

Ks. Jacek Jan Pawlik SVD
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Obecność tradycji w afrykańskiej nowoczesności

Słowa kluczowe: Afryka, nowoczesność, tradycja, czarownictwo, obrzędy pogrzebowe, solidarność.

Keywords: Africa, modernity, tradition, sorcery, funerals, solidarity.

Schlüsselworte: Afrika, Modernität, Tradition, Hexerei, Beerdigung, Solidarität.

W Afryce zderzenie tradycji z nowoczesnością nie ma sobie równych. Nie chodzi tu jedynie o architekturę i budownictwo lub inne dobrodziejstwa cywilizacyjne. Spotkanie tradycji z nowoczesnością obejmuje wszystkie dziedziny życia: rodzinę, społeczeństwo, państwo i religię oraz prowadzi do swoistej kreolizacji praktyk społecznych oraz schematów myślowych. Z jednej strony w pejzaż społeczny łatwo wtapia się nowoczesność, której interpretacja dokonuje się na bazie dyskursu opartego na tradycji. Z drugiej strony głoszone przykazania autentyczności, kultywowania lub przywrócenia tradycji łączą się z założeniem, że święta tradycja, o jaką się walczy, będzie możliwa do przyjęcia na tyle, na ile jej forma zewnętrzna, eksponowana i praktykowana, nie będzie się kłócić z logiką nowoczesności.

W niniejszym artykule, opartym głównie na własnych doświadczeniach i badaniach w Togo, przedmiotem badań i refleksji będzie obecność tradycji w życiu współczesnych Afrykanów oraz jej znaczenie dla wyjaśnienia zmian zachodzących pod wpływem nowoczesności. Warto też postawić pytanie wprowadzające do prowadzonych tu rozważań: Dlaczego tak wielu ludzi, zwłaszcza młodych, domaga się wyzwolenia z jarzma tradycji? Czy oznacza to, że tradycja jest hamulcem postępu, z którego należy się uwolnić? Jakie konsekwencje niesie ze sobą odrzucenie tradycji? Czy tradycyjne modele wyjaśniające

zastępuje w pełni dyskurs nowoczesności? Jaka jest wartość tradycji dla współczesnych? Czy nowoczesność może obejść się bez tradycji? Stąd też analizie zostały poddane: imperatyw solidarności wyrażający się przez więzy rodzinne i wspólnota pracy, następnie świętowanie naznaczone rytualizmem oraz czarownictwo, które jest regulatorem życia społecznego i jednocześnie pewnym systemem wyjaśniającym wszelkie nierówności występujące we wspólnotach. We wszystkich tych obszarach tradycja nie tylko jest obecna, ale odgrywa ważną rolę, jako czynnik stabilizujący, wyjaśniający i ogarniający rzeczywistość społeczną.

1. Imperatyw solidarności

Podobnie jak w innych społeczeństwach tradycyjnych, w Afryce rodzina jest podstawową jednostką społeczną. Istnieje bogata literatura na temat struktury rodzin patry- i matrylinearnych, społeczności lineażowych, ich segmentacji i łączenia, poliginii i hierarchicznej struktury władzy¹. Dysponujemy również wyczerpującymi pracami na temat życia przodków, które było ukierunkowane na poszerzenie i umocnienie grupy rodzinnej².

Niezaprzeczalnym faktem jest, że tradycyjna rodzina była spójną instytucją opartą na związkach krwi i wspólnym pochodzeniu grupy unilinearnej, tworzącej konglomerat rodzin nuklearnych kształtujących się przez długi okres uiszczania płatności małżeńskich, które gwarantowały trwałość związków. Jednak tradycyjne związki są coraz rzadziej zawierane, szczególnie w środowisku miejskim, gdzie nie można liczyć na wsparcie poszerzonej rodziny w pokryciu kosztów potrzebnych do legalizacji małżeństwa. Rodzina nuklearna staje się krucha, podatna na rozpad, a trudne warunki życia nie pozwalają nawet marzyć o zaoszczędzeniu odpowiednich środków finansowych, potrzebnych do uiszczania płatności małżeńskich rodzinie żony, a dzięki temu zalegalizować istniejący związek. Zwykle nie są to sumy symboliczne, ale konkretne duże kwoty pieniędzy, które trzeba na ten cel przeznaczyć³.

¹ Zob. m.in. A.R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London 1952; E.E. Evans-Pritchard i in., *The Institutions of Primitive Society*, Glencoe 1961; M. Fortes (red.), *Marriage in Tribal Societies*, Cambridge 1962; A. Hastings, *Christian Marriage in Africa*, London 1973; E. Hillman, *Polygamy Reconsidered*, Maryknoll NY 1975; S. Blanchy, *Maison des femmes, cités des hommes*, Paris 2010; K. Hambereger, *La parenté vodou*, Paris 2011.

² Zob. m.in. L.-V. Thomas, R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris 1992; J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980; S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000.

³ J.J. Pawlik, *Kontrakt, ślub, wesele – praktyka małżeńska we współczesnym Togo*, Nurt SVD, 40/2 (2006), s. 90–92.

Rodzina jest podstawowym punktem odniesienia w życiu społecznych. Więzy między jej członkami odgrywają istotne znaczenie. Już sam fakt nazywania krewnych braćmi lub siostrami wskazuje na żywotność tychże więzi. W sytuacji, kiedy zauważamy wręcz masową migrację ludności ze wsi i z małych miasteczek do stolicy, istotne znaczenie ma obecność w mieście jednego z krewnych. W zależności od bliskości więzów można liczyć na jego pomoc w znalezieniu pracy, a także znaleźć u niego dach nad głową, choćby tylko na krótki czas. Informatorzy podkreślają trudności, jakie napotyka człowiek bez krewnych w mieście i sugerują, że trzeba zrobić wszystko, aby jeden z członków rodziny osiadł w stolicy na stałe. Bez krewnych bowiem nie ma tzw. punktu zaczepienia, piętrzą się kłopoty w związku ze znalezieniem pracy, a brak miejsca zamieszkania niejednokrotnie uniemożliwia podjęcie stałej nauki⁴.

Więzy rodzinne odgrywają ważną rolę w życiu politycznym. Z dezaprobatą komentowano w Togo uwięzienie przez prezydenta kraju swojego brata, Kpatcha Gnassingbé, oskarżonego o przygotowywanie zamachu stanu. Komentarze były zgodne: „To przecież są bracia, powinni się dogadać”⁵. Rodzina buduje harmonię między członkami oraz kształtuje więzi oparte na wzajemnym wspieraniu. Takie rozumienie relacji rodzinnych powodowało, że zaistniały konflikt wewnątrz prezydenckiej rodziny jawił się dla wielu jako niezrozumiały.

Znana jest przysłowiowa solidarność afrykańska, zgodnie z którą nikogo nie zostawia się w potrzebie, a więzy krwi są zobowiązaniem do pomocy udzielanej przez krewnych. Tradycyjna solidarność tworzyła się na bazie więzów krwi w ramach spójnej grupy korporacyjnej złożonej ze spokrewnionych sobie osób. W społeczeństwach lineażowych nie odróżniano pracy zarobkowej od nie-pracy. Etnologowie pisząc o tym, czym trudnią się ludzie, mówili o zajęciach ludności. System korporacyjny był zamknięty w ramach grupy krewniaczej w tym sensie, że wykorzystywał krewnych i powinowatych jako siłę roboczą, natomiast głowa poszerzonej rodziny sprawowała funkcję kierowniczą. Mimo względnej autonomii i samowystarczalności, poszczególne grupy korporacyjne nigdy nie były zamknięte na wpływy zewnętrzne i uczestniczyły mniej lub bardziej aktywnie w systemie komunikacji i wymiany. Ważną rolę w tym względzie odgrywała samopomoc sąsiedzka oraz świadczenia związane z płatnościami małżeńskimi.

W zamkniętych społecznościach lineażowych solidarność przypominała przymus i zniewolenie. Władza ekonomiczna, sądownicza i religijna skupiona była w rękach głowy rodziny, który nie tylko zarządzał dobrami materialnymi rodziny, ale również dysponował sankcjami w przypadku nieposłuszeństwa któregoś z członków. Od przyzwolenia głowy rodziny zależało legalne zawarcie

⁴ Wywiad z Gbati Gnon Jacques, 2014.

⁵ Obserwacja własna.

małżeństwa przez członka rodziny, tylko on bowiem dysponował kapitałem potrzebnym na uiszczenie płatności małżeńskich. Głowa rodziny mogła skazać nieprzestrzegającego reguła na banicję. On zarządzał składaniem ofiar na cześć przodków, decydował, kto ma zostać na gospodarstwie, a kto pójść do szkoły⁶.

Solidarność tradycyjna ma konkretne przełożenie na nowoczesność. Stawia ona źródło wsparcia w sytuacjach nieszczęść, a także pomoc w awansie społecznym. Szczególnie stało się to widoczne na tle procesu migracyjnego ludzi ze wsi do miast. Emigrant w mieście znajdzie zawsze kąta, na krótki okres u kogoś z krewnych. Kiedy jeden z członków rodziny ma mieszkanie i pracę w mieście, posyła się do niego młodszych krewnych, aby uczęszczali do szkół lub na studia. Jest on zobligowany do jego przyjęcia, ale najczęściej nie żywi go za darmo, ale obciąża go licznymi obowiązkami domowymi. Jest to szczególnie widoczne w przypadku dziewcząt, które często ze względu na nadmiar obowiązków w domu gospodarza zaniedbują szkołę, bo nie są w stanie pogodzić nauki z pracą w kuchni, niańczeniem dzieci czy też z obnośnym handlem, który powierzą im panie domu. Niemniej, dla niektórych młodych ze wsi jest to jedyna droga, aby zdobyć wykształcenie i zadomowić się w środowisku miejskim⁷.

Ważnym przejawem solidarności są systemy oszczędzania i kredytu, zwane tontynami⁸. Oddaleni od rodzinnych stron przedstawiciele określonej grupy etnicznej, mieszkający w mieście, zakładają stowarzyszenia i kasy, które mają wspierać swych członków. W tontynach rotacyjnych członkowie deklarują się wpłacać regularnie określoną sumę do wspólnej kasy. Przy każdej wpłacie, jeden z członków otrzymuje kolejno całą sumę, którą może dysponować. Tontyna jest rodzajem kredytu dla tego, kto otrzymuje, natomiast dla wpłacających uczestników oznacza oszczędzanie.

Spotyka się również tontynę akumulacyjną, kiedy wpłaty nie są rozdzielane na członków, ale kumulowane i inwestowane. Najczęściej jest to forma krótkoterminowego kredytu na korzystnych warunkach przeznaczona dla członka tontyny. Przy ostatecznym podziale, każdy otrzymuje więcej niż wpłacił. Tego typu tontyny akumulacyjne służą często za ubezpieczenie członków w przypadkach choroby, wypadków, śmierci w rodzinie itd., związanych z nieprzewidywanymi wydatkami⁹.

⁶ Zob. J.J. Pawlik, *Przywódtwo lineażowe w Afryce – między imperatywem krwi a wymogiem tradycji*, w: A. Żukowski (red.), *Przywódcy i przywództwo we współczesnej Afryce*, Olsztyn 2008, s. 57–58.

⁷ Zob. V. Adjiwanou, *Impact de la pauvreté sur la scolarisation et le travail des enfants de 6-14 ans au Togo*, www.saga.cornell.edu/saga/educconf/adjiwanou.pdf (14.12.2015).

⁸ Nazwa pochodzi od Lorenzo Tonti, który w XVII w. stworzył system zapomóg społecznych w czasach Mazzariniego we Francji.

⁹ Więcej zob. M. Lelart (red.), *La tontine, pratique informelle d'épargne et de crédit dans les pays en voie de développement*, Paris 1990, s. 245–266.

Solidarność afrykańska na bazie przynależności etnicznej przybiera formę moralnej etniczności¹⁰. Przywiązanie do swojej grupy pochodzenia, matczynego języka oraz zwyczajów przeżywanych od dzieciństwa łączy się ze złożoną siecią społecznych obowiązków, które definiują prawa i zobowiązania ludzi oraz które chronią ich, kiedy są najbardziej słabi i cierpiący. Moralna etniczność oznacza członkostwo w grupie etnicznej związane z zachowaniem pewnych moralnych imperatywów, kiedy ma się do czynienia z innymi członkami grupy. Taka moralna etniczność kieruje się ku wnętrzu grupy, co nie oznacza promowania relacji równorzędnych lub harmonijnych. Nie jest to pomoc biednym, a co najwyżej wykorzystanie wpływów na korzyść członka własnej grupy.

Solidarność łączy się nie tylko z przywilejami, ale również z obowiązkami społecznymi i moralnymi. Beneficjent pomocy zaciąga dług, który będzie spłacał do końca życia. Tak jak pomocy zwykle nie można ująć w wymiarze materialnym, tak również zobowiązania nie mają takiego charakteru, zależą od zamożności i możliwości człowieka. „Kontrakt społeczny zagwarantowany przez tradycję funkcjonuje na zasadzie równowagi. Kiedy ktoś osiągnął sukces, zakłada się, że sukces ten przełoży się na wszystkich członków poszerzonej rodziny. Obecnie w wielu krajach afrykańskich, jeśli ktoś jest mianowany ministrem, na przykład, jest nim bardziej dla swojej wioski i regionu niż dla swojego kraju”¹¹.

W wiosce każdy wie, kto jest „wielki”, a kto „mały”, kto komu jest podporządkowany, który lineaż jest najstarszy, komu przysługuje prawo do własności ziemi. Można łatwo dostrzec hierarchię w relacjach na podstawie widzialnych znaków szacunku: kto przemawia pierwszy, kto robi skłon przy pozdrawianiu, kto zobowiązany jest do usługiwania. Życie w wiosce to nieustanne podleganie obserwacji przez innych, rozwijanie się w atmosferze zazdrości, napięć i podejrzeń¹². Na wsi, gdzie wszyscy się znają, trudno zerwać kontakty społeczne bez narażenia się na odizolowanie. Im bardziej jednak człowiek oddala się od rodziny, przeprowadzając się do miasta, relacje stają się coraz bardziej słabsze. Więzy bogatszych z wioską są silniejsze, ponieważ częściej proszeni są o pomoc przez swoich krewnych. Bogaci mają dużo więcej do powiedzenia w sprawach dotyczących członków rodziny pozostających na wsi. Biedniejszych nie stać na częste odwiedzanie wioski, bo oczekuje się od gości prezentów. Rodzina nie

¹⁰ Termin użyty po raz pierwszy w J. Lonsdale, *Moral Ethnicity and Political Tribalism*, w: P. Kaarlsholm, J. Hultin (red.), *Inventions of Boundaries. Historical and Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity and Nationalism*, Roskilde 1994, s. 135–152.

¹¹ S. Ndembou, *La solidarité africaine relève de la générosité*, w: G. Courade (red.), *L'Afrique des idées reçues*, Paris 2006, s. 208.

¹² P. Janin, *Les sociétés villageoises sont égalitaires*, w: G. Courade, *L'Afrique des idées reçues*, s. 260–261.

interesuje się nimi, ponieważ nie może spodziewać się korzyści. Jeśli można obejść się bez pomocy grupy, warto z tego skorzystać, ponieważ solidarność wymaga wzajemności.

Wraz z docenieniem jednostki jako podmiotu następuje stopniowa erozja solidarności. Konsekwencje tego są zarówno pozytywne, jak i negatywne. Z jednej strony ludzie zaradni, przedsiębiorczy i pracowici pną się po drabinie społecznej, z drugiej zaś, ludzie oczekujący pomocy w ramach solidarności cierpią z powodu opuszczenia i nędzy. Rośnie przepaść między bogatymi a ubogimi, między tymi, którym się powiodło, a tymi, których los nie oszczędził. Nie można ich oceniać na podstawie pracowitości, ponieważ nawet ci najlepiej wykształceni często nie znajdują pracy. Znalezienie zaś pracy w dużej mierze zależy od układów rodzinnych. Tworzy się więc błędne koło. Tak długo, jak nie będzie dobrze funkcjonował zewnętrzny i neutralny system gwarancji i ubezpieczeń społecznych, nie nastąpi promowanie utalentowanych i tworzenie nowych miejsc pracy, tak długo los jednostki mniej zależał od włożonego wysiłku, a bardziej od dobrych znajomości i układów rodzinnych.

2. Rytualizm i estetyzm

Tradycja afrykańska uznawała łączność świata widzialnego ze światem niewidzialnym, przyjmując wzajemny wpływ żyjących i zmarłych. Z jednej strony żyjący byli uzależnieni od opieki i ochrony przodków, ponieważ wierzono, że to oni gwarantują skuteczną prokreację i obfitość plonów. Jeśli zaś o nich zapomniano, odmawiali ochrony. Bez ich pomocy żyjący byli narażeni na wpływ sił szkodliwych, złych i niszczycielskich. Aby zapewnić sobie opiekę przodków, należało regularnie składać im ofiary. Kierowano je szczególnie do bliskich zmarłych, których wspomnienie było wciąż żywe. Zdarzało się jednak, że zapomniany przodek domagał się ofiar, dając znaki, których znaczenie odczytać mógł jedynie wróżbita¹³.

Symbioza między światem widzialnym a niewidzialnym była możliwa w ramach określonej jednostki terytorialnej, którą zamieszkiwała dana grupa krewniacza i na terenie której pochowani byli zmarli członkowie grupy. Wierzono, że przodkowie są realnie obecni wśród żyjących, ale w sposób niewidzialny. Ofiary składano przodkom rano i wieczorem, ponieważ wierzono, że podczas dnia przodkowie, podobnie jak żyjący krewni, wychodzą z domu do pracy

¹³ Zob. J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn 2006, s. 63–64.

w polu i są nieobecni. U Basari z Togo usytuowanie pochówku odpowiadało miejscu, w którym zmarły za życia spędzał czas w obrębie domostwa: kobiety chowano na dziedzińcu wewnętrznym, mężczyzn zaś przed wejściem do zagrody. Podobnie zajęciom poszczególnych płci odpowiada pozycja w grobie: mężczyzn chowano w stronę wschodzącego słońca, by wcześniej rano mogli się udać na pola, kobiety zaś zwrócone były ku zachodowi, aby nie spóźnić się z kolacją¹⁴.

Nowoczesność spowodowała zachwianie wspomnianej symbiozy, ponieważ wielu członków rodziny wyemigrowało z rodzinnego domu do miast i miasteczek. Jednak mimo długiej nieobecności w rodzinnych stronach, dom pozostaje nadal punktem odniesienia na poziomie identyfikacyjnym. Jeśli uznaje się za przyczynę choroby wpływ sił pozanaturalnych na podłożu religijnym, chory zmuszony będzie udać się do wioski pochodzenia, aby złożyć wskazane przez kapłana-wróżbitę ofiary. Rodzinna wioska jest również właściwym miejscem pochówku dla wszystkich, którzy w niej się urodzili. Stosuje się więc tradycyjną zasadę transportu zwłok nawet setki kilometrów, aby zmarły mógł godnie spocząć w gronie swoich przodków. Nie jest to jednak łatwe, ponieważ wiąże się to z szybkim znalezieniem odpowiedniego środka transportu i dużymi nakładami pieniężnymi¹⁵.

Wraz ze wzrostem liczby ludności oraz kurczeniem się rezerw gruntów, coraz trudniej o swobodny wybór miejsca pochówku. Przykładowo, w północnym Togo, w przestrzeni przyzagrodowej znajdzie się miejsce dla głowy rodu. Bardziej zamożni mieszkańcy miast budują własny dom w wiosce rodzinnej, do którego chcieliby powrócić na starość. Najczęściej jednak niewielu powraca do wioski, ale wybudowany dom wykorzystuje się jako miejsce pochówku jego właściciela. Coraz jednak częściej zmarłych chowa się już na cmentarzach, choć obecność tej przestrzeni w miastach jest zjawiskiem stosunkowo nowym.

Dotychczas istniały tylko cmentarze konfesyjne: katolickie, muzułmańskie i protestanckie. Założyciele poszczególnych misji dbali o to, aby wyznaczyć miejsce spoczynku dla zmarłych członków. Starszych członków wspólnoty mimo obecności cmentarza i tak chowano w pobliżu domu zgodnie z tradycją. W rozrastających się miastach zaczęto tworzyć cmentarze komunalne. Wynika to nie tylko z braku przestrzeni, ale również ze względów higienicznych, planów urbanizacyjnych i uzbrojenia terenu. Początkowo jednak cmentarze te nie cieszyły

¹⁴ Zob. J.J. Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej*, Przegląd Humanistyczny XLVI (2002), nr 1, s. 99–101.

¹⁵ Zob. J.J. Pawlik, *Ciągłość i zmiana w afrykańskiej obrzędowości żałobnej. Na przykładzie Północnego Togo*, Lud XCII (2008), s. 95–96.

się zainteresowaniem. Uważano, że pochowanie kogoś poza domem to brak szacunku, innymi słowy pochówek w buszu¹⁶.

W takim ustosunkowaniu się do pochówku miesza się tradycja z nowoczesnością. Z jednej strony tradycja przewidywała uroczysty pogrzeb w pobliżu domu tylko dla głów rodzin, zmarłych dobrą śmiercią we własnym domu, w podeszłym wieku. Z drugiej strony nowoczesność wprowadziła zasadę równości ludzi wobec śmierci, a więc także równość w sposobie pochówku. Grzebie się więc młodych i starych, zmarłych dobrą i złą śmiercią w taki sam sposób, starając się okazać szacunek, ale też pokazać zamożność rodziny. Kiedyś tańce wykonywano jedynie na pogrzebach zasłużonego zmarłego wodza, myśliwego lub wróżbity, dziś celebrytuje zmarłego tańcem ten, kto ma na to ochotę i kogo na to stać.

Wraz z napływem wzorów z Zachodu, zmienia się również sposób grzebania. Po pierwsze, coraz częściej używa się trumien, co oznacza konieczność zmiany formy grobu z gruszkowatej jamy na czworoboczny dół. Zmarły złożony jest do trumny, którą zamawia się u miejscowego stolarza. Zdarza się, że zmarłych ze stolicy przywozi się na miejsce pochówku w trumnach odpowiadających standardom europejskim, z krzyżem na wieku, bez znaczenia, czy zmarły był chrześcijaninem, muzułmaninem czy wyznawcą religii tradycyjnej. Możliwe jest również wypożyczenie trumny jedynie na pogrzeb, zmarłego zaś chowa się do grobu w sposób tradycyjny, tzn. nago w pozycji płodowej. Zmarły wraca do matki-ziemi, taki, jaki przyszedł na świat, zgodnie z przekazem tradycji.

Zmiana dotyczy też oprawy pogrzebu. Ponieważ istnieje możliwość przechowania ciała zmarłego w chłodzonej kostnicy, rozprzestrzenił się zwyczaj maksymalnego opóźniania pogrzebu, miesiąc i więcej, aby połączyć ceremonię pochówku z uroczystą celebracją zmarłego. Na tę okazję członkowie rodziny w żałobie szyją sobie jednorakie ubrania, nierzadko z wydrukowanym na materiale efigium zmarłego. Wieczorem organizuje się w domu zmarłego czuwanie modlitewne. Na tę okazję buduje się rodzaj zadaszenia, wynajmuje krzesła, by mogło zasiąść jak największe grono gości. Zaprasza się grupy śpiewacze i chóry kościelne. Goście siedzą zwróceni ku trumnie lub wyeksponowanemu miejscu ze zdjęciem zmarłego. Chorały śpiewają na przemian, a śpiew przeplatany jest modlitwą. Od czasu do czasu zebrany rozdaje się cukierki, aby nie zaschło im w gardle. Następnego ranka ma miejsce pochówek. Jeśli w ceremoniach uczestniczy kapłan katolicki lub pastor protestancki, rezygnuje się z krwawych ofiar, ale zachowuje się tradycyjne gesty, inwokacje i zwyczaje. Dla pewności, rodzina zamawia zarówno mszę św., jak i muzułmańską modlitwę, nie mówiąc o ofiarach tradycyjnych. Po pogrzebie ma miejsce zwykle wystawny posiłek¹⁷.

¹⁶ Ibidem, s. 96–98.

¹⁷ Ibidem, s. 98.

Świętowanie może trwać kilka dni. Łączy ono pochówek z uroczystościami zakończenia żałoby. Dzięki chłodzonym kostnicom można się dobrze przygotować na tę okoliczność. Trzeba zgromadzić pokaźne sumy pieniężne, aby ugościć licznych zebranych. Chodzi również o umożliwienie uczestnictwa wszystkim zainteresowanym, a szczególnie krewnym. Sprawa kosztów związanych z obrzędami żałobnymi staje się poważnym problemem społecznym. Pisząc o społeczności Ewe z Południowego Togo B.E. Penoukou zaznacza: „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 spędzają swe życie na płaceniu długów obrzędów pogrzebowych”¹⁸. Tradycyjne obrzędy żałobne były również drogie. Niemniej współczesna oprawa święta, elementy zapożyczone z Europy i nowe oczekiwania konsumpcyjne powodują, że budżet uroczystości jest bardzo wysoki. Kiedyś obrzędy organizowano tylko wybranym zmarłym, dziś odprawia się je na cześć każdego dorosłego zmarłego, najczęściej w soboty. Rozmiar tego zjawiska jest zadziwiający. Jadąc samochodem w sobotni poranek, na każdej trasie Południowego Togo, co kilka wiosek można trafić na uroczystości żałobne¹⁹.

3. Nowe formy dyskursu

W społeczeństwie tradycyjnym dominowała zasada równości, zgodnie z którą dobra, do których aspiruje jednostka, istnieją w ograniczonej i niezmiennej ilości²⁰. Dotyczy to zarówno potomstwa, dóbr materialnych, jak i symboli prestiżu. Jeśli komuś więc powiedzie się lepiej, oznacza to, że ktoś inny odczuje pogorszenie sytuacji. Nie można wzbogacić się w sposób naturalny, a więc jedynym wytłumaczeniem takiego stanu rzeczy jest odwołanie się do sił tajemnych, przede wszystkim do czarownictwa. Czarownictwo służy za społeczną diagnozę rzeczywistości, jest to rodzaj paniki moralnej²¹, pewnego stanu zagrożenia wartości i interesów społecznych. Takim stanem zagrożenia jest właśnie czarownictwo, o które posądza się tych, którym się powiodło, ale też tych, którzy cierpią nędzę, przy czym każdy może być potencjalną ofiarą lub agresor-

¹⁸ B.E. Penoukou, *Les sources de l'espérance chrétienne face à la mort. Quels rites funéraires dans une Église-famille de Dieu au Sud du Togo? Perspectives missiologiques*, Université Saint Paul, Ottawa (praca magisterska) 2003/2004, s. 22.

¹⁹ Jeden z misjonarzy trafnie podsumował zjawisko uroczystości pogrzebowych: „Zamiast wydawać pieniądze na życie, wydaje się je na zmarłych”.

²⁰ G. Balandier, *Anthropologie politique*, Paris 2004, s. 78.

²¹ Termin spopularyzowany przez Stanleya Cohena. S. Cohen, *Folk Devils and Moral Panics. The Creation of the Mods and Rockers*, Oxford 1987.

rem. Tradycyjnie oskarżenia o czarownictwo dokonywało się w ramach poszerzonej rodziny, posądzano tych, którzy mieliby powód do zazdrości względem ofiary. Czarownikiem można być z natury lub przez nabycie odpowiednich umiejętności i środków. Działanie polega na spowodowaniu, świadomie lub nieświadomie, z pomocą wewnętrznej i zewnętrznej siły, choroby, a w końcu śmierci wybranej ofiary. Tradycyjnie czarownictwo było pewnym regulatorem społecznym w ramach grupy krewniczej zamieszkującej na określonym terytorium. Walka o jedność wewnątrz grupy wymaga stałej czujności, bo często tam, gdzie powinno dominować zaufanie i solidarność, istnieje zazdrość i agresywność, która przejawia się w aktach czarowniczych. Świadomi tego, przedstawiciele ludu Douala z wybrzeży Kamerunu, powiadają: „Nie ma wyjścia, trzeba żyć z własnym czarownikiem”²².

Wydawałoby się, że wraz z rozwojem szkolnictwa i wpływami religii chrześcijańskiej znikną oskarżenia o czarownictwo. Niemniej ludzie wyrwani ze struktury rodzinnej i zamkniętych wspólnot wioskowych musieli zmierzyć się z drastycznym różnicowaniem społecznym. Nowoczesność bowiem jest motorem procesu dyferencjacji w przepływie informacji, dóbr i ludzi. Aby znaleźć model wyjaśniający rzeczywistości powrócono do wyobrażeń o czarownictwie, pozwalających nadać sens pracy zarobkowej, konsumpcji, migracji, zasadom produkcji programom dostosowania strukturalnego, polityce rozwojowej i funkcjonowaniu handlu. Dyskurs o czarownictwie odwołuje się do ostatecznych wartości: życia, śmierci, płodności, dobrobytu, władzy i pomysłowości. Jean i John Comaroff wyrażają to w następujący sposób: „Prokreacja i aborcja służą jako metonimie społecznej reprodukcji i jej nadużyć; obżarstwo i kanibalizm znaczą nienaturalną konsumpcję i akumulację; utowarowienie istotnych dla życia właściwości i funkcji fizycznych jest archetypicznym obrazem kapitalistycznej eksploatacji. Skoro ciało [...] dostarcza paliwa nieuchwytnym procesom produkcji i bogacenia się, staje się ono mięsem, a krew, ropą naftową”²³.

Zmiany w systemie wymiany i handlu oraz rozrost potrzeb konsumpcyjnych nastąpiły w sposób gwałtowny. W Togo jeszcze z końcem wieku XIX środkiem płatniczym były muszelki kauri obok niemieckiej marki. Dziś muszelki kauri są jedynie ozdobą i mało kto wie, że służyły za pieniądze. O gwałtowności przejścia z systemu wymiany do handlu monetarnego świadczy fakt, że jeszcze w latach 70. XX w., na mniejszych targowiskach Togo można było spotkać się z transakcjami wymiany, przekładowo – miska zboża za garść soli. Dziś każdy

²² E. de Rosny, *L'Afrique des guérisons*, Paris 1992, s. 114.

²³ J. Comaroff, J. Comaroff, *Introduction*, w: J. Comaroff, J. Comaroff (red.), *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago 1993, s. XXVI.

jest świadomy wartości pieniądza, za który nie tylko można wszystko kupić, ale też można powiększyć prestiż i status społeczny.

Nie wszyscy jednak mają dostęp do dóbr materialnych i pieniędzy. Aby wyjaśnić różnice w zamożności, chłopi z południowego Nigru opowiadają o kanibalizmie jako formie czarownictwa. Sugerują, że bogactwo kupców nigeryjskich, którzy handlują na ich targowiskach pochodzi z pewnej niecnej wymiany, a mianowicie wzbogacenie miałyby następować na skutek aktów ludożerczych. Dowodem tego jest spora grupa wyjeżdżających na emigrację z Nigru do Nigerii, którzy znikają bez śladu lub nie dają znaku życia. Bogaci Nigeryjczycy mieliby konsumować ich siłę życiową, aby się wzbogacić. Faktem jest, że ekonomia nigerska jest podporządkowana bogatej Nigerii, ale chłopi nie mają złudzeń, że to do nich należy świat tradycji i moralności, podczas gdy Nigeria jest krajem nowoczesnych i nikczemnych ludożerców²⁴.

Kumulacja bogactwa może mieć również inne źródło. Możliwe jest bowiem nabycie u czarownika środków magicznych, które mogą uczynić człowieka bogatym. Jednak za tego typu korzyści trzeba zapłacić wysoką cenę: poświęcić jednego z najbliższych lub własną płodność. Podejrzewa się więc nie tylko bezdzietne, biedne i zazdrosne osoby spośród członków rodziny, ale wszystkich tych, którym się powiodło. S.E. Nadel pisze o zamożnych kobietach z ludu Nupe z Nigerii. Społeczność patrzy na nie z podejrzliwością, bowiem zamiast pozostawać pod pieczęcią męża i wydawać na świat dzieci, zajmują się dochodowym handlem, a nawet bogacą się bardziej niż ich mężowie. Podejrzewa się je więc o prostytucję, przerywanie ciąży, mówi się, że żywią się innymi ludźmi, aby osiągnąć sukces²⁵. Bogactwo, sukces, indywidualizm, choć tolerowane w kontekście kapitalistycznej ekonomii, w tradycyjnym kontekście afrykańskim uważane są za zagrożenie ludzkiej płodności i relacji rodzinnych.

Przemiany ekonomiczne wymuszają zmianę rozumienia czarownictwa. Czarownikom nie przypisuje się już pożerania ofiar, ale zmienianie tych ofiar w pewnego rodzaju „widma”, wystawianie na sprzedaż lub zmuszanie do pracy na „niewidzialnych plantacjach”. takie wyobrażenie ma tłumaczyć sekret bogactwa wybijających się przedsiębiorców. Przykładowo, w Douali chodziły pogłoski o miejskim stowarzyszeniu bogatych wdów, które miałyby za pomocą czarownictwa zabijać swych mężów, kiedy ci zgromadzili wystarczająco dużo pieniędzy, aby zapewnić trwałą pozycję rodzinnej firmie. Mało tego, wykorzystywały duchy mężów do dalszej pracy²⁶.

²⁴ A. Masquelier, *Of Headhunters and Cannibals. Migrancy, Labor, and Consumption in the Mawri Imagination*, *Cultural Anthropology* 15 (2000), nr 1, s. 15–16.

²⁵ S.E. Nadel, *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria*, Oxford 1951, s. 332–333.

²⁶ P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris 1995, s. 264.

Dyskurs o czarownictwie odgrywa ważną rolę w życiu politycznym. Wyraża protest nieuprzywilejowanych i strategię ambitnych. Przyczynia się do umocnienia władzy przez lęk, z jakim się łączy oraz przez obawę przed oskarżeniami. Czarownictwo jest również środkiem władzy: albo wzmacnia jej przymus i/lub chroni przed przeciwnikami politycznymi, albo pozwala na rzeczywiste przeniesienie na oskarżonego lub podejrzanego resentymentów zagrażających władzy lokalnej. Jest kodem używanym podczas starć politycznych, który dostarcza silnych argumentów ideologicznych²⁷. Zgodnie z panującym przekonaniem czarownictwo i władza polityczna to dwie strony tej samej monety.

Jeśli by rzeczywistość polityczna odznaczała się przejrzystością i uczciwością, nie byłoby powodu wyjaśniania sukcesu lub porażki w szczególny sposób. Ale ponieważ tak się nie dzieje, odwołuje się do sił niewidzialnych, aby nakreślić pełny obraz rzeczywistości. Zdobywanie władzy i utrzymanie się na stanowisku nie przypisuje się woli ludu, ale działaniu skutecznych sił tajemnych, będących w posiadaniu elekta. W tym kontekście rola czarownictwa, jak pisze P. Geschiere, porównywalna jest do roli propagandy wyborczej w społeczeństwach zachodnich²⁸. Sukcesu lub porażki polityka nie tłumaczy się poparciem społecznym lub jego brakiem, ale ukrytym i skutecznym działaniem czarowników zaangażowanych przez kandydatów.

W Togo utrzymywanie się przez 38 lat u władzy prezydenta Gnassingbe Eyadéma (1967–2005) tłumaczono jego zdolnością do wykorzystywania sił niewidzialnych. Łączenie religii z polityką nasiliło się szczególnie w okresie niepokojów politycznych w latach 1990–1992. W atmosferze niepewności związanej z destabilizacją polityczną, opinia publiczna doszukiwała się pozanaturalnych wyjaśnień wydarzeń. Jednym z nich było przekonanie o składaniu krwawych ofiar z dzieci przez ludzi żądnych władzy, co miało być gwarantowanym środkiem prowadzącym do sukcesu. Długoletnie rządy Eyadémy tłumaczono regularnym składaniem ofiar ludzkich. Podobno w okresie przedwyborczym miały się nasilać porwania dzieci, bowiem w tym czasie zapotrzebowanie na krew ludzką u polityków było bardzo wielkie. Politykom przypisuje się niezwykle umiejętności, jak np. zamienianie się w zwierzęta, bilokację, zdolność paktowania z duchami²⁹.

Mimo coraz bardziej znaczącej roli czarownictwa jako środka kumulacji bogactwa i władzy, zachowuje ono w dalszym ciągu funkcję regulującą równość społeczną. Z jednej strony ma udostępniać niewidzialne środki, które pozwalają zdobyć władzę, z drugiej zaś ma udaremniać najszczerze zamiary. Jest źródłem

²⁷ Por. G. Balandier, *L'anthropologie politique*, s. 80–81.

²⁸ P. Geschiere, *Sorcellerie et politique*, s. 15–16.

²⁹ S. Ellis, *Rumour and Power in Togo*, *Africa* 63/64 (1993), s. 470–472.

władzy dla rządzących, ale również bronią dla słabych, walczących przeciw nierównościom społecznym. Na poziomie życia jednostki stymuluje ambicje osobiste, a równocześnie hamuje ekscesy ludzi z wygórowanymi ambicjami.

* * *

Spotkanie Afryki z nowoczesnością nastąpiło gwałtownie. W krótkim czasie rozprzestrzeniły się współczesne środki komunikacji: prasa, radio, telewizja. Dziś telefonia komórkowa i Internet są dostępne w najbardziej oddalonych zakątkach kontynentu. Upowszechnienie szkolnictwa zmniejszyło liczbę analfabetów, a jednocześnie dało podstawę do wykształcenia specjalistów sektora nowoczesnego. Rośnie liczba absolwentów kierunków zarządzania, rachunkowości, informatyki i nowych technologii. Afryka jest prawie gotowa, aby przyjmując zdobycze nowoczesnej techniki, ale jak dotychczas służy za rynek zbytu i dostawcę bogactw naturalnych.

Szybkie wprowadzenie nowoczesnej infrastruktury spowodowało, że nie nadążyła za nim kapitał społeczny. Na poziomie technicznym, gospodarczym i strukturalnym wprowadzono reguły przeniesione z krajów rozwiniętych, które nie sprawdzają się, kiedy słabe jest społeczeństwo obywatelskie i niedomaga odpowiedzialność publiczna i poszanowanie prywatnej własności. Przedstawiony materiał pozwala stwierdzić, że mimo korzystania z nowoczesnej infrastruktury, społeczeństwo tkwi w systemie tradycyjnym. Wspinanie się na drabinie społecznej i bogacenie się zderzają się z zasadą równości narzuconą przez tradycję, która kieruje się imperatywem solidarności, a ten nakazuje dystrybucję bogactw wśród krewnych i praktyczną niemożliwość awansu. Ponadto zobowiązania zwyczajowe, np. wyrażenie czci zmarłym, łączą się z ekscesywnymi wydatkami, co osłabia możliwości inwestycji, a nawet rujnuje budżet rodzinny. Kiedy już człowiek wyjdzie obronną ręką ze zobowiązań rodzinnych, spotyka się z zarzutem czarownictwa, ponieważ każdy sukces niesie ze sobą podejrzenie o wpływy sił tajemnych.

Zakorzenie w systemie tradycyjnym ma również swoje pozytywne strony. Zapewnia minimum życiowe, a więc daje szansę na przeżycie słabym, opuszczonym, przegranym, chorym i nieszczęśliwym członkom rodziny. Zasada dystrybucji dotyczy nie tylko strony materialnej, ale również pomocy na innych płaszczyznach egzystencji. Wysoka pozycja społeczna zobowiązuje do wykorzystania wpływów na korzyść krewnych, którzy szukają pracy, miejsca w renomowanych szkołach, stypendiów itp.

Tradycja w nowoczesności jest pewnym rozwiązaniem w okresie przejściowym. Aby jednak zapewnić harmonijny i sprawiedliwy rozwój, trzeba zrezygnować z pewnych zachowań sankcjonowanych przez tradycję i kierować się

zasadą obiektywnej równości. Tak długo jednak, jak państwo nie zapewni minimum ochrony obywateli, jedyną nadzieją będzie odwołanie się do tradycji. Niestety, w dobie ponowoczesności, kiedy następuje dewaluacja państwa postkolonialnego, głównym wsparciem ludności stają się organizacje pozarządowe oraz Kościoły, które kierują się własnymi kryteriami opartymi na interesach grupy, a nie na równości szans i sprawiedliwości.

OBECNOŚĆ TRADYCJI W AFRYKAŃSKIEJ NOWOCZESNOŚCI

(STRESZCZENIE)

Bazując głównie na własnych doświadczeniach i badaniach terenowych w Togo w artykule ukazano, w jaki sposób tradycja wplata się w nowoczesność, a także przedstawiono, jak w dyskursie politycznym i społecznym wykorzystuje się światopogląd oparty na religii tradycyjnej. Czy odrzucenie tradycji przez młodych wiąże się z jej hamującą rozwój siłą? Analizie poddano: imperatyw solidarności rodzinnej, który utrudnia rozwój jednostki, rytualizm zmuszający do poświęcenia wszelkich oszczędności na organizację wydarzeń świątecznych oraz czarownictwo, które pozwala na wytłumaczenie nierówności w życiu publicznym. We wszystkich tych obszarach tradycja nie tylko jest obecna, ale odgrywa ważną rolę jako czynnik stabilizujący, wyjaśniający i ogarniający rzeczywistość społeczną.

THE PRESENCE OF TRADITION IN THE AFRICAN MODERNITY

(SUMMARY)

Based mainly on the author's own experience and field research in Togo, the article outlines the way in which tradition is woven into modernity, as political and social discourse uses a worldview based on traditional religion. Is the rejection of tradition by young people related to its strength of inhibiting the development? The following were analyzed: the imperative of family solidarity, which hinders the development of the individual and ritualism forcing to sacrifice any savings for the organization of festive events and witchcraft, which provides the explanation of inequality in public life. In all these areas, the tradition is not only present, but it plays an important role as a stabilizing factor, explaining and encompassing social reality.

TRADITION IN DER AFRIKANISCHEN MODERNITÄT

(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Aufsatz stellt dar, wie in Afrika die Tradition und die Modernität verflochten sind, wie die religiös begründete Weltanschauung durch den sozialen und politischen Diskurs ausgenutzt wird und warum die jungen Afrikaner die Tradition verneinen. Bremsen die Tradition die ökonomische und soziale Entwicklung? Der Verfasser analysiert Imperative der Familiensolidarität, die die individuelle Selbstverwirklichung verhindert, Ritualismus, der alle Ersparnisse für die Veranstaltung der Feierlichkeiten verbraucht und Hexerei, die es erlaubt, Ungleichheit auf der politischen Ebene zu erklären. In allen oben erwähnten Faktoren ist die Tradition nicht nur anwesend, sondern sie spielt auch wichtige Rolle in dem Sozialleben.