

RYSZARD VORBRICH

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet im. A. Mickiewicza

Poznań

## TRADYCYJNE RELIGIE KAMERUNU WOBEC CHRZEŚCIJAŃSTWA I ISLAMU\*

Afryka jest kontynentem, na którym rodzime religie tradycyjne spotykają się zarówno z islamem, jak i chrześcijaństwem. Kamerun z kolei nie bez racji zwany jest *Afryką w miniaturze*. Stanowi bowiem nie tylko mozaikę głównych stref klimatycznych kontynentu, ale zamieszkuje go ok. 150 (według niektórych danych 200 lub nawet 250) grup etnicznych, reprezentujących wszystkie niemal rodziny językowe Afryki, od Arabów na północy, po Pigmejów na południu.

Rodzime wierzenia afrykańskie mają charakter plemienny lub wręcz lokalny. Etnocentryczność je cechująca sprawiła, iż ich wyznawcy nie mają ambicji misyjnych. To, że wyznawcy afrykańskich religii tradycyjnych nie prowadzą działalności misyjnej nie wyklucza przenikania ich kultów. Typowa dla mieszkańców Afryki tolerancja religijna<sup>1</sup> sprawiała zawsze, iż idee religijne mogły się tam rozprzestrzeniać na znacznym obszarze i przenikać z jednej grupy etnicznej do drugiej.

Taki charakter mają także tradycyjne religie ludów Kamerunu. Tak więc wyznawcy stukilkudziesięciu lokalnych i plemiennych systemów wierzeniowych spotkali się na ziemi kameruńskiej z dwoma najsilniejszymi i najbardziej dynamicznymi religiami o charakterze uniwersalnym, z religiami, które mają wpisany w swe doktryny imperatyw szerzenia własnej wizji świata, wierzeń i związanych z nimi norm kulturowych. Choć wyrastające ze wspólnego pnia (chrześcijaństwo uważa się za formę „drugiego przymierza”, wyrastającego z judaizmu, a twórca islamu – Mohammed – zwał się „pieczęcią proroków”), doktryny obu religii uniwersalistycznych zakładają zarazem, iż dysponują wyłącznością na „prawdę objawioną” i nie przewidują możliwości przenikania elementów innych religii. Inkluzywny charakter rodzimych religii afrykańskich zderza się zatem w Kamerunie z ekskluzywnym charakterem islamu i chrześcijaństwa.

Wobec otwartej rywalizacji trzech różnych religii (trzech – jeśli zróżnicowane religie rodzime uznamy za systemy tożsame), przed wyznawcami wierzeń

---

\* Artykuł prezentuje wyniki projektu badawczego KBN (nr 1 H01H 007 14) pt. „Kamerun 2000. Procesy migracyjne i etniczne w Północnym Kamerunie”.

<sup>1</sup> Tolerancja religijna Afrykanów jest związana z tym, iż religia jest raczej dla nich zjawiskiem odczuwanym i doznawanym a nie werbalizowanym. Religie rodzime Afryki nie mają z reguły ani świętych ksiąg, ani nawet ustnie uporządkowanych dogmatów. Por. S. Piłaszewicz (1992, s. 12-15).

tradycyjnych stanęły trzy możliwości: trwanie przy tradycyjnych wierzeniach i wartościach, przejście jednej z religii uniwersalistycznych lub stworzenie syntezy religii plemiennych i uniwersalnych.

W warunkach kameruńskich każda z wymienionych strategii wiązała się z wyborem opcji politycznej i wyborem tożsamości etnicznej lub narodowej. Każda strategia zasługuje na odrębne i obszerniejsze omówienie. W niniejszym opracowaniu skupię jednak uwagę głównie na strategii „nawrócenia”, strategii adaptacyjnej, polegającej na przyjęciu jednej z religii uniwersalistycznych. W tym kontekście pojawia się kilka pytań badawczych. Na czym polega i jak można rozumieć „nawrócenie”? Dlaczego jedne grupy lub jednostki pozostają wierne wierzeniom przodków a inne decydują się na konwersję? Co decyduje o miejscu i czasie nawrócenia? Co – w końcu – determinuje wybór jednej z dwóch nowych religii?

Aby odpowiedzieć na kolejne pytania należy przede wszystkim sprecyzować pojęcie „nawrócenia”. Łacińskie *conversio* („odwrócenie”) wśród wielu znaczeń odnosi się także do zmiany religii. Dla chrześcijan i muzułmanów „nawrócenie” oznacza jednak nie tylko przyjęcie nowej religii i związanych z nią norm kulturowych, lecz także otwarcie nowego życia, przyjęcie do nowej wspólnoty o uniwersalnym wymiarze. Nowo nawrócony rodzi się jak gdyby na nowo. Czy jednak przyjęcie chrześcijaństwa lub islamu musi oznaczać definitywne i całkowite zerwanie ze „starym” życiem? Spróbujmy na to odpowiedzieć.

Dla antropologa zmiana religii jest jedną z form zmiany kulturowej. Zakres, tempo i charakter takiej zmiany może być różny. Zmiana może mieć pełen zakres lub tylko częściowy. Nawrócony może odrzucić tradycyjne wartości i przyjąć nowe w całości lub tylko częściowo. Zmiana może mieć charakter gwałtowny lub też może być rozłożona na etapy (wymiana wzorów kulturowych może być rozłożona na lata lub nawet na pokolenia). W końcu kontakt dwóch systemów religijnych może zaowocować powstaniem nowej jakości – nowej religii o charakterze synkretycznym.

Wśród etnoreligioznawców można wyróżnić dwa podejścia do „nawrócenia”. **Pierwsze (formalistyczno-behawiorystyczne)** traktuje nawrócenie jako „osobisty wybór pociągający za sobą całkowite odrzucenie starych wierzeń i praktyk, które okazują się niezgodne z nową doktryną” (Gausset, 1999, s. 260; Fabian, 1985). **Drugie podejście (społeczno-kulturowe)** traktuje „nawrócenie” jako zmianę tożsamości. Mniej ważne okazują się wówczas zakres i tempo zmian (stopień ortodoksji i gorliwości prozelity), a o fakcie konwersji przesądza samoświadomość danej osoby, to czy ona sama uznaje się za chrześcijanina, muzułmanina lub wiernego religii przodków (Last, 1979; Monteil, 1980). Stosowanie kryterium behawiorystycznego wyostreza ocenę, ale i upraszcza rzeczywistość. Rzadko bowiem zmiana zachowań ludzkich przybiera radykalne tempo, a zakres odrzucenia starych nawyków jest pełny. Ze społecznego punktu widzenia trudno w praktyce wymierzyć jak często nowo nawrócony chrześcijanin powinien pojawiać się w kościele i jak gwałtownie nowo nawrócony muzułmanin powinien odciąć się od zachowań przyswojonych podczas jego osobi-

stej *dżahilija* („epoki ciemności”), za jaką uważają muzułmanie okres przedmuzułmański.

Z kolei nieostre kryterium świadomości pomija istotną dla samooceny zewnętrzną krytykę zachowań nowo nawróconego. Zachowania prozelity decydują bowiem o jego przyjęciu lub odrzuceniu przez nową wspólnotę. Zewnętrzna ocena może skutkować pojawieniem się kategorii pośrednich między „niewiernym” a „nawróconym”<sup>2</sup>. Dla wyraźniejszego rozróżnienia różnych stopni (etapów) zmiany opcji religijnej, niektórzy religioznawcy (Fisher, 1973) proponują odróżnienie „nawrócenia” (*conversion*) od „przystąpienia” (*adhesion*) lub wprowadzenie odmiennych kategorii nawrócenia: „pierwotnego” i „wtórnego”. W pierwszym przypadku przez „nawrócenie” rozumie się zmianę przekonania, czyli świadome i przemyślane przyjęcie nowej religii, w przeciwieństwie do „przystąpienia”, czyli przyjęcia nowych form kultu jako pożytecznego uzupełnienia wcześniejszych wierzeń bez radykalnej zmiany przekonań. Z kolei nawrócenie pierwotne polegać ma na prostej zmianie afiliacji religijnej, bez względu na treść tej zmiany. Nawrócenie wtórne natomiast, to przejście od formy kultu łączącego stare i nowe elementy do formy bardziej ortodoksyjnej, cechującej się wręcz pewną żarliwością religijną.

Tak więc – jak widzimy – „nawrócenie”, czyli „wejście w nowe życie”, jest zarówno faktem społecznym, jak i procesem niejednoznacznie definiowanym. Świadomość tej niejednoznaczności pozwoli nam lepiej opisać i zrozumieć wybory przed jakimi staje Kameruńczyk rozważający możliwość zmiany religii.

Co zatem skłania jednostki lub grupy do przyjęcia lub odrzucenia nowej religii? W literaturze antropologicznej podkreśla się często, iż trwanie przy religii tradycyjnej jest związane z preferowaniem wizji świata ograniczonej przestrzennie i jest typowe dla izolowanych społeczności plemiennych (Horton, 1971). Dominujący w religiach tradycyjnych kult przodków, sił natury i lokalnych bogów jest elementem tożsamości zamkniętej w przestrzeni wspólnoty lokalnej. Potwierdzają to także wyniki moich badań. Górale Daba, trwający przy swych tradycyjnych wierzeniach, pytani o stosunek do migracji z przeludnionych masywów, odpowiadali: „Nie opuścimy naszej góry, tu są groby na-

---

<sup>2</sup> Dobrym przykładem kategorii pośrednich pomiędzy „nawróconym” i „nienawróconym” są stosowane w praktyce misyjnej Kamerunu i innych państw afrykańskich etapy przyjmowania do wspólnoty chrześcijan (które funkcjonują niczym stopnie wtajemniczenia). Wyróżnia się zatem prekatechumenat – roczny okres niesformalizowanej nauki i biernego uczestnictwa w życiu wspólnoty. Po nim (po odpowiednim egzaminie) kandydat na chrześcijanina otrzymuje (w uroczystej oprawie obrzędowej) medalik z Matką Boską i rozpoczyna trzyletni okres katechumenatu (z regularnymi lekcjami religii). Po trzech latach, po zdaniu odpowiedniego egzaminu (jak pokazuje praktyka – trudnego dla katechumenów), kandydat na chrześcijanina może przystąpić do sakramentu chrztu (otrzymuje wówczas krzyżyk), przez co staje się pełnoprawnym członkiem wspólnoty wiernych.

Podobne – choć mniej sformalizowane – rozróżnienie na „prawdziwych” i „nieprawdziwych” muzułmanów mogłem obserwować w Kamerunie wśród wyznawców drugiej tamtejszej religii uniwersalnej.

szych przodków”. Bronili w ten sposób nie tylko tradycyjnego kultu przodków, lecz wraz z nim całego swego mikroświata.

Co jednak skłania członków tradycyjnych wspólnot do przyjęcia szerszej wizji świata zawartej w religiach o charakterze uniwersalnym?

Tu odpowiedź nie jest prosta. Nie wglębiając się w czynnik transcendentalny hipotezy antropologiczne uwypuklają najczęściej czynnik społeczny. Najbardziej rozpowszechniona, ale i najczęściej podważana hipoteza wiąże islamizację i chrystianizację z modernizacją. Hipoteza ta – zbudowana na teorii zachwianego kosmosu<sup>3</sup> – utrzymuje, iż otwarcie świata tradycyjnych społeczności plemiennych, zmiana warunków życia wymusza na nich przyjęcie religii bardziej uniwersalnej, której bóg (bogowie) nie zawężyłby swego wpływu do ograniczonej przestrzeni wspólnoty lokalnej lub plemiennej.

Koncepcję tę potwierdzać mogą m.in. wspomniani już górale Daba. Ich mikroświat od jednego lub dwóch pokoleń ulegał coraz silniejszemu rozchwianiu. Zwłaszcza mieszkańcy niżej położonych wsi są w coraz większym stopniu wystawieni na działanie gospodarki pieniężnej, systemu szkolnictwa państwowego, stykają się z wyżej rozwiniętą technologią, dobrami i instytucjami pochodzącymi spoza znanego im świata (urzędami, żandarmerią, ponadlokalną siecią handlową, misjami, itp.). Poddani presji superstruktury – jaką jest państwo – musieli zbudować nową wizję świata, odmienną, szerszą od typowej dla społeczności plemiennej. Wcześniej włączeni w struktury ponadplemienne nie mają już podobnych oporów co ich kuzyni mieszkający kilkaset metrów wyżej. Łatwiej przyjmują nowe religie, łatwiej decydują się na opuszczenie rodzinnej wsi, czują się bowiem mniej zagubieni w opanowanych przez żywioł mużułmański dolinach i ośrodkach miejskich.

Potwierdzeniem „teorii modernizacyjnej” może być typowy dla Afryki fakt, iż pierwsi nową religię przyjmują najczęściej ludzie młodzi. Dzieje się tak, gdyż z jednej strony są oni w mniejszym stopniu inkulturowani we własnym środowisku (często nie przeszli jeszcze pełnego procesu wtajemniczenia w sferze wierzeń tradycyjnych), z drugiej są też bardziej otwarci na wzory zewnętrzne i chętniej przyjmują nowe źródła prestiżu, pozwalające im osiągnąć wyższą pozycję społeczną w sposób omijający tradycyjne drogi awansu.

Krytycy hipotezy modernizacyjnej zwracają jednak uwagę, że już w czasach przedkolonialnych mikroświat nie był obszarem izolowanym społecznie i kulturowo. Treści wierzeń i formy praktyk religii plemiennych mogły rozprzestrzeniać się na znacznych obszarach, a i współcześnie wiele religii tradycyjnych potrafiło zaadaptować się do warunków nowoczesnego społeczeństwa afrykańskiego (Gausset, 1995; Piłaszewicz, 1992). Inni autorzy przytaczają z kolei przykłady społeczności afrykańskich poddanych oddziaływaniu cywilizacji zachodniej, a mimo to pozostających wiernymi tradycyjnym wierzeniom (Fisher, 1973). Argumentację mającą potwierdzać hipotezę modernizacji po-

<sup>3</sup> Teorię zachwianego kosmosu sformułował J. Spencer-Trimigham (1955) a rozwinął R. Horton (1971: 1975).

przez przywołanie przewagi młodych wśród konwertytów stępią natomiast fakt, iż wśród wielu młodych konwertytów istnieje z kolei nadreprezentacja ludzi wyrwanych ze swego rodzimego środowiska, osieroconych dzieci, ludzi odrzuconych (z powodu choroby, kalectwa lub z innych przyczyn). Jednak nawet krytycy koncepcji modernizacyjnej przyznają, iż rodzime religie afrykańskie nie odpowiadają warunkom społeczeństwa nowoczesnego w takim stopniu, jak chrześcijaństwo lub islam. W takim kontekście przyjęcie uniwersalistycznej religii odpowiada wyzwaniom współczesnego świata. W warunkach niepodległych państw afrykańskich, stanowiących w większości historycznie przypadkowe wspólnoty terytorialne, oparte nie na wspólnocie języka i kultury (w tym religii), lecz na postkolonialnych strukturach polityczno-terytorialnych, przyjęcie religii uniwersalistycznych stanowi ważny czynnik integracyjny. Przyjęcie jednej z religii uniwersalnych było popierane lub wręcz wymuszane w pierw przez władze kolonialne, a następnie przez władze niepodległego Kamerunu.

Wbrew potocznemu przekonaniu, europejska administracja kolonialna nie ograniczała się do preferowania chrześcijaństwa. Aktywnie, bezpośrednio lub pośrednio, sprzyjała także rozpowszechnianiu się islamu; w wielu regionach polityka kadrowa popierała muzułmanów – jako bardziej „cywilizowanych”. Północne regiony Kamerunu, zamieszkałe w 90% przez wyznawców religii tradycyjnych, uznano wręcz za „kraj muzułmański”, oddano w ramach systemu władzy pośredniej we władanie muzułmańskich Fulbe i zamknięto do lat 40. XX w. dla misjonarzy chrześcijańskich (Boutrais, 1986). Polityka polegająca na preferowaniu islamu (zwłaszcza w północnej części kraju) nasiliła się jeszcze bardziej w pierwszych dwóch dekadach niepodległości, podczas prezydentury – Fulbeja – Ahmadou Ahijo. Lista wymuszeń, szykan i represji ze strony lokalnej władzy wobec „pogańskich” górali jest zbyt długa, aby przytaczać ją w tym miejscu<sup>4</sup>. Warto jednak zaznaczyć, iż „nawracanie” czy to na chrześcijaństwo, czy na islam ubrane było zawsze w strój modernizacji. Jeszcze w 1982 roku byłem świadkiem, jak wizytujący teren szef dystryktu komunikował „pogańskim” góralom Daba, iż do końca roku muszą przyjąć islam lub chrześcijaństwo, bowiem państwo nie będzie już uznawać religii tradycyjnych. We współczesnym Kamerunie konstytucja z 1996 roku deklaruje co prawda „dumą ze zróżnicowania językowego i kulturowego” kraju, lecz zarazem praktyka prawna spycha lokalne religie i kultury do pozycji mniejszości we własnym kraju. Nieprzypadkowo nasilenie nawróceń na chrześcijaństwo lub islam zanotowano nie za czasów panowania Europejczyków (lub Fulbejów na północy), lecz w pierwszych latach niepodległości, gdy władze niepodległego Kamerunu lansowały budowę nowego narodu kameruńskiego (Vorbrich, 2000).

<sup>4</sup> Wyznawcy religii tradycyjnych byli dyskryminowani w dostępie do stanowisk w służbie publicznej, w awansach w armii (nie przekraczali w zasadzie stopnia sierżanta), w dostępie do oświaty (mieli trudności z otrzymaniem stypendium), a nawet w dostępie do wody (w północnym Kamerunie przeważnie muzułmańskie władze lokalne nie dawały im pozwolenia na kopanie studni) (*Memorandum...*, 1993).

W praktyce życia społecznego przyjęcie jednej z religii uniwersalistycznych stanowi o zmianie statusu społecznego, wyjściu z zamkniętej wspólnoty lokalnej i wejściu do szerszej wspólnoty narodowej. Przez „pogańskich” mieszkańców wsi kameruńskiej islam i chrześcijaństwo postrzegane są jako „nowoczesne”, tak samo jak przyniesione do Kamerunu przez mułmańskich Fulbejów konie, broń palna, hodowla bydła, znajomość pisma i taktwa lub przyniesione przez chrześcijańskich Europejczyków nowoczesna szkoła i technologia XX wieku. Dobra obcej cywilizacji – czy to zachodniej, czy orientalnej – traktowane są jako owoce obcej religii – chrześcijaństwa lub islamu<sup>5</sup>.

Wybór nowej religii oznacza zatem w tym kontekście wybór nowej tożsamości i nowej – wyższej – pozycji społecznej. Wybór tożsamości religijnej staje się zatem często wyborem opowiadającym się bądź za wartościami tradycyjnymi, utożsamianymi ze znanym, akceptowanym i swojskim światem, bądź za światem nowym, nie do końca oswojonym, często obcym (o tym, że jest to świat obcy świadczy choćby przebieg egzaminów katechumenów, z których wynika, iż o decyzji kandydata do chrztu nie decydowała znajomość, a co za tym idzie atrakcyjność doktryny), lecz otwierającym nowe możliwości awansu społecznego. Zmiana statusu społecznego była okolicznością sprzyjającą konwersji na islam zwłaszcza dla „pogan” żyjących w stanie poddaństwa (często o rzeczywistym statusie niewolnika) względem panujących w północnym Kamerunie Fulbejów. Muzułmanin nie mógł już dłużej być niewolnikiem innego mułmanina, jakkolwiek prozelita niefulbejskiego pochodzenia nigdy nie mógł uzyskać pozycji równej Fulbejom.

Z wyższym statusem społecznym prozelitów łączy się także lepsza pozycja ekonomiczna. Dla kandydatów na chrześcijan czynnik ekonomiczny stanowił o atrakcyjności nowej religii, zwłaszcza w pierwszym etapie ewangelizacji, gdy pomoc materialna misji (dary misji w postaci żywności, lekarstw lub odzieży) pozwalała w wymierny sposób rozwiązać wiele problemów życia codziennego. Dlatego pierwsze nawrócenia na północy kraju nie wytrzymały często próby czasu w zetknięciu z korzyściami jakie dawało przyjęcie islamu. Także bowiem islam jawi się „poganom” jako religia atrakcyjna pod względem ekonomicznym. W społeczeństwie zdominowanym przez nieliczną mniejszość mułmańską, wiele sfer życia gospodarczego, wiele zawodów jest światem zastrzeżonym praktycznie dla mułmanów. „Poganin” lub świeżo (płytko) nawrócony chrześcijanin przybywający do miasta szybko przekonują się, że aby utrzymać się z handlu lub rzemiosła (np. krawiectwa) niezbędne okazują się powiązania, jakie zapewnia jedynie miejscowa wspólnota mułmańska. „Poganin” wyrwany z rodzimego środowiska przekonuje się też często, że w mieście obowiązuje już innego typu solidarność, widzi, że mułmanie nie pozostawiają swych

<sup>5</sup> W tym kontekście „teoria modernizacji” łączy się z „teorią transakcji” F. Bartha, który „przyjmuje koncepcję rynku dla całego zakresu zmian społecznych, prowadzących do wymiany wartości, zarówno tych materialnych, jak i duchowych” (F. Barth, *Socialantropologiske problem*, Stockholm 1971, cyt. za: S. Piłaszewicz, 1992, s. 125).

współwyznawców w biedzie. Tak jak bycie muzułmaninem ułatwia uczestnictwo w nieformalnej sieci powiązań handlowych i finansowych (kredyty, itp.), tak przynależność do społeczności chrześcijan otwiera drogę awansu edukacyjnego. Waga, jaką przywiązują kościoły chrześcijańskie do edukacji swej młodzieży, stwarza jej wiele możliwości kariery. Poważnym ograniczeniem jest jednak w tym wypadku struktura sieci szkół średnich (przeważają licea nie dające absolwentom konkretnego zawodu) i kryzys ekonomiczny, jaki dotknął Kamerun, ograniczający chłonność gospodarki i aparatu państwowego.

W świadomości prostych wieśniaków przyjęcie chrześcijaństwa lub islamu otwiera zatem nowe możliwości, z jednej strony zamknięte dla ich ziomeków pozostających przy wierzeniach tradycyjnych, z drugiej zaś zastrzeżone, w zależności od sfery aktywności, dla wyznawców jednej z dwóch religii uniwersalistycznych<sup>6</sup>.

Co decyduje jednak o przyjęciu jednej z dwóch wielkich, „nowoczesnych” religii? Pomijając rolę przypadku, ważne znaczenie należy przypisać pozareligijnym czynnikom historyczno-kulturowym lub politycznym, jak i cechom obu religii.

Na ogół uważa się, że islam jest religią bliższą kulturowo Afrykanom, że jest wręcz „religią afrykańską”, podczas gdy chrześcijaństwo jest „religią białego człowieka”. Zwolennicy tej teorii przytaczają wiele powodów atrakcyjności islamu (poligamię, wiarę w duchy). Islam traktowany jest jako bardziej tolerancyjny, łatwiej od chrześcijaństwa misyjnego adaptujący praktyki wywodzące się z religii tradycyjnych. Mówi się wręcz o „czarnym islamie”, pod którym rozumie się system dogmatów i rytuałów religijnych opartych na *Koranie*, lecz przesiąkniętych w dużej mierze wierzeniami afrykańskimi. Pojawia się także pogląd, że przyjęcie islamu ma stanowić reakcję, przeciwwagę dla europejskiego imperializmu.

W Kamerunie, zwłaszcza w jego północnej części, uwarunkowania historyczno-kulturowe są jednak zupełnie odmienne. To muzułmańscy Fulbeje są traktowani często przez ludność tubylczą za najeźdźców, a biali za wyzwolicieli z fulbejskiej niewoli. Fulbeje chętnie podkreślają różnice rasowe, jakie ich dzielą od pogańskich plemion z gór – wąski nos i rzekomą białą skórę (rzeczywiście nieco jaśniejszego odcienia).

Ponadto islam został przyniesiony do Kamerunu w XVIII i XIX w. przez Fulbejów posługujących się hasłem oczyszczenia tej religii z obcych naleciałości (ruch odnowy religijnej Osmana Dan Fodio) i z tego powodu jest on mniej podatny na różnego typu synkretyzmy. W rezultacie jest w praktyce mniej tole-

---

<sup>6</sup> Przekonałem się o tym osobiście, gdy po zainstalowaniu się na dłuższy pobyt w izolowanej wiosce (zamieszkałej w zdecydowanej większości przez „animistów”) szukałem kandydatów na przewodnika i tłumacza. Momentalnie zgłosiło się do mnie dwóch młodzieńców (jedynych chrześcijan we wsi), podpierających swe „podania o pracę” dość zniszczonymi druczkaami, które okazały się świadectwami chrztu wystawionymi niegdyś przez pastora, który opuścił tę wieś wiele lat temu. Obaj młodzi chrześcijanie byli bardzo zdziwieni i niezadowoleni, gdy przyjąłem propozycję miejscowego „animisty” i muzułmanina.

rancyjny, a w wielu aspektach życia nawet bardziej wymagający, a przez to mniej atrakcyjny niż chrześcijaństwo.

W tym kontekście pojawia się problem bariery „wąskiej ścieżki”. Nowe wymagania i nieznane wcześniej ograniczenia stanowią często istotny czynnik wpływający na decyzję wyboru nowej religii. Zależnie od kulturowych lub psychologicznych uwarunkowań potencjalnego konwertyty, doktryna i praktyka nowej religii może zniechęcać go do zmiany przynależności religijnej. Wśród „pogańskich” ludów północnego Kamerunu, dla których spożycie piwa stanowi nieodłączny element życia codziennego, a zwłaszcza odświętnego (ceremonie kultu przodków), czynnikiem zniechęcającym do przyjęcia islamu jest bezwzględne tabu alkoholowe<sup>7</sup>. Z kolei dla mężczyzny żyjącego w tradycyjnym społeczeństwie (gdzie obowiązują tradycyjne kryteria prestiżu) trudnym do zaakceptowania nakazem może okazać się też wymóg monogamii. Podobnie dla górali ceniących wolność i swobodę, barierą trudną do pokonania może być wychowanie w szkołach misyjnych, zbyt surowe i wymagające dyscypliny wewnętrznej, które odstręcza młodych od obierania tego rodzaju kariery, a jeszcze częściej w wytrwaniu w tej drodze awansu społecznego<sup>8</sup>.

Pomimo wielu wysiłków misjonarzy nowo nawróceni chrześcijanie nie odmawiają sobie alkoholu, a i wypadki ukrywanego wielożęstwa nie należą wśród nich do nadzwyczaj rzadkich wypadków. Takie chrześcijaństwo jawi się jako bardziej tolerancyjne i atrakcyjne. Zarazem dystans rasowy i kulturowy między misjonarzami a nawracanymi nie musi wcale stanowić bariery zmniejszającej efektywność działalności ewangelizacyjnej. Można wskazać wiele przykładów tego, że biali misjonarze osiągają lepsze wyniki niż ich afrykańscy odpowiednicy<sup>9</sup>.

Ciekawym i jeszcze nie do końca wyjaśnionym zjawiskiem towarzyszącym konwersji jest często obserwowana prawidłowość w przebiegu „konfliktu pokoleń” między „modernizującymi” się młodymi – nowymi – muzułmanami i chrześcijanami a ich ojcami. Opisaną już w niniejszym studium regułą jest to, iż pierwsze nową religię przyjmuje młode pokolenie. Jednak, jeżeli w wypadku

<sup>7</sup> W praktyce północnego Kamerunu (zwłaszcza wśród ludów górskich) głoszone przez obie religie uniwersalistyczne potępienie alkoholu nie znajduje większego posłuchu, czego namacalnym dowodem jest zwiększenie skali alkoholizmu. W konsekwencji kryterium spożycia alkoholu stanowi tu o uznaniu konwertyty za „prawdziwego” lub „nieprawdziwego” (godnego szacunku i zaufania – np. kredytu) muzułmanina bądź za „dobrego” (dopuszczonego do pełni sakramentów) lub „złego” (napiętowanego przez misjonarzy i katechetów) chrześcijanina.

<sup>8</sup> Bariera „wąskiej ścieżki” stanowi też niekiedy przeszkodę nie do pokonania dla miejscowych kandydatów do stanu duchownego. Dla uniknięcia późniejszych rozczarowań, kandydaci do seminariów duchownych poddawani są w Kamerunie długotrwałej procedurze sprawdzającej i formacyjnej.

<sup>9</sup> Wśród wielu czynników faworyzujących białych misjonarzy wskazać można np. czynnik ekonomiczny lub kulturowo-psychologiczny. W warunkach afrykańskich misje nie mogą działać bez wsparcia zewnętrznego, w efekcie misjonarze pochodzenia kameruńskiego mają bardziej ograniczone środki finansowe (już sam brak funduszy na benzynę ogranicza znacznie zasięg ich działalności w terenie). Z kolei w wypadku „tubylczego” misjonarza brak bariery kulturowej nie zawsze przekłada się na większy autorytet i skuteczność działania.

nowo nawróconych chrześcijan ich ojcowie pozostają do końca życia wierni tradycyjnym wierzeniom, to w przypadku islamu ojcowie młodych konwertytów częściej idą ich śladem. Być może wyjaśnieniem tej prawidłowości jest „hipoteza strachu starsuszków” przed pozostawieniem ich po śmierci bez wymaganych obrzędów oczyszczających (zapewniających przejście do świata zmarłych). Ceremonia pogrzebowa odprawiana przez chrześcijanina po śmierci ojca „poganina” (połączona z grupowym i trwającym kilka dni picciem piwa), a także późniejsza troska o grób zmarłego może być uznana przez środowisko „animistów” za namiastkę tradycyjnych (afrykańskich) rytuałów pogrzebowych. Znacznie prostszy pogrzeb wyprawiony ojcu przez młodego muzułmanina (bez kropli alkoholu), wraz z typowym dla islamu brakiem zainteresowania grobem, odbierany bywa zaś jako groźba pozostawienia duszy zmarłego bez należytej opieki obrzędowej<sup>10</sup>. Paradoksalnie zatem, ojcowie nowo nawróconych chrześcijan jako bardziej spokojni o swoją „przyszłość” nie decydują się na porzucenie religii przodków. Natomiast ich sąsiedzi – ojcowie nowo nawróconych muzułmanów – widząc „czarno” swoją przyszłość, pełni rezygnacji w obliczu śmierci, decydują się na przyjęcie religii swych dzieci.

W warunkach kameruńskich ważnym czynnikiem wpływającym na decyzje potencjalnych konwertytów jest czynnik etniczno-kulturowy lub nawet polityczny. Zmianie przynależności wyznaniowej towarzyszy często zmiana przynależności etnicznej lub opcji kulturowej, następuje fulbeizacja nowych muzułmanów i okcydentalizacja nowych chrześcijan. O wyborze nowej religii mogą często decydować doświadczenia osobiste (lub przekazywane przez ustępujące pokolenia).

Łatwiej przyjmują islam członkowie grup etnicznych, które w przeszłości zawierały sojusz z Fulbejami w walce ze swoimi pogańskimi sąsiadami, niż właśnie owi sąsiedzi, mający w pamięci stulecie opresyjnej polityki ze strony muzułmańskich Fulbe.

Znaczenie uwarunkowań historycznych (i politycznych) dobrze ilustruje przykład grupy etnojęzykowej Daba. Jej odłam zamieszkujący niziny – zwany Daba-Mousgoy – stworzył wodzostwo, które w walce z sąsiednimi grupami „pogańskimi” (w tym z pokrewnymi im grupami Daba) sprzymierzyło się z najeźdźcami fulbejskimi. W efekcie Daba-Mousgoy ulegli stosunkowo szybkiej islamizacji, przejmując zarazem wiele elementów fulbejskiego stroju, sposobu życia a także języka (w tym folkloru ustnego, terminologii dotyczącej organizacji społecznej, itp.). Natomiast ich „kuzyni”, bardziej bezkompromisowo stawiający opór Fulbejom – głównie tzw. Daba Niezależni – o wiele dłużej zachowali tradycyjne wierzenia (Vorbrich, 1989).

Z kolei opór niezislamizowanych grup Daba przeciw dominacji politycznej (i towarzyszącej jej nadużyciom władzy) Fulbejów w epoce kolonialnej i post-

<sup>10</sup> Por. Q. Gausset. 1999. Wśród chrześcijan Daba mogłem obserwować także odmienne traktowanie po śmierci zmarłych pochodzących z (nieczystej) grupy rodowej kowali i odmienny stosunek do zmarłych pochodzących z innych (zwykłych) grup rodowych.

kolonialnej mógł przyjmować postać nawracania się na chrześcijaństwo lub przejawiać się w traktowaniu misjonarzy chrześcijańskich jako sprzymierzeńców politycznych – przeciwwagi dla omnipotencji islamu. Tego rodzaju motyw „transakcji politycznej” można odnaleźć w decyzji jednego z wodzów Daba Niezależnych. W roku 1966 Nuzumkay Tizi – wódz wsi Mandama (zamieszkujący z 28 żonami i 80 dziećmi w ostatniej wśród Daba tradycyjnej twierdzy rodowej) – sprowadził do swej wsi misjonarzy chrześcijańskich, którzy mieli w myśl jego planów powstrzymać samowolę lokalnej administracji, będącej w rękach muzułmanów (Vorbrich, 1989)<sup>11</sup>.

Z pewną formą „transakcji”, połączoną jednak z „zasadą mimikry”, spotykamy się w wypadku przyjęcia islamu przez wodzów górskich społeczności lokalnych. Paradoksalnie zjawisko to nasiliło się w latach 80., w okresie, gdy zelżał (po ustąpieniu prezydenta A. Ahijo) polityczny nacisk islamu. Pokolenie wodzów, którzy doszli wówczas do „władzy”, było mianowane przez administrację średniego szczebla, pozostającą w większości jeszcze przez kilkanaście lat w rękach muzułmanów. Nowi wodzowie dostępowali swej funkcji już nie w oparciu o mechanizm naturalnej sukcesji, lecz drogą selekcji przeprowadzanej przez władze regionalne, choć zazwyczaj z zachowaniem pozorów utrzymania tradycyjnych reguł dziedziczenia<sup>12</sup>.

O ile ich ojcowie – choć często także (siłą) nominalnie zislamizowani – pozostawali wierni tradycyjnym wierzeniom, pełnili, obok funkcji administracyjnych (z racji izolacji wspólnot górskich ich kontakty z władzą wyższego szczebla były bardzo rzadkie), także tradycyjne funkcje religijne (kult przodków, kultury agrarne), o tyle nowe pokolenie wodzów zostało poddane ściślejszej kontroli i silniejszej presji kulturowej, a ich funkcje urzędowe zaczęły dominować nad kultowymi. Nowi wodzowie, najczęściej niepiśmienni i nie znający szerszego świata – „namaszczeni” przez zwierzchnią władzę – w naturalny sposób czerpali wzory od swych bezpośrednich przełożonych, fulbejskich *lamido*<sup>13</sup> i zislamizowanych prefektów i podprefektów. Dla młodych wodzów naturalnym atrybutem władzy stały się nie tylko – wcześniej tu nieznanne – wystawne zdobiony parasol (symbol władzy feudalnej) lub rytualnie rzeźbiona laska (symbol władzy wodzowskiej), lecz również fulbejski (muzułmański) język, strój i gest, a w końcu także i religia. W efekcie w ciągu ostatnich dwóch dekad

<sup>11</sup> O tym, że decyzja wodza Mandamy miała charakter „polityczny” przesądzało już samo położenie wsi. Leżała ona bowiem zaledwie o 30 km od Mayo Oulo – prywatnej rezydencji ówczesnego prezydenta Kamerunu – muzułmanina A. Ahijo, a do tego w strefie oddziaływania lokalnego wodza fulbejskiego – Babale – zausznika prezydenta, którego ambicją było uczynienie z zaplecza rezydencji prezydenckiej obszaru w pełni zislamizowanego (Vorbrich, 1989). Muzumkay Tizi, który do końca życia pozostał wierny religii przodków, zapłacił wysoką cenę za swą decyzję polityczną. Został podstępnie uprowadzony przez władze i internowany w odległym o 400 km Poli, gdzie zmarł pod koniec lat 80.

<sup>12</sup> I tak na przykład następcą ostatniego „pogańskiego” wodza Mandamy został zgodnie z tradycją jeden z jego licznych synów, lecz nieprzypadkowo akurat ten, który przyjął islam.

<sup>13</sup> *Lamido* – tytuł feudała fulbejskiego, w czasach przedkolonialnych i kolonialnych przywódcy na wpół niezależnego państewka – lamidatu.

XX wieku nastąpiło całkowite zislamizowanie (a po części także i sfulbeizowanie) warstwy wodzów wioskowych.

Wraz z postępującym procesem integrowania północy Kamerunu z resztą kraju (bardziej rozwiniętego, lepiej wykształconego i w większości chrześcijańskiego) i napływaniem na północ coraz większej liczby przybyszy z południa, pojawiły się też nowe wzory i drogi awansu społecznego oraz cywilizacyjnego. Wśród ludności górskiej północnego Kamerunu ukształtowała się skomplikowana struktura społeczno-religijna. O ile społeczność plemienna i chłopska pozostaje w swej masie jeszcze przy wierzeniach tradycyjnych, o tyle tradycyjne elity (warstwa wodzów wioskowych i lokalnych feudałów), a także związana z rzemiosłem i handlem ludność miast, przyjęła niemal w całości islam. Natomiast nowe, wykształcone elity, w dużej części przybyłe z południa lub wykształcone (wychowane) na miejscu przez misjonarzy, reprezentują drugą religię uniwersalistyczną – chrześcijaństwo.

Opisana sytuacja jest wynikiem złożonych uwarunkowań kulturowych i politycznych i jest konsekwencją wchodzenia tradycyjnych społeczności północnego Kamerunu w społeczeństwo typu narodowego.

#### BIBLIOGRAFIA

- Boutrais J., Boulet J. i in.  
 1984 *Le Nord Cameroun: les hommes, une region*. Paris.
- Gausset Q.  
 1995 *Contribution à l'étude du pouvoir sacré chez les Wawa Adamawa*, Cameroun, „Journal des Africanistes” t. 65 (2), s. 179-200.  
 1999 *Islam or Christianity? The Choices of the Wawa and the Kwanja of Cameroon*, „Africa” t. 69 (2), s. 257-278.
- Fabian J.  
 1985 *Religious Pluralism: an Ethnographic Approach*, w: *Theoretical Explorations in African Religion*, eds. W. van Binsbergen, M. Schoffeleers, London, s. 138-163.
- Fisher H. J.  
 1973 *Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa*, „Africa” t. 43 (1), s. 27-40.
- Horton R.  
 1971 *African Conversion*, „Africa” t. 41 (2), s. 85-108.
- Last M.  
 1979 *Some Economic Aspects of Conversion in Hausaland, Nigeria*, w: *Conversion to Islam*, ed. N. Levtzion, New York, s. 236-246.
- Memorandum...  
 1993 *Memorandum de la majorite opprimée du „Grand” Nord-Cameroun* (druk ulotny).
- Monteil V.  
 1979 *L'islam noir: une religion à la conquête de l'Afrique*, Paris.
- Piłaszewicz S.  
 1992 *Religie Afryki*. Warszawa.
- Spencer-Trimingham J.  
 1955 *The Christian Church and Islam in West Africa*, London.

Vorbrich R.

2000 *Trybalizm a wieloetniczne państwo afrykańskie*, „Sprawy Narodowościowe. Seria nowa” t. 9 (z. 14-15), s. 183-192.

Ryszard Vorbrich

## THE TRADITIONAL RELIGIONS OF CAMEROON VERSUS CHRISTIANITY AND ISLAM

(Summary)

In Cameroon the great ethnic diversity is accompanied by a great diversity of religions. Next to native African religions Islam and Christianity play a great role. This article discusses the consequences of the clash between inclusive and ethnocentric native religions with exclusive universalist religions. The author focuses on the motives and strategies of "conversion", understood as the strategy of cultural adaptation to the changing world. The Daba group, who inhabits the Mandara massive in northern Cameroon, provides examples of more frequent regularities and behaviour types. Following differently motivated choices among the population of northern Cameroon a complicated social and religious structure has been shaped. The tribes and peasants have adhered to the traditional beliefs whereas the traditional elites (village chiefs, local feudals), as well as the inhabitants of towns engaged in crafts and trade, have adopted Islam. On the other hand, new, educated elites, mostly coming from the south of the country or educated locally by missionaries, are representatives of the second universalist religion, i.e. Christianity.