby starsze, które nie znają dnia tygodnia swego urodzenia (choćby dlatego, że urodziły się na Północy i pochodzą z grup, które tradycyjnie używają sześciodniowego tygodnia, takich jak Konkomba), wybierają dla siebie jakieś *kradin* albo otrzymują je od swoich akańskich przyjaciół czy sąsiadów. Posiadanie wspólnego *kradin* postrzegane jest jako rodzaj więzi z innymi ludźmi urodzonymi w tym samym dniu, więzi, która opiera się na wyobrażeniu o wspólnym losie i często wywołuje uczucie wzajemnej sympatii<sup>82</sup>.

---

82 Ludzie w Jemie niejednokrotnie wypytywali mnie o moje *kradin* i bardzo cieszyli się, jeżeli się okazywało, że podzielałam z kimś dzień urodzenia. W rozdziale IV przywołuję funkcjonowanie *kradin* jako spoiw tworzących odrębne wspólnoty w obrębie Kościoła katolickiego, por. zwłaszcza przypis 131.

Tabela 11.1. Akańskie<sup>83</sup> nazwy dni tygodnia oraz odpowiadające im „imiona duszy” (*kradin*)

Dzień tygodnia	Nazwa dnia tygodnia w j. twi	Imię męskie odpowiadające dniowi tygodnia	Imię żeńskie odpowiadające dniowi tygodnia
Niedziela	Kwasiada	Kwasi	Akosua
Poniedziałek	Edwoada	Kwadwo	Adwoa
Wtorek	Ebeneda	Kwabena	Abena
Środa	Wukuada	Kwaku	Akua
Czwartek	Yawada	Yaw	Yaa
Piątek	Efiada	Kofi	Afua
Sobota	Memeneda	Kwame	Amma

Drugą grupą akańskich imion zdeterminowanych są imiona określające kolejność narodzin dzieci. Wyznaczają one swoistą hierarchię pomiędzy rodzeństwem<sup>84</sup>. Istnieją również specjalne imiona dla bliźniąt oraz dzieci narodzonych jako kolejne po bliźniętach. Ata i Ataa to odpowiednio męskie i żeńskie imiona dla bliźniąt, do których z reguły dodaje się różnicujące dzieci przymiotniki, z kolei imię Tawia otrzymuje

83 Podane imiona generalnie obowiązują u Aszantów oraz u Bono. Fante mają nieco odmienne wersje imion (w języku fante).

84 Podobna praktyka jest znana w bardzo wielu kulturach i pojawia się w literaturze etnograficznej nie tylko związanej z Afryką. Por. np. uwagi Clifforda Geertza na temat nadawania imion na Bali. C. Geertz, *Wiedza lokalna...*, op. cit., s. 71. Obrzędy nadawania imienia oraz imiona sygnalizujące, z którym dzieckiem z kolei mamy do czynienia, wspomniane są również w klasycznej pracy Arnolda van Gennepa na temat obrzędów przejścia. Por. A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. B. Biały, wstępem opatrzyła J. Tokarska-Bakir, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006, s. 81.

dziecko urodzone po bliźniętach<sup>85</sup>. Często zdarza się, że imię wskazujące na kolejność wśród rodzeństwa bywa używane jako oficjalne nazwisko pojawiające się w dokumentach. Na przykład jedna ze starszych kobiet, członkini Kościoła katolickiego w Jemie, jako imienia używała chrześcijańskiego Mary (Maria), a za nazwisko służyło jej imię Manu (oznaczające, że była urodzona jako druga). Znałam również mężczyznę, któremu za nazwisko służyło określenie Duako, które oznacza „urodzony jako jedenasty”. Jak mi jednak wytłumaczył, sam nie był urodzony jako jedenasty, ale używał tego imienia na pamiątkę swego ojca, który rzeczywiście był jedenastym dzieckiem i Duako było jednym z jego imion zdeterminowanych.

Praktykę używania rodzinnych imion zdeterminowanych jako oficjalnego imienia i nazwiska dobrze ilustruje przykład jednego z najsłynniejszych Ghańczyków: Kofiego Annana. Jego imię oznacza „mężczyznę urodzonego w piątek” (Kofi), a nazwisko mówi o tym, że urodził się jako „czwarty z kolei” (Annan). Warto również przypomnieć, że pierwszy prezydent niepodległej Ghany, Kwame Nkrumah, zdecydował się na zmianę swojego chrześcijańskiego imienia, Francis, na przynależne mu *kradin* (Kwame, czyli „mężczyzna urodzony w sobotę”). Miało to oczywiście silny wymiar ideologiczny i podkreślało jego afrykańskość oraz odcięcie się od kolonialnej i kościelnej spuścizny. Nkrumah, używane przez niego jako nazwisko, jest z kolei imieniem zdeterminowanym, które oznaczało, że był „dziewiątym dzieckiem z kolei”<sup>86</sup>.

85 Stosunek do narodzin bliźniąt w wielu dawnych kulturach Afryki Subsaharyjskiej wiązał się (a często nadal się wiąże) albo z bardzo pozytywnym, albo z bardzo negatywnym wartościowaniem. Na przykład u Igbo obawiano się bliźniąt i często były one uśmiercane. Z kolei u Jorubów – najprawdopodobniej dawniejszy – negatywny stosunek do bliźniąt przerodził się w rodzaj ich kultu i traktowania takich narodzin jako błogosławieństwa. Por. M. Baka-Theis, *Rzeźby bliźniąt Ibedzi. Forma i styl wybranych regionów Królestwa Joruba (Nigeria)*, w: A. Nadolska-Styczyńska (red.), *Kultury Afryki w świecie tradycji, przemian i znaczeń*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 136. W wypadku Akanów narodziny bliźniąt były i są bardzo wysoko wartościowane. Są powodem do dumy dla rodziców i całego rodu, dlatego bliźnięta oraz narodzone po nich rodzeństwo otrzymują specjalne imiona informujące o obecności bliźniąt w rodzinie.

86 Przypuszczalnie był dziewiątym z kolei dzieckiem swego ojca, który miał dzieci z różnymi żonami, podczas gdy był pierwszym i jedynym dzieckiem swojej matki. Szczegółowe wyjaśnienie imion i nazwiska pierwszego prezydenta Ghany oraz dokonanej przez niego zmiany chrześcijańskiego imienia na tradycyjne *Kwame*

### 2.3. WŁĄCZANIE DO RODZINY

Oprócz imion zdeterminowanych, które nie zależą od człowieka, lecz odwołują się do jego relacji z Bogiem i wszechświatem (*kradin*) oraz pokazują jego usytuowanie w najbliższym kręgu rodzinnym (imiona opisujące kolejność w grupie rodzeństwa), bardzo ważne są imiona tworzone i nadawane dziecku przez „starszych” rodu albo przez ojca. Podczas gdy *kradin* są darem od Boga, imiona rodowe są darem od żyjących krewnych oraz od zmarłych przodków<sup>87</sup> i ustanawiają człowieka jako członka rodu. Te imiona są ogłaszane w czasie rodzinnej ceremonii nadania imienia.

U ludów Akan ceremonia nadania imienia związana była tradycyjnie z uroczystym wyniesieniem dziecka za próg (j. ang. *outdooring*) w ósmym dniu po narodzinach. Wyniesieniu towarzyszyło dokonanie libacji dla przodków, obmycie dziecka i wręczenie prezentów dla matki oraz noworodka. Dziś w okolicy, w której prowadziłam badania, praktykowane przez Bono ceremonie wyniesienia dziecka i nadania imienia są z reguły bardzo skromne i angażują jedynie matkę, ojca oraz kilku „starszych” z rodziny. Ante Nana, około sześćdziesięcioletnia kobieta Bono, aktywna członkini Kościoła prezbiteriańskiego i właścicielka przenośnej garkuchni, którą codziennie rano rozstawiała przed szkołą katolicką w Jemie, wyjaśniła:

Dziś nadal mamy *outdooring*, ale zmieniony, nie zachowuje całej dawnej tradycji. Tylko przysyłają dwóch ludzi [rodzina ojca], aby nadać imię dziecku. Mogą również przysłać jakąś kwotę pieniędzy, np. 50 cedi

---

znajduje się w: E.O. Addo, *Kwame Nkrumah: A Case Study of Religion and Politics in Ghana*, University Press of America, Landham MD 1997, s. 50–51.

87 Stanisław Grodz przywołuje dyskusję na temat znaczenia terminu „przodek” w kontekście różnych kultur afrykańskich. Niektórzy badacze podkreślają, że pojęcie przodków oznacza „żywych zmarłych” i właśnie dlatego ludzie uważają, że mogą, a nawet że są zobligowani do wchodzenia z nimi w rozliczne relacje. W tekście decyduję się na używanie przede wszystkim słowa „przodkowie”, zdając sobie sprawę, że jest ono bliskie pojęciu „żywych zmarłych”, z którymi wchodzi się w relacje poprzez przywoływanie ich imion oraz ich nadawanie nowo narodzonym członkom rodu. Por. S. Grodz, *Chrystologia afrykańska w rodzinnym kontekście kulturowym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, s. 52–53. Więcej na temat „żywych zmarłych” piszę w rozdziale III.

[około 27 dolarów według kursu w 2013 roku], dla matki dziecka albo jakikolwiek inny datek. Imię powinien nadać ojciec dziecka<sup>88</sup>.

Inne osoby z grupy Bono potwierdzały schemat skromnych uroczystości, a nawet mówiły, że obyczaj „nie jest już obowiązujący”<sup>89</sup>, zwłaszcza w rodzinach o dłuższej historii chrześcijańskiej. Ponadto, jeżeli poród odbywa się w szpitalu, to ósmy dzień po narodzinach nie jest przestrzegany jako obligatoryjny dzień odprawienia *outdooring*, a w związku z porodem poza domem sama idea „pierwszego wyniesienia za próg” traci swoje pierwotne znaczenia. Na uroczystość, często zredukowaną do samej ceremonii nadania i ogłoszenia imienia, wyznacza się po prostu jakikolwiek dzień odpowiedni dla matki, ojca oraz reprezentantów starszyny z jego rodziny (wśród Bono wybór imienia dziecka jest przywilejem rodziny ojca). Powinno się to jednak dokonać nie później niż w czterdziestym dniu od przyjścia dziecka na świat. Co ciekawe, w rodzinach chrześcijańskich nadaje się wówczas dwa imiona – jedno, tradycyjne imię akańskie (często pełni ono funkcję nazwiska w oficjalnych dokumentach) i drugie imię, chrześcijańskie. Potwierdza to opowieść Rebeki, rodzimej mieszkanki Jemy i matki trójki małych dzieci:

Tak, mamy *outdooring*, ale odprawiamy je w sposób chrześcijański. Tak jak ja [Rebeka i jej mąż są członkami Kościoła katolickiego]. Ja mam trójkę dzieci. I jak ma być *outdooring*, to mój mąż przychodzi – to musi być najpóźniej czterdzieści dni po narodzeniu dziecka, kiedy spotykamy się razem – i on daje imię akańskie. Następnie również daje imię chrześcijańskie. I potem ja ogłaszam członkom rodziny: „ojciec powiedział, że to jest imię dla jego dziecka”. Wówczas dziecko zabierają do kościoła i rodzina prosi o błogosławieństwo. I w kościele tego dnia ogłaszają imię dziecka<sup>90</sup>.

Mieszkający w Jemie migranci z Północy i innych części kraju praktykują zapamiętane z rodzinnych miejscowości obyczaje. Często wyglądają one skromnie i ograniczają się do wypowiedzenia na głos imienia,

---

88 Wywiad 95, 25 stycznia 2013.

89 Wywiad 73, 16 stycznia 2013. Była to rozmowa z trzema siostrami, kobietami Bono w średnim wieku, katoliczkami w trzecim pokoleniu, mieszkankami Jemy.

90 Wywiad 85, 21 stycznia 2013.

które dziecku nadaje ojciec lub „starszy” rodu, jeżeli mieszka w Jemie. Uroczystości towarzyszy złożenie libacji<sup>91</sup>. Chrześcijanie z Północy, podobnie jak miejscowi Bono, po nadaniu tradycyjnego imienia przynoszą dziecko do kościoła i ogłaszają jego imię chrześcijańskie w czasie nabożeństw w swoich kongregacjach<sup>92</sup>.

Marijke Steegstra, która prowadziła badania wśród chrześcijan z ludu Krobo, w swoim terenie (a miała do czynienia przede wszystkim z członkami Kościoła prezbiteriańskiego) zauważyła z kolei, że ceremonie *outdooring*, odprawiane tam nadal ósmego dnia po narodzinach, bywały skromne i angażowały zaledwie kilka osób z najbliższej rodziny. Często natomiast urządzano osobną w stosunku do „wyniesienia za próg” uroczystość „nadania imienia”, która odbywała się w niedzielę, wczesnie rano, tak aby wszyscy zainteresowani mogli w niej uczestniczyć i udać się potem na nabożeństwa do swoich kościołów<sup>93</sup>. Zantowała również schrystianizowane wersje tradycyjnych modlitw skierowanych do przodków rodu, wypowiedziane na głos przez jednego ze „starszych” podczas dokonywania libacji, przed i po ogłoszeniu imienia dziecka<sup>94</sup>.

Obecnie w Jemie duże ceremonie „wyniesienia dziecka za próg”, organizowane dla większej liczby osób, urządzają jedynie muzulmanie i są one związane z nadaniem muzulmańskiego imienia (najczęściej w Ghanie są to imiona pochodzenia arabskiego). Na przykład w *zongo* znajdującym się w przysiółku Jemy nazywanym Nkwanta („skrzyżowanie”, przysiółek ten leży bowiem przy rozwidleniu dróg na Techiman i Nkoranżę) uczestniczyłam w całodziennej uroczystości w rodzinie z ludu Bissa, w której brało udział niemal sto osób. Od świtu kobiety z rodziny przygotowywały obfity posiłek w wielkim kotle ustawionym na rozpalonym na podwórku palenisku. Sama ceremonia nadania imienia była bardzo mocno zislamizowana. Po trwającym cały ranek rodzinnym

91 Odpowiada to równie skromnym uroczystościom nadawania imienia w tradycjach niektórych grup z Północy, jak w wypadku ludu Kasena. Por. A.M. Howell, *The Religious Itinerary of a Ghanaian People: The Kasena and the Christian Gospel*, Africa Christian Press, Achimota 2001, s. 80.

92 W parafii katolickiej w Jemie bardzo rzadko chrzci się niemowlęta. Praktykuje się przede wszystkim chrzty nastolatków lub osób dorosłych. Na ten temat por. rozdział IV.

93 M. Steegstra, *Dipo and the Politics of Culture in Ghana*, op. cit., s. 199.

94 Ibidem, s. 201–202.



Ilustr. 11.9. Babka wynosi niemowlę, które otrzymało imię Samira podczas uroczystości *outdooring* w muzułmańskiej rodzinie w Jemie-Nkwanta; 2013

posiedzeniu, w okolicach południa do zagrody przybył imam wraz ze starszyzną muzułmańską zarządzającą *zongo*. Wszyscy mężczyźni (w sumie około kilkudziesięciu osób) zasiedli w czworoboku na rozłożonych na ziemi matach. Imam wręczył „starszym” rodziny małą złożoną karteczkę, na której wcześniej napisał imię przeznaczone dla nowo narodzonej dziewczynki. Ojciec otworzył kartkę i na głos odczytał imię „Samira”. Kiedy imię zostało zakomunikowane zgromadzonym przy polowej kuchni kobietom i przebywającej w domu matce, babka dziecka wyniosła z domu niemowlę zawinięte w biały materiał i usiadła na kilka minut na krześle ustawionym pod ścianą chaty. W tym czasie w męskim gronie trwała długa modlitwa prowadzona przez imama (modlono się zarówno za dziecko i jego rodzinę, jak i za całą społeczność *zongo*). Po skończonej modlitwie kobiety przyniosły miski z jedzeniem i zaczął się poczęstunek<sup>95</sup>.

Imię, a w zasadzie imiona mają dla wielu Ghańczyków znaczenie ustanawiające człowieka jako osobę. Relacyjna koncepcja osoby

95 Opisana uroczystość odbyła się w Jemie-Nkwanta 18 stycznia 2013.



Ilustr. 11.10. Poranna krzątania w kuchni przed uroczystością wyniesienia dziecka za próg (j. ang. *outdooring*) w muzułmańskiej rodzinie w Jemie-Nkwanta. Wśród kobiet pomagających w kuchni znalazły się również chrześcijańskie sąsiadki ze swoimi dziećmi; 2013

znajduje swoje odzwierciedlenie w wielości imion oraz w ich zakorzenieniu w tradycji, a również w twórczym i innowacyjnym podejściu do nazywania dzieci. „Imię duszy” ustanawia człowieka w relacji z Bogiem, imiona muzułmańskie i chrześcijańskie wiążą ludzi przede wszystkim z określoną wspólnotą religijną, natomiast imiona rodowe budują łączność z grupą etniczną, rodem, przodkami, rodziną. To one tworzą człowieka jako członka rodziny. Dobrze wyjaśnił to jeden z mieszkańców Ampomy, wioski nieopodal Jemy, który podkreślił, że „dopiero nadanie imienia czyni cię prawdziwym członkiem rodziny. Dopóki to nie nastąpi, dziecko nie jest tak naprawdę członkiem rodziny”<sup>96</sup>.

Ogłaszane w czasie ceremonii rodowe imiona bywają znanymi w rodzinie imionami nieżyjących przodków, zwłaszcza gdy uważa się, że nowo narodzone dziecko jest reinkarnacją któregoś z dawnych

96 Notatka terenowa, wypowiedź katolickiego katechisty z dnia 7 grudnia 2010.



krewnych<sup>97</sup>. Mogą też wyrażać sytuację rodziny w chwili narodzin dziecka. Na przykład jeden z moich rozmówców nosił tradycyjne imię Domatie, oznaczające w języku ludu Dagaaba „moi wrogowie myślą o czymś”, co tłumaczył istniejącym w chwili jego narodzin konfliktem rodu z innymi ludźmi<sup>98</sup>. Imię może również podkreślać łączność z rodem i trwające całe życie zobowiązania wobec jego członków. Przykładowo Agnes, mieszkająca w Jemie katoliczka w drugim pokoleniu, pochodząca z plemienia Dagaaba, miała rodowe imię oznaczające „zawsze będąca z moimi ludźmi”<sup>99</sup>. Zdarza się, że imię przypisuje nowo narodzonemu dziecku konkretną rolę do spełnienia w obrębie rodu. Znałam przypadki chłopca, który urodził się kilka miesięcy po śmierci ojca, jako jego jedyny syn i brat czterech starszych sióstr. Po narodzinach otrzymał imię oznaczające „nieśmiertelność”, aby „mógł od nowa ustanowić dom ojca, bo siostry wyjdą za mąż, a dom bez mężczyzny mógłby upaść”<sup>100</sup>.

#### 2.4. ZAPOŻYCZANIE, ZMIENIANIE I ZANIKANIE TRADYCJI

W wypadku migrujących w obrębie kraju osadników historie ich imion pokazują pojawianie się nowych przynależności, wobec których ludzie muszą się sytuować, zmieniając miejsce zamieszkania i środowisko etniczne, w którym żyją. Dobrze ilustruje to wypowiedź około trzydziestoletniej mieszkanki Jemy, której rodzice przed laty osiedlili się w miasteczku jako „przybysze z Północy” i członkowie ludu Frafra:

Mam na imię Yaa Mia, dlatego że urodziłam się tutaj, w Jemie, w domu Bono. W tym domu mieszkała starsza kobieta Bono i ona nazywała się

<sup>97</sup> Przekonanie o możliwości reinkarnacji w obrębie rodu jest stosunkowo częste w Ghanie wśród przedstawicieli różnych grup etnicznych i wyznawców różnych religii. W kontekście historycznych społeczeństw Afryki Zachodniej o reinkarnacji przodka, „który pragnie powrócić do życia, albo przynajmniej część jego duchowego wyposażenia powraca” w nowo narodzonym dziecku, wspomina m.in. Geoffrey Parrinder. Por. idem, *West African Religion: A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*, Epworth Press, London 1969 [1<sup>st</sup> edition 1949, 2<sup>nd</sup> edition revised and enlarged 1961], s. 95. Więcej na temat lokalnych koncepcji reinkarnacji por. rozdział 111.

<sup>98</sup> Wywiad 65, 12 stycznia 2013.

<sup>99</sup> Wywiad 83, 21 stycznia 2013.

<sup>100</sup> Wypowiedź dotyczyła ludu Frafra, w którym rody są patrylinearne. Notatka terenowa, 11 stycznia 2010.

Nana Mia. Ponieważ ja urodziłam się w czwartek, nazwano mnie Yaa [zgodnie z akańską tradycją *kradin*]. I dodano mi jeszcze imię starszej kobiety: Mia. To imię mam od [ludzi z grupy etnicznej] Bono. Ale moje tradycyjne imię to Nanu Christina. Ja pochodzę z Północy, ale byłam urodzona tutaj, w domu Bono. Moi rodzice przybyli z Północy i mieszkali w jednym domu z rodziną Bono. Dlatego mam imię Bono. Ale mam też imię Frafra: Nanu. I mam imię chrześcijańskie: Christina. Tutaj, w Jemie, wszyscy nazywają mnie Yaa Mia. Ale na Północy wołają na mnie Nanu. W dokumentach mam Yaa Mia<sup>101</sup>.

Przykład Yaa Mia *vel* Christiny *vel* Nanu świetnie pokazuje, że różne imiona, którymi się ona posługuje, ilustrują różne światy, w których żyje, a także różne elementy jej indywidualnej biografii oraz powiązania z różnymi grupami ludzi.

Ciekawe rozwinięcie dawnej tradycji związanej z nadawaniem imion zaobserwowałam również w opowieściach o nowo narodzonym dziecku, które umiera i następnie rodzi się ponownie jako kolejne dziecko tych samych rodziców, i znowu umiera w niemowlęctwie, co może powtarzać się nawet kilka razy<sup>102</sup>. Aby zatrzymać ten cykl narodzin i następujących zaraz po nich śmierci, ludzie po dziś dzień odwołują się do „tradycyjnych metod”. Tłumaczono mi, że aby dziecko nie było z powrotem od razu zabierane przez przodków, trzeba je oszpecić, na przykład zrobić małą skaryfikację na jego policzku<sup>103</sup>. Ale można również „podmienić” imię dziecka, które choruje i któremu grozi śmierć. Często po konsultacjach ze specjalistą religijnym (zdarza się, że nawet chrześcijanie w takich wypadkach udają się do kapłanów religii tradycyjnej lub wróżbitów po radę) rodzina znajduje nowe, właściwe

101 Wywiad 60, 10 stycznia 2013.

102 Podobne historie są również opisane w literaturze. Por. P. Sarpong, *Ghana in Retrospect...*, op. cit., s. 89–90; M. Steegstra, *Dipo and the Politics of Culture in Ghana*, op. cit., s. 202.

103 Z zebranych przeze mnie informacji wynika, iż ludzie wierzą w to, że skaryfikacja chroni niemowlę przed śmiercią. Według niektórych, jeżeli niemowlę ze skaryfikacją jednak umrze, to wówczas zostanie odesłane przez przodków z powrotem na ziemię (zobaczą bowiem, że jest oszpecone). Wówczas kolejne nowo narodzone dziecko przyjdzie na świat z tą samą blizną, którą miało jego zmarłe starsze rodzeństwo (ten motyw pojawiał się w rozmowach jako dowód, o którym ludzie mówili, że „widzieli takie coś na własne oczy”). Według tego scenariusza powtórnie narodzone dziecko nie powinno już umrzeć w niemowlęctwie, lecz pozostać przy życiu.

imię, które chroni dziecko. Historię potrójnej zmiany swego rodowego imienia przywołał między innymi Daniel, dwudziestokilkuletni członek Kościoła katolickiego w Jemie, pochodzący z Północy, z ludu Kasena. Jego rodzice aż trzykrotnie zmieniali mu imię w niemowlęctwie, aż wreszcie został nazwany Apiu, co oznacza „skała”, dzięki czemu przestał chorować<sup>104</sup>. Z kolei dwudziestokilkuletni Prosper, urodzony w Jemie, w osiadłej tutaj rodzinie Frafra, został jako niemowlak uchroniony przed śmiercią dzięki temu, że nadano mu imię osoby obcej etnicznie:

Moi rodzice wynajmowali pokój w Jemie i właściciel domu był stąd, on był Bono. I moja mama rodziła dzieci, ale one umierały. I moi rodzice ciągle nie mogli mieć dziecka. Więc wreszcie ustalono, że kolejne dziecko zostanie nazwane imieniem z tradycji Bono. I kiedy ja się urodziłem, właściciel domu dał mi swoje imię. On nazywał się Adu Adje. I oni mnie tak nazwali. I jako dziecko już nie umarłem z powrotem. Potem ja sam dodałem sobie Prosper [kiedy zacząłem interesować się chrześcijaństwem]. I teraz w papierach jestem Prosper Adu. To jest nasza tradycja. Ktoś z innego plemienia musi przyjść i cię nazwać, żeby dziecko przestało umierać<sup>105</sup>.

Zatem w międzyplemiennym środowisku, jakim jest Jema, imiona z jednej strony stają się wyznacznikami tego, „kto jest kim”, wskazując na rodowe oraz etniczne korzenie i budując ciągłość oraz solidarność rodziny. Z drugiej strony manipulowanie skomplikowanym systemem imion oraz używanie przez każdą osobę wielu imion stwarza przestrzenie sprzyjające wymianie kulturowej między różnymi tradycjami etnicznymi. Przyjmowanie i używanie akańskich *kradin* przez osoby z nieakańskich grup etnicznych, wymiana i krążenie imion między kohabitującymi i sąsiadującymi ze sobą rodzinami pochodzącymi z różnych stron Ghany, wreszcie islamizacja bądź chrystianizacja rytuałów takich jak *outdooring* czy rytuał „nadawana imienia” wskazują typowe trendy związane z przemianami współczesnej obyczajowości rodzinnej, które mogłam odnotować w Jemie i okolicy.

W czasie prowadzonych przeze mnie rozmów udało mi się natomiast zebrać jedynie kilka informacji na temat chrystianizacji inicjacji. W dzisiejszej Jemie w zasadzie nie praktykuje się żadnych obrzędów

---

<sup>104</sup> Wywiad 64, 11 stycznia 2013.

<sup>105</sup> Wywiad 130, 20 lutego 2013.



Ilustr. 11.11. Jedna z najstarszych mieszkanki Jemy składa libację z wina palmowego podczas zainscenizowanej tradycyjnej ceremonii inicjacyjnej ludu Bono; 2010

przeznaczonych dla dorastających dziewcząt i chłopców. Starsi Bono pamiętają jednak niegdyś obowiązkowe dla wszystkich dziewcząt inicjacje oraz fakt, że w okresie popularyzacji chrześcijaństwa w Jemie wyodrębniły się dwie formy ich praktykowania: „tradycyjna” oraz „chrześcijańska”. Dwie starsze kobiety Bono, z którymi rozmawiałam na ten temat, wspominały, że w chwili gdy przechodziły przez obrzędy inicjacyjne, były już członkiniami Kościoła katolickiego (uczęszczały na katechezy), dlatego zorganizowano dla nich rytuał „na sposób chrześcijański”. Według obydwu z nich przebiegał on bardzo podobnie jak tradycyjny. Kiedy dziewczyna osiągnęła dojrzałość, jej matka informowała o tym królową matkę i po upewnieniu się, że dziewczyna nie jest w ciąży, otrzymywała od królowej matki zgodę na odprawienie obrzędu. Przez tydzień dziewczyna przebywała w izolacji, zamknięta w pokoju, do którego przynoszono jej jedzenie. Siódmego dnia dziewczynę myto, czesano, przystrajano koralami i pięknym kawałkiem materiału zawiązanym ponad piersiami. Przygotowywano *eto*, w które wtykano ugotowane jajko. Na oczach wszystkich dziewczyna musiała przełknąć jajko bez

rozgryzania go. To miało oznaczać jej dojrzałość i zapewniać płodność. Następnie zebrana rodzina dzieliła się potrawą z jamów. Według moich rozmówczyń ich inicjacje były „chrześcijańskie”, gdyż „nie składano libacji” i „nie było bębnow”. Mary Manu dodatkowo wspomniała, że w czasie jej ceremonii obecni byli „starsi” z Kościoła katolickiego, którzy odmówili nad nią chrześcijańską modlitwę<sup>106</sup>.

## 2.5. TRADYCYJNE MAŁŻEŃSTWO

Temat małżeństwa poruszę bardziej szczegółowo w rozdziale IV, kiedy będę omawiać relacje pomiędzy „tradycyjnym małżeństwem” a katolickim rytym „błogosławienia związku małżeńskiego”. W tym miejscu warto zaznaczyć, że tradycyjne małżeństwo miało i ma nadal przede wszystkim charakter kontraktu, który jest zawierany nie tylko pomiędzy dwiema osobami: mężem i żoną, lecz także pomiędzy dwoma rodami. Mąż i żona są w tym kontekście bardzo mocno rozumiani jako osoby o wielowymiarowej tożsamości relacyjnej. Pierwszym wymiarem ich tożsamości jest relacja do własnego rodu, drugim relacja do nowo tworzonej rodziny i do współmałżonka oraz jego rodu. Zachowanie

---

<sup>106</sup> Wywiad 10, 7 stycznia 2010. Rozmowa z Mary Manu. Wywiad 118, 14 lutego 2013. Rozmowa z Katarzyną. Obydwie kobiety zaliczały się do starszych członkiń Kościoła katolickiego w Jemie, nie znały jednak swojego wieku. Podczas mojego drugiego pobytu badawczego w Jemie, gdy zaczęłam wypytwać więcej o dawne inicjacje, miejscowe kobiety zaaranżowały – specjalnie dla mnie – „odtworzenie” tego rytuału. Inicjatorką pomysłu była kobieta Bono w średnim wieku, Auntie Weronika, którą często odwiedzałam w jej obejściu w centrum Jemy. Kiedy zapytałam ją o tradycyjne obyczaje związane z inicjacją, w odpowiedzi machnęła ręką i powiedziała, że nie umie tego opowiedzieć, bo jest prostą, niepiśmienną kobietą. W zamian jednego dnia zaprosiła mnie do siebie, mówiąc, że przygotowała dla mnie coś specjalnego. Okazało się, że nastoletnia córka jej sąsiadki osiągnęła dojrzałość i Auntie Weronika postanowiła zaaranżować „tradycyjną inicjację”, aby pokazać mi jej przebieg. Inicjacja miała skróconą formę i obejmowała jedynie ostatnią część obrzędu, która wyglądała tak jak przytoczone przeze mnie opisy przekazane mi przez starsze kobiety: Mary Manu i Katarzynę. Gdy nad ranem przyszłam do Auntie Weroniki, wspólnie przygotowaliśmy *eto* (por. ilustracja kolorowa nr 5). Wkrótce na podwórku zgromadzili się goście. Jedna z najstarszych kobiet w Jemie przyszła dokonać libacji z wina palmowego, odmówiła modlitwę do przodków, a następnie „inicjowana” dziewczyna, okryta białą chustą, przełknęła ugotowane jajko, które było zatknięte w potrawę z jamu. Na końcu otrzymała od zebranych подарunki – drobne datki finansowe.

równowagi w obydwu rodach oraz ich stabilna kontynuacja oparta na systemie wzajemnych świadczeń są bardzo ważnymi aspektami brany pod uwagę w wypadku małżeństwa. Marleen de Witte, która prowadziła badania wśród Aszantów, zaobserwowała wręcz, że

więzi małżeńskie (*awaree*) pomiędzy mężem a żoną są często postrzegane jako słabsze od więzi, które małżonkowie mają ze swoimi własnymi rodami. Obligacje wobec własnego rodu nie zmieniają się w momencie zawarcia małżeństwa. Mąż i żona często nie mieszkają razem, ale przebywają w swoich własnych *hometowns* albo u swoich własnych rodzin w oddzielnych miejscach<sup>107</sup>.

Rzeczywiście, zwłaszcza po odchowaniu dzieci albo z powodu migracji i obowiązków zawodowych, także w Jemie i okolicy zdarzyło mi się zaobserwować przypadki oddzielnego zamieszkiwania przez małżonków i podtrzymywania bardzo głębokich więzi z własnymi rodami<sup>108</sup>. Niewątpliwie obligacje wobec własnych rodów, ale też otrzymywane dzięki rodom wsparcie, cały czas bardzo mocno wpływają na życie dorosłych Ghańczyków. Już samo sformalizowanie małżeństwa na poziomie społecznym dokonuje się cały czas poprzez uznanie go przez „starszych” rodów. Jednak aby mogło to nastąpić, muszą zostać dopełnione odpowiednie „zwyczajowe praktyki rytualne” (j. ang. *customary rites*), które są w Ghanie bardzo zróżnicowane i zależą od tradycji poszczególnych grup etnicznych, z których wywodzą się mąż i żona. Generalnie przyjętą zasadą jest, że mąż zobowiązany jest do dopełnienia rytuałów zgodnie z wymogami przedstawionymi przez „starszych” rodu żony.

Oczywiście, biorąc pod uwagę olbrzymią różnorodność ludności w Ghanie i jej przemieszczanie się w obrębie kraju oraz postępującą „modernizację” i przejmowanie przez klasę średnią (albo przez ludzi aspirujących do członkostwa w klasie średniej) wzorców kulturowych opisywanych jako „zachodnie”, istnieją spore komplikacje wynikające z konieczności odnoszenia się do tradycyjnych systemów i obyczajów związanych z zawieraniem małżeństwa<sup>109</sup>. W okolicy, w której

107 M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 53.

108 Model rodziny matrylinearnej, w której kobieta i dzieci zamieszkują oddzielnie od męża i ojca, jest określany w literaturze antropologicznej mianem rodziny duolokalne. Por. R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka...*, op. cit., s. 41.

109 Dotyczy to choćby takiej kwestii jak poligamia.

prowadziłam badania, mimo opisanej w rozdziale I mozaikowej kompozycji etnicznej, małżeństwa w przeważającej mierze zawierane są wewnątrz poszczególnych grup plemiennych albo między tymi grupami, które w swoich *hometowns* na Północy zamieszkują te same regiony, gdzie wchodzi z sobą w związki małżeńskie i mają ustalone zasady dotyczące tradycyjnych obrzędów oraz płatności małżeńskich (np. pomiędzy Kasena i Frafra)<sup>110</sup>. Zdarza się nawet, że mężczyźni z plemion pochodzących z Północy, ale już urodzeni w Jemie, jadą specjalnie do swoich rodzinnych miejscowości, aby przywieźć sobie żonę z odpowiedniego klanu, który tradycyjnie wchodzi w związki małżeńskie z klanem, z którego oni się wywodzą.

Zdecydowana większość osób stara się dopełnić tradycyjnych rytuałów i pozytywnie ułożyć zwyczajowe relacje w obrębie rodów. U Akanów bardzo ważne jest tzw. *kɔkɔkɔ* – oficjalne „zapukanie” do drzwi rodziców (w j. twi *kɔkɔkɔ* oznacza „pukać”), przyniesienie darów oraz zapytanie o zgodę na zabranie córki. Dopełnienie przyniesienia posagu oraz przyjęcie darów przez starszyznę rodu żony (po uprzednim zapytaniu kobiety o zdanie) oznaczają, że małżeństwo jest ważne, powszechnie przez wszystkich uznawane i rozpoznawane<sup>111</sup>.

Trzydziestosześcioletnia rodowita mieszkanka Jemy opisała zawieranie tradycyjnego małżeństwa wśród Bono w taki oto sposób:

Ja i mój mąż jesteśmy oboje Bono. W naszej tradycji mąż powinien spotkać się z rodzicami dziewczyny. Z reguły przyśle też jakieś napoje mineralne [coca-cole, fantę itp.] oraz *schnappsa*. Ale teraz, z powodu chrześcijaństwa, czasem nie wysyła się *schnappsa*, tylko przynosi się jakąś kwotę pieniędzy. Starsi nie mówią, ile to ma być, nie ustalają kwoty. To zależy od męża. Taka kwota, jaką chce ofiarować za swoją żonę, to tyle daje. I mąż przychodzi do rodziny żony. I jeżeli członko-

<sup>110</sup> Ghańcyzy mówiący w języku angielskim używają określenia *dowry* (posag), mając na myśli płatności małżeńskie, które w praktyce oznaczają „wykup za żonę”, składany przez mężczyznę rodzinie kobiety.

<sup>111</sup> Mimo iż w roku 1985 został wprowadzony urzędowy rejestr małżeństw, około 80% związków małżeńskich w Ghanie w ogóle nie jest rejestrowanych. Małżeństwa (oraz rozwody) funkcjonują przede wszystkim w formie instytucji tradycyjnych opartych na „starszych” rodów i dopełnieniu tradycyjnych obrzędów małżeńskich. Por. rozdział III przypis 183 oraz część 1.2 w rozdziale IV, gdzie piszę o katolickim „błogosławieniu małżeństwa”, po którym kapłani dokonują rejestracji małżeństw w urzędach.

wie jej rodziny przyjmą dary, zaakceptują te dary, jeden z nich powie: „O, zapraszamy, przyjdź zobaczyć naszą córkę, zaakceptowaliśmy ciebie i twoje podarunki!”. I po tym mężczyzna może przyjść i zabrać córkę<sup>112</sup>.

Pieniądze ofiarowane przez męża są dystrybuowane wśród różnych członków rodu żony, ale z ich przyjęciem wiąże się ściśle określona i przestrzegana zasada wzajemności:

Z tych pieniędzy, które mąż przynosi rodzinie żony, jej ojciec weźmie część i jej matka weźmie część. I teraz matka może rozdać coś z tych pieniędzy komuś w obrębie rodu. Tak samo ojciec może komuś w rodzinie jakąś część tych pieniędzy dać. I kiedy te pieniądze są rozdzielone, to oznacza to, że gdy w przyszłości w rodzinie męża dziewczyny ktoś umrze i będzie organizowany pogrzeb, to ci z rodziny żony, którzy wzięli udział w dzieleniu tych pieniędzy, są teraz zobowiązani ofiarować coś na pogrzeb w rodzinie męża, po prostu wysłać coś na pogrzeb<sup>113</sup>.

Dla osób z Północy dopełnianie tradycyjnych obrzędów małżeńskich najczęściej oznacza podróż, albo nawet kilka podróży, w rodzinne strony żony (z reguły to mąż wędruje do „starszych” rodu żony, często bez zabierania jej, jeżeli to nie jest wymagane) oraz przygotowanie kosztownego „posagu” – płatności małżeńskich, które mąż składa rodzinie żony. Podczas gdy u Akanów płatności nie są zbyt spektakularne, u niektórych grup z Północy mogą oznaczać duży wydatek i sporo zabiegów (przede wszystkim gdy w grę wchodzi płatności małżeńskie złożone z krów albo gdy ich składanie rozłożone jest na kilka rytualnych wizyt u rodziny oraz u lokalnego specjalisty religijnego, np. kapłana tradycyjnego). Dlatego zdarza się, że przez długi czas ludzie żyją w związkach niesformalizowanych z punktu widzenia tradycji rodowych. Wśród osób pomiędzy dwudziestym a trzydziestym rokiem życia mogłam

112 Wywiad 86, 22 stycznia 2013. Wszystkie inne osoby z grupy Bono, z którymi rozmawiałam, podkreślały, że *schnapps* jest jednak przynoszony i używany do wylania podczas składania tradycyjnej libacji, nawet jeżeli dziewczyna i jej najbliższa rodzina są chrześcijanami.

113 Ibidem. Na temat pogrzebów i finansowej partycypacji w nich por. rozdział 111. Ofiara na pogrzeb, pojawiająca się w przytoczonym fragmencie wywiadu, oznacza albo datek finansowy, albo zakup jakichś rzeczy niezbędnych w czasie ceremonii pogrzebowych odprawianych przez rodzinę męża.



zaobserwować takie sytuacje, w które aktywnie włączali się „starsi” rodów, domagając się odprawienia tradycyjnych praktyk rytualnych (np. „starsi” z rodziny kobiety mogą przyjeżdżać, aby wyrzucić presję na mężczyznę, zdając sobie sprawę, że bez rozpoznanego przez obie rodziny małżeństwa może on opuścić kobietę z dziećmi i pozostawić ją bez środków do życia, czyli tak naprawdę na utrzymaniu jej rodu). Czasem młodzi ludzie tłumaczą opóźnianie dopełnienia obowiązków uznawanych przez rodzinne tradycje jako „zawarcie małżeństwa” potrzebą zgromadzenia pieniędzy na płatności dla rodziny żony i narzekają na przestarzałą tradycję. Rosnące wśród młodszej generacji kulturowe nakierowanie na rodzinę nuklearną wpływa na pojawianie się konfliktów ze „starszymi” rodów.

Sytuacje konfliktowe związane z odmiennością rodowych tradycji mogą się natomiast zdarzać w wypadku par transetnicznych i ich rodzin, zwłaszcza jeżeli w grę wchodziłoby małżeństwo pomiędzy osobami o odmiennie skonstruowanych lineażach. Bono, podobnie jak wszystkie ludy Akan, mają rody matrylinearne, podczas gdy pozostałe grupy etniczne opierają się na rodach patrylinearnych. To rozróżnienie jest niezwykle ważne i w praktyce bardzo ogranicza możliwości zawierania małżeństw między tymi dwiema domenami. Często gdy pytałam o możliwość takiego małżeństwa, ludzie w odpowiedzi śmiali się głośno i wyrażali swój olbrzymi sceptycyzm. Niektórzy mówili wprost, że funkcjonowanie takiego małżeństwa jest według nich niemożliwe i że sami zawarcia takiego związku by nie zaryzykowali. Do tego podkreślano, że i tak „starsi” obydwu rodów po prostu mogliby się na taki mariaż nie zgodzić i tworzyliby przeszkody, aby zniechęcić młodych i ostatecznie nie zaakceptować takiego małżeństwa.

Kiedy prowadziłam na ten temat długą dyskusję z Patience, młodą, dobrze wykształconą kobietą pochodzącą z Północy, z miasta Navrongo, która przenieśli się kilka lat wcześniej do Jemy i tu mieszkała wraz ze swoim mężem (również pochodzącym z Północy, tak jak i ona z ludu Kasena), mój asystent terenowy Simon włączył się do naszej dyskusji i powiedział:

Jeżeli idzie o małżeństwo, to tradycja jest bardzo silna. Zawrzeć małżeństwo poza swoim plemieniem to prawdziwa rzadkość. To z powodu potrzeby budowania harmonijnej rodziny. Temu nie można się przeciwstawić.

I dodał:

Jak myślę nad tym, to stwierdzam, że ja znałem tylko jeden taki przypadek. To było w mojej rodzinie. Mój starszy brat [tu w sensie „kuzyn”] ożenił się z kobietą z Aszantów [mężczyzna pochodził z ludu Frafra] i zostali ze sobą aż do śmierci. Ale to jeden jedyny znany mi przypadek. To jest naprawdę bardzo rzadkie<sup>114</sup>.

Patience miesiąc przed naszą rozmową, jako osoba pracująca w lokalnych urzędach dystryktu Kintampo South, zajmowała się organizacją wyborów prezydenckich, które w grudniu 2012 roku wygrał John Mahama. Prezydent Mahama pochodzi z Północy, lecz obecna pierwsza dama Ghany jest kobietą Bono. W Jemie jest dziś o niej bardzo głośno, gdyż jej rodzimym *hometown* jest położona kilka kilometrów na zachód od miasteczka wioska Ampoma. W czasie naszej dyskusji na temat tradycyjnych małżeństw we współczesnej Ghanie Patience odwołała się do przykładu prezydenckiego małżeństwa, ale podkreśliła jego niestandardowość i wyznała, że sama na taki związek by się nie odważyła:

Spójrz na prezydenta Johna Mahama. On jest Gondża [z ludu Gondża]. Ale jej rodzina [żony prezydenta] jest stąd, oni są Bono z Ampomy. I co? Zgoda, są razem. Ale to tylko dlatego, że oni mieszkają w dużym mieście. Ale nadal, patrz, jak są krytykowani! Hej, ależ o nich mówili! W czasie kampanii prezydenckiej co się działo!<sup>115</sup>

Dodatkowo trzeba zauważyć, że oprócz różnic w tradycjach rodowych na negatywne postrzeganie perspektyw małżeństw pomiędzy osobami z ludów Akan a ludnością z Północy wpływają wzajemne etniczne stereotypy, poczucie odmienności plemiennych kultur oraz ich wartościowanie, o czym niektórzy moi rozmówcy wspominali wprost, mówiąc, że w czasie trwania małżeństwa przy każdym najmniejszym konflikcie ta kwestia na pewno by wracała, niszcząc „harmonię w rodzinie” i prowadząc do rozwodu<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> Wypowiedzi zanotowane w czasie prowadzenia wywiadu 106, 31 stycznia 2013.

<sup>115</sup> Wywiad 106, 31 stycznia 2013.

<sup>116</sup> Często wiąże się to z wartościowaniem kultury ludów Akan jako „wyższej” w stosunku do „prymitywnych” obyczajów różnych grup wywodzących się z północnej

## 2.6. „STARSI”

Znawcami oraz dosłownie strażnikami „tradycji” w Ghanie są tzw. starsi (j. twi *mpaninfo* l. mn., *ɔpanin* l. poj.), którzy odgrywają istotną rolę zarówno na poziomie rodu jako „starsi” rodziny, jak i na poziomie lokalnych społeczności jako „starsi” wioski czy też „starsi” miasteczka, a także „starsi” poszczególnych parafii i kongregacji. Pojęcie „starszego” w Ghanie wiąże się nie tylko z osiągniętym dojrzałym wiekiem, ale przede wszystkim z wyobrażeniem osoby mądrej i doświadczonej, która jest w stanie udzielać właściwych rad. Długie życie jest cenione, oznacza bowiem dużą wiedzę nabytą przez doświadczenie, co w kulturach opartych na ustnym przekazie tradycji, który jeszcze stosunkowo niedawno dominował w ghańskich społecznościach, odgrywało istotną rolę<sup>117</sup>. Dodatkowo „starszy” to ten, który siłą rzeczy znajduje się bliżej świata zmarłych i przodków, zatem jego zadaniem jest komunikacja z zaświatami i na przykład wylewanie płynów (składanie libacji) w czasie rodzinnych uroczystości<sup>118</sup>.

Holenderski antropolog Sjaak van der Geest, który przez lata prowadził etnograficzne badania wśród mieszkańców miasteczka Kwahu-Tafo na południu Ghany, w 1994 roku zanotował wypowiedź „starszego” Nana Kwaku Agyei. Stwierdził on, że „*ɔpanin* to wielkie słowo” oznaczające człowieka, który „może zaferować dobrą radę. Daje dobry przykład. To ktoś, kto jest wzorem”<sup>119</sup>. Nie wszyscy starsi wiekiem mogą się stać prawdziwymi „starszymi”. W języku twi istnieje określenie *akwakora/aberewa*, które oznacza „starego mężczyznę” / „starą kobietę” w znaczeniu osoby w podeszłym wieku i słabej fizycznie. *ɔpanin* natomiast jest kimś, od kogo wymagane są przede wszystkim odpowiednie cechy charakteru,

---

części kraju (por. rozdział 1). Rozwody w sensie tradycyjnym są dopuszczalne w obrębie różnych etnicznych grup w Ghanie. Wiążą się przede wszystkim z przyjętymi w obrębie poszczególnych tradycji zasadami oraz z postanowieniami „starszych” (zwłaszcza jeżeli idzie o zwrot płatności małżeńskich oraz dziedziczenie dzieci w linii ojca bądź matki).

117 W wielu miejscach w Ghanie i w wielu kontekstach kulturowych ustny przekaz tradycji nadal pełni bardzo istotne funkcje.

118 Por. S. Tonah, *The Challenge of Ageing in Urban and Rural Ghana*, w: idem (red.), *Contemporary Social Problems in Ghana*, University of Ghana, Accra 2009, s. 130.

119 P. Atuobi, A.O. Boamah, S. van der Geest, *Life, Love and Death: Conversations with Six Elders in Kwahu-Tafo, Ghana*, Het Spinhuis Publishers, Amsterdam 2005, s. 23.

takie jak wewnętrzny spokój, cierpliwość, mądrość, wyzbycie się egoizmu, uważność<sup>120</sup>. Jego życie powinno być zwieńczone „sukcesem”, co może oznaczać posiadanie dobrej, harmonijnej rodziny, szczęśliwe odchowanie i wykształcenie dzieci, sukces materialny, a przede wszystkim zdobycie ogólnego szacunku i poważania ze strony otoczenia, które jest gotowe wspierać fizycznie słabnącego i starzejącego się człowieka, w zamian czerpiąc z jego mądrości. „Starszymi” w takim sensie zostają zarówno mężczyźni, jak i kobiety, zwłaszcza wśród ludów Akan, gdzie pozycja kobiet w matrylinearnych rodach bywa wysoka<sup>121</sup>. Często o zyskaniu statusu „starszego” świadczy sposób zwracania się do danej osoby przez innych. W języku twi używanie określenia *nana* jest wyrazem szacunku (określenie to jest wymagane na przykład w czasie zwracania się do wodza). Kiedy ludzie o kimś mówili *nana*, dodając potem jego lub jej imiona, albo zwracali się do starszego człowieka *per nana*, wiedziałam, że mam do czynienia z osobą darzoną szacunkiem, z kimś, kto zyskał status *panin* w swojej rodzinie i tak jest też postrzegany przez sąsiadów oraz innych mieszkańców miasteczka czy wioski<sup>122</sup>.

W ghańskim wyobrażeniu „starszego” oraz w pojmowaniu jego roli w obrębie rodu odbija się wspomniana wcześniej relacyjna koncepcja osoby i powiązanie członków rodziny bardzo silnymi więzami. Ponadto ród jest strukturą hierarchiczną i starszeństwo naturalne bądź symboliczne

120 Por. S. van der Geest, *Ɔpanyin: The Ideal of Elder in the Akan Culture of Ghana*, “Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines” 1998, Vol. 32, s. 486.

121 Na temat pozycji kobiet w tradycyjnych społecznościach akańskich por. S. van der Geest, *Role Relationships between Husband and Wife in Rural Ghana*, “Journal of Marriage and Family” 1976, Vol. 38, s. 573. Natomiast o niskiej pozycji starszych kobiet wśród wielu grup żyjących w północnych częściach Ghany por. S. Tonah, *The Challenge of Ageing...*, op. cit., s. 132.

122 *Nana* bywa tłumaczone na język angielski jako *grandfather/grandmother* (dziadek, babka). Oznacza jednak przede wszystkim „starszego” w sensie *panin*. Jest używane również jako grzecznościowy zwrot przed imionami wodzów, ważnych osób z rodziny królewskiej, kapłanów religii tradycyjnej, a także przed imionami przodków, których określa się w języku twi ogólnym terminem *nananom* (jest to rzeczownik w l. mn. pochodzący od *nana*). Spotkałam się również z tym, że osoby praktykujące „religię tradycyjną” używały zwrotu *nana*, kiedy mówiły o lokalnym bogu (j. twi *bosom*), do którego się modlą, czasem dodając po *nana* imię konkretnego boga. Na temat znaczeń słowa *nana* por. K. Gyekye, *African Cultural Values...*, op. cit., s. 163; R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 140.

daje w nim wyższą pozycję (stąd ważna rola imion zdeterminowanych określających senioralną pozycję w grupie rodzeństwa). Najważniejszą osobą w obrębie rodu jest tzw. głowa rodziny, czyli *abusuapanin* (co dosłownie znaczy: „starszy” rodu). Jak zauważa de Witte, osoba ta

reprezentuje rodzinę podczas oficjalnych wydarzeń, zarządza jej własnością, jest wreszcie odpowiedzialna za powodzenie rodziny, staje się sędzią rozstrzygającym rozmaite rodzinne problemy. W sensie rytualnym *abusuapanin* pełni rolę pośrednika pomiędzy żyjącymi i zmarłymi członkami rodu poprzez to, że to on składa libacje w czasie rodzinnych ceremonii. Mimo iż chrześcijanie mogą traktować rytuał składania libacji przodkom rodu w sposób nieco mniej poważny, jest to rytuał nadal powszechnie praktykowany, zwłaszcza przy okazji pogrzebów, i jest doświadczany jako wyraz szacunku.<sup>123</sup>

Można powiedzieć, że *abusuapanin*, wspierany w czasie rodzinnych narad i spotkań przez innych „starszych” rodu, jest najważniejszą instytucją rodzinną, która między innymi decyduje o tradycyjnych ślubach i rozwodach, próbuje łagodzić spory w obrębie rodziny, rozwiązuje wszelkie pojawiające się problemy, rozstrzyga kwestie dziedziczenia, w razie możliwości wspiera finansowo potrzebujących młodszych i słabszych członków rodu, na przykład opłacając szkołę wybranym dzieciom z rodziny, pomaga również członkom rodu, jeżeli przydarzą im się problemy z prawem itd.

Oprócz prestiżu pozycja głowy rodziny wiąże się z dużą liczbą obowiązków. W okresie kilku lat, kiedy przyjeżdżałam do Jemy, zdarzyło się, że jeden z tamtejszych katechistów katolickich, Joseph, został *abusuapanin* w rodzie ze strony swojej matki. Po śmierci rodzeństwa był bowiem najstarszym żyjącym w linii matki, która z kolei była seniorką w stosunku do swojego rodzeństwa. Od momentu zostania głową rodziny Joseph stał się odpowiedzialny za sprawy dotyczące części rodziny od strony matki, przede wszystkim za liczne dzieci swojego rodzeństwa pochodzącego od wspólnej matki i od wspólnego ojca (Joseph ma też bardzo liczne rodzeństwo przyrodnie, z którym łączy go pochodzenie od wspólnego ojca<sup>124</sup>). W związku ze swoimi obowiązkami głowy

<sup>123</sup> Por. M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 53.

<sup>124</sup> Nieżyjący już ojciec Josepha był ważnym kapłanem religii tradycyjnej, a zarazem wodzem miejscowości Kranka, posiadającym wiele żon. Matka Josepha była czwartą z kolei żoną jego ojca.

rodziny Joseph niemal co sobotę jeździł do oddalonej o trzydzieści kilometrów od Jemy Kranki, która jest jego *hometown*, a zarazem oficjalną siedzibą rodu. Oto jak mówił o swojej roli:

Jako *abusuapanin* ma się wiele problemów. Jest tak dużo rzeczy do zrobienia! Jeżeli cokolwiek dzieje się w rodzinie, jeżeli jest śmierć w rodzinie, oni [członkowie rodziny] cię informują i musisz jechać, i musisz zasiąść z nimi, i wszystko ustalić. Kiedy jest jakaś sprawa, na przykład jeżeli któreś z dzieci ma problem, to też trzeba jechać. Jedziesz, zasiadasz z nimi, gromadzisz ich, dyskutujesz o tym, jak rozwiązać problem. Zatem jak się jest głową rodziny, to ma się bardzo dużo rzeczy do robienia. Wszystkie dzieci mojego wujostwa, one teraz są pode mną. Tylko ja zostałem. Jeżeli się dzieje cokolwiek, to ja muszę rozwiązać problem. Jeżeli ktoś z nich umrze, to ja jestem odpowiedzialny. Muszę jechać, żeby ich pochować, żeby odprawić obrzędy pogrzebowe, żeby wszystko zrobić. Muszę tyle jeździć, nawet jeżeli nie mam pieniędzy, ha! Muszę szukać pieniędzy! Bycie głową rodziny nie jest więc proste, jest dużo roboty, nie jest to proste, wcale nie jest to proste...<sup>125</sup>

Wypowiedź Josepha ukazuje skalę zobowiązań i różnorodność spraw, które rozwiązywane są na poziomie „tradycji” i starszyny rodowej. Co ważne, w rodzinie Josepha, którą „zarządza”, obecni są zarówno chrześcijanie różnych wyznań, aktywni „tradycjoniści” (m.in. dwóch siostrzeńców Josepha to praktykujący kapłani religii tradycyjnej), jak i muzułmanie. Życie w takiej strukturze rodowej, która jest powiązana systemem wzajemnych obligacji, powoduje odwoływanie się do rodzinnych rytuałów i „tradycyjnych obyczajów” (np. składania libacji w czasie pogrzebu) jako do rozpoznawanych przez wszystkich i podzielanych form czuciowych. Dla ludzi o bardzo różnym statusie majątkowym, wykształceniu i zapleczu religijnym „tradycja” staje się rodzinnym „miejscem wspólnym”, w którym można się porozumieć za pomocą języka symbolicznego.

---

<sup>125</sup> Wywiad 121, 15 lutego 2013.

## 2.7. LOKALNE TRADYCJE I RODY KRÓLEWSKIE

Pod koniec 2010 roku, wkrótce po tym jak został *abusuapanin*, Joseph musiał rozwikłać bardzo poważną sprawę związaną z jednym ze swoich siostrzeńców, który jest kapłanem religii tradycyjnej, rezydującym w okolicy miasteczka Tuobodom, około trzydzieści kilometrów na południe od Jemy. W wyniku lokalnych sporów w miejscowości, w której mieszka siostrzeniec Josepha, doszło do bójki i strzelaniny, w czasie której zginął człowiek. Siostrzeniec Josepha został oskarżony o podżeganie ludności do walki, aresztowany i postawiony przed sądem okręgowym w miasteczku Tuobodom. Przez kilka tygodni Joseph, jako głowa rodziny, jeździł do Tuobodom do sądu. Na ostatnią rozprawę, w grudniu 2010 roku, wybrałam się wraz z nim. Okazało się, że po długich naradach w kręgu rodzinnym postanowiono poszukać rozwiązania, które umożliwiłoby przeniesienie sprawy siostrzeńca z okręgowego sądu karnego do tzw. sądu tradycyjnego, który jest związany z funkcjonującym w Ghanie systemem wodzowskim. Przeniesienie sprawy oznaczało możliwość polubownego rozwiązania sporu, a przede wszystkim zwolnienie siostrzeńca Josepha z aresztu. Dzięki rozmaitym zabiegom i rozległym znajomościom wśród miejscowej starszyny sprawa ostatecznie została zamknięta i po skończonej rozprawie w sądzie okręgowym, w towarzystwie Josepha i jego zwolnionego z aresztu siostrzeńca, udałam się do lokalnego pałacu wodzowskiego, gdzie zdaliśmy relację z przebiegu rozprawy, a Joseph umówił się na posiedzenie z lokalnymi „starszymi” w celu omówienia szczegółów jej zakończenia.

Przywołany przykład dobrze ilustruje sieci rozmaitych powiązań, wobec których sytuują się ludzie we współczesnej Ghanie. Wskazuje również na oczekiwania, jakie członkowie rodu mają wobec *abusuapanin*, który jako „specjalista od tradycji” powinien znaleźć sposoby jej zaaplikowania przy rozwiązywaniu sytuacji kryzysowych. Odwołanie się do lokalnego systemu władzy tradycyjnej i tradycji sądowniczej funkcjonującej na poziomie lokalnej społeczności okazało się dla całego rodu najlepszym wyjściem. Joseph poprzez swoje kilkumiesięczne starania i przekonywanie starszyny miasteczka Tuobodom do takiego rozwiązania, poparte odwołaniem do „tradycji”, potwierdził swoją pozycję w obrębie rodu jako jego głowa i najważniejszy „starszy”, znający „tradycyjne formy postępowania” i potrafiący skutecznie zastosować „tradycję” w konkretnych warunkach.

Podobnie jak rodzina i ród, tak samo lokalne systemy władzy wodzowskiej kontrolują bardzo istotne obszary życia, w których dominuje odwoływanie się do „tradycyjnych form” i „tradycyjnych obyczajów”, a przede wszystkim do pojęcia „naszej tradycji” jako wartości, na której powinno się wspierać solidarne i harmonijne funkcjonowanie społeczności. Jak w obrębie rodu, tak w obrębie lokalnych społeczności istotnymi elementami ich funkcjonowania są autorytet, idea „starszego”, mądrość i sprawiedliwość, koncepcja wspólnoty oraz dobra wspólnego. Oczywiście w praktyce wcielanie tych ideałów w życie bywa niezwykle problematyczne i liczba konfliktów związanych z systemem wodzowskim, kłótniami i walkami przy wyborze wodza oraz różnymi sporami w obrębie rodzin królewskich bywa niezwykle wysoka<sup>126</sup>. Ponadto funkcjonujący współcześnie w Ghanie system wodzowski, nazywany czasem przez badaczy „neotradycyjnym”, jest uwarunkowany skomplikowaną historią kolonialną i postkolonialną oraz obowiązującym systemem prawa państwowego i częstym uwikłaniem wodzów w politykę oraz rozmaite układy biznesowe<sup>127</sup>. Mimo formalnego osłabienia władzy wodzowskiej rola rodzimych systemów zarządzania bywa w Ghanie znaczna, zwłaszcza na prowincji. Jak zauważa ghańska badaczka Rose Mary Amenga-Etego:

najważniejszą kwestią jest zdanie sobie sprawy, że rządy w afrykańskich społeczeństwach obecnie już nie zależą od rodzimych instytucjonalnych struktur ani od rodzimych władz czy związanych z nimi systemów wartości religijno-kulturowych, które są zakodowane w tabu. W zamian za to rządy zależą od praw, które są formułowane i wprowadzane na poziomie państwowym poprzez zewnętrzne władze i struktury takie jak legislacja, prawnicy i prawo sądowe, pracownicy więziennictwa i więzienie [...] Jednakże, mimo iż stopniowe eliminowanie tradycyjnych

126 Świadczy o tym również przykład Jemy i spór o osobę *Jemahene*, o którym wspomniałam przy okazji opisu Festiwalu Jamu.

127 W tym miejscu jedynie odnotowuję to istotne zagadnienie, które jest przedmiotem badań z zakresu m.in. historii, nauk politycznych, prawa, socjologii oraz antropologii. Istnieje olbrzymia i nieustannie rosnąca literatura dotycząca systemu wodzowskiego w Ghanie i w innych krajach Afryki Subsaharyjskiej. Por. np. E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal, *Chiefs and African States: Some Introductory Notes and an Extensive Bibliography on African Chieftaincy*, „Journal of Legal Pluralism” 1987, No. 25 & 26, s. 1–46; J. Knierzinger, *Chieftaincy and Development in Ghana...*, op. cit; A. Brempong, *Transformations in Traditional Rule in Ghana (1951–1996)*, Institute of African Studies, University of Ghana, Legon, Accra 2007.



liderów z trzonu rządów jest wyraźne w zurbanizowanych ośrodkach, gdzie ich autorytet jest mniej widoczny, władza tradycyjnych przywódców jest kluczowa w utrzymywaniu prawa, porządku oraz rozwoju w społecznościach rolniczych<sup>128</sup>.

Nawet jeżeli formalna władza wodzów oraz „starszych” miejscowości wydaje się mało znacząca, w praktyce siła argumentów powołujących się na ideę „tradycji”, na której system wodzowski jest zbudowany, bywa niezwykle ważna. Często „tradycja” ma swoje ugruntowanie w wyobrażeniach związanych z „religią tradycyjną” i jest doskonale znana członkom lokalnych społeczności niezależnie od ich przynależności denominacyjnej<sup>129</sup>.

Zagadnienie relacji pomiędzy postaciami wodza, „tradycją”, „religią tradycyjną” i chrześcijaństwem stało się jednym z przedmiotów moich zainteresowań w terenie, dlatego że nie sposób było oddzielić biografii oraz doświadczeń członków Kościoła katolickiego, wśród których przede wszystkim prowadziłam badania, od wyobrażeń i praktyk związanych z tradycyjnym systemem władzy. Opisany w pierwszej części tego rozdziału Festiwal Jamu, który, jak wskazałam, można traktować jako zasób form czuciowych oraz doświadczenie wspólnotowe odwołujące się do relacyjnej koncepcji jednostki i wysokiego wartościowania *sensus communis* przez Ghańczyków różnych wyznań i religii, ukazał również ważne funkcje rytualne pełnione przez postać *shene*<sup>130</sup>.

Agnieszka Szczepaniuk, która w 2007 roku przeprowadziła badania w południowo-centralnej części Ghany, w aszanckich miejscowościach w regionie Mampong, sugeruje całkowite zdesakralizowanie idei wodzostwa oraz odarcie postaci wodzów, a także firmowanych przez nich

---

128 R.M. Amenga-Etego, *Tribes Without Rulers? Indigenous Systems of Governance and Sustainable Rural Development*, w: A. Adogame, E. Chitando, B. Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 128.

129 Na temat wysokiej pozycji wodzów we współczesnym ghańskim społeczeństwie oraz ich świeckich i sakralnych funkcji, które pełnią w lokalnych społecznościach (wraz ze szczegółowym omówieniem sakralnej symboliki materialnych atrybutów „tradycyjnych władców”), por. K. Senah, *Sacred Objects into State Symbols: The Material Culture of Chieftaincy in the making of a National Political Heritage in Ghana*, „Material Religion” 2013, Vol. 9, Issue 3, s. 350–369.

130 Wyczerpujące omówienie literatury dotyczącej duchowego i religijnego wymiaru pojęcia „władcy” w afrykańskich religiach rodzimych przedstawia Stanisław Grodz. Por. idem, *Chrystologia afrykańska...*, op. cit., s. 174–194.

festiwalu, z funkcji religijnych<sup>131</sup>. Natomiast materiał zebrany przeze mnie wskazuje na to, że relacja pomiędzy tradycyjnym systemem władzy i tworzącymi go osobami a sferą religijną jest o wiele bardziej skomplikowana. Przynajmniej w badanym przeze mnie terenie byłabym niezwykle powściągliwa w wydawaniu jednoznacznej opinii dotyczącej „desakralizacji” postaci tradycyjnego władcy oraz miejscowych „tradycyjnych rytuałów”<sup>132</sup>. Rzeczywiście, tak jak zauważyła Szczepaniuk w swoim terenie, także w Jemie obok tradycyjnej pozycji wodza oraz tradycyjnych subwodzów wyodrębniona została nowa funkcja, tzw. *Nkɔsohene* – „wódza od spraw rozwoju” (j. ang. *Chief of Development* albo *Chief of Welfare*). Jest to funkcja zwyczajowa, zdecydowanie świecka, przyznawana osobom, które powinny być nowoczesnym liderami, pełniącymi rolę lokalnych „menadżerów i agentów rozwoju”<sup>133</sup>. *Nkɔsohene* w Jemie jest niewątpliwie człowiekiem sukcesu. Jest bardzo dobrze wykształcony, przedsiębiorczy i posiada kontakty międzynarodowe (jeden z jego synów mieszka w Stanach Zjednoczonych i *Nkɔsohene* kilkakrotnie go tam odwiedzał). Jego rola jest przede wszystkim doradcza – wspiera wszelkie działania miejscowej starszyny oraz tradycyjnych wodzów, które mogą przyczynić się do rozwoju miejscowości (np. pozyskiwanie dofinansowania na budowę dróg, sprowadzanie nowych inwestorów). Ponadto pomaga w interpretacji państwowego prawa, zgodnie z którym powinni działać tradycyjni wodzowie itd. Zatem, mimo iż „wódz od spraw rozwoju” jest nową, zdecydowanie świecką funkcją w obrębie rodzimych systemów władzy, bardzo ściśle współpracuje ze „starszymi” miasteczka i jest traktowany jako łącznik pomiędzy „tradycją” a „nowoczesnością”. Co niezwykle charakterystyczne, moi rozmówcy, jak i sam *Nkɔsohene* z Jemy, podkreślali, że nie jest on „prawdziwym wodzem”, bowiem nie ma nic wspólnego z rodziną królewską, a pełniona przez niego funkcja ma charakter przede wszystkim honorowy i nie jest dziedziczona w obrębie rodu<sup>134</sup>.

131 A. Szczepaniuk, *Współczesne przemiany władzy tradycyjnej na przykładzie Aszantów z Ghany Środkowej*, „Lud” 2008, Vol. 92, s. 109–125.

132 Szczepaniuk wspomina, że w regionie Mampong duży wpływ na formowanie „tradycji” i pozycję wodzów ma m.in. rozwój turystyki. Tego elementu zdecydowanie nie ma w miejscowościach objętych moimi badaniami, co niewątpliwie wpływa na odmienne funkcjonowanie „tradycji”.

133 Ibidem, s. 117.

134 Za rodzinę królewską w Ghanie uznaje się ten ród, który miał przybyć na dane miejsce jako pierwszy i założyć daną miejscowość. Taka wiedza jest znana lokalnie

Tymczasem, jak wynika z moich obserwacji i rozmów, w wielu miejscowościach w regionie Brong-Ahafo nadal istnieje bezpośredni związek pomiędzy pozycją tradycyjnego wodza a kapłanem religii tradycyjnej. Często w obrębie rodziny królewskiej przechowywany jest święty przedmiot związany z wyobrażeniem sakralnej siły czy lokalnego boga. Przedmiot ten jest przekazywany z pokolenia na pokolenie kolejnym kapłanom w obrębie wodzowskiego rodu. Zdarza się, że jedna osoba pełni równocześnie funkcje wodza oraz lokalnego kapłana. Tak jest na przykład w miejscowości Kranka, gdzie obecny wódz i właściciel tronu tego miasteczka jest także kapłanem boga o imieniu Kratie Brakuni (obie funkcje łączył również jego zmarły poprzednik na stanowisku wodza Kranki, biologiczny ojciec katechisty Josepha z parafii katolickiej w Jemie). Bardzo wielu moich chrześcijańskich rozmówców w Jemie, ale też w bliższych okolicach Kranki, podkreślało, że bóg i kapłan w Krance są bardzo potężni i że wielu ludzi jeździ tam po radę, uzdrowienie, ochronę przed czarami czy rozwiązanie innych problemów. Sam Nana Owusu Agyemang, obecny kapłan i wódz Kranki, w czasie audyencji, której mi udzielił, określił się jako „kapłan lokalnej społeczności”, ale równocześnie akcentował, że „nie jest kimś małym”. Znajdujący się bowiem pod jego opieką „*bosom* jest wielkim bogiem. Działa wszędzie na świecie. A ja jestem jego *bosomfo*, dlatego jedynie przeze mnie można zwrócić się do tego *bosom*”<sup>135</sup>. Wódz w Krance jest kapłanem i specjalistą religijnym związanym z „religią tradycyjną”. Spełnił wszystkie wymagane warunki, aby objąć swoje stanowisko religijne: urodził się w odpowiednim lineażu, przeszedł, jak sam to określił, „wieloletni duchowy trening” (miał on trwać dwadzieścia pięć lat), a wreszcie po śmierci swego poprzednika

---

i przekazywana z pokolenia na pokolenie jako tradycja ustna. Wodzowie danej miejscowości wywodzą się z lokalnej rodziny królewskiej.

<sup>135</sup> Wywiad 62, 11 stycznia 2013. Nana Owusu Agyemang posługiwał się bardzo dobrze językiem angielskim. Mówiąc do mnie, często używał również terminów z języka twi, zwłaszcza kiedy odwoływał się do nazw związanych z wierzeniami i religią. W związku z tym, że nie otrzymałam zgody na nagrywanie naszego spotkania, rozmowę spisałam wieczorem tego samego dnia, opierając się na notatkach, które mogłam robić w czasie audyencji, oraz na pamięci własnej, a przede wszystkim na pamięci mojego asystenta terenowego Simona Agongo, który towarzyszył mi podczas wizyty w pałacu wodza i kapłana w Krance. Cytując fragment zapisu rozmowy, starałam się odtworzyć wypowiedzi Nana zgodnie z charakterystycznymi używanymi przez niego wtrąceniami w języku twi.

i biologicznego dziadka został wskazany przez *bosom* jako właściwy spadkobierca lokalnego tronu i opiekun boga Kratie Brakuni.

Z kolei w Jemie główny wódz miejscowości, *Jemahene*, może być chrześcijaninem, dlatego że – jak mi wyjaśniono – tutejszy wódz nie jest zobligowany do samodzielnego dokonywania libacji ani do składania ofiar i nie jest bezpośrednio związany z postacią żadnego boga, nie pełni zatem funkcji kapłańskich (mówiono mi, że np. poprzedni *Jemahene* uczestniczył w nabożeństwach w kościele katolickim). W rodzinie królewskiej w Jemie przekazywany był lokalny *bosom* o imieniu Antoa i w przeszłości ta sama osoba pełniła funkcje wodza oraz kapłana boga Antoa. Jak głosi jednak zachowana w pamięci ludzi opowieść, „dawno temu” w wyniku decyzji Zwierzchniego Wodza (j. ang. *Paramount Chief*) z Nkoranzy, któremu podlega obszar obejmujący między innymi dzisiejszy dystrykt Kintampo South wraz z Jemą, dziedziczenie funkcji wodza oraz funkcji kapłana zostało rozdzielone. Jeden z członków rodziny, która stała się od tej pory miejscowym „rodem kapłańskim”, wyjaśnił mi: „to my mamy Antoa. Dlatego zanim [przedstawiciele rodu królewskiego] dokonają posadzenia wodza na tronie i intronizacji [j. ang. *enstoolment*], zawsze przychodzą tutaj. My mamy fetysz [j. ang. *fetish*], oni mają tron [j. ang. *stool*]”<sup>136</sup>.

Oprócz tego trzecia miejscowa rodzina dziedziczy prawo mianowania najważniejszego spośród subwodzów, tzw. *Kontihene*, który może pełnić rolę zastępcy głównego wodza oraz regenta<sup>137</sup>. W Jemie pełni on istotne funkcje sakralne, jest bowiem kapłanem przekazywanego w jego rodzinie boga Bosomoo. Bardzo poważany „starszy” z Jemy wyjaśnił mi, że w wypadku systemu obowiązującego w miasteczku lokalny *Kontihene* zawsze jest „tradycjonalistą” i „chrześcijanin nie zostałby *Kontihene*. Ten, kto dziedziczy to stanowisko, powinien robić to samo co poprzednik – musi czcić Bosomoo”<sup>138</sup>.

<sup>136</sup> Niedługo przed moim pierwszym przyjazdem do Jemy oficjalnie rozpoznawany *Antoabosomfo* (kapłan opiekujący się bogiem Antoa) zmarł i do tej pory nie pojawił się jego następca. Sam przedmiot – *bosom* – uznawany za święty, jest przechowywany przez jednego z członków rodziny, z którym przeprowadziłam wywiad i który potajemnie odprawia rytuały związane z Antoa. Wywiad 107, 31 stycznia 2014.

<sup>137</sup> Ph.F.W. Bartle, *The Universe Has Three Souls...*, op. cit., s. 109.

<sup>138</sup> Wywiad 122, 15 lutego 2013. Rozmowa z tzw. Starszym Duchownym (j. ang. *Senior Minister*) – zasłużonym „starszym” z parafii katolickiej, który jest także członkiem

Na moje pytania dotyczące tego, czy chrześcijanin może zostać wodzem, otrzymywałam w terenie bardzo różne odpowiedzi, zależne od konkretnego, lokalnego kontekstu. Usłyszałam między innymi opowieść o mieście Wenchi, gdzie królowa matka wyznaczyła nowego wodza<sup>139</sup>. Ten jednak był katolikiem i ostatecznie ustalono, że zamiast niego jego młodszy brat, będący „tradycjonalistą”, obejmie tron wodzowski<sup>140</sup>. Z kolei wikariusz generalny diecezji Techiman, ojciec John Kofi Takyi, w udzielonym mi wywiadzie przywołał swoją historię rodzinną i opowieść o dziadku, wodzu w małej wiosce niedaleko Techiman:

Mój dziadek od strony ojca był pierwszym w rodzinie, który przeszedł z tradycyjnej religii na katolicyzm. On był wodzem. A niektóre sprawy w naszej kulturze trzeba odprawiać przez fetysze [j. ang. *fetish*], więc kiedy on się nawrócił, był problem, zwłaszcza że on miał dwie żony. Jedna była tzw. żoną tronu [j. ang. *stool wife*], czyli dano mu ją dlatego, że był wodzem i był związany z tronem. I kiedy on nawrócił się na katolicyzm, to chciał się ochrzcić. Powiedział to swoim żonom z zamiarem, że jeżeli któraś powie, że ona nie chce się chrzcić, to tę odeśle. Ale one obie powiedziały, że też chcą się ochrzcić. Więc w końcu udało się przeprowadzić rozwód z drugą żoną. I oni wszyscy troje zostali ochrzczeni tego samego dnia i mój dziadek ożenił się [w kościele] z pierwszą żoną. Przestał być wodzem i został prezydentem kościoła [...]. Ale sytuacje są różne w różnych miejscach. Niekiedy chrześcijanin może być wodzem. Zwłaszcza dziś funkcje wodzowskie można często rozdzielić od tradycyjnej religii<sup>141</sup>.

Wszystkie te przykłady pokazują wielką elastyczność lokalnych kultur, ale również nieustanne przenikanie się tego, co jest nazywane przez ludzi „tradycją”, „religią tradycyjną” i „chrześcijaństwem”. Przyglądając

---

rodziny królewskiej i wchodzi w skład grupy osób każdorazowo akceptującej nowego wodza Jemy. *Senior Minister* urodzony w 1934 roku jest w miasteczku bardzo szanowany i uważany za eksperta, jeżeli idzie o sprawy „tradycyjne”, ale również o wszelkie sprawy związane z funkcjonowaniem lokalnej wspólnoty katolickiej. Nazwa *Senior Minister* została mu nadana przez katolików jako rodzaj honorowego określenia w zamian za zasługi dla miejscowej wspólnoty parafialnej.

<sup>139</sup> Wśród Akanów przyjęte jest, że królowa matka wskazuje spośród członków rodziny królewskiej kandydata na wodza. Jeżeli wskazany przez nią kandydat zostanie zaakceptowany przez lokalnych „starszych”, może odbyć się jego intronizacja.

<sup>140</sup> Notatka terenowa, 9 listopada 2010.

<sup>141</sup> Wywiad 34, 21 listopada 2010.

się konkretnym biografiami i codziennym oraz odświętnym praktykom ludzi, których poznałam w Jemie i okolicy, można powiedzieć, że równoległe funkcjonowanie w tych pozornie różnych i sprzecznych porządkach jest dla współczesnych ghańskich chrześcijan wprost nieuniknione.

Marijke Steegstra, przez lata badająca tradycyjny rytuał inicjacyjny *dipo* praktykowany przez Krobo, którzy w przeważającej większości identyfikują się z chrześcijaństwem, zauważyła, że choć większość Kościołów sprzeciwia się *dipo* i określa ten rytuał mianem „pogańskiego”, lokalni mieszkańcy z reguły nie odczuwają żadnej sprzeczności w godzeniu swojej chrześcijańskiej tożsamości z jego praktykowaniem. *Dipo* stanowi dla nich wymóg związany z budowaniem relacji rodzinnych i ustanawianiem tożsamości płciowej (poprzez przejście *dipo* dziewczyna-dziecko staje się kobietą). Steegstra, wyjaśniając takie rozumowanie, przywołuje relacyjną koncepcję osoby i wynikającą z niej potrzebę budowania rozmaitych sieci, w których sytuują się współcześni Krobo. Ponadto w rozumieniu Krobo osoba *u s t a n a w i a n a* jest poprzez rytuały, w tym poprzez rytuały cyklu życia, do których zalicza się *dipo*<sup>142</sup>. Zatem nie od indywidualnego wyboru zależy konieczność brania w nich udziału. Urodzenie się w pewnej konkretnej rodzinie, w takim, a nie innym miejscu, uprawianie takiej, a nie innej ziemi, otrzymanie takich, a nie innych imion zdeterminowanych chwilą narodzin, a potem kolejnych otrzymanych w czasie ceremonii *outdooring* – nie zależy od człowieka. Nakłada natomiast na niego zobowiązania relacyjne – wobec członków rodziny i rodu (także tych zmarłych, czyli przodków), wobec duchów ziemi, którą się uprawia, wobec lokalnych bogów albo bogów związanych z własnym rodem i otrzymywanych niejako „w darze” wraz z dziedziczeniem.

Taką ideę niezależnej od jednostki relacyjności i wynikających z niej zobowiązań dobrze oddają liczne opowieści o „wybraniu” jakiegoś konkretnego człowieka przez boga (j. twi *bosom*) na swojego kapłana, co często dokonuje się poza wolą człowieka. O wybraniu przez boga Kratie Brakuni wspominał wódz i kapłan Kranki w przywołanej przeze mnie rozmowie. Z opowieściami o tym, że bóg wybiera sobie kogoś i niemalże zmusza go do przyjęcia roli kapłana, spotkałam się także w innych przypadkach. Między innymi w styczniu 2011 roku odwiedziłam maleńki przysiółek Kokumy, Fawoman, w którym mieszka popularny w okolicy kapłan religii tradycyjnej Nana Kofi Manufie. Według jego relacji zo-

142 M. Steegstra, *Dipo and the Politics of Culture in Ghana*, op. cit., s. 235–240.

stał on wybrany przez *bosom* w chwili, gdy przyjechał do Fawoman na pogrzeb swojego wuja, poprzedniego kapłana sprawującego posługę w tym miejscu. Duch *bosom* wstąpił w niego i – jak mi mówił – w tej chwili nie miał żadnego wyboru, musiał po prostu zostać jego kapłanem. Gdyby się na to nie zgodził i wyjechał, aby kontynuować swoje poprzednie życie, to jak sam twierdzi, zapewne by zwariował, zaczął chorować i ostatecznie by umarł. Co ciekawe, w chwili gdy przyjechał na pogrzeb swego wuja i gdy *bosom* go „posiadł”, Kofi Manufie był praktykującym katolikiem. Z chwilą przyjęcia powołania kapłańskiego porzucił religię chrześcijańską i zamieszkał w pozostawionym przez wuja sanktuarium. Natomiast jego żona, która mieszka tam wraz z nim, należy do katolickiej wspólnoty w Kokumie i regularnie przychodzi do tamtejszej kaplicy na niedzielne nabożeństwa<sup>143</sup>.

Wracając do rozumowania zaproponowanego przez Steegstrę i rozciągając jej wnioski także na teren moich badań, można powiedzieć, że rytuały rodzinne i lokalne – wyrastające z „religii tradycyjnej” i funkcjonujące często pod etykietą „naszej tradycji” – ustanawiają ludzi jako osoby i podtrzymują ich więzi z rodem, przodkami, lokalną społecznością, uprawianą ziemią oraz podzielaną wraz z innymi (żywymi i umarłymi) przeszłością. Ponadto trzeba pamiętać, że nie tyle deklaracja, ile przede wszystkim praktyka jest w Ghanie podstawową formą wyrazu więzi i solidarności. Stąd potęga i różnorodność praktykowanych i przeżywanych form czuciowych, które bywają niezwykle proste i z łatwością są stosowane na co dzień (np. wspólne „zasiadanie” w kręgu, gesty witania się wymieniane na drodze) albo mogą tworzyć rozbudowane i wyczerpujące fizycznie zbiory zachowań praktykowanych podczas ważniejszych rodzinnych rytuałów (np. pogrzebów) czy podczas publicznych festiwali. Dlatego ludzie z drugiej – obok królewskiej – rodziny założycielskiej miasteczka Jema, tzw. rodu Bretuo, który przyszedł do Jemy „dawno temu” z Północy, przynosząc ze sobą swojego boga Bosomoo oraz boga Djom, są do dziś zobowiązani do brania udziału w dorocznym Festiwalu Dago<sup>144</sup>, związanym

<sup>143</sup> Na podstawie notatki terenowej sporządzonej po wizycie w Fawoman, 20 stycznia 2011. Podobna opowieść o katoliku powołanym na kapłana religii tradycyjnej por. R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 124.

<sup>144</sup> Nazwa bierze się stąd, że według przekazu ustnego rodzina ta miała w przeszłości przybyć z północno-wschodniej części Ghany, z terytorium Dagombów.

z odnowieniem relacji z tymi bogami poprzez opiekującego się nimi subwodza *Kontihene*. Mimo protestów lokalnych pastorów i księży wszyscy znani mi członkowie rodu (niezależnie od przynależności religijnej) brali udział w Festiwalu Dago, który obserwowałam w roku 2010, i podkreślali, że to jest ich obowiązek oraz część ich „tradycji”. Spisana przez sekretarza rodu oficjalna historia tej rodziny (skserowaną kopię dostałam od jednego z jej „starszych”) kończy się modlitwą, która dobrze ilustruje wspomniane przeze mnie współwystępowanie „tradycji”, „religii tradycyjnej” i chrześcijaństwa oraz nakierowanie na wspólnotę rodową, solidarność i dobrobyt rodziny:

Prosimy Najwyższego Boga oraz Boga Bosomoo i Boga Djom, żeby polali swą świętą wodę na Drzewo Rodziny tak, aby ono rosło i aby wydawało dzieci wypełnione Mądrością, Inteligencją, Zdrowiem i Bogobojnością; niech Błogosławią rodzinę przemożnym Majątkiem, Obfitością i niech zapewniają [jej] Każdą Dobrą Rzecz, wliczając w to Bogactwo i Pieniądze.

AMEN<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> Zachowałam charakterystyczny zapis dokumentu, który sporządzony jest w języku angielskim, jako wydruk z maszyny do pisania. Dokument podpisany jest przez „Głównego Sekretarza” rodu oraz potwierdzony odbiciami palców głowy rodziny (j. twi. *abusuapanin*) oraz czterech świadków (dwóch kobiet oraz dwóch mężczyzn - „starszych” reprezentujących dwa rozgałęzienia rodu).



## PODSUMOWANIE: „TO JEST NASZA TRADYCJA”

Mieszkańcy Jemy i okolicy, podobnie jak tysiące innych mieszkańców Ghany, odwołują się do wielu różnych tożsamości i przynależności. Są to tożsamości budowane na poziomie narodowym (bycie Ghańczykiem), lokalnym (odwoływanie się do miejsca urodzenia i miejsca zamieszkania), etnicznym i plemiennym, rodowym i rodzinnym, zawodowym (np. przynależność do elitarnych grup osób wykształconych, takich jak lekarze, nauczyciele, pielęgniarki), a także religijnym. Kategoria „tradycji” staje się niezwykle poręcznym narzędziem kulturowym, które pozwala na praktykowanie na przykład tożsamości rodowej czy wioskowej przy równoczesnym bezkonfliktowym odwoływaniu się do religijnej tożsamości chrześcijańskiej. Jest to możliwe, gdyż ludzie, używając dwóch określeń: „tradycja” i „religia tradycyjna”, rozdzielają je od siebie i odmiennie wartościują, mimo iż w obrębie obydwu zbiorów można odnaleźć podobne, jeżeli nie identyczne, składniki. Kategoria „tradycji” pozwala osobom, które czują się chrześcijanami, na zaakceptowanie wielu „tradycyjnych” praktyk religijnych, wierzeń, obyczajów, nie obciążając jednak ich tożsamości chrześcijańskiej. Można odwoływać się do elementów „religii tradycyjnych” w chrześcijańskim życiu, nie nazywając tych praktyk religijnymi, lecz określając je mianem tradycyjnych.

Tak dzieje się choćby w przypadku zgody na składanie libacji w czasie obrzędów pochówkowych. Podczas gdy w innych sytuacjach chrześcijanie najczęściej jednoznacznie dystansują się od libacji jako obyczaju religijnie zdecydowanie „pogańskiego”, libację dokonywaną w czasie pogrzebu określają mianem „naszej tradycji” i – spełniając oczekiwania rodu – w tej sytuacji ją akceptują, a nawet uznają za konieczną. Podobnie „tradycja” jako narzędzie kulturowe umożliwia chrześcijanom publiczny udział w lokalnych wydarzeniach i celebracjach, w które zaangażowani są kapłani religii tradycyjnej, nie narażając ich na poczucie sprzeniewierzenia się wierze chrześcijańskiej. Skoro częścią „naszej tradycji” jest czynne uczestnictwo w dorocznym Świącie Jamów, to chrześcijanin ma prawo, a nawet obowiązek tańczyć w pochodzie, który zmierza nad rzekę, gdzie kapłan będzie składał ofiarę, a wódz będzie obmywał w wodzie święty tron. Ten festiwal jest bowiem przez nich oceniany nie tyle jako „religijny”, ile raczej „tradycyjny”, choć inni uczestnicy wydarzeń czy specjaliści religijni (np. kapłan religii tradycyjnej czy kapłan katolicki) mogą mieć odmienną ocenę sytuacji.

Wskazany tu przeze mnie aspekt używania określenia „nasza tradycja” podkreśla imaginatywny charakter „tradycji”, pokazując ją jako kategorię dynamiczną i bezpośrednio włączaną w zmienne konteksty ludzkiego życia. Tak funkcjonująca „tradycja”, mimo iż religijnie zakorzeniona, lecz często wystrzegająca się etykietek religijnych, stwarza pole, na którym dochodzi do autentycznych międzyreligijnych interakcji i spotkań, a niekiedy także do rzeczywistego mieszania się wyobrażeń i zwyczajów wywodzących się z odmiennych religijnych dyskursów. Szczególnie widoczne to będzie w formach funkcjonowania i praktykowania „tradycji” na poziomie rodzin i rodów oraz na poziomie interakcji sąsiedzkich, gdzie siłą rzeczy, przy religijnie mozaikowej konfiguracji tych mikrozbiorowości, wspólną „tradycję” będą razem tworzyć i kultywować tzw. religijni „tradycjonałiści” wraz z chrześcijanami różnych wyznań oraz muzułmanami.



Pogrzeby mogą wydawać się zbyt wyszukane [...]. Mogą sprawiać wrażenie, że są absurdalnie rozdęte w porównaniu do innych obrzędów i ceremonii [...]. Cokolwiek jednak myśli się o pogrzebach, nikt nie może nakazać Ghańczykom, aby je znieśli. Równie dobrze można by oczekiwać, że irlandzki biskup zapomni o święcie św. Patryka.

Peter Kwasi Sarpong  
emerytowany arcybiskup Archidiecezji w Kumasi

Cytat za: P. Sarpong, *Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture*, 3<sup>rd</sup> edition, Maier-Druck, Rottenburg 2006, s. 32.

### ROZDZIAŁ III | Martwe ciała, żywe rytuały

Kilka dni przed rozpoczęciem pisania tego rozdziału odbyłam ciekawą rozmowę ze znajomą Amerykanką na temat Afryki i rozpowszechnionych na tym kontynencie rozbudowanych, długich i niezwykle kosztownych obrzędów pogrzebowych. Nasza telefoniczna konwersacja toczyła się w kontekście medialnych doniesień dotyczących rozprzestrzeniania się wirusa ebola w niektórych państwach Afryki Zachodniej. Jesienią 2014 roku, wraz z pierwszymi przypadkami eboli leczonymi w szpitalach na terenie Stanów Zjednoczonych, fala informacji – mniej lub bardziej rzetelnych – na temat tej choroby, ale również na temat „afrykańskiej kultury”, a w szczególności „afrykańskich obyczajów pogrzebowych”, przetoczyła się przez zachodnie media. W Ameryce wywołała zarówno lokalne wybuchy nieuzasadnionej paniki, jak i dyskusję na temat stereotypowych wyobrażeń o Afryce jako o „czarnym lądzie”, który nie tylko jest źródłem groźnych chorób, lecz także jest postrzegany jako biedny, zacofany i „magiczny”. Z moją przyjaciółką rozmawiałymy o pogrzebach, gdyż afrykańskie obyczaje pochówkowe związane z kontaktem z ciałem zmarłego pojawiły się w mediach amerykańskich jako jeden z głównych kulturowych problemów utrudniających walkę z rozprzestrzenianiem się choroby. Nie mając głębszej wiedzy na temat obyczajów pochówkowych w Sierra Leone ani w Liberii (to te kraje zostały przede wszystkim dotknięte chorobą), wspominałam jedynie o bardzo hucznych i rozbudowanych celebracjach związanych z pochówkami i pogrzebami we współczesnej Ghanie, gdzie w ramach moich badań wzięłam udział w kilkunastu dużych, wystawnych pogrzebach. Rzeczywiście, w czasie pobytów w Ghanie uderzyło mnie to, że podczas gdy tradycyjne ghańskie zaślubiny są obecnie najczęściej bardzo skromnymi ceremoniami, tamtejsze pogrzeby przypominają

niekiedy wielkie, huczne i trwające wiele dni „weseliska”, na które zjeżdża bliższa i dalsza rodzina.

Pierwsza reakcja mojej znajomej na te opowieści była niezwykle znamienna: „To przecież potworna strata energii! Po co wydawać tyle pieniędzy i poświęcać aż tyle czasu na celebrację śmierci?”. Uderzyły mnie te słowa i dały mi do myślenia, zmuszając do próby podjęcia się międzykulturowej translacji wyjaśniającej znaczenia pogrzebów w kulturze ghańskiej. Z pewnością bowiem dla wielu Ghańczyków pogrzeby i rozbudowane, niekiedy rozciągnięte nawet na długie lata celebracje z nimi związane są wysoko cenionymi obyczajami i często zaliczają się do kategorii pozytywnie wartościowanej i z dumą opisywanej „naszej tradycji”. Dodatkowo wyobrażenie pogrzebu wśród Ghańczyków zdecydowanie nie odpowiada konceptowi celebracji śmierci. Wręcz przeciwnie, symboliczne znaczenia ghańskich hucznych i w wielu swoich częściach „wesołych” ceremonii pogrzebowych skupiają się raczej na celebracji życia jako podstawowej wartości oraz na celebracji wspólnoty, która gromadzi się, by aktywnie brać udział w pogrzebie<sup>1</sup>. Myślę, że zarówno relacyjna koncepcja osoby, jak i silna idea rodowej solidarności oraz wyobrażenia o zmarłych jako o „żywych przodkach” wpływają na centralną pozycję pogrzebów wśród obchodzonych współcześnie w Ghanie obrzędów rodzinnych i lokalnych uroczystości<sup>2</sup>.

Ze względu na wagę pogrzebów we współczesnych praktykach i doświadczeniach Ghańczyków oraz ze względu na fakt, iż stanowią one pole spotykania się różnych dyskursów kształtujących współczesną ghańską kulturę, zdecydowałam się poświęcić im osobny rozdział. Z punktu widzenia moich badań nakierowanych na próbę zrozumienia sposobów *p r z e ż y w a n i a* katolicyzmu etnograficzne studiowanie pogrzebów było przedsięwzięciem bardzo wartościowym poznawczo. Okazało się, że ludzie utożsamiający się z katolicyzmem, biorąc udział w pogrzebach, a często aktywnie je konstruując (choćby z powodu

1 O ghańskich pogrzebach jako celebracjach związanych raczej z wartościami życia niż wierzeniami związanymi ze śmiercią wspominają również inni badacze. Por. M. de Witte, *Long Live the Dead! Changing Funeral Celebrations in Asante, Ghana*, Aksant Academic Publishers, Amsterdam 2001, s. 11.

2 W takich miejscowościach jak Jema czy położone dookoła niej wioski pogrzeb jest uroczystością nie tylko rodzinną, lecz także lokalną, gromadzącą niekiedy wszystkich albo przeważającą część mieszkańców miejscowości bądź kwartału miasteczka.

pełnionych ról społecznych i oczekiwań rodzinnych), musieli w praktyce określać się wobec takich pojęć jak „religia tradycyjna”, „tradycyjne zwyczaje” oraz „tradycja rodzinna” i „obyczajowość plemienna”. Na pogrzeby w dzisiejszej Ghanie można spojrzeć jako na swego rodzaju „kulturowy poligon”, powierzchnię sprzęgania się<sup>3</sup> bardzo wielu, wydawałoby się często, sprzecznych praktyk i idei rozpiętych pomiędzy „tradycją” a „modernizacją” czy „religią tradycyjną” a „chrześcijaństwem”. To w czasie pogrzebów najbardziej uwidaczniała się „praca kultury” oraz jej innowacyjność i elastyczność. Nieraz w czasie poszczególnych faz obrzędów pogrzebowych czy przy okazji ich organizacji byłam świadkiem negocjowania, dopasowywania, kształtowania oraz wprost wynajdywania „tradycji”. Mogłam obserwować praktykowanie i budowanie tożsamości oraz równoległe posługiwanie się przez ludzi różnymi, nawet pozornie nieprzystającymi do siebie tożsamościami. Na pogrzebach, w których uczestniczyłam, spotykali się bowiem nie tylko różni ludzie, lecz także różne, wydawać by się mogło, skonfliktowane ze sobą dyskursy. W czasie rytuałów funeralnych aktywnie działały formy czuciowe, kształtując „style” ludzkich zachowań i powołując do życia zmienne oraz trwałe wspólnoty – formacje estetyczne (aistetyczne).

W tym rozdziale, analizując zebrany przeze mnie materiał etnograficzny oraz podpierając się wiedzą zaczerpniętą z literatury przedmiotu, proponuję, aby potraktować współczesną ghańską obyczajowość pogrzebową jako swego rodzaju klucz otwierający drzwi do dzisiejszej ghańskiej rzeczywistości, a zarazem do zrozumienia strategii i postaw wybieranych oraz przyjmowanych w praktyce przez tamtejszych katolików, żyjących w dynamicznym i różnorodnym kulturowo kontekście. Chcę pokazać, jak katolicyzm jest przeżywany w obliczu doświadczenia śmierci, które w Ghanie jest doświadczeniem jednostkowym, rodzinnym, a także dotykającym całą lokalną społeczność.

---

3 W języku angielskim istnieje słowo *interface*, które jest dziś często używane w naukach społecznych i humanistycznych. Niestety w języku polskim trudno znaleźć dobry odpowiednik tego terminu. Tutaj zdecydowałam się na określenie „powierzchnia sprzęgania”.





## 1. „WESELE ZE ZMARŁYM”

### 1.1. ETNOGRAFIA POGRZEBÓW

Już podczas mojego pierwszego, niebadawczego pobytu w Ghanie, w sierpniu 2009 roku, zetknęłam się z fenomenem hucznych pogrzebów i zaczęłam zdawać sobie sprawę z tego, że partycypacja w obrzędach pogrzebowych jest przez lokalnych ludzi bardzo wysoko ceniona. Zdarzyło się, że w czasie mojej turystycznej podróży przez Ghanę trafiłam do miejscowości Tanoboase (kilka miesięcy później ta miejscowość stała mi się o wiele lepiej znana, gdyż leży pomiędzy Techiman a Jemą, przy rozwidleniu drogi wiodącej do Kranki – zatem podczas moich badań terenowych w Jemie często w niej bywałam), gdzie z lokalnym przewodnikiem zwiedzałam położony w okolicy masywny kompleks skalny. Gdy po zakończonej wycieczce pod wieczór dotarliśmy do centrum miasteczka, okazało się, że na głównym placu odbywa się pogrzeb. Już wcześniej w Akrze, w Kumasi czy w wioskach na wybrzeżu i nad Jeziorem Bosumtwi zetknęłam się z ghańskimi pogrzebami. Wielkie głośniki, generator prądu, plastikowe krzesła ustawione w zamknięty czworobok oraz ludzie ubrani w charakterystyczne czarne, czerwone, brązowe lub białe stroje – stały się dla mnie rozpoznawalnymi sygnałami informującymi o tym, że w okolicy odbywa się pogrzeb. W Tanoboase dzięki mojemu lokalnemu przewodnikowi po raz pierwszy zostałam zaproszona, aby „zasiąść” we wspólnym pogrzebowym kręgu. Pamiętam emocje, które towarzyszyły mi, kiedy okazało się, że krocząc za moim przewodnikiem, muszę obejść dookoła cały plac, podając rękę każdej osobie siedzącej w pierwszym rzędzie czworoboku ustawionego z plastikowych krzeseł. Nikogo tu nie znałam, nie rozumiałam pogrzebowego obyczaju, nie byłam pewna, jak powinnam się zachowywać, a będąc białą kobietą, na dodatek ubraną w spodnie i niezbyt odświętną bluzkę, zdawałam sobie sprawę z tego, że nie przystaję do otoczenia i że bezsprzecznie wyglądam jak „obca”. Tymczasem ścisłałam prawe ręce, wymieniałam uśmiechy, czasem nawet słowa pozdrowień z ponad setką ludzi, którzy zgromadzili się z okazji pogrzebu starszej członkini swojego rodu. Największe zaskoczenie spotkało mnie jednak chwilę później, kiedy zostałam przez przedstawicieli rodziny oficjalnie poproszona o przyłączenie się do pogrzebowego tańca. W towarzystwie dwóch profesjonalnych tancerek, bosonogich i ubranych w tradycyjne tkane stroje z materiałów *kente*, pośrodku głównego placu w wiosce, do

rytmu bębnow i na oczach tłumu rozbawionych Ghańczyków, którzy dopingowali mnie żywym aplauzem, tańczyłam na pogrzebie.

Muszę przyznać, że towarzyszyło mi poczucie pewnej niezręczności. Nie tylko dlatego, że oczywiście nie potrafiłam tańczyć tak jak moje ghańskie towarzyszki, a siłą rzeczy będąc gościem z zewnątrz, przyciągałam uwagę widzów, którzy śledzili każdy mój krok, lecz także, a może przede wszystkim dlatego, że miałam poczucie kulturowego niezrozumienia całej sytuacji. W mojej kulturze słowo „pogrzeb” kojarzyło się ze zdecydowanie inną atmosferą i nie wiedziałam, jak mam interpretować huczny oraz pełen żartów i śmiechu performans<sup>4</sup>, w który zostałam wciągnięta jako jedna z jego aktorek. Tymczasem zaraz po zakończeniu tańca bardzo wielu ludzi, w tym osoby wyglądające na ważnych przedstawicieli rodziny, podchodziło do mnie podziękować mi, ściskając raz jeszcze moją dłoń i chwając mnie słowami: „Dobra robota!” (j. ang. *You did well!*) i „Dziękujemy!” (j. twi *Meda ase!*). Byłam tym zdumiona, ale przeczuwałam, że udział w pogrzebie, wyrażony poprzez partycypację polegającą na fizycznym zaangażowaniu w jego celebrowanie, jest wysoko cenioną wartością kulturową i społeczną. Moje późniejsze badania oraz doświadczenia terenowe miały potwierdzić ten pierwszy intuicyjny wniosek.

4 Decyduję się na spolszczoną formę angielskiego terminu *performance*. Zgadzam się z Kamilą Baraniecką-Olszewską, że inne przyjęte tłumaczenia na język polski często gubią, stanowiące sedno angielskiego terminu, odwołanie do immanentnej sprawczości działań performatywnych (tak dzieje się w wypadku używania terminów „widowisko” czy „spektakl”) lub mogą być nie do końca dla polskiego czytelnika rozpoznawalne jako kategorie interpretacyjne. Baraniecka-Olszewska w swojej książce, w której analizuje współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce, pozostaje przy angielskiej formie terminu *performance* i stosuje ją zamiennie z terminem „wykonanie”. Sądzę jednak, że spolszczona wersja „performans” jest obecnie coraz szerzej przyjęta i słowo to coraz mocniej zaczyna być rozpoznawane w języku polskim w kontekstach tożsamych z jego angielskim pierwowzorem, w którym – jak wskazuje m.in. Tomasz Kubikowski – kluczowym aspektem jest nie „bierna percepcja”, lecz „działanie” oraz zaangażowanie wielu zmysłów (nie tylko wzroku, na który zdaje się wskazywać określenie „widowisko”). Por. T. Kubikowski, *Przedmowa od tłumacza*, w: J. McKenzie, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, przeł. T. Kubikowski, Universitas, Kraków 2011, s. xvii. Wyczerpujące omówienie problemów związanych z tłumaczeniem terminu *performance* na język polski por. K. Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013, s. 48–53.



Ilustr. III.1. Taniec podczas pogrzebu starszej mieszkanki miejscowości Tanoboase, do którego zostałam zaproszona podczas pierwszej podróży przez Ghanę; 2009

Kiedy w grudniu 2009 roku wróciłam do Ghany, aby rozpocząć w Jemie projekt badawczy poświęcony przeżyciu i wyżywieniu katolicyzmu, szybko zrozumiałam, że jeżeli chcę stać się w jakiś sposób akceptowanym członkiem społeczności (choćby i tymczasowym), kimś traktowanym „na poważnie”, komu poświęca się czas (np. odpowiadając na dziwne pytania i wyjaśniając sprawy uznawane za oczywiste) oraz kogo dopuszcza się do bliższych relacji, muszę włączyć się w uczestnictwo w lokalnej kulturze. Udział w hucznych miejscowych pogrzebach, na które zaczęłam chodzić, okazał się świetnym sposobem na zbudowanie mojego lokalnego „kapitału społecznego”, bez którego prowadzenie badań w Ghanie byłoby bardzo trudne. Uczestnictwo w pogrzebach wiązało się nie tylko z obecnością podczas rozmaitych pogrzebowych wydarzeń oraz różnych faz pogrzebu, lecz także z noszeniem przeze mnie odpowiedniego stroju (na początku badań terenowych szybko

sprawiłam sobie odpowiednie pogrzebowe ubrania i nigdy – poza opisanym powyżej moim pierwszym pogrzebowym tańcem, którym zostałam zaskoczona – nie pojawiałam się na ghańskim pogrzebie w spodniach czy w nieodpowiednim stroju), z fizycznym zaangażowaniem (taniec, rytualne witanie się, obchodzenie wraz z innymi ludźmi ciała zmarłego, „zasiadanie” w kręgu żałobników itp.) oraz ze złożeniem datku finansowego (wkład finansowy, choćby o symbolicznej wartości, dokonywany przez uczestników pogrzebu jest ważnym elementem akańskiej obyczajowości, por. część 2.5. *Relacje i pieniądze* niniejszego rozdziału). Po upływie niedługiego czasu nie musiałam już wypytywać moich znajomych i rozmówców o terminy planowanych pogrzebów i miejsca celebracji. Ludzie sami przychodzili powiedzieć mi, gdzie i kiedy będzie pogrzeb, kto zmarł, jakie plany ma rodzina odnośnie do uroczystości, kto spośród znajomych jedzie na pogrzeb i z kim mogę się wybrać, tak żeby było to dla mnie dogodne. Zaczęłam również dostawać oficjalne noty i zaproszenia na ceremonie pogrzebowe w okolicy, bo stało się wiadome, że interesuje mnie „ghańska kultura” i „ghańskie pogrzeby”.

Marleen de Witte, autorka najważniejszego antropologicznego opracowania dotyczącego współczesnych akańskich pogrzebów, oparła swoją monografię na wiedzy zgromadzonej dzięki uczestnictwu w ponad pięćdziesięciu pogrzebach w czasie długoterminowych, intensywnych badań, które prowadziła pod koniec XX wieku w okolicach Kumasi<sup>5</sup>. Przywołując swoją praktykę terenową, de Witte pisze:

Ubierałam się w żałobne ubrania, składałam – tak jak to jest w zwyczaju – datek dla rodziny, brałam udział w tańcach. Podczas ceremonii i celebracji, ale też po ich zakończeniu zadawałam ludziom pytania na temat tego, co i dlaczego działo się [podczas pogrzebu], na temat życia i zmarłych, na temat rodziny. W ten sposób starałam się otrzymać jak najwięcej informacji związanych z tym, czego doświadczałam. Reakcje ludzi w odpowiedzi na moje liczne wizyty na pogrzebach były jedno-

5 Badania de Witte prowadzone przede wszystkim w miasteczku Bekwai, położonym na południe od Kumasi, dotyczyły mieszkających tam Aszantów. W okolicy, w której ja prowadziłam badania, oddalonej od terenu badań de Witte o ponad 150 km na północ, rodzimi Bono, należący do tej samej co Aszantowie grupy Akan, celebrowali pogrzeby w sposób zbliżony ze schematami opisywanymi przez holenderską badaczkę. Por. M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 5.

głośnie pozytywne. W którymś momencie pewna kobieta powiedziała do mnie: „*wopeayie ko paa, nti obiara pe w'asem*” – lubisz chodzić na pogrzeby, dlatego wszyscy lubią ciebie. Chodzenie na pogrzeby jest wysoko cenioną czynnością społeczną. Jest doceniane przez pogrążoną w żałobie rodzinę, ponieważ przychodzisz, aby współuczestniczyć w ich żałobie, przychodzisz, aby im pomóc poprzez swoją obecność oraz poprzez swój datek. Jest też doceniane przez innych uczestników pogrzebu, ponieważ uczestniczysz w życiu społecznym<sup>6</sup>.

Także Jack Goody, jeden ze słynnych brytyjskich antropologów społecznych, który prowadził badania w Afryce Zachodniej, wspomina swoje doświadczenia oraz odczucia związane z uczestnictwem w licznych pogrzebach u LoDagaa<sup>7</sup>. Z jednej strony Goody zauważył, wyrastający z „zachodniego” zaplecza kulturowego, towarzyszący mu „wstyd, związany z pojawianiem się na pogrzebach obcych [mu] ludzi”. Z drugiej strony wspomina, jak został skomplementowany przez lokalnego mieszkańca za to, że „chodzi na wszystkie pogrzeby w okolicy”. Jak wyjaśniał Goody, w kategoriach LoDagaa oznaczało to zdobywanie „względów” i bycie pozytywnie wartościowanym jako zaangażowany członek społeczności<sup>8</sup>.

Tymczasem wracając do mojej „etnografii pogrzebów” i roli, jaką odegrała ona w projekcie dotyczącym przeżywanego katolicyzmu, powinnam dodać, że – oprócz zaskarbiania sobie sympatii oraz zdobycia akceptacji społecznej i przyzwyczajania ludzi do mojej obecności – uczestnictwo w pogrzebach dawało również bardzo dobry wgląd w relacje wewnątrz wspólnoty katolickiej. W związku z tym, że badania prowadziłam przede wszystkim wśród katolików, a moje główne mieszkanie znajdowało się w katolickim domu misyjnym w Jemie, gdzie wiele

6 Ibidem, s. 20.

7 Badania nad obyczajami żałobnymi wśród LoDagaa Goody prowadził na terenach dzisiejszej północno-zachodniej Ghany na początku lat pięćdziesiątych XX wieku. Por. J. Goody, *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*, Stanford University Press, Stanford 1962, s. vi i 3. W polskich tłumaczeniach prac Goody'ego można spotkać zapis LoDagaa lub Lodagaa.

8 W polskim przekładzie angielskie sformułowanie *accumulating grace* przetłumaczone jest jako „gromadzenie łaski”. Chodzi o „gromadzenie względów” lub „zdobywanie względów” albo „zaskarbianie sobie łaski” – te sformułowania oddają społeczny wymiar wartości („względów”, „łask”) gromadzonych poprzez uczestnictwo w pogrzebach, na który w swoim tekście zwraca uwagę Goody. Por. idem, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. G. Godlewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 85.

czasu spędzałam, obserwując pracę kapłanów oraz lokalnych katechistów i „starszych” kościoła, siłą rzeczy byłam świadkiem rozmaitych ustaleń, negocjacji, a także sporów dotyczących tego, jak ma wyglądać katolicka część pogrzebu i czy w ogóle ma mieć miejsce. Dyskusje takie dotyczyły przede wszystkim pochówków osób, których status jako katolików nie był jednoznaczny<sup>9</sup>. Obserwacja tych wewnętrznych negocjacji była po-  
 znawczo bardzo ważna, gdyż niejednokrotnie pokazywała odmienną ocenę sytuacji dokonywaną przez lokalnych katolików i pochodzących spoza Ghany kapłanów (przypominam, że w terenie miałam do czynienia przede wszystkim z kapłanami z Polski, Indonezji oraz Filipin).

Ponadto trzeba zaznaczyć, że na pogrzeby w Ghanie nie wypada przy-  
 chodzić samemu, jednoosobowo. Przyjmuje się, że każdy jest członkiem jakiejś społecznie rozpoznawanej grupy (ma to m.in. związek z silnie rela-  
 cyjnym definiowaniem osoby i wysokim wartościowaniem *sensus commu-  
 nis*, o czym pisałam już w poprzednim rozdziale). Może nią być rodzina,  
 grupa rówieśników, związek pracowników, ale również kongregacja czy  
 wspólnota modlitewna albo społeczna bądź też genderowa organizacja  
 o charakterze religijnym (np. lokalne Stowarzyszenie Kobiet Katolickich  
 albo Bractwo Kobiet z Kościoła Metodystycznego). Na pogrzeby przy-  
 chodzi się wraz z innymi albo przyłącza się do jakiejś grupy, żeby być  
 wspólnie przedstawionym i wspólnie wkroczyć na tzw. teren pogrzebowy  
 (j. ang. *funeral ground*). W związku z tym, że często na pogrzebach poja-  
 wiałam się z którymś z katechistów albo z kobietami ze Stowarzyszenia  
 Kobiet Katolickich lub Stowarzyszenia Chrześcijańskich Matek, bywa-  
 łam automatycznie traktowana jako reprezentantka „parafii katolickiej  
 z Jemy”. Miało to oczywiście swoje badawcze minusy i ograniczenia, ale  
 dawało również wgląd w pogrzeb z pozycji zbliżonej do punktu widzenia  
 ghańskiego katolika, a to dla mojego projektu było istotne. Mogłam się  
 zorientować, w jaki sposób zachowują się katolicy w sytuacji pogrzebów  
 i jak pozycjonują się na przykład wobec „tradycjonalistów” ze swoich rodzin  
 oraz wobec pogrzebów w pełni „tradycyjnych”, wyzbytych jakichkolwiek  
 elementów chrześcijańskich. Uważnie śledziłam, z czego są dumni, kiedy  
 pokazują mi i objaśniają pogrzeb, a co krytykują lub pokrywają milczeniem.

9 Takie sytuacje nie należały do rzadkości, gdyż sporo osób, które mają poczucie  
 przynależności do Kościoła katolickiego w Ghanie, jest nieochrzczonych (por.  
 rozdział IV). Ponadto zdarza się, że ludzie nie mają jednoznacznie określonej  
 tożsamości religijnej i wyznaniowej (por. rozdział I).



Ilustr. 111.2. Delegacja z kościoła katolickiego w Jemie spożywająca *pito* podczas pogrzebu w Bredi. Uroczystość kończy cykl obrzędów pogrzebowych wyprawianych dla ojca jednej z członkiń parafii – „tradycjonalisty”, migranta z Północy, który mieszkał i zmarł w Bredi; 2010

W zróżnicowanym etnicznie i religijnie środowisku Jemy i okolicy uczestniczyłam oczywiście w bardzo różnych pogrzebach. Zasadniczo można je podzielić na pogrzeby akańskie (organizowane przez rodzimych Bono) oraz pogrzeby migrantów z różnych części Ghany. Dzięki temu mogłam zaobserwować, jak odmienne tradycje funkcjonują równoległe obok siebie, ale również jak się mieszają i jak rozmaite elementy wywodzące się z różnych rodzimych kultur są adaptowane w konkretnych rytualnych sytuacjach. W czasie moich kilku podróży na Północ, do rodzinnych miejscowości moich nieakańskich rozmówców z Jemy, również starałam się dowiedzieć jak najwięcej o praktykowanych lokalnie obyczajach pochówkowych i pogrzebowych. Odwiedzałam tamtejsze chrześcijańskie cmentarze oraz tradycyjne miejsca pochówkowe, a jeżeli była taka okazja, towarzyszyłam moim przewodnikom z Jemy w czasie ich wizyt u będących w żałobie członków rodzin mieszkających na Północy<sup>10</sup>. Dawało to wgląd w różnorodność obyczajów pochówkowych i pogrzebowych w Ghanie i ułatwiało prowadzenie rozmów na te tematy z osobami pochodzącymi z różnych grup etnicznych, z którymi miałam do czynienia w obrębie katolickiej parafii w Jemie.

Podobnie zróżnicowany był kontekst religijny. Przede wszystkim uczestniczyłam w pogrzebach ludzi związanych w różnym stopniu z chrześcijaństwem w jego rozmaitych nurtach (oprócz pogrzebów katolików zdarzyło mi się uczestniczyć w pogrzebach członków Kościołów metodystycznego, pentekostalnego i prezbiteriańskiego), ale także w pogrzebach tzw. tradycjonalistów, zwłaszcza wówczas, gdy na pogrzeb trafiałam poprzez ich katolickie rodziny (np. brałam udział w „tradycyjnym” pogrzebie ojca jednego z katechistów katolickich w wiosce nieopodal Jemy czy w podobnym pogrzebie ojca moich katolickich rozmówczyń z okolic miasteczka, a także w pogrzebie „tradycjonalistki”, kobiety z ludu Konkomba, która była sąsiadką katolickiego

---

10 Między innymi w lutym 2013 roku, podczas pobytu w Sirigu – położonej na Północy, tuż przy granicy z Burkina Faso, rodzinnej miejscowości mojego asystenta terenowego Simona Agongo – zostałam poinformowana, że przybywając tam, Simon jest zobligowany do złożenia wizyty kondolencyjnej swoim dwóm ciotkom, wdowom po jednym mężu, niedawno zmarłym wuju Simona. Ta wizyta, w której mu towarzyszyłam, była dobrą okazją do porozmawiania o lokalnych obyczajach pochówkowych i pogrzebowych wśród Frafra oraz o tym, jak pochodzący z tej odległej, północnej okolicy mieszkańcy Jemy celebrować pogrzeby, kiedy migrują i mieszkają na Południu.



katechisty Jamesa Serweha w Jemie). Wraz z proboszczem parafii w Jemie oraz przedstawicielami starszyny parafialnej wybrałam się również na dwudniowe celebracje pogrzebowe katolickiego biskupa Lucasa Abadamloory, które zostały zorganizowane w jego macierzystej diecezji, w położonym na północy Ghany mieście Bolgatanga, w styczniu 2010 roku. Wśród osób jadących na pogrzeb była między innymi Madam Cecylia – pielęgniarka pracująca w szpitalu w Jemie, która pochodziła z tej samej miejscowości na Północy co zmarły biskup. Cały czas powtarzała mi, że „prawdziwy pogrzeb” biskupa i tak zostanie odprawiony w jego wiosce, po oficjalnych kościelnych celebracjach, bo rodzina uważałaby, że nie zostały dopełnione wszystkie obowiązujące rytuały pogrzebowe<sup>11</sup>.

Powinam zaznaczyć, że nie wszystkie pogrzeby odbywające się w Jemie i okolicy miały bogatą oprawę i wystawny publiczny charakter. Niektóre ceremonie były skromne, co wiązało się z sytuacją finansową rodziny, ale także na przykład z niższym statusem zmarłego, przypisanym mu w obrębie rodu<sup>12</sup>. Szybkie i skromne pogrzeby dotyczyły również ludzi bardzo młodych, na przykład nastolatków. W czasie moich pobytów w Jemie w porze suchej było kilka przypadków nagłych śmierci uczniów z lokalnych szkół, które były wynikiem meningokokowego zapalenia opon mózgowych<sup>13</sup>. Z reguły ich pochówki odbywały się bardzo szybko, o świcie następnego dnia po śmierci albo po prostu jak najszybciej po zawiezieniu ciała do domu rodzinnego, a ceremonie pogrzebowe i wspólne „zasiadanie” po pochówku były

---

11 Także podczas uroczystości katolickich w Bolgatanga pojawili się mieszkańcy (wśród nich „tradycjoniści”) z rodzinnej miejscowości biskupa, o czym wspominałam pod koniec tego rozdziału. Madam Cecylia tłumaczyła mi, że bycie biskupem jest postrzegane przez miejscowych ludzi jako wielki zaszczyt i Lucas Abadamloora stał się „wielkim człowiekiem” w oczach swoich ziomków. Dlatego nie tylko katolicy, lecz także „tradycjoniści” czuli się zobowiązani do odprawienia rytuałów pogrzebowych dla powszechnie znanej osoby wywodzącej się z ich społeczności. Notatki terenowe, 15 i 16 stycznia 2010.

12 Pashington Obeng zauważa, że wśród Aszantów ludzie „o dobrych charakterach” otrzymują „duże” i „dobre” pogrzeby, w przeciwieństwie do tych, którzy są postrzegani jako „niemili” czy „niegrzeczni”. P. Obeng, *Asante Catholicism: Religious and Cultural Reproduction Among the Akan of Ghana*, Brill, Leiden–New York–Köln 1996, s. 84.

13 Co roku w porze suchej sporo ludzi, zwłaszcza bardzo młodych, umiera w Ghanie na tę chorobę. Wszędzie obecne wówczas pył i kurz sprzyjają roznoszeniu się choroby, szczególnie jeżeli ludzie śpią we wspólnych, słabo wietrzonych pomieszczeniach.

bardzo skromne<sup>14</sup>. W przypadku pochówków niemowląt czy małych dzieci ich oprawa była jeszcze uboższa. Gdy w szpitalu w Jemie zmarła siedmiomiesięczna córeczka katolickiego katechisty z wioski Chirehin, przebywający wówczas w miasteczku wolontariusz z Niemiec zabrał ciało i samochodem zawiózł je rodzicom do ich wioski. Mimo że rodzice dziewczynki pochodzą z Północy, z ludu Dagaaba, postąpili zgodnie z miejscową tradycją Bono. Po zawiadomieniu wodza odpowiedzialnego za ziemię w Chirehin (wódz jest lokalnym człowiekiem Bono) ojciec zakopał ciało dziewczynki owinięte w materiał w pobliżu swego domu, w buszu, nie wskazując matce miejsca pochówku<sup>15</sup>. Zgodnie z obyczajowością Bono, kiedy umiera małe dziecko, rodzice mimo odczuwanego bólu nie powinni pograżać się w żałobie. Po pochówku dziecka ojciec i matka otrzymują do zjedzenia *fufu* lub symbolizujące płodność *eto*, które spożywają, „aby zapomnieć o [zmarłym] dziecku”<sup>16</sup>. Jedna z moich rozmówczyń pochodząca z Jemy tłumaczyła:

My nie mamy pogrzebów [j. twi *ayie*] dla niemowląt. Kiedy niemowlę umrze, po prostu się je chowa [grzebie]. Po pochówku przygotowuje się jedzenie dla rodziców, żeby zjedli. I kiedy rodzice zjedzą [potrawę z jamu], to już wszystko. To koniec pogrzebu. Niemowlę grzebią gdzieś koło domu, może to być z tyłu domu, tam gdzie wyrzuca się śmieci i nieczystości. Nie pozwala się płakać rodzicom i wszyscy robią coś, żeby ich ukoić<sup>17</sup>.

14 Robert B. Fisher podaje podobne informacje. Wskazuje jednak zdarzające się odstępstwa od reguły skromnych pogrzebów młodych ludzi. Fisher, który jako katolicki kapłan werbista przebywał w Ghanie przez wiele lat, wspomina na przykład pogrzeb syna wodza w Kwahu, który zmarł jako „starszy nastolatek” i otrzymał bardzo wystawny pogrzeb „tradycyjny” oraz kościelny (był katolikiem). Fisher przywołuje również zaobserwowany w terenie obyczaj wynoszenia ciał zmarłych uczniów z lokalnej szkoły średniej na boisko sportowe, aby zagrali tam swój symboliczny „ostatni mecz” przed oddaniem ciała rodzinie (w Ghanie większość szkół średnich to szkoły z internatem, gdzie uczniowie mieszkają wspólnie na terenach szkolnych, często razem z nauczycielami, którzy otrzymują państwowe mieszkania lub bungalowy w pobliżu szkoły). Por. R.B. Fisher, *West African Religious Traditions: Focus on the Akan of Ghana*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1998, s. 93.

15 Notatka terenowa, 5 stycznia 2013. Wywiad 104, 30 stycznia 2013. Rozmowa z tzw. młodszym katechistą w Chirehin, ojcem dziewczynki zmarłej 5 stycznia 2013.

16 M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 28.

17 Wywiad 95, 25 stycznia 2013.

Jak zauważa de Witte, w wypadku ludów Akan niezwykle skromny „scenariusz [pogrzebu dziecka] stanowi dosłownie przeciwieństwo pogrzebu dorosłego człowieka, który staje się wielką publiczną celebracją”<sup>18</sup> i ważnym wydarzeniem społecznym.

W związku z tym, że obrzędy związane ze śmiercią, pochówkiem i pogrzebem osób dorosłych bywają w Ghanie rozciągnięte na miesiące, a nawet na lata, moje uczestnictwo w pogrzebach oznaczało z reguły obecność jedynie w pewnych fazach celebracji, na które akurat natrafiałam w czasie pobytów w Ghanie. Oczywiście uczestnicząc na przykład w tzw. obchodach „jednego roku”, starałam się zebrać informacje o przeprowadzonym rok wcześniej pochówku, aby uzyskać pełny obraz funeralnej obyczajowości. Tak jak było to przyjęte w Jemie, chodziłam też pozdrowić osoby, które straciły kogoś z rodziny i wybierały się na pogrzeb do swoich rodzinnych miejscowości. Notowałam również wszelkie informacje, plotki, opowieści, które pojawiały się przy okazji wiadomości o czyjejś śmierci, zwłaszcza jeżeli dotyczyło to śmierci nagłych, spowodowanych na przykład wypadkami drogowymi, których w okolicy Jemy jest sporo (tak jak piszę w rozdziale I, przez miasteczko przebiega główna droga krajowa z południa na północ, na której dochodzi do wielu kolizji samochodowych oraz potrąceń pieszych). Wszystkie te zdarzenia i związane z nimi ludzkie historie dawały mi lepszy wgląd w poruszany tutaj temat i w sposób szczególnie pokazywały pozycjonowanie się ghańskich katolików wobec zagadnienia śmierci oraz różnych wierzeń i tradycji związanych ze współczesną ghańską obyczajowością funeralną.

## 1.2. CZAS

Tak jak wspomniałam, czasowo pogrzeb w Ghanie może być rozciągnięty na długie miesiące, a nawet lata. Przede wszystkim należy zdać sobie sprawę z rozróżnienia pochówku (j. twi *asieye*) i szerszego od niego pojęcia pogrzebu (j. twi *ayie*)<sup>19</sup>. Tropikalny klimat zmuszał i niejednokrotnie nadal zmusza ludzi do organizowania szybkich pochówków<sup>20</sup>.

18 M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 28.

19 *Ayie* oznacza zarówno rytuały pogrzebowe, które odbywają się w różnym okresie od śmierci (z reguły zajmują jeden rok), jak i stan żałoby.

20 Jest to oczywiście bezwzględnie wymagane tam, gdzie nie ma dostępu do prądu i kostnic. Szybkie pochówki, niezależnie od miejsca zamieszkania i dostęp-

Dlatego tradycyjne rozbudowane pogrzeby, wymagające dłuższych przygotowań i bogatej oprawy, często organizowano w czasie odległym od momentu pochówku ciała<sup>21</sup>. Na przykład w strefie sawanny, która obejmuje północną Ghanę, wiele uroczystości pogrzebowych obchodzi się w porze suchej, po żniwach, kiedy ludzie mają sporo wolnego czasu, a w spichrzach zgromadzone zapasy pożywienia. Niekiedy – aby zapewnić pogrzebowi odpowiedni przebieg – czeka się na urodzajny rok i dobre plony. Może się zatem zdarzyć, że dopiero kilka lat po śmierci członka rodziny i po pochówku ciała dopełniane są obrzędy pogrzebowe<sup>22</sup>. Także u zamieszkujących południową, środkową i wschodnią część Ghany Akanów, Ga czy Ewe pochówki i poszczególne fazy uroczystości pogrzebowych bywają bardzo rozciągnięte w czasie.

Idea rytuału pogrzebowego rozciągniętego w czasie – ukształtowana w przeszłości – jest mocno obecna we współczesnej ghańskiej obyczajowości. Dodatkowo przechodzi ona ciekawą ewolucję związaną z modernizacją

---

ności kostnic, organizują również muzulmanie, co wiąże się z wymaganiami religijnymi.

- 21 W literaturze etnologicznej dotyczącej obyczajów funeralnych u różnych ludów afrykańskich można spotkać się z terminem „podwójny pogrzeb”, dzięki któremu zwraca się uwagę na czasową rozdzielność pochówku i obrzędów z nim związanych od tzw. wtórnego pogrzebu, z którym łączą się rytuały finalne. Termin „podwójny pogrzeb”, wprowadzony do etnologii na początku XX wieku przez Roberta Hertza, pojawia się m.in. w opisach i analizach funeralnych obyczajów Konkombów autorstwa Henryka Zimoń. Por. H. Zimoń, *Społeczny wymiar rytuałów pogrzebowych u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J.J. Pawlik, M. Szupejko (red.), *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 133–144. Por. też idem, *African Traditional Religions in the Perspective of Comparative Studies and Interreligious Dialogue*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 86–125. Określenie „podwójny pogrzeb” nie oddaje jednak kompleksowości rozbudowanych i wielofazowych (zawierających więcej niż dwie fazy) rytuałów pogrzebowych wśród wielu ludów w Ghanie, dlatego nie zdecydowałam się na używanie tej kategorii.
- 22 Z mojego terenu znam pojedyncze przypadki wieloletniego odwlekania ostatecznych obrzędów pogrzebowych. Taka sytuacja może zdarzyć się np. w wypadku migrantów z Północy, którzy mieszkając na Południu, są zbyt zapracowani, aby zająć się organizacją pogrzebu w swoim *hometown*, albo są w trakcie gromadzenia oszczędności na organizację pogrzebu. Przeprowadzenie wszystkich obrzędów pogrzebowych do końca jest traktowane jako honorowa sprawa rodu oraz rytualny wymóg zapewniający spokój zmarłym, dlatego zdecydowana większość ludzi stara się wywiązać z tych zobowiązań.

kraju, wzrastającą mobilnością ludzi, elektryfikacją Ghany i budową sieci kostnic, których wiele powstaje zwłaszcza w południowych regionach. Coraz częściej rodziny nie decydują się na praktykowany dawniej pochówek w dzień po śmierci, lecz przewożą ciało zmarłego do kostnicy w mieście<sup>23</sup>. W ten sposób mają czas na przygotowanie wymyślnego pogrzebu, który jest bezpośrednio związany z pochówkiem ciała, przechowywanego aż do dnia pogrzebu w kostnicy. Okres przechowywania ciała w – jak mówią Ghańcy – „lodówce” (j. ang. *in fridge*) bywa długi. Podczas moich badań w Jemie spotkałam się z kilkunastodniowymi, ale również z trzy- i czteromiesięcznymi okresami przetrzymywania ciała zmarłego. W innych regionach na Południu, zwłaszcza wśród Aszantów, mogą się zdarzyć jeszcze dłuższe okresy, które bywają aranżowane przez najzamożniejsze i wysoko postawione rodziny. Oczywiście wynajmowanie kostnicy na wiele dni jest bardzo kosztowne. Jak zauważa Sjaak van der Geest:

im dłużej ciało przebywa w kostnicy, tym większy prestiż przypisywany jest pogrzebowi. Jest to prawdą nie tylko dlatego, że dłuższy okres umożliwia rodzinie lepsze przygotowanie zwieńczonego sukcesem wydarzenia [pogrzebu], lecz także dlatego, że dłuższy okres przechowywania ciała w kostnicy wzbudza większy szacunek. Ludzie znają wysokie ceny wynajmowania kostnicy i są w stanie oszacować, jak wiele pieniędzy rodzina była w stanie wydać. To dowód na to, że rodzinę stać na wydatki. A ponieważ pieniądze są miarą społecznego prestiżu, im więcej pieniędzy jest wydanych, tym bardziej rodzina jest podziwiana<sup>24</sup>.

Diagnoza postawiona przez van der Geesta, ukazująca pogrzeb jako sprawę rodziny oraz jej prestiżu, jest trafna i jeszcze do niej wrócę w dalszej części rozdziału. W tym miejscu chciałam przede wszystkim zwrócić uwagę na rozciągnięcie rytuałów pogrzebowych w czasie oraz na fakt, iż modernizacja Ghany i dostęp do elektryczności, w przypadku obyczajów funeralnych, zostały zaadaptowane jako poręczne instrumenty przy rozbudowywaniu obrzędów pogrzebowych i konstruowaniu konceptu

---

23 Podobnie, jeżeli osoba umiera w szpitalu w mieście, często po zgonie nie przewozi się ciała do miejscowości rodzinnej, lecz wynajmuje się miejsce w kostnicy, aby rodzina miała czas na przygotowanie okazałego pochówku połączonego z tzw. głównym pogrzebem.

24 S. van der Geest, *Funerals for the Living: Conversations with Elderly People in Kwahu, Ghana*, „African Studies Review” 2000, Vol. 43, No. 3, s. 112.

„naszej tradycji”, która raz jeszcze potwierdza swój charakter kategorii dynamicznej, zmiennej i wynajdywanej. Wysyłanie ciała zmarłego „do lodówki” i urządzenie okazałego wystawienia ciała na widok publiczny kilka godzin przed pochówkiem, który organizuje się często wiele dni po śmierci, stały się obecnie częścią „naszej tradycji”, przynajmniej w wypadku najbardziej prestiżowych pogrzebów wśród Akanów<sup>25</sup>.

W moich dziennikach terenowych odnotowałam nawiązującą do konceptu „naszej tradycji” kłótnię, która rozgorzała pomiędzy księdzem w jednej z parafii w Brong-Ahafo a lokalnym katechistą. Przyczyną sporu był wyjazd do pogrążonej w żałobie rodziny, w której zmarła kobieta w średnim wieku, aktywna i praktykująca członkini Kościoła katolickiego. Kapłan otrzymał informację, że rodzina zaprasza go na tzw. uroczystość „jednego tygodnia” i liczy na jego obecność. Katechista przekazujący ustnie zaproszenie od rodziny tłumaczył, że „to jest nasza tradycja” i że w związku z tym, iż zmarła była wzorową katoliczką i regularnie przystępowała do komunii, a wdowiec po niej był niegdyś „starszym” kościoła i sekretarzem w jednej ze stacji w parafii, nie wypada tego zaproszenia nie przyjąć. W odpowiedzi ksiądz wytoczył swoje argumenty, również odwołujące się do lokalnej „tradycji”, i zauważył, że „tradycyjnie” obchody „jednego tygodnia” oznaczają przecież dzień przypadający na tydzień od pochówku<sup>26</sup>. Natomiast ciała zmarłej kobiety rodzina bynajmniej nie pochowała, lecz wysłała do kostnicy w Techiman. W międzyczasie członkowie rodu zajęli się gromadzeniem funduszy oraz przygotowaniem hucznej ceremonii pogrzebowej, która miała się odbyć za kilka tygodni i miała być połączona z wystawieniem przystrojonego i odświętnie udekorowanego ciała na widok publiczny oraz z pochówkiem. Na pytanie: „od

25 Por. S. van der Geest, *Between Death and Funeral: Mortuaries and the Exploitation of Liminality in Kwahu, Ghana*, „Africa: Journal of the International African Institute” 2006, Vol. 76, No. 4, s. 485–501.

26 W literaturze wspomniane są różne sposoby liczenia okresu „tydzień po”. Peter K. Sarpong podaje, że celebracje „jednego tygodnia” u ludów Akan dawniej przypadały tydzień po śmierci. Następnie miała miejsce celebracja „sześciu tygodni” oraz „dwunastu tygodni”, a na koniec „jednego roku”. Por. P.K. Sarpong, *Odd Customs: Stereotypes and Prejudices*, Sub-Saharan Publishers, Accra 2012, s. 64. Obecnie praktykowane są przeróżne warianty liczenia poszczególnych faz pogrzebu – może się zdarzyć, że rodzina obchodzi zarówno celebrację „tydzień po” śmierci, jak i „tydzień po” pochówku (np. jeżeli pochówek odbył się w dużym odstępie czasowym od śmierci).

kiedy to tradycją jest wysyłanie ciała do lodówki?” katechista tłumaczył, że „przecież pozdrowienie rodziny jest tradycją, to jest nasza tradycja i wypada to zrobić”. Ta rozmowa, której byłam przypadkowym świadkiem, toczyła się w kontekście listu, jaki właśnie w tym czasie biskup katolickiej diecezji Techiman, Dominic Nyarko Yeboah, wystosował do wszystkich kapłanów pracujących w podlegających mu parafiach. W liście zalecał, aby księża katolicy odmawiali uczestnictwa w pochówkach i obrzędach pogrzebowych, jeżeli ciało zmarłej osoby było przetrzymywane w kostnicy dłużej niż trzydzieści dni. W ten sposób Kościół katolicki włączał się do szerszej debaty na temat pogrzebowych rytuałów i ich przemian oraz związanych z nimi kosztów<sup>27</sup>.

Opisana tutaj burzliwa dyskusja, mimo listu biskupa, zakończyła się zwycięstwem „nowej lokalnej tradycji” i przybyciem kapłana na celebrację „jednego tygodnia” oraz pozdrowieniem rodziny. Co ciekawe, mimo iż kobieta zmarła we wtorek, organizowana przez rodzinę duża celebracja „jednego tygodnia” odbywała się w sobotę – zatem i w tym kontekście określenie „jeden tydzień” było potraktowane bardzo umownie, a „tradycja” okazała się elastyczna. Rzeczywiście obecnie, jeżeli jest to organizacyjnie i finansowo możliwe, wszystkie fazy pogrzebu urząda się w weekendy, tak aby ludzie, którzy pracują od poniedziałku do piątku, mogli swobodnie wziąć w nich udział<sup>28</sup>. Oczywiście zdarzyło mi się uczestniczyć w pochówkach w inne dni. Dotyczyło to sytuacji, gdy ciało nie było wysyłane do kostnicy i pierwsza faza pogrzebu następowała dzień po śmierci. Z reguły rano odbywał się pochówek, a potem, aż do zachodu słońca, trwała pierwsza faza pogrzebu. Ale już wszystkie kolejne fazy pogrzebowe, na przykład celebracje „jednego tygodnia” albo „jednego roku”, organizowane były w weekendy. Wówczas publiczne części uroczystości rozpoczynały się w piątkowe popołudnie, a kończyły w niedzielę przed zapadnięciem zmroku.

Na podstawie własnych doświadczeń terenowych oraz dostępnych opisów współczesnych obrzędów pogrzebowych przedstawiam w tabeli III.1. schemat typowego przebiegu pochówku i pogrzebu wśród współcze-

<sup>27</sup> Notatka terenowa, 15 stycznia 2011.

<sup>28</sup> Pashington Obeng wspomina, że dawniej w okolicach Kumasi pogrzeby związane były z poniedziałkiem oraz czwartkiem. Upowszechnienie się tygodniowego systemu pracy i edukacji spowodowało zmianę „tradycji” i przesunięcie organizacji pogrzebów na dni weekendowe. P. Obeng, *Asante Catholicism*, op. cit., s. 84.

nych rodzin związanych z tradycją ludów Akan w regionie Brong-Ahafo. Warto przy tym dodać, że w okolicy, w której prowadziłam badania, wielu migrantów z Północy, organizując swoje pogrzeby, często powielają akański schemat (przynajmniej w wypadku tych części pogrzebów, które były odprawiane nie w położonym na Północy *hometown*, ale w Jemie i okolicy).

Tabela III.1. Typowy przebieg pochówku i pogrzebu wśród współczesnych rodzin związanych z tradycją ludów Akan w Ghanie, z uwzględnieniem najważniejszych faz celebracji

śmierć członka rodziny	
informowanie rodziny, sąsiadów	
narada „starszych” rodu	
odwiedzanie rodziny w żałobie i przekazywanie pozdrowień oraz kondolencji	
przygotowanie ciała do pochówku	przygotowanie ciała do kostnicy
przygotowania do pochówku i pogrzebu	umieszczenie ciała w kostnicy
pochówek i główne obrzędy pogrzebowe	–
obchody „jednego tygodnia” (tydzień po śmierci lub po pochówku, w innym wariantcie w weekend po pochówku)	<i>albo</i> możliwe obchody „jednego tygodnia” (tydzień po śmierci lub w weekend następujący po śmierci)
–	pochówek i główne obrzędy pogrzebowe (organizowane w dowolnie ustalony weekend, w terminie dogodnym dla członków rodu)
obchody „jednego roku” (mniej więcej rok po śmierci lub rok po pochówku, obchodzone w ciągu ustalonego przez rodzinę weekendu, często z tymi obchodami łączą się tzw. ostateczne obrzędy pogrzebowe; u ludów Akan obchody „jednego roku” połączone są również z obrzędami zakończenia żałoby)	



### 1.3. MIEJSCA

Katolicki dom misyjny w Jemie zaczęto budować w momencie założenia lokalnej parafii, w roku 2006. W sierpniu 2009 roku pierwsze pomieszczenia były gotowe do zamieszkania, a w roku 2010 budynek był praktycznie ukończony. Wielu ludzi patrzyło jednak sceptycznie na wznoszony przez „białego ojca” obiekt. Teren, który został uzgodniony



Ilustr. III.3. Cmentarz w Jemie z widocznym nowo postawionym murowanym nagrobkiem na wzór europejski; 2010

z wodzem Jemy i z *Kontihene*, znajduje się bowiem tuż przy miejscowym cmentarzu (pracujący przy budowie domu mówili mi nawet, że jest on zbudowany „wprost na cmentarzu”), co niektórzy oceniali jako niezbyt dogodną lokalizację<sup>29</sup>. Rzeczywiście, tuż za budynkiem wolno stojącej

<sup>29</sup> Poniżej wspominam o dawnej tradycji chowania ludzi, którzy zmarli „dobrą śmiercią”, w obrębie domów i zagród oraz o tradycji chowania tych, którzy zmarli „złą śmiercią”, poza zabudowaniami wioski. Mimo dawno wymuszonej przez władze kolonialne przemiany obyczajów pochówkowych tradycyjne wartościowanie wydaje się być cały czas widoczne w sposobie traktowania przestrzeni domu jako związanej z pozytywnie wartościowanymi przodkami oraz przestrzeni położonego

misyjnej kuchni rosną wysokie drzewa i gęste krzaki, wśród których kryje się miejsce lokalnych pochówków. Cmentarz w Jemie nie jest ogrodzony, a wyglądem przypomina po prostu kawałek dziko zarastającego lasu, który ostał się niewycięty pomiędzy główną drogą, misją katolicką, kościołem Adwentystów Dnia Siódmego i boiskiem szkoły metodystów. Ludzi grzebie się w ziemnych dołach, pomiędzy drzewami i kopcami termitów. Większość miejsc pochówkowych w ogóle nie jest zaznaczona w żaden sposób. Po kilku miesiącach od pochówku zarastają one gęsto krzakami. W porze suchej liście z drzew zaścielają powierzchnię cmentarza, tak że trudno znaleźć wiodącą przezeń ścieżkę. Każda z kongregacji chrześcijańskich oraz muzułmanie i „tradycjoniści” posiadają w obrębie cmentarza swoją wydzieloną część ziemi. Osoba postronna może mieć problem w zorientowaniu się w tej cmentarnej topografii, ale miejscowi doskonale wiedzą, gdzie mają kopać groby dla swoich zmarłych.

Kilka lat temu wśród przedstawicieli wspólnot chrześcijańskich pojawiła się zapożyczona od Aszantów moda na nagrobki *a'la oburoni* (*á la* „biały człowiek”). Teraz w Jemie pojawiają się zatem wyrastające pomiędzy krzakami i nieoznakowanymi miejscami pochówkowymi okazałe murowane nagrobki, czasem obłożone kafelkami, ozdobione namalowanym portretem osoby zmarłej i symbolem krzyża oraz napisem „R.I.P.”. Murowany grób na cmentarzu jest nowym, w Jemie dopiero przyjmującym się elementem „tradycji pogrzebowych” i przez ludzi postrzegany jest jako wyraz „nowoczesności”, „europejskości”<sup>30</sup>, „chrześcijaństwa” (często w takim kontekście przeciwstawianego „pogańskiemu tradycjonalizmowi”), „miejskości”, a również bogactwa (ze względu na koszty, jakie rodzina musi ponieść, murując nagrobek).

„Prawdziwie chrześcijański” murowany nagrobek z napisem i krzyżem otrzymał przedostatni prezydent Kościoła katolickiego w Jemie – Pan Addah, który zmarł w lipcu 2012 roku. Pan Addah został pochowany na skraju cmentarza, tuż przy zbudowanej w tym samym roku katolickiej kapliczce poświęconej Matce Boskiej, którą ufundował przed wyjazdem z Ghany pierwszy proboszcz parafii. Niespieszna, ale jednak

---

na uboczu dawnej Jemy cmentarza jako miejsca wartościowanego negatywnie i nieodwiedzanego.

30 Na przykład jeden z moich rozmówców wprost powiedział o budowie murowanych grobów, że „niektórzy teraz robią te rzeczy tutaj w ten sposób, w europejski sposób, jak nagrobki”. Wywiad 104, 30 stycznia 2013.

zauważalna transformacja cmentarza w Jemie, którą śledziłam pomiędzy 2009 a 2013 rokiem, pokazuje jego zwiększającą się „chrystianizację”, inicjowaną przede wszystkim przez pracujących w Jemie księży oraz pastorów, którzy promują budowę chrześcijańskich nagrobków. Jednakże sami mieszkańcy miasteczka mają do cmentarza bardzo ambiwalentny stosunek. Cmentarz nie jest przez nich odwiedzany. Czasem służy jedynie jako miejsce wyrzucania śmieci, a niektórzy nie kryją się specjalnie z tym, że jego zarośnięte okolice służą im za toaletę<sup>31</sup>. W zasadzie jedynie usytuowana na skraju cmentarza nowa kapliczka z dużą kolorową figurą Marii i ulokowany w jej pobliżu grób Pana Adaha są zadbane. To tutaj, do tzw. małego *grotto* (jak mówi się w Jemie o kapliczce) przychodzą dzieci z położonej w pobliżu szkoły katolickiej, aby się pomodlić i pobawić w czasie pauz. Z kolei kobiety ze Stowarzyszenia Chrześcijańskich Matek urządzają u stóp figurki swoje poranne cosobotnie spotkania modlitewne i organizacyjne. Natomiast idea wydzielonego miejsca pochówkowego – miejskiego cmentarza – wydaje się w Jemie cały czas obcą, odgórnie wprowadzoną naleciałością<sup>32</sup>.

Tymczasem starsi ludzie w miasteczku wspominają z sentymentem dawne pochówki swoich krewnych, które odbywały się w obrębie domostw. I to z domem właśnie związana jest cały czas idea przodka i rodziny jako wspólnoty, która łączy ze sobą żywych oraz zmarłych, mimo iż zwyczaj chowania ważnych „starszych” pod podłogą w domu został oficjalnie zakazany jeszcze w czasach Złotego Wybrzeża<sup>33</sup>. Zebrane

31 W starej części Jemy istnieje problem niedoboru sanitariatów. Miasteczko nie jest skanalizowane, a gęsto zabudowane centrum nie posiada odpowiedniej ilości latryn.

32 Na przykład próby włączenia przez katolickich kapłanów przestrzeni cmentarza w nabożeństwa związane ze Świętem Wszystkich Świętych i Dniem Zadusznym nie spotkały się z większym odzewem mieszkańców Jemy.

33 S. van der Geest, *Funerals for the Living...*, op. cit., s. 105. Pierwotnie w domu chowano ważnych „starszych” i osoby, które zmarły „dobrą śmiercią”. Zmarłych, którzy nie zyskali takiego statusu, chowano na obrzeżach miejscowości. Tymczasem na terenach, które w czasach kolonialnych znalazły się pod jurysdykcją Złotego Wybrzeża, pojawiały się, powtarzane co jakiś czas, administracyjne nakazy wymagające od lokalnych wodzów wydzielania oddalonych od zabudowań mieszkalnych gruntów przeznaczonych na cmentarze i egzekwowania nakazu grzebania ciał w tych miejscach. Fakt regularnie powtarzających się i podobnie brzmiących rozporządzeń świadczy o opornym przyjmowaniu nowego obyczaju, który nie przystawał do lokalnych wyobrażeń. Sandra E. Greene, która analizowała dokonujące się pod wpływem „kolonialnego spotkania” przemiany wartościowania

przez Sandrę E. Greene w roku 1996 wypowiedzi starszych ludzi Anlo-Ewe w południowo-wschodniej Ghanie dobrze tłumaczą rozumowanie związane z pochówkami w domu:

W przeszłości, jeżeli mężczyzna był w stanie zbudować swój własny dom, to było oczywiste, że powinien być w nim pochowany. W ten sposób krewni uznawali osiągnięcia zmarłego jako osoby, która wypełniła zobowiązania dorosłego mężczyzny poprzez ożenek, budowę własnego domu i wydanie liczego potomstwa<sup>34</sup>.

Jak wynika z moich rozmów z rodzimymi mieszkańcami Jemy i okolicy, odgórnie narzucane zakazy pochówków domowych nie były tutaj w pełni przestrzegane. Zwłaszcza dotyczy to małych wiosek, oddalonych od głównych administracyjnych centrów. Podczas badań natrafiłam na wspomnienia o ludziach, którzy wykopywali dół w domu i potem pertraktowali z katolickim księdzem, który nie chciał się zgodzić na błogosławienie takiego pochówku. Domowa forma pochówku była bowiem i nadal jest postrzegana jako związana z tradycyjnym kultem przodków oraz z „religią tradycyjną”<sup>35</sup>. Prawdopodobnie ostatni, jak do

---

przestrzeni oraz „miejsc świętych” wśród Anlo-Ewe, przywołuje lata 1852, 1853 i 1878, kiedy władze Złotego Wybrzeża wydawały pierwsze rozporządzenia dotyczące ustanowienia komunalnych cmentarzy (tzw. Akty Pochówkowe). Kolejne rozporządzenie z roku 1911 nakładało na wozdów obowiązek tworzenia cmentarzy oraz kary za pochówki poza nimi. Według podanej przez Greene chronologii dopiero około roku 1950 większość Anlo-Ewe zrezygnowała z praktykowania pochówków w obrębie domostw na rzecz cmentarzy komunalnych. S.E. Greene, *Sacred Sites and the Colonial Encounter: A History of Meaning and Memory in Ghana*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2002, s. XVI–XVII, 63, 71.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>35</sup> Piszę w tym miejscu o terenie moich badań położonym w centralnej części Ghany. Natomiast w wielu północnych regionach kraju miejsca pochówkowe cały czas są mocno związane z ideą rodzinnego domu, a przede wszystkim rodzinnej zagrody oraz przyzagrodowej ziemi uprawnej. Mogłam się o tym przekonać podczas wizyt na Północy, kiedy wraz z moimi rozmówcami z Jemy odwiedzałam ich *hometowns*, m.in. wioskę Konkombów, Sambuli (notatki terenowe, 25–27 stycznia 2010) oraz zamieszkałą przez ludy Frafra i Kasena miejscowość Sirigu (notatki terenowe, 9–12 lutego 2013). W obydwu miejscowościach funkcjonują wydzielone cmentarze i część katolików jest tam chowana. Jednak zdecydowana większość pochówków odbywa się w sposób „tradycyjny”, przy zagrodach albo na polach przyzagrodowych. Podobnie dzieje się w wioskach zamieszkałych przez Dagaaba. Szczegółowe informacje

tej pory, domowy pochówek w Jemie odbył się niedługo przed moim pierwszym przyjazdem do Ghany, kiedy zmarł lokalny kapłan boga Antoa<sup>36</sup>. Jako ważna postać związana z „religią tradycyjną” otrzymał on w pełni „tradycyjny” pogrzeb, łącznie z domowym pochówkiem. Jeden z członków jego rodu zaprowadził mnie do swego domu rodzinnego i wskazał znajdujące się pod progiem miejsce pochówku kapłana. Na ubitej czerwonej ziemi u wejścia do domu widniały liczne zacieki – ślady płynów, obficie wylewanych podczas składanych na „grobie” zmarłego kapłana libacji.

Również inni „tradycjoniści” z Jemy libacje dla swoich przodków składają przede wszystkim w obrębie domostw i zagród. Podobnie czynią mieszkający tutaj „tradycjoniści” pochodzący z Północy. Należy jednak zdać sobie sprawę, że także dla chrześcijan dom rodzinny (j. twi *abusua fie*) jest miejscem szczególnie związanym z przodkami oraz z ideą rodowej wspólnoty. Dlatego staje się on najważniejszą przestrzenią wielu uroczystości pogrzebowych, łącząc członków rodu, nawet jeżeli wyznają oni różne religie i nawet jeżeli mieszkają poza swoim *hometown*. Typowe dla południowej i środkowej części Ghany domostwa, budowane w formie zamkniętych czworoboków na rzucie prostokąta, stanowiące trzon zabudowy centrum Jemy, są z reguły wyposażone w przestronny podworec, do którego wchodzi się przez główną bramę i z którego można się dostać do poszczególnych pokoi (wejścia do nich znajdują się w podcieniach). W takim obejściu może mieszkać dziesięć, a nawet więcej osób, które wspólnie używają przestrzeni podwórza, spędzając tam olbrzymią część czasu, gotując na polowych kuchniach (są to proste otwarte paleniska ułożone z kamieni lub małe przenośne piecyki na węgiel drzewny), ubijając *fufu* na wieczorny posiłek, bawiąc dzieci, susząc pranie i dzieląc między sobą wiele elementów rodzinnego i sąsiedzkiego życia<sup>37</sup>. W dniu pogrzebu

---

na temat grobów, ich kształtu i lokalizacji w wioskach Konkombów w Ghanie por. H. Zimoń, *Spoleczny wymiar rytuałów pogrzebowych...*, op. cit., s. 137.

<sup>36</sup> Na temat boga Antoa w Jemie por. część 2.7 w rozdziale II.

<sup>37</sup> Rodowym domostwem zarządza z reguły osoba, która w rodzinie nazywana jest „głową domu”. Wiele osób Bono, które mają swoje domy rodzinne w Jemie, mieszka w innych częściach Ghany i świata (np. w Akrze, Kumasi czy za granicą). Wiedzą jednak doskonale, że ich *abusua fie* znajduje się w ich *hometown*, i tu w miarę możliwości zjeżdżają na ważne rodzinne narady, a przede wszystkim na pogrzeby. Na co dzień w domach rodzinnych mieszkają różne osoby z rodziny, ale zdarza



Ilustr. III.4. Katecheci z Jemy oraz wioskowy katechista prowadzą modlitwę nad trumną członka wspólnoty katolickiej w Paninamisie na podwórzu domu rodzinnego zmarłego; 2010

to tutaj najczęściej rozstawia się wynajęte plastikowe krzesła dla gości, rozwiesza chroniący przed słońcem lub deszczem baldachim, a w wypadku obrzędów bezpośrednio poprzedzających pochówek tutaj stawia się trumnę zaś nierzadko pośrodku lub w niszy podwórza aranżuje się miejsce na paradną, trwającą kilka godzin prezentację ciała zmarłego. De Witte wspomina, że pogrzeb kogoś ważnego w rodzinie bywa okazją do generalnego remontu rodzinnego domu, na który finansowo składają się różni członkowie rodu, również ci niemieszkający w domostwie, lecz na przykład w dużych miastach czy za granicą. Jak zauważa:

Najbardziej namacalnym punktem odniesienia dla *abusua* jest rodzinny dom ulokowany w rodzinnej miejscowości. Członkowie rodu mogą być rozsiąni po całym świecie. Ale mają wspólny punkt oparcia, którym

---

się również, że niektóre pokoje są wynajmowane niezwiązanym więzami krwi lokatorom (np. migrantom z Północy albo osobom, które przyjechały do Jemy pracować w gminnych urzędach itp.).

jest rodzinna miejscowość i rodzinny dom. Waga domu rodzinnego objawia się podczas pogrzebów, z okazji których jest on często odnawiany i przystrajany<sup>38</sup>.

Także podczas moich badań terenowych natrafiłam na kilka przypadków generalnego remontu rodzinnego domu spowodowanych pogrzebem ważnego „starszego” rodu<sup>39</sup>. Podobnie jak de Witte, jeżeli zauważyłam pięknie odnowiony i świeżo pomalowany budynek mieszkalny w jaskrawych kolorach, mogłam zakładać, że posiadająca go rodzina właśnie przechodzi przez cykl rytuałów pogrzebowych<sup>40</sup>.

W Jemie i okolicznych miejscowościach, w związku z tym, że teren podwórza z reguły nie jest wystarczająco duży, a niektóre fazy pogrzebu gromadzą bardzo wielu ludzi, rodzina organizuje część uroczystości również w miejscach publicznych, przykładowo na głównym placu miejscowości, na boisku szkolnym albo na terenie przed budynkiem kościoła, do którego należała osoba zmarła (albo z którym związani są ważni członkowie rodu organizujący pogrzeb). Zdarza się, że w niektórych miejscowościach na publicznych placach znajdują się wiaty kryte blachą falistą albo po prostu strzechą, zbudowane przez lokalne społeczności specjalnie z myślą o pogrzebach. Najczęściej jednak to rodzina musi zadbać o wynajem brezentowych baldachimów-namiatów, które rozpina się na metalowych stelażach rozstawionych dookoła placu, ustawiając w ich cieniu kilka rzędów plastikowych krzeseł. Ważne jest, aby powstał – na wzór podwórza rodzinnego domostwa – czworobok, symboliczny „krąg”, w którym mogą zasiąść żałobnicy. Pośrodku pozostawiony jest tzw. teren pogrzebowy (j. ang. *funeral ground*). Jest on przede wszystkim miejscem wymiany pozdrowień, wspólnego „zasiadania”, prezentacji darów, publicznych płaczów i zawodzenia przed

---

38 M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 52.

39 Naturalnie remont domu powodował wydłużenie w czasie scenariusza pogrzebowego. W dwóch wypadkach ciało zmarłego trzymano kilka miesięcy w kostnicy, w międzyczasie remontując dom i organizując główną uroczystość pogrzebową. W innym znanym mi przypadku pochówek zmarłego odbył się dzień po śmierci i pierwsza faza pogrzebu była stosunkowo skromna. Jednak właściwy „duży pogrzeb” rodzina połączyła z celebracją „jednego roku”, na którą udało się wyremontować dom.

40 Por. M. de Witte, *Money and Death: Funeral Business in Asante, Ghana*, „Africa: Journal of the International African Institute” 2003, Vol. 73, No. 4, s. 544.



Ilustr. III.5. Nabożeństwo przed pochówkiem odprawiane na placu pogrzebowym – jest nim obszerne podwórze przed nowo zbudowanym domem zmarłej kobiety. Na okrytej materiałem trumnie położono katolicką książeczkę członkowską (w której m.in. zapisuje się informacje o przyjęciu chrztu i pobłogosławieniu małżeństwa) oraz różniane należący do zmarłej; 2011

pochówkiem, a po pochówku (po którym nie powinno się już płakać) staje się najważniejszym miejscem tańców oraz występów muzycznych. W wypadku pochówków chrześcijan zdarza się, że to tutaj, a nie we wnętrzu świątyni, są odmawiane modlitwy nad trumną, a także tutaj może zostać odprawione nabożeństwo żałobne, zgodne z rytmem danej kongregacji. Osobiście uczestniczyłam w kilku nabożeństwach nad trumnami, które były odprawiane nie w świątyniach, ale na podwórzach domów albo na placach. Między innymi brałam udział w polowym nabożeństwie metodystycznym, w pentekostalnym nabożeństwie odprawionym na podwórzu domu oraz w różnych wariantach nabożeństw katolickich (były to zarówno pogrzebowe polowe msze święte, jak i nabożeństwa żałobne prowadzone przez świeckich katechistów na podwórzach domów i na publicznych lub przykościelnych placach).

Wyobrażenie domu rodzinnego oraz rodzinnej miejscowości jako miejsca, z którego wywodzi się dany ród i z którym należący do rodu



człowiek jest przez całe życie związany niezależnie od tego, gdzie mieszka, odgrywa istotną rolę we współczesnym ghańskim społeczeństwie, w którym wielu ludzi migruje i żyje z dala od swoich *hometowns*. Nierzadkim przypadkiem jest sprowadzanie zwłok do rodzinnej miejscowości w celu pochowania zmarłego w „jego ziemi”. Spośród pogrzebów, w których uczestniczyłam, najdłuższą podróż odbyło ciało pochowanego w styczniu 2011 roku w Jemie sześćdziesięcioletniego Sampsona, który trzy miesiące wcześniej zmarł w Chicago, gdzie przez wiele lat mieszkał wraz ze swoją najbliższą rodziną.

Idea pochówku w rodzinnej miejscowości jest też obecna wśród „przybyszów z Północy” mieszkających w miasteczku, dla których Jema nie jest ich *hometown*. Wiele razy słyszałam o tym, że starsze osoby pochodzące z Północy albo ludzie, którzy ciężko zachorowali, jechali lub byli zawożeni do swoich rodzinnych miejscowości, często oddalonych od Jemy o kilkaset kilometrów, żeby tam umrzeć i tam zostać pochowanym „zgodnie ze swoją tradycją”. Ponadto odmienne od akańskich obyczaje pochówkowe i pogrzebowe ludzi z grup etnicznych Dagaaba, Konkomba, Frafra czy Kasena, z którymi przede wszystkim miałam do czynienia oprócz rodzimej ludności Bono, pod wpływem migracji przechodzą ciekawą ewolucję. Nierzadko spotykałam się z tym, że nawet jeżeli pochówek ciała odbywał się na Północy, ale osoba, która zmarła, spędziła dużą część swego życia w Jemie i tu była znana wśród sąsiadów oraz tutaj miała dzieci i wnuki, to – po odprawieniu rytuałów pochówkowych i pogrzebowych w rodzinnym *hometown* – w Jemie odprawiano drugi pogrzeb, na który przychodzili ludzie z różnych grup etnicznych, w tym liczni sąsiedzi z ludu Bono, koledzy z pracy, towarzysze z lokalnej kongregacji (jeżeli osoba zmarła albo jej najbliższa rodzina należała do jakiegoś Kościoła). Również migranci z Północy chowani w Jemie z reguły otrzymywali obrzędy pogrzebowe odprawiane w dwóch miejscach: w ich miejscowościach rodzinnych oraz tam, gdzie mieszkali jako migranci. Przy czym odprawiane w Jemie części pogrzebów często upodabniały się do dominujących lokalnie akańskich wzorców. Na przykład organizowano w ich czasie publiczną zbiórkę pieniędzy, co jest „południowym” obyczajem<sup>41</sup>, a nawet ubierano typowo akańskie stroje pogrzebowe, nieznanne

41 Datki finansowe mogą być wręczane także na Północy, np. u Konkombów, w czasie tzw. wtórnego pogrzebu. Por. H. Zimoń, *African Traditional Religions...*, op. cit., s. 131. Na Północy urządzenie wtórnego pogrzebu wiąże się z dużymi kosztami,

w rodzinnych miejscowościach ludzi z Północy, i z głośników puszczano wykonywane w języku twi piosenki *highlife*.

Migracje zatem skutkują nie tyle zamieraniem rodowych obyczajów pogrzebowych, ile jeszcze większą ich innowacyjnością, rozwojem, a także multiplikacją (np. obchodzenie niektórych faz pogrzebów „podwójnie” – w dwóch różnych miejscach), a zapożyczenia, adaptowanie i adoptowanie różnych tradycji są powszechnymi praktykami związanymi z „podwójnymi” pogrzebami migrantów. Baba Awuje, mieszkający w Jemie starszy mężczyzna Frafra, który pochodzi z położonego przy granicy z Burkina Faso Sirigu, opowiedział o praktyce organizowania nie tylko „podwójnych” pogrzebów, lecz także o duplikowaniu pochówków (*sic!*):

Jeżeli ktoś umiera tutaj [w Jemie], to pochowają tę osobę tutaj, na cmentarzu. Ale w czasie pochówku nabieramy trochę ziemi z cmentarza, z jego grobu tutaj. I zawijamy tę ziemię w jakiś kawałek ubrania zmarłego. Na przykład w koszulę, bluzkę, w jakąkolwiek część ubrania, którą zmarły nosił. I to można zawiązać i gdzieś powiesić. I w końcu kiedy są pieniądze, żeby pojechać na Północ, rodzina zabiera ze sobą to zawiąniętko. Informuje starszych w Sirigu, że „nasz bliski zmarł”, i wówczas trzeba odprawić normalny pochówek. Starsi się zbierają i odprowadzają jest pochówek na Północ. Po prostu składają w grobie to ubranie z przywiezioną garstką ziemi. To nieduże zawiąniętko, ale robią to tak, jakby to było prawdziwe ciało. Robią normalny tradycyjny pochówek, tak jakby ciało tam było<sup>42</sup>.

gdyż rodzina zmarłego podejmuje gości wielką ucztą złożoną z mięsa zabitych specjalnie na pogrzeb zwierząt i uwarzonego z prosa piwa (tzw. *pito*). Z kolei na Południu wspólne jedzenie nie jest celebrowane jako ważna część pogrzebów, gdyż spożywanie posiłków jest traktowane przez wielu Akanów przede wszystkim jako czynność prywatna (Por. M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 119–120). W czasie pogrzebów migrantów z Północy organizowanych w Jemie i okolicy nie zdarzyło mi się uczestniczyć w rytualnych ucztach. Te były z reguły organizowane w rodowych *hometowns* zmarłych. Natomiast na pogrzebach migrantów z Północy, które były odprowadzane na Południu, obficie serwowano *pito*.

42 Wywiad 114, 7 lutego 2013. O podobnych praktykach związanych z symbolicznymi podwójnymi pochówkami emigrantów z Gwinea Bissau mieszkającymi w Portugalii wspomina Clara Saraiva. Por. C. Saraiva, *Transnational Migrants and Transnational Spirits: An African Religion in Lisbon*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 2008, Vol. 34, No. 2, s. 258–260. Z kolei Rijk van Dijk podaje przykłady przesyłania do Ghany włosów oraz obciążonych końcówek paznokci osób

Zaobserwowałam również, że w wypadku chrześcijan podwójne pogrzeby celebrowane w dwóch różnych miejscach umożliwiają bezkolizyjne spełnienie różnych norm religijnych – zarówno chrześcijańskich, jak i tradycyjnych. Zdarza się, że umierający w Jemie migranci z Północy otrzymują w miasteczku „wzorcowy” chrześcijański pogrzeb, połączony z chrześcijańskim nabożeństwem i pochówkiem na cmentarzu. Tymczasem w oddalonym wiele kilometrów od Jemy *hometown* aranżuje się prawdziwie „tradycyjny pogrzeb” – nad nim trzymają pieczę mieszkający na Północy „starsi” rodu, do których zobowiązani są zwrócić się członkowie najbliższej rodziny zmarłego (np. wdowa, wdowiec, dzieci).

Tak zdarzyło się choćby podczas wspomnianego już pogrzebu Pana Addah. Jego pogrzeb w Jemie był zorganizowany przez wspólnotę katolicką. W związku z tym, że Pan Addah był nie tylko katolickim prezydentem kościoła, ale również członkiem elitarnego katolickiego bractwa Rycerzy i Dam Marshalla, jego msza pogrzebowa i kondukt żałobny zyskały bardzo bogatą chrześcijańską oprawę (m.in. trumnę nieśli ubrani w swoje odświętne stroje i szarfy Rycerze Marshalla, którzy przyjechali do Jemy z różnych stron Ghany)<sup>43</sup>. Tymczasem po pochówku ciała i katolickich celebracjach w Jemie wdowa po Panu Addah pojechała na Północ do jego rodzinnej miejscowości, gdzie „starsi” rodu będący „tradycjonalistami” odprawili lokalne obrzędy pogrzebowe. Oto jak wdowa, Madam Anastazja, jedna z najważniejszych liderek katolickiej kongregacji w Jemie, praktykująca chrześcijanka, członkini lokalnego zarządu Stowarzyszenia Chrześcijańskich Matek i nauczycielka katechizmu, opowiadała o swoich wdowich zobowiązaniach i podwójnym pogrzebie swojego męża, kiedy spotkałam się z nią sześć miesięcy po odprawionym pochówku:

Wiesz, że tutaj jestem „Chrześcijańską Matką”. Ale oni na Północy, tam..., dla nich to nie ma takiego znaczenia [...], więc po śmierci męża [i po pochówku ciała w Jemie] pojechałam na Północ odprawić obrzędy

---

zmarłych i pochowanych poza granicami Ghany w celu dopełnienia obrzędów pogrzebowych w ich miejscowościach rodzinnych. R. van Dijk, *The Safe and Suffering Body in Transnational Ghanaian Pentecostalism: Towards an Anthropology of Vulnerable Agency*, w: M. de Bruijn, R. van Dijk, J.-B. Gewald (eds.), *Strength Beyond Structure: Social and Historical Trajectories of Agency in Africa*, Brill, Leiden 2007, s. 327. O podobnych obyczajach por. też M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 61.

43 Na temat Rycerzy i Dam Marshalla por. część 2.1 w rozdziale IV.

pogrzebowe. Oni [rodzina męża z ludu Kasena] wiedzą, że ja jestem gorliwą chrześcijanką, więc nie mogli zmuszać mnie do odprawiania [normalnych] obrzędów wdowich [j. ang. *widowhood rites*]. Wszyscy o tym wiedzieli. Ale kilka rzeczy musiałam zrobić. Nie mogłam wychodzić z pokoju przez trzy dni. Kobiety przynosiły mi jedzenie i podawały przez ścianę. Ale to było ok. To było w porządku. A rodzina odprawiła rytuały pogrzebowe, te związane normalnie z pochówkiem. Jednak jeszcze zostały do odprawienia ostateczne obrzędy pogrzebowe. Rodzina męża mnie poinformuje i wówczas znowu pojedą na Północ. To oni odpowiadają za pogrzebowe tradycje. Kiedy będzie ostateczny pogrzeb, rodzina przyniesie dużo jedzenia. Oni idą też do buszu przynieść specjalne rzeczy potrzebne do odprawienia rytuału. [...] Potem zabija się barana albo owcę, spala te rzeczy przyniesione z buszu. I to jest pogrzeb. Pogrzeby odprawia się z reguły w kwietniu lub w maju. Rodzina mojego męża nie jest chrześcijańska, więc oni to wszystko będą robić [...]. A w związku z tym, że jest to rodzina męża, to ja muszę tam być. Jeżeli powiedziałabym, że nie, to mogliby pomyśleć, że ja zrobiłam coś, co spowodowało, że mój mąż zmarł [taka sytuacja wiąże się często z oskarżeniem o czarownictwo]. Na pewno nie będę musiała składać żadnej ofiary. Nie mam też zamiaru kupować nic, z czego oni mogliby złożyć ofiarę, ponieważ ja jestem chrześcijanką. I oni szanują moje prawa, i to wiedzą. Ale pojechać muszę<sup>44</sup>.

W wypadku Madam Anastazji podwójność rytuałów pogrzebowych odprawianych „tu” i „tam” pozwoliła jej na bezkolizyjne wypełnienie dwojakich zobowiązań: zarówno wzorowej chrześcijańskiej wdowy i miejscowej katolickiej liderki (którą jest w Jemie), jak i wdowy po członku zdominowanego przez „tradycjonalistów” rodu z etnicznej grupy Kasena (którą jest na Północy).

Przedstawiona tutaj geografia symboliczna współczesnych ghańskich pogrzebów oraz różne sposoby używania, przeżywania, kreowania, odnawiania i redefiniowania miejsc podczas poszczególnych faz ceremonii pogrzebowych ukazują przestrzeń jako kategorię antropologiczną i społeczną, o której można mówić, nawiązując do klasycznych konceptów Henri Lefebvre’a<sup>45</sup>. Margaret C. Rodman, pisząc

44 Wywiad 84, 21 stycznia 2013.

45 H. Lefebvre, *The Production of Space*, przeł. z j. franc. Daniel Nicholson-Smith, Basil Blackwell, Oxford 1991 (Paris 1974).

o multilokalności (j. ang. *multilocality*) oraz wielogłosowości (j. ang. *multivocality*) przestrzeni, wspomina, że przestrzeń jest „społecznie konstruowana oraz kwestionowana” i że wydarza się „w praktyce”<sup>46</sup>. Co więcej, przestrzeń staje się znacząca nie tylko poprzez nadawane jej sensy, lecz także poprzez interakcje, w które wchodzi z różnymi ludźmi. Można powiedzieć, że jest angażowana, a równocześnie się angażuje. W taki sposób przestrzeń staje się obecna w performatywnych akcjach rytualnych, za jakie można uznać rozbudowane w czasie, wielofazowe, rozgrywane i przeżywane w różnych przestrzeniach ghańskie pogrzeby. Wybory takiej, a nie innej przestrzeni, ale też obligacje wobec różnych miejsc, które ujawniają się w czasie ghańskich rytuałów pogrzebowych (zobowiązania wobec przestrzeni domu rodzinnego i zobowiązania wobec rodzinnej miejscowości), odzwierciedlają nie tylko sposoby konstruowania miejsc, ale też różne społeczne tożsamości, w których żyją Ghańczycy. Poprzez dynamikę przestrzeni i miejsc biorących udział w pogrzebach można również zaobserwować różnorodność i przemiany religijnych wyobrażeń oraz różne sposoby pozycjonowania się wobec nich (przykładem może być wieloznaczny stosunek do przestrzeni cmentarza w Jemie oraz jego – w ostatnich latach nabierająca tempa – chrystianizacja).

#### 1.4. LABORATORIUM FORM CZUCIOWYCH

Dawne opisy Złotego Wybrzeża oraz jego mieszkańców pozostawione przez trafiających tu Europejczyków wydają się świadczyć o tym, iż ich autorzy byli prawdziwie wstrząśnięci pogrzebowymi rytuałami tubylców. W pochodzących z XVIII, XIX czy pierwszej połowy XX wieku relacjach przeczytać można, że podczas wielodniowych pogrzebów publicznie manifestowane są ambiwalentne i skrajne emocje. Rozlegającym się na ulicach i placach głośnym krzykiem rozpacz, płaczom, lamentacjom i zawodzeniom wtórują pijaństwo, tańce oraz dźwięki

---

<sup>46</sup> Autorka, przedstawiając teoretyczny szkic dotyczący kategorii przestrzeni i miejsca, nawiązuje m.in. do etnograficznych badań pogrzebów i ich związków z przestrzenią wśród Melanezyjczyków na Vanuatu. Por. M.C. Rodman, *Empowering Place: Multilocality and Multivocality*, w: S.M. Low, D. Lawrence-Zúñiga (eds.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s. 204–223.

bębnow. Całość wydarzeń bywała przedstawiana jako „burzliwy hałas” oraz „saturnalia, którym towarzyszy pijatyka i zamęt”, a także jako widowisko, w którym ból miesza się z „wesołością”. Historycznych autorów, podróżników i pierwszych etnografów uderzał również olbrzymi przepych oraz bogactwo pochówków. Zwracali uwagę na niebagatelne koszty tych „wielkich widowisk”, w czasie których składano zmarłym drogie dary i przystrajano ich w pyszne ubrania. Uwadze obserwatorów nie uszło także pomieszanie pokazywanego publicznie osobistego bólu po stracie bliskich zmarłych z manifestowaną w czasie trwania pogrzebów rywalizacją pomiędzy rodzinami, które aranżację okazałego rytuału traktowały jako „swój punkt honoru” i środek budowania społecznego prestiżu<sup>47</sup>.

Współcześni badacze zauważają z kolei wszechobecność pogrzebów, które zdecydowanie swoją oprawą i popularnością przewyższają stosunkowo skromne uroczystości zaślubinowe<sup>48</sup>, oraz ich nieustanną, a nawet rosnącą żywotność w obrębie „modernizującej” się ghańskiej współczesnej kultury i obyczajowości. Można zaryzykować stwierdzenie, że

47 Wszystkie cytaty z tekstów źródłowych oraz opisy podaję za: S. van der Geest, *Funerals for the Living...*, op. cit., s. 104–106. Autor przytacza przede wszystkim holenderskie i brytyjskie źródła, poczynając od zapisów sporządzonych przez holenderskiego podróżnika Willema Bosmana w roku 1705, poprzez dziewiętnastowieczne przekazy brytyjskich administratorów i handlarzy, po prace „pierwszego antropologa Aszantów” Roberta Sutherlanda Rattraya pochodzące z lat dwudziestych XX stulecia.

48 Obecnie w dużych miastach, np. w Akrze i Kumasi, chrześcijanie i ghańskie klasy średnia oraz wyższa organizują okazałe śluby oraz wesela na wzór „zachodni”. W czasie moich badań w Jemie jedynie raz spotkałam się z takim okazałym weselem, które było związane z katolickim ślubem pary nauczycieli mieszkających w miasteczku. Ale również ten okazały chrześcijański ślub i wesele poprzedzał tradycyjny rytuał zaślubin odprawiony na Północy, który wiązał się przede wszystkim z przekazaniem przez pana młodego płatności małżeńskich („posagu”/ „wykupu”) dla rodziny żony. Więcej na temat katolickich ślubów piszę w rozdziale IV. O społecznej wadze pogrzebów, która zdecydowanie przewyższa rolę zaślubin czy jakichkolwiek innych ceremonii, wspomina Marleen de Witte. Por. eadem, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 5. Skromność uroczystości zaślubinowych oraz bogatą oprawą pogrzebów zauważyła również Judith Ann Vollbrecht, która w latach siedemdziesiątych XX wieku prowadziła intensywne badania etnograficzne w aszantkiej wiosce niedaleko Kumasi. Por. J.A. Vollbrecht, *Structure and Communitas in an Ashanti Village: The Role of Funerals*, dysertacja doktorska, University of Pittsburg, Pittsburg 1978, s. 56–57.



Ilustr. 111.6. Powrót z cmentarza po pochówku mężczyzny należącego do wspólnoty katolickiej. Ludzie udają się na podwórze domu rodzinnego, gdzie do zachodu słońca będą trwały tańce; 2010

na Południu nie da się spędzić poza domem weekendu, nie natrafiając na ślady „wesela ze zmarłym”. Na ulicach, placach, w autobusach i busikach *trotro* pełno jest ubranych pogrzebowo ludzi, którzy właśnie udają się na ceremonie funeralne lub z nich wracają. W oczy rzucają się drukowane kolorowe plakaty z portretami zmarłych poprzyklejane do słupów i murów, które informują o szczegółach konkretnych celebracji oraz przedstawiają długie listy „kluczowych żałobników” (j. ang. *chief mourners*). Podobne ogłoszenia zajmują całe szpalty lokalnych i ogólnopństwowych gazet. Czerwone i czarne balony czy plastikowe girlandy zdobią wejścia do domów okrytych żałobą. Przystrojone na czarno i czerwono ambulanse, z trumną w środku i na sygnale, przemierzają ulice miasteczek, zatrzymując się w miejscach, z którymi związany był wieziony wewnątrz nieboszczyk (np. przed budynkiem urzędu, w którym pracował, czy u wejścia do kościoła, do którego chodził). W ciągu weekendowych dni z różnych publicznych *funeral grounds* dochodzą dźwięki „pogrzebowej muzyki” nadawanej za pomocą wzmacniaczy z wielkich zestawów hi-fi. Nawet nie uczestnicząc w pogrzebie, a będąc jedynie postronnym przechodniem, można zdać sobie sprawę z kompleksowości ghańskich pogrzebów, z ich popularności oraz potężnego

oddziaływania na rozmaite zmysły. Tym bardziej wchodząc na teren pogrzebowy, ściskając w ciągu kilku godzin dosłownie setki rąk rozmaitych ludzi, „zasiadając” w tłumie wespół z innymi, czasem doświadczając dokuczliwego chłodu godzin przed wschodem słońca, kiedy indziej z kolei upalnego żaru pośrodku dnia, słuchając krzyków, lamentacji i głośnej muzyki, wdychając woń kadzidełek żarzących się przy zwłokach, przyłączając się do tańców wokół wystawionego na widok publiczny odświętnie ubranego zabalsamowanego zmarłego i do klaskañ nad otwartym grobem, biorąc udział we wspólnym picu alkoholu na zapleczu pogrzebu i w śpiewaniu pochwalnych hymnów stanowiących dziękczynienie za życie żegnanego przez członków kongregacji „brata” czy „siostry”, łatwo zorientować się, że pogrzeb w Ghanie rzeczywiście angażuje całe ciało i tak intensywnie oddziałuje na rozmaite zmysły, że zmusza obecnych w obrębie terenu pogrzebowego żałobników do nieobojętnego w nim uczestnictwa – do fizycznego zaangażowania w rytuał i intensyfikacji przeżycia.

Zwracając uwagę na zmysłowy wymiar doświadczenia ghańskiego pogrzebu, pragnę raz jeszcze przywołać teoretyczne propozycje Birgit Meyer i jej definicję form czuciowych oraz formacji estetycznych, a także podkreślone przez nią przekonanie, że do powstania znaczenia niezbędne są „cielesne doświadczenia i emocje”<sup>49</sup>. W wypadku pogrzebów oraz ich antropologicznej interpretacji w kontekście *przeżywania* w Ghanie różnych tradycji religijnych (i moich poszukiwań badawczych nakierowanych na *przeżywanie* katolicyzmu) te propozycje teoretyczne, a w konsekwencji także metodologiczne, uważam za kluczowe. Podobnie jak opisany przeze mnie Festiwal Jamu, pogrzeby mogą być potraktowane jako zasób form czuciowych i miejsce tworzenia oraz odtwarzania rozmaitych wspólnot – formacji estetycznych (aistetycznych), które zawiązują się lub potwierdzają swoje istnienie i je umacniają w czasie trwania i przeżywania pogrzebu. Równie ważna jest wspomniana przeze mnie innowacyjność i elastyczność pogrzebów, fakt, że jak zauważyłam we wstępie do tego rozdziału, służą one jako swego rodzaju „kulturowy poligon” czy – używając innych określeń – „kulturowe laboratorium form czuciowych”. Dzięki temu pogrzeby są – co może brzmieć nieco paradoksalnie i ironicznie – *żywotne*.

49 B. Meyer, *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*, Vrije Universiteit, Amsterdam 2006, s. 40.



Z jednej strony na dynamikę ghańskich pogrzebów wpływa fakt, iż rozwijają się one wraz z postępującą „modernizacją”. Już kilkanaście lat temu zauważyła to Marleen de Witte, kreśląc w 2001 roku ciekawą refleksję:

Można by przypuszczać, że tradycyjny rytuał skupiony na poszerzonej rodzinie (j. ang. *extended family*) i na wierzeniach związanych ze śmiercią i światem przodków powinien stracić na wadze pod wpływem modernizacji, która oznacza indywidualizację, urbanizację, ekonomię rynkową i chrześcijaństwo. Tymczasem przebieg wypadków w Ghanie jest odwrotny. Pogrzeby, znacznie bardziej niż jakiekolwiek inne ceremonie, coraz więcej i mocniej zyskują na wadze i znaczeniu. Technologiczne innowacje takie jak kostnice, mass media, sprzęt elektroniczny poszerzyły zakres możliwości i nadały pogrzebom nowy wymiar<sup>50</sup>.

Rzeczywiście, wszelkie technologiczne nowinki, nowe funkcjonalności pojawiające się dzięki powszechnemu w dzisiejszej Ghanie dostępowi do telefonów komórkowych oraz rosnącemu dostępowi do digitalnych obrazów i przesyłania wiadomości przez Internet są bardzo chętnie adaptowane i adoptowane w obrębie pogrzebów oraz w przynależnych im formach czuciowych. Także bowiem formy czuciowe podążają za „modernizacją” oraz za zmieniającą się wraz z nią percepcją ludzkiego ciała, konceptem medium i sposobami doświadczania świata. Skoro oglądanie udekorowanego martwego ciała i przemawianie do niego jest ważną „tradycyjną” formą czuciową, o której wspominają już choćby osiemnastowieczni podróżnicy, to czyż nie może być nią nadal za pomocą nowych mediów? Jest nią niewątpliwie, skoro członkowie rodu zmarłego, który został pochowany na emigracji poza Ghaną, gromadzą się w jego domu rodzinnym w ustalonym dniu na „rytuałach pogrzebowych” i wspólnie oglądają rzucony na ścianę podwórza film zrealizowany na przykład w Nowym Jorku, pokazujący wystawienie zwłok zmarłego w tamtejszym domu pogrzebowym. Widzowie w Ghanie nierzadko wówczas płaczą, krzyczą i powstają z miejsc, zawodząc i zwracając się do zmarłego. Powielają w ten sposób właściwe wystawieniu ciała na widok publiczny formy czuciowe, tak jak czyniliby to w wypadku udziału w pochówku swego bliskiego na miejscu.

---

50 M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit. s. 7.

Z drugiej strony zmienność i innowacyjność pogrzebów, ich „laboratoryjny” charakter wynika z faktu, iż w praktyce, w dzisiejszym zróżnicowanym ghańskim społeczeństwie, w czasie ich trwania (a przynajmniej w czasie niektórych faz pogrzebów) spotykają się formy czuciowe wyrastające z różnych kontekstów religijnych i etnicznych (tzn. odmiennych „tradycji etnicznych”, które są mocno zakorzenione w rozmaitych rodzimych „religiach tradycyjnych”). W wypadku badanej przeze mnie społeczności to właśnie pogrzeby są platformą sprzęgania się „religii tradycyjnej” (często pojawiającej się pod płaszczem „tradycji”) i chrześcijaństwa w znacznie większym stopniu, natężeniu i skali niż jakiegokolwiek inne rytuały czy wydarzenia. Pogrzeby jako obyczaje zakorzenione w tradycjach rodowych są bowiem miejscem spotkania wielu różnych członków dzisiejszych ghańskich rodzin i społeczności, którzy reprezentują różne pokolenia, różne poziomy wykształcenia, różne religijne przynależności. Tak jak wspomniałam w rozdziale II, opisując inne rodzinne uroczystości, w praktyce na gruncie domowym wypracowuje się takie formy rytuałów i form czuciowych, które umożliwiają spotkanie się różnych religii obecnych w obrębie rodu. Ponadto oprócz ściśle rodzinnego wymiaru pogrzeby mają również charakter wydarzeń publicznych, w które włączana jest szersza społeczność (sąsiedzi, członkowie Kościoła zmarłej osoby oraz członkowie Kościołów, do których należą przedstawiciele najbliższej rodziny zmarłego, współpracownicy itd.), a w wypadku chrześcijan – również instytucja Kościoła wraz z jego specjalistami (kapłanami, katechistami). Na takich pogrzebach negocjowany i w konsekwencji wypracowywany jest specyficzny melanz tradycyjnych i chrześcijańskich form czuciowych, który mieści się w obrębie jeżeli nie podzielanej, to przynajmniej akceptowanej przez wszystkich uczestników pogrzebu wrażliwości aistetycznej (Meyer wspomina o podzielanym „stylu”). Wytworzone na gruncie „religii tradycyjnej” tzw. tradycyjne formy czuciowe (które chociażby składają się na „typowo tradycyjne” święta, takie jak Festiwal Jamu czy obchodzony w Jemie Festiwal Dago) spotykają się z formami czuciowymi praktykowanymi w obrębie współczesnego ghańskiego chrześcijaństwa. Praktyki i formy czuciowe używane w kościołach podczas nabożeństw i modlitw są implementowane w czasie „tradycyjnych” pogrzebów i *vice versa*. Może się oczywiście zdarzyć tak, że wspomniana w części 1.3. tego rozdziału multiplikacja miejsc pogrzebowych i rozdzielenie jego różnych faz powodują geograficzne

i czasowe rozgraniczenie form czuciowych przynależnych do „religii tradycyjnej” od tych przypisywanych chrześcijaństwu. Z reguły jednak praktykowane w Jemie i okolicy pogrzeby wytwarzają obszerną, publiczną przestrzeń spotkania, współuczestnictwa, wymiany i wzajemnego przenikania się różnych form czuciowych, które są w ich trakcie nie tylko praktykowane, lecz także formowane w konkretnych przeżyciach ludzi. Podobnie jak w performatywnej, procesualnej akcji pogrzebowej formowane są i przeżywane rodzinne, lokalne oraz religijne wspólnoty (formacje estetyczne).

### 1.5. POGRZEBOWE *SENSORIUM*

Zmysły i ich zaangażowanie służą zatem kształtowaniu tożsamości indywidualnych i zbiorowych. Mediują w relacjach pomiędzy ludźmi a zaświatami, pomiędzy żywymi a zmarłymi, a także pomiędzy współuczestnikami różnych faz pogrzebu, którzy stają się wspólnotą. Rozbudowane *sensorium* wzmaga fizyczne zaangażowanie w pogrzeb, które jest wymagane od jego uczestników. Poniżej przedstawię wyliczenie oraz opisy pogrzebowych form czuciowych, które według mnie w sposób znaczący organizują sposoby przeżywania ghańskich pogrzebów. Wyliczenie opieram na obserwacji i uczestnictwie w kilkunastu pogrzebach w Jemie i okolicy, przy czym skupiam się tu przede wszystkim na tzw. głównych obrzędach pogrzebowych organizowanych w weekendy (aczkolwiek należy podkreślić, że pozostałe fazy pogrzebów oraz główne rytuały organizowane przy okazji pochówków dzień po śmierci wykorzystują te same lub podobne formy czuciowe).

Dokonany poniżej podział jest w pewnym sensie sztuczny. Niektórych form czuciowych po prostu nie da się od siebie oddzielić, gdyż w praktyce występują one razem, zlewając się podczas rozbudowanych działań performatywnych. W wyliczeniu widoczne jest również sztuczne wydzielenie niektórych form czuciowych oparte na idei różnych zmysłów („klasycznie” – pięciu). Pragnę podkreślić, iż traktuję ten podział umownie i zdaję sobie sprawę z kompleksowości zagadnienia kulturowej kategoryzacji zmysłów oraz z zachodniego intelektualnego nawyku wydzielenia poszczególnych zmysłów jako odrębnych domen, podczas gdy w praktyce mamy najczęściej do czynienia z doznaniem multisensorycznymi. Należy zatem mieć na uwadze umowność poniższego spisu form czuciowych oraz jego niekompletność. Decyduję się

jednak na ten schematyczny opis, aby uporządkować bogaty materiał terenowy i wskazać kilka istotnych sposobów zachowania się, które organizują sposoby przeżywania obrzędów funeralnych.

### Rytuał powitalny

Wejście na teren pogrzebowy jest rozumiane jako oficjalne przyłączenie się do partycypacji w pogrzebie i jest w związku z tym mocno zrytualizowane. Ma nawet swoją nazwę w języku twi: *kyiakya*, co można przetłumaczyć jako „rytuał powitalny”<sup>51</sup>. Tak jak wspomniałam, teren pogrzebowy tworzą ustawione na rzucie czworoboku rzędy plastikowych krzeseł, na których pod baldachimami „zasiadają” przedstawiciele rodziny oraz nadciągający żałobnicy. Wchodząc na teren pogrzebowy, trzeba obejść dookoła cały plac bądź podwórze, wymieniając uściski dłoni ze wszystkimi osobami, które siedzą w pierwszych rzędach „kręgu”. Przyjęte jest, że na pogrzeb wchodzi się wraz z grupą ludzi. Zatem rząd osób wchodzących posuwa się powoli wzdłuż siedzących na krzesłach, ściskając ich prawe dłonie, czasem wymieniając zwyczajowe pozdrowienia i zapytania o zdrowie. U Akanów bardzo mocno przestrzegany jest kierunek obchodzenia „kręgu” od strony prawej do lewej.

Po obejściu placu ktoś z rodziny dostawia nowe krzesła do „kręgu” lub wskazuje puste miejsca, na których zasiadają nowo przybyli. Kiedy są oni już usadzeni, a ich przybycie jest oficjalnie ogłoszone przez osobę prowadzącą ceremonię (z reguły używa się mikrofonu i głośników podłączonych do wypożyczanego na pogrzeb generatora prądu<sup>52</sup>), kilkunastu członków rodziny zmarłego wstaje ze swoich miejsc i postępując jeden za drugim, podchodzi do siedzących nowo przybyłych, by po raz drugi ucisnąć im dłonie. Tym razem jest to gest podziękowania za przyłączenie się do pogrzebu. Nierzadko przy tej okazji przedstawiciele rodziny obchodzą cały plac dookoła i wymieniają ponowne uściski z całym siedzącym „kręgiem”. W związku z tym, że goście przybywają o różnych porach i w różnych momentach przyłączają się do pogrzebu, rytuał powitania powtarzany jest tyle razy, ilekroć nadejdzie ktoś nowy. W praktyce oznacza to, że po zajęciu swojego

51 M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 85.

52 Wiele pogrzebów, na których byłam, odbywało się w obejściach niepodłączonych do sieci elektrycznej albo na publicznych placach, gdzie potrzebny był generator.



Ilustr. III.7. Rytuał powitalny na pogrzebie; 2010

miejsca w pogrzebowym „kręgu” nierzadko ściska się dłonie kilkunastu albo i kilkudziesięciu kolejnym przybywającym grupom, a dodatkowo przedstawicielom rodziny, którzy wiele razy okrążają plac, dziękując żałobnikom za obecność na pogrzebie.

### Wspólne „zasiadanie”

Opisując w poprzednim rozdziale Festiwal Jamu, przedstawiłam znaczenia i rolę wspólnego „zasiadania”. Spora część obchodów pogrzebowych wiąże się właśnie ze wspólnym „zasiadaniem” w obrębie terenu pogrzebowego. Przybywanie na pogrzeb nie jest restrykcyjnie ustalone czasowo. Jeżeli „główny pogrzeb” odbywa się w weekend i rozpoczyna w piątek wieczorem, a kończy w niedzielę przed zachodem słońca, to wówczas bliżsi członkowie rodziny uczestniczą w nim przez cały czas, zwłaszcza jeśli powierzone są im jakieś rytualne funkcje (np. witanie osób zasiadających w „kręgu”, prezentacja darów, zbieranie datków finansowych). Natomiast pozostali żałobnicy mogą po oficjalnym przywitaniu zasiąść w kręgu na dowolną, odpowiadającą im ilość czasu.



Ilustr. III.8. Wspólne zasiadanie w kręgu podczas obrzędów pogrzebowych; 2011

Podstawową różnicą w charakterze „zasiadania” jest to, czy dokonuje się ono przed pochówkiem, czy też po nim. Przy trzydniowych uroczystościach weekendowych połączonych z pochówkiem ciała (które stają się coraz popularniejszym schematem głównych faz pogrzebów w południowej i centralnej części Ghany) piątek po południu przeznaczony jest na pierwsze rytualne „zasiadanie”. Z reguły organizuje się je na podwórzu domostwa. To wówczas mogą się odbywać pierwsze tańce, a przede wszystkim prezentowane są dary „na pogrzeb” przekazane przez różnych członków rodziny. Procesja kobiet z okazałymi misami na głowach (często wynajmuje się takie naczynia specjalnie na pogrzeby) wkracza na środek terenu pogrzebowego i prezentuje wszystkim zebranym wymyślnie przystrojone i ułożone na tacach lub misach podarunki. Wśród darów, jakie widziałam na pogrzebach, najczęściej zdarzały się butelki alkoholu, przybory toaletowe (np. kostki mydła, rolki papieru toaletowego, pudełka z proszkiem do prania) czy bawełniane chustki (używane w Ghanie do wycierania potu z twarzy, ale również do machania nimi w czasie tańca). Przez mikrofon podawane są szczegóły dotyczące wszystkich darów oraz informacje



Ilustr. III.9. Publiczna prezentacja darów przyniesionych na teren pogrzebowy dzień przed pochówkiem *Obaapanin* Adwoa Afosaa w Anyimie. Kobiety ubrane są w okolicznościowe T-shirty z wydrukowanym portretem zmarłej. Ceremonię dokumentuje wynajęta ekipa wideo; 2010

o donatorach<sup>53</sup>. W piątek przed zachodem słońca do domu powinno dotrzeć ciało przewożone z kostnicy. Wówczas zebrani rozchodzą się i udają na krótki spoczynek. Tymczasem ciałem zajmuje się najbliższa rodzina, a często również specjalnie wynajęta fachowa makijażystka i dekoratorka, przygotowując je do ceremonii wystawienia na widok publiczny (j. ang. *laying-in-state ceremony*).

Wystawienie ciała z reguły rozpoczyna się około godziny czwartej nad ranem w sobotę. Wtedy następuje drugie wspólne „zasiadanie” połączone z celebracją spotkania ze zmarłym i oglądaniem wystawionego na widok publiczny przystrojonego odświętnie ciała. Następnie, z reguły

53 Czasem niektóre okazałe dary pojawiają się na pogrzebach symbolicznie i jedynie jako element widowiska, a nie jako rzeczywiste podarunki. Można bowiem wypożyczyć gotowe zestawy zapakowanych podarunków, które po zakończonej ceremonii prezentacji darów zwraca się do wypożyczalni. Por. M. de Witte, *Money and Death...*, op. cit., s. 551.

w późnych godzinach porannych, odbywa się złożenie ciała do trumny oraz pochówek. Tuż przed tym dokonuje się kolejnej prezentacji darów. Są wśród nich przede wszystkim dary „do trumny”. Typowe dary tego typu to poduszka, mata, złoty pierścień, biała chustka, materiał, którym przykrywa się zwłoki albo osłania zamkniętą trumnę, oraz *schnapps* na dokonanie libacji przed zamknięciem wieka. Kobieta z rodziny – często jest to synowa zmarłej osoby – wychodzi na środek terenu pogrzebowego, niosąc na głowie wymienione przedmioty przeznaczone dla zmarłego. Po ich prezentacji i ogłoszeniu przez mikrofon szczegółowej listy darów udaje się do pokoju, w którym znajduje się ciało, albo za parawan lub kotarę, które pojawiają się w tej fazie ceremonii, zasłaniając ciało zmarłego i kończąc czas wystawienia na widok publiczny. W wypadku chrześcijańskich pogrzebów po przełożeniu zwłok zamkniętą trumnę przewozi się do świątyni albo stawia pośrodku terenu pogrzebowego, na który przybywa katechista lub kapłan. Odprawiane są modlitwy, a w razie obecności kapłana pełne nabożeństwo żałobne<sup>54</sup>. Następnie kondukt z żałobnikami znosi trumnę na cmentarz. Nie idą tam najbliżsi zmarłego. W czasie pogrzebów, w których brałam udział, do ceremonii pochówkowych na cmentarzu nigdy nie dopuszczono wdowy czy wdowca. Zdarzało się też, że w pochówku nie brały udziału dzieci lub rodzice zmarłej osoby – zostawali oni w tym czasie w domu. Tłumaczono mi to tym, że najbliżsi podczas pochówku ciała „za dużo by płakali, mogliby upaść i nawet sami umrzeć”<sup>55</sup> i dlatego obyczaj niedopuszczania ich do ceremonii grzebalnych „został ustanowiony dawno temu przez przodków”<sup>56</sup>.

Po pochówku żałobnicy wracają z cmentarza na teren pogrzebowy i rozpoczyna się trzecie „zasiadanie”, trwające aż do zachodu słońca w sobotę. Dopiero wówczas zbierane są datki finansowe od obecnych na pogrzebie żałobników. Sobotnie popołudnie jest związane z bardzo

54 W zasadzie wszystkie kongregacje chrześcijańskie, z którymi miałam do czynienia w Jemie i okolicy, są obsługiwane przez bardzo małą liczbę kapłanów, którzy oprócz swoich głównych siedzib zajmują się również stacjami pobocznymi. Dlatego zdarza się, że kapłan nie może wziąć udziału w pochówku, zwłaszcza jeżeli odbywa się on zaraz po śmierci. W wypadku wysyłania ciała do „łodówki” rodzina stara się ustalić z kapłanem taki termin pochówku, aby był on obecny i poprowadził pełne nabożeństwo.

55 Wywiad 95, 25 stycznia 2013.

56 Wywiad 73, 16 stycznia 2013.



intensywnymi tańcami w obrębie terenu pogrzebowego, które wraz z upływem czasu mogą przyjmować coraz bardziej luźny, wesoły, a nawet hulawczy charakter. Oficjalne uroczystości na terenie pogrzebowym kończą się pod wieczór, ale młodzież często idzie do barów, aby tam kontynuować zabawę<sup>57</sup>.

W niedzielę rano odbywa się ceremonia dziękczynna. W wypadku chrześcijan jest ona połączona z niedzielnym porannym nabożeństwem w kościele. Zaraz po jego zakończeniu rozpoczyna się ostatnie „zasiadanie”, trwające do końca dnia. Niedzielne „zasiadanie” przypomina popołudniowe uroczystości sobotnie i wiąże się ze zbieraniem datków oraz z tańcami i nieustannie powtarzaniem rytuałem witania kolejnych osób, które przychodzą na teren pogrzebowy, zasiadają na nim, dają datek, tańczą żałobny taniec i po krótkiej wizycie odchodzą, spełniwszy swój obowiązek wobec pogrążonej w żałobie rodziny. W ten sposób praktycznie cała miejscowość włącza się w główne ceremonie pogrzebowe, a rytuał staje się przedmiotem komentarzy, plotek, dyskusji, ocen oraz pochwał (jeżeli tylko został przez ludzi uznany za „piękny” i zwieńczony „sukcesem”).

### Wizualne reprezentacje zmarłego

Obrazy osoby zmarłej – jej wizualne reprezentacje – pojawiają się wielokrotnie podczas celebracji pogrzebowych. Barwne zdjęcia ukazujące zmarłych za życia, w pięknych strojach, często w europejskich stylizacjach, a niekiedy w stylizacjach odwołujących się do lokalnych afrykańskich kultur i „tradycyjnych” strojów, są coraz częściej wykorzystywane w czasie różnych faz obrzędów. Kolorowe fotografie zmarłych zobaczyć można między innymi na plakatach (swego rodzaju klepsydrach) drukowanych przez niektóre rodziny i rozwieszanych na słupach oraz ścianach domów. Ważne rody zamawiają nawet wielkoformatowe banery z portretem zmarłego, które wieszają na głównym placu miejscowości, by ogłosić śmierć jednego ze swych członków. Wiele razy spotkałam się również z drukowanymi zaproszeniami, które były doręczane przez członków rodziny na kilka dni przed „głównym

---

57 Warto dodać, że pogrzeby są jednymi z ważniejszych okazji do nawiązywania nowych znajomości i wchodzenia w relacje miłosne.



Ilustr. III.10. Baner poświęcony pamięci zmarłej członkini parafii katolickiej w Jemie, powieszony dzień po śmierci przez jej rodzinę na lokalnym placu targowym. Zmarła ukazana jest w dwóch ujęciach – na jednym prezentuje się w odświętnym stroju Stowarzyszenia Kobiet Katolickich, do którego za życia należała; 2013

pogrzebem”<sup>58</sup>. Obok informacji o datach poszczególnych faz ceremonii zaproszenia z reguły zawierają długie listy z imionami żałobników oraz informację o zmarłym opatrzoną kolorowymi fotografiami z jego podobizną. Z kolei na jednym pogrzebie zasiadający w „kręgu” żałobnicy otrzymali dwunastostronicowe książeczki opisujące życie zmarłej, która należała do ważnego lokalnego rodu. Oprócz krótkiej biografii i szczegółowego programu uroczystości pochówkowych w książeczce znajdowały się liczne fotografie zmarłej przedstawianej w towarzystwie rodziny – ósemki dzieci oraz wnuków i prawnucząt. Mimo iż wielu

58 Zdarza się, że na kilka dni przed pogrzebem przedstawiciele rodziny ubrani w paradne żałobne stroje wynajmują *tico* i objeżdżają całą okolicę, wręczając osobiście zaproszenia ważnym osobom, np. księdzu, przedstawicielom starszyny wioski, „starszym” kościoła, dyrektorom szkół, lekarzom, lokalnym biznesmenom, politykom itp.

uczestników pogrzebu nie umiało czytać ani nie znało języka angielskiego (teksty były wydrukowane w tym języku), książeczki rozeszły się w ciągu kilku minut, gdyż każdy chciał mieć wizualną pamiątkę z tego „pięknego pogrzebu” i obraz „wielkiej zmarłej”. W innych książeczkach pogrzebowych widziałam liczne fotografie dokumentujące życie zmarłych oraz ich osiągnięcia i wysoką pozycję, którą cieszyli się w obrębie społeczności. Katolicy bardzo chętnie eksponują związki z chrześcijaństwem i z Kościołem, zwłaszcza jeżeli zmarły pełnił ważne funkcje w obrębie parafii. Na przykład pogrzebowi mężczyzny w wiosce niedaleko Wenchi, ojcowi wielu dzieci, spośród których jeden z synów był księdzem, a jedna z córek siostrą zakonną, towarzyszyła bogato ilustrowana książeczka ukazująca jego rodzinne, a zarazem katolickie życie. Wśród ilustracji było między innymi zdjęcie zmarłego, w odświętnym tradycyjnym stroju ludów Akan, otoczone fotografiami wszystkich dzieci – w tym kapłana i siostry zakonnej w ich religijnych strojach – oraz żony ubranej w suknię, której cały przód zajmował, wydrukowany na materiale, kolorowy portret papieża Jana Pawła II przedstawionego na tle zarysu kontynentu afrykańskiego (takie tkaniny pojawiły się w sprzedaży w Ghanie na pamiątkę jednej z papieskich wizyt na afrykańskim kontynencie).

Oprócz fotografii i portretów zmarłego również ceremonialne wystawienie ciała na widok publiczny można potraktować jako wizualną reprezentację zmarłej osoby. „Piękne ciało” i jego „piękne przedstawienia” są traktowane jako bardzo ważny element współczesnych pogrzebów. Zarówno Sjaak van der Geest, jak i Marleen de Witte, pisząc o akańskich pogrzebach, przywołują popularne w języku twi powiedzenie *abusua dɔ funu* – „rodzina kocha martwe ciało”<sup>59</sup>. Rzeczywiście, rozpoczynające się z reguły w sobotę bardzo wcześnie rano, a w zasadzie jeszcze w środku nocy, wystawienie ciała na widok publiczny jest nie tylko najbardziej poruszającą fazą wielu pogrzebów, lecz także ich najbardziej spektakularnym elementem, przygotowywanym wielkim nakładem pracy oraz funduszy. Dbalność o wizualne szczegóły i aranżacja otoczenia, w którym dokonuje się odsłonięcie ciała oraz jego kilkugodzinne pokazywanie, wymagają coraz częściej wynajmowania profesjonalnych firm zajmujących się nie tylko makijażem, fryzurą

59 S. van der Geest, *Funerals for the Living...*, op. cit., s. 106; M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 78.

i strojem nieboszczyka, ale również dekoracją i wystrojem otoczenia, w którym ciało jest eksponowane. Jak zauważa Marleen de Witte, „wystawienie ciała na widok publiczny oznacza transformację zwłok w obraz piękna i dobrego życia”<sup>60</sup>.



Ilustr. III.11. Wystawienie zwłok na widok publiczny podczas pogrzebu kobiety z Kościoła metodystycznego. Namiot z lożem dla zmarłej rozstawiono przed budynkiem kościoła metodystycznego w Jemie; 2013

Aby uzmysłowić rolę i przebieg ceremonii wystawienia ciała na widok publiczny, posłużę się jednym etnograficznym przykładem, dając szczegółowy opis typowego przebiegu tej fazy obrzędów pogrzebowych w bogatszej rodzinie lokalnych Bono. W lutym 2010 roku pojechałam na kilka dni do wioski Anyima, w której znajduje się kaplica i wspólnota należąca do katolickiej parafii w Jemie. Wiedziałam, że w najbliższy weekend odbędzie się tam „wielki pogrzeb”<sup>61</sup>. Do Anyimy z „łodówki” w mieście zostanie przywiezione i ceremonialnie pochowane ciało

60 M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 41.

61 Notatki terenowe, 5 i 6 lutego 2010.

dziewięćdziesięcioletniej Adwoa Afosaa, która zmarła kilka tygodni wcześniej. Kobieta była ważną „starszą” (j. twi *Obaapanin*) należącą do lokalnej rodziny królewskiej i wodzowską wdową. Przeżyła dwóch kolejnych małżonków, a obaj byli lokalnymi subwodzami. Jej długie życie, zakończone w otoczeniu licznej rodziny, było traktowane jako spełnione i zwieńczone sukcesem, a pogrzeb miał stanowić rytualne potwierdzenie tego sukcesu.

W piątek od rana cała wieś żyła już pogrzebem. Z Kumasi przyjechały dwa autokary z odświętnie ubranymi członkami rodziny, a na głównej ulicy pojawił się uzbrojony patrol wojska (podczas pochówków osób należących do ważniejszych rodzin królewskich armia wysyła patrole na wypadek zaistnienia sporów na tle tradycyjnych praw i dziedziczenia). Po południu odbyło się pierwsze wspólne „zasiadanie” na podwórzu domu rodzinnego i pierwsze publiczne tańce nagradzane brawami oraz okrzykami podziwu. Następnie procesja żałobników wyruszyła do pałacu wodza, którego oficjalnie poinformowano o „śmierci naszej bliskiej”. Wieczorem przywieziono ciało zmarłej i złożono je w przechodnim pokoju jej rodzinnego domostwa. Było to pomieszczenie zamykające szczyt podwórca, ulokowane w obrębie węższej pierzei zamkniętych w czworobok zabudowań, od strony głównej drogi. Z pokoju prowadziły dwa wyjścia: jedno bezpośrednio na ulicę wioski, drugie na podwórzec, na którym urządzono pierwszy teren pogrzebowy (po pochówku, po południu w sobotę oraz w niedzielę pogrzeb przeniósł się na drugi teren pogrzebowy, urządzony na znacznie przestronniejszym niż podwórze boisku szkolnym). To frontalne wejście na podwórze, prowadzące przez przechodni pokój, było podczas piątkowej fazy pogrzebu oraz pierwszego „zasiadania” niedostępne dla gości. W przechodnim pomieszczeniu przygotowywano bowiem „pokój dla zmarłej”, więc żałobnicy wchodzili na teren pogrzebowy przez bramę ulokowaną w bocznej pierzei zamkniętego zabudowaniami podwórza.

*Obaapanin* Adwoa Afosaa była praktykującą katoliczką, przystępującą do komunii, osobą bardzo aktywną i bardzo szanowaną w lokalnej kongregacji. Już kilka tygodni wcześniej delegacja rodziny przyjechała do Jemy, aby omówić z księdzem szczegóły katolickiej części pogrzebu. Rodzina bardzo zabiegała o to, aby ceremonię pochówku prowadził kapłan. Ustalono zostało, że proboszcz parafii przyjedzie z Jemy w sobotę około godziny dziesiątej, kiedy wszystkie „tradycyjne obrzędy” zostaną już zakończone przez rodzinę w obrębie domostwa, a ciało

zostanie złożone do trumny i przewiezione do kaplicy katolickiej. Tu zaplanowano mszę pogrzebową nad zamkniętą trumną, a następnie prowadzony przez kapłana katolickiego pochówek na położonym za wsią cmentarzu.

Rodzinie zależało jednak bardzo na tym, aby katolickie elementy pojawiły się również w czasie ceremonii wystawienia ciała na widok publiczny, przed złożeniem zmarłej do trumny, kiedy wszyscy krewni oraz lokalny wódz pojawią się w obrębie ich domostwa. W tę część uroczystości został zaangażowany miejscowy katechista, Kenet, który obiecał rodzinie, że przyjdzie wraz z grupą osób należących do Kościoła katolickiego, aby odprawić modły nad wystawionym na widok publiczny ciałem. W sobotę przed godziną czwartą rano, kiedy w Ghanie jest jeszcze kompletnie ciemno, a powietrze wypełnia przejmujący chłód, przyszedłem do katolickiej kaplicy, gdzie katechista właśnie ustalał z obecnymi tam kilkoma kobietami oraz jednym mężczyzną z kongregacji, jakie modlitwy zmówią oraz które pieśni zaśpiewają nad ciałem. Po tych ustaleniach i krótkiej modlitwie ruszyliśmy w kierunku domu rodziny wyprawiającej pogrzeb. Podwórze domu, podobnie jak poprzedniego dnia, zastawione było tworzącymi „krąg” plastikowymi krzesłami, na których już gęsto zasiadali kulący się z zimna żałobnicy. Wydostające się przez przysłonięte drzwi frontowego pokoju rozproszone światło elektryczne pozwalało się zorientować, że szczytowa ściana podwórza przeszła od wczorajszego wieczoru olbrzymią transformację. Cała pierzeja budynku z wejściem do frontowego pokoju, w którym za moment miało zostać odsłonięte ciało, była pokryta udrapowaną białą materią, przypominającą frankę lub muślinową cienką zasłonę. Drzwi do pokoju ozdobiono bramą zrobioną z czerwonych i czarnych balonów przypiętych do wygiętego w łuk stelaża. W ciemności zapalały się i gasły, zmieniając przy tym kolory, typowe chińskie światełka na choinkę. Zorientowałam się, że światełka przyozdabiają i oświetlają wnętrze pustej, wyścielonej białą materią i ozdobionej czerwonymi i czarnymi balonikami trumny, którą położono pod ścianą, po lewej stronie, tuż przy wejściu do pokoju z ciałem.

Wreszcie rozsunięto przysłaniającą wejście do „pokoju zmarłej” kotarę i jaskrawa, oślepiająca smuga światła padła na żałobników. Rozpoczęła się ceremonia wystawienia ciała na widok publiczny. W tłumie podniósł się głośny krzyk. Zasiadające na podwórzu osoby zawodziły i jęczały. Wielu wzywało zmarłą po imieniu albo zwyczajową nazwą

wskazującą na stopień pokrewieństwa (np. „siostró!”; „matko!”<sup>62</sup>). Katechista, ja i towarzysząca nam grupka z Kościoła katolickiego została wprowadzona do pokoju. Około dwudziestometrowe pomieszczenie było mocno oświetlone. Wrażenie jasności dodatkowo podkreślały białe materiały, które w formie udrapowanych ozdobnych aranżacji pokrywały nie tylko wszystkie ściany pokoju, lecz także cały jego sufit. Pośrodku wznosiło się potężne łóże ze złotymi poręczami, wysokim materacem i olbrzymim wezgłowiem, na którym ułożono ciało zmarłej „starszej” rodu. Łóżko było przykryte spadającym do samej ziemi białym, satynowym materiałem i ozdobione sztucznymi zielonymi gałązkami. Sama spoczywająca na nim zmarła zdawała się „górować” nad otoczeniem, z głową wysoko ułożoną na spiętrzonych poduszkach. Wrażenie „majestatu” dodatkowo potęgował królewski ubiór i ozdoby. W związku z tym, że Adwoa Afosaa należała do rodziny królewskiej, jej ciało przykryte było kosztownym materiałem *kente*. Z szyi zwisał złoty naszyjnik, a ręce i dłonie ozdabiała złote bransolety i pierścionie. Mocno pokryta makijażem twarz oraz peruka powodowały, że – jak potem z aprobatą komentowali ludzie – wyglądała „pięknie”.

Delegacja z Kościoła katolickiego stanęła w kręgu dookoła łóża. Do niedużej grupki dołączyli również najbliżsi zmarłej – synowie oraz córki będący katolikami. Po skończonej modlitwie, którą prowadził katechista Kenet, zaśpiewano pieśń dziękczynną, a przedstawiciel rodziny gorąco podziękował kościelnej delegacji za przybycie i udział w ceremonii. Grupa została wyprowadzona na zewnątrz – tym razem

62 W Ghanie określenia „siostra”, „brat”, „matka”, „ojciec” używane są nieco inaczej niż w kontekście europejskim i z reguły szeroka grupa ludzi może podpadać pod te kategorie. Na przykład bratem czy siostrą nazywani są często kuzyni. Ojcem i matką mogą być wujowie, stryjowie i ciotki (np. na stryja, który jest młodszym bratem ojca, można użyć określenia *junior father* – młodszy ojciec, na ciotkę: *second mother* – druga matka). U wielu grup etnicznych istnieje również bardzo rozbudowany system przybranych matek i ojców. Używanie określeń akcentujących przynależność do rodziny jest bardzo ważne w czasie pogrzebu, a szczególnie w formułach skierowanych bezpośrednio do zmarłego, które wypowiada się na głos podczas ceremonii „wystawienia ciała na widok publiczny”. Na temat zasady pokoleniowej oraz zasady rozszerzonego rodzeństwa (jedności grup rodzeństwa) i związanych z nimi terminologii klasyfikacyjnych w różnych systemach pokrewieństwa w Afryce por. R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 28.

wyjściem prowadzącym nie na podwórze, lecz na główną ulicę wioski. Od strony podwórza zgromadziła się już bowiem kolejka żałobników, którzy w czasie odprawianej w pokoju modlitwy wstali z krzeseł i czekali na swoją kolej (cały czas głośno krzycząc i zawodząc), aby zobaczyć ciało zmarłej i się z nim „spotkać”. W związku z tym, że otrzymałam zgodę na pozostanie w pokoju i robienie zdjęć oraz filmów podczas całego trwania ceremonii wystawienia zwłok na widok publiczny, byłam świadkiem rozmaitych interakcji, w które przez kolejnych kilka godzin włączane było ciało zmarłej.

Naturalnie, podczas ceremonii wystawienia ciała na widok publiczny wizualność pełni bardzo ważną rolę. Wszak przeznaczone do oglądania zwłoki są już same w sobie obrazem, wizualnym przedstawieniem – reprezentacją – jeszcze niedawno żyjącej osoby<sup>63</sup>. Przystrojone, pięknie zaaranżowane, ułożone na wypożyczonym specjalnie na tę okazję łożu ciało zmarłego staje się potężnym obrazem, w którym uwidacznia się paradoksalna i dla widza wstrząsająca obecność śmierci i nieobecność życia. Świadczą o tym zachowania ludzi biorących udział w ceremonii. Podczas pogrzebu w Anymie, po wejściu do pokoju, żałobnicy na widok wyeksponowanego ciała zmarłej wznosili w górę dłonie, krzyczeli i płakali, następnie przesuwali się, postępując gęsiego, i okrążali łożo dookoła, aby ostatecznie wyjść przez drzwi prowadzące na ulicę, gdyż z tyłu napierali już kolejni wchodzący do pokoju od strony podwórza (po wyjściu na ulicę można było z łatwością obejść zabudowania domu i wejść z powrotem na teren pogrzebowy przez znajdującą się za węglem boczną bramę). Powszechne było przemawianie do zmarłej, zwracanie się do niej po imieniu i prowadzenie z nią swoistego dialogu. Podobne zachowania widziałam podczas innych pogrzebów, w których uczestniczyłam. Z reguły ludzie zbliżali się do wystawionego na widok publiczny ciała, wykrzykując pytania: „Dlaczego?”, „Dlaczego mi to robisz?”, „Dlaczego odchodzisz?”, „Dokąd idziesz?” lub po prostu stwierdzając fakt: „Nasza matka umarła, ooo!”, „Nasz dziadek nie żyje, ooo!”. Oprócz głośnych dźwięków także język ciała i wizualnie wyrażana ekspresja były bardzo ważne. Przerysowana, bardzo intensywna gestykulacja, skierowana

63 Por. rozważania Hansa-Georga Gadamera na temat teorii obrazu jako reprezentacji i medium uobecniającego to, co nieobecne. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1993, s. 148–156.



w kierunku martwego ciała, zdawała się podkreślać rozpaczliwość prób nawiązania z nim kontaktu. Nieruchome i nieme ciało kontrastowało z głosami i ruchami ciał żywych, którzy wymachiwali rękoma, nachylali się do ucha zmarłego i potrząsali głowami. W tych zachowaniach odnaleźć można paradoksalną logikę żałobnego rytuału, który zмага się z faktem współobecności życia i śmierci w konkretnym miejscu i konkretnym czasie, równocześnie uświadamiając ludziom nieuchronność i powszechność tej współobecności. Milcząca „ambiwalentna obecność [zmarłego] podlega rytualizacji”<sup>64</sup>, w której centralne miejsce zajmuje wyglądające jak żywe (śpiące) ciało.

W Anyimie, podobnie jak podczas innych dużych pogrzebów, nie tylko ja byłam fotografującym świadkiem wydarzeń i praktyk rytualnych, w które włączane było wystawione na widok publiczny ciało. Profesjonalna ekipa z kamerą, która na zlecenie rodziny dokumentowała trzydniowe uroczystości, od czasu do czasu instalowała się w pokoju przy łożu zmarłej i kręciła kilkuminutowe sekwencje. Ci, którzy wówczas przemawiali do ciała, starali się być jeszcze bardziej ekspresywni i jak najlepiej widoczni w oku kamery. Kiedy po pierwszych dwóch bardzo intensywnych godzinach ceremonii wystawienia ciała na widok publiczny atmosfera w pokoju nieco się uspokoiła i większość żałobników z powrotem była zajęta przede wszystkim wspólnym „zasiadaniem” i słuchaniem muzyki *brassbandu*, który w międzyczasie przybył na podwórze, poszczególni co ważniejsi członkowie rodziny przychodzili do „pokoju zmarłej” na osobne sesje fotograficzne. Wówczas zmieniono również aranżację ciała. Zdjęto okrywający zmarłą materiał *kente*, odsłaniając białą koronkową suknię, która wyglądała jak okazała europejska suknia ślubna<sup>65</sup>. Na szyi zawieszono łańcuszek z dużym krzyżykiem, z którym zmarła miała być pochowana. Stopy przykryły wykonane ze sztucznych kwiatów wieńce „od wnuków” oraz „od dzieci”. Przy okazji swojej „sesji zdjęciowej” najstarszy syn zmarłej, wiedząc, że jestem antropolożką i że interesuje mnie „ghańska kultura”, zwrócił się do

64 J.J. Pawlik, *Zatrzymać i oddać. Podwójna logika obrzędowości żałobnej*, w: M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Hosianum, Olsztyn 2003, s. 163.

65 Obecnie „zachodnie” suknie ślubne stanowią jeden z najmodniejszych strojów trumiennych kobiet wśród ludów Akan, mimo iż wiele tych kobiet nigdy nie miało takiej sukni za życia. Por. również część 2.2. niniejszego rozdziału, w której omawiam symbolikę koloru białego i jego związek z postacią osoby zmarłej.

mnie i powiedział, żebym teraz wykonywała zdjęcia, bo to jest właśnie „nasza tradycja”, w związku z tym powinienam solidnie udokumentować tę część pogrzebu. Zaczął pozować nie tylko do aparatu wynajętej na pogrzeb ekipy, ale również zaaranżował kilka ujęć specjalnie dla mnie, przysiadając u wezłowania łożka, tuż przy twarzy zmarłej. Stwierdził, że fotografie z ceremonii wystawienia ciała na widok publiczny będą dla mnie ważną ilustracją ghańskiej obyczajowości, a dla niego najlepszą pamiątką z „piękną mamą” (por. ilustracja III.12)<sup>66</sup>.

W lutym 2010 roku, kiedy w Anyimie odbywał się pogrzeb *Obaapannin* Adwoa Afosaa, większość używanych w Ghanie telefonów komórkowych była jeszcze stosunkowo prosta. Niektórzy jednak już wówczas wyjmowali swoje komórki i pozowali do zdjęć razem z ciałem zmarłej członkini rodu. Natomiast w 2013 roku, podczas mojego ostatniego pobytu w Ghanie, aparaty w telefonach komórkowych stały się normą i wielu żałobników, zwłaszcza młodszych, robiło zdjęcia, filmy, a nawet *selfies* podczas wystawienia zwłok na widok publiczny, zwłaszcza wtedy, gdy odbywało się ono w jakiejś szczególnie wyszukanej aranżacji i mówiono o nim, że „jest bardzo piękne”. Robienie zdjęć i chęć zachowania obrazu wystawionego na widok publiczny ciała stały się według lokalnych ludzi nowym wyznacznikiem udanego, zwieńczonego sukcesem pogrzebu.

Fotograficzne reprezentacje z reguły tworzą idealistyczny obraz zmarłego i jego biografii. Zamieszczane w książeczkach pogrzebowych zdjęcia ukazują jego życie jako pasmo społecznych i rodzinnych

66 Przykład ten, podobnie jak wiele innych sytuacji terenowych, w które włączałam wizualną praktykę etnograficzną, doskonale ukazuje jej zwrotność oraz dynamiczny charakter, wynikające z powstawania rozmaitych relacji pomiędzy „badaczem” a „badanymi” w kontekście obrazu fotograficznego i wideo. Por. także wspomniany przeze mnie w rozdziale II moment, gdy podczas Świąta Jamów w Kokumie, w odpowiedzi na moją aktywność fotograficzną, wódz wyjął z kieszeni swój aparat, aby wykonać zaaranżowane przez siebie pamiątkowe zdjęcie dokumentujące udział „białej kobiety” w ceremonii. Wszystkie te sytuacje ukazują sprawczość „informatatorów”, ich aktywny udział w kreowaniu „wiedzy etnograficznej”, a dla badacza stanowią cenne źródło wglądu w różne wewnętrzne dyskursy kulturowe, w różne „sposoby patrzenia” i modele reprezentacji. O znaczeniach fotografii etnograficznej opartej na współuczestnictwie i współpracy oraz o sytuacjach, gdy to etnograf jest fotografowany, por. np. S. Pink, *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*, przeł. M. Skiba, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 99–107.



Ilustr. III.12. Sesja fotograficzna ze zmarłą *Obaapanin Adwoa Afosaa* podczas uroczystości wystawienia ciała na widok publiczny w Anyimie; 2010

sukcesów. Również wizualne aranżacje ceremonii wystawienia ciała na widok publiczny ukazują zmarłych jako „pięknych”. Do tego prezentowani są w otoczeniu symboli bogactwa (złoto, kosztowne materiały, przestronne „europejskie” łóża), z reguły niedoświadczanego przez nich za życia. Obraz zdaje się rekompensować niedostatki rzeczywistości, tworząc jej wizualne hiperrealistyczne przedstawienie. W czasie współczesnych akańskich pogrzebów uderza również duża ilość i multiplikacja fotografii z przedstawieniem twarzy zmarłego. Pojawiają się one na pogrzebowych ogłoszeniach, na drukowanych zaproszeniach i w książeczkach, a także w formie nadruków na noszonych przez niektórych żałobników T-shirtach, bądź też na małych karteczkach jako portrety zmarłego rozdawane wszystkim zasiadającym w „kręgu”<sup>67</sup>. Być może działa tu mechanizm wskazany przez Hansa Beltinga, który analizując użycia wizerunków osób zmarłych oraz obrazów martwego ciała podczas obrzędów pogrzebowych w różnych kontekstach kulturowych, stwierdził, że „aktywne wykonywanie obrazów miało zapobiec dalszemu pozostawianiu pasywnym wobec doświadczenia śmierci. Zagadka, która otacza zwłoki, stała się teraz także zagadką obrazu: polega ona na paradoksalnej nieobecności, która tak samo jak z obecności zwłok przemawia z obecnego obrazu”<sup>68</sup>. Zatem, jak sugeruje Belting, wzmożona aktywność wizualna i produkowanie obrazów w obliczu doświadczenia śmierci ma zaistniałą pustkę „wypełnić obrazem, aby można ją było znieść”<sup>69</sup>.

## Taniec

Sensoryczność ghańskich pogrzebów zachęca – czy wręcz zmusza – uczestników wydarzenia do pełnego fizycznego zaangażowania się. Dzięki partycypacji i włączaniu własnego ciała w rytuał oraz dzięki aktywnemu współuczestnictwu nawet najubożsi czy według rodzinnej hierarchii najmniej „ważni” żałobnicy mogą stać się, i nierzadko się stają, istotnymi współtwórcami celebracji. Spektakularne albo wymagające szczególnej zręczności i wysiłku czynności są bardzo wysoko cenione

67 Por. dalsza część tekstu, w której omawiam pogrzebowe stroje.

68 H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przeł. M. Bryl, Universitas, Kraków 2007, s. 174, wyróżnienie w oryginale.

69 Ibidem, s. 173.

i mogą rekompensować skromność wniesionego przez żałobnika datku finansowego.

Do takich cenionych i oczekiwanych od uczestników pogrzebu czynności zaliczany jest przede wszystkim taniec. Pogrzeb bez tańca jest w Ghanie niewyobrażalny. Taniec jest naturalną częścią rytuału albo wręcz motorem akcji performatywnej. Tańczy się w drodze do kaplicy, w drodze na cmentarz i z powrotem, nawet wprost na świeżo zakopywanym grobie albo tuż obok niego<sup>70</sup>. A przede wszystkim tańczy się w obrębie terenu pogrzebowego. „Krąg” wyznaczony poprzez ustawione w czworobok krzesła zawiera w sobie ideę kręgu tanecznego. Tradycyjne i współczesne tańce afrykańskie praktykowane podczas pogrzebów, w których brałam udział, choreograficznie często były oparte na idei kręgu, ruchu okrężnego lub grupy przesuwającej się gęsiego albo rzędami<sup>71</sup>. Wspólnotowość tańca pogrzebowego była bardzo ważna. Kiedy ze swojego krzesła podnosił się ktoś szczególnie blisko związany ze zmarłym i rozpoczynał swój żałobny taniec, zaraz podrywała się grupa osób, która dołączała do tańczącego, z reguły wykonując gesty pozdrowienia uniesionymi prawymi rękami albo machając trzymanymi w dłoniach chusteczkami. Ludzie mówili, że trzeba przyłączyć się do rodziny, tańczyć wspólnie z pogrążonymi w żałobie, „aby ich pocieszyć” i „aby ich zająć” oraz „żeby przestali ze smutkiem myśleć o zmarłym”.

Tańczy się również „dla zmarłego”, celebrując i wychwalając jego życie. Spotkałam się z tym, że gdy zachodziłam na odbywający się w Jemie pogrzeb w sobotę po południu lub w niedzielę, ludzie tańczyli wokół umieszczonej pośrodku terenu pogrzebowego fotografii zmarłej osoby. Po rytualnym powitaniu i krótkiej chwili „zasiadania” ktoś z przybyłej ze mną grupy z reguły proponował: „chodźmy zatańczyć dla zmarłego [tu padało imię osoby]”, co było hasłem do przyłączenia się na kilka czy kilkanaście minut do tańców. Kiedy raz zapytałam mojego znajomego, dwudziestoletniego chłopaka z katolickiej parafii w Jemie,

---

70 Podczas jednego pochówku byłam świadkiem tańców i skoków na zakopywanym grobie.

71 Na takie tradycyjne układy choreograficzne w wypadku afrykańskich tańców zwraca również uwagę Jacek Jan Pawlik. Por. J.J. Pawlik, *Źródła, symbolika i znaczenie tańca afrykańskiego*, w: W. Mond-Kozłowska (red.), *Rytmy i kroki Afryki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 79.



Ilustr. III.13. Tancerz prezentujący symboliczny taniec opowiadający o życiu zmarłej członkini rodu; 2010

k który wynajmował pokój u rodziny właśnie przygotowującej się do wyprawienia pogrzebu, o sens pogrzebowych tańców, odpowiedział mi:

Kiedy tańczysz, to jest radość, czujesz radość. A wszyscy musimy umrzeć, więc kiedy to się dzieje [kiedy ktoś umiera], lepiej tańczyć niż płakać. Przecież nic na to nie możemy poradzić, więc lepiej tańczyć<sup>72</sup>.

Na niektórych większych pogrzebach w czasie „zasiadania” przed pochówkiem pojawiali się wynajęci profesjonalni tancerze specjalizujący się w „tańcach tradycyjnych”. Prezentowali oni indywidualne żałobne tańce ilustrujące życie zmarłej osoby. Ale także wówczas niektórzy żałobnicy – w tym wypadku byli to z reguły członkowie rodziny – przyłączali się do tańca, wyrażając swój własny ból. W czasie takich publicznych performansów zdarzało się, że do tancerza podchodził ktoś z „widzów” i przykładał do czoła osoby tańczącej banknot. Upadające

72 Notatki terenowe, 5 stycznia 2010.

na ziemię pieniądze były potem zbierane jako datek na pogrzeb, zebrany w zamian za wykonany, szczególnie piękny i szczególnie poruszający taniec. Docenienie tańca wyrażają również gesty ze strony widowni. Podobnie jak w czasie Festiwalu Jamu, tak podczas pogrzebów uniesione w górę prawe dłonie i wyciągnięte palce wyrażały aprobatę i pochwałę tancerzy.

Ghańskie tańce są tak samo różnorodne, jak mieszkająca w tym kraju ludność. Prowadząc badania na obszarze zamieszkałym przez ludzi o mozaikowej przynależności etnicznej, mogłam podczas pogrzebów zaobserwować różnorodność stylów tanecznych, wynikającą z różnych tradycji plemiennych. Styl pogrzebowych celebracji w Jemie i okolicy był zdecydowanie zdominowany przez rodzimą kulturę akańską. Zdarzyło mi się jednak uczestniczyć również w pogrzebach zasiedziały w Jemie migrantów z Północy, które organizowano w stylu łączącym lokalne obyczaje z ich rodzimymi tradycjami plemiennymi. Muzyka i tańce „z Północy” (w zależności od przynależności etnicznej były to tańce Konkombów, Frafra albo Dagaaba) dominowały na tych pogrzebach, często swoją ekwilibrystyką wzbudzając podziw i zazdrość wśród Bono. Jednak podczas gdy migranci z Północy włączali się w tańce ludów Akan, bardzo rzadko widziałam miejscowych Bono tańczących w którymś z „północnych” stylów. Oprócz negatywnych stereotypów na temat „prymitywnych” kultur „przybyszów z Północy” wynikało to między innymi z olbrzymiej różnicy w stylu tańczenia oraz z faktu, że naprawdę dobre wykonanie na przykład tańca Dagaaba wymaga poświęcenia dużej ilości czasu na jego opanowanie i zsynchronizowanie trudnych ruchów ciała (tańce ludów Akan są z reguły prostsze do nauczenia się, gdyż są o wiele oszczędniejsze w ruchach i spokojniejsze). Pamiętam, gdy uwielbiająca tańczyć żona jednego z należących do parafii w Jemie katechistów z ludu Bono chciała przyłączyć się do tańców Dagaaba, jej mąż odciągnął ją na bok, „żeby nie narobiła wstydu”, gdyż faktycznie z niezdarneho tańca ludzie potrafią się śmiać i żartować. Tak samo potrafią docenić taniec mistrzowski i zręcznie wykonany.

Jak już wspomniałam, taniec stanowi formę tworzenia rytuału. Jest „integralną częścią akcji rytualnej”<sup>73</sup> i trzonem wymaganej od obecnych partycypacji. Jest sposobem przeżywania i radzenia sobie

73 J.J. Pawlik, *Źródła, symbolika i znaczenie tańca afrykańskiego*, op. cit., s. 82.

z traumatycznym doświadczeniem śmierci<sup>74</sup>. Bywa także wyrazem przynależności do rodziny, grupy sąsiedzkiej oraz grupy etnicznej. Buduje doświadczenie wspólnoty i stanowi „element społecznego światopoglądu”<sup>75</sup>. Warto również pamiętać, że taniec ma w Ghanie mocno zakorzeniony wymiar religijny i może być traktowany jako „ucieleśnianie duchowości”<sup>76</sup>. Niewątpliwie jest jedną z podstawowych lokalnych form czuciowych „organizujących dostęp do tego, co transcendentne”<sup>77</sup>. Taniec i bardzo intensywny ruch ciała wraz z muzyką są używane w Ghanie jako jedno z najważniejszych środków wprowadzających ludzi w tzw. trans lub owładnięcie. Jest to technika powszechnie praktykowana w kontekście „religii tradycyjnej”, ale współcześnie pojawia się również bardzo często w różnych Kościołach chrześcijańskich, zwłaszcza podczas modlitw o charakterze charyzmatycznym<sup>78</sup>. Niekiedy także na pogrzebach zdarzało mi się spotkać z transowym wymiarem tańca i ruchu ciała, na przykład w fazach przed pochówkiem przy rytualnym okrążaniu wystawionych na widok publiczny zwłok (co mogło przybierać intensywny taneczny charakter) albo podczas drogi na cmentarz, którą nierzadko przemierzano w bardzo szybkim tempie, niemal biegnąc i równocześnie ekstatycznie tańcząc<sup>79</sup>.

74 O niemalże terapeutycznym wymiarze uwalniającego emocje i oczyszczającego tańca w kontekście pogrzebów wśród ludu Basari z Togo por. J.J. Pawlik, *Song and Dance as a Means of Control of Emotions Caused by Death: A Case Study of the Wake-Keeping Ritual among the Bassari People of Togo*, w: N. Pawlak (ed.), *Codes and Rituals of Emotions in Asian and African Cultures*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2009, s. 202.

75 K. Welsch, *African Dance*, Chelsea House Publishers, Philadelphia 2004, s. 20.

76 Por. L. Dube, *African Spirituality from "Noise, Dust, Darkness and Dancing"*, w: Afe Adogame, Ezra Chitando, Bolaji Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 111.

77 B. Meyer, *Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms*, "South Atlantic Quarterly" Fall 2010, Vol. 109, No. 4, s. 751.

78 Por. część 1.3 w rozdziale IV.

79 Porównanie części tańców pogrzebowych do tańców transowych znajduje swoje potwierdzenie w dawniejszych źródłach etnograficznych, które wskazują, że niektóre osoby tańczące i płaczące na pogrzebach u ludów Akan smarowały swoją twarz białą glinką lub białym proszkiem. Używanie białego talku, którym pokrywa się twarz, jest zabiegiem stosowanym w tańcach transowych przez kapłanów religii tradycyjnej. Na jednym ze świąt związanych z „religią tradycyjną”, w którym brałam udział w listopadzie 2010 roku w malutkim przysiółku niedaleko Jemy,



## Dźwięki i muzyka

Niewątpliwie współczesny akański pogrzeb jest niezwykle głośny. Jego dźwiękowy pejzaż (j. ang. *soundscape*) zawiera w sobie zarówno różne muzyczne gatunki (muzyka wykonywana na bębnach i innych instrumentach perkusyjnych, standardy jazzowe i marsze grane przez orkiestry dęte i *brassbandy*, pieśni „tradycyjne” oraz hymny kościelne śpiewane przez ludzi, hity muzyki popularnej, zwłaszcza *highlife*, odtwarzane ze sprzętu hi-fi), jak i pojawiające się w niektórych fazach pogrzebu krzyki, lamentacje, głośne płacze, śmiechy, klaskania, ekspresywnie modulowane publiczne przemowy oraz anonse wykrzykiwane do mikrofonu. Nie ma wielkiej przesady w stwierdzeniu, że pogrzeb najpierw słychać, a dopiero potem widać. W wioskach oraz w tych częściach osad, w których na co dzień nie ma prądu, na pogrzeb wynajmuje się generatory, aby zapewnić mu odpowiednią oprawę akustyczną. Oprócz tradycyjnych bębnów na dzisiejszym akańskim pogrzebie nie powinno bowiem zabraknąć muzyki *highlife*, która podczas dłuższych okresów wspólnego zasiadania w „kręgu” jest bardzo głośno odtwarzana przez wynajmowane specjalnie na te uroczystości zestawy kolumn.

Muzyka *highlife*, która przez znanych mi Ghańczyków jest określana mianem „naszej tradycji”, przez badaczy bywa z kolei opisywana jako „nowo-tradycyjna”<sup>80</sup>. E.J. Collins pisze, że jest to „najwcześniejsza znacząca forma neoludowej [j. ang. *neo-folk*] muzyki, stanowiąca fuzję tradycyjnych akańskich rytmów tanecznych oraz melodii z europejską instrumentacją i harmonizacją”<sup>81</sup>. Za kolebkę dzisiejszego ghańskiego *highlife* uznaje się zachodnie wybrzeże kraju zamieszkałe przez Fante (jeden z ludów z grupy Akan), którzy poprzez sąsiedztwo z europejskimi fortami przynajmniej od wieku XVIII wchodzili w kontakty z europejską

---

widziałam, jak lokalny kapłan pokrywał pół swojej twarzy białym talkiem przed tańcem i wprowadzeniem się w trans. Potem tłumaczył mi, że w czasie transu ta połowa twarzy ma kontakt z lokalnym bogiem (j. twi *bosom*), któremu kapłan służy jako jego medium, i wówczas jedno oko widzi rzeczy niedostępne dla ludzkiego wzroku. Notatki terenowe, 28 listopada 2010.

80 Określenie użyte przez Judith L. Hanna w roku 1975. Podają za: S. van der Geest, *The Image of Death in Akan Highlife Songs of Ghana*, „Research in African Literatures” 1980, Vol. 11, No. 2, s. 146.

81 E.J. Collins, *Ghanaian Highlife*, „African Arts” 1976, Vol. 10, No. 1, s. 62.

muzyką militarną<sup>82</sup> oraz z nasyconą przeróżnymi zamorskimi wpływami portową muzyką żeglarską (m.in. wpływy amerykańskie, azjatyckie, afrykańskie), a także z zaszczepianą przez misjonarzy muzyką chrześcijańską. Przyjmuje się, że wyrastające z tych wielokulturowych spotkań *highlife* na dobre ukształtowało się i rozprzestrzeniło na wybrzeżu w pierwszych dwóch dekadach XX wieku.

Nazwa *highlife*, oznaczająca „wysokie życie” (w sensie „wysoki styl życia” oraz „życie na wysokim poziomie”), ilustrowała pierwotny elitarny charakter tej muzyki, początkowo związanej z czarnymi miejskimi warstwami wyższymi i ich stylem życia. Grana była przez lokalne orkiestry na miejskich dancingach (słowo *highlife* oznaczało również styl taneczny), w kinach czy klubach nocnych. Szybko jednak *highlife* znalazł licznych naśladowców wśród uboższych mieszkańców nadmorskich miast oraz na prowincji, gdzie początkowo był głównie związany z zespołami gitarowymi. W ciągu XX wieku, adaptując kolejne wpływy muzyczne (m.in. ważnym okresem była druga wojna światowa i wpływy amerykańskiej muzyki popularnej, które przedostały się do *highlife* dzięki stacjonującym w Akrze żołnierzom amerykańskim), *highlife* urósł do rangi różnorodnego, bogatego nurtu, już nie tylko muzycznego, lecz także kulturowego oraz obyczajowego, związanego z różnymi warstwami tworzącego się ghańskiego społeczeństwa. Dziś jest jednym z najważniejszych przejawów popularnej ghańskiej kultury<sup>83</sup>. Z powodu języka twi (z reguły używanego w piosenkach *highlife*) nurt ten jest szczególnie związany z południową i środkową częścią kraju, choć coraz mocniej penetruje również regiony północne<sup>84</sup>.

Teksty ulubionych piosenek i największych hitów nadawanych przez radio oraz chętnie puszcanych przez popularne w Ghanie wioskowe

82 Największy rozwój militarnych zespołów muzycznych i orkiestr wojskowych związany był z okresem brytyjskiej administracji na Złotym Wybrzeżu.

83 Na temat początków oraz przemian *highlife* w kontekście kolonializmu, postkolonializmu oraz kreacji ghańskiego nacjonalizmu i przemian ghańskiego społeczeństwa na przestrzeni XX wieku por. N. Plageman, *Highlife Saturday Night: Popular Music and Social Change in Urban Ghana*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis 2013.

84 Tutaj piszę o *highlife* ghańskim. Ale nurt ten ma także inne narodowe warianty, np. nigeryjski.

radiowęzły (tzw. *community centres*)<sup>85</sup> są przez ludzi świetnie znane i powtarzane. Wiele z nich opowiada o trudach życia, problemach migrantów, biedzie i pieniądzech, niektóre mówią o miłości, a bardzo wiele opowiada o śmierci, a przede wszystkim o bólu związanym z żałobą. Nie jest więc dziwne, że muzyka *highlife* wkroczyła na obszar akańskich pogrzebów. Co najmniej od lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku muzycy *highlife* oraz ich kasety i nagrania stały się typowym, dziś obowiązkowym elementem dźwiękowego pejzażu akańskiego pogrzebu<sup>86</sup>. Można powiedzieć, że ta współczesna muzyka ludowa zajęła miejsce tradycyjnej muzyki – pieśni żałobnych i lamentacji, które dziś najczęściej tworzą obszar tradycji odtwarzanej i tradycji repertuarowej. Na bogatsze pogrzeby wynajmuje się profesjonalnych „tradycyjnych śpiewaków” i muzyków, którzy podczas zasiadania w „kręgu” prezentują „tradycyjny program” wokalny oparty na dawnych lamentacjach oraz utwory muzyczne zaaranżowane na „tradycyjne” instrumenty<sup>87</sup>. Większą część pogrzebu wypełnia natomiast muzyka *highlife*, do której ludzie namiętnie tańczą, często nucąc pod nosem teksty piosenek<sup>88</sup>.

O znaczeniach tekstów *highlife* wspomnę w dalszej części rozdziału, kiedy będę omawiać popularne wśród współczesnych Ghańcyków wyobrażenia związane ze śmiercią (część 2.3. *Logika paradoksów*). Tu

85 Oprócz muzyki radiowęzły nadają najważniejsze wiadomości, ogłoszenia o pogrzebach oraz innych lokalnych wydarzeniach, często można w nich również usłyszeć kazania religijne, o czym wspominał w rozdziale IV.

86 W tekście opartym na badaniach prowadzonych w latach siedemdziesiątych Sjaak van der Geest zauważa, że na pogrzebach starsi śpiewali tradycyjne lamentacje i tańczyli do „tradycyjnej muzyki”, podczas gdy młodzież uciekała do pubów, gdzie tańczyła i śpiewała do popularnych piosenek *highlife*. Por. S. van der Geest, *The Image of Death...*, op. cit., s. 148.

87 Wykonywanie utworów przez profesjonalne zespoły „muzyki tradycyjnej” przybiera z reguły formę występu, którego widownią stają się ludzie „zasiadający” w pogrzebowym kręgu (np. zespoły mają swoje nazwy, które są ogłaszane w ramach zapowiedzi przed występem, podawane są też informacje o utworach). Wielu ludzi traktuje obecność profesjonalnych zespołów „muzyki tradycyjnej” na pogrzebie jako ważne odwołanie do „tradycji”, a zarazem element podnoszący rangę pogrzebu i zwiększający jego atrakcyjność (zatrudnienie muzyków oznacza m.in. dodatkowe koszty poniesione przez rodzinę, a sam występ czyni pogrzeb – jak mówią Ghańcyki – „piękniejszym”).

88 Warto zaznaczyć, że rytmicznie muzyka *highlife* odwzorowuje dawne tradycyjne tańce akańskie, dlatego „pasuje do istniejących lokalnych wzorców tanecznych”. E.J. Collins, *Ghanaian Highlife*, op. cit., s. 68.

pragnę jednak zaznaczyć, że zdecydowanie żałobny i smutny charakter wielu tekstów piosenek zdaje się kontrastować z niezwykle witalną, rytmiczną i radosną muzyką, która wprost porywa do tańca. I to właśnie przez tę żywiołową muzykę *highlife* zdominowany jest dzisiejszy krajobraz dźwiękowy pogrzebów w południowej i centralnej części Ghany.

Dotatkowo dla postronnego słuchacza krajobraz ten może się wydawać momentami chaotyczny. Zwłaszcza wówczas, gdy różne typy muzyki oraz różne dźwiękowe porządki współbrzmia w tym samym czasie. Bywa, że przy wystawieniu zwłok na widok publiczny jedni krzyczą i płaczą, podczas gdy reszta głośno rozmawia, śmieje się, a w tle rozbrzmiewa muzyka *highlife* albo równie żywiołowy marsz grany przez orkiestrę dętą. W czasie opisywanego powyżej pogrzebu *Obaapanin* Adwoa Afosaa w Anymie drogę na oddalony od wsi cmentarz kondukt pogrzebowy przebył roztańczonym biegiem, poruszając się do rytmu muzyki granej przez *brassband* (w składzie: pięć bębnow, trzy trąbki i jeden puzon). Idący na przedzie konduktu chór katolicki od czasu do czasu intonował z kolei hymny kościelne. W okolicach ambulansu, który wioził ciało zmarłej i „hałasował”, jadąc na sygnale, przebiegał się dźwięk płaczów osób postępujących „za trumną”, na co jeszcze nakładały się rytmicznie dostrojone klaksony kilku samochodów bogatszych przedstawicieli rodziny, którzy jechali na końcu konduktu. W tym pozornym chaosie każdy miał swoje miejsce i każdy dźwięk wyrażał jakiś ważny aspekt całej ceremonii pogrzebowej, równocześnie łącząc różnych ludzi w odpowiednio skategoryzowane podgrupy (chrześcijanie, członkowie rodziny o różnych stopniach pokrewieństwa wobec zmarłej, grupy genderowe, bo to kobiety powinny płakać, idąc za trumną, itp.).

Pisząc o dźwiękowej sferze pogrzebowych form czuciowych, warto jeszcze zwrócić uwagę na bardziej ulotne, jednak nie mniej ważne zjawisko, jakim jest sposób mówienia i modulacji głosu. Podczas kilkudniowych celebracji pogrzebowych wielu ludzi przemawia publicznie, wspominając zmarłego czy opisując pogrzebowe prezenty, które uroczysto wnosi się na teren pogrzebowy (czemu towarzyszy – wygłaszana do mikrofonu przez mistrza tej części ceremonii – opowieść o zawartości i znaczeniu poszczególnych darów oraz o relacji pomiędzy donatorami a osobą zmarłą). Oprócz bogatej gestykulacji przemawianie w Ghanie wymaga umiejętności wokalnych, budowania napięcia i wyrażania uczuć poprzez odpowiednie modulowanie głosu. Język twi,



Ilustr. III.14. *Brassband* prowadzący kondukt na cmentarz w Anymie; 2010



Ilustr. III.15. Bębniarz podczas ceremonii pogrzebowych w Jemie; 2010

podobnie jak większość języków afrykańskich, jest językiem tonalnym. Trzy różne wysokości tonów tego języka wzmacniają siłę wrażenia, jakie robią wypowiedziane na różnych tonach sylaby oraz formułowane zdania. Ponadto w całej Ghanie ludzie używają bardzo wielu ideofonów oraz dźwięków, które wyrażają emocjonalne zaangażowanie mówiącego oraz słuchaczy<sup>89</sup>. Sensualna dramatyzacja przemów pogrzebowych wywołuje zmysłowo-emocjonalne zaangażowanie zgromadzonych żałobników, którzy mowy członków rodziny, a nawet pogrzebowe kazanie księdza mogą przerywać, mówiąc na głos z charakterystycznym zaśpiewem: „eehe”, „ahaaa”, „Amen!”, mlaskając językiem, „cykając” ustami albo na różne określone sposoby klaszcząc w dłonie czy produkując charakterystyczne dźwięki przez pocieranie rękami.

## Stroje

Ostatnią kategorią, którą zdecydowałam się wyróżnić i opisać pod hasłem „pogrzebowych form czuciowych”, jest dobieranie, projektowanie oraz używanie ubiorów noszonych przez żałobników. Ubiór bowiem bezpośrednio wiąże się z cielesnością i ze zmysłami, formując sposoby poruszania się, a także sylwetkę, i wyrażając obowiązujące w społeczności kanony piękna. Ponadto strój przydaje znaczeń osobie, która go nosi. W sytuacji rytualnej konstruuje albo wzmacnia określone tożsamości. Strój, będąc wizualnie odbieranym znakiem, może służyć do tworzenia hierarchii w obrębie grupy, ale również do budowania wspólnoty<sup>90</sup>. W czasie pogrzebów, w których uczestniczyłam, z jednej strony istniały bardzo określone wymagania dotyczące żałobnych strojów (zwłaszcza

89 Por. R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 33.

90 W polskiej literaturze etnograficznej bardzo dobrze znana jest semiotyczna tradycja analiz odzieży i stroju wyrastająca przede wszystkim z opublikowanego oryginalnie w roku 1937 tekstu Piotra G. Bogatyriewa. Por. P.G. Bogatyriew, *Funkcje stroju ludowego na obszarze morawskostowackim*, w: idem, *Semiotyka kultury*, przeł. M.R. Mayerowa, PIW, Warszawa 1979, s. 163–233. Z nowszych propozycji warto zwrócić uwagę na podejście włączające zagadnienie ubrania w obręb studiów nad materialnością i sensualistycznym wymiarem religii oraz w teorię performansu. Takie podejście reprezentuje np. Anna-Karina Hermkens, która opisuje użycie odzieży w kontekście pogrzebów i żałoby wśród ludu Maisin w Papui-Nowej Gwinei. Por. A.-K. Hermkens, *Clothing as Embodied Experience of Belief*, w: D. Morgan (ed.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, Routledge, London–New York 2010, s. 231–246.

na pogrzebach akańskich), z drugiej zaś w ramach tych wymagań dopuszczalna była pewna kreatywność i możliwość ekspresji różnych przynależności oraz indywidualnej tożsamości.

Ubranie się w strój pogrzebowy jest jednym ze znaków udziału w rytuale. Na ulicy czy w *trotro* od razu po ubiorze można poznać, kto udaje się na pogrzeb. Niektóre ze współczesnych ghańskich ubrań pogrzebowych bezpośrednio przekazują informację o „głównym bohaterze” pogrzebu, wykorzystując wizualne przedstawienia osoby zmarłej. Na większe pogrzeby rodzina zamawia bowiem specjalne T-shirty z odpowiednim okolicznościowym nadrukiem. Na przodzie koszulki pojawia się duży drukowany portret osoby zmarłej, jej imiona oraz wiek, natomiast na plecach krótkie hasło, na przykład „Spoczywaj w pokoju”, „Spoczywaj w doskonałym pokoju” (j. ang. *Rest in Peace, Rest in Perfect Peace*), albo któreś z ghańskich powiedzeń w języku twi odwołujących się do śmierci i żałoby, na przykład „śmierć boli” (j. twi *Owuo ye ya*). Budowanie wspólnoty żałobników gromadzących się wokół konkretnego zmarłego dokonuje się również poprzez nieduże papierowe karteczki (typowo o rozmiarach 6 × 8 centymetrów) ze zdjęciem twarzy zmarłej osoby, które są rozdawane wszystkim zasiadającym w „kręgu” i przypinane szpilkami do pogrzebowych ubrań, a przez kobiety chętnie zatykane w fałdy zawiązanych na głowach chustek.

Podczas akańskich pogrzebów dominują trzy kolory: czarny (niekiedy ciemnobrązowy), czerwony (niekiedy rudobrązowy lub pomarańczowy) oraz biały (na temat symboliki kolorów pogrzebowych por. część 2.2 niniejszego rozdziału, zwłaszcza tabela III.2). W schemacie trzydniowych weekendowych głównych obrzędów pogrzebowych połączonych z pochówkiem zmieniające się kolory ubrań żałobników odpowiadają poszczególnym fazom akcji rytualnej. W piątek z reguły dominują stroje ciemne, przede wszystkim czarne, w sobotę czerwone i czerwono-czarne albo czerwono-brązowe, a w niedzielę białe oraz białe z czarnymi wzorami. Oprócz wyznaczania faz akcji pogrzebowej kolory oraz wzory na odzieży mogą świadczyć o stopniu pokrewieństwa ze zmarłą osobą. Na przykład kolor czerwony będzie szczególnie pożądanym dla członków rodziny związanych wspólną krwią (j. twi *mogya*), która wśród Akanów rozumiana jest jako dziedziczona w linii matki. Także grupy generacyjne mogą nosić taki sam strój, pokazując w ten sposób swoją jedność oraz związek ze zmarłym. Spotkałam się z tym, że wszystkie wnuki ubierały T-shirty z napisem świadczącym o tym,

że spotykają się na pogrzebie wspólnej babci bądź dziadka (miały napis na koszulkach: „Babciu/Dziadku, Twoja śmierć boli”). Przy dużych pogrzebach coraz chętniej stosowaną praktyką jest wspólne zamawianie przez rodziny, lub przez funkcjonujące w obrębie rodu podgrupy, identycznego materiału i szycie takich samych ubrań, w które ubierają się wszyscy członkowie grupy. W ten sposób trzon pogrzebowych gości zasiadający w „kręgu” bywa ubrany w identyczne uniformy, co jest traktowane przede wszystkim jako wyraz rodzinnej solidarności i siły grupy, a także przejaw szacunku dla zmarłego członka rodu.

Kobiety najczęściej powinny mieć trzyczęściowy strój uszyty z wybranego przez rodzinę materiału albo przynajmniej w określonych przez rodzinę kolorach związanych z danym dniem pogrzebu: długą spódnicę, gorsetową, dopasowaną do ciała bluzkę, często z mocno wyciętym i ozdobnie wykończonym dekoltem, oraz prostokątną płachtę (tzw. *akataso*) uszytą z jednego jardu materiału, którą można zawiązywać wokół bioder, w razie chłodu narzucać na ramiona lub używać jako chusty, w której na plecach nosi się dziecko. Dodatkowo kobiety miewają na głowach chustki upięte w różny sposób oraz różne typy butów i dodatków. Z kolei tradycyjny męski strój Akan pożądanym na pogrzebach to „okrycie”, czyli tzw. pełny kawałek tkaniny, którym mężczyźni owijają się, zarzucając materiał na lewe ramię, prawe zostawiając nagie i drapując opadającą aż do ziemi tkaninę w sute fałdy wokół całego ciała. Pożądanym jest szczególnie duży i kosztowny kawałek materiału, upięty tak, aby sylwetka mężczyzny wydawała się duża i silna (bycie grubym i korpulentnym jest wśród Akanów traktowane jako bycie „pięknym”, gdyż wiąże się z wyobrażeniem dostatku i zdrowia). Pod upięty materiał mężczyźni najczęściej ubierają jedynie krótkie, sięgające kolan spodnie, a na stopy wkładają charakterystyczne sandały z ozdobnym guzem nad palcami. Na nadgarstku często pojawia się wyeksponowany zegarek. „Pełny kawałek” materiału, różnie upięty w zależności od relacji z rodziną zmarłego, to również strój, w którym na pogrzebie pojawiają się ważne osoby z rodzin królewskich, zarówno mężczyźni, jak i kobiety<sup>91</sup>.

<sup>91</sup> Niekiedy osoby z rodzin królewskich noszą materiał upięty poniżej ramion, odsłaniając nagie obydwie ramiona, co jest wyrazem szacunku dla zmarłych i podkreśla możliwość kontaktu z przodkami. Por. R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 52.



Jednym z charakterystycznych wzorów zdobiących materiały, z których szyje się stroje żałobne, są tak zwane znaki *adinkra*. Istnieje olbrzymia różnorodność wzorów *adinkra* i wszystkie mają swoje znaczenie i długą historię. Trzeba pamiętać, że większość społeczności afrykańskich stworzyła swoje kultury, opierając się przede wszystkim na ustnym przekazie tradycji. W wyniku tego do dziś w Afryce funkcjonuje wiele mocno rozwiniętych systemów znaków wizualnych, które służyły (i nadal służą) do zapamiętywania, wyrażania i przekazywania bogatej wiedzy i filozofii zawartej w niezliczonych powiedzeniach i przysłowiach. Znaki *adinkra* są właśnie takim systemem związanym z kulturą Akan oraz historią królestwa Aszantów. Na wespół legendarne przekazy mówią, że system tych znaków oraz umiejętność wykonywania ich odbitek na tkaninach przy użyciu techniki batikowej został przejęty przez króla Aszantów po pokonaniu władcy królestwa Gyaman, który miał mieć na imię Nana Kofi Adinkra. Stąd miała wziąć się nazwa wzorów oraz materiałów, na których je odbijano. Badacze zwracają również uwagę na fakt, iż termin *adinkra* zawiera w sobie wyraz *kra*, który w języku twi oznacza „duszę”, czyli ten element duchowego wyposażenia, który człowiek otrzymuje jako dar od Boga w chwili narodzin. *Kra* wychodzi z ciała wraz z ostatnim oddanym za życia oddechem<sup>92</sup>. W tym źródłosłowie można dopatrywać się odbicia kulturowego związku pomiędzy materiałami *adinkra* a akańskimi pogrzebami. Tradycyjnie tkaniny *adinkra* były traktowane jako pożegnanie odchodzącej duszy – *kra*<sup>93</sup>. Dziś nowoczesne materiały *adinkra* służą przede wszystkim do szycia pogrzebowych ubrań. Podczas gdy dawniej były one zdobione ręcznie techniką batikową, współcześnie wzory te są najczęściej wykonywane fabrycznie, jako czarny nadruk na białej lub czerwonej tkaninie. Dzięki temu materiały te nie są bardzo drogie i są niezwykle popularne podczas współczesnych pogrzebów. Istnieje kilka ulubionych i najczęściej używanych motywów *adinkra*, które powtarzają się na ubraniach pogrzebowych. Do takich należą na przykład symbol *Gye Nyame* – „nic, tylko Bóg”; *Nkonsonkonson* – „ogniwo łańcucha”, oznaczające takie powiedzenia jak „jesteśmy połączeni w życiu i w śmierci”

92 Por. część 2.2. w rozdziale II, gdzie omawiam znaczenia *kradin* – „imion duszy” związanych z dniem urodzenia, oraz dalsza część 2.3. w rozdziale III, w której wyjaśniam rozumienie pojęcia *kra*.

93 R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 53.

oraz „ci, których łączą więzy krwi, są nierozdzielni”; albo znak *Nyame nnwu na mawu* – „jeżeli Bóg by umarł, to i ja bym umarł”<sup>94</sup>.

Materiały ze wzorami *adinkra* są traktowane przez Akanów jako element ich dziedzictwa kulturowego. Z kolei osoby chcące podkreślić swoją etniczną odmienność w stosunku do ludów Akan przychodzą na pogrzeby w tradycyjnych strojach ze swoich regionów. Bardzo wielu pochodzących z Północy migrantów mieszkających w Jemie przychodziło na pogrzeby akańskie w swoich strojach, odpowiadających nie obyczajowości akańskiej, lecz ich rodzimej. Kobiety mogły pojawiać się w kolorowych ozdobnych sukienkach, natomiast wielu mężczyzn ubierało *batakari* – charakterystyczne przede wszystkim dla północnej Ghany suto marszczone bluzy, szyte z pasiastych tkanych materiałów w różnych kolorach (dominują białe i czarne lub białe i granatowe pasy). Niektórzy twierdzili, że *batakari* nie tylko jest ich „tradycją”, lecz także ma wyrażać siłę i męstwo osoby, która je nosi. Czasem również, zwłaszcza w połączeniu z odpowiednio dobraną czapką z takiego samego jak *batakari* materiału, strój ten może być oznaką pełnionych funkcji wodzowskich i starszeństwa w grupie<sup>95</sup>. Jest swego rodzaju odpowiednikiem akańskiego „pełnego kawałka”. W literaturze przedmiotu można z kolei znaleźć informacje o apotropaicznych właściwościach przypisywanych *batakari*, które ma chronić swego właściciela przed chorobami i czarami<sup>96</sup>. Stąd miało ono być odzieniem chętnie używanym podczas rytuałów pogrzebowych – związanych z obecnością zmarłego oraz naznaczonych kontaktem ze śmiercią, które postrzegano jako potencjalnie niebezpieczne.

W różnorodnym etnicznie środowisku Jemy spotkałam się z rozmaitymi sposobami kreowania strojów pogrzebowych oraz twórczego łączenia różnych tradycji. Przykładowo podczas odprawianego w Jemie pogrzebu kobiety z ludu Konkomba śpiewający tradycyjną pieśń i tańczący tradycyjny taniec Konkombów mężczyźni ubrali czerwone pod-

94 Nazwy i znaczenia symboli podaję według posteru przygotowanego przez Ablade Glovera. Por. A. Glover, *Adinkra Symbolism*, Artists Alliance Gallery, Accra 1992.

95 Osiedle w Jemie społeczności migrantów z Północy mają swoją wewnętrzną strukturę opartą na wewnętrznych „starszych” i „wodzach”, którzy reprezentują interesy tych społeczności przed *Jemahene* oraz „starszymi” Jemy.

96 Tradycyjnie w *batakari* wszywano skórzane amulety lub wyszywano na nich znaki ochraniające noszącego ten strój. Por. M.K. Asante, *Amulet*, w: M.K. Asante, A. Mazama (eds.), *Encyclopedia of African Religion*, SAGE Publications, Inc., Thousand Oaks–London–New Delhi–Singapur 2009, s. 43–44.



Ilustr. III.16. Tańce podczas pogrzebu kobiety Konkomba, która mieszkała w Jemie. Grupa młodych Konkombów tańczyła tradycyjny taniec pogrzebowy, ubrana w czerwone koszulki piłkarskie oraz elementy konkombskiego stroju żałobnego; 2010

koszulki. W ten sposób zaadaptowali miejscowy akański obyczaj łączący kolor czerwony z pogrzebem. Również w „akańskim stylu” zadbali o wizualną manifestację jedności i wspólnoty wyrażoną za pomocą identycznego ubioru – noszonych przez wszystkich takich samych uniformów. Cała grupa tańczących w kręgu mężczyzn, przesuwająca się rytmicznie wokół wielkiego ustawionego pośrodku terenu pogrzebowego bębna, którego głos rozniósł się na pół miasteczka, miała na sobie identyczne czerwone T-shirty. Co ciekawe, były to reprezentacyjne koszulki angielskiego zespołu piłkarskiego Arsenal Londyn połączone z białymi piłkarskimi spodenkami. Obok piłkarskich strojów wszyscy tańczący w kręgu mężczyźni mieli przymocowane do łydek charakterystyczne dla rytualnych strojów Konkombów skórzane nagolenniki z łańcuchami wydającymi brzęczący dźwięk, który towarzyszył posuwistym krokom tańca<sup>97</sup>. To niezwykle połączenie różnych elementów ubioru, różnych

97 Notatki terenowe, 4 stycznia 2010.

tradycji i pozornie odległych porządków podczas rytualnego tańca pogrzebowego oddawało innowacyjność współczesnych ghańskich pogrzebów, ale też różnorodność i dynamikę lokalnych społeczności, wśród których prowadziłam badania. Oto dzięki globalnej cyrkulacji ubrań z *second handów* czerwone koszulki angielskich piłkarzy stały się elementem hybrydowego „tradycyjnego” ubioru żałobnego, użytego podczas pogrzebowych celebracji przez osiadłych w centralnej Ghanie migrantów z północy kraju.

\*\*\*

Przedstawione powyżej wyliczenie oraz opisy „pogrzebowych form czuciowych” przybliżają sposoby przeżywania pogrzebów oraz ich formowania. Pogrzebysą tworzone poprzez przeżycia albo wręcz dosłownie w przeżyciach (w tym sensie pogrzebysą „żyte”). Brać udział w pogrzebie oznacza również współtworzyć go. Zaangażowanie własnego ciała i zmysłów, które dokonuje się wspólnotowo, „w towarzystwie” innych zaangażowanych ciał i ich zmysłów, ustanawia motorykę rytualnego performansu. Dochodzi do współprzeżywania aistetycznej wrażliwości i podzielenia form czuciowych. Przy czym formy czuciowe są do pewnego stopnia elastyczne, negocjowalne, co *de facto* warunkuje to, że mogą być przeżywane, dzięki czemu z kolei stają się żywe. Ta wewnętrzna zwrotna dynamika ghańskich pogrzebów oparta jest na fizycznym, wielosensorycznym zaangażowaniu żałobników, którzy wkraczając na teren pogrzebowy, wchodzą w bogaty świat żałobnego *sensorium*. Pozostają w nim – w zależności od stopnia relacji ze zmarłym i rodziną – na kilkadziesiąt minut, na kilka godzin albo na kilka dni. Performatywna siła ghańskich pogrzebów przypomina o olbrzymiej roli, jaką w kulturze i w życiu społeczności oraz jej poszczególnych członków pełni wiedza i pamięć ucieleśniona, która jest ucieleśniana podczas rytuałów, doświadczana poprzez zmysły i emocje oraz kształtowana w przyjętych kulturowo formach czuciowych<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> Antropolodzy od jakiegoś czasu bardzo mocno upominają się o tę część wiedzy, z której wagi zdali sobie sprawę dzięki prowadzeniu intensywnych, długoterminowych badań terenowych. Wiele cennych spostrzeżeń odnaleźć można w zapisach doświadczeń terenowych w Afryce Zachodniej, przedstawionych przez Paula

Wymagane od żałobników intensywne i rozbudowane zaangażowanie fizyczne w pogrzeb odbija, a wręcz odciska te wydarzenia i doświadczenia w pamięci ciała i, jak mówi Meyer, tworzy znaczenie „w naszych kościach”. Wysilek, który wkłada się w uczestnictwo w ghańskim pogrzebie, zostaje w pamięci ciała. Obrazy zmarłego – widok zwłok, ale również przemawianie do nich, krzyczenie i płkanie albo tańczenie dookoła portretu zmarłego – tworzą ucieleśnioną pamięć o nim. Zmarły w ten sposób trwa w ciałach żałobników i w ich ucieleśnionej pamięci jeszcze na długo po swoim rozciągniętym w czasie pogrzebie. Można przypuszczać, że wiele dni po pochówku i pogrzebie żałobnicy mają pod powiekami obrazy zmarłych, których widzieli wystawionych na widok publiczny w okazałym i pełnym splendoru otoczeniu, a w uszach mają zmieszane dźwięki bębnow, płaczów i muzyki, które tym widokom towarzyszyły. To między innymi dlatego o pogrzebie cieszącym się dużą frekwencją, głośnym i wypełnionym intensywnymi tańcami będzie się w Ghanie mówiło jako o wydarzeniu zwieńczonym sukcesem. Taki pogrzeb zapewnia kontynuację życia i trwanie zmarłego, który dzięki dopełnionym rytuałom funeralnym może się stać „żywym przodkiem”.

---

Stollera, którego teksty są uznawane za pionierskie studia z zakresu antropologii zmysłów; por. np. P. Stoller, *Sound in Songhay Cultural Experience*, „American Ethnologist” 1984, Vol. 11, No. 3, s. 559–570. Por. też D. Howes, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2003, s. 45. W opublikowanej w roku 1997 książce Stoller postuluje nie tylko zwrócenie uwagi na zmysłowe aspekty badanych kultur, lecz także uprawianie „studiów zmysłowych” (*sensuous scholarship*), w których etnografowie zwracaliby się ku swojemu ciału (*scholar’s body*), ku własnym odczuciom i zmysłowym doświadczeniom w procesie pozyskiwania wiedzy etnograficznej. P. Stoller, *Sensuous Scholarship*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1997.



## 2. O CZYM MÓWIĄ POGRZEBY

### 2.1. „ŻYWI ZMARLI”

Wyliczając i opisując pogrzebowe *sensorium*, zwróciłam uwagę na rolę wiedzy i pamięci ucieleśnionej oraz podkreśliłam wagę zmysłów i zaangażowania ciał żałobników w rytuał. To zaangażowanie jest niezbędne nie tylko po to, aby móc uczestniczyć w rytuale, lecz także aby rytuał mógł w ogóle zaistnieć i aby akcja rytualna mogła się toczyć i rozwijać. Wskazana przeze mnie waga sensorycznego i fizycznego aspektu funeralnej obyczajowości nie oznacza jednak, że tematykę ghańskich pogrzebów oraz interpretację ich znaczeń można zamknąć i wyczerpać na poziomie impresjonistycznego opisu przeżyć związanych z ich przebiegiem. Ciała, zmysły i zmysłowe doświadczenia, a także formy czuciowe istnieją zawsze w pewnym określonym historycznym, społecznym i kulturowym kontekście oraz odwołują się do określonych systemów znaczeń, które można określić mianem „ideologii semiotycznych”<sup>99</sup>. Nie można zapominać o tym, że zmysły mają znaczenia społeczne, a zmysłowe i cielesne doświadczenia są formowane poprzez kategorie kulturowe. Ponadto „modele zmysłowe nie tylko wpływają na to, jak ludzie postrzegają świat, ale również na to, jak odnoszą się do siebie nawzajem”<sup>100</sup>. W takim rozumieniu „relacje zmysłowe są relacjami społecznymi”<sup>101</sup>. Zatem obecność zmysłowego zaangażowania oraz

---

<sup>99</sup> Termin „ideologia semiotyczna” (j. ang. *semiotic ideology*) zaproponował Webb Keane, wywodząc go z terminu „ideologii językowej” (j. ang. *linguistic ideology*). Por. W. Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Berkeley 2007, s. 16–21. Do tego pojęcia odwołuje się również Birgit Meyer w jednej z ostatnich publikacji, podkreślając, że „podczas gdy pojęcie form czuciowych nakierowuje na zagadnienie organizowania doświadczenia religijnego, pojęcie «ideologii semiotycznej» pomaga w lepszym zrozumieniu statusu, który jest przypisywany słowom, rzeczom i obrazom w kontekście konkretnej, historycznie umiejscowionej tradycji religijnej”. Por. B. Meyer, *Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium*, w: Janice Boddy, Michael Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, John Wiley & Sons, Chichester 2013, s. 315–316.

<sup>100</sup> D. Howes, *Sensual Relations...*, op. cit., s. 55.

<sup>101</sup> Ibidem. W podobnym kierunku zmierzają niektóre propozycje Thomasa J. Csordasa, który wprowadził termin *somatic modes of attention*, tłumaczony na język polski jako „cielesne formy uwagi” lub „cielesne formy wrażliwości”. Csordas podkreśla intersubiektywność cielesnych form uwagi, która oznacza uważność

formowanie różnych form czuciowych na ghańskich pogrzebach ma swoje przełożenie i odwołania do ideologicznych i kosmologicznych wyobrażeń, do dynamiki struktury społecznej oraz do sposobów kształtowania konceptu zbiorowości i jednostki.

W tej części rozdziału chciałam zastanowić się nad tym, co o współczesnej ghańskiej kulturze mówią, skierowane do wielu różnych osób i przez wiele różnych osób przetrzymane oraz tworzone, huczne, wielodniowe oraz obchodzone w różnych przestrzeniach pogrzeby, które intensywnie angażują ciało i zmysły, a także niebagatelne fundusze. Proponuję, aby w tym miejscu pójść klasycznym antropologicznym tropem interpretacyjnym, szukającym związków między rytuałem a społeczeństwem i kulturą. Na początek warto zastanowić się, w jakim stopniu i w jaki sposób różnorodne, wielowymiarowe, odwołujące się do „tradycji” i do „religii”, a ponadto w wielu swoich aspektach negocjowane pogrzeby są obrazem światopoglądowych wyobrażeń na temat życia i śmierci, na temat jednostki, losu człowieka za życia i rozumienia losu człowieka umarłego.

Współczesny ghański badacz J. Kwabena Asamoah-Gyadu uważa, że pisząc o światopoglądzie oraz o religiach w Afryce, należy pamiętać przede wszystkim o kluczowej roli rozbudowanych sieci relacji, w których Afrykanie się sytuują, oraz o centralnej dla tych sieci idei „życia”. Według Asamoah-Gyadu „życie, w rozumieniu obfitego życia, obejmującego dobre zdrowie, urodzajność, ekonomiczne bogactwo, moc prokreacji, kosmiczną harmonię, znajduje się w centrum afrykańskiej egzystencji”<sup>102</sup>. W takim kontekście narzuca się pytanie, dlaczego zatem to nie narodziny dziecka ani nie związane bezpośrednio z ideą życia i prokreacji zaślubiny, lecz pogrzeby zajmują centralną pozycję w obyczajowości wielu Ghańczyków. Odpowiedź wydaje się

---

nie tylko wobec własnego ciała, lecz także wobec ciał innych. Autor równocześnie zauważa, że cielesne formy uwagi są kulturowo zdeterminowane. Por. T.J. Csordas, *Somatic Modes of Attention*, „Cultural Anthropology” 1993, Vol. 8, No. 2, s. 135–156. Polskie propozycje tłumaczeń terminu *somatic modes of attention* podają zgodnie z formami, które zostały użyte w: K.L. Geurts, *O kamieniu, chodzeniu i mówieniu w Afryce Zachodniej. Kategorie kulturowe i antropologia zmysłów*, przeł. J. Jedliński, w: M. Cymorek (red.), *Estetyka Afryki. Antologia*, Universitas, Kraków 2008, s. 11.

<sup>102</sup> J.K. Asamoah-Gyadu, *The Evil You Have Done Can Ruin the Whole Clan: African Cosmology, Community, and Christianity in Achebe's Things Fall Apart*, „Studies in World Christianity” 2010, Vol. 16, s. 54.



paradoksalna: to właśnie uroczyste, rozbudowane pogrzeby można uznać za wielką celebrację życia i za jego pochwałę. Mimo iż pogrzeby obchodzone są w związku ze śmiercią i z powodu śmierci, przebieg akcji rytualnej oraz pojawiająca się w różnych fazach pogrzebu symbolika niejednokrotnie odwołują się do idei życia, płodności, obfitości, dobrobytu i bogactwa.

Pisząc o „świętości życia” oraz o idei „wspólnoty” rozumianej jako „ważny element kosmologiczny”<sup>103</sup>, Asamoah-Gyadu w swoim tekście przywołuje również bezpośrednio zagadnienie śmierci i odwołuje się do sformułowanego w latach sześćdziesiątych XX wieku przez Johna Mbitiego konceptu „żywego zmarłego” (j. ang. *living dead*)<sup>104</sup>. Jakkolwiek z dzisiejszej perspektywy wielu przemyśleniom Mbitiego – afrykańskiego teologa anglikańskiego – można zarzucać nadmierną generalizację czy wręcz mityzację i ideologizację „afrykańskiej duchowości”<sup>105</sup>, idea „żywego zmarłego” wydaje się dobrze przybliżać poczucie obcowania i obecności zmarłych w życiu oraz w doświadczeniach ludzi, a także wiarę w ich egzystencję po śmierci.

Przed wszystkim zmarły jest obecny w pamięci żyjących – w ten sposób i on staje się żywym. Zmarli bywają uobecniany w modlitwach, w rytuałach, w przywoływaniu ich imion i w sposobach wyrażania się o przodkach. Philip F.W. Bartle wskazał na ciekawą i znaczącą językową praktykę stosowaną przez akańskich wodzów podczas opowiadania o zdarzeniach z przeszłości oraz o zaangażowanych w te wydarzenia nieżyjących poprzednikach i przodkach. Jak pisze, „ku rozpaczliwym historyków” prowadzących wywiad z pewnym wodzem, używał on zaimka „ja” zarówno wówczas, gdy opisywał to, co robił on sam w ubiegłym roku, jak i wówczas, gdy opisywał to, co robił jego nieżyjący przodek sto lat wcześniej.

103 Ibidem, s. 46 i 61.

104 Ibidem, s. 54. Por. też J. Mbiti, *Introduction to African Religion*, 2<sup>nd</sup> edition, Heinemann Educational Publishers, Oxford–Gaborone–Blantyre–Johannesburg 1991, s. 125; oraz idem, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercieńska, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1980. Na temat teologicznego dyskursu wokół terminu „żywi zmarli” i problematyczności terminu „przodek” por. S. Grodź, *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005, s. 53–54. Por. również moje uwagi w rozdziale II, szczególnie przypis 87.

105 S. Grodź, *Chrystologia afrykańska...*, op. cit., s. 224.

Wyjaśnić to można w ten sposób, że osoba postrzega siebie równocześnie jako indywidualium oraz jako reprezentanta stopniowalnie większych kategorii, takich jak „duchowość” [j. ang. *soulness*] czy zbiorowa tożsamość. Takie myślenie jest szczególnie obecne w wypadku osób, które zostały „usadzone na tronie” [intronizowane, j. ang. *enstooled*] jako starsi albo jako wodzowie. Są oni w związku z tym traktowani jako **ludzkie sanktuarium** [j. ang. *human shrine*] albo jako **naczynie dla swych własnych przodków** [j. ang. *vessel of his own ancestors*]<sup>106</sup>.

Koncepcja ludzkiego ciała jako „sanktuarium” oraz „naczynia dla własnych przodków”, połączona z ideą uobecniania się przodków w ich potomkach, warta jest uwagi. Bartle zauważa, że ma ona szczególne zastosowanie w wypadku osób, które są traktowane jako pełniące kluczowe role w rodzinie oraz w społeczności – czyli w wypadku oficjalnych „starszych” z ważnych rodów oraz w wypadku wodzów<sup>107</sup>. Wiąże się to, jak widać z relacji Bartle’a, między innymi z materialnym uobecnianiem zmarłych w takich przedmiotach jak rodowy tron (j. ang. *stool*). Podobne znaczenia ma opisana wcześniej przeze mnie materialność i namacalność rodzinnego domu<sup>108</sup>. Wskazany przez

<sup>106</sup> Ph.F.W. Bartle, *The Universe Has Three Souls. Notes on Translating Akan Culture*, „Journal of Religion in Africa” 1983, Vol. 14, Fasc. 2, s. 93; podkreślenia – A.N.

<sup>107</sup> Na podobną pojemność zaimka „ja” w tradycjach oralnych z terenów Afryki Środkowej zwrócił uwagę Igor Kopytoff. Sugeruje on, że „ja” używane w odniesieniu do żywych i zmarłych członków rodu oddaje ideę reprezentacji rodziny przez jednego „starszego”. Jak wynika z przytoczonych przez niego przykładów, inkluzywne używanie zaimka „ja” oraz głównego imienia rodowego przypisywane było zawsze najstarszej osobie spośród obecnych w danym miejscu i w konkretnym momencie. Taki „starszy” stawał się czasowo „reprezentantem” rodowej wspólnoty. Zatem prawo do używania inkluzywnego „ja” mogło się zmieniać w zależności od zestawu osób przebywających razem i toczących rozmowę – z chwilą gdy do rozmawiających dołączał ktoś starszy wiekiem od dotychczasowych rozmówców, to on zyskiwał symboliczny status osoby uobecniającej przodków i ród. Por. I. Kopytoff, *Ancestors and Elders in Africa*, „Africa: Journal of the International African Institute” 1971, Vol. 41, No. 2, s. 132.

<sup>108</sup> Na temat symboliki tronów wśród Akanów por. rozdział II, zwłaszcza przypis 26. Warto pamiętać, że tron przodków wiąże się z domem rodzinnym jako miejscem, w którym się go przechowuje. Należy również zwrócić uwagę na obecność „relikwii” przodków w wielu tradycyjnych kulturach afrykańskich. Często były one przechowywane wewnątrz drewnianych rzeźb przypominających głowę lub całą

Bartle'a sposób myślenia o relacji z przodkami, którzy uobecniają się w ciałach żywych, a także w przedmiotach i w przestrzeniach, można rozciągnąć również na ideę potomstwa, w którym przedłużone zostaje życie zmarłego i w jakiś sposób uobecniany jest przodek. Stąd tak ważne w kulturach afrykańskich jest posiadanie dzieci i wnuków, co podkreślane jest bardzo mocno podczas pogrzebów, choćby poprzez wizualne przedstawienia zmarłego z grupami wszystkich potomków: dzieci, wnuków i prawnuków<sup>109</sup>.

Idea kontynuacji życia, ale również kontynuacji rozmaitych ról, jakie zmarły pełnił w społeczności, wyrażona jest poprzez obyczaj wyznaczenia oficjalnego „następcy” osoby zmarłej, który w rodzinie albo w społeczności sąsiedzkiej czy też w obrębie kongregacji religijnej przejąć ma funkcje pełnione za życia przez zmarłego. Można powiedzieć, że taki „następca” jest w pewnym sensie „zastępcą” czy „reprezentantem” zmarłego, co bardzo mocno wyrażone bywa w formie rytualnej i materialnej. Przyjmując swą funkcję, „następca” ubiera bowiem odzież należącą niegdyś do zmarłej osoby, a zatem fizycznie, materialnie i wizualnie upodabnia się do niej. Dziś ten niegdyś rodzinny obyczaj jest bardzo rozpowszechniony we wspólnotach katolickich. Niedużo katolickie wspólnoty, z którymi miałam do czynienia w centralnej Ghanie, mocno odczuwają śmierć swoich aktywnych członków. Jeżeli zmarły był w społeczności katolickiej kimś ważnym, pełniącym funkcje

---

postać przodka (rzeźby mogły zawierać kości lub czaszkę zmarłego). Rosalind I.J. Hackett przywołuje przykłady relikwiarzy – figur przodków – które były popularne wśród Fangów z Kamerunu i Gabonu. Uważano, że dzięki rzeźbom-relikwiarzom „zmarli są w stanie przekazać swoje błogosławieństwo żywym”. Dodatkowo drewniane figury-relikwiarze pełniły kluczową rolę w czasie rytuałów inicjacyjnych, uobecniając przodków i znosząc podczas rytuału „opozycję pomiędzy światem żywych a światem zmarłych”. R.I.J. Hackett, *Art and Religion in Africa*, Cassell, London–New York 1996, s. 183–184.

<sup>109</sup> Zdarza się, że w wypadku osób bezdzietnych przypisuje się im rodzicielstwo siostrzeńców i siostrzenic lub bratanków i bratanic (w zależności od tego, czy ród jest matrylinearny, czy patrylinearny), albo innych osób z rodu, a nawet spoza niego. Na przykład na wydrukowanych zaproszeniach na pogrzeb bezdzietnej kobiety można często zobaczyć określenie „matka”, a w spisie żałobników jako „dzieci” mogą funkcjonować siostrzeńcy i siostrzenice zmarłej. Ponadto w Ghanie, podobnie jak w wielu innych krajach Afryki, system „przyszywanego” rodzicielstwa i rozmaitych form „adopcji” jest bardzo różnorodny i zwyczajowo praktykowany na szeroką skalę. Por. też rozdział IV.

organizacyjne albo był członkiem jakiegoś stowarzyszenia działającego w obrębie parafii, to podczas ceremonii pogrzebowych uroczystość wyznacza się i błogosławi jego „następcę”. Taka uroczystość ma miejsce w kaplicy i wiąże się z przekazaniem „następcy” ubrania zmarłej osoby. Jest to praktykowane zwłaszcza wtedy, gdy zmarły należał do któregoś ze stowarzyszeń posiadającego reprezentacyjne stroje lub uniformy. Na przykład w Stowarzyszeniu Kobiet Katolickich często zdarza się, że na „następczynię” zmarłej członkini wyznaczana jest jej córka lub inna młodsza kobieta z rodziny albo kręgu przyjaciół. W dzień celebracji „jednego roku” kobieta ta przychodzi do kościoła na nabożeństwo ubrana w charakterystyczną suknię – odświętny uniform Stowarzyszenia Kobiet Katolickich – która była własnością jej zmarłej krewnej (z reguły matki, babki czy ciotki) lub przyjaciółki. Jeżeli dotychczas nie była członkinią Stowarzyszenia, to w tym dniu zostaje uroczystość do niego przyjęta, zajmując miejsce zmarłej.

W roku 2010 przebywałam w Ghanie zarówno w styczniu, jak i pod koniec roku. Dzięki temu udało mi się uczestniczyć w cyklu pierwszych oraz finalnych obrzędów pogrzebowych Francisa Kwasi Amame, członka społeczności katolickiej we wsi Pamdu koło Jemy, który zmarł 12 stycznia 2010 roku. W dzień po śmierci Francisa przyjechałam wraz z obydwojema katechistami z Jemy do Pamdu, aby wziąć udział w jego pochówku na lokalnym cmentarzu oraz w pierwszych obrzędach pogrzebowych. Odbywający się w dzień po śmierci pochówek i następujący po nim pogrzeb były stosunkowo skromne. Nabożeństwo nad trumną i całodniowe obrzędy zostały zorganizowane na podwórzu domu, gromadząc około setki osób, które po pochówku ciała aż do zachodu słońca intensywnie tańczyły i śpiewały przy dźwiękach bębnów i gongów oraz puszczanej, przez naprędce wynajęte kolumny, muzyki *highlife*. Kiedy w listopadzie tego samego roku wróciłam do Ghany na mój drugi pobyt badawczy, okazało się, że rodzina Francisa w niecały rok po jego śmierci zaaranżowała bardzo okazałe, trzydniowe uroczystości „jednego roku”. Zatem pod koniec listopada wybrałam się z powrotem do Pamdu, aby uczestniczyć w celebracjach „jednego roku” i rytuałach zamykających cykl obrzędów funeralnych. Uroczystości trwały od piątku do niedzieli i brali w nich udział nie tylko mieszkańcy Pamdu, lecz także liczna rodzina Francisa, która zjechała na tę okazję z różnych stron Ghany (Francis należał do ludu Bono i Pamdu było jego miejscowością rodzinną). Na podwórzu domu rodzinnego, który w międzyczasie został

odmalowany, serwowano napoje dla zaproszonych gości. Tymczasem główny teren pogrzebowy urządzono na obszernym placu pośrodku wioski, gdzie rozstawiono czerwono-czarne baldachimy osłaniające zasiadających w „kręgu” przed promieniami słońca.

Po piątkowym i sobotnim „zasiadaniu”, tańcach i zbieraniu datków dla rodziny niedzielę rozpoczęło poranne uroczyste nabożeństwo w kaplicy katolickiej. Podczas gdy w piątek i sobotę większość osób biorących udział w pogrzebie była ubrana w kolory czerwono-czarne, w niedzielę, zwłaszcza podczas uroczystości w kaplicy, dominował kolor biały. Nabożeństwo, na które oprócz lokalnych katolików przyszli chrześcijańscy członkowie rodziny Francisa i inni pogrzebowi goście, poprowadził przybyły z Jemy katechista wraz z katechistami pochodzącymi z Pamdu. Pod koniec odbyło się uroczyste ogłoszenie „następcy” zmarłego – od tej pory miał on go zastępować nie tylko na łonie rodziny, ale również w obrębie wspólnoty kościelnej. Wyznaczony przez „starszych” rodu i uprzedzony o uroczystości mężczyzna został wyprowadzony na środek kaplicy przez córkę Francisa i oficjalnie przedstawiony kongregacji w swojej nowej roli. Następnie katechista zmówił nad nim błogosławieństwo i skropił go święconą wodą, przypominając, że teraz będzie „zastępował” zmarłego i kontynuował jego działalność. Co znamienne, „następca” Francisa miał na sobie odświętny strój, niegdyś należący do zmarłego – biały „pełny kawałek” materiału z czarnymi nadrukami we wzory *adinkra*. W ten sposób, stojąc pośrodku kaplicy i zbierając gratulacje od zgromadzonych wiernych, nie tylko przypominał zmarłego, ale również go w pewnym stopniu uobecniał i reprezentował<sup>110</sup>.

Te praktykowane dziś w religijnych wspólnotach<sup>111</sup> celebracje łączą w sobie dwa aspekty ważne dla ghańskich wyobrażeń o życiu i śmierci. Z jednej strony odzwierciedlają konieczność kontynuacji życia

---

<sup>110</sup> Opisy pochówku oraz poszczególnych faz pogrzebu na podstawie notatek terenowych, 13 stycznia 2010, 27 i 28 listopada 2010.

<sup>111</sup> Podobne uroczystości związane z wyznaczeniem „następcy” osoby zmarłej odbywają się w Ghanie również w innych niż katolickie Kościołach. Z Jemy znam przypadek mężczyzny, który przyłączył się do wspólnoty metodystycznej podczas kościelnego nabożeństwa dziękczynnego za życie swojej matki – aktywnej członkini Kościoła metodystycznego – którą jako wolontariusz postanowił „zastąpić”, gdy rodzina poszukiwała odpowiedniej do pełnienia tej funkcji osoby. Po uroczystościach pogrzebowych mężczyzna zapisał się na lekcje katechezy

zmarłego, wcielania jego idei przez potomka, krewnego lub przyjaciela oraz podtrzymywania pamięci o nim; z drugiej strony odbija się w nich waga przypisywana wspólnotowości i relacyjna koncepcja osoby. Harmonijne funkcjonowanie wspólnoty – czy to rodziny, czy kongregacji – nawet w obliczu śmierci i poczucia braku, które śmierć wywołuje, jest ważną wartością i musi zostać zapewnione. Tak też się dzieje. Jest to możliwe, gdyż zmarły za życia funkcjonował w sieciach relacji i rozmaitych związków, miał wokół siebie wielu ludzi, którzy są w stanie wypełnić zaistniałą po nim pustkę, równocześnie o nim nie zapominając – budują z nim bowiem nową relację, jako z „żywym zmarłym”.

Podkreślając ideę kontynuacji życia oraz pisząc o związkach pomiędzy przodkami a potomkami, trzeba zauważyć, że wielu badaczy tzw. tradycyjnych religii wspomina o istnieniu na terenie Afryki rozbudowanych wierzeń w reinkarnację. Toczy się nawet akademicka dyskusja dotycząca poziomu rozpowszechnienia tych wierzeń oraz ich roli w szerszym systemie afrykańskich religii. W zasadzie wszyscy badacze pracujący na terenie Ghany zgodni są w stwierdzeniu, że wiara w możliwość reinkarnacji była i jest obecna wśród ludów Akan. Dyskusje dotyczą natomiast kwestii ustalenia szczegółowego znaczenia tej akańskiej idei oraz kategorii ludzi, którzy w cykl reinkarnacji mogą wchodzić, a także rozstrzygnięcia, które elementy człowieka mogą być w ten proces włączane<sup>112</sup>. Podczas moich badań terenowych, w czasie luźnych rozmów, wielu ludzi wspominało o możliwości powracania przodków we wnukach i prawnukach, czyli w obrębie rodu. Zauważano, że można to zaobserwować choćby poprzez fizyczne podobieństwo do zmarłych. Dziecko może mieć to samo znamię, tak samo wyglądające uszy albo palce. W ten sposób można rozpoznać w nim przodka lub jakiś fragment jego duszy, która powraca na ziemię z krainy zmarłych<sup>113</sup>. W ramach prowadzonych pod kierunkiem Sjaaka van der Geesta badań w Kwahu-Tafo zanotowano potwierdzającą takie opinie wypowiedź

---

i został ochrzczony w Kościele metodystycznym, stając się aktywnym członkiem kongregacji.

112 Przegląd stanowisk podaje Sjaak van der Geest. Por. idem, *The Image of Death...*, op. cit., s. 149–150.

113 Por. też części 2.2. oraz 2.3. (zwłaszcza przypis 97) w rozdziale II, gdzie opisuję ideę umierającego i powracającego w kolejnych wcieleniach niemowlęcia.

Maame Yaa Amponsaa, starszej kobiety i matki piątki dzieci, która niedługo przed swoją śmiercią w 2001 roku wspominała:

Niektóre dzieci rodzą się i wyglądają tak jak zmarły krewny. Kiedy przydaje się coś takiego, ludzie sądzą, że to jest ten sam krewny, który powraca. Ja widziałam coś takiego. To jest coś, co jest uczynione przez Boga<sup>114</sup>.

W wielu dawniejszych tekstach naukowych kwestia reinkarnacji bywała traktowana jako intrygująca, gdyż dla europejskich badaczy brzmiała egzotycznie. Ponadto dla zachodnich naukowców pojawiające się w materiale etnograficznym informacje świadczące o istnieniu tej idei stanowiły zagadkowy problem badawczy. Komplikowało to bowiem „modelowy” obraz afrykańskich zmarłych, którzy po śmierci „powinni” udawać się do swojej krainy, pozostając w relacji z żywymi poprzez rytuały związane z tzw. kultem przodków (np. poprzez dokonywane dla nich libacje i składane im ofiary)<sup>115</sup>.

Rzeczywiście trzon dawnych akańskich wyobrażeń o życiu pozagrobowym wiąże się z „miejscem, w którym ci, którzy umarli, żyją”<sup>116</sup>. W języku twi jest ono określane jako *asamando*, a wspólnota zmarłych to *nananom*<sup>117</sup>. Także większość osób z innych niż Bono grup etnicznych mówiła o istnieniu „miejsca”, do którego udają się zmarli. Ludzie przytaczali nazwy krainy zmarłych w swoich językach oraz opisywali bytowanie społeczności zmarłych:

Po śmierci ludzie idą do specjalnego miejsca, w którym spotykają się zmarli. [...] To nasze tradycyjne wierzenie. My wierzymy, że kiedy czło-

---

<sup>114</sup> P. Atuobi, A.O. Boamah, S. van der Geest, *Life, Love and Death: Conversations with Six Elders in Kwahu-Tafo, Ghana*, Het Spinhuis Publishers, Amsterdam 2005, s. 47.

<sup>115</sup> Warto w tym miejscu przywołać rozważania Igora Kopytoff, który w początku lat siedemdziesiątych xx wieku zadał pytania dotyczące problematyczności i zachodniej etnocentryczności naukowych terminów „kult przodków” i „przodek”, wskazując na różnorodność afrykańskich konceptów związanych ze zmarłymi, z ich życiem po śmierci, relacjami z żywymi (w tym także wyrażanymi w idei reinkarnacji). Por. I. Kopytoff, *Ancestors and Elders in Africa*, op. cit., s. 129–142.

<sup>116</sup> Wywiad 95, 25 stycznia 2013. Wypowiedź kobiety z ludu Bono, członkini Kościoła prezbiteriańskiego.

<sup>117</sup> W wyrazie *nananom* pojawia się rdzeń *nana* jako określenie „zmarłych”. Por. znaczenia słowa *nana*, które opisuję w części 2.6 w rozdziale 11, zwłaszcza przypis 122.

wiek umiera, to miejsce, do którego idzie, nie jest gdzieś tam... Ono jest tu, na ziemi. Ludzie mogą chodzić koło niego, ale go nie zobaczą. Nie można go zobaczyć, bo ono istnieje w duchowy sposób. Tylko zmarli używają tego miejsca i oni w nim żyją<sup>118</sup>.

Zmarli żyją w sposób przypominający ziemskie bytowanie i pozostają w relacjach z żywymi. Mogą wpływać na losy jednostek oraz rodzin, ochraniając ludzi, wspomagając płodność ziemi, ale też karząc za brak okazywanego im szacunku lub za inne przewinienia. De Witte zauważa, że wpływ przodków na potomków oraz relacje pomiędzy nimi są na tyle znaczące, że „rodzina może być postrzegana jako wspólnota żywych i zmarłych członków”<sup>119</sup>. W takim kontekście przodek faktycznie staje się „żyjącym zmarłym”<sup>120</sup>.

W rytuałach pogrzebowych, w których brałam udział, oraz w wypowiedziach ludzi na temat osób zmarłych pojawiała się bardzo często, nawiązująca do opisanych powyżej wyobrażeń, idea wędrówki do krainy zmarłych. Warto przypomnieć, że jednym z obowiązkowych elementów pogrzebu akańskiego jest dokonywana przed złożeniem ciała do trumny i przed pochówkiem prezentacja tzw. darów do trumny<sup>121</sup>. „Rzeczy do trumny” są traktowane jako wyposażenie zmarłego, który udaje się w podróż. Jedna z moich katolickich rozmówczyń z Jemy opowiadała:

Z reguły wygląda to tak, że podchodzi się do ciała zmarłego [j. twi *funu*] i daje się zmarłemu chusteczkę oraz pieniądze. I mówi się wówczas: „ty idziesz pierwszy, przed nami, więc podczas swojej podróży, jeżeli pot będzie spływał z twojej twarzy, masz tu chustkę, żebyś miał czym przetrzeć twarz. Użyj tych pieniędzy, aby kupić wodę, kiedy poczujesz

<sup>118</sup> Wywiad 69, 15 stycznia 2013. Jest to wypowiedź młodej kobiety (około dwudziestoletniej) z ludu Frafra, praktykującej katolicyzmu, która przyjęła chrzest w wieku piętnastu lat. Kiedy mówiła o wierzeniach „tradycyjnych” i o krainie zmarłych, używała określenia w j. frafra *kicena* (odpowiednik *asamando* w j. twi). Natomiast kiedy mówiła o chrześcijańskich wierzeniach, używała słowa w j. angielskim *heaven* (niebios) na określenie miejsca, do którego po śmierci trafiają niektórzy ludzie, zwłaszcza „chrześcijanie, których Bóg może zawołać do niebios [j. ang. *heaven*]”. Por. też część 2.3. niniejszego rozdziału.

<sup>119</sup> M. de Witte, *Long Live the Dead!*..., op. cit., s. 28.

<sup>120</sup> Por. R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 96–97.

<sup>121</sup> Wspominam o niej na stronie 232.



pragnienie podczas twojej podróży”. I po tych słowach chustka i pieniądze wkładane są do trumny<sup>122</sup>.

Wielu rozmówców zgadzało się z ideą wędrówki po śmierci, często łącząc tradycyjne wyobrażenie o krainie zmarłych z chrześcijańskim obrazem Królestwa Bożego i nieba. Chrześcijanie podkreślali, że „mają gdzie iść” i że „pójdą do Boga”, gdzie „będą żyć”. Niekiedy różnica pomiędzy niebem a krainą zmarłych polegała jedynie na umiejscowieniu pierwszego miejsca gdzieś daleko, „w górze”, podczas gdy drugie miejsce „jest gdzieś tu na ziemi”, choć nie jest dostępne dla ludzi „gołym okiem”. Ciekawą opowieść łączącą chrześcijański i „tradycjonalistyczny” paradygmat przedstawił Baba Awuje, jeden z bardzo zaangażowanych religijnie „tradycjonalistów” z plemienia Frafra, mieszkający w Jemie i żonaty z katoliczką:

Wierzę, że kiedy ktoś umiera, to idzie do królestwa Boga. W tradycyjnych wierzeniach wielu ludzi nie wie, że oni także modlą się do Boga [j. frafra *Nawene*, j. twi *Onyame*]. Ale oni w rzeczywistości modlą się do Boga. Wielu nie wierzy, że my [wyznawcy „religii tradycyjnej”] modlimy się do Boga. Ale my modlimy się do Boga – składamy libacje, modlimy się do bogów [j. twi *abosom*], ale w końcu przecież wspominamy Boga [j. twi *Onyame*]. I wierzymy, że kiedy człowiek umiera, to idzie do Niego<sup>123</sup>.

Wydaje się, że w obrębie wielu – nie do końca określonych i zmieniających się pod wpływem międzyreligijnych i międzykulturowych spotkań – wyobrażeń o losie zmarłych dominuje zasadnicze przekonanie

---

122 Wywiad 73, 16 stycznia 2013. Rozmowa z właścicielką sklepu, pochodzącą z Jemy kobietą, około czterdziestopięcio–pięćdziesięcioletnią, aktywną członkinią Kościoła katolickiego.

123 Wywiad 114, 7 lutego 2013. Ta rozmowa została przeprowadzona w języku frafra, a tłumaczem był mój asystent terenowy Simon Agongo, dla którego frafra jest pierwszym językiem. W czasie wymiany zdań na bieżąco dopytywałam, które słowa z języka twi można przypisać używanym przez Baba Awuje określeniom „Bóg”, „bogowie”, co jest zaznaczone w transkrypcji. Wspominając, że Baba Awuje jest osobą zaangażowaną religijnie, chcę podkreślić, że bardzo poważnie i głęboko traktuje on swoje życie religijne i religijne praktyki. Często składa libacje dla przodków, najczęściej w obrębie swojej zagrody w Jemie. W rozmowie ze mną powiedział, że wierzy „w obecność swoich zmarłych, w to, że oni cały czas są ze mną i z moją rodziną”.

o życiu po śmierci, a także, na różne sposoby przeżywana i interpretowana, idea istnienia relacji pomiędzy żywymi a umarłymi. Wątkiem przewodnim wyobrażeń o zmarłych jest zatem rzeczywistość centralność życia. „Żywi zmarli” mogą być uobecniany w materialnych przedmiotach, a przede wszystkim w ciałach ludzi, w swoich potomkach. Równocześnie ci potomkowie są zobowiązani do pamięci i kontynuacji idei zainicjowanych przez swoich przodków oraz do podtrzymywania z nimi relacji.

## 2.2. TRZY KOLORY

Wielokrotnie wspomniane przeze mnie barwy – czerwona, czarna i biała – współtworzą pogrzebową akcję rytualną wśród ludów Akan. Współcześnie kolory te są coraz chętniej przejmowane także przez migrantów z Północy, którzy niektóre fazy swoich pogrzebów upodabniają do akańskich obyczajów. W Jemie i okolicy czerwień, czerni i biel pojawiają się w funeralnym wystroju domów oraz zagród, gdzie nad wejściami zawieszają się czerwone i czarne balony oraz draperie, a miejsce na wystawienie ciała na widok publiczny dekoruje się materiałami w kolorze białym. W tych trzech kolorach utrzymana jest również tonacja wynajmowanych na pogrzeby baldachimów. Przede wszystkim zaś pojawiają się one jako barwy ubrań żałobników, niekiedy wskazując na stopień pokrewieństwa ze zmarłym oraz przemiany poszczególnych faz funeralnego rytuału.

Podobna triada kolorów przywoływana jest w wielu dawniejszych i współczesnych etnograficznych relacjach i opracowaniach dotyczących pogrzebów oraz innych rytuałów przejścia (np. inicjacji) w rozmaitych częściach Afryki. Wskazać można choćby opisy i interpretacje Victora Turnera, który pisząc o ludzie Ndembu, twierdzi, że biała, czerwony i czarny są tam kolorami podstawowymi i odgrywają istotną rolę podczas różnych obrzędów przejścia. Jako materiał porównawczy Turner przytacza również etnograficzne dane z innych części Afryki (np. opisy obrzędów przejścia u Dogonów sporządzone przez Marcela Griaule’a czy madagaskarskie materiały Arthura Leiba) oraz z innych kontynentów (m.in. z Australii, Ameryki Północnej), a także przekazy historyczne i archeologiczne<sup>124</sup>.

<sup>124</sup> Por. V. Turner, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2006, zwłaszcza s. 71–109. Również dane etnograficzne z różnych terenów Ghany potwierdzają traktowanie kolorów białego, czerwonego i czerwonego jako barw podstawowych, z którymi w językach

Jeżeli chodzi o symbolikę trzech kolorów wśród ludów Akan, najciekawszą i najbardziej wyczerpującą pracę opublikował Kanadyjczyk Philip F.W. Bartle i do jego ustaleń nawiązują późniejsi badacze ghańskich obyczajów funeralnych, między innymi Marleen de Witte, autorka wielokrotnie wspomianej tu monografii o aszanckich pogrzebach.

Artykuł kanadyjskiego naukowca, opublikowany w 1983 roku, oparty jest na długich badaniach terenowych, a przede wszystkim na wieloletnim doświadczeniu życia w Ghanie oraz świetnej znajomości języka twi. Bartle twierdzi, że dopiero „myśląc w języku twi”, zdał sobie sprawę z wielu rozmaitych oraz podstawowych różnic światopoglądowych pomiędzy „zachodnią” a rodzimą percepcją rzeczywistości. Najważniejszym wnioskiem, jaki przedstawia, jest ukazanie nie binarnego, lecz trójdzielnego rodzimego sposobu myślenia, który ma według niego przełożenie na wyobrażenia o trójdzielności kosmosu oraz na koncept trzech elementów duchowych, z których składa się człowiek. Analizując swoje wewnętrzne doświadczenia i zmieniający się podczas życia w Ghanie sposób myślenia, Bartle – wyraźnie dialogujący z paradygmatem strukturalistycznym, który w latach osiemdziesiątych nadal mocno kształtował interpretacje „myśli nieoswojonej” – odnotowuje:

Odkryłem, że kosmos składa się zatem z trzech elementów: dwa spośród nich przypominają znane rozróżnienia jang–jing, żeńskie–męskie, góra–dół czy lewy–prawy. Był jednak jeszcze trzeci element, który niekiedy wykraczał poza dwa pierwsze, ale czasem był z nimi zbieżny albo ekwiwalentny, choć wciąż nie identyczny. Zobaczyłem również, że koncepcja ludzkiego indywiduum jest podobnie trójwymiarowa i stanowi odbicie koncepcji kosmosu. Albo może raczej to znaczenia słów stawały się odbiciami konceptu jednostki? Symboliczne użycia kategorii kolorów: czerwonego, czarnego i białego, okazały się pomocne w porządkowaniu kategorii pojęciowych<sup>125</sup>.

Na podstawie samoobserwacji i autoanaliz dokonywanych w czasie długiego przebywania w terenie, a także na podstawie rozmów i wywiadów z licznymi „starszymi” oraz lokalnymi „specjalistami religijnymi” –

---

lokalnych związane są terminy prymarne. Por. np. J.P. Kirby, *White, Red and Black: Colour Classification and Illness Management in Northern Ghana*, „Social Science and Medicine” 1997, Vol. 44, No. 2, s. 221–222.

125 Ph.F.W. Bartle, *The Universe Has Three Souls...*, op. cit., s. 88.

kapłanami religii tradycyjnej w regionie Kwaku (Kwahu) – Bartle opracował, jak sam mówi, „model, który jest syntezą idei, nie zaś sumą wszystkich [wypowiedzi] pojedynczych informatorów posługujących się językiem twi”, w którym wykorzystał analizę symboliki trzech podstawowych kolorów. I dalej, tłumacząc charakter opracowania, dodaje, że jest ono „raczej moim własnym modelem, opartym na wykształceniu w zakresie nauk społecznych, które jednakowoż zostało zmienione poprzez fakt, iż zacząłem uczyć się, jak myśleć na sposób akański”<sup>126</sup>.

Opierając się na tekście Bartle’a oraz uwagach Marleen de Witte, w tabeli III.2. przedstawiam uproszczony model ilustrujący powiązania pomiędzy kolorami czerwonym, czarnym i białym a symbolicznymi znaczeniami tych kolorów w rodzimej kulturze akańskiej oraz „tradycyjnymi” wyobrażeniami na temat człowieka i kosmosu.

---

<sup>126</sup> Ibidem.

Tabela III.2. Schematyczne przedstawienie symbolicznych powiązań pomiędzy kolorami a wyobrażeniami na temat człowieka i kosmosu w rodzimej kulturze Akan

Kolor	Element kosmiczny	Element duchowy w człowieku	Pochodzenie elementu duchowego: „dawca” – „medium”	„Istoty nadprzyrodzone”	Symbolika
czzerwony (j. twi <i>kɔkɔ</i> )	ziemia	krew (j. twi <i>mogyia</i> )	matka – krew	„Matka Ziemia”, „bogini Ziemi” ( <i>Asase Yaa</i> )	wspólnotowość, płodność, obfitość niebezpieczeństwo, powaga, brud
czarny (j. twi <i>tuntum</i> )	niebo, powietrze, ogień	„dusza” (j. twi <i>kra</i> )	Bóg – oddech	przodkowie (j. twi <i>nananom</i> ), Bóg (j. twi <i>Oryame</i> , <i>Onyankopon</i> )	przeznaczenie, czas i pozaczasowość, zmiana, moc
biały (j. twi <i>fufuo</i> )	woda	„duch” (j. twi <i>sunsum</i> )	ojciec – nasienie	bogowie (j. twi <i>abosom</i> )	osobowość, płodność, duchowy wymiar („inny wymiar”), radość, oczyszczenie

Źródło: opracowanie własne na podstawie modelu zaproponowanego przez Philipa F.W. Bartle’a i uwag Marleen de Witte<sup>127</sup>.

127 Por. Ph.F.W. Bartle, *The Universe Has Three Souls...*, op. cit., s. 85–114 oraz M. de Witte, *Long Live the Dead!*..., op. cit., s. 25.

Bartle sugeruje, że „kategorie kolorów mogą być używane do demonstrowania równoczesnej trójdzielności, jak i jedności akańskiego kosmosu oraz jednostki”<sup>128</sup>. Z kolei w sytuacjach rytualnych kolory pomagają porządkować rzeczywistość, ukazują dominujące znaczenia poszczególnych faz akcji rytualnej oraz różne przynależności i role pełnione przez uczestników pogrzebu. Mogą też ochraniać tych, którzy są szczególnie narażeni na kontakt z zaświatami. Na przykład kolor czerwony, odwołujący się do gleby i ziemi (ziemia w Ghanie jest najczęściej w kolorze rdzawo-czerwonym lub rdzawo-brązowym), nie tylko symbolizuje płodność. Może również wskazywać na bliski kontakt z ciałem zmarłego i związane z tym niebezpieczeństwo. Osoby, które kopią grób, niosą trumnę na cmentarz czy grzebią ciało, często ubierają czerwone koszulki symbolizujące ich związek z ziemią, a przede wszystkim bezpośredni fizyczny kontakt ze zmarłym. Czerwień wyraża ich odmienny status i zanurzenie w graniczną sytuację, podobnie jak spożywanie alkoholu oraz ekstrawaganckie zachowania, które na typowym pogrzebie akańskim są nie tylko dozwolone, ale wręcz bywają pożądane, zwłaszcza wśród osób, które pełnią funkcje grabarzy<sup>129</sup>. Marleen de Witte zwraca z kolei uwagę na jeszcze inną rolę koloru czerwonego, który odwołując się do więzów krwi, jest według niej również znakiem bólu po stracie krewnego. De Witte zauważa przy tym, iż pojawiający się bardzo mocno w pierwszych fazach pogrzebu kolor czarny „nie symbolizuje tak znacząco żałoby i żalu, jak to dzieje się w kulturach zachodnich, ale raczej przemiany zachodzące w cyklu życia, śmierć, reinkarnację, moc przodków, bieg czasu, historię i tradycję. To głównie kolor czerwony oraz brak koloru białego podkreślają ból żałobników”<sup>130</sup>.

128 Ph. F.W. Bartle, *The Universe Has Three Souls...*, op. cit., s. 108.

129 W wypadku ludów Akan bardzo często osobami kopiącymi grób, niosącymi trumnę i zasypującymi grób są młodzi mężczyźni wywodzący się z ustalonej zwyczajowo części poszerzonej rodziny albo z grupy sąsiedzkiej. Przy kopaniu grobu obowiązują rozmaite tabu, np. nie wolno pozdrawiać osób kopiących grób i zadawać zwyczajowego pytania „jak idzie praca?”. Judith A. Vollbrecht na podstawie swoich badań odnotowała, że osoby, które miały do czynienia ze zwłokami, niosły trumnę, a nawet te, które kierowały ciężarówką przewożącą ciało, nie podejmowały się wykonania tych czynności bez wcześniejszego wypicia alkoholu, co miało je zabezpieczyć przed krążącymi wokół ciała, a nieprzyjętymi do *asamando* (krajny zmarłych) duchami. Por. J.A. Vollbrecht, *Structure and Communitas...*, op. cit., s. 177.

130 M. de Witte, *Long Live the Dead!*..., op. cit., s. 85.

Można oczywiście zastanawiać się, w jakim stopniu przedstawiony tu model funkcjonuje w realiach współczesnego ghańskiego społeczeństwa i współczesnych ghańskich pogrzebów. Niewątpliwie znaczenia kolorów i wyobrażenia na temat świata i człowieka podlegają – jak cała kultura – przemianom, zachowując jednak ciągłość pewnych elementów symbolicznych, do których ludzie odwołują się, sięgając do repozytorium zbiorowej pamięci i struktur długiego trwania. Często elementy te zaczynają również krążyć w obrębie kolejnych, narastających na siebie warstw coraz to nowych „tradycji wynalezionych” oraz w sferze „nowoczesnej kultury popularnej”, związanej między innymi z rozwojem mediów, globalnym przepływem informacji, telewizją oraz ghańskim przemysłem rozrywkowym<sup>131</sup>. Z tego, co mogłam zaobserwować, zapewne pod wpływem trendów „zachodnich” zdarzało się, że kolor czarny bywał aplikowany w „nowoczesny” sposób, jako podstawowy symbol żalu i żałoby, zwłaszcza wśród osób „z miasta”, które przyjeżdżały do Jemy na pogrzeby swoich bliskich. Niekiedy w fazie obrzędów przed pochówkiem czerń wypierała czerwono-czarne stroje, nawet w grupie osób związanych ze zmarłym więzami krwi. Generalnie to jednak czerwony jest uznawany za kolor odwołujący się do krewniactwa – więzów krwi. Jako taki bywa również wykorzystywany na pogrzebach migrantów z Północy. Mieszkające w Jemie i okolicy osoby z Północy, których rodzime kultury z reguły nie operują trójkolorową symboliką funeralną, niekiedy przejmowały akański wzorzec kolorystyczny, czasem modyfikując go i tworząc „niekanoniczne” (z punktu widzenia „tradycyjnej” kultury Akan) hybrydy, takie jak choćby opisane wcześniej czerwone piłkarskie koszulki noszone przez tancerzy Konkomba do białych spodenek i konkombskich nagolenników z łańcuchami.

Warto również zwrócić uwagę na niezwykle istotne znaczenia, jakie w kontekście zarówno „tradycyjnych” wyobrażeń, jak i chrześcijaństwa pełni obecnie kolor biały. Z jednej strony jest to kolor związany

---

<sup>131</sup> Na trendy pogrzebowe w Ghanie, zwłaszcza w miastach i na południu kraju, ma wpływ ghański przemysł filmowy, znajdujący się pod silnym wpływem nigeryjskiego Nollywood. Przykładowo, jadąc kiedyś autobusem z Akry do Jemy, mogłam uczestniczyć we wspólnym oglądaniu ghańskiej telenoweli wyświetlanej na ekranie autobusowego telewizora. Duża część akcji filmu rozgrywała się podczas rytuałów pogrzebowych. Pasażerowie bardzo żywiołowo reagowali na oglądane wydarzenia, głośno komentując przebieg pojawiającego się w filmie pogrzebu i pogrzebowe paradne stroje.

z postacią zmarłego, zwłaszcza z ceremonią wystawienia ciała na widok publiczny. Pokoje oraz wnęki w podwórcach czy przenośne łoża i baldachimy, konstruowane na podwórcach jako miejsca wystawienia zwłok, są najczęściej obite, obłożone i obwieszane lśniącymi białymi materiałami. Również sami zmarli wystawiani na widok publiczny pokazywani są z reguły w białych strojach<sup>132</sup>. Jest to kolor wędrowki w „inny wymiar”, ale także kolor płodności, gdyż przywołuje ideę męskiego nasienia i nowych narodzin. Dodatkowo biel jest u Akanów związana z nowo narodzonym dzieckiem. Niemowlę zawija się w biały materiał i tak prezentuje się je rodzinie, znajomym czy kościelnej kongregacji. Także pożywienie z jamów – *fufu* – odwołujące się do idei płodności, daru życia i radości, wśród Bono zawsze przygotowywane dla matki nowo narodzonego dziecka, bezpośrednio nasuwa skojarzenia z kolorem białym, co widać choćby w relacji słowotwórczej (kolor biały w j. twi to *fufuo*).

Można powiedzieć, że „śmierć jest jak narodziny, zmarła osoba rodzi się do innego życia”<sup>133</sup>. Ta „tradycyjna” idea jest dziś bardzo mocno podkreślana w kontekście ghańskiego chrześcijaństwa i interpretowana

<sup>132</sup> Wspomniałam o używaniu „zachodnich” sukien ślubnych jako ubioru kobiecego do trumny. Mężczyźni chowani są w bardzo różnych strojach – w „europejskich” garniturach albo w białych koszulach z nadrukami we wzory *adinkra*.

<sup>133</sup> M. de Witte, *Long Live the Dead!*..., op. cit., s. 26. O traktowaniu ciała zmarłego w sposób przypominający ciało noworodka wspomina z kolei Jacek Jan Pawlik w opisach funeralnych obyczajów Basari. Por. J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari w Togo*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, Olsztyn 2006, s. 46. Składanie zwłok zawiniętych w całun, często na boku, w pozycji prenatalnej, we wnętrzu jamy grobowej przypominającej kształtem kobiecą macicę to praktykowana także dziś forma pochówku u Frafra czy Dagaaba mieszkających w północnej części Ghany. Moi rozmówcy z ludu Dagaaba, migranci z Północy mieszkający i pracujący w Jemie, powiedzieli mi, że podczas pochówków na Południu zmarłego członka społeczności Dagaaba chowa się zgodnie z lokalnym wymogiem, w indywidualnym ziemnym grobie i w trumnie, podczas gdy na Północy groby kopie się w formie okrągłych jam wydrążonych w suchej, glinkowatej ziemi i w jednym grobie, w ciągu kolejnych lat, składa się kilka ciał osób z tej samej rodziny. Ale nawet w wypadku pochówku na Południu, wkładając ciało do trumny, kładzie się je na boku i próbuje ułożyć w pozycji zbliżonej do prenatalnej. Warto dodać, że podczas pogrzebów Dagaaba, także tych odprowadzanych na Południu, organizuje się wystawienie zwłok na widok publiczny nie w pozycji leżącej, lecz zgodnie z obyczajem Dagaaba – w pozycji siedzącej. Wywiad 104, 30 stycznia 2013 i wywiad 126, 18 lutego 2013.





Ilustr. 111.17. Rodzina ubrana w identyczne stroje gromadzi się przed kościołem katolickim w Jemie po mszy dziękczynnej za życie swojego zmarłego; 2011

jako wyraz religijnej doktryny o życiu pozagrobowym<sup>134</sup>. Dlatego współcześnie zdarza się, że chrześcijanie – zwłaszcza jeżeli stanowią oficjalną delegację z parafii i mają prowadzić modlitwy przy ciele zmarłego albo w czasie pochówku – przychodzą na wszystkie ceremonie pogrzebowe w strojach białych lub w białych z czarnymi wzorami *adinkra*<sup>135</sup>. Natomiast zdecydowana większość żałobników ubiera stroje białe i biało-czarne dopiero w końcowych fazach pogrzebu, określanych mianem „dziękczynienia”. Przy trzydniowych weekendowych celebracjach jest

<sup>134</sup> Judith A. Vollbrecht zauważa z kolei, że białe długie koszule, w których chowani są ważni dla lokalnej katolickiej wspólnoty mężczyźni, nawiązują do białych długich alb ubieranych przez katechumenów w dniu chrztu. J.A. Vollbrecht, *Structure and Communitas...*, op. cit., s. 303.

<sup>135</sup> Najchętniej wybierane są te symbole *adinkra*, które wiążą się z odwołaniami do *Onyame* – akańskiego Boga Stworzyciela, który w kontekście chrześcijańskim staje się Jedynym Wszechmogącym Bogiem.

to z reguły niedziela. W wypadku pogrzebów z elementami chrześcijańskimi niedzielę rozpoczyna nabożeństwo dziękczynne odprawiane w kaplicy. Wówczas kolor biały ma wyrażać wdzięczność za życie zmarłego oraz radość z jego „nowego życia”. Pojawianie się koloru białego w zamykających pogrzeb fazach można też interpretować jako symboliczne oczyszczenie uczestników, następujące pod koniec obrzędów.

### 2.3. LOGIKA PARADOKSÓW

Zaproponowany przez Bartle’a model oparty na triadzie kolorystycznej ujawnia również wielość i zróżnicowanie elementów duchowego wyposażenia człowieka. Różne „dusze” ukazują różne relacje, które współtworzą jednostkę (zgodnie z ideą relacyjnej koncepcji osoby) i w których człowiek sytuuje się zarówno za życia, jak i po śmierci (czy raczej podczas swojego „życia po śmierci”)<sup>136</sup>. Uporządkowanie tych przekonań, często niewyrażanych wprost, jest jednak niezwykle trudne. Manifestują się one w niektórych działaniach rytualnych, na przykład przy okazji nadawania imienia dziecku, kiedy wraz z ideą *kradin* pojawia się koncept *kra* („duszy”) związany z Bogiem, a wraz z ideą imienia nadawanego przez ojca pojawia się koncept *sunsum* („ducha”) związany z relacjami budowanymi w linii męskiego dziedziczenia. Związek z matrylineażem wyraża *mogya* (krew), która w symbolice pogrzebowej demonstrowana jest poprzez czerwone części strojów<sup>137</sup>. Rozdzielność

<sup>136</sup> Podczas pobytów w Ghanie z przekonaniem o istnieniu wielu różnych elementów duchowego wyposażenia człowieka spotykałam się nie tylko w rozmowach z ludźmi Bono, lecz także z migrantami z Północy. Temat ten nie był jednak przedmiotem moich bezpośrednich badań. W literaturze można znaleźć próby modelowego opisu rodzimych wierzeń rozmaitych ludów tworzących współczesne ghańskie społeczeństwo. Trzeba pamiętać jednak, że w wypadku tradycji opartych na przekazie ustnym, przy dużej roli językowych niuansów, wszelkie modele są jedynie umowną próbą uporządkowania duchowych przeżyć i doświadczeń rozmówców, a często budowane są na podstawie badawczych presupozycji i mentalnych kulturowych przyzwyczajęń.

<sup>137</sup> Por. tabela III.2. Philip F.W. Bartle sugeruje, że *kradin* można kojarzyć z kolorem czarnym – boskością, natomiast imię otrzymywane od ojca z kolorem białym, gdyż dziecko z ojcem łączy nasienie/sperma. W modelu Bartle’a czerwień ma reprezentować przynależność do rodu matki (matrylineażu), która wiąże się z używaniem nazwy rodowej przez wszystkich członków *abusua*. Ph.F.W. Bartle, *The Universe Has Three Souls...*, op. cit., s. 101.

elementów duchowych przytaczana jest również w licznych opowieściach o snach, w czasie których jedna z „dusz” może wędrować samodzielnie, podczas gdy pozostałe elementy człowieka śpią.

Analizując współczesne wypowiedzi, trzeba pamiętać, że mówiąc o „duszy”, życiu pozagrobowym, tym, co czeka człowieka po śmierci, ludzie z reguły łączą kategorie wyrastające z ich rodzimych tradycji z wyobrazeniami o duszy zasłyszanych w kościołach, w radiu (w ghańskich mediach temat religii jest bardzo żywo obecny) czy w wioskowych radiowęzłach, autobusach i na placach targowych, gdzie nierzadko przemawiają kaznodzieje z różnych kongregacji albo niezależni prorocy. Treść takich popularnych kazań bardzo często przywołuje ideę sądu bożego oraz opowieści o nagrodzie bądź karze dla dusz po śmierci. Ponadto wielu ghańskich chrześcijan niejednokrotnie dokonuje wielopoziomowych translacji tych wyobrażeń na różne języki, których używa (np. w wypadku migrantów z Północy może to być język rodzimy, następnie język twi używany jako *lingua franca* oraz język wspólnych modlitw w kościele, a także język angielski, który pojawia się w niektórych kościołach lub w szkole w ramach lekcji z zakresu „edukacji religijnej”).

Dodatkowo sami badacze i teoretycy „tradycyjnego” konceptu duszy akańskiej nie są zgodni co do składników „duchowego wyposażenia człowieka” w rodzimej filozofii. Rozbieżności pojawiają się niezależnie od tego, czy autorami tekstów są afrykańscy, władający lokalnymi językami teologowie i filozofowie, czy też „zachodni” naukowcy. Na przykład Amerykanin Robert B. Fisher sugeruje podział „akańskiej duszy” nie na trzy, lecz na cztery elementy duchowe, dodając, obok wymienionych w tabeli III.2, element nazywany *ntoro*<sup>138</sup>. Podobną

<sup>138</sup> R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 67–75. Z kolei Grzegorz Wita, analizując akańską antropologię, wymienia „trzy sfery” jako „elementy struktury człowieka”: ciało (*honam*), duch/osobowość (*sunsum*) i dusza (*kra*). Według tego autora „cielesność człowieka oddaje termin *mogya*, jego duchowość wyrażają pojęcia *sunsum* lub *ntoro*, *honhom*, *saman* i *sasa*. Boskim pierwiastkiem jest w nim dusza (*okra*), która ma znaczenie zasadnicze” (uwaga: Wita stosuje zapis słowa *kra* z prefiksem *o*, stąd słowo *okra*). Wydaje się, że w swojej analizie Wita łączy *mogya* przede wszystkim z ciałem rozumianym przez niego jako „nie-duchowy” element akańskiej antropologii. Można zapewne zastanawiać się, czy takie wyraźne cielesno-duchowe rozróżnienie jest zasadne w kontekście rodzimych afrykańskich wyobrażeń. Z kolei przywoływany przez Wita Robert Rattray pisze o *mogya* jako o związanym z krwią matki pierwiastku duchowym. Sam Wita dodaje również, że w kontekście krwi i „sfery żeńskiej” można mówić

opinię i wyliczenie czterech „dusz” przedstawił również Ghańczyk Peter Sarpong, zaznaczając jednak, że jest to propozycja umowna i że można inaczej klasyfikować poszczególne elementy duchowe. Tę uwagę zdają się potwierdzać rozważania Judith Ann Vollbrecht, która wskazuje na nakładanie się i w praktyce na łączenie kategorii *sunsum* i *ntoro*. Jak podkreśla ta autorka, obydwie pojęcia odwołują się do „tego samego duchowego aspektu osoby”, który jest związany z postacią ojca. Podczas gdy *ntoro* przywołuje przede wszystkim patrylinearne relacje i zobowiązania (np. określone tabu dziedziczone patrylinearnie), *sunsum* wiąże się z „duchową osobowością” uzyskaną poprzez ojca<sup>139</sup>. Dlatego *sunsum* i *ntoro* mogą być traktowane jako jednolity element duchowy, co w swoim modelu sugeruje Bartle. Dodatkowo trzeba pamiętać, że wśród innych niż Akan ludów afrykańskich istnieją podobne, paralelne duchowe kategorie i rozmaite, często jeszcze liczniejsze niż u Akan, „dusze”<sup>140</sup>.

Jeżeli idzie o opinie na temat losów poszczególnych „dusz” po śmierci, panują jeszcze większe rozbieżności. Nie da się jednoznacznie stwierdzić, który element „wraca do Boga” (najczęściej wymieniana jest *kra*), który z kolei idzie do krainy zmarłych, a który może wracać na ziemię w ciele potomków jako reinkarnacja przodka. Podobnie jak badacze nie są w stanie jednoznacznie sklasyfikować systemu „dusz”, tak samo ludzie w rozmowach z etnografami podają rozmaite, często sprzeczne wersje dotyczące pośmiertnych losów duchowych elementów człowieka. Ponadto moi katoliccy rozmówcy niekiedy przynosili swoją wiedzę na temat różnych religii, znanych im z wieloreligijnego

---

o „duchu inkorporującym człowieka w dany matrylinearny klan”. Ponadto w dalszej części tekstu autor przywołuje jeszcze jedną, wymienianą jako oddzielna, kategorię duchową: *hohom* (tchnienie życia). Ma ona oznaczać „część *sunsum* w okresie po śmierci osoby a przed jej udaniem się do krainy przodków”. Por. G. Wita, *Rodzima antropologia Akanów z Ghany*, w: G. Kucza, G. Wita (red.), *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, s. 37–42.

<sup>139</sup> J.A. Vollbrecht, *Structure and Communitas...*, op. cit., s. 169.

<sup>140</sup> P. Sarpong, *Ghana in Retrospect...*, op. cit. s. 37. Na przykład o tradycyjnych wyobrażeniach Ewe dotyczących „elementów duchowych” pisze m.in. Meyer, przytaczając dawne etnograficzne źródła i wyliczając trzy różne „składniki”, które przypominają akańskie koncepty antropologiczne. Por. B. Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Africa World Press, Trenton–Asmara 1999, s. 63–64.

środowiska, w którym żyją, na funkcjonowanie ludzi po śmierci. Wydaje się, że według tych opinii „tradycjoniści” idą – zgodnie ze swoimi przekonaniami – do *asamando*, a chrześcijanie – zgodnie ze znaną im doktryną – do niebios, gdzie stają przed obliczem Boga i „jeżeli czynili dobrze, co cieszy Boga, dostają wieczne życie”<sup>141</sup>. Jedna z moich rozmówczyń po przedstawieniu wierzeń na temat tradycyjnego „miejsca dla zmarłych” oraz opowieści o „chrześcijańskich niebiosach”, które są przeznaczone dla chrześcijan, stwierdziła:

To jest coś, co jest uczynione przez Boga. My tego nie rozumiemy. Zgodnie z kazaniem, którego kiedyś wysłuchałam, niektórzy ludzie są wezwani do niebios. Ale to plan Boga i nikt tego nie zrozumie<sup>142</sup>.

Jedynie zasygnalizowany tu dyskurs na temat afrykańskich wyobrażeń o duszy, do którego nieustannie powracają teologowie, misjologowie, ale również antropolodzy, zwłaszcza wówczas, gdy pojawia się kwestia tłumaczenia tekstów religijnych oraz translacji międzykulturowych, ukazuje skalę problemów piętrzących się przed naukowcami nawykłymi do budowania modeli, schematów, związków opartych na zasadach tzw. logiki klasycznej. Myślę, że w tym kontekście ważne jest stwierdzenie Bartle’a, który – mimo iż sam jest autorem podążającego za symboliką trzech kolorów modelu akańskiego świata i człowieka – wyraża się z dużą pokorą o swoim etnograficznym terenie i po prostu akceptuje niepełną przekładalność terminów funkcjonujących wśród ludów Akan na „zachodni” sposób myślenia. Bartle twierdzi, że do wyobrażeń akańskich nie przystaje przede wszystkim dualistyczny rozdział duszy i ciała oraz „naukowe” próby wyróżniania niez mieszanych kategorii oparte na logice „albo–lub”. Autor podkreśla, że już na poziomie języka twi to nie kategoria „albo–lub” lecz „obydwa–i” jest podstawową logiczną funkcją organizującą rzeczywistość i przeżywanie świata oraz własnego życia<sup>143</sup>. Mieszanie porządków, akceptacja paradoksów, inkluzywność oraz płynność kategorii dostosowywanych

---

141 Notatki terenowe, 17/18 grudnia 2010. Cytowana wypowiedź jest fragmentem „świadcstwa” wygłoszonego publicznie przez kobietę podczas nocy czuwania zorganizowanej przez katolickich charyzmatyków.

142 Wywiad 69, 15 stycznia 2013.

143 Ph.F.W. Bartle, *The Universe Has Three Souls...*, op. cit., s. 88.

do użycia w konkretnym kontekście są immanentnymi cechami przeżywanego światopoglądu afrykańskiego. Dzięki temu dawno minione wydarzenia mogą dziać się teraz, „ja” może oznaczać cały szereg niezujących przodków z rodziny, każdy człowiek może mieć kilka „matek”, a bezpłodny może być „ojcem”.

W ostatnich latach coraz więcej badaczy zajmujących się rodzimymi kulturami afrykańskimi zdaje się przychylić do stanowiska reprezentowanego przez Bartle’a i akceptuje ograniczenia związane z budowaniem koherentnych modeli wierzeń afrykańskich. Birgit Meyer, pisząc o rodzimym światopoglądzie ludu Ewe, podkreśla niejednorodność tradycyjnych kosmologicznych wyobrażeń oraz brak zorganizowania ich według jasnych i niesprzecznych (z punktu widzenia tzw. logiki klasycznej) kategorii. Meyer wskazuje, że potrzebę uporządkowania wierzeń Ewe mieli nie Afrykanie, którzy swój światopogląd wyrażali przede wszystkim w praktyce i w religii przeżywanej, lecz pierwsi europejscy misjonarze i idący w ślad za nimi etnografowie (często jedna osoba łączyła obydwie profesje), którzy usiłowali przełożyć afrykańskie koncepty na teologiczno-filozoficzny język tradycji chrześcijańskiej i naukowy model religii<sup>144</sup>. W podobnym duchu wyraża się Marleen de Witte, kiedy pisząc o akańskich pogrzebach, stwierdza, że „tradycyjny obraz śmierci nie jest tak koherentny, jak wynikałoby to z opisów pozostawionych przez wielu badaczy. Jest raczej pełen niekonsekwencji oraz niepewności”<sup>145</sup>.

W analizie ghańskich pogrzebów dodatkowo wyobrażenia na temat człowieka i jego pozagrobowej egzystencji komplikuje kwestia pojawiającego się w kontekście śmierci martwego ciała, które w dzisiejszych rytuałach wydaje się odgrywać coraz większą rolę. Nawet przy postulowanym przez Bartle’a zawieszeniu dualistycznego paradygmatu i akceptacji idei „żyjącego zmarłego” trzeba przyznać, że widok zwłok niepokoi – i jest to wyrażone bardzo mocno w rytualnym przebiegu współczesnych ghańskich pogrzebów (szczególnie podczas ceremonii wystawienia ciała na widok publiczny). W momencie śmierci ciało przestaje funkcjonować tak, jak funkcjonowało za życia – „zamiera”,

<sup>144</sup> B. Meyer, *Translating the Devil...*, op. cit., s. 65. Warto dodać, że Meyer podkreśla, iż antropologia religii i jej terminologia wyrosła na podstawie protestanckiego modelu religii, poprzez który naukowcy kształtowali swój ogląd innych wierzeń.

<sup>145</sup> M. de Witte, *Long Live the Dead!*..., op. cit., s. 29.

staje się nieme i nieruchome, do tego szybko podlega rozpadowi<sup>146</sup>. W tym kontekście uderzające są teksty pieśni *highlife*, które stanowią dziś niezbędny element akańskich pogrzebów. Jak już wspominałam, ta zawsze niezwykle głośno puszczana muzyka posiada bardzo skoczne, taneczne rytmy i może sugerować odwołania do żywiołowości i witalności. Tymczasem Marleen de Witte, a przed nią Sjaak van der Geest zwrócili uwagę na zaskakującą nieprzystawalność tekstów tych piosenek nie tylko do muzyki, ale przede wszystkim do filozoficznego i religijnego konceptu „żywego zmarłego” oraz do idei podróży w zaświaty, reinkarnacji, a także do chrześcijańskich konceptów sądu, nagrody bądź kary i następującego potem „wiecznego życia”<sup>147</sup>. Pieśni *highlife* opisują bowiem śmierć nie tylko jako nieuchronny los, który dotknie każdego człowieka, lecz także jako ostateczny koniec, nicność, rozpad i zerwanie wszelkich relacji. Można powiedzieć, że stanowią one zaprzeczenie wszystkiego, co do tej pory w tym rozdziale napisałam o akańskim konceptie śmierci. „Jeżeli ktoś umarł, to jest martwy” – tak rozpoczyna się jedna z popularnych piosenek *highlife*, która w kolejnych wersach potwierdza finalność śmierci, mówiąc, że „śmierć kończy wszystko” i „gdy ktoś umiera, to jest to koniec”<sup>148</sup>. Na podobne sformułowania natrafiłam, przeglądając notatki i zapisy wywiadów z moich badań. Nie były to sformułowania częste, jednak pojawiały się stwierdzenia opisujące śmierć przede wszystkim jako nieobecność czy wręcz jako niebyt, stan, w którym „kogoś już nie ma”<sup>149</sup>.

<sup>146</sup> Por. H. Belting, *Antropologia obrazu...*, op. cit., s. 174.

<sup>147</sup> S. van der Geest, *The Image of Death...*, op. cit., s. 145–174; M. de Witte, *Long Live the Dead!*..., op. cit., s. 33–36.

<sup>148</sup> S. van der Geest, *The Image of Death...*, op. cit., s. 160.

<sup>149</sup> Przykładowo, kiedy pewnego razu zapytałam znajomego o osobę, którą pamiętałam z poprzedniego pobytu w Ghanie, w odpowiedzi usłyszałam, że „ona umarła dwa lata temu, jej już nie ma” (notatki terenowe, 23 stycznia 2013). W wypowiedziach ludzi, podobnie jak w treści funeralnych ogłoszeń i drukowanych w gazetach wspomnień o zmarłych można często spotkać określenie „jego/jej już nie ma”. Na przykład opublikowana w gazecie „Funerals in Ghana” (która reklamuje się jako „pierwsza w świecie międzynarodowa gazeta pogrzebowa w Ghanie”) obszerna ilustrowana relacja z pochówku oraz z części obrzędów pogrzebowych odprawionych w lipcu 2009 roku w Londynie dla zmarłej tam ważnej ghańskiej urzędniczki (która była zatrudniona w Ghana High Commission in London) rozpoczynała się stwierdzeniem, że „jej już nie ma” (j. ang. *she is no more*). Por. „Funerals in Ghana” 2009, edition 7, s. 4. Podobne stwierdzenia regularnie powtarzają się na

Rozpacz po stracie bliskiej osoby, stanowiąca centralny temat funeralnych pieśni *highlife*, jest manifestowana w czasie pogrzebu, ale jedynie podczas faz rozgrywających się przed pochówkiem ciała. Szczególnie przeznaczone są do tego ostatnie chwile ceremonii wystawienia ciała na widok publiczny. Moment pożegnania z ciałem bywa niezwykle dramatyczny, pełen krzyków i głośnych płaczów. Niektóre osoby wpadają wówczas w spazmy i rzucają się na ziemię. To jest moment, kiedy śmierć oznacza rzeczywiście koniec. Młody katolicki chłopak, opisując tę część pogrzebów, powiedział:

Kiedy ciało biorą z domu do kościoła albo na cmentarz, mówi się, że wówczas, w tej chwili, każdy powinien się modlić. To jest koniec. Jeżeli byliście przyjaciółmi – to jest to koniec. Jeżeli to był syn i ojciec – to również jest to koniec. Koniec tej relacji<sup>150</sup>.

Na jednym z pogrzebów, który odbywał się na placu przed nowo zbudowanym nowoczesnym domem, ciało jego zmarłej mieszkanki było wystawione na widok publiczny na łożu ustawionym pod białym baldachimem. Łoże usytuowano pośrodku obszernego terenu pogrzebowego. Po zakończeniu ceremonii wystawienia ciała na widok publiczny baldachim osłonięto ze wszystkich czterech stron kotarami. Wewnątrz tak skonstruowanego „namiotu” wyznaczone do tego osoby zajęły się przekładaniem ciała do trumny i zamykaniem wieka. W tym czasie, przez około piętnaście minut, córki zmarłej biegały w bardzo szybkim tempie wokół „namiotu”, głośno krzycząc, płacząc, machając rękoma i łapiąc się za głowę. Wkrótce zaczęły do nich dołączać inne kobiety, aż powstał tłum złożony z kilkudziesięciu płaczek. Przez cały czas równoległe rozgrywały się pozostałe zwyczajowe pogrzebowe wydarzenia. Z olbrzymich głośników nadawano muzykę *highlife*, której dźwięki nakładały się na zawodzenia, nieco je zagłuszając. Na krzesłach zasiadali zmęczeni kilkugodzinnym wczesnoporannym czuwaniem żałobnicy. Wielu głośno żartowało, śmiało się, przekrzykując odgłosy płaczów i muzyki. Ludzie wymieniali lokalne plotki i zwyczajowe pytania o zdrowie. Cały czas na plac docierali nowi goście, którzy rytualnie obchodzili „krąg”, podając dłonie wszystkim

---

internetowej stronie gazety przy opisach uroczystości pogrzebowych. Por. <http://www.funeralsinghana.com>.

<sup>150</sup> Wywiad 5, 7 stycznia 2010.



zasiadającym w pierwszych rzędach, uważając jedynie, aby nie zderzyć się z biegającymi, z coraz większą egzaltacją lamentującymi głośno kobietami. Na stopniach domu ministranci i katechista zaczęli rozstawiać stół, który miał służyć jako ołtarz podczas rozpoczynającej się lada moment polowej mszy żałobnej nad trumną zmarłej – byłej członkini Kościoła katolickiego. Zgromadzony obok ołtarza chór kościelny rozpoczął swoją próbę. Ten obrazek, do którego wielokrotnie wracałam, oglądając wykonane przeze mnie fotografie, oraz nagranie filmowe mówią wiele o polifoniczności ghańskich pogrzebów. Ghański pogrzeb łączy w sobie śmiech i płacz, rozpacz i wspólną zabawę, doświadczenie końca i nadzieję na dalsze życie. Oddziałując na rozmaite zmysły i angażując fizycznie oraz emocjonalnie, ujawnia sprzeczności tkwiące w pojmowaniu śmierci przez współczesnych Ghańczyków. Odbijają się one w skonfliktowanych ze sobą, a równocześnie rytualnie współwystępujących elementach dzisiejszych pogrzebów i obyczajowości funeralnej.

Można sądzić, że logika paradoksów, inkluzywność kategorii światopoglądowych, porządkowanie elementów rzeczywistości według kwantyfikatora „obydwa-i” jest być może najsłuszniejszą kulturową odpowiedzią na podstawowy dla ludzkiej egzystencji paradoks śmierci oraz na równie podstawowe pytania o sens życia i początek zła. Dobrze skomentował to Kwame Opoku (1919–2002), Akańczyk z ludu Kwahu, obyty z dawnymi tradycjami, ważny „starszy” w swojej wiosce, który pod koniec swojego życia w rozmowie z realizującymi antropologiczny projekt badaczami zauważył:

Śmierć jest czymś zarządzanym przez Boga (*Onyame*), więc trudno zrozumieć, jak to jest. Ale zgodnie z tym, co mówicie wy, chrześcijanie, mówicie, że Bóg nie stworzył człowieka dla śmierci, ale że to była wina Adama, który sprowadził śmierć na ziemię. To jest coś zaaranżowane przez Boga, dlatego trudno to zrozumieć.

Człowieka grzebią po śmierci i on nie wie, co się wydarzy następnie. My mówiliśmy, że po śmierci dobrej osoby idzie ona do dobrego miejsca. Jeżeli robiłeś źle, to nie możesz iść do dobrego miejsca. Więc będziesz wówczas włóczył się dookoła. Ja nigdy nie umarłem, więc nie wiem, jak to wygląda, tylko o tym słyszałem [śmiech]. Tak o tym mówią, ale nikt tam nie był, żeby poznać prawdę. Zatem musimy to zaakceptować tak, jak jest<sup>151</sup>.

151 P. Atuobi, B.A. Obeng, S. van der Geest, *Life, Love and Death...*, op. cit. s. 49.

#### 2.4. „DOBRA” I „ZŁA” ŚMIERĆ

Mimo niejasności konceptów śmierci i polifoniczności znaczeń przypisywanych rytuałom funeralnym duży, okazały i wystawny pogrzeb jest nazywany w Ghanie „sukcesem” i traktowany jako pożądane zwieńczenie życia. „Piękny” pogrzeb oznacza, że zmarły zbudował dobre i wartościowe relacje z innymi, którzy licznie i z zaangażowaniem biorą udział w poświęconych mu uroczystościach, a także sami je organizują. Dawniej uroczysty pogrzeb i rozbudowane ceremonie pogrzebowe urządzano tylko osobom, które uznano za spełniające warunki kandydata na „dobrego przodka”. Przede wszystkim liczył się relatywnie podeszły wiek, fakt posiadania potomstwa i dostąpienie tzw. „dobrej” śmierci. Jeden z rozmówców Sjaaka van der Geesta „dobrą” śmierć opisał słowami: „to jest wówczas, gdy osoba umiera naturalną śmiercią, po tym jak swoje życie ułożyła w dobry sposób”<sup>152</sup>.

Idea „dobrej” i „złej” śmierci (j. *twi owu pa* i *owu bɔne*) jest i dziś powszechnie znana. Najczęściej jednak, zwłaszcza wśród chrześcijan, nie odgrywa już tak znaczącej roli, aby wpłynąć na pomniejszenie uroczystości pogrzebowych czy zrezygnowanie z nich (co zdarzało się dawniej w wypadku śmierci określanych mianem „złych”). Podobnie pozostałe „tradycyjne” kryteria „życiowego sukcesu” – wiek i posiadanie potomstwa – nie oddziałują znacząco na przebieg pogrzebów<sup>153</sup>, zwłaszcza wtedy, gdy rodzina jest dobrze zorganizowana, stosunkowo zamożna i ma wykształconych liderów, dla których nową miarą sukcesu w życiu jest zdobycie wykształcenia i ważnej pozycji zawodowej albo pełnienie wiodącej roli w obrębie kościelnej wspólnoty. Dlatego na przykład trzydziestoczteroletnia bezdzietna kobieta mogła otrzymać huczny wielodniowy pogrzeb, podczas którego wyeksponowane były jej fotografie w odświętnym stroju absolwentki uczelni, rolę „potomstwa” pełnili siostrzeńcy, a członkowie chrześcijańskiego stowarzyszenia, do którego należała, pojawili się w swoich odświętnych strojach i poprowadzili modlitwę<sup>154</sup>.

<sup>152</sup> Ibidem, s. 50.

<sup>153</sup> Piszę tu oczywiście o osobach, które są postrzegane jako dorosłe. O skromności, a nawet braku uroczystości pogrzebowych dla dzieci i młodocianych ludzi wspominałam w części 1.1. niniejszego rozdziału.

<sup>154</sup> Notatki terenowe, 30 stycznia 2010.

Pomimo tych obyczajowych zmian i „nowoczesnego” rozumienia kategorii „życia zwieńczonego sukcesem” nagła śmierć spotykająca ludzi młodszych oraz postrzeganych jako będący w pełni sił, zwłaszcza spowodowana ukąszeniem węża, wypadkiem samochodowym albo komplikacjami przy porodzie, bywała klasyfikowana jako „zła”. Jednak, po zadawanym wprost pytaniu o „złą” śmierć, chrześcijanie często odcinali się od jej jednoznacznego oceniania, twierdząc, że to sprawa dla „starszych” rodu, zwłaszcza jeżeli są wśród nich „tradycjoniści”, którzy spotykają się na naradzie, aby ustalić „przyczyny śmierci”. Już w czasie nieoficjalnych rozmów, przy okazji luźno rzucanych uwag, kiedy ludzie komentowali różne celebrowane w Jemie pogrzeby, czy też w treściach plotek, które pojawiały się po rozmaitych tragicznych śmierciach, do jakich dochodziło w okolicy, idea „złej śmierci” była obecna i wzbudzała niepokój. W rozmowach z katolikami oficjalna chrześcijańska postawa była deklarowana, ale podkreślano też znajomość konsekwencji wynikających z zaniedbania rozpoznania przyczyn oraz z niepodjęcia akcji niwelujących następstwa ewentualnej „złej” śmierci:

My, katolicy mówimy, że kiedy ktoś umiera, nie powinniśmy tego oceniać ani szukać przyczyn śmierci. Bo nikt nie przyczynia się do czyjejś śmierci. Ale tradycjoniści mówią, że to „nasza tradycja” i że trzeba orzec, co przyczyniło się do śmierci. Trzeba poznać przyczynę śmierci. Jeżeli się tego nie zrobi, wiele innych śmierci może pojawić się jako rezultat tej pierwszej [jeżeli była „zła”]. Może być tak, że osoba zmarła coś zrobiła. I trzeba to wiedzieć i coś z tym zrobić. Jeżeli się nie ocenia przyczyn śmierci, to ona znowu może przyjść<sup>155</sup>.

Wydaje się, że przyczyny „złej” śmierci nie są przez ludzi postrzegane jednoznacznie. Marleen de Witte podkreśla, że w kontekście „tradycyjnej” religii takie śmierci przypisuje się zewnętrznym wobec człowieka „złym siłom” i wśród nich poszukuje się ich źródła<sup>156</sup>. Jest to potrzebne nie tylko po to, aby zabezpieczyć żyjących członków rodu przed ewentualnymi kolejnymi nieszczęściami, ale także aby zapewnić spokój duchowi zmarłego, który nie może zamienić się w przodka bez rytualnej pomocy ze strony żywych. Według „tradycyjnych” wyobrażeń wskutek „złej” śmierci elementy duchowe zmarłego nie mają bowiem

<sup>155</sup> Wywiad 5, 7 stycznia 2010.

<sup>156</sup> M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 27.

szans na pośmiertną transformację, lecz „włóczę się” w pobliżu żywych krewnych, „przeszkadzając im”, a często również szkodząc. Z takimi sprawami ludzie z reguły udają się do lokalnych wyroczni i kapłanów religii tradycyjnej po radę. Chrześcijanie najczęściej proszą kongregację o wzmoczoną modlitwę. Nierzadko jeśli mają podejrzenia, że śmierć kogoś bliskiego była „złą śmiercią”, zapraszają księdza albo katechistę, aby przyszedł do nich i skropił święconą wodą cały dom wraz z obejściem w celu jego zabezpieczenia<sup>157</sup>.

Wśród opowieści, na jakie natrafiłam wśród katolickich mieszkańców Jemy i okolicy, uderzyło mnie to, iż stosunkowo często zawierały one wątek, który można określić mianem „zemsty starych bogów”. Kiedy seria nieszczęść – wśród nich znalazła się nagła śmierć oraz pożar, który strawił większą część zagrody – przytrafiła się katolickiej rodzinie mieszkającej w wiosce nieopodal Jemy, jeden z moich chrześcijańskich rozmówców, mówiąc bardzo ściszym głosem, niemal szeptem, i wyraźnie zaniepokojony tym, co mi opowiada, przywoływał lokalne plotki:

Popatrz, ile rzeczy się zdarzyło. Najpierw żona niosła jamy na głowie i przechodziła przez rzekę. Kiedy przechodziła przez rzekę, upadła i zraniła się. I już ludzie zaczęli szeptać i mówić między sobą. Bo mężczyzna dawniej nie był chrześcijaninem. Kiedyś oddawał cześć bogom [j. ang. *little gods*]. No a potem przeszedł do Kościoła katolickiego. I ludzie mówią, że to dlatego bogowie go teraz niepokoją, są bowiem na niego źli. I pokazali, że są źli, kiedy kobieta przechodziła przez rzekę

157 Jacek Jan Pawlik przytacza z kolei ciekawe przemiany obyczajów związanych ze śmiercią promowane przez Kościół katolicki w Togo. W związku z tym, że Kościół krytykuje praktyki rozpoznawania przyczyny śmierci jako zdecydowanie niechrześcijańskie, niektórzy kapłani katolickcy organizują „nowe rytuały o charakterze chrześcijańskim, mające zastąpić seanse szukania przyczyn śmierci”. Polegają one na wspólnym zgromadzeniu poszerzonej rodziny (z reguły wielowyznaniowej), rozmowie na tematy egzystencjalne prowadzonej przez katechistę, czytaniu cytatów z Biblii i śpiewie. Warto dodać, że obszerny artykuł autorstwa J.J. Pawlika stanowi szczegółowe i wyczerpujące omówienie tradycyjnej i współczesnej obrzędowości pogrzebowej wśród ludów zamieszkujących północną część Togo (głównie Basari, Konkomba, Moba, Kabyé). Szereg zachowań omawianych przez autora oraz schematy przemian współczesnej obyczajowości i obrzędowości funeralnej w Togo bardzo blisko odpowiadają dynamice kulturowej, którą opisuję, przytaczając materiały z centralnej Ghany. Por. J.J. Pawlik, *Ciągłość i zmiana w afrykańskiej obrzędowości żałobnej. Na przykładzie północnego Togo*, „Lud” 2008, t. 92, s. 87–108; zdanie cytowane w przypisie – s. 102.

i się pokaleczyła. Dawniej bogowie go ochraniali, ale on odwrócił się od nich. I potem była kolejna rzecz – nagle zmarł jego syn. A w końcu był pożar. Ich nie było w domu, kiedy przyszedł pożar, więc nic nie uratowali. Wrócili, a ogień już zniszczył wszystko, łącznie z plonami, które dopiero co zebrali i przynieśli z pola... Ludzie mówią, że mężczyzna powinien teraz złożyć libację w rzece. Bo wiesz, tutaj rzeki mają swoje *abosom*<sup>158</sup>.

Inną opowieść o „złej śmierci”, którą ludzie wiązali z mocą lokalnego *bosom* i jego kapłana, odnotowałam w Jemie. Pod koniec listopada 2010 pojechałam do malutkiej osady Nyame Becere (nazwa ta w języku *twi* oznacza „Bóg dopomoże”), w której rezyduje jeden ze znanych w okolicy kapłanów religii tradycyjnej, opiekujący się świętym gajem i lokalnym *bosom*. Tego dnia w Nyame Becere obchodzone było wielkie doroczne święto, w którym brali udział licznie przybyli kapłani religii tradycyjnej z okolic Jemy i Techiman, wielu mieszkańców Jemy oraz Kokumy, a przede wszystkim osoby, które związane są z *bosom* szczególnymi więzami zależności – są to ci, którzy coś zawdzięczają sanktuarium i w związku z tym są zobowiązani do uczestnictwa w ważniejszych festiwalach organizowanych przez kapłana. Dwa dni po święcie w Nyame Becere, kiedy wróciłam do Jemy i spałam w moim pokoju w domu misji katolickiej, o bardzo wczesnej godzinie porannej, jeszcze przed świtem, zbudził mnie głośnym bębnieniem i dźwiękami gongów kondukt pogrzebowy, szybkim krokiem zmierzający na cmentarz. Okazało się, że wieczorem w dzień festiwalu, na północ od Jemy wydarzył się wypadek samochodowy, w którym zginął młody mężczyzna pochodzący z miasteczka. Temat jego pochówku, odprawianego w pośpiechu

---

158 Wywiad 104, 30 stycznia 2013. Wywiad był przeprowadzony w języku angielskim z wtrąceniami w języku *twi*. W transkrypcji wskazałam formy wyrażania się rozmówcy o „bogach”. Używał zamiennie dwóch form: w języku angielskim *little gods* oraz w języku *twi* *abosom*. Opisywana przez rozmówcę rodzina to migranci z Północy, z ludu Dagaaba. Przywoływane plotki dotyczą jednak lokalnych wierzeń wywodzących się z wyobrażeń Bono, według których wiele postaci bogów związanych jest z rzekami. Przyjęte jest, że osiedlający się na ziemi Bono migranci z Północy zobowiązują się do przestrzegania pewnych reguł, zwłaszcza zakazów związanych z ziemią oraz innymi elementami lokalnego krajobrazu (chodzi przede wszystkim o „dni tabu” oraz o nakazy dotyczące nieużywania pewnych miejsc itp.). Zasady te są przekazywane jako lokalna „tradycja” związana z miejscową „religią tradycyjną”.

i oprawionego niezwykle skromnym pogrzebem, wrócił w rozmowie, którą dwa tygodnie później odnotowałam w zapiskach terenowych. Jeden z moich przyjaciół z katolickiej parafii w Jemie wyjaśnił skromność pogrzebu i przyczyny „złej” śmierci mężczyzny:

Wszyscy tutaj wiedzą, że on [mężczyzna, który zginął] był zależny od kapłana z Nyame Becere. To jest tak, że na przykład kiedy para [małżeńska] ma problem i nie może począć dziecka, to idzie do kapłana danego fetysza [j. ang. *festish priest*] i jeżeli on pomoże, to rodzina jest związana od tej pory z nim i z jego sanktuarium. Ten młody mężczyzna narodził się, bo kapłan z Becere pomógł jego rodzicom. Dlatego on powinien być na festiwalu. Ale on się buntował, nie chciał jechać, powiedział „nie”. No i był ten wypadek. Akurat tego dnia<sup>159</sup>.

W jeszcze innych opowieściach „złe” i nagłe śmierci będące karą bogów miały spotkać kilkanaście lat temu grupę mężczyzn z Kokumy, którzy dokonali świętokradczego czynu, kradnąc figurkę tamtejszego *bosom* i sprzedając wytopione z niej złoto. W katolickiej parafii w Jemie ta już odległa czasowo historia jest dobrze znana. W kościele bowiem miał szukać schronienia jeden ze złodziei. Podobno ostatni żyjący z świętokradczej szajki, licząc, że jako jedyny uniknie „zemsty bogów”, pojawił się na nabożeństwie w katolickiej kaplicy, cały ubrany na biało i z bardzo wystawną ofiarą, którą złożył „za uratowanie życia”. Wkrótce jednak okazało się, że cierpi na ciężką odmianę cukrzycy. Mężczyzna zmarł w niedługim czasie, co oczywiście zinterpretowano jako „złą” śmierć, o której mówi się do dziś<sup>160</sup>.

159 Notatki terenowe, 12 grudnia 2010.

160 Notatki terenowe, 9–11 listopada 2010. Na tę historię natrafiłam dzięki jednej z wizyt w wiosce Kokuma, gdzie w centrum miejscowości zobaczyłam ruiny okrągłej chaty, o które zaczęłam wypytywać mieszkańców (w centralnej Ghanie okrągłe lepianki wiążą się z tradycyjnymi miejscami kultu, podczas gdy współczesne zabudowania mieszkalne budowane są na rzucie prostokąta; natomiast na północy Ghany chaty mieszkalne cały czas buduje się w formie lepiank na rzucie koła). Okazało się, że był to budynek, w którym dawniej przechowywano skradziony *bosom*. Po kradzieży nikt chaty nie rozebrał, ale też nikt się o nią nie troszczył. Któregoś roku gliniane ściany domu, niewzmaniane po kolejnej porze deszczowej, były tak nasączone nadmiarem wilgoci, że nie wytrzymały ciężaru blaszanego dachu i runęły. Rdzewiejący dach i resztki ścian cały czas straszą w centrum wioski i przypominają o historii związanej ze świętokradczym czynem.

Te potoczne interpretacje bieżących i dawnych zdarzeń odnotowane przeze mnie podczas rozmów z ludźmi należącymi do Kościoła katolickiego ilustrują moc i poważne traktowanie zobowiązań i relacji związanych z tradycyjnymi kultami. „Zła” śmierć może wynikać z naruszenia relacji z bogami, odwrócenia się od nich bez złożenia im zadośćuczynienia lub wprost poprzez zanegowanie ich siły i zuchwały czyn świętokradczy. Rzeczywiście, przekonanie o tym, że bogowie religii tradycyjnej mają moc, wydaje się powszechne w katolickich wspólnotach, a wielu chrześcijan utrzymuje kontakty z lokalnymi miejscami kultu tradycyjnego albo korzysta z nich w sytuacjach kryzysowych. Gdy po moich odwiedzinach u wodza Kranki dopytywałam katolików w Jemie o znane im szczególnie dotyczące boga, którym on się opiekuje, w odpowiedzi usłyszałam:

Ten bóg jest bardzo potężny. Bardzo, bardzo potężny. Może zdarzyć się, że ktoś ma jakiś duchowy problem. Może kogoś na przykład nawiedza diabeł. To wówczas rodzina zawozi go do fetysza [j. ang. *fetish*] w Krance, aby zapewnić mu ochronę.

Taka koegzystencja dwu porządków – tradycyjnego i chrześcijańskiego – nie jest w Ghanie niczym nadzwyczajnym, co wiele razy można było zaobserwować już na kartach tej książki. W pytaniu o śmierć i w kulturowych formach odpowiedzi na nią oraz w przebiegu zachowań pojawiających się w sytuacjach kryzysowych bardzo często dochodzi do mieszania tych porządków, ich wzajemnego uzupełniania się, a nie wykluczania. Ujawnia się to w przedstawionych powyżej potocznych opiniach na temat „złej” i „dobrej” śmierci oraz strategiach mających zapewnić tę drugą, wieńczącą długie i spełnione życie.

Ochronna rola religii – zarówno tradycyjnej, jak i chrześcijańskiej – pojawia się szczególnie w kontekście rozpowszechnionych w Ghanie wierzeń w czarownictwo (j. twi *bayie*). Obok śmierci wywołanych gniewem bogów lub duchów drugim typem „złych” śmierci, o którym usłyszałam w terenie, są śmierci wywołane przez osoby posądzane o czarownictwo. Oskarżenia o czary są w Ghanie powszechne i przez wielu ludzi bywają traktowane niezwykle poważnie. Od czasu do czasu zagadnienie oskarżeń o czarownictwo powraca w ghańskiej publicystyce, zwłaszcza gdy do mediów trafiają drastyczniejsze przykłady karania osób oskarżonych o bycie czarownicami czy czarownikami. W północnej części Ghany zjawisko doprowadziło do powstania kilku

funkcjonujących obecnie tzw. obozów dla czarownic, do których wozi się osoby posądzone o takie praktyki<sup>161</sup>. Typowe posądzenie o czarownictwo wiąże się z członkiem najbliższej rodziny, który ma szkodzić swoim najbliższymi. Wśród Akanów mówi się, że podczas snu *sunsum* („duch”) osoby, która jest czarownikiem lub czarownicą (zdecydowanie większa liczba oskarżeń o czarownictwo dotyczy kobiet), wychodzi ze śpiącego ciała i udaje się na wędrowkę, podczas której krzywdzi innych, żywiąc się ich ciałem i ostatecznie doprowadzając do ich śmierci<sup>162</sup>. Właśnie czarownictwem tłumaczy się wiele „złych” – nagłych lub spowodowanych krótką chorobą – śmierci, a niektóre z obyczajów pogrzebowych mają za zadanie zdemaskowanie czarownika/czarownicy lub unicestwienie jego ewentualnych kolejnych negatywnych wpływów. Do takich zachowań zalicza się między innymi hałasowanie, które towarzyszy całemu pogrzebowi, ale jest w sposób szczególnie pożądane w czasie zanoszenia trumny na cmentarz. Również bardzo szybki krok, wręcz biegnięcie konduktu z trumną ma takie znaczenie. Dodatkowo biegnący z trumną na swych barkach grabarze mogą skręcać z wyznaczonego głównego toru, gdyż niestabilnie niesiona trumna może chcieć wskazać osobę, która poprzez czarownictwo przyczyniła się do śmierci zmarłego. Informacje o takim wierzeniu i związanym z nim obyczaju, praktykowanym w przeszłości, znaleźć można w historycznych opracowaniach etnograficznych Roberta Sutherlanda Rattraya dotyczących Aszantów<sup>163</sup>. Natomiast Marleen de Witte wspomina, że spotkała się

161 Kwestia tzw. obozów dla czarownic (j. ang. *witch camps*) czy też wiosek dla czarownic (j. ang. *witch villages*) i oskarżeń o czary, skierowanych często pod adresem starszych ludzi w północnej Ghanie, jest omówiona m.in. w: J.P. Kirby, *Earth Shrines: Prison or Sanctuary? Ghanaian “Witch Camps” and the Dawn of the Rights of Culture*, w: S. Tonah (ed.), *Contemporary Social Problems in Ghana*, University of Ghana, Accra 2009, s. 49–72. Na temat pozycjonowania się ghańskich katolików wobec kwestii czarownictwa i oskarżeń o czary, na przykładzie studium przypadku w społecznościach Dagombów w północnej Ghanie, por. idem, *The Power and the Glory: Popular Christianity in Northern Ghana*, Regnum Africa, Accra 2012, s. 68–69. W Polsce, w ramach szóstej edycji Festiwalu Filmów Afryki AfryKamera (w roku 2011), pokazywano film dokumentalny pt. *Wiedzmy z Gambagi* (j. ang. *The Witches of Gambaga*, reż. Yaba Badoe, 2010), zrealizowany w jednym z obozów dla czarownic znajdującym się w północnej części Ghany.

162 R.B. Fisher, *West African Religious Traditions...*, op. cit., s. 111.

163 Por. R.S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford University Press, Oxford 1927, s. 167.



z podobnym obyczajem jeden raz, podczas konduktu pogrzebowego dwudziestoosmioletniego mężczyzny<sup>164</sup>.

W Jemie, podczas pogrzebu osoby, o której śmierci wielu ludzi w miasteczku mówiło, iż była spowodowana czarownictwem, katolicka rodzina bardzo mocno zabiegała o udział księdza i katechistów w obrzędach. Pochówek oraz pogrzeb zostały odprawione w sposób niezwykle okazały. Wbrew „tradycyjnym” zwyczajom, zalecającym szybki pochówek i skromny pogrzeb dla osób zmarłych „złą” śmiercią, główne uroczystości pogrzebowe trwały trzy dni i były połączone z pochówkiem ciała, które przez dwa miesiące przechowywano w „lodowce”, w międzyczasie przygotowując okazałe celebracje. Pogrzeb został zwieńczony mszą świętą odprawioną w kościele katolickim „w podziękowaniu za życie zmarłego”.

Inni badacze ghańskiej obyczajowości funeralnej również zauważają, że współcześnie coraz częściej zdarza się, że śmierci określane zwyczajowo jako „złe” otrzymują bardzo bogatą pogrzebową oprawę<sup>165</sup>. Można wskazać kilka przyczyn takiego zjawiska. Z jednej strony rozbudowany i wystawny pogrzeb jest w stanie rytualnie odwrócić los i zaprzeczyć zaistnieniu „złej” śmierci. Prawda rytuału jest bowiem bardziej „realna” niż prawda „rzeczywistości”. O takiej roli obrzędów niejednokrotnie piszą antropolodzy badający performatywny wymiar rytuałów. To akcja rytualna i zaangażowanie w nią konstytuują osoby oraz rzeczywistość społeczną<sup>166</sup>. Dodatkowo zauważona przeze mnie chęć nadawania

164 M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 93.

165 Por. M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 38; S. van der Geest, *Funerals for the Living...*, op. cit., s. 113.

166 W taki sposób rytuały rozumie m.in. Michael Lambek, który nawiązuje częściowo i do Victora Turnera, i do Roya A. Rappaporta, wskazując przede wszystkim na transformatywną moc rytuału oraz na ściśle powiązanie jego formy z treścią. Z kolei Maurice Bloch zdaje się optować za wtórnością rytuału wobec struktury społecznej i podkreśla jego raczej reprezentatywny niż performatywny wymiar. W proponowanej przeze mnie analizie zbliżam się do perspektywy Lambeka, zwracając uwagę na wewnętrzną motorykę rytuału oraz jego transformującą siłę, która zmienia, ustanawia, kreuje osoby oraz relacje społeczne. Na temat różnych współczesnych podejść do pojęcia rytuału por. M. Lambek, *What Is "Religion" for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to "Religion"?* w: J. Boddy, M. Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, John Wiley and Sons, Chichester 2013, s. 9. Omówienie koncepcji rytuału Roya A. Rappaporta, m.in. w kontekście performatywności oraz w kontekście studiów Maurice'a Blo-

obchodzonym w Jemie i okolicy pogrzebom wyraźnego chrześcijańskiego rysu bywa związana z wykorzystywaniem symboli i obrzędów chrześcijańskich jako ochrony przed złymi siłami i czarownictwem. Nierzadko spotykałam się z tym, że ludzie traktowali chrześcijańskie rytuały i kult chrześcijańskich postaci, zwłaszcza Jezusa i Marii, jako najskuteczniejsze remedium i zabezpieczenie przed czarownictwem. Stąd zabieganie o obecność księdza lub choćby katechistów czy grupy chrześcijan, skłonnych do poprowadzenia modlitwy nawet na pogrzebach osób nienależących oficjalnie do żadnego chrześcijańskiego Kościoła, nie jest bynajmniej rzadkie. Ponadto „piękny” pogrzeb daje przekonanie, że zmarły otrzymał to, co mu potrzebne – sukces wieńczący jego życie na ziemi, dzięki któremu może odejść, nie niepokojąc żywych. Wreszcie pogrzeb zwieńczony sukcesem to również sprawa całej rodziny i jej prestiżu. Bogaty, wystawny pogrzeb może zatrzeć wrażenie „złej” śmierci i zapewnić rodzinie dobrą opinię i harmonijną egzystencję w relacjach tak z żywymi, jak z umarłymi<sup>167</sup>.

## 2.5. RELACJE I PIENIĄDZE

Zmarły zatem nie jest sam, a śmierć nie jest tylko i wyłącznie jednostkową sprawą, lecz sprawą całej rodziny oraz lokalnej społeczności. Dlatego pogrzeb jest w dużej mierze wydarzeniem społecznym. W pierwszej części tego rozdziału zaproponowałam, aby spojrzeć na współczesny ghański pogrzeb jako na laboratorium form czuciowych. Opisuując pogrzebowe *sensorium* i różnorodność form czuciowych, chciałam przede wszystkim uzmysłowić bogactwo, różnorodność oraz performatywną siłę funeralnych rytuałów, które wymagają od uczestników niemałego fizycznego zaangażowania. W ten sposób pogrzeby formują żałobników, przekazując im wiedzę ucieleśnioną, oraz generują pewne emocje i wartości, które „daje się poczuć w kościach”. W tym miejscu chcę podkreślić wspólnotowy charakter tych przeżyć. Kontynuując

---

cha, por. M. Lambek, *Rappaport on Religion: A Social Anthropological Reading*, w: E. Messer, M. Lambek (eds.) *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2001, s. 255–258.

<sup>167</sup> Trzeba pamiętać, że chrześcijańskie elementy w czasie pogrzebu również przyczyniają się do jego „sukcesu”, gdyż chrześcijaństwo kojarzone bywa z nowoczesnością, cywilizacją i wysokim statusem społecznym.

interpretacyjną wędrówkę zaproponowanym przez Birgit Meyer tropem, można powiedzieć, że przeżywane, wspólnotowo doświadczane i ucieleśniane podczas ghańskich pogrzebów formy czuciowe zawiązują i potwierdzają istnienie rozmaitych grup, które można określić mianem formacji estetycznych (aistetycznych)<sup>168</sup>. Wspólnota żałobników zasiadających w kręgu, wymieniających między sobą uściski dłoni, noszących identyczne pogrzebowe stroje może być traktowana jako wyraz „tradycyjnej afrykańskiej ontologii” opartej na sformułowanej przez ghańskiego myśliciela Johna S. Pobee zasadzie *cognatus ergo sum* („jestem związany więzami krwi, więc jestem”)<sup>169</sup>. Rozmaite więzy (warto pamiętać, że współcześnie na pogrzebach manifestowane są nie tylko więzy krwi) stanowią wewnętrzny szkielet uroczystości pogrzebowych. Z jednej strony to one umożliwiają zaistnienie rytuału w rozbudowanej, angażującej wielu ludzi formie, z drugiej zaś rytuał jest przestrzenią kreowania, potwierdzania, umacniania i odnawiania tych więzów.

Bardzo ważnym elementem związanym z tworzeniem relacji pomiędzy ludźmi na ghańskich pogrzebach są pieniądze. Okazałe, wielodniowe, spektakularne pogrzeby są bardzo kosztowne. Rodzina, która podejmuje decyzję o organizacji dużego pogrzebu, musi przede wszystkim dobrze zaplanować rozliczne kwestie finansowe: wynajęcie kostnicy na przechowanie ciała zmarłego i urządzenie terenu pogrzebowego (z czym może się wiązać remont domu, opłata za wynajęcie baldachimów i plastikowych krzeseł, „placowe” – w wypadku wynajmowania przestrzeni na teren pogrzebowy); następnie opłaty związane z oprawą muzyczną i programem artystycznym; koszty poniesione na drukowanie zaproszeń, ogłoszeń pogrzebowych, pamiątkowych książeczek i zdjęć zmarłego; wydatki na stroje, trumnę, na wynajęcie akcesoriów do ceremonii prezentacji ciała na widok publiczny (najczęściej wynajmuje się łoża, gdyż na co dzień ludzie śpią na matach lub materacach, które nie nadają się do celów „reprezentacyjnych”) oraz wydatki na napoje chłodzące, alkohol i jedzenie<sup>170</sup>.

168 Por. część 1.4 w rozdziale II.

169 Por. J.K. Asamoah-Gyadu, *The Evil You Have Done Can Ruin the Whole Clan...*, op. cit., s. 52. Por. też moje uwagi na temat relacji i tożsamości relacyjnych w części 2.1 rozdziału II, zwłaszcza przypis 75.

170 Jedzenie jest wśród ludów Akan bardzo mocno związane ze sferą prywatną. Dlatego w południowej i centralnej części Ghany pogrzeby z reguły nie wiążą się z dużą wspólną biesiadą. Jedzenie, podobnie jak napoje chłodzące i alkohol, serwowane



Ilustr. III.18. „Koniec ze stresującymi pogrzebami” – wielkoformatowa reklama produktów bankowych w Akrze; 2010

Zaraz po śmierci członka rodu osoba pełniąca rolę głowy rodziny wraz z pozostałymi „starszymi” analizuje sytuację majątkową, oszacowuje koszty, rozdziela obowiązki organizacyjne i nierzadko udaje się do banku. Pożyczki na cele pogrzebowe należą do jednych z najpopularniejszych kredytów udzielanych w Ghanie. Towarzystwa ubezpieczeniowe oraz banki tworzą specjalne linie produktów przeznaczonych dla żałobników, wiedząc, że kulturowa presja wymagająca organizacji okazałych pogrzebów jest tak duża, iż rodziny często decydują się na zaciąganie pożyczek, byleby sprostać oczekiwaniom społecznym i zachować dobry wizerunek. Oczywiście poszczególni członkowie rodziny,

---

są na zapleczu pogrzebu, na podwórzu domu któregoś członka rodziny. Obecnie bardzo często jedzenie rozdaje się w postaci tzw. *take-away* – cateringowych porcji przygotowywanych do zabrania, pakowanych w jednorazowe pojemniki w specjalnych okolicznościowych plastikowych torebkach z nadrukiem *Thank you*. Na Północy z kolei biesiada stanowi z reguły ważny element pogrzebu, por. przypis 41 w niniejszym rozdziale.

w zależności od stopnia pokrewieństwa ze zmarłym oraz zamożności, są zobowiązani do finansowej partycypacji w organizacji pogrzebu. Wśród Akanów dotyczy to generalnie *abusua*, czyli matrylinearnego rodu. Istnieją jednak liczne sytuacje poszerzające krąg osób zaangażowanych finansowo w pogrzeb. W rozdziale II wspominałam o zwyczajowym rozdzielaniu pieniędzy z tzw. posagu (płatności małżeńskiej, którą do jej rodziny wnosi chcący się żenić mężczyzna) i związanych z przyjęciem pieniędzy zobowiązaniach na wypadek pogrzebu w rodzinie zięcia. Podobne zaangażowanie – z reguły związane z bardzo starannie przestrzeganą zasadą wzajemności – może być oczekiwane od różnych grup sąsiadów, osób, które są lokatorami wynajmującymi pokoje w domu rodzinnym zmarłego, kolegów z pracy, „braci” i „sióstr” z chrześcijańskiej kongregacji. Bardzo powszechnym obyczajem jest zbieranie datków finansowych w tych wszystkich kręgach i wspólne rytualne przekazywanie całej kwoty rodzinie.

Krążenie pieniężnych darów jest niezwykle ważnym elementem uroczystości pogrzebowych, który nie tylko posiada wymiar ekonomiczny, lecz także rytualny i symboliczny. Szczegółowe informacje o przekazanych datkach finansowych są bowiem podawane w czasie pogrzebu do publicznej wiadomości, a ich ogłaszanie stanowi ważny element pogrzebowej obyczajowości. Podczas zasedania „w kręgu”, zwłaszcza w fazach pogrzebu następujących po pochówku ciała oraz w czasie obchodów „jednego roku”, w obrębie terenu pogrzebowego stawia się stół. Za stołem urzędują osoby pełniące funkcje sekretarzy i skarbników pogrzebu. Im właśnie żałobnicy przekazują swoje ofiary. Wysokość datku, imię donatora albo nazwa grupy lub organizacji, która przekazuje pieniądze, zapisane zostają w zeszycie stanowiącym finansową dokumentację pogrzebu, szczegółowo analizowaną na ostatniej, zamykającej wszystkie obrzędy pogrzebowe naradzie „starszych” rodu. Po podejściu do stołu i przekazaniu datku donator otrzymuje pisemne, ręcznie wypisane na specjalnym drukowanym blankiecie potwierdzenie złożenia ofiary. W mojej kolekcji pogrzebowych „pamiątek” mam kilka takich blankietów z podziękowaniem za złożenie daru, na których znalazło się wypisane moje imię, kwota, którą przekazałam, oraz imię osoby zmarłej. Na katolickich pogrzebach blankiety opatrzone są chrześcijańskimi symbolami. Z reguły pojawia się krzyż, a pod nim notka „Dziękujemy” z wizerunkiem dwóch ściskających się w pozdrowieniu dłoni albo formułka „Niech Bóg Was obficie błogosławi”.



Ilustr. III.19. Stół, przy którym podczas zasiadania na pogrzebie zbierane są datki od żałobników. Sekretarz pogrzebu odnotowuje kwotę oraz wręcza pokwitowanie wraz z podziękowaniem za wsparcie; 2010

Czasem potwierdzenia są wizualnie bardzo wyszukane i opatrzone fotografią osoby zmarłej.

Tak jak wspomniałam, częścią funeralnej obyczajowości jest publiczne anonsowanie złożonych datków. W przerwach pomiędzy występami muzycznymi i odtwarzaniem muzyki *highlife* konferansjer prowadzący pogrzeb odczytuje przez mikrofon imiona donatorów oraz szczegółowe kwoty przez nich złożone. W ten sposób pogrzeb staje się miejscem manifestowania nie tylko solidarności i więzów pomiędzy ludźmi, lecz także ich możliwości finansowych. Ten, kogo stać na wysoki datek, postrzegany jest jako osoba zamożna i jest bardzo wysoko w społeczności ceniony. Manifestowanie bogactwa jest we współczesnej Ghanie kulturowo przyjętym i pożądanym zachowaniem, zwłaszcza jeżeli takim manifestacjom towarzyszą cele uznawane za prospołeczne. Działa tu zasada, według której ten, kto jest bogatszy i silniejszy, ma również większe zobowiązania wobec swojej społeczności. Z drugiej strony jednak manifestowanie zamożności i chwalenie się nią bardzo wyraźnie

pokazuje, że w czasie rytuału pogrzebu dokonuje się nie tylko budowanie wspólnotowych więzów, ale również tworzenie i podkreślanie społecznych hierarchii. Ten, kto jest bogatszy, jest – jak mówią Ghańczycy – „większy” i ważniejszy, obdarzony większą władzą i wpływami. Ghański pogrzeb nie zamyka się jedynie w ideach równości i *communitas* (które niewątpliwie w wielu elementach rytuału da się wskazać), lecz zawiera również cały szereg aspektów pokazujących kontestowanie tych konceptów, dając możliwość manifestowania władzy, wyższości i przewagi w stosunku do innych. Zatem pogrzeb, podobnie jak wszystkie rytuały, jest nie tyle polem dających się uporządkować binarnie opozycji, ile raczej pełnym sprzeczności, wieloznacznym i zmiennym spłotem jedności i różnic, struktur i transformacji, wydarzeniem generującym nowe relacje, a równocześnie będącym projekcją relacji już istniejących<sup>171</sup>. Krążenie pieniędzy i wymiana darów w czasie pogrzebu są bardzo mocno związane z tymi różnymi, konfliktującymi ze sobą, a równocześnie współlistniejącymi wymiarami rytuału.

Niewątpliwie wymiana finansowych darów wiąże ludzi w rozmaite sieci relacji. W momencie życiowego kryzysu, jakim jest śmierć bliskiej osoby, finansowe zaangażowanie się innych jest traktowane jako prawdziwa próba i potwierdzenie związków uznawanych za szczere i wartościowe. Dlatego kwestia darów finansowych jest traktowana przez Ghańczyków niezwykle poważanie. W wypadku katolickich społeczności mogłam zaobserwować bardzo duże znaczenie przypisywane okazywaniu solidarności pogrążonym w żałobie parafianom. Jeżeli któryś aktywny członek społeczności stracił kogoś bliskiego – rodzica, dorosłe dziecko, najbliższe rodzeństwo – należący do wspólnoty organizowali się, aby przekazać swojemu „bratu” lub „siostrze” jak największe wsparcie. Miało ono charakter zarówno duchowy i emocjonalny (modlitwa, wizyty złożone pogrążonym w żałobie, składanie kondolencji), jak i finansowy. W roku 2011 zmarł mieszkający na wybrzeżu około czterdziestoletni syn ważnego członka grupy katolickich charyzmatyków z Jemy, Pana Agamy. Po cotygodniowym poniedziałkowym wieczornym nabożeństwie wspólnoty charyzmatycznej „starsi” tej wspólnoty zorganizowali składkę pieniężną wśród zebranych w kościele. Następnie cała

---

171 O wyjściu poza binarne opozycje oraz o mieszanu się kategorii związanych z *communitas* i z jego kontestacją por. J. Eade, *The Expanding Field of Pilgrimage Studies: Beyond Binaries. Commentary*, „Tourism” 2011, Vol. 59, No. 3, s. 388.

grupa – około dwudziestu osób, wraz ze mną, etnografką – udała się do zagrody Pana Agamy. Ten z reguły bardzo radosny i silny mężczyzna, jeden z ważniejszych mieszkańców Jemy, emerytowany dyrektor szkoły mający duży zelektryfikowany dom i jeżdżący własnym samochodem, siedział pośrodku podwórza pogrążony w smutku. Przyjście charyzmatyków bardzo go ożywiło. Na początek cała grupa, śpiewając pieśń do Ducha Świętego, okrążyła Pana Agamę, kilkakrotnie obchodząc go gęsiego dookoła i tańcząc w rytm tamburynu. Następnie odmówiono nad siedzącym mężczyzną modlitwę. Liderka grupy wyraziła w imieniu wszystkich żal z „powodu straty, która dotknęła Pana Agamę”, i przekazała mu zebrane w kościele pieniądze. Na koniec odbyło się jeszcze jedno rytualne okrążenie siedzącego, tym razem połączone z wymianą uścisków dłoni. Pogrzeb syna Pana Agamy miał się odbyć na wybrzeżu, w Cape Coast, dlatego charyzmatycy zdecydowali się przekazać finansowe wsparcie przed oficjalnym pogrzebem, na który nie byli w stanie pojechać<sup>172</sup>.

Grupową solidarność wykazywali między sobą katechiści. Kiedy zmarł ojciec jednego z nich z należącej do parafii w Jemie wioski Dumso, obydwaj katechiści z Jemy wybrali się w sobotę na pogrzeb, który miał przebieg przede wszystkim tradycyjny (zmarły był „tradycjonalistą”). Ważne było zorganizowanie zbiórki pieniędzy wśród wszystkich katechistów z wiosek położonych przy drodze do Dumso. Katechista James wyjaśnił mi, że mają oni swój związek i niepisaną umowę związaną ze wsparciem finansowym w wypadku pogrzebów w ich rodzinach, która zobowiązuje wszystkich katechistów z miejscowości położonych w tej samej części parafii, co wioska rodziny w żałobie, do złożenia datku<sup>173</sup>.

W wypadku gdy pochówek związany jest z chrześcijańskimi obrzędami, podczas nabożeństwa nad trumną organizuje się specjalną zbiórkę pieniędzy przeznaczoną dla rodziny. Podczas wspomianej we wcześniejszej części rozdziału ceremonii pochówku Francisca, która odbyła się w Pamdu w styczniu 2010 roku, nabożeństwo nad trumną prowadzili katechiści z Jemy i z Pamdu. Przed udaniem się na cmentarz zamkniętą trumnę z ciałem wyniesiono z pokoju i ustawiono na ławie pośrodku podwórza. Zgodnie z akańskim obyczajem trumnę przykryto

<sup>172</sup> Notatki terenowe, 31 stycznia 2011.

<sup>173</sup> Notatki terenowe, 13 listopada 2010.



kawałkiem białego materiału w czarne wzory. Po odprawionych przez katechistów modlitwach, przed wyruszeniem na cmentarz, na wieku trumny ustawiono metalowy garnek, a bębniarz i grająca na gongach kobieta zaczęły rytmicznie grać. Podczas bardzo intensywnych, żywiołowych tańców zgromadzony na podwórzu tłum wiele razy okrążył trumnę dookoła. Od czasu do czasu ktoś z grupy tańczących wrzucał pieniądze do garnka. Zbiórka pieniędzy i połączone z nią tańce dookoła trumny trwały przez około piętnaście minut i zakończyły się modlitwą. Wszyscy tańczący ofiarodawcy zatrzymali się, wyciągnęli wyprostowane prawe ręce w kierunku trumny i stojącego na niej naczynia z gotówką, a katechista poprowadził modlitwę do Ducha Świętego, który miał przyjąć i ukoić rodzinę oraz zapewnić, że zebrane pieniądze zostaną wydane w dobrym i zbożnym celu<sup>174</sup>.

Podobny przebieg miały zbiórki pieniędzy odbywające się podczas nabożeństw odprawianych w katolickich kaplicach przed pochówkiem ciała. Taneczne okrążanie trumny, połączone z wrzucaniem pieniędzy do misek lub skrzynek wystawionych na trumnie lub tuż obok niej, było celebrowane przez co najmniej kwadrans, podczas którego najlepsi tancerze starali się dać prawdziwy popis swoich umiejętności, a cała kongregacja dołączała do intensywnego tańca, nieraz przy tym żartując, śmiejąc się, machając w powietrzu chusteczkami i głośno wykrzykując. Zbiórki pieniężne zebrane przy okazji pochówków zawsze przekazywano rodzinie zmarłego i stanowiły one dar od uczestniczącej w nabożeństwie wspólnoty, w którym symbolicznie zawierało się nie tylko finansowe, lecz także duchowe i społeczne wsparcie dla pogrążonych w żałobie. Wiele razy mówiono mi, że prezenty dla rodziny zmarłych i datki finansowe przekazuje się „na otarcie łez”.

## 2.6. MIEĆ KATOLICKI POGRZEB

Manifestowanie tożsamości katolickiej i przynależności do tej religijnej wspólnoty stanowi ważny element pogrzebów. Dotyczy to zarówno sytuacji, gdy zmarły był katolikiem, jak i sytuacji, gdy znaczący członekowie rodziny organizujący pogrzeb są katolikami i pragną to podkreślić, nawet jeżeli osoba zmarła sama do Kościoła katolickiego nie należała. W poprzednich paragrafach wskazałam na kilka przyczyn, które według

<sup>174</sup> Notatki terenowe, 13 stycznia 2010.

mnie mają wpływ na rosnącą chęć włączania elementów katolickich do rytuału pogrzebowego. Jedną z nich jest poczucie bezpieczeństwa i ochrony przed złymi siłami. Obecność kapłana w czasie pochówku i odprawienie obrzędów chrześcijańskich nad ciałem, zwłaszcza skropienie ciała lub trumny wodą święconą, są traktowane jako środki ochronne i zabezpieczające żywych przed niepożądanymi interwencjami z zaświatów oraz przed czarownictwem. Ponadto udział chrześcijan w uroczystości oraz obecność chrześcijańskich praktyk obrzędowych z reguły podnoszą prestiż pogrzebu. Chrześcijaństwo, postrzegane jako przejaw nowoczesności, może zatem służyć do nobilitacji rodziny i publicznego zmanifestowania wysoko wartościowanych społecznych koneksji.

Myślę, że niezwykle istotną rolę w czasie rytuałów pogrzebowych odgrywa również głęboko przeżywane poczucie wspólnotowości i solidarności. Rytualne podkreślanie oraz odnawianie związków pomiędzy katolickimi członkami pogrążonej w żałobie rodziny a członkami parafii jest ważne, gdyż wspólnoty religijne mogą stanowić potężną grupę wsparcia dla całych rodzin, a także dla pojedynczych osób. Kongregacje chrześcijańskie w Ghanie wytwarzają bardzo głębokie wewnętrzne więzi, które jednoczą rozmaitych należących do nich członków. Dzieje się tak zwłaszcza w niedużych miejscowościach, gdzie życie kościelne przeplata się z codziennymi, przyjacielskimi i sąsiedzkimi relacjami. W kościele ludzie stają się dla siebie „braćmi” i „siostrami”, szczególnie ci, którzy należą do licznych działających przy parafiach stowarzyszeń, organizacji czy grup modlitewnych. Można wręcz mówić o tym, że takie grupy odgrywają w życiu Ghańczyków rolę „rodzin zastępczych” czy też „drugich rodzin” i „zastępczych grup krewniaczych”<sup>175</sup>. Stąd nie dziwi, że w razie pogrzebu katolika jego chrześcijańscy „bracia” i „siostry” przejmują liczne zobowiązania, tradycyjnie spoczywające na członkach rodu lub na sąsiadach zmarłego.

Przykładowo kobiety należące do Stowarzyszenia Kobiet Katolickich (j. ang. Catholic Women’s Association<sup>176</sup>) posiadają zapisane w swojej

175 Marleen de Witte pisze o związkach, które tworzą się w obrębie kongregacji chrześcijańskich, jako o *secondary family* – drugiej, dodatkowej rodzinie. Por. M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 138. Więcej na ten temat piszę w rozdziale IV.

176 Najczęściej w Ghanie używany jest skrót CWA – w dalszej części tekstu właśnie tego skrótu używam zamiennie z nazwą w języku polskim.

konstytucji rozbudowane i zrytualizowane zasady związane z celebracją pogrzebów swoich członkiń. W Jemie i okolicy, gdzie stowarzyszenie jest jedną z najprężniejszych organizacji działających w obrębie parafii katolickiej, pogrzeb każdej kobiety należącej do CWA uzyskuje dodatkową oprawę, za którą odpowiadają członkinie stowarzyszenia. W styczniu 2011 roku wzięłam udział w nabożeństwie pogrzebowym związanym z pochówkiem czterdziestosześcioletniej Pauliny Adjeiwaa, członkini Stowarzyszenia Kobiet Katolickich, która zmarła w wiosce Paninamisa. Należące do stowarzyszenia kobiety z Jemy wynajęły bus, którym około godziny czwartej rano w sobotę (czyli w dzień pochówku ciała) wyruszyły na pogrzeb. Gdy wraz z nimi dojechałam na miejsce, właśnie rozpoczynała się ceremonia wystawienia ciała na widok publiczny. Wszystkie obecne wśród żałobników członkinie stowarzyszenia – z Paninamisy i sąsiadującego z nią Pamdu, z Jemy, a także z innych miejscowości znajdujących się w obrębie parafii – ubrane były w swoje żałobne uniformy. Są to dwuczęściowe długie suknie w kolorze fioletowym, który przywołuje katolicką żałobną symbolikę związaną z fioletem jako kolorem liturgicznym używanym w okresie Wielkiego Postu<sup>177</sup>. Jak opowiedziała mi Felicja, należąca do CWA w Jemie, „fioletowa suknia jest na pogrzeb. Nigdy nie nosimy kolczyków do tych sukienek. Kolczyki są symbolem radości i szczęścia. A kiedy ktoś umiera, to jest ból, więc wówczas nie zakładamy kolczyków”<sup>178</sup>.

W czasie pogrzebu Pauliny członkinie Stowarzyszenia Kobiet Katolickich, które zjechały do Paninamisy z całej parafii, pełniły kluczową rolę podczas ceremonii wystawienia ciała na widok publiczny. Pośrodku terenu pogrzebowego, gdzie ustawiono łoże z ciałem zmarłej, dwie kobiety w żałobnych fioletowych strojach stowarzyszenia stały nad zwłokami, wachlując twarz zmarłej chustkami. Paulina była ubrana na biało – w koronkową suknię ślubną w europejskim stylu, ze złotymi bransoletami i ozdobami. Ale na wierzchu jej ciało było okryte materiałem w biało-niebieskie prążki. Ten materiał stanowi z kolei element odświętnego, paradnego kostiumu Kobiet Katolickich. Przy okazji innego pogrzebu jedna z członkiń stowarzyszenia wy tłumaczyła mi znaczenia

<sup>177</sup> M. Korolko, *Leksykon kultury religijnej w Polsce. Miejsca, obrzędy, wspólnoty (z przydatkiem literackich wypisów)*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”, Warszawa 1999, s. 274.

<sup>178</sup> Wywiad 56, 4 stycznia 2013.



Ilustr. III.20. Członkinie ze Stowarzyszenia Kobiet Katolickich ubrane w żałobne fioletowe sukienki żegnają swoją siostrę, okrążając łożo z wystawionym na widok publiczny ciałem zmarłej; 2011

strojów, w które ubiera się zmarłą, oraz rolę, jaką odgrywają „siostry” podczas pogrzebu jednej z nich:

Kiedy rodzina przynosi ciało, my [Kobiety Katolickie] powinnyśmy kupić materiał dla ciała, dla martwego ciała – bo ona była naszą członkinią. I kiedy będzie wystawienie ciała na widok publiczny, my ciało zmarłej ubieramy. My jako stowarzyszenie za to płacimy. I potem, kiedy już ciało jest wystawione i leży, nasze dwie kobiety stają po dwóch stronach łóżka i wachlują ciało, aby ochronić je przed muchami. I potem, kiedy będą przekładać ciało do trumny i zamykać trumnę, przychodzi ktoś z rodziny i wskazuje, kto ma być świadkiem. I zawsze idzie któraś z naszych członkiń, najczęściej któraś z naszych liderek będzie tam stała jako świadek, kiedy składają ciało do trumny. I również kiedy niosą ciało na cmentarz, to kobiety ze stowarzyszenia poniosą trumnę, przynajmniej kawałek, i potem przekazują innym, aby ją pochowali<sup>179</sup>.

179 Wywiad 124, 16 lutego 2013.

Oprócz założenia żałobnych katolickich strojów (należy podkreślić, że kolor fioletowy zdecydowanie nie jest „tradycyjnym” kolorem ghańskich pogrzebów, lecz symbolem wyraźnie katolickim) i zaopiekowania się ciałem zmarłej członkinie CWA prowadzą modlitwy, tańce i śpiewy towarzyszące wystawieniu ciała na widok publiczny od samego świtu w sobotę aż do mszy pogrzebowej i pochówku. Ich rola w przebiegu pogrzebu bywa znacząca. W czasie dwóch pochówków członkiń CWA, na których byłam, kobiety prowadziły uroczystości pogrzebowe przez około pięć, sześć godzin, aż do momentu przybycia księdza. W rozmowach powtarzały, że pogrzeb jednej z nich jest jak pogrzeb kogoś z najbliższej rodziny, zmarła bowiem jest jak prawdziwa siostra. Dodatkowo, oprócz udziału w wystawieniu ciała i w pochówku, kobiety zajmują się upamiętnieniem grobu zmarłej na cmentarzu. Często odbywa się to w rok po śmierci. Jak opisuje Felicia:

Potem jedziemy, aby kupić krzyż. I wbijamy ten krzyż w miejscu, w którym pochowana była osoba. To jest nasze zadanie. I jeżeli nasza „starsza” [mowa o liderce stowarzyszenia] potrafi przeczytać jakiś fragment Biblii, to czyta dla nas coś na głos. I modlimy się krótko nad grobem [...]. Potem idziemy do domu rodzinnego zmarłej osoby i zastanawiamy się, kto z rodziny mógłby zająć miejsce zmarłej [jako nowa członkini stowarzyszenia]<sup>180</sup>.

W parafii w Jemie, oprócz Stowarzyszenia Kobiet Katolickich, działa jeszcze druga prężna, żeńska organizacja katolicka pod nazwą Stowarzyszenie Chrześcijańskich Matek (j. ang. Christian Mothers' Association, skrót: CMA). Również kobiety z tego stowarzyszenia podkreślają swoje zaangażowanie w organizację pogrzebów, finansowe wsparcie rodzin zmarłych członkiń i modlitwy przy ciele swoich „sióstr”. Dodatkowo Chrześcijańskie Matki w Jemie starają się zapewnić wsparcie swoim członkiniom w razie utraty męża, a szczególnie w sytuacji gdy owdowiały kobiety zobowiązane są do poddania się tzw. obrzędom wdowieństwa (j. ang. *widowhood rites*). Obecnie obrzędy wdowieństwa wśród ludów Akan są z reguły bardzo uproszczone i nie wiążą się, jak bywało w przeszłości, z izolacją oraz dotkliwymi fizycznymi praktykami (takimi jak poszczenie, golenie włosów, czasowy zakaz kąpeli, smarowanie ciała wdowy gryzącym proszkiem z ostrych papryczek). Natomiast

180 Wywiad 56, 4 stycznia 2013.

wśród wielu etnicznych grup z północnej Ghany rytuały związane z wdowieństwem są przestrzegane i bywają bardzo rozbudowane. Pod wpływem „modernizacji”, akcji edukacyjnych prowadzonych przez rząd Republiki Ghany oraz presji wywieranej przez różne organizacje pozarządowe oraz przez Kościoły obrzędy wdowieństwa także na Północy zostały uproszczone i złagodzone. Są jednak nadal praktykowane i wciąż wiele kobiet mieszkających w Jemie i okolicznych wioskach udaje się na Północ, aby dopełnić swoich obowiązków względem rodziny zmarłego małżonka<sup>181</sup>. Stowarzyszenie Chrześcijańskich Matek jest bardzo popularne w północnej części Ghany, dlatego członkiniami CMA w parafii w Jemie są niemal wyłącznie migrantki z Północy. Dla nich kwestia obrzędów wdowieństwa i wsparcia dla kobiet, które po śmierci męża bywają pozostawione w trudnej sytuacji ekonomicznej, jest ważnym elementem „siostrzanej” pomocy. Z reguły wybierająca się na Północ w celu dopełnienia rytuałów związanych z wdowieństwem i pogrzebem małżonka członkini CMA zabiera ze swojej parafii pisemne, sygnowane przez proboszcza potwierdzenie członkostwa w stowarzyszeniu. Z tym potwierdzeniem udaje się do kobiet należących do CMA w rodzinnej miejscowości męża na Północy. Dzięki temu zdarza się, że otrzymuje pozwolenie od „starszych” rodu na „chrześcijański obrzęd

181 Por. np. przytoczoną na s. 219 wypowiedź Madam Anastazji – liderki Chrześcijańskich Matek w Jemie i wdowy po prezydencie wspólnoty katolickiej. Należy dodać, że według „tradycjonalistów” obrzędy wdowieństwa mają pozwolić zmarłemu na spokojne odejście, odseparowując wdowę/wdowca oraz „oczyszczając” pozostałego przy życiu małżonka, dzięki czemu po zakończeniu wszystkich rytuałów może on/ona zawrzeć kolejne małżeństwo. Wśród niektórych ludów ostateczne obrzędy wdowieństwa dla kobiet wiązały się np. z odbyciem stosunku seksualnego z nieznanym mężczyzną (był to tzw. *sex rite*), dzięki czemu wdowa miała ostatecznie odłączyć się od zmarłego męża. Naturalnie te części rytuałów były i są bardzo krytykowane przez Kościoły chrześcijańskie. Ponadto w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, gdy wiele miejscowości w Ghanie dotknęła pandemia HIV/AIDS, również lokalni władcy tradycyjni wydawali liczne uchwały modyfikujące „tradycję” (np. w Bujamase Traditional Area, zamieszkałej przez lud Nchumuru, lokalni wodzowie zakazali *sex rites*). Omówienie trzech różnych lokalnych „tradycji” w Ghanie (wśród Nchumuru, Kasena i Ga) oraz współczesnego przebiegu obrzędów wdowieństwa zarówno wśród „tradycjonalistów”, jak i chrześcijan, por. J. Brukum, A. Pwamang, S. Tonah, *Widowhood Rites in Ghana: A Study Among the Nchumuru, Kasena and the Ga*, w: S. Tonah (ed.), *Contemporary Social Problems in Ghana*, op. cit., s. 147–170.

wdowieństwa”. Podobnie jak tradycyjny, jest on związany z kilkudniową izolacją, ale kobieta nie bierze udziału w składaniu ofiar, a ostateczny rytuał oczyszczenia przybiera formę modlitwy odmawianej nad nią przez kobiety z lokalnego oddziału Stowarzyszenia Chrześcijańskich Matek albo przez katechistę lub księdza<sup>182</sup>.

Czasem wsparcie Kościoła i jego przedstawicielki jest w stanie pomóc kobiecie w pertraktacjach z rodziną męża przy podziale majątku i w uzyskaniu lepszego zabezpieczenia na przyszłość<sup>183</sup>. Dzięki członkostwu w stowarzyszeniu kobieta może wzmocnić swoją pozycję

<sup>182</sup> Wywiad 84, 21 stycznia 2013. Informacje uzyskane w czasie rozmowy z Madam Anastazją, wdową po Panu Addah, prezydencie kościoła katolickiego i jedną z liderki CMA w Jemie.

<sup>183</sup> W roku 1985 rząd Republiki Ghany wprowadził pakiet reform i ustaw, które miały doprowadzić do regulacji prawa rodzinnego w taki sposób, aby zadbać o równouprawnienie płci i ochronę praw kobiet, w tym w sposób szczególnie wdów. Wówczas m.in. wprowadzono rejestrację małżeństw oraz przyznano kobietom prawo do dziedziczenia części nieruchomości po zmarłym współmałżonku. W praktyce jednak po dziś dzień olbrzymia część zagadnień związanych z życiem rodzinnym w Ghanie jest regulowana zgodnie z lokalnymi i – bardzo różniącymi się między sobą – etnicznymi prawami zwyczajowymi (na to zróżnicowanie wpływa m.in. fakt, iż w Ghanie mieszkają zarówno grupy oparte na dziedziczeniu matrylinearnym, jak i patrylinearnym, o czym piszę w rozdziale 11). Zdecydowana większość małżeństw w Ghanie jest zawarta zgodnie z prawem zwyczajowym i niezarejestrowana. Taka sytuacja, mimo prób dostosowania rozporządzeń prawnych do rzeczywistości, w praktyce najczęściej uniemożliwia wdowom dochodzenie swoich roszczeń po śmierci męża. Ponadto, jak wskazuje Augustina Akoto (która w latach 2002–2007 prowadziła jakościowe badania wśród wdów w dwóch różnych regionach Ghany), reformy z 1985 roku zostały wprowadzone na podstawie modelu nuklearnej, zurbanizowanej, monogamicznej rodziny, bez uwzględnienia realiów, w których żyje większość Ghańczyków na prowincji, dlatego z reguły te reformy nie znajdują praktycznego zastosowania. Kobiety często nawet nie wiedzą o istnieniu prawnych regulacji. Ponadto wiele z nich nie widzi sensu w odwoływaniu się do prawa państwowego, gdyż oceniają one potencjalne korzyści jako mniejsze od kosztów – nie tylko finansowych, ale przede wszystkim społecznych, które by się z takimi działaniami wiązały. W związku z tym po 1985 roku proponowano i wnoszono liczne poprawki do ustaw. Najnowszy pakiet poprawek przygotowano w latach 2009–2014. Por. A. Akoto, *“Why Don’t They Change?” Law Reform, Tradition and Widows’ Rights in Ghana*, *“Feminist Legal Studies”* 2013, Vol. 31 (3), s. 263–279. W takim kontekście społeczno-kulturowym działalność Kościołów oraz religijnych stowarzyszeń, a także innych organizacji pozarządowych bywa najbardziej efektywnym narzędziem pomocy kobietom w wypadkach, w których wdowy znajdują się w złej sytuacji finansowej po śmierci męża.

w obrębie rodu i zyskać szacunek, nawet jeżeli według „tradycyjnych praw” jako wdowa byłaby całkowicie zależna od rodziny męża. Dodatkowo może liczyć na pomoc finansową i organizacyjną ze strony innych Chrześcijańskich Matek. Kiedy w Kokumie zmarł mąż jednej z członkiń stowarzyszenia, jej miejscowe „siostry” przysły pomoc przy gotowaniu jedzenia dla przyjeżdżających na pogrzeb licznych żałobników oraz zapewniły posiłek kobiecie i dzieciom. Wybierały się również z kolejną wizytą, aby ją pozdrowić po powrocie z Północy, gdzie pojechała odprawić obrzędy wdowieństwa i część rytuałów pogrzebowych. Celem wizyty Chrześcijańskich Matek u wdowy było między innymi dowiedzenie się, jakie ustalenia co do podziału majątku i zabezpieczenia bytu kobiety oraz dzieci podjęła rodzina zmarłego<sup>184</sup>.

Po omówieniu różnych sposobów angażowania się ghańskich chrześcijan we współczesne pogrzeby, na zakończenie tej części rozdziału chciałam zwrócić uwagę na oficjalny stosunek Kościoła katolickiego w Ghanie do tradycyjnych obyczajów pogrzebowych i ich współczesnego rozwoju. Można powiedzieć, że Kościół jest jednym ze społecznych graczy, który do pewnego stopnia współtworzy i formuje przebieg dzisiejszych pogrzebów. Wielu ghańskich biskupów i kapłanów wyraża się z olbrzymim szacunkiem o lokalnych tradycjach pogrzebowych. Niektórzy doszukują się teologicznych i filozoficznych związków pomiędzy tradycyjnymi wyobrażeniami na temat śmierci, wiarą w życie przodków a chrześcijańskim pojęciem wiecznego życia. Zasadniczo jest przyjęte, że Kościół jako instytucja stara się nie wpływać nadmiernie na kształt pogrzebów i ich tradycyjny wymiar, włączając się z chrześcijańskimi obrzędami jedynie w części uroczystości związane z pochówkiem, resztę zachowań rytualnych pozostawiając w gestii rodziny i „tradycji”. Modlitwa nad ciałem, msza pogrzebowa w kaplicy, pochówek na cmentarzu z udziałem księdza, który święci grób i trumnę, to wzorcowy schemat udziału kapłana we współczesnym pogrzebie członka wspólnoty katolickiej. Oczywiście przy okazji organizacji pogrzebów, w które włączona jest często różnorodna religijnie, wielopokoleniowa i rozrodzona rodzina, dochodzi do wielu sporów i negocjacji, również związanych z organizacją katolickiego pochówku. Ustępstwa i pewna elastyczność wobec współistnienia chrześcijańskich i „tradycyjnych” rytuałów pojawiają się ze strony Kościoła. Ksiądz z reguły zdaje sobie

---

184 Notatka terenowa, 25 stycznia 2013.



sprawę, że w czasie przekładania ciała do trumny rodzina będzie składać libację i zawsze znajdzie się ktoś z „tradycjonalistów”, kto odmówi modlitwę do „niechrześcijańskich bogów”. Dlatego kapłani często starają się zaaranżować swój udział w pogrzebie w taki sposób, aby włączyć się w uroczystości dopiero w momencie, gdy ciało znajduje się już w zamkniętej trumnie.

Niektóre współczesne obyczaje pogrzebowe są przez ważnych członków i hierarchów Kościoła publicznie krytykowane i wywołują debatę, związaną nie tylko z ideą chrześcijańskiego pogrzebu, lecz także z wyobrażeniami na temat „tradycji”. Często podkreśla się, że współczesny blichtr pogrzebów i ich nadmierne unowocześnianie oznacza zniekształcanie dawnych obyczajów. Takie argumenty, obok krytyki nadmiernych wydatków, pojawiały się przy okazji wspomnianego przeze mnie wcześniej listu biskupa diecezji Techiman, który próbował ukrócić praktykę wydłużonego przechowywania ciała w kostnicy jako elementu „niezgodnego z tradycją”, a równocześnie z ideą chrześcijańskiego pogrzebu. Z kolei według opinii Marleen de Witte działania różnych Kościołów chrześcijańskich doprowadziły do zaprzestania urządzania popularnych jeszcze w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku całonocnych czuwań przy zwłokach, które organizowano przed pochówkiem. Kościoły zalecały rezygnację z tego obyczaju jako narażającego rodzinę na wysokie koszty, do tego wywołującego ekscesy obyczajowe i nadmierne pijaństwo<sup>185</sup>. Jednak w wyniku rezygnacji z nocnego czuwania w wigilię pochówku pojawił się jego rytualny substytut w formie organizowanego nie w wigilię, lecz o czwartej rano wystawienia ciała na widok publiczny. Taki schemat przebiegu pogrzebu dominuje dziś w południowej i centralnej części Ghany<sup>186</sup>. W tym kontekście niezwykle interesująca jest opinia Petera Kwasi Sarponga, emerytowanego arcybiskupa diecezji w Kumasi, a równocześnie doktora antropologii społecznej. Ten słynący z gloryfikującego stosunku do kultur rodzimych

185 Por. M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 152–153. O działaniach przeciwko spożywaniu alkoholu na pogrzebach, które w latach siedemdziesiątych wspólnie organizowały różne Kościoły chrześcijańskie, wspomina z kolei Judith A. Vollbrecht, por. eadem, *Structure and Communitas...*, op. cit., s. 322–323.

186 Obecnie niekiedy na drukowanych zaproszeniach na pogrzeb zamieszczana jest wyraźna informacja o tym, że nie przewiduje się nocnego czuwania przy zwłokach, a ceremonia wystawienia ciała na widok publiczny rozpoczyna się we wczesnych godzinach porannych.

hierarcha bardzo krytycznie wypowiada się o „nowej tradycji” wystawiania zwłok na widok publiczny o godzinie czwartej rano, twierdząc, że dawne nocne czuwanie przy zwłokach miało znacznie większy kulturowy i obrzędowy sens<sup>187</sup>.

Trudno zatem o jednoznaczne określenie oficjalnego stanowiska Kościoła katolickiego w Ghanie i jego stosunku do obyczajowości pogrzebowej. Często opinie ghańskich biskupów oraz księży są zindywidualizowane i zależą od ich własnych rodzinnych doświadczeń i prywatnych opinii. Niewątpliwie współczesny ghański Kościół oparty na rodzimych hierarchach coraz mocniej odwołuje się do lokalnej symboliki i polityki inkulturacji, manifestując szacunek do lokalnych kultur oraz do decyzji, które podejmują tworzący te kultury ludzie. Dlatego podczas oficjalnego kościelnego pogrzebu biskupa Lucasa Abadamloora „tradycjonałiści” z jego wioski zostali poproszeni o taniec przed otwartą trumną hierarchy, którą wystawiono na widok publiczny pośrodku nieukończonej katedry w mieście Bolgatanga w północnej Ghanie. Kiedy trumnę zamknięto i rozpoczęła się wielogodzinna msza pogrzebowa, ta sama grupa „tradycjonalistów” przez cały czas trwania katolickiej liturgii odprawiała swój rytualny taniec, biegając i tańcząc, wielokrotnie okrążając katedrę na zewnątrz budynku, a odgłosy bębnów i okaryn niekiedy przebijały się przez chrześcijańskie hymny i dobiegały do uszu zgromadzonych w obrębie kościelnego placu<sup>188</sup>. Przywołując to wydarzenie, można stwierdzić, że ghańska rzeczywistość religijna jest polifoniczna, a Kościół katolicki stanowi jeden z tworzących tę polifonię głosów, pojawiający się obok i współgrający z wieloma innymi aktorami. W takim też ograniczonym i wchodzącym w rozmaite ideologiczno-symboliczne relacje stopniu współuczestniczy w kreacji współczesnych ghańskich pogrzebów.

187 P. Sarpong, *Odd Customs...*, op. cit., s. 67–69.

188 Notatki terenowe, 15 i 16 stycznia 2010. Katolickie uroczystości pogrzebowe biskupa Lucasa Abadamloora odbyły się w obrębie nowo budowanej, jeszcze nieukończonej i niezadaszonej katedry, skonstruowanej na rzucie koła (co nawiązuje do rodzimych tradycji i idei „kręgu”). To właśnie dookoła tego budynku, w czasie gdy wewnątrz odprawiana była msza żałobna, biegali i wykonywali swoje pogrzebowe tańce „tradycjonałiści”.

## PODSUMOWANIE: INNOWACJA I TRWANIE

Wspomniana powyżej krytyka niektórych obyczajów pogrzebowych, jaka od czasu do czasu przewija się w prasie katolickiej, jest odbiciem szerszej dyskusji toczącej się w ghańskich mediach. Dotyczy ona zagadnienia „tradycji” w kontekście współczesnych ghańskich obrzędów funeralnych, a przede wszystkim finansowych i społecznych kosztów związanych z wystawnymi pogrzebami. Również cytowany tu wielokrotnie holenderski antropolog Sjaak van der Geest po przeprowadzeniu wielu rozmów ze starszymi mieszkańcami regionu Kwahu zauważył problematyczne elementy związane ze współczesnymi huczniejszymi akańskimi pogrzebami. Van der Geest wskazuje, że zachodzące w ghańskim społeczeństwie zmiany komplikują obraz rodowych „starszych”, podejście do chorób wieku podeszłego, umierania oraz celebracji pogrzebów. Podczas gdy coraz częściej pojawia się idea nuklearnej rodziny, ludzie zaczynają być bardziej zajęci pracą zawodową, wielu migruje do miast, starsze osoby nierzadko czują się opuszczone i samotne, a nawet pozbawione należytej opieki. Kontrastuje to, jak wskazuje badacz, z rosnącymi kosztami coraz huczniejszych pogrzebów, które zamieniają się w wielkie manifestacje rodzinnego sukcesu, czasem niemające pokrycia w rzeczywistości<sup>189</sup>. Uwagi van der Geesta są niewątpliwie ważne, zwłaszcza wówczas, gdy stawia on pytania o przyszłość „modernizującego” się ghańskiego społeczeństwa i jego stosunek do własnej kultury<sup>190</sup>. Myślę jednak, że sugestia holenderskiego antropologa, jakoby pogrzeby w dzisiejszej Ghanie wyzbyły się niemal całkowicie elementu religijnego

---

189 S. van der Geest, *Funerals for the Living...*, op. cit., s. 103–129.

190 Por. tekst, w którym van der Geest zestawia swoje rodzime holenderskie społeczeństwo z ghańskim stosunkiem do śmierci i umierania: S. van der Geest, *End-of-Life Care in Ghana and the Netherlands: Good Death, Bad Death and Euthanasia*, w: C. Oppong, Ph. Antwi, K. Waerness (eds.), *Care of the Seriously Sick and Dying: Perspectives of Ghana*, BRIC Unifob Global, Bergen 2009, s. 265–289. Z kolei Steve Tonah dobrze naświetla obecnie widoczne trendy i zmiany w strukturze rodzin oraz w pozycji ludzi starszych w Ghanie. Autor ten ukazuje różnice pomiędzy obszarami zurbanizowanymi a wiejskimi, m.in. omawia szczegółowo problem migracji młodych ludzi do miast. Zauważa jednak, że na obszarach wiejskich osoby starsze nadal są otoczone szacunkiem, a w razie choroby opieką rodziny, sąsiadów i przyjaciół. Por. S. Tonah, *The Challenge of Ageing in Urban and Rural Ghana*, w: idem (ed.), *Contemporary Social Problems in Ghana*, op. cit., s. 125–146.

na rzecz ich społecznego wymiaru, którego głównym przejawem jest gloryfikacja organizatorów wystawnych celebracji, jest zbyt daleko idąca.

W czasie moich badań wielokrotnie przekonałam się, że pogrzeby są niezwykle różnorodnymi, polifonicznymi, wieloznacznymi i ambivalentnymi rytuałami, które niewątpliwie służą budowaniu prestiżu rodziny, ale na tym ich znaczenia się nie wyczerpują. Pogrzeby stają się laboratorium form czuciowych, które bezpośrednio odwołuje się do ważnych wyobrażeń światopoglądowych i religijnych. Równocześnie są swego rodzaju miejscem ścierania się i kreowania różnych postaw społecznych. Budowanie relacji z innymi i ustanawianie siebie poprzez te relacje, tworzenie różnie skonfigurowanych grup, przypisywanie sobie różnych tożsamości – stanowią ważne elementy dzisiejszych obrzędów i obyczajów funeralnych. Zatem ich społeczny wymiar często współgra z wymiarem religijnym. Relacyjna koncepcja jednostki, potrzeba wspólnoty, opieranie swojej egzystencji na zasadzie wzajemności to zjawiska dostrzegane w czasie przeprowadzonych przeze mnie badań. Pogrzeby w Ghanie tworzą przestrzeń, w której spotyka się ciągłość i trwanie ze zmianą oraz innowacyjnością. Są żywe, dlatego że dają pole do wyrażania rozmaitych postaw, negocjowania indywidualnych tożsamości i rytualnego tworzenia wspólnot – formacji estetycznych (aistetycznych).

Żeby oddać innowacyjny i niejednoznaczny charakter ghańskich obyczajów funeralnych, na zakończenie tego rozdziału chciałam przywołać najbardziej niezwykłą ceremonię wystawienia ciała na widok publiczny, której świadkiem byłam w Jemie w styczniu 2011 roku. Miała ona miejsce podczas pogrzebu sześćdziesięcioletniego Sampsona, który trzy miesiące wcześniej zmarł nagle na serce w Chicago, gdzie mieszkał wraz ze swą najbliższą rodziną. Jego ciało przywieziono do Jemy – rodzinnej miejscowości – aby je tutaj pochować. Za życia Sampson nie był chrześcijaninem. Ceremonię wystawienia ciała na widok publiczny zorganizowano jednak na obszernym placu przed kościołem katolickim, a modlitwę i pochówek zgodzili się poprowadzić katechisci. Rodzina Sampsona bardzo długo i wytrwale zabiegała o katolickie elementy pogrzebu. Z jednej strony dlatego, że w większości są to żarliwi i praktykujący katolicy, a ród należy do najważniejszych, zarówno w obrębie lokalnej kongregacji, jak i w całym miasteczku. Z drugiej strony nagła śmierć Sampsona była bardzo mocno dyskutowana w Jemie jako „zła” śmierć. W czasie wielodniowego pogrzebu ludzie szeptem wymieniali

pogłoski i oskarżenia o czarownictwo. Okazały i choćby częściowo katolicki pogrzeb był więc z tych wszystkich powodów wskazany, aby zatrzeć złe wrażenie, ochronić żywych i zapewnić zmarłemu drogę do wiecznej szczęśliwości i spokoju. Rzeczywiście, Sampson otrzymał wystawny pogrzeb, o którym ludzie w Jemie mówią do dziś. Do tego we wspomnieniach jawi się jako przykładowy katolik i ktoś, kto został dobrze i „po chrześcijańsku” wyprawiony w swoją podróż w zaświaty. Wszystko to za sprawą niezwykłego wystawienia ciała na widok publiczny.

Tuż po godzinie czwartej nad ranem przyszedłam na teren pogrzebowy i dołączyłam do pierwszych zgromadzonych żałobników. Po chwili ciekawości w ciemności i zimnie odsłonięto kotarę zamykającą rozstawiony na placu przed kościołem katolickim namiot i w świetle reflektorów wszyscy zobaczyliśmy zmarłego Sampsona stojącego przy pulpicie i czytającego Biblię! Spreparowane ciało wyglądało jak żywe. Stanowiło idealne *simulacrum*. Zmarły został bowiem ustawiony w pozycji pionowej, podparty z jednej strony o pulpit, od tyłu dyskretnie wsparty stojakiem ze sztucznymi kwiatami. Nieboszczyk ubrany był w czarny garnitur, białą koszulę i krawat. Na głowie miał czarny kapelusz, oczy zasłaniały ciemne okulary. Spoczywające na pulpicie dłonie, w których zmarły trzymał otwartą na Księdze Psalmów Biblię, chroniły białe rękawiczki. Gdy minęło pierwsze zdziwienie i szok wywołane widokiem zmarłego, który stał przed ludźmi jak żywy, żałobnicy przystąpili do tradycyjnych rytualnych zachowań, wznosząc głośny lament, obchodząc dookoła pulpit z „czytającym” Sampsonem i przemawiając do niego, a katechiści, stając przed zmarłym i aranżując wokół pulpitu symboliczny krąg złożony z innych wiernych, poprowadzili modlitwę „nad zwłokami” (por. ilustracja III.21).

Można tu zadać pytanie o to, czym był pochówek i pogrzeb Sampsona? „Tradycją” czy jej zaprzeczeniem? A może przejawem nowej mody i „nowoczesności” zaaplikowanej w Jemie przez międzynarodowo funkcjonującą bogatą rodzinę? Marleen de Witte, pisząc o współczesnych ghańskich pogrzebach, proponuje odrzucenie myślenia kategoriami opozycji pomiędzy „tradycją” a „nowoczesnością”. „Praktyki pogrzebowe [...] skłaniają nas do przekraczania tych opozycji, do zdania sobie sprawy, że zarówno «tradycja», jak i «nowoczesność» są lokalnie konstruowane we współczesnej kulturowej praktyce”<sup>191</sup>. Podczas

191 M. de Witte, *Money and Death...*, op. cit., s. 556.



Ilustr. III.21. Zmarły ustawiony w pozycji pionowej i „czytający” Biblię podczas uroczystości wystawienia ciała na widok publiczny. Zgromadzeni uczestniczą w modlitwie prowadzonej przez katechistów z Jemy; 2011

pogrzebów trwanie i innowacja współgrają ze sobą, tworząc kulturowy, religijny, symboliczny i obyczajowy melanz, wobec którego na rozmaite sposoby i przy użyciu rozmaitych strategii pozycjonują się opisywani przeze mnie współcześni ghańscy katolicy i osoby z katolicyzmem w różnym stopniu związane. Pogrzeby – ze swoją kompleksowością, zaangażowaniem indywidualnych ludzi i całych społeczności – pomogły mi zrozumieć wiele aspektów związanych ze współczesnym ghańskim społeczeństwem oraz ze współczesnym ghańskim katolicyzmem. Ukazały, jak w rytualnej, performatywnej praktyce, za którą można uznać pogrzeby, katolicyzm jest formowany lokalnie, jak wpisuje się w rodzime kultury i obyczaje oraz jak – na rozmaite sposoby – bywa przez ludzi przeżywany, włączany w ich życie i w ich doświadczenia związane ze śmiercią najbliższych.

Każdy [...] ciąg ludzkiej działalności powinien być postrzegany jako zależny od niepowtarzalnej konfiguracji swojego konkretnego tła: kulturowego, symbolicznego i doświadczanego... Żadna stosowna konceptualizacja zachowań wyrastających z wierzeń nie może ignorować kulturowo ukształtowanej mapy poznawczej ludzi, których dotyczy.

Max Assimeng

Profesor socjologii, University of Ghana

Cytat za: A.K. Wuaku, *Folk Beliefs about Spiritual Power and Hinduism in Ghana*, w: A. Afe, Ch. Ezra, B. Bolaji (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 242–243 (oryginalnie w: M. Assimeng, *The Witchcraft Scene in Ghana: A Sociological Comment*, "Ghana Social Science Journal" 1977, Vol. 4, s. 73).



## ROZDZIAŁ IV | Katolickie itineraria

Proponuję, aby w tym rozdziale szczegółowo przyjrzeć się *itinerariom* – indywidualnym ścieżkom, jak i podzielanym przez wielu ludzi drogom – które przywiodły współczesnych Ghańczyków z badanej przeze mnie okolicy do wspólnoty funkcjonującej pod szyldem „katolickiej parafii p.w. Przemienienia Pańskiego w Jemie”. Na przykładzie tej małomiasteczkowej kongregacji oraz związanych z nią kilkunastu grup w parafialnych wioskowych stacjach pobocznych, ulokowanych w promieniu od kilku do kilkudziesięciu kilometrów dookoła Jemy, naszkicuję swego rodzaju mapę, która pozwoli na uzyskanie lepszego wglądu w doświadczenia, przeżycia, strategie i wybory dokonywane przez współczesnych ghańskich katolików, których spotkałam podczas pobytów w terenie i którzy obdarzyli mnie zaufaniem, godząc się na etnograficzną eksplorację ich religijnych światów i dzieląc się nimi ze mną.

Muszę przyznać, że w wielu przypadkach uderzyła mnie ogromna otwartość, z jaką moi rozmówcy poruszali tematy związane z religią i swoimi duchowymi przeżyciami. Działo się tak między innymi dlatego, że w Ghanie religia jest bardzo popularnym tematem omawianym publicznie, obecnym w polityce i w mediach, ale też na placach targowych, w autobusach czy na ulicach. Przywoływana jest przez ludzi nie tylko od święta, lecz także podczas, zdawać by się mogło, najbanalniejszych czynności i pojawia się w prostych, codziennych kontekstach. Nawiązujące do religii kolorowe napisy na ciężarówkach i busikach, ale też „religijne” nazwy sklepów, zakładów fryzjerskich i wulkanizacyjnych czy jakichkolwiek innych drobnych przedsiębiorstw mogą się stać – dla umiejących czytać i rozumiejących rozmaite języki (w Jemie napisy sporządzane są najczęściej w języku angielskim lub w języku twi) – swego rodzaju publiczną popularną Biblią, Koranem, a nawet wykładnią zasad



Ilustr. IV.1. Salon piękności „Dar od Boga”; 2010

przyświecających „tradycyjnej religii” afrykańskiej. W „mojej” okolicy, zdominowanej przede wszystkim przez różne wyznania chrześcijańskie, wystarczył krótki spacer i pobieżny przegląd ręcznie malowanych szyldów zawieszanych na drewnianych szopach czy blaszanych kontenerach (w których z reguły mieszczą się lokalne sklepiki i zakłady usługowe) oraz zaledwie półgodzinne uważne studiowanie przejeżdżających główną drogą ciężarówek i samochodów<sup>1</sup>, aby zebrać typowy zestaw religijnych haseł, towarzyszących Ghańczykom w ich codziennych podróżach, pracy i sprawunkach. Najbardziej typowe i powszechne przykłady napisów umieszczanych na busach i ciężarówkach to: „Bóg ochrania”, „Dzięki Ci Boże”, „Jezus królem/wodzem!”, „Bóg nigdy nie śpi”

1 Na temat subkultury związanej z funkcjonowaniem napisów umieszczanych na ghańskich samochodach por. S. van der Geest, *'Anyway!' Lorry inscriptions in Ghana*, w: J.-B. Gewald, S. Luning, K. van Walraven (eds.), *The Speed of Change: Motor Vehicles and People in Africa, 1890–2000*, E.J. Brill, Leiden 2009, s. 253–293.

a na sklepikach i punktach usługowych: „Chwałę Boga – Zakład fryzjerski” „Bóg jest królem – Salon piękności”, „Dziękczynienie – Części zamienne”, „Dar od Boga – Fryzjerstwo i manicure”, „Kogo błogosławi Jahwe – Przepyszny chleb”, „Dziękować Bogu – Przedsiębiorstwo”. Za tymi napisami, niekiedy bardziej wymyślnymi, a innym razem bardziej sztapowymi, kryją się konkretne osoby, konkretne biografie i konkretne lokalne itineraria chrześcijańskie. Dobrze ilustruje to opowieść Vidy, właścicielki małego ogólnospożywczego i chemicznego sklepiku położonego przy przystanku *trotro* w Jemie, żony jednego ze „starszych” parafii katolickiej, bardzo przedsiębiorczej kobiety po pięćdziesiątce, która wyjaśniła mi nazwę swojego stoiska:

Jeżeli idzie o nazwę sklepu, to ja ją wybrałam: *Aseda ben Ent*. – „Jak Ci dziękować? – Przedsiębiorstwo”. To wszystko znaczy, że Bóg naprawdę mnie kocha i że mi pomaga. Mamy też drugi sklep – i tam także wymalowałam tę samą nazwę. I kiedy kupiłam taksówkę, ten samochód również nazwałam tak samo: *Aseda ben*. Wybrałam tę nazwę, bo zastanawiałam się nad wszystkim, co Bóg zrobił w moim życiu. Kiedy zaczęłam służyć Bogu [chodzić do kościoła], to prosiłam, żeby dał mi dobrego męża. I Bóg dał mi dobrego męża. Potem prosiliśmy o dobre miejsce do mieszkania. I tak się stało. Mamy własny dom i możemy żyć wygodnie. I prosiliśmy o dzieci. No i jesteśmy pobłogosławieni potomstwem. Potem o pracę – i teraz mam ten własny biznes. Tak wiele kobiet wychodzi za mąż, ale nie udaje im się urodzić dzieci. A mi się udało! Urodziłam dzieci i dla mnie to wielka rzecz, którą Bóg mi dał! Myślałam o tym wszystkim i nie wiedziałam, jak podziękować Bogu, więc wymyśliłam, że nadam mojemu przedsiębiorstwu tę nazwę – żeby wyrazić to, jak bardzo wiele błogosławieństw dał mi Bóg!<sup>2</sup>

Różne religie wyznawane w Ghanie splatają się z życiem współczesnych obywateli tego kraju na wielu rozmaitych poziomach. Wspólne modlitwy, często odmawiane zarówno przez przedstawicieli chrześcijan, muzułmanów, jak i „tradycjonalistów”, aranżowane są podczas ważnych uroczystości o charakterze państwowym. W samolotach, które do niedawna operowały pod szyldem narodowego przewoźnika *Ghana Airways*, ghańskich pasażerów nie dziwiła publiczna modlitwa

2 Wywiad 116, 13 lutego 2013.

odmawiana przed startem maszyny<sup>3</sup>. Także w autobusach i busikach *trotro* nieraz spotkałam się z modlitwą „o bezpieczną podróż”, którą inicjowali liczni prorocy, aktywnie działający w środkach transportu publicznego. Zdarzało się też, że w chwili gdy autobus ruszał, któryś z pasażerów wstawał ze swego siedzenia i zwracając się głośno do współtowarzyszy podróży, proponował wspólne modły, które następnie prowadził. Nigdy nie widziałam, aby ktokolwiek protestował. Wręcz przeciwnie. Ludzie żarliwie włączali się do modlitwy, każdy tak jak potrafił, w swoich językach i w swoich rytach, prosząc o szczęśliwą podróż dla wszystkich. Kiedy kilka lat temu niedaleko Jemy wydarzył się tragiczny wypadek samochodowy z udziałem autobusu, w którym zginęło około dwudziestu podróżnych, lokalne Kościoły chrześcijańskie różnych wyznań zorganizowały na tym miejscu wspólną modlitwę za zmarłych, ale również „za całe miasteczko”, aby je oczyścić i ochronić przed złem<sup>4</sup>.

Skupiając się w tym rozdziale na studium katolickiej parafii w Jemie i na ludziach, którzy w wieloreligijnym i wielowyznaniowym środowisku miasteczka identyfikują się z katolicyzmem, pragnę podkreślić zarówno specyficzne dla tego wyznania elementy, jak i cechy typowe dla szerszego nurtu afrykańskiego chrześcijaństwa oraz afrykańskiej religijności w ogóle. Tak jak zauważyłam w rozdziale I, na dzisiejszy katolicyzm w Ghanie, wywodzący się z Kościoła misyjnego, należy patrzeć jako na katolicyzm w dużej mierze lokalny, bardzo mocno związany z afrykańską tożsamością. Nawet w prowincjonalnej parafii znajdującej się pod opieką nieghańskich księży, w której prowadziłam badania etnograficzne, afrykańskość i „tutejszość” „światowego” katolicyzmu jest podkreślana, a współcześni Ghańczycy religię katolicką przeżywają jako swoją i na swój sposób z nią dialogują, włączając ją w codzienne oraz świąteczne życie. W rozdziale tym – poświęconym przede wszystkim katolikom w Jemie i praktykowanym przez nich formom przeżywania religii – przedstawiam materiał terenowy, który podzieliłam według

3 K.J. Asamoah-Gyadu, *“Christ Is the Answer”: What Is the Question? A Ghana Airways Prayer Vigil and Its Implications for Religion, Evil and Public Space*, *“Journal of Religion in Africa”* 2005, Vol. 35, Fasc. 1, s. 102. Narodowy ghański przewoźnik zawiesił działalność w roku 2005.

4 Wywiad 128, 18 lutego 2013. Informacje pozyskane w czasie rozmowy z emerytowym katechistą Kościoła pentekostalnego.

dwóch kluczy. Pierwsza część stara się ukazać indywidualne religijne itineraria. W sposób szczególny zwrócić tu również uwagę na rolę ciała, fizyczności i fizykalności oraz materialności w formowaniu i konstytuowaniu się religii w życiu ludzi. Natomiast druga część rozdziału skupia się na itinerariach zbiorowych, a zatem na tym, jak katolicyzm przeżywany wspólnie łączy ludzi, jak generuje więzi społeczne i jak kreuje, spaja i podtrzymuje, ale też różnicuje rozmaite grupy tożsamościowe (religijne, etniczne, genderowe, generacyjne, zawodowe itd.).



## 1. PRZEŻYWANIE RELIGII

### 1.1. DROGI DO KOŚCIOŁA

Wiele rozmów oraz wywiadów, które przeprowadziłam z osobami deklarującymi przynależność do parafii w Jemie, rozpoczynałam od pytania o to, w jaki sposób dana osoba trafiła do wspólnoty lokalnych katolików. Zostanie katolikiem w wieloreligijnym środowisku – tak typowym dla dzisiejszej Ghany – nie jest oczywistością. Jak wspomniałam w rozdziale 1, w kraju działa kilkadziesiąt dużych, prężnych Kościołów z rozmaitych nurtów afrykańskiego chrześcijaństwa (do którego zaliczam również Kościoły postmisyjne) oraz kilka tysięcy niezależnych mniejszych kościelnych organizacji. Ponadto w niektórych regionach i środowiskach dominują religie niechrześcijańskie. Zatem „oferta” religijna jest niezwykle bogata i bardzo różne czynniki wpływają na przyjęcie tej czy innej religijnej tożsamości.

Większość ludzi, z którymi rozmawiałam, była pierwszym pokoleniem katolików, a niejednokrotnie po prostu pierwszym pokoleniem chrześcijan w swoich rodzinach. Wśród ludzi najbardziej aktywnych w Kościele część osób stanowiła drugie pokolenie katolików, podczas gdy jedynie nieliczni byli trzecią generacją<sup>5</sup>. Zatem w przypadku zdecydowanej większości osób, które poznałam w Jemie i okolicy, raczej nie było mowy o tym, żeby o katolicyzmie mówić jako o religii „odziedziczonej” czy też wyniesionej z domu. Co charakterystyczne, często spotykałam się z sytuacją, w której młodsze pokolenie zaczynało chodzić do kościoła, a dopiero potem, w ślad za nim, do kongregacji trafiali – przekonani przez swoje dzieci – rodzice.

Analizując zebrany w terenie materiał, stwierdziłam, że można wskazać kilka typowych dróg prowadzących do katolicyzmu czy do chrześcijaństwa w ogóle. W tej części rozdziału przedstawię charakterystyczne trendy i itineraria, które wyłaniają się z lokalnych etnograficznych badań. Myślę, że jakościowy charakter zrealizowanego przeze

---

5 Ta uwaga dotyczy osób dorosłych, powyżej osiemnastego roku życia. W Jemie grupę osób urodzonych w rodzinach, w których katolicyzm był obecny we wcześniejszym pokoleniu/pokoleniach, tworzą przede wszystkim przedstawiciele Dagaaba (na Północy wśród Dagaaba działają silne ośrodki katolickie zapoczątkowane przez ojców białych na początku XX wieku, por. część 1.1 w rozdziale 1) oraz miejscowi Bono, głównie pochodzący z Jemy i Kokumy, gdyż te miejscowości miały stosunkowo wczesne kontakty z katolicyzmem przychodzącym z Nkoranzy.

mnie projektu, zatrzymujący się nad perspektywą emiczną oraz dający spojrzenie na rozmaite zjawiska społeczne z poziomu gruntu i przeżyć jednostkowych, pozwala na pogłębioną refleksję oraz problematyzowanie pojęć konwersji i długiej konwersacji, które obecne są w dyskursie o afrykańskim chrześcijaństwie (por. rozdział I). Równocześnie zebrane przeze mnie opowieści ludzi, odwołujące się do indywidualnych biografii, dobrze oddają dynamikę i kompleksowość współczesnego społeczeństwa ghańskiego, a ponadto pokazują chrześcijaństwo jako element szerszych kulturowych zmian, typowych nie tylko dla Ghany, lecz także dla wielu innych krajów na kontynencie afrykańskim.

### Szkoła i młodzież

Jedna z historycznie ugruntowanych dróg przyjmowania chrześcijaństwa w Ghanie wiedzie poprzez system edukacji. Europejska edukacja Afrykanów w okresie przedmisyjnym oraz zaangażowanie różnych Kościołów misyjnych w szkolnictwo na terenie Złotego Wybrzeża zostały przeze mnie wspomniane w rozdziale I. Po dziś dzień Kościoły postmisyjne, w tym katolicki, są w Ghanie bardzo mocno zaangażowane w prowadzenie działalności edukacyjnej, co przede wszystkim polega na zakładaniu szkół na różnym poziomie kształcenia. Dawniej szkoły katolickie ściśle wiązały się z ideą „nawracania”. Świadczą o tym wypowiedzi kilku starszych osób w Jemie, które przyjęły chrześcijaństwo właśnie poprzez naukę w szkole, gdzie często, oprócz nabywania wiedzy ogólnej, odebrały pogłębione wykształcenie religijne. Niektóre z tych osób, zgodnie z założeniami polityki Kościoła, stały się lokalnymi liderami katolickich społeczności, a nawet ich inicjatorami. Dla starszego pokolenia, którego droga do Kościoła wiodła przez szkołę, typowa jest opowieść biograficzna taka jak katechisty Josepha. Na moje pytanie o to, w jaki sposób stał się katolikiem, odpowiedział:

Jak zostałem chrześcijaninem? W roku 1958 zacząłem chodzić do szkoły podstawowej w Krance. To była rzymska szkoła [j. ang. *Roman school*, określenie użyte w sensie „rzymskokatolicka”]. Tam był kościół – stary, stary kościół. Ten, który jest teraz, to jest nowy, zbudowany przez ojca Anthony’ego<sup>6</sup>. Jeżeli chodziło się do szkoły katolickiej, to automatycznie

6 Katechista Joseph pochodzi z Kranki, z rodziny „tradycjonalistów” (jego ojciec był kapłanem religii tradycyjnej i wodzem). Po założeniu osobnej placówki katolickiej



zostawało się katolikiem. Dlatego że w każdą niedzielę, czy byłeś katolikiem, czy nie, to trzeba było iść do kościoła katolickiego. Dziś czasy się zmieniły, jest inaczej. Ale dawniej wszyscy, prawie wszyscy, którzy chodzili do szkoły katolickiej, zostawali katolikami. W szkole nauczano katechizmu. Mieliśmy katechezy. Każdego dnia trzydzieści minut. A szczególnie w piątki, w piątki była jedna godzina<sup>7</sup>.

Podobnie jak katechista Joseph, tak i sześćdziesięcioletnia Mame Emilia, członkini Kościoła katolickiego w wiosce Pamdu (jedna ze stacji pobocznych parafii w Jemie), przywołała dzieciństwo i szkołę katolicką, do której została wysłana przez swojego ojca i gdzie ją ochrzczono<sup>8</sup>. Także Pan Agama, prezydent parafii w Jemie (pełnił tę funkcję od sierpnia 2012 do września 2013) – gdy go poznałam, był około siedemdziesięcioletnim emerytowanym dyrektorem szkoły państwowej – wspomniął, że w dzieciństwie (które spędził w regionie Wolta, j. ang. *Volta Region*) chodził do katolickiej szkoły, „dlatego automatycznie zaczął uczęszczać do kościoła” i został ochrzczony<sup>9</sup>.

Także moi młodszy rozmówcy często wymieniali szkołę jako miejsce, w którym zainteresowali się z chrześcijaństwem. Ich sposób docierania do chrześcijaństwa na terenie szkoły odbywa się jednak – tak jak wspomniął katechista Joseph – w zdecydowanie odmiennych warunkach niż kilkadziesiąt lat temu. W roku 1961 rząd Ghany wydał ustawę edukacyjną (j. ang. *Education Act*), w której regulował przyjmowanie uczniów do szkół. Według tego aktu, który obowiązuje do dziś, kwestia przynależności religijnej nie powinna mieć wpływu na przyjęcie ucznia

---

w Kintampo (w roku 1975) Kranka, podobnie jak Jema, znalazła się pod opieką księży werbistów. Wspomniany przez katechistę Josepha ojciec Anthony to przywołany przeze mnie w rozdziale I austriacki werbista Anthony Fencz (murowana świątynia w Jemie jest również jego dziełem). Samodzielna parafia w Krance została założona, tak samo jak w Jemie, w roku 2006. Katechista Joseph od roku 1975 mieszka w Jemie. Początkowo był młodszym katechistą, a po śmierci poprzedniego starszego katechisty (w roku 1989) objął jego funkcję i pełni ją do dziś.

7 Wywiad 121, 15 lutego 2013.

8 Wywiad 89, 23 stycznia 2013.

9 Wywiad 113, 7 lutego 2013. Pan Agama został prezydentem kościoła (przewodniczącym rady parafialnej) po śmierci swego poprzednika, Pana Addah, o którym wspominam w rozdziale III. We wrześniu 2013 roku otrzymałam z Jemy wiadomość, że Pan Agama, po krótkiej chorobie, zmarł. Po jego śmierci wiceprezydent parafii objął funkcję prezydenta.

do szkoły. Jest to zgodne z konstytucjami czterech kolejnych ghańskich Republik<sup>10</sup>, które zabraniają jakichkolwiek działań dyskryminacyjnych ze względu na przekonania i wierzenia religijne<sup>11</sup>. Obecnie szkoły zakładane przez organizacje religijne znajdują się pod opieką państwa i w praktyce przyjmują uczniów niezależnie od przynależności religijnej. W Jemie mogłam to zaobserwować na przykładzie szkół katolickich oraz metodystycznych (w obydwu wypadkach były to szkoły podstawowe i gimnazjalne), do których chodzili i muzułmanie, i chrześcijanie różnych wyznań, i osoby związane z „religią tradycyjną”<sup>12</sup>. Grono nauczycielskie również było zróżnicowane pod względem przynależności religijnej (np. dyrektorem szkoły katolickiej był mężczyzna należący do Kościoła prezbiteriańskiego). Natomiast w szkołach państwowych wieloreligijny skład uczniów oraz nauczycieli jest oczywisty i stanowi lustrzany obraz wieloreligijnego społeczeństwa Jemy i okolicy, a prowadzona raz w tygodniu edukacja religijna i moralna obejmuje tematy związane z różnymi religiami.

Dzisiejsza ghańska szkoła jest miejscem spotykania się różnych religii, a uczniowie sami organizują się w kółka modlitewne i grupy religijne. Co znaczące, w opowieściach uczniów oraz we wspomnieniach młodszych członków parafii w Jemie, którzy wskazywali na okres swojej edukacji jako moment zetknięcia się z chrześcijaństwem, nie tylko nauczyciele czy kapłani i katechiści, ale przede wszystkim przyjaciele, koledzy z klasy lub starsze rodzeństwo pojawiają się jako kluczowe osoby, które przyciągnęły ich do katolickich wspólnot. W wypadku

10 I Republika: 1960–1966, II Republika 1969–1972, III Republika 1979–1981, IV Republika 1993–obecnie.

11 S. Awuah-Nyamekye, *Religious Education in Democratic State: The Case of Ghana*, tekst wystąpienia wygłoszonego podczas międzynarodowej konferencji „Religious Education in a Democratic State”, Bar-Ilan University, Izrael, 6–8 czerwca 2010, <http://law.biu.ac.il/files/law/shared/FinalRevisedIsraelKwasi.pdf> (dostęp: 25 stycznia 2015). W języku polskim ogólnie politykę edukacyjną we współczesnej Ghanie, z uwzględnieniem pozycji szkół wyznaniowych, omawia Kazimierz Gergont. Por. K. Gergont, *Polityka edukacyjna Ghany w kontekście ustaleń prawnych*, w: D. Kopiński, A. Żukowski (red.), *Afryka na progu XXI wieku. Polityka. Kwestie społeczne i gospodarcze*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 157–166.

12 Z kolei Samuel Awuah-Nyamekye podaje przykład szkoły średniej w Kumasi, założonej przez islamską organizację religijną Ahmaddiyya Movement, w której większość uczniów deklaruje przynależność chrześcijańską. S. Awuah-Nyamekye, *Religious Education in Democratic State...*, op. cit., s. 12.

osób wywodzących się z rodzin zdominowanych w starszym pokoleniu przez „tradycjonalistów” przyjmowanie chrześcijaństwa można wręcz określić jako tendencję generacyjną, która jest w dużej mierze inicjowana oddolnie przez młodych ludzi. Często wiąże się to ze wspomnianym w poprzednich rozdziałach wyobrażeniem, według którego chrześcijaństwo kojarzone jest z modernizacją, postępowaniem, edukacją i osiągnięciem wyższego statusu we współczesnym ghańskim społeczeństwie, podczas gdy „religia tradycyjna” staje się synonimem zacofania, wsteczności i prowincjonalności. W wielu rozmowach ze mną młodzi ludzie, których rodzice są „tradycjonalistami”, stwierdzali, iż nie rozumieją „religii tradycyjnej”, a zostanie katolikiem opisywali jako doświadczenie związane z dorastaniem i uzyskiwaniem niezależności od rodziców, dziadków i innych osób stojących wysoko w systemie tradycyjnej rozbudowanej rodziny. „Wiara ojców” jawiła się jako obca i niespełniająca oczekiwań młodych ludzi.

Liz, około dwudziestoletnia dziewczyna ucząca się w szkole średniej w Jemie, urodzona w rodzinie migrantów z ludu Konkomba, którzy przed laty zamieszkali w regionie Brong-Ahafo, opowiedziała mi o swoim ojcu, który jest „tradycjonalistą” (według jej określenia „poganinem”):

on chodzi do kapłanów fetyszów [j. ang. *fetish priest*]. [...] Ale ja nie wyznaję duchów i fetyszów mojego ojca. Zaczęłam chodzić do szkółki niedzielnej. A teraz modłę się za mojego ojca, aby odmienił swoje myślenie i przyłączył się do nas, do Kościoła<sup>13</sup>.

Bardzo podobną opowieść przedstawiła urodzona w 1989 roku Faustyna, pochodząca z kolei z rodziny migrantów z ludu Frafra i pracująca jako fryzjerka w Jemie. Jak mi powiedziała, chrześcijańskie imię „Faustyna” otrzymała w momencie, kiedy zaczęła uczęszczać do szkoły (przedtem używała swoich imion tradycyjnych)<sup>14</sup>. Pytana o to, jak to się stało, że została członkiem Kościoła katolickiego, odparła:

<sup>13</sup> Wywiad 108, 2 lutego 2013. Szkółki niedzielne prowadzone są przez większość chrześcijańskich Kościołów w formie otwartych katechez dla dzieci oraz młodzieży. Osobne katechezy odbywają się również dla katechumenów.

<sup>14</sup> Wielu moich rozmówców wspominało, że dopiero w momencie kiedy byli zapisywani do szkoły podstawowej lub do gimnazjum, ustalano oficjalną wersję ich imion i nazwisk, które są używane potem przez nich w dokumentach (nazwisko jest często jednym z tradycyjnych imion danej osoby, por. rozdział II). Niektórzy

Ja i moje rodzeństwo chodzimy do kościoła. I my nieustannie modlimy się za naszych rodziców, aby się do nas przyłączyli [...]. Dla mnie to był wolny wybór. Kiedy dorosłam i zaczęłam obserwować, co się dzieje, to wtedy pojawiło się u mnie zaciekawienie Kościołem. Zwłaszcza katolickim. Ja nie lubię sposobu, w który moi rodzice prowadzą swoje życie. Składanie libacji, ten tradycyjny sposób modlenia się – ja tego nie lubię<sup>15</sup>.

Jedna z młodych kobiet z ludu Dagaaba, katoliczka w drugim pokoleniu, opowiedziała mi z kolei historię swoich rodziców, którzy jako młodzi ludzie odcięli się od wiary dziadków:

Moi dziadkowie wierzą tradycyjnie. Ale mój ojciec zdecydował się przejść na chrześcijaństwo. Po prostu dlatego, że tradycyjne kultury nie są wcale pomocne. Kiedy oni mają jakiś problem, to zabijają wiele zwierząt [składając krwawe ofiary], a sytuacja nadal pozostaje taka sama. Ojciec więc stwierdził: „jeżeli idzie o mnie, to ja nie będę was naśladował” – to znaczy, on powiedział, że nie będzie naśladował moich dziadków. I zdecydował się zostać katolikiem<sup>16</sup>.

W tej ostatniej opowieści pojawia się niezwykle ważny wątek – wskazanie na utylitarną rolę religii, która ma odpowiadać na różne ludzkie potrzeby. Wątek ten, który wielokrotnie będzie się przewijał w tym rozdziale, wymaga komentarza. Niekiedy w literaturze dotyczącej zarówno afrykańskiej „religii tradycyjnej”, jak i afrykańskiego chrześcijaństwa pojawiają się tezy sugerujące, że typową cechą religii praktykowanych w Afryce jest fakt, iż służą one jako instrumenty zapewniające rozwiązanie bieżących problemów bytowych. Materiał zebrany w czasie przeprowadzonych przeze mnie badań etnograficznych potwierdza silnie utylitarne i praktyczne podejście do religii. W pisaniu o tym aspekcie afrykańskiej religijności łatwo jednak popaść w pewien redukcjonizm i sprowadzić religię tylko i wyłącznie do narzędzia społeczno-kulturowego, używanego w celu osiągnięcia konkretnych celów,

---

właśnie wówczas otrzymywali „europejskie” bądź „chrześcijańskie” imiona. Nie wszyscy jednak odwołują się do nich na co dzień. Ponadto niektóre osoby decydujące się na chrzest w wieku młodzieńczym czy dorosłym wybierają jeszcze inne imię jako chrzcielne i w swoim codziennym życiu zaczynają się nim posługiwać.

<sup>15</sup> Wywiad 109, 6 lutego 2013.

<sup>16</sup> Wywiad 70, 15 stycznia 2013.

a o praktykujących ją Afrykanach pisać, że są „racjonalni”, gdyż wybierają tę formę religii, która okazuje się lepszym narzędziem do rozwiązywania problemów<sup>17</sup>. Trzeba pamiętać, że taki punkt widzenia to jedynie część prawdy, podczas gdy życie ludzi, ich decyzje oraz rzeczywistość kulturowa są znacznie bardziej skomplikowane i – co wielokrotnie podkreślałam – pełne wewnętrznych zaprzeczeń i praktykowanych przez ludzi paradoksów. Poza tym samo pojęcie „racjonalności” kryje w sobie europocentryczny, pooświeceniowy światopogląd, oparty na kulcie „rozumu”, i nie wydaje się prowadzić do lepszego zrozumienia lokalnych sposobów przeżywania świata oraz religii. Warto zatem „użyteczność” religii przeżywanej potraktować jako jeden z wielu jej aspektów i pamiętać, że samo działanie stwarza i nadaje sensy ludzkim czynnościom, czyniąc je „użytecznymi” na wiele nieprzewidywalnych w punkcie wyjścia – i często nieuświadomianych – sposobów.

Tymczasem wracając do wyłaniającego się z zebranych przeze mnie opowieści generacyjnego trendu wiodącego w kierunku chrześcijaństwa oraz do roli, jaką w tym procesie spełniają szkoły, warto zwrócić szczególną uwagę na organizację szkolnictwa średniego w Ghanie. Wśród niedużej grupy dobrze wykształconych trzydziesto-, czterdziestolatków, katolików w pierwszym pokoleniu, z którymi rozmawiałam w Jemie, kluczowym etapem prowadzącym do przyjęcia chrześcijaństwa lub do głębokiego zaangażowania się w działalność religijną był właśnie okres uczęszczania do szkoły ponadgimnazjalnej<sup>18</sup>. Niemal wszystkie ghańskie

<sup>17</sup> Tradycja takiego pisania o religii jest w antropologii obecna przynajmniej od czasu funkcjonalizmu. W przeszłości opisywanie „ludów prymitywnych” jako „racjonalnych” można było postrzegać jako krok w kierunku przełamania paternalistycznego podejścia europejskich czy amerykańskich antropologów do ludzi, których badali. Kwestia ta wygląda zupełnie inaczej z perspektywy dzisiejszej antropologii – dialogującej i zwracającej krytyczną uwagę na używane w dyskursie kategorie heurystyczne.

<sup>18</sup> W Ghanie edukacja ponadgimnazjalna nie jest obowiązkowa i jest płatna, dlatego jedynie nieliczni są w stanie uczęszczać do szkoły na tym poziomie. Niektórzy pracują przez kilka lat, aby zbierać pieniądze na czesne. Dodatkowo, w związku z tym, że przyjęcie do szkoły średniej odbywa się na podstawie egzaminów i wyników w nauce, osoby, które uczęszczały do słabszych szkół podstawowych i gimnazjalnych (szczególnie na prowincji i w małych wioskach), mają nikłe szanse na dostanie się do szkoły średniej. Między innymi dlatego osoby mieszkające lub pochodzące z tzw. regionów północnych mogą ubiegać się o stypendia przydzielane przez rząd Ghany w ramach programu wyrównującego szanse pomiędzy

Senior High Schools (odpowiednik polskich liceów i techników) funkcjonują w formie szkół z internatem. W ten sposób na terenie szkoły spotykają się uczniowie pochodzący z różnych stron Ghany. Wspólne mieszkanie w wieloosobowych salach oraz fakt, iż szkoły z reguły tworzą zamknięte kampusy, a uczniowie do swoich miejscowości rodzinnych jeżdżą jedynie w okresach dwóch przerw świątecznych oraz wakacji, powoduje olbrzymi wzrost wpływu systemu edukacji na formowanie życia uczniów przy równoczesnym osłabieniu więzi z rodzinami oraz osłabieniu rodzinnych autorytetów, często związanych z „religią tradycyjną”. To właśnie w takich warunkach młodzi ludzie niejednokrotnie decydują się na zaangażowanie w chrześcijaństwo.

John, dwudziestokilkuletni urzędnik bankowy w Jemie, pochodzący z mieszkającej w Bredi rodziny „tradycjonalistów” z ludu Frafra, opowiedział mi, że jako młody chłopiec bardzo chciał chodzić do kościoła, ale było to wbrew woli jego ojca. Dopiero kiedy dostał się do szkoły średniej i zamieszkał na kampusie, zrealizował swoje postanowienie. W czasie rozmowy ze mną powiedział: „zaraz pierwszego dnia w szkole poszedłem do kościoła, po raz pierwszy w życiu, i od razu to pokochałem!”<sup>19</sup>. Należy również wspomnieć o tym, że szkolne kampusy w Ghanie wytworzyły specyficzny rodzaj wewnętrznej subkultury, w której religia odgrywa istotną rolę. Uczniowie organizują się w rozmaite grupy modlitewne, tworzą religijne stowarzyszenia oraz kampusowe kongregacje, które zrzeszają wyznawców podzielających przynależność do danego wyznania czy religii. Często poszczególne grupy współzawodniczą ze sobą i prowadzą działalność prozelicką, starając się przyciągnąć jak największą liczbę członków<sup>20</sup>.

---

odmiennie rozwiniętymi częściami kraju (wskaźniki udziału w edukacji są o wiele niższe w regionach północnych niż na południu Ghany). W sumie w skali całego kraju do szkół typu Senior High School uczęszcza 9% spośród grupy osób obecnie pobierających edukację (46,4% chodzi do szkół podstawowych, a 18% do gimnazjów, tzw. Junior High School, pozostałe grupy to osoby uczęszczające do żłobków, przedszkoli, szkół zawodowych oraz wyższych). Por. *2010 Population and Housing Census. Summary Report of Final Results*, Ghana Statistical Service, Accra 2012, s. 8, 43 i 51, [http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/2010phc/Census2010\\_Summary\\_report\\_of\\_final\\_results.pdf](http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/2010phc/Census2010_Summary_report_of_final_results.pdf) (dostęp: 20 grudnia 2014).

<sup>19</sup> Wywiad 80, 20 stycznia 2013.

<sup>20</sup> Zmiany przynależności religijnej na kampusach zachodzą najczęściej z „religii tradycyjnej” na islam lub chrześcijaństwo. Dokonują się również konwersje z chrześcijaństwa na islam i *vice versa* oraz pomiędzy różnymi Kościołami chrze-

Podczas jednej z moich podróży, w drodze do północnej Ghany zatrzymałam się w Tamale, gdzie odwiedziłam kampus dużej szkoły średniej (GHANASCO), do której chodzili uczniowie z parafii w Jemie. Działa tam bardzo prężna i duża katolicka grupa modlitwena<sup>21</sup>. Młodzież spotyka się codziennie wieczorem w jednej ze szkolnych klas na modlitwie, którą prowadzą najbardziej aktywni członkowie grupy, często związani z ruchem charyzmatycznym (w kampusowych kongregacjach w całym kraju dominuje ekstatyczna, charyzmatyczna religijność). To oni głoszą kazania i przewodniczą modlitwom. Niemal w każdą niedzielę na kampus przyjeżdża ksiądz z pobliskiego seminarium i w klasie odprawia mszę świętą. Na co dzień jednak grupa organizuje się samodzielnie. Jak powiedział mi chłopak pełniący funkcję prezydenta tej uczniowskiej kongregacji:

My organizujemy się sami. Mamy nasz codzienny wieczorny program: różaniec, nabożeństwo, potem pieśni i dawanie świadectw, a na koniec modlitwy. Czasem spotykamy się też nocami, aby modlić się całą noc. Ale mieliśmy problemy z władzami szkoły – oni nie chcą pozwolić na takie nocne modlitwy, więc teraz robimy tak, że idziemy spać i spotykamy się bardzo wcześnie rano<sup>22</sup>.

Podobne szkolne, oddolnie tworzone organizacje religijne działają również na niedużym kampusie szkoły średniej w Jemie. W niedzielny poranek różne uczniowskie wspólnoty chrześcijańskie organizują na terenie kampusu swoje nabożeństwa. W budynku szkoły, w kilku sąsiadujących ze sobą klasach modlą się równocześnie katolicy (jeżeli kapłan z parafii jest dostępny, to przyjeżdża do szkoły i w klasie odprawiana jest msza święta), metodyści, prezbiterianie i członkowie

---

ścijańskimi. Mimo iż z reguły „religia tradycyjna” wśród wykształconej młodzieży nie cieszy się dużą popularnością, należy zauważyć istnienie grupy młodych, dobrze wyedukowanych „tradycjonalistów” (często związanych z ruchem Afrikania Mission, por. rozdział 1). W Jemie spotkałam kilku takich ludzi. Zdarza się, że młodzi chrześcijanie lub muzułmanie odkrywają dla siebie „religię tradycyjną” i wracają do „wiarą ojców”, z pewnością jednak nie jest to trend dominujący.

21 W tej szkole najliczniejsza była grupa muzułmanów, którzy mieli swoje stowarzyszenie religijne. Poza tym działały stowarzyszenia metodystów, członków Kościoła pentekostalnego oraz tzw. Unia Pisma Świętego (j. ang. Scripture Union), zrzeszająca członków różnych Kościołów chrześcijańskich.

22 Wywiad 23, 22 stycznia 2010.

Kościola pentekostального. Na małym podwórku usytuowanym pomiędzy klasami krzyżują się – dobiegające z różnych uczniowskich kongregacji – dźwięki bębnow, klaskań, śpiewów i głośnych modlitw<sup>23</sup>. Natomiast w środy rano, podczas gdy we wszystkich szkołach niższego stopnia w dystrykcie prowadzone są zajęcia z zakresu edukacji religijnej i moralnej, w szkole średniej organizowane są cotygodniowe międzywyznaniowe spotkania. W każdym tygodniu zapraszany jest przedstawiciel jakiejś innej społeczności religijnej (członkowie „starszych” z różnych Kościołów chrześcijańskich, liderzy społeczności muzułmańskiej oraz przedstawiciele „tradycjonalistów”), który wygłasza krótką pogadankę (tzw. naukę, często w formie kazania) zakończoną modlitewnym „ponadwyznaniowym dziękczynieniem” za wspólne spotkanie<sup>24</sup>.

Kiedy pytałam uczniów (lub byłych uczniów) o to, co daje przynależność do grup modlitewnych na kampusie, najczęściej w odpowiedzi słyszałam, że przyciąga ich przede wszystkim poczucie przynależności do wspólnoty oraz doświadczenie ekstatycznej, żywiołowej modlitwy charyzmatycznej. Wielu młodych ludzi przychodzi na spotkania po wsparcie, opowiada o swoich problemach, prosi o modlitwę i ją otrzymuje. Grupa pomaga przejść przez rozmaite sytuacje kryzysowe. Niewątpliwie pomaga również w tworzeniu niezwykle bliskich więzi z kolegami. Dla niektórych stanowi również miejsce budowania wysokiej pozycji w szkole. Ci, którzy potrafią poruszyć słuchaczy swoimi kazaniem, ci, którzy prowadzą ekstatyczne modlitwy, ci, którzy „mówią językami”<sup>25</sup> albo przewodniczą śpiewom, są przez swoich rówieśników bardzo szanowani i stają się osobami rozpoznawanymi na całym kampusie.

### Wrażliwość mirakularna

Zarówno osoby młode, jak i te ze starszych generacji, opowiadając o swojej drodze do chrześcijaństwa, często przytaczały osobiste opowieści o doznanych cudach i niezwykłych wydarzeniach, które sprawiły, że

23 W szkole średniej w Jemie zaaranżowano również osobne miejsce dla muzułmanów, którzy pięć razy dziennie udają się tam na modlitwy (m.in. przed rozpoczęciem lekcji oraz w czasie pauz).

24 Dodatkowo w ramach przedmiotów do wyboru uczniowie mogą uczęszczać na kurs: „chrześcijańskie studia religijne” albo „edukacja islamska”.

25 Por. część 1.3 niniejszego rozdziału, w której opisuję zjawisko glosolalii oraz przebieg modlitw charyzmatycznych w ghańskich wspólnotach.



stały się członkami wspólnoty katolickiej. W zasadzie wszyscy ghańscy chrześcijanie, których spotkałam, wyrażali – tak podczas sformalizowanych wywiadów, jak w luźnych wypowiedziach – głęboką wiarę w sprawczą moc modlitwy. Zebrałam olbrzymią ilość opowieści na ten temat i w tej części rozdziału przedstawię kilka z nich. Wybrałam te, w których doświadczenia cudu i potęgi modlitwy pojawiają się jako wydarzenia kluczowe, wpływające na decyzję o przyłączeniu się do Kościoła lub potwierdzające słuszność takiej decyzji.

Sześcioletnia Christiana, kobieta z ludu Frafra, która wraz ze swoim mężem w roku 1980 przyjechała w okolice Jemy, gdzie oboje są rolnikami i bardzo ciężko pracują, uprawiając kukurydzę, maniok (kassawę) oraz jam (pochrzyn), opowiedziała mi swoją historię:

Ja nie byłam chrześcijanką [Christiana urodziła się na Północy w rodzinie „tradycjonalistów”, jej ojciec był miejscowym wróżbitą]. Ale gdy zamieszkaliśmy tutaj i urodziłam dzieci, to one zaczęły chodzić do kościoła. Pewnego razu zachorowałam. Miałam straszne bóle brzucha. Naprawdę czułam się bardzo źle i bóle ciągle wracały. I wówczas poprosiłam moje dzieci, aby pomodliły się za mnie w kościele. Ale one przyszły i powiedziały, że najlepiej byłoby zabrać mnie do kościoła, żeby wszyscy mogli się nade mną tam pomodlić. I poszłam do kościoła, i oni modlili się za mnie. I od tej pory, a to już było kilka lat temu, bóle znikły i nie pojawiły się z powrotem. Dlatego właśnie zdecydowałam się pójść w ślady moich dzieci i zaczęłam chodzić do kościoła [...]. Teraz przygotowuję się, bo chcę mieć chrzest, więc chodzę na lekcje katechizmu do kaplicy<sup>26</sup>.

Podczas naszej rozmowy Christiana kilka razy wracała do roli modlitwy i faktu, że przez modlitwę została uwolniona od cierpienia. Zauważyła też, że odkąd zaczęła chodzić do kościoła, cała rodzina ma się dobrze – nikt ciężko nie choruje i nie ma niepotrzebnych kłótni ani konfliktów.

Z kolei około trzydziestoletnia Rita, która w Jemie prowadziła nieduży bar, przed paru laty przeszła przez dramatyczne wydarzenia, które przywołała, gdy zapytałam ją, dlaczego przystąpiła do Kościoła i czym dla niej jest bycie chrześcijanką:

---

26 Wywiad 91, 23 stycznia 2013.

Mogę opowiedzieć jedną rzecz. Kiedy zaczęłam chodzić do kościoła, zdarzyło się, że ukąsił mnie wąż. I to było bardzo, bardzo złe. Moja noga puchła. I wysyłali mnie do różnych szpitali – tutaj w Jemie, do Kintampo, nawet do Sunyani. Nikt nie umiał mi pomóc. Rodzina zaczęła mnie więc wysyłać do kapłanów i ich fetyszów. I dalej nic. Nie umieli mi pomóc. I w końcu ja powiedziałam mojej mamie, żeby mnie już zostawili w spokoju. Stwierdziłam, że mam wiarę w Boga i że jeżeli będę się modlić, to noga się zagoi. Ale moja mama płakała. Ludzie przychodzili mnie odwiedzać i wszyscy na mój widok płakali. Chcieli mnie znowu wysłać do kapłana fetysza po nowe leki. Ale ja się nie zgodziłam i modliłam się. I w końcu wyzdrowiałam. Dlatego wierzę, że Bóg jest prawdziwie potężny i może zrobić wszystko<sup>27</sup>.

Natomiast w życiu fryzjerki Faustyny – przywołanej już w innym miejscu tej książki – przełomowe znaczenie miała usłyszana od znajomego katolika historia o kobiecie, która w kościele w Techiman publicznie opowiedziała o swoim przyłączeniu się do kongregacji. Według tej opowieści kobieta, mimo usilnych starań, bardzo długo nie mogła zajść w ciążę. Chodziła od ziołarza do ziołarza, szukając pomocy i lekarstwa na bezpłodność. Pewnego dnia spotkała katolickiego katechistę, któremu zwierzyła się ze swojego problemu. Podczas rozmowy kobieta powiedziała mu również, że dręczą ją złe sny. Według narracji Faustyny dalsza część historii wyglądała następująco:

Gdy katechista usłyszał o snach, od razu powiedział, że to musi być atak złych duchów i że kobieta powinna zacząć się modlić. I dlatego ona przyszła do kościoła. I ludzie w kościele zaczęli się za nią modlić. W sierpniu poszła na pielgrzymkę do *grotto* w Techiman [lokalne sanktuarium maryjne]. Tam podczas modlitwy ludzie przynoszą kwiaty dla Madam Mary [do posągu Matki Boskiej]. Ona też zaniosiła, a potem wzięła jeden kwiatek do domu. Po prostu wierzyła, że skoro Maria jest osobą świętą, to ten kwiatek może ją uzdrowić. Ususzyła kwiatek, roztarła na proszek i natarła tym proszkiem swoje ciało, aby pozbyć się złych duchów, które tak atakowały ją po nocach. I kiedy to zrobiła, została uleczona. Dwa miesiące później była już w ciąży i szczęśliwie urodziła dziecko. To właśnie z powodu tego świadectwa, które opowiedział mi mój przyjaciel, ja też zdecydowałam się pójść do kościoła. To było w roku 2007<sup>28</sup>.

27 Wywiad 94, 24 stycznia 2013.

28 Wywiad 109, 6 lutego 2013.

W innych autobiograficznych narracjach powtarzają się historie o uleczeniu z rozmaitych fizycznych chorób (w tym także o uleczeniu osoby, którą w szpitalu uznano za zmarłą), a także z chorób psychicznych oraz o uwolnieniu od przejmującego uczucia smutku, wynikającego z trudnej sytuacji w rodzinie. Liczne opowieści mówią o tym, że wraz z podjęciem decyzji o przyłączeniu się do Kościoła ludzie przestali bać się złych duchów i czarownic, a także – podobnie jak w historii kobiety z Techiman – przestali mieć sennie koszmary (najczęściej interpretowane jako atak sił niebezpiecznych dla człowieka). Wielu rozmówców podkreślało, jak bardzo są w swoim życiu szczęśliwi właśnie dlatego, że mają w pamięci zdarzenia, które interpretują jako cudowne. Znalezienie dobrego współmałżonka, uniknięcie śmierci w czasie zbrojnego napadu albo w wypadku samochodowym, pozytywne rozwiązanie sprawy sądowej, a nawet na pozór mniej dramatyczne epizody z życia codziennego, takie jak na przykład fakt, że upadająca półka nie spadła na bawiącego się obok wnuka, były szczegółowo opisywane w czasie wywiadów. Odczytywano je jako znaki szczególnej relacji pomiędzy ludźmi a wymiarem boskim. Zabrane historie zdają się być wyrazem – podzielanej przez wielu chrześcijańskich Ghańczyków – wiary w możliwość ingerencji *sacrum* w życie ludzkie.

Myszę, że do zebranego przeze mnie materiału można z powodzeniem przyłożyć znaną w polskiej antropologii religii kategorię „wrażliwości mirakularnej” czy też „świadomości mirakularnej”. Obydwa terminy zostały przed laty zaproponowane przez Jacka Olędzkiego w kontekście jego badań nad polskim katolicyzmem<sup>29</sup>. Niestety w swoich pismach Olędzki nie przedstawił pogłębionej refleksji na temat rozumienia tych pojęć. Można jednak przyjąć, że wrażliwość mirakularna to kategoria, która opisuje religijną postawę życiową charakteryzującą się głębokim przekonaniem o istnieniu zdarzeń cudownych. Jest nieustanną „gotowością na cud” i poczuciem doświadczenia cudów. W takiej postawie to, co niezwykłe, tak naprawdę staje się czymś zwykłym, gdyż jest doświadczeniem niemalże codziennym, bardzo ściśle związanym z przeciętnym ludzkim życiem. Równocześnie to, co mogłoby zdawać się zwykłe i banalne, jest interpretowane jako „pomyślane przez Boga” i pełne religijnych znaczeń.

29 J. Olędzki, *Świadomość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 1989, Vol. 43, Nr 3, s. 147–157; A. Hemka, J. Olędzki, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, Vol. 44, nr 1, s. 8–14.

Wśród ghańskich katolików postawa związana ze świadomością mirakularną jest swego rodzaju stylem życia czy też szczególnym światopoglądem: religijno-mirakularnym sposobem postrzegania rzeczywistości oraz jej interpretowania. J. Kwabena Asamoah-Gyadu twierdzi, że taka postawa nie jest obca przedchrześcijańskiej rodzimej duchowości, która – przy całej swej różnorodności – „podkreśla wiarę w to, że sukces i pomyślność przychodzą ze świata ponadnaturalnego czy ze «sfery niebiańskiej», z miejsca, w którym mieszkają bogowie i przodkowie”<sup>30</sup>. Według tej logiki również przyczyny chorób, nieszczęść i niepowodzeń znajdują się w świecie duchowym. Dlatego doświadczane przez ludzi zło jest często traktowane jako wynik ataku sił negatywnych. Niegdyś lekceważone przez zachodnich misjonarzy wierzenia w czarownictwo oraz w rozliczne szkodzące człowiekowi moce są bardzo mocno obecne w dzisiejszej Ghanie i weszły w obręb afrykańskiego chrześcijaństwa.

Paradoksalnie jednym ze sposobów włączania takiego oglądu rzeczywistości w kontekst religii chrześcijańskiej jest napotkana przeze mnie w terenie wrażliwość mirakularna. Można powiedzieć, że wiara w cuda i ich moc sprawczą nakierowaną na dobro jest wprost proporcjonalna do wiary w działalność szkodliwych, demonicznych sił. W takim kontekście nie dziwi olbrzymia popularność i znajomość wśród ghańskich chrześcijan wszelkich biblijnych historii o wypędzaniu szatana, uzdrowieniach, rozmnażaniu pożywienia itd. Nawet niepiśmienni ludzie, z którymi rozmawiałam, przywoływali te fragmenty Biblii – zasłyszane w kościele, podczas nabożeństw i spotkań grup modlitewnych, często wyuczone na pamięć. Nawiązując do biblijnych cudów, opisywali swoje życiowe doświadczenia i przeżycia związane z wydarzeniami uznawanymi przez nich za niezwykłe. Dla wielu mirakularna i biblijna interpretacja wypadków z własnego życia okazuje się istotnym motorem prowadzącym do przyłączenia się do chrześcijaństwa. Ponadto, w obliczu rozpowszechnionych wierzeń w czarownictwo oraz w działalność złych duchów, Kościół i chrześcijańska wspólnota jawią się jako dające ochronę przed negatywnymi siłami<sup>31</sup>.

30 K.J. Asamoah-Gyadu, *“Christ Is the Answer”: What Is the Question?...*, op. cit., s. 94.

31 Połączenie dawnych wyobrażeń afrykańskich na temat źródeł zła z chrześcijańskim konceptem diabelskości wykazała, prowadząc badania wśród Ewe, Birgit Meyer, która uważa, że współczesny „obraz szatana oraz demonów jest wynikiem

## „Dobra Nowina dla ubogich”

W opisach wskazujących na pentekostalizację chrześcijaństwa w Afryce pojawia się często pojęcie „Ewangelii dobrobytu” (j. ang. *Gospel of Prosperity*), która wraz z obietnicą bożego błogosławieństwa i wynikającego z niego bogactwa przyciąga nowych wyznawców do rozmaitych Kościołów, głównie o charakterze neopentekostalnym. „Ewangelia dobrobytu” zdaje się odpowiadać wspomnianemu powyżej przekonaniu o ponadnaturalnych źródłach życiowego sukcesu. Warto przypomnieć, że bogactwo i dobrobyt są przez wielu Ghańczyków postrzegane jako bardzo ważne wartości, o czym pisałam w rozdziale III, przywołując manifestowanie majątności podczas pogrzebów<sup>32</sup>. Chwalenie się zamożnością jest nie tylko kulturowo dozwolone, lecz także bywa oczekiwane, a przy różnych publicznych okazjach wręcz wymagane. Nie tylko na pogrzebach, ale również w kościołach podczas zbiórek pieniędzy czy podczas dorocznie obchodzonych chrześcijańskich Świąt Plonów uczestnicy uroczystości, o których wiadomo, że są zamożni, powinni publicznie to okazać, dając jak największe datki i chwając się swoją hojnością. Takie zachowanie jest cenione, gdyż odwołuje się do wspólnotowości życia i solidarności między ludźmi. Człowiek zamożny ma szczególną pozycję w obrębie rodu, ale też w każdej innej społeczności, której jest członkiem (np. w obrębie wspólnoty religijnej). Z powodu swojego życiowego sukcesu staje się autorytetem – sprzyjają mu wszak siły niebiańskie. Ponadto bogactwo zobowiązuje. Im więcej ktoś ma, tym więcej powinien ofiarować wspólnocie. Od takiej osoby oczekuje się nie tylko przyjęcia pozycji odpowiedzialnego przewodnika grupy, lecz także wsparcia materialnego. Choćby z tych powodów człowiek bogaty jest w swojej społeczności bardzo szanowany<sup>33</sup>. Z kolei „Ewangelia

---

spotkania pomiędzy Afrykanami a zachodnimi misjonarzami, jest hybrydą, która pomogła ukonstytuować rzeczywistość, w której obydwie grupy wspólnie się odnalazły i pomieściły”. Por. B. Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Africa World Press, Trenton–Asmara 1999, s. xxiii.

<sup>32</sup> Por. część 2.5 w rozdziale III.

<sup>33</sup> Czasem zauważa się, że problemy, jakie w wielu państwach afrykańskich wiążą się z wykorzystywaniem pozycji politycznej do finansowego wspomaganie członków własnego rodu, mają swoje korzenie w tradycyjnym poczuciu solidarności rodowej, które nakazuje wspieranie krewnych, lecz nie przystaje do idei transparentności zachowań w strukturach demokratycznego państwa.

dobrobytu” zyskuje popularność wśród współczesnych i z reguły niezbyt zamożnych Afrykanów, gdyż odpowiada ich dążeniom i wyobrażeniom na temat szczęścia.

Równocześnie jednak w ghańskim chrześcijaństwie obecna jest „Ewangelia dla ubogich”. Szczególnie w katolickiej religijności eksponowana pochwała ubóstwa oraz gloryfikacja cierpienia stają się „Dobrą Nowiną” dla biednych, odrzuconych, pozbawionych głosu i zmarginalizowanych<sup>34</sup>. To oni często pojawiają się jako bohaterowie i autorzy zebranych przeze mnie opowieści o przyłączaniu się do Kościoła. Analizując zgromadzony materiał, stwierdziłam, że jedna z dróg do chrześcijaństwa, w sposób szczególnie przywoływana przez grupę osób zmarginalizowanych lub zagrożonych zmarginalizowaniem, wiedzie poprzez znalezienie wsparcia i pomocy ze strony członków chrześcijańskiej kongregacji. Ważny bywa również fakt, iż Kościół zostaje odkryty jako miejsce, w którym ludzie w innych społecznych kontekstach wykluczani, a nawet krzywdzeni mogą się zadomowić i w obrębie wspólnoty religijnej zyskać nowy, pełnoprawny status.

Wśród osób, które można określić jako marginalizowane i posiadające niższą pozycję, są przede wszystkim te pozbawione wsparcia rodziny. Brak wsparcia ze strony krewnych może wynikać z różnych przyczyn. Najbardziej oczywista jest śmierć najbliższych. Z reguły systemy rodzinowe oparte na dużych, rozrodzonych rodzinach posiadają wyrobione ścieżki rozwiązywania takich kryzysowych sytuacji jak osierocenie oraz wdowieństwo. Po śmierci mężczyzny, która często wywołuje kryzys polegający na pozostawieniu wdowy lub dzieci bez środków do życia i podstawowej opieki, „starsi” rodu z reguły zajmują się znalezieniem rozwiązania. Schematy zachowań są różnicowane i zależą przede wszystkim od tego, czy dany ród funkcjonuje w etnicznej grupie związanej z matrylinearnym, czy też z patrylinearnym systemem pokrewieństwa i dziedziczenia. Sytuacja wdów wśród matrylinearnych ludów Akan jest zdecydowanie korzystniejsza niż wśród patrylinearnych ludów

34 Warto dodać, że również niektórzy teologowie z nurtu pentekostalnego zaczynają krytycznie podchodzić do zagadnienia „Ewangelii dobrobytu” jako „promującego materializm, czasem taki, który Jezus atakował w Ewangeliach”, wskazując na teologiczny wymiar cierpienia i jego pozytywne wartościowanie; por. J.K. Asamoah-Gyadu, *Contemporary Pentecostal Christianity: Interpretations from an African Continent*, Regnum Book International, Oxford 2013, s. 107.

z północnej czy wschodniej Ghany. U Akanów z reguły rodzice kobiety lub jej brat stają się opiekunami wdowy i jej dzieci, które mogą się do nich przeprowadzić. Dodatkowo spora niezależność kobiet Akan od mężów powoduje, że wiele z nich prowadzi swoją własną działalność gospodarczą (np. zajmują się obnośnym handlem, rękodziełem, usługami takimi jak szycie itp.), z której dochody pozostają do ich dyspozycji. Dlatego w porównaniu do kobiet w północnych regionach znacznie lepiej radzą sobie one w razie śmierci małżonka. Niektóre wdowy potrafią się również odwołać do obowiązującego prawa państwowego i zadbać o należną im część spadku<sup>35</sup>.

Tymczasem mieszkające w Jemie i okolicy kobiety Kasena, Frafra czy Dagaaba, zwłaszcza te, które są niewykształcone i żyją w małych wioskach z uprawianej rodzinnej roli, pozostają w znacznym stosunku zależności od swoich mężów oraz ich krewnych. Zdarzyło mi się obserwować sytuacje, kiedy mężczyzna opuszczał kobietę i zabierał do swej rodziny dzieci, które tradycyjnie w rodach patrylinearnych „należą” do linii męskiej. W razie takiego przebiegu wypadków, jeżeli kobieta jest niewykształcona, niesamodzielna i niezaradna, jej pozycja może być bardzo trudna. Tym bardziej że według dawnych zasad, które szczególnie wśród „tradycjonalistów” i mieszkających na Północy „starszych” rodów bywają nadal przestrzegane, w rodach patrylinearnych kobieta, która wyszła za mąż, „nie ma już dachu nad głową w domu swoich rodziców, lecz tylko i wyłącznie w domu męża lub jego rodziny”<sup>36</sup>. Dlatego w razie wdowieństwa ubogie kobiety z patrylinearnych rodów są często przygarniane przez rodziny zmarłych mężów. Zdarza się, że któryś z braci męża żeni się z wdową jako drugą, tzw. młodszą, żoną. W ten sposób ona i dzieci przechodzą pod jego opiekę. Oczywiście w takim kontekście status wdów w rodach patrylinearnych bywa bardzo niski.

Obecnie jednak wśród kobiet z Północy, zwłaszcza tych, które żyją z dala od swoich i męzkich rodzinnych stron, można zaobserwować wzrastający trend emancypacyjny. W Jemie i okolicy wiele z nich, należąc do kobiet Akan, prowadzi swoją własną, dodatkową działalność

35 Na temat sytuacji wdów por. rozdział III, przypis 183.

36 Wywiad 84, 21 stycznia 2013. Wyjaśnienie udzielone przez Madam Anastazję, wdowę po Panu Addah. Należy pamiętać, że wśród ludów z Północy, w ramach zawierania małżeństwa, mąż i jego rodzina płaci bardzo wysoką „opłatę za żonę” (często w krowach) rodzinie kobiety, ponieważ „wykupując” ją z jej rodu.

gospodarczą, a niektóre wprost utrzymują rodziny (z tkania, szycia, handlu, warzenia *pito*). Coraz częściej zdobywają wykształcenie, dzięki któremu zyskują zawodową niezależność. Takie działania są wspierane przez różne organizacje pozarządowe, ale również przez kongregacje chrześcijańskie, a zwłaszcza działające w ich obrębie stowarzyszenia kobiece. Nieprzypadkowo więc Kościół okazuje się bardzo ważną instytucją przyciągającą wdowy po migrantach z Północy. W kilku zebranych w terenie opowieściach znalazłam informacje o tym, że świeżo owdowiałe kobiety zaczynały chodzić do kościoła, po śmierci mężów stając się chrześcijankami. Z reguły wynikało to z faktu, iż mąż „tradycjonalista” niechętnie patrzyłby na udzielanie się żony w Kościele. Dlatego dopiero po jego zgonie kobieta decydowała się na krok w kierunku chrześcijaństwa. Taka decyzja bywała opisywana jako dająca „duchową radość” i szczęście. Równocześnie pozwalała uniknąć społecznej, a nierzadko również ekonomicznej marginalizacji.

Wsparcie ze strony kongregacji – niekiedy finansowe, a niemal zawsze duchowe i społeczne – a także często wcześniejsza obecność dzieci w Kościele (w rozpoznanych przeze mnie przypadkach zdarzało się, że za życia ojciec godził się albo przymykał oko na chodzenie dzieci do kościoła, które trafiały tam poprzez szkołę, ale wywierał nacisk na to, aby żona nie przyłączała się do nich) były wskazywane jako powody takich decyzji. Dodatkowo należy przypomnieć, że przynależność do Kościoła podnosi pozycję wdów w czasie pertraktacji ze „starszymi” rodów, a w związku z chrześcijańskim zakazem poligamii jest akceptowanym powodem odmowy poślubienia żonatych braci męża. Ponadto w obrębie rozrodzonych rodzin męzkowskich często znajdują się mężczyźni chrześcijanie, którzy decydują się wspierać kobietę i dzieci finansowo, na przykład opłacając czesne w ich szkołach. Nierzadko również kapłan z parafii albo bogatsze osoby związane z Kościołem fundują osieroconym dzieciom stypendia. Dzięki temu dorastające potomstwo i ich matka zyskują szacunek w oczach „starszych”, mogą łatwiej poradzić sobie finansowo, nawet pozostając na Południu i bez wsparcia ze strony rodu męża.

Inne formy marginalizacji i wykluczenia dotyczą dzieci, które zostały osierocone przez obydwoje rodziców<sup>37</sup> albo z różnych powodów odesłane

37 Taka sytuacja, zwłaszcza w regionach, w których pojawiło się więcej przypadków HIV/AIDS (głównie w latach dziewięćdziesiątych), nie była rzadkością. Natomiast od początku XXI wieku Ghana jest uznawana za państwo skutecznie zmniejszające



przez nich z rodzinnego domu. Zdarza się, że młodzi ludzie wyrastający z trudnego dzieciństwa trafiają do Kościoła, znajdując w nim wsparcie i swego rodzaju rodzinę zastępczą oraz ścieżkę otwierającą drogę do nauki, a co za tym idzie – do zdobycia zawodu mogącego być źródłem utrzymania i do kariery. Aby zilustrować takie katolickie itineraria, przywołam trzy postacie oraz ich trzy różne autobiograficzne historie. Ta trójka, z którą dobrze zaznajomiłam się podczas moich pobytów w Jemie, jest opisana pod przybranymi imionami jako: Peter (dwudziestokilkuletni chłopak Frafra), Agnes (około dwudziestoletnia uczennica szkoły, pochodząca z ludu Kasena) oraz Kwaku (około trzydziestoletni mężczyzna z ludu Bono).

#### A) PETER

Peter urodził się w roku 1988 na Północy, w osadzie ludu Frafra. Obydwoje jego rodzice umarli, gdy był małym dzieckiem. Został przygarnięty przez jednego ze swoich wujów, który posłał go do szkoły podstawowej, żywił go i dbał o niego. Jednak pięć lat później wuj również umarł. Wraz z jego śmiercią chłopak stracił rodzinne wsparcie i musiał imać się różnych drobnych prac. Szczęśliwie kobieta z dalszej rodziny pozwoliła mu, w zamian za pomoc w gospodarstwie, spać w swojej zagrodzie i dawała mu jedzenie. Ostatecznie, mając piętnaście lat, wraz z pasterzami bydła wyruszył do pracy na Wybrzeżu Kości Słoniowej, gdzie został pomocnikiem przy wypasie krów. Tam spotkał francuskiego katolickiego świeckiego misjonarza, który głosił kazania wśród lokalnej ludności i najemnych robotników. Peter, który w międzyczasie nauczył się trochę mówić po francusku, zaczął służyć jako tłumacz, kiedy misjonarz przychodził odprawiać nabożeństwa dla pracujących przy bydle Ghańczyków. Jak opowiedział:

Dowiedziałem się wtedy wielu rzeczy. Między innymi o tym, że we Francji działa takie stowarzyszenie, Rodzina z Nazaretu [zapewne chodzi o Ruch Rodzin Nazaretańskich], i ono otwiera się na wszystkich

---

liczbę zakażeń HIV/AIDS. W 2003 roku liczba osób zakażonych HIV/AIDS obejmowała 3,6% populacji kraju, a w roku 2007 spadła do 1,9%. Dane na rok 2013 mówią o kolejnym spadku do 1,3%. Por. K.N. Amoako-Agyeman, *Adolescent Religiosity and Attitudes to HIV and AIDS in Ghana*, "Journal of Social Aspects of HIV/AIDS" 2012, Vol. 9, No. 4, s. 22, a także dane opublikowane na stronie *Ghana AIDS Commission*, [http://ghanaidhs.gov.gh/gac1/aids\\_info.php](http://ghanaidhs.gov.gh/gac1/aids_info.php) (dostęp: 28 stycznia 2015).

ludzi, ale szczególnie na tych najbiedniejszych. I Allan [imię francuskiego misjonarza] zaczął mnie uczyć, jak modlić się do Boga i jak zostać katolikiem. Potem w 2005 roku pomógł mi wrócić do Ghany i kazał zapisać się znowu do szkoły. Ale ja nie miałem gdzie wracać. Moje siostry wyszły za mąż – trzy wyjechały do Burkina Faso i przyjęły islam, bo ich mężowie są muzułmanami. Nasz dom się rozsypał. Przyszły pory deszczowe, ściany rozmokły i po prostu runęły. Tam nie było już nic. Jacyś ludzie przyszli i w miejscu, w którym niegdyś stał nasz dom, dokładnie na nim, zaczęli uprawiać pole. Ale wiedziałem, że mam dalszych krewnych, którzy pojechali na Południe. I tak trafiłem do Tanfiano [mała wieś położona przy bocznej drodze, około czterdzieści pięć kilometrów na wschód od Jemy]. Oni nie cieszyli się z tego, że mnie widzą, ale zostałem z nimi w wiosce i tam zacząłem chodzić do szkoły. Niestety zachorowałem. Bardzo ciężko zachorowałem. Przez kilka miesięcy byłem tak słaby, że nie mogłem chodzić. I do szkoły też nie chodziłem. Aż w końcu był w wiosce pogrzeb i z Jemy, właśnie na ten pogrzeb przyjechał katechista James. Usłyszał od ludzi, że jest taki chłopak, który modli się po katolicku. I mnie zaadoptował, bo on był z moich stron [na Północy]. Zabrał mnie do Jemy, do siebie do domu. I jak się wyleczyłem, to poszedłem do gimnazjum w Jemie i pomagałem mu w gospodarstwie, i mieszkalem z jego rodziną. Bardzo dużo się modliłem i zapisałem się na katechizm. W 2008 roku przyjąłem chrzest<sup>38</sup>.

Gdy powstała parafia w Jemie i rozpoczynała się budowa domu misyjnego, Peter stał się jednym z *mission boys* – można powiedzieć, że został dzieckiem wspólnoty. Zaczął mieszkać przy kaplicy, chodzić do katolickiej szkoły i pracować przy parafii. Grupa religijna stała się dla niego dosłownie nową, zastępczą rodziną, drugim domem, w którym zbudował sobie sieć relacji i z którego po dziś dzień otrzymuje wsparcie, jakiego od biologicznej rodziny nie mógł uzyskać. Katechista James cały czas pełni funkcję jego przyszywanego rodzica. Zawsze mówi o Peterze „mój syn”. Ten z kolei, wspominając katechistę, używa określenia „mój ojciec”.

## B) AGNES

Jedną z najbardziej przejmujących autobiograficznych historii opowiedziała mi Agnes, młoda dziewczyna z ludu Kasena, którą poznałam w Jemie, gdzie była członkinią jednej z młodzieżowych grup katolic-

<sup>38</sup> Wywiad 14, 11 stycznia 2010.

kich i osobą pomagającą w kuchni w domu misyjnym. Dziewczyna do chrześcijaństwa trafiła – nieco podobnie jak Peter – poprzez spotkanie z katolikiem, który udzielił jej pomocy, gdy znalazła się w bardzo ciężkiej sytuacji życiowej. Agnes w przeciwieństwie do Petera nie jest jednak sierotą. Jej rodzice cały czas żyją w rodzinnej wiosce w północnej Ghanie. Dziś dziewczyna odwiedza ich od czasu do czasu (z reguły raz na rok, wtedy gdy uskłada pieniądze na podróż), przez wiele lat jednak żyła z dala od nich i nawet nie wiedziała, jak mogłaby się z nimi skontaktować.

Kiedy miała sześć lat, rodzina wujostwa, która wyjechała z Północy i osiadła w regionie Brong-Ahafo, poprosiła jej rodziców o oddanie im Agnes na wychowanie. W jej rodzinnym domu było dużo dzieci. Oprócz braci miała trzy siostry, a mieszkające na Południu wujostwo miało jedynie synów. Żona wuja chciała mieć dziewczynkę, gdyż potrzebowała kogoś do pomocy przy kobiecych pracach gospodarskich (takich jak noszenie wody i drewna na opał, pranie, gotowanie)<sup>39</sup>. Należy zaznaczyć, że praktyka przyjmowania dzieci na wychowanie w obrębie rodów i różnych grup krewniaczych jest w Ghanie, podobnie jak w całej Afryce Subsaharyjskiej, rozpowszechniona. W Jemie dotyczy ona najczęściej „przybyszów z Północy” (choć nie tylko). W ich domach mieszka sporo dzieci i młodzieży „zaadoptowanych” i wziętych na wychowanie od różnych dalszych członków rodziny, a nawet od przyjaciół, którzy mieszkają w uboższych regionach. Motywy takiej praktyki bywają różnorodne, ale najczęściej podstawą umów pomiędzy prawdziwymi a przyszywanymi rodzicami jest ekonomia<sup>40</sup>. Czasem zobowiązania bogatszych i obdarzonych sukcesem członków rodu powodują, że opiekują się

39 Podział prac na męskie i żeńskie jest na ghańskiej prowincji dość mocno przestrzegany. Jeżeli zatem kobieta nie ma córki, chętnie prosi o przysłanie jej dziewczyny z rodziny męża, aby mieć w domu pomoc. Wśród migrantów z Północy zaobserwowałam też przypadki przysyłania z ich rodzinnych wiosek starszych dzieci pod opiekę kobiet, które były w ciąży lub w połogu. W ten sposób młoda matka zyskiwała niezbędną pomoc przy prowadzeniu gospodarstwa. W zamian oczekiwano, że przysłana dziewczyna będzie mogła chodzić do lepszej niż na Północy szkoły i że na Południu uda jej się znaleźć lepsze warunki do dalszego życia lub że po prostu nauczy się, jak prowadzić gospodarstwo i powróci na Północ, gdzie jako zaradna gospodyni zostanie dobrze wydana za mąż.

40 Na temat różnych typów zastępczego rodzicielstwa oraz różnych jego przyczyn w kontekście ghańskich tradycji rodowych por. R. Klomegah, *Child Fostering and Fertility: Some Evidence from Ghana*, „Journal of Comparative Family Studies” 2000, Vol. 31, No. 1, s. 107–109.

oni zdolniejszymi ubogimi krewniakami, dbając o ich edukację. Trudności z wyżywieniem i utrzymaniem licznego potomstwa, z którymi nierzadko borykają się duże oraz uboższe rodziny na Północy, a także potoczne wyobrażenia o lepszych warunkach życia na południu kraju odgrywają tu dużą rolę. Dla strony adoptującej liczy się z kolei praca, którą dzieci mogą włożyć w funkcjonowanie gospodarstwa, pomagając w licznych i ciężkich obowiązkach domowych, robotach w polu i w obnośnym handlu.

Relacje pomiędzy dziećmi z Północy a adoptującymi je krewnymi na Południu bywają rozmaite. Oprócz ciepłych, opiekuńczych i poprawnych stosunków zdarzają się również sytuacje konfliktowe. Bywa, że adoptowane dzieci są roboczo eksploatowane, a nawet krzywdzone. Takim przykładem jest historia Agnes, dla której kilkunastoletni pobyt w domu wujostwa okazał się pasmem cierpienia i przykrości. Kiedy została przywieziona do małej wsi w regionie Brong-Ahafo, szybko okazało się, że wuj, który sprowadził ją na Południe, w związku z obowiązkami rodzinnymi i koniecznością zarządzania rodzinną nieruchomością w północnej części kraju musi spędzać bardzo dużo czasu w Bolgatandze. Przysyłał pieniądze, ale rzadko bywał w wiosce, a dom prowadziła jego żona, która traktowała Agnes jak osobę obcą oraz darmową pomoc wykorzystywaną do różnych prac. Oto jak dziewczyna opisała swoje doświadczenia:

Kiedy mój wuj opuścił wioskę, ja zostałam z jego żoną i z dziećmi. Bo jeszcze nowe się urodziły. [...] I kiedy tak byłam w tej wiosce, ta kobieta przestała o mnie dbać. A ja byłam ciągle mała. Jedyne, co wiedziałam, to to, że moi rodzice są na Północy, ale nie miałam pojęcia, jak do nich dotrzeć. A wtedy nie było telefonów komórkowych, tak jak dziś. Nie mogłam się z nimi skontaktować. Z kolei moi rodzice też nie znali tej wioski, w której ja byłam. Dla nich to było gdzieś daleko na Południu. [...] I z biegiem czasu zaczęło być gorzej, bo ja rosłam, a kobieta zaczęła mnie maltretować i dawać coraz więcej pracy. Pytałam ją, czy mogę odwiedzić moich rodziców, bo już dużo czasu minęło, odkąd nie byłam na Północy. Ale ona dobrze wiedziała, co robi. Gdyby pozwoliła mi pojechać, to ja bym nie wróciła do niej. A byłam potrzebna, bo bardzo pomagałam w gospodarstwie. Zwłaszcza kiedy starsze dzieci wyjechały do szkół, gdy wysłali je do gimnazjów, to nie miał nawet kto nosić wody. I kiedy ona miała pieniądze, to zawsze je przede mną chowała, żebym nie mogła wziąć pieniędzy na podróż i uciec. Mieszkałam więc w tej

wiosce. Chodziłam do szkoły, a po szkole szłam w pole, przynosiłam coś z pola, żeby ugotować obiad, szłam nad rzekę po wodę itd. Ale nie miałam nic swojego. Nawet nie dostawałam mydła i nie miałam czym uprać swojej sukienki, więc naprawdę zaczęłam cierpieć. Szłam wypalać węgiel drzewny, bo wówczas mogłam w zamian dostać mydło i to, co mi było naprawdę potrzebne. Coraz rzadziej chodziłam do szkoły, aż w końcu przestałam, bo nie miałam tych wszystkich rzeczy: zeszytów, książek, nawet sandałów nie miałam<sup>41</sup>.

Kiedy zapytałam Agnes, jak to się stało, że została katoliczką, odpowiedziała:

To stało się, kiedy byłam w tej wiosce. Mogę Ci pokazać moją nogę, bo to przez nią właśnie zostałam katoliczką [Agnes pokazała mi zniekształcenia i blizny na udzie]. Tam w wiosce zaczęłam chorować na tę nogę. Ona czasem puchła i to strasznie bolało. Robił mi się taki duży wrzód, który potem pękł. I wtedy ta kobieta zaczęła być naprawdę potworna. Szła w pole i zostawiała mnie bez niczego. A ja nawet nie mogłam za bardzo chodzić przez tę nogę, więc siedziałam tak całymi dniami. I wówczas, gdy kobieta była w polu, przyszedł do mnie jeden starszy mężczyzna. On był w Kościele katolickim, on był chyba prezydentem [j. ang. *Church President* w znaczeniu „przewodniczący rady parafialnej”]. Nazywał się Pan Daniel. Przechodził kiedyś w pobliżu i zobaczył, że ja siedzę sama i że nie mogę wstać. I zaczął ze mną rozmawiać. Zapytał mnie, czemu tak siedzę, gdzie jest moja rodzina i jak to się stało, że zamieszkałam w wiosce. I ja mu wszystko opowiedziałam, a on zostawił mi pieniądze. Ale ja nawet nie mogłam wstać i pójść, żeby coś kupić, bo noga mnie tak bardzo bolała. On więc wrócił nazajutrz, kiedy kobieta poszła w pole, i przyniósł mi *kenke* i cukier<sup>42</sup>. I ja to zjadłam. Potem codziennie, kiedy kobieta wychodziła, on przychodził z jedzeniem. Bo kiedy ona była w domu, to nie chciała z nim rozmawiać i powiedziała, że od niego jedzenia nie weźmie. Powiedziała mu też, żeby się nie wtrącał, bo on nie jest członkiem rodziny i to nie on przywiózł mnie do wioski, więc nie powinien się o mnie martwić. Dlatego on przychodził tylko wówczas, kiedy wiedział, że jej nie ma, i przynosił jedzenie. Przyniósł

<sup>41</sup> Wywiad 72, 15 stycznia 2013.

<sup>42</sup> *Kenke* to pożywna potrawa, przygotowywana z lekko sfermentowanej mąki kukurydzianej i sprzedawana w formie gotowych do spożycia kluskowatych kawałków, zawiniętych w liść kukurydzy lub bananowca. *Kenke* z reguły spożywa się z dodatkami: pikantnym sosem lub zupą, ewentualnie na słodko – z cukrem.

mi także lekarstwa i mydło mi przyniósł. I pomagał mi tak po trochu, po trochu, aż wreszcie noga się zaleczyła. Zaczęłam chodzić i mogłam już nieco pracować. I wtedy on powiedział mi, żebym przyszła do kościoła. Kiedy przyszłam do kościoła, tam byli ludzie i Pan Daniel opowiedział im całą moją historię. I ci wszyscy ludzie zaczęli się nade mną modlić. A potem zaczęli mi pomagać i nawet dawać mi pieniądze. Zatem jak noga się zagoiła, to wszystko zaczęło być ze mną w porządku. I zaczęłam chodzić do kościoła. Dostałam Biblię, a Pan Daniel kupił mi różaniec i nauczył mnie, jak się modlić. I nawet uczył mnie trochę katechizmu. To przez Pana Daniela przyszłam do Kościoła i potem, jak już trafiłam do Jemy, to w 2009 roku zostałam ochrzczona. A Pan Daniel nadal tam jest, mieszka w tej wiosce<sup>43</sup>.

Rzeczywiście, Agnes przez rozmaite zbiegi okoliczności i kontakty między ludźmi z różnych parafii ostatecznie opuściła dom wujostwa i zaczęła pracować jako pomoc kuchenna przy domu misyjnym w Jemie, gdzie zapisano ją do katolickiego gimnazjum, które skończyła w roku 2012. Mając prawie dwadzieścia lat, dostała finansowe wsparcie z parafii na naukę w szkole ponadgimnazjalnej w Tamale, gdzie uczy się gotowania oraz podstaw ekonomii.

### C) KWAKU

Moja bliższa znajomość z Kwaku wiąże się z drugim pobylem badawczym w Jemie. To wówczas głębiej zainteresowałam się działalnością lokalnych członków katolickiego ruchu charyzmatycznego. Kwaku jest jednym z liderów tej parafialnej grupy i bierze udział we wszystkich modlitewnych spotkaniach organizowanych przez charyzmatyków. Często prowadzi niektóre części nabożeństw oraz śpiewa i gra na bębnach. W styczniu 2011 roku przez kilka dni Kwaku chodził ze mną do zaprzyjaźnionych członków grupy charyzmatycznej, z którymi przeprowadzałam wywiady. Po skończonych wywiadach poprosiłam również Kwaku o opowiedzenie mi swojej historii. Byłam szczególnie ciekawa jego opowieści, gdyż niemal wszyscy aktywni członkowie grupy charyzmatyków w Jemie są migrantami, którzy przyjechali do miasteczka z różnych stron Ghany. Ten trop wydał mi się wart przebadania, a o Kwaku wiedziałam, że jako jedyny wśród liderów grupy

43 Wywiad 72, 15 stycznia 2013.

pochodzi z ludu Bono, i byłam pewna, że Jema to jego miejscowość rodzinna. Tymczasem historia opowiedziana przez Kwaku przyniosła nieprzewidziane przeze mnie niespodzianki i wniosła do moich badań nowe, a wymagające namysłu kwestie<sup>44</sup>. Oto jego narracja:

Ja nie urodziłem się tutaj. Jestem Bono, ale nie jestem z Jemy. Ja jestem z Wenchi. Moja mama chodziła do kościoła katolickiego, a ojciec do Apostles' Church. Ale nie znam chrześcijaństwa z domu, bo nie wychowali mnie rodzice. Dlatego że mój dziadek, ojciec mojej matki, on był kapłanem fetyszów. I mieszkaliśmy razem, w tym samym obejściu. I ja nie wiem, co ten człowiek miał do mnie. Ale on zaczął mówić do mojej matki, że ja nie mogę dłużej tam mieszkać. Ja byłem malutki, byłem dzieckiem. I w końcu on powiedział, że jeżeli ona mnie gdzieś nie odda, to on mnie otruje. To było dlatego, że on podobno zaczął tracić swoją moc. A jego bóg [j. twi *bosom*] powiedział mu, że to przeze mnie. I wtedy nasza ciotka z Jemy przyjechała do Wenchi na pogrzeb i przy tej okazji moja matka dała mnie ciotce. Ja strasznie płakałem, dlatego że zostałem zabrany i przywieziony tutaj. Oni mnie mamili, dawali cukierki, toffi mi dawali, aż w końcu przestałem płakać i to zaakceptowałem<sup>45</sup>.

Wuj, starszy brat matki, do którego Kwaku został oddany i w którego domu cały czas mieszka, jest „tradycjonalistą”, ale niepraktykującym. Kwaku nie miał w Jemie większych problemów związanych z oskarżeniami, które pod jego adresem skierował w dzieciństwie dziadek. Ludzie szybko przyzwyczaili się do jego obecności i wielu mieszkańców miasteczka nawet nie wie, albo zapomniało, że Kwaku mieszka nie u biologicznego, lecz u przybranego ojca. Z moich rozmów z Kwaku wynika jednak, że cały czas odczuwa on ciężar tego oskarżenia i zdarczenia z dzieciństwa kładą się długim cieniem na jego życiu. Dopiero jako dorosły człowiek pojechał spotkać się z matką i obecnie utrzymuje z nią regularny kontakt. Jak mi powiedział, dorastając, sam zainteresował się ruchem charyzmatycznym oraz charyzmatycznym sposobem modlitwy. Wyjaśnił mi, że nie wiedział czemu, ale od traumatycznego

44 Na temat zaangażowania nie autochtonicznych, lecz napływowych ludzi w prowadzenie grupy Odnowy w Duchu Świętym w Jemie por. przypis 162 niniejszego rozdziału.

45 Wywiad 50, 18 stycznia 2011.

zdarzenia z dzieciństwa i potem przez cały okres szkolny odczuwał intuicyjną „potrzebę, aby się modlić”. Próbował znaleźć sposób, aby się „wzmocnić”, ale nie wiedział, jak mógłby to zrobić. Gdy jego przyjaciółka ze szkoły średniej wzięła go do kościoła na modlitwę charyzmatyków, zrozumiał, „że ta grupa jest grupą modlitewną, w której przez wzajemne modlitwy można uzyskać ochronę”, i „skoro coś takiego jest tutaj, to ja muszę się do tego przyłączyć”<sup>46</sup>. Od tej pory stał się chrześcijaninem, aktywnym członkiem grupy katolickich charyzmatyków.

Nie do końca dopowiedziana historia Kwaku (m.in. dlatego, że ja, wyczuwając delikatność tematu, nie drążyłam tej kwestii, pozostawiając przestrzeń do naturalnego wypowiedzenia się mojemu rozmówcy) znajduje paralelne dopełnienia w historiach innych ludzi, których spotkałam. Między innymi podczas wspomnianych powyżej odwiedzin w Tamale, w szkole GHANSCO, natrafiłam na członka wspólnoty charyzmatycznej, który w przeszłości był oskarżany o czarownictwo. Jak powiedział: „Wówczas rozumiałem, że jedynym sposobem jest modlitwa. Ale nie wiedziałem, jak się modlić, ja byłem jeszcze bardzo młody. I wtedy nauczyłem się modlić na różańcu”<sup>47</sup>. O modlitwie charyzmatycznej, którą poznał na kampusie, powiedział: „Czuję się tak szczęśliwy w tej społeczności. Ja tutaj modłę się naprawdę mocno i modłę się bardzo dużo”<sup>48</sup>.

Wątek oskarżeń o czarownictwo, który pojawił się również podczas kilku innych rozmów, nie powinien być lekceważony w analizach dróg do katolicyzmu i chrześcijaństwa w Afryce oraz w analizach duchowości charyzmatycznej, do której można zaliczyć – zgodnie z przywołaną przeze mnie w rozdziale I propozycją autorstwa J. Kwabeny Asamoah-Gyadu – ruchy Odnowy w Duchu Świętym działające w obrębie Kościoła katolickiego. „Modlitwa wstawiennicza”, głębokie przekonanie o jej skuteczności i wiara w jej ochraniającą moc przyciągają nie tylko tych, którzy boją się czarownictwa albo złych duchów, lecz także tych, których dotknęły posądzenia o czary. Wykluczenie związane z zarzutami czarownictwa może przybierać bardzo drastyczne formy, włącznie z wypędzeniem osoby z wioskowej i rodzinnej społeczności, a niekiedy nawet z eliminacją fizyczną<sup>49</sup>. Wydaje się, że rozpowszechniona we

46 Ibidem.

47 Wywiad 26, 22 stycznia 2010.

48 Ibidem.

49 Por. część 2.4 w rozdziale III.



współczesnym ghańskim chrześcijaństwie duchowość pentekostalna częściowo przeformułowuje takie scenariusze, równocześnie jednak – paradoksalnie – upowszechniając wierzenia w czarownictwo. W jej obrębie opowieści o czarownictwie stają się elementem historii o biblijnych złych duchach, które można z człowieka wypędzić i przed którymi poprzez modlitwę można człowieka ochronić.

Wielu badaczy afrykańskiej religijności, analizując współczesne wierzenia w czarownictwo, zauważa pojawiające się w ich strukturze napięcie pomiędzy „tradycyjną” wizją zła jako siły niezależnej od człowieka i przychodzącej z zewnątrz a nakierowanym na indywidualistyczną odpowiedzialność za zło etycznym zachodnim i chrześcijańskim konceptem grzechu<sup>50</sup>. Oskarżenia o czarownictwo bywają w obrębie afrykańskiego pentekostalizmu interpretowane jako „bycie opętanym” przez złego ducha, wpisują się zatem zarówno w biblijny przekaz, jak i w „afrykański” koncept zła. Wychodzący od tradycyjnego światopoglądu afrykańscy chrześcijanie wierzą, że poprzez modlitwy i egzorcyzmy mogą pomóc osobie oskarżanej o czary, nie tyle oczyszczając ją z zarzutów, ile uwalniając ją od zewnętrznego zła, które tę osobę zaatakowało („wyganiając złego ducha”, który w człowieka – niczym w naczynie – „wstąpił”)<sup>51</sup>. Z drugiej strony w postawie wielu afrykańskich chrześcijan obecne jest również indywidualistyczne podejście do jednostki, wyrażające się w uznaniu wartości osoby, której nie eliminuje się w imię zbiorowego, wspólnotowego dobra, lecz którą poprzez wspólną modlitwę się wspomaga i której autobiograficznej historii – często wygłaszanej przez osobę przychodzącą do kongregacji i stającą pośrodku zebranych – wysłuchuje się z uwagą. „Kiedy ludzie czują, że są opętani, to przychodzą do nas z prośbą o modlitwę”<sup>52</sup> – w ten sposób Gabriel, młody uczeń ze szkoły GHANSCO w Tamale, wyjaśnił jedną z najważniejszych zasad funkcjonowania katolickich grup charyzmatycznych w Ghanie. Zgodnie z tą zasadą zadaniem tego typu grup jest „służenie modlitwą” wszystkim, którzy tego potrzebują.

50 Por. np. J.J. Pawlik, *Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje*, „Afryka” 2000, nr 11, s. 21–36.

51 Por. część 1.3 w niniejszym rozdziale.

52 Wywiad 24, 22 stycznia 2010.

Przywołane tutaj opowieści o życiu Petera, Agnes i Kwaku pokazują ghański katolicyzm jako wspólnotę, w której osoby – w rozmaitych kontekstach i z rozmaitych powodów – wykluczane i odrzucane mogą uzyskać wsparcie, odzyskać godność, sprawczość i poczucie bezpieczeństwa oraz zbudować swoje nowe życie, a nawet nawiązać relacje tworzące rodzaj zastępczych więzi rodzinnych. Obraz Kościoła jako otwartego na każdą osobę, niezależnie od jej pozycji społecznej, statusu ekonomicznego i rodzinnego, jest bardzo ważnym elementem światopoglądu członków parafii, z którymi rozmawiałam w Jemie. Wiara w ochraniającą oraz sprawczą moc modlitwy, wrażliwość mirakularna oraz poczucie, że z prośbą o modlitwę do wspólnoty może zwrócić się dosłownie każdy (niezależnie od dotychczasowego wyznania), są elementami składającymi się na obraz chrześcijaństwa jako „Dobrej Nowiny dla ubogich”. Nieprzypadkowo Auntie Gari – niepiśmienna i niewykształcona katoliczka z Jemy, uprawiająca wraz ze swym mężem (który z kolei należy do Kościoła pentekostalnego) rolę, a dorabiająca wyrobem i sprzedającą *gari* (czemu zawdzięcza swoje przydomki „ciocia Gari”<sup>53</sup>) – powiedziała mi, że najpiękniejszym fragmentem Biblii, którego nauczyła się na pamięć i który nieraz powtarza w myślach, są słowa Chrystusa: „pozвольcie dzieciom przyjść do mnie”, skierowane do takich prostych ludzi jak ona<sup>54</sup>.

\*\*\*

Jak wynika z trzech części, na które podzieliłam niniejszy podrozdział i które opatrzyłam nagłówkami: *Szkoła i młodzież*, *Wrażliwość mirakularna*, *„Dobra Nowina dla ubogich”*, drogi do Kościoła w dzisiejszej Ghanie są rozmaite, a wspólnoty katolickie funkcjonują w sieci różnych powiązań. Stają się katalizatorami społecznych i kulturowych przemian, ale też miejscem realizacji alternatywnych wobec utartych szlaków

53 *Gari* przygotowuje się z manioku (kassawy). Jest to rodzaj lekko sfermentowanej i uprażonej mączki. Jest bardzo pożywna i można ją długo przechowywać. Najprostszy posiłkiem z *gari* jest papka, którą robi się, zalewając mączkę wodą. Wielu uczniów mieszkających w internatach zaopatruje się w *gari*, kiedy przyjeżdża do swoich miejscowości rodzinnych na święta lub na wakacje i zabiera słoiki *gari* do szkoły. To właśnie uczniowie i studenci nazwali moją rozmówczynię ciocią Gari (j. ang. *Aunti Gari*), gdyż jej *gari* cieszy się wśród nich dużym powodzeniem.

54 Wywiad 45, 29 grudnia 2010.

ścieżek życiowych. Z przedstawionych historii wyłania się kompleksowy obraz chrześcijaństwa przeżywanego, które może być drogą do sukcesu i edukacji, formą generacyjnej bądź genderowej emancypacji, schronieniem dla opuszczonych, a także przestrzenią dialogicznej koegzystencji różnych światopoglądów i miejscem kształtowania wyobrażeń odpowiadających na istotne dla współczesnych Ghańczyków religijne wierzenia oraz duchowe potrzeby.

Zebrane w terenie historie mogą stać się dobrym punktem odniesienia w kontekście debaty na temat zasadności używania konceptu „konwersji” w antropologicznych analizach afrykańskiego chrześcijaństwa. Tak jak zauważyłam w rozdziale 1, propagowana w miejsce terminu „konwersja” metafora długiej konwersacji może być i jest bardzo użyteczna przy opisywaniu współczesnego afrykańskiego chrześcijaństwa jako nurtu kulturowego, religijnego czy społecznego. Według mnie umożliwiła ona bardziej kompleksowe i zniuansowane podejście do historii religii przeżywanych na kontynencie afrykańskim. Natomiast jak zauważył swego czasu Matthew Engelke, który operując na poziomie etnograficznym, nawiązuje do indywidualnych historii oraz do narracji autobiograficznych, kategoria „konwersji” niekoniecznie musi być odrzucana i kwestionowana, gdyż może okazać się zasadnym i użytecznym antropologicznie pojęciem<sup>55</sup>. Z jednej strony jest bardzo popularną kategorią emiczną, chętnie używaną przez współczesnych Afrykanów, zwłaszcza pozostających w nurcie duchowości charyzmatycznej. W analityczno-heurystycznym dyskursie może służyć antropologom jako narzędzie porządkujące materiał terenowy i – jak stało się w moim przypadku – pozwalające na uchwycenie różnych dróg, prawdziwości i trendów wiodących do chrześcijaństwa.

Z drugiej strony jednak pamiętać należy, że „konwersja” jest procesem, więc *de facto* swego rodzaju długą konwersacją, która rozgrywa się na poziomie jednostkowym. Nawet jeżeli w przedstawionej etnografowi narracji ukazana jest jako jednorazowy akt i „zerwanie z przeszłością”, to raczej ma charakter długofalowego doświadczenia, rozciągniętego w czasie i wplatającego się w różne sfery ludzkiego życia. Poszczególne etapy indywidualnego biograficznego itinerarium są przeżywane i tworzone w relacji do różnych kulturowych i społecznych

55 M. Engelke, *Discontinuity and the Discourse of Conversion*, „Journal of Religion in Africa” 2004, Vol. 34, s. 82–109.

uwarunkowań, w których dziś żyją Ghańczycy. Dlatego te indywidualne itineraria niejednokrotnie przypominają raczej kręte i słabo widoczne ścieżki, obfitujące w nawroty, zakręty, rozwidlenia i zatrzymania, aniżeli szerokie, wygodne i jednoznacznie proste utwardzone drogi<sup>56</sup>. W ujęciu statystycznym i ilościowym te niejasne i niejednoznaczne zagadnienia ulegają zatarciu (np. gdy podaje się liczbę katolików na podstawie ustnej deklaracji albo na podstawie liczby osób obecnych na nabożeństwie czy liczby osób ochrzczonych itp.), ale etnograf styka się z nimi na co dzień w swojej praktyce terenowej. Dlatego „konwersja” w ujęciu etnograficznym, do tego analizowanym z perspektywy religii przeżywanej, powinna być traktowana jako procesualna część życiowego itinerarium, w którym idea „zerwania z przeszłością” i „zmiany” współwystępuje z nieustanną obecnością tej „przeszłości”, rzeźbiącej zarówno sposoby myślenia, jak i ludzkie zachowania.

## 1.2. CHRZEŚCIJAŃSKIE ŻYCIE

Z punktu widzenia oficjalnego paradygmatu kościelnego bycie katolikiem powinno oznaczać wiarę w podstawowe dogmaty, regularny udział w liturgii oraz włączanie ustalonych w obrębie Kościoła sakramentów –

---

56 Warto zwrócić uwagę na istniejące przypadki powrotu do „religii tradycyjnej” po etapie „konwersji” na chrześcijaństwo. Spotkałam się z kilkoma takimi biograficznymi itinerariami i ze zdecydowanym powrotem do „wiary ojców” po fazie fascynacji katolicyzmem (te przypadki wiązały się głównie z osobami w starszym wieku). Znałam również przykłady osób, które wielokrotnie migrując, zmieniały w ciągu życia miejsce zamieszkania, dzieląc dach nad głową z różnymi członkami swoich rodów w różnych częściach Ghany. Zdarzało się, że praktykowali taką religię, jaka dominowała w danej części rodziny, u której przemieszkiwali i od której w danym momencie byli finansowo i społecznie zależni. Taki schemat dotyczył głównie ludzi młodych o nieustabilizowanej sytuacji zawodowej, którzy np. mieszkając w jednym miejscu, chodzili do meczetu, w drugim z kolei uczestniczyli w tradycyjnym składaniu libacji, w trzecim brali udział w chrześcijańskich modlitwach. W ich opowieściach mowa była o tym, że przez długi czas podejmowali decyzję o praktykowaniu chrześcijaństwa (na które trafili np. poprzez szkołę, przyjaciół, rówieśników). Często ostatecznie decydowali się na budowanie swojej tożsamości chrześcijańskiej po otrzymaniu nowej pracy i zmianie miejsca zamieszkania (co wiązało się z przyłączeniem w nowym miejscu do parafii lub do działającej lokalnie grupy modlitewnej) albo (w wypadku kobiet) po zawarciu małżeństwa z chrześcijaninem.

z chrztem jako pierwszym – w tok życia danego człowieka. W tej części przedstawię, w jaki sposób przez ludzi, wśród których prowadziłam badania, interpretowane jest zagadnienie przyjmowania chrztu. Opisując, jak religia jest pr z e ż y w a n a, zaprezentuję również komplikacje związane z koncepcją katolickiego małżeństwa.

## Chrzest

Poczucie przynależności do katolicyzmu niekoniecznie musi wiązać się z faktem przyjęcia chrztu. Bardzo wielu moich rozmówców, którzy należeli do parafii w Jemie i uważali się za katolików, nie było ochrzczonych. Niektórzy z nich, w tym osoby aktywne we wspólnocie i pełniące w niej eksponowane role, w czasie rozmów ze mną zastanawiały się nad zapisaniem się na lekcje katechizmu dla katechumenów i mówiły mi, że planują to zrobić (często te refleksje i postanowienia pojawiały się zapewne pod wpływem zadawanych przeze mnie pytań). Niektórzy z kolei zauważali, że chrzest jest potrzebny, żeby móc naprawdę coś znaczyć w obrębie parafii, głosić kazania, które są traktowane poważnie, oraz chodzić do komunii (co jest przez ludzi wysoko wartościowane i oznacza swego rodzaju nobilitację w obrębie parafialnej wspólnoty).

Przeważająca większość spośród tych, którzy byli ochrzczeni, przyjęła ten sakrament w wieku dorastania albo już jako osoby w pełni dorosłe, niektórzy w wieku podeszłym. Tylko nieliczni wspominali o chrzcie w dzieciństwie (najczęściej przyjętym w wieku około dziesięciu lat, z reguły w wyniku kontaktów ze szkołą), a jeszcze mniej zostało ochrzczonych wkrótce po urodzeniu. Biorąc pod uwagę młodość parafii w Jemie, krótką historię katolicyzmu w miasteczku oraz kompozycję kongregacji, w której dominują osoby będące katolikami w pierwszym pokoleniu, taka sytuacja jest całkowicie zrozumiała (por. części 2.2 w rozdziale I oraz 1.1 w niniejszym rozdziale). Od roku 2006, odkąd w Jemie istnieje oddzielna parafia, a rezydujący w niej kapłani mają większy wpływ na funkcjonowanie lokalnych wspólnot, liczba chrztów wzrosła. Katechistów mieszkających we wioskach przygotowuje się do prowadzenia katechumenów, a osoby od lat przychodzące do kościoła oraz młodzież aktywną w grupach modlitewnych i stowarzyszeniach zachęca się do brania udziału w przedchrzcielnych katechezach. Dlatego na przykład w roku 2010, gdy nowo przybyły wikary zajął się

duszpastersko grupami ludzi młodych, odnotowano pięćdziesiąt osiem chrztów (w Jemie oraz w stacjach pobocznych).

Chrzczenie niemowląt i małych dzieci jest natomiast rzadkie. Wpływ na to ma przede wszystkim postawa rodziców. Często bowiem oni sami nie mają uregulowanej kwestii chrztu albo katolickiego małżeństwa i ich oficjalna przynależność do Kościoła katolickiego nie jest w pełni sformalizowana. W wywiadach etnograficznych odnotowałam kilka sytuacji, w których ludzie w wieku średnim decydowali się na „pobłogosławienie małżeństwa”. Wówczas łączyli tę uroczystość z chrztem podrośniętych dzieci i – jeżeli była taka potrzeba – z chrztem jednego ze współmałżonków. Poza tym chrzest niemowląt i dzieci bywa odkładany w sytuacjach, gdy jedno z rodziców nie jest i nie decyduje się zostać katolikiem. Zdarza się, że niekatolicki współmałżonek może nie wyrażać zgody na chrzest potomków albo przynajmniej okazuje wobec niego sceptycyzm. Można powiedzieć, że nawet ochrzczeni rodzice często po prostu nie biorą pod uwagę chrztu niemowląt. Skoro sami decydowali się na chrzest jako osoby świadome i dojrzałe, uważają, że również ich potomstwo powinno pójść taką samą drogą. Poza tym bardzo często dziecko jest wychowywane nie tylko przez rodziców, lecz także przez różnych członków rodziny, a w domach i w obrębie zagród spotykają się i żyją wspólnie ludzie chodzący do różnych kościołów i wyznający różne religie. W takim wieloreligijnym środowisku silne jest poczucie, że chodzenie do tego czy innego kościoła jest wyborem, że można ten wybór w ciągu życia zmieniać, w zależności od tego, kogo na swojej życiowej drodze się napotka, kogo się będzie miało za współmałżonka, gdzie się będzie mieszkać itd. Matka małej dziewczynki, z którą do katolickiego kościoła regularnie przychodziła jej babka, powiedziała mi, że ona sama chodzi do kościoła prezbiteriańskiego, ale nie przeszkadza jej to, że babcia nosi dziewczynkę do swojej kongregacji. I dodała: „Ona nie jest ochrzczone. Kiedy dorośnie, to sama zadecyduje, czy chce być w prezbiteriańskim, czy w katolickim, czy jeszcze w jakimś innym [Kościele]”<sup>57</sup>.

Zamiast chrztu w niemowlęctwie powszechnym obyczajem wśród katolików w Jemie jest przynoszenie nowo narodzonych do kościoła w celu złożenia dziękczynienia, uzyskania błogosławieństwa oraz prezentacji dziecka przed całą wspólnotą. Z reguły miesiąc po narodzinach,

---

57 Wywiad 60, 10 stycznia 2013.



Ilustr. IV.2. Błogosławienie niemowlęcia w kościele katolickim; 2010

w niedzielę, ubrani na biało rodzice przynoszą zawinięte w biały materiał niemowlę. Podczas nabożeństwa zostają poproszeni do ołtarza, gdzie kapłan bierze dziecko na ręce i błogosławi je. Często właśnie wówczas oficjalnie ogłasza się chrześcijańskie imię dziecka. Niekiedy rodzice wybierają to imię sami, kiedy indziej proszą kapłana lub katechistę o pomoc i o wskazanie odpowiedniego imienia. Z reguły właśnie to imię zostaje wykorzystane w przyszłości jako imię chrzcielne. Sam rytuał błogosławienia niemowlęcia jest swego rodzaju substytutem katolickiego chrztu, a zarazem chrześcijańskim rozwinięciem tradycyjnej ceremonii wyniesienia dziecka za próg i nadania imienia (więcej na temat znaczeń imion i rytuałów nadawania imienia por. rozdział II).

Tymczasem w autobiograficznych narracjach o „konwersji” osoby, które zostały ochrzczone w swoim dorosłym życiu, opisują to doświadczenie jako element procesu „stawania się katolikiem”. Bardzo często w tych opowieściach chrzest pojawia się jako moment, w którym ludzie doświadczają uzdrowienia albo innych zdarzeń kategoryzowanych przez nich jako cudowne. Chrzest jest zatem wpisywany w obręb świadomości mirakularnej. Jest środkiem umożliwiającym dostęp do cudownych mocy, a zarazem ochraniającym przez „złymi siłami”. Przywołana już wcześniej Agnes powiedziała mi, że z chwilą gdy przyjęła chrzest, zniknęły problemy z jej chorą nogą. Oto jak to ujęła:

Bycie w Kościele jest naprawdę dobre. Dlatego że gdy zaczęłam chodzić do kościoła, moja chora noga przestała mi dokuczać. Zwłaszcza od momentu kiedy przyjąłam chrzest. Czasem czułam jeszcze ból, ale rzeczywiście odkąd się ochrzciliłam, to już mi tak nie dokucza, jak było dawniej. Dlatego właśnie mam takie zainteresowanie Kościołem<sup>58</sup>.

Inne osoby w swoich narracjach wspominały między innymi cudowne uleczenie córki (w czasie gdy matka przyjmowała chrzest), nagłe rozwiązanie trudnych spraw finansowych (zdobycie pieniędzy na opłacenie pobytu w szpitalu dla członka rodziny), otrzymanie daru jasnowidzenia i proroczych snów (z zaznaczeniem, że w razie gdy sen jest zły, modlitwa może odwrócić ukazany w nim los). Chrzest jest traktowany jako bardzo ważny rytuał ochraniający zarówno przed czarownictwem, jak i przed mocą bogów „religii tradycyjnej” (zwłaszcza jeżeli ktoś ma

<sup>58</sup> Wywiad 72, 15 stycznia 2013.



poczucie sprzeniewierzenia się w relacji do „dawnych bogów”) oraz przekleństwami, które mogą być na człowieka rzucone. Jeden z moich rozmówców powiedział:

Chrzest spowodował, że oddycham bez lęku. Zmienił moje życie. Przedtem chodziłem do kościoła, ale dopiero kiedy przyjąłem chrzest, okazało się, że nie ma nic, czego mógłbym się bać. Mogę rozwijać się w moim życiu<sup>59</sup>.

Podobne narracje o ochronie i wyzwoleniu od lęków pojawiają się szczególnie w wypowiedziach osób, które wbrew woli ojców odwróciły się od „religii tradycyjnej” i zaczęły chodzić do kościoła. John, młody urzędnik z Jemy, który przyjął chrzest w roku 2007, powiedział mi, że od tej pory ojciec przestał go przeklinać:

Dawniej, ile razy szedłem do kościoła, mój ojciec krzychał na mnie i mówił, że umrę. A ja nie umarłem. Krzychał, że jego bóg [j. twi *bosom*] chce, abym złożył ofiarę i abym mu coś dał. Inaczej będę bez ochrony<sup>60</sup>.

O tym, jak zawiłane bywają relacje z „religią ojców”, a przede wszystkim z „bogami ojców”, świadczy opowieść Sofaji, dziewiętnastoletniej dziewczyny, którą poznałam podczas spotkań parafialnej grupy charyzmatyków w Jemie. Sofaja mieszka na skraju miasteczka, w niedużym, skromnym glinianym domu wraz ze swoimi rodzicami i kilkorgiem rodzeństwa. Są ubogą rodziną pochodzącą z Północy, z ludu Dagaaba. Do regionu Brong-Ahafo – podobnie jak wielu ich współplemieńców – przybyli, aby szukać lepszych warunków do życia. W rodzinie wszyscy byli „tradycjonalistami”, a o chrześcijaństwie Sofaja usłyszała w szkole. Najpierw poszła do kościoła pentekostalnego, a potem zaczęła chodzić do kościoła katolickiego i jak mi powiedziała, zastanawia się nawet nad zostaniem siostrą zakonną. Jednak rodzice, którzy po przełamaniu wcześniejszych oporów pozwolili jej chodzić do kościoła, zdecydowanie sprzeciwili się, gdy Sofaja przyszła i oznajmiła, że chce przyjąć chrzest (wyjaśniając rodzicom, na czym chrzest polega i że od tej pory nie będzie już brała udziału w rytuałach „religii tradycyjnej”). Jej matka powiedziała:

59 Wywiad 104, 30 stycznia 2013.

60 Wywiad 80, 20 stycznia 2013.

Nie możesz tego zrobić! Nie możesz zerwać relacji z naszymi bogami. Pamiętaj, że w dzieciństwie oddaliśmy cię pod opiekę kapłana [religii tradycyjnej] i to on dba o twoją duszę [j. *twi kra*, j. *dagati sekyere*]. Twoja dusza jest z kapłanem [j. *twi bosomfo*]. Jeżelibyś się ochrzciła, to na pewno spadłyby na ciebie różne problemy. Najpierw trzeba odprawić rytuały na Północy, aby uwolnić cię od tej zależności<sup>61</sup>.

Gdy Sofaja była niemowlęciem, cały czas chorowała. Dlatego jej rodzice zwrócili się o pomoc do lokalnego kapłana, który w zamian za uleczenie dziewczynki zawiązał z nią duchową i religijną relację. Aby zakończyć tę zależność, niezbędne jest złożenie ofiary i odprawienie rytuału rozwiązującego ten związek. Gdy przed moim wyjazdem z Jemy rozmawiałam raz jeszcze z Sofają, powiedziała mi, że jej rodzice nie mają pieniędzy, więc to ona sama musi zarobić i uskładać odpowiednie fundusze, wysłać je na Północ i poprosić o odprawienie rytuałów, zanim będzie mogła przyjąć chrzest. Inaczej mogłaby zachorować, byłaby atakowana przez związane z kapłanem duchowe siły, wreszcie mogłaby nawet umrzeć.

Jak widać z przedstawionych powyżej przykładów, mimo iż katolicki chrzest w Ghanie jest rytuałem (w języku religii katolickiej „sakramentem”), który przyszedł wraz z misyjnym chrześcijaństwem, nie da się go zrozumieć w kategoriach czysto „zachodnich”. Stosunek ochrzczonych Ghańczyków do tego sakramentu i włączanie go w lokalne konteksty pokazuje, że chrzest funkcjonujący i przeżywany w obrębie dzisiejszego afrykańskiego chrześcijaństwa stał się elementem lokalnego światopoglądu. Można powiedzieć, że jest efektem długiej konwersacji. Ilustruje nie tylko to, w jaki sposób chrześcijaństwo jest adaptowane do miejscowych wyobrażeń i światopoglądów, lecz także to, jak te światopoglądy transformują się pod wpływem spotkania z chrześcijaństwem.

### „Błogosławienie małżeństwa”

Znacznie większe kulturowe napięcia i problemy niż chrzest wywołuje koncept katolickiego małżeństwa. „Błogosławienie małżeństwa” (w taki sposób Ghańczycy mówią o ślubie kościelnym) bywa niezrozumiałe i z trudem jest włączane w lokalne światopoglądy oraz tradycyjne systemy

61 Wywiad 67, 14 stycznia 2013. Wywiad był przeprowadzony głównie w języku *twi*, z uzupełnieniami w języku angielskim oraz wyjaśnieniami różnych terminów w języku *dagati*, co uwzględniłam w polskim tłumaczeniu w zapisie transkrypcji.

rodzinne. Bardzo wielu ludzi zawiera jedynie małżeństwa tradycyjne i nie decyduje się na sakrament katolicki<sup>62</sup>. Czasem po wielu latach, pod wpływem namowy kapłanów i z powodu chęci przystępowania do komunii albo zostania członkiem któregoś z elitarnych katolickich stowarzyszeń<sup>63</sup>, ludzie błogosławią stary, długotrwały mariaż. Jak jednak uważa Pashington Obeng, który analizował katolicyzm wśród Aszantów, członkowie Kościoła poślubieni w tradycyjny sposób, a niekiedy również mający tzw. ślub cywilny i zarejestrowani urzędowo jako małżeństwo, po prostu nie widzą potrzeby zawierania kolejnego małżeństwa związanego z ceremonią kościelną<sup>64</sup>.

Ponadto w zróżnicowanym religijnie i wyznaniowo środowisku wiele par małżeńskich nie podziela tego samego wyznania czy religii albo nie podziela stopnia zaangażowania w praktyki kościelne, co odbija się na stosunku do katolickiego ślubu (np. jedna ze stron może widzieć potrzebę ślubu kościelnego, bo chce przystępować do komunii, podczas gdy dla współmałżonka jest to obojętne). Istnieją również związane z małżeństwem – zarówno tradycyjnym, jak i kościelnym – przemieszczenia pomiędzy wyznaniem i religiami. Najczęściej jeżeli kobieta i mężczyzna zaczynają żyć razem i decydują się na dopełnienie tradycyjnych obrzędów małżeńskich, to kobieta przyłącza się do kongregacji męża, nawet jeżeli wcześniej chodziła do innego kościoła. Są jednak od tej niepisanej reguły liczne wyjątki. W Jemie i okolicy spotkałam się między innymi z przypadkami kobiet, które przyprowadziły do parafii katolickiej swoich mężów, wcześniej chodzących do innych kościołów. Kilka par małżeńskich, z którymi rozmawiałam, stanowiło związki wyznaniowo i religijnie mieszane, na przykład katolicko-metodystyczne, katolicko-pentekostalne, katolicko-„tradycjonalistyczne”, w których małżonkowie w momencie rozpoczynania wspólnego życia mieli odmienne przynależności denominacyjne lub religijne i przy nich, zawierając małżeństwo, pozostali<sup>65</sup>.

62 Na temat tradycyjnych małżeństw por. część 2.5 w rozdziale II.

63 Najbardziej elitarne stowarzyszenia katolickie działające w Ghanie, np. Rycerze i Damy Marshalla (j. ang. The Noble Order of Knights and Ladies of Marshall), oczekują od swoich członków uregulowania kwestii ślubu kościelnego oraz regularnego przystępowania do komunii.

64 P. Obeng, *Asante Catholicism: Religious and Cultural Reproduction Among the Akan of Ghana*, Brill, Leiden–New York–Köln 1996, s. 168.

65 Ich status małżeński z punktu widzenia Kościoła katolickiego był zróżnicowany. Znane mi pary katolicko-metodystyczne zawarły ślub respektowany przez Kościół

Opisując napięcia oraz nieporozumienia związane ze ślubem kościelnym, należy zauważyć, że tradycyjna koncepcja małżeństwa, które jest traktowane przede wszystkim jako kontrakt między dwoma rodami, nie przystaje do jego katolickiego rozumienia jako „sakramentu”, do tego związanego ze składaniem „w obliczu Boga” przysięgi wiążącej dwójkę ludzi na wyłączność oraz na całe życie. W rozdziale II przywołuję różne etniczne warianty zawierania małżeństw tradycyjnych praktykowane w Ghanie i związane z nimi kulturowo-społeczne uwarunkowania. W tym miejscu warto przypomnieć, że w praktyce małżeństwo jest przez Ghańczyków uznawane za ważne wówczas, gdy „starsi” z obydwu rodów stwierdzą, że dopełnione zostały wymagane tradycją obrzędy, a zwłaszcza gdy mężczyzna przekazał rodzinie kobiety odpowiednią i zgodną z wymaganiami rodu małżonki „opłatę za żonę” (j. ang. *dowry*). W Jemie i okolicy małżeństwo tradycyjne jest zdecydowanie podstawową i powszechnie respektowaną formą mariażu. Natomiast prawie się nie zdarza, aby ktokolwiek samodzielnie rejestrował związek małżeński w państwowym rejestrze<sup>66</sup>. Jak usłyszałam:

My tego nie robimy [nie rejestrujemy małżeństw]. Tak naprawdę robią to tylko chrześcijanie. Ale tylko wtedy, kiedy błogosławią swoje małżeństwa. Robi to za nich ksiądz. Rzeczywiście, wówczas oni są zarejestrowani. A takie nasze tradycyjne małżeństwa – ich się nie rejestruje.

---

katolicki. Pary katolicko-pentekostalne czy związki pomiędzy katolikami a osobami z innych Kościołów (np. Church of Christ) miały skomplikowaną sytuację, gdyż w ich wypadku nie ma wzajemnej uznawalności ślubu. Dlatego najczęściej nie decydowali się na błogosławienie związków, a każdy z małżonków chodził do swojego kościoła. Natomiast w okolicy Jemy znałam kilka niesformalizowanych (zarówno z punktu widzenia tradycyjnego, kościelnego, jak i administracyjnego) związków między katoliczkami a muzułmanami. W takich wypadkach, w razie decyzji o formalizacji związku (czyli przejścia przez „tradycyjne obrzędy”), kobieta z reguły zostaje muzułmanką (liczne przypadki przejścia na islam poprzez małżeństwo z muzułmaninem znam z opowieści o rodzinach migrantów z Północy). Wśród ludzi, którzy należą do parafii w Jemie, poznałam trzy osoby (dwóch mężczyzn, jedną kobietę), które odeszły od dominującego w rodzinie islamu i przeszły na chrześcijaństwo, a następnie poślubiły chrześcijan (np. znana mi kobieta najpierw została członkinią Kościoła pentekostalnego, a potem poprzez małżeństwo z katolikiem trafiła do Kościoła katolickiego).

66 Por. rozdział III, przypis 183, w którym opisuję prawne rozwiązania związane z wprowadzeniem rejestru małżeństw w roku 1985.

My o nich wiemy. W naszych społecznościach przecież każdy wie, kto jest z kim ożeniony<sup>67</sup>.

Co ciekawe, powyższa wypowiedź padła z ust zaangażowanej religijnie członkini parafii katolickiej, matki dwójki dzieci, która jednak nie błogosławiła swojego małżeństwa. Jak mi powiedziała, jej mąż jest również katolikiem i w przyszłości pewnie zawrą ślub kościelny. Jednak ze sposobu, w jaki o tym opowiadała, przebijał brak przekonania i duży dystans wobec idei katolickiego małżeństwa.

Warta szczególnej uwagi jest polityka Kościoła katolickiego w Ghanie, przyjęta między innymi w diecezji Techiman, do której należy parafia w Jemie. Otóż zgodnie z oficjalnymi wytycznymi kapłan nie powinien wyrazić zgody na błogosławienie małżeństwa, jeżeli wcześniej nie zostały zakończone wszystkie wymagane zwyczajowe obrzędy matrymonialne. Księża, z którymi rozmawiałam na ten temat, tłumaczyli to faktem, że w ghańskich społecznościach tradycyjne relacje rodowe i etniczne są na tyle silne, iż można założyć, że małżeństwo niedopełnione w sposób zwyczajowy po prostu nie przetrwa próby czasu. Z punktu widzenia Kościoła katolickiego, który podkreśla nierozzerwalność sakramentu małżeństwa, błogosławienie par, które nie dopełniły tradycyjnych obrzędów, byłoby zatem niepragmatyczne. Dlatego przed zawarciem kościelnego ślubu zainteresowane osoby zwracają się do kapłana lub katechisty – wypełniających deklarację małżeńską, na której obowiązkowo musi znaleźć się informacja o dopełnieniu niezbędnych tradycyjnych obrzędów (j. ang. *customary rites*). Ta informacja powinna być poświadczona przez świadków zarówno ze strony rodu pana młodego, jak i z rodu panny młodej. Dopiero pod takim warunkiem kapłani przygotowują pary do ślubu. Ponadto wszystkie małżeństwa zawarte w Kościele są wprowadzane do państwowego rejestru. Dopełnienie tych formalności, po udzieleniu sakramentu małżeństwa, stanowi obowiązek kapłana, który składa stosowne papiery w urzędzie.

O tym, jak bardzo lokalne wyobrażenia na temat małżeństwa mogą się różnić od oficjalnej katolickiej wizji, przekonałam się w roku 2013, gdy wraz ze znajomym kapłanem przyjechałam do niedużej wioski w regionie Brong-Ahafo, w której miała się odbyć uroczystość zaślubin kilku starszych par, od lat związanych z katolicką wspólnotą

---

67 Wywiad 70, 15 stycznia 2013.

i przygotowywanych do ślubu (niektórzy również do chrztu) przez lokalnego katechistę. Kiedy przyjechaliśmy do kaplicy, okazało się, że na ślub oczekuje grupa sześciu kobiet, ale zaledwie dwóch mężczyzn. Podczas dyskusji, która odbyła się zamiast ceremonii zaślubin, wyjaśniło się, że mężowie czterech kobiet, które pojawiły się samotnie w kościele, poszli w pole albo wyjechali do pracy i nie było ich tego dnia w wiosce. Kobiety początkowo nie rozumiały, że do rytuału zaślubin w Kościele katolickim niezbędna jest obecność obydwu zainteresowanych osób. Wszak w wielu tradycyjnych kontekstach sprawę zawarcia małżeństwa załatwia się poprzez pośredników – członków rodziny – a w niektórych przypadkach mężczyzna sam jedzie odprawić niezbędne rytuały do rodziny żony i obecność obydwu małżonków często nie jest wymagana do tego, aby małżeństwo było uznane za ważne<sup>68</sup>.

Katolickie śluby, w których zdarzyło mi się uczestniczyć podczas moich pobytów terenowych, z reguły były zawierane przez osoby z długim stażem małżeńskim i przynajmniej w wieku średnim lub starsze (co najmniej po pięćdziesiątce, a często po sześćdziesiątce<sup>69</sup>), od lat związane z kongregacją. Niektórzy „nowożeńcy” byli ważnymi jej członkami: pełnili funkcje „starszych”, udzielali się w stowarzyszeniach, prowadzili modlitwy, śpiewali w chórze. Najczęściej zaślubiny urządza się wspólnie dla kilku par równocześnie, a lokalne wspólnoty w miarę możliwości starają się przyjść na te uroczystości do kościoła, aby zatańczyć dla małżonków i modlić się za nich. Kapłani, próbując rozpropagować ideę katolickiego ślubu, aranżują te uroczystości tak, aby ślub członków Kościoła stał się świętem dla całej wspólnoty. Nie zawsze się to jednak udaje. W 2010 roku w Kokumie odbywał się katolicki ślub dwóch starszych par. Wyznaczono go na środę, dlatego że w tej miejscowości środa jest tzw. dniem tabu, czyli dniem, w którym praca na roli jest zakazana i można przyjąć, że ludzie mają czas, aby przyjść do kościoła<sup>70</sup>. Jednak w przeddzień wyznaczonej na śluby

68 Notatka terenowa, 23 stycznia 2013. Po ustaleniach z lokalnym katechistą ślub sześciu par został przesunięty i odbył się dwa tygodnie później.

69 Oczywiście bardzo trudno określić, co to znaczy osoba „w średnim wieku” lub „starsza”. Obecnie długość życia w Ghanie gwałtownie się wydłuża i zmieniają się kategorie związane z ideą wieku. W roku 2014 szacowana oczekiwana długość życia w Ghanie wynosiła 63 lata dla mężczyzn i 68 lat dla kobiet.

70 W Jemie „dniem tabu” jest piątek, w związku z tym właśnie na ten dzień wyznaczone są modlitwy w miejscowym sanktuarium katolickim (tzw. *grotto*), gdyż ludzie,

środy zmarł jeden z mieszkańców Kokumy. Dlatego, mimo oczekiwań kapłana, do katolickiej kaplicy oprócz zawierających małżeństwo par przyszło jedynie kilka osób. Lokalny katechista tłumaczył, że wszyscy poszli pozdrowić rodzinę zmarłego, więc nikt już nie miał głowy ani czasu, aby przyjść do kościoła na uroczystość zaślubin, która po prostu okazała się mniej ważna niż lokalne obyczaje związane ze śmiercią<sup>71</sup>.

Jedyny okazały ślub kościelny na wzór zachodni, którego byłam świadkiem podczas moich badań terenowych, odbył się w Jemie w lutym 2013 roku. W związek małżeński wstępowała para ponadtrzydziestoletnich nauczycieli: Francis, jeden z sekretarzy kościoła, a zarazem nauczyciel w szkole średniej, oraz Charity, nauczycielka z państwowej szkoły podstawowej. Już od kilkunastu miesięcy byli małżeństwem w sensie tradycyjnym, gdyż dopełnili wymagane na Północy obyczaje i obrzędy (oboje pochodzą z ludu Dagaaba). Ich ślub kościelny – z białą suknią panny młodej, wynajętym samochodem, ekipą wideo oraz poczęstunkiem dla wszystkich zgromadzonych, który urządzono przed kaplicą – był nawiązaniem do miejskich i filmowych wzorców. Przez ludzi w Jemie był traktowany jako wydarzenie nietypowe i związane z elitarną pozycją małżonków (posada nauczyciela w szkole średniej jest bardzo dobrze wynagradzana i wiąże się z dużym prestiżem). Nieprzypadkowo w zebranych przeze mnie wywiadach i nieformalnych opowieściach o swoich uroczystych zaślubinach w kościele połączonych

---

nie idąc w pole, mają czas na udział w nabożeństwie. „Dni tabu” związane są z lokalnymi zakazami pracy na roli, ustanowionymi w ramach „religii tradycyjnej”. W miejscach, gdzie „dzień tabu” przypada na poniedziałek lub sobotę, pojawiają się czasem problemy związane z chrześcijanami, którzy chcąc respektować niedzielę, nie idą do pracy w polu w ten dzień, ale trudno im pogodzić zawieszenie prac na dwa następujące po sobie dni. Słyszałam o przypadku pertraktacji z lokalnym kapłanem religii tradycyjnej, który zgodził się przyjąć datkę na ofiarę i dzięki jej złożeniu udało się tak przesunąć „dzień tabu”, że odpowiadał on również chrześcijanom. W Jemie i okolicy, w miejscach, w których obowiązywały zakazy pracy na roli związane z „dniem tabu”, ludzie ich przestrzegali niezależnie od wyznawanej religii. Podobnie respektowano inne lokalne tradycyjne tabu, np. zakaz spożywania pewnego gatunku ryby z konkretnej rzeki, zakaz odwiedzania pewnych miejsc itp.

<sup>71</sup> Notatka terenowa, 10 listopada 2010. Zmarły mężczyzna nie należał do Kościoła katolickiego, a jego ciało zostało wysłane do kostnicy, gdyż rodzina podjęła decyzję o odprawieniu pochówku i pogrzebu w późniejszym czasie. Dzień po śmierci na podwórzu domu rodzinnego przyjmowano sąsiadów i gości, którzy przychodzili pozdrowić pogrążonych w żałobie.

z oprawą w stylu europejskim (np. z białą suknią ślubną i garniturem) wspomniało zaledwie kilka osób – nauczyciele i osoby wykształcone zatrudnione na posadach państwowych, co w ghańskich realiach z reguły daje niezależność finansową od „starszych” rodu. Można powiedzieć, że uroczysty kościelny ślub jest wyrazem społecznych aspiracji i manifestacją nowoczesnego stylu życia, który wiąże się z elitarną i finansowo uprzywilejowaną grupą. Ale nawet wśród ludzi należących do tej grupy niewyobrażalne jest niedopełnienie tradycyjnych obrzędów, bez których małżeństwo po prostu jest nieważne.

Katolicka idea „błogosławienia małżeństwa” bywa zatem rozmaicie przyjmowana i sytuowana w społeczeństwie, które balansuje pomiędzy tym, co określa mianem „tradycyjnego”, a tym, co nazywa „nowoczesnym”, różnie i zmiennie wartościując te domeny. Ponadto wizja poszerzonej rodziny, dużego rodu, z którym jednostka pozostaje w rozmaitych ważnych, często definiujących oraz ustanawiających osobę relacjach, zdaje się przeważać nad wizją nuklearnej rodziny oraz praktyką całkowicie indywidualnych decyzji i osobistej odpowiedzialności, które wiążą się z promowanym przez Kościół katolicki ideałem małżeństwa. W rodzime kultury afrykańskie głęboko też wpisane jest przekonanie o tym, że wielożeństwo oraz rozwody są dozwolone, „normalne” i akceptowalne. W wielu przypadkach zarówno poliginia, jak i rozwody są traktowane jako narzędzia kulturowe tworzące pragmatyczne – a więc wartościowane pozytywnie – scenariusze społeczne, ekonomiczne i emocjonalne. Etyczne piętnowanie zachowań stanowiących elementy skomplikowanych systemów społecznych, jeżeli nie jest trudne do przyjęcia, to przynajmniej bywa niezrozumiałe.

Żeby uświadomić zakłane i wielopoziomowe uwarunkowania, w które włączana jest katolicka koncepcja „błogosławienia małżeństwa”, przywołam jedną z opowieści rodzinnych, jaką usłyszałam od pochodzącej z ludu Kasena kobiety, urodzonej na Północy w roku 1965:

Już mieszkałam z moim mężem (oboje zostaliśmy katolikami), kiedy pojechałam odwiedzić mojego ojca, który ciężko zachorował. On mnie bardzo kochał. Ja byłam jednym z ukochanych dzieci. I gdy przyjechałam, to ojciec wypytywał mnie o moją wiarę. W końcu obiecał mi, że jeżeli będzie się czuł bardzo źle, to się ochrzczi. I tak się też stało. Ja wyjechałam, choroba znowu przyszła i mój brat zawołał księdza. I ksiądz go ochrzczył i pobłogosławił jego małżeństwo. Mimo że on miał



dwie żony. Starsza żona to moja matka. W rzeczywistości to właśnie ona przyprowadziła ojcu drugą żonę<sup>72</sup>.

Jak się okazało, druga żona pochodziła z tej samej co matka rodziny (miały wspólnego ojca, były więc przyrodnimi siostrami). W wyniku komplikacji w jej najbliższej rodzinie jako młoda dziewczyna została wykluczona z domu i znalazła się bez opieki oraz bez środków do życia:

W tej sytuacji mój dziadek przyszedł do mojej matki i ubłagał ją, żeby przyjęła dziewczynę do siebie. Bo inaczej to ona by umarła. Więc w taki sposób moja druga matka znalazła się u nas w domu i została młodszą żoną mojego ojca. I kiedy ksiądz przyszedł, żeby go ochrzcić, ustalono, że ojciec rozwiedzie się z młodszą żoną i pobłogosławi małżeństwo z moją matką. Ale zostali wszyscy razem w tym samym domu. Potem moja druga matka poszła na lekcje katechizmu i również się ochrzciła<sup>73</sup>.

### 1.3. RELIGIJNE MEDIACJE

W rozdziałach II i III zwróciłam uwagę na sensualistyczny wymiar przeżyć związanych z celebrowaniem „tradycji”, „religii tradycyjnej” oraz wielodniowych ghańskich pogrzebów. Przywołując koncepcję form czuciowych oraz formacji estetycznych (aistetycznych), starałam się – zgodnie z propozycjami Birgit Meyer – pokazać, w jaki sposób znaczenia są ustanawiane w ludzkim ciele, w jaki sposób rytuały dokonują się poprzez uczestnictwo w nich oraz jak związane z tymi rytuałami przeżycia oraz doświadczenia formują wspólnoty i podtrzymują istnienie rozmaitych zbiorowości. W niniejszej części proponuję, aby kategoriami

---

<sup>72</sup> Wywiad 6, 7 stycznia 2010.

<sup>73</sup> Ibidem. W społecznościach rolniczych, zwłaszcza w prowincjonalnych osadach na Północy, posiadanie wielu żon i dzieci było, a często nadal jest, wymogiem ekonomicznym związanym z tradycyjnymi sposobami uprawy roli. Niektórzy podkreślają, że w takich społecznościach islam, a nie chrześcijaństwo, proponuje styl życia bliski realiom społecznym i ekonomicznym ludzi. Trzeba jednak pamiętać, że szybko postępujące zmiany ekonomiczne, rozwój Ghany, coraz łatwiejszy dostęp do infrastruktury i opieki medycznej, wysoki przyrost naturalny przy spadku śmiertelności niemowląt oraz wydłużeniu się ludzkiego życia bardzo mocno zmieniają codzienne realia w całym kraju, również na terenach rolniczych i prowincjonalnych, co wpływa na zmiany modelu małżeństwa i rodziny.

użytymi przeze mnie do analiz tradycyjnych festiwali oraz innowacyjnych ghańskich pogrzebów posłużyć się również przy etnograficznym opisie katolicyzmu przeżywanego w Ghanie. Tak jak wspomniałam we wcześniejszych partiach książki (por. część 1.4 w rozdziale 11), można mówić o istnieniu pewnego „stylu” przeżywania rzeczywistości, który jest podzielany przez wielu współczesnych Ghańczyków i wykorzystywany przez nich w różnych kontekstach religijnych<sup>74</sup>. Stanowi on swego rodzaju kulturowy język lub po prostu sposób życia i doświadczania świata oraz samego siebie. Tworzy i ustanawia znaczenia, usensownia ludzką egzystencję oraz liczne relacje, w których ludzie funkcjonują, poruszając się w różnych wymiarach rzeczywistości.

W listopadzie 2010 roku, kiedy moja znajomość ghańskiego katolicyzmu i towarzyszących mu – oraz tworzących go – kontekstów kulturowych była jeszcze niezwykle skromna, ograniczona i intuicyjna, wikariusz generalny diecezji w Techiman, ojciec John Kofi Takyi, w czasie rozmowy ze mną podzielił się swoimi obserwacjami oraz refleksją na temat ghańskich sposobów przeżywania religii. Jak stwierdził, sporo na ten temat dowiedział się dzięki temu, że sam spędził kilka lat poza swoim krajem, gdzie – konfrontując się z inną kulturą i innymi sposobami przeżywania religii oraz katolicyzmu – dostrzegł i zrozumiał rolę specyficznych lokalnych ghańskich uwarunkowań. Nasza pod wieloma względami „antropologiczna” rozmowa (oboje wszak mieliśmy na swoim koncie doświadczenie „spojrzenia z oddali” na dyskutowaną wspólnie kulturę) pomogła mi w porządkowaniu bieżących terenowych spostrzeżeń i przeczuwanych interpretacyjnych tropów. Do kilku poruszonych wówczas tematów wróciłam w momencie pisania tej książki.

Ojciec Takyi podkreślił, że obserwowany od kilkudziesięciu lat w Ghanie rozwój duchowości charyzmatycznej i jej olbrzymia oraz cały czas rosnąca popularność nie są przypadkowe. Z jednej strony stanowią odpowiedź na rozpowszechnione wśród Ghańczyków wyobrażenia o istnieniu dobrych i złych duchów, gdyż zapewniają – poprzez modlitwę – ochronę przed negatywnymi siłami. Z drugiej strony ten nurt duchowości jest dla Afrykanów niezwykle atrakcyjny, ponieważ

---

74 Por. też B. Meyer, *Introduction. From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding*, w: B. Meyer (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 1–28.

angażuje całego człowieka i wiąże się z intensywnym fizycznym oraz sensorycznym doświadczeniem. Taki sposób przeżywania rzeczywistości obecny jest w ghańskich „religiach tradycyjnych”, w ghańskim chrześcijaństwie, a nawet – jak zauważył mój rozmówca – w ghańskim islamie. Ów praktykowany ponad podziałami religijnymi „styl” odwołuje się do podstawowych kulturowych i ludzkich wartości związanych z pojęciem życia i działania rozumianego jako wyraz i generator witalności. Aby to zobrazować, ojciec Takyi posłużył się przykładem:

Spójrz na kobiety, kiedy tańczą. Zwłaszcza Dagaaba czy Kasena. Ja jestem Bono, więc nie potrafię tańczyć tak jak one. Ale nawet jeżeli tylko patrzysz, to wiesz, po prostu czujesz, że to jest najgłębsze doznanie żywotności, witalności, energii i ducha! Widzisz taką słabą starowinkę i nagle, nie wiadomo skąd, gdy ona zaczyna tańczyć, to ma taką moc energii! **Ta energia jest w jej tańcu.** Gdy tylko zaczyna tańczyć, gdy wraca w taniec, to **ta energia po prostu ją niesie.** Tak właśnie taniec staje się ucieczką przed słabością i przed chorobą<sup>75</sup>.

Rola modlitwy „całym ciałem”, przeżywanie religii poprzez ciało oraz w ciele, sprawcza moc angażujących fizycznie rytuałów, a także ich procesualny i performatywny charakter stały się w moim projekcie etnograficznym jednymi z kluczowych zagadnień. Jeżeli przyglądać się ghańskiemu katolicyzmowi jedynie poprzez pryzmat statystycznych liczb i wykresów, poprzez poziom zrozumienia dogmatów oraz akceptacji sakramentalnych praktyk i regularności udziału w oficjalnych nabożeństwach, można nie zauważyć, według mnie kluczowych, aspektów religii, które są związane z jej przeżywaniem.

Aby przybliżyć przeżywany wymiar ghańskiego katolicyzmu, ściśle związany z konceptem form czuciowych oraz formacji estetycznych, odwołam się do rozumienia religii jako „praktyki mediacji”. W nurcie badań wypływających z konceptu religii przeżywanej pojawiają się niekiedy analizy ujmujące ją w kategoriach związków i relacji, które ludzie tworzą pomiędzy umownie ujętym „niebem” a „ziemią”, ale również pomiędzy przedmiotami, ciałami, innymi ludźmi oraz rozmaitymi – zależnymi od konkretnych kontekstów historycznych, kulturowych i społecznych – „czynnikami sprawczymi” (duchami, bogami,

75 Wywiad 34, 21 listopada 2010; podkreślenia – A.N.



Ilustr. IV.3. Kobiety Dagaaba tańczące podczas świąt Bożego Narodzenia przed kościołem katolickim w Jemie; 2010

przodkami itp.)<sup>76</sup>. Robert A. Orsi, amerykański badacz i propagator takiej właśnie perspektywy w humanistycznym namyśle nad religią, podkreśla, że relacje, o których pisze, są zawsze dwutorowe i zwrotne, ludzie bowiem je ustanawiają i tworzą, równocześnie jednak są przez nie tworzeni i ustanawiani<sup>77</sup>. Immanencja sprawczości, zawartej w samym działaniu, w rytuale, ale również w przestrzeni czy

<sup>76</sup> Por. R.A. Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2005, zwłaszcza s. 1–18.

<sup>77</sup> R.A. Orsi, *Everyday Miracles: The Study of Lived Religion*, w: D.D. Hall (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey 1997, s. 9. Orsi zajmuje się przede wszystkim badaniami katolicyzmu, w szczególności współczesnymi oraz historycznymi sposobami jego przeżywania w społeczeństwie amerykańskim. Zakłada jednak, że przyjęte przez niego teoretyczne i analityczne podstawy mogą być przydatne również w badaniach innych wyznań i religii oraz w innych kontekstach społecznych, kulturowych i historycznych.

w przedmiotach materialnych, które oddziałują na człowieka, była przeze mnie kilka razy przywoływana w analizach rozmaitych form czuciowych. Jest również doskonale widoczna w zacytowanej powyżej wypowiedzi ojca Takyi, kiedy daje on opis sprawczej mocy tańca (który – według jego słów – nie sie tańczących).

Każda relacja jest swego rodzaju mediacją, zapośredniczeniem. Myśląc zatem o religii jako o zbiorze żywych relacji, które mają charakter sprawczy, można przypuszczać, że potrzebują one medium. Takim tropem poszła Birgit Meyer i do jej konceptów raz jeszcze się odwołam, przedstawiając interpretację materiału zebranego w ramach moich badań nad katolicyzmem przeżywanym. W ujęciu Meyer „media” stają się elementem religii, dlatego że ją współtworzą:

Skoro **rozumienie religii jako praktyki mediacji** sugeruje, że **religia i media** powinny być rozumiane jako **współkonstituowane**, nie ma zbyt dużego sensu twierdzenie, że istnieje jakaś religijna esencja (istota) wcześniejsza i niezależna od medium, poprzez które następnie jest wyrażana. Ponieważ zawartość nie może istnieć bez formy, wiadomość jest zawsze mediowana. Jest formowana poprzez technologie, które ją wyrażają, zatem – w przeciwieństwie do stwierdzenia Marshalla McLuhana, że „medium jest przekazem” [j. ang. *medium is the message*] – wiadomość nie jest redukowalna do tychże technologii. Co ciekawe, w wielu religijnych kontekstach [...] nie istnieje jasne rozgraniczenie pomiędzy medium a wiadomością, formą a zawartością<sup>78</sup>.

Zatem przedmioty materialne, dźwięki, ruchy, ciało ludzkie – wszystko, co może być włączone w obszar form czuciowych powinno być rozumiane również jako medium, które równocześnie jest i formą, i treścią. W formie bowiem – poprzez czucie – ustanawiane jest, czy też raczej ustanawia się, znaczenie. Bliskie takiemu rozumieniu medium tropy odnaleźć można również w polskiej antropologii religii, w szczególności w pojęciu sensualistycznej nierozróżnialności, które – wychodząc od klasycznego tekstu Stefana Czarnowskiego oraz od hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera – przedstawiła swego czasu Joanna Tokarska-Bakir, analizując relacje pomiędzy ludźmi a obrazami

78 B. Meyer, *Introduction. From Imagined Communities...*, op. cit., s. 11–12; podkreślenia – A.N.

uznawanymi przez nich za święte<sup>79</sup>. Również wcześniejszą książkę tej autorki, poświęconą „wyzwoleniu przez zmysły” w kontekście tybetańskich koncepcji soteriologicznych, należy uznać za prekursorskie rozważania na temat wartości „poznania-nie-przez-świadomość dyskursywną”. W tym tekście autorkę zajęły przede wszystkim poszukiwania związków pomiędzy fizycznością, materialnością, zmysłowością a religijną praktyką<sup>80</sup>.

Z kolei w nurcie najnowszych amerykańskich badań nad „materialnością religii” oraz „formami materialnymi” kwestię „medium” dobrze wyjaśnił David Morgan:

Formy materialności – doznania [j. ang. *sensations*], przedmioty, przestrzenie i performanse – są matrycami, w których wierzenia się wydarzają jako dotykane i oglądane, słuchanie i smakowanie, czucie i emocje, jako wola i działanie, jako wyobrażenia i intuicja. Co więcej, religia nie wydarza się w przestrzeniach i performansach jako w obojętnych pojemnikach, lecz wydarza się *jako* one, wyrzeźbiona z nich, przytłoczona przez albo przeciwstawiająca się dominującym modom miejsca i czasu. Materialność przywołuje coś więcej niż konkretny przedmiot czy takie albo inne wrażenie. Odczuwanie jest procesem integralnym, wplatającym różne zmysły i włączającym pamięć oraz emocje w relacje, które ludzkie istoty mają ze światem fizycznym<sup>81</sup>.

Przyjęta tu perspektywa, zrywająca z dualistycznym (przeciwstawiającym materialne duchowemu) myśleniem w antropologii religii<sup>82</sup>,

79 Por. J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Universitas, Kraków 2000.

80 J. Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997. (W roku 2014 ukazało się wydanie drugie: eadem, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, wydanie drugie poprawione i uzupełnione, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014).

81 D. Morgan, *Introduction: The Matter of Belief*, w: D. Morgan (ed.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, Routledge, London–New York 2010, s. 8; wyróżnienia w oryginale.

82 Obecnie coraz więcej badaczy religii podkreśla europocentryczność dychotomii materialne/cielesne *versus* duchowe. J. Kwabena Asamoah-Gyadu twierdzi, że afrykański obraz świata „nie przeciwstawia wyraźnie materialnych i duchowych sfer egzystencji”. Por. J.K. Asamoah-Gyadu, “*Christ Is the Answer*”: *What Is the Question?*..., op. cit., s. 95.

pozwała w sposób naukowo i poznawczo ważny odnieść się do takich praktyk jak: sny, mowa, modlitewne zaangażowanie ciała, taniec, muzyka i śpiew. Wszystkie wymienione praktyki są postrzegane przez ghańskich katolików jako niezwykle ważne elementy ich religijnego życia. Dla antropologa mogą być kulturowo kształtowanym wyrazem religijnych mediacji. Mediacje te, angażując ludzkie ciało i zmysły oraz rozmaite materialne obiekty, formują sposoby kontaktu z transcendencją i ustanawiają wierzenia w ludzkim doświadczeniu oraz w indywidualnym i zbiorowym przeżyciu. A dokonuje się to zawsze w konkretnych historycznych i społecznych kontekstach.

## Sny

Początkowo nie przywiązywałam zbyt dużej wagi do opowieści o snach. Z biegiem czasu jednak, gdy niemal w każdym wywiadzie czy dłuższej rozmowie dotyczącej religii pojawiały się historie związane ze snami, stwierdziłam, że nie mogę ich lekceważyć. Tym bardziej że sny były również przywoływane w kościele, szczególnie przy okazji publicznie wygłaszanych próśb o modlitwę oraz w narracjach o zdarzeniach cudownych, którymi w ramach tzw. dawania świadectw dzielili się między sobą wierni. Mimo mojego wstępnego „europocentrycznego sceptycyzmu” zaakceptowałam fakt, że sny są w Ghanie traktowane niezwykle poważnie. Ich obecność w domenie religijnej stała się zatem przedmiotem mojego naukowego zainteresowania.

Dla wielu ghańskich katolików sny są częścią ich życia oraz przeżywanej przez nich religii. Są czuciową formą medycyną – ustanawiają w ciele znaczenia, które obecne są w pamięci ludzi, a które następnie pojawiają się w przekazywanych innym narracjach. Sen i opowieść o nim budują relację z zaświatami. Jedna z osób wprost powiedziała, że sny oznaczają, „że Bóg coś odsłania, on daje mi znać poprzez sen – wówczas to [co Bóg odsłania] **przychodzi do mnie fizycznie we śnie**”<sup>83</sup>. W wielu przypadkach sny mają bezpośredni wpływ na życie – powodują podjęcie różnych decyzji, są traktowane jako wskazówki i odpowiedzi na dręczące ludzi pytania. Mogą również zawierać ostrzeżenia przed złymi wydarzeniami, a ci, którym taki proroczy sen jest dany, powinni podjąć działania zmieniające bieg losu. Pewnego dnia katolicka nauczycielka

83 Wywiad 112, 7 lutego 2013; podkreślenie – A.N.

ze szkoły w Jemie przyprowadziła do domu misyjnego jedną z uczennic i poprosiła kapłana o modlitwę nad dziewczynką. Kiedy później zapytałam ją, co takiego się stało i dlaczego dziewczynka „potrzebowała pomocy”, usłyszałam wyjaśnienie:

Czasem kiedy śpisz, to we śnie przychodzi do ciebie coś, co ma się wydarzyć... I kiedy masz taką wizję o tym, że coś się przydarzy, to nie powinnaś siedzieć cicho. Jeżeli to powiesz, to wówczas to się nie wydarzy. Bóg coś po prostu przekazuje, aby uratować jakiegoś człowieka. Zatem albo musisz o tym opowiedzieć, albo po prostu musisz modlić się za tę osobę. Jeżeli zatrzymałabyś taką wiadomość dla siebie, mówiąc: „Ach, to tylko sen albo zwykły koszmar senny, nic się przecież nie może stać”, to właśnie wówczas to coś się stanie, aha! Dlatego wczoraj przyprowadziłam tę dziewczynkę do księdza [z prośbą o modlitwę], od rano, bo w nocy miałam sen<sup>84</sup>.

Kilka innych osób w rozmowach ze mną przedstawiło bardzo podobne historie. Niektórzy wspominali, że prorocze sny zaczęły ich nawiedzać dopiero po przyjęciu chrztu albo po przyłączeniu się do modlitewnej grupy charyzmatyków.

Sprawcza moc nocnych widzeń pojawia się w opowieściach o snach, które można zdefiniować jako mediujące obecność dobrych lub złych sił. Poprzez „dobre sny” ludzie mogą zostać uleczeni lub wybawieni z rozmaitych kłopotów. Typowa narracja ilustrująca taki sen przywołuje którąś z postaci uznawanych za święte – najczęściej Jezusa albo *Madam Mary* (Matkę Boską). Postać ta pojawia się w sennej wizji, przemawiając do człowieka, dając mu wskazówki, błogosławiąc, biorąc za rękę albo przekazując jakieś święte przedmioty (w kilku zebranych przeze mnie opowieściach pojawił się otrzymany od *Madam Mary* różaniec). Augustyna, starsza kobieta Frafra mieszkająca w Jemie, opowiedziała o swoim uleczeniu z ciężkiej choroby, które dokonało się we śnie i p o p r z e z sen:

Znowu zachorowałam. I wówczas, w moim śnie, pośrodku nocy wstałam, i zobaczyłam Madam Mary, która wraz ze swoim synem stała za moimi plecami. Zabrali mnie z mojego pokoju i ja z nimi szłam. Ale oni nagle zniknęli, a ja zobaczyłam jezioro, wodę, która zaczęła jaśnieć, świecić blaskiem jak słońce. Obudziłam się i następnego dnia cała moja choroba znikła<sup>85</sup>.

84 Wywiad 87, 22 stycznia 2013.

85 Wywiad 66, 14 stycznia 2013.



Najczęstszym doświadczeniem ludzi są jednak „złe sny”, które wzbudzają lęk i które są z reguły uznawane za „duchowy atak” wymagający modlitwowej interwencji. Ci, których dręczą złe sny, bardzo często przychodzą do kościoła i proszą całą kongregację albo grupę charyzmatyków lub też kapłana czy katechistę o modlitwę. Kilka razy – jako etnografka – przyłączyłam się do ludzi, którzy odpowiadając na takie wezwanie, szli do domu osoby trapionej przez złe sny, aby pomodlić się w jej pokoju i skropić miejsce święconą wodą. Zdarza się też, że członkowie grupy charyzmatycznej albo katechiści odbierają w nocy telefony z prośbą o przyjście i o pomoc, gdyż ktoś właśnie miał zły sen i trzeba natychmiast się nad nim pomodlić.

Dobry, zły bądź proroczy sen jest nie tylko wydarzeniem jednostkowym, ale bywa również doświadczeniem podzielanym z innymi członkami kongregacji, zwłaszcza wówczas, gdy zostaje głośno opowiedziany w kościele. Opowieści o sennych spotkaniach z osobami świętymi (Jezusem, Marią, aniołami), narracje o skuteczności modlitw, które doprowadziły do pozbycia się złych snów, czy historie o snach proroczych i związanych z nimi mirakulach są typowymi tematami publicznie wygłaszanych w ghańskich kościołach świadectw (j. ang. *testimony*). Ich popularność potwierdza istnienie rozpowszechnionej wiary w moc i w realną sprawczość snów.

### Mowa i narracje

Takie zachowania jak dawanie świadectwa, głoszenie kazania czy „mówienie językami” mogą być traktowane jako ważne formy czuciowe organizujące dostęp do transcendencji i wpływające na sposoby przeżywania *sacrum* przez jednostki oraz przez wspólnotę religijną. We wcześniejszej części niniejszej książki, opisując pogrzeby, zasygnalizowałam dużą rolę sztuki oratorskiej w ghańskiej kulturze i obyczajowości oraz wskazałam na performatywne podejście do dźwięku i mowy (por. część 1.5 w rozdziale III). Współczesne Kościoły chrześcijańskie są w Ghanie przestrzenią, w której słowo mówione jest niezwykle ważne, a performatywna rola mowy i narracji pozwala myśleć o religii jako o praktyce mediacyjnej, w którą zaangażowany jest dźwięk.

Słowo stwarza religijny rytuał i ustanawia znaczenia. Sama liturgia katolicka jest wszak oparta na słowie – rozumianym nie tylko jako tekst (narracja), lecz także jako dźwięk (performans). Słowa wypowiedane,

odczytywane i słyszane w kościele kreują sakralne „tu i teraz”<sup>86</sup>. Religijna narracja, dziejąc się, ustanawia świętą rzeczywistość, umożliwia kontakt z *sacrum*, jest praktyką mediacji zakorzenioną w ludzkich ciałach i dokonującą się w ludzkim odczuwaniu. Ta nieobca katolicyzmowi idea jest niezwykle bliska afrykańskim religiom tradycyjnym oraz rozlicznym nurtom współczesnego afrykańskiego chrześcijaństwa. Jak zauważa Matthew Engelke, który szczegółowo analizował rolę dźwięków oraz ich użycia w praktykach Kościoła Masowe we Chishanu w Zimbabwie, „język to nie «tylko» słowa; język zawsze ma właściwości materialne”<sup>87</sup>. Materializuje się w mowie i w dźwięku, w których – w sposób niezwykle ulotny i związany z rozwijającym się w czasie performansem – uobecnia się to, co sakralne. Jak pisze dalej Engelke: „głos, tak jak dym, w sposób szczególny nadaje się do pełnienia funkcji destabilizatora rozdziału pomiędzy tym, co jest, a tym, czego nie ma”<sup>88</sup>, dlatego świetnie spełnia rolę mediatora sakralnych mocy. Engelke pisze o „metafizyce dźwięku”, gdzie „głos jest obecnością, która opiera się na swej zawsze nieuchronnie nadciągającej nieobecności”<sup>89</sup>. Dźwięki, słowa wypowiedane czy też wykrzykiwane lub wyśpiewywane w kościele pojawiają się, stają się fizycznie obecne, angażują ludzkie ciała (zarówno te, które wydobywają z siebie głosy, jak i te, które ich słuchają), bardzo szybko jednak znikają, choć mogą być zapamiętywane (tworząc zasoby wiedzy ucieleśnionej). Dźwięki są ulotne, ale to one generują i ustanawiają rytualną akcję, posuwają ją do przodu czy wręcz, jak zauważył swego czasu Paul Stoller, to one mogą „być akcją”<sup>90</sup>. Podobne wnioski przedstawia badaczka afrykańskich ruchów pentekostalnych i współczesnej „popularnej kultury charyzmatycznej” w Afryce, Katrien Pype, która zauważa, że „dźwięki i słowa mają moc performatywną: mogą zmieniać rzeczywistość materialną”<sup>91</sup>.

86 Wystarczy zwrócić uwagę na katolickie pojęcie transsubstancjacji, która dokonuje się poprzez wypowiedane na głos przez kapłana słowa w czasie „przemienienia”.

87 M. Engelke, *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2007, s. 222.

88 Ibidem.

89 Ibidem.

90 Por. P. Stoller, *Sound in Songhay Cultural Experience*, „American Ethnologist” 1984, Vol. 11, No. 3, s. 563; wyróżnienie w oryginale.

91 K. Pype, *The Liveliness of Pentecostal/Charismatic Popular Culture in Africa*, w: M. Lindhardt (ed.), *Pentecostalism in Africa: Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*, Brill, Leiden–Boston 2015, s. 359.

Oczywiście relacja pomiędzy tekstem, narracją a dźwiękiem w obrębie religijnych mediacji i praktykowanych form czuciowych może układać się rozmaicie. Takie elementy ghańskich nabożeństw jak dawanie świadectw są z pewnością mocno nakierowane na narrację i treść. Ludzie dobrze pamiętają, kto, kiedy, o czym mówił, wygłaszając swoje świadectwo. Ciekawsze świadectwa, opatrzone cytatami z Biblii albo ghańskimi przysłowiami, stają się elementem oralnego zasobu kulturowego kongregacji. Bywają przywoływane przez innych członków wspólnoty podczas ich własnych świadectw albo podczas głoszonych kazań, a także w prywatnych rozmowach. Dawanie świadectw praktykuje się zarówno w czasie zwykłych niedzielnych nabożeństw (np. po komunii, a w wypadku nabożeństw bez kapłana może się to odbywać w różnych momentach modlitwy)<sup>92</sup>, jak i podczas ważniejszych uroczystości dorocznych (przy okazji obchodów święta Bożego Ciała, z okazji świąt Bożego Narodzenia i Wielkiej Nocy, w czasie wielogodzinnych nocnych nabożeństw na zakończenie roku). Ponadto praktyka ta jest powszechnym elementem spotkań poszczególnych grup modlitewnych (zwłaszcza charyzmatyków) lub stowarzyszeń. W zapowiedzianym przez prowadzącego nabożeństwo momencie osoba chcąca podzielić się swoją opowieścią i wygłosić świadectwo wychodzi na środek świątyni i po przywitaniu się ze zgromadzonymi rozpoczyna swoją narrację. W czasie moich badań zdarzyło mi się usłyszeć przeróżne świadectwa. Niektóre trwały kilka minut, inne prawie pół godziny. Wiele z nich nagrywałam i dokonywałam później tłumaczeń oraz transkrypcji. Oprócz wspomnianych powyżej opowieści o snach dominowały historie mirakularne, ale także wyznania dotyczące trudnych wewnętrznych przeżyć, a również narracje o „nawróceniu”. W zebranej przeze mnie kolekcji znalazły się bardzo przejmujące historie o niesłusznym oskarżeniu o kradzież (które zakończyło się nagłą chorobą i śmiercią oskarżającego), o planowanej, lecz w końcu (po interwencji *Madam Mary* w sennym widzeniu) niedokonanej

92 Między innymi dlatego niedzielne nabożeństwo w Ghanie trwa długo. Z reguły uczestniczyłam w dwu-, trzygodzinnych, a nawet dłuższych niedzielnych nabożeństwach w kościołach katolickich, podczas których oprócz uczestnictwa w mszy świętej ludzie wygłaszali na głos swoje modlitwy, dawali świadectwa oraz brali udział w rozbudowanych tańcach, zbiórkach pieniędzy, słuchali i komentowali ogłoszenia przygotowane przez „starszych” kościoła itp.

aborcji, o wyzwoleniu od życia z mężem tyranem, o uwolnieniu córki od opętania przez „złe duchy”.

Samo opowiadanie historii bywa niezwykle poruszające tak dla opowiadających, jak dla słuchaczy. I jedni, i drudzy czasem płaczą, a czasem się śmieją (niekiedy świadectwa zawierają wstawki humorystyczne, których umiejętne stosowanie jest w Ghanie wysoko cenionym elementem sztuki oratorskiej). Słuchacze zawsze żywo reagują na opowieści: przerywają narracje, w najbardziej emocjonalnych momentach klaszczą, wołają: „Amen!”, „Alleluja!”, „Tak! Tak właśnie jest!”, a na końcu modlą się za osobę, która podzieliła się swoją historią. Dający świadectwo żywo gestykują, czasem trzymają w dłoniach różaniec, którym podczas mówienia machają, robią znak krzyża i wzywają Jezusa lub Ducha Świętego przed rozpoczęciem przemowy oraz w trakcie jej trwania. Niektórzy przez wiele dni przygotowują się do wygłoszenia swojej opowieści i bardzo przeżywają ten moment. Traktują go jak uwolnienie się od jakiegoś trudnego życiowego doświadczenia. Dokonuje się to z chwilą, gdy historia zostaje opowiedziana, a cała wspólnota nad opisanym zdarzeniem może się pomodlić. Przez wielu wygłoszenie świadectwa bywa traktowane jako rodzaj oczyszczającego, wzmacniającego rytuału, zamykającego pewien etap w życiu. Młody mężczyzna, który podczas noworocznego nocnego czuwania w kościele w Jemie ze łzami w oczach przedstawił niezwykle osobistą i poruszającą opowieść, kilka dni później powiedział mi: „To świadectwo było wielką rzeczą w moim życiu i ja nigdy tego nie zapomnę. Bez tej sytuacji, o której mówiłem, i bez przemyślenia jej nigdy bym nie wiedział, że Bóg tak bardzo mnie kocha”<sup>93</sup>.

Drugą formą mediacyjną angażującą narrację i dźwięk są kazania. W Kościele katolickim kapłani wygłaszają homilie w czasie niedzielnych mszy<sup>94</sup>. Natomiast podczas nabożeństw odprawianych bez kapłana kazania głoszą katechiści. Oprócz tego bardzo wielu świeckich zajmuje się głoszeniem kazań przy rozmaitych mniej formalnych okazjach, zwłaszcza podczas spotkań grup modlitewnych oraz modlitw w domach.

93 Wywiad 64, 11 stycznia 2013.

94 Bywają od tej reguły wyjątki i kapłan może poprosić osobę świecką o wygłoszenie kazania. Na przykład raz w Ghanie zdarzyło mi się uczestniczyć we mszy z okazji uroczystości Świętej Rodziny, podczas której kazanie głosiła kobieta pełniąca rolę tzw. matki młodych – opiekunki parafialnego stowarzyszenia młodzieżowego.

Kaznodziejstwo jest również bardzo ważnym elementem – opisaną w części 1.1 niniejszego rozdziału – religijnej subkultury młodzieżowej, rozpowszechnionej na kampusach szkół średnich oraz wyższych<sup>95</sup>. Ponadto trzeba zdać sobie sprawę z faktu, że kazania są dla Ghańczyków zjawiskiem poniekąd codziennym. W licznych Kościołach (zwłaszcza neopentekostalnych i charyzmatycznych) wielogodzinne nauki stanowią bardzo ważny, a zarazem typowy element praktyki religijnej. Dodatkowo przeróżni kaznodzieje i prorocy prowadzą intensywną działalność prozelicką na ulicach, placach targowych, w autobusach, radiu, telewizji, wioskowych radiowęzłach. Moi rozmówcy często przytaczali fragmenty takich zasłyszanych w różnych miejscach kazań. Czasem długo rozmyślali nad ich treścią. Ci, którzy potrafią czytać, sprawdzali w Biblii usłyszane cytaty, a niepiśmienni prosili dzieci, aby znalazły im i przeczytały zapamiętany fragment itd.

Wśród świeckich katolików idea kaznodziejstwa najczęściej związana jest z osobami zaangażowanymi w ruch charyzmatyczny. Dla wielu członków tego ruchu kaznodziejstwo jest rodzajem powołania. Mówią oni, że w czasie modlitwy do Ducha Świętego otrzymali „dar nauczania”. W ich wypadku mowa i narracja są zatem traktowane jako praktyki mediacyjne, służące do kontaktowania się z *sacrum*, a oni sami – jako kaznodzieje – stają się medium, przez które „przemawia słowo Boże”. O tym, na czym polega „głoszenie kazania” i jak zostaje się „kaznodzieją” w ruchu charyzmatycznym, rozmawiałam między innymi z Prosperem – dwudziestokilkuletnim chłopakiem, który przystąpił do ruchu Odnowy w Duchu Świętym, kiedy chodził do szkoły średniej w Navrongo i mieszkał tam na terenie kampusu. W tym czasie wziął udział w tzw. *Life in the Spirit Seminar* (Seminarium Życia w Duchu Świętym), podczas którego uczestniczący w kilkudniowych i kilkunocnych modłach mogą „otrzymać stosowne dla nich dary od Ducha Świętego” – charyzmaty, na przykład śpiewu, głoszenia nauk, modlitwy wstawienniczej, uzdrawiania, mówienia językami itd. Prosper powiedział mi:

Od tego czasu [od czasu, gdy wziąłem udział w *Life in the Spirit Seminar*] mam pragnienie, aby nauczać o Biblii. I nauczałem w szkole.

95 Niektórzy rozmówcy mówili mi, że zaczęli głosić kazania w szkole i tam nauczyli się, jak być kaznodzieją.

Czasem to jest tak, że przygotowuję się wcześniej i wydaje mi się, że wiem, o czym będę mówił. A potem wychodzę i głoszę kazanie, a w mowie pojawia się zupełnie co innego, niż sobie to wcześniej zaplanowałem. I nawet czasem jest tak, że proszę Boga o radę, żeby dał mi znać, o czym mam mówić. Ostatnio, kiedy głosiłem kazanie, to niby byłem przygotowany, ale zacząłem mówić do ludzi i nie wiedziałem w ogóle, co ja do nich mówię. Nie wiedziałem, co ja im głosiłem, a oni mi potem powiedzieli, że to była bardzo dobra nauka. Ale zawsze, zawsze czytam Biblię. Dwa, trzy dni przed tym, jak mam nauczać, to czytam Biblię. I poszczę. I modlę się, żeby Bóg poprowadził mnie w tym, o czym mam nauczać<sup>96</sup>.

Tak rozumiane kaznodziejstwo staje się praktyką religijnej mediacji, w którą zaangażowane jest – jako podstawowe medium – ciało kaznodziei (odpowiednio przygotowane, np. poprzez post), w którym i poprzez które dochodzi do współgrania treści i formy, narracji i dźwięku.

Natomiast najbardziej charakterystyczną dla afrykańskiego chrześcijaństwa formą czuciową i praktyką mediacyjną związaną z użyciem ciała jako źródła dźwięku jest glosolalia, czyli tzw. mówienie językami. Wiele razy byłam świadkiem spontanicznej modlitwy, którą dla całej kongregacji albo dla swojej grupy modlitewnej prowadzili parafialni liderzy charyzmatyków. W czasie mojego drugiego pobytu badawczego w Ghanie wzięłam również udział w całonocnym czuwaniu modlitewnym zorganizowanym w małej miejscowości, położonej w odległości około czterdziestu kilometrów na północ od Jemy, na które oprócz „mojej” grupy przyjechali charyzmatycy z innych parafii w regionie<sup>97</sup>. Dzięki tym doświadczeniom terenowym oraz licznym rozmowom i wywiadom, które przeprowadziłam z osobami zaangażowanymi w ruch charyzmatyczny albo z tymi, którzy podczas większych świąt bądź pielgrzymek biorą udział w charyzmatycznych rytuałach, spróbuję opisać, czym dla ghańskich katolików są dźwięk i mowa używane podczas tzw. modlitwy

96 Wywiad 130, 20 lutego 2013.

97 W sumie w całonocnych modlitwach charyzmatycznych urządzonych w małej wiosce pod gołym niebem na placu przed katolicką kaplicą, udział wzięło ponad dwustu ludzi (przeważały kobiety, wiele z nich na czuwanie przyjechało z małutkimi dziećmi, które przed rozpoczęciem modłów zostały ułożone do snu na chustach i materacach rozścielonych we wnętrzu kaplicy), a całość prowadzona była przez świeckich liderów grupy charyzmatycznej z Kintampo (w spotkaniu nie brał udziału żaden kapłan). Notatka terenowa, 17 grudnia 2010.

spontanicznej, która cieszy się wśród lokalnych chrześcijan olbrzymią popularnością.

Według przyjętego w katolickich grupach Odnowy w Duchu Świętym schematu modlitwa spontaniczna rozpoczyna się z reguły przywołaniem cytatu z Biblii, a następnie krótkim zagajeniem, które na głos, do rytmu dźwięków tamburynu i grzechotek wykrzykuje lider lub liderka prowadzący nabożeństwo, zapowiadając, jakim intencjom będzie poświęcona najbliższa część modlitwy<sup>98</sup>. Na przykład po wezwaniu: „Otwórzmy teraz nasze usta, aby dziękować Panu za to, co wydarzyło się w ciągu ostatniego tygodnia”<sup>99</sup>, wszyscy zgromadzeni stają z zamkniętymi oczami i wypowiadają na głos swoje osobiste modlitwy. Niektórzy zaczynają wydawać nieokreślone dźwięki, pomruki, krzyki, świsty lub bardziej złożone zlepki dźwiękowe, przypominające „obcy język”, co bywa określane mianem „mówienia językami”. Są tacy, którzy w czasie wydawania dźwięków stoją spokojnie, ale wielu unosi dłonie, macha nimi, niektórzy zaczynają trząść całym ciałem, z zamkniętymi oczami chodzą – tam i z powrotem – w rytm wypowiedzanych słów, gestykulują, jakby z kimś rozmawiali.

Przez kilka lub kilkanaście minut dźwięki narastają, przechodzą w krzyki, w mniej czy bardziej zrozumiałe intensywne wezwania do Ducha Świętego, które każdy z uczestniczących w modlitwie wydaje w swoim własnym rytmie i w swoim własnym indywidualnym „stylu”. Jednostkowe dźwięki łączą się z odgłosami wydawanymi przez innych, tworząc wrażenie nieskoordynowanej masy dźwiękowej. Aż wreszcie osoba prowadząca nabożeństwo zaprowadza „porządek” w chaotyczne, indywidualne i zbiorowe dźwięki. Mocno i w spokojnym tempie uderza w tamburyn i donośnym głosem intonuje pieśń, w którą stopniowo preradzają się odgłosy wydawane przez pozostałych ludzi. Zgromadzeni uspokajają się i jeden po drugim dołączają do śpiewu. Po odśpiewaniu jednej lub dwóch zwrotek pieśni rytuał modlitwy spontanicznej powtarza się. I tak w ciągu jednego spotkania dzieje się to kilka albo nawet

98 Użyte przeze mnie określenie „wykrzykuje” jest znaczące, gdyż głośny, potężny głos odgrywa ważną rolę podczas modlitwy spontanicznej i zarówno prowadzący takie nabożeństwo, jak i biorący w nim udział nierzadko używają bardzo silnego głosu, nawet kiedy przemawiają do mikrofonów, co dodatkowo wzmacnia odczucia audialne.

99 Notatka terenowa, 7 stycznia 2013. Transkrypcja zapisu wieczornej cotygodniowej modlitwy grupy charyzmatycznej działającej w parafii w Jemie.

kilkanaście razy. Ludzie zamykają oczy, zapadają się w siebie i zaczynają na różne sposoby modlić się na głos, wydając mniej czy bardziej zrozumiałe dźwięki, które po kilku, kilkunastu minutach prowadzący nabożeństwo „transformuje” w pieśń skierowaną do Ducha Świętego. Za każdym razem zmienia się jedynie modlitewna intencja ogłaszana przez osobę prowadzącą modlitwę (z reguły schemat modlitwy charyzmatyków zaczyna się od uwielbienia, potem przechodzi w intencje dziękczynne, a kończy na prośbanych – tak też dobrane są teksty pieśni przeplatających się z modlitwą spontaniczną).

Jak mi tłumaczono, nie wszyscy „mają dar mówienia językami” i nie wszystkie dźwięki pojawiające się podczas modlitwy spontanicznej ludzie kwalifikują jako „języki”. Tylko o niektórych osobach mówi się, że „mają dar glosolalii” lub „dar tłumaczenia języków”. Oznacza to, że albo mogą otrzymywać wiadomość od Ducha Świętego i przekazują ją podczas modlitwy spontanicznej, gdy ich ciało – niczym „naczynie” – „napełnia się Duchem Świętym” i zaczyna mówić „językami”, albo potrafią zrozumieć „języki” i wówczas tłumaczą zgromadzonym to, co usłyszeli, gdy ktoś (czasem oni sami) „mówili językami”. Jeden z młodych charyzmatyków, którego spotkałam na kampusie szkoły GHANASCO w Tamale, opowiedział mi o swoich pierwszych doświadczeniach z otrzymaniem „daru języków”:

Modliłem się. I potem zobaczyłem, jakby jakaś siła weszła mi do żołądka i zanim wydobyła się na zewnątrz, moje usta się otwały i wydały taki dźwięk: „mmmm...”, potem coś jakby cmoknięcie. I kiedy to się dzieje, to po prostu wiesz, skąd to przychodzi. Pewnego dnia prowadziłem modlitwę i zaintonowałem intencję. I nagle otrzymałem te dźwięki: „ble, ble, ble”. A potem: „da, da, da” – tylko to mogłem mówić. I potem upadłem na kolana<sup>100</sup>.

W związku z tym, że tak rozumiana i podobnie opisywana idea glosolalii obecna jest powszechnie w różnych nurtach afrykańskiego chrześcijaństwa, a szczególnie rozpowszechniona jest w Kościołach pentekostalnych, wielu antropologów prowadzących badania nad współczesną religijnością w Afryce zwróciło uwagę na ten fenomen i poddało go bliższej analizie. Tak jak uczynił to w rozmowie ze mną ojciec Takyi, liczni badacze zauważają, że charyzmatyczność afrykańskiego chrześci-

100 Wywiad 24, 22 stycznia 2010.



jaństwa, jego „pentekostalizacja” czy „spirytualizacja” („uduchowienie” odwołujące się przede wszystkim do Ducha Świętego) stanowi najbardziej charakterystyczny rys kontynentalnej religijności, co przejawia się między innymi w powszechności takich praktyk jak opisywana tu przeze mnie modlitwa spontaniczna, angażująca całe ciało modlącego się człowieka. Marleen de Witte, podobnie jak przywołany wcześniej Matthew Engelke, podkreśla, że w wypadku praktyki charyzmatycznej obok narracyjnej roli słowa ważna jest jego taktylność i fizyczność, które objawiają się w głośności, donośności dźwięku, w znaczeniach przypisywanych jego tonalności oraz wysokości. Używanie „bełkotu”, „gaworzenia” oraz innych niezrozumiałych odgłosów może być traktowane jako najbardziej pożądana praktyka mediacyjna, oznaczająca, że ciało ludzkie zostało „dotknięte przez Ducha”<sup>101</sup>.

Waga przypisywana modlitwie spontanicznej przez współczesnych ghańskich chrześcijan wynika między innymi z faktu, że ten typ religijnej praktyki bardzo intensywnie – można powiedzieć, że wręcz „totalnie” – angażuje ciało ludzkie. Taka modlitwa zapada w pamięć ciała, tworzy nowe zasoby wiedzy ucieleśnionej, często jest przez ludzi postrzegana jako transformująca ich życie, ich doświadczanie rzeczywistości i samego siebie (własnego ciała) oraz doświadczanie poczucia wspólnoty (poprzez obecność innych ciał, intensywnie modlących się tuż obok). Z punktu widzenia religijnej praktyki zaangażowane w modlitwę (i odczuwane jako takie) ludzkie ciało w czasie trwania rytuału ulega transformacji i staje się religijnym medium. Zatem, zgodnie z przyjętym przeze mnie tropem interpretacyjnym, tak rozumiane ciało staje się nie tylko pośrednikiem, lecz także miejscem uobecniania się siły sakralnej. W takim kontekście ciało – jak piszą inni autorzy analizujący współczesną ghańską duchowość charyzmatyczną – może być rozumiane jako „*locus* mocy duchowych”<sup>102</sup>. Marleen de Witte zauważa

101 M. de Witte, *Accra's Sounds and Sacred Spaces*, „International Journal of Urban and Regional Research” 2008, Vol. 32: 3, s. 700. W swoich analizach ghańskiej religijności pentekostalnej Marleen de Witte zauważa wysokie wartościowanie roli dotyku jako środka mediacji (podobnie jak w afrykańskiej „religii tradycyjnej”). Dlatego dźwięk jest związany z doświadczeniem audialnym oraz taktylnym (jako fala dźwiękowa). W takiej formie religijnej mediacji jego narracyjna rola zdaje się mniej istotna.

102 M. de Witte, *Touched by the Spirit: Converting the Senses in a Ghanaian Charismatic Church*, „Ethnos: Journal of Anthropology” 2011, Vol. 76: 4, s. 497.

istnienie wśród ghańskich chrześcijan pewnego „cielesnego reżimu”, który „wysoko wartościuje ekspresywne, emocjonalne praktyki religijne oraz uwierzytelnia ciało jako podstawowe medium w interakcjach ze światem duchowym”<sup>103</sup>. Mimo iż badania de Witte odnoszą się przede wszystkim do Kościołów neopentekostalnych i charyzmatycznych, myślę, że bez przyjęcia do wiadomości i zaakceptowania takiego punktu widzenia trudno o przybliżenie się do zrozumienia praktyk obecnych również w życiu wielu dzisiejszych ghańskich katolików<sup>104</sup>.

103 Ibidem.

104 Między innymi z powodu odmiennego podejścia i wartościowania ciała oraz rangi i roli modlitwy charyzmatycznej zdarzało się wiele nieporozumień, a nawet konfliktów pomiędzy „zachodnimi” misjonarzami i kapłanami a lokalnymi afrykańskimi katolikami. W Jemie działalność miejscowej katolickiej grupy Odnowy w Duchu Świętym zainicjował w roku 1982 wielokrotnie wspomniany przeze mnie Pan Agama (w latach 2012–2013 tzw. prezydent kościoła – czyli przewodniczący rady parafialnej, por. przypis 9 niniejszego rozdziału). W rozmowie ze mną Pan Agama szczegółowo opisał konflikt, jaki w początkach istnienia modlitewnej grupy charyzmatycznej zaistniał pomiędzy jej członkami a „białymi” księżmi – kapłanami z Europy rezydującymi w Kintampo i opiekującymi się w tym okresie Jemą jako jedną ze stacji misyjnych. Według słów Pana Agamy biali kapłani „początkowo [modlitw i praktyk charyzmatycznych] nie rozumieli”. W Jemie sytuacja była bardzo napięta, gdyż w wyniku konfliktu z kapłanem cała grupa charyzmatyków, a w ślad za nią spora część wspólnoty, przestała przychodzić do kościoła i zaczęła odprawiać nabożeństwa charyzmatyczne samodzielnie, pod przewodnictwem Pana Agamy w jednej ze szkolnych klas (Pan Agama był dyrektorem szkoły państwowej i to właśnie tam wieczorami urządzano nabożeństwa). Ostatecznie po negocjacjach z kapłanami doszło do porozumienia i charyzmatycy zostali zaakceptowani jako istotna i integralna część katolickiej parafii (np. obecnie w samym Kintampo charyzmatycy są bardzo ważną, prężną i liczną parafialną grupą). Wiadomości dotyczące początku działalności grupy charyzmatyków we wspólnocie katolickiej w Jemie podaję, na podstawie wywiadu z Panem Agamą (wywiad 113, 7 lutego 2013) oraz rozmów i wypowiedzi innych starszych członków parafii, którzy doskonale pamiętali zaistniały w latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku konflikt z kapłanami. Należy podkreślić, że dziś grupy charyzmatyczne działają w większości parafii katolickich w Ghanie. Wielu ghańskich księży w rozmowach ze mną doceniało wielką rolę, jaką odgrywa ruch Odnowy w Duchu Świętym we współczesnym ghańskim katolicyzmie. Niektórzy mówili wprost, że to dzięki temu ruchowi ludzie nie przechodzą z Kościoła katolickiego do Kościołów charyzmatycznych i neopentekostalnych, gdyż również w obrębie katolicyzmu mogą znaleźć – ważne dla Afrykanów – charyzmatyczne formy modlitwy i duchowości. Natomiast stosunek nieafrykańskich kapłanów katolickich pracujących w Ghanie do ruchu charyzmatycznego jest rozmaity. Wśród tej grupy spotkałam zarówno

## Modlitewne apotropeiony

Paradoksalnie, aby zrozumieć pentekostalizację i rozwój duchowości charyzmatycznej obecne we wszystkich nurtach dzisiejszego afrykańskiego chrześcijaństwa (a których przejawem w obrębie Kościoła katolickiego jest szybko rozwijający się ruch Odnowy w Duchu Świętym i popularyzacja charyzmatycznych form modlitwy), warto odwołać się do praktyk rytualnych związanych z „religią tradycyjną”. Antropologowie oraz inni badacze zajmujący się duchowością na kontynencie afrykańskim coraz częściej podkreślają istnienie paralelności pomiędzy religijnymi mediacjami i formami czuciowymi praktykowanymi w obrębie „religii tradycyjnej” a tymi, które są praktykowane w nurcie nakierowanego na charyzmatyczność chrześcijaństwa<sup>105</sup>. Ciało rozumiane jako „naczynie” i jako *locus* dla sił duchowych to wyobrażenia bliskie wielu lokalnym wersjom „religii tradycyjnej”<sup>106</sup>. Zarówno w obrębie praktyk „tradycyjnych”, jak i rozlicznych praktyk chrześcijańskich relacje pomiędzy ludźmi a światem duchowym dokonują się poprzez ucieleśnianie – czyli poprzez czynności, w których ciało staje się bardzo ważnym medium, tzn. formą oraz miejscem uobecniania się treści religijnych<sup>107</sup>. Przy czym i w obrębie „religii tradycyjnej”, i w obrębie światopoglądu zdominowanego przez chrześcijaństwo o władnięcie ciała może się dokonywać nie tylko przez „dobre”, lecz także przez „złe duchy” (w tym drugim wypadku mówi się o „opętaniu”)<sup>108</sup>.

---

„księży charyzmatyków” mocno zaangażowanych w tę formę duchowości i krzewiących ją w swoich parafiach, jak i księży sceptycznie nastawionych do ruchu charyzmatycznego, którzy jednak akceptowali obecność i działalność grup Odnowy w Duchu Świętym we wspólnotach znajdujących się pod ich opieką, gdyż rozumieli, że są one częścią dzisiejszego ghańskiego katolicyzmu.

<sup>105</sup> Por. J.K. Asamoah-Gyadu, *Contemporary Pentecostal Christianity...*, op. cit., s. 18.

<sup>106</sup> Por. też część 2.1 w rozdziale III, gdzie opisując ideę „żywych zmarłych”, przywołuję koncept ciała jako „naczynia” dla duchów przodków i jako „sanktuarium”, w którym mogą się oni uobecniać. Takie myślenie bliskie jest konceptowi ciała jako medium, rozumianego jako współzależna kombinacja formy i zawartości.

<sup>107</sup> Por. np. M. de Witte, *Touched by the Spirit...*, op. cit., s. 497.

<sup>108</sup> Szczegółowe informacje o pozytywnie wartościowanym o władnięciu (j. twi *akom*) jako o praktyce mediacji pomiędzy ludźmi a istotami nadnaturalnymi w kontekście działalności kapłanów religii tradycyjnej u Aszantów podaje Grzegorz Wita. Por. idem, *Owładnięcie (akom) znakiem powołania i narzędziem posługi aszanckich kapłanów tradycyjnych*, „Studia Religioznawcze” 2011, Vol. 44, s. 71–84.

Pozostając na poziomie obserwacji terenowych, odkryłam to znaczące podobieństwo, kiedy po moich doświadczeniach z etnograficznym zapoznawaniem się z praktykami katolickich charyzmatyków zajęłam się nieco intensywniej rozpoznawaniem praktyk związanych z „religią tradycyjną”. Wprowadzanie się w trans, używanie ciała jako „pojemnika”, w który wstępują duchy i bogowie (równocześnie transformując to ciało w medium), potrzeba zaangażowania „tłumacza” (j. twi *okyeame*), którego zadaniem jest odczytanie i interpretacja wiadomości wypowiedzianych nie ludzkim, lecz boskim językiem przez kapłana czy wróżbitę będącego w stanie owładnięcia<sup>109</sup> – okazały się w sposób uderzający zbieżne z praktykami, które obserwowałam wśród wprowadzających się w „owładnięcie przez Ducha Świętego” charyzmatyków<sup>110</sup>. Dodatkowo idea „opętania” przez negatywnie wartościowane moce, „wypędzanie złych duchów” i aktywna ochrona przed nimi praktykowane są w obydwu kontekstach religijnych.

Po zwróceniu uwagi na tę konwergencję pojawiają się oczywiście pytania dotyczące konceptu długiej konwersacji, wzajemnych wpływów i zmienności zarówno chrześcijaństwa, jak i „religii tradycyjnej”. Wielu badaczy zastanawia się nad podstawowymi kwestiami światopoglądowymi, takimi jak wyobrażenie jednostki, koncepcja woli oraz pojęcie zła. Birgit Meyer, w publikacji opartej na projekcie zrealizowanym przez nią w latach dziewięćdziesiątych wśród Ewe, zwracała uwagę na współistnienie dwóch konceptów osoby i zła, które zdają się ze sobą konfliktować. Skoro ciało ludzkie jest „naczyniem”, które może zostać zagarnięte przez złe siły, cóż począć z chrześcijańską koncepcją grzechu, z wyobrażeniem wolnej woli i indywidualnej odpowiedzialności za zło<sup>111</sup>? Marleen de Witte zdaje się sugerować, że podczas gdy

109 Na temat znaczeń słowa *okyeame* i funkcji „tłumacza” w kontekście tradycyjnego systemu wodzowskiego w Ghanie por. rozdział II, przypis 33.

110 Szczególnie cenne poznawczo były moje wyjazdy terenowe na doroczne uroczystości w lokalnym sanktuarium „religii tradycyjnej” w Nyame Becere oraz wizyta u tradycyjnej wróżbitki Maame Sekyewe w Krance. Notatki terenowe 28 listopada 2010 oraz 11 stycznia 2013.

111 B. Meyer, *Translating the Devil...*, op. cit., s. 205–207. Przywołując koncept „owładnięcia” i „opętania”, Birgit Meyer zwraca uwagę na próby rozróżniania „dobrego owładnięcia” (przez chrześcijańskiego Ducha) oraz „pogańskiego” i „złego owładnięcia” (przez „dawnych bogów” i „szatana”). Podobne zagadnienie wskazuje Matthew Engelke, który zauważa, że członkowie Kościoła Masowe weChishanu

w obrębie światopoglądu „tradycyjnego” wartością jest zbiorowość i dominuje relacyjna koncepcja osoby, w obrębie ruchów związanych z pentekostalizmem wyłania się idea indywidualnego dobra, niezależności jednostki i związane z tym bardziej indywidualistyczne podejście do zła, z którego każdy jednostkowo powinien starać się wyzwolić<sup>112</sup>. Kościelne praktyki, w tym „wyrzucanie złych duchów”, mogą pomóc w dojściu do indywidualnego sukcesu i w odcięciu się od grzechu (często rozumianego jako „wiara w dawnych bogów”) oraz w podjęciu decyzji o etycznie wartościowym chrześcijańskim życiu (które zgodnie z „Ewangelią dobrobytu” powinno prowadzić do powodzenia, w tym również do powodzenia materialnego)<sup>113</sup>.

Opierając się na wycinku rzeczywistości, który przyszło mi badać i którego etnograficznie dotknęłam w warunkach współczesnej ghańskiej prowincji, mogę powiedzieć, że w praktyce „tradycyjne” i „chrześcijańskie” pojęcia zdają się ze sobą współwystępować, wzajemnie na siebie wpływając, zgodnie z zasadą inkluzywnej logiki paradoksów. Moi rozmówcy, którzy podkreślali swoje zaangażowanie w praktyki Kościoła katolickiego, a w szczególności w modlitwy charyzmatyczne, wielokrotnie wskazywali na ochronną rolę chrześcijaństwa<sup>114</sup>. Owładnięcie przez Ducha Świętego, bycie w kręgu modlitewnym i świadomość, że wszyscy członkowie grupy modlą się jedni za drugich, dawały wielu ludziom poczucie bezpieczeństwa, spokój, wiarę, że nie mają do nich dostępu „złe siły”, definiowane jako „szatańskie” lub jako związane z „bogami przodków” (w takim kontekście często dochodziło do złączenia tych dwóch kategorii w jedną).

---

w Zimbabwie używają odmiennych określeń na „zawładnięcie ciała przez złe duchy” („opętanie”) oraz na „wypełnienie ciała Duchem Świętym”. Por. M. Engelke, *Text and Performance in an African Church: The Book, „Live and Direct”, „American Ethnologist”* 2004, Vol. 31, No. 1, s. 83–84.

<sup>112</sup> M. de Witte, *Touched by the Spirit...*, op. cit., s. 497.

<sup>113</sup> Wnioski Marleen de Witte pojawiają się przede wszystkim w kontekście analizy miejskich mega-Kościółów z nurtu neopentekostalnego. Z pewnością wskazują istotny, wyłaniający się trend, nieobcy różnym prądom afrykańskiego chrześcijaństwa. Jednak na podstawie moich obserwacji zakładam, że zwłaszcza w prowincjonalnych miejscowościach, w których idea życia zbiorowego jest silnie praktykowana, a nierówności ekonomiczne nie są aż tak drastycznie widoczne i odczuwalne jak np. w Akrze, trend ten nie jest zbyt mocno obecny (co może oczywiście w przyszłości ulec zmianie).

<sup>114</sup> Por. moje wcześniejsze uwagi na ten temat zarówno w tym rozdziale, jak i w rozdziale III.

Bardzo dobrze wykształcony mężczyzna w średnim wieku, mający w Jemie stabilną i atrakcyjną posadę, opowiedział mi o trudnej relacji, jaką ma ze swoim ojcem – mieszkającym na Północy (mężczyzna pochodzi z ludu Dagaaba) ważnym kapłanem religii tradycyjnej. Ojciec wpadł w wielki gniew, kiedy zorientował się, że syn nie przejmie po nim kapłańskiej profesji, gdyż zdecydował się na chrześcijaństwo i odmówił składania ofiar oraz przyuczenia się do praktyki kapłańskiej. Mój rozmówca wytłumaczył mi, że głównie z tego powodu, kiedy tylko przeniósł się do Jemy, podjął decyzję o przyłączeniu się do grupy charyzmatyków:

Zobaczyłem, że jest tutaj ta grupa, i zapytałem jej członków, o co w tym wszystkim chodzi. Oni powiedzieli, że najważniejszą rzeczą dla nich jest modlitwa, że modlą się za ludzi, którzy mają problemy. A ja, ja osobiście bardzo lubię modlitwy. Dlatego że **jeżeli bym przestał się modlić, to bogowie mojego ojca nie oszczędziliby mnie**. Zatem z powodu chęci związania się z Duchem Świętym przyłączyłem się do grupy charyzmatyków<sup>115</sup>.

Ochronna rola modlitwy i chrześcijańskich rytuałów przewijała się w moich rozmowach z katolikami z Jemy wielokrotnie, o czym wspomniałam już we wcześniejszych częściach tego rozdziału. Opisując religijne mediacje, warto podkreślić, że praktykowanie zachowań, które umożliwiają kontakt z chrześcijańskim Bogiem, jest traktowane jako rodzaj środka ochraniającego przed interwencją sił uznawanych za negatywne. Uzyskiwane dzięki modlitwie uobecnianie się w ciele człowieka „sił dobrych” powoduje, że nie ma w nim już miejsca na „siły złe”.

Taka logika kryje się za wyjaśnieniami, jakie uzyskałam, kiedy wypytywałam ludzi o „wypędzanie złego ducha”, którego świadkiem byłam podczas nocnego czuwania charyzmatyków w grudniu 2010 roku. Wówczas, w czasie trwania modlitwy spontanicznej, jedna z kobiet upadła na ziemię, zaczęła się tarzać i krzyczeć. Zgromadzeni nieco się odsunęli, ale kontynuowali swoje modlitwy, a następnie zaczęli śpiewać pieśń, podczas gdy dwie osoby zajęły się kobietą, modląc się nad nią i – jak mi powiedziano – „wypędzając z niej złego ducha”. Próbując zrozumieć to wydarzenie oraz zastanawiając się nad wyobrażeniami związanymi ze

115 Wywiad 126, 18 lutego 2013; podkreślenie – A.N.

złem, kilkakrotnie wracałam do tej sytuacji w rozmowach z katolikami w Jemie, prosząc ich o wyjaśnienie zachowań poszczególnych ludzi oraz o wskazanie roli modlitwy charyzmatycznej. Jedna z osób przedstawiła taki oto zwięzły komentarz:

W człowieka mogą wstąpić „złe duchy” [j. twi *honhon bone*]. Tymczasem podczas modlitwy charyzmatycznej w ciało wstępuje Duch Święty [j. twi *Honhon Kronkron*]. Wówczas te złe duchy zaczynają walczyć z Duchem Świętym, rzucają człowieka o ziemię, powodują, że krzyczy, zdiera z siebie ubranie. Pomoc może przynieść modlitwa i zły duch wychodzi z człowieka, a pozostaje Duch Święty<sup>116</sup>.

W innych wyjaśnieniach powtarzała się idea ciała ludzkiego jako „naczynia”, w które mogą wejść zewnętrzne siły – zarówno dobre, jak i złe. Niektórzy, podobnie jak przy opisach owładnięcia przez Ducha Świętego, podkreślali sensualistyczne i materialne aspekty ataku „złych duchów” i „opętania”. O dźwiękach wydawanych przez owładniętą osobę wspominali, że „to nie ona mówi, tylko duch”, którego wypędzają. Jedna z osób od wielu lat związana z ruchem charyzmatycznym podkreślała, że nie należy dotykać osoby owładniętej przez „złego ducha”, zwłaszcza jeżeli się nie jest ochrzczonym. Tylko ci, którzy otrzymali „charyzmat uzdrawiania”, zajmują się taką osobą. Wszyscy inni powinni być bardzo ostrożni:

Jeżeli nie masz silnej wiary i dotkniesz taką kobietę [rozmawialiśmy o konkretnym, przywołanym przeze mnie przykładzie, którego bohaterką była kobieta], wówczas to, co było wewnątrz niej, może wejść w ciebie. Zatem kiedy ludzie upadają, to najlepiej się odsunąć, nie dotykać ich i kontynuować modlitwę. Trzeba zrobić przejście dla tego złego ducha. I my zamykamy wówczas oczy, modlimy się, a on powinien przejść i sobie pójść. Ale jeżeli masz słabą wiarę i otworzysz oczy, to wówczas, kiedy będzie przechodził obok, on może wejść w ciebie przez twoje oczy<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Notatka terenowa 4 stycznia 2013. Wypowiedź dwudziestokilkuletniego chłopaka, który należy do grupy katolickich charyzmatyków w Jemie.

<sup>117</sup> Wywiad 112, 7 lutego 2013. W wypowiedzi pojawia się m.in. mediacyjna rola dotyku. Na ten temat por. też uwagi w przypisie 101, istotne w kontekście zakazów dotykania osoby „opętanej”.

Wiara w apotropeiczne właściwości religijnej mediacji i modlitwy wpływa zapewne na bardzo często deklarowaną przez moich rozmówców chęć nieustannego modlenia się i na podkreślanie, że przyłączają się do grup charyzmatycznych po to, aby „nie przestać się modlić” i aby „się nie rozleniwic”<sup>118</sup>, aby „mieć ten czas przeznaczony na modlitwę”<sup>119</sup> oraz aby „nie zapomnieć o modlitwie”<sup>120</sup> w ciągu tygodnia, „bo samo modlenie się w niedzielę może nie wystarczyć”<sup>121</sup>. Ponadto skrapianie święconą wodą, przebywanie na terenie miejsca związanego z chrześcijaństwem (np. w sanktuariach) oraz posiadanie „chrześcijańskich przedmiotów” traktowane są jako zabiegi i środki apotropeiczne, ochraniające zarówno przed „szatanem”, jak i przed „bogami ojców” oraz czarownictwem, często nawet przed chorobami, które bywają interpretowane jako fizyczny objaw ataku „złych sił”.

Wśród katolików, oprócz modlitwy charyzmatycznej, dużą popularnością cieszy się odmawianie różańca. Kiedy zadawałam ludziom pytanie o to, w jaki sposób się modlą, bardzo często wymieniali właśnie różaniec. Wielu dokładnie pamiętało, kto nauczył ich, jak modlić się na różańcu. Niektórzy przywoływali zdarzenia mirakularne, które według nich związane były z odmawianiem modlitwy różańcowej. Niektóre osoby mówiły, że to ich najważniejsza modlitwa prywatna, którą odmawiają przed snem lub zaraz po obudzeniu się, w czasie pracy w polu, podczas przygotowywania pożywienia, a nawet w szkole. Wśród tych migrantów z Północy, którzy wynieśli znajomość modlitwy *Zdrowaś Mario* ze swoich stron rodzinnych, powtarzały się stwierdzenia, że lubią różaniec, gdyż mogą odmawiać go w domu, prywatnie albo w gronie najbliższych, w swoich ojczystych językach, podczas gdy w kościele nie przemawia on do nich, kiedy jest odmawiany w języku twi<sup>122</sup>. Zdarzyło mi się również rozmawiać z kilkoma osobami, które przyznały, że nie potrafią same odmawiać pełnej modlitwy, ale używają różańca, powtarzając „Mary, Mary!” albo

118 Wywiad 109, 6 lutego 2013.

119 Wywiad 85, 21 stycznia 2013.

120 Wywiad 110, 6 lutego 2013

121 Ibidem.

122 Wspólne odmawianie różańca w kaplicach odbywa się z reguły w październiku. Niektóre spotkania grup modlitewnych oraz stowarzyszeń również rozpoczynają się od modlitwy różańcowej. Także przy okazji większych świąt oraz pielgrzymek i comiesięcznych wizyt w lokalnym *grotto* w Jemie (sanktuarium ulokowanym w pobliskim kompleksie skalnym) odmawiany jest różaniec.



inne ułożone przez siebie wezwania. Wielu ludzi nosi różańce na szyi, pod koszulami i sukienkami – jak mówią – po to, by pamiętać o modlitwie i aby czuć, że są chronieni. Jeden mężczyzna, którego zapytałam, dlaczego ma na szyi różaniec, powiedział mi, że gdy kiedyś przyszedł do domu z kościoła i zdjął różaniec, natychmiast „został zaatakowany przez chorobę”, tak że musiał leczyć się w szpitalu<sup>123</sup>.

### „Śpiewać i tańczyć dla Pana!”

Podobnie jak kaznodziejstwo, wizjonerstwo czy dar języków, także śpiew traktowany jest przez wielu ghańskich katolików jako „charyzmat”, „dar od Boga”, który umożliwia szczególną łączność z wymiarem sakralnym. Natomiast dla antropologa analizującego formy czuciowe i doznania zmysłowe w kontekście religijnym śpiew może być kolejną praktyką, która ustanawia wierzenia w ciałach i przeżyciach ludzi, w konkretnych historycznych oraz kulturowych kontekstach. W zasadzie wszystkie uwagi dotyczące performatywnej oraz mediacyjnej roli dźwięku oraz mowy, które pojawiły się we fragmencie zatytułowanym *Mowa i narracje*, można przytoczyć również w tym miejscu i zastosować w odniesieniu do śpiewu.

Podczas nabożeństw w kościele w Jemie muzyka i śpiew, podobnie jak we wszystkich innych kongregacjach chrześcijańskich w całym kraju, odgrywa olbrzymią rolę. Każde nabożeństwo i każda niedzielna msza święta mają bardzo długie części przeznaczone na śpiew, któremu towarzyszy muzyka bębnowa oraz innych afrykańskich instrumentów (np. ksylofonów), klaskanie (często wykłaskiwane są niezwykle skomplikowane rytmy, a ludzie spontanicznie dzielą się na podgrupy, z których każda operuje innymi podziałami rytmicznymi w obrębie tego samego utworu), a także – w czasie niektórych części liturgii – intensywne tańce,

<sup>123</sup> Wywiad 88, 23 stycznia 2013. Oprócz tradycyjnej modlitwy różańcowej popularyzowane są różne inne odmiany modlitw związane z różańcem. W czasie gdy byłam w Jemie, do parafii przyjechała Madam Elizabeth z Techiman i uczyła ludzi, jak za pomocą różańca odmawiać Koronkę do Miłosierdzia Bożego, oraz opowiadała historię *Madam Faustyny* (świętej Faustyny Kowalskiej, por. ilustracja r. v. 6). Z kolei w Akrze, rozmawiając z młodą katoliczką, natrafiłam na pochodzący z Nigerii różaniec *Thank you Jesus* (nazywany też Koronką do Świętej Eucharystii), który obecnie zyskuje popularność wśród ghańskich katolików, a który odmawia się, powtarzając tysiącokrotnie wezwanie: „Dziękuję Ci Jezu!” (sam różaniec – jako przedmiot – składa się z dwudziestu „dziesiątek” paciorków).



Ilustr. IV.4. Grupa ze Stowarzyszenia Kobiet Katolickich powracająca z dorocznej pielgrzymki do *grotto* w Techiman; 2010

do których podrywa się cała zgromadzona w świątyni kongregacja. Od czasu posoborowej reformy liturgii (a w niektórych diecezjach nawet kilka lat wcześniej<sup>124</sup>) katolickie wspólnoty w Ghanie wypracowały swój własny lokalny styl muzyczny, włączający nie tylko afrykańskie instrumenty, lecz także lokalne języki, tradycyjny sposób śpiewania i artykulacji, skale i rytmy zaczerpnięte z muzyki tradycyjnej różnych grup etnicznych. W Jemie, ze względu na zróżnicowanie etniczne osób przychodzących do kościoła, działają dwa parafialne chóry: chór Akan i chór Dagaaba, które odpowiadają za oprawę muzyczną niedzielnych nabożeństw, dzieląc się między sobą prowadzeniem śpiewu podczas różnych części liturgii<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Por. moje uwagi na temat działalności biskupa Petera Poreku Dery w początku lat sześćdziesiątych, rozdział I, przypis 34.

<sup>125</sup> W Jemie bardzo krótko istniał również chór Gospel śpiewający pieśni w języku angielskim. Jeżeli idzie o pieśni w języku twi, w roku 1995 wydano w Kumasi zbiór

Oprócz tego w grupie charyzmatyków są osoby prowadzące śpiewy podczas modlitwy spontanicznej, a każde działające w parafii stowarzyszenie ma również swoich własnych muzycznych przewodników (np. w Stowarzyszeniu Kobiet Katolickich są osoby, które prowadzą śpiewy i grają na bębnach, a także odpowiadają za muzyczną oprawę pogrzebów członkiń stowarzyszenia, pielgrzymek, zjazdów diecezjalnych itp.). Podobnie we wspólnotach działających w stacjach pobocznych w wioskach istnieją większe i mniejsze grupy muzyczne, chóry i śpiewacy (w tym indywidualni twórcy i wykonawcy pieśni) udzielający się w kościele.

Charyzmatycy bardzo często wspominali o tym, że według nich śpiew jest po prostu „językiem Ducha Świętego”. To „Duch kieruje człowiekiem, wówczas zaczyna się śpiewać i niczego się nie boisz”<sup>126</sup>. Kiedy rozmawiałam z jedną z członkiń grupy o jej improwizowanym, długim i niezwykle poruszającym, emocjonalnym śpiewie, jakiego świadkiem byłam podczas jednego ze spotkań charyzmatyków, wytłumaczyła mi, że:

To było jak mówienie językami, tyle że w śpiewie. Wówczas pojawia się komunikacja pomiędzy tobą – tobą jako osobą – a Bogiem. [...] Nawet możesz nie czuć, że jesteś w danym pomieszczeniu, człowiek może nie wiedzieć, gdzie jest. Tak jakby widział siebie skądś z oddali. Aż do momentu, kiedy Duch przyniesie go z powrotem, i wtedy można się zorientować, że jest się w swojej normalnej pozycji. Kiedy śpiewasz, to czujesz, że to Duch Święty jest w tobie [...]. Zawsze czujesz, że to nie ty śpiewasz, ale że jesteś wypełniona Duchem. Aha, to tak właśnie jest<sup>127</sup>.

---

najpopularniejszych tekstów hymnów w tym języku (zostały spisane na podstawie kościelnej praktyki, która ukształtowała się w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, często nie da się ustalić autora tych pieśni ani daty ich powstania). Co jakiś czas pojawiają się wznowienia pierwszego wydania zbioru, który stał się najpopularniejszym źródłem kościelnych pieśni Akan. W roku 2005 ukazało się wydanie drugie poprawione. Por. *Ayeyie afrebo (Catholic Akan Hymnal)*, Catholic Media Network, Kumasi 2005. Ponadto w lokalnych wspólnotach są ludzie tworzący nowe hymny – w Kintampo poznałam katechistę, który się tym zajmował i propagował swoje pieśni w okolicznych parafiach (w j. twi), a w Bredi (stacja poboczna parafii w Jemie) spotkałam młodą dziewczynę, która układała pieśni i wykonywała je wraz z małym chórem w swojej kaplicy (w języku frafra i z oprawą tradycyjnej muzyki Frafra).

<sup>126</sup> Wywiad 48, 18 stycznia 2011.

<sup>127</sup> Wywiad 87, 22 stycznia 2013.



Ilustr. IV.5. Śpiewaczki z chóru Akan w Jemie w swoich niedzielnych kostiumach; 2010

Mediacyjność śpiewu podkreślali również członkowie chórów, z którymi rozmawiałam. Wszyscy zauważali, że śpiew jest modlitwą, o czym zresztą nieraz mówili im i księża, i dyrygenci chórów, i katechiści, powołujący się na starą chrześcijańską ideę, według której „kto śpiewa, ten modli się podwójnie”. Naomi, która jest członkinią chóru Akan w Jemie, powiedziała mi, że dla niej śpiewanie jest po prostu częścią życia. Ponadto:

Śpiewanie oznacza modlitwę. Jeżeli ktoś śpiewa, to tak jakby się modlił. Dlatego właśnie przyłączyłam się do chóru, bo to oznacza, że dużo się modłę. Pieśni podobają się Panu, jeżeli tylko śpiewasz z całego swego serca. A ja jestem też członkinią grupy charyzmatycznej. To jest również stowarzyszenie modlitewne, dlatego że my przede wszystkim jesteśmy zaangażowani w modlitwę. Zatem wszystkie grupy, do których należę, to stowarzyszenia związane z modlitwą. Dlatego je lubię<sup>128</sup>.

<sup>128</sup> Wywiad 78, 17 stycznia 2013.

Rzeczywiście, wielu członków chóru traktowało przynależność do niego jak członkostwo w religijnym bractwie modlitewnym. Sama decyzja o przystąpieniu do chóru w wypadku niektórych osób wiązała się z jakimś szczególnym wydarzeniem. Madam Cecylia, najważniejsza śpiewaczka w katolickiej wspólnotcie w Jemie, obdarzona potężnym i pięknym głosem, w czasie obchodów Bożego Ciała w roku 2010 wyszła na środek kościoła i przedstawiła swoje świadectwo:

Mówiąc to świadectwo, chciałam podziękować Bogu. Wiecie, że był czas, kiedy bardzo chorowałam. Zostałam zabrana do szpitala i w końcu okazało się, że muszą mnie operować. W szpitalu było bardzo ciężko. Widziałam wiele strasznych chorób, cierpienia, płaczów i szlochów. Ale ja nie poddawałam się i cały czas się modliłam: „Jezu, pomóż mi! Jezu, uratuj mnie przed tą agonią!”. I kiedy zrobili mi operację, to wszystko zaczęło się polepszać. Zdrowiałam. Nie wiedziałam, co mam teraz zrobić z Bogiem. W końcu zdecydowałam, że przyłączę się do chóru, że będę śpiewać i chwalić Jego imię! Oto co Bóg uczynił w moim życiu!<sup>129</sup>

Śpiew – jako modlitwa, mediator pomiędzy ludźmi a zaświatami, odczuwany zmysłowo (słyszalny oraz – jako fala dźwiękowa – taktylny) nośnik uobecniający *sacrum* w ciele ludzkim i poprzez ciało ludzkie – bywa też traktowany jako obdarzony mocą i ochraniający przed złymi siłami. Jedna z chórzystek (właścicielka sklepiku o wymownej nazwie „Pan jest dobry, Psalm 91”) opowiedziała mi historię, według której dzięki kościelnym pieśniom udało jej się uniknąć ataku czarownic. I dodała: „Wierzę, że [czarownice] nic mi nie mogą zrobić [...]. Jestem częścią chóru w kościele i śpiewam w każdą niedzielę, to moja modlitwa”<sup>130</sup>.

W ghańskim kościele śpiew i muzyka łączą się z tańcem i z zaangażowaniem całego ciała w modlitwę. Niedzielne nabożeństwa potrafią trwać wiele godzin, gdyż oprócz wszystkich obowiązkowych części liturgii pojawiają się dodatkowe śpiewy, indywidualne prośby o modlitwę i świadectwa wygłaszane przez członków kongregacji, rozbudowane ogłoszenia parafialne przygotowywane przez „starszych” kościoła (często ta część nabożeństwa przemienia się we wspólną dyskusję i zbiorowy mityng), a przede wszystkim tańce. Zasadniczo podczas typowego

129 Notatka terenowa, 20 listopada 2011. Transkrypcja nagrania z kościoła, tłumaczenie z języka twi.

130 Wywiad 77, 18 stycznia 2013.

nabożeństwa niedzielnego na tańce przeznaczone są części związane ze zbiórką pieniędzy. Szczególnie tzw. druga kolekta (druga zbiórka pieniędzy)<sup>131</sup>, którą w Jemie zwyczajowo prowadzi chór Dagaaba w towarzystwie dźwięków bębnów i ksylofonu, przeradza się w trwające wiele minut, niekiedy niezwykle entuzjastyczne tańce, w czasie których najlepsi tancerze dają popisy swojej sztuki i zręczności. Podczas bardziej uroczystych nabożeństw – świątecznych, związanych z błogosławieństwem dzieci, z dziękczynieniem za życie zmarłego członka parafii itd. – tańce z reguły są znacznie dłuższe i o wiele bardziej intensywne oraz żywołowe. Współcześni ghańscy katolicy nie wyobrażają sobie nabożeństwa bez tańca. Dla wielu z nich taniec oznacza moment, w którym czują, że stają się częścią religijnego rytuału i wspólnoty<sup>132</sup>.

Około sześćdziesięcioletnia Felicja, jedna z najbardziej wytrwałych i spontanicznych tancerek w parafii, ujęła to tak:

O, tańczyć w kościele! To jest tak, że kiedy idę do kościoła i modłę się do Boga, to zaczynam czuć się niezwykle szczęśliwa. I dlatego zaczynam tańczyć. Bo uwielbiam to! Bo jestem przepelniona szczęściem. Kiedy tańczę, to przestaję myśleć o czymkolwiek. To powoduje, że jeszcze bardziej wierzę<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> Oprócz zbiórki pieniędzy przed ofiarowaniem w kościołach katolickich w Ghanie z reguły organizowana jest również druga zbiórka pieniędzy pod koniec nabożeństwa, w trakcie ogłoszeń. Zwyczajowo dochód z niej przeznaczony jest na różne cele ustalone przez „starszych” kościoła. Ta zbiórka pieniędzy związana jest z bardzo rozbudowanymi tańcami, celebracją muzyki, a nawet konkursami i zabawami zbiorowymi. Jedną z najbardziej popularnych form jest dzielenie się kongregacji na grupy – genderowe oraz ze względu na podzielane *kradin* (akańskie imię duszy, por. część 2.2 w rozdziale II oraz tabela II.1). Wszystkie osoby, które noszą podzielane imię (np. wszystkie Akua, czyli kobiety urodzone we środę, albo wszyscy Kofi, mężczyźni urodzeni w piątek), wspólnie tańczą, zbierając datki, a potem podlicza się, która grupa zebrała największą kwotę. W związku z tym, że nie wszystkie osoby w Jemie mają swoje *kradin* (m.in. dlatego, że wiele osób nie pochodzi z grupy Akan), podczas tej zbiórki wielu parafian deklaruje przynależność do którejś z grup *kradin* i przyjmuje – niekiedy na trwałe, niekiedy tylko czasowo – wybrane akańskie imię (często nie dlatego, że wiedzą, którego dnia rzeczywiście się urodzili, ale np. dlatego, że chcą być w jednej tanecznej grupie z jakąś konkretną osobą, którą lubią i szanują).

<sup>132</sup> Por. *Taniec* w części 1.5 rozdziału III.

<sup>133</sup> Wywiad 56, 4 stycznia 2013.

Warto pamiętać, że kościelny taniec, podobnie jak tańce używane w Ghanie w kontekście „religii tradycyjnej”, ustanawia „cielesne mediacje” z zaświatami, skutkując pojawieniem się „wiedzy ucieleśnionej”, która jest „somatyczna i intuicyjna, a która informuje o duchowych mądrościach oraz o moralnym zachowaniu”<sup>134</sup>.

\*\*\*

Formy czuciowe związane z religią jako praktyką mediacji, które starałam się w powyższej części rozdziału przybliżyć, są powszechnie używane przez współczesnych ghańskich katolików i służą im do przeżywania ich religii. Bardzo intensywnie angażują ludzkie ciało – jako podstawowe medium i *locus* mocy duchowych. Jeden z ghańskich kapłanów katolickich, z którym na ten temat rozmawiałam, wyjaśnił to w sposób następujący:

To, jak celebруемy chrześcijaństwo w Afryce, odpowiada duchowi lokalnych ludzi. To widać, jeżeli idzie o muzykę, o ruchy ciała, o emocje. Kiedy jesteś tutaj i wchodzisz do kościoła, to widzisz [...], że liturgia nie jest całkowicie „dostojna”. Może rzeczywiście zdawać się, że nasza liturgia obraca się w chaos, że nie ma w niej zbyt dużego porządku, ale to jest właśnie nasza droga, sposób, w jaki ludzie tutaj celebруют ważne wydarzenia<sup>135</sup>.

W przygotowanym przeze mnie powyżej omówieniu form czuciowych skupiałam się przede wszystkim na odczuwaniu poprzez ciało oraz w ciele i ostatecznie zrezygnowałam z rozwinięcia zagadnienia funkcjonowania wizerunków wśród ghańskich katolików. Muszę przyznać, że gdy rozpoczynałam projekt badawczy w Jemie, planowałam, że w znacznie większym stopniu zajmę się współczesną ghańską ikonografią chrześcijańską. Liczyłam na poszerzenie moich wcześniejszych badawczych zainteresowań związanych z funkcjonowaniem obrazów świętych w obrębie katolicyzmu o nowy kulturowy

---

<sup>134</sup> K. Pype, *Dancing for God or The Devil: Pentecostal Discourse on Popular Dance in Kinshasa*, „Journal of Religion in Africa” 2006, Vol. 36, Fasc. 3/4, s. 313.

<sup>135</sup> Wywiad 19, 21 stycznia 2010. Mój rozmówca był Ghańczykiem, kapłanem katolickim, wykładowcą w jednym z seminariów katolickich.



Ilustr. iv.6. Podczas jednej z pielgrzymek do *grotto* w Jemie Elizabeth – kobieta z parafii w Techiman – uczy lokalnych parafian, jak odmawiać Koronkę do Miłosierdzia Bożego i opowiada historię „Madam Faustyny” (tj. siostry Faustyny Kowalskiej) oraz wizerunku Jezusa Miłosiernego; 2010

kontekst (dotychczasowe badania realizowałam wśród katolików w Polsce). Tymczasem w Ghanie okazało się, że obecność obrazów w życiu katolików jest stosunkowo ograniczona. Oczywiście, finalnie zebrałam sporo ciekawych materiałów ikonograficznych, zwłaszcza związanych z różnymi sanktuariami i wystrojem katedr oraz najbardziej reprezentacyjnych świątyń. Nie omawiam jednak szczegółowo tego zagadnienia w niniejszej publikacji. Bardzo często, kiedy wypytywałam o religijne



obrazy, wielu ludzi odpowiadało, iż nie posiadają ich w ogóle. Niekiedy tłumaczyli, że w Ghanie nie ma zbyt wielu wizerunków, bo katolicyzm jest krytykowany przez przedstawicieli innych nurtów chrześcijaństwa (głównie protestanckiego i neopentekostalnego) za „czczenie idoli, kult Marii i brak zainteresowania Biblią”<sup>136</sup>. Na ghańskiej prowincji te oskarżenia wywołują niekiedy niezwykle ciekawe międzywyznaniowe dysputy pomiędzy ludźmi należącymi do różnych chrześcijańskich Kościołów i swego rodzaju współzawodnictwo, na przykład jeżeli idzie o znajomość cytatów z Biblii (często niezłe znanych nawet przez ludzi niepiśmiennych, którzy recytują je z pamięci). Jednakże rzeczywiście, funkcjonowanie obrazów jako materialnych form mediacyjnych jest stosunkowo skromne zarówno w przestrzeni kościelnej, jak i w przestrzeniach domowych, co niewątpliwie wiąże się z wielowyznaniowym środowiskiem, w którym katolicyzm w Ghanie funkcjonuje<sup>137</sup>.

Natomiast za symptomatyczne zjawisko związane ze współczesną ghańską ikonografią chrześcijańską uważam włączanie symboli *adinkra*<sup>138</sup> w wystrój świątyń, co w kościołach katolickich na Południu jest obecnie praktyką niemalże powszechną i mocno przez lokalny Kościół promowaną. W niedawno wzniesionej katedrze w Techiman

<sup>136</sup> Wywiad 43, 27 grudnia 2011. W czasie tego wywiadu młoda katoliczka wspominała swoją szkołę wyższą, gdy na kampusie w czasie rozmów pomiędzy katolikami a członkami innych Kościołów chrześcijańskich pojawiały się takie zarzuty. O podobnych rozmowach opowiadali mi również katechiści ze stacji pobocznych, a także inne osoby z parafii. Z kolei niektórzy rozmówcy mówili, że lubią katolicyzm i wolą go od innych wyznań właśnie dlatego, że mogą odmawiać różaniec i zwracać się do *Madam Mary*.

<sup>137</sup> Nie oznacza to jednak, że wizerunki w ogóle nie odgrywają znaczenia w życiu ghańskich katolików. Tak jak wspomniałam, ikonografia sanktuariów oraz większych kościołów, a także to, w jaki sposób jest ona przez ludzi przeżywana, to z pewnością temat do pogłębionej analizy (której mam nadzieję poświęcić osobną publikację). Współczesny rozwój mediów, obecność obrazów filmowych, zdjęć, coraz powszechniejsze tanie kopie wizerunków, które niektórzy ghańscy katolicy nabywają podczas pielgrzymek do lokalnych *grotto*, powodują rozwój wizualnego języka religijnego w obrębie lokalnego chrześcijaństwa. W dalszej części niniejszego rozdziału zwracam uwagę na „ikonografię strojów”, czyli użycia wizerunków religijnych (np. przedstawień Matki Boskiej, Jezusa, scen biblijnych, postaci świętych – zgodnych z europejską ikonografią chrześcijańską) na tkaninach, z których szyje się odzież; por. część 2.2 w niniejszym rozdziale, zwłaszcza przypis 149.

<sup>138</sup> Por. *Stroje* w części 1.5 rozdziału III, gdzie wyjaśniam, czym są znaki *adinkra*.

nad głównym ołtarzem umieszczono duży piktogram *adinkra* oznaczający: *Nyame biribi wo soro na ma embeka me nsa* („Boże, któryś jest w niebiosach, pozwól mi to osiągnąć”). Z kolei w nowym kościele w Sunyani, który zaprojektowano nie według „europejskiego” schematu opartego na podłużnym planie, lecz na rzucie koła (co ma nawiązywać do miejsc świętych związanych z afrykańską „religią tradycyjną” i ideą wspólnotowego kręgu), w podstawie mensy ołtarzowej wbudowany jest – wykonany z kamienia – znak *adinkra*: *Gye Nyame* („Nic tylko Bóg”) w taki sposób, że padające od tyłu światło uwypukla jego kształt, przeświecając przez wycięte dookoła szpary (por. ilustracja IV.7)<sup>139</sup>.

Można przypuszczać, że taki wystrój katolickich świątyń rozwiązuje kilka kwestii ważnych dla funkcjonowania Kościoła katolickiego w Ghanie. Przede wszystkim zaczerpnięte z tradycyjnej kultury Aszantów abstrakcyjne piktogramy nie wzbudzają zarzutów o idolatrię. Ponadto mogą stanowić atrakcyjny wizualnie element ikonograficznego wystroju świątyń, odwołujący się do tradycyjnych zasobów lokalnych kultur, a zatem realizujący ideę inkulturacji. Co więcej, współcześnie znaki *adinkra* zaczynają zyskiwać pewną uniwersalność, są dobrze rozpoznawane na terenie całego kraju, znane są wśród Ghańczyków różnych wyznań i religii, wywodzących się z różnych grup etnicznych i mieszkających w różnych regionach. Przykładowo w czasie mojego pobytu w północnej części Ghany, podczas niedzielnego nabożeństwa w Zborze Bożym spotkałam dziewczynę z ludu Frafra, która z dumą nosiła naszyjnik z symbolem *Gye Nyame*, traktując go jako symbol swojego chrześcijaństwa, a zarazem jako ochronny amulet (por. ilustracja na s. 326). Wędrownka i współczesne wykorzystania znaków *adinkra* dobrze ilustrują to, jak rozmaite nurty chrześcijaństwa w Ghanie manifestują swoją lokalność – afrykańskość, a także w jaki sposób, w ludzkich praktykach, przeżyciach i biografiami, te nurty ze sobą dialogują i wzajemnie na siebie wpływają.

139 Warto dodać, że wspomniana przeze mnie w rozdziale I w części 1.3 organizacja Afrikania Mission w bardzo podobny sposób korzysta z symboliki *adinkra*, np. umieszczając wyrzeźbiony znak *Gye Nyame* na ołtarzach przypominających do złudzenia typowe mensy ołtarzowe z kościołów katolickich. Por. M. de Witte, *Modes of Binding, Moments of Bonding. Mediating Divine Touch in Ghanaian Pentecostalism and Traditionalism*, w: Birgit Meyer (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 196 (ilustracja 8.3).



Ilustr. IV.7. Znak *adinkra*: *Gye Nyame* („Nic, tylko Bóg”) umieszczony w podstawie mensy ołtarzowej w kościele w Sunyani; 2009



## 2. MIĘDZY INDYWIDUALNOŚCIĄ A WSPÓLNOTOWOŚCIĄ

### 2.1. KONGREGACJA JAKO RODZINA

Tak jak indywidualna tożsamość związana z pojedynczym życiowym itinerarium jest procesem, w którym udział bierze zarówno jednostka, jak i otaczający ją ludzie, tak i wspólnota wydarza się, formuje, podtrzymuje i odtwarza w nieustannie płynnym zbiorowym performansie, na który składają się działania poszczególnych aktorów. Niewątpliwie bardzo ważnym aspektem religii przeżywanej w Ghanie jest fakt, iż pr z e ż y w a s i ę ją nie tylko samemu, lecz także w s p ó l n i e, wraz z innymi ludźmi. Poczucie wspólnoty, jak już wiele razy w tej książce podkreślałam, zasadza się na współprzeżywaniu, dzieleniu pewnego „stylu” doświadczania siebie i rzeczywistości, na uobecnianiu intersubiektywizowanych znaczeń w ludzkich ciałach (co jest możliwe poprzez dzielane formy czuciowe) i wreszcie na doświadczaniu zbiorowości jako – do pewnego stopnia spójnej – formacji estetycznej (aistetycznej)<sup>140</sup>. Wspólnota oparta jest również na wzajemności, na krążeniu darów i usług oraz na definiowaniu poszczególnych członków poprzez tworzone przez nich związki i relacje (silnie relacyjna koncepcja osoby). Co ważne, relacje zbudowane w obrębie parafii mogą wzmocnić jednostkę także poza katolicką wspólnotą. W taki sposób okazują się przydatne zwłaszcza w życiowych sytuacjach kryzysowych oraz w kontekstach, w których jednostka zyskuje na zewnątrz kongregacji respekt, dlatego że jest rozpoznawana jako członek chrześcijańskiej *ergo* szanowanej wspólnoty<sup>141</sup>.

Marleen de Witte, analizując ghańskie pogrzeby, zauważyła olbrzymią rolę, jaką w ich organizacji i przebiegu – w wypadku osób związanych z chrześcijaństwem – pełnią lokalne kongregacje. Zastanawiając się nad wkraczaniem Kościoła w tradycyjną domenę relacji rodzinnych, stwierdziła:

na poziomie lokalnym i społecznym Kościół może być postrzegany i traktowany jako druga, dodatkowa rodzina. Członkowie Kościoła są jak bracia i siostry, a pomiędzy członkami różnych, ulokowanych

<sup>140</sup> Por. część 1.4 w rozdziale 1, gdzie odwołuję się do propozycji Birgit Meyer, która jest autorką pojęć form czuciowych, „stylu” oraz formacji estetycznych.

<sup>141</sup> Por. np. część 1.1. niniejszego rozdziału, gdzie wspominam o pozycji wdów w obrębie rodów, która dzięki przynależności do kongregacji chrześcijańskiej może zostać wzmocniona.

w różnych miejscowościach filii tego samego Kościoła albo tego samego kościelnego stowarzyszenia istnieje poczucie braterstwa<sup>142</sup>.

Również moje doświadczenia terenowe związane z celebracją pogrzebów w Jemie i okolicy potwierdziły olbrzymią solidarność, zaangażowanie oraz wsparcie ze strony członków wspólnoty katolickiej, okazywane w wypadku śmierci osób związanych z Kościołem, o czym szczegółowo pisałam w rozdziale III. Podczas pogrzebów doskonale widać, jak działają i jaką siłę mają więzi zadzierzgnięte wewnątrz kościelnej wspólnoty. Wsparcie materialne i finansowe, emocjonalne i organizacyjne, a także – co dla wielu ghańskich katolików bywa najważniejsze – wsparcie duchowe (poprzez modlitwę) stanowią normalną, oczekiwaną i uzyskiwaną formę pomocy. Jest ona okazywana podczas pogrzebowych ceremonii członka parafii, a także w wypadku, gdy parafianina dotyka śmierć kogoś z najbliższej rodziny (wówczas pomoc jest udzielana nawet wtedy, gdy sam zmarły nie był katolikiem).

Omówione przeze mnie w rozdziale III przykłady zaangażowania się wspólnoty kościelnej w pogrzeby zasygnalizowały również olbrzymią rolę społeczną rozmaitych działających w obrębie Kościoła stowarzyszeń. Faktycznie, oprócz bycia członkiem konkretnej wspólnoty parafialnej bardzo wysoko wartościowana jest przynależność do katolickich stowarzyszeń oraz do grup modlitewnych. W parafii w Jemie, podobnie jak w innych parafiach na terenie całej Ghany, działa bardzo dużo ugrupowań. Pod ich szyldem tworzą się liczne wewnętrzne parafialne „małe społeczności”, które stanowią podstawę struktury i działania parafii<sup>143</sup>. Stowarzyszeń i zorganizowanych grup w obrębie – przecież niezbyt licznej – parafii w Jemie jest tak wiele, że większość parafian należy przynajmniej do jednej „małej społeczności”, a są i tacy, którzy

<sup>142</sup> M. de Witte, *Long Live the Dead! Changing Funeral Celebrations in Asante, Ghana*, Aksant Academic Publishers, Amsterdam 2001, s. 138.

<sup>143</sup> Także w innych Kościołach chrześcijańskich w Ghanie działają liczne wewnętrznie zorganizowane wspólnoty, stowarzyszenia kobiece, młodzieżowe, modlitewne, biblijne itp. Z kolei na temat formowania wspólnoty wiernych w kontekście struktury parafii oraz działalności wewnątrzparafialnych wspólnot w różnych krajach Afryki (a w szczególności na przykładach zaczerpniętych z Kamerunu) por. R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 364–367.

udzielają się w dwóch, a nawet w trzech. To właśnie przede wszystkim stowarzyszenia budują międzyludzkie więzi przypominające relacje rodzinne, a przynależność do nich stanowi ważny kapitał społeczny poszczególnych jednostek. Ich członkowie często zwracają się do siebie *per* „brat” i „siostra”, a o osobach pełniących funkcje założycieli lub opiekunów organizacji mówi się „matka” lub „ojciec”<sup>144</sup>.

Samo wyliczenie nazw organizacji, z którymi zetknęłam się w parafii w Jemie w okresie, w którym prowadziłam tam badania, może zobrazować skalę zjawiska. W miasteczku działały: Stowarzyszenie Kobiet Katolickich (j. ang. Catholic Women’s Association, skrót: CWA), Stowarzyszenie Chrześcijańskich Matek (j. ang. Christian Mothers’ Association, skrót: CMA), Katolicka Organizacja Młodzieżowa (j. ang. Catholic Youth Organization, skrót: CYO), Rycerze św. Jana (j. ang. Knights of St John), Legion Maryi (j. ang. Legion of Mary), Katolicka Organizacja na Rzecz Społecznego i Religijnego Rozwoju (j. ang. Catholic Organization for Social and Religious Advancement, skrót: COSRA), Stowarzyszenie Katolickich Mężczyzn (j. ang. Catholic Men’s Society), Rycerze Ołtarza (j. ang. Knights of the Altar – jest to grupa zrzeszająca służbę liturgiczną, czyli ministrantów i ministrantki), Stowarzyszenie św. Antoniego (j. ang. St. Anthony Society), grupa Odnowy w Duchu Świętym (j. ang. Charismatic Renewal), dwa chóry: Akan i Dagaaba, Bractwo Katechistów (j. ang. Catechists’ Union) oraz zorganizowana na terenie kampusu szkoły średniej Unia Studentów Katolickich (j. ang. Catholic Students’ Union). Ponadto czterech mężczyzn należących do parafii (w tym zmarły w lipcu 2012 roku Pan Addah, prezydent kościoła katolickiego w Jemie) należało do elitarnej katolickiej organizacji

144 W Jemie, używając określenia „matka” i „ojciec”, mówiono np. o osobach, które zainicjowały działalność chóru Akan. Określenia „matka” używano także w odniesieniu do założycielki jednego ze stowarzyszeń kobiecych. Ponadto działające w obrębie parafii organizacje młodzieżowe wybierają jakąś szanowaną i lubianą dorosłą aktywną parafiankę, którą proszą o bycie „matką młodych” (j. ang. *Youths’ Mother*) – opiekunką i doradczynią organizacji, co nieco przypomina tradycyjną akańską funkcję królowej matki. Madam Rose, żona miejscowego „wodza od spraw rozwoju” (praktykującego metodysty), która od roku 2008 w obrębie katolickiej parafii w Jemie pełni rolę matki młodych, została poproszona o przyjęcie tej funkcji po śmierci swojej poprzedniczki. Według jej słów „bycie matką młodych oznacza, że jestem matką chłopców i dziewczyn. Wspieram ich, daję rady – tak jak dawałam rady moim dzieciom, tak samo daję rady i pomagam młodzieży z kościoła”. Wywiad 59, 9 stycznia 2013.

Rycerzy i Dam Marshalla (The Noble Order of Knights and Ladies of Marshall, skrót: *Marshallans*). To religijne bractwo, działające w Ghanie od roku 1926 – poprzez swoje założenia, a także wyszukane rytuały i uniformy nawiązujące do idei europejskich świeckich zakonów rycerskich – zrzesza starannie wyedukowanych i ekonomicznie dobrze sytuowanych, praktykujących ghańskich katolików. Członkowie bractwa powinni być ochrzczeni, bierzmowani i powinni należeć do grupy *communicantes*. Stowarzyszeniu patronuje postać Brytyjczyka, Sir Jamesa Marshalla (1829–1889), konwertyty z anglikanizmu (był kapłanem anglikańskim) na katolicyzm, który jako urzędnik kolonialny spędził na Złotym Wybrzeżu kilka lat swego życia. Między innymi to dzięki jego wpływom i staraniom w roku 1880 Stowarzyszenie Misji Afrykańskich w Lyonie ustanowiło dwuosobową placówkę katolicką na południu dzisiejszej Ghany, realnie rozpoczynając historię Kościoła katolickiego w tym kraju<sup>145</sup>.

Gedeon, młody nauczyciel pochodzący z regionu Wolta, który od kilku lat pracuje w Jemie, opowiedział mi, że w czasie swoich studiów, będąc zaangażowanym w życie kampusowe katolikiem, został wybrany przez Rycerzy Marshalla i nominowany przez nich do wstąpienia do bractwa. Oto jak opisał założenia stowarzyszenia:

*Marshallans* mają być żołnierzami Kościoła katolickiego. Mają go bronić, dbać o niego. To nawiązanie do historii, do dawnych krucjat. Dziś nie ma wojny, nie ma krucjat, ale my mamy za zadanie dbać o propagację Kościoła katolickiego. I przede wszystkim zajmujemy się działalnością charytatywną [...]. Ponadto zawsze jesteśmy aktywnymi członkami Kościoła, obejmujemy w nim różne funkcje, pomagamy organizacyjnie [Gedeon służył w Jemie jako jeden z parafialnych sekretarzy]<sup>146</sup>.

<sup>145</sup> Na temat historii katolicyzmu na Złotym Wybrzeżu/ w Ghanie por. część 1.1 w rozdziale I. Biogram Sir Jamesa Marshalla jest dostępny online pod adresem: <http://marshallan.org/sir-james-marshall/> (dostęp: 10 lutego 2015).

<sup>146</sup> Wywiad 129, 19 lutego 2013. Pozostali dwaj mężczyźni należący do Rycerzy Marshalla nie byli zbyt aktywni w organizacji. Sam Gedeon powiedział mi, że i on obecnie mniej się udziela, przede wszystkim dlatego, że ciągle nie pobłogosławił swojego małżeństwa. Odprawił już wszystkie tradycyjne obrzędy (oboje z żoną pochodzą z ludu Ewe i ich rodziny mieszkają w regionie Wolta), ale m.in. dlatego, że jego małżonka należy do Kościoła pentekostalnego, ciągle nie podjęła decyzji o ślubie kościelnym. Natomiast osobą bardzo zaangażowaną w działalność bractwa



Przynależność do takiego stowarzyszenia jak *Marshallans* oczywiście nobilituje w oczach innych mieszkańców prowincjonalnej Jemy, wzbudza estymę i niesie ze sobą powiew wielkiego świata. Jednak prawdziwy ton życiu parafii nadają o wiele bardziej egalitarne wspólnoty, które są otwarte dla miejscowych mieszkańców i są przez nich na miejscu organizowane i tworzone. Większość wymienionych przeze mnie stowarzyszeń działa na poziomie państwowym (często jako oficjalnie zarejestrowane podmioty prawne), a niektóre z nich są ghańskimi, narodowymi odgałęzieniami katolickich organizacji o zasięgu międzynarodowym (np. Legion Maryi to założony w 1921 roku w Irlandii ruch świeckich katolików działający w różnych krajach). Ale codzienne funkcjonowanie organizacji na poziomie parafii, zwłaszcza w małych miejscowościach takich jak Jema czy podlegające jej wioskowe stacje poboczne, zawsze związane jest z konkretnymi osobami.

Dobrym przykładem organizacji, które oficjalnie działają na poziomie państwowym, ale w obrębie parafii stanowią rodzaj oddolnie kreowanych, samorządowych struktur i „małych społeczności” spełniających rolę „drugiej, zastępczej rodziny”, są dwa stowarzyszenia kobiece, o których pisałam już przy okazji analizy ghańskich pogrzebów: Stowarzyszenie Kobiet Katolickich (j. ang. Catholic Women’s Association, skrót: CWA) i Stowarzyszenie Chrześcijańskich Matek (j. ang. Christian Mothers’ Association, skrót: CMA). Na przykładzie działalności tych dwóch grup chciałam pokazać, jak we współczesnym ghańskim katolicyzmie budowane są wspólnotowe więzi oparte na przynależności do religijnego stowarzyszenia.

Stowarzyszenie Kobiet Katolickich działa w miasteczku od roku 1981 i jest najstarszym stowarzyszeniem katolickim w Jemie<sup>147</sup>. Jest też najliczniejsze i skupia bardzo wiele kobiet z zasiedziałyłch miejscowych rodzin Bono, a także liczne migrantki z Północy<sup>148</sup>. Tak jak to opisałam w rozdziale III, poczucie wspólnotowości wśród członkiń jest bardzo

---

był Pan Addah, który został przyjęty do Rycerzy Marshalla w roku 2010. Dwa lata później, na jego pochówek do Jemy przyjechało kilkadziesiąt Rycerzy i Dam, którzy zajęli się uroczystą oprawą chrześcijańskiej części uroczystości.

<sup>147</sup> CWA zostało założone w Ghanie w roku 1959 przez przybyłe z Nigerii siostry ze zgromadzenia Handmaids of the Holy Child Jesus (ННСЈ).

<sup>148</sup> W styczniu 2013 roku oficjalnie w miasteczku do CWA należały 63 kobiety. Ponadto stowarzyszenie działa w wielu stacjach pobocznych w wioskach wokół Jemy, gdzie ma swoje członkinie.

ważne i w sposób szczególny manifestuje się podczas pogrzebów „sióstr”, w których stowarzyszenie w bardzo istotny sposób partycypuje (organizacyjnie, modlitewnie, a także finansowo). Na co dzień niektóre kobiety utrzymują ze sobą bliskie, przyjacielskie czy wręcz siostrzane relacje (naturalnie w obrębie małego miasteczka, jakim jest Jema, wiele miejscowych katoliczek łączy też więzy pokrewieństwa, i to niekiedy dzięki nim kobiety, zachęcając jedna drugą, trafiają do tego samego stowarzyszenia). Poza tym raz w tygodniu spotykają się na modlitwie oraz w celu omówienia zagadnień organizacyjnych. W niedzielę zawsze zajmują wspólne ławki w kościele, gdzie zasiadają obok siebie, ubrane w odświętne, identyczne sukienki.

Każda kobieta należąca do CWA ma kilka sukienek – uniformów, uszytych ze ściśle określonego „stowarzyszeniowego” materiału, w obojętnych wszystkim członkinie kolorach wraz z przepisowymi nadrukami<sup>149</sup>. Każda sukienka przeznaczona jest na stosowną okazję, na przykład inna na każdą kolejną niedzielę miesiąca, inna na dany okres roku liturgicznego (np. na wielki post), inna na pochówek lub mszę za dusze zmarłych, jeszcze inna na nabożeństwo dziękczynne itd. Na przykład podczas dużych uroczystości obowiązuje sukienka z materiału z nadrukiem przedstawiającym ilustrację Świętej Rodziny, którą otacza napis: *Catholic Women Association – Holy Family*. Kiedy pojechałam wraz z członkiniami CWA na ich doroczną pielgrzymkę do sanktuarium maryjnego w Techiman, ku mojemu zdumieniu okazało się, że w ciągu jednego dnia kobiety przebierały się aż cztery czy pięć razy. W zależności od charakteru nabożeństwa i aktywności ubierały inny uniform: białe suknie rano, fioletowe w czasie mszy za dusze zmarłych w ciągu ostatniego roku członkiń stowarzyszenia, niebieskie na różaniec, żółto-białe na warsztaty wyrobu mydła itd.<sup>150</sup>

<sup>149</sup> W fabrykach tekstyliów bawełnianych różne stowarzyszenia i organizacje zamawiają dla siebie nadruki z nazwami i godłami stowarzyszeń, a nawet z obrazkami. Stroje stowarzyszeń katolickich często pokryte są nadrukami z religijnymi obrazami lub portretami papieża i lokalnych biskupów. Widziałam też sukienki z obrazami św. Teresy od Dzieciątka Jezus czy św. Rity, a sama dostałam w prezencie sukienkę pokrytą obrazkami ilustrującymi ukrzyżowanie. Natomiast gdy wyjeżdżałam z Ghany po moim pobycie w roku 2011, na pożegnanie prezydent kościoła Pan Addah wręczył mi bluzkę z napisem *Jema Parish* oraz nadrukiem przedstawiającym ikonograficzne wyobrażenie Przemienienia Pańskiego (wezwanie parafii w Jemie).

<sup>150</sup> Notatki terenowe, 15 stycznia 2011.

Wspólne uniformy, noszone przez różne grupy: przez przedstawicieli różnych Kościołów, ale też organizacji i instytucji świeckich (szkół, organizacji pozarządowych itd.) są w Ghanie niezwykle popularne i widoczne na ulicach oraz w miejscach publicznych. Można wręcz mówić o istnieniu w tym kraju swego rodzaju „kultury uniformów”. Ghańczycy bardzo lubią uniformy i lubią poprzez swój strój manifestować przynależność do grupy, zwłaszcza jeżeli ta przynależność może dodać im prestiżu. Dlatego bardzo dba się o to, żeby stroje stowarzyszeń były „piękne”, a poszczególne grupy mogą wręcz w tym zakresie między sobą konkurować (co mogłam zaobserwować także w obrębie parafii w Jemie). Marleen de Witte, zauważając popularność uniformów w Ghanie, twierdzi, że wyrażają one wysokie wartościowanie przynależności do grupy i odwołują się do relacyjnej koncepcji osoby<sup>151</sup>. Według tej autorki Ghańczycy:

podkreślają wzajemność zależności, które tworzą relacje społeczne. Kładą emfazę na poczucie podzielanej przynależności do grupy oraz na przekonanie, że w razie potrzeby w obrębie wspólnoty można liczyć na innych. Ale miłość do uniformów jest również związana z rywalizacją o prestiż pomiędzy różnymi grupami, dlatego że „piękna tkanina” danego stowarzyszenia może przynieść publiczną rozpoznawalność. Pokazuje, że indywidualni członkowie są gotowi zainwestować w dobro zbiorowe, co jest nadal wysoko wartościowane<sup>152</sup>.

Rzeczywiście, kobiety należące do CWA są dumne zarówno ze swoich strojów (zdecydowanie najładniejszych spośród wszystkich grup parafialnych w Jemie), jak i ze swojej przynależności do stowarzyszenia, które jest postrzegane jako ich „dobro wspólne”. O tym, co oznacza bycie członkinią CWA, opowiedziała mi Augustina:

---

151 Podobne umiłowanie uniformów zaobserwować można również w innych krajach afrykańskich. Natomiast na temat potrzeby budowania i podtrzymywania wspólnot wśród katolickich kobiet – afrykańskich migrantek mieszkających w Europie – oraz roli, jaką w tym procesie pełnią religijne praktyki, takie jak pielgrzymki do Lourdes, których uczestniczki (a czasem także uczestnicy) na wzór swoich domowych obyczajów fundują sobie jednakowe uniformy z nadrukowanymi religijnymi obrazkami, por. C. Notermans, *Interconnected and Gendered Mobilities: African Migrants on Pilgrimage to Our Lady of Lourdes in France*, w: W. Jansen, C. Notermans (eds.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 25.

152 M. de Witte, *Long Live the Dead!...*, op. cit., s. 100.



Ilustr. iv.8. Kobiety ze Stowarzyszenia Kobiet Katolickich w swoich paradnych sukienkach podczas niedzielnego nabożeństwa; 2010

To jest przyjemność. Naszą pracą jest pomoc ludziom w potrzebie. Kiedy ktoś jest chory, idziemy tę osobę odwiedzić. Modlimy się nad nią. Zawsze, jeżeli któraś nasza członkini zachoruje, to modlimy się. Ale też pomagać można szkole i składamy się na różne przedsięwzięcia, na przykład związane ze zdrowiem. I jeżeli ktokolwiek ma problemy, to może do nas przyjść i my pomagamy. Nie tylko osobom ze stowarzyszenia, ale wszystkim, którzy są w Kościele<sup>153</sup>.

Inne kobiety podkreślały, że dzięki stowarzyszeniu mają z kim porozmawiać o swoich problemach rodzinnych, że nie raz od swoich „siostr” otrzymały dobrą radę, jak rozwiązać na przykład konflikt z mężem czy ze „starszymi” rodu albo sąsiadami. Stowarzyszenie prowadzi też kasę zapomogowo-pożyczkową, zasilaną z cotygodniowych składek,

<sup>153</sup> Wywiad 66, 14 stycznia 2013.

a przeznaczoną na wsparcie członkiń grupy, które znalazły się w trudnej sytuacji życiowej. Kobiety zdołały również zakupić kilkadziesiąt plastikowych krzeseł, które wynajmują na pogrzeby i inne uroczystości w okolicy, co daje im dodatkowy dochód. Natomiast członkinie stowarzyszenia w Anyimie (stacja poboczna parafii w Jemie) wspólnie uprawiają poletko manioku (kassawy) – zbierają go, następnie obrabiają bulwy i prażą *gari*, które sprzedają, gromadząc w ten sposób pieniądze na wydatki stowarzyszenia (np. na wynajęcie busu, aby pojechać na pielgrzymkę, na zakupienie książek do modlitwy albo wsparcie kogoś w razie nagłej potrzeby). Wiele osób przywoływało również wspólną modlitwę jako podstawę działalności grupy. Szczególnie ceniono sobie fakt, że delegacja ze stowarzyszenia zawsze przychodzi do domu lub do szpitala odwiedzić chorą członkinię i wspiera ją modlitwą, a czasem również datkiem finansowym na leki. Istnieje również obyczaj odwiedzania młodych matek w połogu, z datkiem „na mydło” (tak zwyczajowo określa się pieniądze ofiarowywane matce nowo narodzonego dziecka, wyjaśniając, że będzie potrzebowała mydła, bo przy niemowlęciu jest dużo rzeczy do prania).

Bardzo podobnie wygląda działalność drugiej kobiecej organizacji – Stowarzyszenia Chrześcijańskich Matek. Do Jemy Chrześcijańskie Matki trafiły o wiele później niż Katolickie Kobiety, gdyż organizacja zaczęła działać dopiero po erygowaniu miejscowej parafii w 2006 roku<sup>154</sup>. Tutejsze stowarzyszenie zostało założone przez kilka bardzo energicznych kobiet, które znalazły się w miasteczku jako migrantki z Północy. Do dziś stanowią one trzon grupy. Niektóre z nich są wykształcone, jak Mary Magdalene, która jest nauczycielką i w każdym miejscu, w którym mieszkała przed przybyciem do Jemy (wraz z mężem zmieniała posady otrzymywane w kolejnych szkołach), zakładała grupę modlitewną i wokół niej starała się zbudować oddział stowarzyszenia. Opowiedziała mi, że jest to jej życiowe powołanie, które otrzymała „w spadku” od kobiety o imieniu Mary. W przeszłości to właśnie ta kobieta wprowadziła Mary Magdalene do CMA i dlatego moja rozmówczyni nazywała ją „matką”. Pewnego razu Mary Magdalene miała sen, w którym jej „matka” przysłała do niej z naręczem książek. Wręczając je, powiedziała: „Oto książki. Daję ci te książki i mówię, abyś nie opuszczała stowarzyszenia. Gdziekolwiek pójdziesz, jeżeli zobaczysz, że tam, gdzie jesteś, nie ma

154 W Ghanie CMA zostało oficjalnie ustanowione w roku 1963.

stowarzyszenia, zgromadź kobiety i utwórz nową grupę”<sup>155</sup>. Według opowieści, w dniu, w którym Mary Magdalene miała ten sen, jej „matka” zmarła (o czym moja rozmówczyni dowiedziała się dopiero jakiś czas później). Od tej pory nauczycielka propaguje idee Chrześcijańskich Matek, które opisała w następujący sposób:

Przede wszystkim pomagamy kobietom. Chcemy, żeby poznały chrześcijaństwo, bo wiele z nich nawet nie wie przecież, co to takiego. Poza tym pomagamy jedna drugiej. Jeżeli którakolwiek kobieta potrzebuje pomocy, to my jej pomożemy. Gdy na przykład są jakieś problemy w domu, nam można wszystko opowiedzieć. I kobiety bardzo nam ufają. Przychodzą z różnymi domowymi problemami<sup>156</sup>.

Nastawienie na pomoc kobietom i dzieciom w wypadku trudnych sytuacji rodzinnych pojawiło się również w rozmowach, które przeprowadziłam z innymi Chrześcijańskimi Matkami. W Jemie CMA jest szczególnie popularne wśród migrantek z Północy, bardzo wiele z nich bowiem zetknęło się ze stowarzyszeniem w swoich rodzinnych miejscowościach (w miasteczku tylko jedna kobieta Bono należy do CMA). Tak jak pisałam w rozdziale III, sieć działająca pomiędzy różnymi oddziałami stowarzyszenia na terenie całego kraju może się okazać niezwykle pomocna w wypadku śmierci męża i konieczności odprawienia tradycyjnych obrzędów wdowieństwa u rodziny na Północy<sup>157</sup>.

Chrześcijańskie Matki w Jemie zwyczajowo spotykają się w każdą sobotę. Przychodzą wówczas na poranną mszę do kościoła, a następnie siadają w „małym *grotto*” (czyli przy kapliczce maryjnej) na cmentarzu, gdzie odmawiają różaniec i omawiają bieżące wydarzenia w Jemie i stacjach pobocznych parafii. Raz w tygodniu starają się jeździć do okolicznych wiosek, gdzie prowadzą lokalne modlitewne grupy kobiece. Tak jak deklarują w rozmowach, służą wsparciem i radą w trudnych chwilach. Byłam świadkiem ich zaangażowania w pomoc w takich nieszczęśliwych sytuacjach jak: pożar domu (co w porze suchej, przy nieostrożnym wypalaniu buszu i silnie wiejącym harmataniem, zdarza się wcale nierzadko), śmierć dziecka, choroba w rodzinie, a nawet nieporozumienia pomiędzy członkinią stowarzyszenia a mężem. Podob-

<sup>155</sup> Wywiad 123, 16 lutego 2013.

<sup>156</sup> Ibidem.

<sup>157</sup> Por. część 2.6 w rozdziale III.



Ilustr. IV.9. Cosobotnie zebranie Chrześcijańskich Matek w małym *grotto* przy cmentarzu w Jemie; 2013

nie jak Katolickie Kobiety Chrześcijańskie Matki mają mały fundusz zapomogowy. Choć pieniądze są ważne i w wielu sytuacjach stanowią konkretne, doraźne rozwiązanie problemu, wiele osób przyznawało, że w wypadku nieszczęścia najistotniejszą wartością jest przede wszystkim doświadczenie wspólnoty, podzielanej modlitwy i świadomość, że ma się swoją „drugą rodzinę”, którą – zwłaszcza w sytuacjach kryzysowych – stają się należące do tego samego stowarzyszenia „siostry”<sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup> Oprócz kas zapomogowych działających w obrębie poszczególnych parafialnych stowarzyszeń Kościoła katolicki w Ghanie promuje zakładanie oficjalnych instytucji o charakterze mikrobanków. W roku 2010 w Jemie powstał miejscowy oddział spółdzielni oszczędnościowo-pożyczkowej, tzw. BACCSOD (j. ang. Brong Ahafo Catholic Cooperative Society for Development). BACCSOD prowadzi konta oszczędnościowe oraz daje niskoprocentowane pożyczki na cele biznesowe (znałam osoby, które otwarły bar, sklep albo inne małe przedsiębiorstwo, korzystając z pożyczki w BACCSOD), a przede wszystkim na wydatki związane z pogrzebami. Teoretycznie z usług BACCSOD powinny korzystać osoby będące

## 2.2. *SENSUS COMMUNIS* A HIERARCHIE

Jon P. Kirby, który w latach dziewięćdziesiątych XX wieku prowadził rozległe badania dotyczące katolicyzmu wśród Dagombów w okolicach Tamale w północnej Ghanie, zauważył, że wśród tej – w przeważającej większości muzułmańskiej oraz „tradycjonalistycznej” społeczności – istnieje grupa młodych ludzi zainteresowanych przechodzeniem na chrześcijaństwo, dlatego że postrzegają oni „chrześcijan jako «ludzi, którzy się modlą», oraz ludzi, którzy prawdziwie się kochają i pomagają sobie nawzajem”<sup>159</sup>. *Sensus communis*, jak już wielokrotnie wspominałam, jest przez wielu badaczy określany mianem „istotnej części afrykańskiego światopoglądu”<sup>160</sup>. To niewątpliwie również jeden z najbardziej widocznych i ważnych wymiarów ghańskiego przeżywanego chrześcijaństwa – niektóre ideologiczne założenia tej religii (związane choćby z ideałem miłości braterskiej) wydają się zbieżne z istotnymi komunalnymi lokalnymi wartościami „tradycyjnymi” (takimi jak odpowiedzialność za wspólnotę). Typową ghańską kongregację chrześcijańską jako społeczność ustanawia, umacnia i potwierdza podzielany religijny „styl”, intensywne formy czuciowe oraz mocno rozwinięta zasada wzajemności i solidarności grupowej, widoczna choćby w opisanych działaniach podejmowanych przez stowarzyszenia kobiece.

Dokonując jednak etnograficznej analizy wybranej religijnej zbiorowości, takiej jak parafia w Jemie, nie sposób nie zauważyć, że w obrębie chrześcijańskich wspólnot kreowane są również rozmaite hierarchie, a przestrzeń wspólnotowo praktykowanych religijnych rytuałów służy nie tylko umacnianiu jedności, ale jest również wykorzystywana do manifestowania tożsamości, które różnicują ludzi. Poczucie przynależności do kongregacji współlistnieje wraz z doświadczeniem nierówności, odmienności oraz odrębności pomiędzy parafianami. Ponadto

---

członkami parafii katolickich, w praktyce jednak istnieją częste odstępstwa od tej reguły.

<sup>159</sup> J.P. Kirby, *The Power and the Glory: Popular Christianity in Northern Ghana*, Regnum Africa, Accra 2012, s. 35.

<sup>160</sup> Por. J.K. Asamoah-Gyadu, *'The Evil You Have Done Can Ruin the Whole Clan': African Cosmology, Community, and Christianity in Achebe's Things Fall Apart*, „Studies in World Christianity” 2010, Vol. 16, s. 52. Por. również moje uwagi na temat współlistnienia „komunalności” i „indywidualności” w podejściu do osoby – rozdział 11, przypis 75.





Ilustr. IV.10. Tańce Dagaaba podczas uroczystości Bożego Ciała w Jemie; 2010

religijne praktyki służą do negocjowania pozycji poszczególnych osób oraz grup tworzących parafialną wspólnotę, a niekiedy także do okazywania przewagi i zyskiwania władzy lub uprzywilejowanej pozycji. To, co jednostkowe, ściera się z tym, co wspólnotowe, w obrębie różnych, czasem nakładających się na siebie, a czasem konkurujących ze sobą przynależności tożsamościowych.

Nawet na opisane powyżej dwa stowarzyszenia kobiece można spojrzeć na różne sposoby. Mimo deklarowanej współpracy i oficjalnych poprawnych stosunków pomiędzy stowarzyszeniami w rozmowach z członkiniami i liderkami obydwu grup mogłam wyczuć rodzaj współzawodnictwa. Stowarzyszenie Kobiet Katolickich bywało krytykowane za swoje bogate stroje i przywiązywanie wagi do ceremonialności.

Obydwa stowarzyszenia różnicuje również przynależność etniczna. Chrześcijańskie Matki, poza jednym wyjątkiem, są kobietami z Północy, natomiast do CWA w Jemie należy bardzo dużo rodzimych mieszkanek miasteczka i jest ono zdecydowanie zdominowane przez kobiety Bono. Jest również jednak otwarte na migrantki z Północy, dla których często przyłączenie się do Kobiet Katolickich oznacza manifestację uzyskania pewnego statusu w swoim nowym miejscu zamieszkania. Status ten wiąże się między innymi z osiągnięciem sukcesu materialnego, gdyż członkostwo w stowarzyszeniu oznacza wydatki na różne wymagane od członkiń stroje, bieżące składki oraz dodatkowe koszty ponoszone na przykład w czasie wyjazdów na pielgrzymki czy pogrzeby zmarłych „siostr”. Oczywiście udział w ekonomicznych projektach stowarzyszenia przynosi – tak jak opisałam w poprzedniej sekcji – wsparcie i pomoc w momentach kryzysowych. Istnieje jednak pewien próg, który oznacza, że do grupy raczej nie zapisują się osoby rzeczywiście najuboższe oraz bardzo zajęte pracą, gdyż – jak mówiły – „czułyby się źle”, nie mogąc w pełni uczestniczyć w działalności stowarzyszenia. Podobne wypowiedzi zdarzyło mi się zebrać również w odniesieniu do Chrześcijańskich Matek oraz innych stowarzyszeń.

Chęć i umiejętność śpiewania oraz chęć żarliwej modlitwy i zaangażowanie dają natomiast wstęp do chórów oraz do grupy charyzmatyków i innych nieformalnych grup o charakterze modlitewnym. „Dawanie” własnego śpiewu i modlitwy (Ghańczycy często pieśń i modlitwę za kogoś traktują jako dar) oznacza poważną kontrybucję na rzecz wspólnoty i pozwala na zyskanie wzbudzającego respekt statusu nawet osobom biedniejszym. Przykładowo biedna, ale bardzo aktywna i szanowana w kościele kobieta powiedziała mi, że z powodu braku pieniędzy nie należy do żadnego stowarzyszenia, bo „byłoby jej wstyd” (gdyby nie mogła np. zapłacić za materiał na uniform), ale za to chodzi na wszystkie grupowe modlitwy, „gdy ludzie przynoszą swoje petycje i można wspólnie modlić się do Boga o uleczenie osoby, o rozwiązanie jej problemu”<sup>161</sup>. Dlatego właśnie pod wieloma względami charyzmatycy stanowią najbardziej egalitarną formację w obrębie parafii, otwartą na każdą osobę decydującą się poświęcić swój czas i energię, aby stać się członkiem grupy, której zadaniem jest

---

<sup>161</sup> Wywiad 35, 24 listopada 2010.

„modlenie się za wszystkich w potrzebie, za całą parafię, za miasteczko, ale też za całą Ghanę”<sup>162</sup>.

Podziały etniczne, które są obecne w parafii i które ilustruje choćby wspomniana powyżej etniczna różnica w przynależności do stowarzyszeń kobiecych, w sposób najjaskrawszy ujawniają się poprzez użycie języków oraz poprzez muzykę i tańce obecne w kościele. Przyjęte w diecezji Techiman rozwiązanie wprowadzające twi jako język liturgiczny jest przez katolików w Jemie w dużej mierze akceptowane, gdyż niezależnie od pochodzenia zdecydowana większość mieszkańców miasteczka używa tego języka jako *lingua franca*<sup>163</sup>. Jednak w niektórych stacjach pobocznych w wioskach kwestie języków wzbudzają spory i bywają negocjowane przez katechistów, którzy niedzielne nabożeństwa decydują się odprawiać w dwóch językach (np. w języku twi i w języku dagati) lub w języku dominującej grupy migrantów (w języku konkomba, frafra lub kasem). W sposób oczywisty natomiast konkurują ze sobą dwa istniejące w Jemie chóry: Akan i Dagaaba. Jako że czasem przyłączałam się do chóru Akan i przychodziłam na jego wieczorne próby, zdarzyło mi się być świadkiem niewybrednych żartów z muzyki i śpiewów konkurencyjnego chóru „przybyszów z Północy”. Trzeba jednak przyznać, że do większych konfliktów na tle przynależności etnicznej w parafii nie dochodziło. Przestrzeń rytuału religijnego stawała się raczej miejscem negocjowania zakresu wyrażania rozmaitych odrębnych tożsamości i każda grupa ostatecznie znajdowała lub tworzyła jakąś formę, która dawała jej możliwość wypowiedzenia się. Wydaje się, że kwestię tę w dużej mierze ułatwiał fakt, iż kapłani w Jemie nie byli Ghańczykami – nie byli zatem związani z żadną lokalną tożsamością etniczną

162 Wywiad 50, 18 stycznia 2011. W dużej mierze egalitarny i otwarty charakter wspólnoty charyzmatyków powoduje również, że wśród liderów tej grupy w Jemie znajdują się nie tyle autochtoniczni miejscowi Bono, ile raczej rozmaici migranci, którzy osiedlili się w miasteczku. Dodatkowo sytuację tę można tłumaczyć faktem, iż duchowość charyzmatyczna bardzo mocno rozwija się na szkolnych kampusach oraz w dużych miastach. Wielu liderów Odnowy w Duchu Świętym w Jemie to ludzie, którzy w swoich życiowych itinerariach trafili na modlitwy charyzmatyczne w czasie pobytów w szkołach bądź na uczelniach albo wówczas, gdy w młodości migrowali do większych miast w poszukiwaniu pracy i lepszych zarobków.

163 Aczkolwiek podczas wywiadów i rozmów ludzie, mówiąc o swoich prywatnych domowych praktykach modlitewnych, wspominali o używaniu różnych języków. Por. m.in. moje uwagi na temat modlitwy różańcowej w części 1.3 niniejszego rozdziału.

oraz bardzo mocno dbali o niefaworyzowanie żadnej grupy etnicznej i byli wyczuleni na przejawy dyskryminacji (np. w odniesieniu do migrantów z Północy, z którymi na Południu wiążą się mocne negatywne stereotypy). Tezę tę zdaje się potwierdzać fakt, iż w tym samym regionie znałam przypadki poważnych konfliktów wewnątrzparafialnych, które wyrosły na tle podziałów etnicznych pomiędzy „tubylcami” a „przybyszami z Północy”, a które pojawiały się tam, gdzie pochodzący z Ghany kapłan, w sposób mniej czy bardziej świadomy, wyrażał sympatię dla własnej grupy etnicznej.

W młodej parafii w Jemie, w której wielu ludzi jest nieochrzczonych, a olbrzymia część dorosłych parafian nie ma „pobłogosławionego małżeństwa”, manifestowanie i tworzenie hierarchii wiąże się natomiast z ideą bycia „wzorowym katolikiem”, a przede wszystkim z faktem przystępowania do komunii. W związku z tym, że siłą rzeczy liczba *communicantes* w Jemie nie jest duża, osoby przystępujące do komunii lubią przy różnych okazjach podkreślać swoją elitarność. Niektórzy – nawiązując do tego, że przystępują do komunii i są „prawdziwymi katolikami” – promują się jako kościelni liderzy i „starsi” kościoła (j. twi *asorepanin*), a nawet narzekają na niski poziom stowarzyszeń, które „przyjmują kogokolwiek”, niezależnie od zaangażowania w praktyki religijne<sup>164</sup>. Tymczasem ekskluzywna dystrybucja komunii jedynie pomiędzy tymi, którzy spełniają warunki sakramentalne i moralne wymagania katolicyzmu, bywa w lokalnych warunkach kulturowych niezrozumiała, zwłaszcza że standardy katolickie i przepisy prawa kanonicznego często wydają się obce z punktu widzenia tradycyjnych struktur społecznych<sup>165</sup>. Niektórzy badacze zauważają, że katolickie rozumienie i ekskluzywne praktykowanie Eucharystii jest dodatkowo problematyczne w kontekście lokalnej obyczajowości, gdzie dzielenie wspólnego posiłku jest manifestacją wzajemnego zaufania, solidarności oraz wiary w jedność i siłę życia<sup>166</sup>. Równocześnie jednak warto zauwa-

164 Mimo takich zdarzających się uwag, w praktyce nawet część „starszych” kościoła i liderów kościelnych grup nie należy do *communicantes*, głównie z powodu nieuregulowanej kwestii „pobłogosławienia małżeństwa”.

165 Por. część 1.2 niniejszego rozdziału, w której omawiam zagadnienie „błogosławienia małżeństwa”.

166 Problematyczność katolickiego pojmowania i praktykowania Eucharystii w kontekście tradycyjnego afrykańskiego światopoglądu, ale również w kontekście współobecności innych wyznań chrześcijańskich w Ghanie (których członkowie

żyć, że w obrębie wielu ghańskich rodzin hierarchia i rola poszczególnych osób zamieszkujących we wspólnym gospodarstwie domowym jest często wyrażana i potwierdzana poprzez sposoby dystrybucji oraz spożywania codziennych posiłków. Jedzenie pokarmu ze wspólnej miski i wspólne siedzenie przy spożywaniu pożywienia doskonale odbijają i manifestują relacje rodzinne, które wyznaczane są nie tylko przez wspólnotowość, lecz także przez podziały genderowe i hierarchiczne, związane z pozycją poszczególnych osób w obrębie rodu (uwidacznia się to, np. gdy mężczyźni i „starsi” siadają do jedzenia razem, a kobiety jadają osobno)<sup>167</sup>. W takim kontekście kulturowym i obyczajowym ci, którzy wspólnie przystępują do komunii, mogą być postrzegani (i sami mogą siebie postrzegać) jako grupa połączona szczególnym, wyższym statusem.

Z kolei bogactwo, podobnie jak w pozakościelnym życiu Ghańczyków, również w obrębie kongregacji jest niewątpliwie symbolem wysokiej pozycji. Wiąże się jednak ze zobowiązaniami na rzecz wspólnoty. Tak jak przy okazji pogrzebów, tak i w kościele od osoby, która ma dobrą pracę i jest zamożna, oczekuje się szczególnego finansowego zaangażowania w „dobro wspólne”. Okazji do tego nie brakuje. Publiczne zbiórki pieniędzy połączone z rozbudowanymi tańcami przybierają czasem formę licytacji i zbiorowych zabaw, w których „wygrywa ten, kto da więcej”<sup>168</sup>. Najbardziej spektakularną okazją do zmanifestowania swojego statusu majątkowego oraz łożenia na rzecz społeczności są doroczne Święta Plonów. Pod koniec roku, po zakończeniu cyklu upraw, większość Kościołów chrześcijańskich w Ghanie organizuje lokalne

---

nie są dopuszczani do komunii w Kościele katolickim, co bywa czasem wyraźnie ogłaszane podczas nabożeństw) omówił J. Kwabena Assamoah-Gyadu. Zob. idem, *The Evil You Have Done...*, op. cit., s. 57–59.

<sup>167</sup> Na temat tradycyjnych wzorców związanych z codzienną obyczajowością dotyczącą rozdzielnego spożywania posiłków przez małżeństwa wśród ludów Akan por. S. van der Geest, *Role Relationship Between Husband and Wife in Rural Ghana*, „Journal of Marriage and Family” 1976, Vol. 38, No. 3, s. 572–578. Mimo wpływu czasu wiele ustaleń van der Geesta (który m.in. zauważył, że wbrew deklaracjom powszechne jest rozdzielné spożywanie posiłków przez męża i żonę) pozostaje w mocy. W północnych regionach Ghany rola posiłków jako wyznaczników hierarchii wewnątrzrodowej wydaje się jeszcze silniejsza niż na Południu (zwłaszcza w małżeństwach poliginicznych, w których mąż może wybierać, od której żony przyjmie posiłek, co ustanawia wybrankę wyżej w hierarchii rodzinnej).

<sup>168</sup> Por. przypis 131 we wcześniejszej części niniejszego rozdziału.

uroczyste obchody Święta Plonów. W Kościele katolickim w oznaczony dzień ludzie przynoszą do świątyni swoje dary: kilka dorodnych jamów, garnek orzechów ziemnych, wypleciony własnoręcznie koszyk, kurę, kawałek tkaniny, tłuczek do ubijania *fufu* itp. Po nabożeństwie wszyscy zasiadają w kręgu i odbywa się publiczna licytacja przyniesionych plonów oraz innych ofiarowanych przedmiotów czy zwierząt. Taka licytacja nierzadko trwa cały dzień. Ludzie podbijają ceny, licytują się, często przy tym żartując i konkurując między sobą w okazywaniu swoich możliwości finansowych, co jest bardzo pochwalane, tym bardziej że dochód ze Święta Plonów przeznaczony jest na ponoszone przez parafię opłaty i umożliwia jej funkcjonowanie przez następny rok. Wiele osób mówiło również, że w związku z tym, iż w poprzednim roku nie chorowali, dobrze im się powodziło, cieszyli się szczęściem, przychodzą na Święto Plonów i chcą wydać określoną kwotę pieniędzy, „dziękując Bogu za cały ostatni rok”. Trzeba pamiętać, że w ghańskim kontekście kulturowym krążenie pieniędzy jest bardzo mocno związane z ustanawianiem i podtrzymywaniem relacji oraz zasadą wzajemności. A kontrakt – który powstaje w momencie wręczenia komuś pieniędzy lub w momencie ich przyjęcia – zawierać można nie tylko pomiędzy ludźmi, lecz także pomiędzy ludźmi a zaświatami<sup>169</sup>.

169 Rola pieniędzy, ich krążenia oraz wymiany w obrębie społeczności katolickiej z pewnością wymaga głębszego zbadania i zestawienia z dotychczasowymi opracowaniami antropologicznymi dotyczącymi np. roli pieniędzy w obrębie wspólnot pentekostalnych w Ghanie oraz z konceptami „Ewangelii dobrobytu” i „Ewangelii dla ubogich”, co jedynie sygnalizuję w niniejszej książce. Na podstawie materiałów zebranych w ramach badań etnograficznych wśród katolików w Jemie i okolicy mogę stwierdzić, że pozycja najuboższych jest niezwykle skomplikowana i wieloznaczna. Z jednej strony (o czym piszę szczegółowo w tekście głównym) wiele takich osób zdobywa wsparcie w obrębie parafii, z drugiej strony – publiczne manifestowanie statusu majątkowego w czasie wydarzeń kościelnych może być dla nich problematyczne. Podobnie jednak jak w wypadku pogrzebów (por. rozdział II) zaangażowanie fizyczne (np. poprzez intensywny taniec) i wysoko wartościowane prospołeczne cechy charakteru (takie jak uprzejmość, radosne usposobienie, poświęcanie czasu innym) bywają doceniane i wyrażane w formie finansowych datków przekazywanych na rzecz parafii przez osoby bogatsze „w imieniu” konkretnych osób, często uboższych lub niezarabiających. Na przykład w czasie obchodów święta Bożego Ciała do dzieci i różnych osób tańczących ze szczególnym zaangażowaniem na placu przykościelnym (po odprawionej mszy świętej) podchodzili ludzie z „widowni”, przytykali do czoła osoby tańczącej banknot, który potem spadał na ziemię i był zbierany jako datek dla wspólnoty (o podobnym ofia-

### 2.3. ŚWIĘTO BOŻEGO CIAŁA I FORMACJE ESTETYCZNE

Koniec cyklu prac w polu i początek pory suchej obfituje w Jemie w rozliczne wydarzenia, które angażują lokalnych katolików. Kościelne Święto Plonów, tradycyjny Festiwal Jamu (w którym uczestniczy wielu członków parafii), a także obowiązkowy dla części miasteczka Festiwal Dagu<sup>170</sup> oraz święta Bożego Narodzenia i Nowy Rok to najważniejsze celebracje okresu pory suchej, które tworzą lokalny cykliczny kalendarz organizujący życie sporej części miejscowych chrześcijan. Na ten okres nakłada się jeszcze jedno, niekiedy obchodzone niezwykle spektakularnie i *stricte* katolickie święto – Boże Ciało. Zgodnie z kalendarzem liturgicznym Kościoła katolickiego na całym świecie święto Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej (potocznie nazywane Bożym Ciałem, w Ghanie znane jako *Corpus Christi*) obchodzone jest w czwartek po niedzieli Trójcy Świętej (czyli po niedzieli następującej po Zesłaniu Ducha Świętego)<sup>171</sup>. Jest to zatem święto ruchome, którego celebracje najczęściej przypadają na czerwiec, a w wypadku bardzo wczesnych Wielkanocy – na koniec maja. Tymczasem na wielu obszarach Ghany czerwiec to okres kulminacji pory deszczowej, gdy zdarzają się bardzo obfite i rześiste deszcze, a w regionach rolniczych – takich jak Brong-Ahafo – ludzie zajęci są intensywnymi pracami w polu. W związku z tym proboszczowie poszczególnych parafii mają możliwość dokonania wyboru i obchodzenia uroczystości Bożego Ciała w alternatywnym terminie – w niedzielę Chrystusa Króla, która jest ostatnią niedzielą roku liturgicznego (przed adwentem)<sup>172</sup>. Takie rozwiązanie wydaje się

---

rowywaniu pieniędzy piszę w rozdziale 111 przy opisie obyczajów pogrzebowych). Na zamknięcie Święta Plonów wybiera się z kolei „królową” – kobietę, za której „intronizację” przekazuje się podbijany w czasie licytacji datek. Najczęściej „królową” zostaje osoba powszechnie lubiana, często członkini chóru lub parafianka zaangażowana w grupy o charakterze modlitewnym – czyli „modląca się za całą wspólnotę”. Jej prospołeczne cechy charakteru skutkują zebraniem wysokiego datku za „intronizację”.

<sup>170</sup> Na temat Festiwalu Jamu i Festiwalu Dagu por. rozdział 11.

<sup>171</sup> W niektórych krajach święto jest przesunięte z czwartku na przypadającą po nim niedzielę.

<sup>172</sup> Jest to zasada przyjęta w granicach diecezji Techiman. Natomiast w niektórych ghańskich diecezjach biskupi mogą wskazać obowiązujący ujednoczony termin obchodów święta Bożego Ciała. Podobne rozwiązania – wiążące się z przesunięciem obchodów święta Bożego Ciała ze względu na warunki klimatyczne – spotkać

lepsze z praktycznego punktu widzenia, gdyż wówczas uroczystości wypadają w listopadzie. Jest to już okres pory suchej, a zarazem czas, gdy mieszkańcy południowej i centralnej Ghany mogą cieszyć się świeżymi plonami jamu, a rolnicy mają zdecydowanie więcej wolnego czasu niż w czerwcu.

Dodatkowo istotne kwestie wiążą się z teologiczną i kulturową wymową celebracji Bożego Ciała. Abstrakcyjność konceptu katolickiej Eucharystii (która mówi o obecności Boga pod postacią spożywanego przez ludzi chleba i wina) oraz problematyczność związana z jej ekskluzywną dystrybucją wśród uczestników nabożeństw mogą zostać w lokalnych warunkach „oswojone” poprzez celebrowanie Bożego Ciała wraz z uroczystością Chrystusa Króla. Pojęcie Chrystusa Króla przywołuje doskonale znaną Ghańczykom postać *shene* – wodza-króla. Połączenie obydwu świąt (Bożego Ciała i Chrystusa Króla) ułatwia zatem wpisanie Eucharystii w ghański kontekst kulturowy i pozwala wielu ludziom – zwłaszcza tym, którzy nie należą do grupy *communicantes* – na odnalezienie się w religijnym rytuale w roli jego pełnoprawnych uczestników oraz jego twórców.

Pashington Obeng, autor monograficznego opracowania dotyczącego katolicyzmu praktykowanego wśród Aszantów, we wstępie do tej książki wspomina swoje wrażenia z procesji Bożego Ciała zorganizowanej w roku 1979 na ulicach Kumasi. Huk bębnow, tradycyjne aszanckie tańce, widok dworzan i symboli związanych z postacią króla Aszantów, a wreszcie obraz niesionego na ramionach wiernych palankinu (ozdobnej królewskiej lektyki) z umieszczoną w cieniu ceremonialnego, wodzowskiego parasola-baldachimu monstrancją spowodowały, że początkowo był pewien, iż

to król Aszantów [którego pałac znajduje się w Kumasi] obchodzi swoje doroczne święto, podczas którego błogosławi i wita obywateli kraju Aszantów. Jednak po bliższej obserwacji zobaczyłem, że królem w tej procesji był Jezus Chrystus, a nie *Asantehene* (król Aszantów). Wyeksponowane aszanckie rytualne symbole stanowiły skondensowaną ekspresję królewskiej władzy Chrystusa [...] <sup>173</sup>.

---

można również w innych krajach Afryki Zachodniej, np. w Togo (za informację dotyczącą Togo dziękuję Ks. Prof. Jackowi Janowi Pawlikowi).

<sup>173</sup> P. Obeng, *Asante Catholicism...*, op. cit., s. ix.





Ilustr. IV.11. Procesja Bożego Ciała na uliczkach Jemy; 2010

Muszę przyznać, że w obrazie przywołanym przez Obenga oraz w opisie jego wrażeń odnalazłam odbicie moich własnych wspomnień oraz odczuć związanych z celebracją procesji Bożego Ciała, której świadkiem oraz etnograficznym uczestnikiem byłam w listopadzie 2010 roku w Jemie. Skojarzenia z uroczystościami związanymi z tradycyjnymi festiwalami oraz z postaciami akańskich wodzów były tym silniejsze, że dokładnie dziewięć dni przez procesją katolicką i dokładnie w tym samym miejscu, a częściowo również z tymi samymi ludźmi, podczas obchodów dorocznego Święta Jamów uczestniczyłam w hucznym i roztańczonym procesjonalnym przenoszeniu lokalnego wodza z pałacu do jego domu. Tak jak wówczas, tak i podczas chrześcijańskiego święta rozentuzjasmowany tłum tańczył w rytm bębnow, wznosił dłonie i krzyczał, tłocząc się dookoła – energicznie unoszonego w górę i w dół – czerwonego ceremonialnego baldachimu, zwieńczonego akańskim symbolem *sankofa*<sup>174</sup>,

<sup>174</sup> *Sankofa* w języku twi oznacza „wrócić i wziąć coś [o czym się zapomniało]”. Często powiedzenie to jest przedstawiane w formie jednego ze znaków *adinkra*, który przypomina nieco kształtem zachodnią ikonografię serca. Inna forma ikonograficzna

pod którym na ramionach swoich podwładnych niesiony był ich *shene*. Tyle że w niedzielę Chrystusa Króla pod wypożyczonym od „starszych” miasteczka czerwonym parasolem-baldachimem (tym samym, który był używany przy okazji Festiwalu Jamu) miejscowi katolicy nieśli – okrytą tradycyjnym królewskim, akańskim materiałem *kente* – platformę, do której przytwierdzona była połączana monstrancja z Eucharystią. Tymczasem analizujący katolicką procesję w Kumasi Obeng stwierdził:

Aszanckie Boże Ciało ma między innymi za zadanie sportretowanie Jezusa Chrystusa jako *shempon* (najwyższego Króla) ludu Aszantów, jak i całego chrześcijaństwa. Jako *shene* wita i błogosławi on ludzi, podczas gdy jest niesiony na *apakan* (na palankinie), procesjonalnie przemierzając ulice Kumasi [...]. Podczas różnych faz święto jest formowane poprzez rytuały oraz bardziej swobodne czynności odgrywane przez rozmaitych aktorów<sup>175</sup>.

Podobne refleksje, przywołujące paralelę pomiędzy procesją eucharystyczną a lokalnymi uroczystościami włączającymi wodzów, mieli również biorący udział w uroczystościach w Jemie miejscowi katolicy. Zapytana o wspomnienia z procesji Bożego Ciała jedna z członkiń chóru parafialnego odpowiedziała:

To bardzo ważne brać udział w takiej procesji. Tu u nas ludzie noszą swoich wodzów [j. twi *shene*] na ramionach wokół wioski. I my nosimy Chrystusa. Boga nosimy. Skoro ludzie noszą wodzów, czemu my nie mielibyśmy nosić Pana? Tego, który jest najwyższym królem? I podczas takiej procesji ja mogę się modlić. To ważne, aby móc tak właśnie świętować [...]. Tak jak tradycjonałiści noszą swoich wodzów<sup>176</sup>.

Z kolei inna chórzystka z Jemy, która w młodości spędziła wiele lat w miasteczku Wenchi, dodała:

Nawet kiedy zwykli królowie pojawiają się na ulicach, ludzie ich adorują, ludzie ich czczą! Pojedź na przykład do Wenchi, a zobaczysz, co się

---

*sankofa* to przedstawienie ptaka z odwróconą do tyłu głową, sięgającego dziobem w kierunku swojego ogona i chwytającego jajko. Powiedzenie jest interpretowane jako stwierdzenie, że „zawsze można zawrócić i naprawić swoje pomyłki”, ale również jako ukazanie „powrotu i sięgania do korzeni oraz do tradycji”. W Jemie ceremonialny dworski parasol-baldachim zwieńczony jest złotym przedstawieniem *sankofa* ptaka.

<sup>175</sup> P. Obeng, *Asante Catholicism...*, op. cit., s. 181.

<sup>176</sup> Wywiad 77, 18 stycznia 2013.

dzieje, kiedy oni tam noszą swojego króla. Nie uwierzyłybyś! A o ile więcej należy się Bogu! To dlatego my, katolicy nosimy Boga, w procesji nosimy go wysoko<sup>177</sup>.

Wydaje się zatem, że powiązanie uroczystości dedykowanej Eucharystii z celebracją święta Chrystusa Króla ułatwiło katolickim mieszkańcom Jemy i okolicy stworzenie i doświadczenie rytuału, poprzez który mogli oni potwierdzić swoją religijną tożsamość, równocześnie odnajdując w nim kulturowo zrozumiałe formy czuciowe.

Trzydniowe, rozbudowane i bardzo angażujące fizycznie oraz emocjonalnie celebracje były dla ich uczestników olbrzymim wydarzeniem. Między innymi dlatego, że po raz pierwszy uroczystość na tak wielką skalę została zorganizowana przez młodą katolicką parafię i weszła w publiczną przestrzeń miasteczka<sup>178</sup>. Święto stało się okazją do celebrowania wspólnoty i relacji pomiędzy parafianami z Jemy a członkami kongregacji mieszkającymi w wioskach. Wszyscy katechiści ze stacji pobocznych z dużymi grupami tamtejszych katolików zjechali do Jemy już w piątek po południu. Miejscowi ludzie przyjmowali ich u siebie w domach i wielu przybyśzów aż do niedzieli lub do poniedziałku po prostu mieszkało u swoich „braci” i „siostr” z Jemy. Dodatkowo w szkole katolickiej i biurach parafii rozścielono materace, a na zapleczu domu misyjnego na zaimprovizowanych paleniskach kobiety z kościelnych stowarzyszeń przygotowywały olbrzymie kotły jedzenia. Prestiżu uroczystościom dodawał fakt, iż przyjechał na nie wikariusz generalny z Techiman, ojciec John Kofi Takyi<sup>179</sup>, który w sobotę rano poprowadził modlitwy w kościele, a następnie pieszą pielgrzymkę, która wyruszyła do pobliskiego – oddalonego o trzy kilometry od zabudowań

177 Wywiad 78, 19 stycznia 2013.

178 W 2010 roku uroczystość po raz pierwszy odbyła się w Jemie w okazałej i rozbudowanej formie. Procesje Bożego Ciała zaczęto urządzać od momentu założenia parafii w 2006 roku, jednak poprzednie odbywały się poza Jemą – każdego roku w jednej wybranej stacji pobocznej. Ludzie z Jemy znają procesje Bożego Ciała przede wszystkim z Kintampo i Techiman, gdzie czasem jeździli, aby w nich uczestniczyć. Natomiast po moim wyjeździe, w roku 2013 i 2014 parafia w Jemie obchodziła uroczystość Bożego Ciała w terminie czerwcowym, urządzając procesje w wybranych stacjach pobocznych.

179 Do wywiadu, który przy okazji święta Bożego Ciała przeprowadziłam z ojcem Johnem Kofi Takyi, odwołuję się w części 1.3. niniejszego rozdziału.

miasteczka – sanktuarium<sup>180</sup>. Obydwa wieczory, piątkowy i sobotni, przeznaczone były nie tylko na wspólne modlitwy, ale też na zabawę, a przede wszystkim na śpiewy. Dodatkowo w sobotę przez dwie godziny grupa ludzi siedziała wspólnie w kościele, wysłuchując publicznie opowiadanych świadectw i modląc się za siebie nawzajem. Dla *communicantes* zorganizowano spowiedź, zapraszając mówiących w różnych ghańskich językach księży spoza parafii.

Główne uroczystości trwały z kolei przez całą niedzielę. Oprócz celebrowanej przez honorowego gościa (ojca Takyi) połowej mszy świętej, zwieńczonej rozbudowanymi tańcami podczas zbiórki pieniędzy zorganizowanej na obszernym przykościelnym placu, bardzo ważnym punktem programu było poświęcenie nowego skrzydła szkoły katolickiej. Pod koniec nabożeństwa na teren kościelny, gdzie całe zgromadzenie zasiadało na rozstawionych w czworobok plastikowych krzesłach, chronionych przed słońcem przez wynajęte na uroczystość brezentowe baldachimy (przestrzeń była zaaranżowana tak jak podczas typowych uroczystości pogrzebowych i przypominała „zasiadanie” w kręgu), przybyła paradna procesja gości w odświętnych tradycyjnych akańskich strojach: kroczący pod rozłożonym parasolem *Jemahene* (wódz miasteczka) w otoczeniu swojego dworu, *Nksoohene* („wódz od spraw rozwoju”), przedstawiciele miejscowych „starszych”, władz samorządowych oraz dyrektor szkoły. To właśnie ci wieloreligijni goście (byli wśród nich „tradycjoniści” oraz przedstawiciele Kościołów metodystycznego i prezbiteriańskiego) wraz z wikariuszem generalnym oficjalnie otwarli nowy budynek. Dopiero po tym wydarzeniu i wymianie wzajemnych grzeczności oraz pozdrowień we wczesnych godzinach popołudniowych w kierunku centrum Jemy wyruszyła roztańczona i głośna procesja, która wzbudzając tumany kurzu (i niewątpliwy podziw wśród niekatolickich widzów, którzy wylegli na ulice i przyglądali się, okrzykami oraz klaskaniem dopingując tańczących), w ciągu półtorej godziny okrążyła zabudowania starej części miasteczka i ostatecznie

<sup>180</sup> Sanktuarium, nazywane przez ludzi *grotto* albo – w nawiązaniu do wezwania parafii w Jemie (Przemienienia Pańskiego) górą Tabor – zostało zainicjowane po powstaniu parafii. Ulokowane jest w olbrzymim kompleksie skalnym nieopodal miasteczka. Podczas moich pobytów obserwowałam rozwój tego nowego miejsca kultowego i zbierałam dotyczące go materiały. W przyszłości planuję kontynuację badań oraz oddzielną publikację poświęconą kreacji i funkcjonowaniu tego „miejsca świętego”.

wróciła na plac przed kościołem katolickim, gdzie ponownie wszyscy „zasiedli” w kręgu, aby przed wieczorem zakończyć uroczystości.

Podobnie jak inne celebracje, których doświadczyłam w Ghanie (czy to podczas uroczystości pogrzebowych, czy „tradycyjnych” festiwali), także i katolicka procesja była bardzo angażująca fizycznie i intensywnie oddziałująca na rozmaite zmysły. Przede wszystkim wpływała na to różnorodność oraz głośność muzyki i dźwięków, które nakładały się na siebie i zlewały ze sobą, zwłaszcza gdy procesja przeciskała się przez wąskie zaułki starej zabudowy Jemy. Chór Akan intonował hymny w języku twi, a tuż obok dzieci ze szkoły niedzielnej wykłaskiwały zmieniające się rytmy. Przed platformą z monstrancją siedł *brassband* (dobrze znany mi z huczniejszych i bogatszych pogrzebów zespół, który przyjechał z Kintampo), grający najsłynniejsze, popularne w Ghanie muzyczne standardy. Z kolei z tyłu, za dzwoniącymi w dzwonki i gongi ministrantami, szła bardzo liczna grupa Dagaaba, grająca na dwóch niesionych na głowach bębnach i wykonująca pieśni w języku dagati oraz tradycyjne tańce<sup>181</sup>.

Można powiedzieć, że to taniec właśnie tak naprawdę całą procesję niósł i nadawał jej rytm<sup>182</sup>. Nawet jeżeli platforma z monstrancją przemieszczała się przez wyboiste, gliniane uliczki Jemy powoli, to otaczający ją tłum przez cały czas trwania procesji był w bardzo intensywnym ruchu, wykonując nieustanny taniec, machając chusteczkami, klaszcząc, unosząc dłonie do góry, poruszając się w rytmie muzyki, podobnie jak parasol-baldachim, który (tak jak podczas Festiwalu Jamu) wykonywał swój własny rytmiczny „taniec”, kręcąc się i unosząc oraz opadając zgodnie z dźwiękami muzyki i wskazując, gdzie w danej chwili wśród tłumu znajduje się monstrancja. Byli tacy, którzy całą procesję odbyli dosłownie w biegu. Nawet przystanki – przeznaczone na zmianę osób niosących platformę oraz na błogosławieństwo wiernych wykonywane monstrancją z Eucharystią – wykorzystywali na intensywnie tańce w kręgu, odprawiane dookoła rozstawianego na parę minut stołu, który służył jako przenośny ołtarz. Gdy procesja zaczęła zbliżać się z powrotem do kaplicy, grupa około setki młodych ludzi kroczących

---

<sup>181</sup> W kilku stacjach terenowych, m.in. w Chirehin, Nante i Hyireso, mieszka dużo katolickich Dagaaba, którzy bardzo licznie przyjechali do Jemy na uroczystości i prowadzili część tańców oraz śpiewów podczas różnych faz trzydniowego święta.

<sup>182</sup> Por. uwagi na temat immanentnej motoryki tańca w części 1.3. niniejszego rozdziału.

na przodzie wpadła w spontaniczny i niemal ekstatyczny taniec przy dźwiękach jednego z ulubionych standardów, granego w coraz szybszym tempie przez *brassband*. Wzbudzone przez nich tumany kurzu zwały się w jedno z dymem kadzidła, który pojawił się w chwili zbliżania się platformy i baldachimu z monstrancją.

Bardzo trudno oddać słowami gęstą, dynamiczną i żywiołową atmosferę takiego rytuału jak procesja w Jemie. Składają się na nią głośne dźwięki, doświadczenie zbiorowego tańca, ale też upał, unoszący się w powietrzu pył, poczucie przebywania w ścisłości i tłumie oraz fakt, że procesja, która trwała półtorej godziny, stanowiła zwieńczenie ponad dwóch dni, w całości wypełnionych intensywnymi wspólnotowymi wydarzeniami. Uderzyło mnie to, że w zasadzie we wszystkich wywiadach, w których – często wiele miesięcy po uroczystościach – poruszyłam temat procesji Bożego Ciała, pojawiły się wypowiedzi świadczące o traktowaniu tego rytuału jako szczególnie ważnej i cenionej formy modlitwy. Niektórzy wspominali nawet o cudach, które mieli otrzymać dzięki temu, że w czasie procesji „wysyłali intencje do Boga” i „śpiewali oraz tańczyli”<sup>183</sup>. Podzielany „styl” przeżywania rytuału, formy czuciowe organizujące dostęp do transcendencji, zaangażowanie ciała i emocji, wysiłek fizyczny czy wręcz fizyczne zmęczenie – tak samo jak przy okazji pogrzebów, Święta Jamów oraz innych celebracji związanych z „tradycją” lub z „religią tradycyjną” – ustanawiają znaczenia „dające się poczuć w kościołach”<sup>184</sup>. Podczas jednej części procesji platformę z monstrancją na swoje ramiona wzięły członkinie Stowarzyszenia Chrześcijańskich Matek oraz Stowarzyszenia Kobiet Katolickich. „Jeszcze przez dwa kolejne tygodnie czułyśmy ból w naszych barkach” – powiedziała mi jedna z nich, dodając niezwykle znaczące wyjaśnienie. Według niej, gdy kobiety podniosły platformę z monstrancją, to „był to taki ciężar, jakbyśmy rzeczywiście niosły ciało dorosłego mężczyzny”<sup>185</sup>. Można tu przywołać perspektywę analityczną propagowaną w obrębie antropologii religii między innymi przez Michaela Lambeka, a nawiązującą do koncepcji rytuału zaproponowanej przez Roya A. Rappaporta, i spojrzeć na ghańską katolicką procesję jako na działanie performatywne,

183 Wywiad 77, 18 stycznia 2013.

184 Por. B. Meyer, *Introduction. From Imagined Communities...*, op. cit., s. 5 oraz moje uwagi np. w części 1.4 rozdziału II.

185 Wywiad 84, 21 stycznia 2013.

ustanawiające konkretną rzeczywistość religijną<sup>186</sup>. Jak pisze Lambek, rzeczywistość ta jest symultanicznie „konstituowana, wymyślana i przeżywana”, a „sama idea i siła *sacrum* wyłania się z rytuału, mimo że [równocześnie] jest też jego przedmiotem”<sup>187</sup>. Podobnie jak sugeruje Birgit Meyer, rytuał (który można uznać za „praktykowanie mediacji”) umożliwia mediowanie tego, co transendentne, uobecniając jego wyobrażenia w ciałach i w doświadczeniach ludzi.

Rytuał religijny odwołuje się przede wszystkim do *sacrum*: przywołuje je, konstituuje, uobecnia i czyni przeżywanym. Ale równocześnie odwołuje się także do innych, niereligijnych, choć często z religią sprzęgniętych tożsamości. Wspólnota przeżywania religii „zawiązuje więzi” i tworzy rozmaite formacje estetyczne (aistetyczne)<sup>188</sup>. Można dodać, że to właśnie rytuał – poprzez to, że się dzieje i że jest przez konkretnych ludzi przeżywany – ustanawia określoną rzeczywistość społeczną i generuje poczucie wspólnotowości oraz różnych i w różnym stopniu podzielanych tożsamości<sup>189</sup>. Oczywiście procesja Bożego Ciała – specyficznie katolicki rytuał – jest podstawą budowania i manifestowania tożsamości katolickiej, co w wieloreligijnym i wielowyznaniowym środowisku Jemy nie jest bez znaczenia. Ale można

186 Por. R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2007; por. też M. Lambek, *Rappaport on Religion: A Social Anthropological Reading*, w: E. Messer, M. Lambek (eds.), *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2001, s. 244–273. Na temat rozumienia rytuału jako performansu (działania performatywnego) ustanawiającego (konstruującego) rzeczywistość, w którym to procesie kluczową rolę odgrywają partycypacja, emocje, energia i zaangażowanie ludzi, por. E.L. Schieffelin, *Performance and the Cultural Construction of Reality*, „American Ethnologist” 1985, Vol. 12, No. 4, s. 707–724. Schieffelin, pisząc o rytualnych praktykach ludu Kalui z Papui Nowej Gwinei, zauważa wręcz, że performans „staje się życiem w nie mniejszym stopniu, niż życie odbija się w performansie”. Ibidem, s. 721.

187 M. Lambek, *What Is “Religion” for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to “Religion”?*, w: J. Boddy, M. Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, John Wiley and Sons, Chichester 2013, s. 8.

188 Por. M. de Witte, *Modes of Binding...*, op. cit., s. 183–205.

189 Tu przychyliam się do stanowiska Michaela Lambeka, który kwestionuje czysto reprezentacyjny, wtórny wobec rzeczywistości społecznej charakter rytuału, co z kolei wydaje się bliskie takim badaczom jak Maurice Bloch. Na temat rozbieżności stanowisk między tymi dwoma badaczami oraz na temat toczonej się między nimi dyskusji por. M. Lambek, *What Is “Religion” for Anthropology?...*, op. cit., s. 9.

spojrzeć na ten rytuał jako na performans generujący i potwierdzający wiele innych tożsamości (i różnych formacji estetycznych), o których wspominałam w poprzednich częściach: generacyjnych, genderowych, etnicznych, związanych ze statusem ekonomicznym, poziomem wykształcenia i hierarchią wewnątrz wspólnoty kościelnej. Wszystkie te odniesienia tożsamościowe były podczas procesji w Jemie – na różne sposoby – przez jej uczestników, twórców i aktorów manifestowane i przeżywane. Służyły im do tego stroje (zwłaszcza uniformy poszczególnych stowarzyszeń, a także ubiory „tradycyjne”, nawiązujące do etnicznych przynależności), miejsca, w których ludzie starali się podczas procesji znaleźć (mimo pozornego chaosu w procesji były dostrzegalne trzymające się razem podgrupy), funkcje, które pełnili (np. poprzez nobilitację osób wyznaczonych do niesienia platformy z monstrancją<sup>190</sup>), muzyka, do której dołączali, a nawet sposób zachowania (mniejsza bądź większa powściągliwość lub zaangażowanie fizyczne w poszczególne części uroczystości) i specyficzne „techniki posługiwania się ciałem”

---

190 Procesja w Jemie była w zasadzie prowadzona przez świeckich parafian. Proboszcz siedział pośród tłumu, w różnych jego miejscach, podobnie jak inni kapłani, w tym oficjalnie przewodniczący wszystkim uroczystościom wikariusz generalny, który w czasie przystanków na zmianę osób niosących monstrancję zbliżał się do platformy, zdejmował monstrancję i ustawiał ją na chwilę na przenośnym stole pełniącym funkcję ołtarza, po czym błogosławił uczestników procesji Eucharystią. Następnie monstrancja była z powrotem przytwierdzana do platformy i procesja ruszała dalej. Platforma z monstrancją była niesiona m.in. przez reprezentantów katechistów, „starszych” kościoła, służby liturgicznej. Kobiety, które podczas jednej części procesji niosły platformę jako reprezentantki kobiecych stowarzyszeń, opowiadały mi, że oprócz duchowych przeżyć (o których wspominam w tekście rozdziału) moment ten zapisał się w ich pamięci jako oznaczający, „że kobiety są ważne”. Gdy podczas ostatniego pobytu w Ghanie wręczałam członkiniom Stowarzyszenia Chrześcijańskich Matek odbitki fotografii ukazujące moment niesienia platformy z Eucharystią przez kobiety, główne bohaterki tego zdjęcia (Madam Anastazja i Mary Magdalene) spontanicznie powróciły w opowieściach do wydarzeń sprzed dwóch lat. Madam Anastazja powiedziała, że zabierze tę fotografię, gdy pojedzie na Północ do rodziny, aby dopełnić obrzędów wdowieństwa, i pokaże ją krewnym, znajomym oraz ludziom z tamtejszej parafii, którzy – jak twierdziła – będą zdziwieni tym, „że to kobiety noszą Sakrament” i że odgrywają tak ważną oraz eksponowaną rolę w życiu wspólnoty. Ta historia i symboliczna wymowa fotografii spowodowały, że wybrałam ją nie tylko jako ilustrację zamieszczoną wewnątrz książki (por. ilustracja na s. 404), ale również zdecydowałam się umieścić ją na okładce.



(gesty, sposób tańczenia, okazujące np. różne przynależności etniczne i generacyjne). Procesja Bożego Ciała w Jemie, angażująca i wymagająca fizycznie, doskonale ilustruje przyjęte tu przeze mnie założenie, według którego tożsamości i wspólnoty – religijne i niereligijne – są nie tylko wyobrażane, prezentowane, symbolizowane czy wizualizowane, ale przede wszystkim przeżywane, ucieleśniane i praktykowane, a poprzez wspólnotowo celebrowane rytuały zapisują się w ciałach, w emocjach, w pamięci zarówno poszczególnych osób, jak i współprzeżywających podobnie grup ludzi<sup>191</sup>. W taki właśnie sposób wspólnoty istnieją, żyją oraz stają się autentycznie prawdziwe.

#### 2.4. CZY ETNOGRAFIA RELIGII PRZEŻYWANEJ JEST MOŻLIWA?

Pytanie zawarte w nagłówku tej części jest oczywiście przewrotne i nieco kokieteryjne, gdyż pojawia się dopiero pod koniec książki poświęconej etnografii i antropologii religii przeżywanej. Niemniej jednak nie jest ono do końca banalne ani nie jest w pełni retoryczne. Mimo iż na poprzednich stronach wielokrotnie starałam się ukazać pozycję etnografa i związane z nią możliwości, ale również ograniczenia, kilka kwestii związanych z uprawianiem „etnografii religii przeżywanej” i zrealizowanym przeze mnie projektem wymaga wypunktowania i wyjaśnienia. Tym bardziej że książka ta wyrosła bezpośrednio z badań terenowych i bez nich po prostu nie byłaby możliwa.

Antropologicznym badaniem religii, a w szczególności katolicyzmu, zajmuję się już niemal od dwudziestu lat. Każdy etnograficzny teren, który przy tej okazji próbowałam rozpoznać, był dla mnie wyzwaniem i oznaczał mniejsze bądź większe intelektualne, ale również fizyczne oraz emocjonalne zaangażowanie. Zapewne można to powiedzieć

---

<sup>191</sup> Na temat różnych tożsamości manifestowanych podczas procesji Bożego Ciała w Ghanie por. także: A. Niedźwiedź, *Being Christian in Africa: Identities Lived Within a Catholic Community in Central Ghana*, w: V. Fiala (ed.), *Multiple Identities in Post-Colonial Africa*, Publishing House Moneta-FM, Hradec Kralove 2012, s. 151–161; eadem, *Tożsamości wśród katolickiej społeczności w centralnej części Ghany*, w: K. Jarecka-Stępień, J. Kościółek (red.), *Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 99–113 oraz eadem, *Corpus Christi Procession in Ghana as a Manifestation of Various Identities*, „Jagiellonian University Newsletter” Winter/Spring 2013, No. 49, s. 8–10.

o każdej etnografii, ale prawdopodobnie etnografia religii w sposób nieco bardziej nieunikniony (albo przynajmniej nieco bardziej wprost) niż inne nurty antropologii odwołuje się do zasadniczych zagadnień egzystencjalnych, które dotyczą ludzi przez etnografa „badanych” – ale również w pewnym stopniu dotyczą samego etnografa (choćby poprzez wysokie prawdopodobieństwo pojawienia się w którymś momencie takich badań pytań o zasadność i sensowność życia oraz śmierci itp.).

Naturalnie poziom zdystansowania do samego siebie, do własnego światopoglądu i własnych egzystencjalnych rozterek oraz swojej własnej sytuacji życiowej, w której akurat etnograf w czasie prowadzenia badań się znajduje, można do pewnego stopnia regulować. We współcześnie akceptowanej naukowej praktyce i narracji odnaleźć zresztą można bardzo różne sposoby pozycjonowania się antropologicznych badaczy-autorów do siebie i do rozpoznawanych przez nich tematów oraz spotykanych przy tej okazji ludzi. Nie zmienia to jednak faktu, że etnografia staje się też w jakimś stopniu – zwłaszcza przy dłuższych projektach i dłuższych intensywnych badaniach terenowych – częścią życia etnografa, niekiedy ważnym doświadczeniem osobistym<sup>192</sup>, a ludzie, z którymi w terenie spędza czas, nie tylko są przez etnografa „badani”, lecz także sami etnografa „badają”, wypytując i jego o rozmaite opinie, przypisując mu do spełnienia różne role, mając wobec niego oczekiwania czy po prostu wchodząc z nim w rozmaite relacje<sup>193</sup>.

<sup>192</sup> W obrębie antropologii religii jedną z ważniejszych publikacji bezpośrednio odwołujących się do zagadnienia badań terenowych i wplecionej w nie biografii antropologa oraz przenikania się prywatnego itinerarium badacza z itinerariami „badanych” jest książka Jill Dubisch pt. *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey 1995. W książce, która została napisana na podstawie etnograficznych badań wśród prawosławnych pielgrzymów na wyspie Tinos w Grecji, autorka operuje bardzo osobistą formą narracji. Pisząc o swoim projekcie z zakresu antropologii religii, Dubisch bardzo mocno odwołuje się do rozważań dwóch innych ważnych antropolożek – etnografek operujących w nieco innych domenach tematycznych, które wprowadzają wątki autobiograficzne do swojego piśarstwa naukowego: Judith Okely i Kirsten Hastrup, a także do założeń tzw. antropologii feministycznej.

<sup>193</sup> Wspomniani w rozdziale II Peter J. Bräunlein i Julius Bautista – badacze rytuałów pasyjnych na Filipinach – w swoim tekście szczegółowo opisują sprawczość „informatorów”, którzy przydzielają pracującym w terenie etnografom różne role, nie zawsze akceptowane przez badaczy (np. obydwa autorzy otrzymali propozycje udziału w rytualnym ukrzyżowaniu jako osoby krzyżowane), przypisując im określone postawy

Pod wieloma względami projekt realizowany w Ghanie okazał się dla mnie łatwiejszy niż liczne projekty, nad którymi od lat pracuję w Polsce. Jasna, widoczna gołym okiem moja pozycja jako osoby „obcej” i „przybywsza z zewnątrz” w punkcie wyjścia przyzwalała mi na obranie roli „kulturowego głupca”, który nie wie, jak się zachować, którego należy uczyć i który sam się uczy, zadając „banalne pytania” i popełniając – niezamierzone – kulturowe gafy. Ponadto w wieloreligijnym i wieloetnicznym środowisku, w którym żyją współcześni Ghańczycy, zaakceptowanie białej, religijnie nieokreślonej kobiety, która chodzi do katolickiego kościoła i wypytuje ludzi o ich wiarę, ale nikogo nie nawraca i z pewnością nie jest *reverend sister* (co szybko się wyjaśniło, skoro przy okazji pierwszej mszy świętej zobaczono, że nie należę do grupy *communicantes*), przydarzyło się łatwiej, niż zdarza się to podczas badań katolicyzmu przeżywanego w Polsce<sup>194</sup>.

Równocześnie miałam świadomość, że niekiedy ludzie oczekiwali ode mnie odegrania pewnej roli właśnie dlatego, że byłam przybyszem z zewnątrz, do tego takim, z którym wiązano potoczne wyobrażenia o „życiu w lepszym świecie”, o dobrobycie, a nawet o historycznej eksploatacji Afryki i Afrykanów przez Europejczyków. Niektóre z tych sytuacji były łatwiejsze, inne sprawiały mi trudność. Czasem w pewne role wchodziłam (mniej czy bardziej świadomie), czasem z nich, o ile mogłam, rezygnowałam. Ale ostatecznie muszę przyznać, że wszystkie te doświadczenia były etnograficznie cenne. Zawodowy obowiązek autorefleksji, który – jak sądzę – w terenie jest na etnogafa bezwzględnie nałożony, pozycjonuje antropologa zawsze gdzieś „pomiędzy” i pozwala z różnych praktyk terenowych, ale też z terenowych ograniczeń, uczynić źródło etnograficznej wiedzy.

Badając religię przeżywaną, musiałam też zaadaptować do moich konkretnych terenowych warunków – związanych zarówno z moim otoczeniem, jak i z moimi uwarunkowaniami i ograniczeniami mentalnymi, językowymi, fizycznymi i emocjonalnymi – kilka etnograficznie

---

religijne, wyrażają oczekiwania itd. Por. J. Bautista, P.J. Bräunlein, *Ethnography as an Act of Witnessing: Doing Fieldwork on Passion Rituals in the Philippines*, “Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints” 2014, Vol. 62, No. 3–4, s. 501–528.

<sup>194</sup> Na temat metodologicznych problemów związanych z etnograficznymi badaniami katolicyzmu w Polsce prowadzonymi przez polskie badaczki por. K. Sekerdej, A. Pasięka, *Researching the Dominant Religion: Anthropology at Home and Methodological Catholicism*, “Method and Theory in the Study of Religion” 2013, Vol. 25, s. 53–77.

wpracowanych metod terenowych i strategii. Tak jak wspominałam w kilku miejscach tej książki, wiele wyjściowych założeń, również dotyczących użycia metod etnograficznych, weryfikowałam w terenie, dostosowując je do konkretnych sytuacji. Na przykład podczas drugiego, najdłuższego pobytu terenowego (trwającego cztery miesiące) jedynie w minimalnym stopniu korzystałam z wywiadu etnograficznego. Miałam poczucie, że muszę w jakiś inny sposób dotknąć otaczającej mnie rzeczywistości, by dopiero potem nauczyć się, jak z miejscowymi ludźmi w sposób bardziej usystematyzowany rozmawiać na temat ich doświadczeń związanych z przeżywaniem religii. Pod wieloma względami ten wyjazd właśnie okazał się dla mnie kluczowy i przyniósł dużą część wiedzy etnograficznej, która stanowi podstawę tej książki, choć nie jest udokumentowana wywiadami.

Absolutnie fundamentalnymi elementami strategii terenowej podczas wszystkich trzech pobytów (a nawet w pewnym stopniu już podczas pierwszego, jeszcze nie *stricte* etnograficznego wyjazdu do Ghany) były: dyscyplina badawcza i regularność prowadzenia dziennika i notatek, wyczulenie na szczegóły i rozwijanie zmysłu odczuwania i obserwacji oraz autoobserwacji, powściągliwość w wyrażaniu, a nawet – do pewnego stopnia – w odczuwaniu ocen, korzystanie z dawnych etnograficznych doświadczeń i etnograficznego treningu oraz rozbudzona „etnograficzna intuicja”, która pozwala szybko oceniać bieżącą sytuację terenową i na przykład dokonywać wyborów (takich jak: w których wydarzeniach należy brać udział, do kogo się zwrócić itp.), balansowanie pomiędzy obserwacją uczestniczącą a uczestnictwem obserwacyjnym (które można również określić mianem „uczestnictwa etnograficznego”), decyzja o użyciu, bądź nie, aparatu fotograficznego, dyktafonu itd. Wszystkie wymienione czynności to po prostu chleb powszedni każdego etnografa. W każdym projekcie ich praktykowanie jest jednak nieco odmienne i wymaga kreatywnej elastyczności, gdyż każdy teren jest unikatowy i każdy jest swego rodzaju eksperymentem. Istotną kwestią jest niewątpliwie szacunek do ludzi, wśród których etnograf prowadzi badania, obowiązek rozpoznania kulturowych reguł i podstawowych norm zachowań oraz po prostu ludzka empatia i wrażliwość. Nie wolno zapominać, że w etnograficzny eksperyment badawczy etnograf wplątuje żywe, konkretne osoby. Z moich różnych doświadczeń wynika, że praca, zaangażowanie oraz życzliwość badacza są z reguły odczuwalne, a zasada zwrotności – „ile włożysz w teren, tyle



Ilustr. IV.12. „Dziękuję Ci, Jezu” – przenośne stoisko z wypiekami na ulicy w Techiman; 2010

z niego dostaniesz” – choć nie zawsze jest możliwa do zrealizowania, w sporej części przypadków jednak się sprawdza.

Procesem jest samo nabywanie wiedzy i jej konceptualizowanie oraz wreszcie pisanie. Można powiedzieć, że antropologia religii przeżywanego jest w pewnym sensie nauką skromną. Z pewnością przede wszystkim raczej pyta, dziwi się i pokazuje kolejne dna, wzbudza niepewność, aniżeli jednoznacznie rozstrzyga czy zapewnia, że „tak naprawdę jest”. Odwołuje się bardzo mocno do doświadczenia ciała i materialności, do procesualności rytuałów oraz do procesualności samego życia. Dlatego opowiada o konkretnym kontekście kulturowym, konkretnym czasie historycznym, miejscu i sytuacji. Jest trochę jak fotografia – zatrzymująca stop-klatkę oraz obejmująca jakiś kadr będący wrywką szerszej całości, lecz stanowiący sam w sobie pewną kompozycję. Proces wykonywania takiego „zdjęcia” angażuje i etnografa, i tych, którzy w obrębie tej metaforycznej „fotografii” są pomieszczeni. Ostatecznie antropologia jest rodzajem spotkania – zawsze w pół drogi, zawsze akceptującego

niepełność i niedokończonego, ale jednak na pewnym poziomie możliwego. Tak jak cała humanistyka, wychodząc od tego spotkania, stara się o rozumny, wrażliwy i pogłębiony namysł nad człowiekiem.

Robert A. Orsi, podsumowując jedną ze swoich publikacji poświęconą katolicyzmowi w Stanach Zjednoczonych, zauważył:

My badacze religii udajemy się między ludzi, mieszkających w innych niż my czasach lub w innych niż my miejscach, kształtujących swoje światy za pomocą (między innymi) religijnych narzędzi, które znaleźli, które zrobili lub które odziedziczyli, wchodząc w relacje pomiędzy sobą oraz w relacje z bogami, duchami, przodkami oraz z innymi znaczącymi bytami. Najczęściej my nie podzielamy ich sposobów życia ani wyobrażeń, albo przynajmniej nie w pełni je dzielimy. A nawet jeżeli je dzielimy czy też kiedyś je podzielaliśmy, jesteśmy tak wytrenowani, aby w momencie badań podejść do badanych ludzi w innym niż oni sami duchu i zadać inne pytania. Mimo to chcemy zrozumieć tych ludzi w ich światach po to, aby odkryć coś na temat ludzkiego życia i na temat ludzkiej kultury, na temat religii oraz na temat nas samych. Przecież nie wykonywalibyśmy tej całej pracy, jeżeli nie wierzylibyśmy, że z niej właśnie możemy dowiedzieć się czegoś kluczowego na temat pytań i problemów, które i na nas samych napierają z olbrzymią niecierpliwością<sup>195</sup>.

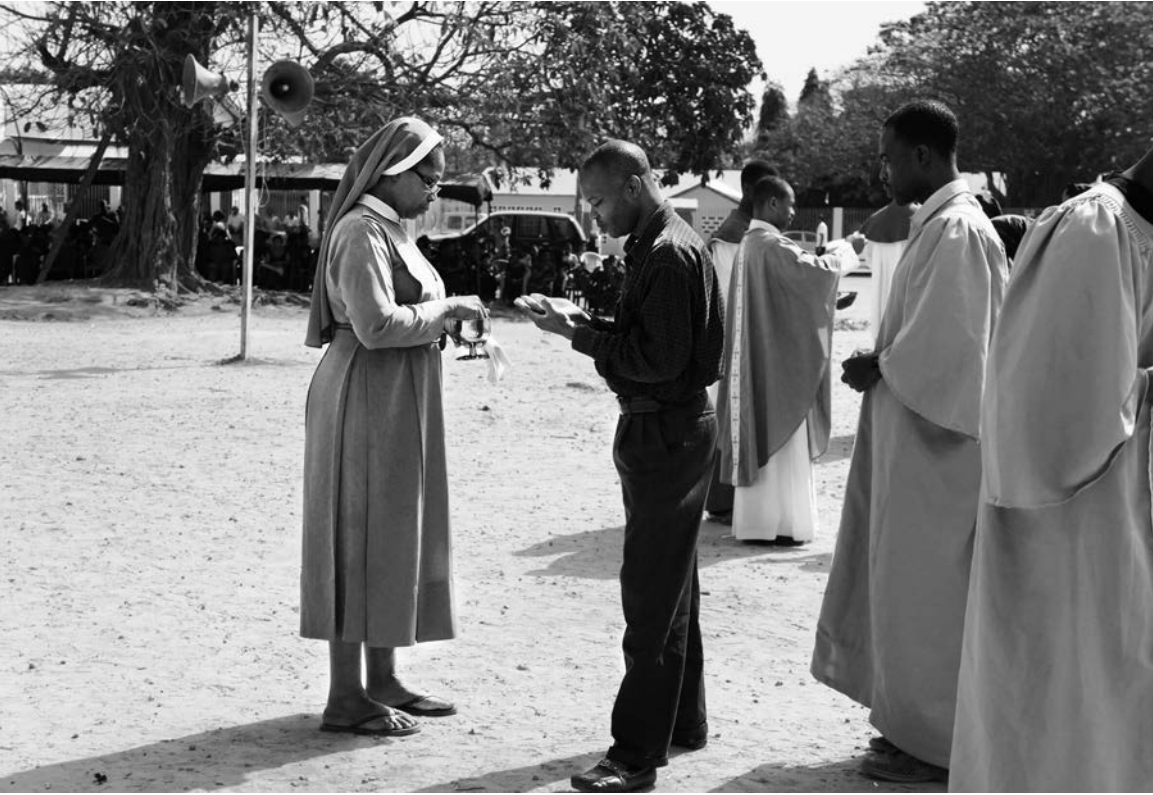
Mając na względzie dynamikę relacji pomiędzy „badaczami” a „badanymi”, warto w antropologicznych narracjach wychodzić poza mentalne nawyki, nadmiernie porządkujące rzeczywistość, do których przyzwyczała nas historia badań nad religią i kulturą (co choćby skłania do bezrefleksyjnego używania terminów ukształtowanych w obrębie ewolucjonistycznych, funkcjonalnych czy strukturalistycznych paradygmatów). Tymczasem jak zauważa John Eade:

my zamieszkujemy w znacznie bardziej bogatym świecie badań ugruntowanych, w którym angażujemy się w – czasami sprzeczne i dwuznaczne – zbiory zróżnicowanego myślenia i bytowania, włączające zarówno tych, których próbujemy zrozumieć, jak i nasze, często również pełne sprzeczności i niespójne jaźnie<sup>196</sup>.

195 R.A. Orsi, *Between Heaven and Earth...*, op. cit., s. 177–178.

196 J. Eade, *The Expanding Field of Pilgrimage Studies: Beyond Binaries. Commentary*, „Tourism” 2011, Vol. 59, No. 3, s. 389.

Teren, w którym próbujemy uchwycić „religię przeżywaną”, z pewnością „daje do myślenia” na temat tej dwustronnej niespójności i żywołości. Jednak etnografia religii przeżywanej – podobnie jak i jej przedmiot zmienna, procesualna, zależna od wielu lokalnych kontekstów i nie do końca przewidywalna – jest możliwa, choć z powodu swojej natury nie będzie nigdy w pełni zakończona ani w pełni domknięta.



Ilustr. IV.13. Siostra zakonna rozdaje komunię podczas mszy pogrzebowej odprawianej nad trumną członkini Stowarzyszenia Kobiąt Katolickich w Kintampo; 2013

## PODSUMOWANIE: „MY, CZARNI KATOLICY!”

Wskazując w tym rozdziale na wybrane zagadnienia związane z przeżywaniami katolicyzmu w jednej lokalnej społeczności we współczesnej Ghanie, starałam się ukazać indywidualne i zbiorowe itineraria ludzi, którzy z katolicyzmem się identyfikują. Interesowało mnie to, jak w konkretne biografie wpisuje się przeżywanie religii i jak religia przeżywana nadaje kształt jednostkowym oraz zbiorowym tożsamościom. Trzeba pamiętać, że współczesny katolicyzm w Ghanie jest jednym z wielu oblicz dzisiejszego afrykańskiego chrześcijaństwa. Częściowo wpływa na jego kształt, ale jest również przez szersze kulturowe nurty kształtowany (np. poprzez odwołanie do „afrykańskiej duchowości” oraz żywiołowości religijnych celebracji i liturgii). Ponadto, tak jak wiele razy wspominałam, religie nie są czymś stałym ani niezmiennym. Przykład konkretnej religijnej wspólnoty omówiony w świetle etnograficznych badań terenowych oraz zaprezentowany w kontekście konceptu religii przeżywanej doskonale to streszcza. Tak jak zmienia się życie ludzi – w zależności od czasu i miejsca, w których w danym momencie są – tak też zmieniają się sposoby przeżywania religii oraz ta religia. Bjørn Ola Tafjord, nawiązując do opublikowanej w 2006 roku książki Thomasa Tweeda *Crossing and Dwelling*, zwrócił z kolei uwagę na itineraria samych religii, które wędrują przeciwieństwo wraz z ludźmi, przemieszczając się w czasach oraz przestrzeniach, i stwierdził:

studiowanie religii może być studiowaniem itinerariów, może skupiać się na tym, jak religie podróżują i jak mogą zamieszkiwać z ludźmi oraz pomiędzy ludźmi a miejscami i momentami. Sposoby, w jakie religie podróżują, oraz domeny, w których operują, a także to, jak się zmieniają lub okazują ciągłość podczas swojej podróży, mogą zatem czasem stać się ważniejsze niż pytania o to, gdzie i do kogo te religie pierwotnie należały<sup>197</sup>.

Katolicka tożsamość afrykańska, przekonanie, że chrześcijaństwo jest nie tylko „światowe” czy „europejskie”, lecz że w istotny sposób z a m i e s z k a ło wśród wielu Afrykanów i stało się również miejscowe, niemalże „rodzime”, związane bardzo mocno z życiowymi itinerariami

---

197 B.O. Tafjord, *Indigenous Religion(s) as an Analytical Category*, “Method and Theory in the Study of Religion” 2013, Vol. 25, s. 240.



lokalnych ludzi, wyrażają słowa jednego z ghańskich kapłanów katolickich, który podczas etnograficznego wywiadu stwierdził:

Dziś Afrykanie nie czekają już na Europejczyków, aby nam powiedzieli, co my mamy robić. Teraz my szukamy naszej drogi [...]. Dla nas religia jest życiem, a życie jest przecież dla ludzi<sup>198</sup>.

Zawikłane historie fizycznych i ideologicznych podbojów oraz kolonialnych konwersji czy wreszcie długich konwersacji nie tylko zmieniły Afrykę i ukształtowały jej współczesne i nadal transformujące oblicza, ale zmieniały i nadal zmieniają różne przeżywane przez Afrykanów religie – tak na kontynencie, jak w licznych, rozsianych na całym świecie afrykańskich diasporach. Z małego miasteczka położonego w centralnej części Ghany doskonale dziś widać wzajemne adaptacje i sprzężenia trwałości ze zmianą, lokalności z globalnością czy „globalnego Południa” z europejsko-amerykańskim „Zachodem”. Chrześcijaństwo – w wypadku moich badań jego katolicka wersja – niegdyś postrzegane jako „wiara białego człowieka” i nierzadko w kolonialnym dyskursie instrumentalizowane, jest dziś ważnym społecznym i kulturowym narzędziem licznych Afrykanów. Jest również istotnym elementem życia wielu mieszkańców kontynentu, stając się przestrzenią rozmaitych odniesień tożsamościowych, miejscem tworzenia się wspólnot i budowania indywidualnych biografii. Swego czasu Webb Keane zauważył, że „chrześcijaństwo nie jest już jedynie historią Zachodu – stało się centralną kwestią dla zrozumienia świata po kolonializmie”<sup>199</sup>. Być może, aby ten świat po kolonializmie w nowy sposób zobaczyć, naukowo uchwycić i antropologicznie zrozumieć, potrzebna jest etnograficzna narracja – opis dający wgląd w chrześcijaństwo „żyte” i tworzone na poziomie gruntu, a wręcz na poziomie odczuwających ciał i konkretnych osób oraz ludzkich – pojedynczych i wspólnotowych – życiowych itinerariów.

---

<sup>198</sup> Wywiad 19, 21 stycznia 2010.

<sup>199</sup> W. Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Berkeley 2007, s. 30.

XpressMusic

MTN  
vodafone GH



2013-02-19  
22:06

Menu Names

NOKIA

Navigation pad with four red directional buttons and a central red circular button.

1 00	2 ABC écc	3 DEF ال ا ا ا ا ا ا ا ا ا ا ا
4 GHI ع ع ع ع ع ع ع ع ع ع ع	5 JKL م م م م م م م م م م م	6 MNO ر ر ر ر ر ر ر ر ر ر ر
7 PQRS و و و و و و و و و و و	8 TUV ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن ن	9 WXYZ ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت ت
* ب	0 ب	# ب

## EPILOG

Jak każdy projekt etnograficzny wieńczony publikacją książkową, tak i ten pozostawia pewien niedosyt i poczucie niewyczerpania oraz niedokończenia tematu. Przede wszystkim, jak zapewne wielu innych etnografów, z żalem myślę o tej części materiałów terenowych, która nie znalazła swojego miejsca w antropologicznym tekście. Wywiady, rozmowy, opowieści, spotkania, wydarzenia, które nie są wprost obecne na kartach niniejszej książki, a zostały zmagazynowane w pudłach i w plikach komputera, to zawsze konkretni ludzie, ich doświadczenia, emocje, biografie i historie, o których chciałoby się opowiedzieć i które chciałoby się przywołać. Na poczucie niedosytu i wyrwykowości składa się również wiedza na temat tego, że życie w Jemie nie stoi w bezruchu, zmienia się, niektórzy bohaterowie przedstawionej w tej książce opowieści odeszli, pojawili się nowi, tworzący kolejne narracje. W chwili gdy piszę te słowa, parafia, w której prowadziłam badania, przechodzi pod opiekę ghańskich księży diecezjalnych, co otwiera nowy rozdział w jej miejscowej historii odbijającej szersze przemiany współczesnego afrykańskiego chrześcijaństwa.

Pozostając przy lokalności etnograficznego ujęcia, które w tej publikacji przyjął, warto na koniec wskazać kilka intrygujących zagadnień, odnoszących się do szerszych trendów i kulturowo-społecznych zjawisk. Skoro o religii możemy mówić jako o praktyce mediacji oraz o doświadczeniu zarówno jednostkowym, jak i wspólnotowym (por. rozdział IV), zwracają uwagę współczesne przemiany religijnych konceptów i praktyk, wynikające z obecności w życiu ludzi nowych technologicznych rozwiązań i mediów. Internet, telewizja, sieć telefonów komórkowych stwarzają nie tylko nowe przestrzenie dla przeżywania religii, lecz także generują nowe rodzaje religijnych form czuciowych

oraz sposobów kreowania formacji estetycznych (aistetycznych). Dokonuje się to w Afryce, ale i w wielu innych miejscach na świecie, przy równoczesnej transformacji takich pojęć jak geograficzny dystans, granica, kulturowy kontakt czy przepływ informacji. W tym kontekście frapujące i naglące wydają się pytania o doświadczenia cielesne, zmysły, rolę medium czy procesy poznania<sup>1</sup>.

Drugim istotnym wątkiem, który jedynie pobieżnie zasygnalizowałam w tej publikacji, są głosy kobiet oraz młodych ludzi z „globalnego Południa”. W obrębie chrześcijaństwa te głosy są ważne, gdyż tworzą jego najbardziej żywotne nurty. Także Kościół katolicki jest coraz mocniej przez te głosy kształtowany, a dyskusja na temat charyzmatycznych form przeżywania religii, pozycji kobiet, patriarchy struktury kościelnych, celibatu i stosunku do ciała oraz seksualności nie jest w Afryce czymś abstrakcyjnym, lecz bezpośrednio odwołuje się do codziennych i świątecznych praktyk, wkraczając w życiowe ludzkie itineraria. Szereg pytań adresowanych do niegdyś „białego” chrześcijaństwa pojawia się właśnie na „czarnym” kontynencie, stanowiąc swego rodzaju kontynuację, czy raczej – zmieniając biegun ciężkości – rozwinięcie „długich konwersacji”.

Opisane w tej książce ludzkie doświadczenia oraz wskazane w wielu jej miejscach zagadnienia społeczno-kulturowe być może wydają się niektórym polskim czytelnikom na pierwszy rzut oka odległe, a nawet „egzotyczne”. Mam nadzieję, że ta publikacja umożliwi jednak przekroczenie egzotyzujących i stereotypizujących wyobrażeń, otwierając perspektywę spotkania oraz dialogu, a także refleksji nad globalnymi i lokalnymi wymiarami współczesnej kultury. Wielokrotnie podkreślana przeze mnie zmienność i wielotorowość religii, tak dobrze widoczna na kontynencie afrykańskim, jest przecież doświadczana wszędzie tam, gdzie religie są przez ludzi „żyte” – przeżywane, ustanawiane w ich ciałach, umysłach i pamięci. Niezwykła popularność w Polsce afrykańskiego charyzmatycznego kapłana, ojca Johna Bashobory z Ugandy,

<sup>1</sup> Raz jeszcze odwołuję się do postulatu niedychotomizującego podejścia, według którego „produkcja znaczenia i wiedzy (które z reguły są kojarzone z domeną umysłu) zawsze włącza cielesne doświadczenia i emocje tak samo jak refleksje”, a ciało i umysł stanowią „nierozdzielny całość”. Por. B. Meyer, J. Verrips, *Aesthetics*, w: D. Morgan (ed.), *Key Words in Religion, Media and Culture*, Routledge Taylor & Francis Group, New York–London, 2008, s. 29; wyróżnienie w oryginale.

może być najbardziej wyrazistym przykładem transformacji i polifoniczności, które obecne są w nurcie – pozornie monolitycznego – polskiego katolicyzmu.

Dla antropologa wszystkie te zjawiska, które dostrzega i których udając się „w teren”, dotyka, a przede wszystkim stojący za nimi ludzie zawsze będą źródłem nieustannego namysłu i zaciekawienia oraz pretekstem do zadawania pytań tak otaczającemu światu, jak samemu sobie. Z kolei pisanie i publikowanie antropologicznych książek to proces umożliwiający nam dzielenie się tymi pytaniami z innymi oraz otwierający pole do wysłuchania różnych – uzupełniających nasze, a może i konfliktujących z naszymi – odpowiedzi.



## SPIS ILUSTRACJI KOLOROWYCH

- s. 10 W niedzielny poranek w Jemie przed licznymi w miasteczku świątyniami chrześcijańskimi pojawiają się obnośni sprzedawcy oferujący owoce, lody czy wodę ludziom biorącym udział w wielogodzinnych nabożeństwach. Na fotografii: chłopiec sprzedający banany przed kościołem katolickim w Jemie; 2010
- s. 24 Łodzie rybackie po powrocie z połowu zakotwiczone w porcie morskim u stóp fortu w Elminie; 2009
- s. 60 Parafianie z Jemy wyruszają na pieszą pielgrzymkę do lokalnego sanktuarium, tzw. *grotto*; 2010
- s. 106 Dary z jamów (pochryznów) przynoszone do pałacu wodzowskiego podczas dorocznego Świąta Jamów w Kokumie; 2010
- s. 146 Auntie Weronika w kuchni na swoim podwórku przygotowuje *eto* – potrawę z jamów z dodatkiem soli, jajek i oleju palmowego – podczas zainscenizowanej przez rodzime mieszkanki Jemy tradycyjnej ceremonii inicjacji dla młodych dziewcząt z ludu Bono; 2010
- s. 192 Pogrzeb *Obaapanin* Adwoa Afosaa w Anyimie. Ceremonia wystawienia ciała na widok publiczny; 2010
- s. 262 „Tradycjonałści” wykonują pogrzebowy taniec na zewnątrz nowo budowanej katedry katolickiej w mieście Bolgatanga w północnej Ghanie, w czasie gdy wewnątrz odprawiana jest oficjalna msza pogrzebowa nad ciałem zmarłego biskupa Lucasa Abadamloora; 2010
- s. 326 Młoda dziewczyna Frafra modli się podczas niedzielnego nabożeństwa w Zborze Bożym w miejscowości Sirigu na północy Ghany. Na szyi ma zawieszony naszyjnik z tradycyjnym akańskim wzorem adinkra oznaczającym powiedzenie: *Gye Nyame* („nic, tylko Bóg”); 2013
- s. 404 Kobiety z katolickich stowarzyszeń noszą platformę z monstrancją podczas uroczystości Bożego Ciała w centrum Jemy; 2010
- s. 442 Wizerunek Matki Boskiej jako „tapeta” na wyświetlaczu telefonu komórkowego należącego do jednego z członków parafii katolickiej w Jemie; 2013





## SPIS ILUSTRACJI CZARNO-BIAŁYCH

### ROZDZIAŁ I

- s. 21 Ilustr. 1.1. Posąg Chrystusa przed katolicką katedrą w Kumasi; 2009
- s. 28 Ilustr. 1.2. Widok na fort w Elminie. Dziś fort zamieniono w muzeum i miejsce pamięci poświęcone Afrykanom, którzy tutaj przekroczyli „Drzwi bez Powrotu” i zostali wywiezieni z kontynentu afrykańskiego jako niewolnicy do pracy na plantacjach po drugiej stronie Atlantyku; 2009
- s. 72 Ilustr. 1.3. W głębi, za kościołem katolickim w Jemie usytuowana jest założona przez parafię szkoła podstawowa i gimnazjum. Niektóre lekcje odbywają się w cieniu drzewa przed budynkiem kościoła; 2013
- s. 75 Ilustr. 1.4. Meczet w *zongo* w Jemie; 2010
- s. 79 Ilustr. 1.5. Spotkanie po codziennej porannej mszy świętej przed kościołem katolickim w Jemie; 2013
- s. 81 Ilustr. 1.6. Kaplica katolicka w wiosce Hindukrom; 2013
- s. 84 Ilustr. 1.7. Niedzielne nabożeństwo w wiosce Bredi, prowadzone przez katechistę Jamesa z Jemy; 2013
- s. 90 Ilustr. 1.8. Mycie naczyń i robienie prania w obrębie typowego podwórza w centrum Jemy; 2010
- s. 92 Ilustr. 1.9. Rodzina migrantów z Północy (z grupy etnicznej Frafra) wraz z moim asystentem terenowym Simonem Agongo (drugi z lewej) przed domem wsi położonej nieopodal Jemy; 2013

### ROZDZIAŁ II

- s. 108 Ilustr. II.1. Siostry spożywają na swoim podwórku w Jemie wieczorny posiłek: *fufu* podane z zupą; 2013
- s. 109 Ilustr. II.2. Zbiory jamów na polu w pobliżu Jemy; 2010
- s. 112 Ilustr. II.3. Gotowanie jamów w typowej kuchni na podwórzu w Jemie; 2010
- s. 114 Ilustr. II.4. Wieczór w podwórzowej kuchni. Kobieta, wspierając się o stępę do ubijania *fufu*, czeka, aż jamy ugotują się w postawionym na palenisku garnku; 2010
- s. 121 Ilustr. II.5. Święto Jamów. Po ablucji i złożeniu ofiar wódz i królowa matka pozują do zdjęć nad rzeką w Kokumie. Tron jest już przygotowany do zanieśienia z powrotem do pałacu i owinięty w biały materiał; 2010

- s. 123 Ilustr. II.6. Bębny niesione podczas procesji przemieszczającej się znad rzeki do pałacu wodzowskiego w Kokumie; 2010
- s. 126 Ilustr. II.7. Wódz Kokumy zasiadający na podium w niszy podwórza podczas celebracji Święta Jamów w pałacu wodzowskim w Kokumie; 2010
- s. 128 Ilustr. II.8. Procesjonalne przenosiny wodza Jemy z pałacu do siedziby poprzedniego *Jemahene* podczas Święta Jamów; 2010
- s. 159 Ilustr. II.9. Babka wnosi niemowlę, które otrzymało imię Samira podczas uroczystości *outdooring* w muzułmańskiej rodzinie w Jemie-Nkwanta; 2013
- s. 160 Ilustr. II.10. Poranna krzątania w kuchni przed uroczystością wyniesienia dziecka za próg (j. ang. *outdooring*) w muzułmańskiej rodzinie w Jemie-Nkwanta. Wśród kobiet pomagających w kuchni znalazły się również chrześcijańskie sąsiadki ze swoimi dziećmi; 2013
- s. 164 Ilustr. II.11. Jedna z najstarszych mieszkanki Jemy składa libację z wina palmowego podczas zainscenizowanej tradycyjnej ceremonii inicjacyjnej ludu Bono; 2010

### ROZDZIAŁ III

- s. 195 Ilustr. III.1. Taniec podczas pogrzebu starszej mieszkanki miejscowości Tanoboase, do którego zostałam zaproszona podczas pierwszej podróży przez Ghane; 2009
- s. 199 Ilustr. III.2. Delegacja z kościoła katolickiego w Jemie spożywająca *pito* podczas pogrzebu w Bredi. Uroczystość kończy cykl obrzędów pogrzebowych wyprawianych dla ojca jednej z członkiń parafii – „tradycjonalisty”, migranta z Północy, który mieszkał i zmarł w Bredi; 2010
- s. 209 Ilustr. III.3. Cmentarz w Jemie z widocznym nowo postawionym murowanym nagrobkiem na wzór europejski; 2010
- s. 214 Ilustr. III.4. Katechiści z Jemy oraz wioskowy katechista prowadzą modlitwę nad trumną członka wspólnoty katolickiej w Paninamisie na podwórzu domu rodzinnego zmarłego; 2010
- s. 216 Ilustr. III.5. Nabożeństwo przed pochówkiem odprawiane na placu pogrzebowym – jest nim obszerne podwórze przed nowo zbudowanym domem zmarłej kobiety. Na okrytej materiałem trumnie położono katolicką książeczkę członkowską (w której m.in. zapisuje się informacje o przyjęciu chrztu i pobłogosławieniu małżeństwa) oraz różaniec należący do zmarłej; 2011
- s. 223 Ilustr. III.6. Powrót z cmentarza po pochówku mężczyzny należącego do wspólnoty katolickiej. Ludzie udają się na podwórze domu rodzinnego, gdzie do zachodu słońca będą trwały tańce; 2010
- s. 229 Ilustr. III.7. Rytuał powitalny na pogrzebie; 2010
- s. 230 Ilustr. III.8. Wspólne zasiadanie w kręgu podczas obrzędów pogrzebowych; 2011
- s. 231 Ilustr. III.9. Publiczna prezentacja darów przyniesionych na teren pogrzebowy dzień przed pochówkiem *Ɔbaapanin* Adwoa Afosaa w Anyimie. Kobiety ubrane są w okolicznościowe T-shirty z wydrukowanym portretem zmarłej. Ceremonię dokumentuje wynajęta ekipa wideo; 2010

- s. 234 Ilustr. III.10. Baner poświęcony pamięci zmarłej członkini parafii katolickiej w Jemie, powieszony dzień po śmierci przez jej rodzinę na lokalnym placu targowym. Zmarła ukazana jest w dwóch ujęciach – na jednym prezentuje się w odświętnym stroju Stowarzyszenia Kobiet Katolickich, do którego za życia należała; 2013
- s. 236 Ilustr. III.11. Wystawienie zwłok na widok publiczny podczas pogrzebu kobiety z Kościoła metodystycznego. Namiot z łóżem dla zmarłej rozstawiono przed budynkiem kościoła metodystycznego w Jemie; 2013
- s. 243 Ilustr. III.12. Sesja fotograficzna ze zmarłą *Obaapanin* Adwoa Afosaa podczas uroczystości wystawienia ciała na widok publiczny w Anymie; 2010
- s. 246 Ilustr. III.13. Tancerz prezentujący symboliczny taniec opowiadający o życiu zmarłej członkini rodu; 2010
- s. 253 Ilustr. III.14. *Brassband* prowadzący kondukt na cmentarz w Anymie; 2010
- s. 253 Ilustr. III.15. Bębniarz podczas ceremonii pogrzebowych w Jemie; 2010
- s. 259 Ilustr. III.16. Tańce podczas pogrzebu kobiety Konkomba, która mieszkała w Jemie. Grupa młodych Konkombów tańczyła tradycyjny taniec pogrzebowy, ubrana w czerwone koszulki piłkarskie oraz elementy konkombskiego stroju żałobnego; 2010
- s. 281 Ilustr. III.17. Rodzina ubrana w identyczne stroje gromadzi się przed kościołem katolickim w Jemie po mszy dziękczynnej za życie swojego zmarłego; 2011
- s. 300 Ilustr. III.18. „Koniec ze stresującymi pogrzebami” – wielkoformatowa reklama produktów bankowych w Akrze; 2010
- s. 302 Ilustr. III.19. Stół, przy którym podczas zasiadania na pogrzebie zbierane są datki od żałobników. Sekretarz pogrzebu odnotowuje kwotę oraz wręcza pokwitowanie wraz z podziękowaniem za wsparcie; 2010
- s. 308 Ilustr. III.20. Członkinie ze Stowarzyszenia Kobiet Katolickich ubrane w żałobne fioletowe sukienki żegnają swoją siostrę, okrążając łożo z wystawionym na widok publiczny ciałem zmarłej; 2011
- s. 318 Ilustr. III.21. Zmarły ustawiony w pozycji pionowej i „czytający” Biblię podczas uroczystości wystawienia ciała na widok publiczny. Zgromadzeni uczestniczą w modlitwie prowadzonej przez katechistów z Jemy; 2011

#### ROZDZIAŁ IV

- s. 322 Ilustr. IV.1. Salon piękności „Dar od Boga”; 2010
- s. 359 Ilustr. IV.2. Błogosławienie niemowlęcia w kościele katolickim; 2010
- s. 372 Ilustr. IV.3. Kobiety Dagaaba tańczące podczas świąt Bożego Narodzenia przed kościołem katolickim w Jemie; 2010
- s. 394 Ilustr. IV.4. Grupa ze Stowarzyszenia Kobiet Katolickich powracająca z dorocznej pielgrzymki do *grotto* w Techiman; 2010
- s. 396 Ilustr. IV.5. Śpiewaczki z chóru Akan w Jemie w swoich niedzielnych kostiumach; 2010
- s. 400 Ilustr. IV.6. Podczas jednej z pielgrzymek do *grotto* w Jemie Elizabeth – kobieta z parafii w Techiman – uczy lokalnych parafian, jak odmawiać Koronkę

SPIS ILUSTRACJI CZARNO-BIAŁYCH

- do Miłosierdzia Bożego i opowiada historię „Madam Faustyny” (tj. siostry Faustyny Kowalskiej) oraz wizerunku Jezusa Miłosiernego; 2010
- s. 403 Ilustr. 1v.7. Znak *adinkra*: *Gye Nyame* („Nic, tylko Bóg”) umieszczony w podstawie mensy ołtarzowej w kościele w Sunyani; 2009
- s. 412 Ilustr. 1v.8. Kobiety ze Stowarzyszenia Kobiet Katolickich w swoich paradnych sukienkach podczas niedzielnego nabożeństwa; 2010
- s. 415 Ilustr. 1v.9. Cosobotnie zebranie Chrześcijańskich Matek w małym *grotto* przy cmentarzu w Jemie; 2013
- s. 417 Ilustr. 1v.10. Tańce Dagaaba podczas uroczystości Bożego Ciała w Jemie; 2010
- s. 425 Ilustr. 1v.11. Procesja Bożego Ciała na uliczkach Jemy; 2010
- s. 437 Ilustr. 1v.12. „Dziękuję Ci, Jezu” – przenośne stoisko z wypiekami na ulicy w Techiman; 2010
- s. 439 Ilustr. 1v.13. Siostra zakonna rozdaje komunię podczas mszy pogrzebowej odprawianej nad trumną członkini Stowarzyszenia Kobiet Katolickich w Kintampo; 2013

## SPIS TABEL I MAP

### TABELE

- s. 31 Tabela 1.1. Kalendarium wybranych wydarzeń związanych z historią Ghany i rozwojem Kościołów misyjnych (ze szczególnym uwzględnieniem Kościoła katolickiego) w latach 1828–1970
- s. 154 Tabela 11.1. Akańskie nazwy dni tygodnia oraz odpowiadające im „imiona duszy” (*kradin*)
- s. 208 Tabela 111.1. Typowy przebieg pochówku i pogrzebu wśród współczesnych rodzin związanych z tradycją ludów Akan w Ghanie, z uwzględnieniem najważniejszych faz celebracji
- s. 277 Tabela 111.2. Schematyczne przedstawienie symbolicznych powiązań pomiędzy kolorami a wyobrażeniami na temat człowieka i kosmosu w rodzimej kulturze Akan

### MAPY

- s. 62 Mapa 1.1. Schematyczna mapa Ghany z podziałem administracyjnym (nazwy regionów w języku angielskim)
- s. 77 Mapa 1.2. Mapa dystryktu Kintampo South z zaznaczonym kościołem katolickim w Jemie oraz kaplicami pobocznymi należącymi do parafii



## BIBLIOGRAFIA

- 2010 *Population and Housing Census. Summary Report of Final Results*, Ghana Statistical Service, Accra 2012, [http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/2010phc/Census2010\\_Summary\\_report\\_of\\_final\\_results.pdf](http://www.statsghana.gov.gh/docfiles/2010phc/Census2010_Summary_report_of_final_results.pdf) (dostęp: 20 grudnia 2014).
- Abadamloora Lucas, Gilleece Joe, *One Hundred Years of Grace in the Tamale Ecclesiastical Province 1906–2006*, St. Francis Press, Tamale 2006.
- Abdul-Korah Gariba B., 'Where is not Home?': *Dagaaba Migrants in the Brong Ahafo Region, 1980 to the Present*, "African Affairs" 2006, Vol. 106, s. 71–94.
- Abdulai Abubakari, Tonah Steve, *Indigenous Farmers Versus Migrant Fulani Herdsmen in Central Ghana*, w: Steve Tonah (ed.), *Contemporary Social Problems in Ghana*, University of Ghana, Accra 2009, s. 241–256.
- Achebe Chinua, *Świat się rozpada*, przeł. Małgorzata Żbikowska, Iskry, Warszawa 1989.
- Addo Ebenezer Obiri, *Kwame Nkrumah: A Case Study of Religion and Politics in Ghana*, University Press of America, Landham, MD 1997.
- Adogame Afe, Chitando Ezra, Bateye Bolaji (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012.
- Adogame Afe, Chitando Ezra, Bateye Bolaji (eds.), *African Traditions in the Study of Religion, Diaspora and Gendered Societies*, Ashgate, Farnham–Burlington 2013.
- Akoto Augustina, "Why Don't They Change?": *Law Reform, Tradition and Widows' Rights in Ghana*, "Feminist Legal Studies" 2013, Vol. 31 (3), s. 263–279.
- Amanor Jones Darkwa, *Pentecostalism in Ghana: An African Reformation*, "Cyberjournal for Pentecostal-Charismatic Research" 2004, Vol. 13, <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj13/amanor.html> (dostęp: 11 grudnia 2012).
- Amenga-Etego Rose Mary, *Tribes Without Rulers? Indigenous Systems of Governance and Sustainable Rural Development*, w: Afe Adogame, Ezra Chitando, Bolaji Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 119–134.
- Amoako-Agyeman Kofi Nyame, *Adolescent Religiosity and Attitudes to HIV and AIDS in Ghana*, "Journal of Social Aspects of HIV/AIDS" 2012, Vol. 9, No. 4, s. 227–241.
- Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak” – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1997.

- Arua Emea O., *Yam Ceremonies and the Values of Ohafia Culture*, "Africa: Journal of the International African Institute" 1981, Vol. 51, No. 2, s. 694–705.
- Asamoah-Gyadu J. Kwabena, "'Christ Is the Answer': What Is the Question?" *A Ghana Airways Prayer Vigil and Its Implications for Religion, Evil and Public Space*, "Journal of Religion in Africa" 2005, Vol. 35, Fasc. 1, s. 93–117.
- Asamoah-Gyadu J. Kwabena, *'The Evil You Have Done Can Ruin the Whole Clan': African Cosmology, Community, and Christianity in Achebe's Things Fall Apart*, "Studies in World Christianity" 2010, Vol. 16, s. 46–62.
- Asamoah-Gyadu Kwabena J., *'From Prothetism to Pentecostalism': Religious Innovation in Africa and African Religious Scholarship*, w: Afe Adogame, Ezra Chitando, Bolaji Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 161–173.
- Asamoah-Gyadu Kwabena J., *Contemporary Pentecostal Christianity: Interpretations from an African Continent*, Regnum Book International, Oxford 2013.
- Asante Molefi Kete, *Amulet*, w: Molefi Kete Asante, Ama Mazama (eds.), *Encyclopedia of African Religion*, SAGE Publications, Thousand Oaks–London–New Delhi–Singapur 2009, s. 43–44.
- Assimeng Max, *Religion and Social Change in West Africa: An Introduction to the Sociology of Religion*, Woeli Publishing Services, Accra 2010.
- Atuobi Patrick, Boamah Anthony Obeng, Geest Sjaak van der, *Life, Love and Death: Conversations with Six Elders in Kwahu-Tafo, Ghana*, Het Spinhuis Publishers, Amsterdam 2005.
- Awuah-Nyamekye Samuel, *Religious Education in Democratic State: The Case of Ghana*, tekst wystąpienia wygłoszonego podczas międzynarodowej konferencji „Religious Education in a Democratic State”, Bar-Ilan University, Israel, 6–8 czerwca 2010, <http://law.biu.ac.il/files/law/shared/FinalRevisedIsraelKwasi.pdf> (dostęp: 25 stycznia 2015).
- Ayeyie aforɛbo (Catholic Akan Hymnal)*, Catholic Media Network, Kumasi 2005.
- Baka-Theis Małgorzata, *Rzeźby bliźniąt Ibedži. Forma i styl wybranych regionów Królestwa Joruba (Nigeria)*, w: Anna Nadolska-Styczyńska (red.), *Kultury Afryki w świecie tradycji, przemian i znaczeń*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2009, s. 133–143.
- Baraniecka-Olszewska Kamila, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2013.
- Bartle Philip F.W., *The Universe Has Three Souls. Notes on Translating Akan Culture*, "Journal of Religion in Africa" 1983, Vol. 14, Fasc. 2, s. 85–114.
- Bautista Julius, Bräunlein Peter J., *Ethnography as an Act of Witnessing: Doing Fieldwork on Passion Rituals in the Philippines*, "Philippine Studies: Historical and Ethnographic Viewpoints" 2014, Vol. 62, No. 3–4, s. 501–528.
- Belting Hans, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przeł. Mariusz Bryl, Universitas, Kraków 2007.
- Bernault Florence, *Witchcraft and the Colonial Life of the Fetish*, w: Barbara Meier, Arne S. Steinforth (eds.), *Spirits in Politics: Uncertainties of Power and Healing in African Societies*, Campus Verlag, Frankfurt-on-Main 2013, s. 49–70.



- Bogatyriew Piotr G., *Funkcje stroju ludowego na obszarze morawskostowackim*, w: idem, *Semiotyka kultury*, przeł. Maria Renata Mayerowa, PIW, Warszawa 1979, s. 163–233.
- Brempong Arhin, *Transformations in Traditional Rule in Ghana (1951–1996)*, Institute of African Studies, University of Ghana, Legon, Accra 2007.
- Brukum Joana, Pwamang Alice, Tonah Steve, *Widowhood Rites in Ghana: A Study Among the Nchumuru, Kasena and the Ga*, w: Steve Tonah (ed.), *Contemporary Social Problems in Ghana*, University of Ghana, Accra 2009, s. 147–170.
- Bruner Edward M., *Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora*, "American Anthropologist" 1996, Vol. 98, No. 2, s. 290–304.
- Buah F.K., *A History of Ghana (Revised and Updated)*, Macmillan Education, Oxford 1998.
- Christian Angela, *Adinkra Oration*, Catholic Book Centre, Accra 1976.
- Coe Cati, "Not Just Drumming and Dancing": *The Production of National Culture in Ghana's School*, dysertacja doktorska, University of Pennsylvania in Partial, UM1 Microfilm nr 9976409, Ann Arbor 2000.
- Cole Herbert M., *The Art of Festival in Ghana*, "African Arts" Spring 1975, Vol. 8, No. 3, s. 12–23, 60–62, 90.
- Collins E. J[ohn], *Ghanaian Highlife*, "African Arts" 1976, Vol. 10, No. 1, s. 62–68, 100.
- Comaroff Jean, Comaroff John, *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Vol. 1, The University of Chicago Press, Chicago–London 1991.
- Coursey D.G. [Donald Gilbert], Coursey Cecilia K., *The New Yam Festivals of West Africa*, "Anthropos" 1971, Vol. 66, s. 444–484.
- Csordas Thomas J., *Somatic Modes of Attention*, "Cultural Anthropology" 1993, Vol. 8, No. 2, s. 135–156.
- Danfulani Umar Habila Dadem, *African Religions in African Scholarship: A Critique*, w: Afe Adogame, Ezra Chitando, Bolaji Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 17–34.
- Dąbrowski Bogusław, *Specyfika ewangelizacji inkulturacyjnej grupy etnicznej Baganda na przykładzie diecezji Kasana-Luweero*, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Instytut Dialogu Kultury i Religii UKSW, Warszawa 2014.
- Dijk Rijk van, *The Soul is a Stranger: Ghanaian Pentecostalism and the Diasporic Contestation of 'Flow' and 'Individuality'*, "Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal" 2002, Vol. 3, No. 1, s. 49–65.
- Dijk Rijk van, *The Moral Life of the Gift in Ghanaian Pentecostal Churches in the Diaspora: Questions of (in-)dividuality and (in-)alienability in Transcultural Reciprocal Relations*, w: Wim M.J. van Binsbergen, P. Geschiere (eds.) *Commodification: Things, Agency and Identities (The Social Life of Things Revisited)*, Lit Verlag, Münster 2005.
- Dijk Rijk van, *The Safe and Suffering Body in Transnational Ghanaian Pentecostalism: Towards an Anthropology of Vulnerable Agency*, w: Miriam de Bruijn, Rijk van Dijk, Jan-Bart Gewald (eds.), *Strength Beyond Structure: Social and Historical Trajectories of Agency in Africa*, Brill, Leiden 2007, s. 312–333.
- Dube Lilian, *African Spirituality from "Noise, Dust, Darkness and Dancing"*, w: Afe Adogame, Ezra Chitando, Bolaji Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of*

- Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 109–118.
- Dubisch Jill, *In a Different Place: Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey 1995.
- Eade John, Sallnow Michael J., *Introduction*, w: iidem (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Routledge, London–New York 1991, s. 1–29.
- Eade John, *The Expanding Field of Pilgrimage Studies: Beyond Binaries. Commentary*, “Tourism” 2011, Vol. 59, No. 3, s. 387–389.
- Elsbernd Alphonse, *The Story of the Catholic Church in the Diocese of Accra*, Catholic Book Centre, Accra 2000.
- Engelke Matthew, *Discontinuity and the Discourse of Conversion*, “Journal of Religion in Africa” 2004, Vol. 34, s. 82–109.
- Engelke Matthew, *Text and Performance in an African Church: The Book*, „Live and Direct”, “American Ethnologist” 2004, Vol. 31, No. 1, s. 76–91.
- Engelke Matthew, *A Problem of Presence: Beyond Scripture in an African Church*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2007.
- Essamah Casely B., *Genuinely Ghanaian: A History of the Methodist Church in Ghana, 1961–2000*, Africa World Press, Trenton–Asmara 2010.
- Fisher Robert B., *West African Religious Traditions: Focus on the Akan of Ghana*, Orbis Books, Maryknoll, NY 1998.
- Gadamer Hans-Georg, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1993.
- Geertz Clifford, *Local Knowledge: Furhter Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, [b.m.] 1983.
- Geertz Clifford, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Geest Sjaak van der, *Role Relationships between Husband and Wife in Rural Ghana*, “Journal of Marriage and Family” 1976, Vol. 38, s. 572–578.
- Geest Sjaak van der, *The Image of Death in Akan Highlife Songs of Ghana*, “Research in African Literatures” 1980, Vol. 11, No. 2, s. 145–174.
- Geest Sjaak van der, *Opanyin: The Ideal of Elder in the Akan Culture of Ghana*, “Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines” 1998, Vol. 32, s. 449–493.
- Geest Sjaak van der, *Funerals for the Living: Conversations with Elderly People in Kwahu, Ghana*, “African Studies Review” 2000, Vol. 43, No. 3, s. 103–129.
- Geest Sjaak van der, *Confidentiality and Pesudonyms: A Fieldwork Dilemma From Ghana*, “Anthropology Today” 2003, Vol. 19, No. 1, s. 14–18.
- Geest Sjaak van der, *Between Death and Funeral: Mortuaries and the Exploitation of Liminality in Kwahu, Ghana*, “Africa: Journal of the International African Institute” 2006, Vol. 76, No. 4, s. 485–501.
- Geest Sjaak van der, *End-of-Life Care in Ghana and the Netherlands: Good Death, Bad Death and Euthanasia*, w: Christine Oppong, Phyllis Antwi, Kari Waerness (eds.), *Care of the Seriously Sick and Dying: Perspectives of Ghana*, BRIC Unifob Global, Bergen 2009, s. 265–289.

- Geest Sjaak van der, *'Anyway!' Lorry inscriptions in Ghana*, w: Jan-Bart Gewald, Sabine Luning, Klaas van Walraven (eds.), *The Speed of Change: Motor Vehicles and People in Africa, 1890–2000*, E.J. Brill, Leiden 2009, s. 253–293.
- Gennep Arnold van, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. Beata Biały, wstępem opatrzyła Joanna Tokarska-Bakir, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.
- Gergont Kazimierz, *Polityka edukacyjna Ghany w kontekście ustaleń prawnych*, w: Dominik Kopiński, Arkadiusz Żukowski (red.), *Afryka na progu XXI wieku. Polityka. Kwestie społeczne i gospodarcze*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 157–166.
- Geurts Kathryn Linn, *O kamieniu, chodzeniu i mówieniu w Afryce Zachodniej. Kategorie kulturowe i antropologia zmysłów*, przeł. Jakub Jedliński, w: Małgorzata Cymorek (red.), *Estetyka Afryki. Antologia*, Universitas, Kraków 2008, s. 5–26.
- Ghana AIDS Commission, [http://ghanaid.gov.gh/gac1/aids\\_info.php](http://ghanaid.gov.gh/gac1/aids_info.php) (dostęp: 28 stycznia 2015).
- Glover Ablade, *Adinkra Symbolism*, Artists Alliance Gallery, Accra 1992.
- Gładkowski Krzysztof, *Inkulturacyja a demokracja*, w: Ryszard Vorbrich (red.) *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007, s. 13–26.
- Goody Jack, *Death, Property and the Ancestors: A Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*, Stanford University Press, Stanford 1962.
- Goody Jack, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. Grzegorz Godlewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006.
- Greene Sandra E., *Sacred Sites and the Colonial Encounter: A History of Meaning and Memory in Ghana*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2002.
- Grodź Stanisław, *Chryzologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2005.
- Gyekye Kwame, *African Cultural Values: An Introduction*, Sankofa Publishing Company, Accra 1996.
- Hall David D., *Introduction*, w: David D. Hall (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey 1997, s. VII–XIII.
- Hall Edward, *Ghanaian Languages*, Asempa Publishers, Accra 1983.
- Hackett Rosalind I.J., *Art and Religion in Africa*, Cassell, London–New York 1996.
- Hemka Andrzej, Olędzki Jacek, *Wrażliwość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, Vol. 44, nr 1, s. 8–14.
- Hermkens Anna-Karina, *Clothing as Embodied Experience of Belief*, w: David Morgan (ed.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, Routledge, London–New York 2010, s. 231–246.
- Hervieu-Léger Danièle, „What Scripture Tells Me”: *Spontaneity and Regulation Within the Catholic Charismatic Renewal*, w: David D. Hall (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey 1997, s. 22–40.
- History of the SVD District in the Brong Ahafo Region in the Sunyani Diocese*, maszynopis, przygotowany przez: Victor Leones, Franciszek Kowal (in the cooperation with the whole District), June 2001, s. 9–11.

- Horton Robin, *African Conversion*, "Africa. Journal of the International African Institute" 1971, Vol. 41, No. 2, s. 85–108.
- Howell Allison M., *The Religious Itinerary of a Ghanaian People: The Kasena and the Christian Gospel*, Africa Christian Press, Achimota 2001.
- Howes David, *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2003.
- Hubert Henri, Mauss Marcel, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, przeł. Lech Trzcionkowski, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2005.
- Iliffe John, *Afrykanie. Dzieje kontynentu*, przeł. Justyn Hunia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.
- Jan Paweł II, *Posynodalna adhortacja apostolska Ecclesia in Africa Ojca Świętego Jana Pawła II*, 14 września 1995, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/adhortacje/ecclesia\\_africa.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/ecclesia_africa.html) (dostęp: 21 grudnia 2014).
- Jansen Willy, *Old Routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, w: Willy Jansen, Catrien Notermans (eds.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 1–18.
- Kaczyński Grzegorz J., *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994.
- Keane Webb, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Berkeley 2007.
- Kintampo South District Profile*, Jema 2010 [maszynopis].
- Kirby Jon P., *White, Red and Black: Colour Classification and Illness Management in Northern Ghana*, "Social Science and Medicine" 1997, Vol. 44, No. 2, s. 215–230.
- Kirby Jon P., *Formation for Incarnational Ministries*, w: Jon P. Kirby (ed.), *Culture and the Kingdom: A Collection of Essays on the Themes of Culture and Ministry & Culture and Development*, Tamale Institute of Cross-Cultural Studies, Tamale 2003, s. 41–46.
- Kirby Jon P., *Earth Shrines: Prison or Sanctuary? Ghanaian "Witch Camps" and the Dawn of the Rights of Culture*, w: Steve Tonah (ed.), *Contemporary Social Problems in Ghana*, University of Ghana, Accra 2009, s. 49–72.
- Kirby Jon P., *The Power and the Glory: Popular Christianity in Northern Ghana*, Regnum Africa, Accra 2012.
- Klekot Ewa, *Najświętsze Serce Jezusowe – sceny z życia symbolu*, „Konteksty” 1997, nr 238–239, s. 55–66.
- Klomegah Roger, *Child Fostering and Fertility: Some Evidence from Ghana*, "Journal of Comparative Family Studies" 2000, Vol. 31, No. 1, s. 107–115.
- Knierzinger Johannes, *Chieftaincy and Development in Ghana: From Political Intermediaries to Neotraditional Development Brokers*, „Arbeitspapiere des Instituts für Ethnologie und Afrikanstudien der Johannes Gutenberg-Universität Mainz” 2011, nr 124, s. 28, <http://www.ifeas.uni-mainz.de/Dateien/AP124.pdf> (dostęp: 15 grudnia 2013).
- Kopaliński Władysław, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1994.
- Kopytoff Igor, *Ancestors and Elders in Africa*, "Africa: Journal of the International African Institute" 1971, Vol. 41, No. 2, s. 129–142.

- Korolko Mirosław, *Leksykon kultury religijnej w Polsce. Miejsca, obrzędy, wspólnoty (z przydatkiem literackich wypisów)*, Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „ADAM”, Warszawa 1999.
- Kropp Dakubu Mary Esther, *Language and Community: The View from Accra*, Ghana University Press, Accra 1996.
- Kubikowski Tomasz, *Przedmowa od tłumacza*, w: Jon McKenzie, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, przeł. Tomasz Kubikowski, Universitas, Kraków 2011, s. XI–XIX.
- Kyeremateng K. Nkansa, *The Akans of Ghana: Their Customs, History and Institutions*, Sebewie Publishers, Accra 2004.
- Lambek Michael, *Rappaport on Religion: A Social Anthropological Reading*, w: Ellen Messer, Michael Lambek (eds.), *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2001, s. 244–273.
- Lambek Michael, *What Is “Religion” for Anthropology? And What Has Anthropology Brought to “Religion”?*, w: Janice Boddy, Michael Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, John Wiley and Sons, Chichester 2013, s. 1–32.
- Lefebvre Henri, *The Production of Space*, przeł. z j. franc. Daniel Nicholson-Smith, Basil Blackwell, Oxford 1991 (Paris 1974).
- Mawusi Emmanuel Richard, *Inculturation: Rooting the Gospel Firmly in Ghanaian Culture. A Necessary Requirement for Effective Evangelization for the Catholic Church in Ghana*, dysertacja doktorska z zakresu teologii, Uniwersytet Wiedeński (Universität Wien) 2009.
- Mbiti John, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. Krystyna Wiercieńska, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1980.
- Mbiti John, *Introduction to African Religion*, 2<sup>nd</sup> edition, Heinemann Educational Publishers, Oxford–Gaborone–Blantyre–Johannesburg 1991.
- Meyer Birgit, *Translating the Devil: Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*, Africa World Press, Trenton–Asmara 1999.
- Meyer Birgit, *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*, Vrije Universiteit, Amsterdam 2006, s. 4–59.
- Meyer Birgit, *Introduction. From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding*, w: Birgit Meyer (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 1–28.
- Meyer Birgit, *Preface*, w: Birgit Meyer (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. xi–xiv.
- Meyer Birgit, *Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms*, “South Atlantic Quarterly” Fall 2010, Vol. 109, No. 4, s. 741–763.
- Meyer Birgit, *Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies, and the Question of the Medium*, w: Janice Boddy, Michael Lambek (eds.), *A Companion to the Anthropology of Religion*, John Wiley and Sons, Chichester 2013, s. 309–326.
- Meyer Birgit, Verrips Jojada, *Aesthetics*, w: Morgan D. (ed.), *Key Words in Religion, Media and Culture*, Routledge Taylor & Francis Group, New York–London, 2008, s. 20–30.

BIBLIOGRAFIA

- Morgan David, *Introduction: The Matter of Belief*, w: David Morgan (ed.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, Routledge, London–New York 2010, s. 1–17.
- Morrow James, *The Proceedings of The Synod of Africa: 4<sup>th</sup> to 25<sup>th</sup> of October 2009*, Ballater 2009.
- Naipaul V.S., *Maska Afryki. Odłony afrykańskiej religijności*, przeł. Agnieszka Nowakowska, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2015.
- Niedźwiedz Anna, *Being Christian in Africa: Identities Lived Within a Catholic Community in Central Ghana*, w: Fiala Vlastimi (ed.), *Multiple Identities in Post-Colonial Africa*, Publishing House Moneta-FM, Hradec Kralove 2012, s. 151–161.
- Niedźwiedz Anna, *Tożsamości wśród katolickiej społeczności w centralnej części Ghany*, w: Katarzyna Jarecka-Stępień, Jakub Kościółek (red.), *Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 99–113.
- Niedźwiedz Anna, *Corpus Christi Procession in Ghana as a Manifestation of Various Identities*, „Jagiellonian University Newsletter” Winter/Spring 2013, No. 49, s. 8–10.
- Niedźwiedz Anna, *Competing Sacred Places: Making and Remaking of National Shrines in Contemporary Poland*, w: John Eade, Mario Katić (eds.), *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders*, Ashgate, Farnham–Burlington 2014, s. 79–99.
- Niedźwiedz Anna, *Od religijności ludowej do religii przeżywanej*, w: Barbara Fatyga, Ryszard Michalski (red.), *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa 2014, s. 327–338.
- Niedźwiedz Anna, *Święto Jamów we współczesnej Ghanie. Tradycja ponad podziałami religijnymi*, „Studia Religioznawcze” 2014, Vol. 47, No. 3, s. 237–252.
- Niedźwiedz Anna, *Obrazki z pogrzebu. Wizualność i żałoba we współczesnej Ghanie*, „Prace Etnograficzne. Zeszyty Naukowe UJ” 2014, Vol. 42, nr 4, s. 349–362.
- Nnoromele Patric C., *The Plight of A Hero in Achebe's Things Fall Apart*, w: Harold Bloom (ed.), *Bloom's Modern Critical Interpretations. Chinua Achebe's Things Fall Apart. New Edition*, Bloom's Literary Criticism, An Imprint of Infobase Publishing, New York, 2010, s. 39–49.
- Notermans Catrien, *Interconnected and Gendered Mobilities: African Migrants on Pilgrimage to Our Lady of Lourdes in France*, w: Willy Jansen, Catrien Notermans (eds.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 19–35.
- Obeng Pashington, *Asante Catholicism: Religious and Cultural Reproduction Among the Akan of Ghana*, Brill, Leiden–New York–Köln 1996.
- Obeng Samuel Gyasi, *An Analysis of Linguistic Situation in Ghana*, „African Languages and Cultures” 1997, Vol. 10, No. 1, s. 63–81.
- Ołędzki Jacek, *Świadomość mirakularna*, „Polska Sztuka Ludowa” 1989, Vol. 43, nr 3, s. 147–157.
- Olupona Jacob K. (ed.), *African Traditional Religions in Contemporary Society*, Paragon House, New York 2001.
- Orsi Robert A., *Everyday Miracles: The Study of Lived Religion*, w: David D. Hall (ed.), *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton University Press, Princeton–New Jersey 1997, s. 3–21.

- Orsi Robert A., *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2005.
- Parrinder Geoffrey, *West African Religion: A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*, Epworth Press, London 1969 [1<sup>st</sup> edition 1949, 2<sup>nd</sup> edition revised and enlarged 1961].
- Pawlik Jacek Jan, *Czarownictwo w Afryce i jego współczesne interpretacje*, „Afryka” 2000, nr 11, s. 21–36.
- Pawlik Jacek Jan, *Zatrzymać i oddalić. Podwójna logika obrzędowości żałobnej*, w: Marian Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Hosianum, Olsztyn 2003, s. 159–172.
- Pawlik Jacek Jan, *Kreolizacja kulturowa we współczesnym Togo*, „Forum Politologiczne” (INP UWM Olsztyn) 2004, t. 1, s. 15–37.
- Pawlik Jacek Jan, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuály kryzysowe u ludu Basari w Togo*, Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, Olsztyn 2006.
- Pawlik Jacek Jan, *Ciągłość i zmiana w afrykańskiej obrzędowości żałobnej. Na przykładzie północnego Togo*, „Lud” 2008, t. 92, s. 87–108.
- Pawlik Jacek Jan, *Song and Dance as a Means of Control of Emotions Caused by Death: A Case Study of the Wake-Keeping Ritual among the Bassari People of Togo*, w: Nina Pawlak (ed.), *Codes and Rituals of Emotions in Asian and African Cultures*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2009, s. 187–204.
- Pawlik Jacek Jan, *Źródła, symbolika i znaczenie tańca afrykańskiego*, w: Wiesna Mond-Kozłowska (red.), *Rytm i kroki Afryki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011, s. 73–88.
- Pellow Deborah, *Cultural Differences and Urban Spatial Forms: Elements of Boundedness in an Accra Community*, “American Anthropologist” New Series 2009, Vol. 103, No. 1, s. 59–75.
- Piłaszewicz Stanisław, *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1992.
- Piłaszewicz Stanisław, *Słownik religii i mitologii Czarnej Afryki*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 1996.
- Piłaszewicz Stanisław, Rzewuski Eugeniusz, *Wstęp do afrykanistyki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2004.
- Pink Sarah, *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*, przeł. Maria Skiba, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Pinney Christopher, *‘Photos of the Gods’: The Printed Image and Political Struggle in India*, Reaktion Books, London 2004.
- Plageman Nathan, *Highlife Saturday Night: Popular Music and Social Change in Urban Ghana*, Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis 2013.
- Plate S. Brent, *The Skin of Religion: Aesthetic Mediations of the Sacred*, “CrossCurrents” 2012, Vol. 62, Issue 2, s. 162–180.
- Platvoet Jan, Rinsum Henk van, *Is Africa Incurably Religious? Confessing and Contesting an Invention*, “Exchange: Bulletin of Third World Christian Literature” 2003, Vol. 32, Issue 2, s. 124–153.
- Pype Katrien, *Dancing for God or The Devil: Pentecostal Discourse on Popular Dance in Kinshasa*, “Journal of Religion in Africa” 2006, Vol. 36, Fasc. 3/4, s. 296–318.

- Pype Katrien, *The Liveliness of Pentecostal/Charismatic Popular Culture in Africa*, w: Martin Lindhardt (ed.), *Pentecostalism in Africa: Presence and Impact of Pneumatic Christianity in Postcolonial Societies*, Brill, Leiden–Boston 2015, s. 245–378.
- Ranger Terence, *An Africanist Comment*, „American Ethnologist” 1987, Vol. 14, No. 1, s. 182–185.
- Ranger Terence, *The Invention of Tradition Revisited: The Case of Colonial Africa*, w: Terence Ranger, Olufemi Vaughan (eds.), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa: Essays in Honour of A.H.M. Kirk-Greene*, MacMillan, London 1993, s. 62–111.
- Rappaport Roy A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. Adam Musiał, Tomasz Sikora, Andrzej Szyjewski, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2007.
- Rattray Robert Sutherland, *Religion and Art in Ashanti*, Oxford University Press, Oxford 1927.
- Rodman Margaret C., *Empowering Place: Multilocality and Multivocality*, w: Setha M. Low, Denise Lawrence-Zúñiga (eds.), *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s. 204–223.
- Rouveroy van Nieuwaal Emile A.B. van, *Chiefs and African States: Some Introductory Notes and an Extensive Bibliography on African Chieftaincy*, „Journal of Legal Pluralism” 1987, No. 25 & 26, s. 1–46.
- Różański Jarosław, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2008.
- Saraiva Clara, *Transnational Migrants and Transnational Spirits: An African Religion in Lisbon*, „Journal of Ethnic and Migration Studies” 2008, Vol. 34, No. 2, s. 253–369.
- Sarpong Peter, *Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture*, Ghana Publishing Corporation, Accra 1974; 3<sup>rd</sup> edition, Maier-Druck, Rottenburg 2006.
- Sarpong Peter K., *Odd Customs: Stereotypes and Prejudices*, Sub-Saharan Publishers, Accra 2012.
- Schieffelin Edward L., *Performance and the Cultural Construction of Reality*, „American Ethnologist” 1985, Vol. 12, No. 4, s. 707–724.
- Sekerdej Kinga, Pasięka Agnieszka, *Researching the Dominant Religion: Anthropology at Home and Methodological Catholicism*, „Method and Theory in the Study of Religion” 2013, Vol. 25, s. 53–77.
- Senah Kodjo, *Sacred Objects into State Symbols: The Material Culture of Chieftaincy in the making of a National Political Heritage in Ghana*, „Material Religion” 2013, Vol. 9, Issue 3, s. 350–369.
- Steegstra Marijke, *Dipo and the Politics of Culture in Ghana*, Woeli Publishing Services, Accra 2005.
- Stoller Paul, *Sound in Songhay Cultural Experience*, „American Ethnologist” 1984, Vol. 11, No. 3, s. 559–570.
- Stoller Paul, *Sensuous Scholarship*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1997.
- Sundkler Bengt, Steed Christopher, *A History of the Church in Africa*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Szczepaniuk Agnieszka, *Współczesne przemiany władzy tradycyjnej na przykładzie Aszantów z Ghany Środkowej*, „Lud” 2008, Vol. 92, s. 109–125.



- Szyjewski Andrzej, *Etnologia religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2001.
- Szyjewski Andrzej, *Religie Czarnej Afryki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Tafjord Bjørn Ola, *Indigenous Religion(s) as an Analytical Category*, “Method and Theory in the Study of Religion” 2013, Vol. 25, s. 221–243.
- Teisch Jessica, *Yam*, w: Shepard Krech, John Robert McNeill, Carolyn Merchant (eds.), *Encyclopedia of World Environmental History: O–Z*, Routledge, New York 2004, s. 1351–1352.
- Tokarska-Bakir Joanna, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*, Wydawnictwo Leopoldinum, Wrocław 1997; wyd. 2 poprawione i uzupełnione, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014.
- Tokarska-Bakir Joanna, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Universitas, Kraków 2000.
- Tonah Steve, *The Challenge of Ageing in Urban and Rural Ghana*, w: Steve Tonah (ed.), *Contemporary Social Problems in Ghana*, University of Ghana, Accra 2009, s. 125–146.
- Toulmin Camilla, *Securing Land and Property Rights in Sub-Saharan Africa: The Role of Local Institutions*, “Land Use Policy” 2008, Vol. 26, s. 10–19.
- Turner Edith, *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*, Palgrave Macmillan, New York 2012.
- Turner Victor, *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, przeł. Andrzej Szyjewski, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2006.
- Ubink Janine M., Amanor Kojo S. (eds.), *Contesting Land and Custom in Ghana: State, Chief and the Citizen*, Leiden University Press, Leiden 2008.
- Verrips Jojada, *Aisthesis and An-aesthesia*, “Ethnologia Europaea” 2006, Vol. 35 (1–2), s. 27–33.
- Vollbrecht Judith Ann, *Structure and Communitas in an Ashanti Village: The Role of Funerals*, dysertacja doktorska, University of Pittsburg, Pittsburg 1978.
- Vorbrich Ryszard, *Idea konsensusu i tożsamość plemienna a wybory demokratyczne w państwie afrykańskim. Na przykładzie Kamerunu*, w: Ryszard Vorbrich (red.), *Plemię, państwo, demokracja. Uwarunkowania kultury politycznej w krajach pozaeuropejskich*, Biblioteka Telgte, Poznań 2007, s. 179–194.
- Vorbrich Ryszard, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2012.
- Warren Dennis W., *Bono Royal Regalia*, “African Arts” (Winter) 1975, Vol. 8, No. 2, s. 16–21.
- Welsch Kariamu, *African Dance*, Chelsea House Publishers, Philadelphia 2004.
- White Geoffrey M., *Museum/Memorial/Shrine: National Narrative in National Spaces*, “Museum Anthropology” 1997, No. 21 (2), s. 8–27.
- Wielka Encyklopedia PWN*, t. 15, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.
- Williams Dodeye U., *Christianity and the Negotiation of Cultures: A Case Study of Yakurr Festivals in Nigeria*, w: Afe Adogame, Ezra Chitando, Bolaji Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 149–158.

BIBLIOGRAFIA

- Wita Grzegorz, *Istoty nadnaturalne ludu Aszanti w Ghanie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007.
- Wita Grzegorz, *Rodzima antropologia Akanów z Ghany*, w: Grzegorz Kucza, Grzegorz Wita (red.), *Antropologia miejscem spotkania i dialogu międzyreligijnego*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008, s. 37–42.
- Wita Grzegorz, *Aszancka koncepcja opatrności Istoty Najwyższej*, w: Jacek Jan Pawlik, Małgorzata Szupejko (red.), *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 119–131.
- Wita Grzegorz, *Owładnięcie (akom) znakiem powołania i narzędziem postugi aszanczich kapłanów tradycyjnych*, „*Studia Religiozyczne*” 2011, Vol. 44, s. 71–84.
- Witte Marleen de, *Long Live the Dead! Changing Funeral Celebrations in Asante, Ghana*, Aksant Academic Publishers, Amsterdam 2001.
- Witte Marleen de, *Money and Death: Funeral Business in Asante, Ghana*, “*Africa: Journal of the International African Institute*” 2003, Vol. 73, No. 4, s. 531–559.
- Witte Marleen de, *Accra's Sounds and Sacred Spaces*, “*International Journal of Urban and Regional Research*” 2008, Vol. 32, 3, s. 690–709.
- Witte Marleen de, *Modes of Binding, Moments of Bonding. Mediating Divine Touch in Ghanaian Pentecostalism and Traditionalism*, w: Birgit Meyer (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 183–205.
- Witte Marleen de, *Touched by the Spirit: Converting the Senses in a Ghanaian Charismatic Church*, “*Ethnos: Journal of Anthropology*” 2011, Vol. 76: 4, s. 489–509.
- Wrzesińska Alicja, *Moje spotkanie z kimbangistami: od kongijskiej „Jerozolimy” do Canterbury*, „*Afryka*” 2011, Vol. 34, s. 43–65.
- Wuaku Albert Kafui, *Folk Beliefs about Spiritual Power and Hinduism in Ghana*, w: Afe Adogame, Ezra Chitando, Bolaji Bateye (eds.), *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions*, Ashgate, Farnham–Burlington 2012, s. 239–258.
- Zajączkowski Andrzej, *Aszanti – kraj Złotego Tronu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963.
- Zajączkowski Andrzej, *Plemię, rasa, socjalizm. Studia nad ideologią współczesnej Afryki Zachodniej*, „*Wiedza Powszechna*”, Warszawa 1965.
- Zimoń Henryk, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1998.
- Zimoń Henryk, *Społeczny wymiar rytuałów pogrzebowych u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: Jacek Jan Pawlik, Małgorzata Szupejko (red.), *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 133–144.
- Zimoń Henryk, *African Traditional Religions in the Perspective of Comparative Studies and Interreligious Dialogue*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

## INDEKS

- Abadamloora Lucas, biskup 201, 314, 447
- Abdulai Abubakari 67
- ablucja (w kontekście „religii tradycyjnej”) 121, 143
- abolicja 26–27
- abosom* (l. poj. *bosom*), por. *bosom*  
por. także bogowie w kontekście „religii tradycyjnej”
- Achebe Chinua, pisarz 111–112, 145
- adinkra*, znaki/symbole/wzory 257–258, 269, 280–281, 401–403, 425, 447
- adopcja, przybrane rodzicielstwo, zastępcze rodzicielstwo 267, 346–348, 351
- Afryka Mission 52, 141, 335, 402
- afrykańskie chrześcijaństwo  
systematyka 35–44
- Afroamerykanie 27, 40
- Ahmaddiyya Movement 330
- AIC (African Indigenous/Independent/Instituted/Initiated Churches) 37–39, 41, 73
- AIDS 310, 344–345
- Akan, ludy (także Akanowie) 20, 22, 29, 65–67, 74, 82, 110, 116, 119, 121, 124–125, 143, 149, 150, 152, 155, 156, 167–170, 172, 181, 196, 203–206, 208, 218, 228, 235, 241, 247–249, 255–258, 266, 270, 274–280, 284–285, 296, 299, 301, 309, 342–343, 394–396, 398, 407, 419, 421, 429
- Akosombo, tama na rzece Wolta 61
- Akoto Augustina 311
- Akra, stolica Ghany 19, 28, 31, 33, 63, 66, 68, 70, 74, 89, 118, 139, 193, 213, 222, 250, 279, 300, 389, 393
- Akropong 28, 31–32
- Akwapim 29, 31
- Aladura, ruchy religijne, profetyczne 39
- Albert Maksymilian 32
- Amanor Jones Darkwa 38
- Amenga-Etego Rose Mary 176
- Amerykańska Misja Episkopalna 41
- Amihere Joseph 34
- Amissah John Kodwo, arcybiskup Cape Coast 34
- Anderson Benedict 135
- Anlo-Ewe por. Ewe, lud
- Annan Kofi 155
- Antoni, święty 26, 407
- apotropieiony, środki, przedmioty i zabiegi apotropieczne 258, 306, 387–393, 402  
por. także modlitwa jako ochrona
- Appiah William Egyanka 73
- Arua Enea O. 114–115
- Asaase Yaa, „Matka Ziemia”, bogini Ziemi w kontekście kultury ludów Akan 277
- Asamoah-Gyadu Kwabena J. 40–41, 54, 264–265, 340, 352, 374, 421
- asamando*, kraina zmarłych w języku twi 271–272, 278, 285  
por. także kraina zmarłych

- Asantehene*, król Aszantów 19, 120, 257, 424
- Assimeng Max 37
- Aszantowie, lud Aszantów 19, 30, 32, 66–67, 110, 119, 127, 147, 154, 166, 196, 201, 205, 210, 222, 296, 363, 387, 402, 424, 426  
por. także królestwo Aszantów  
atlantycki handel niewolnikami 26–27
- Awuah-Nyamekye Samuel 330
- Baraniecka-Olszewska Kamila 194
- Bartle Philip F.W. 266, 275–278, 282, 284–286
- Bashobora John 444
- Bautista Julius 138, 434
- Basari, lud (północne Togo) 111, 247, 280, 292
- batakari*, element odzieży 258
- Belting Hans 244
- Benedykt XVI, papież 44
- bęben 42, 73, 123–124, 129, 165, 194, 222, 249, 252, 253, 259, 261, 268, 314, 336, 393, 395, 398, 424–425, 429  
mówiące bębny (j. ang. *talking drums*) 137
- Biblia 29, 32, 70, 309, 317, 321, 340, 350, 354, 381–383, 400
- Bissa, lud 158
- bliźnięta 154–155
- Bloch Maurice 297, 431
- błogosławienie małżeństwa (w Kościele katolickim) 358, 362–369, 408, 420
- błogosławienie nowo narodzonego dziecka 358–360
- Bogatyriew Piotr G. 254
- bogowie w kontekście „religii tradycyjnej” 38, 47, 51, 54, 76, 104, 109, 110, 125, 140–141, 148–149, 172, 179–180, 182–184, 273, 277, 292–295, 313, 340, 351, 360–362, 388–390, 392  
por. także *bosom*
- Bolgatanga, miasto w północnej Ghanie 30, 201, 314
- Bono, lud, 66–67, 69, 72, 74, 78, 82, 85, 109–110, 120, 143, 147, 150, 154, 156–157, 161–170, 196, 200, 202, 213, 217, 236, 247, 268, 280, 282, 293, 327, 351, 409, 418–419
- born-again* 54
- Bosman Willem 222
- bosom* (l. mn. *abosom*) 104, 177, 179–180, 183, 249, 273, 277, 293–294, 351, 361  
por. także bogowie w kontekście „religii tradycyjnej”
- Bowers Joseph, biskup Akry 33
- Boże Ciało, święto, obchody 417, 422, 423–433
- Boże Narodzenie 423
- Brong-Ahafo, region 63–64, 69–70, 107, 208, 331, 347, 361, 423
- Bräunlein Peter J. 138, 434
- Burkina Faso 19, 61, 200, 218, 346
- Cape Coast, miasto na wybrzeżu Ghany (Złotego Wybrzeża) 26–27, 33–34, 304
- charyzmatycy, katolicki ruch Odnowy w Duchu Świętym 41, 53, 335, 350, 377, 381–387, 390, 392, 395, 407, 418–419
- Christ Apostolic Church 39, 73
- Christaller Johann Gottlieb 29
- chrzest, także przyjęcie chrztu 158, 346, 350, 357–362
- Church of Pentecost 40
- ciało zmarłego  
wystawienie na widok publiczny 231, 235–244, 280, 286, 288, 317
- cielesne formy uwagi/wrażliwości 263–264
- cierpienie, jego rola w kontekście teologii chrześcijańskiej 342
- cmentarz 71, 200, 209–212, 218, 219, 221, 223, 232, 238, 245, 248, 252, 253, 268, 278, 288, 293, 296, 304–305, 308–309, 312, 414–415

- Collins E. John 249  
 Comaroff Jean i John 13, 55–56, 59  
*communicantes* 408, 420, 424, 428, 435  
 Csordas Thomas J. 263  
*communitas* 142, 303  
 cuda, wydarzenia cudowne 360, 375, 430  
   por. także wrażliwość mirakularna  
 Czarnowski Stefan 73  
 czarownice, czarownicy 295–296, 339, 397  
   obozy dla czarownic 296  
 czarownictwo 38, 40, 47, 93, 220, 295–298, 306, 317, 340, 352–353, 360, 392  
 Dagaaba, lud (także Dagaabowie) 30, 34, 42, 66–67, 82, 161, 202, 247, 280, 327, 332, 343, 361, 367, 394, 398, 407, 417, 419, 429  
 Dagomba, lud (także Dagombo-  
 wie) 66–67, 80, 296, 416  
 Damuah Kwabena 52  
 Dania (także Duńczycy) 26  
 dary do trumny 232, 272–273  
 Dery Peter Poreku, biskup 34, 42, 394  
 detronizacja (wodza) 129  
 diabeł, szatan, także siły demoniczne,  
   złe duchy, diabelskość 40, 47, 54,  
   57, 295, 340, 353, 380, 387–392, 397  
 diaspora afrykańska 411  
 Dijk Rijk van 40, 149, 218  
*dipo*, rytuał inicjacyjny wśród Krobo  
   182  
 Dogonowie, lud 274  
 dom rodzinny 147, 201, 209, 211, 267  
 „doświadczenie bliskie” 131–132  
 „doświadczenie dalekie” 131–132  
 druga wojna światowa 250  
 Dubisch Jill 434  
 Du Bois William Edward Burchard 68  
 dziedzictwo kulturowe 27, 49, 51, 66,  
   258  
 dzień tabu 144, 293, 366–367  
 dźwięk (w kontekście religii) 377–384  
 Eade John 438  
 edukacja religijna 328, 336  
 Elmina, miasto i fort na wybrzeżu  
   Ghany (Złotego Wybrzeża) 25–28  
 Engelke Matthew 56, 355, 378, 385, 388  
 etnografia wizualna 95–96, 140, 242  
   por. także wizualność  
 etnografia 12–13, 88–95, 105, 132–133,  
   137–140, 193–203, 261, 433–439,  
   443  
*eto*, potrawa z jamów 120, 164–165,  
   202  
 Eucharystia 393, 420, 424, 427, 429  
   por. także komunია  
 Europa (także Europejczycy)  
   wobec Afryki (Afrykanów) 25–  
   30, 47, 56, 441  
 „Ewangelia dla ubogich” 342, 422  
 „Ewangelia dobrobytu” (j. ang. *Gospel  
 of Prosperity*) 341–342, 422  
 Ewe, lud 33, 57, 65–66, 82, 100, 204,  
   212, 286, 340, 388, 408  
 Fante, lud 29, 31, 66, 249  
 Faustyna, święta (siostra Faustyna  
   Kowska) 393, 400  
 fetysz 47, 104  
 Fisher Robert B. 202, 283  
 formacje estetyczne (aistetyczne) 98,  
   135–136, 224, 369, 402, 431–432, 444  
 formy czuciowe 98, 132–134, 137, 224–  
   227, 252, 260, 263–264, 298, 369,  
   382, 387, 399, 427, 429, 443–444  
 Frafra, lud 30, 66, 67, 81, 200, 218, 247,  
   331, 337, 343, 345, 395, 402, 447  
*fufu*, potrawa z jamów 107, 151, 202,  
   213, 280, 422  
 Fulanie, lud 66–67  
 Full Gospel Businessmen's Fellowship  
   International 41  
 Full Gospel Church 40  
 Ga, lud 66, 204, 310  
 Ga-Dangme, ludy 65  
 Gadamer Hans-Georg 373

- gari*, potrawa z manioku (kassawy) 354, 413
- Geertz Clifford 131, 154
- Geest Sjaak van der 93, 171, 205, 235, 251, 270, 287, 290, 315, 421
- Gennep Afrnold van 154
- Gergont Kazimierz 330
- Ghana (także Ghańczycy) 65, 333–334, 419, 435  
 historia kraju (po roku 1957) 33–34, 49, 330  
 pochodzenie nazwy 25  
 potoczne opinie i stereotypy wśród Ghańczyków 46, 63, 70, 420  
 sytuacje ekonomiczna 61–63  
 sytuacja religijna 36–37, 42, 70, 356, 431–432  
 tożsamość narodowa 49–50, 68
- Ghanaian English 46, 68
- głosolalia (mówienie językami) 336, 382–385
- głowa domu 213–214
- głowa rodziny/rodu 173  
 por. także „starszy” rodziny/rodu
- Gondza, lud 66
- Goody Jack 197
- Greene Sandra E. 212
- Griaul Marcel 274
- Grodź Stanisław 156, 177
- grotto* (sanktuarium katolickie) 211, 366–367, 392, 395, 400–401, 414, 428
- Gye Nyame* („nic, tylko Bóg”), symbol oraz wzór *adinkra* 257, 402–403, 447
- Hackett Rosalind I.J. 119, 267
- Hanna Judith L. 249
- harmatan, wiatr 65, 414
- Harris William Wadé 41
- Hastrup Kirsten 434
- Hermkens Anna-Karina 254
- Hertz Robert 204
- Hervieu-Léger Daniël 97
- highlife*, muzyka 126, 141, 249–252, 287–288, 302
- Hobsbawm Eric 52
- Holandia (także Holendrzy) 26
- hometown* (miejscowość rodzinna) 74–76, 147, 174, 204, 208, 212–220, 268, 316
- Horton Robin 56
- Howes David 130–131
- Hubert Henri 50
- Ideofon 254
- ideologia semiotyczna 263
- Igbo, lud 111, 114, 122
- ikonografia chrześcijańska 20, 399–403
- imię  
 imię chrzcielne 332  
 chrześcijańskie 331–332, 360  
 imię duszy (*kradin*) 152–154, 163, 282, 398  
 nadawanie imienia (ceremonia) 156  
 tradycyjne 331  
 zdeterminowane 152, 154
- indygenność 38, 53, 54, 78
- indygenne chrześcijaństwo 35–42  
 por. także A1C
- inicjacja 163–165, 274
- inkulturacja 43–44, 55, 402
- Instytut Badań Międzykulturowych w Tamale (j. ang. Tamale Institute of Cross-Cultural Studies) 55
- intronizacja (wodza) 119, 180–181, 266
- islam 30, 36, 59, 70, 74, 76, 95, 163, 334, 346, 364, 369, 371
- jam (pochryzn) 107–113, 424  
 jamów, strefa (j. ang. *yam zone*) 111–112  
 jamowe tytuły (tytuły jamowe) 115  
 por. także Święto Jamów (Fe-stiwal Jamu)
- Jan Paweł II, papież 43–44, 233

- Jema, miejscowość  
kontekst kulturowo-społeczny 61, 65, 70–80, 190, 200, 203, 209–213, 232, 322, 324, 327, 335–336, 357–358, 386, 394, 398, 406–407, 409, 413, 418, 422, 427, 431, 443
- Jezus (Chrystus) 376–377, 380, 401, 424, 426–427
- język liturgiczny 42, 82
- języki rodzime (w Ghanie) 67–69
- Joruba, lud (także Jorubowie) 9, 155
- juju* 48
- Kabyé, lud 292
- kakaowiec 29, 32, 65
- kapłan  
katolicki (ksiądz) 83, 87, 206, 232, 238, 313, 365, 380, 382, 386–387, 399, 419–420, 431  
„kapłan fetysza/ów” (jako kategoria emiczna używana w wypowiedziach rozmówców) 294, 331, 351  
religii tradycyjnej 38, 51, 74, 126–127, 179, 182–183, 249, 294, 362, 367, 387, 390
- Kasena, lud 30, 66–67, 81, 220, 310, 343, 346
- katecheza 331, 357
- katechista 81, 83–86, 198, 206, 232, 238, 304, 329, 338, 367, 377, 380, 395, 407, 419, 431
- katechumen 331, 357
- kazania i kaznodziejstwo (głoszenie kazań) 335, 377, 380–382
- Keane Webb 263, 441
- kenke*, potrawa 349
- kente*, materiały, wzory 193, 239, 426
- Kimbangu Simon 39
- Kintampo, miasto w centralnej Ghanie 64, 78, 88, 329, 382, 386, 427, 439
- Kintampo Południowe (j. ang. Kintampo South), dystrykt 64–71, 76, 80
- Kirby Jon P. 55, 416
- kobiety  
w kontekście rodzinnym 166–172, 182, 421  
w Kościele katolickim 86, 432, por. także Stowarzyszenie Chrześcijańskich Matek i Stowarzyszenie Kobiet Katolickich
- Kohut Heinz 131
- kolory, znaczenia kolorów 255, 274–282
- komunia 357, 363, 421  
por. także Eucharystia  
por. także *communicantes*
- Konferencja Biskupów Ghany 34
- Kongo Belgijskie 39
- Kongres Eucharystyczny 33
- Konkomba, lud (w Ghanie, w Togo; także Konkombowie) 66–67, 80, 82, 247, 258–260, 279, 292, 331
- Kontihene* 180, 209
- konwersja 54–56, 355–356  
por. także *born-again*
- Kopytoff Igor 266
- Koronka do Miłosierdzia Bożego 393, 400
- Kościół  
Adwentystów Dnia Siódmego 71  
Afrykańsko-Methodystyczno-Episkopalno-Syjonistyczny (j. ang. African Methodist Episcopal Zion Church) 33  
anglikański 28, 33  
Armii Krzyża Chrystusa (Musa Disco Christo) 73  
Armii Zbawienia 71  
Dwunastu Apostołów 41  
etiopiański 39  
etiopski (Ortodoksyjny Kościół Etiopski/Etiopski Kościół Prawosławny) 35  
ewangelicko-prezbiteriański 29, 33  
katolicki 30–34, 72, 78–88, 99, 292, 305–314, 324–445

- Masowe weChishanu (w Zim-  
babwe) 56, 378, 388–389  
 metodystyczny 29, 31, 33–34,  
39, 42, 72, 269, 407, 428  
 Morawski 28  
 pentekostalny 35, 40, 54, 73,  
361, 384, 408  
 policyjny 41  
 prezbiteriański 33, 73, 428  
*kra* („dusza”; *okra*) 121, 152, 257, 277,  
282–284  
 kraina zmarłych 271–273, 278, 284  
 por. także *asamando*  
 Kranka, miejscowość w centralnej  
Ghanie 76, 88, 173, 329  
 Krobo, góry w Ghanie 46  
 Krobo, lud 182  
 Kropp Dakubu Mary Esther 67  
 królestwo Aszantów 19, 25, 32, 257  
 królowa matka 119, 164, 181, 407  
 Kubikowski Tomasz 194  
 Kumasi, miasto w Ghanie, stolica  
Aszantów 19, 30, 33–34, 120, 196,  
207, 222, 424, 426  
 Kwahu-Tafo, miasteczko w Ghanie 93,  
270  
 Kwaku (Kwahu), region w Ghanie 276,  
315
- Lambek Michael 13, 297, 430–431  
 Legion Maryi 407, 409  
 Lefebvre Henri 220  
 Leib Arthur 274  
 libacja (ofiara płynna, obiata) 49–50,  
120, 129, 143, 213, 273, 332  
 Liberia 41, 189  
 liturgia katolicka 377, 393, 399  
 reforma 34, 42, 394  
 por. także język liturgiczny
- Mahama John Dramani, prezydent  
Ghany (od 2012 roku) 170  
 małżeństwo  
 kościelne 167, 222, 363–369,  
408, por. także błogosławie-  
 nie małżeństwa (w Kościele  
katolickim)  
 tradycyjne 165–170, 222, 311,  
363, 421  
 rejestrowane urzędowo 167,  
311, 363, 365
- Maria (Matka Boska, *Madam Mary*)  
376–377, 379, 400  
 Malinowski Bronisław 107  
 Marshall James, sir 408  
 por. także Rycerze i Damy Mar-  
shalla (*Marshallans*)  
 „matka młodych” (funkcja w parafii)  
380, 407  
 Mauss Marcel 50, 130  
 Mbiti John 265  
 McLuhan Marshall 373  
 media, środki masowego przekazu  
(mass media) 225  
 medium 381  
 ciało jako medium 382, 385–  
388, 399  
 definicja (w kontekście religii)  
373–374  
 forma mediacyjna 380, 401  
 mediacja, praktyka mediacji 375, 378,  
381–382, 387, 390, 392, 397, 431  
 por. także medium oraz religia  
jako praktyka mediacji
- Meyer Birgit 57, 98, 100, 132–136, 139–  
141, 226, 261, 263, 286, 299, 340, 369,  
373, 388, 405, 431  
 miejscowość rodzinna por. *hometown*  
 migracje  
 globalne 218, 411  
 wewnątrz Ghany 66–67, 74, 80,  
150, 218, 315  
 w obrębie Afryki 74  
 migranci z Północy, „przybysze z Półno-  
cy” (w Ghanie) 66, 74, 82, 204, 212,  
247, 279, 293, 344, 350, 409, 418–419  
 misja  
 anglikańska 28, 32  
 katolicka 30, 72, 88, 210, 346  
 protestancka 27



- Misja Bazylejska 29, 31–32  
 Misja Bremeńska (*Nordeutsche Missiongesellschaft*) 29, 32  
 misjonarze (europejscy, chrześcijańscy) w Afryce 26–33, 39–40, 46, 56–57, 59, 78, 152, 250, 286, 340–341, 345–346, 386  
 misyjny pentekostalizm 40  
 młodzież 315, 328–336, 381, 407, 416  
 Moba, lud (północne Togo) 292  
 Mole-Dagbani, ludy 65–66  
 modlitwa  
   charyzmatyczna 351–352, 382–387, 391, 395  
   ekumeniczna 71, 324  
   jako ochrona 389–393, 397  
   spontaniczna 382–386, 395  
   sprawczość modlitwy 337, 354  
   wstawiennicza 352–353, 377, 418–419  
 Morgan David 134, 374  
 „muzyka tradycyjna”  
   w Kościele katolickim 42, 393–394, 419, 429  
 mużulmanie 70–72, 74, 130, 143, 150–151, 158–160, 174, 186, 204, 210, 323, 330, 335–336, 346, 364, 416  
   por. także islam  
*nana* 94, 172,  
*nananom* 172, 271, 277  
   por. także przodek, przodkowie  
 Navrongo, miasto w północnej Ghanie 30, 32–33  
 nawrócenie, por. konwersja  
 Nchumuru, lud 310  
 Ndembu, lud 274  
 niepiśmienność i nieumiejętność czytania (analfabetyzm) 69, 381, 401  
 niewolnictwo 26–27  
 niezależny indygeny pentekostalizm 40–42  
 Nigeria 39, 50, 74, 114, 393, 409  
 Nkrumah Kwame, prezydent Ghany 25, 49, 155  
 Nkoranza, miejscowość w centralnej Ghanie 78, 88, 117  
 Nollywood 279  
 obchody „jednego tygodnia” (pogrzebowe) 206, 208  
 obchody „jednego roku” (pogrzebowe) 203–208, 215, 268, 301  
 Obeng Pashington 201, 207, 363, 424–426  
 obrzędy tradycyjne  
   matrymonialne 166, 364–365, 368, 408  
   pogrzebowe 201, 206, 312  
 obrzędy wdowie/wdowieństwa (j. ang. *widowhood rites*) 219, 309–312, 414  
   por. także *sex rites*  
 ofiara (w kontekście „religii tradycyjnej”), składanie ofiary 120, 220, 311, 332  
 Ohafia, lud, region 114–115  
 ojcowie biali 30, 32, 327  
   por. także Zgromadzenie Misjonarzy Afryki  
*Okyame* („tłumacz”) 122–123, 127, 388  
 Okely Judith 434  
 Olędzki Jacek 339  
 Olupona Jacob K. 51  
*Onyame* (*Nyame*) 104, 110, 152, 277, 281, 289  
 oratorska sztuka 69, 252–254, 377, 380  
 oralność 69, 109, 122, 266, 379  
 Orsi Robert 372, 438  
*outdooring* (wyniesienie nowo narodzonego dziecka za próg) 156–360  
 Owusu Agyemang, wódz i kapłan z Kranki 179  
 Panafryanizm 48, 52, 59, 68  
 Parrinder Geoffrey 161  
 Paulissen Hubert, biskup 33  
 Pawlik Jacek Jan 111, 113, 245, 280, 292

- palankin (j. twi *apakan*) 127, 424, 426
- Pellow Debora 74
- pentekostalizacja 39, 42
- performans 131, 194, 254, 374, 377–378, 431–432
- pieniądze  
jako dar 217, 301–305  
rola pieniędzy podczas rytuałów pogrzebowych 217–218, 299–305, 341  
rola pieniędzy we wspólnotach kościelnych 303–305, 341, 398, 412–413, 415–416, 421–422
- pierwsza wojna światowa 31, 33
- pieśń (w kontekście katolickim) 82, 238–239, 304, 335, 383–384, 390, 394–397, 418, 429  
por. także śpiew
- Piłaszewicz Stanisław 73, 110
- Pinney Christopher 134
- pito*, piwo z prosa 89, 199, 218, 344
- Pius XII, papież 33
- Plate S. Brent 136
- Platvoet Jan 49, 58
- płatności małżeńskie (opłata za żonę, „posag”) 167, 301, 343, 364
- Pobee John S. 299
- pochrzyn, por. jam
- pochówek  
podwójny (duplikowany) 218  
w domu 209, 211–213
- pogrzeb  
nastolatka 201–202  
niemowlęcia 202–203
- poligamia, wielożeństwo, w tym poliginia 368–369, 421
- pora deszczowa 423
- pora sucha 424
- poród 144, 157, 291
- Portugalia (także Portugalczycy) 25–26, 218
- prezydent kościoła (przewodniczący rady parafialnej) 83, 329, 349, 386, 407
- przestrzeń  
jako kategoria analiz antropologicznych 220–221
- przodek, przodkowie 160, 265, 270–274, 290  
por. także *nananom*
- Pype Katrien 378
- Rada Kościołów Chrześcijańskich 33–34
- Ranger Terence 52, 57
- Rappaport Roy A. 297, 430
- Rattray Robert Sutherland 222, 296
- reinkarnacja 160–162, 270, 284
- relacyjna koncepcja osoby 148–150, 159–160, 299, 316, 389, 405
- religia  
jako praktyka mediacji 134, 371–373, 399
- religia przeżywana 96–99, 132–133, 222, 286, 333, 355, 357, 371, 405, 433–441
- „religia tradycyjna” (ATR) 38, 45–53, 76, 104, 137, 248–249, 331–332, 334, 356, 361, 371, 387–388, 399, 402
- reformacja afrykańska 38–39
- Riis Andreas 28
- Rinsum Henk van 48
- Rodman Margaret C. 220
- rozmówcy, tożsamość osób 93–94
- rodzina  
rodzina nuklearna 169, 311, 315  
rodzina poszerzona (wielka, ród) 147, 149–150
- rozwód 111, 170–171, 173, 181, 368
- ród, por. rodzina poszerzona  
ród matrylinearny 150, 169, 311, 342  
ród patrylinearny 150, 169, 311, 342–343
- różaniec  
modlitwa różańcowa 350, 392, 401, 419  
przedmiot 350, 376, 380, 393  
„Thank you Jesus!” 393

- Różański Jarosław 43
- Rycerze i Damy Marshalla (*Marshallans*) 219, 363, 408–409
- sandały (obuwie)
- wodzowskie, symbolika 129–130
  - zdejmowanie sandałów (obuwia) 129–130
- sankofa* („wrócić i wziąć coś [o czym się zapomniało]”), symbol oraz wzór *adinkra* 425–426
- sanktuarium
- ciało jako „sanktuarium” 266, 387
  - w kontekście „religii tradycyjnej” 76, 388
  - katolickie 400–401, 410, 428
  - por. także *grotto*
- Saraiva Clara 218
- Sarpong Peter Kwasi, emerytowany arcybiskup Kumasi 34, 284, 313
- Schieffelin Edward L. 431
- Scottish Mission
- schnapps* 127, 130, 167
- sen, sny 338–339, 360, 375–377, 413–414
- sensorium* 227, 260, 263, 298
- sensualistyczna nierozróżnialność 373
- sensus communis* 177, 198, 416
- sex rite* 310
- sieroctwo, także sierota 342
- Sisala, lud 66–67
- skaryfikacja 162
- Sobór Watykański II 42–43
- spis powszechny (Ghana, 2010 rok) 36, 65, 69–70
- „starszy” (j. twi *ɔpanin*), „starsi”/starszyzna (j. twi *mpaninfoo*) 171–174, 266
- kościół 83, 86, 198, 336, 397–398, 420, 431
  - rodziny/rodu 167, 169, 175, 208, 301, 310, 315, 342–343, 364, 421
  - wioski/miejscowości 175, 177, 426, 428
- Steed Christopher 28
- Steggstra Marijke 46, 158, 182
- Stoller Paul 260–261
- Stowarzyszenie Chrześcijańskich Matek (j. ang. Christian Mothers’ Association, skrót: CMA) 198, 211, 219, 309–311, 407, 409–415, 418, 430
- Stowarzyszenie Krzewienia Dobrej Nowiny (j. ang. Society for the Propagation of the Gospel) 32
- Stowarzyszenie Kobiet Katolickich (j. ang. Catholic Women’s Association, skrót: CWA) 88, 198, 268, 306–307, 394–395, 407, 409–413, 417–418, 430, 439
- Stowarzyszenie Misi Afrykańskich 26, 29, 33, 408
- strój
- na pogrzeb 196, 254–260, 274, 281, 307–309, 410
  - nieboszczyka 222, 242, 280–281, 308
  - reprezentacyjny dla członków stowarzyszenia religijnego (uniform) 268, 307–309, 410–411, 418, 431
  - tradycyjny 20, 258
- „styl” (przeżywania rzeczywistości) 226, 370, 405, 430
- Sundkler Bengt 28
- sunsum* (w j. twi „duch”) 121, 142, 152, 277, 282–284, 296
- Synod Biskupów dla Afryki
- Pierwszy (1994) 44
  - Drugi (2009) 44
- system(y) władzy wodzowskiej 142, 175–182
- szatan, por. diabeł
- Szczepaniuk Agnieszka 177–178
- szkoła, szkolnictwo 72, 328–336, 381, 384, 401, 407, 428
- por. także edukacja religijna

- śmierć  
 „dobra” 211, 290  
 szukanie przyczyny 291–295  
 „zła” 290–298, 316
- śpiew (w kontekście katolickim) 393–397, 418, 429  
 por. także pieśń
- świadectwo, dawanie świadectwa w kościele 285, 375, 377, 379–380, 397
- świadomość mirakularna, por. wrażliwość mirakularna
- Święto Jamów (Festiwal Jamu) 110–145, 226, 229, 423, 425
- Święto Ofiarowania (w islamie, *Il al-Adha*) 151
- Święto Plonów (kościelne) 113, 341, 421–423
- tabu 104, 144, 176, 278, 284, 367  
 por. także dzień tabu
- Tafjord Bjørn Ola 440
- Takyi John Kofi, wikariusz generalny diecezji w Techiman 370, 384, 427
- Tamale, miasto w północnej Ghanie 30, 33, 55, 335, 350, 416
- taniec  
 na pogrzebie 244–248, 305, 314  
 transowy 248, 371  
 w kościele (kontekst katolicki) 42, 248, 371, 397–399, 422, 425, 428–430  
 wykonywany przez wodza 123–125, 129
- Techiman, miasto w centralnej Ghanie 88, 313, 338, 365, 393, 400, 402, 410, 419, 423, 427
- teologia interwencyjna 39
- „teren pogrzebowy” 198, 215, 224, 228, 231–233, 237, 240, 252, 260, 269, 299, 317
- Tema, port, miasto na wybrzeżu Ghany 61
- Terytoria Północne 30
- Togo 33, 111, 113, 247, 292, 424
- Tokarska-Bakir Joanna 373
- Tonah Steve 67, 315
- tonalność języka 254
- tożsamość  
 afrykańska 324, 440  
 religijna 327, 360, 431, 433, 440
- tradycja 45–53, 136–137, 174, 251, 313–319  
 wynajdywanie tradycji 47, 49, 52–53, 191, 206, 279  
 „nasza tradycja” 103–104, 143, 163, 185–186, 206–207, 242, 291
- „tradycjonalista” (wyznawca „religii tradycyjnej”) 47–48, 49, 52, 70–71, 76, 82, 92, 104, 143, 150, 174, 180–181, 186, 198–201, 210, 213–314, 219–220, 273, 285, 291, 310, 323, 328, 331, 335–336, 343–344, 351, 363, 416, 428
- tron (stołek, u ludów Akan) 20, 116, 119–121, 129, 142, 266, 280, 336, 343
- trotro, środek transport publicznego 118, 222, 255, 323, 324
- Trzcionkowski Lech 50
- Tswana, lud 56
- Turkson Peter Kodwo Appiah, kardynał 12
- Turner Edith 142
- Turner Victor 142, 274, 297
- Tweed Thomas 440
- twi, język 29, 66, 69, 82, 91, 250, 252–254, 283, 392, 394–395, 419, 429
- Verrips Jojada 134, 135
- Vollbrecht Judith A. 222, 278, 281, 313
- Vorbrich Ryszard 147
- Wagadugu, stolica Burkina Faso 30  
 wdowa 219, 310–311, 342–344, 405  
 por. także obrzędy wdowie/wdowieństwa
- Wenchi, miejscowość w centralnej Ghanie 181, 235, 351, 426
- werbiści (księża, Zgromadzenie Słowa Bożego) 30, 33, 78, 81, 87, 329

- Wesleyan Methodist Missionary Society 29  
 wędrownka do „krainy zmarłych” 271–274  
 White Geoffrey M. 131  
 Wielka Brytania (także Brytyjczycy) 25–26, 30, 32, 56, 408  
 Williams Dodeye U. 115–116  
 Wita Grzegorz 123, 283, 387  
 Witte Marleen de 52, 141, 147, 166, 173, 196, 203, 215, 222, 225, 235–236, 275–278, 286–287, 291, 296, 313, 317, 385, 389, 405, 411  
 Wizualność 95, 134, 233, 235, 240–244, 254–255, 267, 401  
 por. także etnografia wizualna  
 wódz, król (j. twi *shene*) 20–21, 110, 119, 123–125, 129–130, 142, 179, 424–426, 428  
 por. także system(y) władzy wódzowskiej  
 „wódz od spraw rozwoju” (j. twi *Nkoso-shene*, j. ang. *Chief of Development* albo *Chief of Welfare*) 144, 178, 428  
 Wódz Zwierzchni (j. ang. *Paramount Chief*) 88, 117, 180  
 wrażliwość estetyczna 137, 139, 226, 260  
 wrażliwość mirakularna (także świadomość mirakularna) 336–340, 354  
 por. także cuda, wydarzenia cudowne  
 wróżbita, wróżbitka 51, 162, 337, 388  
 wspólnoty wyobrażone 135  
 Wybrzeże Kości Słoniowej 41, 345  
 wykluczeni, także zmarginalizowani 342, 344–345, 352, 354, 422  
 Yakurr, lud (Yakurrowie) 116  
 Yeboah Dominic Nyarko, biskup 207  
 Yendi, miasto w północno-wschodniej Ghanie 30  
 zasada pokoleniowa 239  
 zasada rozszerzonego rodzeństwa 239  
 „zasiadanie” w kręgu/czworoboku 126, 137, 141–142, 183, 422, 428–429  
 podczas pogrzebu 196, 201, 215, 224, 228–233, 237, 241, 245–246, 249, 251, 255–256, 269, 299, 301  
 Zbory Boże 40, 73, 402  
 Zgromadzenie Dystryktu (j. ang. *District Assembly*) 64  
 Zgromadzenie Misjonarzy Afryki 30  
 Zgromadzenie Słowa Bożego, por. werbiści  
 zielarz, zielarka 51, 92, 338  
 Zimbabwe 56, 389  
 Zimmermann Johannes 29  
 Zimoń Henryk 204  
 zło, rozumienie zła i jego przyczyn 340–341, 353, 388–389  
 por. także diabeł, szatan  
 Złote Wybrzeże 25–30, 211–212, 221, 250, 328, 408  
 por. także Ghana  
 zmysły 98, 130, 133–136, 194, 224, 227, 254, 260, 263–264, 289, 374–375, 393, 397, 429, 444  
 klasyfikacja 130, 227  
 studia nad zmysłami, także „studia zmysłowe” 130–131, 261  
*zongo* 74–75, 82, 130, 158–159  
 Zwierzchni Wódz, por. Wódz Zwierzchni



## SUMMARY

### LIVED RELIGION: CATHOLICISM AND ITS CONTEXTS IN CONTEMPORARY GHANA

This book is dedicated to the ethnographic study of the various ways in which Catholicism is lived within one particular parish community in central part of Ghana. I am interested in how the Roman Catholic Church – that might be defined as a structure which, though transnational and global, is established within a historically Western cultural context and within Western philosophical and theological concepts and standards – is being adapted and adopted by people in a contemporary African provincial town. The general approach proposed in this book has developed around the concept of lived religion. As Willy Jansen points out, this means that I am interested in ‘what people actually believe and do, and [...] how this constitutes various identities’ (2012: 5). I emphasise that religion happens to be very deeply entangled in the lives of people. Hence, I think about religion in the context of an anthropological approach and ethnographic practice as a way of life (thus something which is in a constant creation and flow), and as encouraging reflection on the very concept of life.

The study presented here is the outcome of ethnographic field research which I carried out in between 2009 and 2013. In total, I spent nine months conducting intensive ethnographic fieldwork in the town of Jema and the surrounding villages located within the Kintampo South District in central Ghana (Catholic parish church is located in Jema and there are 13 out-station chapels in nearby villages). My archived fieldwork material consists of 133 extended ethnographic interviews

(80 of them were conducted among members of Jema Catholic parish, others were conducted among Catholics from different parts of Ghana as well as among representatives of other religions and other Christian denominations, who live in Jema and its vicinity), ethnographic field notes and diary, photographs, hours of audial and visual recordings done during religious services as well as during informal meetings. In the book only a small amount of the photographic material is used. Ten coloured photographs create a metaphoric visual ethnographic story which runs parallel to the text, while 54 black and white photographs are used as illustrative material to provide the reader with visual knowledge supplementing the written narration.

Throughout the book I emphasise dynamism and diversity, two features which very strongly shape the experiences of the people who live in the area where I undertook my research. Accelerating economic and educational developments in south part of Ghana (while poorer living standards prevail in the northern area of the country) have been triggering massive migrations which have led to the creation of settlements consisting of ethnically and linguistically diverse communities. Jema town – located on the north edge of the fertile and more developed ‘South’ – is a typical example of such a community. Here the dominant group of local Bono people (Twi speakers related to Akan culture) live together with various and varying groups of migrants from the north and east parts of the country.

In this changing and varied settlement religious diversity goes not only along but also across ethnic divisions. It can be stated that, in general, the religious landscape of Ghana is divided geographically between the northern and southern parts of the country with the North being much more Islam-oriented, the South decidedly predominantly Christian (there are also various local variants of so-called African Traditional Religion(s) practiced and lived all over the country). These denominational geographical (and often ethnic) divisions have been frequently challenged by flows of migrants moving throughout the country and settling in various areas, often remote from their places of origin and their hometowns. Additionally, the boarding school educational system at the secondary level and the year-long national service (obligatory for graduates completing tertiary institutions) have triggered massive movements of students and educated young adults. These factors significantly influence today’s religious landscape in Ghana, making



it not only diverse, but also dynamic. This situation is clearly reflected in Jema town and the surrounding villages. Migrations of people possessing different religious backgrounds, as well as the development of a very diverse religious market (with significantly growing diversity and competition among Christians), encourage people to negotiate and/or change their religious or denominational affiliations. Thus, in my study of local Catholicism I focus on these processes and decisions, which people make at various stages of their lives, and discuss them within the cultural and social contexts that shape lives of contemporary Ghanaians.

The book is divided into four extensive chapters. Each of them begins with a brief introduction and closes with equally brief conclusion. The main body of each chapter consists of two parts that dialogue with one another revealing contrasting and sometimes even counterpointing perspectives on the chapter's main topic.

**Chapter 1 – titled Introduction: (Above-)Local Contexts** – provides the reader with significant background knowledge about Catholicism in Ghana and Catholic community in Jema town in particular. The first part of Chapter 1 (**1.1. From Converting to Dialoguing**) discusses the historical and contemporary circumstances in which Catholicism is being lived in Ghana. After presenting a brief historical outline of Catholicism in the Gold Coast and Ghana, I situate today's Catholic Church within the framework of African Christianity (especially in relation to AIC – African Indigenous/Independent/Instituted/Initiated Churches). I also discuss how concepts of 'African Traditional Religion(s)' and 'tradition' are being included in contemporary discourses on Ghanaian Catholicism, and how 'tradition' is being reinvented as part of the Catholic idea of inculturation. Finally, when discussing Ghanaian Catholicism I move away from the concept of 'conversion' towards a metaphor (borrowed from Jean and John Comaroff) of 'long conversation', which involves various local 'traditions', identities, communal and individual histories and narratives. The second part of Chapter 1 (**1.2. The View from the Field**) introduces general information about the local community in Jema town, depicting its religious, denominational, ethnic, linguistic and economic diversity. In this section I also discuss basic field research strategies and depict their transformations, which appeared on a course of the fieldwork conducted in Ghana. I reflect on the ethnographic narrative style chosen in this book and introduce key methodological and theoretical terms.

In **Chapter 2**, titled **The Forming of ‘Tradition’** I particularly reflect on a concept of tradition. While ‘tradition’ might be contested and problematized in scholarly debate, it is a concept eagerly recalled and verbalised in public discourse in contemporary Ghana (e.g. in political debates or in educational programmes) as well as in the familial and individual practices of Ghanaian people. In this chapter I discuss how ‘African tradition(s)’ appear(s) in the lives of people from the researched Catholic community in central Ghana. What do they define as ‘their tradition’? How do they position themselves (as Christians) towards this concept? How do they shape, reshape and invent it? Finally, how is tradition present in their lived experiences and the power relations (e.g. on family ground, in local communities) within which they position themselves as Catholics? In part one of the Chapter (**2.1. Yam Festival**) I discuss in detail the annual yam festival (basing on ethnographic material collected in Jema town and in a nearby village) and present it as a resource of sensational forms (recalling Birgit Meyer’s concept of ‘sensational form’) shared by people belonging to various religions and denominations. Thus, ‘traditional festival’ is analysed by me as a significant tool shaping local community as well as a ritual space open for anyone inhabiting Jema town and its vicinity, irrespective his/her religious affiliation as well as ethnic background. The second part of the Chapter (**2.2. Families and ‘Tradition’**) is dedicated to the anthropological analysis of various family rites (outdooing and naming of children, puberty rites, traditional marriages rites) as well as the position of local royal families (related to chieftaincy system). As I deal with ethnically diverse community, which includes not only local Akan people (Bonos) but also numerous (and various) migrants from the North, I show how those different ethnic traditions, related to family life operate, are negotiated and maintained in the lives of people who are Catholics.

In **Chapter 3 (Dead Bodies, Lived Rituals)** I discuss burial and funerals as they are performed and lived by contemporary Ghanaian Catholics in the area of my research. In part 1 (**3.1. ‘Wedding with a Dead Person’**) I depict the immense role that rituals related to death play in contemporary Ghanaian culture and how they differ depending specific ethnic traditions. In Ghana funerals are celebrated for many days and are very costly as well as bodily and emotionally involving. The various parts of a funeral might be actually performed over the course

of several years, and funeral rites are the most outstanding and most creative ways of manifesting various identities, social and economic positions, religious- and world-views. In part 1 of the chapter, while analysing material collected during numerous burials and funerals in which I participated, I focus on bodily involvement of people participating in celebrations. Thus, I depict funeral rituals as ‘laboratories of sensational forms’ and give detailed ethnographic description of ‘funerary *sensorium*’. In part 2 (3.2. **What do Funerals Tell Us About?**) I focus on an interface between ‘traditional’ and Christian worldviews related to death (discussing variously defined concepts of ‘good’ and ‘bad’ death), afterlife, status of the dead (e.g. concept of ‘ancestors’, ‘living dead’) etc. I search for ritualized and material representations of these worldviews (e.g. analysing usages of colours associated with funeral rites, symbolism of clothes used for a dead body as well as attires worn by funeral guests and mourning families, meanings of gestures, dances performed on a course of funerary celebrations). I also show how within a ritual action conflicting concepts and worldviews reveal themselves as not excluding one another, but rather creatively and paradoxically coexisting in lived experiences of people. I also analyse circulation of money and other economic goods and relate all these topics to lives of Catholic Ghanaians participating, creating and experiencing various funerary scenarios within their extended families and local circles.

**Chapter 4** (titled: **Catholic Itineraries**) is divided into two parts in which I discuss individual life stories and personal ways of living Catholicism in today’s Ghana (4.1. **Living Religion**) as well as more communal dimension of Catholic life (4.2. **Between Individuality and Community**).

Firstly I analyse the paths that led people to the Catholic faith. As pointed out above, instead of basing on a concept of ‘conversion’ I describe how ‘long conversations’ reveal themselves in individual lives and biographies of people whom I met as an ethnographer. I especially scrutinize the crucial role played by the boarding school system and religious subcultures on campuses in promoting both Christianity and the ‘African way’ of living it. I also discuss ‘miraculous sensitivity’ that appears as a crucial element in individual life narratives of Catholics interviewed. Next, departing from the concept of the ‘Gospel of prosperity’ I show how the Catholic Church with its emphasis on positive value attached to suffering and poverty promotes a ‘Gospel for the

poor' that attracts groups and individuals excluded in various social and cultural contexts in contemporary modernizing African societies. Furthermore, I show that living a Catholic life means receiving various sacraments: baptism, confirmation, communion, the blessing of marriage, etc. I explore the problematic nature of receiving numerous sacraments in the lives of people who identify themselves as Catholics in Ghana. I also discuss some 'substitute sacraments' which are performed in church when, due to various family circumstances and Catholic Church rules, a 'real sacrament' cannot be received. For example, I examine the blessing of a new-born child performed instead of baptism in infancy (a ritual which also reminds the traditional outdooring celebration), the negotiations related to the blessing of marriage sacrament and the complications related to various traditional ethnic marriage and widowhood rites. I also problematize the issue of Holy Communion as an exclusive ritual. Communicants seem to establish a separate group within a church community. They perceive themselves as better and truly Christian compared to those people who do not take communion (e.g. because they have not performed the blessing of marriage). I close the first part of this chapter with a detailed analysis of 'religious mediations' – sensational forms used by Ghanaian Catholics as mediums organizing and shaping access to the 'divine'.

Part 2 is dedicated to discussing a communal dimension and internal dynamics of a parish life and its relation to various identities. As mentioned above, the area of my field research is very diverse in respect to ethnic affiliation. A huge influx of migrants from the North is confronted with locally rooted Bono people (a sub-group of the Akan people). Internal divisions within a Catholic parish become complicated due not only to ethnic identities (which reveals itself for instance in negotiations concerning languages, music, dances used during church services) but also to identities related to gender (e.g. the Christian Mothers' Association of immigrant women from the North versus the Akan-dominated Catholic Women's Association; the Males' Society versus female organisations) and age (Catholic Youth Organisation versus the church elders). Strong hierarchical distinctions appear also due to one's level of involvement in a Catholic way of life. As mentioned, groups of those who have been baptised, those who have had their marriages blessed, and those who are communicants appear in certain situations as distinguished and highly appreciated. On the other hand, countless

organisations and small communities (which are immensely popular within Catholic Church as well as within other Christian churches in Ghana), function as secondary families for those who are lonely, disabled, abandoned, excluded or rejected by their biological families. Small communities often provide spiritual, social, and also economic support to its members. These varying group identities and communal bonds are strengthened during religious rituals, such as processions, overnight prayer meetings, and pilgrimages. Involvement of various sensational forms is crucial in establishment of temporal communities which I describe using Birgit Meyer's term as 'aesthetic formations'. In this respect I provide a detailed analysis of Corpus Christi celebrations in Jema parish. In the closing sections of this chapter I also reflect on ethnography of lived religion and its limitations related to the position of an ethnographer who is trying 'to live the lives of others'.

### SUMMING UP

Even though this book is based on a case study and as such gives voice to a very local perspective, I frequently point out that the significance of the local voices appearing in the pages of this book can be considered from a much more general standpoint. Given that within the last thirty years the number of Catholics in Africa has more than doubled, making the sub-Saharan Church the fastest growing Catholic population in the world, it is important to scrutinise the impact which local cultures are making on a globally functioning Church. African Christianity and African Catholicism are no longer marginal currents. Quite the opposite: they are becoming strong voices influencing various global churches as well as Western cultures and societies (especially due to extensive migrations of Africans who settle outside their continent). The emergence of Cardinal Peter Kodwo Appiah Turkson of Ghana among *papables* during the 2013 Catholic Church conclave is just one example signalling the growing strength of former 'provincial' and marginalised cultures from the global South. Additionally, while the ethnographic case study presented here is dedicated to Roman Catholicism, it does not shrink from addressing the complex religious and denominational environment in which the Catholic faith is lived in Ghana (as well as in other parts of sub-Saharan Africa). The immense spread of numerous African Spiritual Churches and the general Pentecostalization

## SUMMARY

of religions in Africa has, of course, influenced African Catholicism. The Catholic Charismatic Renewal movement is one of the fastest-developing and most influential currents within African Catholicism. I believe that listening to the life stories of Catholic Ghanaians collected during ethnographic field research, and describing the activities of these people, can enable a better understanding of various features of African religiosity in both local and global contexts.



