

JACEK JAN PAWLIK
Zakład Filozofii i Kultury Chrześcijańskiej
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA W AFRYKAŃSKIEJ OBRZĘDOWOŚCI ŻAŁOBNEJ. NA PRZYKŁADZIE PÓLNOCNego TOGO

Wśród praktyk rytualnych najbardziej rozpowszechnione są obrzędy pogrzebowe, ponieważ, jak można przypuszczać, obecność martwego ciała szczególnie skłania do zachowań symbolicznych. Możliwości jest wiele (mumifikacja, kanibalizm, kremacja, pochówek ziemny), w zależności od warunków naturalnych oraz związanych ze śmiercią wierzeń. Fakt, że w Afryce jako praktyka pogrzebowa dominuje pochówek ziemny, nie jest czymś zaskakującym. Religijne odniesienie do ziemi oraz przykładanie najwyższej wartości do życia powodują połączenie motywów przemijania, cyklicznego następstwa życia i śmierci oraz płodności kobiet i ziemi.

Pisząc o północnym Togo¹, trzeba zwrócić uwagę na heterogeniczność kulturową tego regionu. Jego mieszkańcy, z małymi wyjątkami, zaliczani są do wielkiej rodziny ludów woltyjskich. Są to społeczności o organizacji lineazowej, żyjące ze stosunkowo intensywnej uprawy ziemi, przykładające istotne znaczenie do kultu ziemi, adoracji kamieni i zagajników. Niemniej, ze względu na brak interkomunikacji między poszczególnymi grupami języków, bariery porozumienia i napięcia społeczne nie sprzyjają wymianie na poziomie kulturowym. Na podstawie podobieństw językowych ludy woltyjskie północnego Togo zalicza się do dwóch grup: gurma (ludy Basari, Konkomba, Tchamba, Migangan, Moba i Gurma) oraz gurunsi (ludy Kabyé, Sola, Lamba i Tem). Poza tymi grupami pozostają ludy Nawda i Tamberma oraz nie-woltyjskie Anufo.

Stopień chrystianizacji lub islamizacji tych ludów jest bardzo nierównomierny. Jeśli ludy Tem i Tchamba są w 95% zislamizowane, lud Konkomba ma zaledwie 1% muzułmanów. Można bowiem zauważyć regułę, że albo poszczególne ludy przechodzą całkowicie na islam, albo też pozostają wobec niego zupełnie obojętne. Bardzo rzadko zdarzają się sytuacje pośrednie. Natomiast największy

¹ Badania terenowe u ludów Konkomba i Basari prowadziłem w latach 1979-1983 (nieregularnie), ponadto wśród Basari w latach 1985/1986, 1989-1993, 1996/1997 i 2001 (systematycznie).

procent chrześcijan występuje u Nawda (ponad 30%) i Kabyé (16%), a najmniej, poza Kotokoli i Tchamba, u Konkomba (ok. 2%). W sumie w północnym Togo około 10% mieszkańców wyznaje religię chrześcijańską, ponad 20% islam, pozostali przynależą do tradycyjnych religii afrykańskich (Cornevin 1988: 388-390).

To pobieżne spojrzenie na rozmieszczenie etniczne oraz przynależność religijną populacji omawianego regionu pozwala uzmysłowić sobie wpływ religii na zachodzące zmiany. W pierwszej części artykułu przedstawiam model tradycyjnej obrzędowości żałobnej. Badany materiał wskazuje, że mimo różnic etnicznych można mówić o pewnym wspólnym, w głównych zarysach, modelu. Zdaje sobie sprawę, że życie obrzędowe ma swoją dynamikę i że przedstawiony model nigdy nie jest realizowany w stopniu idealnym. W tym względzie warto przytoczyć słowa Marleen de Witte:

Nie możemy zrozumieć „rytuału tradycyjnego”, na przykład celebracji pogrzebowej, zanim nie przezwyciężymy sztywnego podziału na tradycję i współczesność, wciąż dominującego w badaniach rytuału i nie uznamy otwartej, elastycznej natury tradycji, która sprawia, że ma ona tak wielki rezonans we współczesnym życiu afrykańskim (de Witte 2003: 533).

Tradycja ulega więc ustawicznej adaptacji i reorientacji. W drugiej części tekstu omawiam zmiany w obrzędowości żałobnej wynikające z rozwoju społeczno-politycznego i ekonomicznego. Dotyczy to przede wszystkim czasu i miejsca obrzędów pogrzebowych oraz ich oprawy. Zastanawiam się, w jaki sposób ekonomia, prawo i technika wpływają na zmianę obrzędowości, a także, w jaki sposób, ze względu na nowe możliwości techniczne, wykorzystuje się śmierć do celów politycznych. W ostatniej części zwracam uwagę na znaczenie zmian sposobu myślenia pod wpływem szkolnictwa, religii monoteistycznych i ideologii, które modyfikują przebieg i interpretację obrzędów pogrzebowych. Na ile powszechne jest przekonanie, że zmarły staje się przodkiem? Jakie znaczenie ma współcześnie znalezienie przyczyny śmierci? Jaka rolę odgrywa kult przodków i modlitwa za zmarłych? Oto niektóre z pytań, na które postaram się dać odpowiedź.

Tradycyjny model obrzędowości żałobnej

Zachowania rytualne związane ze śmiercią nie ograniczają się do pochowania ciała zmarłego, ale stanowią swoistą obrzędowość żałobną, która obejmuje swym zasięgiem praktyki przepisane od czasu agonii do zakończenia okresu żałoby. Obrzędowość ta, mieszcząca się w schemacie obrzędów przejścia Arnolda van Gennepa (2006), odpowiada podwójnej logice postępowania względem zmar-

łego. Z jednej strony chodzi o odseparowanie go od żyjących, oddalenie poza niewidzialną granicę świata pozagrobowego, z drugiej zaś, o zatrzymanie go w postaci przodka jak najbliższej żyjącej rodziny (Pawlik 2003).

Obrzędy pogrzebowe, jak twierdzi Louis-Vincent Thomas, odpowiadają pewnej dialektyce ekspansji i zawężenia. Najpierw następuje ekspansja — śmierć drugiej osoby „zaraża” otoczenie: w pierwszym rzędzie bliskich krewnych i znajomych, a w drugiej kolejności i w mniejszym stopniu powinowatych, zaprzyjaźnionych i sąsiadów. Cała wspólnota wioskowa mobilizuje się, aby odprawić pochówek. Po tym pierwszym „rozlaniu się” śmierci na społeczność, które mimo wszystko pozostaje pod pewną kontrolą dzięki ściśle określonemu sposobowi oznajmiania śmierci, następuje druga faza, podczas której dąży się do jej opanowania przez żmudne, symboliczne zawężenie jej zasięgu i wpływów. Następują po sobie rytuały przygotowania ciała, ostatniego pożegnania i pochówku. Po okresie żałoby, która swoimi nakazami i zakazami sprzyja procesowi dalszego zawężenia, następuje ponowna ekspansja przez obrzędy zakończenia żałoby i zainicjowanie kultu przodka. Człowiek, który przeszedł (pomyślnie) przez śmierć staje się dobroczyńcą wspólnoty, pomnażając liczbę jej członków i dobrobyt materialny dzięki udzielanej ochronie i błogosławieństwu (Thomas 1982: 11). Inaczej mówiąc, proces stawania się przodkiem, nazywany „ancestralizacją”, został zakończony sukcesem.

Porównując zachowania rytualne związane ze śmiercią u ludów północnego Togo, należy stwierdzić ich zasadnicze podobieństwo. Chcąc jednak mówić o pewnym modelu obrzędowości, trzeba pamiętać, że dotyczy on tak zwanej dobrej śmierci. Niespełnienie bowiem warunków „dobrej” śmierci prowadzi do istotnych zmian w obrzędowości. Powszechnie przyjęty model dobrej śmierci to śmierć starego człowieka po krótkiej chorobie, która jest jej zwiastunem. W odniesieniu do przestrzeni dobra śmierć oznacza zgon we własnym domu, w otoczeniu najbliższej rodziny, co pozwala na dopełnienie ważnych czynności rytualnych: ablucji, czuwań, wyboru odpowiedniego miejsca pochówku, ofiar itp. Liczy się również sytuacja osobista zmarłego: liczne potomstwo, życie zgodnie z prawem przodków, zgromadzone dobra, które uświetnią uroczystości pogrzebowe. Zgodnie z tradycją, każdy z żyjących powinien życzyć sobie właśnie takiej śmierci, ponieważ prowadzi ona do stania się przodkiem, pod warunkiem, że odprawione zostaną wszystkie przepisane obrzędy.

Wszelkie inne okoliczności śmierci mogą prowadzić do zakwalifikowania jej jako „złej”. „Zła” śmierć to śmierć poza domem, ponieważ uniemożliwia ona przeprowadzenie wszystkich obrzędów związanych z pochówkiem, nawet jeśli uda się pochować zwłoki w rodzinnej ziemi. Złą śmiercią jest śmierć człowieka w sile wieku, potencjalnego dawcy życia i żywiciela rodziny. Zgodnie z panującym przekonaniem, dawanie życia — płodzenie i rodzenie dzieci oraz produkcja płodów rolnych potrzebnych do utrzymania rodziny — należy do głównych obowiązków każdej dorosłej osoby. Śmierć zaś bez pozostawienia potomka nie tylko

zaprzecza tej logice życia, lecz również pozbawia zmarłego możliwości stania się przodkiem, ponieważ nie będzie nikogo, kto by zadbał o składanie mu ofiar. Za złą uważa się każdą nagłą śmierć, szczególnie zabójstwo i samobójstwo, utonięcie i zgon wskutek uderzenia pioruna, ale także wskutek choroby pozostawiającej zewnętrzne znaki na ciele, oraz śmierć kobiety w ciąży (Pawlik 2002: 98).

W niniejszym artykule koncentruję się na śmierci osoby starej. Tradycyjnie, po stwierdzeniu zgonu przez głowę rodu miało miejsce publiczne ogłoszenie śmierci zgodnie z przyjętym kodem oraz wysłanie posłańców z wiadomością do wodza wioski, krewnych i znajomych, szczególnie do krewnych matki zmarłego. W wypadku zmarłej kobiety posłańcy udawali się do jej najbliższej rodziny, ponieważ zgon nastąpił w domu męża². Jednak przed ogłoszeniem śmierci, ciało zmarłego z grubsza się myje, podwiązuje szczękę i zakłada przepaskę, aby zmarły godnie się prezentował.

Po ogłoszeniu śmierci następuje faza przygotowania do pochówku. Z jednej strony dotyczy ona ciała zmarłego, z drugiej zaś miejsca pochówku. U ludu Basari w ramach przygotowań ma miejsce golenie włosów, rytualne obmycie ciała, natarcie masłem *shi*, przepasanie i złożenie na macie w jednej z chat zagrody (Pawlik 1990: 89-91). U Konkomba dzieje się podobnie (Zimoń 2005: 61-65), a także u ludu Moba, z tą jednak różnicą, że w przypadku zmarłego w bardzo podeszłym wieku jego ciało wystawia się w przedsiönku (Zwernemann 1998: 173).

W międzyczasie kopie się grób. Tradycyjny grób ma formę jamy wydrążonej w kształcie dzwonu lub gruszki, z okrągłym otworem wejściowym. Lud Basari chowa swoich zmarłych w obrębie zagrody, mężczyzn przed wejściem, a kobiety na dziedzińcu wewnętrznym (Pawlik 1990: 53). Podobnie jak u Kabyé (Assi 1982: 45), u Konkomba zarówno kobiety, jak i mężczyźni chowa się przed zagrodą, choć w niektórych rodach kobieta może być pochowana na dziedzińcu zagrody żonatego syna (Froelich 1954: 164). Lud Moba grzebie swoich zmarłych na cmentarzach w pewnym oddaleniu od zagród (Zwernemann 1998: 177). Sposób kopania grobu, szczególnie zaś wybór miejsca oraz rozpoczęcia pracy mają charakter ściśle rytualny (Pawlik 1990: 91-94).

Ostatnie pożegnanie polega głównie na składaniu ofiar, obiat oraz wypowiedaniu słów adresowanych do zmarłego, po czym następuje procesja do miejsca pochówku. Istotną rolę odgrywają tu ruchy okrężne (ang. *circumambulations*). U ludu Konkomba, po wyjściu z ciałem zmarłego z domostwa, okrąża się zagrodę trzy razy w przypadku zmarłego mężczyzny lub cztery — w przypadku zmarłej kobiety. Następnie żałobnicy udają się do grobu, który okrążają w ten sam sposób (Pawlik 1985: 53-54). Podobny zwyczaj występuje u ludów Somba (Kourouma 1953: 82) i Moba (Zwernemann 1998: 176). U Basari nie zanotowa-

² U omawianych ludów północnego Togo obowiązuje reguła patrylokalnej rezydencji małżeńskiej.

no obchodzenia zagrody, ale trzy- lub czterokrotne okrażanie grobu jest obowiązujące (Pawlik 1990: 96)³.

Akt złożenia do grobu jest zwykle zakrywany przed towarzyszącymi ludźmi. Kobiety tworzą za pomocą płócien rodzaj parawanu wokół grobu i noszy, aby zasłonić przed uczestnikami czynność wciągania ciała pod powierzchnię ziemi. Przepisy rytualne nie tylko skrupulatnie definiują miejsce pochówku w zależności od płci, wieku i rodzaju śmierci, ale również dokładnie określają pozycję w grobie. Mężczyzna złożony jest na prawym boku z podkurczonymi nogami, z prawą ręką pod głową i twarzą skierowaną ku wschodowi, kobieta zaś — na lewym boku, z lewą ręką pod głową i twarzą skierowaną ku zachodowi. Zasada ta obowiązuje u ludów: Basari (Pawlik 1990: 96), Kabyé (Assi 1982: 45), Konkomba (Froelich 1954: 162, 164), Moba (Zwernemann 1998: 178). Ciało pozbawiano zasadniczo odzienia, z wyjątkiem przepaski.

Zamknięciu grobu i powrotowi do domu mogą towarzyszyć ofiary (na przykład u Basari składane na rozstaju dróg — Pawlik 1990: 98), przede wszystkim zaś konieczne są ablucje, stanowiące swoisty akt separacji i oczyszczenia ze skażenia spowodowanego kontaktem ze zmarłym. U ludu Moba myje się ręce (Zwernemann 1998: 179-180), u Konkomba — ręce i nogi (Zimoń 2005: 69), u Basari zaś, oprócz dokonania ablucji w wyciągu z ziół, przesuwają się nad ogniem narzędzia służące do kopania i zasypywania grobu (Pawlik 1990: 98), aby je oczyścić.

Eliminacja ciała — zakopywanie w ziemi, stanowi tylko pierwszy, ściśle przepisany, etap obrzędów pogrzebowych, wynikający z obecności rozkładającego się ciała, niemniej ograniczony i ubogi w oprawę w porównaniu z tym, co później następuje. Dotychczas czynności rytualne koncentrowały się na ciele zmarłego. Poddawano je toalecie w taki sam sposób jak ciało nowo narodzonego dziecka. Ciało zmarłego traktowano zatem jako noworodka, aby w końcu złożyć je do Matki-Ziemi. Na tym jednak obrzędowość pochówku nie wyczerpuje się. Obejmuje cały szereg praktyk służących do zmierzenia się z kryzysem społecznym, jaki wywołało odejście jednego z członków grupy oraz otwierających proces żałoby zarówno w kierunku ancestralizacji zmarłego, jak i zmiany statusu żałobników.

U ludu Basari w dzień po pochówku ma miejsce składanie kondolencji. Rodzina, krewni i znajomi przybywają do domu żałoby, aby wyrazić współczucie wdowie (wdowcowi), sierotom i bliskim krewnym zmarłego. W trzeci dzień lub czwarty po śmierci buduje się trwały grób z ziemi, w formie stożka. Zadanie to przypada synowym zmarłej osoby, które po wykonaniu grobu wynoszą pozostającą z wykopania grobu ziemię na rozstaje dróg. Następnie na grobie składa się

³ W przeszłości w drodze na cmentarz lub bezpośrednio przed pochowaniem miało miejsce przesłuchiwanie zmarłego, podczas którego sam zmarły miał wskazać sprawcę swojej śmierci. Zwyczaj ten, sam w sobie bardzo interesujący, został zasadniczo porzucony, szczególnie w przypadku śmierci starszej osoby.

ofiarę z koguta, który zostanie upieczony i zjedzony przez synowe na rozstaju dróg. W tym samym dniu, w gronie zamkniętym, ma miejsce pierwsza konsultacja wróżbity, mająca na celu wstępne ustalenie przyczyny śmierci (Pawlik 1990: 103-106).

Na tym kończą się praktyki rytualne związane bezpośrednio z pochówkiem i następuje okres żałoby. Trwa on około dwóch lat, do czasu zorganizowania obrzędów zakończenia żałoby. Obrzędy te pozwolą wdowie lub wdowcowi na reintegrację do życia publicznego, a zmarłą osobę wprowadzą do krainy przodków. Przebieg uroczystości, które trwają przez cały tydzień, przypomina w pierwszej fazie zachowania rytualne podczas pochówku, dlatego obrzędy te nazywane są „wtórnym pogrzebem”. Po wezwaniu ducha zmarłego ma miejsce czuwanie, podczas którego śpiewa się na cześć zmarłego oraz tańczy. Następnego dnia odbywa się symboliczne przeniesienie reprezentowanego przez lalkę ducha zmarłej osoby do domu rodzinnego (w przypadku zmarłej kobiety) lub oprowadzenie po wiosce (w przypadku zmarłego mężczyzny). Na trzeci lub czwarty dzień uroczystości przypada publiczne szukanie przyczyny śmierci. Seans ten odbywa się na placu publicznym, zwykle przed domem zmarłego. Uczestniczy w nim dwóch wróżbitów, którzy powinni odnaleźć przyczynę śmierci. Ustalają, czy zmarły był człowiekiem dobrym czy złym, co było przyczyną jego śmierci i kto za tym się kryje. W przeszłości uważano, że za każdym zgonem musiał stać jakiś człowiek, którego bezpośrednio po wykryciu zabijano. Dziś jednak szukanie przyczyny śmierci kończy się najczęściej stwierdzeniem, że „człowiek miał umrzeć, dlatego umarł”, bądź też, że zmarł z powodu jakiejś błażostki. Kiedy już stwierdzono, że zmarły nie jest odpowiedzialny za swoją śmierć, obrzędy zakończenia żałoby przybierają charakter świętowania, rozpoczynają się śpiewy i tańce na cześć zmarłego, przypominające jego dawne wyczyny (Pawlik 1990: 113-132).

Na piąty dzień uroczystości przewidziane są praktyki rytualne dla wdów i sierot. Myje się je symbolicznie oraz goli im głowy. Następnego dnia wyprowadza się procesyjnie wdowę po raz ostatni na pola zmarłego, które zostaną przekazane jednemu z jego braci lub synów. W siódmy, ostatni dzień uroczystości, który przypada w dniu targowym, wdowę prowadzi się na targ, co oznacza dla niej koniec żałoby. W tym samym dniu rodzina dzieli dobra zmarłego i decyduje o losie wdowy i sierot⁴ (Pawlik 1990: 164-169).

Kilka tygodni, a nawet kilka lat po uroczystościach zakończenia żałoby tradycja Basari przewiduje seans wróżbiarski, który ma na celu „otwarcie ust” przodkowi. Odbywa się on w ramach najbliższej rodziny zmarłego, a polega na wywołaniu ducha zmarłego i złożeniu mu ofiary (Dugast 1991: 151-157). W ten sposób u Basari kończy się proces ancestralizacji.

⁴ W wypadku śmierci kobiety, nakazy i obrzędy obowiązujące wdowca są o wiele mniej rozwinięte niż te, które odnoszą się do wdowy. Przede wszystkim nie wyprowadza się go na pola ani na plac targowy, gdyż zasadniczo fakt śmierci żony lub jednej z żon nie zmienia jego statusu społecznego.

U ludu Moba daje się zauważyć podobną jak u Basari strukturę obrzędów. Pierwsze obrzędy żałobne mają miejsce zaraz po pogrzebie, ale mogą być przesunięte w czasie, jeśli rodzina nie była przygotowana na ewentualność śmierci. Wieczorem odbywa się czuwanie, łączące śpiewy z tańcem, przy czym zmarłego reprezentuje wyeksponowana mata. Uroczystości te obejmują również oczyszczenia i ablucje żałobników. Następnego dnia następuje „przesłuchanie zmarłego” oraz wyniesienie maty na rozstaje dróg i jej spalenie. W dalszej kolejności ma miejsce konsultacja wróżbity dotycząca przyczyny śmierci oraz tańce i śpiewy (Guigbile 2001: 196).

Obrzędy zakończenia żałoby u Moba odbywają się po kilku latach od śmierci danej osoby (w przypadku zmarłej kobiety — po kilku miesiącach, aby uwolnić wdowca od zakazu zawarcia kolejnego małżeństwa) i trwają dwa dni. Obejmują one przede wszystkim poszukiwanie przyczyny śmierci przez wróżbitów, budowę ołtarza przodka, rytuały zdjęcia zakazów z żałobników, podział dziedzictwa i zakończenie okresu żałoby. Podczas tych dwóch dni uroczystości rodzina zmarłego powinna przygotować specjalne posiłki dla licznie zgromadzonego tłumu. Poza daniami z fasoli i ryżu oraz dużej ilości mięsa serwuje się obficie piwo z prosa (Guigbile 2001: 178-179). Na koniec obrzędów zakończenia żałoby żałobnikom goli się głowy oraz poddaje oczyszczeniu przez ablucje w maceracie ze ściśle dobranych ziół (Zwernemann 1998: 193).

Proces ancestralizacji zmarłego u ludu Moba zamyka rytuał instalacji ołtarza przodka. Odtąd zmarły zostaje uznany, konsekrowany i potwierdzony jako przodek, który może mieć wpływ na los swoich potomków. Rytuał ten wymaga ofiary z owcy, kozy i kurczaków. Przygotowuje się piwo z prosa, jak podczas obrzędów pogrzebowych; zaprasza się licznych gości. Zwierzęta i drób ofiarowane są na zbudowanym podczas obrzędów zakończenia żałoby ołtarzu przodka, który po tej ceremonii zostaje wniesiony do przedsionka, gdzie znajduje definitywne miejsce. Celebracja ta kończy się wspólnym posiłkiem (Guigbile 2001: 182-185).

Należy podkreślić, że przebieg obrzędów pogrzebowych u Moba odpowiada sekwencji analogicznych rytuałów u ludu Basari: pochówek, pierwsze ceremonie, uroczystości zakończenia żałoby i zainicjowanie kultu przodka.

Podobny przebieg zauważamy u Konkomba, na tyle, na ile pozwalają to stwierdzić dotychczasowe badania. W trzeci lub czwarty dzień po śmierci ma miejsce tak zwane małe święto, podczas którego przyjmowani są członkowie rodziny zmarłego. Ofiaruje się im posiłek mięsny i piwo z prosa. W tym też dniu zaproszony wróżbita szuka przyczyny śmierci. Następnie, od kilku miesięcy do roku po śmierci, mają miejsce tak zwane małe obrzędy, które mają na celu wzmocnienie pamięci o zmarłym i utwierdzenie jego więzi z członkami grupy krewniaczej. Obejmują one tańce, uroczysty posiłek, częstowanie piwem z prosa. Podczas tych obrzędów utwardzony zostaje grób (Froelich 1954: 163; 1963: 141). Na zakończenie żałoby, w przypadku śmierci w sędziwym wieku, organizuje się uroczystości nazywane wielkimi obrzędami pogrzebowymi lub wtórnym pogrze-

bem. Zmarły zostaje wówczas włączony do świata niewidzialnego, wdowy uwolnione od zakazów, dobra zmarłego podzielone. W pierwszy dzień uroczystości mają miejsce przygotowania, w drugim dniu pod wieczór śpiewa się w grupach, po czym następuje taniec pogrzebowy (Konkomba: *kinaczung*) w kręgu wokół bębnow (Pawlik 1985: 60-61). Na najważniejszy, trzeci dzień pogrzebu wtórnego przypada poszukiwanie przyczyny śmierci. W czwartym i piątym dniu odbywa się odwiedzanie zagród osiedla, picie piwa, a czasem również i tańce. W szóstym dniu na polu pochryznu w buszu odprawia się rytuały związane z uwolnieniem wdów. W siódmym, ostatnim dniu pogrzebu dokonuje się podziału dóbr zmarłego (Zimoń 2006: 178-183).

Ostatni przykład, który może nie tak dokładnie przypomina obrzędy pogrzebowe ludów Basari, Moba i Konkomba, to przykład Kabyé. Obrzędy żałobne po pogrzebie rozpoczynają się zwykle kilka tygodni po złożeniu w ziemi. Składają się one z pięciu sekwencji. Najpierw jest to całonocne czuwanie, poświęcone osobie zmarłej, przy akompaniamencie muzyki przeplatanej wspomnieniem o zmarłym. Następnego dnia ma miejsce całodzienny taniec na cześć zmarłego. Podczas tego tańca osobę zmarłą reprezentuje żona najstarszego syna przebrana w ubrania zmarłego. Te dwie sekwencje zarezerwowane są dla osób, które umarły w sędziwym wieku. W wypadku innych dorosłych zmarłych obrzędy rozpoczynają się od trzeciej sekwencji, którą stanowi rytuał *pasito*, czyli szukanie przyczyny śmierci i integracja zmarłego do społeczności przodków. W czwartej fazie członkowie rodziny zmarłego udają się procesyjnie na targowisko, aby w ten sposób naznaczyć zakończenie żałoby i reintegrację żałobników do społeczeństwa. Na tym etapie odbywa się również wykonanie ołtarza przodków. Piąta i ostatnia sekwencja, odpowiadająca „otwarciu ust przodka” u ludu Basari, zawiera seans mediumistyczny, podczas którego ustami będącego w transie wróżbity przodek przemówi po raz pierwszy (Szczotka 1999: 41).

Przedstawiony model tradycyjnej obrzędowości żałobnej u ludów północnego Togo odpowiada schematowi obrzędów przejścia. W pierwszej fazie mają miejsce obrzędy pochówku, dokonujące separacji zmarłego od żyjących, przynajmniej na poziomie materialnym. Druga faza, faza przejścia, naznaczona pewną liczbą rytuałów, skupiających się przede wszystkim na oczyszczeniu żałobników, odpowiada procesowi żałoby. Natomiast faza przyjęcia zmarłej osoby do grona przodków koresponduje z uroczystościami zakończenia żałoby. Ponieważ odprawienie całości obrzędów jest warunkiem stania się przodkiem, ludzie gromadzą za życia dobra materialne przeznaczone na odprawienie rytuałów po ich śmierci.

Obrzędy pogrzebowe wydają się konieczne nie tylko ze względu na niewłaściwość obecności rozkładającego się ciała lub jako warunek przyjęcia zmarłego do grona przodków. Są one w dużej mierze wydarzeniem społecznym. Od ich sukcesu zależy prestiż rodziny. Są okazją do pokazania zamożności grupy krewniczej, a przez oprawę święta na cześć zmarłego, do podkreślenia pozytywnych cech moralnych członków grupy: hojności, miłości i szacunku do

zmarłego. Wystawność obrzędów pogrzebowych zobowiązuje do tego stopnia, że wielu nie tylko zużywa na nie wszelkie oszczędności, ale zapożycza się na długie lata, aby sprostać wyzwaniu. Nieodprawienie lub zwlekanie z odprawieniem obrzędów może powodować pomówienia, a przede wszystkim wstyd, który dla mieszkańców Togo jest czymś nie do zniesienia.

Wobec zmieniających się warunków życia, należy postawić sobie pytanie, w jaki sposób tradycyjny model obrzędów dostosowywany jest do nowych okoliczności. Jaki wpływ ma rozwój cywilizacyjny oraz nowe środki techniczne? Czy sens i symbolika rytuałów zmieniają się lub tracą na znaczeniu pod wpływem procesów globalizacyjnych?

Rozwój ekonomiczno-społeczny i jego wpływ na praktyki rytualne

Każda kultura odznacza się stałą dynamiką, wynikającą ze zmieniających się warunków zewnętrznych: środowiska naturalnego, rozwoju populacji, nowych technik oraz stylu życia. Biorąc pod uwagę praktyki pogrzebowe, jako pierwszy czynnik napięć i zmiany narzuca się relacja do przestrzeni, istotnym bowiem przeobrażeniom ulega zarówno miejsce zgonu, jak i miejsce pochówku.

W Togo od czasów kolonialnych nasila się przemieszczanie ludności. Istotnym elementem polityki kolonialnej było przesiedlanie ludności Kabyé-Nawda z przebudowanych terenów górskich do „miękkiego brzucha” kraju, czyli słabo zaludnionego obszaru środkowego Togo na południe od pasma Atakory, szczególnie w okresie międzywojennym. Populacje te zajmowały również niezamieszkane dotąd tereny sąsiadujących z górami regionów, w tym dzisiejszej Préfecture de Bassar. Te przemieszczenia ludności sprzyjały kontaktom między różnymi ludami i kulturami.

Na tę falę migracji rolniczej nałożyła się tendencja związana z wędrowką ludności ze wsi do miast. W Togo głównym punktem docelowym jest stolica kraju, Lomé, jedyne miejsce, gdzie są szanse na znalezienie jakiegokolwiek pracy. Migracja ta obejmuje przede wszystkim masy młodzieży, która po ukończeniu szkół średnich poszukuje pracy lub pragnie kontynuować edukację na poziomie studiów wyższych.

Dużym wyzwaniem dla Togo, które ma również wpływ na praktyki pogrzebowe, jest gwałtowny wzrost ludności (zgodnie z danymi Banku Światowego ok. 3,0% rocznie). Dziś, gdy ludność Togo przekroczyła liczbę 5 milionów mieszkańców, gęstość zaludnienia na kilometr kwadratowy zbliża się do 100 osób. Wraz ze wzrostem liczby ludności wszystkie dostępne tereny nadające się pod uprawę zostały zajęte, coraz gęstsza staje się również zabudowa osiedli.

Przemieszczanie się ludności i jej zagęszczenie powodują, że prawdopodobieństwo śmierci w domu rodzinnym, to znaczy w domu, w którym żyły pokolenia od czasów protoplasty, systematycznie maleje. Emigranci w drugim i następnym pokoleniach tracą materialne więzi z domem swoich przodków. Niemniej,

pierwsze pokolenie emigrantów pragnie być pochowane w ziemi rodzinnej, w miejscu urodzenia. Rodziny zmarłych dokładają więc wszelkich starań, aby spełnić ich ostatnią wolę i przewieźć ciało do rodzinnej osady. Nie zawsze jednak jest to możliwe, zważywszy na związane z tym nakłady pieniężne.

W związku z kurczeniem się obszarów niezajętej ziemi, coraz większym problemem staje się miejsce pochówku. Sytuacja zmienia się w zależności od charakteru zabudowy u poszczególnych ludów północnego Togo. Przy rozproszonym układzie zagród, w przestrzeni przyzagrodowej znajdzie się miejsce dla większej liczby grobów. W pobliżu domów zwykle chowa się tylko najstarszych z rodziny. Inni członkowie rodu znajdują miejsce spoczynku na cmentarzach — miejscach stosunkowo oddalonych od zabudowań, które ani nie są otoczone murem, ani też nie stanowią przedmiotu troski. Cmentarze te zwykle gromadzą oddzielnie groby dorosłych i groby dzieci. Niemowlęta najczęściej grzebie się bez pozostawienia zewnętrznych śladów grobu.

W sytuacji zmarłych poza domem rodzinnym, którzy przez lata mieszkali i pracowali poza rodzinną miejscowością, nasuwa się pytanie, co zrobić z ciałem. Jakie miejsce wybrać na pochówek? Bardziej zamożni dbają o to, aby zbudować własny dom w wiosce rodzinnej, do którego mogliby powrócić na starość i tam być pochowanymi. Innych grzebie się zwykle w eksponowanym miejscu w pewnej odległości od osad ludzkich. Jednak coraz częściej, szczególnie w większych miejscowościach, chowa się ich na cmentarzach.

Cmentarze w miastach, poza dużymi aglomeracjami, są czymś stosunkowo nowym. Do lat 70. XX wieku istniały tylko cmentarze konfesyjne: katolickie, muzułmańskie i protestanckie. Założyciele poszczególnych misji dbali o to, aby na przyznanym im terenie wyznaczyć miejsce dla zmarłych członków ich wspólnot. Cmentarze te jednak do niedawna nie cieszyły się wielkim zainteresowaniem, zważywszy na stosunkowo niewielką liczbę chrześcijan na północy Togo. Zresztą cmentarze te nie są w stanie pomieścić zmarłych w miejscowościach gwałtownie rosnących w liczbę mieszkańców.

W rozrastających się miastach Północy, szczególnie w stolicach regionów administracyjnych, utworzono przed około 20 laty cmentarze komunalne. Wynikało to głównie z potrzeby pochówku imigrantów, ale również z chęci zapanowania nad chaotycznym rozmieszczeniem grobów przy domach. Wraz z kurczącą się przestrzenią życia, planami urbanizacyjnymi, uzbrojeniem terenu, konieczne jest również zgrupowanie zmarłych. Jednak te wyznaczone miejsca pochówku, oddalone od siedlisk ludzkich, nie spotkały się początkowo z wielkim zrozumieniem.

Za przykład nieufnego podejścia do nowych cmentarzy może posłużyć sprawa pogrzebu katolickiego księdza Pierre'a Oguile Tchiwele. Ksiądz Tchiwele, pochodzący z wioski Koutière, w regionie zamieszkałym przez lud Konkomba, przez ostatnie lata życia był proboszczem nowo powstającej parafii Kpangalam leżącej na terenie miasta Sokodé. 8 lipca 1989 roku zginął w wypadku samochodowym. Sprawa jego pogrzebu nabrała rozgłosu na skalę kraju. Z jednej stro-

ny, rodzina domagała się prawa do pochowania ciała zmarłego w jego rodzinnej wiosce, choć ks. Tchiwele, jako żyjący w celibacie, nie mógł stać się przodkiem. Z drugiej strony, prawo do pogrzebu rościli sobie parafianie z Kpangalam. Ponieważ nowo powstająca parafia nie miała swego konfesyjnego cmentarza, normalnym biegiem rzeczy należało pochować ciało zmarłego na nowym cmentarzu komunalnym Sokodé, który nie był jeszcze zagospodarowany i przedstawiał się jako wydzielony teren buszu przeznaczony do grzebania zmarłych. Do sporu włączyli się szybko koledzy szkolni księdza, piastujący funkcje w rządzie, a pochodzący, podobnie jak ks. Tchiwele, z ludu Konkomba. Stwierdzili, że pochowanie zmarłego w wiosce nie jest uzasadnione, ale również pogrzebanie swojego kolegi w „buszu” — jak nazywali tamtejszy cmentarz — uznali za niegodne, a nawet poniżające. Broniąc godności współplemieńca, zaproponowali więc wyjście trzecie — pochowanie księdza na cmentarzu katolickim w Bassar, gdzie przez dłuższy czas mieszkał, uczęszczając do miejscowej szkoły. Po długotrwałych dyskusjach pochowano ks. Tchiwele w małej miejscowości Aledjo, obok grobów francuskich misjonarzy, zgodnie z życzeniem biskupa Sokodé, Chrétiena Matawo Bakpessiego, który wybrał to miejsce na cmentarz dla swoich kapłanów diecezjalnych, przewidując możliwe zatargi między rodziną a parafianami. Pogrzeb odbył się 28 lipca, a więc 20 dni po śmierci.

Przypadek księdza Tchiwele ukazuje ważną rolę społeczną, a czasami wręcz polityczną, współczesnego pogrzebu. Dysputa dotycząca miejsca pochówku odzwierciedla napięcie między świadomością więzi rodzinnych a rolą, jaką ks. Tchiwele wypełniał jako proboszcz parafii, napięcie między więzami krwi a więzami duchowymi. Interwencja kolegów miała charakter wyraźnie polityczny. Nie będąc członkami rodziny, a czując się uprawomocnionymi rozjemcami, reprezentowali solidarność etniczną Konkombów przeciwko etnicznie zróżnicowanej ludności parafii. Z drugiej strony zaś, będąc blisko władzy państwowej, usiłowali podjąć decyzję niezależnie od władz kościelnych.

Manipulacja władzy przez pokazanie, kto decyduje o miejscu i czasie pochówku, oraz staranne przygotowanie świątecznej jego oprawy, nie byłyby możliwe bez postępu technicznego, a mianowicie bez możliwości przechowywania przez dłuższy czas zwłok w chłodni. Wszystkie większe szpitale w Togo posiadają chłodzone kostnice. Jest to szczególnie istotne, kiedy śmierć uderza nagle lub kiedy trzeba transportować ciało z Lomé na północ kraju. Praktyka trzymania zwłok w szpitalnej kostnicy coraz bardziej się upowszechnia, ponieważ obrzędy pogrzebowe stają się manifestacją zamożności rodziny, a jednocześnie kumulują w sobie pochówek i świętowanie ku czci zmarłego, które kiedyś odbywało się podczas obrzędów zakończenia żałoby. Obok przechowywania ciała w niskiej temperaturze, współczesna technika tanatopraksji⁵ pozwala na zakonser-

⁵ Tanatopraksja obejmuje techniki przygotowania ciała do pogrzebu: konserwację, kosmetykę, makijaż itp. (Thomas 1991: 129-135).

wowanie ciała na dłuższy okres. Kiedyś z pochówkiem należało się śpieszyć. Odbywał się on zwykle w ciągu doby od śmierci. Dziś tam, gdzie pozwalają na to warunki (bliskość szpitala, środki materialne), możliwe jest zaplanowanie późniejszego pogrzebu. Czasem nawet zwleka się z pogrzebem przez kilka tygodni, aby mogła przybyć najbliższa rodzina z zagranicy. Czas między zgonem a pogrzebem wydłuża się w zależności od potrzeby, stając się tym samym relatywny.

Wraz z wpływem cywilizacji Zachodu zmienia się również sposób grzebania. Po pierwsze, coraz częściej używa się trumien, a co za tym idzie — zmienia się forma grobu, z gruszkowatej jamy na czworoboczny dół. Zmarłego wkłada się do trumny zamawianej u miejscowego stolarza. Zmarłych ze stolicy przywozi się do rodzinnych miejscowości w trumnach odpowiadających standardom europejskim, czasem ze znakiem krzyża na wieku, co niekoniecznie oznacza, że zmarły był chrześcijaninem. W innych sytuacjach można wypożyczyć trumnę, jeśli rodziny nie stać na jej zakup. Parafia św. Marcina w Bassar, na przykład, posiada trumnę do dyspozycji wiernych, którzy wkładają do niej swoich zmarłych na czas ceremonii w kościele i do transportu na cmentarz. Jednak chowa się samo ciało, a trumna, po zakończeniu pogrzebu, wraca do przykościelnego magazynu.

Tanatopraksja, używanie trumny, pozycja w grobie, przyozdobienie ciała — wszystkie te praktyki powodują zmiany w związanej ze śmiercią wyobraźni. Śmierć traci tradycyjne odniesienie do życia. Zmarły nie wraca do Matki-Ziemi, tak jak przyszedł na świat: nagi, w pozycji płodowej, złożony do grobu, który kształtem przypomina łono kobiety. Odrzucenie nowej praktyki użycia trumny wyraża stwierdzenie jednego ze starców Basari: „Czyż człowiek przychodzi na świat w skrzynce? Po co więc grzebać go w trumnie?”. Wraz ze stosowaniem nowych technik obchodzenia się z ciałem następuje specjalizacja poszczególnych praktyk. Znika tradycyjny podział ról, powierzający troskę o ciało zmarłego jego córkom, które myły, balsamowały oraz masowały je, aby nie zesztyniało. Z drugiej strony, kopanie grobu, które przysługiwało zięciom zmarłego, wymaga obecnie znajomości murarki, gdyż prostokątny grób bardzo często stanowi obmurowany grobowiec.

Zmiany dotyczą też oprawy pogrzebu. Jak wspomniano, istnieje tendencja do opóźniania pogrzebu, aby połączyć sam pochówek ze świąteczną oprawą. Na tę uroczystość niektóre rodziny w żałobie szyją sobie jednobarwne ubrania, czym wyróżniają się od innych. Wieczorem organizuje się w domu zmarłego wystawne czuwania. Na tę okazję buduje się rodzaj zadaszania i wypożycza krzesła, aby móc przyjąć gości. Zaprasza się grupy śpiewacze i chóry kościelne lub folklorystyczne. Zebrany rozdaje się słodczyce. Następnego ranka ma miejsce pochowanie zmarłego. Jeśli w ceremoniach uczestniczy kapłan katolicki, nie składa się oficjalnie krwawych ofiar, ale zachowuje się tradycyjne gesty, jak obchodzenie grobu czy inwokacje. Zgodnie z zasadą, że „od przybytku głowa nie boli”, zdarza się, że rodzina zamawia zarówno mszę św., jak i muzułmańską modlitwę oraz tra-

dycyjną ofiarę, tym bardziej, że pośród krewnych zmarłego mogą znajdować się wyznawcy różnych religii. Po pogrzebie zwykle urządza się wystawny posiłek.

Wspomniane zmiany w obrzędowości dotyczą chrześcijan oraz ludzi, którzy żyjąc dłuższy czas w stolicy, przesiąkli kulturą chrześcijańską. Wiejski pogrzeb zachowuje wciąż schemat tradycyjny, z pewnymi zmianami. Poza praktyką coraz częstszego używania trumien i kopania grobów prostokątnych ważną zmianą jest zakaz administracyjny strzelania z tradycyjnych strzelb, które towarzyszyło kiedyś pożegnaniom zmarłych starców we wszystkich kulturach północnego Togo. Jest to pozbawienie rytuałów istotnego odniesienia do życia, polegającego na przewycięzeniu ciszy grobu przez huk wystrzałów (Thomas 2000: 175-176), a więc — pewne zubożenie symboliczne. Jako poczęstunek po pogrzebie podaje się nie tylko piwo z prosa, ale też mocny alkohol produkowany zwykle z cukru.

Na szczególną uwagę zasługują uroczystości zakończenia żałoby. Święto to organizuje się zwykle w porze suchej, trwającej od stycznia do marca. Istnieje rządowy przepis wyznaczający ostateczną datę organizowania uroczystości na koniec marca, a jako argument na rzecz takiej decyzji podaje się konieczność rozpoczęcia prac polowych, które świętowanie mogłoby opóźnić. Poza tym, wprowadzając obowiązek uzyskania administracyjnego zezwolenia na przeprowadzenie uroczystości, władza lokalna sprawuje kontrolę nad przebiegiem tego święta, które łączy się ze zgromadzeniem dużej liczby ludzi. Na tego typu uroczystości są bowiem zapraszani wszyscy krewni zmarłego, bliźsi i dalsi, sąsiedzi oraz mieszkańcy całej osady. Dla wielu emigrantów jest to jedyna okazja, aby ożywić więzi z rodzinną wioską, z jej miejscami świętymi i duchami opiekuńczymi rodu. Jeśli zaś nie są w stanie uczestniczyć w uroczystościach, posyłają pieniądze, aby złożono w ich imieniu ofiary (Pillet-Schwartz 1987: 294). Od dłuższego czasu przyjęła się praktyka, że jednocześnie organizuje się święto na cześć wszystkich osób zmarłych w wiosce w przeciągu ostatniego roku lub kilku lat, co pozwala na znaczne zmniejszenie kosztów utrzymania gości, które rozkładają się na kilka rodzin.

Sprawa kosztów związanych z obrzędami żałobnymi staje się poważnym problemem społecznym. O społeczności Ewe, z okolic Kpalimé, Benu Efoevi Penoukou pisze w następujący sposób: „W istocie rzeczy, każda rodzina chce zrobić więcej niż inna, a więc ludzie angażują się w wydatki często nadzwyczajne i ponad swoje możliwości. W ten sposób niektórzy spędzą swe życie na płaceniu długów za obrzędy pogrzebowe” (Penoukou 2003/2004: 22). W przeszłości koszta te były również wysokie. Przyjęte było, że starsi ludzie gromadzili dobra — głównie sztuki bydła i pieniądze, przeznaczone na własne obrzędy pogrzebowe. Oczywiście, ostentacja i nadmiar były wymogiem udanego święta, ale w rachubę wchodziły przede wszystkim produkty żywnościowe, przy czym najbardziej kosztowne było mięso. Rodzina przygotowywała się do uroczystości przez rok, a nawet przez kilka lat. Chodziło przede wszystkim o ukazanie zmarłego jako dobrego gospodarza, pozostawiającego po sobie liczne potomstwo

żyjące w dostatku. Poza tym obrzędy odprawiano wyłącznie na cześć zmarłych w podeszłym wieku.

W dzisiejszych czasach oprawa święta, elementy zapożyczone ze stolicy i z Europy oraz przyzwyczajenia krewnych żyjących poza wioską powodują, że na zorganizowanie godnych uroczystości trzeba przeznaczyć niemały budżet. Jest to często ponad siły rodziny rolników, o czym świadczy porównanie cen produktów przemysłowych z cenami płodów rolnych. Powszechnie mówi się o konieczności zmniejszenia kosztów obrzędów pogrzebowych, ale nikt nie ma odwagi tego zrobić, ponieważ każdy chce wypaść jak najlepiej.

Ktoś mógłby zawyrokować, że dobra zmarłego skonsumowane podczas uroczystości pogrzebowych mogłyby ulżyć losowi wdów i sierot. W istocie rzeczy przepisy dotyczące wdów i sierot były w tradycji dość jednoznaczne. Starsze wdowy brały pod opiekę ich żonaci synowie, młodsze były przydzielane braciom i synom zmarłego⁶ jako żony. Dzieci-sieroty były utrzymywane przez ród zmarłego. Współczesne stosunki społeczne nie pozwalają na tak jednoznaczne rozwiązania. Okres zależności dzieci i młodzieży bardzo się wydłużył, ze względu na obowiązek szkolny, zaś wdowy, jeśli mają jakiegokolwiek środki, starają się pozostawać niezależne lub pragną same wybrać przyszłego męża, niekoniecznie kogoś z krewnych zmarłego.

Obrzędy pogrzebowe odgrywają ważną rolę jako regulator społeczny. Z jednej strony, potwierdzają one trwałość relacji, które utworzyły się wokół zmarłego, z drugiej zaś wyrażają znaczenie polityczno-ekonomiczne zmarłego i jego lineażu, potwierdzając w ten sposób hierarchie, które strukturyzują społeczeństwo (Thomas 1982: 207). Nie wolno również zapominać o roli katartycznej obrzędów, które w końcowej fazie związane są z muzyką, śpiewem i tańcem, towarzyszącym biesiadzie. Po odprawionych obrzędach pogrzebowych uczestnicy czują, że wykonali obowiązek względem zmarłego, ale jednocześnie ożywili więzi z krewnymi. Obrzędy pogrzebowe spełniają swój ważny cel, którym jest zachowanie komfortu psychicznego jednostki i harmonii grupy.

Edukacja, religia i zmieniający się sposób myślenia a przeobrażenia obrzędów pogrzebowych

Zewnętrzne zmiany w celebracji i oprowie obrzędów pogrzebowych połączone są z przemianami sposobu myślenia. Dyskusje na temat wystawności ceremonii i konieczności ograniczenia kosztów przesłaniają problem, o którym rzadko się mówi, a mianowicie rolę seansu wróżbiarskiego, mającego na celu znalezienie

⁶ W związku z praktyką małżeństw poligamicznych syn zmarłego mógł poślubić którąś z jego młodszych żon.

przyczyny śmierci. Rytuał ten wydaje się mieć bardzo ważne znaczenie, o czym wyraźnie wspominają autorzy monografii o ludach północnego Togo.

U ludu Basari znalezienie przyczyny śmierci uważa się za nieodzowny warunek, aby zmarły stał się przodkiem, ponieważ, jeśliby okazało się, że jest on czarownikiem, oznaczałoby to niemożliwość ancestralizacji (Pawlik 1990: 131). U Moba, jeżeli nie znajdzie się przyczyny śmierci, ryzykuje się, że umrą dalsze osoby w rodzinie (Zwernemann 1998: 185). U ludu Kabyé rytuał poszukiwania przyczyny śmierci odprawiany jest po to, aby, w miarę możliwości, obronić rodzinę przed tragicznymi konsekwencjami (skażeniem śmiercią) (Szczotka 1999: 54). Henryk Zimoń patrzy na rolę tego rytuału z całkiem innej perspektywy: „Należy pokreślić, że wrócenie w czasie pogrzebu wtórnego ma też wymiar dydaktyczny, gdyż uczy słuchaczy poszanowania tradycji, zachowania norm społecznych oraz ładu moralnego w życiu tak indywidualnym, jak i wspólnotowym” (Zimoń 2006: 181).

Dlaczego rytuał ten wydaje się tak ważny? W myśli afrykańskiej śmierć nie tylko oznacza potknięcie się wędrowca na drodze życia, ale stanowi też wyłom w strukturze społecznej. Aby przywrócić spójność struktury, trzeba podjąć konieczne kroki, lecz zanim to nastąpi, trzeba znaleźć przyczynę tego wyłomu. Nie można zadowolić się wyjaśnieniem śmierci jako zrzędzenia losu. Tradycja każe poszukiwać dokładnej przyczyny, którą najczęściej jest człowiek. Jack Goody wymienia trzy rodzaje przyczynowości: bezpośrednią (*imminent*), sprawczą (*efficient*) i ostateczną (*final*). Na poziomie przyczyn bezpośrednich sytuują się przyczyny takie jak choroba czy wycieńczenie organizmu. Na poziomie przyczyn ostatecznych wskazuje się na czynniki niewidzialne: wolę Bożą czy odmowę ochrony ze strony przodków. Najistotniejsza jednak jest przyczyna sprawcza, której szuka się pośród członków wspólnoty, starając się znaleźć osobę odpowiedzialną za śmierć, „zjadacza dusz”, czarownika (Goody 1962: 210).

W nieodległej przeszłości wskazanie na czarownika podczas obrzędu poszukiwania przyczyny śmierci oznaczało wyrok śmierci dla wskazanej osoby. Powodowało to również zatargi i nienawiść w ramach społeczności, podsycając łańcuch zemsty. Przeciwno tej praktyce występuje państwo prawa, karząc każdy akt zabójstwa i okaleczenia cielesnego. Niemniej, środki prawa są bezsilne w walce z przekonaniem, które dopuszcza możliwość aktów czarownictwa.

Uznanie zdolności do szkodenia na zdrowiu, a nawet doprowadzenia do śmierci przez świadomie stosowane środki lub wrodzone, zwykle nieświadome właściwości osoby, powoduje stałe napięcie społeczne, rodzaj „paniki moralnej”, która przeradza się w realne niebezpieczeństwo w momencie wystąpienia choroby lub śmierci. Człowiek, połączony z innymi relacjami pokrewieństwa, nie tylko dba o pomnażanie liczby potomków i zapewnienie im utrzymania, ale również rozwija więzi uczuciowe. Często trzeba wybierać między obowiązkiem a uczuciem i utrzymać między nimi równowagę, która wydaje się bardzo krucha w rodzinie poligynicznej. Otwarcie się społeczności lineażowych i nasilanie się

kontaktów z obcymi zwiększa ryzyko możliwych ataków. Każdy może czuć się zagrożonym jako potencjalna ofiara czarownictwa. W chwili znalezienia przyczyny śmierci ta potencjalność staje się rzeczywistością.

Relacjonując rytuał szukania przyczyn śmierci u ludu Kabyé, Józef Szczotka pisze:

Cała rozmowa między pytającym a jasnowidzem przeradza się bardzo często w kłótnię, dzieląc rodzinę na dwa obozy zlorzczące sobie nawzajem. Wiadomo, że w przypadku tego obrzędu nie wszyscy uczestnicy dają wiarę jasnowidzowi. Jedni mu wierzą, inni nie. Ci, którzy wierzą, komentują wyrok jasnowidza na swój sposób, i często rozszerzają winę wskazanego winowajcy na wiele nieszczęść w rodzinie czy nawet we wiosce. Niestety, często jest to kozioł ofiarny, na którego zrzuca się wszystkie winy, czasami swoje też (Szczotka 1999: 63).

Strach przed ujawnionym czarownikiem jest bardzo silny, a ponieważ nie można go zabić ze względu na prawo, unika się go, wypędza z wioski albo też podaje mu się po kryjomu truciznę, aby utracił zmysły (Szczotka 1999: 64). Jeśli nawet nie wskazuje się na czarownika podczas szukania przyczyny śmierci, problem pozostaje. W przekonaniu wielu, pozostaje on ukryty, niezidentyfikowany i zamanifestuje się przy następnej okazji, doprowadzając do śmierci dalsze ofiary.

Kościół katolicki próbuje na swój sposób walczyć z tą praktyką. Zaleca się chrześcijanom, aby ustnie lub na piśmie wyrazili swoją wolę, by pominięto podczas odprawiania obrzędów pogrzebowych ten właśnie rytuał. Liczy się na to, że rodzina będzie respektować wolę zmarłego. Jest to zaledwie pierwszy krok ku zmianie praktyk na chrześcijańskie, ponieważ zasadniczo nie tylko poszukiwanie śmierci, lecz wszystkie sekwencje tradycyjnych rytuałów pogrzebowych mają charakter animistyczny. Problem polega na tym, że nie można formalnie zakazać obrzędów tradycyjnych, jeśli wielka rodzina zmarłego składa się w większości z niechrześcijan i chce uhonorować zmarłego w sędziwym wieku jako przodka.

Warto zasygnalizować próby, jakie podejmują kapłani katolicy w północnym Togo w celu tworzenia nowych rytuałów o charakterze chrześcijańskim, mających zastąpić seanse szukania przyczyn śmierci. Wychodząc z założenia, że zgodnie z tradycją każda śmierć ma swoją przyczynę, że niezbędne jest jej znalezienie i podjęcie starań zmierzających do wyrównania krzywdy, aby zmarły mógł połączyć się z przodkami, doszli do wniosku, że chrześcijanie nie mogą uciec od odpowiedzi na pytania związane z przyczyną śmierci i całkowicie zrezygnować z konsultacji wróżbity. W związku z tym proponuje się zastępcze rozwiązania w postaci celebracji chrześcijańskiej. Jedną z nich, opracowaną przez katolickiego kapłana z ludu Nawda, przewiduje zgromadzenie wokół krzyża szerokiej rodziny zmarłego, chrześcijan i niechrześcijan, pod przewodnictwem katechisty. Po wstępnej modlitwie stawia się kolejno pytania egzystencjalne, na

które odpowiada się cytatami z Biblii, po czym następuje śpiew religijny (Batta'a 1989: 18-19). W ten sposób struktura pytań i odpowiedzi, występująca podczas poszukiwania przyczyny śmierci, zostaje zachowana, choć rezygnuje się z zasadniczego elementu rytuału tradycyjnego, a mianowicie korzystania z właściwości wróżbity — jasnowidzenia i mediumistycznego pośredniczenia ze światem duchów. Praktyki wywoływania duchów nie daje się bowiem pogodzić z zasadami wiary chrześcijańskiej⁷.

Inną kwestią doktrynalną, sprzeciwiającą się tradycji chrześcijańskiej i muzułmańskiej, jest sprawa reinkarnacji. Głoszona przez te religie wiara w zmartwychwstanie ciał znalazła przychylne przyjęcie u wyznawców afrykańskich religii tradycyjnych, ponieważ, zdaniem Georgesa Oulégho Kéyéwy, mieściła się w ramach istniejących już wierzeń w mistyczne i afektywne życie przodków. Niemniej, jak podkreśla ten autor, te dwie koncepcje są sprzeczne, ponieważ chrześcijańska koncepcja życia po śmierci kieruje człowieka do piekła lub nieba, podczas gdy dla wyznawców afrykańskich religii tradycyjnych człowiek po śmierci jest w stałym trwaniu, które prowadzi do powtórnego wcielenia jednego z istotnych komponentów zmarłej osoby⁸ (Kéyéwa 1997: 271).

Dla Afrykanów potępienie, a nawet odrzucenie zmarłych, dlatego że nie byli ochrzczeni, jest nie do przyjęcia. Wyobrażenia o świecie przodków, którzy spoczywają w spokoju, prowadząc pogodne życie w symbiozie z potomkami na ziemi i wspomagając żyjących, nie tylko pozostają żywe, ale wydają się nieodzowne dla przetrwania grupy. Koncepcja chrześcijańska powoduje zachwianie tej harmonii przez wprowadzenie rozróżnienia między potępieniem a wybraniem. Zazębianie się życia na ziemi i życia po śmierci, zgodnie z tradycyjną myślą afrykańską, prowadzi do obecności kultu przodków zarówno podczas zawierania związków małżeńskich, jak i obrzędów pogrzebowych. Oczekując nagrody wiecznej, Afrykanin jest zarazem przywiązany do życia na ziemi, w trudzie zdobywając środki niezbędne do życia. Nie mając często w rodzinie przodków chrześcijańskich, odwołuje się do przodków niechrześcijańskich, by nie pozostać bez wsparcia i opieki. Jeśli zaś, zgodnie z wiarą, nie może się do nich modlić, przynajmniej wzywa ich po to, aby się za nich modlić.

Mówiąc o przeobrażeniach sposobu myślenia, trzeba koniecznie wspomnieć o wpływie humanizmu, który istotnie zmienia stosunek do ciała ludzkiego i ludzkiego losu. W kontekście tych rozważań jest to szczególnie istotne w wypadku nieszczęśliwych wydarzeń oraz tak zwanej złej śmierci. Nie każda śmierć odbiegająca od modelu musi być całkowicie „zła”. Na przykład śmierć poza domem daje się sprowadzić do normy przez pochowanie ciała lub przynajmniej włosów i paznokci zmarłego w domu rodzinnym. Ponadto śmierć „w kwiecie wieku” łączy się bardziej z uczuciem straty i żalu niż ze szczególnym złem, dlatego też

⁷ Zakaz wywoływania duchów został sformułowany już w Starym Testamencie (Pwt 18,11).

⁸ Autor nawiązuje tu do wierzeń w częściową reinkarnację. Przodek powraca w potomku, a jednocześnie pozostaje przedmiotem czci.

rodzina stara się takie osoby godnie pochować. Śmierć dziecka pozostaje bez obrzędów, natomiast śmierć nastolatka wymaga „przesłuchania zmarłego” przed pogrzebem i rytualnego poszukiwania przyczyny.

Jak wspomniano, w pełni złą śmiercią jest zgon w następstwie uderzenia pioruna, utonięcie, samobójstwo, zabójstwo, a także śmierć kobiety w ciąży oraz na skutek choroby pozostawiającej zewnętrzne zmiany na ciele, takiej jak trąd czy słoniowatość (Pawlik 1990: 142-148; Zwernemann 1998: 201-204; Zimoń 2002: 544-545). Tradycyjnie więc odmawiano wówczas sprawowania obrzędów pogrzebowych; chowano zwykle na miejscu wypadku, nie wznosząc grobu. U ludu Basari, na przykład, w razie porażenia piorunem pozostawiano jedną z kończyn zmarłego wystającą z grobu, aby, jak mówiono, piorun mógł łatwo odnaleźć swoją ofiarę (Pawlik 1990: 143-144), a w przypadku kobiety w ciąży, przed zamknięciem grobu wyjmowano z jej łona płód i kładziono obok ciała (Pawlik 1990: 148). Z reguły praktyki rytualne towarzyszące takim zgonom ograniczały się do minimum i kładły nacisk jedynie na czynności konieczne do ochrony żyjących przed „złym” zmarłym.

Inny przykład, który w tym kontekście należy wspomnieć, to sprawa narodzin bliźniąt. U ludu Basari, podobnie jak u Konkomba i Moba, narodzenie bliźniaków, niezależnie od płci, nie jest przyjmowane pozytywnie. W wierzeniach wiąże się ono z przekroczeniem tabu. Basari wierzą, że duchy bliźniaków nie pochodzą od ludzi, dlatego jeszcze w latach 50. XX wieku skazywali je na śmierć, porzucając w wydrążonych kopcach termitów. Współcześnie przyjmuje się, że przez regularnie odprawiane obrzędy można opanować siłę bliźniaków i wykorzystać ją dla dobra rodziny, dlatego pozostawia się je przy życiu. Niemniej, wciąż zdarza się, że jednego z bliźniaków przeznaczają na śmierć, odmawiając mu koniecznej troski i dostatecznego pokarmu. Fakt ten dotyczy zarówno ludu Basari, jak i Konkomba czy Moba (Pawlik 2006: 118-122; Froelich 1954: 158-159; Zwernemann 1998: 129-130).

W północnym Togo można zauważyć tendencję, która łagodzi różnice w odprawianiu obrzędów dla zmarłych „dobrą” i „złą” śmiercią. Z jednej strony, jest to niewątpliwie zasługa zmian w podejściu do ciała ludzkiego, które nakazuje większe jego poszanowanie. Z drugiej strony, zmienia się koncepcja osoby ludzkiej, a w związku z tym tworzą się bardziej intymne i osobowe relacje międzyludzkie, między rodzicami i dziećmi czy między małżonkami. W rzeczywistości nikomu nie odmawia się pogrzebu, którego wystawność zależeć będzie nie od kwalifikacji śmierci, ale od liczebności i zamożności rodziny. To upowszechnienie obrzędów wiąże się z utratą wiary w życie przodków i ich możliwości ochrony żyjących. Oddając cześć każdemu zmarłemu, nie zmierza się koniecznie do zapewnienia mu statusu przodka, a więc nie zwraca się zbyt wielkiej uwagi na życie pozagrobowe.

Duży wpływ na zmiany ma konkretne środowisko rodzinne, wychowanie, szkoła oraz religie monoteistyczne. Mimo że wpływ chrześcijaństwa na północy

Togo, ze względu na stosunkowo niewielką liczbę wiernych, jest ograniczony, to jednak atrakcyjność zapożyczeń z silnie schryścianizowanej stolicy sprawia, że w północnej części kraju wzorce chrześcijańskie cieszą się popularnością niezależnie od wyznania wykorzystujących je osób. Niemniej wydaje się, że równie ważnym czynnikiem zmiany, jeśli nie najważniejszym, jest szkoła promująca wartości humanizmu i praw człowieka, które mają istotny wpływ na silnie zhierarchizowane społeczeństwo, przyznając zmarłemu status przodka niezależnie od pozycji społecznej zajmowanej przez niego za życia.

* * *

Praktyki rytualne związane ze śmiercią podlegają zmianom pod wpływem różnorodnych czynników. Po pierwsze, zmieniają się warunki zewnętrzne, wprowadza się nowe techniki, używa nowych materiałów, łatwiejsze jest przemieszczanie się, poprawiają się możliwości komunikacji i wymiany. Niewątpliwie istotny wpływ na przebieg obrzędów ma czynnik ekonomiczny, bowiem w dużym stopniu zamożność rodziny decyduje o podjętych rozwiązaniach praktycznych, a szczególnie o sprawie święta.

Po drugie, zmiany następują na poziomie sposobu myślenia. Silnie kiedyś zhierarchizowane społeczeństwo staje się coraz bardziej wyczułone na prawa poszczególnych jednostek i samorealizację. Szacunek i cześć, które kiedyś rezerwowano tylko dla najstarszych, zostają rozszerzone na szerokie grono zmarłych. Zaznacza się w tym zarówno wpływ chrześcijaństwa, jak i szkoły promującej ideały humanizmu.

W końcu niebывałą rolę w zmianach odgrywają nowe relacje społeczne. Obok ściśle ustalonych ról poszczególnych grup pokrewieństwa podczas obrzędów tradycyjnych, dochodzą do głosu relacje zawodowe i polityczne oraz nowi specjaliści rytualni. Obrzędy pogrzebowe służą już nie tylko oddaniu ostatniej przysługi zmarłemu i ożywieniu więzi rodzinnych, ale również stwarzają nowe relacje współzależności przez dobór i uhonorowanie zaproszonych gości, a także przez wystawność uroczystości.

Jakich dalszych zmian należy się spodziewać? Louis-Vincent Thomas stwierdza, że w symbolizmie śmierci afrykańskiej nie daje się zastosować perspektywy zachodniej, która kładzie nacisk na intencję, myśl, ideę i obraz. Myśl afrykańska preferuje cielesność symbolizmu: pozycje ciała, ubiór, pokazywane przedmioty, wykonane prace, które unaoczniają relacje społeczne (Thomas 2000: 165). A więc, mimo apeli rządu i Kościołów o bardziej skromną oprawę obrzędów pogrzebowych, można przewidzieć utrzymanie się dotychczasowych tendencji, ponieważ relacje międzyludzkie wyrażają się nie tylko przez wewnętrzne przywiązanie, ale urzeczywistniają się w działaniu, różnego rodzaju czynnościach, usługach i darach.

Pozostaje jeszcze kwestia skuteczności rytualnej. Katolickie obrzędy pogrzebowe nie mają wartości sakramentu, tradycyjne zaś, jeśli są pozbawione ofiar i poszukiwania przyczyny śmierci, nie gwarantują zmarłemu życia przodka. Współczesne obrzędy pogrzebowe, mimo odniesienia do religii, są przede wszystkim wydarzeniem społecznym. Ich skuteczność tkwi w kanalizowaniu emocji, obnażaniu konfliktów i umacnianiu więzi grup krewniaczych. Obok śmierci nie można przechodzić obojętnie. Obrzędy pogrzebowe tak długo nie tracą na aktualności, jak długo żyjący będą musieli mierzyć się ze śmiercią kogoś z najbliższych.

Słowa kluczowe: obrzędy pogrzebowe, północne Togo, zmiana kulturowa, wpływ chrześcijaństwa, postęp techniczny

BIBLIOGRAFIA

- Assi E.P.
1982 *Sacrifice chrétien et sacrifice traditionnel des Kabiyé. Étude comparative de théologie liturgique pour une catéchèse eucharistique auprès des Kabiyé du Togo*, Rome: Anselmianum.
- Batta'a M.
1989 *Cérémonie du sunga chrétien*, „Bulletin des compte-rendus des réunions CCL” Kara (Togo) 20, s. 18-21.
- Cornevin R.
1988 *Le Togo: des origines à nos jours*, Paris: Académie des Sciences d’Outre-mer.
- Dugast S.
1991 „Ouvrir la bouche de l’ancêtre”. *Le processus d’ancestralisation à travers quelques séquences des rites funéraires chez les Bassar du Nord-Togo*, „Systèmes de pensée en Afrique noire” 11, s. 131-180.
- Froelich J.-C.
1954 *La tribu konkomba du Nord Togo*, Dakar: Institut Fondamental de l’Afrique Noire.
- Gennep A. van
2006 *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa: PIW.
- Goody J.R.
1962 *Death, Property and Ancestors. A Study of the Mortuary Customs of the Lodagaa of West Africa*, London: Tavistock Publications.
- Guigbile D.B.
2001 *Vie, mort et ancestralité chez les Moba du Nord Togo*, Paris: L’Harmattan.
- Kéyéwa G.O.
1997 *Vie, énergie spirituelle et moralité en pays Kabiyé (Togo)*, Paris: L’Harmattan.
- Kourouma K.
1953 *Un enterrement somba à Natitingou*, „Notes africaines” 59, s. 81-82.

Pawlik J.J.

- 1985 *L'appropriation de l'espace chez les Konkomba de la Vallée de l'Oti (Togo-Ghana)*, Paris: Université René Descartes (maszynopis pracy dyplomowej).
- 1990 *Expérience sociale de la mort. Étude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg: Éditions Universitaires.
- 2002 *Śmierć w myśli afrykańskiej*, „Przegląd Humanistyczny” 46: 1, s. 93-108.
- 2003 *Zatrzymać i oddać. Podwójna logika obrzędowości żałobnej*, w: M. Machinek (red.), *Śmierć i wiara w życie pośmiertne w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*, Olsztyn: Hosianum, s. 158-172.
- 2006 *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Biblioteka Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego nr 31, Olsztyn: Studio SQL.

Penoukou B.E.

- 2003/04 *Les sources de l'espérance chrétienne face à la mort. Quels rites funéraires dans une Eglise-famille de Dieu au Sud du Togo? Perspectives missiologiques*, Ottawa: Université Saint Paul (maszynopis pracy magisterskiej).

Pillet-Schwartz A.-M.

- 1987 *Migrations et mutations de l'espace colonisé*, w: B. Lucien-Brun, A.-M. Pillet-Schwartz, *Les migrations rurales des Kabyè et des Losso (Togo)*, Paris: ORSTOM, s. 225-386.

Szczotka J.

- 1999 *Przeżywanie śmierci w plemieniu Kabyè w północnym Togo*, Opole: Uniwersytet Opolski (maszynopis pracy magisterskiej).

Thomas L.-V.

- 1982 *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris: Payot.
- 1991 *Trup*, przeł. K. Kocjan, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- 2000 *Les chairs de la mort. Corps, mort, Afrique*, Paris: Synthélabo.

Witte M. de

- 2003 *Money and Death: Funeral Business in Asante, Ghana*, „Africa” 4: 73, s. 531-559.

Zimoń H.

- 2002 *Afrykańska koncepcja złej śmierci na przykładzie ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, t. 6, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, s. 543-549.
- 2005 *Burial Rituals of Elderly People among the Konkomba of Northern Ghana*, „Hemispheres” 20, s. 59-75.
- 2006 *Z badań nad pogrzebami wtórnymi u ludu Konkomba z północnej Ghany*, w: J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, t. 10, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, s. 177-184.

Zwernemann J.

- 1998 *Studien zur Kultur der Moba (Nord-Togo)*, Köln: Rüdiger Köppe Verlag.

Jacek Jan Pawlik

CONTINUITY AND CHANGE IN AFRICAN MOURNING RITUALS IN NORTHERN TOGO

(Summary)

Rituals connected with death belong to the most complex African ritual practices. They include rituals practised in the period from agony to the end of mourning. Their aim is to properly bury the body of the deceased, help the deceased person's spirit enter the land of the ancestors and accompany the relatives during mourning. The practices change with technical progress, education and impact of monotheistic religions. The article presents the changing form of rituals connected with death in northern Togo. The author first describes the traditional model, which comprises two periods abounding in rituals: — that directly after death — the burial ritual, and that, which takes place two years after death — the mourning completion ritual. Subsequently, he analyses the changes that have started when people began to migrate, had better access to new body preservation techniques and when funeral services were commercialised. In the end, the author describes the impact of education and religion on the changing way of thinking, which induced the change of practices aimed at discovering the cause of death, softened the attitude to „bad” death and expanded funeral rituals so that now they apply to all the dead.

Key words: funeral rituals, northern Togo, cultural change, impact of Christianity, technical progress