

Jacek Jan Pawlik
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2142-9976>
Katedra Nauk o Rodzinie
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Kosmiczne i społeczne wymiary zadomowiania się w przestrzeni. Przykład acefalicznego ludu Konkomba z Ghany i Togo

**The cosmic and social dimensions of the process of settling
within a space. Example of the acephalous Konkomba people
from Ghana and Togo**

Abstract

The process of settling within a space in traditional agricultural societies takes place at the cosmic and social level. Its aim is to unite the invisible forces that govern the earth and to set up a framework for procreation in accordance with the accepted principles of marriage. The article is based on research conducted among the Konkomba people from North Togo, who settled in the vast area of the Oti Valley about 200 years ago. It is a typically acephalous society, characterized by a large dispersion of settlements and political independence of families. The occupation of new areas was related to the creation of a symbolic reference to the land and by the construction of homesteads and housing estates as spaces of life, with the confirmation of ties between family members as well as between the living and dead relatives. The intimacy of the house, the rituals regulating human relationships and fertility provided by the ancestors and the spirits governing the earth, enable the Konkombas to feel safe in everyday life.

Key words: social space, Konkomba, Togo, ritual, cult of the earth, ethnographic approach

* * *

Zadomowianie się tradycyjnych społeczeństw rolniczych w przestrzeni odbywa się na poziomie kosmicznym i społecznym. Ma ono na celu zjednanie sił niewidzialnych rządzących ziemią oraz stworzenie ram do prokreacji zgodnie z przyjętymi zasadami małżeństwa. Artykuł powstał na podstawie badań prowadzonych u ludu Konkomba z Północnego Togo, osiadłego na rozległym obszarze doliny rzeki Oti około 200 lat temu. Jest to społeczeństwo typowo acefaliczne, które charakteryzuje się dużym rozproszeniem osiedli

i niezależnością polityczną rodzin. Zajmowanie nowych terenów związane było ze stworzeniem odniesienia symbolicznego do ziemi, zaś przez budowę zagród i osiedli jako przestrzeni życia, z potwierdzeniem więzów między członkami rodziny oraz między żyjącymi a zmarłymi krewnymi. Intymność domu, rytuały regulujące relacje międzyludzkie oraz płodność zapewniona przez przodków i duchy rządzące ziemią umożliwiają Konkomba bezpieczną codzienność.

Słowa kluczowe: przestrzeń społeczna, Konkomba, Togo, rytuał, kult ziemi, badania etnograficzne

Odebrano / Received: 31.01.2019

Zaakceptowano / Accepted: 27.08.2019

Przestrzeń stanowi dla każdego społeczeństwa ważny punkt odniesienia. Stosunek, jaki utrzymuje grupa społeczna do przestrzeni, gwarantuje oryginalność jej tożsamości. „Przestrzeń nie jest neutralna – pisali Abraham Moles i Elisabeth Rohmer – nie jest pustą ramą, którą należy wypełnić zachowaniami, ale jest przyczyną, źródłem zachowań”¹. Każda kultura wypracowuje swój model postępowania, uwzględniając ukształtowanie terenu i system wyobrażeń z nim związany. W istocie rzeczy wymiar przestrzenny rzeczywistości społeczno-kulturowej nie daje się uchwycić bezpośrednio, a jedynie przez układ systemów i struktur społecznych oraz głębię dyspozycji symbolicznych.

Migracja ze wsi do miast afrykańskich zakłada radykalną zmianę odniesienia do przestrzeni. Pomijając kwestię skupienia w mieście na małej przestrzeni dużej liczby ludzi, imigrant stoi w obliczu zmiany relacji do ziemi i sposobu zamieszkiwania. W mieście ziemia jest w cenie, tracąc jednocześnie wymiar sakralny określający ją jako dar bogów i przodków powierzony na wieczne użytkowanie potomkom. Wraz z pojawieniem się gospodarki kapitalistycznej nabyła wartość pieniężną, pozbywając się wartości duchowej. Mając na uwadze użytkowanie ziemi przez całą rodzinę, trudno wskazać konkretnego właściciela, który miałby prawo do posiadania i ewentualnej sprzedaży. Dlatego kupujący parcelę nowy mieszkaniec miasta, nigdy nie jest pewny, czy pertraktuje z właściwym właścicielem, czy czasem działka nie została już sprzedana przez innego członka rodziny.

Migranci w mieście, przynajmniej w pierwszym pokoleniu, czują się obco. Ich związek z ziemią pochodzenia jest wciąż bardzo intensywny. Za moralny obowiązek uważa się obecność na świętach dożynkowych odprawianych w miejscu pochodzenia, zaś absolutną powinnością jest uczestniczenie w obrzędach żałobnych któregoś z krewnych. Przedmiotem tego artykułu jest lud Konkomba, którego terytorium znajduje się w północno-zachodniej części Togo². Jest to lud, dla którego przestrzeń ma szczególne

¹ Moles, Rohmer 1982, s. 25.

² Artykuł w dużej mierze powstał na podstawie badań terenowych prowadzonych w latach 1979–1982 w Togo. Zob. Pawlik 1993; 2010a; 2010b. Weryfikacja tych danych w roku 2014 nie wykazała większych

znaczenie, który nie waha się chronić swoich posiadłości przy pomocy siły, jeśli zachodzi konieczność. Świadczy o tym, na przykład, spór o ziemię grupy Konkombów z przedstawicielami ludu Anufo w czerwcu 2018 roku w Ghanie, w wyniku którego ok. 2000 mieszkańców schroniło się w Togo³.

Konkombowie są ludem acefalicznym. Przestrzeń, w obrębie której żyją, opanowali nie tylko w sensie fizycznym, ale również wypracowali dla niej odniesienia typu kosmologicznego, pozwalające na utrzymanie harmonii między światem widzialnym a światem niewidzialnych duchów i sił rządzących ziemią. Społeczność ta charakteryzuje się dużym rozproszeniem ludności i wieloma, niezależnymi ośrodkami decyzyjnymi. Podstawą organizacji społecznej są patrylinearne grupy krewnicze: lineaż i rody. Poszczególne rodziny są samodzielne gospodarczo i politycznie, władają na określonym terytorium oraz sprawują we własnym zakresie kult religijny, za który odpowiedzialny jest najstarszy członek rodziny.

Ukazując rolę, jaką odgrywa przestrzeń w określeniu tożsamości poszczególnych jednostek społecznych oraz znaczenie miejsc i przemieszczania się podczas rytuałów przejścia, omówiony zostanie proces zadomowiania praktykowany przez Konkombów. Fakt ten ma kluczowe znaczenie również dla przedstawicieli tego ludu mieszkających w mieście. Wszelkie odniesienia religijne, które w tym społeczeństwie rolniczym związane są z ziemią, dotyczą wszystkich przedstawicieli danego rodu. Chcąc przejechać przodków lub wpłynąć na pomyślność, trzeba udać się do rodowego sanktuarium, a rytuały związane z etapami życia odprawić w rodzinnym domu.

Zajęcie nowych terenów

Jednostkę społeczną minimalną tworzy lineaż (*unibaan*), którego członkowie pochodzą od jednego znanego i genealogicznie rozpoznawalnego przodka. Stanowi on bazę większej struktury społecznej, jaką jest ród (klan), którego członkowie uznają wspólne pochodzenie nie znając jednak imienia wspólnego przodka. Ród zajmuje to samo terytorium i to właśnie odniesienie do ziemi stanowi jego podstawową charakterystykę. Każdy ród ma swoją nazwę i swój totem lub jedynie obowiązujący zakaz pokarmowy. Wspólne odniesienie do tych symboli członków poszczególnych rodów stwarza między nimi pokrewieństwo i wynikającą z niego odpowiedzialność za życie rodu. Członków rodu cechuje braterstwo, równość i wspólna własność nieruchomości. Rody Konkomba są egzogamiczne, niemniej reguła ta nie jest przestrzegana w formie absolutnej⁴.

Analizując jednostki terytorialne Konkomba, należy rozważyć dwa typy relacji: przestrzeń – społeczeństwo i przestrzeń zamieszкана – ołtarz ziemi. Największa

zmian. Większość Konkombów żyje w Ghanie (granicę między Togo a Ghaną ustanowiono zgodnie z zamysłem mocarstw kolonialnych). Na tereny obecnego Togo przybyli około 200 lat temu.

³ *Konflikt plemienny na północy Ghany*, 8.04.2019. Wspomnieć też należy wojny plemienne między Konkombami a Nanumbami w Ghanie. Ostatnia miała miejsce w 1994 roku.

⁴ Froelich 1954, s. 106–108.

jednostka przestrzenna nazywana jest przez Konkomba *litingban*, słowo złożone z dwóch rdzeni *-ting* (ziemia) i *gban* (skóra) (*li-* to partykuła klasy nominalnej). Ziemia zamieszkała jest uważana za powłokę jednostki terytorialnej. W jej granicach znajdują się ziemie uprawne, źródła wody i rzeki, osiedla i połączenie ziemi nieuprawnej – „busz” stanowiący miejsce polowań. Taka jednostka terytorialna może zajmować powierzchnię kilkunasztu kilometrów kwadratowych. Z tej ziemi mieszkańcy pozyskują konieczne pożywienie. Znajdują tam drzewo na opał i drewno budowlane. Kiedyś taka jednostka była samowystarczalna (z wyjątkiem soli sprowadzanej z solanek nadmorskich), o czym świadczą małe targowiska, które gromadziły członków jednego rodu lub kilku rodów sąsiadujących.

Jednostka przestrzenna *litingban* zamieszkała jest przez wspólnotę ludzi nazywaną *litimbol*, która uważa się za „tych samych” (*binibaan*). Chodzi tu o członków tego samego rodu żyjących w jednym lub więcej osiedli. Miejsce, w którym znajduje się osiedle nazywane jest *do*. Słowo to może oznaczać miejsce zamieszkania – pojedynczy dom lub grupę domów, ale również rodzinę (rodzinę poszerzoną, lineaż). Słowo *do* znajdujemy w toponimach: Wadjado, Djagredo, Oudindo itd., które składają się z imienia osoby z przyrostkiem *-do* (u Wadji, u Djagre, u Oudina itd.). W drugim znaczeniu *do* wyraża całą przestrzeń społeczną, grupę krewniaczą, która zamieszkuje jedną lub więcej zagród. Podczas pozdrowień można zapytać, na przykład: „*Aado yaab poo ya?*” „Jak się mają ludzie z twojego domu?”. Brytyjski badacz, David Tait, podkreśla, że rozróżnienie między miejscem zamieszkania a rodziną jest sztuczne, ponieważ Konkomba tego nie robią⁵. Podwójne znaczenie *do* pozwala dostrzec dwa aspekty przestrzeni życia: fizyczny i społeczny.

Na terytorium rodu znajduje się jedno lub więcej osiedli, a każde z nich obejmuje jeden lub więcej domów. Wraz ze wzrostem ludności, osiedla wykazują coraz większą gęstość zaludnienia. Jeśli rodzina utożsamia się z domem (*do*), ród – uznając wspólne pochodzenie swoich członków – odwołuje się do danego *litingban* jako jednostki terytorialnej, której granice sięgają do limitu pól uprawnych. Niemniej *litingban* nie ogranicza się tylko do miejsca zamieszkania i środowiska życia danej grupy. Ma on istotne znaczenie na poziomie wyobrażeń religijnych. Każdy *litingban* posiada miejsce święte (około hektara wydzielonej ziemi, często jest to naturalny zagajnik z gęsto rosnącymi drzewami i krzewami), w którym znajduje się ołtarz ziemi. To miejsce święte, nazywane *litingbal*, jest uważane za materializację bóstwa ziemi, za najwyższą świętość rodu. *Litingbal* jest miejscem zakazanym dla niewtajemniczonych. Teren ten zachowuje pierwotną formę, nie wolno tam uprawiać ziemi, ani nawet porządkować gałęzi. Co roku, wokół tego miejsca czyści się z roślinności szeroki pas terenu, aby nie dosięgnął go ogień podczas wypalania traw. Nikt nie wchodzi na to miejsce bez wyraźnego powodu. Zaś zakaz absolutny obowiązuje kobiety ciężarne i obcych.

⁵ Tait 1961, s. 183.

Wewnątrz *litinggbal* znajduje się ołtarz w formie kamieni lub skały. Siła pozanaturalna, która materializuje się w *litinggbal* zarządza płodnością ziemi oraz kobiet. Każdy rolnik może zawrzeć pakt z tą siłą (duchem, bóstwem) podczas sezonu upraw. Prosi o dobre zbiory, przyrzekając ofiary po żniwach (koźlę, perliczkę itp.). Proszący prezentuje wodę i czyni obiatę na kamieniach stanowiących przybytek siły (ducha), wzywając Boga, bóstwa i przodków. Następnie zabija młodego kurczaka, którego zanoszą do domu, aby spożyć. Informuje strażnika *litinggbal*, pana ziemi (*utindaan*) o swoim przyrzeczeniu⁶.

Utindaan jest najstarszym męskim członkiem głównego lineażu, tym, który deklaruje pierwszeństwo w zajmowaniu danego terytorium. To on rozdziela ziemię nowoprzybyłym i jest odpowiedzialny za kult ducha ziemi. Główna ofiara ma miejsce po żniwach. Wszyscy sąsiedzi są poinformowani o tym wydarzeniu. Poprzedza ją uroczysty taniec *kinaachong* wykonany w pobliżu miejsca świętego. Taniec ten, towarzyszący najczęściej obrzędowi zakończenia żałoby, ma głębokie znaczenie symboliczne i stanowi odnowienie kosmosu.

Po obiacie z wody i z podpiwku *utindaan* przystępuje do spełnienia ofiary (z kurczaków, perliczki, koźlęcia lub barana). Krew wylewa na kamienie ołtarza, pióra przykleja do krwi, a po ugotowaniu, część zarezerwowaną dla bóstwa, czyli wątrobę, dziób i końcówki skrzydeł w przypadku drobiu, a końcówki łap lub ogona oraz uszu w przypadku owcy lub kozy, rozciera na miazgę tworząc jednolitą masę, a następnie przykleja do świętych kamieni. Mięso musi być spożyte na miejscu. Okazji do złożenia ofiar dla duchów ziemi może być więcej. Najważniejszą z nich jest przedłużająca się susza. Ponadto co trzy lata ma miejsce rytuał *U kphil kiting* – umycie ziemi, mający na celu wzmocnienie jej siły płodności.

Ważna rola, jaką pełni *litinggbal* w życiu społeczności zamieszkującej dany obszar, a przez to również zasadnicza rola pana ziemi w życiu wspólnoty pozwala sądzić, że *litinggban* jest czymś więcej niż jednostką terytorialną, jest jakby parafią ze swoim miejscem kultu – zresztą jedynym miejscem świętym uznawanym przez wszystkich jej mieszkańców – oraz z panem ziemi sprawującym kult (*utindaan*)⁷.

Kiedy rodzina lub grupa rodzin pragnie opuścić terytorium rodu i osiedlić się na niezamieszkałym terenie, konsultuje się z wróżbitą, czy decyzja ta jest mile widziana przez przodków. Kiedy zaś przybędą na nowe miejsce, wróżbita musi znaleźć umiejscowienie *litinggbal*. W ten sposób ustanawia się od samego początku relacja między grupą krewnych a siłą pozanaturalną rządzącą nowym terytorium. Nie oznacza to, że więzy z pozostałymi krewnymi i z miejscem pochodzenia są natychmiast zerwane. Niemniej od samego początku, na ołtarzu ziemi i w domu odprawione zostaną rytuały zasiewów i żniw. W ten sposób postawiony będzie pierwszy krok w kierunku autonomii terytorium i powstania nowego rodu.

⁶ Liczne opisy rytuałów związane z *litinggbal* – zob. Zimoń 1992; Zimoń 1998a.

⁷ Froelich 1954, s. 113.

Najczęstszą przyczyną poszukiwania nowych miejsc do życia jest niska jakość ziemi uprawnej. Jałowość pól i z tym związane słabe plony skłaniają mieszkańców osady do ustalenia powodu takiego stanu rzeczy. Jeśli wróżbita wskaże na obecność nieznanego i zaniedbanego bóstwa/ducha, wyznaczycy też rodzaj ofiar, które trzeba złożyć, aby je ułaskawić i zapewnić płodność ziemi.

Litingbal nie jest na terytorium rodu jedynym miejscem świętym. Ziemia kryje inne miejsca, w których rezydują duchy, duszki i bóstwa. Miejsca te reprezentują kamienie, drzewa, biegi rzek lub wzgórze. W kraju Konkomba najczęściej są to duże drzewa, które odróżniają się wielkością, a przede wszystkim bogatym i gęstym ulistnieniem, jak na przykład *Azalia africana*. Mówi się, że w gęstym listowiu lubią odpoczywać duchy. Zwykle, aby dowiedzieć się, czy dane miejsce jest zamieszkałe przez byty niewidzialne, trzeba zasięgnąć rady wróżbity.

Przestrzeń może być analizowana według podwójnej logiki: według porządku kosmicznego i według porządku życia. Pierwszy zarządza relacjami między naturą a siłami kosmicznymi, drugi, między życiem widzialnym a niewidzialnym. Jeśli sakralność pierwszego porządku zasadza się w tym, co tajemnicze, nieznanne i niebezpieczne, porządek życia dysponuje szerokim repertuarem praktyk religijnych, które zapewniają dobrostan osoby i grupy – przede wszystkim na poziomie życia biologicznego, które jednak nie może istnieć bez ingerencji świata niewidzialnego – życia przodków. To oni chronią żyjących krewnych i zapewniają trwałość rodziny. Według wierzeń Konkomba nic nie dzieje się na ziemi bez ich zgody, domysłnej lub efektywnej.

Dom Konkomba

Miejsce na budowę domu wybiera się na wyniosłości terenu, aby uchronić go od podtopień. Aby upewnić się, że nie ma tam dawnego grobu lub siedliska kogoś z duchów, prosi się o konsultację wróżbitę. Jeśli rzeczywiście to miejsce w jakiś sposób jest zajęte, prosi się niewidzialnych mieszkańców o pozwolenie na budowę, składając ofiarę z kury i obiatę z wody. Jest to obiecujący znak tego, że w przyszłości mieszkańcy będą cieszyć się wsparciem dodatkowych sił pozanaturalnych. Jeśli miejsce okaże się puste, nie składa się żadnych ofiar aż do zakończenia budowy.

Budowa domu ma charakter wspólnotowy. Zaprasza się do współpracy braci i sąsiadów. Przyszły właściciel musi zawczasu przygotować materiał: zrobić cegły z glinistej ziemi zmieszanej z gnojówką, zgromadzić drewno, naciąć słomę i spleść ją na pokrycie dachu, zadbać o wodę. Kiedy materiał jest przygotowany, grupa przystępuje do pracy stawiając mury, a następnie pokrywając je dachem. Po wspólnej pracy wszystkich częstuje się przygotowanym posiłkiem i podpiwką z prosa. Techniki budowy wciąż się udoskonalają, coraz częściej wykorzystuje się bloki cementowe, a okrągłe chaty stają się rzadkością. Jednak ogólny schemat zabudowy, oparty na planie koła, z wydzielonym dziedzińcem wewnętrznym pozostaje niezmienny.

Kiedy budowa domu jest prawie zakończona, odbywa się ceremonia poświęcenia. Jeszcze przed przystąpieniem do tynkowania ścian, głowa rodziny składa obiatę z wody na murze z prawej strony wejścia do chaty, prosząc o błogosławieństwo przodków, by chata się nie zawaliła, by złe duchy i czarownicy nie mieli do niej dostępu. Następnie składa w ofierze kurę na intencję przodków, by błogosławili dom i rodzinę. W ten sposób przez ofiarę „wzmacnia” się każdą z chatek. Przy nowej konstrukcji druga ofiara składana jest na ścianie przedsionka, po prawej stronie głównego wejścia do zagrody. Miejsce to jest szczególne, ponieważ tam gromadzą się wszystkie duchy zmarłych, a zwłaszcza te nieznanne. Jest to ważne miejsce także z powodu składania na nim ofiar. Czyni się tak w czasie świąt dorocznych, w przypadku nieszczęścia, trudnego porodu, przed podróżą, przed przejściem panny młodej do domu męża, przed rozwiązaniem trudnej sprawy, przed wyjściem na polowanie itp.

Podobnie jak skład każdej ofiary, kolejność czynności rytualnych jest taka sama: obiata z wody i podpiwka, wezwanie sił pozanaturalnych i przodków, zabicie zwierzęcia ofiarnego, wylanie krwi w miejscu ofiary, przyklejenie piór i sierści, ugotowanie mięsa, złożenie części przeznaczonej dla sił niewidzialnych, a na koniec spożycie mięsa. Rozdzielenie tego ostatniego odpowiada hierarchii społecznej i relacjom obdarowanych osób do zamawiającego ofiarę.

Odpowiednikiem miejsca ofiar na murze są groby położone w pobliżu domu. Spoczywają w nich kobiety i mężczyźni, którzy spełnili warunki dobrej śmierci i pozostawili po sobie przynajmniej jednego żonatego syna. Dla innych zmarłych zarezerwowane jest miejsce na oddalonym od domostwa cmentarzu, natomiast dla zmarłych złą śmiercią (śmierć nagła, zmiany fizyczne na ciele, zgon kobiety w ciąży), w buszu lub na rozstaju dróg.

Święto sorga i święto nowych pochrzynów to szczególna okazja do złożenia ofiar na grobach. Dary składa się głównie na grobie protoplasty rodziny lub lineażu, jeśli znane jest jego imię i miejsce, gdzie został pochowany. Na inne groby przeznaczona jest tylko obiata z wody. Może również zdarzyć się, że wróżbita przekaze oczekiwania któregoś ze zmarłych, a wtedy trzeba niezwłocznie jego prośbę zaspokoić. Na grobach dokonuje się również niektórych rytów oczyszczenia, przeznaczonych dla tych osób, które były w szczególnym związku z pochowanym tam człowiekiem.

Rytuwały przed domem skierowane są do zmarłych, przodków i istot niewidzialnych, które przebywają poza domem, w przestrzeni buszu itp. Natomiast rytuały związane bezpośrednio z życiem ludzkim odprawia się na dziedzińcu wewnętrznym domu. Są one związane z życiem jednostki, a jednym z najważniejszych jest działanie mające wzmocnić jej potencjał życia, polegający na zainstalowaniu, a potem systematycznym ożywianiu „kalebas⁸ życia”, będącej przybytkiem porcji życia danej osoby (*ngwiin*).

⁸ Kalebasą nazywa się popularnie połowę okrągłej tykwy.

Każdy człowiek ma taki przybytek, jednak jego ustanowienie odbywa się w różnym wieku, co zależy od osoby i wskazań wróżbity. Po instalacji, przybytek wstawia się do chatki właściciela, a przed nim na jedną noc stawia garnek z pożywieniem, bowiem istnieje przekonanie, że podczas nocy duch wychodzi z ciała, aby się pożywić. Następnego dnia rano przybytek przenosi się do miejsca, gdzie przechowywane są przybytki wszystkich członków rodziny. Ich odnawianie odbywa się podczas święta sorga, a każdy z nich, w postaci wspomnianej kalebasy, towarzyszy człowiekowi przez całe życie. W przypadku choroby właściciela składa się na nim ofiary przebłagalne, a po śmierci, krótko po pochówku, rozbija na jego grobie. Przybytek kobiety przenosi się uroczysto do domu jej męża kilka tygodni po zawarciu małżeństwa.

Miejsce zamieszkania stanowi centrum działalności rytualnej Konkomba. Nic w tym dziwnego, jeśli weźmie się pod uwagę, że rytuał ma na celu odpowiedzieć na potrzeby życiowe: zapewnić płodność kobiet i ziemi, przysporzyć siłę, zdrowie itp. Ochrona życia przez oddalenie nieszczęść – oto podstawowe zadanie praktyk religijnych Konkomba. Kładą one akcent na harmonię i łączność z wszechświatem i siłami, które nim rządzą.

Chatka sypialna jest centrum życia intymnego, właściwym miejscem narodzin i śmierci, jedynym, gdzie dopuszczalne są relacje seksualne. Nie jest ona miejscem składania ofiar, ale to tam przechowuje się przedmioty religijne o charakterze osobistym: „kalebasy życia”, a w przypadku domów specjalistów rytualnych również ich akcesoria kultowe. Zasadniczo, z wyjątkiem ofiary na koniec budowy, nie składa się ofiar na ścianach chat lub na murach zagrody. Jedynym wyjątkiem jest kurnik, na którego ścianie, w przypadku zarazy, złożona zostanie ofiara przebłagalna.

System pokrewieństwa Konkomba jest systemem patrylinearnym i patrylokalnym. Oznacza to, że nie tylko za krewnych uważa się potomków urodzonych w linii męskiej, ale też mieszkają oni w jednej zagrodzie lub osiedlu. W związku z tym przez przymierze małżeńskie następuje przemieszczanie się kobiet: córki i siostry opuszczają łono rodziny, wychodząc za mąż w innym lineażu lub rodzie. Synowie zaś i bracia przyjmują żony, które mogą pochodzić z osiedli oddalonych o kilka lub nawet kilkanaście kilometrów.

O przygotowaniu do małżeństwa u Konkomba pisałem już w innym opracowaniu⁹. Skupimy się więc jedynie na ceremonii przejścia panny młodej do domu męża. W ustalony dzień rano, głowa rodziny w obecności panny młodej i przedstawiciela rodziny pana młodego dokonuje obiady na murze przedsionka zagrody, aby poinformować przodków, że taka a taka dziewczyna zostaje wydana za mąż za tego a tego mężczyznę. Prosi ich, aby jej towarzyszyli, uczynili płodną, pomogli w adaptacji do nowego domu. Dziewczyna wyruszy do domu męża dopiero w nocy lub następnego ranka, ale spotkanie z przodkami zwykle odbywa się jedynie wczesnym rankiem. Podczas dnia dziewczyna żegna się z bliskimi i sąsiadami, otrzymując prezenty na drogę. Pod wieczór matka dziewczyny

⁹ Pawlik 2006.

organizuje małe święto przy wkładzie finansowym przyszłego męża. Przedstawiciel pana młodego, który przyszedł po pannę młodą będzie towarzyszył jej podczas snu w chacie matki, aby jeszcze w nocy lub bardzo wczesnym rankiem za wiedzą jedynie rodziców wyruszyć w drogę do domu przyszłego męża. Panna młoda ma na sobie tradycyjne białe okrycie, a w ręce niesie nową miskę z tykwy, by mieć czym zaczerpnąć wody podczas drogi.

Kiedy przybywają do zagrody przyszłego męża, towarzyszący jej mężczyzna prowadzi ją do domu głowy rodziny. Po prezentacji i pozdrowieniach, panna młoda zostaje serdecznie przyjęta przez starca. Woła on swoją pierwszą żonę, u której dziewczyna pozostanie przez następne trzy dni. Głowa rodziny zadaje dziewczynie pytania dotyczące m.in. jej kochanków i daje odpowiednie rady jak ma postępować w nowym dla niej miejscu. Otrzymane informacje zatrzymuje dla siebie, ale jeśli dziewczyna odmawia wyznań, po upływie trzech dni zostanie przesłuchana publicznie. W ten dzień zbiera się cała rodzina, której przedstawia się nową członkinię. Najpierw jednak, wczesnym rankiem czyniąc obiatę z wody na murze przedsiönka, głowa rodziny przedstawia ją przodkom. Zdarza się, że dopiero w ten dzień dziewczyna dowie się, który z mężczyzn rodziny, do której się udała, zostanie jej mężem. W nocy będą spać razem. Jeśli dziewczyna odmawia stosunków seksualnych, mężczyzna rozgłosi to w całej wiosce, by ją zawstydić.

W początkowym okresie młoda mężatka nie ma swego paleniska i pomaga w gotowaniu jednej z kobiet rodziny. Po kilku tygodniach¹⁰ przybywa jej matka, przynosząc mięso oraz produkty potrzebne do przygotowania sosu. Deklaruje, że przyszła zrobić palenisko swojej córki. Przynosi też naczynia kuchenne, wiadro, miski, talerze itp., tkaniny i maty. Prosi kogoś z mężczyzn o pomoc w przygotowaniu paleniska. Na tym uformowanym z trzech kamieni lub kawałków laterytu palenisku, matka z pomocą córki przygotowuje posiłek dla całej rodziny teściów, szczególnie dla młodych, bowiem to oni pracowali na polach ojca młodej mężatki w ramach obowiązku płatności małżeńskich. Chcąc się odwdziżyć, pokazuje jednocześnie, że córka jest wartościową kucharką. Kiedy matka będzie wracać do domu, jej zięć obdaruje ją miednicą prosa, perliczką i butelką alkoholu.

Świeżo zaślubiona kobieta jest dla mieszkańców domu swego męża obca i tak jest traktowana. Zostanie zaakceptowana i obdarzona szacunkiem, tak przez żyjących, jak i zmarłych członków rodziny męża, dopiero jako matka rodzących się dzieci. Kiedy zachoruje, wróżbita zadecyduje, czy przyczyna choroby nie pochodzi z domu ojca, do którego powinna się udać w celu przeprowadzenia odpowiednich ceremonii.

Obrzędy pogrzebowe przeprowadzane są dla mężczyzn i dla kobiet w podobny sposób. Odbývają się w dwóch etapach rozciągniętych w czasie. Pierwszy z nich obejmuje okres od zgonu do trzech lub czterech dni po pogrzebie, drugi natomiast kończy

¹⁰ Czas ten może zostać wydłużony do urodzenia pierwszego dziecka.

się obrzędami zakończenia żałoby, odprawianymi po roku lub więcej oczekiwania. Zwraca się uwagę na ciało zmarłego, aby go właściwie przygotować do pogrzebu. Niezależnie od płci, zmarły, który zgodnie z kanonem dobrej śmierci umarł w domu, zostaje wyniesiony przed zagrodę i tam pochowany. Pełne obrzędy pogrzebowe przysługują tylko tzw. dobrym zmarłym. Jak już wspomniałem, wszyscy inni pochowani będą na cmentarzu, a w przypadku złej śmierci w buszu lub na rozstajach dróg. Ponieważ literatura dotycząca pochówku jest dość bogata¹¹, skupimy się na czynnościach rytualnych, które różnią pogrzeb kobiety od pogrzebu mężczyzny, bowiem mają one ściśle związki z tematem rozważań, czyli powiązaniem człowieka z domem.

W centrum pewnego zwyczaju charakterystycznego dla pogrzebu kobiety, znajduje się duża, nowa kalebasa. Po zgonie żony i matki, w trakcie kopania grobu i zawiadomiania rodziny, przed rozpoczęciem tańców i śpiewów na cześć zmarłej, na środku dziedzica wewnętrznego stawia się nowe naczynie z tykwy. Pozostaje ono tam podczas przygotowań do pogrzebu oraz podczas pochówku i zamknięcia grobu. Po złożeniu do grobu zmarłej kobiety żałobnice na nowo podejmują taniec przerwany na czas pochówku. Jedna z nich bierze do rąk kalebasę i tańcząc podaje następnym. Wlewają do niej piwo i piją. W pewnym momencie jedna z tancerek czuje przyciąganie kalebasy, znak, że to ją właśnie zmarła wybrała. Wkłada więc kalebasę na głowę i zaczyna z nią tańczyć. Nagle kobiety przybyłe z miejsca pochodzenia zmarłej, a więc jej krewne, wyrwują kalebasę i uciekają do domu rodzinnego. Wybrana kobieta płacze, ale nie biegnie za uciekającymi. Po przybyciu do domu pochodzenia zmarłej, żałobniczki rozpoczynają taniec, analogiczny do tego, jaki miał miejsce w wiosce męża. Kalebasa znajduje się pośrodku tańczących. Taniec trwa całą noc, a towarzyszy mu spożywanie alkoholu.

W czwartym dniu po śmierci, w domu męża zmarłej na nowo rozpoczyna się taniec. Mężczyźni wykonują go przed domem, a kobiety na dziedzińcu wewnętrznym. Jeden z młodych ludzi udaje się do wioski pochodzenia zmarłej po kalebasę, aby zapewnić jej obecność w miejscu pochówku na czas przypadających w tym dniu rytuałów. Po zakończeniu ceremonii odnosi ją z powrotem. Pozostanie ona w domu krewnych zmarłej do czasu obrzędów zakończenia żałoby. Później kobieta, którą zmarła wybrała, przynosi kalebasę do domu głowy rodziny męża zmarłej, do zagrody, przed którą jest ona pochowana. Naczynie to niszczy się w momencie śmierci owej „wybranej” kobiety.

Zwyczaj ten jest bardzo znaczący. Kobieta po śmierci symbolicznie wraca do swej rodziny i swoich przodków, aby pobyć z nimi przez okres żałoby, czas, w którym następuje ancestralizacja. Kiedy zaś ostatnie obrzędy zostaną dopełnione, jej byt zostanie utwierdzony jako przodkini – matki nowych generacji, w miejscu, gdzie mieszkają jej dzieci. Kalebasa, będąca jej symbolicznym substytutem, traci z czasem na znaczeniu. W ceremoniach tych daje się zauważyć napięcie między dwoma rodzinami występującymi jako dawcy i biorcy kobiet. Zawiązane przez małżeństwo przymierze jest związkiem

¹¹ Zimoń 1998b; Zimoń 2005.

z rozsądku, ponieważ bez niego niemożliwe jest przekazywanie życia, a więc rozwój. Warto dodać, że podobne praktyki nie dotyczą zgonu mężczyzny.

Przestrzeń kosmiczna vs. przestrzeń życia

Przedstawiając zdomowienie przestrzeni życia, posłużono się przykładem acefalicznego ludu Konkomba, który pozwala na śledzenie dość swobodnego zajmowania terenu i dostosowania go do życia. Brak władzy centralnej, nawet w najmniejszym zakresie, pozwala każdej grupie społecznej na podjęcie decyzji o migracji i udomowieniu nowych obszarów. Trzeba pamiętać, że proces migracji na nowe tereny zakończył się przed prawie 200 laty. Niemniej możliwe są dalsze migracje wewnątrz kraju Konkomba, a przemieszczające się rodziny mogą osiedlać się na ziemiach należących do różnych rodów. Dziś Konkomba emigrują w poszukiwaniu nowych ziem pod uprawę nawet poza swój region. Jednak w takim przypadku odniesienie do ziemi i związane z rodem ofiary odprawia się w miejscu świętym rodu pochodzenia migrantów, a nie w obcej przestrzeni.

Każdy nieznaną teren, zanim zostanie zamieniony w pole, musi zostać zdomowiony. Cel materialny jest tu oczywisty – przygotowanie ziemi pod uprawę. Jednak przestrzeń Konkomba ma wymiar kosmiczny, jest siedliskiem sił niewidzialnych i własnością Istoty Najwyższej. Jej zdomowienie odbywa się więc najpierw w sposób symboliczny, aby ukonkretnić to, co pozostaje dotychczas w ukryciu. Kiedy zaś siły pozanaturalne zostaną rozpoznane i usatysfakcjonowane przez ofiary, można rozpocząć prace polowe. Wyznaczone sanktuarium stanie się miejscem świętym i pozostanie nietknięte.

Arnold van Gennep pisze o oscylacji *sacrum*¹². W przypadku Konkomba trzeba raczej mówić o rozsianiu *sacrum* na terytorium rodu. Jest to przestrzeń życia zdomowiona przez wyznaczenie granic intymności, wydzielenie strefy codzienności usankcjonowanej i umocnionej ofiarami wewnątrz i na zewnątrz zagrody oraz uświęconej przez obecność i opiekę przodków. Biorąc pod uwagę światopogląd witalistyczny, świętość domostw wraz z należącymi do poszczególnych rodzin polami jest na poziomie kosmicznym efektem relacji z siłą (bóstwem, duchem) ziemi, której obecność konkretyzuje się w świętym zagajniku (*litinggal*). Świętość miejsca podkreśla zakaz wchodzenia obowiązujący nieupoważnionych.

To odniesienie do przestrzeni kosmicznej podkreśla relację między domem a ziemią, między płodnością kobiet a płodnością ziemi. Wszechświat tworzy przestrzeń absolutną, zarządzaną przez prawo kosmiczne, tajemnicze, a więc niebezpieczne. Ułaskawienie sił, które ożywiają tę przestrzeń pozwala na zagwarantowanie przeżycia. Stąd pierwszą więzią, o jaką musi zadbać nowoprzybyły, jest rozpoznanie sanktuarium ziemi i nawiązanie relacji między siłą je zamieszkującą a grupą krewnych. Jest to podstawą zapewnienia sobie płodności pól i kobiet. Wyznaczenie przestrzeni życia i jej zdomowienie pozwala na fizyczne przekazywanie życia, ponieważ tylko w zamieszkałej

¹² Gennep 2006, s. 43.

chacie dopuszczalne są stosunki seksualne. Szczególnie dramatyczne są konsekwencje stosunków odbywanych w buszu, na gołej ziemi. Na poziomie społecznym może to spowodować suszę. Dla kobiety może oznaczać krwotok, bezpłodność, poronienie, urodzenie niepełnosprawnego dziecka. U mężczyzny skutkować może z kolei nieurodzajem posiadanych pól. Wszystko to, co dotyczy życia płciowego jest zamknięte w ramach zagrody, wewnątrz domu. W związku z tym, także urodzenie dziecka w buszu jest uważane za odbiegające od normy i w takim przypadku zawsze z pomocą wróżbity poszukuje się tego przyczyny oraz ustala potencjalne konsekwencje.

Intymną przestrzeń życia określa układ zagrody. Otwory wejściowe chatek skierowane są na dziedziniec wewnętrzny, a całość połączona jest murem w taki sposób, że jedyne wejście do zagrody prowadzi przez przedsionek. Dlatego zewnętrzne wejście do niego odgrywa istotną rolę w życiu rodziny. Na murze z prawej strony wejścia składa się ofiary mające na celu ochronę domu i jego mieszkańców. Przez wejście przychodzi i wychodzi tylko „normalne” życie. Dlatego w przypadku śmierci kobiety w ciąży, nie wynosi się jej ciała przez przedsionek, ale robi się otwór w murze zagrody, przez który jest wynoszone i grzebane na śmietniku. Ktokolwiek lub cokolwiek spowodowało śmierć kobiety brzemienną, nigdy nie powinno powrócić.

Limit przestrzeni życia kończy się na rozstaju dróg, który stanowi bramę do nieokreślonej, niebezpiecznej przestrzeni buszu. Tam grzebie się zmarłe przed drugim rokiem życia dzieci, aby umożliwić im powrót¹³ do ludzi. Tam także porzuca się wszelkie produkty pozostałe po złożeniu ofiary oraz resztki pokarmu ofiarnego. Nie wolno w tym miejscu gotować pożywienia, ani też zatrzymywać się w celu pogawędki. Rozstaje dróg to miejsce, w którym spotykają się wszelkie duchy buszu.

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że Konkomba mają binarną koncepcję przestrzeni. Z jednej strony przestrzeń zamieszkała, ostoja bezpieczeństwa i ładu, z drugiej zaś przestrzeń obca, chaotyczna, niebezpieczna i nieludzka. Niemniej, co podkreślają François Paul-Lévy i Marion Segaud, „gdyby nakreślić wyraźną granicę między tymi przestrzeniami, trzeba by było scharakteryzować jedną jako absolutnie dziką, inną jako całkowicie udomowioną. A wtedy nie byłoby miejsca na fluktuacje, zmieszanie i przestrzenie pośrednie”¹⁴. Taką pośrednią przestrzenią u Konkomba są pola i tereny łowieckie. Choć na poziomie kosmicznym całe terytorium jest pod opieką *litinggbal*, to zapuszczanie się poza teren sprawdzony, poza intymność domu i okoliczne pola, wyjście poza rozstaje dróg, wiąże się z dużym ryzykiem. Dlatego myśliwy udający się na polowanie musi się dobrze przygotować. Czasem konsultuje się z wróżbitą, aby określić, czy czas jest przychylny i czy nie czyha na niego niebezpieczeństwo. Szczególnie ważne jest przejście przez ową nieprzyjazną przestrzeń panny młodej udającej się do domu męża.

¹³ Dzieci te nie są uważane za pełnych ludzi, dlatego nie ma dla nich miejsca na cmentarzu. Z rozstaju dróg łatwiej niż z buszu trafić do domu.

¹⁴ Paul-Lévy, Segaud 1983, s. 40.

Przejście to jest konieczne, bo gwarantuje potomstwo w egzogamicznej rodzinie Konkomba. Choć powrót kobiety do domu po śmierci ma charakter jedynie symboliczny, jest on pełen dramaturgii, ponieważ świadczy o kruchości i tymczasowości życia kobiety jako osoby w domu męża, z dala od swoich krewnych, tak żywych, jak i zmarłych.

Mimo że kultura dysponuje środkami rytualnymi, pozwalającymi zmniejszyć ryzyko związane z zachodzącymi zmianami, nie chroni kobiety przed niebezpieczeństwami w okresie, gdy przebywa ona w domu swego męża, ponieważ wynikająca z więzów krwi ochrona duchowa pozostaje zawsze w rodzinie pochodzenia. Atutem życia kobiety są dzieci, które wydała na świat. Ponieważ przestrzeń społeczna jest tożsama z grupą krewniczą, przestrzeń społeczna kobiety jest spolaryzowana, podzielona między dzieci w domu męża i przodków pozostających w domu rodzinnym.

Porównując miejsce mężczyzny i kobiety w życiu codziennym, stwierdzić należy, że busz, przestrzeń kosmiczna, jest przestrzenią męską. Stanowi dla mężczyzny teren myśliwski, a dla bydła pastwisko. Natomiast dom, jako intymna przestrzeń życia, ma wartość żeńską. W jego granicach rodzi się życie i rosną dzieci. Ziemia uprawna, mimo że zgodnie z prawami własności są odbiciem struktury i hierarchii społecznej, mają wartość pośrednią. Mężczyzna, który je uprawia wkłada wielki wysiłek we wzrost upraw, ale to kobieta, dająca życie, sieje i zbiera plony.

Przestrzeń życia przekracza granice widzialnego i tworzy w wyobraźni strefę niewidzialną, ale żywą i ożywioną jak ta pierwsza. Ci, którzy odeszli do zaświatów pozostają na zawsze w pamięci i we wspomnieniach Konkomba, o czym przypominają ich groby. Konkomba nie mają sprecyzowanej koncepcji o naturze miejsca, w którym żyją przodkowie. Wierzą jedynie, że po śmierci ludzie żyją i widzą wszystko, pozostając dla potomków niewidzialni. Przodkowie mogą też wpływać na życie ludzi. Prosi się ich o ochronę i błogosławieństwo, mając świadomość, że rozzłoszczeni mogą szkodzić żyjącym. Jawią się też oni jako strażnicy porządku moralnego obowiązującego wspólnotę.

Podsumowanie

Przedstawiona analiza zadomowienia przestrzeni u ludu Konkomba ukazała znaczenie tego odniesienia dla życia wspólnoty i dla kształtowania tożsamości społecznej. Człowiek Konkomba w mieście identyfikuje się ze swoim rodem przez dialekt, którego używa, zakazy pokarmowe oraz w niektórych przypadkach przez skaryfikacje. Najważniejszą jednak cechą przynależności rodowej jest miejsce święte, *litingbal*. Rodzina może przenieść się na inne miejsce, ale *litingbal* pozostaje i jest strzeżony przez odpowiedzialnych kapłanów i całą społeczność rodową. Być może, wraz z zanikiem tradycyjnych wierzeń, ustaną ofiary w miejscu świętym. Będąc dziewiczym terenem z bujną roślinnością, pozostanie ono pomnikiem przyrody na obszarze gęsto zaludnionym, zagospodarowanym polami uprawnymi.

Wraz z nastaniem nowych pokoleń odniesienie do tradycji i rodziny pozostałej w wiosce systematycznie słabnie. Coraz mniejszy jest wpływ rodziców na wybór

partnera małżeństwa, trudno też w mieście wymagać od przyszłego zięcia pracy w polu jako formy płatności małżeńskich. Najdłużej przetrwają obowiązki wynikające z więzi pokrewieństwa ze zmarłymi. Nikt nie chce z nimi „zadzierać”, a przecież kiedy się ich zjedna, mogą służyć pomocą. Konkomba w mieście nie jest osobą zagubioną. I choć jest świadomy swych więzi z krainą pochodzenia, udaje się tam tylko z konieczności, wiedząc, że miasto na wsi kojarzy się z dobrobytem i od przyjeżdżającego z miasta oczekuje się szczodrości. Przestrzeń pochodzenia pozostaje punktem odniesienia każdego społeczeństwa. Stanowi ona, choćby tylko na poziomie symbolicznym, formę ucieczki od presji i zatłoczenia, jakie oferuje miasto.

Bibliografia

- Froelich J.-C. 1954, *La tribu Konkomba du Nord Togo*, Institut Fondamental de l’Afrique Noire, Dakar.
- Gennep A. van 2006, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, przeł. Beata Biały, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Moles A., E. Rohmer 1982, *Labyrinthes du vécu. L’Espace: matière d’actions*, Librairie des Méridiens, Paris.
- Paul-Lévy F., M. Segaud 1983, *Anthropologie de l’espace*, Centre Georges Pompidu, Paris.
- Pawlik J.J. 1993, *Paroisses traditionnelles konkomba*, [w:] Pawlik J.J. (éd.), *Espaces et lieux sacrés*, SVD/Press, Bassar, s.37–46.
- Pawlik J.J. 2006, *Kontrakt, ślub, wesele – praktyka małżeństwa we współczesnym Togo*, « Nurt SVD » t. 40, z. 2, s. 89–104.
- Pawlik J.J. 2010a, *Przestrzeń życia jako przestrzeń sakralna na przykładzie ludu Konkomba z północnego Togo*, [w:] Żukowski A. (red.), *Przestrzeń i granice we współczesnej Afryce*, Instytut Nauk Politycznych UWM, Olsztyn, s. 29–48.
- Pawlik J.J. 2010b, *Afrykański dom jako przestrzeń święta. Studium etnologiczne z Północnego Togo*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” t. 64, nr 2–3, s. 95–106.
- Zimoń H. 1992, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Verbinum, Warszawa.
- Zimoń H. 1998a, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Zimoń H. 1998b, *Rytuały pochówkowe starszych mężczyzn u ludu Konkomba z Północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” t. 45, z. 2, s. 137–154.
- Zimoń H. 2005, *Rytuały pochówkowe starszych kobiet u ludu Konkomba z Północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne” t. 52, z. 9, s.129–143.

Źródło internetowe

Konflikt plemienny na północy Ghany, <https://www.werbisci.pl/index.php/pl/wiadomosci-misje/1980-konflikt-plemienny-na-polnocy-ghany>, 8.04.2019.