

HENRYK ZIMON SVD
 Katedra Historii i Etnologii Religii
 Katolicki Uniwersytet Lubelski

ZIEMIA W WIERZENIACH I RYTUAŁACH LUDU KONKOMBA Z PÓŁNOCNEJ GHANY

W ponad stuletniej historii systematycznych badań afrykanistycznych udział w poznawaniu kultur i religii ludów i narodów afrykańskich mają również polscy podróżnicy i uczeni. Wśród nich szczególnie znani są: Ignacy Zagiell (Egipt, Etiopia, Afryka Środkowa), Antoni Rehman (Afryka Południowa), Stefan Szolc-Rogoziński (Kamerun), Leopold Janikowski (Gabon), Zygmunt Zaborowski (Madagaskar), Jan Czekanowski (badania antropologiczno-etnograficzne w latach 1907-1909 na terenie międzyrzecza Kongo i Nilu), Zygmunt Smogorzewski (Maghreb), Bronisław Malinowski (Afryka Wschodnia i Południowa), Jan Stanisław Bystroń (Algieria), Roman Stopa (badania etnograficzno-językoznawcze w latach 1935-1936 wśród Hotentotów i Buszmenów), Edward Loth (Afryka Wschodnia), Kazimierz Michałowski (Egipt), Andrzej Waligórski (badania nad ludem Luo w Kenii w latach 1946-1948)¹.

Oddział Wrocławski Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego zorganizował w dniach 9-11 kwietnia 1956 roku we Wrocławiu pierwsze po wojnie seminarium afrykanistyczne². Na Uniwersytecie Warszawskim powstało w 1962 roku Studium Afrykanistyczne, a 24 września 1990 roku założono Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne³. Katedra Historii i Etnologii Religii i specjalizacja religioznawstwa KUL zorganizowały w dniach 19-20 listopada 1993 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie sympozjum naukowe na temat: „Kultury i religie Afryki a ewangelizacja”. Było to pierwsze ogólnopolskie spotkanie afrykanistów w KUL, którego celem było lepsze

¹ Zob. m.in. A. Grzybowski, *Rozwój zainteresowań Afryką w Polsce oraz polskie ośrodki badań afrykanistycznych*, „Przegląd Socjologiczny” t. 19/1, 1965, s. 11 i n.; Z. Szyfelbejn-Sokolewicz, *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa 1968, s. 33 i n.; *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wybór i komentarz A. Kuczyński, Wrocław 1990.

² H. Gorczyńska, *Sprawozdanie z seminarium poświęconego zagadnieniom afrykanistycznym*, „Lud” t. 43, 1956, s. 497-500.

³ S. Strelcyn, *Les études africaines à l'Université de Varsovie*, „Africana Bulletin” t. 1, 1964, s. 125-132; S. Piłaszewicz, *Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne*, „Przegląd Orientalistyczny” 1991, nr 1-4, s. 163 i n.

zrozumienie złożonych procesów kulturowych i religijnych kontynentu afrykańskiego oraz integracja polskich afrykanistów i misjologów, z których większość z autopsji zna problemy społeczne, kulturowe, religijne i misyjne określonych grup etnicznych i państw⁴.

Po II wojnie światowej, do połowy lat pięćdziesiątych XX wieku zainteresowania naukowe w Polsce nie wykraczały zasadniczo poza tereny Maghrebu i Etiopii. Problematyka Czarnej Afryki pojawiła się od 1955 roku najpierw w czasopiśmie informacyjnych i naukowych, a następnie stała się przedmiotem systematycznych badań naukowych⁵. Przegląd badań etnograficznych w Afryce zawiera książka zatytułowana *Na egzotycznych szlakach*, wydana pod redakcją Leszka Dzięgła w 1987 roku we Wrocławiu przez Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. O badaniach prowadzonych przez polskich etnologów, antropologów, językoznawców, socjologów, orientalistów i geografów w Afryce informuje A. Kuczyński w pierwszym rozdziale antologii polskich relacji o ludach Afryki⁶. Intensywne badania terenowe w ostatnich latach prowadzili: Ryszard Vorbrich – badania etnograficzne nad tradycyjną gospodarką ludu Daba z północnego Kamerunu⁷ oraz badania wśród Tuaregów w Maroku, ks. Antoni Kurek OMI – badania religioznawczo-misjologiczne wśród ludu Gidar w Kamerunie⁸, ks. Henryk Zimoń SVD – dwukrotne badania etno-religioznawcze nad rytuałami i wierzeniami ludu Konkomba z północnej Ghany w szerszym kontekście społeczno-kulturowym⁹.

Oceniając polską literaturę afrykanistyczną dotyczącą kultury duchowej, można stwierdzić, iż odczuwa się brak zarówno całościowych i syntetycznych opracowań religii Afryki, jak i szczegółowych monografii religii poszczególnych ludów, opartych na badaniach terenowych polskich etnologów i religioznawców. W pierwszym nurcie najnowszych badań ogólnych mieszczą się opracowania książkowe Stanisława Piłaszewicza¹⁰ oraz wydana w 1994 roku książka

⁴ Zob. H. Zimoń, *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja. Sympozjum naukowe w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Lud” t. 76, 1993, s. 320-323.

⁵ Grzybowski, *op. cit.*, s. 13-15. Ukazały się dwa tomy „Przeglądu Socjologicznego” poświęcone zagadnieniom Afryki współczesnej (t. 19/1, 1965) i procesom przeobrażeń tradycyjnej kultury Afryki (t. 23, 1969) oraz numer „Przeglądu Orientalistycznego” (1961, nr 1) zajmujący się głównie problematyką afrykanistyczną.

⁶ *Wśród buszu i czarowników*, *op. cit.*, s. 99-125.

⁷ R. Vorbrich, *Daba – górale północnego Kamerunu. Afrykańska gospodarka tradycyjna pod presją historii i warunków ekologicznych*, Wrocław 1989.

⁸ A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego*, Warszawa 1988.

⁹ H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa 1992; tenże: *Badania etnoreligioznawcze wśród ludu Konkomba w północnej Ghanie*, „Lud” t. 75, s. 205-215.

¹⁰ *Afrykańska księga rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978; *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1986; *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Warszawa 1992.

Grzegorza J. Kaczyńskiego¹¹. Problematyka omawiana w niniejszym artykule sytuuje się w nurcie szczegółowych opracowań religii poszczególnych ludów afrykańskich.

Sakralność ziemi u ludu Konkomba, wyrażająca się w wierzeniach i rytuałach, była jednym z tematów dwukrotnych badań etnoreligioznawczych, które przeprowadziłem wśród tego ludu w rejonie Saboby, w Ghanie północno-wschodniej, od lipca 1984 do stycznia 1985 oraz do września 1990 do sierpnia 1991 roku. W czasie obu badań terenowych przebywałem w misji katolickiej Księży Werbistów w Sabobie, centrum ludu Konkomba w Ghanie. Badania prowadziłem wśród pięciu plemion tego ludu: Biczabob, Nakpantiib, Binalob, Bimonkpom, Bigbem. Zamieszkują one tereny położone stosunkowo blisko Saboby lub wokół niej. W sumie uczestniczyłem osiem razy w rytuałach związanych z duchami ziemi¹². Z literatury przedmiotu ważne są publikacje brytyjskiego antropologa społecznego Davida Taita (1912-1956), który prowadził badania stacjonarne w rejonie Saboby od sierpnia 1950 do stycznia 1952 roku, oraz Jean-Claude Froelicha, francuskiego administratora w północnym Togo w latach 1940-1948.

Wśród obrzędów związanych z ziemią, rangą i znaczeniem wyróżniają się rytuały spełniane pod koniec pory suchej, tj. przed rozpoczęciem prac polowych oraz nowego cyklu wegetacyjnego i gospodarczego. Rytuały te mają charakter błagalny i przeprowadza się je w sanktuariach ziemi lub w zagrodach. W artykule niniejszym analizuję i interpretuję wierzenia Konkombów o ziemi oraz rytuał odprawiony w sanktuarium ziemi w wiosce Bwagbaln i rytuały zwane „składaniem obiaty ziemi” (*bi kpir kiting*) spełnione w wioskach Nalogni i Kiteik. Analiza danych faktograficznych zebranych w czasie uczestnictwa w tych rytuałach została uzupełniona interpretacją fenomenologiczną, zmierzającą do zrozumienia i wyjaśnienia ich sensu w wymiarze społecznym i religijnym.

1. Wierzenia o ziemi

U wielu ludów północnej Ghany ziemię uważa się za żonę nieba. Według Konkombów bóstwo ziemi Kiting jest matką boga Uwumbor¹³. Znane są im również wyobrażenia dotyczące pary niebo – ziemia. Uwumbor jest synem

¹¹ Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi, Warszawa 1994.

¹² Szerzej na temat metody i tematyki tych badań zob.: H. Zimoń, *Etnoreligioznawcze badania terenowe wśród ludu Konkomba w północno-wschodniej Ghanie*, „Collectanea Theologica” t. 56, fasc. I, 1986, s. 126-132; tenże, *Badania etnoreligioznawcze wśród ludu Konkomba*, op. cit., s. 205-215.

¹³ Należy pamiętać o różnicach dialektałnych języka konkomba. Froelich używa następujących nazw: Ketnik, Wumbor (Woumbor w pisowni francuskiej). Używamy nazw dialektu Biczabobów okolic Saboby: Kiting, Uwumbor. Zob.: A. Langdon, M. J. Breeze, *Konkomba-English Likaln-Likpakpaln Dictionary*, Tamale, b.r.w., s. 39, 87.

bóstwa ziemi Kiting i boga niebiańskiego Kitalangban, który użyźnia ziemię za pomocą deszczu. Zdaniem Froelicha bóg niebiański Kitalangban jest prawdopodobnie Istotą Najwyższą. Powołując się na Froelicha, J. Zwernemann uważa – jeśli nie przyjmie wpływu religii chrześcijańskiej – iż bóg Uwumbor albo zajął miejsce dawnego atmosferycznego boga nieba, albo idea boga niebiańskiego uległa przemianie wskutek wpływu innych czynników¹⁴. Zgodnie ze współczesnymi wierzeniami Konkombów Uwumbor jest Istotą Najwyższą, stwórcy ziemi, nieba, duchów, ludzi i wszystkich rzeczy. Uwumbor jest źródłem i dawcą życia oraz prawodawcą moralnym. Dusza człowieka (*nwiin*) pochodzi od Uwumbor i po śmierci do niego wraca. Imię Uwumbor związane jest etymologicznie ze słowem *ubor* – władca. Uwumbor bywa utożsamiany również z niebem i uważany jest za dawcę deszczu. Przyjmuje on więc wyraźnie funkcje ojca, boga niebiańskiego Kitalangban¹⁵.

W znaczeniu religijnym ziemia jest bóstwem, duchem, źródłem i zasadą życia, płodności, pomyślności i bogactwa. Wyrażenie *kiting kee* („ta ziemia”) oznacza w dialekcie Biczabobów określony obszar ziemi uprawnej i nieuprawnej, czyli buszu, który mieszkańcy danej wioski mają prawo użytkować, czyli mogą go uprawiać, na nim polować i zbierać, np. owoce drzew czy opał. W aspekcie materialnym termin *kiting* oznacza ponadto wioskę, miasto, osadę, grunt, rolę, glebę¹⁶. Bóstwo ziemi Kiting, mimo iż jest mniej lub więcej personifikowane, to jednak, zdaniem Froelicha, nie jest boginią. R. S. Rattray twierdzi, iż u ludów północnej Ghany ziemia jest elementem żeńskim i żoną boga niebiańskiego. Opinii tej zaprzecza M. Fortes, który uważa, iż ziemia na tym obszarze, a przynajmniej u ludu Tallensi, nie jest boginią, chociaż utożsamiana jest często z zasadą żeńską¹⁷. Z powodów lingwistycznych J. Zwernemann wyraża wątpliwości co do interpretacji Fortesa. Na podstawie analizy materiałów opublikowanych przez Froelicha nie zgadza się on z jego opinią, uważając ziemię u Konkombów za boginię¹⁸. Wyniki moich badań

¹⁴ J.-C. Froelich, *La tribu Konkomba du Nord Togo*, Dakar 1954, s. 184; J. Zwernemann, *Die Erde in Vorstellungswelt und Kultpraktiken der sudanischen Völker*, Berlin 1968, s. 31; tenże, *Les notions du dieu-ciel chez quelques tribus voltaïques*, „Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire” série B, t. 23, 1961, s. 265.

¹⁵ J.-C. Froelich, *op. cit.*, s. 180 i n., 184 i n., 221 i n.; tenże, *Les Konkomba, les Moba, les Dyé*. w: J.-C. Froelich, P. Alexandre, R. Cornevin, *Les populations du Nord-Togo*, Paris 1963, s. 149 i n.; tenże, *Les Konkomba du Nord-Togo*, „Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire” série B, t. 11, 1949, s. 430, 432.

¹⁶ D. Tait, *The Konkomba of Northern Ghana*, 2nd ed., London 1964, s. 33 (autor używa pisowni *keteng ke*); M. A. Langdon, M. J. Breeze, *op. cit.*, s. 39, 78.

¹⁷ Zob.: R. S. Rattray, *Tribes of the Ashanti Hinterland*, vol. 2, Oxford 1932, s. 43; M. Fortes, *The dynamics of clanship among the Tallensi. Being the first part of an analysis of the social structure of a Trans-Volta tribe*, 3rd ed., London 1969, s. 107 przyp. 1, s. 175 przyp. 1.

¹⁸ Zob. J.-C. Froelich, *Le kinan des Konkomba du Nord-Togo*, „Notes Africaines” t. 80, 1958, s. 104; tenże, *Les Konkomba...*, *op. cit.*, s. 150; J. Zwernemann, *Die Erde...*, *op. cit.*, s. 31 i przyp. 1.

wskazują na żeński charakter bóstwa ziemi w sensie uniwersalnym. Natomiast lokalne duchy ziemi, uobecniane w sanktuariach ziemi, mają charakter męski lub żeński.

Kiting jest bóstwem jednostkowym i uniwersalnym dla wszystkich Konkombów. Pojęcie tego bóstwa i jego kult w sensie uniwersalnym nie ujawnia się obecnie wyraźnie w wierzeniach i obrzędach Konkombów rejonu Saboby. Natomiast każdy ród, a bardzo rzadko lineaż większy, ma sanktuarium ziemi, zwane *litingbaln*, które symbolizuje i uobecnia lokalnego ducha ziemi, opiekuna wszystkich mieszkańców danego rodu. Bóstwo Kiting o charakterze uniwersalnym manifestuje się więc w wielości duchów ziemi, opiekunów poszczególnych rodów Konkombów. Według Froelicha lokalny duch ziemi uważany jest za „żonę” boga Uwumbor. Nie dlatego jednak, iż mają dzieci, lecz z powodu przekazywania przez ducha ziemi bogu Uwumbor próśb wyrażanych i zanoszonych przez kapłana ziemi, a także innych starców rodu w świątyni ziemi¹⁹.

Z ziemią związane są określone nakazy i zakazy. Duch ziemi jest gwarantem pokoju, porządku i ładu społeczno-moralnego. Nienawidzi on wszelkich aktów przemocy, niesprawiedliwości, łamania porządku społecznego i przekroczenia określonych zakazów, czyli tabu, które karze brakiem płodów rolnych, głodem, bezpłodnością, suszą, chorobą. Kary ducha ziemi mogą spaść na poszczególnych członków rodu, całą rodzinę lub wszystkich mieszkańców wioski. Aby je powstrzymać oraz naprawić ich skutki, muszą być złożone ofiary przebłagalne. Wylanie krwi na ziemię²⁰ oraz cudzołóstwo i wszelkie stosunki seksualne w buszu i na ziemi uprawnej (a więc poza zagrodą) kalają i obrażają ziemię²¹.

Duchy ziemi i przodkowie odgrywają ważną rolę w życiu społecznym i religijnym Konkombów. Zdaniem Taita obie te kategorie istot nadnaturalnych łączą się w pojęciu Istoty Najwyższej Uwumbor²². Ziemia jest nie tylko żywicielką i źródłem pożywienia, ale ma charakter patrymonialny, gdyż jest ściśle związana z przodkami, którzy na niej żyli i w niej są pogrzebani²³. Ważność przodków i duchów ziemi w życiu społecznym i religijnym Konkombów wynika z faktu, iż przodkowie gwarantują ciągłość patrylinearnej struk-

¹⁹ J.-C. Froelich, *La tribu Konkomba...*, *op. cit.*, s. 187.

²⁰ *Tamże*, s. 176. Zob. również: K. Dittmer, *Die Obervolta-Provinz*, w: H. Baumann (Hrsg.), *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*, Tl. 2: *Ost-, West- und Nordafrika*, Wiesbaden 1979, s. 530.

²¹ J.-C. Froelich, *La tribu Konkomba...*, *op. cit.*, s. 113, 137 i n., 145 i n., 181, 184, 187 i n.; tenże, *Les Konkomba...*, *op. cit.*, s. 148. Zob. również: M. Manoukian, *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast*, London 1951, s. 84 przyp. 4; K. Dittmer, *op. cit.*, s. 530.

²² D. Tait, *The territorial pattern and lineage system of Konkomba*, w: J. Middleton, D. Tait (Eds.), *Tribes without rulers. Studies in African Segmentary System*, 4th ed., London 1970, s. 193.

²³ *Tamże*, s. 193.

tury społecznej i wyrażają jedność zmarłych i żyjących członków społeczności lineazowej i rodowej. Duchy ziemi natomiast łączą członków rodu z danym terytorium i uzasadniają ich dziedziczne prawo do zamieszkiwania i używania zajmowanego terenu.

Sanktuarium ziemi uobecnia lokalnego personifikowanego ducha ziemi, który różni się od duchów opiekuńczych (*liwaal*, l.m. *ngiwaa*), którzy mają również charakter lokalny i opiekują się poszczególnymi ludźmi, rodzinami, lineazami i rodami. Duchy ziemi „mieszkają” w sąsiedztwie ludzi, podczas gdy duchy opiekuńcze przebywają najczęściej w buszu, w drzewach, zagajnikach, stawach, rzekach, kamieniach, skałach i na wzgórzach. Wszystkie te przybytki sakralizują całą przestrzeń rodową i zapewniają jej mieszkańcom opiekę, poczucie bezpieczeństwa oraz wsparcie w potrzebach materialnych i duchowych dnia codziennego, a także w nieoczekiwanych, kryzysowych sytuacjach życia indywidualnego i społecznego²⁴.

Duchowi ziemi oddaje się cześć w zagrodach oraz w sanktuariach ziemi, których opiekunem jest kapłan ziemi. Nazwy „kapłan ziemi” i „właściciel ziemi” wskazują na religijne i społeczno-prawne funkcje tego specjalisty rytualnego, cieszącego się wielkim uznaniem i prestiżem u ludu Konkomba i innych ludów obszaru górnej Wolty. W każdym rodzie jest na ogół jeden kapłan ziemi, który sprawuje opiekę nad rodowym sanktuarium ziemi²⁵. Władza i funkcje rytualne kapłana ziemi wypływają z faktu pochodzenia od pierwszego mieszkańca danego terytorium rodowego oraz z „wybrania” przez ducha ziemi. W segmentarnym społeczeństwie Konkombów władza polityczna i religijna sprawowana jest w rodzie przez naczelnika rodu i kapłana ziemi. Kapłan ziemi jest pośrednikiem między ludźmi a istotami nadnaturalnymi oraz opiekunem przybytków i miejsc sakralnych rodu. Spełnia on ściśle określone funkcje religijne i społeczne oraz cieszy się pewnymi przywilejami.

Sanktuarium ziemi jest na terytorium rodu najważniejszym miejscem sakralnym i głównym centrum kultu ziemi. Wyrażając sakralną relację między członkami rodu a ich miejscem zamieszkania, jest ono symbolem jedności i autonomii rodu²⁶. Sanktuariami ziemi u Konkombów są najczęściej baobaby, gaje i zagajniki. Pod drzewami, w gajach i w zagajnikach znajdują się

²⁴ Zob. m.in. M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 361 - 380; W. B. Kristensen, *The meaning of religion. Lectures in the phenomenology of religion*, 3rd printing, The Hague 1971, s. 357 - 376; G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978, s. 438 - 447; J. F. Thiel, *Die Bedeutung von Raum und Zeit als religiöse Dimensionen*, „Verbum SVD” t. 22, 1981, s. 21, 23 - 26.

²⁵ Zob. J.-C. Froelich, *La tribu Konkomba...*, *op. cit.*, s. 186 i n.

²⁶ D. Tait, *The political system of Konkomba*, „Africa” t. 23, 1953, s. 214; tenże, *The Konkomba of Northern Ghana*, *op. cit.*, s. 35, 46, 73. Zob. również J. Zwernemann, *Die Erde...*, *op. cit.*, s. 196.

kamienie ofiarne pełniące funkcję ołtarza, na którym składane są ofiary. Sanktuaria ziemi usytuowane są zwykle blisko zagród lub na granicy ziemi uprawnej i buszu, oddzielając teren żyzny, bezpieczny, święty od obszaru bezpłodnego, niebezpiecznego, świeckiego.

2. Struktura rytuałów spełnianych przed rozpoczęciem prac polowych

Kult ziemi Konkombów łączy się przede wszystkim z gospodarką rolną i sezonowymi pracami rolniczymi. Spośród nich takie prace, jak przygotowanie do sadzenia jamów i siewu zbóż oraz żniwa mają szczególną rangę religijną i bogatą oprawę rytalną. Rytuały związane z ziemią odbywają się w dwóch terminach w porze suchej: po żniwach (grudzień-styczeń) i przed rozpoczęciem prac polowych, pod koniec pory suchej (marzec-maj). Pod względem znaczenia rytuały, które odbywają się pod koniec pory suchej, przed rozpoczęciem prac polowych, są ważniejsze. Mają one charakter błagalny, ponieważ prosi się przede wszystkim o deszcz. Rytuały te przeprowadza się w świątyniach ziemi lub w zagrodach. Rytuał spełniony w wiosce Bwagbaln należy do rytuałów odprawianych w sanktuariach ziemi, zwanych *litingbaln aatork*²⁷. Rytuały drugiego typu zwane są rytuałami „składania obiaty ziemi” (*bi kpir kiting*). Miejszem tych rytuałów nie jest świątynia ziemi, lecz specjalnie oczyszczony teren, znajdujący się na podwórzu przed zagrodą kapłana ziemi lub najstarszego mieszkańca rodu.

W wiosce Bwagbaln mieszkają członkowie lineażu większego Bwagbatiib z klanu Biczabob. Zgodnie z terminologią Taita klan Biczabob jest klanem przeciwstawnym (*contrapuntal clan*)²⁸. Dzieli się na dwa lineaże większe: Bikumbwam i Bwagnatiib, których członkowie pochodzą od dwóch różnych przodków. Każdy z tych lineaży większych odgrywa określoną rolę w życiu społecznym i religijnym. W klanach przeciwstawnych kapłan ziemi i naczelnik klanu muszą pochodzić z dwóch różnych lineaży większych. Członkowie lineażu Bikumbwam, z którego pochodzi naczelnik rodu, zwani są „ludźmi naczelnika rodu” (*uninkpeldoaniib* lub *uninkpeldojaab*) i mieszkają w przysiółkach Kpapaab i Gbedo w Sabobie oraz w wiosce Tilangben, położonej 1 km na południowy wschód od Saboby, po lewej stronie drogi prowadzącej do Kiteek²⁹.

Członkowie lineażu większego Bwagbatiib, z którego pochodzi kapłan ziemi, zwani są „ludźmi kapłana ziemi” (*utindaananiib* lub *utindaanjaab*). Lineaż

²⁷ „Ofiara w sanktuarium ziemi”, etymologicznie od *litingbaln* – sanktuarium ziemi i *kitork* – ofiara, obiała, ofiarować. Zob.: M. A. Langdon, M. J. Breeze, *op. cit.*, s. 39.

²⁸ Tait wyróżnia trzy rodzaje klanów: klany przeciwstawne (*contrapuntal clans*), klany jednorodne (*unitary clans*) i klany złożone (*compound clans*). O strukturze społecznej rodów Konkombów zob.: Tait, *The Konkomba of Northern Ghana*, s. 34 i n., 45; Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne*, s. 116 i n.

²⁹ D. Tait, *The Konkomba of Northern Ghana, op. cit.*, s. 44 i n.

większy dzieli się na dwa lineaże mniejsze: Kojodo i Nayundo. Protoplastą lineażu większego Bwagbatiib był Kubuu, który miał dwóch synów: pierwotnego Kojo i młodszego Nayun. Lineaż mniejszy Kojodo (jego przodkiem był Kojo) liczy sześć zagród, które znajdują się w wiosce Bwagbatiib, usytuowanej 2 km na wschód od Saboby i graniczącej z rzeką Oti. Lineaż mniejszy Nayundo, wywodzący się od przodka Nayun, składa się z 12 zagród. Członkowie tego lineażu mieszkają w przysiółku Kpaliib, w północnej części Saboby.

Rytuał przeprowadzono 24 marca 1991 roku w godzinach rannych, w dniu *sakpa*, który dla członków rodu Biczabob i niektórych innych rodów plemienia Biczabob jest dniem świątecznym (*likpaakool*). W tym dniu nie wolno pracować w polu³⁰.

Rytuał składał się z następujących cykli rytów:

- 1) ryty w przybytku żeńskiego ducha opiekuńczego,
- 2) ryty w przybytku męskiego ducha opiekuńczego Fukabinyu,
- 3) ryty na grobie Mbagra,
- 4) ryty w sanktuarium ziemi,
- 5) ryty w polu.

Rytuały składania obiaty ziemi odbyły się w wioskach Nalongni i Kiteek.

Członkowie rodu Nalatiib z plemienia Biczabob zamieszkują trzy wioski Nalongni, Tima i Dicheen, usytuowane w najbliższym sąsiedztwie Saboby. Ród składa się z jednego lineażu większego, który dzieli się na trzy lineaże mniejsze: Bwarado, Kotiengo i Wajado. Członkowie lineażu Bwarado pochodzą od przodka Bwara i mieszkają w wiosce Toma, która od zachodu graniczy bezpośrednio z Sabobą. Członkowie lineażu Kotiengo (ich przodkiem był Kotien) i Wajado (pochodzą od przodka Waja) zamieszkują natomiast wioskę Nalongni, leżącą 3 km na zachód od Saboby. Przysiółek mieszkańców lineażu Wajado znajduje się w zachodniej części wioski Nalongni, zwanej Chachakpaab, oddzielonej strefą pól przyzagrodowych od lineażu Kotiengo. Mieszkańcy sąsiedniej wioski Dicheen (usytuowanej 2 km na południowy zachód od Saboby) należą również do lineażu Wajado, gdyż ich przodkiem był Wasaa, młodszy brat Waja³¹.

³⁰ Tradycyjny tydzień Konkombów składa się z sześciu dni. Każdemu z dni odpowiada dzień targowy w jakiejś miejscowości w sąsiedztwie. Oto nazwy kolejnych dni tygodnia w okolicach Saboby (w nawiasie miejsce targu): *kakang* (Saboba), *czampu* (Yendi), *lamo* (Sambul), *sakpa* (Saangul), *kpaangeln* lub *mange* (Wapuli, Garimata), *biczajala* (Demon). Zob. też: D. Tait: *The Konkomba of Northern Ghana*, *op. cit.*, s. 18.

³¹ Zob. genealogię III rodu Nalatiib z wioski Nalongni zamieszczoną na końcu książki D. Taita (*The Konkomba of Northern Ghana*). Bwara i Kotien byli synami ojca Ipiin (Kunang) i matki Lomok, a wnukami eponimicznego przodka Utindaaya. Waja i Wasaa byli synami Makpada (młodszego brata Ipiina), którego ojcem był Utindaaya. Kunang i Lomok pełnią funkcję duchów opiekuńczych rodu Nalatiib i czczeni są w dwu różnych zagajnikach, znajdujących się na terytorium rodu.

Lineaż Kotiendo w 1991 roku składał się z 18 zagród. Najstarszym członkiem rodu Nalatiib (*uninkpel*) i lineażu Kotiendo był Ubindam, niemal około osiemdziesięcioletni starzec. Z powodu braku kapłana ziemi pełnił równocześnie jego funkcje. Uroczystość odbyła się rano 4 maja 1991 roku. Zgodnie z tradycyjnym sześciodniowym kalendarzem był to dzień *lamo*, a więc drugi dzień po dniu targowym w Sabobie (*kakang*)³². W sumie 21 osób uczestniczyło w rytuale, który rozpoczął się o godz. 9.30 w zagrodzie Tindaana, zmarłego kapłana ziemi. Składał się on z czterech części:

- 1) ryty na polu przyzagrodowym,
- 2) modlitwy Ubindama i Yangana,
- 3) ryty na grobie Tindaana,
- 4) ryty na dziedzińcu zagrody.

Uroczystości składania obiady ziemi w wiosce Kiteek odbyły się 5 i 6 maja 1991 roku, czyli w dniach zwanych w tradycyjnym sześciodniowym kalendarzu Konkombów *sakpa* i *kpangeln* (lub *mange*), a przypadających w trzecim i czwartym dniu po targu w Sabobie.

Wioska Kiteek jest położona 3 km na południowy wschód od Saboby. Zamieszkuje ją ród Binangmam z plemienia Biczabob. Ród dzieli się na dwa przeciwstawne lineaże: Kotodo i Yachado. Mieszkańcy lineażu większego Kotodo nazwani są „ludźmi kapłana rodowego” (*utindaananiib* lub *utindaanjaab*). Lineaż większy dzieli się na dwa lineaże mniejsze: Japulkdo i Jangando. Przodkiem eponimicznym lineażu większego Kotodo był Koto. Lineaż mniejszy Japulkdo (jego protoplastą był Japulk³³) liczył w 1991 roku dziesięć zagród, a lineaż mniejszy Jangando (przodek Jangan) – pięć zagród. Bigrumi, najstarszy członek lineażu większego Kotodo i mieszkaniiec lineażu mniejszego Japulkdo, pełnił funkcję kapłana ziemi mającego pieczę nad sanktuarium ducha ziemi, zwanego Waapu. Ponieważ Waapu była żoną Koto, przodka eponimicznego lineażu większego, dlatego duch ziemi ma w Kiteek wyraźny charakter żeński³⁴. Mieszkańcy lineażu większego Yachado nazwani są „ludźmi najstarszego mieszkańca rodu” (*uninkpeldoaniib* lub *uninkpeldojaab*). Nazwa lineażu Yachado pochodzi od przodka eponimicznego Yacha. W 1991 roku lineaż Yachado liczył trzy zagrody.

Uroczystości składania obiady ziemi w wiosce Kiteek miały charakter dwuczęściowy i składały się z następujących cykli rytów:

- 1) rytuał na dziedzińcu zagrody (odbył się 5 maja 1991 roku),
- 2) obrzędy w sanktuarium ziemi,

³² W dniach *lamo* i *sakpa* (trzeci dzień po dniu targowym w Sabobie) odbywa się wiele uroczystości rytualnych wśród rodu Nalatiib i innych rodów plemienia Biczabob.

³³ Japulk był najstarszym synem Koto, a Jangan był drugim z kolei synem Koto.

³⁴ Sanktuarium żeńskiego ducha ziemi znajduje się w zachodniej części wioski, na skraju pól przyzagrodowych, w niewielkim oddaleniu od zagród lineażu mniejszego Jangando,

3) ryty w przybytku ducha Chaln,

4) ryty w przybytku ducha Kpambul (trzy ostatnie cykle obrzędów odbyły się 6 maja 1991 roku).

Charakterystycznym elementem, wspólnym dla rytuałów składania obiady ziemi w Nalongni i Kiteek, było miejsce tych rytuałów, a mianowicie zewnętrzny dziedziniec zagrody. W wiosce Nalongni był to dziedziniec zagrody zmarłego kapłana ziemi, a w Kiteek – dziedziniec zagrody najstarszego żyjącego członka lineażu większego Kotodo, który pełni funkcję kapłana ziemi. Na dziedzińcu każdej z tych zagród odbył się zasadniczy cykl rytuału składania obiady ziemi. Ten cykl rytów, mimo iż miał charakter podstawowy, nie stanowił całości rytuału.

Rytuał składania obiady ziemi w Nalongni rozpoczął się i zakończył w ciągu jednego dnia. W wiosce Kiteek trwał dwa dni. O ile w pierwszym dniu miał on charakter wspólnotowy i ponadrodowy, to w drugim dniu – spełniony był prywatnie w imieniu całej wspólnoty rodowej. Odprawiono ryty w sanktuarium ziemi ducha Waapu i w dwóch przybytkach duchów Chaln i Kpambul, duchów opiekuńczych rodu Binangmam.

3. Wymiar społeczny i religijny rytuałów

W życiu społeczności Konkombów analizowane rytuały mają doniosłe znaczenie społeczne i religijne, które kolejno omówimy w sposób skrótowy.

Mimo ograniczonego zasięgu stosunków społecznych i politycznych segmentarnego społeczeństwa Konkombów, rytuały w wioskach Bwagbaln, Nalongni i Kiteek zgromadziły znaczną liczbę starców.

Nie licząc mieszkańców wioski Bwagbaln, w rytuale uczestniczyło 14 przedstawicieli lineażu większych i rodów z Saboby, Tilangben, Nalongni, Kiteek, Bwakul (Ghana) oraz Yaborpu i Lagee (Togo). Było to bez wątpienia największe zgromadzenie rytualne starców o zasięgu ponadrodowym, w którym mogłem uczestniczyć w czasie badań wśród Konkombów.

Spośród rytuałów odbywających się w sanktuariach ziemi, rytuał w Bwagbaln zajmuje w świadomości członków części plemienia Biczabob miejsce centralne. Sanktuarium ziemi w Bwagbaln ma charakter ponadrodowy dla pięciu rodów plemienia Biczabob, zamieszkujących Sabobę i tereny bezpośrednio z nią graniczące. Jest ono symbolem jedności i specjalnych więzi między członkami rodów Biczabob, Nalatiib, Bumwateeb, Binangmam i Bwakutiib. W przekonaniu członków tych rodów „świątynie ziemi są – jak wyraził to starzec Mapula z Nalongni – bliźniakami, z których najstarszym jest świątynia ziemi z Bwagbaln”. Wszystkie inne sanktuaria ziemi Konkombów mają zasadniczo charakter rodowy. Odnosi się to do wszystkich innych rodów plemienia Biczabob, mieszkających w Ghanie i Togo, oraz rodów takich znanych mi plemion, jak Nakpantiib, Binalob, Bigbem i Bimonkpom.

Lineaż Bwagbatiib jest odpowiedzialny za świątynię ziemi. Dlatego też członkowie tego lineażu, zgodnie z porządkiem starszeństwa, odegrali najbardziej aktywną rolę w rytuale spełnionym w wiosce Bwagbaln. Byli nimi: Ilabur, Singbaan i Gmajir. Jako najstarszy członek lineażu, Ilabur pełni oficjalnie funkcje kapłana ziemi. Ponieważ mieszka w przysiółku Kpaliib w Sabobie, przekazał Singbaanowi, najstarszemu mieszkańcowi wioski Bwagbaln, funkcję opiekuna sanktuarium. Gmajir jest drugim co do wieku mieszkańcem Bwagbaln i synem Mbagra, ostatniego instalowanego kapłana ziemi rodu Biczabob.

Mieszkańcy wioski Bwagbaln przekazali na cele ofiarne dziewięć sztuk drobiu, barana i kozła oraz przeznaczyli znaczną część sorga do warzenia piwa. Ilabur z Kpaliib przesłał również pewną ilość sorga na ten cel.

Lineaż większy Bikumbwam związany jest z lineażem Bwagbatiib więzami wspólnoty rodowej (*unibaan*). Jako członkowie tego samego rodu Biczabob, przedstawiciele starszyny z przysiółka Kpapaab z Saboby i z Tilangben już 25 lutego przysłali pewną ilość sorga do warzenia piwa. O randze więzów rodowych świadczy obecność pięciu mężczyzn w rytuale w Bwagbaln, a mianowicie dwóch z przysiółka Kpapaab, dwóch z Tilangben i jednego z Gbedo.

W Nalongni zebrano się 14 starców i siedmiu młodszych mężczyzn, a w Kiteek 12 starców, nie licząc kobiet, młodzieży i dzieci. Dużą liczbę zebranych mężczyzn w Nalongni można wytłumaczyć stosunkowo dużą liczbą zagród znajdujących się w wiosce (18 zagród w lineażu Kotiendo i pięć – w lineażu Wajado). Choć liczba zebranych mężczyzn w Nalongni była większa niż w Kiteek, to jednak rytuał w Nalongni miał ograniczony zasięg lineażowy i rodowy. Jedynym uczestnikiem rytuału spoza rodu Nalatiib był Nakpabu z Bwagbaln, który przyniósł kurczaka od Singbaana, najstarszego mieszkańca wioski. Nie było przedstawiciela rodu Bumwateeb z Kumwateek³⁵.

W przeciwieństwie do rytuału w Nalongni rytuał w wiosce Kiteek miał zasięg ponadrodowy, co jest rzadko spotykane w segmentarnym społeczeństwie Konkombów. Na 12 obecnych starców aż pięciu pochodziło z innych rodów i lineażu większych. Byli to: Basuba z rodu Bikujom, Bajapuu i Chulada z rodu Nalatiib, Jambuja z lineażu większego Bikumbwam, Ubanyal z lineażu większego Bwagbatiib (obaj z rodu Biczabob). Ponadrodowy charakter rytuału w Kiteek porównywalny jest z rytuałem w wiosce Bwagbaln, w którym uczestniczyło ponad 20 starców z rodów Biczabob, Nalatiib, Binangmam, Bwakutiib. W obu tych rytuałach o zasięgu ponadrodowym zabrakło przedstawiciela rodu Bumwateeb z Kumwateek.

Najbardziej aktywną rolę w rytuałach składania obiaty ziemi pełnili członkowie tych lineażu, które są odpowiedzialne za przeprowadzenie rytuałów

³⁵ Lineaż większy Bwagbatiib z Bwagbaln i ród Bumwateeb z Kumwateek łączą więzy partnerstwa rytualnego z rodem Nalatiib. Wioska Kumwateek jest położona 2 km na północ od Saboby.

w imieniu całego rodu. W wiosce Nalongni lineaż mniejszy Kotiendo pełni tę funkcję z racji starszeństwa. Ubindam jest bowiem najstarszym członkiem rodu Nalatiib, i z tej racji pełni równocześnie funkcję kapłana ziemi. Aż dziesięciu gospodarzy zagród lineażu Kotiendo uczestniczyło w rytuale, nie licząc młodszych mężczyzn. Większość z nich przyniosła po sztuce drobiu ofiarnego, a ponadto na starszyźnie lineażu z Ubindamem na czele spoczywał obowiązek przygotowania piwa. Zgodnie z prawem starszeństwa rytuał rozpoczął oficjalnie Ubindam modlitwą wstępną. Ze względu na podeszły wiek, siedząc przy-
patrywał się innym czynnościom rytualnym, które w jego imieniu wykonywali Weinjimi i Ujaka-udo, starcy z lineażu Kotiendo.

Zgodnie ze strukturą klanu przeciwstawnego Binangmam z Kiteek, członkowie lineażu większego Kotodo są odpowiedzialni za świątynię ziemi i obrzędy z ziemią związane. Pierwsza część rytuału odbywała się na dziedzińcu zagrody Bigrumi, seniora lineażu większego Kotodo i lineażu mniejszego Japulkdo. Bigrumi, będąc fizycznie bardzo sprawnym starcem, wykonywał też wszystkie czynności rytualne. Jest rzeczą znamionną, iż uczestniczący w rytuale Unyaan i Basuba, starsi od niego przedstawiciele lineażu większego Yachado i rodu Bikujom, ani razu nie przemawiali w czasie rytuału. Następnego dnia Bigrumi spełniał również wszystkie ryty w sanktuarium ziemi i w dwóch przybytkach duchów opiekuńczych. W rytuale na dziedzińcu zagrody uczestniczyło aż siedmiu gospodarzy zagród lineażu mniejszego Japulkdo. Wszyscy przynieśli na cele ofiarne po sztuce drobiu. Nieobecny z powodu choroby starzec Mewiin także przekazał kurczaka. Mananyi i Tagar przysłali ponadto po garnku piwa do zagrody Bigrumi. Z lineażu mniejszego Jangando w rytuale uczestniczyli gospodarze czterech zagród. Nlembi, najstarszy członek lineażu, przysłał garnek piwa do zagrody Bigrumi oraz przyniósł dwa kurczaki. Trzech innych gospodarzy przyniosło po jednym kurczaku. Następnego dnia Nlengoon, przedstawiciel lineażu mniejszego Jangando, towarzyszył Bigrumi w sanktuarium ziemi oraz w przybytkach duchów Chaln i Kpambul.

Oprócz członków lineażu Kotiendo i Kotodo w rytuałach składania obiaty ziemi mniej lub bardziej aktywnie uczestniczyli członkowie lineażu, których łączy z Kotiendo i Kotodo więzy wspólnoty rodowej (*unihaan*). Chodzi o członków lineażu mniejszych Bwarado i Wajado z rodu Nalatiib oraz o członków lineażu większego Yachado z rodu Binangmam. Yangan z Dicheen, najstarszy członek lineażu Wajado, przemówił na początku rytuału składania obiaty ziemi jako drugi, po Ubindamie, naczelniku rodu. Kofi, senior lineażu Wajado z Nalongni, przemówił pierwszy na polu przyzagrodowym oraz złożył ofiary z piwa i z krwi kurczaka nad grobem Tindaana. Po modlitwach wypowiedzianych przez Weinjimi i Ujaka-udo, którzy przemawiali w imieniu Ubindama, na zewnętrznym dziedzińcu zagrody ofiary z piwa i krwi z 13 sztuk drobiu złożył Kofi. On też zakończył cykl rytów modlitwą oraz rozlaniem wody po zagrodzie. W porównaniu z główną rolą Kofiego, przedstawiciela

lineażu Wajado, udział w rytuale Chulady, reprezentanta lineażu mniejszego Bwarado z Toma, ograniczył się do biernego asystowania w rytach spełnionych nad grobem Tindaana i na dziedzińcu zagrody. Yangan, Kofi, Ngmandar z lineażu Wajado przynieśli po kurczaku. Z lineażu Bwarado kogucika przekazał Uniyaan, a Chulada zamiast kurczaka dał 100 cedis. Członkowie lineażu Wajado i Bwarado nie przystali do zagrody Ubindama ani gotowego piwa, ani też potrzebnego do jego warzenia sorga.

Gospodarze wszystkich trzech zagród lineażu większego Yachado uczestniczyli biernie w rytuale składania obiady ziemi, na dziedzińcu zagrody w Kiteek. Unyaan i Bidil (mieszkają w jednej zagrodzie) oraz dwaj inni gospodarze zagród, Tagbii i Unibomo, przynieśli po kurczaku, a Unyaan i Tagbii przystali po jednym garnku piwa do zagrody Bigrumi. Rytuał zakończył najmłodszy gospodarz zagrody z lineażu Yachado, Unibomo, który wypowiedział okolicznościową modlitwę oraz rozlał wodę na dziedzińcu. W rytach odprawianych w przybytkach duchów opiekuńczych Chaln i Kpambul uczestniczył Ntebi, syn Unyaana z lineażu większego Yachado. Jako delegat ojca dołączył do starców Bigrumi i Nlengoon z opóźnieniem i dlatego nie asystował im w sanktuarium ducha ziemi Waapu.

Poza więzami wspólnoty rodowej ważną rolę w życiu społecznym i religijnym Konkombów odgrywają więzy rytualne istniejące między lineażami większymi należącymi do różnych rodów, a także między rodami (*mantotiib*). Więzy te wzmacniają i stabilizują poczucie przynależności rodów do tej samej grupy plemiennej oraz wiążą pewną liczbę rodów między sobą. Partnerstwo rytualne spełnia więc w segmentarnym społeczeństwie Konkombów ważne funkcje integrujące. W rytuale w Bwagbaln uczestniczyli: Balaween, przedstawiciel rodu Nalatiib z Nalongni, związanego więzami rytualnymi z lineażem większym Bwagbatiib oraz Bidil, przedstawiciel lineażu większego Yachado z Kiteek, związanego więzami rytualnymi z lineażem większym Bikumbwam. Obaj przedstawiciele przynieśli po kurczaku jako dar od najstarszego mieszkańca rodu i lineażu większego. Przedstawiciele tych grup etnicznych modlili się w czasie składania obiady z piwa duchowi ziemi Naapaa. Ilabur przemawiał w imieniu nieobecnego delegata rodu Bumwateek, związanego więzami rytualnymi z lineażem Bwagbatiib.

Delegatem Singbaana z lineażu większego Bwagbatiib był Nakpabu, który od niego przyniósł do Nalongni kurczaka ofiarnego. W rytuale w Kiteek uczestniczyli jako partnerzy rytualni: Basuba, starzec rodu Bikujom (partner rytualny lineażu większego Kotodo) i Jambuja z wioski Tilangben, delegat seniora Tibwarmo z lineażu Bikumbwam (partner rytualny lineażu większego Yachado). Tylko Basuba przyniósł kurczaka.

Bigrumi, najstarszy członek lineażu większego Kotodo z Kiteek i pełniący funkcję kapłana ziemi, uczestniczył w rytuale w Bwagbaln ze względu na więzy przyjaźni istniejące między lineażem Kotodo a lineażem Bwagbatiib. Wyrazem

przyjaźni był kurczak, przyniesiony przez Bigrumi. Z lineażu większego Bwagbatiib z wioski Bwagbaln uczestniczył w rytuale składania obiaty ziemi w Kiteek Ubanyał, syn Singbaana, seniora wioski. Był on delegatem ojca, który przekazał przez syna kurczaka ofiarnego. Wzajemna obecność przedstawiciela lineażu większego Bwagbatiib, który jest odpowiedzialny za sanktuarium ducha ziemi Naapaa i przedstawiciela lineażu Kotodo, odpowiedzialnego za sanktuarium ducha ziemi Waapu w Kiteek, jest ważna ze względu na więzy przyjaźni (*kidzonjaan* lub *kidzotiik*) istniejące między lineażami większymi Bwagbatiib i Kotodo. Żeński duch ziemi Waapu z Kiteek jest uważany za „żonę” męskiego ducha ziemi Naapaa z Bwagbaln.

Z racji więzów sąsiedzkich w rytuale w świątyni ziemi w Bwagbaln uczestniczył Majar z Bwakul. Z powodu mniejszego znaczenia więzów sąsiedzkich, nie przyniósł on kurczaka ofiarnego. W rytuale składania obiaty ziemi w Kiteek uczestniczyli Bajapuu (najstarszy syn Ubindama) z lineażu Kotiendó z Nalongni i Chulada z lineażu Bwarado z Toma. Bajapuu przyniósł kurczaka ofiarnego. Bez odpowiedzi pozostaje pytanie, dlaczego przedstawiciel wioski Kiteek nie uczestniczył w rytuale składania obiaty ziemi w Nalongni. Bigrumi wiedział o terminie tego rytuału, gdyż on i Balaween przybyli 2 maja na stację misyjną w Sabobie, aby mnie zaprosić do uczestnictwa w obu rytuałach.

Analizowane rytuały sankcjonują i integrują system społeczny oparty na pokrewieństwie oraz na więzach rodowych, rytualnych, przyjacielskich i sąsiedzkich. Rytuał w Nalongni miał zasadniczo zasięg lineażowy i rodowy. W tym względzie jest on podobny do wielu innych rytuałów, jak np. rytuałów dożynkowych, rytuału wprowadzenia na urząd kapłana ziemi czy niektórych rytuałów spełnianych w sanktuariach ziemi. Ponadrodowy charakter rytuału w świątyni ziemi w Bwagbaln i w wiosce Kiteek zasługuje na szczególne podkreślenie. Plemię nie jest grupą rytualną. Konkombowie nie praktykują bowiem rytuałów plemiennych, obowiązujących wszystkich członków lub przedstawicieli wszystkich rodów danego plemienia. Rytuały podtrzymują stabilność porządku społecznego i autorytet starszyny. Czynności rytualne sprawują najstarsi mieszkańcy wiosek lub ich delegaci, zgodnie z prawem starszeństwa. Wykonywanie czynności rytualnych jest jednym ze źródeł autorytetu i prestiżu społecznego oraz wyrazem sprawowania władzy³⁶.

Stosunkowo duży udział w rytuałach mężczyzn ze społeczności lokalnej i lineażu należących do jednego rodu w wiosce Nalongni oraz przedstawicieli innych lineażu i rodów w wioskach Bwagbaln i Kiteek akcentuje i wzmacnia solidarność grupową – lineażową, rodową i ponadrodową. Aktywny udział starców i delegatów lineażu i rodów sąsiedzkich w rytuale w Bwagbaln wyrażał

³⁶ Zob.: D. Tait, *The political system...*, op. cit., s. 216; E. L. Mendosa, *The politics of divination. A processual view of reactions to illness and deviance among the Sisala of Northern Ghana*, Berkeley 1982, s. 12, 166, 198, 203 i n.

się w modlitwach wypowiedzianych kolejno przez poszczególnych przedstawicieli w czasie składania obiady z piwa.

Oprócz wymiaru społecznego analizowane rytuały składania obiady ziemi mają również znaczenie religijne. Rytuały te jako symboliczny system znaczeń i komunikacji umożliwiają kontakt człowieka i społeczności z rzeczywistością transcendentną. Przez słowa, gesty, przedmioty i działania symboliczne rytuały składania obiady ziemi przekazują prawdy religijne, normy i wartości, które określają zachowania ludzkie, integrują grupy rodowe i lineażowe i są podstawą ich interakcji. Rytuały są ponadto nośnikami stanów emocjonalnych, przeżyć oraz oczekiwań jednostek i społeczności³⁷.

Rytuały składają się z kilku grup rytów, w których wyróżniamy dwie lub trzy fazy:

- a) modlitwy połączone ze złożeniem obiady z piwa,
- b) modlitwy towarzyszące ofiarom z drobiu, kozła i barana,
- c) modlitwy związane z wylaniem piwa na kamień i czarki gliniane oraz z ofiarami z wnętrzości i wątroby drobiu.

Niektóre cykle rytów składają się tylko z dwóch faz: obiady z piwa i krwawych ofiar. Fakt ten świadczy o zaniku w ostatnich dziesięcioleciach trzeciej fazy i modyfikacji samej struktury różnych rytuałów (m.in. rytuałów żniwnych). D. Tait potwierdza istnienie rytu fazy trzeciej w początkach lat pięćdziesiątych³⁸. Wyniki drugich badań w latach 1990-1991 pozwalają stwierdzić, iż zanik fazy powtórnego składania obiady z piwa lub wody jest częstszy u plemienia Biczabob. Plemiona Nakpantiib i Binalob również obecnie praktykują częściej tę fazę w różnych rytuałach.

O znaczeniu religijnym rytuałów składania obiady ziemi świadczą adresaci modlitw i ofiar, treść modlitw i składane ofiary. Adresatami modlitw są: bóg Uwumbor, duchy ziemi, duchy opiekuńcze rodu, duchy buszu, duchy bliźniąt, przodkowie.

Bóg Uwumbor nie był ani razu wspomniany podczas rytuału w Bwagbaln. Był on natomiast trzy razy wspomniany przez starca Bigrumi z Koteek w czasie spełniania rytuału o charakterze prywatnym w świątyni ziemi, w przybytku ducha Chaln oraz w przybytku ducha Kpambul. Należy dodać, iż w czasie wspólnotowego rytuału składania obiady ziemi w Nalongni i Kiteek bóg Uwumbor nie był ani razu wspomniany. Analiza różnych rytuałów wy-

³⁷ V. Turner, *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, 7th printing, Ithaca 1986, s. 29, 32; tenże, *Symbolic studies*, „Annual Review of Anthropology” t. 4, 1975, s. 155 i n.; H. Zimoń, *Buddyjska architektura sakralna i jej symbolika w starożytnych Indiach*, w: *Dni Buddyjskie. (Materiały z sesji naukowej)*, pod red. E. Śliwki SVD i M. Brześcińskiego SVD, Pieniężno 1990, s. 227-229. Zob. również: A. Zajączkowski, *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Warszawa 1980, s. 97; B. C. Ray, *African religions. Symbol, ritual, and community*, Englewood Cliffs 1976, s. 78.

³⁸ D. Tait, *The place of libation in Konkomba ritual*, „Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire” série B, t. 17, 1955, s. 169, 172.

kazuje, iż bóg Uwumbor jest rzadko wspomniany w modlitwach, a jeżeli jest, to zawsze obok innych istot nadnaturalnych³⁹.

Uniwersalne bóstwo Kiting manifestuje się w wielości lokalnych duchów ziemi, opiekunów poszczególnych rodów Konkombów. Duchem ziemi płci męskiej lub żeńskiej oddaje się cześć w sanktuariach ziemi. Duch ziemi Naapaa w Bwagbaln i duch ziemi w wiosce Nalongni, zwany Nalotingbann (duch sanktuarium ziemi w Nalongni), są męskie, a duch ziemi Waapu z Kiteek ma charakter żeński⁴⁰. W poszczególnych wioskach na pierwszym miejscu wspomniano ducha ziemi danej wioski, w której odbywał się rytuał, a następnie duchy ziemi czterech rodów usytuowanych wokół Saboby. W sumie wymieniało duchy ziemi pięciu rodów (Biczabob, Nalatiib, Binangmam, Bumwateeb, Bwakutiib), które sanktuarium ducha ziemi Naapaa z Bwagbaln uważają za najstarsze i najważniejsze⁴¹.

Spełnienie rytuału w Bwagbaln poprzedza przeprowadzenie rytuałów związanych z ziemią w zagrodach i w świątyniach ziemi w wioskach Nalongni, Kumwateek, Kiteek i Bwakul. Z treści modlitw wynika wyraźnie, że odprawienie rytuału w świątyni ducha ziemi Naapaa jest warunkiem rozpoczęcia prac polowych w nowym sezonie agrarnym. Wyraźnie zaakcentował to Gmajir w momencie zetknięcia głowy barana ofiarnego z kamieniem, mówiąc:

„Duchu ziemi Naapaa, strzeż nas, kiedy pracujemy w polu. Ofiarujemy ci tego barana. Skoro go przyjmiesz, nie dozwól zmarnować się żadnej sadzonce jamu. Niech z jednej sadzonki będzie wiele jamów. Chcemy szczęścia. Sprawując ten rytuał, umożliwiamy ludziom rozpoczęcie prac polowych. Jeżeli tego nie dokonamy, to chłopcy nie będą mogli rozpocząć prac polowych. Duchu opiekuńczy Kitusaakpeng⁴², chcemy rozpocząć pracę w polu”.

W czasie rytuału składania ofiary ziemi w Nalongni wspomniano również ducha ziemi rodu Binalob z N-nalog z racji więzów rytualnych, a w Kiteek — ducha ziemi z wioski Dokondo z racji bliskiego sąsiedztwa⁴³.

Kult opiekuńczych duchów rodowych spełnia ważną rolę w życiu religijno-obrzędowym Konkombów. Łączy się on z kultem ziemi. Cykle rytów odbywają się często w przybytkach duchów rodowych przed rytuałami związanymi bezpośrednio z ziemią i spełnianymi w santuariach ziemi czy w zagrodach lub też po tych obrzędach.

³⁹ O bogu Uwumbor zob.: H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne...*, s. 47, 92-94, 105, 107, 122.

⁴⁰ Zob. H. Zimoń, *Sanktuarium ziemi — centrum kultowe ludu Konkomba w północnej Ghanie*, „Roczniki Teologiczne” t. 40, 1993, s. 26-28.

⁴¹ *Tamże*, s. 29.

⁴² Kitusaakpeng jest drugim imieniem ducha Tutał, który jest duchem opiekuńczym rodu Biczabob.

⁴³ Ród Binalob z N-nalog należy do plemienia Binalob i łączą go więzy partnerstwa rytualnego z rodem Nalatiib. Wioskę Dokondo, usytuowaną na południowy zachód od Kiteek, zamieszkują członkowie plemienia Nakpantiib.

Na początku rytuału w Bwagbałn odprawiono cykle rytów w przybytkach żeńskiego ducha opiekuńczego i męskiego ducha opiekuńczego Fakabinyu. Zgodnie z opinią starców ryty w tych dwóch przybytkach duchów opiekuńczych muszą koniecznie poprzedzać główny rytuał w świątyni ziemi. Duch żeński jest opiekunem lineażu większego Bikumbwam, a męski duch Fukabinyu – lineażu większego Bwagbatiib. Ceremonie w przybytkach tych dwóch duchów opiekuńczych podkreślają jedność wspólnoty rodu Biczabob, składającego się z dwóch lineażu większych Bikumbwam i Bwagbatiib.

Przedłużeniem i uzupełnieniem rytuału w Bwagbałn były rytuały odprawione rano następnego dnia, 25 marca 1991 roku, w przybytkach duchów opiekuńczych rodu Biczabob, jak: Libuye, Libukpil, Kpambo i Taloo. Wszystkie rytuały odprawione w przybytkach duchów opiekuńczych podkreślają łączność ducha ziemi z duchami opiekuńczymi.

Podobnie jak w wiosce Bwagbałn, tak i w Kiteek przedstawiciele rodu Binangmam spełnili następnego dnia obrzędy w sanktuarium ziemi i w dwóch przybytkach duchów Chaln i Kpambul, duchów opiekuńczych rodu Binangmam.

Inną kategorią istot nadnaturalnych, które wzywa się w rytuałach składania obiaty ziemi, stanowią duchy buszu (*bininkpiib* lub *biponib*), nie mające stałych cech dobra i zła. Według wierzeń Konkombów jest to specyficzny rodzaj psotnych duchów, które mieszkają w buszu i mogą szkodzić ludziom, sprowadzając bezpłodność i różne choroby, zwłaszcza natury psychicznej. Duchy te są płci męskiej i żeńskiej, wchodzą w związki małżeńskie i mają dzieci. Celem pozyskania przychylności duchów buszu wzywa się je w modlitwach i składa się im ofiary⁴⁴.

W rytuałach składania obiaty z piwa wzywano kilka razy duchy bliźniąt, które są symbolizowane przez takie przedmioty, jak garnki z tykwami służącymi jako przykrywkę lub tykwy. Bliźnięta znajdują się w specjalnej relacji do duchów płodności. Stosunek ludów afrykańskich do bliźniąt jest ambiwalentny. Wzbudzają one radość jako symbol płodności, a także obawę, gdyż uważane są za niebezpieczne i nienormalne. Biczabobowie cieszą się z narodzin bliźniaków. Według Froelicha z podobnym stosunkiem do bliźniąt spotykamy się u plemienia Bimonkpom i ludu Komba. Zdaniem H. A. Blaira plemiona Binafiab i Bimonkpom (wbrew pogładowi Froelicha) obawiają się bliźniąt, uznając jedno z dzieci za dziecko duchów buszu⁴⁵.

W rytuale spełnionym w sanktuarium ziemi w Bwagbałn nie wzywano ani duchów buszu, ani duchów bliźniąt.

⁴⁴ H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne...*, *op. cit.*, s. 123 i n.

⁴⁵ H. A. Blair, *Some tribes of the Konkomba* (maszynopis, cyt. za: M. Manoukian, *op. cit.*, s. 74); J.-C. Froelich, *La tribu Konkomba...*, *op. cit.*, s. 158 i n.; H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne...*, *op. cit.*, s. 124 i przyp. 42 (s. 129 i n.).

W modlitwach towarzyszących obiatom z piwa i krwawym ofiarom we wszystkich trzech rytuałach wspomniano duchy przodków (*jadzatiib*, l.p. *jadza*). Przodkowie uważani są za ciągle obecnych i żywych członków społeczności, w której życiu biorą aktywny udział i wpływają na losy żyjących. O więzi tzw. żywych zmarłych z żyjącymi świadczą dwustopniowe obrzędy pogrzebowe (pochówek i pogrzeb wtórny), które umożliwiają zmarłym przejście do krainy przodków i osiągnięcie statusu przodka. Cześć oddawana przodkom wynika z pozycji, jaką zajmują jednocześnie na tym i na tamtym świecie. Według wierzeń Konkombów i innych ludów północnej Ghany przodkowie mogą ludziom również szkodzić, jeżeli zostali pochowani niewłaściwie i byli źle traktowani przed śmiercią, oraz jeśli nie składa się im odpowiednich ofiar⁴⁶.

W modlitwach towarzyszących ofiarom wspomniani są prawie wyłącznie przodkowie rodów Biczabob, Nalatiib i Binangmam. Jedyny wyjątek stanowi przodek Tamanja z rodu Bikujom, związanego więzami partnerstwa rytualnego z rodem Binangmam. Jego wnuk, Basuba, uczestniczył w rytuale składania obiady ziemi na dziedzińcu zagrody w Kiteek. Ograniczony zasięg rodowy wzywanych przodków wypływa z segmentarnej i partylinearnej struktury społecznej Konkombów, w której pamięta się tylko własnych, rodowych przodków, zwłaszcza męskich. Genealogie Konkombów mają zasięg ograniczony, nie przekraczający zwykle pięciu generacji⁴⁷. Pamięta się przodków najbliższych (ojca, dziadka i ich braci) oraz praprzodków, czyli przodków eponimicznych lineażu większych i mniejszych.

Treść modlitw obejmuje wszystkie sfery i potrzeby indywidualnego i wspólnotowego życia. Modlitwy towarzyszące składaniu obiat z piwa oraz ofiar krwawych mają charakter błagalny, w których prosi się o deszcz, liczne potomstwo, dostatek pożywienia, płodność, pomyślność, zamożność, obfitość ryb, spokojny sen, szczęśliwy uśmiech, zdrowie, zgodę i jedność w wiosce, radość, szczęście, wszelką pomyślność, moc, dobroć i przychylność ziemi, dobro, przyjaciela, narzeczoną, powinowatego, zgodę wszystkich mieszkańców wioski Kiteek z białym człowiekiem i pomoc dla niego, pomoc dla wróżbitów we wróżeniu, pieniądze na zakup ciężarówek dla tych, którzy pracując przebywają poza wioską Kiteek, wolność od różnych kłopotów, huraganu, złej rzeczy, nieszczęść i niebezpieczeństw oraz obronę przed jadowitymi żmijami.

Najczęściej modlono się o potomstwo, dostatek pożywienia, wolność od kłopotów, a zwłaszcza o deszcz. Częstym prośbom o deszcz towarzyszyły życzenia, aby mieszkańcy wioski byli wolni od wiatru i szkód powodowanych huraganem. Rytuały sygnalizują rozpoczęcie nowego roku agrarnego, który łączy się z początkiem pory deszczowej. Akcja kopania trzech rzędów pod zasiew zboża i jednego kopca jamu w Bwagbałn oznaczała w sposób symboliczny rozpoczęcie prac polowych w nowym roku agrarnym. Tym samym sym-

⁴⁶ H. Zimoń, *Afrykańskie rytuały agrarne...*, op. cit., s. 124 i n.

⁴⁷ D. Tait, *The political system...*, op. cit., s. 222.

bolicznie potwierdzona została modlitwa Gmajira w świątyni ziemi, z której wynika, iż odprawienie rytuału jest warunkiem rozpoczęcia prac polowych przez członków pięciu rodów plemienia Biczbob. Dla rozpoczęcia prac polowych oraz nowego cyklu wegetacyjnego i gospodarczego pierwsze opady oraz ich dostateczna ilość i regularność w porze deszczowej są sprawą decydującą. Symboliczna czynność rozlewania piwa zmieszanego z wodą lub wody na dziedzińcu zagrody oraz słowa modlitwy, wyprzedzające tę czynność (w wiosce Nalongni) lub jej towarzyszące (w wiosce Kiteek), wskazują wyraźnie na główny cel rytuałów składania obiaty ziemi, jakim jest wyproszenie życiodajnego deszczu. Rozlewając wodę z dużej tykwy na zewnętrznym dziedzińcu zagrody w Kiteek, Unibomo (syn Ulaa i przedstawiciel lineażu większego Yachado) mówił:

„Jeżeli duch ziemi Waapu przebywa rzeczywiście w sanktuarium ziemi, niech ześle deszcz. Jeżeli ziemia jest rzeczywiście ziemią, niech dzisiaj spadnie deszcz. Niech duch ziemi Waapu ześle deszcz. Duchu ziemi z Nalongni i Dicheen, duchu ziemi z Kumwateek, duchu ziemi z Bwakul, [duchu ziemi] z Dokondo, złączcie się i ześlijcie deszcz. Jeżeli będzie padać, to niech nie będzie wtedy wiatru”.

Ważnym wśród Konkombów problemem, wspomnianym kilkakrotnie w rytuałach, jest czarownictwo. Przez czary (czarownictwo) rozumie się czynności i praktyki zmierzające do sprowadzenia zła na człowieka lub społeczność. Czarownicy powszechnie uważani są przez Konkombów za ludzi złych i aspołecznych. Praktyki czarownicze mogą wykonywać zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Od dłuższego czasu ludzie podejrzani przez społeczność o praktykowanie czarów są uważani za osoby żyjące na marginesie życia społecznego wioski. Czarownik określany jest w modlitwach jako osoba o „podwójnym umyśle”, o „czterech oczach” lub jako osoba nienawidząca, mająca złe zamiary czy przynosząca kłopoty⁴⁸.

W rytuałach ofiarowano piwo lub piwo zmieszane z wodą oraz krew z drobiu, a w sanktuarium ziemi również z kozła i barana. W końcowej fazie rytuału w przybytkach duchów opiekuńczych Kpamba i Taloo ofiarowano w wiosce Bwagbaln kawałki wątroby. W obrzędach religijnych spełnionych w Kiteek w sanktuarium ziemi oraz w przybytkach duchów opiekuńczych składano w ofierze, w trzecim rycie, wnętrznosci i kawałki wątroby kurczaków. Wnętrznosci i wątroba drobiu są symbolicznie ważne (wątroba jest siedliskiem życia) i są uważane przez Konkombów za smakołyki. Piwo, woda, krew, wnętrznosci i kawałki wątroby pełnią funkcję daru w formie napoju czy pokarmu przekazanego istotom nadnaturalnym przez żyjących. Istoty te pragną i potrzebują napoju i pokarmu. Wyraźnie potwierdzają to słowa modlitwy starca Bigrumi towarzyszące ofiarowaniu wątroby duchowi ziemi Waapu w jego sanktuarium: „Waapu, chcę pożywienia z pól, ty również pragniesz pokarmu. To jest twój pokarm”. Żyjący partycypują w ofiarowanych

⁴⁸ Zob.: S. Zawadzki, H. Zimoń, *Czary*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, kol. 768-770.

darach pijąc piwo oraz w czasie rytualnej biesiady, co jest wyrazem duchowej łączności z istotami nadnaturalnymi. Integralną częścią rytuałów w Bwagbałn, Nalongni i Kiteek było częstowanie piwem. Sztuki drobiu zabite na dziedzińcach zagród należały do ofiarodawców. Każdy z nich zabrał swoją sztukę drobiu do zagrody, gdzie po ugotowaniu była spożywana przez właściciela zagrody i innych jej mieszkańców.

* * *

Ziemia zajmuje w wierzeniach i kulcie ludów pierwotnych miejsce szczególne. Jest fundamentem życia i podstawą wielu hierofanii. Jako urodzajna matka i żywicielka otoczona jest szacunkiem i kultem. Analizowane i interpretowane w niniejszym studium rytuały u ludu Konkomba z północnej Ghany podkreślają zdolność tworzenia i moc witalną ziemi, ujawniającą się w płodności i obfitości.

Kult ziemi u ludu Konkomba łączy się przede wszystkim z gospodarką rolną i sezonowymi pracami rolniczymi. Spośród nich takie prace, jak przygotowanie do sadzenia jamów i siewu zbóż oraz żniwa mają szczególną rangę religijną i bogatą oprawę rytualną. Rytuały, które odbywają się pod koniec pory suchej, przed rozpoczęciem prac polowych, są ważniejsze pod względem rangi i znaczenia. Mają charakter błagalny, a ich zasadniczym celem jest wyproszenie deszczu. Wśród plemienia Biczabob rytuał w sanktuarium ziemi w Bwagbałn ma ścisły związek z rytuałami składania obiaty ziemi, gdyż poprzedza przeprowadzenie rytuałów związanych z ziemią w zagrodach i świątyniach ziemi oraz w przybytkach duchów opiekuńczych w wioskach Nalongni, Kiteek, Kumwateek i Bwakul.

Charakterystyczny element wspólny dla rytuałów składania obiaty ziemi w Nalongni i Kiteek stanowiło miejsce tych obrzędów, którym był zewnętrzny dziedziniec zagrody. Cykl rytów spełnionych na dziedzińcu zagrody miał charakter podstawowy, ale nie stanowił całości rytuału.

Rytuał w Nalongni miał zasięg lineażowy i rodowy. Rytuały w wioskach Bwagbałn i Kiteek miały natomiast charakter ponadrodowy i uczestniczyli w nich mieszkańcy wioski oraz przedstawiciele sąsiednich lineaży większych i rodów, związani więzami wspólnoty rodowej (*unibaan*), więzami rytualnymi (*mantotiib*), więzami przyjaźni i sąsiedztwa.

O znaczeniu religijnym rytuałów składania obiaty ziemi świadczą adresaci modlitw i ofiar (bóg Uwumbor, duchy ziemi, duchy opiekuńcze rodu, duchy buszu, duchy bliźniąt, przodkowie), treść modlitw dotyczących różnych potrzeb życia indywidualnego i wspólnotowego, a zwłaszcza prośby o deszcz, potomstwo, dostatek pożywienia i wolność od kłopotów oraz składane ofiary (piwo, piwo zmieszane z wodą, krew z drobiu, kozła i barana oraz wnętrzności i wątroba z drobiu).

BIBLIOGRAFIA

- Blair H. A.
Some tribes of the Konkomba (maszynopis).
- Dittmer K.
 1979 *Die Obervolta-Provinz*, w: H. Baumann (Hrsg.), *Die Völker Afrikas und ihre traditionellen Kulturen*, Tl. 2 *Ost-, West- und Nordafrika*, Wiesbaden, s. 495-542.
- Eliade M.
 1966 *Traktat o historii religii*, Warszawa.
- Fortes M.
 1969 *The dynamics of claniship among the Tallensi. Being the first part of the analysis of the social structure of a Trans-Volta*, 3rd ed., London.
- Froelich F.-C.
 1949 *Les Konkomba du Nord-Togo*, „Bulletin de l'Institut Français d'Afrique”, série B, t. 11, s. 409-437.
 1954 *La tribu Konkomba du Nord Togo*, Dakar.
 1958 *Le kinan des Konkomba du Nord-Togo*, „Notes Africaines” t. 80, s. 103-104.
 1963 *Les Konkomba, les Moba, les Dyé*, w: J.-C. Froelich, P. Alexandre, R. Cornevin, *Les populations du Nord-Togo*, Paris, s. 118-157.
- Gorczyńska H.
 1956 *Sprawozdanie z seminarium poświęconego zagadnieniom afrykanistycznym*, „Lud” t. 43, s. 497-500.
- Grzybowski A.
 1965 *Rozwój zainteresowań Afryką w Polsce oraz polskie ośrodki badań afrykanistycznych*, „Przegląd Socjologiczny” t. 19/1, s. 10-32.
- Kaczyński G. J.
 1994 *Czarny chrystianizm. Ze studiów nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa.
- Kristensen W. B.
 1971 *The meaning of religion. Lectures in the phenomenology of religion*, 3rd ed., The Hague.
- Kurek A.
 1988 *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego*, Warszawa.
- Langdon M. A., Breeze M. J.
 b.r.w. *Konkomba-English Likaln-Likpakpaln dictionary*, Tamale.
- Leeuw G. van der
 1978 *Fenomenologia religii*, Warszawa.
- Manoukian M.
 1951 *Tribes of the Northern Territories of the Gold Coast*, London.
- Mendonsa E. L.
 1982 *The politics of divination. A processual view of reactions to illness and deviance among the Sisala of Northern Ghana*, Berkeley.
- Piłaszewicz S.
 1978 *Afrykańska księga rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa.
 1986 *W cieniu krzyża i półksiężycy. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa.
 1991 *Polskie Towarzystwo Afrykanistyczne*, „Przegląd Orientalistyczny” 1991, nr 1-4, s. 163-164.
 1992 *Religie Afryki. Ewolucja wierzeń rodzimych w kontaktach z islamem i chrześcijaństwem*, Warszawa.
- Rattray R. S.
 1932 *Tribes of the Ashanti Hinterland*, vol. 1-2, Oxford.

- Ray B. C.
1976 *African religions. Symbol, ritual, and community*, Englewood Cliffs.
- Strelcyn S.
1964 *Les études africaines à l'Université de Varsovie*, „Africana Bulletin” t. 1, 1964, s. 125-132.
- Szyfelbejn-Sokolewicz Z.
1968 *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa 1968.
- Tait D.
1953 *The political system of Konkomba*, „Africa” t. 23, s. 213-223.
1955 *The place of libation in Konkomba ritual*, „Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire”, série B, t. 17, s. 168-172.
1964 *The Konkomba of Northern Ghana*, 2nd ed., London.
1970 *The territorial pattern and lineage system of Konkomba*, w: J. Middleton, D. Tait (Eds.), *Tribes without rulers. Studies in African segmentary system*, 4th ed., London, s. 167-202.
- Thiel J. F.
1981 *Die Bedeutung von Raum und Zeit als religiöse Dimension*, „Verbum SVD” t. 22, s. 19-38.
- Turner V.
1967 *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Ithaca.
1975 *Symbolic studies*, „Annual Review of Anthropology” t. 4, s. 145-161.
- Vorbrich R.
1989 *Daba — górale północnego Kamerunu. Afrykańska gospodarka pod presją historii i warunków ekologicznych*, Wrocław.
- Wśród...
1990 *Wśród buszu i czarowników. Antologia polskich relacji o ludach Afryki*, wybór i komentarz A. Kuczyński, Wrocław.
- Zajączkowski A.
1980 *Czarna Afryka wczoraj i dziś*, Warszawa.
- Zawadzki S., Zimoń H.
1979 *Czary*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin, kol. 768-770.
- Zimoń H.
1986 *Etnoreligioznawcze badania terenowe wśród ludu Konkomba w północno-wschodniej Ghanie*, „Collectanea Theologica” t. 56, fasc. 1, s. 126-132.
1990 *Buddyjska architektura sakralna i jej symbolika w starożytnych Indiach*, w: E. Śliwka, M. Brześciński (red.), *Dni Buddyjskie. (Materiały z sesji naukowej)*, Pieniężno, s. 212-235.
1992 *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa.
1992 *Badania etnoreligioznawcze wśród ludu Konkomba w północnej Ghanie*, „Lud” t. 75, s. 205-215.
1993 *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja. Sympozjum naukowe w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, „Lud” t. 76, s. 320-323.
1993 *Sanktuarium ziemi — centrum kultowe ludu Konkomba w północnej Ghanie*, „Roczniki Teologiczne” t. 40, z. 2, s. 23-40.
- Zwernemann J.
1961 *Les notions du dieu-ciel chez quelques tribus voltaïques*, „Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire”, série B, t. 23, s. 243-272.
1968 *Die Erde in Vorstellungswelt und Kulturpraktiken der sudanischen Völker*, Berlin.

THE EARTH IN THE BELIEFS AND RITUALS
AMONG THE KONKOMBA PEOPLE OF NORTHERN GHANA

(Summary)

The Earth has a special place in the beliefs and cult of the primitive people. The Earth is the foundation of life and the basis of a number of hierophanies. As a fertile mother and feeder it is held in respect and cult. The author of the article presents the beliefs connected with the Earth and the structure of the rituals in the villages of Bwagbalm (24 March, 1991), Nalongni (4 May, 1991) and Kiteek (5-6 May, 1991) as well as their social and religious significance. The source basis was provided above all by the author's field studies conducted among the Konkomba in the area of Saboba in the periods from July 1984 to January 1985 and from September 1990 to August 1991.

The Earth Kiting is mother of heavenly god Uwumbor. The personified divinity of the Earth Kiting is an universal deity of all the Konkomba. It is manifest in the multitude of Earth spirits, protectors of particular clans. The Earth spirits are male or female and they "live" close to the people. They connect the clan members with a given territory and justify their hereditary right to inhabit and utilize the land.

The Earth cult among the Konkomba people is first of all connected with agrarian economy and seasonal agricultural work. Among these, such jobs as preparations for yam planting, corn sowing and harvesting are of special religious importance and they have a rich ritual setting. Considering the rank and importance, the rituals taking place at the end of the dry season, before the beginning of the field work, are more important. They have a propitiatory character and their principal aim is to beg for the rain. Among the Bichabob tribe the ritual in the Earth shrine in Bwagbalm has a close connection with the rituals of offering libation to the Earth because it precedes the performance of rituals connected with the Earth in homesteads and Earth shrines as well as in the shrines of protective spirits in the villages of Nalongni, Kiteek, Kumwateek and Bwakul.

A characteristic common element of the rituals of offering libation to the Earth in Nalongni and Kiteek was the place of those rituals, which was the outside yard of the homestead. A cycle of rites performed in the yard had a basic character but it did not constitute the whole of the ritual.

The ritual performed in Nalongni had a lineage and clan range. On the other hand, the rituals in Bwagbalm and Kiteek had a supraclan character and they comprised the village inhabitants and the representatives of the neighbouring major lineages and clans connected by the bonds of clan community (*unibaan*), ritual bonds (*maantotiib*), the bonds of friendship and neighbourhood.

The religious significance of the rituals is reflected in the addresses of prayers and sacrifices (god Uwumbor, Earth spirits, protective spirits of the clans, bush spirits, twin spirits, ancestor spirits), the content of prayers concerning various needs of individual and community life, especially requests for the rain, offspring, abundance of food, freedom from trouble and bringing the offerings (beer, beer mixed with water, blood of poultry, he-goat and ram, intestines and liver of poultry).