



Święto Jamów we współczesnej Ghanie. Tradycja ponad podziałami religijnymi

Anna Niedźwiedź

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet Jagielloński

The Yam Festival in Contemporary Ghana: Tradition Beyond Religious Boundaries

Abstract

This article is based on ethnographic field research conducted in the central part of Ghana, in the Brong Ahafo region. It gives a description of two yam festivals performed in 2010 in the small town of Jema and the nearby village of Kokuma. The author depicts the meanings associated with yams in traditional indigenous cultures and vernacular religions in Ghana as well as within the broader region of the Gulf of Guinea. Contemporary yam festivals are interpreted in relation to the old symbolic and sacred meanings of the yam as “the king of crops” as well as in relation to the contemporary circumstances of African societies which are becoming modernised and less dependent on traditional agriculture. A special focus is placed on the position of chiefs, royal attributes (stools) and involvement of people from different religious backgrounds (Christians, Muslims, “traditionalists”). The concept of “sensational forms” proposed by Birgit Meyer is discussed in relation to yam festivals, which are treated here as performances generating a specific religious “style” shared by contemporary Ghanaians irrespective of their religious affiliations.

Słowa kluczowe: Ghana, antropologia religii, etnografia Afryki Zachodniej, Święto Jamów, wdzowie, tradycja

Key words: Ghana, anthropology of religion, ethnography of West Africa, yam festival, chiefs, tradition

W niniejszym artykule, odwołując się do materiału etnograficznego, który zebrałam w czasie badań terenowych prowadzonych w latach 2009–2013 w centralnej części Ghany, w miasteczku Jema i w okolicznych wioskach (dystrykt Kintampo-South,

region Brong Ahafo)¹, chcę omówić sposoby celebrowania dorocznych Świąt Jamów jako „tradycji”, która buduje poczucie wspólnoty w religijnie i etnicznie zróżnicowanych społecznościach lokalnych oraz kształtuje lokalny „styl” przeżywania religii wykorzystywany przez Ghańczyków różnych wyznań. Chociaż wiele elementów obserwowanego przeze mnie Świąta Jamów wyrasta bezpośrednio z „religii tradycyjnej”, dzisiejszy rytuał jest praktykowany nie tylko przez „tradycjonalistów”², lecz także chrześcijan i muzułmanów. Sama symbolika jamów oraz festiwalu zaczerpnięta z kontekstu tradycyjnego jest traktowana przez ludzi w sposób uniwersalny i wykorzystywana w celebracjach rodzinnych, ale także na przykład w czasie obchodów świąt chrześcijańskich.

„Król upraw”

W listopadzie w regionie Brong Ahafo rozpoczyna się pora sucha. Ustają deszcze, które wracają dopiero w okolicach marca. Słońce wstaje, podobnie jak w całej strefie równikowej, w błyskawicznym tempie i wkrótce po godzinie szóstej rano wspina się na środek nieboskłonu, świecąc ostrym światłem przez kolejnych dwanaście godzin. Dla rolników to przede wszystkim okres kopania jamów. Jam (łac. *dioscorea*), w języku polskim nazywany też pochryzmem, a w Ghanie z angielska *yamem* albo w języku twi *bayere*, to roślina okopowa z jadalnymi bulwami, będącymi podstawą pożywienia i bardzo ważnym źródłem dochodów dla lokalnych rolników w okolicy, w której prowadziłam badania. W październikowe i listopadowe wieczory ścieżki wiodące z pól, które są ulokowane wśród zarośli i drzew otaczających Jemę oraz okoliczne wsie, zapelniają się wracającymi do domów. Na głowach i w workach zarzuconych na plecy ludzie niosą wydobyte z ziemi pierwsze bulwy.

Dojrzałe bulwy jamów najczęściej przybierają cylindryczny kształt i ważą po kilka kilogramów. Takie najłatwiej jest transportować i sprzedawać na targach w całym kraju. Ceny jamów potrafią być wysokie, zwłaszcza na północy Ghany, gdzie suchy klimat i mało urodzajna ziemia nie sprzyjają ich wzrostowi, a ludzie, z upraw okopowych najczęściej zadowolają się kassawą (maniokiem) oraz innymi, mniej wymagającymi roślinami. Tymczasem na bardzo urodzajnych ziemiach jamy potrafią dawać olbrzymie, rozrośnięte bulwy o wadze, która może dochodzić aż do 50 kilogramów³.

¹ Badania dotyczyły przede wszystkim współczesnego ghańskiego katolicyzmu. Część badań prowadzona w latach 2010–2012 została zrealizowana w ramach projektu badawczego finansowanego ze środków budżetowych na naukę jako grant MNiSW/NCN pt. „Katolicyzm w Afryce. Analiza antropologiczna na przykładzie Ghany”. Zgodnie z przyjętymi w języku polskim zasadami zachowuję oryginalną pisownię miejscowości. Wymowa „Jema” jest zbliżona do polskiego „dżema”.

² Zdaję sobie sprawę z problematyczności tego terminu, jak i problematyczności terminu „religia tradycyjna”. Obydwa terminy są powszechnie używane w Ghanie na określenie osób i praktyk związanych z różnymi formami tzw. religii rodzimych. Wprowadzone przeze mnie cudzysłowy mają swoje znaczenie i odwołują się do współczesnego antropologicznego dyskursu na temat niejednoznaczności takich pojęć jak tradycja, religia tradycyjna, religia światowa czy religia rodzima.

³ J. Teisch, *Yam* [w:] *Encyclopedia of World Environmental History: O–Z*, S. Krech, J.R. McNeill, C. Merchant (eds.), New York 2004, s. 1351.

Taka bulwa, wykopywana motyką i dosłownie gołymi rękoma (w Ghanie uprawa ziemi jest ciągle bardzo słabo zmechanizowana), stanowi dla rolnika źródło dumy i wielkiej radości, jest potwierdzeniem płodności ziemi, od której często zależy byt oraz bogactwo rodziny. W dawnych lokalnych, mocno izolowanych społecznościach Afryki Zachodniej, których gospodarka opierała się całkowicie na rolnictwie, a cykl agrarny spletał się z wyobrażeniami na temat świata i kosmosu, jamy były traktowane jako dar bogów i często wiązano je z czcią bóstw chthonicznych oraz kultem przodków.

W oralnej literaturze rdzennej ludności Brong Ahafo – ludu Bono – istnieje opowieść o tym, że sam *Onyame* (bóg)⁴ wskazał ludziom tę jadalną roślinę. Kiedy pierwsi osadnicy przybyli w okolice dzisiejszego miasta Techiman, *Onyame* pokazał im, że dzikie zwierzęta wygrzebują w lesie jakieś bulwy, które następnie zjadają. Ludzie postanowili sprawdzić, co to za pożywienie. Gdy okazało się, że ugotowane bulwy są smaczne i pożywne, Bono zanieśli je swemu wodzowi (twi *shene*), a ten skosztował jamu i bardzo go polubił. Wkrótce Bono nauczyli się, jak dbać o jam, zaczęli karczować las i wypalać małe poletka pod jego uprawę. Po śmierci wodza ustanowiono coroczne święto upamiętniające odkrycie jamów, w czasie którego składano ofiary bogom ziemi i karmiono duszę pierwszego wodza potrawą z młodych bulw⁵.

Ta łącząca jam z postaciami boga oraz wodza, a także ze światem zmarłych mityczna opowieść, której rozmaite warianty znaleźć można w obrębie całego obszaru Afryki Zachodniej, odwołuje się do obchodów dorocznego święta związanego ze zbiorami jamów. W przeszłości w wielu społecznościach to święto, wyznaczające zakończenie cyklu prac polowych związanych z uprawą jamów, oznaczało również rozpoczęcie nowego roku⁶. Nieprzypadkowo zatem Chinua Achebe, nawiązując w swojej prozie do tradycji ludu Igbo, z którego sam się wywodził, nazwał jam „królem wszystkich upraw”⁷. Lokując akcję swojej pierwszej powieści w fikcyjnej miejscowości Umuofia, Achebe poprzez literacki obraz przybliżył realia życia społeczności Igbo w brytyjskiej kolonii w Afryce Zachodniej u schyłku wieku XIX⁸. Dał też wyrazisty opis przebiegu Święta Nowych Jamów oraz znaczenia tej „królewskiej rośliny” w życiu religijnym dawnej lokalnej społeczności rolniczej, której byt opierał się na jej uprawie:

⁴ *Onyame* to słowo w języku twi oznaczające boga, opisywanego w dawnej literaturze etnograficznej i religioznawczej jako „Istota Najwyższa”. Współcześnie słowo jest używane zarówno w kontekście religii tradycyjnej, jak i chrześcijaństwa. Por. P. Sarpong, *Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974, 3rd Edition, Rottenburg 2006, s. 9–13. W języku polskim ważne omówienie wyobrażeń na temat *Onyame* daje Grzegorz Wita. Jego artykuł dotyczy przede wszystkim Aszantów, jednak może być użyteczny przy analizie wierzeń innych ludów z grupy Akan (w tym Bono). Por. G. Wita, *Aszancka koncepcja opatrności Istoty Najwyższej [w:] Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, J.J. Pawlik, M. Szupejko (red.), Warszawa 2009, s. 119–131.

⁵ D.W. Warren, *Bono Royal Regalia*, „African Arts”, vol. 8, no. 2 (Winter) 1975, s. 19.

⁶ Wspomina o tym m.in. Jacek Jan Pawlik, pisząc o roli jamów (pochrzynów) w społeczności Basari w północno-zachodnim Togo. Por. J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari w Togo*, Olsztyn 2006, s. 35 i 131.

⁷ Ch. Achebe, *Świat się rozpada*, tłum. M. Żbikowska, Warszawa 1989, s. 32.

⁸ P.C. Nnoromele, *The Plight of A Hero in Achebe's Things Fall Apart [w:] Bloom's Modern Critical Interpretations. Chinua Achebe's Things Fall Apart. New Edition*, H. Bloom (ed.), New York 2010, s. 40.

Zbliżało się Święto Jamu i Umuofię ogarnął uroczysty nastrój. Była okazja do złożenia dowodów wdzięczności Ani, bogini ziemi, źródłu wszelkiego urodzaju. Ani odgrywała większą rolę w życiu ludzi niż inne bóstwa. Była najwyższym sędzią moralności i uczynków. A co więcej, była w bliskim kontakcie ze zmarłymi ojcami klanu, których ciała zostały powierzone ziemi. Święto Jamu odbywało się każdego roku tuż przed zbiorami dla uczczenia bogini ziemi i duchów przodków klanu. Nie wolno było zjeść nowego jamu, dopóki kilka pierwszych bulw nie zostało złożonych w ofierze tym mocom. Mężczyźni i kobiety, młodzi i starzy – wszyscy cieszyli się na to święto, ponieważ ono zaczynało okres obfitości – nowy rok⁹.

Powyższy literacki opis Święta Nowych Jamów stanowi dobry punkt odniesienia do zrozumienia wagi współcześnie obchodzonych uroczystych „Festiwali Jamu” (ang. *Yam Festivals*)¹⁰, które są corocznie celebrowane w wielu miejscowościach w tak zwanej strefie jamów (ang. *yam zone*), w różnych krajach położonych nad Zatoką Gwinejską¹¹. W ich przebiegu można odnaleźć przywołane przez Achebe zachowania oraz echa sakralnego stosunku do ziemi i do sił przyrody związanych z wegetacją. Święta Jamów stanowią ponadto ważne dla lokalnych społeczności publiczne rytuały, na których przykładzie można prześledzić nie tylko tworzenie i odtwarzanie tradycji, ale również jej innowacyjność i przystosowywanie się do zmieniających się warunków społecznych i ekonomicznych.

Dawne święta, nowe konteksty

Dzisiejsze Święta Jamów eksponują relacje pomiędzy zakorzenionymi lokalnie wierzeniami a systemem tradycyjnej władzy oraz współczesną obyczajowością i rozpoznawaną przez uczestników wydarzeń dawną symboliką, która obecnie funkcjonuje w nowych, zmienionych kontekstach. Symbolika jamów jest chętnie wykorzystywana przy okazji obchodów organizowanych w ramach kalendarza chrześcijańskiego (choćby w czasie chrześcijańskich Świąt Plonów, które w Ghanie są organizowane przez różne Kościoły w okresie zbliżonym do Święta Jamów) i w rodzinnej obyczajowości chrześcijańskiej (na przykład jamy są przynoszone jako dary do kościoła i składane na ołtarzu w czasie niedzielnych nabożeństw oraz kościelnych ceremonii rodzinnych, takich jak błogosławienie nowo narodzonego niemowlęcia), a także podczas organizowanych przez władze rozmaitych regionów konkursów mających promować rozwój i modernizację gospodarki rolnej (w Ghanie można to zaobserwować przy okazji konkursów na Farmera Roku).

⁹ Ch. Achebe, *op.cit.*, s. 34.

¹⁰ Opisując związane z jamami celebracje, decyduję się w tym tekście na używanie zamiennie dwóch form: Święto Jamów oraz Festiwal Jamu. We współczesnym języku polskim słowo „festiwal” zaczyna być używane w znaczeniach zbliżonych do angielskiego *festival* (w którym to języku oprócz podstawowego polskiego znaczenia, odwołującego się do „cyklicznej imprezy artystycznej”, słowo to oznacza również „święto”), np. kiedy pojawia się w nazwach takich wydarzeń jak „Festiwal Pierogów” czy „Festiwal Wina i Serów”.

¹¹ Por. J. Teisch, *op.cit.*, s. 1351 oraz J.J. Pawlik, *op.cit.*, s. 128–131. Na temat geograficznego i kulturowego zasięgu „strefy jamów” (strefy, gdzie dominuje uprawa jamów) w obrębie Afryki Zachodniej (obok strefy zdominowanej uprawą ryżu oraz strefy zdominowanej uprawami sorgo i prosa) por. D.G. Coursey, C.K. Coursey, *The New Yam Festivals of West Africa*, „Anthropos” 1971, vol. 66, s. 445.

Na przykład w sąsiadującym z Ghaną Togo oficjalne regionalne Święto Jamów (franc. *Fête des Ignames*) wprowadzone w roku 1972 w prefekturze Bassar w północno-zachodniej części kraju, funkcjonuje obecnie jako wielodniowa rozbudowana celebracja, która łączy elementy religijne i tradycyjne z festynami, zawodami sportowymi, balem, Targami Rolniczymi i mitingiem politycznym. Jacek Jan Pawlik, który badał przebieg tych celebracji, twierdzi, że „oficjalnie obchodzone święto nowych pochrzynów stanowi typowy przykład kultury kreolskiej”, gdzie „tradycyjne święto rodzinne zostało wtopione w oprawę ceremonii politycznej, która wykorzystuje sens tego święta, aby celebrować opiekuńczość państwa i apoteozować władzę”¹². Jak jednak zauważa, w kręgu rodzinnej obyczajowości nadal bardzo istotny jest religijny wymiar jamów, a roślina ta „stanowi produkt rolniczy, z którym Basari identyfikują się w szczególnie sposób”¹³.

Z kolei Enea O. Arua, badacz z Uniwersytetu Nigeryjskiego (University of Nigeria), pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku przeprowadził socjologiczno-antropologiczne badania dotyczące przemian obyczajów związanych z symboliką jamów i świętami jamów wśród ludu Ohafia, zaliczanego do grupy Igbo w południowo-wschodniej Nigerii (sam Arua wywodzi się z tej grupy i jak zaznacza, jako młody człowiek uczestniczył w opisywanych przez siebie celebacjach i obserwował ich przemiany). W opublikowanym na podstawie zebranych materiałów artykule szczegółowo opisuje dawne oraz współczesne uroczystości związane z uprawą jamu oraz wartości symboliczne łączone z tą rośliną (autor używa ang. słowa *yam-values*)¹⁴. Arua podkreśla, że w dzisiejszej kulturze Ohafia jamy pozostały kluczowym narzędziem służącym do wyrażania i promowania – w zmienionych warunkach historycznych – ideałów odwołujących się do indywidualnych osób (prestż wewnątrz grupy, wyobrażenie „męstwa” i „męskości” tradycyjnie związane z powodzeniem w uprawie jamów i nadawaniem tak zwanych tytułów jamowych), jak i ideałów związanych z funkcjonowaniem całej zbiorowości (solidarność grupowa, budowanie wspólnoty). Analizując Święto Nowych Jamów, wprowadzone w roku 1970 na poziomie okręgu zrzeszającego 12 wiosek (w których to wioskach, obok oficjalnego Festiwalu okręgowego, nadal obchodzono dawne lokalne Święta Jamów), Arua zauważa, że w tej nowej formie praktykowania tradycji widać współwystępowanie i wzajemne dopełnianie się ciągłości z innowacyjnością:

Ceremonie związane z jamem zawsze służyły ludziom Ohafia, zapewniając im język, za pomocą którego mogli oni wyrażać swoją zbiorową solidarność oraz swoje wyobrażenia na temat indywidualnej sprawności i męstwa. Chociaż Ohafia jest nadal ważnym regionem rolniczym, dochód z innych źródeł jest obecnie ważniejszy, a ostatnie lata przyniosły odchodzenie od posługiwania się dawnymi tytułami jamowymi, które wyrażały sprawność w uprawie roli. Dziś społeczność Ohafia ocenia siebie raczej poprzez zaangażowanie swych członków w nowoczesne zajęcia i zdobycze dóbr publicznych, które są związane z rozwojem. Najważniejsze jednak ceremonie związane z cyklem agrarnym, wyrażając – tak jak to jest w wypadku Ohafia – po-

¹² J.J. Pawlik, *Kreolizacja kulturowa we współczesnym Togo*, „Forum Politologiczne” INP UWM 2004, t. 1, s. 32.

¹³ *Ibidem*, s. 34.

¹⁴ E.O. Arua, *Yam Ceremonies and the Values of Ohafia Culture*, „Africa: Journal of the International African Institute”, vol. 51, no. 2, 1981, s. 694–705.

czucie ciągłości i łączności z przeszłością, nadal wydają się w tej – w przeważającej mierze chrześcijańskiej dziś społeczności – najbardziej stosownym nośnikiem służącym do wyrażania dzisiejszych zbiorowych dążeń. To doprowadziło do rozmyślnych adaptacji ceremonii jamowych do nowych okoliczności i do nowoczesnych udogodnień¹⁵.

Dodeye U. Williams, współczesna nigeryjska badaczka, w artykule poświęconym przemianom tradycyjnych świąt wśród ludzi Yakurr, dostrzega natomiast zanikanie wielu dawnych znaczeń związanych niegdyś z Festiwałem Jamu i przeistaczanie go w pozbawioną religijnego wymiaru atrakcję dla tubylców i turystów. Ale również Williams zwraca uwagę na dynamikę i elastyczność kultury oraz na jej paradoksalność. Autorka z jednej strony pokazuje, że wiele dawnych wyobrażeń i zachowań związanych z „tradycyjną religią” jest niekompatybilnych z dominującym w badanym przez nią regionie światopoglądem chrześcijańskim. Z drugiej strony zauważa jednak, że liczne zachowania i symbole, które stanowiły elementy dawnych religijnych uroczystości, zostały obecnie zaadaptowane przez Kościoły chrześcijańskie i pojawiają się w nowym religijnym kontekście, między innymi w czasie dziękczynnych nabożeństw za udane zbiory jamu¹⁶.

Podobne przemiany ceremonii jamowych, które stanowią kombinację „tradycji” z „nowoczesnością” i wyrażają dwutorowość kultury rozpiętą pomiędzy kontynuacją a zmianą, można zaobserwować w wielu miejscowościach dzisiejszej południowej i centralnej Ghany, gdzie tradycyjnie uprawa jamów stanowiła podstawę bytu lokalnych społeczności i gdzie nadal jest bardzo ważna. Zdarza się, że obchodzone przede wszystkim wśród ludów Akan Festiwale Jamu są bardzo rozbudowane i trwają wiele dni, łącząc się z różnymi innymi lokalnymi celebracjami¹⁷. Zasadnicze części obchodów związane z nowymi jamami wyglądają jednakże w zasadzie tak samo, a święto zawsze skupione jest wokół postaci żyjącego wodza, symboliki tronu (lub tronów) związanej z królewskimi przodkami oraz wokół budowania i odnawiania zbiorowych więzi, co wyraża się przede wszystkim we wspólnotowości rytuałów odprawianych w formie procesji, publicznych zgromadzeń oraz ceremonialnego składania darów.

Uroczystości w Kokumie i w Jemie

W czasie mojego drugiego pobytu badawczego w Ghanie mogłam zaobserwować wydarzenia związane z dwoma Festiwalami Jamu: w małej wiosce Kokuma oraz w miasteczku Jema. W związku z tym, że w obydwu miejscowościach Święta Jamów zorganizowano tego samego dnia (w piątek, 12 listopada 2010 roku), większość moich informacji z obserwacji uczestniczącej pochodzi z obchodów w Kokumie.

¹⁵ *Ibidem*, s. 703.

¹⁶ D.U. Williams, *Christianity and the Negotiation of Cultures: A Case Study of Yakurr Festivals in Nigeria* [w:] *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging trends, Indigenous Spirituality and the Interface with other World Religions*, A. Adogame, E. Chitando i B. Bateye (eds.), Farnham, Burlington 2012, s. 149–158.

¹⁷ Por. H.M. Cole, *The Art of Festival in Ghana*, „African Arts”, vol. 8, no. 3, Spring 1975, s. 12–23; 60–62; 90.

W Jemie, gdzie celebracje rozpoczęły się w godzinach późniejszych, udało mi się uczestniczyć w końcowych częściach uroczystości oraz przeprowadzić rozmowy z ludźmi organizującymi festiwal, którzy opisali mi jego przebieg. Należy podkreślić, że w obydwu miejscowościach Święta Jamów były wydarzeniami organizowanymi na poziomie lokalnym, w które zaangażowane były całe społeczności, a przede wszystkim rodziny królewskie. Odbiorcami i twórcami tych uroczystości byli lokalni mieszkańcy, więc w wypadku badanych przeze mnie festiwali zdecydowanie nie mogło być mowy o tworzeniu „tradycji” na potrzeby turystów, gdyż po prostu ich w tych miejscowościach praktycznie nie ma.

W obydwu przypadkach Festiwal Jamu oznaczał organizację kilku procesji, które o różnych porach dnia przechodziły przez opisywane miejscowości. W Kokumie pierwsza procesja wyruszyła około południa z pałacu wodzowskiego i przy dźwiękach bębnow oraz gry rogów dotarła nad położoną poza południowymi granicami wioski rzekę. Tu odbyła się najważniejsza – jak mi wyjaśniono – część Święta Jamów, związana z „tradycyjnymi rytami” (ang. *customary rites*). Po dotarciu na brzeg rzeki wódz Kokumy (twi *Kokumahene*), który na co dzień mieszka w Stanach Zjednoczonych, jednak co roku przyjeżdża do swojej rodzinnej miejscowości, aby dopełnić obowiązków związanych ze Świętem Jamów, oraz królowa matka (twi *shemaa*) zostali usadowieni na plastikowych krzesłach, pod ceremonialnymi parasolami. U ich stóp, na kamieniach położono dwa drewniane rzeźbione „trony” (ang. *stool*, twi *akonmwa*)¹⁸, które obmyto zaczerpniętą z rzeki wodą, polano na nie libacją ze schnappsa, przywołując postacie zmarłych wodzów Kokumy¹⁹, a na koniec na siedziskach położono garstkę potrawy nazywanej *eto*, którą przygotowuje się z ugotowanych młodych jamów ubitych z dodatkiem soli, jajek oraz oleju palmowego²⁰. Pożywienie to jest traktowane jako „ofiara i posiłek dla tronu”. Wreszcie wódz sięgnął prawą ręką po potrawę, której większa ilość została przygotowana i przyniesiona w dużej kalabasie, i publicznie ją spożył.

Dawniej uważano, że dopiero od tego momentu wszyscy pozostali ludzie z danej społeczności związanej z konkretną rodziną królewską i z tronem, mogli spożywać świeżo zebrane jamy. Ofiara złożona ziemi oraz ofiara dla tronu przodków, potwierdzona spożyciem potrawy z nowych jamów przez wodza – postrzeganego jako łącz-

¹⁸ Czasem w języku polskim używa się określenia „stolec” lub „stołek”. Ja zdecydowałam się na „tron”, przy czym należy zdać sobie sprawę, że dla ludów Akan *akonmwa* danej zbiorowości jest przedmiotem szczególnym, w którym zamieszkuje „duch” ludu. Wódz (czasem słowo *shene* bywa też tłumaczone jako „król”) związany jest z tronem, a równocześnie z przynależną tronowi ziemią (i zamieszkującymi ją przodkami) oraz ludźmi, którzy tę ziemię uprawiają. Wódz sadza się na tronie w chwili ustanowienia wodzostwa (jest to tzw. „utronowienie”, ang. *enstoolment*). Co roku dokonuje się oczyszczenia tronów. Składane są im również krwawe ofiary i polewane libacje. Najslawniejszy tron ludów Akan to Złoty Tron (ang. *Golden Stool*) Aszantów. Por. R.B. Fisher, *West African Religious Traditions: Focus on the Akan of Ghana*, New York 1998, s. 56.

¹⁹ W języku polskim „polewanie libacji” czasem tłumaczy się jako „składanie libacji” lub „obiaty”. W związku z tym, że libację się polewa, decyduję się na wyrażającą tę czynność formę językową.

²⁰ Wśród Bono *eto* jest przygotowywane przy okazji rodzinnych oraz lokalnych uroczystości. Dawniej potrawa ta stanowiła ważny element rytów inicjacyjnych dla dziewcząt. W *eto* przygotowane dla przechodzącej inicjację dziewczyny wkładano całe ugotowane jajko, które poddawana inicjacji musiała wziąć w usta i przełknąć bez rozgryzania. Dzięki temu miała zapewnić sobie płodność.

nik między społecznością żywych a duchami ziemi, przodkami i „duchem” tronu (twi *sunsum*²¹) – pozwalała ludziom cieszyć się zebranymi plonami i spożywać je bez obrazy dla sił, dzięki którym jamy wzrosły i obrodziły. Obecnie zakaz nie jest jednak przestrzegany i nie spotkałam nikogo, kto by zwlekał z przygotowaniem potraw z młodych jamów aż do oficjalnego festiwalu. Wszyscy moi rozmówcy byli jednak zgodni w przekonaniu, że zakaz ten cały czas obowiązuje wodza, który nie powinien spożywać nowych bulw przed Świętem Jamów. W Jemie jeden ze starszych odpowiedzialny za organizację tamtejszego festiwalu stwierdził nawet, że „gdyby wódz zjadł młode jamy przed złożeniem dorocznej rytualnej ofiary, to zapewne by zmarł”. Również zwyczajowa nazwa Święta Jamów w języku twi *Chenerekodibayerefoforo*, odwołuje się do rytualnego spożywania jamów przez wodza, gdyż można ją przetłumaczyć jako frazę: „wódz będzie spożywał nowy jam”²².

Gdy brałam udział w Festiwalu Jamu w Kokumie, po rytualnym obmyciu tronów, złożeniu ofiar, spożyciu potrawy z młodych jamów przez wodza, skropieniu wodą wszystkich zebranych i wykonaniu pamiątkowych fotografii [ilustracja 1] szybko uformowała się procesja powrotna zmierzająca do centrum wsi i do położonego tam pałacu wodzowskiego. Była ona niezwykle wyczerpująca fizycznie, gdyż usiana przystankami na rytualne tańce, które wykonywali wódz i królowa matka. Za każdym razem tańce były żywiołowo przyjmowane przez pozostałych uczestników, którzy czasem sami do nich dołączali. Po przybyciu procesji do pałacu wodza na podwórzu obejścia wódz i królowa matka wykonali ostatni podczas tej części festiwalu taniec. Był on w dużej mierze oparty na ruchach dłoni oraz ramion, które wyrażały królewską pozycję wodza, będącego pośrednikiem pomiędzy niebem (gdzie rezydują bogowie), ziemią (podziemiami zamieszkanymi przez duchy przodków) oraz ludźmi z lokalnej społeczności. Po tym tańcu wódz, królowa matka oraz cała królewska świta zostali usadzeni na specjalnym podium ulokowanym w niszy, w prawym rogu podwórza.

Kilka kolejnych godzin poświęcono na przyjmowanie darów z jamów przynoszonych do pałacu przez mieszkańców wioski [ilustracja 2] oraz na podejmowanie gości, którzy przyjeżdżali z bliższej i dalszej okolicy. Wśród przybyłych byli między innymi wszyscy znani mi z lokalnych tradycyjnych świąt oraz z pogrzebów okoliczni kapłani religii tradycyjnej. W którymś momencie przyjechał również jeden z wodzów z sąsiadującej miejscowości, który wkroczył na podwórko z całą swoją świtą i pod swoim parasolem. Byli nauczyciele, a także starsi różnych Kościołów i przedstawiciele lokalnych władz. Moja obecność została również zaznaczona. Przez głośniki obwieszczono, że „Madam Anna z Polski” wraz z członkami parafii katolickiej (towarzyszył mi katechista z Jemy oraz lokalny katechista z Kokumy²³) przynieśli dar w postaci butelki schnappsu oraz datek w wysokości 20 ghańskich cedi (w roku

²¹ Słowo *sunsum* na język angielski najczęściej tłumaczy się jako *spirit*. Inne słowo w języku twi, *kra*, jest natomiast tłumaczone jako *soul* („dusza”). Według przekonania Akan ludzie posiadają zarówno *sunsum*, jak i *kra* (a także inne elementy duchowego wyposażenia).

²² D.W. Warren, *op.cit.*, s. 19.

²³ Realizowany przeze mnie projekt dotyczył przede wszystkim katolików, dlatego na Festiwalu pojawiłam się w towarzystwie oficjalnej delegacji z Kościoła katolickiego. Towarzyszący mi katechiści (ang. *catechist*) to określenie osób, które pełnią w Kościele katolickim funkcje zgodne z artykułem 785

2010 odpowiednik około 12 USD). Po tym ogłoszeniu zostaliśmy zaproszeni przed oblicze wodza i dokonaliśmy kurtuazyjnej wymiany pozdrowień.

Wreszcie w godzinach popołudniowych zaczęto formować trzecią, ostatnią już procesję. Tym razem wodza wzięto na ramiona i niesiono go pod okazałym, okrągłym czerwonym baldachimem (jego przekątna wynosi około 3 metrów) do jego domu rodzinnego²⁴. Tam serwowano posiłek oraz zimne napoje. Tymczasem odbywające się tego samego dnia celebracje w Jemie były nieco uproszczone i przebiegały znacznie szybciej, rozpoczynając się po południu i kończąc o zmroku. Przede wszystkim nie było uroczystej procesji nad rzekę. Całość „zwyczajowych rytów” została odprawiona w centrum miasteczka w pałacu wodza. Tutaj dokonano obmycia tronu przodków, wylano libację, a *Jemahene* na oczach dworu i zgromadzonych ludzi spożył *eto*. Następnie procesjonalnie przeniesiono wodza do siedziby poprzedniego *Jemahene*. W chwili gdy procesja w towarzystwie huku wystrzałów z broni palnej, okrzyków ludzi, dźwięku bębnów i gongów zatorowała cały ruch na głównej krajowej drodze przecinającej miasteczko, dojechałam do Jemy i mogłam uczestniczyć w tej części uroczystości [ilustracja 3].

Podobnie jak w Kokumie, także tutaj podczas wieczornej procesji wódz nie kroczył, lecz był niesiony na ramionach swoich „poddanych”. Mimo to cały czas „tańczył”, wykonując rękami i ramionami ekwilibrystyczne ruchy i manipulując złotym mieczem, który trzymał w swojej prawej dłoni (złote miecze są atrybutami władzy wodzowskiej, przywołującymi tradycyjną rolę wodza jako przywódcy wojskowego). Po dotarciu do celu na podwórzu siedziby poprzedniego *Jemahene* zaaranżowano przestrzeń dla oficjalnego usadowienia wodza w otoczeniu jego świty. Ustawiono przenośne krzesło, nad głową zasiadającego *chene* rozłożono parasol, pod stopy obute w przepisowe sandały z ozdobnymi złotymi guzami podłożono mu poduszkę. Część oficjalnych delegacji, które nie uczestniczyły we wcześniejszym zgromadzeniu na terenie pałacu wodzowskiego, była przyjmowana przez wodza teraz. Wśród zebranych byli między innymi muzułmanie z pobliskiego *zongo*²⁵ oraz oficjalna delegacja z Kościoła katolickiego. Podobnie jak uczyniłam to ja w Kokumie, grupa z Jemy wręczyła przedstawicielom wodza butelkę schnappsu oraz datek finansowy. Wkrótce zaczęło się ściemniać, więc ponownie uformowano procesję, w czasie której przeniesiono wodza do jego domu. Uroczystość zakończyła się, tak samo jak w Kokumie, rozdaniem poczęstunku składającego się z ryżu i sosu z mięsem.

prawa kanonicznego, a odmienne niż „katecheci” (stąd przyjęte przeze mnie tłumaczenie terminu na j. polski jako „katechiści”).

²⁴ W bogatszych społecznościach u niektórych Bono, a przede wszystkim u Aszantów, takie ceremonialne przenosiny wodza odbywają się w specjalnych ozdobnych lektykach (tzw. *palankinach*).

²⁵ *Zongo*, słowo z j. hausa, w Ghanie oznacza „dzielnicę zamieszkaną przez obcych”. Por. D. Pel-low, *Cultural Differences and Urban Spatial Forms: Elements of Boundedness in an Accra Community*, „American Anthropologist: New Series” 2009, nr 1, s. 59. W miasteczku Jema *zongo* jest dzielnicą zamieszkaną przede wszystkim przez przybyszów z północnej Ghany. W *zongo* zlokalizowane są dwa meczety, aczkolwiek obok ludności muzułmańskiej mieszkają tam też chrześcijanie różnych wyznań.

Święto jako podzielany zasób „form czuciowych”

Publiczny charakter wielu części Święta Jamów zachęca do manifestowania przynależności do lokalnej grupy, zacieśniania relacji, które łączą mieszkających obok siebie ludzi uprawiających wspólnotową ziemię, a także do zaangażowania w uroczystości tych, którzy mają ważną pozycję społeczną i majątkową (choćby przez przynoszenie darów, które są oficjalnie ogłaszane zebraniem). Mimo wielu elementów nawiązujących bezpośrednio do praktyk związanych z przeżywaniem religii tradycyjnej (polewanie libacji dla przodków, ofiara dla tronów, ablucja i oczyszczanie ludzi oraz przedmiotów, tradycyjne modlitwy) udział w Święcie Jamów jest traktowany, nie tylko przez tradycjonalistów, lecz także przez chrześcijan i muzułmanów jako „oczywisty” element ich życia, który w żaden sposób nie koliduje z przekonaniami światopoglądowymi i praktykowaną przez ludzi religią. W Jemie na kilka dni przed tamtejszym Świętem Jamów wszystkie Kościoły i wspólnoty religijne, kapłani religii tradycyjnej, a także większe przedsiębiorstwa i rozmaite świeckie organizacje (między innymi NGO-sy), otrzymały oficjalne, pisemne zaproszenia do wzięcia udziału w celebracji i do zaangażowania się w jej przebieg. Wiele kongregacji chrześcijańskich odpowiedziało na to zaproszenie, przysyłając datki finansowe oraz delegacje złożone ze starszyny Kościoła. Wszyscy moi chrześcijańscy rozmówcy o Festiwalu Jamu wyrażali się z wyraźną dumą. Chętnie wyjaśniali mi szczegóły obchodów oraz ich symbolikę, niejednokrotnie podkreślając, że „to jest część naszej tradycji” i „naszej kultury”.

W kontekście wieloreligijnych, wielojęzycznych, wieloetnicznych społeczności, z którymi miałam do czynienia w Ghanie, procesje i święto związane z dorocznym Festiwalem Jamu stają się niezwykle ważnymi wydarzeniami generującymi poczucie lokalnej wspólnoty. Trzeba podkreślić, że Święta Jamów w okolicy, w której prowadziłam badania, są związane z rodzimą ludnością Bono, a w swojej zasadniczej strukturze i używanej symbolice odwołują się do wyobrażeń podzielanych przez ludy Akan, do których Bono się zaliczają. Równocześnie – co było widoczne przede wszystkim w Jemie, która jest zdecydowanie bardziej zróżnicowana pod względem etnicznym niż zamieszkiwana głównie przez ludzi Bono Kokuma, Święto Jamów można uznać za działanie performatywne, które generuje poczucie wspólnoty, przekraczając etniczne granice. Wszyscy mieszkańcy miasteczka, niezależnie od przynależności etnicznej, byli bowiem w czasie festiwalu reprezentowani.

W obydwu miejscowościach festiwale, mimo iż posługiwały się symbolicznym językiem nawiązującym bezpośrednio do religii tradycyjnej, były ponadto obchodzone jako wydarzenie przekraczające religijne podziały i dające możliwość wspólnego celebrowania ludziom należącym do różnych religii. Jam był przywoływany jako uniwersalny i znany wszystkim uczestnikom wydarzenia symbol życia i płodności. Wiele rytualnych zachowań (takich jak taniec, publiczne okazywanie szacunku wobec postaci wodza, polewanie libacji, zrytualizowane zwracanie się do przodków), które zostały ukształtowane w obrębie tak zwanych religii tradycyjnych, stanowi zbiór „form czuciowych”²⁶ używanych przez współczesnych Ghańczyków niezależnie od

²⁶ Termin zaproponowany przez Birgit Meyer (ang. *sensational forms*) odwołujący się zarówno do „zmysłów” (ang. *senses*), do „czucia” jako „doznania” i „wrażenia” (ang. *sensation*) oraz do „sensu”

ich przynależności religijnej oraz etnicznej i wykorzystywanych przez nich w różnych kontekstach religijnych. Formy te, podzielane i praktykowane przez ludzi, budują pewien charakterystyczny „styl” przeżywania i doświadczania rzeczywistości religijnej w ghańskim kontekście²⁷. Jest on oparty w dużej mierze na tańcu, zaangażowaniu całego ciała (czemu często towarzyszy uczucie zmęczenia), muzyce, rytmie oraz fizycznie doświadczanej wspólnotowości. „Styl” ten jest bardzo mocno zaadaptowany przez obecne w Ghanie Kościoły chrześcijańskie.

Mogłam zaobserwować to w roku 2010 w Jemie, gdzie w niecałe dwa tygodnie po Festiwalu Jamu przez miasteczko przeszła, a właściwie przebiegła, roztańczona i niezwykle głośna procesja. Do złudzenia przypominała ona procesję, w których uczestniczyłam podczas Święta Jamów. Tym razem jednak pod rozłożystym czerwonym baldachimem (który został pożyczony od wodza miasteczka) potrząsanym – podobnie jak podczas Święta Jamów – w rytm bębnow, na specjalnej platformie obitej tradycyjnym materiałem *kente*²⁸, ludzie nieśli monstrancję z Eucharystią [ilustracja 4]. W ten sposób lokalni katolicy obchodzili święto Chrystusa Króla (*Ohene*) i Bożego Ciała²⁹. Jedna z uczestniczek tej procesji powiedziała:

To bardzo ważne brać udział w takiej procesji. Tu u nas ludzie noszą swoich wodzów (*ohene*) na ramionach wokół wioski. I my nosimy Chrystusa. Boga nosimy. Skoro ludzie noszą wodzów, czemu my nie mielibyśmy nosić Pana? Tego, który jest najwyższym królem [*ohene*]. I podczas takiej procesji ja mogę się modlić. To ważne, aby móc tak właśnie świętować. Tak jak tradycyjni noszą swoich wodzów.

Performatywne w swoim charakterze działania, takie jak procesje, nabożeństwa czy publiczne festiwale, doskonale nadają się do odtwarzania i konstruowania „tradycji” oraz budowania i *wyobrażania* społeczności poprzez nieustanne ucieleśnianie, materializowanie oraz formowanie doświadczeń odwołujących się do poczucia wspólnotowości, a równocześnie do poczucia tożsamości indywidualnej. Intensywność tych doświadczeń oraz ich multisensoryczność kształtują poczucie partycypacji jednostek we wspólnocie. Obecny w ghańskim chrześcijaństwie ekstatyczny „styl” przeżywania religii i multisensoryczne zaangażowanie ciała mogą być lepiej zrozumiane, gdy

rozumianego jako „znaczenie” (ang. *sense*). B. Meyer, *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*, Amsterdam 2009, s. 9. Termin „formy czuciowe” szczegółowo omawiam w przygotowywanej do druku książce *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków 2015.

²⁷ B. Meyer, *From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding* [w:] *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, B. Meyer (ed.), New York 2009, s. 1–28.

²⁸ Kosztowna tkanina, tradycyjnie związana z postaciami wodzów i rodzinami królewskimi wśród ludów Akan.

²⁹ W niektórych częściach Ghany katolicy obchodzą Boże Ciało w dniu święta Chrystusa Króla (ostatnia niedziela roku liturgicznego). Więcej na ten temat por. A. Niedźwiedz, *Tożsamości wśród katolickiej społeczności w centralnej części Ghany* [w:] *Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość*, K. Jarecka-Stępień, J. Kościółek (red.), Kraków 2012, s. 108; *eadem, Being Christian in Africa: Identities Lived Within a Catholic Community in Central Ghana* [w:] *Multiple Identities in Post-Colonial Africa*, V. Fiala (ed.), Hradec Kralove 2012, s. 157–161.

weźmie się pod uwagę „tradycyjne” konteksty i spojrzysz na obchodzone współcześnie w Ghanie Festiwale Jamu jako na miejsca przechowywania i generowania „form czuciowych”, które są podzielane przez Ghańczyków różnych wyznań.

Bibliografia

- Achebe Ch., *Świat się rozpada*, tłum. M. Żbikowska, Warszawa 1989.
- Arua E.O., *Yam Ceremonies and the Values of Ohafia Culture*, „Africa: Journal of the International African Institute” 1981, vol. 51, no. 2.
- Cole H.M., *The Art of Festival in Ghana*, „African Arts”, vol. 8, no. 3, Spring 1975.
- Coursey D.G., Coursey C.K., *The New Yam Festivals of West Africa*, „Anthropos” 1971, vol. 66.
- Fisher R.B., *West African Religious Traditions: Focus on the Akan of Ghana*, New York 1998, s. 56.
- Meyer B., *From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding* [w:] *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*, B. Meyer (ed.), New York 2009.
- Niedźwiedz A., *Being Christian in Africa: Identities Lived Within a Catholic Community in Central Ghana* [w:] *Multiple Identities in Post-Colonial Africa*, V. Fiala (ed.), Hradec Kralove 2012.
- Niedźwiedz A., *Religia przeżywana. Katolicyzm i jego konteksty we współczesnej Ghanie*, Kraków 2015.
- Niedźwiedz A., *Tożsamości wśród katolickiej społeczności w centralnej części Ghany* [w:] *Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość*, K. Jarecka-Stępień, J. Kościółek (red.), Kraków 2012.
- Nnoromele P.C., *The Plight of A Hero in Achebe's Things Fall Apart* [w:] *Bloom's Modern Critical Interpretations. Chinua Achebe's Things Fall Apart. New Edition*, H. Bloom (ed.), New York 2010.
- Pawlik J.J., *Kreolizacja kulturowa we współczesnym Togo*, „Forum Politologiczne” INP UWM 2004, t. 1.
- Pawlik J.J., *Zaradzić nieszczęściu. Rytuály kryzysowe u ludu Basari w Togo*, Olsztyn 2006.
- Pellow D., *Cultural Differences and Urban Spatial Forms: Elements of Boundedness in an Accra Community*, „American Anthropologist: New Series” 2009, nr 1.
- Sarpong P., *Ghana in Retrospect: Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974, 3rd Edition, Rottenburg 2006.
- Teisch J., *Yam* [w:] *Encyclopedia of World Environmental History: O–Z*, S. Krech, J.R. McNeill, C. Merchant (eds.), New York 2004.
- Warren D.W., *Bono Royal Regalia*, „African Arts”, vol. 8, no. 2 (Winter) 1975.
- Williams D.U., *Christianity and the Negotiation of Cultures: A Case Study of Yakurr Festivals in Nigeria* [w:] *African Traditions in the Study of Religion in Africa: Emerging trends, Indigenous Spirituality and the Interface with other World Religions*, A. Adogame, E. Chitando i B. Bateye (eds.), Farnham, Burlington 2012.
- Wita G., *Aszancka koncepcja opatrności Istoty Najwyższej* [w:] *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, J.J. Pawlik, M. Szupejko (red.), Warszawa 2009.



Il. 1. Po ablucji i złożeniu ofiar wódz i królowa matka pozują do zdjęć nad rzeką w Kokumie. „Tron” jest już przygotowany do zanieśienia z powrotem do pałacu i owinięty w biały materiał.



Il. 2. Jamy przynieszone do pałacu wodzowskiego w Kokumie.



II. 3. Popołudniowa procesja w Jemie w czasie Festiwalu Jamu. Wódz niesiony jest pod ozdobnym parasolem.



Il. 4. Procesja Bożego Ciała w Jemie.