

Stanisław Świderski

Refleksje na temat życia i jego afirmacji w synkretycznych kulturach Fangów

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 23, 233-259

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW ŚWIDERSKI

REFLEKSJE NA TEMAT ŻYCIA I JEGO AFIRMACJI W SYNKRETYCZNYCH KULTACH FANGÓW

Treść: Wstęp. — Rys historyczny dawnych kultów: Bieri; Buiti; Ombwiri i Buiti według tradycji; współczesna forma synkretyczna Buiti i Ombwiri. — Afirmacja życia ideą przewodnią kultów synkretycznych: człowiek symbolem życia; rytuał odrodzenia duchowego; symbolika przedmiotów kultycznych. — Problem akulturacji: upolitycznienie kultu Buiti; elementy chrześcijańskie w synkryzmie Fangów.

WSTĘP

Badania nad synkryzmem religijnym w Gabonie (Afryka Równikowa) — a szczególnie szczepu Fangów — są zaledwie u swych początków. Brak jest prac poświęconych wyłącznie temu zagadnieniu. Te zaś, które istnieją mają charakter raczej opisowy (G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris 1963; tenże: *Afrique ambiguë*, Paris 1957), uboczny (André Raponda-Walker, Roger Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris 1962) lub tylko analogiczny (Veciana Villaldach, *La secta del Bwiti en la Guinea española*. Instituto de Estudios Africanos, 1958).

Ostatnie badania, które autor artykułu i jego asystent P. Fryderyk Rougier przeprowadzili latem i jesienią 1968 r. z ramienia Conseil des Arts du Canada i Uniwersytetu w Ottawie, miały za cel analizę nie tylko czynników psychologicznych, społeczno-politycznych i kulturowych, analogicznych do tych, które spowodowały ruch synkretyczny w Kongo, Rodezji, Angoli, Malawi czy w Afryce Południowej, ale ponadto wykrycie takich elementów, które nadały religijnym sektom szczepu Fangów charakter specyficznie „gaboński”.

Tymi kilkoma uwagami pragnę podkreślić ideę przewodnią tego synkryzmu religijnego, który wyrósł na gruncie męskiego kultu przodków Buiti i kultu kobiecego Ombwiri. Idea ta — to życie samo w sobie i jego afirmacja wyrażona przez symbolikę zawartą w sztuce, w słowie

i ruchu oraz w przedmiotach kultycznych. Spotykamy ją zresztą jako stały temat w starej strukturze społeczno-religijnej Afryki, implikującej pojęcie natury i bytu zarówno w sensie ontologicznym, jak i eschatologicznym. Ta afirmacja była i jest nadal wyrażana w takich momentach, jak uroczystości w dniach narodzin i nadania imienia, w kulcie bliźniąt oraz w ceremoniach małżeńskich, podkreślających wartość religijno-społeczną płodności. Ponadto wszelkiego rodzaju wtajemniczenia, tak zwane inicjacje, nie pomijają tego punktu widzenia, skoro usiłują uspołecznąć we wszystkich swych odmianach indywidualny popęd seksualny. Nawet ceremonie śmierci i pogrzebu, te — wydawałoby się — chwile tragiczne i beznadziejne, ukazują nam wiarę w życie, przez co stają się tak brzemiennie w ogrom wartości jednostki jako transferów siły życiowej z jednej generacji na drugą. Najstarszy syn przejmuje ją w zmateriaлизованej formie śliny lub ostatniego tchnienia. To samo pozytywne ustosunkowanie się do życia przewija się poprzez całą poezję ustną (opowiadania, bajki, mity, zagadki, przysłowia, piosenki) oraz poprzez sztukę stosowaną i religijną, do których można dołączyć także strój, sposób uczesania, tatuaże oraz malowanie ciał zarówno żywych, jak i zmarłych. Afirmacja życia uwypukla się w szczególności w chwilach jego nasilenia (poczęcie, narodziny bliźniąt). Symboliczne liczby i kolory są tu wykładnikami przekonań, życzeń i wierzeń, zastosowane zaś w rytualnych ceremoniach nabierają wartości „środków skutecznych”, bez których nie może obejść się prawdziwe szczęście, pojęte zresztą jako pełne uczestnictwo w życiu. To aktywne zaangażowanie się w życie jako ciągle przyswajanie sobie wartości witalnych znajduje swój specyficzny wyraz w sektach religijnych szczepu Fangów. Zaznacza się tutaj nowy — choć nadal afrykański — charakter potrzeb i to zarówno osobistych, indywidualnych, jak i społecznych, będących wynikiem wpływów historyczno-kulturowych i aspiracji szczepowej.

W artykule tym pragnę uwypuklić tylko te cechy charakterystyczne sekt, w których idea życia w szczególny sposób dochodzi do głosu. Są to nade wszystko ceremonie inicjacji, harfa święta, religijno-psychologiczny punkt widzenia relacji międzyosobowej oraz symbolika kolorów.

Wprowadzenie historyczne, tekst mitu oraz próba analizy kulturowych czynników zewnętrznych i wewnętrznych wydają się być uzasadnione koniecznością. Mają one ułatwić czytelnikowi lokalizację geograficzną i historyczną samego szczepu oraz uczulić go na charakter właściwy szczepu Fangów w Gabonie.

RYS HISTORYCZNY DAWNYCH KULTÓW

Bieri

Skoro się postawi pytanie komuś ze szczepu Apindji lub Mitsogo, co sądzi o kulcie Buiti wśród szczepu Fangów, od razu odpowie, że jest to Buiti fałszywe. Faktem bowiem jest, że ten tradycyjny kult przedstawia się wśród Fangów jako kult zdeformowany, zmieniony i „rozwinięty”, co skłania do nazwania go raczej Buiti synkretycznym.

Zanim kult Buiti został wprowadzony na wybrzeże Gabonu, między Libreville, Cocobeach i Oyem, Fangowie posiadali już własny kult, znany pod imieniem Bieri¹. Ten kult manów, Bieri, wyrażający się szczególnie w statuetkach z drewna², umieszczanych na szczątkach pośmiertnych przodków, był początkowo kultem klanowym. Jego celem było zapewnienie kontaktu wspólnoty żywych ze wspólnotą umarłych, aby w ten sposób pozyskać sobie ich względy. Każdy klan posiadał więc swoje, ale tylko jedne relikwie przodków, wokół których wszyscy członkowie klanu zbierali się pod wodzą naczelnika w oznaczone dni, aby je czcić w uroczystościach sakralnych.

Z czasem Fangowie — pod wpływem ambicji i zarozumiałości rodowej — ustanowili wiele nowych miejsc kultycznych Bieri, pomnażając tym samym liczbę relikwii swoich przodków. Każda wieś otrzymała więc swoje Bieri, co więcej — każda rodzina miała już wiele Bieri, jedne pochodzące od ojca, inne od matki, a jeszcze inne od męża itd. Relikwie więc, Bieri, stały się jedną z przyczyn rozluźnienia więzów społecznych szczepu, bardziej nawet — stały się one przyczyną prawie kompletnej dezagregacji szczepu Fangów. Ale nikt nie odważał się przeciwstawić się temu religijnemu ruchowi. W tym jednakże krytycznym czasie napływają z głębi kraju bilopi, ludzie znad rzek Ogowe i Ngunie, których język nie był znany Fangom. Byli to Mitsogo i Apindji. Okres lat dwudziestych i następnych naszego stulecia był nacechowany migracjami wewnętrznymi ludzi szukających pracy, zwerbowanych przez nowo powstałe ośrodki wyrębu lasów, tartaków i nowych misji. Przy-

¹ Bieri albo byeri oznacza w języku fang przodka w postaci czaszki. Byeri oznacza więc po prostu — czaszka.

² Statuetki Byeri (bieri) i statuetki Buiti mają za cel unaocznic więz między między zmarłymi a żywymi. Znajdujemy je w chatach rytualnych albo na czaszkach i innych resztkach zmarłych, albo też na skrzyneczkach z kory (*nsèk-Byeri*), zawierających tę czaszkę (bieri). Statuetki te przedstawiają bądź mężczyznę bądź kobietę. Niekiedy w miejscu pępka tych statuetek umieszcza się lustro, aby w ten sposób podkreślić przekonanie, że zmarli przodkowie kontrolują życie ludzi we wsi.

nieśli oni jednakże ze sobą własny kult tradycyjny, Buiti, będący dla nich wyrazem uczuć szczepowych, czynnikiem jednoczącym w jedną grupę językową i religijną, instrumentem dyscypliny moralnej, a nade wszystko szkołą uspołeczniającą jednostkę.

Napływ nowych elementów obudził u Fangów, wrażliwych na kwestie społeczne i szczepowy charakter, nadzieję, że ten nowy kult może przyczynić się do przywrócenia utraconej jedności i do odrodzenia świadomości szczepowej. Fangowie więc przyjęli ten kult, ale go dopasowali do swej przeszłości, do potrzeb aktualnych i temperamentu, odrzucając to, co było obce ich duchowi i umiłowanym, a rozwijając to, co odpowiadało ich gustowi.

Szczep Fangów zaczął się odradzać. Jego wrodzona inteligencja, roztropność, przezorność i duma szczepowa znalazły swoisty oddźwięk twórczy w nowym kulcie dawnych niewolników, a dziś drwali z głębi kraju zagnanych przez los aż po wybrzeże oceanu.

Kult Bieri tracił na wartości i aktualności, ustępując miejsca nowym ośrodkom buitystycznym pod wodzą przywódców duchowych, *kambo*, legitymujących się charyzmatem posłannictwa, udzielonego w wizji intuicyjnej. Czyniono wszystko, aby kult ten rozpowszechnił się i zakorzenił w tradycji ludu. Zresztą przyznać trzeba, że kult Buiti miał dużą przewagę nad kultem Bieri. Będąc silniejszym organizacyjnie i bogatszym w środki ekspresyjne obiecywał on więcej możliwości do zaangażowania się w życie i do wypowiedzenia się według potrzeb współczesnych niż Bieri, co odpowiadało charakterowi i dyspozycjom Fangów. Charakter bowiem tego ludu jest spekulatywny, jego duch nigdy nie zaspokojony, szukający zawsze problemów zarówno filozoficznych dotyczących życia, jak i teologicznych dotyczących przyszłości pozagrobowej.

Potrzeba kontaktu z przodkami, poznanie życia pozagrobowego, a nawet „widzenie” Boga skierowały Fangów ku owej „wiedzy” duchowej, jak się oni wyrażają, która jest dziś na drodze rozwoju „dogmatycznego” i którą usiłuje się ująć w „system” teologiczny i filozoficzny. Zadanie to ułatwia fakt, że większość spośród przywódców duchowych tych sekt buitystycznych rekrutuje się z byłych seminarzystów i uczniów misji katolickich, gdzie spędzili wiele lat, ulegając wpływowi dyscypliny i atmosfery kościelnej, nacechowanej rywalizacją stopni hierarchicznych i nastrojem tajemnic religijnych. To oni właśnie nadają nowym sektom specyficzną formę liturgiczną, naśladując kościół katolicki pod względem struktury hierarchicznej, kultu i stroju. Ale skoro się przyjrzyć bliżej atmosferze panującej między sektami, wówczas nie trudno jest stwierdzić, iż wkład ich w obiecaną jedność szczepu Fangów jest nie tylko znikomy, ale przeciwnie — przynosi wręcz odwrotny skutek. Rozpadając się na coraz to nowe sekty i odgałęzienia, dzielą oni lud

na „postępowych” i „tradycyjnych”, to znaczy na tych, co hołdują nadal kultowi relikwii, kanibalizmowi i ekskluzywności języka liturgicznego (Apindji i Mitsogo), oraz na tych, co stronią od formalizmu tradycyjnego, wybierając raczej to, co da się pogodzić z kultem katolickim³. Jedno, co ich łączy, to opozycja wobec misjonarzy i kościoła katolickiego.

Buiti

Nazwa Buiti ma znaczenie ogólne, obejmuje przede wszystkim kult przodków i ceremonie urządzone dla ich adoracji. Zadaniem drugorzędym tego tajnego związku mężczyzn, zbliżonego zresztą do takich związków, jak N'Domo czy Poro w Sudanie zachodnim, jest wychowanie etyczne, estetyczne i społeczne członków klanu i szczepu. Buiti było więc, i jest nadal, w pewnym stopniu tradycyjną instytucją wychowawczą i dyscyplinarną oraz organizmem religijnym⁴.

O tym, że Buiti jest dziełem Mitsogo i Apindji świadczy fakt, że wszystkie prawie szczepy Gabonu, które przyjęły ten kult, używają nadal ich języka jako języka liturgicznego. Słuszne jest bowiem, że właśnie Mitsogo i Apindji nadali właściwą, silną i zwartą strukturę organizacyjną temu niegdyś kultowi Pigmejów, rozwijając go do rozmiarów instytucji kultowej, a nawet — do stopnia religii Buiti, choć terminu tego nie da się zastosować bez zastrzeżeń.

To, co wiemy o początkach Buiti, nie jest jasne, gdyż opiera się wyłącznie na tradycji. Pierwsze wzmianki pisane o Buiti daje nam Paul du Chaillu w swych *Voyages et aventures dans l'Afrique Equatoriale*⁵.

Informacje ustne są fragmentaryczne i zabarwione folklorem lokalnym. Mimo różnic, które zachodzą pod tym względem, Buiti wszystkich czasów i u wszystkich szczepów zachowało swe cechy istotne i specyficzne w stosunku do innych kultów. Jest to mit o kobiecie złożonej w ofierze przodkom za „środki nadzwyczajne”, przy których pomocy adepci Buiti mogą wejść w kontakt osobisty nie tylko z duchami przodków, ale i ze świętymi katolickimi, a nawet z Bogiem trójosobowym. Tymi środkami są dwie rośliny, dzięki którym „ruch” kultywny Buiti

³ Należy podkreślić, że 95% buitystów to katolicy wierzący i praktykujący.

⁴ Por. S. Świdorski, *Les agents éducatifs traditionnels chez les Apindji*, „Revue de Psychologie des Peuples”, Le Havre 1966.

⁵ Paul du Chaillu, *Voyages et aventures dans l'Afrique Equatoriale*. Paris 1863. Por.: *La secta del „Mbueti” o „Mbiti”*, „Actas y Memorias de la Sociedad española de Anthropologia, etnografia y prehistoria”, XIX, 1944. Por. także A. de Veciana Vilaldach, *La secta del Bwiti en la Guinea española*, Instituto de Estudios Africanos, 1958. Por. następnie S. Świdorski, *Le Bwiti, société d'initiation chez les Apindji*, „Anthropos”, Vol. 60, 1965, oraz M. Birinda, *La Bible secrète des Noirs selon le Bouity*, Paris 1952.

mógł wyjść poza granice grup Pigmejów, wsi Mitsogo i Apindji, objąć tysiące Fangów i rozprzestrzenić się nawet w Gwinei Równikowej⁶.

Słuszne jest przekonanie, że Buiti wzięło początek u Pigmejów. O tym mówią mity⁷ oraz fakt, że Pigmeje jako mieszkańcy lasów są najlepszymi znawcami roślin. Spośród wielu roślin odróżnili oni dwie, mianowicie melan⁸ i iboga⁹. Wywar z kory zdjętej z korzenia melanu i spożyty przez człowieka powoduje — zależnie od temperamentu człowieka i od ilości spożytej — halucynacje, wizje albo nawet sen. Melan jest nadal używany podczas pewnych uroczystości i inicjacji jako roślina święta. Kiedy Pigmeje dostrzegli większą moc w roślinie iboga, wyparła ona częściowo melan z rytuału. Dziś iboga jest nie tylko używana jako narkotyk, by odpędzić sen, wzmocnić mężczyznę w jego stosunkach seksualnych z kobietą i uśmierzyć głód, ale nade wszystko jest ona środkiem „cudownym”. Poza funkcjami wyżej wymienionymi iboga pozostaje najważniejszym punktem czynności kultycznych w sektach Buiti i Ombwiri jako źródło wizji, czynnik wspólnoty duchowej, przyjęty w formie komunii u buitystów i jako środek farmakologiczny przeciwko wszelkim schorzeniom, leczonym przez sekty wyrosłe z Ombwiri¹⁰.

⁶ Ponieważ rząd dawnej Gwinei hiszpańskiej stosował surowe kary wobec kultu Buiti, posuwając się do wieszania i mordowania ich członków, ludność tamtejsza przekraczała granice Gabonu w okolicy Medouneu, aby brać udział w ceremoniach Buiti i być „wtajemniczonym” w tę sektę.

⁷ Według tradycji sekty Elibaganga w Libreville miała to być kobieta pigmejska z klanu Beki. Według mitu z Gwinei Równikowej, który nam podaje Veciana Vilaldach (*op. cit.*), był to klan Bakui. Wiemy, że kult Buiti został przyniesiony z Gabonu, o czym mówią nazwy przedmiotów kultowych, ceremonii i stopni. Są one w języku Mitsogo i Apindji.

⁸ *Melan* (l. mn.), *alan* (l. p.) w języku Fangów jest rośliną, której wywar powoduje halucynacje, wizje lub sen głęboki, zależnie od ilości spożycia i od temperamentu człowieka. Por. R. Sillans, A. Walker, *Les plantes utiles du Gabon*, Paris 1961, s. 160; Por. także S. Galley, *Dictionnaire fang-français et français-fang*. Neuchâtel; Eshira z nad rzeki N'Gounie mieszają tę roślinę z rośliną iboga, gdy urządzają ceremonie Buiti.

⁹ Iboga (w jęz. Galoa, *ébôgha*) jest małym krzewem stanowiącym podszycie lasów Gabonu, Gwinei Równikowej, południowej części Kamerunu i północnej części. Konga. Iboga jako środek terapeutyczny (podniecenie, depresja) oraz jako środek magiczny jest używana w ceremoniach Buiti i Ombwiri. Dziś sady ją nawet przy domach, a szczególnie wokół chat rytualnych. Por.: Silans, Walker, *Les plantes...* Iboga jako narkotyk została odkryta w 1860 r. przez Griffon du Ballay w Cap-Lopez. Na temat działania iboga zob. Raymond Hamet, *Le problème du vrai et du faux iboga*, „Rev. Bot. Appl. et Agr. Trop.”, XX, 1940, s. 251—262; B. Ilouguou, „Iboga” *arbre de science*, „Liaison” nr 23, 1952; J. Delourme - Houde, *Contribution à l'étude de l'iboga*. Thèse Doct. Pharm., Paris 1944.

¹⁰ Ombwiri są przede wszystkim duchami, zamieszkującym zarówno lasy, jak i wody. Stoją one na straży życia etycznego społeczeństwa, karząc tych, co prze-

Ombwiri i Buiti według tradycji

Obserwacje pobieżne życia religijnego szczepu Fangów z Okręgu Wybrzeża¹¹ nasuwają badaczowi wiele trudności. Powodują je głównie liczne denominacje sekt, sugerując jakąś specyficzną odrębność kultową. Niestety, bliższa analiza wykazuje — obok różnic — również istotne elementy, wspólne dla wszystkich, a przynajmniej dla pewnej grupy. Taka analiza porównawcza, na przykład mitów, pozwala dotrzeć do pewnych wspólnych początków tych dwu głównych sekt, tak bardzo dziś rozpowszechnionych w Gabonie. Zresztą sami ich adepci przyznają, iż niegdyś byli oni złączeni, ale czas i poszczególne wizje spowodowały, że dziś dzieli ich nie tylko nowy ideał religijny, ale nade wszystko nowe środki działania.

Przyznać trzeba, że większość sekt, a szczególnie Ndeya Kanga¹², zachowała cechy charakterystyczne dla grup etnicznych Buiti wewnątrz kraju. I tu znów mamy nowe kryterium historyczne, które potwierdza stanowisko, że Buiti zostało przyjęte od Mitsogo. Sam Henri Mengwele, przywódca duchowy tej sekty¹³, mówi, iż zawdzięczać to należy zmarłemu już wielkiemu reformatorowi Buiti, Fangowi — Ntutum Ekomi Georg, który był „wtajemniczony” właśnie przez Mitsogo. Był on pierwszy, który nadał Buiti nowy charakter, czyniąc z niej jedną z najbardziej postępowych sekt Gabonu.

A oto mit o początkach kultu Ombwiri i Buiti, o których można usłyszeć w różnych wersjach, zależnie od przynależności kultowej. Znajomość tego mitu jest nieodzowna do zrozumienia treści wszystkich ceremonii i całej tradycji, którą młodzi adepci (*bandzi*) otrzymują od swoich duchowych mistrzów podczas nowicjatu. Ponadto znajomość ta jest konieczna, aby móc odczytać głęboką symbolikę świętej harfy, której

kraczący zwyczajowe nakazy, a strzegąc tych, którzy im są wierni. Tradycja Fangów przechowała pełną klasyfikację tych duchów o wielkiej wartości społecznej, zależnie od ich pochodzenia i ich funkcji. Od nich też pochodzą różne nazwy sekt Ombwiri.

¹¹ Chodzi tu o północno-zachodnią część Gabonu, zwaną Estuaire.

¹² Etymologia nazwy Ndeya Kanga nie jest jasna. Pewne jest, że pochodzi ona od Mitsogo, gdzie N'deya uchodzi za fetysz. Por. A. Walker, *En l'honneur du fétiche N'Déa*, „Liaison”, nr 55, 1955. N'Deya ma, według Arch. J. Adama z Libreville, pochodzić od *dya* — jedz. Złożone z N' (= ja) i Kango, przypomina ceremonie inicjacji u Ngoi, który jest związkiem pantery, u szczepu Obamba, Ndumu i Bawumbu w okolicach Franceville. Podczas nich kierujący uroczystością daje kandydatowi do spożycia porcję ziół gryzących jako próbę wytrzymałości na ból. Inni chcą wytłumaczyć tę nazwę jako: „Jedz-że teraz ty” (na ciebie kolej jeść — mięso ludzkie).

¹³ Jego chata rytualna znajduje się na piątym kilometrze drogi do Kango.

kształt, kolory i główna rola są istotne dla przeżyć religijnych wiernych Buiti.

Dawno temu żyła sobie kobieta imieniem Elamba-Gnidjogo¹⁴. Mąż jej nosił imię Melonga. Oboje prowadzili stale kłótnie z mieszkańcami wsi. Kobieta, Elamba-Gnidjogo, zdecydowała w końcu opuścić swą wieś i udać się z mężem do swej rodziny. Przybywszy do nowej wsi, Melonga otrzymał od teściów ziemię do uprawy plantacji i pod nowy dom. Życie rozpoczęło się na nowo w zgodzie i harmonii. Z tego małżeństwa urodziły się dwie dziewczynki: Ossingui-Gnidjogo i Nkene-Gnidjogo.

W jakiś czas potem Melonga umarł. Tak, jak zwyczaj nakazywał, pochowano go w ukryciu przed żoną. Elamba-Gnidjogo jako wdowa żyła jeszcze długo. Tradycja nie pozwalała jej na powtórne zamążpójście. Pozostała więc sama ze swymi córkami, żyjąc w biedzie i niedostatku. Mąż jej, Melonga, widząc to, żalił się do Boga, Nzambe, aby miał litość nad jego żoną i dziećmi i pozwolił mu udać się do wsi, aby im pomóc, albo przynajmniej ich zobaczyć.

Pewnego dnia, Melonga natchnął swą żonę, by udała się z córkami na połów ryb. Ta, wzięwszy sieć, poszła ku miejscu, gdzie zwykła zawsze łowić ryby. Pracując od rana aż do południa, nie złowiły nic. Będąc już w kresu sił, kobieta spoczęła w cieniu zarośli. Mimo głodu zachęcała swe córki, by nie rezygnowały z dalszych wysiłków. Zostawiając je w cieniu, sama udała się na nowe miejsce w nadziei jakiegoś połowu. Mimo długiej pracy znowu nic nie złowiła. Znużona i złamana duchowo zaczęła rozglądać się wokół siebie. W ten sposób dostrzegła otwór u brzegu rzeki. Sądząc, że znajdują się w nim ryby lub przynajmniej kraby, kobieta usiłowała poszerzyć otwór, posługując się maczetem. Kiedy następnie wsunęła tam rękę, przeleciał ją lęk i strach. Zamiast ryby, Elamba-Gnidjogo poczuła, że trzyma w ręku kości. Ochłonawszy z pierwszego wrażenia, kobieta zabrała resztki zwłok (obojczyk, kręgi, golenie, płuca, brzuch i kości długie). „Co to może oznaczać — zastanawiała się Elamba-Gnidjogo — że zamiast ryb, złowiłam kości?” Wówczas usłyszała głos, pochodzący z gąszcza: „Mumma, Mumma!” „Któż mnie przywołuje?” — odrzyknęła Elamba-Gnidjogo. Nie dostrzegła jednak nikogo. Odważyła się więc ponownie zapytać: „Któż to jest, kto mówi do mnie i gdzie on jest?” Głos pochodził z termitowca. Po chwili mogła dostrzec miejsce i zrozumieć głos: „Ty nie możesz mnie zobaczyć, jeśli jesteś taka, jaka jesteś. Jeśli jednak chcesz mnie ujrzeć, popatrz najpierw wokół siebie i staraj się dostrzec dwie rośliny!” I rzeczywiście kobieta dostrzegła je i wyrwała z korzeniami. Były to melan i iboga.

Według polecenia nieznanego głosu kobieta zmieszała liście melanu i oskrobiny z korzenia iboga, ucierając je na proszek. Spożywszy tę mieszaninę (*ekasso*), Elamba-Gnidjogo udała się ku rzece, tak jak nakazywał głos z gąszczu, zakazujący jej spoglądać ku zaroślom, a przeciwnie nakazujący po przybyciu nad rzekę patrzeć w wodę.

Po niedługiej chwili, ku swemu zdziwieniu, dostrzegła w zwierciadle wody szkielet swego męża, ale bez głowy. Elamba-Gnidjogo przyszło na myśl, że zbierając resztki kości, zapomniała zabrać czaszkę. Szkielet zniknął więc, aby ją odszukać. Powróciwszy nałożył czaszkę, mówiąc: „*kundja*” („*W porządku*”). Następnie

¹⁴ Według tradycji szczepów Gwinei Równikowej, którą znajdujemy u Veciana Vilaldach, kobieta ta nazywała się Banjoku (Bandzioku). Por. Świdorski, *Le Bwiti...*, s. 546.

rozpoczął rozmowę z kobietą. „Żono moja, to ja jestem, twój mąż, który skłonił cię, abyś przysłała tutaj. To ja również znalazłem ten środek, aby cię widzieć i pocieszyć wraz z naszymi dziećmi. Przywołałem cię też, aby ci dać moc uzdrawiania chorych, co da ci środki utrzymania. Będziesz więc uzdrawiać, ale nigdy nie czyn tego darmo. Choćby drobną rzecz, mały podarek, ale musisz coś żądać jako zapłatę. Udając się do wsi, spotkasz na drodze małe zwierzątko, cywetę, które będzie biegło przed tobą i twymi dziećmi. Zabij je i weź jego skórkę!”¹⁵

Widmo męża znikło. Kobieta udała się na miejsce, gdzie zostawiła swe córki w cieniu. „Nic nie złowiłam — rzekła do dziewcząt — i jestem bardzo zmęczona, udajmy się więc do wsi”.

Będąc już w pół drogi, dziewczęta zostały zaskoczone zwierzątkiem, które biegło przed nimi. Na polecenie matki, rzuciły na nie sieć, która spowodowała, że skórka jego, dotąd biała, stała się cętkowana, zachowując ślady sieci, czarno-białe. W tym momencie przypomniały jej się słowa męża: „Jeśli przyjdzie do ciebie chory, ty rozciągniesz na ziemi skórkę cywety i posadzisz na nim chorego. To ona bowiem sprawi, że przodkowie zesłą swą siłę na niego i ciebie”. Kobieta pomyślała sobie: „Skoro dotąd wszystko się sprawdziło, co mi powiedział mąż, trzeba, abym doświadczyła jeszcze tego na mych córkach, zanim wrócę do wsi”.

Oczyściwszy więc z liści miejsce przed ogromnym pnem baobabu, rozłożyła kości męża, które niosła w koszu. Przygotowawszy następnie mieszaninę (*ekasso*) z roślin, dała je do spożycia swym córkom. Niedługo trzeba było czekać, a te krzyknęły wespół z przerażenia i wespół z radości: „Mamo, mamo, widzimy tatusia, o! on jest tutaj, o! o!”. Elamba-Gnidjogo upewniona tym wydarzeniem, udała się do wsi. Pewnego dnia, brat jej, który mieszkał w tej samej wsi, widząc, że siostra jej opuszcza systematycznie ze swymi córkami wieś i udaje się w gąszcz, postanowił udać się potajemnie w jej ślady. Przyszedłszy więc w owo miejsce ukryte, ujrzał swą siostrę z dziećmi. Ona grała na harfie, a jej córki — na *obaka*¹⁶. Mimo przezorności kobieta dojrzała swego brata, co wprawilo ją w gniew. „Cóż cię tu sprowadza, aby wykryć moje tajemnice? Zbliź się i posłuchaj! Nikt nie ma się dowiedzieć, co ja tu porabiam! Ty zaś, skoro już tu jesteś, musisz być wtajemniczony! Usiądź więc tu i obserwuj, co robimy!”¹⁷.

W ten sposób również i brat Elamby-Gnidjogo rozpoczął spożywanie *ekasso* i *iboga*. Skoro czas odpowiedni minął, ten zwrócony w zwierciadło wody ujrzał ku swemu zdziwieniu twarz dawno już zmarłego szwagra. „Odwróć się — powiedział kościotrup — i zapamiętaj sobie, że cała władza spoczywa w rękach twej siostry!”.

„Bracie mój — odezwała się następnie Elamba-Gnidjogo — ponieważ posiadasz moje tajemnice, trzeba, abyś mi się odwzajemnił pewnym podarunkiem (*okandzo*), gdyż tak rozkazał mi mąż, mówiąc, abym nic nie czyniła bez zapłaty. Daj więc mi: dwa talerze białe, dwie kury, dwie miednice białe, dwa pióra pa-

¹⁵ Skórka cywety uchodzi za symbol wyróżnienia, siły, władzy i szlachectwa. Noszą ją na głowie matki bliźniąt oraz „duchowni”, *nganga* i szefowie wsi podczas uroczystości.

¹⁶ *Obaka* jest instrumentem sakralnym, używanym podczas wszystkich ceremonii Buiti i Ombwiri. Jest to drążek drzewa czerwonego (*paduk*), oparty na dwu podstawkach. Uderzany kawałkami drzewa, zazwyczaj przez dwu mężczyzn, *obaka* nadaje rytm całej uroczystości, będąc akompaniamentem świętej harfy (*ngoma*).

¹⁷ Jeszcze niedawno wykradzenie tajemnicy Buiti, Nyembe lub innego jakiegos związku tajemnego karane było śmiercią przez otrucie.

puzie, dwie skórki cywety, dwie igły, matę i jedną pochodnię!”¹⁸. Brat posmutniał, nie widział bowiem żadnych możliwości, aby sprostać wymaganiom siostry. „Jakże mam ci dać te rzeczy, które żądasz, skoro jesteśmy w gąszczu? Ale jeśli konieczne, abym spłacił mój dług, wówczas ofiaruję cię!”

Elamba-Gnidjogo została otruta. Zanim jednak skoła, tak rzekła do swego brata: „Bracie mój, wyrządziłeś mi wielką krzywdę. Ponieważ zabijasz mnie, musisz zająć moje miejsce! Ale ty będziesz na zawsze przeklęty. Wszyscy oskarżać cię będą jako zabójcę i pożeracza ludzi!”.

Tak zaczęło istnieć Buiti, związek tajny mężczyzn. Ombwiri zaś przeszło w ręce córek Elamba-Gnidjogo.

Współczesna forma synkretyczna Buiti i Ombwiri

Synkretyzm religijny tych dwu instytucji kultycznych powstał na gruncie stosunków między szczepem Fangów a misjonarzami katolickimi oraz wskutek świadomości rasowej tego ludu, który mimo nowych warunków życia nie zatracił swych cech najeźdźców. Ten synkretyzm odnajdujemy najpierw na poziomie jednostki, która stale poszukuje „środków skutecznych”, aby się wyróżnić wśród grupy. Na tym samym też poziomie jednostki przeżycie duchowe każdego z adeptów powinno dostarczyć dzięki wizjom nowych elementów dla tej „wiedzy duchowej” iboga, która ma kiedyś — według ich zdania — zastąpić ewangelię i rolę misjonarzy katolickich.

Na poziomie społeczeństwa współczesny synkretyzm religijny wyraża się poprzez organizację hierarchiczną, poprzez święta, świętych, uroczystości, a przede wszystkim — poprzez charakter instytucjonalny, przypominający kościół katolicki. Tutaj — na poziomie społeczeństwa, jak zresztą również na poziomie jednostki — iboga odgrywa rolę istotną jako komunია z Bogiem i przodkami, dzięki właśnie wizjom, spowodowanym przez tę roślinę. Ponadto ta sakralna roślina stała się więzią pomiędzy adeptami, łącząc ich w jedną rodzinę. Trzeba przy tej okazji zaznaczyć, że ten synkretyzm wyrażony przez „komunię” jest bardzo wyraźny. Duchowny, celebryjący uroczystość (*ngoze*), podając tę roślinę w postaci sproszkowanej, posługuje się kielichem ze szkła, naśladowującym cyborium. Uczyniwszy następnie znak krzyża nad klęczącym ze złożonymi rękoma wiernym, wymawia słowa: „Oto Ciało Chrystusa”.

Zadziwiający jest również fakt, że dla swych ceremonii nocnych (*ngoze*) adepci Buiti i Ombwiri nie żałują ani snu, ani czasu, ani pieniędzy. Nie ulega wątpliwości, że takie świętowanie trwające trzy lub cztery dni i noce (na świętego Michała cały tydzień!), poprzedzone postem, doprowadza w swych skutkach do pijaństwa, wyczerpania fizycznego i psychicznego spowodowanego tańcami i narkotykami, co sprawia,

¹⁸ Pochodnia ta (*torche*) pochodzi z żywicy drzewa okume.

oczywiście, że są niezdolni do podjęcia nazajutrz normalnej pracy. Zresztą trzeba zauważyć, że czas dla nich ma inną wartość. Jest mierzony wartością życia przyszłego, wieczności, a nie zyskiem materialnym. Szczep Fangów nie jest leniwy, ale jeśli ktoś pracuje, to po to, aby przeżyć. Postęp techniczny, poprawa ekonomiczna i potrzeba produkcji są — według nich — pojęciami zarezerwowanymi dla białych. Nie czują się zaangażowani w to życie tak, aby je zmienić. Żyją bowiem nadal w „sakralności” czasu, w epoce „proroków”, wizji i według kategorii, jakie — według nich — zdolne są skierować życie obecne ku życiu przyszłemu. Nie zapomnijmy jednak, że taka ucieczka w „inny świat” ma swe uwarunkowanie historyczne i kulturalne, które postaramy się choć w części naszkicować. Fangowie — jak i reszta ludów Afryki — widzą sens życia w świadomości uczestniczenia w rytmie natury i wszechświata. Dziś kategorie takiej postawy przypominają wiele cech chrześcijańskich.

Życie dla adeptów sekt synkretycznych ma wartość metafizyczną. Jest ono interpretowane według pojęć eschatologicznych i według wymiarów, które poważnie przekraczają wartości codzienne. Czas więc i cały poświęcony wysiłek oraz nadzieja zobaczenia „rzeczy nadzwyczajnych” uzasadniają całkowicie to oczekiwanie człowieka o wierze głębokiej, choć naiwnej. Wiara ta ma jednak cechy specyficzne. Ma ona dla nich charakter społeczny, wyrażając się poprzez środki kolektywne, potwierdzone przez wspólnotę religijną.

Warto zaznaczyć, że adepci sekt synkretycznych przywiązują ogromne znaczenie do przedmiotów, do czynności rytualnych i do osobowości kultycznych, nadając im nie tylko charakter charyzmatyczny, ale przypisując ponadto im moc nadzwyczajną, dzięki której mogą działać na człowieka w sposób automatyczny, *ex opere operato*. Wystarczy więc ich obecność, bezpośredni z nimi kontakt i intencja, aby zapewnić sobie ich skuteczność. Stąd też już sama obecność świętej harfy sakralizuje uroczystości, podnosząc je do rangi czynności kultycznych.

Prestż społeczny, tak bardzo zakorzeniony w potrzebach Afrykańczyka, wyraża się dziś przez posiadanie chaty rytualnej (*mbandzia*), rodzaju kaplicy, w której — na wzór analogicznej chaty u Apindji (*nganza*) czy Mitsogo — można by przyjąć gości, urządzić i kierować uroczystościami religijnymi nie kontrolowanymi przez nikogo, a w końcu — gdzie można by zarobić sporo grosza. Ludzi wiary przyciąga się przez domniemane wizje i nowe „posłannictwo”, przez nowy ideał, przez dekoracje zewnętrzne i wewnętrzne (obrazy świętych, flaga gabońska, nowe tańce, strój) oraz przez „cuda” uzdrowień spowodowane spożywaniem iboga. Nic też dziwnego, że dzielnica Libreville, Kembo, stała się Benaresem „świętyń”, a droga główna, prowadząca ze stolicy ku Kango, po-

przez N'Toum aż do Cocobeach jest drogą najbardziej „religijną” w okolicach Libreville.

Sekty Buiti, podobnie jak te, które wyszły z Ombwiri, mnożą się w dalszym ciągu. Wystarczy, gdy wspomnimy tu tylko parę „ośrodków” buitystycznych, zgrupowanych wokół Libreville: N'Toum, Ndžole, Mitzik, Medouneu, Ojem, Akok i Cocobeach. Do najbardziej aktywnych należą tu: Ndeya Kanga (fot. 1), Assumega-Eniñ, Dissumba, Ayebe Ebogha, Angone-Ebogha, Ndzobe, Mbondo, Makombe Essum David, Dibôgo itd.

Podobnie możemy zacytować nazwy kilku sekt Ombwiri, mianowicie Ekongi, Erina, Nigagembe, Elibaganga (fot. 2), Imando i wiele jeszcze innych, pośród których najbardziej nowoczesne są Erendzi-Saint, Olympiques (=Oropiques) i Science Spirituelle du Coeur du Saint-Esprit (Wiedza duchowa Serca Ducha Świętego (fot. 3), założona przez pielęgniarza od Świętego Krzyża — Michel Nze Mba. Te ostatnie sekty specjalizują się w leczeniu chorób spowodowanych — według nich — przez złe duchy i przez ombwiri, które mszczą się za przekroczenie nakazów tradycji i zwyczaju.

AFIRMACJA ŻYCIA IDEAŁ PRZEWODNIĄ KULTÓW SYNKRETYCZNYCH

Człowiek symbolem życia

Afrykańczyk daje stałe świadectwo pozytywnego ustosunkowania się do życia poprzez uroczystości rodzinne nadania imienia celem stworzenia osoby¹⁹ czy bytu ludzkiego jak i poprzez kult bliźniąt, uświadamiający człowiekowi wzmożoną siłę życiową tłumaczoną nie inaczej jak bezpośrednią ingerencją bożą w jego życie osobiste.

Urok natury odbija się — według niego — w harmonii jego ciała, zaakcentowanej jeszcze przez tatuaż, uczesanie i ruch. Znaki nacięte na twarzy nie tylko szeregują go do pewnej grupy, ale są ponadto wrazem jego wartości moralnych i stopnia inicjacji. Są to zazwyczaj proste znaki symetryczne, do których dołącza się dziś znak krzyża, złożony na czole, stopach i dłoniach. Razem mają one zabezpieczyć ciało przed wpływami i zasadzkami złych sił.

Plamy, czerwona i biała, które jedna z kobiet sekty Elibaganga kładzie na stopy uczestniczących w ceremonii (*ngoze*), przypominają dualizm w życiu, pierwiastek męski i żeński, dobro i zło, dzień i noc. Rytm wszechświata odbija się stale w rytmie ciała tańczącego święte tańce. Według wiernych tańce te interpretują w sposób magiczno-religijny tańce aniołów i ruchy zwierząt, których właściwości człowiek chce sobie

¹⁹ Por. G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, Paris 1951.

przyswoić, aby być silniejszym i bardziej zespolonym z życiem. Woda, zastępowana niekiedy przez zwierciadło — jak to widać w sekcie Ndeya Kanga u Alojzego Avele w Libreville — oddaje nie tylko w sposób symboliczny rysy twarzy, uśmiech i grymas bólu, ale nade wszystko — całe doświadczenie ludzkie poprzez cykl jego życia. W tejże też sekcie przypomina ona wodę płodową, wodę chrzcielną i źródło cudowne Matki Boskiej, owej Gningone Mebeghe²⁰, którą kobiety czczą licznymi pieśniami.

Spotkanie się dwu adeptów tej samej wspólnoty religijnej Buiti nie jest niczym innym, jak wymianą osobistą wzroku, uznaniem drugiego za brata i świadectwem przynależności wzajemnej. Ta wymiana osobowa wyraża się w dobitny sposób przez złożenie jednych ramion na drugich i przez zbliżenie się lekkie ku sobie dwu ciał. Jeszcze bardziej dochodzi ono do wartości humanizmu religijnego, skoro prosty adept (*bandzi*) pozdrawia swego przełożonego. Ten ostatni, ściskając wyciągniętą ku niemu dłoń, kieruje ją najpierw ku ziemi, aby następnie podnieść ją gwałtownie do poziomu oczu. Ruch ten oznacza: „życie tutaj ma nas prowadzić ku życiu przyszłemu; pamiętaj, że jesteśmy w pielgrzymce i nieustannym odradzaniu się”.

Każda uroczystość (*ngoze*) Buiti i Ombwiri jest spotęgowaniem siły życiowej, zaangażowaniem się powtórным w sferę świętego (*sacrum*), wyrażonym przez gest, kolory, słowo i ogień. Jest nią jednak nade wszystko uroczystość wtajemniczenia (inicjacji) pojętego jako czynność liturgiczna, dzięki której nowicjusz uzyskuje nową świadomość religijną i nowy impuls życia.

Zrodzona z potrzeby uczestniczenia w każdym momencie życia postawa afirmatywna buitystów wobec niego przejawia się poprzez śpiewy i tańce, poprzez symboliczne powtórzenie poczęcia i narodzenia. Przy pomocy środków prostych, ale brzemiennych w funkcję specjalną, takich — jak kamień okrągły, złożony w pobliżu słupa centralnego, maty, czepek, woda, światło, słońce zachodzące — wspólnota religijna chce odtworzyć na nowo proces życia jednostki, aby wzmocnić w nim odziedziczoną świadomość, że życie jest szczęściem.

Ta afirmacja życia wyraża się nieustannie poprzez kolory, rośliny, drzewa i skórę cywety — pojęte jako transfery siły życiowej, oraz poprzez ojcowstwo symboliczne — jako dawcę nowego życia.

²⁰ Gningone (Ningon) jest imieniem żeńskim, bardzo pospolitym w Gabonie. Gningone Mebeghe znaczy tyle co „dziewczyna”, córka Mebeghe, który według mitologii buistycznej oznacza Boga (*Nzambe, Mebeghe*). *Ngon* (w jęz. Fangów) oznacza także księżyc, młodą dziewczynę, ale również i menstruację.

Łączność duchowa między dwoma członkami tej samej sekty Buiti wyraża się również przez tchnienie²¹ skierowane na wyciągnięte dłonie i potwierdzone następnie wzrokiem i uśmiechem braterskim. Czynność liturgiczna jako gest urzędowy i społeczny wywołuje i pomnaża świadomość religijną, która staje się jednym z czynników jedności społecznej Fangów.

Podkreślić należy, że człowiek jest tu miarą wartości religijnych, ontologicznych i metafizycznych. Jego osoba nadaje charakter specyficzny chacie rytualnej, w której osiąga on szczyt duchowej dojrzałości przez symboliczne odrodzenie się.

Rytuał odrodzenia duchowego

Inicjacja sekt buitystycznych na wybrzeżu Gabonu (Estuaire) zachowała to samo podwójne zadanie, które widzi się w buszu u Mitsogo i Apindji. Przez rytuał religijny ma ona usakralizować jednostkę, aby ją podnieść do godności członka grupy. Te dwa aspekty — religijny i społeczny — odpowiadają w swym celu wszystkim innym związkom inicjacyjnym w Afryce tradycyjnej.

Inicjacja w Ndeya Kanga, jednej z najstarszych, a równocześnie najnowocześniejszej sekcje synkretycznej Buiti, podobnie jak u Elibanga — sekcje wyrosłej na gruncie kultur kobiecego Ombwiri — ma nadal charakter prymitywny, chociaż przyobleczony dziś w nową formę.

Te obydwie sekty usiłują wyrzucić przez swe ceremonie wtajemniczenia swoiste piętno na jednostce i to do tego stopnia, aby z niej uczynić nowego człowieka. Wszystko, czym dysponuje wiara, sztuka i tradycja, posłuży tu jako czynnik odrodzenia. Nowicjusz będzie odziany w nową, długą, białą szatę (*pagne*) — znak narodzenia; nadane mu będzie nowe imię, aby utworzyć w nim nową osobowość²². Wizja życia przeszłego i tego, co ma nastąpić, wytyczy mu nową drogę. Będzie cierpiał, aby być silniejszym i odporniejszym na ciosy życia. Wetknięte mu we włosy czerwone pióra papuzie przygotowują go na przyjęcie posłannictwa zawartego w słowach zmarłych przodków. Harfa święta (*ngoma*),

²¹ Tchnienie jest według prawie wszystkich ludów „prymitywnych” umaterializowaniem siły życiowej, podobnie jak ślina, o czym mówią bardzo liczne tradycje i zwyczaje. Należą one również do elementów magicznych, obok włosów, paznokci i ekskrementów takich ludzi, jak szefowie wsi, czarownicy, królowie i bliźnięta.

²² Por. ceremonie obleczenia (obluczyn) w nowicjatach katolickich, podczas których jedna z modlitw wyraża życzenie: *Induat te Dominus novum hominem...* (niech Pan przyoblecze cię w nowego człowieka...).

symbol Gningone Mebeghe, Świętej Dziewicy, będzie mu towarzyszyć swą melodią poprzez wszystkie etapy ceremonii symbolicznej śmierci i odrodzenia duchowego, aby mógł potem dobrze reprezentować swą przynależność do chrześcijaństwa afrykańskiego. Każdy ruch, każda pieśń i każdy symbol rytuału religijnego sakralizuje jego dyspozycje i jego wejście w życie grupy.

Uspołecznienie jednostki rozpoczyna się zawsze przez spotkanie zmarłych. Następnie otwiera je publiczna spowiedź ustna, usposabiając w ten sposób kandydata do wizji, która ma nastąpić po spożyciu rośliny *iboga*. To uspołecznienie wyraża się ponadto przez nowe zaangażowanie się „zawodowe”, wyznaczone przez przodków, kulminujące w nowych obowiązkach wobec wspólnoty. Strój i znaki specjalne mają mu ułatwić zadanie, które powinien spełnić, skoro angażuje się w służbę drugich.

Publiczna spowiedź ustna jest jednym ze środków, poprzez który wyraża się świadomość społeczna i religijna. Otwiera ona owo przejście z jednego etapu do drugiego; oczyszcza nowicjusza, aby go umocnić na nowe doświadczenia. Przez nią też daje wspólnota religijna swemu nowemu członkowi możliwość przewyciężenia się, sposobność stania się nowym człowiekiem, ale już obdarzonym nowymi wartościami. Ten właśnie prestiż społeczny, tak bardzo zakorzeniony w aspiracjach Afrykańczyka, a wyrażony tutaj przez nowy stopień hierarchiczny, kwalifikuje wtajemniczonego do zadań w grupie. Od tej chwili nowicjusz (*bandzi*) będzie zobowiązany dać wyraz swej przynależności do wspólnoty religijnej, która mu ukazuje nowy, całkiem inny sens życia, siłę i środki do działania. Taż sama wspólnota religijna będzie go chronić przed obcymi i będzie mu otwierać coraz nowsze możliwości eksterioryzacji osobistej oraz odczucie rytmu wszechświata, w którym wszystko ma swój sens i swój cel. Rytuał, słowo, ruch i znaki symboliczne spowodują, że ten prosty, „naiwny”²³ człowiek stanie się wkrótce prawdziwym znawcą zarówno życia obecnego, jak i życia przyszłego.

Przygotowanie. Przygotowanie do inicjacji w sektach synkretycznych w Gabonie ma dwa etapy. Pierwszy z nich wymaga warunków materialnych, odzwierciedlając wpływy europejskie, chociaż nie pozbawionych znaczenia symbolicznego; drugi — pozostaje nadal całkowicie związany z tradycją. Ten właśnie drugi etap ilustruje wyraźnie

²³ „Naiwny” (w jęz. Fangów: *miumiu* lub *étema*) to tyle, co „postulant” do ugrupowania społecznego i religijnego, jakim jest Buiti, Mweli lub Ombwiri. Są to ludzie „bez charakteru”. Pierwszy stopień „wtajemniczenia” stanowi u niektórych ludów Gabonu, jak u Apindji lub Fangów, *ngolongolo*, ostatni zaś, najwyższy, oznacza tych, co mają *evus*, to znaczy siłę wampiryzmu. Por. S. Świdorski, *Tradycyjne związki tajemne szczepu Apindji jako historyczno-kulturowe tło osobowości*. „Lud”, T. 52, Wrocław.

tradycyjne uwarunkowanie odrodzenia duchowego. Polega ona u Ndeya Kanga²⁴ na kontakcie bezpośrednim z lasem dziewiczym, a w szczególności z drzewami świętymi, których właściwości mają przyczynić się do przemiany duchowej i odrodzenia wewnętrznego.

Uroczystość zaczyna się w Wielką Środę²⁵, chociaż kandydat powinien stawić się już w Wielki Wtorek. Pierwsza uroczystość inicjacyjna (*ngoze a bandzi*) zaczyna się wieczorem, wówczas już kandydat jest obserwowany przez całą wspólnotę religijną. Dzień ten jest pojęty jako czas rekolekcji, jako przygotowanie bezpośrednie do tego jednorazowego wydarzenia w życiu, zwanego także chrztem Buiti. Jest ono zatem nacechowane milczeniem, postem i skupieniem. W ten sposób otwiera się przed nowicjuszem nowa droga duchowa. Zaczyna ją, właściwie mówiąc, przez wejście do kraju zmarłych, usymbolizowanego przez *nzimbe*, miejsce oddalone o kilkanaście metrów od chaty rytualnej (*mbandzia*). Jest to grób symboliczny, gdzie zebrani adepci Buiti lub Ombwiri śpiewają pieśni, zapraszając w ten sposób zmarłych, aby zechcieli przewodzić temu aktowi odrodzenia.

Aby upodobnić się do zmarłych, nowicjusz ma twarz pomalowaną na biało — symbol śmierci, duchowości i świętości. Czerwony znak *paduku*, umieszczony na czole — to symbol krwi i życia, będzie mu przypominał nadzieję odrodzenia.

Nzimbe — to także symbol ziemi, życia ziemskiego w zestawieniu z chatą rytualną (*mbandzia*), która oznacza niebo, szczęśliwe życie pośmiertne.

Ofiara z wina i tytoniu, złożona u stóp świętego drzewa, *erendzi*, której towarzyszą pieśni rytualne, ma za zadanie zachęcić przodków i wzbudzić ich zainteresowanie. Drzewo to, umieszczone pośrodku *nzimbe* i otoczone zapalonymi świecami, symbolizuje kobietę rodzącą. Jest ono pomalowane na trzy kolory: biały — u góry, czerwony — pośrodku i niebieski — u dołu. Kolor pierwszy oznacza zmarłych, aniołów, ludzi sprawiedliwych, ale także i spermę — pierwiastek zapładniający. Kolor niebieski przypomina rasę czarną — Afrykańczyków, czerwony zaś symbolizuje krew menstruacyjną i krew kobiety, która rodzi, jest to symbol życia, *par excellence*. Drzewo samo w sobie, *erendzi*, odróżnia się od innych drzew w gąszczu przez wielkie kolce, które pokrywają jego pień aż po gałęzie.

²⁴ Chodzi tu o ceremonie w chacie rytualnej wspomnianego już Mengwelo Henri w Libreville.

²⁵ Cały tydzień jest według buitystów powtórzeniem Wielkiego Tygodnia jako drogi krzyżowej Chrystusa. Każdy dzień różni się od drugiego specjalnymi modlitwami, odpowiednimi symbolami kolorów i znaków, aby w ten sposób podkreślić religijną wartość każdego z nich.

Chór doprowadza kandydata ku wnętrzu chaty rytualnej (*mbandzia, abeñ*), gdzie otoczą go rodzice duchowni. Znak czerwony, pochodzący ze sproszkowanego drzewa paduk (*bã, ntsingo*), nakreślony przez szefa ceremonii na czole między oczyma nowicjusza, predysponuje go na nową drogę. Niekiedy znak ten jest nacięciem, pozostającym na zawsze śladem doświadczenia religijnego. Kamień zaś okrągły, znajdujący się między nowicjuszem a słupem centralnym, unaocznia mu jeszcze wyraźniej doniosłość sytuacji. Symbolizuje on płód. Podobnie szata biała będzie oznaczać placentę, a czepek, który nowicjusz ma na głowie — czepek płodowy. Przygotowanie posuwa się nadal. Czerwone pióro papuzie, umieszczone nad czołem, czyni kandydata uczulonym na słowa i natchnienia zmarłych przodków. Pożywienie tego dnia ograniczone do minimum składa się z jednego pieczonego banana, zmieszanego ze sproszkowanym korzeniem *iboga*.

Nazajutrz o świcie, skoro pierwszy kogut zapieje, przygotowuje się nowicjuszowi dwa lub trzy pieczone banany. Szef inicjacji (*kambo*), nowicjusz i adepci sekty udają się tegoż ranka do lasu. Idąc potrząsają rytualnymi grzechotkami (*soke*)²⁶, aby w ten sposób oczyścić myśli kandydata i zwabić dobre duchy. *Kambo*, zaopatrzony w starą maczetę, symbol buszu, kieruje modlitewną przemowę do trzech drzew: *oveñ*, którego kora jest poszukiwana przez czarowników, *mbeł* — drzewo czerwone i *azeñ* — drzewo parasolkowe. Następnie zebrawszy kilka roślin rytualnych, szef ceremonii (*kambo*), kandydat i adepci wracają do wsi. Tutaj nowicjusz ma poddać się oczyszczeniu rytualnemu, polegającemu na natarciu roślinami leczniczymi i na wymiotach jako skutek działania ziół i *iboga*. Oczyszczenie to kończy się publiczną spowiedzią ustną. Zioła mają uwolnić kandydata od ewentualnego wampiryzmu w jego wnętrzościach, czyniąc go wolnym od całej przeszłości życia ziemskiego, nacechowanego grzechem, chytryością i fetyszem. Nowicjusz ma „zwymiotować” wszystkie grzechy, nie ukrywając najmniejszego z nich, mogłoby to bowiem utrudnić mu wejście do kraju zmarłych i usłyszenie ich głosu.

Spowiedź wieńczy admonicja moralna oraz odpuszczenie grzechów, potwierdzone między innymi przez zwrócenie oczu nowicjusza ku zachodzącemu słońcu, co ma oznaczać zatarcie i zanik śladu grzechów. Następuje potem pokropienie wodą święconą i pieśń inicjacyjna, której jedna ze strofek mówi:

²⁶ *Soke* (w jęz. Pongwe) jest rodzajem grzechotki, sporządzanej z pustych owoców (*Afraegle gabonensis*), ziaren umieszczonych w nich i z rękojeści. Instrument ten, podobnie jak *obaka*, nadaje rytm tańcom i orkiestrze.

„Jestem u początków
Wielkie życie się zaczyna.
Ningon Mebeghe,
Życie się zaczyna,
Jestem u początków” itd.

W ten sposób kończy się część przygotowawcza na spotkanie duchowe z przodkami, mające być rezultatem cierpień, jakie spowoduje iboga.

Spożycie iboga. Spożycie tej cudownej rośliny ma parę etapów. Ilość jej spożycia zależy od wieku i temperamentu kandydata. Dozy są kontrolowane i mierzone przez szefa ceremonii. Święta harfa (*ngoma*) otwiera ten nowy etap inicjacji. Jej muzyka jest bowiem uważana za łódź, która ma zawieźć nowicjusza w nowy świat. Pierwsze dawki otrzymuje nowicjusz będąc jeszcze w postawie stojącej. Potem będzie on zawsze siedział na skórcie cywety (fot. 3), izolującej go od ziemi — symbolu grzechu i zła. Przed nim znajdują się koszyczki tej gorzkiej rośliny, dzięki której możliwe jest wejście w stan wyjątkowy i jedyny w swym rodzaju. Często jednak, aby ułatwić jej spożycie, miesza się ją z miodem tubylczym, kawałkami bananów czerwonych i ziela *onoñ*, używanego często przeciwko dolegliwościom. Rytuał wymaga, aby pierwsze dawki iboga zostały podane przy pomocy igły, którą kandydat musi przynieść jako warunek przedwstępny przy zgłaszaniu się do nowicjatu. Symbolizuje ona przez swój otwór ciężkie przejście oraz instrument, dzięki któremu powstaje nowa szata, symbol nowego człowieka. Kandydat spożywa iboga, podawaną przez swego ojca „chrzestnego”; wymiotuje do naczyń, które sam zakupił, kładzie się i na nowo, obudzony przez swych współbraci, zaczyna spożywać tę gorzką i odpychającą roślinę. Wymiotuje, by się oczyścić, a równocześnie by się osłabić aż do końca, aż po śmierć, która polega na utracie świadomości. Jednakże, na ile mu tylko pozwalają siły, śpiewa wraz z innymi, by wejść prędzej i łatwiej w trans, umożliwiony już zresztą przez muzykę harfy. Tak przechodzi środa, czwartek i piątek. W ten ostatni dzień, około godziny 6.30 wieczorem, formuje się procesja, która ma wyprowadzić uroczyste kandydata z wnętrza chaty rytualnej na podwórze, aby tu wziął udział w czynnościach o wysokiej symbolice, ilustrującej dalszy etap odrodzenia. Kandydat odziany w liście młodej palmy (*mitoba*) powinien posadzić nowe małe drzewko, zwane *otunga*, które sam przyniósł z lasu. Podczas tego momentu — tak jak w sekcie Dissumba u Antoniego N'Dong w Libreville — wszyscy śpiewają przy akompaniamencie harfy. Inni przygotowują kurę, zabijając ją rytualnie, przez rozdarcie dzioba. Jej krew winna zrosić ziemię pod nowo zasadzonym drzewkiem. Chór śpiewa odpowiednie pieśni. Podobnie śpiewa, kiedy ofiarowuje się zmarłym tytoń i wino.

Umocniwszy ziemię wokół drzewka, maluje się jego pień kolorem białym, znakiem śmierci, i kolorem czerwonym, znakiem życia odrodzonego. Następnie wspólnota religijna daje pierwszą lekcję chodzenia, którą nowicjusz wykonuje na kolanach, wokół drzewka symbolicznego (*otunga*), wokół słupa centralnego i pośrodku chaty rytualnej, gdzie będzie w dalszym ciągu spożywał iboga. Przy biciu bębna i głosie harfy zebrany lud śpiewa modlitwy. U sekty Erendzi-Saint kandydat zanim utraci świadomość śpiewa głosem już słabym:

Maku, maku, maku	odchodzę, odchodzę, odchodzę
Maku, maku, maku	odchodzę, odchodzę, odchodzę
A bandzi!	o współbracia (inicjanci)!

To są ostatnie już słowa człowieka dawnego — „naiwnego”.

Mata, na której leży nowicjusz, symbolizuje prześcieradło lub liście banana, na których rodząca zwykła układać swe nowo narodzone dziecko. Stołek zaś, znajdujący się tuż obok niego, to obraz kolan matki, na których spocznie po raz pierwszy dziecko.

Dopiero pod koniec uroczystości inicjacyjnej, gdy kandydat spożył wystarczającą ilość mieszaniny (*ekasso*) ziół i iboga, drzewko to będzie wyrwane z ziemi. Wyrwać *otunga* znaczy porodzić dziecko. Nowicjusz staje się „wtajemniczony” (*bandzi*) — nowym człowiekiem odrodzonym w swej osobowości.

Aby zbadać, czy kandydat jest już „gotowy”, szef ceremonii (*kambo*) zbliża się dyskretnie ku niemu, by go ukłuć raptownie w plecy igłą. Jeśli zareaguje, jest to znak, że nie spożył jeszcze dostatecznej ilości iboga. Kontynuuje więc. Będąc wreszcie „nasyconym”, wymiotuje jeszcze, aby w końcu całkowicie utracić świadomość. Ciało jego jest już zupełnie znieczulone na podniety fizyczne. Można je bić, kłuć, a kandydat nie reaguje. Jedynie od czasu do czasu wstrząsają jego ciałem gwałtowne konwulsje, ale w chwilę potem, zapada ono znów w *koma*. Zebrani mówią wtedy do siebie: „On już odszedł!” Po jakimś czasie szef ceremonii wstrząsa nim gwałtownie, wciskając mu w dłonie grzechotkę (*soke*), aby potrząsając nią mówił, co widzi. Po paru słowach, niestety, nowicjusz popada ponownie w *koma*. W odpowiedziach nowicjusz wyznaje, że nie zna otoczenia, nie przypomina sobie imion dawnych przyjaciół. Aby znać więcej z przeżyć nowicjusza w jego kontakcie ze zmarłymi, wyprowadza się go, sianiającego się na nogach, poza chatę rytualną i rzuca z rąk do rąk ustawionych w szpaler adeptów sekty. W ten sposób „rozbudzony” nowicjusz zeznaje treść swych widzeń. Skoro jest ona oryginalna, ale w treści zbliżona do widzeń poprzedników, zebrani wykrzykują: „Brawo! on widział!” Pod koniec zeznań, nowicjusz oznajmia imię, które mu nadali zmarli. Imię to pozostaje

stanie jego własnym imieniem, piętnując jego nową osobowość i orientując ją ku nowym zadaniom we wspólnocie religijnej sekty. Stanie się on w niej albo harfistą, czy znachorem, albo obierze jaką inną funkcję społeczną.

W niedzielę rano wspólnota organizuje ucztę, przygotowując mięsne kurze przyprawiane olejem. Zarówno olej, jak i owoc papaju mają złągodzić poirytowany przez iboga żołądek. Spożycie mięsa kurzego ma również swoistą wymowę. I tutaj też znajdują zastosowanie przyniesione przez kandydata igły. Nakłuwa się nimi odciętą głowę kury, aby przemieścić w ten sposób jej krew na nowicjusza, nakłuwając z kolei jego pierś po obu stronach i w miejscu serca.

Zarówno krew, jak i rosół z kury powinny immunizować ciało inicjanta przeciwko wszelkiemu złu, które zsyła życie, oraz uczulić go na nieszczęścia, które pochodzą będą od czarowników. Te właśnie ukłute miejsca dadzą mu znać o zbliżaniu się nieszczęścia. Kogut będzie go budził na długo przedtem, zanim zło ma się zmanifestować. Ponadto będąc na obczyźnie, będzie się nadal czuł związany duchowo i moralnie z „matką” sekty, która go przyjęła do swego łona przez odrodzenie duchowe.

Poza faktem, że igła stanie się narzędziem obrony wobec wampirów i złych duchów, jest ona uważana za „kogoś”, kto pieczętuje. Szef inicjacji kłuje nią czubek głowy kandydata, aby mu ją otworzyć dla nowych idei. Nakłuwa również nią koniec języka, aby go usposobić do transformacji tych idei na słowa. Język stanie się środkiem współdziałania między zmarłymi a żywymi w służbie wspólnoty religijnej.

Nowy inicjant (*bandzi*) jest teraz bohaterem tygodnia. Inni go pozdrawiają, rozmawiają z nim i czują się z nim szczęśliwi. Jest on bowiem ostatni, który dał świadectwo spotkania się wspólnoty religijnej ze zmarłymi.

Symbolika przedmiotów kultycznych

Humanizacja świątyni „universum”. Podobnie jak u szczepu Mossi²⁷ czy Dogon²⁸ w zachodnim Sudanie, również i tutaj, u Fangów, dom, a szczególnie chata rytualna jest zbudowana w ten sposób, że zarówno jako całość, jak też jej poszczególne części wyrażają

²⁷ Por. D. Zahan, *L'Habitation mossi*. „Bull. de l'I. F. A. N.”, T. XII, 1950, nr 1; Por. także Jean Paul Lebeuf, *L'Habitation des Fali Montagnards du Cameroun septentrional*, Paris 1961.

²⁸ Por. M. Griaule, *L'arche du monde chez les populations nigériennes*, „Journ. del la Soc. des Afric.”, T. XVIII, 1948, fasc. q.

ideę człowieka i jego doniosłość. Jej cała interpretacja jest uzasadniona mitem centralnym o Melonga i Elamba-Gnidjogo (*Bandzioku*).

Chata Ombwiri lub Buiti oznacza człowieka. Główna jej belka i dach są jego kręgosłupem i jego plecami, tak jak ściany jego bokami, a miejsce przypominające ołtarz jego głową. Wejście po stronie lewej, pomalowane na kolor czerwony lub niebieski, symbolizuje kobiecość, ze względu na analogie do krwi i czarnej ziemi symbolu życia i urodzaju. Wejście po stronie prawej, pomalowane na biało, to wejście męskie. Wchodzi się do chaty rytualnej (*mbandzia*) zawsze od strony kobiecej, a wychodzi od strony męskiej. Obydwie wyrażają ponadto to, co życie przynosi z sobą człowiekowi. Strona lewa, kobieca — to strona życia, optymizmu, nadziei i pomyślnych rezultatów, strona zaś prawa symbolizuje nędzę, cierpienie i śmierć.

Chata rytualna nosi również charakter kosmiczny, stąd przysługuje jej także nazwa świątyni „universum”. Chcąc wyjaśnić jej współczesną formę symbolizmu kosmicznego, trzeba poszukać odpowiednika w jakichś źródłach, które inspirowały miejscowych malarzy, rzeźbiarzy i przywódców duchowych. Bezsprzecznie idea życia, pojęta jako uczestnictwo w kosmosie i w naturze, jest ideą afrykańską, ale jej współczesne wyrażenie jest już czymś nowym. Wystarczy zajrzeć do katechizmu katolickiego Fangów²⁹, aby znaleźć tam wiele ilustracji, które stały się wzorcem do dekoracji religijnej świątyni (*mbandzia*) „universum” Buiti. Ich tematem jest najczęściej twórcza moc Boga (*Nzambe*), reprezentowanego zawsze przez kobietę, Dintsuna, znajdującą się pośród gwiazd i trzymającą w jednej ręce słońce, a w drugiej księżyc, symbole dnia i nocy.

Ten twórczy charakter sfery niebieskiej realizuje się również i w sferze ziemskiej. Obie te sfery łączy drabina, przypominająca żywo drabinę Jakubową³⁰, choć na innych obrazach ta więź życiowa jest wyrażona bądź w formie wijącej się drogi, bądź też w formie pępowiny. Tą samą też myśl wyraża nazwa sekty Assumega-enin (*assumega* — pępowina, *eniñ* — życie). Łączy je również znak księżyca, symbol płodności kobiecej i znak odwiecznego cyklu odnowy życia. Oba jego końce, jak nam przedstawiają liczne ilustracje umieszczone nad „ołtarzem” (*Mombongo*), dotyczą głów Adama i Ewy, będąc czynnikiem twórczym ich potomstwa. W tej też myśli, kobiety z sekty Ndeya Kanga malują na swych czołach znak księżyca lub znak trójkąta, aby podkreślić w ten sposób kobiecość i spotęgować macierzyńskość.

²⁹ Katechizm Fangów z roku 1932, wydany w Libreville.

³⁰ Rdz. 28, 12—13.

Postacie aniołów, adorujące Dintsunę, „Świetlistą Panią”, są wyrazem ostatnich wpływów katolickich.

Słup centralny świątyni Fangów. Wartość życia przejawia się nie tylko w sposobie, koncentrując się w sile rozrodczej i apercpcji jego uroków, ale także w czynnościach i przedmiotach, które wydają się człowiekowi jako predestynowane *par excellence* do jego interpretacji.

Przy wejściu do każdej chaty rytualnej (*mbandzia*, *abeñ*) Buiti lub Ombwiri od razu rzuca się w oczy słup centralny³¹. Bliższa obserwacja wykazuje, że w każdej z chat rytualnych Buiti jest tylko jeden jedyny słup, podczas gdy w chatach rytualnych Ombiwiri są dwa. Taka różnica nie jest przypadkowa, ale przeciwnie jest ona uwarunkowana mitem i nową tradycją synkretyczną.

To, co nas tu interesuje, to funkcja specyficzna tego centralnego i jedynego słupa. Pomijając już jego doniosłą rolę społeczno-religijną jako pośrednika między żywymi a umarłymi, z tej choćby tylko przyczyny, że z reguły spoczywa on na ich relikwiach, słup centralny jest ośrodkiem życia, jest jego transferem. Już przez samo jego dotknięcie sływa na człowieka siła błogosławieństwa i usprawiedliwienie oraz wyraża się akt przynależności do sekty i akt wiary w jej autorytet.

Afirmację życia odnajdujemy tutaj poprzez symbolikę formy słupa oraz poprzez kolory i znaki umieszczone na nim.

Ponadto zwraca uwagę, że słup centralny chaty rytualnej Buiti jest zawsze zaopatrzony w otwór w formie rombu (fot. 4), znajdujący się mniej więcej w jego połowie. Jest to symbol organu seksualnego kobiety. Przez niego wypowiada się cała filozofia życia, a nawet eschatologia sekt buitystycznych. Wyraża on w tej formie, związanej ze specjalnymi ceremoniami imitującymi akt seksualny, koncepcję wprawdzie elementarną, ale pogłębioną przez refleksję, że człowiek, aby mógł żyć na ziemi, musi przejść przez kobietę. Więcej jeszcze, aby mógł się odrodzić duchowo, musi także przejść przez kobietę. Pierwiastek żeński jest w filozofii Buiti bardziej podkreślony niż pierwiastek męski, zarówno poprzez symbolikę czerwonego koloru jako krwi menstruacyjnej i poprzez wspomniany romb, jak i poprzez osoby żeńskie, które zajęły w mitologii Fangów poczesne, jeśli nie centralne miejsce. Jest nią najpierw osoba Egniepe, siostra Stworzyciela (*Nzambe*), uchodząca w oczach ludu za matkę całej ludzkości, a następnie Gningone-Mebeghe. Skoro pierwsza z nich jest utożsamiana w synkretyzmie Fangów z Ewą, druga jest obrazem Dziewicy Świętej — Matki Boskiej.

³¹ Na temat symboliki słupa centralnego, zob. S. Świdorski, *Le symbolisme du poteau central au Gabon*, „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien”, Wien, Bd. 99, 1969.

Egniepe jest czczona przez lud w pieśniach, modlitwach, wezwaniach, postach i poprzez kult jej wizerunków. Gningone Mebeghe natomiast, będąc najczęściej zrównana z Matką Boską, jest czczona poprzez świętą harfę. Dodać jednak trzeba wyjaśnienie, że święta harfa uchodzi głównie za symbol mitycznej postaci kobiecej, Elamba-Gnidjogo (*Bandzioku*), ofiarowanej za cenę poznania tajemnicy iboga. W nowoczesnych sektach ustępuje ona jednak miejsca kultowi Matki Boskiej, o czym świadczą nie tylko jej obrazki, ale i statuetki, stanowiące całość ze słupem centralnym.

Nie należy jednak zapominać, że opis i symbolika życia Fangów mają charakter starotestamentalny, posługują się wyobrażeniami scen raju. Są to po prostu pierwsze strony *Księgi rodzaju*, gdzie wartość ontologiczna i moralna życia jest wyrażona w symbolice ciał niebieskich (gwiazd, księżyca, słońca) oraz węża. Stworzenie, kobiecość, płodność i bogactwo życia — to jeden kompleks idei pozostających w jak najściślejszym związku z sobą i wyrażonych w analogicznym kompleksie znaków, symboli i aktów.

Święta harfa. Dziwne się wydać może, iż święta³² harfa (*ngoma*) (fot. 5) odgrywa tak doniosłą rolę w kulcie sekt synkretycznych, skoro zajmuje tam miejsce centralne, równe Świętemu Sakramentowi w kościele katolickim i skoro interpretuje przez swój głos i swą symbolikę ich główną myśl, mianowicie myśl życia i odrodzenia przez kobietę. Tak jak skrzynka rezonansowa symbolizuje tułów *Bandzioku*, owej ofiarowanej kobiety pigmejskiej, a dziś ciało Świętej Dziewicy, tak też szyjka tego instrumentu wraz z kołkami jest wyrazem jej kręgosłupa. Organ kobiety jest tu usymbolizowany przez otwór rezonansowy (odpowiednik efy u skrzypiec), a jej sutki piersiowe albo przez znaki gwiazdek, albo też w formie małych otworów. Struny głosowe są obrazem jej jelit.

Poza tym paralelizmem symbolicznym, święta harfa (*ngoma*) przypomina nieustannie przez swe kolory ową elementarną filozofię życia, na którą składają się czerwień krwi i białość spermy. To także według tej samej koncepcji jest symbolem aktu małżeńskiego jako kontynuacja rozwoju życia w naturze.

Kobiety Ndeya Kanga, udające się do źródła, aby czerpać wodę, śpiewają ku czci Egniepe pieśni, w których wyrażają radość z powodu pełni księżyca i nowej miesiączki Egniepy, nadziei odrodzenia. Współczesne jednak sekty synkretyczne, Elibaganga i Erendzi Saint, sublimują te egzaltacje spontaniczne kierując je ku nowotestamentowej teologii krwi, krwi

³² Na temat funkcji i symboliki harfy, zob. S. Świdorski, *La harpe sacrée dans les cultes synchrétiques au Gabon*, „Anthropos”, 65, 1970, H. 3—4.

Chrystusa, która odradza człowieka w duchu. W myśl tej samej sublimacji krew ofiarowanej kury — jak to widzimy w sekcje Dissumba — jest obrazem krwi Wielkiego Piątku.

PROBLEM AKULTURACJI

Upolitycznienie kultu Buiti

Wydaje się, iż te kilka uwag nad życiem i jego afirmacją u Fangów nie byłyby pełne, gdybyśmy nie uwzględnili i nie podkreślili jeszcze raz ważności czynników historycznych, psychologicznych i społecznych we współczesnym synkretyzmie religijnym tego szczepu. Chodzi tu przede wszystkim o wartości doświadczone i zdobyte przez całe generacje Fangów na przestrzeni ich historii i o te wartości, które lud ten chce osiągnąć, zachęcony nową rzeczywistością kulturową i polityczną. Analiza historyczna wartości ułatwi nam dostrzeżenie i uwypuklenie tych elementów, które są „typowo” afrykańskie, i tych, które Fangowie nabyli i w dalszym ciągu nabywają przez kontakt z kulturą i religią europejską.

Wiemy, że struktura społeczna Fangów oparta jest na patriarchacie, który nie tyle wyraża się poprzez miejsce, ile raczej poprzez stosunki międzyklasowe i rodowe. Istotnymi czynnikami społecznymi są u Fangów: pokrewieństwo, tak bardzo podkreślone przez kult Bieri, i męskość, znana przez aspiracje tak indywidualne, jak społeczne prestiżu, autorytetu i odwagi. Zarówno więc taka struktura społeczna, jak i kontakt wojowniczego szczepu Fangów z innymi ludami Gabonu w okresie wielkich migracji, wniosły wiele w tę silną świadomość przynależności szczepowej, w której splotły się w sposób paradoksalny skłonność do posłuszeństwa i dyscypliny z uczuciami i potrzebą autonomii i niezależności. Przypuścić należy, że jest to chyba idea szlachetności „rasowej”, która doprowadziła Fangów aż do owej pychy i zarozumiałości wobec innych ludów, kształtując u nich ducha ostracyzmu i supremacji tak bardzo zaakcentowanego wobec misjonarzy, o czym świadczą niektóre modlitwy.

Chociaż reakcje gwałtowne w życiu religijnym Fangów mogą być po części wytłumaczone pewną potrzebą zemsty i żądania sprawiedliwości wobec misjonarzy, pozostaje jeszcze inny czynnik, chyba może mocniejszy niż pierwszy, który doprowadził dziś sektę Buiti nie tylko do ogromnej ekspansji geograficznej, ale i do zrodzenia swoistej świadomości „religijnej” — Buiti.

Uczucia religijne Fangów były niegdyś ściśle związane z klanem, z rodziną, mając charakter więzi społecznej. Obecnie, chociaż w dalszym

ciągu w łączności ze zmarłymi, uczucia te są upolitycznione. Nowa postawa Buiti wobec religii wyszła daleko poza granice rodziny i szczepu. Rozbudzenie narodowe i patriotyczne stało się nowym ideałem Buiti. Ale nowy charakter kultu nie powstał spontanicznie. Został on nadany przez najwyższe osobistości rządu gabońskiego, które objęły patronat nad Buiti, aby je wprzęgać do aparatu politycznego. Już Leon M'Ba, były prezydent Gabonu, był wielkim protektorem, miłośnikiem i czynnym członkiem Buiti. Związek ten, męski w swej strukturze i silny w swej dyscyplinie, miał i ma za zadanie przyczynić się do umocnienia dyscypliny w organizacji i w jedności politycznej kraju, dążącego do detrybalizacji i do państwowości nowoczesnej.

Elementy chrześcijańskie w synkretyzmie Fangów

Zwróciliśmy już uwagę na fakt, że bogactwo symbolizmu religijnego sekt Fangów zawdzięcza wiele duchowi twórczemu i religijności spontanicznej tego ludu. U podstaw jego osobowości psychologicznej i społecznej znajdują się bowiem takie pojęcia, jak prestiż, talent osobisty, siła oddziaływania na drugich oraz pojęcie siły życiowej, zdolnej przeciwstawić się *evusowi*³³. Takie cechy charakterystyczne Fangów są równocześnie cechami afrykańskimi. Fang jest nadal osobistością religijną, usakralizowaną przez świadomość powszechności świętego (*sacrum*), uczuloną na domniemane tajemnice w naturze i zdolną do rezonowania według rytmu tejże natury. Jest to człowiek nadal wierzący, animista przez tradycje, przyjmujący za prawdę istnienie realnego *sacrum*, ale także monoteista jak inni Afrykańczycy, przekonany, że Bóg istnieje. Ta jego religijność praktyczna jest także religijnością logiczną i wymagającą. Posługuje się ona nadal pośrednictwem przodków, co w dzisiejszej sytuacji jest jak najbardziej zbliżone do kultu świętych, od którego dzieli go tylko chyba jeden krok, aby je w końcu zidentyfikować. W ten sposób kompletuje się zasób znaków symbolicznych i środków „skutecznych”, doprowadzonych niekiedy aż po znaki magiczne, gdzie wiara zostaje zastąpiona przez przekonanie i automatyzm. Przekonanie to leży dziś u podstaw paradoksalnej postawy chrześcijan „synkretycznych”. Według nich wiara ma być zastąpiona przez wizję, przez widzenie, które jest wystarczającym motywem, aby

³³ *Evus* (albo *evur*, *ngwèl* w jęz. Fangów) oznacza tyle, co wampiryzm, zły duch, który potrafi opętać człowieka na jakiś czas, zamieszkując w jego żołądku w formie polipa. Nocą może go opuścić, aby opętać innego, który stanie się wtedy *n'nem* (l. mn. *byem*), opętańcem. Por. H. Lavignotte, *L'evur, croyance des Pan du Gabon*, Soc. Miss. Evangel., Paris 1952.

usprawiedliwić rozdział między kultem chrześcijan białych a kultem chrześcijan afrykańskich.

Poza psychologicznym czynnikiem, który charakteryzuje religijność Fangów i wyjaśnia po części potrzebę przekształcania i dopasowywania elementów chrześcijańskich według wymagań afrykańskich, trzeba podkreślić pojęcie życia. Jest ono o tyle równie ważnym czynnikiem, że stanowi miarę wszystkich wartości, zarówno ontologicznych, jak i społecznych.

Cel i charakter pragmatyczny religii streszcza się według Fangów w fakcie, że powinna ona służyć życiu. Uroczystości kultyczne Buiti i Ombwiri mają zapewnić pomyślność w życiu, oddalać nieszczęście, uzdrawiać choroby, wzmóc płodność kobiet itd. Idea doskonałości moralnej osobistej, doskonałości abstrakcyjnej i oderwanej od kontekstu społecznego nie ma — według nich — sensu. Cała religia ze swymi kultami, rytuałami i w całym swym zasięgu ma być w służbie życia, ale pod warunkiem, że wprzęgnie ona również całego człowieka, angażując go zarówno przez tradycję, jak i przez jego osobistą postawę wobec nadziei pełni życia. Zarówno etnolog, jak i misjonarz powinien być w szczególny sposób uczulony na ten praktyczny i logiczny charakter religijności, skoro chce zbadać całość i zmienność elementów, z których złożyła się symbolika synkretyzmu Fangów. Problem ten jest ściśle związany z zagadnieniem procesu akulturacji i adaptacji, podczas którego dokonuje się selekcja „prawd”, wartości i środków ekspresyjnych. Pewne jest, że chrześcijaństwo zakorzeniło się w Gabonie i że wpłynęło wyraźnie na postawę etyczną i religijną ludu, ale pewne jest również, iż nie zdołało zmienić charakteru moralności afrykańskiej. Stąd też rodzą się dwa problemy: jakie są te stałe elementy afrykańskie, które uporczywie tkwią w przyjętym przez Fangów chrześcijaństwie, oraz jakie są te elementy chrześcijańskie, które Fangowie dopasowali według swego gustu i swych potrzeb. Można by ponadto dorzucić i trzeci problem, mianowicie jakie są przyczyny, które uniemożliwiły chrześcijaństwu całkowity sukces, obejmujący tak moralność ewangeliczną, jak i całość dogmatyczną, proponowaną temu szczepowi przez misjonarzy.

Nietrudno jest skonstatować, że Fangowie zinterpretowali chrześcijaństwo i to zarówno w jego kapłaństwie, mierząc je kwalifikacjami ich *naanga*³⁴, jak i w jego wartości słowa jako wyrazu ducha, oraz w sku-

³⁴ *Nganga* (w jęz. Eshira, Massango, Apindji i innych) u Fangów jest nazwą znachora, „duchownego”, którego celem jest nie tylko uzdrawiać, ale i przepowiadać, objaśniać i tłumaczyć sprawy powikłane, które nastrecza życie religijne, rodzinne, a nawet społeczne. Nie należy go równać z czarodziejem, który jest jednostką aspołeczną i szkodliwą, uprawiającą „czarną” magię. Por.: B. M a m b e k e - R o u c h e r, *Les nganga, ce qu'il faut en savoir*, „Liaison”, nr 53, 1956.

teczności środków jego oddziaływania pojętych jako przedłużenie środków magiczno-religijnych. Łatwo jest również zauważyć, że chrześcijaństwo Fangów jest chrześcijaństwem „żywym”, zaaplikowanym w życiu. Wynika to z ich naturalnej, prawie atawistycznej skłonności, wyrosłej na gruncie kultów klanowych i rodzinnych. Zachowali oni nadal potrzebę wyrażania się językiem wyszukany, ale wolnym od pustego konwenansu. Lubują się ciągle w ruchu i geście, wciągających ich całkowicie w akcje, w których otrzymują oznaczone miejsce i określoną rolę do spełnienia. Stąd też nie znają postawy „obserwatora”, bierności i skrajnego indywidualizmu.

Potrzeba namacalności w kwestiach wiary pozwala im widzieć w medalikach i innych przedmiotach kultycznych przedłużenie fetyszów i transferów mocy i sakralności. Ta sama też potrzeba realizmu w wierze pcha ich do nowego chrztu i odrodzenia się przez iboga, która jest zdolna zapewnić ową antycypowaną „wizję błogosławioną”, tłumaczoną zresztą jako przedsmak życia przyszłego. Duchowny katolicki jako dawca środków „skutecznych” stał się w oczach buitystów ideałem *nganga*, który ma za zadanie zbliżyć świat rzeczy niewidzialnych. Stąd też jako konsekwencja szaty liturgiczne są wiernie kopiowane przez buitystów i stosowane w ich kulcie, co ma zapewnić im powagę liturgiczną i wyrzucić symboliczną presję na przeżycia religijne wiernych. Są one ponadto w dalszym ciągu oznaką stopnia hierarchicznego i środkiem władzy.

Wiele jest przyczyn, które zadecydowały o wyborze i o zakresie adaptacji i stosowania zarówno idei, jak i przedmiotów kultowych. Naśladując hierarchię kościelną, synkretyści spodziewają się ułatwić sobie proces podporządkowania i dyscypliny w ich wspólnocie religijnej. Jest to również okazją wyzwolenia się, wyniesienia ponad drugich. Hierarchiczność — to także okazją do autorytetu i prestiżu. To, czego się dziś kościół katolicki wstydy — odrzucając jako magiczne, związane z mitem i przesądem, tchnące formalizmem i starą średniowieczną atmosferą — przechodzi w umiarkowanej formie do „nowej” tradycji religijnej ludu Fangów, tworząc w ten sposób specyficzną formę religii, zwaną synkretyzmem. Ale ten synkretyzm musiał przyjść, będąc nie tylko wykładnikiem ścierania się sił zewnętrznych z wewnętrznymi, ale również i wynikiem refleksji nad koniecznością tworzenia nowej rzeczywistości. Dla Fangów wydaje się on dotąd najlepszym środkiem posunięcia się naprzód, choć nie należy przemilczeć faktu, iż jest też wyrazem reakcji niezbyt śmiałej, bo kompromisowej, wobec człowieka białego. I on ma swoje zadanie historyczne do spełnienia, choć może być pojęty tylko jako rezultat spotkania się przeszłości z przyszłością.