

LUCJAN BUCHALIK



DAWNY
ŚWIAT
DOGONÓW

Dogon ya gali



MUZEUM
MIEJSKIE
W ŻORACH

Lucjan Buchalik

Dogon ya gali

DAWNY ŚWIAT DOGONÓW

Dogon ya gali

DAWNY ŚWIAT DOGONÓW



Recenzent:

Jarosław Różański

Projekt okładki:

I-see design, www.i-see.com.pl

Fotografie ze zbiorów Lucjana Buchalika,

Piotr Flaga (str. 117, 130, 268), Jacek Struczyk (str. 284)

Mapy i rysunki:

Agnieszka Bajur

Redakcja:

Anna Krysztalkiewicz-Oleś, Lucjan Buchalik

Korekta:

Anna Krysztalkiewicz-Oleś

Tłumaczenie:

Meditext

Konsultacja astronomiczna:

Stanisław Ratajczyk

Książka dofinansowana przez:

Katowicką Specjalną Strefę Ekonomiczną



Auchan Żory



© Copyright by Lucjan Buchalik

ISBN: 978-83-932947-1-8

Wydawca:

MUZEUM MIEJSKIE

44-240 Żory, ul. Dolne Przedmieście 1

tel./fax 032/434 37 14

e-mail: muzeum@muzeum.zory.pl

Skład i druk:

I-SEE design, www.i-see.com.pl

Tomkowi i Grzesiowi

SPIS TREŚCI

PODZIĘKOWANIA	13
OD AUTORA	15
AUTHOR'S NOTE	24
1. WSTĘP	32
1.1. Etonimy i tożsamość	32
1.2. Kraj Dogonów	36
1.2.1. Ukształtowanie terenu	37
1.2.2. Klimat	38
1.2.3. Świat roślin i zwierząt	39
1.2.4. Obszar chroniony UNESCO	40
1.3. Język	42
1.4. Dane demograficzne	44
1.5. Typy antropologiczne	46
1.6. Historia	46
1.6.1. Dawne państwa Afryki Zachodniej	47
1.6.2. Epoka kolonialna i powstanie niepodległych państw	52
1.7. Struktura etniczna	56
1.8. Klasyfikacja kulturowa	57
1.9. Pierwsze wzmianki	59
1.10. Stan badań nad kulturą Dogonów	63
1.11. Wokół „Szkoły Griaule’a”	69
2. TRADYCJA USTNA	77
2.1. Literatura	77
2.2. Słowo i symbol	79
2.2.1. Charakterystyka słowa	79
2.2.2. Systemy znaków	81
2.2.3. Współczesna rola znaków	85
2.3. Wokół mitologii	86
2.4. Kosmogonia i kosmologia	92
2.4.1. Wyobrażenie świata	93
2.4.2. Stworzenie świata	94
2.4.3. Jajo świata	99
2.4.4. Rola <i>po</i> w tworzeniu świata	100
2.4.5. Arka świata	102
2.4.6. Pojawienie się śmierci	106

2.5. Byty mityczne	108
2.5.1. <i>Yurugu</i>	109
2.5.1.1. Bóstwo <i>Yurugu</i>	110
2.5.1.2. Lis <i>Yurugu</i>	117
2.5.2. <i>Nommo</i>	118
2.5.3. <i>Yeban</i>	126
2.5.4. <i>Gyinu</i>	127
2.5.5. <i>Andumbulu</i>	129
2.5.6. Mityczny Kowal	131
2.6. Legendy	134
2.6.1. Ogodoui i Yakoulo Bassim	135
2.6.2. Założenie Kani-Kombole	138
2.7. Bajki	139
2.7.1. Bintu	140
2.7.2. Bajki o zwierzętach	142
2.8. Dewizy – <i>tige</i>	143
2.9. Pieśni	146
3. RELIGIA DOGONÓW	149
3.1. Tradycyjne religie Afryki	149
3.2. Dogońskie <i>Omolo</i>	151
3.3. Idea boga-stwórcy – <i>Amma</i>	153
3.4. Metafizyczna koncepcja człowieka	158
3.4.1. Siła życiowa – <i>nyama</i>	159
3.4.2. Pierwiastki duchowe	160
3.4.3. Bliźniaczość	161
3.4.4. Zawartość obojczykowa	164
3.4.5. Wcielenia – <i>nanie</i>	165
3.5. Kultury życia	167
3.5.1. Kult <i>Lebe</i>	168
3.5.2. Kult <i>Binu</i>	173
3.6. Kultury śmierci	178
3.6.1. Kult masek – <i>Awa</i>	179
3.6.2. Kult przodków – <i>Wagem</i>	181
3.6.3. Kult <i>Yapirim</i>	184
3.7. Święto <i>Sigi</i>	187
3.7.1. Język sekretny – <i>sigi-so</i>	189
3.7.2. Obliczanie czasu obchodów	192
3.7.3. <i>Olubaru</i> i <i>Yasigine</i>	194
3.7.4. Strój i akcesoria uczestników	200

3.7.5. Schemat rytuału	204
3.8. Składanie ofiar	209
3.8.1. Ołtarze	210
3.8.2. Mechanizm	212
3.8.3. Modlitwy	215
3.8.4. Ofiary z ludzi	216
3.9. Wpływy religii uniwersalistycznych	222
3.9.1. Islam	222
3.9.2. Chrześcijaństwo	226
4. RELIGIA CZY SZTUKA?	230
4.1. Sztuka czyli europejskie postrzeganie świata	230
4.2. Pochodzenie masek	232
4.3. Wykonywanie i przechowywanie	236
4.4. Ołtarze masek	238
4.5. Rodzaje masek	240
4.5.1. <i>Albarga</i>	240
4.5.2. <i>Imina-na</i>	242
4.5.3. <i>Mamro</i>	245
4.5.4. <i>Sirige</i>	247
4.5.5. <i>Kanaga</i>	248
4.5.6. Drzwi <i>Ammy</i>	249
4.5.7. Maski kobiet	252
4.5.8. Maski mężczyzn	254
4.5.9. Maski zwierząt	256
4.5.10. Nowa rzeczywistość – nowe maski	257
4.6. Maski w przestrzeni publicznej	258
4.6.1. Publiczna rola maski	258
4.6.2. Tańce masek	261
4.6.3. Instrumenty muzyczne	264
4.7. Rzeźba	266
4.8. Twórczość naskalna	269
4.9. Dzieła sztuki	275
4.9.1. <i>Artisany</i>	277
4.9.2. Muzea	280
5. WIEDZA	285
5.1. Stopnie wiedzy	285
5.2. Systemy liczenia, wag i miar	287
5.3. Astronomia	289

5.3.1. Mechanika nieba	291
5.3.2. Ekliptyka	292
5.3.3. Ciała niebieskie	294
5.3.4. Syriusz	298
5.3.5. Paleoastronautyka	303
5.3.6. Pochodzenie wiedzy astronomicznej	306
5.4. Liczenie czasu i kalendarz	311
5.5. Medycyna	314
5.6. Wróżbiarstwo	319
5.7. Zanik tradycyjnej wiedzy	325
5.8. Współczesne szkolnictwo	328
5.8.1. Szkolnictwo państwowe	328
5.8.2. Szkoły wyznaniowe	332
6. OBRZĘDY PRZEJŚCIA	334
6.1. Narodziny	334
6.1.1. Poczęcie i ciąża	335
6.1.2. Poronienie	337
6.1.3. Poród	338
6.1.4. Bliźnięta	341
6.1.5. Nadanie imienia	345
6.2. Dzieciństwo	346
6.3. Inicjacja	348
6.3.1. Dziewczęta	350
6.3.2. Chłopcy	351
6.4. Małżeństwo	358
6.5. Rozwód i wdowieństwo	362
6.6. Starość	363
6.7. Śmierć i pogrzeb	364
6.7.1. Pochówek	365
6.7.2. Obrzędy pogrzebowe	369
6.7.3. Zakończenie żałoby – <i>Dama</i>	372
6.7.4. Pogrzeby specjalne	377
6.7.4.1. Kapłani kultów życia	378
6.7.4.2. Kobiety ciężarne	380
7. SPOŁECZEŃSTWO	384
7.1. Struktura władzy	384
7.2. System pokrewieństwa	389
7.2.1. Plemię	390

7.2.2. Ród	392
7.2.3. Lineaż	393
7.2.4. <i>Ginna</i>	394
7.3. Grupy społeczne	397
7.3.1. <i>Inneomo</i> i <i>innepuru</i>	397
7.3.2. Kasty	399
7.3.2.1. Kowale	401
7.3.2.2. Skórnicy	404
7.3.2.3. Ludzie magii	404
7.3.3. Klasy wieku	409
7.3.3.1. <i>Tumo</i>	410
7.3.3.2. <i>Toru</i>	411
7.3.4. Myśliwi	412
7.4. Rywalizacja płci?	414
7.4.1. Mężczyzna	414
7.4.2. Kobieta	417
7.4.3. Podział pracy	420
7.5. Niewolnictwo i zastaw osób	422
7.6. Pokrewieństwo żartów	425
7.7. Prawa własności	429
7.7.1. Własność ziemi	429
7.7.2. Majątek osobisty	431
7.8. Wymiar sprawiedliwości	432
8. WIOSKA	435
8.1. Przestrzeń ludzi	435
8.2. Usytuowanie i rozplanowanie wioski	436
8.3. Obronny charakter wioski	440
8.4. Budowle wspólnotowe	443
8.4.1. <i>Togu-na</i>	443
8.4.2. Obiekty kultu	447
8.4.3. Dom menstruujących kobiet	451
8.4.4. Ujęcia wody	453
8.4.5. Drogi	455
8.4.6. Infrastruktura turystyczna	457
8.5. Zagroda	460
8.5.1. Dom mieszkalny	463
8.5.2. Spichlerze	466
8.5.3. Obiekty sanitarne	468
8.6. Techniki i materiały konstrukcyjne	470

8.6.1. Budownictwo tradycyjne	470
8.6.2. Współczesne zmiany w budownictwie	473
9. GOSPODARKA	477
9.1. Gospodarka a mit	477
9.2. Rolnictwo	478
9.2.1. Pola	479
9.2.2. Ogrody	483
9.2.3. Hodowla	485
9.2.4. Narzędzia	487
9.2.5. Kalendarz prac polowych	489
9.2.6. Rolnicze święta doroczne	491
9.2.6.1. Święto <i>Goru</i>	491
9.2.6.2. Święto <i>Bulo</i>	493
9.2.7. Srowadzanie deszczu	498
9.3. Polowania i rybołówstwo	500
9.4. Żywność i napoje	503
9.5. Głód	508
9.6. Przemysły	511
9.6.1. Metalurgia	511
9.6.1.1. Hutnictwo	512
9.6.1.2. Kowalstwo	515
9.6.2. Garncarstwo	518
9.6.3. Produkcja odzieży	521
9.6.4. Obróbka skór	528
9.6.5. Plecionkarstwo	529
9.6.6. Obróbka drewna	530
9.6.7. Kamieniarstwo i murarstwo	531
9.7. Handel	533
9.8. Transport	538
9.9. Nowe źródła utrzymania	539
9.9.1. Migracja zarobkowa	539
9.9.2. Turystyka	542
10. HISTORIA	546
10.1. Praojczyzna Dogonów	547
10.1.1. Ghana	547
10.1.2. Mande	550
10.1.3. Migracja jej przyczyny i przebieg	552
10.2. Autochtoni Falez Bandiagary	554

10.2.1. Kultura Toloy	554
10.2.2. Kultura Tellem	555
10.3. Archeologia wschodniej części kraju Dogonów	565
10.4. Przybycie i zasiedlanie nowych terenów	568
10.4.1. Falezy i Płaskowyż Bandiagary	569
10.4.2. Równiny Gondo i Seno	571
10.4.3. Dorzecze Białej Wolty	574
10.5. Relacje Dogonów z Tellemami	580
10.6. Dogonowie w obecnych siedzibach	583
11. ZAKOŃCZENIE	588
12. INDEKS TERMINÓW	592
13. BIBLIOGRAFIA	604
13. ILUSTRACJE	633

PODZIĘKOWANIA

Napisanie niniejszej monografii nie byłoby możliwe bez pomocy wielu uczynnych osób, którym pragnę serdecznie podziękować. Literaturę na temat Dogonów – rzecz jasna nie myśląc jeszcze wtedy o publikacji – zacząłem zbierać jesienią 1982 roku. W ówczesnej Polsce dostęp do literatury fachowej był znacznie ograniczony. Nie było Internetu, a wizyty w paryskich bibliotekach pozostawały poza naszymi możliwościami. Okazało się jednak, że wiele przeszkód można pokonać dzięki wsparciu przyjaciół. W zdobywaniu i opracowywaniu literatury pomagało mi wiele osób. Na szczególną wdzięczność zasługują: Alicja Koźmińska, Janina Zębała-Lokuciejewska, Krzysztof Jeleń, Mariola Wesołowska, Irena Maćkowiak, Katarzyna Percec-Nodzyńska i wielu, wielu innych, którzy pozostają w mojej życzliwej pamięci, a których imiona zatarł czas.

Większość informacji zamieszczonych w niniejszym opracowaniu nie pochodzi jednak z literatury, lecz zostały pozyskane w terenie. Chciałbym podziękować uczestnikom wszystkich wypraw badawczych, w których wziąłem udział, zwłaszcza tym ze Studenckiej Wyprawy Etnologicznej z 1985 roku. Najwięcej materiałów zebrałem jednak w latach 2008-2010, kiedy to nieocenioną pomocą służyły Katarzyna Podyma, Ewa Prądyńska i Jacek Łapott, przed którego wiedzą i doświadczeniem chylę czoła.

Wielkie podziękowanie należą się również Jarosławowi Różańskiemu, Jackowi Palikowi i Ryszardowi Vorbrichowi, których uwagi okazały się cenne w chwili kończenia pracy.

Szczególne podziękowanie chciałbym złożyć przedstawicielom wielkich rodów dogońskich – Aya, Dara, Dolo, Doumbo, Douna, Girou, Goro, Guindo, Kodjo, Ongoyba, Poudjougo, Sangara, Timbeli, Togo, Yanouge – na których przychylność i otwartość zawsze mogłem liczyć. W tym miejscu nie mogę pominąć nieżyjącego już Gadiolou Dolo, który z wielką cierpliwością tłumaczył mi zawiłości kultury Dogonów. Wyrazy wdzięczności należą się również moim przełożonym, patrzącym na moją pracę życzliwym okiem, oraz współpracownikom, na których zawsze mogę liczyć.

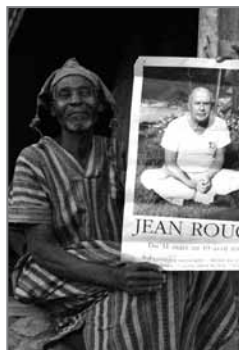
Największe zasługi dla powstania tej pracy, których nie sposób przecenić, ma jednak moja rodzina, która zawsze była mi podporą. Podziękowań tych, niestety, nie przeczytają już nieżyjący rodzice i brat, którym należą się specjalne względy. Pozostałym zaś dziękuję za codzienne wsparcie, za pożegnania i powitania na lotniskach. Żonie dziękuję za anielską cierpliwość, synom za wyrozumiałość dla często nieobecnego ojca.

Je passe mes sincères remerciements pour de grandes familles dogons – Aya, Dara, Dolo, Doumbo, Douna, Girou, Goro, Guindo, Kodjo, Ongoyba, Poudjougo, Sangara, Timbeli, Togo, Yanouge – dont la bienveillance comme leurs coeurs ouverts me sont bien connus. A ce point, je ne peux pas ignorer mon ami Gadiolou Dolo décédé, qui avait beaucoup de patience pour m'expliquer les complexités de la culture Dogon.

INFORMATORZY:



Douro Dolo



Pangale Adama Dolo



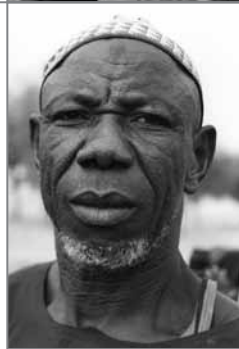
Beninou Dolo



Atmo Doumbo



Paniere Doumbo



Anakatenio Ongoyba



Doua Yanouge

Adou Aya
i Amidou Aya

| OD AUTORA

Dogonowie, zamieszkujący Republikę Mali i Burkinę Faso (Afryka Zachodnia), są jednym z najbardziej znanych ludów afrykańskich. Przyczyniła się do tego niewątpliwie ich interesująca kosmogonia oraz, rzadko już spotykane u innych ludów, tańce masek. Nie bez znaczenia są malownicze krajobrazy urwisk skalnych typowe dla terenów zamieszkałych przez ten lud. Wszystko to przyciąga niezliczone rzesze turystów, dla których Dogonowie jawią się jako lud tradycyjny, nieskażony przez cywilizację, uosabiający archetyp tradycyjnego społeczeństwa afrykańskiego. Jest to jednak myślenie błędne. Dogonowie, tak jak większość społeczeństw, poddani są procesom globalizacji, może nawet bardziej niż inne ludy, których turyści nie odwiedzają tak licznie. Cudzoziemcy będąc pod mniejszym lub większym wpływem prac etnologów szukają społeczeństwa, dla którego czas się zatrzymał. Przyjeżdżając do Sangi¹ – turystycznego serca kraju – zwiedzający kupuje pewien produkt zgodny z jego oczekiwaniami. Oferta zawiera piękne krajobrazy, pozostałości dawnej architektury, egzotyczne stroje i ekspresyjne tańce. Nasyciwszy się tymi atrakcjami turysta, pełen emocji, udaje się do klimatyzowanego hotelu, aby ochłoniąć z wrażeń.

Czy nie ulega on jednak iluzji? Jaki jest ten „prawdziwy” kraj Dogonów. Czy taki jak widzimy na widokówkach, czy w folderach agencji turystycznych? Rzeczywistość jest o wiele bardziej skomplikowana. Uważny obserwator zauważy, że nie można jej postrzegać bez kontekstu czasu i przestrzeni. Inaczej bowiem wyglądała kultura Dogonów pod koniec XIX wieku, kiedy wkroczyli tam Francuzi, inaczej kiedy Mali odzyskiwało niepodległość, a jeszcze inaczej wygląda na początku XXI wieku. Ponadto ogromny obszar kraju Dogonów przyczynia się do wielkiego zróżnicowania kulturowego.

Niniejsza publikacja próbuje przedstawić kulturę Dogonów zróżnicowaną ze względu na regiony i epoki. Należy zadać sobie pytanie: jaki jest sens szkicowania portretu tradycyjnego społeczeństwa Dogonów, mając świadomość, że w literaturze światowej istnieje rozległa dokumentacja na ten temat? A. Doquet – autorka monografii poświęconej maskom Dogonów – uważa, że jest to zbędne [1999: 23]². Istotnie, literatury na temat Dogonów jest bardzo dużo (prawie 2 000 publikacji i ponad 90 000 stron

¹ W źródłach istnieją dwa sposoby zapisu Sangha i Sanga, ten drugi jednak jest powszechniejszy w literaturze polskiej, dlatego ta forma będzie stosowana w niniejszej pracy.

² Podobny dylemat ma F. Michel-Jones, zapytując „czy ponowne pokonanie ścieżki zdobytej przez lata badań etnograficznych nie jest czymś nudnym, męczącym i niepotrzebnym?” Zastanawia się wręcz czy takie pisanie nie jest plagiatem [1999: 14]. Jednak pisząc pracę pod wiele znaczącym tytułem, „Powrót do kraju Dogonów”, sam udziela pozytywnej odpowiedzi. Dogonowie jeszcze dla wielu pokoleń etnologów będą interesującym tematem badawczym.

internetowych)³. Etnolodzy podejmowali najróżniejsze tematy począwszy od problemów podstawowych (mitologia, religia, system społeczny), a skończywszy na bardzo wąskich jak gry i zabawy [Griaule 1938a]. Oryginalnym sposobem przedstawienia kultury Dogonów jest praca É. Jolly poświęcona roli tradycyjnego piwa i jego picia w ich kulturze [2004]⁴. W literaturze dominują tematy dotyczące metafizyki, brakuje natomiast opracowań mówiących o życiu codziennym. Wspomniana autorka ironizuje pisząc, że prace „opublikowane po wojnie sprawiają, że prawie zapominamy o tym, że Dogonowie jedli i pili” [Doquet 1999: 112]. Ostatnie całościowe omówienie kultury Dogonów ukazało się w połowie XX wieku; dotyczyło ono Dogonów zamieszkujących w Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary [Palau-Marti 1957]. Od tego czasu nikt nie podjął próby przedstawienia w miarę pełnego obrazu kultury tego ludu. Czytelnik bombardowany niesamowitą liczbą publikacji, omawiających wąskie dziedziny ich kultury, nie ma możliwości spojrzenia na całość zagadnienia⁵.

Argumentem przemawiającym za powstaniem niniejszej pozycji jest również fakt, że w języku polskim opublikowano tylko jedną pracę mówiącą o Dogonach – *Bóg wody* [Griaule 2006]. Oczywiście w wielu polskich pracach z dziedziny sztuki, historii czy też religioznawstwa sporo jest wzmianek o tym interesującym ludzie, brak jednak jednego kompletnego obrazu jego kultury. Wiele informacji na temat Dogonów można znaleźć na popularnych stronach internetowych⁶. Budując jednak swoją wiedzę w oparciu o takie źródła można stworzyć sobie karykaturalny, oderwany od rzeczywistości obraz ich kultury. Zagrożenie to łatwo można zauważyć czytając prace studentów etnologii powstałe w ten właśnie sposób.

Należy zapytać, czy możliwe jest kompleksowe opisanie kultury wybranego ludu.

³ Dane dotyczą publikacji etnologicznych. W istocie słowo Dogon wstępuje na ponad 3 mln stron.

⁴ Praca ta co prawda w tytule sugeruje, że dotyczy tylko picia piwa, w rzeczywistości jednak jest to bardzo szeroki opis kultury Dogonów w kontekście roli jaką odgrywa w nim piwo. Autor przedstawiając tę problematykę w wielu wymiarach, dotyka zarówno kwestii gospodarczych, społeczno-politycznych jak i religijnych. Opisuje pewną ciągłość: człowiek-proso (piwo)-obrzędy. A. Doquet uważa się, że praca É. Jolly wypełnia ważną lukę w badaniach nad kulturą Dogonów [2006].

⁵ Pod koniec XX wieku ukazała się monografia Dogonów: G. Beaudoina *Les Dogon du Mali* [1984]. Współcześnie pojawia się też sporo różnych książek o charakterze albumowym między innymi N. Wanono *Les Dogon* [1996] czy też W. E. A. van Beeka pod tytułem *Dogon. Africa's people of the cliffs* [2001]. W trzy lata później ukazał się album A. Pataux (ze wstępem G. Calame-Griaule) pod podobnym tytułem *Dogon people of the cliffs* [2004]. Podobne tytuły wymienionych prac sugerują, że pojęcia „Dogonowie” czy też „lud urwisk skalnych” znalazły swoje miejsce w marketingu. Tytuły te dobrze się sprzedają. Prace te omawiają jednak tylko niektóre dziedziny życia, sprawiają wrażenie jakby były adresowana głównie do turystów. Druga z wymienionych pozycji jest rodzajem albumu ilustrowanego zdjęciami M. Renaudeau.

⁶ Jakość tych informacji jest jednak bardzo różna, rzetelną wiedzę można uzyskać na stronach fachowych czasopism czy też instytutów badawczych. Natomiast popularne portale informacyjne epatują sensacją i nierzetelnością.

Odpowiedź zdaje się być oczywista: kultura ludzka jest tak skomplikowana i wielowariantowa, że nieprawdopodobnym staje się opisanie wszystkich jej aspektów. Jeśli dodamy do tego proces stale zachodzących zmian, zadanie staje się niewykonalne. Niniejsza praca jest jedynie próbą napisania „przewodnika” po odchodzącej w zapomnienie kulturze. Stąd tytuł *Dogon ya gali – dawny świat Dogonów*. Czas dokonuje wielkich zmian w życiu społeczeństw, kultura ciągle ewoluuje. Tego procesu nie można zatrzymać ani zmienić jego przebiegu, można jednak opisać to co przemija. Niniejsza praca jest taką próbą pokazania dawnej kultury Dogonów, tej z początków XX wieku, ale także tej bardziej współczesnej, z przełomu XX i XXI wieku.

L. Desplagnes, autor pierwszej monografii kraju Dogonów, postrzegał działania kolonizatorów jako misję niesienia postępu i rozwoju cywilizacyjnego. Taka – przynajmniej oficjalnie – idea przyświecała podbojowi Afryki. We wstępie do swej pracy *Le Plateau Central Nigérien* pisał o trudnej i doniosłej roli narodów kolonizatorskich, których zadanie polega na umożliwieniu „narodom sudańskim wspięcia się na wyższe stopnie hierarchii ludzkiej, by je wznieść aż do naszych nowoczesnych koncepcji ludzkości cywilizowanej.” Przytoczona opinia nie oznacza, że L. Desplagnes deprecjonował ludy kolonizowane. W pewien sposób doceniał poziom kultury podporządkowywanych przez Francję ludów, czemu dał świadectwo pisząc: „Musimy więc zmusić się do zrekonstruowania przeszłości – wraz z zanikającymi fazami ich minionej cywilizacji – spróbować przywrócić do życia te stare plemiona rozproszone od dawna z powodu inwazji barbarzyńców i w końcu umieścić z powrotem tych pierwszych afrykańskich cywilizatorów na należnym im miejscu w historii rasy ludzkiej” [1907: 3]. Dzisiaj wiadomo, że nie trzeba przywracać Afrykańczykom należnego im miejsca w historii ludzkości. Zawsze to miejsce zajmowali, może jedynie my nie byliśmy tego świadomi. Niniejsze opracowanie ma między innymi na celu przypomnienie niezwykle bogatego dorobku ludu zamieszkującego trudne tereny na obrzeżach Sahary.

Dzielenie opracowania kultury na części, rozdziały, podrozdziały wydaje się być niemożliwe. Funkcjonujący w etnologii tradycyjny podział na kulturę duchową, materialną i społeczną wydaje się sztuczny⁷. Można zaproponować nieco inny podział całości kultury Dogonów, mimo jego niedoskonałości i problemów wynikających z pewnego schematyzmu. Zaprezentowany podział również sprawił niemały problem. Ilustracją dylematów z jakimi borykał się autor mogą być rozdziały poświęcone mitologii i religii. Obie te dziedziny wzajemnie się ze sobą przeplatają i trudno je rozdzielić. Można byłoby je traktować jako jedno zagadnienie, gdyby nie fakt, że to mitologia ma wpływ na wszystkie dziedziny życia. W sposób oczywisty wywiera wpływ na religię, ale jej przesłanie jest również widoczne w porządku społecznym, układzie architektonicznym wsi, a nawet w gospodarce. Chcąc być konsekwentnym

⁷ Kultury nie można bowiem podzielić, „zaszufladkować”; niemniej na potrzeby niniejszej pracy należy w jakiś sposób uporządkować prezentowany czytelnikowi materiał.

należałoby wszystkie dziedziny życia przeanalizować w jednym rozdziale poświęconym mitom. Spowodowałoby to jednak pewien chaos, dlatego uważam, że podział przedstawiony poniżej jest właściwy. Omawiając poszczególne zagadnienia kultury nie unikam oczywiście stosownych odniesień do mitu.

Kwestie ontologiczne mają zasadnicze znaczenie dla człowieka bez względu na to w jakim miejscu i w jakiej społeczności przyszło mu żyć. Pytania o to skąd pochodzimy, dlaczego istniejemy, jakie zasady rządzą tym światem znajdują odpowiedź w mitach i to od nich rozpoczynam omawianie kultury Dogonów. To mity stanowią bowiem jej jądro.

Pracę rozpoczynam jednak od wprowadzenia, w którym zawarłem wszystkie najważniejsze informacje umiejscawiające ten lud w przestrzeni geograficznej i kulturowej, nie wykluczając ich wpływu na naukę europejską.

W rozdziale drugim przedstawiam znany z ustnego przekazu mityczny proces tworzenia świata, boga stwórcę *Ammę* oraz inne byty mityczne, ale także legendy i bajki. Dopiero po przedstawieniu całości literatury ustnej można rozpocząć omawianie dogońskiego systemu religijnego. Współczesna literatura ustna jest o wiele skromniejsza od tej jaką mogli badać etnolodzy na początku XX wieku. Obecnie, w odpowiedzi na potrzeby potencjalnych odbiorców, można usłyszeć głównie opowieści na tematy interesujące białych przybyszów, takie jak migracja z praojczyzny czy też szeroko pojęty temat Tellemów oraz bóstw *Yurugu* i *Nommo*.

Rozdział trzeci rozpoczynam od omówienia tradycyjnej dogońskiej religii, czyli podstawowych kultów, najważniejszego święta *Sigi* oraz związanego z nim sekretnego języka, a kończę na współczesnych wpływach religii monoteistycznych. Przedstawiam problem bliźniaczości jako istotnego czynnika kształtującego dogoński światopogląd, mającego także wpływ na wiedzę o kosmosie. Omawiam także mało znaną kwestię składania ofiar z ludzi. Te dwa początkowe rozdziały poświęcone tradycji ustnej i religii w zasadniczej części oparte są na literaturze francuskiej powstałej w połowie XX wieku, o czym będzie mowa w dalszej części. Bowiem pod koniec XX wieku niewielu już moich rozmówców posiadało rozwiniętą wiedzę ontologiczną, na której mógłbym się oprzeć. Po przedstawieniu zarysu ich systemu religijnego, omawiam fizyczne reprezentacje religijne jakimi są sztuki wizualne Dogonów. Analizuję pojęcie „sztuki” w rozumieniu europejskim i dogońską konotację tego terminu. Poświęcam uwagę przede wszystkim – tak charakterystycznym dla Dogonów – maskom i ich roli w społeczeństwie oraz rzeźbom pełniącym funkcję fizycznej ilustracji mitów i religii. Rozwój turystyki zaowocował pojawieniem się sztuki pamiątkarskiej, która szybko stała się istotnym źródłem dochodów. Malowidła naskalne – w chwili obecnej największe ich skupisko znajduje się w Songho – są omówione w kontekście ich roli edukacyjnej.

Z uwagi na jej szczególny charakter, konieczne jest odrębne omówienie wiedzy Dogonów, które znalazło się w rozdziale piątym. Ściśle związana z metafizyką do-

gońską, wiedza jest podstawą podejmowania procesów decyzyjnych. Zanim rolnik zdecyduje o dacie siewu musi znać gwiazdy wyznaczające porę deszczową, ale też musi zapytać o radę wróżbitę. Wiedza uzyskana od wróżbity traktowana jest równie poważnie jak wiedza praktyczna przekazywana przez przodków, na przykład dotycząca uprawy roli czy budownictwa. Omawiam więc kalendarze, astronomię, nie unikam też budzącego duże emocje problemu rozwiniętej wiedzy kosmogonicznej Dogonów i praktykowanego przez nich wróżbiarstwa. Przedstawiam medycynę tradycyjną i problemy związane z wprowadzaniem medycyny europejskiej i szkolnictwa, także religijnego.

Następnie przechodzę do prezentacji życia społecznego Dogonów, poświęcam temu zagadnieniu dwa rozdziały. Przyglądam się życiu człowieka od narodzin, jego zaistnienia w społeczeństwie, do śmierci i następującego po niej procesu wykluczenia zmarłego ze świata żyjących. W kolejnym rozdziale przedstawiam system społeczny, którego podstawą jest rozległa rodzina *ginna*. Omawiam sposób sprawowania władzy w segmentarnym społeczeństwie jakie tworzą Dogonowie, system pokrewieństwa oraz kasty, czyli ludzi nie wchodzących w skład społeczności rolników.

Kwestie społeczne nie pozostają bez związku ze sferą materialną. Ważnym zagadnieniem jest przestrzeń wioski, jej plan, obronny charakter i poszczególne jej budowle. Omawiam także nieuniknione zmiany, jakie zachodzą w tradycyjnym budownictwie dogońskim.

Kultura, nie tylko materialna, realizuje się dzięki gospodarce, zatem jeden z rozdziałów musi być jej poświęcony. Materialne podstawy bytu społeczeństwa powinny zajmować poczesne miejsce przy omawianiu jego kultury. Chcąc jednak zaakcentować rolę duchowości w życiu Dogonów problemy gospodarcze umieszczam na końcu rozprawy. Takie usytuowanie gospodarki nie świadczy o tym, że uważam tę tematykę za nieistotną, jest to tylko konsekwencja twierdzenia o nadrzędności mitu nad innymi dziedzinami. M. Griaule uważał, że cała kultura Dogonów regulowana jest przez religijno-magiczną nadbudowę mitu [Łapott 1987: 225]. Dlatego też omawiając kulturę Dogonów uczyniłem z mitu jądro ich kultury, od którego wszystko się rozpoczyna. Pozornie im bardziej oddalamy się od mitu, tym bardziej zagłębiamy się w sprawy materialne, także gospodarcze. Trzeba pamiętać, że zagadnienia gospodarcze, stanowiące podstawę bytu ludu, są mocno związane z mitami i wierzeniami. W XIX wieku pojawiła się teoria, według której byt określa świadomość, autorzy mieli na myśli jednak byt materialny, a nie metafizyczny. Można ją zastosować w przypadku kultur tradycyjnych, jeśli odrzucimy ów materialistyczny kontekst. Byt – także, a może przede wszystkim, ten metafizyczny, mityczny – ma zdecydowany wpływ na życie i świadomość człowieka, a tym samym na tworzoną przez niego kulturę⁸. W zlaicyzowanym

⁸ M. Mauss – uważany za ojca francuskiej antropologii – twierdzi, że błąd K. Marksa polegał na twierdzeniu, że ekonomia warunkuje technikę, podczas gdy jest odwrotnie [1967: 29]. Podobnego zdania był M. Griaule i jego współpracownicy.

społeczeństwie podział na sacrum i profanum jest czytelny, zdawałoby się oczywisty. W tradycyjnych społecznościach trudno wyodrębnić sferę profanum. Każde działanie, mniej lub bardziej, związane jest ze sferą sacrum. A. van Gennep zauważył, że „w miarę jak przyglądamy się społeczeństwom w (...) mniejszym stopniu cywilizowanym (w możliwie szerokim znaczeniu tego słowa), stwierdzamy (...) większą dominację rzeczywistości sacrum nad rzeczywistością profanum” [2006: 29]⁹.

Na końcu pracy przedstawiam zachodni punkt widzenia na historię terenów zamieszkałych współcześnie przez Dogonów. Biorąc pod uwagę fakt, że źródła pisane pojawiły się stosunkowo późno, aby omówić bogatą historię Dogonów sięgam do tradycji ustnej oraz badań archeologicznych. W rozdziale tym przedstawiam przyczyny migracji z praojczyzny, przybycie do obecnych siedzib, zasiedlenie ich oraz historię współczesną. Sporo miejsca poświęcam także nieistniejącej już kulturze Tellem, która odgrywa nadal ważną rolę w świadomości Dogonów.

Pracę zamyka, obok bibliografii, lista ważniejszych informatorów, słownik terminów zawierający wykazy roślin i zwierząt występujących w opracowaniu.

Niniejsza praca jest wynikiem przede wszystkim własnych badań prowadzonych na terenie całego kraju Dogonów z różnym natężeniem począwszy od 1985 roku. Aby przedstawić dawną kulturę Dogonów, szczególnie duchową, zmuszony jestem sięgać do literatury z początku XX wieku, czyli sprzed popularyzacji kraju Dogonów i pojawienia się turystów. Wskutek intensywnej pracy etnologów Dogonowie sami zainteresowali się swoją kulturą i nie można wykluczyć, że współcześnie wiedza dotycząca ich religii i mitologii pochodzi z opracowań europejskich.

Prowadząc badania wśród tradycyjnych społeczności afrykańskich badacz spotyka się z wieloma problemami. Do najważniejszych zaliczyć można barierę nie tyle językową – dzisiaj coraz więcej Dogonów zna język francuski – ile pojęciową. Doskonałym przykładem jest różne podejście do liczenia czasu oraz rozległości badanego obszaru. Na problem zrozumienia innych kultur zwracało uwagę wielu badaczy. Norweski antropolog z Uniwersytetu w Oslo T. H. Eriksen uważa, że „nie da się osiągnąć satysfakcjonującego poziomu zrozumienia danej społeczności, jeśli będziemy oceniać jej osiągnięcia w odniesieniu do standardów i wartości obowiązujących w naszym społeczeństwie” [2009: 46]. Problem ten tłumaczy zasada względności językowej¹⁰ zakładająca istnienie ścisłych związków pomiędzy kategoriami, strukturą języka a pojmowaniem rzeczywistości [Whorf 1981]. Jednym słowem nie można zrozumieć rzeczywistości innej kultury posługując się aparatem pojęciowym własnej kultury.

⁹ Pierwsze wydanie jego pracy *Les rites de passage* ukazało się w Paryżu w 1909 roku. W niniejszym opracowaniu korzystam z wydania polskiego z 2006 roku.

¹⁰ Nazywana także hipotezą Sapira-Whorfa, jej autorzy byli amerykańskimi lingwistami. E. Sapir (1884-1939) autorytet w dziedzinie języków Indian oraz językoznawstwa ogólnego, B. L. Whorf (1897-1941) znawca języków Indian Hopi, twórca hipotezy dotyczącej relacji między językiem a światem nielingwistycznym.

Biorąc powyższe pod uwagę, rozmawiając z informatorami używającymi tradycyjnych pojęć należy precyzyjnie określić, co one oznaczają, bowiem mechaniczne przetłumaczenie na francuski może prowadzić do nieporozumienia. Tak bywa w przypadku popularnego słowa-klucza – używanego na wielu obszarach Afryki Zachodniej – jakim jest pojęcie *fetich* (fetysz). Rozmówcy stosują je kiedy ocierają się o tematykę związaną z sacrum, a nie potrafią precyzyjnie odpowiedzieć na pytanie. Wówczas dość dowolnie używają owego terminu. Najczęściej jednak fetyszem nazywają ołtarz lub jego elementy, rzeźby, naczynia, noże ofiarne, etc¹¹.

Drugim problemem z jakim się spotykałem były kwestie związane z ustalaniem czasu, kiedy w oparciu o „nasz” kalendarz próbowałem określić terminy wykonywania poszczególnych prac. Dla Dogona, żyjącego według tradycyjnych zasad, to życie, a nie kalendarz wyznacza czas działań. Wyraźnie widać to w przypadku określania terminów poszczególnych prac polowych, wykonuje się je wtedy, kiedy istnieje taka potrzeba, dlatego trudno je precyzyjnie określić. Nie kalendarz, lecz pora deszczowa decyduje o czasie siewu, pielenia czy zbiorów. Kraj Dogonów to dość rozległy, a co za tym idzie silnie zróżnicowany – także kulturowo – obszar. Zachodzące zmiany również postępują w różnym tempie. Wolniej przebiegają tam, gdzie kontakty ze światem zewnętrznym są rzadsze (Równiny, część Płaskowyżu), a szybciej na terenach, do których docierają rzesze turystów (Falezy). Dlatego mówiąc o poszczególnych elementach kultury staram się sprecyzować jakiego obszaru dotyczą rozważania.

Aby pokazać tradycyjną kulturę dogońską, siłą rzeczy moimi podstawowymi informatorami byli ludzie starsi, pamiętający dawne czasy, kiedy wpływy globalizacji nie były tak widoczne. O wiele szybciej proces zmian zachodzi w Falezach Bandiagary, gdzie turystyka jest podstawowym nośnikiem zmian, ale widać go także wyraźnie w wioskach bardzo oddalonych od szlaków komunikacyjnych. W Falezach Bandiagary dodatkowym czynnikiem utrudniającym badania jest postępująca specjalizacja profesjonalnych informatorów i przewodników-tłumaczy. Trudno uzyskać autentyczne, nieprzetworzone dane dotyczące dogońskiej kultury religijnej. Często odpowiadający przekazuje informacje zasłyszane od innych przewodników, uzyskane w szkole lub nawet przeczytane w dostępnych publikacjach. Dlatego zadając pytanie informatorowi należy sprecyzować, jakie jest źródło pochodzenia jego wiedzy, czy rozmówca dowiedział się o tym od ojca, dziadka, czyli drogą tradycyjnej transmisji czy też innym sposobem. Cytując moich rozmówców starałem się zachować oryginalny charakter wypowiedzi, co pozwoli przybliżyć czytelnikowi sposób ich rozumowania. Wynika z tego niestety pewna niekonsekwencja. Biorąc pod uwagę wielość dialek-

¹¹ Zdaję sobie sprawę z tego, iż w literaturze za fetysz uważa się obiekt mobilny, a nie na trwałe przytwierdzony do podłoża; jest to wyposażenie ołtarza, a nie sam ołtarz. Informatorzy – nie tylko w kraju Dogonów – wiele rzeczy nazywają po francusku jednym określeniem, podczas gdy we własnym języku mają na to kilka terminów. Wynika to zapewne z trudności związanych z precyzyjnym tłumaczeniem.

tów języka Dogonów, moi rozmówcy używali różnych terminów na określenie tych samych rzeczy, roślin czy świąt, co sprawiło, że w tekście, można zauważyć różne sposoby zapisu tego samego słowa.

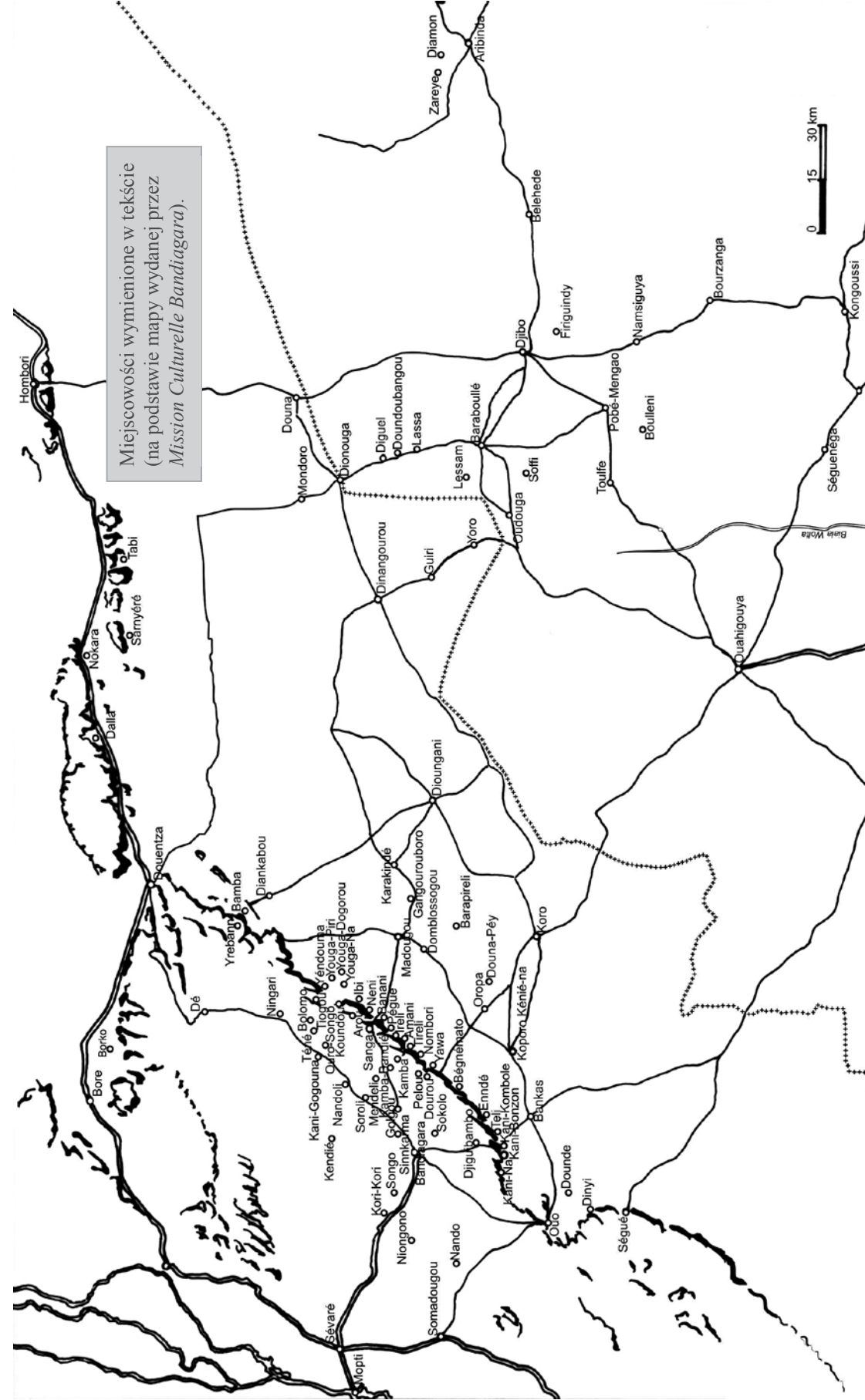
W trakcie narracji czasami zestawiam ze sobą sprzeczne wypowiedzi, aby pokazać różnorodność interpretacji występującą nawet w tradycyjnym środowisku. Ludziom Zachodu wydaje się, że stawiając pytanie powinniśmy otrzymać takie same lub podobne odpowiedzi od różnych rozmówców. Nie jest to jednak oczywiste, szczególnie w sprawach dotyczących metafizyki. O ile pytania dotyczące fizyki, otaczającej rzeczywistości, gospodarki wydają się proste, a odpowiedzi jednoznaczne, o tyle kwestie dotyczące sfery duchowej – szczególnie zauważa się to analizując mit i wierzenia – nie są już takie oczywiste. Odpowiedzi są bardziej zróżnicowane, a dla postronnego słuchacza (czytelnika) zawiłe i niezrozumiałe. W niniejszej publikacji zaprezentowano różne interpretacje zjawisk, które przedstawili rozmówcy. Wynika stąd, że nie można mówić o jednej wykładni obserwowanych zjawisk. Różne interpretacje nie są jedynie domeną badacza, ale także badanych. Większość cytatów moich rozmówców opatrzyłem inicjałami, jednak część z nich – szczególnie kiedy rzecz dotyczyła sacrum – prosiła o dyskrecję. W tych przypadkach cytaty nie są opisane. Kompletna dokumentacja, z której korzystałem znajduje się w moim prywatnym archiwum i w Muzeum Miejskim w Żorach.

Badania prowadzono w kilkudziesięciu miejscowościach zamieszkałych przez Dogonów oraz w miejscowościach, w których niegdyś mieszkali Dogonowie, a w pamięci mieszkańców pozostał ich ślad. Ostatnią część badań przeprowadzono w ramach grantu habilitacyjnego J. Łapotta finansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego¹². Informatorami byli przedstawiciele najważniejszych rodów dogońskich.

Używany przez Dogonów język *dogo-so* nie ma skodyfikowanej formy. Z tego powodu występują poważne różnice w zapisie słów dogońskich w literaturze fachowej. Jako autor niniejszej pracy również borykałem się z tym problemem. Postanowiłem wybrać najprostszy dla polskiego czytelnika sposób zapisu, oparty na zasadach polskiej pisowni. Zapisując terminy w językach lokalnych zastosowano uproszczoną transkrypcję, natomiast nazwy geograficzne są zgodne z zapisem na dostępnych mapach. Funkcje społeczne zapisano dużą literą, często bowiem pełnią one rolę imienia.

Czytelnik może spotkać się z powtórzeniem pewnych informacji w różnych rozdziałach. Jest to zabieg świadomy, mający na celu ułatwienie lektury poszczególnych fragmentów bez konieczności sięgania do rozdziałów wcześniejszych.

¹² Praca naukowa finansowana ze środków na naukę MNiSW w latach 2008-2010 jako projekt badawczy – Dogonowie z Mali (Afryka Zachodnia) - społeczność tradycyjna w warunkach globalizacji.



I AUTHOR'S NOTE

The Dogon who populate the Republic of Mali and Burkina Faso (West Africa) are one of the best known African ethnic groups. They gained popularity due to their interesting cosmogony and mask dances, rarely encountered in other ethnic groups at the present. Then picturesque landscapes of rock cliffs, typical of the regions inhabited by the Dogon, also play their role here. All the above-mentioned features attract vast crowds of tourists who perceive the Dogon as traditional peoples – uncorrupted by civilization, personifying an archetype of traditional African society. This is, however, an erroneous line of thinking. The Dogon, similarly to, or even more so than most communities who do not suffer such an influx of tourists, are subject to globalization processes. Foreigners, more or less influenced by ethnological works, are looking for the society for whom time has stopped. A visitor to Sanga¹ – the heart of the country for tourists – buys a certain product conforming to their expectations. The tourists are lured with beautiful landscapes, the remains of ancient architecture, exotic costumes and expressive dances. Having savored these attractions, an emotionally charged tourist, returns to an air-conditioned hotel to cool down.

The tourists are deluded, aren't they? What is the real world of the Dogon like? Is theirs the world represented in postcards or depicted in tourist brochures? The reality is much more complex. An astute observer will realize that it can't be comprehended without the context of time and space. The culture of the Dogon was different at the end of the 19th century when the French arrived, much different when Mali was becoming independent, and still different at the beginning of the 21st century. Moreover, the physical size of the Dogon country contributes to a great cultural diversification.

The present work aims at portraying the culture of the Dogon as diversified in terms of regions and historical periods. At this point a question must be asked: what is the sense of sketching a portrait of the traditional society of the Dogon if an extensive documentation devoted to this topic already exists in world literature. A. Doquet, the author of a monograph on the Dogon masks, considers the task redundant. [1999: 23]² Indeed, there is plenty of literature on the Dogon (nearly 2000 publications and over 75000 web pages). Ethnologists have discussed various aspects

¹ There are two ways of spelling: Sangha and Sanga in the sources, with the latter being more popular in Polish literature. Therefore, this form is used in this work.

² F. Michel-Jones faces a similar dilemma asking if "a repeated following the path already trodden by years of ethnographic research isn't a tedious, tiring and unnecessary process?" He also wonders whether such writing is or is not an act of plagiarism. [1999: 14] However, authoring the work under the meaningful title "Retour aux Dogon" he gives a positive answer himself. The Dogon will be a great research theme for many generations of ethnologists to come.

ranging from such basic issues as mythology, religion and social system to narrow problems like games and plays [Griaule 1938a]. The work by É. Jolly discussing the role of traditional beer and beer-drinking in the culture of the Dogon marks an original approach to their culture.[2004]³ In literature metaphysics-related topics prevail but works focused on discussing the aspects of everyday life are absent. Douquet, when being ironic, says that the works "published after war make us forget the fact that the Dogon did eat and drink." [Doquet 1999: 112] The last comprehensive analysis of Dogon culture was published in the mid-20th century and described the Dogon of the Falaise and the Bandiagara Escarpment. [Palau-Marti 1957] Since then no one has attempted to picture fully the culture of these people. The reader is bombarded with countless publications on narrow aspects of the culture with no possibility to embrace the whole⁴.

The fact that only one work on the Dogon was published in Polish (Bóg wody [Griaule 2006]) is another argument which validates the appearance of the present publication. Of course, many Polish works on art, history or religious studies mention the Dogon but one comprehensive picture of their culture is missing. A lot of information concerning the Dogon can be found on popular web pages⁵. However, if one collects information from such sources, a distorted, unreal image of Dogon culture can be formed. This can be easily recognized while reading the works of ethnology students who follow the above-described method.

A question of whether it is possible to describe comprehensively the culture of a given people needs to be asked. The answer seems to be obvious: the task is unfeasible. Human culture is so complex and multivariant that describing all its aspects becomes improbable. If one adds the process of perennial evolution, the task becomes unfeasible. The present publication is only an attempt at creating a "guide" through the culture sinking into oblivion. Hence the title: Dogon ya gali or the ancient

³ This work outlines already in the title its main scope of interest being only beer but it is actually an extensive description of the Dogon culture in the context of beer-drinking. By presenting many dimensions of the same problem, it refers to economic, socio-political as well as religious aspects. It describes a certain continuity man – panicum (beer) – rituals. Doquet believes that the work by É. Jolly fills a significant gap in the Dogon culture research. [2006].

⁴ At the end of 20th century the monograph *Les Dogon du Mali* on the Dogon by G. Beaudoin was published [1984]. At present many albums are published, amongst all *Les Dogon* by N. Wanono [1996] or N. Wanono *Dogon. People of the cliffs* by W. E. A. van Beek [2001]. Three years later (2003) the album under identical title *Dogon. People of the cliffs* (with the introduction by G. Calame-Griaule and photos by M. Renaudeau) by A. Pataux was published. Coincidence of the titles may suggest that the concepts "the Dogon" and "the people of the cliffs" marketed well. However, these works focus only on some aspects of life and seem to be addressed to tourists.

⁵ The quality of this information is quite varied. Reliable information can be obtained from the web sites of professional journals or research institutes while popular web sites abound in sensational and unreliable news.

world of the Dogon. Time brings great changes in the life of societies, the culture keeps evolving. This process cannot be stopped nor the course changed; however, what passes can still be described. The present work is an attempt at showing the old culture of the Dogon, a culture dating back to the beginning of the 20th century but also a more contemporary culture at the turn of the 21st century.

L. Desplagnes, the author of the first monograph on the Dogon country, saw the activities of the colonizers as a mission to implement development and to advance civilization. Such was the noble purpose of the conquest of Africa. In the introduction to his work *Le Plateau Central Nigérien* he writes about the difficult and significant role of the colonizing nations whose main task was to make it possible for “Sudanese people to climb the higher steps in human hierarchy, to elevate them to meet our modern concepts of civilized humankind.” The above-quoted opinion does not imply that Desplagnes debased colonized people. In some way he respected the level of culture of the people subjugated by France, to which he testified: “We have to force ourselves to reconstruct the past, along with the vanishing phases of their by-gone civilization, we have to try to bring back to life these old tribes dispersed for a long time after the invasion of the barbarians and to finally reinstall the first African civilizers to a due position in the history of humankind.”[1907:3] Today it is known that African people need not be reinstalled to their due position. They have always occupied it but we were not aware of it. The present work aims, among others, to remember the achievements of the people inhabiting the rough fringes of the Sahara desert.

Dividing the elaboration of culture into parts, chapters and sections seems to be impossible. The traditional division of culture, which functions in ethnology, into spiritual, material and social appears to be artificial⁶. A slightly different division of the entire Dogon culture can be offered, not free, however, from imperfections and problems resulting from a certain schematism. The division presented here was problematic for the author as well. The chapters on mythology and religion best illustrate the dilemma which the author faced. Both realms are intertwined and it is difficult to separate them. They could be treated as one problem but for the fact that it is mythology which influences all areas of life. It affects religion in an obvious way but its impact is also visible in the social order, the architectural arrangement in the country, even in the economy. To maintain consistency, all these areas of life would have to be analyzed in the chapter on myths. It would introduce chaos, though. That is why I believe that the division presented below is correct. While discussing particular concepts of culture I do not avoid relevant references to myths.

Ontological issues play a significant role for a human being regardless of the place and society they live in. The questions of where we come from, why we exist,

⁶ Culture cannot be pigeon-holed in any way. However, for the purpose of this work the material presented to the reader needs to be systematized in some way.

what principles govern the world are answered in myths. That is exactly why I start discussing the Dogon culture with myths. It is the myths precisely that reside at the core of this culture.

The work begins with an introduction in which I include the most essential information locating the Dogon people in both geographical and cultural space along with their impact on European science.

In the second chapter I discuss the process of the world creation, Amma – the creator-god and other mythological beings known from oral tradition, from legends and fables. It is only after the whole oral literature has been introduced that it is possible to discuss the Dogon religious system. Contemporary oral literature is much more inconspicuous than the one that ethnologists at the beginning of the 20th century could analyze. At present, to cater for the needs of a potential listener, mainly stories of interest to a white newcomer can be heard: stories of the migration from the original homeland and a broadly understood theme of the Tellem or deities such as Yurugu and Nommo.

The third chapter opens with a discussion of the traditional Dogon religion or the basic cults, the most important being the Sigi festival and the secret language associated with this. It closes with the contemporary influences of monotheistic religions. Thus, a traditional religion, closely connected with a myth, is presented comprehensively. I present the problem of twinness as a significant factor shaping their outlook and contributing to their knowledge of the universe. I also discuss a little known problem of human sacrifice. These two initial chapters on oral tradition and religion are essentially based on French literature from the mid-20th century, to be discussed later on. At the end of the 20th century not many of my interlocutors possessed advanced ontological knowledge on which I could establish my work. Having sketched their religious system I discuss religious physical representations such as the visual arts of the Dogon. I analyze the concept of “art” in European and Dogon understanding. I focus, above all, on masks characteristic of the Dogon and their role in society as well as the sculptures performing the role of physical illustrations of myths and religion. The development of tourism resulted in the emergence of souvenir art, which quickly became a significant source of income. Cave paintings - at present most numerous in Songo - are discussed in the context of their educational role.

Due to the peculiar character of the Dogon knowledge it is necessary to devote a separate chapter – here, chapter five to it. The knowledge, closely connected with Dogon metaphysics, forms the basis for decision-making. Before a farmer decides on the date to sow crops, he must know the arrangement of the stars for a rainy season but also seek the counsel of a soothsayer. The knowledge acquired from the soothsayer is treated as seriously as practical knowledge regarding farming or construction and acquired from antecedents. Therefore, I discuss calendars, astronomy but I do not avoid the burning problem of developed cosmogonic knowledge of the Dogon and their practice of fortune-telling. I also present traditional medicine and the problems related to the introduction of European medicine and school system (including religious education).

In the next two chapters I discuss the social life of the Dogon. I describe the life of a human being since the moment of birth, their emergence in society till death and the succeeding process of the exclusion of the dead from the world of the living. In the next chapter I present the social system based on ginna - the extended family. I also discuss the methods of exercising power in the segmentary society of the Dogon, the kinship system and castes or people from outside the farming community.

Social issues are related to the material sphere. The space, layout, defensive character and particular buildings of the village are also worth discussing. I also discuss the inevitable changes taking place in Dogon traditional architecture.

Culture, not only material, transpires owing to economy. Hence, one of the chapters must be devoted to economy. The material foundations of a social being should occupy an important place while discussing the culture of a society. In order to emphasize the role of spirituality in the life of the Dogon I deliberately place economic issues at the end of the work. Such a position of economy in my work does not make this issue inferior in my understanding, it only accentuates the superiority of myth over other concepts. M. Griaule claimed that the whole Dogon culture is regulated by religious and magic superstructure of myth [quoted after Łapott 1987: 225]. Therefore, while discussing the Dogon culture I rendered the myth the core of their culture. The myth from which everything springs. Seemingly, the more we depart from the myth, the more we delve into material and economic issues. It is worth noting that material issues, which constitute the basis of social existence, are closely connected with myths and beliefs. In the 19th century the theory that social being determines consciousness emerged, but the authors meant the material not metaphysical being. The theory can be applied in the case of traditional cultures if one discards this materialist context. Being – also, or maybe this metaphysical, mythical being – has a tremendous impact on life and consciousness of a man and simultaneously on the culture that a man creates⁷. In secularized society the division into sacrum and profanum is explicit, and apparently obvious. In traditional societies it is difficult to isolate profanum. Each activity is more or less associated with sacrum. A. van Gennep remarked that "as we observe the societies civilized to a lesser extent (in the broad meaning of the word) we notice a greater domination of the reality of sacrum over the reality of profanum." [2006: 29]⁸.

At the end of the work I present the Western point of view on the history of the regions inhabited currently by the Dogon. Considering the fact that the written sources were created relatively late I avail myself of the oral tradition and archaeological

⁷ M. Mauss – considered the father of French anthropology – believes that the mistake of Marx consisted in claiming that economy conditions technology while technology conditions economy. [1967: 29] M. Griaule and his associates were of a similar opinion.

⁸ The first edition of his work *Les rites de passage* was published in Paris in 1909. In this work I use the Polish edition from 2006.

works to discuss the eventful history of the Dogon. In this chapter I present the causes of migration from their original homeland, their arrival at their present settlements, their population and their contemporary history. The no longer existent Tellem culture, which still plays a significant role in the Dogon consciousness, occupies a prominent position in the chapter.

The work closes with a bibliography and, additionally, the list of important informants, the glossary of the names of plants and animals mentioned in the study.

The present work came into being as a result of my own research conducted with variable intensity on the area of the whole Dogon country from 1985. In order to portray the ancient culture of the Dogon (especially spiritual) I was compelled to use literature from the beginning of the 20th century, that is, before the country became popular and tourists started to arrive. As a result of intense work performed by ethnologists, the Dogon took interest in their own culture and one cannot overlook the fact that some contemporary knowledge of their religion and mythology comes from European sources.

While conducting research amongst traditional African societies a researcher faces many problems. The most important issues include not so much a language barrier as today many Dogon know French but a concept barrier. A different approach to measuring time and the vastness of area may illustrate the point. The problem of understanding different cultures drew the attention of many researchers. T. H. Eriksen, a Norwegian anthropologist of the University of Oslo, maintains that: "it is not possible to attain a satisfactory level of understanding of a particular culture if its achievements are evaluated with reference to standards and values valid for our society." [2009: 46] This problem is explicated by the principle of linguistic relativity⁹, assuming the existence of strong correspondence between the categories, language structure and cognizance. [Whorf 1981] In brief, it is impossible to comprehend the reality of one culture while applying the conceptual apparatus of one's own culture.

Taking all the above-mentioned facts into consideration, while talking to informants who use traditional concepts, one has to precisely define what a concept means, as a mechanical translation of a word into French may provoke misunderstanding. It happens so in the case of a key-word, used in many areas of West Africa – the concept of fetish (fetiche). Interlocutors use the word when they refer to sacrum related topics but they cannot pin down the meaning. In such circumstances they use the concept somehow arbitrarily. Most frequently, however, the word fetish is used with reference to altars or their elements, sculptures, utensils, sacrificial knives, etc¹⁰.

⁹ Also called Sapir-Whorf hypothesis. The authors are American linguists E. Sapir (1884-1939), the authority in the field of Indian languages and general linguistics and B. L. Whorf (1897-1941) an expert in Hopi Indian languages, a proponent of a hypothesis on the relation between language and non-linguistic world.

¹⁰ I realize that a fetish is considered in literature to be a mobile object, not an object fixed to

Another problem that I was facing was establishing time while trying to define deadlines for specific tasks on the basis of “our” calendar. For a Dogon living in accordance with traditional principles it is life, not the calendar, that determines time for actions. It is conspicuous while defining time for particular field work. Field work is done when there is a need to do it, therefore, it is quite difficult to determine the time precisely. It is not the calendar but the rainy season that fixes time of sowing, weeding or crop collecting. The Dogon country is a pretty vast area, and, consequently, varied, also culturally. The ongoing changes happen at a varied rate. Changes take place more slowly where contact with the rest of the world is less regular (the plains, parts of the Escarpment) and more quickly where crowds of tourists arrive (the Falaise). Therefore, while discussing particular elements of culture I try to define the area they pertain to.

In order to portray traditional Dogon culture I inevitably chose for my informants elderly people who remember the old times when the influence of globalization was not so visible. The process of change takes place much faster in the Falaise of Bandiagara where tourism is the essential carrier of change but it is also quite noticeable in the villages located far away from routes. In the Falaise of Bandiagara the additional factor which interferes with research is the developing specialization of professional informants and guide-interpreters. It is difficult to obtain authentic unprocessed data on Dogon religious culture. It is quite frequent that the teller conveys information which he heard from other guides, learned at school or even read in available sources. Therefore, while asking an informant a question it is necessary to define his source: is it a father, a grandfather who passed on this information to him (traditional method of transmission) or any other source? Whenever I quote my interlocutors I preserve the original character of their pronouncements, which will familiarize the reader with their way of thinking. However, a certain inconsistency may follow. Due to the multiplicity of Dogon dialects, my interlocutors used different terms to refer to the same objects, plants, festivals. That is why the text abounds in different entries for the same word.

In the course of the narrative I sometimes juxtapose contradictory statements to present a variety of interpretations existing even in the traditional environment. People of the West believe that their question should be answered in the same or similar fashion by different interlocutors. It is not obvious, however, especially for the issues related to metaphysics. While the questions concerning physics, surrounding reality, economy seem to be easy and answers straightforward, the issues concerning spiritual sphere - which is particularly noticeable in the myth and belief analysis – are not that straightforward any more. The answers are more varied as well as complex

the ground, part of the altar, not the altar itself. Informers, not only in the Dogon country, use one French word for many things while in their own language they have several words for the same thing. It may result from difficulties connected with precise translation.

and incomprehensible for an incidental listener (reader). The present work contains different interpretations of phenomena depicted by interlocutors. Consequently, it follows that there is no common interpretation of the observed phenomena. Various interpretations are produced not only by examiners themselves but also by examinees. Most quotations are provided with initials of the interlocutors but some of them are not, in particular when the subject matter was sacrum and interlocutors wished to remain anonymous. In such cases quotations are left unacknowledged. The complete documentation which I used is stored in my private files and in the Municipal Museum in Żory.

Research was conducted in several dozen localities inhabited by the Dogon and in sites where the Dogon used to live but are still alive in the memory of present residents of the place. The final part of the research was carried out with the post-doctoral research grant of J. Łapott funded by the Ministry of Science and Higher Education. Representatives of the oldest-established families served as my informants, who I mentioned above.

The dogo-so language used by the Dogon is not codified. Due to that fact there are significant differences in the transcript of the Dogon words in professional literature. As an author of the present work I also tackled this problem. I decided to use Polish spelling which is the simplest choice for a Polish reader. A simplified transcript was used for terms in local languages, geographical names are compatible with a map transcript. Social functions are capitalized as they are often equivalent to names.

A reader may find recurring information in many chapters. It is a deliberate operation aimed at facilitating the process of reading particular fragments without having to go back to previous chapters.

CZĘŚĆ 1 WSTĘP

1.1. Etnonimy i tożsamość

Dogonowie znani są pod wieloma nazwami. Wielość terminów (egzo- i endo-etnonimów), stosowanych na ich określenie, odzwierciedla złożoność stosunków interetnicznych w regionie oraz jego skomplikowaną historię. Najstarsze wzmianki o tej społeczności znajdują się w XVII-wiecznych kronikach *Tarikh el-Fettach*¹ i *Tarikh es-Sudan*², gdzie występują aluzje o Hadjar, „kraju kamieni”. W literaturze XIX-wiecznej ludy zamieszkujące Falezy Bandiagary³ określano terminem Tombo lub Tombola⁴, natomiast na początku XX wieku Dogonowie określani byli terminem Habe (l.p. Kado)⁵. Wymienione wyżej nazwy są egzoetnonimami. Endoetnonimu Dogon (l.p. Dogo)⁶ jako pierwsi użyli etnologowie francuscy w latach 30. XX wieku.

¹ *Tarikh el-Fettach* (Kronika Poszukiwacza) – kronika napisana w języku arabskim w Timbaktu przez ulemów z rodu Kati. Kronikę zaczęto pisać w 1519 roku, ostateczną wersję zredagowano w 1665 roku. Zawiera między innymi informacje dotyczące Songaju oraz średniowiecznych państw Ghana i Mali, te ostatnie spisane na podstawie tradycji ustnej [Tymowski 1979: 416].

² *Tarikh es-Sudan* (Kronika Sudanu) – kronika napisana w języku arabskim w Timbaktu, zakończono ją pisać w 1655 roku. Zawiera wiadomości na temat średniowiecznego Mali i Songaju, spisane na podstawie tradycji ustnej [Tymowski 1979: 417].

³ Jeden z obszarów geograficznych zamieszkały przez Dogonów, będzie o tym mowa w dalszej części.

⁴ Etnonimy takie można znaleźć w pracach H. Bartha [1857-58: t. IV, 550-552] oraz B. Platza [1891: mapa nr 2].

⁵ Słowo to ma bardzo szerokie zastosowanie; oznacza „obcego”, „niewiernego”, „poganina”, „niewolnika”. Fulbowie używali tego słowa w stosunku do wszystkich czarnych (sami Fulbowie uważają się za białych, na określenie jaśniejszego koloru skóry używają terminu „czerwony”), przeciwstawiając ich w ten sposób ludom zislamizowanym. Ze względu na dużą popularność języka Fulbów, etnonimu tego używają nie tylko Fulbowie, lecz także inni zislamizowani sąsiedzi Dogonów, w literaturze termin ten pojawia się między innymi u: L. Desplagnesa [1907], R. Arnaud [1921, 1922, 1923], L. Frobeniusa [1923, 1933].

⁶ G. Calame-Griaule uważa, że termin *dogo* oznacza dzikie odpychające zioło, którego nie można zniszczyć [1965: 546]. Według J. Bouju jedna z etymologii etnonimu odnosi się do moralności „tych, którzy znając poczucie wstydu z powodu wolnego urodzenia, mają poczucie honoru”. *Dogo-no* (Dogon) oznacza więc, w rozumieniu analizy etymologicznej, „tego, który należy do rodziny tych, którzy mają poczucie honoru”. Samo słowo *dogo* oznacza „dyszonor, wstyd” przeciwnie do *ogo*, które znaczy „honor, wódz i bogactwo” [1995: 333-334]. Można również spotkać twierdzenie, że słowo *dogo* oznacza smutnego człowieka. Pod względem naukowym autorstwo etnonimu Dogon przypisuje się P. Hazoumé [Ciarcia 2003: 127]. Według niektórych

Wspomniane etnonimy zewnętrzne zostały im nadane przez ludy sąsiednie, terminu Tombo używają Bamanowie⁷ [Palau-Marti 1957: 4]. Z kolei Habe pochodzi z języka Fulbów⁸ (*fulfulde*), zaś Dogonów zamieszkałych na Równinie Gondo i Seno Fulbowie nazywają Humbebe (l. p. Kumbedjo). Lud Samo nazywa ich Dyipo, lud Bwaba: Tombon, lud Dioula: Kaado, lud Mossi: Kibsi, Kipsi czy Kipirsi (l. p. Kibga) [Bouju 1995: 333]. Żyjący na południe od Dogonów Kurumbowie nazywają ich Akibani („ludzie północy”)⁹. Songajowie zaś nazywali ich w XIX wieku Jennawellam [H. Barth 1857-58: 551]¹⁰.

Wymienione wyżej etnonimy pojawiły się w momencie przybycia Dogonów do obecnych siedzib. Należy jednak pamiętać, że zanim tam się znaleźli, musieli odbyć dość długą wędrówkę. Migracje z praojczyzny rozpoczęły grupy przodków współczesnych Dogonów, a kształtowanie się ich ludu miało miejsce na przestrzeni wieków. Według J. Bouju rozrzucenie Dogonów na dużym obszarze może sugerować, że „nie istnieje jednorodna wspólnota etniczna Dogonów, którą moglibyśmy przedstawić jako całość w oparciu o analizę jednej lokalnej grupy, lecz mamy do czynienia z grupami (konfederacją) rodów zwanych dogońskimi, różniącymi się od siebie w zależności od regionu” [1984: 11]. Można należeć do Dogonów poprzez pokrewieństwo w linii ojca, a także wskutek własnych poszukiwań. Te ostatnie świadczą o chęci osobnika, by utożsamić się lub być utożsamianym z grupą etniczną. Bez względu na to czy tożsamość jest dziedziczona, czy poszukiwana osobnik uczestniczy w dziedziczeniu kolektywnym tradycji kulturowej *dogo-tembu*¹¹. Tradycja mówi, że każdy Dogon „znajduje” w momencie swoich narodzin kulturę dogońską lub drogę Dogonów (*dogo-ozu*), która wprowadzona jest między innymi przez mit o pochodzeniu rytuałów [Bouju 2003: 184]. Biorąc pod uwagę poważne różnice między poszczególnymi grupami Dogonów, zasadne wydaje się pytanie, czy istnieje jednolita dogońska tożsamość¹². Z powodu znacznych różnic kulturowych, a zwłaszcza językowych

rozmówców termin „Dogon (Dogue) oznacza ludzi, którzy przyszli z Do. Do to dawna nazwa przestrzeni geograficznej starożytnego Mande. Oni przyszli stamtąd. Dogue oznacza „przyjść z Do” (Do – nazwa regionu, *gue* – przyjść)” [KoneM].

⁷ W literaturze znani też jako Bambara, termin ten jednak przez zainteresowanych uważany jest za obraźliwy.

⁸ W literaturze (głównie francuskojęzycznej) spotyka się także termin Peul.

⁹ *Akiba* w języku Kurumbów oznacza północ; współcześnie Dogonowie mieszkają na północ od kraju Kurumbów, stąd to określenie.

¹⁰ Brak potwierdzenia powyższego stwierdzenia w innych źródłach. Być może chodzi tutaj – o liczne grupy ludności spotykane na Płaskowyżu Bandiagary – pochodzące z Djenne, a nazywane Jennenke lub Jenange [Jolly 2004: 437].

¹¹ W dosłownym tłumaczeniu „to co Dogon znalazł rodząc się”.

¹² Tożsamość traktuję jako zespół wartości uznawanych przez poszczególne jednostki; dzięki identyfikacji z nimi stanowią one grupę w miarę jednorodną. Stosunek do tożsamości jest procesem dynamicznym i mówienie o sobie w tym przypadku „jestem Dogonem” świadczy o przynależności do grupy.

między poszczególnymi częściami kraju Dogonów trudno o jednoznaczną odpowiedź na to pytanie.

D. Douyon postrzega tożsamość nieco inaczej – akcentuje on rolę nazwisk rodowych jako kryterium przynależności do grupy dogońskiej. Wylicza ponad osiemdziesiąt nazwisk rodzin, z których każda mówi swoim własnym dialektem. „Pomimo tej różnorodności, jedność jest realna. Jeśli za kryterium przyjmiemy historię zaludnienia, organizację społeczną, kosmogonię i religię, morfo-syntaktyczną strukturę słów, to wielkie zbiorowości mogą być określane jako świadczące o witalności Dogonów. Zrozumiałym jest fakt, że dla ludzi z zewnątrz problem tożsamości w środowisku dogońskim może wydawać się skomplikowany” [2002: 66].

Z kolei dla A. Doquet to maski stanowią centralną część tożsamości kulturowej Dogonów. Tezę swoją opiera na tym, że są one praktycznie dostępne dla wszystkich, wystawione na widok w miejscach publicznych. Przypominają w ten sposób o podstawowych wartościach wspólnoty, o dawnym porządku. Odzwierciedlają też to co nowe w świadomości Dogonów. Maski jest zwierciadłem, w którym społeczność ogląda swoje odbicie i dostrzega zmiany, jest materialnym odzwierciedleniem rozwoju kultury. Każdy mężczyzna w swoim życiu musi się zetknąć z maskami, ale bywa, że ze względu na nowo przyjętą religię (chrześcijaństwo lub islam) nie może ich nosić. Mimo „to wszyscy darzą je ogromnym szacunkiem” [1999: 28-30]. Wspomniana autorka prowadziła jednak tylko badania w Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary, gdzie rzeczywiście maski odgrywają istotną rolę w kulturze. Nawet jeśli założymy, że jeden element kultury może stanowić ostoję tożsamości ludu, należy zwrócić uwagę, że w wielu regionach kraju Dogonów maski nie są znane. W dorzeczu Białej Wolty, we wsi Diguel nawet najstarsi mieszkańcy nie pamiętają tańców masek, ale wszyscy zgodnie deklarują przynależność do wielkiej wspólnoty Dogonów. Jednym z nielicznych elementów łączących wszystkich Dogonów jest instytucja *Hogona*, znana na prawie całym obszarze kraju Dogonów.

Współcześnie coraz bardziej rozwija się świadomość „bycia Dogonem”, paradoksalnie bardzo wyraźnie widać to na obrzeżach kraju Dogonów. Przykładem mogą być Dogonowie mieszkający we wspomnianym już Diguel, Lessam, czy też Aribindzie. Ta nieliczna grupa Dogonów zamieszkująca w północnej części Burkiny Faso, bardzo wyraźnie deklaruje swą przynależność etniczną, jednocześnie podkreślając, że ich przodkowie przybyli z Mali. W tej sytuacji to pochodzenie z innego państwa jest jednym z czynników odróżniających ich od innych mieszkańców. Istotnym czynnikiem sprawiającym, że ludzie pragną identyfikować się z tą grupą etniczną jest „sława”, jaką cieszą się Dogonowie. Są jednym z lepiej rozpoznawalnych ludów Afryki. Przynależność do dużego, znanego ludu nie tylko daje poczucie bezpieczeństwa, ale też może ułatwić życie. Dla Dogona znacznie łatwiejsze może być znalezienie pracy przy obsłudze ruchu turystycznego. Turyści przybywając do Mali poszukują prze-

wodników-Dogonów, którzy mogliby oprowadzić ich po swoim kraju¹³. Tożsamość etniczna jest odczuciem subiektywnym, bardzo płynnym, ulegającym powolnym zmianom pod wpływem warunków w jakich egzystuje dana grupa. Dogonowie nie są tutaj wyjątkiem i zapewne u nich ta sytuacja również będzie ewoluowała.

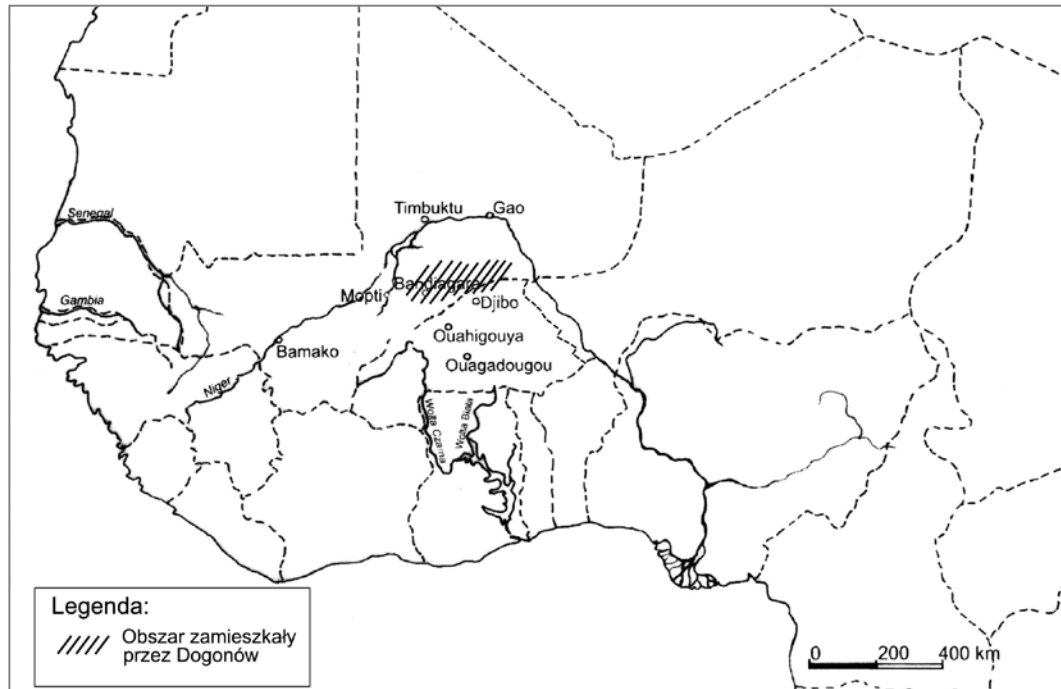
Do podobnych wniosków dochodzi É. Jolly w swojej pracy *Boire avec esprit* analizuje rolę *konyo* (tradycyjnego piwa z prosa) w kontekście indywidualnym i zbiorowym. Zauważa, że picie piwa określa już nawet tożsamość społeczną niemowlaka i jego związek z przodkami, dostrzega istotę wymiany piwa pomiędzy wioskami¹⁴. Oba te elementy, więź między generacjami i łączność między społecznościami wiosek, tworzą przestrzeń społeczną określoną przez cykliczną zmienność pokoleń oraz wiosek. Autor sądzi, że Dogonowie nie postrzegają swojego społeczeństwa jako całości, oni odbierają i tworzą społeczeństwo w sposób dynamiczny – w ujęciu geograficznym – jako sumę wiosek uczestniczących w rytualnej wymianie piwa. Zaś w ujęciu genealogicznym jako sumę ludzi żyjących i przodków [2004: 418-419]. Reasumując, dla Dogonów uczestniczenie w tradycyjnych obrzędach jest wyznacznikiem przynależności do szeroko pojętego społeczeństwa dogońskiego.

Rodząca się tożsamość dogońska nie idzie jednak w parze z unifikacją ich kultury. Na wszystkich Dogonów oddziałuje globalizacja i zmiany następujące pod jej wpływem są już widoczne. Nie następuje jednak ujednoczenie dogońskiej kultury. Dość wyraźne są różnice w architekturze, rolnictwie na terenie Płaskowyżu czy Falez Bandiagary i Równin Seno i Gondo. Niebagatelne komplikacje powoduje też wielość dialektów. Czy istnieje zatem jedna kultura dogońska? Jednoznaczna odpowiedź nie jest łatwa, jako że kultura Dogonów ma swoje regionalne warianty. Nie oznacza to jednak, że można mówić o różnych kulturach Dogonów. Istnieje bowiem jedna tożsamość dogońska, która łączy ludzi wszystkich regionów. Można oczekiwać, że ta tworząca się tożsamość będzie podstawowym elementem spajającym zróżnicowane regionalnie społeczeństwo Dogonów. Na potrzeby niniejszej pracy będę stosował definicję przedstawioną przez francuską etnolog J. Bouju. Za Dogona uważa ona członka wspólnoty posiadającej jakąkolwiek polityczną formę. Wspólnota ta musi wyrażać jasno swoją tożsamość z nazwą własną *dogo*, która jest znana, przyjęta i akceptowana przez wszystkie grupy nią się posługujące [1995: 333]. Zaś całą wspólnotę Dogonów będę nazywał ludem, a nie plemieniem, bowiem trudno byłoby ustalić jednego wspólnego przodka dla wszystkich Dogonów. Nie tworzą też wspólnej organizacji społecznej.

¹³ Potwierdzeniem tej tezy mogą być dane demograficzne, które wskazują gwałtowny wzrost liczby Dogonów, większy niż sąsiednich ludów. Można domniemywać, że ów gwałtowny wzrost jest efektem nie tylko wysokiej liczby narodzin, obniżenia śmiertelności niemowląt ale także deklaracjami dorosłych, którzy zaczęli uważać się za Dogonów.

¹⁴ Otrzymanie piwa od wioski zobowiązuje do przekazania tego daru następnej wiosce, wymiana ta biegnie od północnego-wschodu na południowy-zachód, jest niezależna od granic terytorialnych.

Określanie Dogonów mianem ludu wydaje się być najlepszym rozwiązaniem. Termin ten określa, zbiorowość zamieszkującą określony teren oraz posiadającą tożsamość kulturową. Lud wywodzi się od wspólnych przodków, cechuje się odrębną kulturą i nieskomplikowaną organizacją polityczną [Olechnicki, Załęcki 1997: 114; Kwaśniewski 1987: 211].



Tereny zamieszkałe przez Dogonów

1.2. Kraj Dogonów

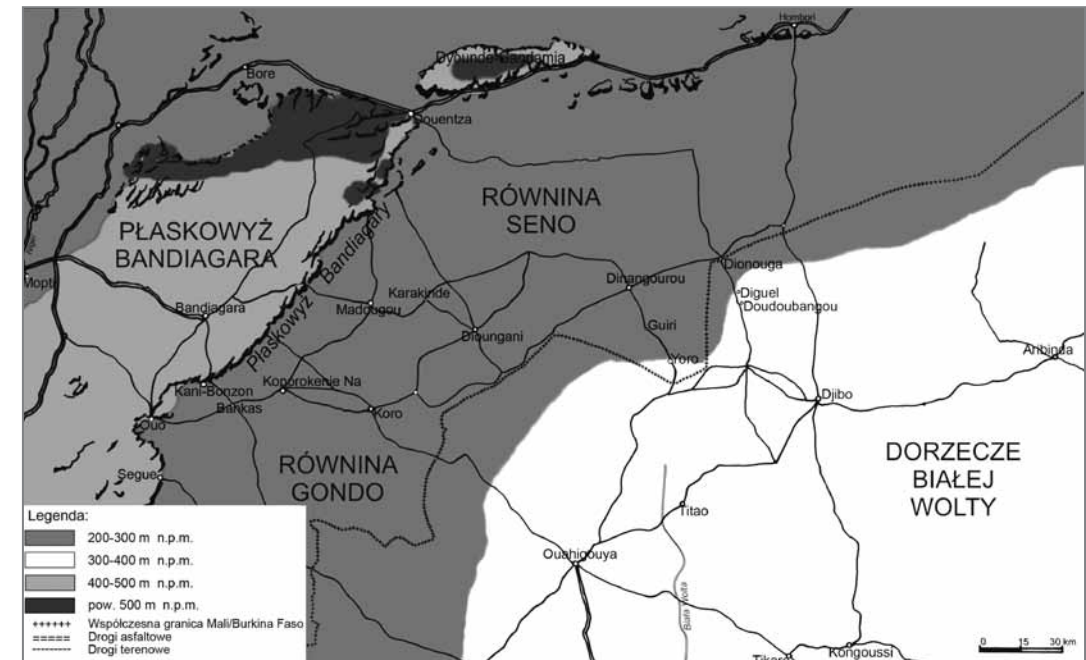
Dogonowie zamieszkują tereny leżące między 15,2 a 14,5 stopniem szerokości geograficznej północnej oraz między 3,7 a 0,5 stopnia długości geograficznej zachodniej. Obszar ten znajduje się w tzw. łuku Nigru¹⁵ w Republikach Mali i Ludowo-Demokratycznej Republice Burkina Faso (dawniej Górna Wolta). Jest to obszar dość rozległy, o rozmiarach 450 na 200 kilometrów. Kraj Dogonów leży w regionie Mopti, centralnej części Mali, w okręgach Bandiagara i Douentza. Rozproszone osadnictwo Dogonów można spotkać również w północnych rejonach Burkiny

¹⁵ Łuk Nigru – zakole utworzone przez rzekę Niger płynącą na północ w kierunku Sahary, potem zakręcającą na wschód, wreszcie kierującą się na południe w stronę Zatoki Gwinejskiej.

Faso, w prowincjach Soum, w regionie Sahel i Yatenga¹⁶, w regionie Północnym, przy granicy z Mali.

1.2.1. Ukształtowanie terenu

Teren zamieszkały przez Dogonów stanowi zamknięta część równiny znajdującej się na wysokości 260-280 m n.p.m., dominującej na południu i wschodzie zakola Nigru. Równina najeżona jest pagórkami i urwiskami skalnymi, zwanymi również falezami (o wysokości 400-600 m n.p.m.), które ciągną się od Djibassa,



Ukształtowanie terenu

wzdłuż rzeki Bani do Douentzy, dalej skręcając na wschód aż do Hombori. Tutaj właśnie znajduje się najwyższe wzniesienie Mali – Mont Hombori (1155 m n.p.m.); najwyższe wzniesienie na Płaskowyżu Bandiagary znajduje się w pobliżu wioski Menthy-Soubi (791 m n.p.m.) zaś w samych Falezach Bandiagary jest Mount Bamba (971 m n.p.m.). Bardziej na południe rozciągają się Równiny Gondo i Seno¹⁷, następnie teren znów się wznosi. Można spotkać samotne, silnie zerodowane pagórki o wysokości 300-400 m n.p.m.

¹⁶ Jest to jednocześnie nazwa jednego z królestw utworzonych przez lud Mossi.

¹⁷ Autorzy niektórych map obie Równiny określają jednym terminem Seno-Gondo.

W kraju Dogonów możemy wyróżnić cztery regiony geograficzne: masyw Dyunde-Gandomia¹⁸ na północy, Płaskowyż Bandiagary na północnym-zachodzie, Falezy Bandiagary (urwiska skalne) oraz równiny (Gondo, Seno i dorzecza Białej Wolty) na południowym wschodzie. Potężna powierzchnia płaskowyżu zbudowana jest z płyty skalnej, uformowanej z piaskowca zawierającego duże ilości żelaza, zasłoniętej miejscami ilastym, żółtym piaskiem. Na zachodzie płyty wtapiają się w ziemię, na wschodzie zaś tworzą wspomniane strome urwiska skalne, które górują nad równinami, użyźnionymi produktami rozkładu falez [Czeppe, Flis, Mochnacki 1968: 494-495]. Tworzą one najbardziej charakterystyczny krajobraz kraju Dogonów: Falezy i Płaskowyż. Ten ostatni, pokryty warstwą twardego laterytu, porany jest licznymi skalnymi jarami, wąwozami i grotami. Krawędź Płaskowyżu przechodzi w Fależę. Jest ona postrzępiona przez liczne wylomy skalne i strome szczeliny pozwalające na komunikację między tymi środowiskami. Podnóże Falezy usiane jest licznymi kamieniami i głazami. Spotyka się także olbrzymie bloki skalne, które wskutek erozji oderwały się od jej pionowych ścian.

W kraju Dogonów nie ma ani jednej stałej rzeki czy potoku. Najdłużej toczy swoje wody – płynący przez Bandiagarę – potok Yamé. Cały obszar łuku Nigru przecinany jest licznymi rzekami okresowymi, z których większość istnieje tylko w porze deszczowej. Największy wodospad – będący jednocześnie niebывалą atrakcją turystyczną – znajduje się w pobliżu Banani. Toczy on swoje wody tylko w okresie od lipca do września.

Najbardziej znanym regionem kraju jest Sanga, współcześnie składająca się z 10 miejscowości: Ogol-Dogn, Ogol-Dah¹⁹, Barou, Engele, Sangui, Dini, które tworzą Sangę Górną. Natomiast Sanga Dolna składa się z Bongo, Djamina-Na i Djamina-Goura, Gogoli²⁰. Administracyjnie gmina Sanga składa się z 56 wiosek i zajmuje powierzchnię około 6 000 km².

1.2.2. Klimat

Klimat omawianego obszaru jest typu sahelskiego, tzn. przejściowy, między podrównikowym suchym a zwrotnikowym kontynentalnym. Pora sucha i ciepła trwa tu od marca do czerwca. Maksymalne temperatury dochodzą do 40-45°C pod koniec pory suchej, natomiast minimalne temperatury sięgają 13°C. Noc jest wtedy prawie tak ciepła jak dzień, dzięki czemu średnie temperatury należą do jednych z najwyż-

¹⁸ Na pewnych mapach można znaleźć nazwę Dyoundé Erensi.

¹⁹ W literaturze francuskiej stosuje się określenia Ogol du Bas (Ogol Dolny) dla Ogol-Dogn i Ogol du Haute (Ogol Górny) dla Ogol-Dah, ten ostatni nazywany jest również Ogol-Ley (Ogol drugi); nazwę tę nadali przewodnicy dogońscy.

²⁰ M. Griaule w latach 30. XX wieku przedstawił nieco inny podział [1994: 29-30].

szych w strefie Sahelu. Im bliżej maja, tym częściej pojawiają się gwałtowne „suche tornada”, spowodowane przejściem frontu atmosferycznego (monsunowego). Podczas pory deszczowej, trwającej od czerwca do października, z małą przerwą w opadach w drugiej połowie sierpnia, szczególnie dokuczliwe są upał i duża wilgotność. Średnia rocznych opadów wynosi 200-500 mm [Ratajski 1966: 264; Pern 1985; Maik 1999: 33].

Od listopada do lutego trwa nieco chłodniejsza pora sucha, charakteryzująca się dużą różnicą temperatur między dniem a nocą, kiedy to temperatura nad ranem może spaść nawet do 15°C. Poranki, zwłaszcza kiedy wieją wiatry, są chłodne. Wschodzące słońce ogrzewa jednak powietrze i dni są ciepłe. Średnia roczna temperatura waha się w granicach 25-28°C.

1.2.3. Świat roślin i zwierząt

Na badanym obszarze występuje typowa dla sawanny szata roślinna, właściwa dla panujących warunków klimatycznych. Dominującym elementem florystycznym są trawy, szczególnie twardolistne gatunki z rodzajów *Andropogon* i *Pennisetum*. Występują także sukulentowe wilczomlecze (*Euphorbia*) i aloesy (*Aloë*) [Podbielkowski 1977: 130]. Na północy roślinność jest uboższa, dominują krzewy. Rośnie też bardzo charakterystyczny dla tego obszaru baobab (*Adansonia digitata*). Południe zdominowane jest przez roślinność sawannową - jest więcej drzew, spotkać można akacje (*Acacia senegal*, *Acacia albida*), balsamowce (*Commiphora*), tamaryszkowce (*Tamaricaceae*), nere (*Parkia biglobosa*), zagajniki złożone z *Faidherbia albida* i *Balanites aegyptiaca* [Marchal 1978: 451]. Z rzadka rosną drzewa masłowe – karite (*Vitellaria paradoxa*), drzewa kapokowe (*Ceiba pentandra*). Papaje (*Carica papaya*) występują jako drzewa uprawiane przez człowieka. W wilgotniejszych miejscach rosną przedstawiciele strączkowych, *Isobertina*. Spotyka się również drzewo kielbasiane (*Kigelia*) oraz palmy: winodań etiopską (*Borassus aethiopicum*) i palmę dum (*Hyphaene thebaica*). W zaroślach występuje kola zaostrowa (*Cola acuminata*) [Podbielkowski 1977: 130; Podbielkowski 2002: 282-297]. Przestrzeń eksploatowana przez człowieka jest dość uboga w roślinność, natomiast na trudno dostępnych terenach – na urwiskach skalnych – można spotkać bogatą roślinność, głównie gatunki reliktowe.

Pustynnienie kraju powoduje ubożenie fauny i flory. Żyjące w regionie Sanga jeszcze w latach 50. i 60. XX



Winodań etiopska

wieku krokodyle krótkopyskie opuściły swoje stawy i przeniosły się do znacznie oddalonych zagłębień skalnych. W latach 90. XX wieku krokodyle pozostały – w Falezach Bandiagary – już właściwie tylko w Amani, gdzie są pod opieką ludzi²¹. Jeszcze w połowie XX wieku, w łuku Nigru, licznie występowały lwy, żyrafy, strusie, słonie, hipopotamy oraz wspomniane krokodyle. Pod koniec tegoż wieku naliczono w kraju Dogonów 127 gatunków zwierząt. Licznie reprezentowane są ptaki: sępy (*Necrosyrtes monachus*), jastrzębie (*Micronisus gabar*), pustułki (*Falco alopex*), kuropatwy skalne (*Ptilopachus petrosus*), gołębie (*Columbia guinea*), dzierzby (*Corvinella corvina*), szpaki (*Onychognathus nuemanni*) i skowronki (*Galerida modesta*). Ssaki reprezentują: góralek skalny (*Procapra capensis*), jeżozwierz (*Hystrix cristata*), szakal (*Canis aureus*), lis (*Vulpes pallida*), gazela (*Gazella dama*, *Gazella dorcas*) i dziki pies (*Lycaon pictus*). Jeszcze do niedawna licznie występowały małpy, hieny, pantery²², tych ostatnich prawie wcale się już nie spotyka. Gady i płazy reprezentowane są przez: pytony, żółwie, żaby, kameleony (*Chamaeleo senegalensis*), warany (*Varanus exanthematicus*) i jaszczurki (*Hemithelyconyx caudicinctus*).

1.2.4. Obszar chroniony UNESCO

Kraj Dogonów poprzez swe atrakcyjne położenie, przepiękne krajobrazy, a przede wszystkim oryginalną dogońską kulturę, stanowi unikalny w skali świata kompleks. To zjawiskowe bogactwo jest niestety narażone na wiele niebezpieczeństw, począwszy od pustynnienia tych obszarów, a na poważnych przemianach kulturowych kończąc. Chcąc zachować dla przyszłych pokoleń ową wyjątkową i fascynującą krainę, jakiej nie można znaleźć nigdzie na świecie, należało ustanowić jej prawną ochronę. Dlatego 15.06.1989 roku – dzięki rekomendacji zawartej w raporcie ekspertów ICOMOS-u²³ – część kraju Dogonów (Falezy i Płaskowyż Bandiagary)²⁴ wpisano na listę obszarów chronionych światowego dziedzictwa UNESCO

²¹ Dogonowie zamiast francuskiego słowa *crocodile* – krokodyl, błędnie używają terminu *caïman* – kajman zamieszkuje Amerykę.

²² Pantera jest zwierzęciem opiekuńczym Sangi, lecz od lat nikt jej nie widział, prawdopodobnie już wyginęły na tym terenie.

²³ Międzynarodowa Rada Zabytków i Zespołów Zabytkowych jest pozarządową organizacją ekspercką powstałą w Warszawie w 1965 roku, siedziba mieści się w Paryżu, doradza UNESCO, między innymi w sprawie wpisów obiektów i zespołów zabytkowych na Listę Światowego Dziedzictwa.

²⁴ Chroniony obszar – obejmuje około 400 000 ha – znajduje się między 14°00' a 14°45' szerokości geograficznej północnej i między 3°00' a 3°50' długości geograficznej zachodniej. Ze względu na znaczenie malowideł naskalnych z Songho, znajdująca się poza wymienionym terenem wioska również wchodzi w skład obszaru chronionego.

pod nazwą „Naturalne i kulturalne sanktuarium Falez Bandiagary”²⁵. Przez część mieszkańców ochrona ta jest postrzegana jako symboliczna szansa materialnego rozwoju regionu. Dla autorów raportu najważniejszym zadaniem jest ochrona „animistycznej” tradycji przed zagrożeniem zubożeniem oryginalności społeczeństwa, spowodowanym ekspansją religii monoteistycznych. Z drugiej zaś strony zaangażowanie UNESCO jest motywowane troską o ochronę kraju jako obszaru turystycznego. Chodzi między innymi o budowę dróg, regulację cieków wodnych, zachowując piękno tych miejsc i wrażliwość kultury podatnej na obce wpływy [Ciarcia 2003: 130-132]. Bez szczególnej ochrony zjawiskowa kultura tego obszaru może ulec degradującym wpływom.

Obowiązujące w Mali akty prawne mają za zadanie chronić wspomniany obszar. Do najważniejszych z nich należą: rozporządzenie w sprawie wywozu dzieł sztuki z 1969 roku, dekret dotyczący ochrony i promocji dziedzictwa kultury z 1985 roku oraz, wydany rok później, dekret regulujący kwestie badań archeologicznych, handlu i wywozu dóbr kultury.

Jeden z ekspertów UNESCO, francuski architekt J. P. Wieczorek uważa, że najważniejszym celem jest zachowanie tożsamości kulturowej przez mieszkańców Falez Bandiagary w ramach zintegrowanego rozwoju przewidującego współpracę UNESCO i organizacji pozarządowych w celu stworzenia infrastruktury niezbędnej dla rozwoju ekonomicznego. W tym celu planowano przeprowadzić kampanię informacyjną, wyjaśniającą mieszkańcom wagę znaczenia wpisu na Listę Światowego Dziedzictwa. Chodziło o nakłonienie Dogonów do współpracy, są oni bowiem jedynymi i prawdziwymi strażnikami swojej kultury. Planowano ograniczyć napływ turystów, zmniejszyć zainteresowanie regionem Sanga, wyznaczyć tereny chronione (*zone du site classe de l'UNESCO*), obejmujące wioski nieznane jeszcze szerszej publiczności „przedstawiające dziedzictwo kulturowe, naturalne i starannie zachowane przez ludność tam żyjącą” [1991: 27]. Plan ten powiódł się częściowo. Owszem, wyznaczono trasy turystyczne, którymi głównie poruszają się turyści, postawiono tablice z napisami „nie wolno wchodzić” (Yougo-Pilou) lub też „nie wolno wchodzić w butach” (Koundou). Dotyczą one jednak tylko niewielkich fragmentów wioski. Nadal jednak Sanga jest centrum turystycznym; tutaj znajduje się największa liczba hoteli i restauracji zbliżonych do standardów europejskich.

Zagrożeniem dla wartości, którą chce chronić UNESCO – tożsamości kulturowej – jest niewątpliwie niekontrolowany napływ turystów. Niektórzy przewodnicy sugerują, aby broniąc starych wartości we wioskach starym ludziom nie dawać pieniędzy, lecz częstować ich orzeszkami koła, zgodnie z tradycją. Rzadko zdarza się, że turyści częstują starych orzeszkami koła – trzeba je kupić na targu i odpowiednio przechowywać – obdarowanie pieniędzmi jest wygodniejsze. Drugą przyczyną

²⁵ W Mali łącznie pięć miejsc wpisanych jest na listę światowego dziedzictwa UNESCO, oprócz kraju Dogonów znajduje się tam Timbuktu, Gao, Djenne, Diafarabe.

tego stanu rzeczy jest fakt, że starzy mieszkańcy wioski po otrzymaniu orzeszków kola domagają się jeszcze pieniędzy, zatem turysta zmuszony jest do poniesienia dwukrotnego wydatku.

1.3. Język

Niesłuchanie trudnym dla językoznawców zagadnieniem była klasyfikacja języka Dogonów – *dogo-so*²⁶ – do którejś z grup językowych. Długo toczono spory czy zaliczyć je do grupy języków woltyjskich czy mande. W połowie XX wieku większość autorów skłaniała się ku twierdzeniu, że należy oddzielić grupę języków mande od woltyjskiej i od języka songaj [Bertho 1953: 409]. Niektórzy w ramach językowej grupy woltyjskiej wyodrębniają podgrupę Habe, w skład której wchodzi Dogonowie ze swoim językiem [Murdock 1959: 79]. D. Westerman i D. W. Bryan wyodrębniają grupę językową gur (woltyjską), a w ramach niej podgrupę językową Lobi-Dogon [1970, t. II: 60-61].

Mimo iż wielu autorów zalicza język Dogonów do grupy językowej gur, to „język Dogonów nie jest ściśle powiązany z żadnym językiem gur albo podgrupą tego języka. (...) Typologicznie wydaje się nie posiadać wielu charakterystycznych cech wspólnych dla większości języków gur. Leksykalnie nie jest zbliżony do żadnego z języków gur, ale posiada pewne ogólne pokrewieństwo z tą grupą jako całością” [Bendor-Samuel 1971: 152].

Wątpliwości związane z zaliczeniem języka Dogonów do grupy języków gur podzielają także inni autorzy: B. i G. Meier [1979: 278] oraz C. F. i F. M. Voegelin [1977: 152]. Język Dogonów posiada słownictwo języków mande, zaś składnię języków woltyjskich [Leiris 1948: 34-35]. Według P. J. le Bertho zawiera on pewną liczbę rdzeni słów pochodzących z języków mande²⁷ [1953]. Być może stąd pojawiają się wątpliwości, do której grupy zaliczyć ich język. Język Dogonów nie ma także jednolitej formy języka pisanego. Tworzy go wiele bardzo zróżnicowanych dialektów²⁸. Do najliczniejszych należą dialekty Równin Gondo i Seno: *tene kan* (127 000 użytkowników), *tomo kan* (132 800) oraz *jamsay* (130 000), a także dialekt Płaskowyżu i Falez Bandiagary – *toro-so* (50 000) [SIL 2005a]. Wielość dialektów, często bardzo zróżnicowanych, powoduje, że ludzie nimi mówiący wzajemnie się nie rozumieją. Dlatego zdarza się, że Dogonowie przeprowadzają między sobą rozmowy w języku Fulbów lub Bamanów, współcześnie wraz z rozwojem szkolnictwa także po francusku. M. Palau-Marti uważa,

²⁶ Jest to bardzo ogólny termin oznaczający język, którym posługują się Dogonowie, w rzeczywistości *dogo-so* może oznaczać któryś z kilkudziesięciu dialektów używany na określonym terenie.

²⁷ Większość stanowią rdzenie języków woltyjskich, pozostałe zaś z języków: Fulbów, Bozo oraz Mande – są tylko w niewielkiej ilości.

²⁸ Według V. Plugiana [2003] właściwie powinno się mówić o językach dogońskich, a nie o dialektach jednego języka. Do takiego stwierdzenia upoważnia fakt ich silnego zróżnicowania.

że dialektem najważniejszym dla kultury Dogonów jest *toro-so*. Jest on bardziej konserwatywny i mniej skłonny do przyjmowania wpływów islamu niż pozostałe dialekty. Z czysto lingwistycznego punktu widzenia dialekty *jamsai* i *tombo* przedstawiają więcej cech archaicznych. Dogonowie w niewielkim zakresie znają też język rybaków Bozo zamieszkujących nad brzegami Nigru, znajomość ta nie wykracza jednak poza poziom obelg, którymi wzajemnie się obrzucają [1957: 14-19].

Różnorodność lingwistyczna idzie w parze z silnym poczuciem odrębności grup społecznych. Tę różnorodność cechuje wzmacniająca odrębność konserwatywny dialektów, obsesyjna idealizacja własnej mowy i towarzysząca jej negatywna ocena odmiennej mowy rodaków należących do innej grupy – widoczna w zwyczajowym „wyśmiewaniu wsi”. Nie znaczy to, że dialekty się nie przenikają. W *toro-so* jest również wiele zapożyczeń z języków ludów sąsiednich. Większość zapożyczeń od Fulbów to pojęcia abstrakcyjne czy też słownictwo religijne, sądownicze (muzułmańskie), z czego większą część Fulbowie z kolei zapożyczyli od Arabów [Palau-Marti 1957: 15]. Z języka Bamanów Dogonowie zapożyczyli natomiast pojęcia abstrakcyjne, nazwy przedmiotów materialnych oraz terminy związane z osobowością.

Opracowanie zamieszczone na stronach internetowych *Summer Institute of Linguistics*²⁹ zalicza języki Dogonów do wielkiej rodziny językowej Niger-Kongo, grupy Volta-Kongo.



Legenda:

- Rodzina językowa
- Grupy i podgrupy językowe
- Języki
- Dialekty

Język Dogon w rodzinie językowej Niger-Kongo [według SIL 2005b]

²⁹ *Summer Institute of Linguistics International* został założony przez W. C. Townsenda w 1934 r. w USA. Jego celem jest nauka języków lokalnych, ich dokumentacja i analiza na poziomie fonologicznym i gramatycznym ze zrozumieniem kontekstu kulturowego, zajmuje się także systematyką języków świata (www.sil.org/sil/history.htm).

1.4. Dane demograficzne

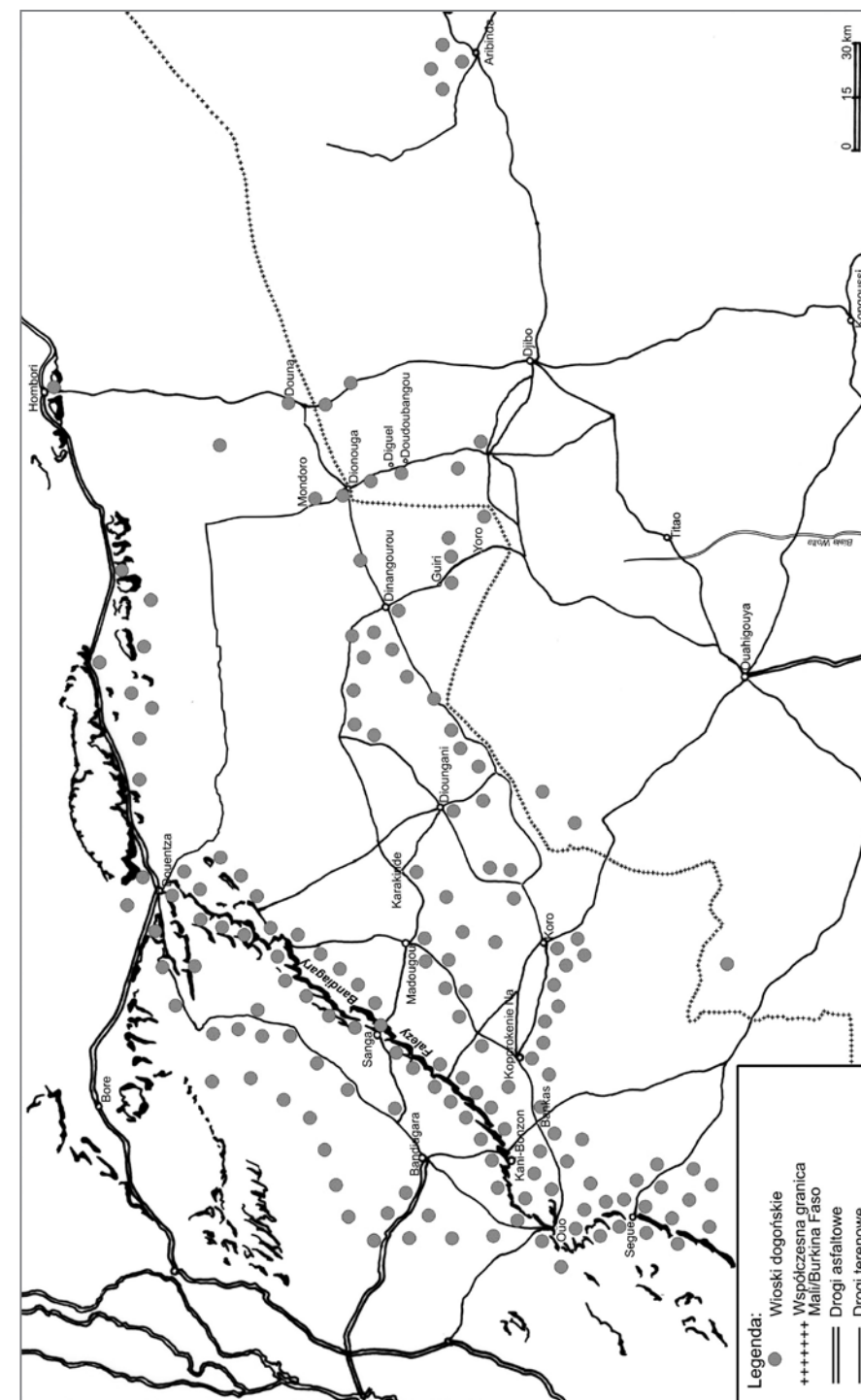
Pierwsze dane dotyczące liczby Dogonów pochodzą z początku XX wieku, M. Delafosse w 1912 roku podawał, że populacja Dogonów liczy 137 535 osób. R. Arnaud opierając się na pierwszym spisie, przeprowadzonym po zajęciu całego kraju Dogonów przez Francuzów w 1921 roku, podaje liczbę 81 862. W połowie XX wieku, szacowano ich liczbę na około 225 000 osób. Największe skupisko znajdowało się w Mali, w okręgu Bandiagara, na 278 019 wszystkich mieszkańców aż 200 386 stanowili Dogonowie. Drugim okręgiem z najliczniejszą populacją Dogonów była Douentza, na 82 000 mieszkańców przypadało 20 403 Dogonów [Palau-Marti 1957: 6-7]. W połowie lat 60 XX wieku liczebność Dogonów wzrosła do 245 000 osób zamieszkujących w Mali oraz 5 000 osób w Burkinie Faso [Ratajski 1966: 386]³⁰.

W 1998 roku liczbę Dogonów szacowano na 553 600 osób [SIL 2005a], z czego większość żyje w Mali, a zaledwie kilka tysięcy w Burkinie Faso³¹. Wioski dogońskie są zazwyczaj małe. Ocenia się, że na 700 osad w kraju Dogonów, 570 ma mniej niż 500 mieszkańców, a tylko 6 liczy sobie powyżej 2 000 mieszkańców. Oprócz Bandiagary – miasta tworzącego zwartą aglomerację – większe osady składają się z wielu niezależnych dzielnic liczących od 500 do 1500 mieszkańców [Beaudoin 1984: 29].

Pod koniec XX wieku można było obserwować dużą dynamikę rozwoju demograficznego. J. L. Hochstetler, we współpracy z J. A. Durieux i E. I. K. Duriex-Boon, analizując liczbę użytkowników poszczególnych dialektów dogońskich bierze pod uwagę dane z lat 1987-1998. Na przykładzie tego okresu można zaobserwować dynamikę zmian. W skali całego kraju Dogonów przeciętny wzrost liczby ludności w ciągu tych 11 lat wyniósł 25-30%. Największą dynamikę rozwoju zanotowały wioski na Równinie Gondo Bodewal i Anouna (okolice Dioungani, okręg Koro), gdzie przyrost naturalny wyniósł ponad 70%. Przeciwnieństwem tego szybkiego wzrostu liczby mieszkańców może być mała wioska w urwiskach skalnych Dinyi (okolice Segue, okręg Bankas), gdzie wynosi on tylko 16% [2004: 59-98].

³⁰ Duże rozbieżności w danych z I połowy XX wieku wynikają prawdopodobnie z próby zaniżenia liczby ludności i tym samym zaniżenia podatku, który należało płacić; innym powodem rozbieżności może być przemieszczanie się ludności.

³¹ To samo źródło w 2001 roku twierdziło, że w Burkinie Faso żyje 138 000 Dogonów. Dane te wydają się być zdecydowanie zawyżone [SIL 2001].



Usytuowanie wiosek zamieszkałych przez Dogonów (na podstawie mapy wydanej przez *Mission Culturelle Bandiagara*).

1.5. Typy antropologiczne

W populacji Dogonów można wyróżnić dwa typy antropologiczne³². Pierwszy, który zbliżony jest do modelu sudańskiego, charakteryzuje się wysokim wzrostem (ponad 1,70 m), silnym umięśnieniem, okrągłą lub owalną głową, z okrągłymi oczami, szerokim nosem, mięsistymi wargami, kręconymi włosami. Jego przedstawiciele trudno odróżnić od innych grup sudańskich. Drugi typ – według niektórych autorów zbliżony do wyglądu przodków Dogonów – charakteryzuje się niewysokim wzrostem, szerokimi ramionami, okrągłą głową, uwydatnionymi kośćmi policzkowymi, kręconymi włosami. Skośne oczy i wydłużająca twarz broda nadają jego przedstawicielom cechy mongolskie. Emanuje od nich siła. Kobiety są niższe niż większość kobiet afrykańskich [Beaudoin 1984: 30].

Średnia wzrostu u kobiet wynosi 157,2 cm, natomiast mężczyzn 168,5 cm. Według J. Hiernaux średnia wysokość Dogonów to 168 cm. Uważa on, że mają ciemniejszy kolor skóry niż ich sąsiedzi z południa [1975: 157]. Średnia wysokość *crista*³³ u kobiet wynosi 98,7 cm, natomiast u mężczyzn 104,8 cm [Huizinga 1968b: 21].

1.6. Historia

Nie można mówić o obszarze łuku Nigru w oderwaniu od sytuacji w Afryce Zachodniej. Zmiany klimatyczne i gospodarcze, które dotknęły tę część Afryki, miały olbrzymi wpływ na przestrzeń zamieszkałą dzisiaj przez Dogonów. Na początku II tysiąclecia naszej ery nasiliły się zmiany w sferze społecznej. Duży przyrost demograficzny spowodował wzrost gęstości zaludnienia. W momencie przybycia Dogonów do dzisiejszych siedzib (przełom XII i XIII wieku) miały miejsce skomplikowane i nakładające się na siebie ruchy migracyjne i etniczne, powstały też już pierwsze państwa.

Zakłada się, że podstawową przyczyną ruchów migracyjnych w Afryce subsaharyjskiej były zmiany klimatyczne, które dotknęły głównie obszar dzisiejszej Sahary. Pustynnienie obszarów przyległych do Sahary w połowie I tysiąclecia naszej ery, spowodowało największą migrację ludów w Afryce Zachodniej. Późniejsze migracje dotyczyły głównie uchodźców szukających schronienia z przyczyn politycznych lub grup ludności poszukujących bardziej urodzajnych ziem. Emigranci rozprzestrzynieali kulturę. Osiedlając się wśród obcych przyczyniali się do powstawania społeczeństw

³² Typ antropologiczny – wzorcowy osobnik określany szczególną kombinacją cech, które występują w populacji znacznie częściej, niż tego można oczekiwać przy założeniu niezależnego dziedziczenia [Piasecki 1969: 381].

³³ Cecha opisowa odnosząca się do średniej długości nóg w danej populacji.

pluralistycznych. Te dobrowolne migracje przebiegały równoległe z analogicznymi migracjami wymuszonymi handlem niewolnikami na wewnętrznym rynku afrykańskim. Większe migracje miały miejsce w pasie ziem przylegających do pustyni od południa. W strefie graniczącej z pustynią żyło więcej nomadów niż na terenach wybitnie pustynnych. Występowała tam większa obfitość wody, a zatem możliwość handlu z okolicznymi rolnikami. Pasterze, ze względu na sezony (suchy i deszczowy) musieli co najmniej dwa razy w roku przepędzać swe stada przez tereny rolnicze. Podróżowali, więc więcej niż ich osiedli sąsiedzi. Począwszy od XI wieku w strefie Sahelu nastąpiły ruchy ludności, które dały początek arabizacji Afryki Zachodniej [Curtin 2003a: 123-125].

Kolejna fala przemian rozpoczęła się wraz z przybyciem na wybrzeża Afryki Zachodniej Europejczyków. Pojawiły się wtedy nowe narzędzia, broń i rośliny, pochodzące głównie z Ameryki. Od XVII wieku kukurydza, maniok, a także tytoń szybko upowszechniły się w Afryce. Obfite zbiory tych roślin spowodowały, że tu-tejszym mieszkańcom łatwiej było zaspokajać potrzeby żywieniowe [Dziubiński, Nowak 2002: 85].

1.6.1. Dawne państwa Afryki Zachodniej

Pierwsze państwa w Afryce Zachodniej pojawiły się wraz z rozwojem handlu dalekosiężnego, przebiegającego wzdłuż szlaków wymagających zorganizowanej obrony. Podstawowymi towarami handlowymi były płody rolne ze strefy sawanny, sól z Sahary oraz złoto. Państwa kontrolujące szlaki tranzytowe czerpały z tego duże korzyści. Pierwsze organizmy państwowe powstawały w Afryce Zachodniej już na początku naszej ery. Większych i mniejszych państw w Afryce Zachodniej było wiele. Dla historii Dogonów najważniejsze są jednak państwa, które miały istotny wpływ na stosunki etniczne w rejonie łuku Nigru. Do najważniejszych ówczesnych państw tego terenu zaliczamy: Ghanę, Mali i Songaj. Nie bez znaczenia dla historii Dogonów były też państwa założone nieco później przez Mossi, Tukulerów i Bamanów.

Ghana była jednym z najstarszych państw Afryki Zachodniej. Założona została przez lud Soninke na przełomie VII i VIII wieku, a szczyt jej potęgi przypadł na XI wiek [Tymowski 1979: 19-22]. W tradycji ustnej Yérére (ludu Soninke) przetrwała informacja o państwie Wagadou, które możemy identyfikować ze średniowieczną Ghaną [Dieterlen, Sylla 1992]. Wagadou – Ghana znajduje się daleko na północny-zachód od terenów współcześnie zamieszkałych przez Dogonów, ale procesy, które tam przebiegały, miały niebagatelny wpływ na ich historię.

Państwo to zajmowało obszar między pustynią a rzekami Senegal i Niger, jego stolicą było Kumbi Saleh. Mieszkańcy Afryki Północnej uważali Ghanę za kraj złota, tędy bowiem przechodził cały handel transsaharyjski. Związane z handlem migracje

stały się przyczyną przenikania religii innej niż tradycyjna. Kupcy Soninke należeli do pierwszych wyznawców islamu w Afryce Zachodniej. Natomiast władcy Ghany nie przyjęli islamu, podobnie jak większość ich poddanych. Było to źle postrzegane przez marokańskich Almorawidów, którzy w 1042 roku ogłosili *dżihad* (świętą wojnę); jednym z celów ich ataku była także Ghana. W czasie kampanii w latach 1076-77 Almorawidzi zdobyli stolicę Ghany – Kumbi Saleh. Pod presją dżihadu nastąpiła całkowita islamizacja państwa. Decydującym ciosem dla mieszkańców Ghany była jednak dopiero klęska suszy, która nawiedziła ich siedziby w kraju Wagadou w XIII wieku. Zagrożenia wojenne i susza wywołały migracje mieszkających tam ludów na południe, co z kolei nie pozostało bez wpływu na innych mieszkańców łuku Nigru [Curtin 2003a: 112, 114-119, 140-141; Tymowski 1996a: 450-452].

Kiedy upadała Ghana, za południowymi jej granicami wyłaniało się inne państwo – Mali. Miało ono jeszcze większe znaczenie w historii Afryki Zachodniej niż wspomniana wcześniej Ghana. Pierwsze państewko nad górnym Nigrem powstawały już w XI wieku, jednym z nich było Mali. Początkowo było to niewielkie państwo utworzone przez lud Malinke³⁴. Znajdowało się prawdopodobnie w okolicy dzisiejszej Kangaby (Republika Mali). W przeciwieństwie do ludności Ghany, mieszkańcy Mali szybciej przyjęli islam. Późniejsza ekspansja tego państwa miała duże znaczenie dla islamizacji Sudanu Zachodniego; jego stolicą było prawdopodobnie Niani³⁵, miasto, które znajdowało się na terenie dzisiejszej Gwinei [Curtin 2003a: 142; Filipowiak 1981].

Przewagę nad innymi państwami tego regionu zapewniała Mali sprawna armia. Do armii wciągano głównie myśliwych, jako lepiej władających bronią. Armia, działając w interesie rządzącej dynastii, zmuszała do posłuszeństwa prowadzących osiadły tryb życia rolników. Władcy Mali rozszerzali swe panowanie poprzez podbój coraz to nowych terenów, powodując niepokoje w całym regionie. Część ludności, nie chcąc popaść w zależność od Keita³⁶ – władców Mali, opuściła swe dawne siedziby. Spowodowało to silne ruchy migracyjne. Prawdopodobnie właśnie wówczas (w XI i XII wieku) z Mali rozpoczęła się wędrówka Dogonów do ich dzisiejszych siedzib. W I połowie XIII wieku, w czasach panowania Sundiata Keita, rozpoczął się rozkwit państwa Mali, a jego ekspansja trwała aż do połowy XIV wieku. W czasie największego rozkwitu granice Mali sięgały na zachodzie Oceanu Atlantyckiego, na północy po Saharę, zaś granica południowo-wschodnia ciągnęła się wzdłuż łuku Nigru, aż do jego środkowego

³⁴ Słowo *mali* (j. *malinke*) w dosłownym tłumaczeniu oznacza „gdzie żyje król”; nazywano też w ten sposób ludzi lub poddanych z Mali [Paulme 1968: 258]. Z kolei nazwa *malinka* oznacza język Mali, współczesny zasięg występowania tego języka pokrywa się obszarami dominacji politycznej średniowiecznego państwa malijskiego [Curtin 2003a: 108].

³⁵ Według M. Delafosse’a pierwszą stolicą Mali była Kangaba [1912: 45 i 173].

³⁶ Tradycja ustna rodu Keita przekazuje informację o przodku rodu Bilali Bunama, który miał przybyć z Mekki [Tymowski 1996a: 453].

biegu. Nie opanowano jednak terenów zamieszkałych obecnie przez Dogonów. Upadek Mali zaczął się pod koniec XIV wieku, kiedy zostało ono zaatakowane przez Songajów, Mossi i Tuaregów. W XVI wieku nasiliło się rozdrobnienie państwa i uniezależnienie się władców lokalnych, ostateczny upadek Mali nastąpił w XVII wieku [Tymowski 1979: 30, 37-38, 106; Filipowiak 1981: 18].

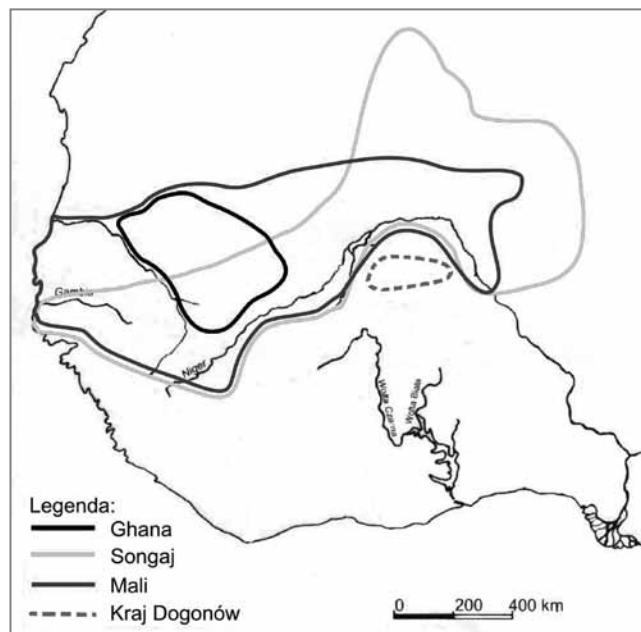
Początki państwa Songaj sięgają IX wieku. Początkowo tworzyli je rybacy Sorko, którzy w VIII wieku założyli nad Nigrem Gao, późniejszą stolicę Songaju. Od końca X wieku władcy Gao byli już muzułmanami. Szybka islamizacja dynastii może świadczyć o ożywionych kontaktach handlowych ze światem arabskim. Rozkwit imperium nastąpił w połowie XV wieku, a na największy ośrodek handlowy wyrosło Timbuktu, opanowane dzięki zwycięskim kampaniom przeciw Mossi i Tuaregom. W ten sposób powstało jedno z największych państw Afryki Zachodniej. W okresie swego rozkwitu, w XVI wieku, granice państwa sięgały na zachodzie Oceanu Atlantyckiego, na północy Taghazy na Saharze, na wschodzie aż po Agades i Katsinę, a południowa granica biegła wzdłuż „łuku Nigru” [Tymowski 1979: 17; 1996a: 464; Curtin 2003a: 142-145].

Mimo iż siedziby Dogonów leżały w strefie zainteresowań władców Songaju, nie udało im się opanować tych ziem. Władca Songaju Soni Ali, zwany także Wielkim (1464-92), prowadził wiele wojen i aż trzykrotnie walczył z Dogonami³⁷. Ponownie do walk z Dogonami doszło w połowie XVI wieku w czasach panowania Askii Dauda (1549-82)³⁸. Pod koniec XVI wieku Songaj był państwem rozległym, ale wewnętrznie podzielonym i osłabionym. W 1591 roku będące u szczytu potęgi Maroko zaatakowało samo serce kraju. Czterotysięczna armia marokańska rozbiła bez trudu wielokrotnie liczniejsze wojska Songaju, w wyniku czego państwo uległo całkowitej dezintegracji. Upadek Songaju był postrzegany przez mieszkańców Sudanu Zachodniego, jako wielkie nieszczęście całej Afryki Zachodniej. W późniejszych latach w dolinie Nigru nie powstało żadne duże państwo, nasiliły się natomiast ataki nomadów od północy [Dramani-Issifou 1993; Tymowski 1979: 129; Curtin 2003b: 234-235].

Według M. Tymowskiego praojczyzną ludu Mossi były tereny nad Nigrem (okolicę dzisiejszego Niamej), skąd migrowali do dzisiejszej północnej Ghany. Dopiero stamtąd, prawdopodobnie na przełomie XII i XIII wieku, pierwsza fala ludności udała się na północ w dorzecze Górnej Wolty, gdzie utworzyli kilka państw. Mossi byli doskonałymi myśliwymi i wojownikami, co sprawiało, że mieli zdecydowaną przewagę nad zajmującymi się rolnictwem autochtonami. Potomkowie tych najeźdźców, zwani *nakombse*, tworzyli grupę rządzącą w państwach Mossi. W końcu XV wieku

³⁷ Po raz pierwszy w latach 1465-66 w trakcie wyprawy na Fulbów z Bandiagary [Tymowski 1979: 112], drugi raz w latach 70. XV wieku, trzeci raz w 1483 roku – kiedy pokonawszy w okolicach jeziora Debo władcę Yatenga (jedno z królestw Mossi), ścigał go aż do jego własnych posiadłości. Podczas tej wyprawy Soni Ali zaatakował także Dogonów, lecz nie udało mu się zdobyć ich siedzib [Suret-Canale 1966: 182].

³⁸ W latach 1554-55 i w 1579 roku [Tymowski 1979: 129].



Państwa Afryki Zachodniej (VII-XVI w.): Ghana, Mali i Songaj [Curtin 2003 a,b].

tek walk dynastycznych uciekł z insygniami królewskimi i na północ od Ouagadougou utworzył niezależne państwo Yatenga⁴⁰ [Tymowski 1996a: 478]. Od połowy XVIII wieku stolicą państwa była Ouahigouya. Yatenga kontrolowała szlak handlowy biegnący do Djenne. Na przełomie XVI i XVII wieku ustalono południową granicę z Ouagadougou, podczas gdy na północy trwały nadal walki. Na przełomie XV i XVI wieku ważnym przeciwnikiem Yatengi byli Dogonowie – największym ich adwersarzem był *Naba Rawa* (1470-1500) [Tymowski 1996b: 836-838].

Mniejsze państwa Mossi, takie jak Riziam czy Ratenga, które powstały wskutek tendencji decentralistycznych w Ouagadougou, również miały pewien wpływ na Dogonów zamieszkujących dorzecze Białej Wolty. Tereny Ratengi jak i Masyw Riziam, przed założeniem na tych obszarach wspomnianych państw, były zamieszkałe przez Dogonów, którzy ukrywali się tam przed swoimi wrogami. Po utworzeniu państw doszło do podziału zakresu kompetencji społecznych. Autochtoni zostali *tengbise* – władali ziemią, a ludność napływowa pełniła funkcje *nabise* – wodzów politycznych [Izard 1985b: 96; Stöbel 1986: 94].

Bamanowie byli rolnikami. Napływali do swych obecnych siedzib już od XI wie-

ku, prawdopodobnie z regionu Buguni-Sikasso. Osiedlili się na południowych terenach średniowiecznej Ghany, zajęli tereny po obu brzegach Nigru, od dzisiejszego Bamako aż po granice Massiny. Po upadku państwa Songaj w końcu XVI wieku, Bamanowie zaczęli tworzyć własne struktury państwowe. W połowie XVII wieku byli już na tyle silni, że zadali ostateczny cios chylącemu się ku upadkowi Mali, później w XVIII wieku walczyli z Dogonami [Tymowski 1979: 210-212, 1996b: 836-838].

Największy wpływ na Dogonów spośród państw Mossi miała Yatenga. Państwo to zostało założone w XVI wieku przez Yadegę (wnuka Wubriego³⁹), który wsku-

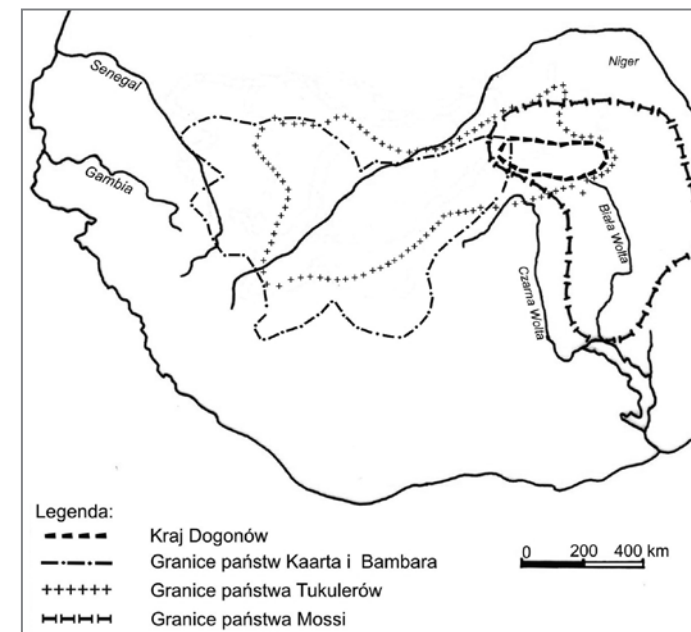
ku, prawdopodobnie z regionu Buguni-Sikasso. Osiedlili się na południowych terenach średniowiecznej Ghany, zajęli tereny po obu brzegach Nigru, od dzisiejszego Bamako aż po granice Massiny. Po upadku państwa Songaj w końcu XVI wieku, Bamanowie zaczęli tworzyć własne struktury państwowe. W połowie XVII wieku byli już na tyle silni, że zadali ostateczny cios chylącemu się ku upadkowi Mali, później w XVIII wieku walczyli z Dogonami [Tymowski 1979: 210-212, 1996b: 836-838].

W swej historii Bamanowie założyli dwa silne państwa: Segu i Kaarta. To

pierwsze zaczęło się kształtować już w połowie XVII wieku. Proces tworzenia państwowości zakończył się na początku XVIII wieku, kiedy to państwo Segu objęło znaczny obszar po obu brzegach Nigru. Na północy sięgało tzw. wewnętrznej delty Nigru, a na południu po Kangabę. Dysponowało silną armią i sprawną organizacją. Państwo Kaarta powstało na zachód od Segu w połowie XVIII wieku, było od niego nieco słabsze. Bamanowie z państwa Segu od początku XVIII do I połowy XX wieku rozszerzyli swoje wpływy na kraj Dogonów [Tymowski 1979: 212-214, 255].

Pochodzenie Tukulerów⁴¹ nie jest całkowicie wyjaśnione. Mówią językiem *fulfulde*, którym posługują się również Fulbowie. Różnią się jednak od nich cechami fizycznymi, co sprawia, że są tym bardziej świadomi swej odrębności. Zamieszkują środkową część doliny Senegalu, głównie Futa Toro. Prawdopodobnie wywodzą się z miejscowej ludności, przede wszystkim Sererów, którzy w czasie podboju Futa Toro przez Fulbów (X-XII wiek) ulegli wpływom kultury najeźdźców i przejęli ich język [Tymowski 1979: 262].

Do najbardziej znanych wodzów Tukulerów należy niewątpliwie *el-Hadž Omar Talla* (1794-1864). Założone przez niego państwo Tukulerów należało do najbardziej znanych i wpływowych państw prowadzących islamizację Sudanu. Sam *el-hadž*



Państwa Afryki Zachodniej (XVI-XX w.): Mossi, Bamanów i Tukulerów [Tymowski 1979].

³⁹ Założyciel państwa Ouagadougou (Wubritenga), najstarszego i najpotężniejszego z państw Mossi.

⁴⁰ Yatenga – „ziemia Yadegi” (j. *moore*).

⁴¹ Nazwa tego ludu pochodzi od jednego z najstarszych i najszybciej zislamizowanych państw Afryki Zachodniej – Tekrur [Tymowski 1996a: 479].

Omar występował jako reformator religijny. Swoich przeciwników nazywał poganami⁴², co legitymizowało jego działania wojenne [Piłaszewicz 1996: 1243]. W połowie XIX wieku obszar ich państwa rozciągał się od doliny Senegalu na zachodzie po kraj Dogonów na wschodzie. Państwo było podzielone na prowincje, których stolice były silnymi twierdzami. Jedną z prowincji była Massina ze stolicą w Bandiagarze, gdzie stacjonował silny oddział talibów [Tymowski 1979: 274-275].

1.6.2. Epoka kolonialna i powstanie niepodległych państw

Pod koniec XIX wieku Francuzi podbili prawie całą Afrykę Zachodnią, w tym także łuk Nigru. W 1893 roku pułkownik L. Archinard wkroczył do kraju Dogonów. 29 kwietnia 1893 roku opanował Bandiagarę, po wcześniejszym odrzuceniu Tukulerów w kierunku Kori-Kori⁴³ [Archinard 1896: 22-25]. Pierwszym władcą podbitej przez Francuzów Masiny został Agibu – młodszy brat Ahmadu (najstarszy syn *el-Hadž* Omara); jego siedziba mieściła się w Bandiagarze. Po zajęciu przez Francuzów Bandiagary Ahmadu nie ustawał w walce. Udał się do Douenty (wschodnia część kraju Dogonów), gdzie 19 i 21 maja 1893 roku doszło do walki między kawalerią Tukulerów a wojskami francuskimi dowodzonymi przez kapitana A. Blachère'a. Walki te opóźniły marsz wojsk francuskich i umożliwiły ucieczkę Ahmadu do Hombori, a później do Aribindy⁴⁴. W grudniu 1902 roku, zarządzeniem francuskiego gubernatora, kraj Dogonów włączono do systemu administracji bezpośredniej i odsunięto Agibu od władzy (zmarł w 1908 roku) [Tymowski 1979: 317-318; Suret-Canale 1964].

Dorzecze Białej Wolty, gdzie również zamieszkiwali Dogonowie, zostało opanowane przez Francuzów w latach 1895-1901⁴⁵. Opór stawały tylko istniejące tam państwa Mossi. W tradycji ustnej Kurumbów, zamieszkujących ten obszar wspólnie z Dogonami, Mossi traktowani byli jak najeźdźcy, wrogowie. Dogonowie zarzucali Mossi, że wywoływali wojny, grabili wioski, zabijali. Dlatego też walki Mossi przeciw Francuzom nie budziły ich zainteresowania. W Ouahigouya w maju 1895 roku władca Yatengi – *Naba* Patougou – podpisał z kapitanem M. Destenave traktat, na mocy którego państwo Yatenga stało się protektoratem francuskim [Izard 1985b: 138].

⁴² Z tej epoki pochodzi też etnonim Habe, o czym była mowa we wstępie.

⁴³ Pod Kori-Kori L. Archinard stoczył walkę z Tukulerami (w owym czasie Płaskowyż Bandiagary wchodził w skład państwa Tukulerów), a 28 kwietnia 1893 roku złamał ich linię obrony. Władca Tukulerów – Ahmadu opuścił Bandiagarę i z tysiącami Tukulerów uciekł na wschód. Francuzi zajęli Bandiagarę bez walki.

⁴⁴ Później Ahmadu walczył w lokalnych rozgrywkach pomiędzy naczelnikami grup Fulbe, w 1895 roku udał się do Say nad Nigrem. Odmówił uznania zwierzchności Francji, zmarł w 1897 roku [Tymowski 1979: 318-319].

⁴⁵ Niektóre źródła podają, że Francuzi zajęli łuk Nigru w 1893 roku [D'Aquino 1996: 315].

Do północnej części dorzecza Białej Wolty, gdzie Dogonowie żyli przemieszani z Kurumbami, Mossi i Fulbami, wojska francuskie dotarły pod wodzą kapitana Danteresa w kwietniu 1897 roku [Gatelet 1901: 360]. Dzięki zawartemu wcześniej traktatowi nie doszło do żadnych walk. Ludy podporządkowane Mossim wspominają wejście Francuzów do ich kraju bez emocji. Traktowali Francuzów nie jako zwycięzców, którzy siłą zajęli ich kraj, lecz jako gości. Później to podejście uległo zmianie. W 1898 roku ustanowiono administrację francuską, a na ludność nałożono podatki i zobowiązano ją do prac przymusowych. „Płacono podatki Sidi Amadu⁴⁶ i narzucone zostały przymusowe prace - cięcie drzewa, budowa dróg i domów, transport drewna” [GoAA]. Od 1904 roku tereny obecnej Burkiny Faso wchodziły w skład Francuskiej Afryki Zachodniej pod nazwą Górny Senegal-Niger⁴⁷.

Jako ostatnia broniła się dobrze ufortyfikowana wioska Tabi znajdująca się w Masywie Gandamia, na wschód od Douenty, w okolicy Homborii (kanton Boni, okręg Gourma), która została zdobyta w ramach kampanii prowadzonej w październiku i listopadzie 1920 roku. Współcześni Dogonowie wydarzenia te nazywają „rewolucją Tabi”. Już w 1895 roku grupy kolonialistów pojawiały się w kraju Dogonów, by ostatecznie zamieszkać tu w 1898 roku. Dla uniknięcia zatargów przez wiele lat pozostawili w spokoju mieszkańców Tabi. W 1920 roku po niezliczonych potyczkach administrator Gourmy, Dumas, zrozumiał, że aby uniknąć rebelii innych wiosek musi spacyfikować Tabi, bowiem władza kolonialna musiała być postrzegana jako silna i zdecydowana. Na prośbę pułkownika Mangeota, komendanta Regionu Timbuktu, wysłano przeciwko Tabi oddział wojskowy składający się z żołnierzy francuskich: 90 strzelców i 20 artylerzystów, wspomaganych przez 30 wojowników z lokalnych oddziałów z Timbuktu i Gourmy. Armia kolonialna wyposażona była w działa z 200 pociskami, karabin maszynowy z 1500 nabojami oraz po 150 naboju na strzelca [Kamian 2003: 53].

Dowódcą został pułkownik Mangeot, który osobiście przybył do Homborii pod koniec września 1920 roku. Początkowo próbowano zastraszyć mieszkańców Tabi i zmusić ich do poddania. Ci jednak zdecydowali, że nie opuszczą gór. Woleli raczej umrzeć wszyscy, niż zostać wygnanymi z miejsca, gdzie mieszkali ich ojcowie. Wydrążyli okopy, w których schronili się przed ostrzałem artyleryjskim. Mimo wielu szturmów Tabi pozostawało niezdobyte, a oblegający zostali zmuszeni do zamówienia kolejnej partii amunicji, co opóźniło ostateczny atak. Po dostarczeniu amunicji ponowne natarcie rozpoczęło się znów od ostrzału artyleryjskiego. Zniszczono wszystkie mury, kamienne bastiony i różnego rodzaju punkty obronne. Przygotowanie artyleryjskie rozpoczęło się 7 listopada 1920 roku i trwało 3 dni, aż do zniszczenia wszystkich punktów oporu. Obrona Dogonów była jednak zacięta, co opóźniło ostateczną rozprawę o jeden dzień.

⁴⁶ Wioskowy poborca podatkowy.

⁴⁷ 1 marca 1919 roku Górna Wolta wyodrębniona została jako samodzielna jednostka administracyjna w ramach Francuskiej Afryki Zachodniej [Janin 2004: 96].

Ostatecznie 11 listopada 1920 roku rozpoczęto gwałtowny atak poprzedzony ogniem artyleryjskim. Wojownicy dogońscy zostali zmuszeni do poddania się. Przez następne dwa dni poszukiwano rannych i ostatnich obrońców ukrytych na wyżynie. Pacyfikacja Tabi zakończyła się 14 listopada 1920 roku, a zdobycie tej wioski zakończyło francuskie operacje kolonialne w Sudanie Zachodnim. Dzisiaj Tabi symbolizuje opór i odwagę ludu chcącego bronić za wszelką cenę swojej wolności. To jedna z kart chwały historii Mali [Kamian 2003: 54].

Zginęło 16 Dogonów, 20 zostało rannych⁴⁸, łącznie 36 osób czyli około 50% wszystkich 70 walczących. Wzięto do niewoli trzech głównych przywódców: Yero Boubou (55 lat), Arbissi Pola (wódz wioski, 60 lat) i Sambou Amory (35 lat). Zostali internowani w Néma (obecnie Islamska Republika Mauretanii). Francuzi stracili 15 osób, a 16 zostało rannych⁴⁹, łącznie 31 osób, czyli 20% z wszystkich 150 walczących. Zgodnie z instrukcjami wydanymi przez pułkownika Mangeota, zrównano wioskę z ziemią, zniszczono drogi, mieszkańców przesiedlono na północ od Hombori, na teren wioski, którą 102 lata wcześniej zniszczyli Tuaregowie. Miejsce to było pozabawione wody, a ziemia nie nadawała się do uprawy. Dwie inne wioski z Mont Tabi, Téga i Toupéré, uczestniczące w tej rewolcie zostały przeniesione w pobliże Hombori [Kamian 2003: 54].

Po zajęciu łuku Nigru przez Francuzów, ustały walki między lokalnymi państwami. Wcześniej w Falezach Bandiagary Dogonowie byli atakowani przez Tukulerów, zaś w dorzeczu Białej Wolty przez państwo Yatenga. Starsi rozmówcy wspominają, że „było to przed kolonizacją. Ponieważ była wojna między Mossi i Dogonami, Dogonowie byli słabsi, nie mogli pokonać Mossi, którzy byli bardzo liczni i był to powód, dla którego woleli odejść” [KiI]. Oprócz zakończenia walk, zaprzestania rabunków i handlu niewolnikami, do pozytywnych aspektów przybycia Francuzów informatorzy zaliczają uczęszczanie dzieci do szkoły oraz budowę studni i dróg.

Przybycie Francuzów miało także negatywne skutki. Wspominane narzucenie podatków stało się przyczyną buntów. Dochodziło także do ucieczek rolników na tereny wcześniej niezamieszkałe. Można tam było znaleźć ziemię do uprawy i schronić się przed poborcami podatkowymi⁵⁰. Uciekający przed uciskiem kolonialnym rolnicy zagospodarowali wiele dotychczasowych nieużytków wokół Aribindy. Na początku XX wieku przybył tam między innymi ród Ongoyba z Douna, który później został nazwany przez mieszkańców Aribindy – Douna, jego potomkowie mieszkają tam do dzisiaj [DounH, DounM]. Negatywnie był postrzegany fakt poboru do armii francuskiej.

⁴⁸ Według innych źródeł 16 rannych.

⁴⁹ Szczegółowa lista ofiar po stronie Dogonów zamieszczona jest w rękopisie nadal przechowywanym w Tabi; dokumenty udostępnił aktualny administracyjny szef wioski Mamoudou Abdoulay Yorba.

⁵⁰ Mimo zajęcia przez Francuzów „łuku Nigru Djilgodji długo, do lat 20. XX wieku, pozostawało praktycznie poza zasięgiem francuskiej władzy administracyjnej. Wpływy Francuzów postępowały tam powoli i nigdy do końca nie opanowali oni tego kraju [D'Aquino 1996: 315].

Dogonowie walczyli w obu wojnach światowych, a także w wojnach kolonialnych prowadzonych przez Francję [GuAma].

Proces odzyskiwania niepodległości przez kolonie francuskie w Afryce Zachodniej trwał kilka lat⁵¹. 22 września 1960 roku proklamowano utworzenie niepodległego państwa, które przyjęło nazwę Republika Mali. Ograniczono więzi łączące Mali z Francją i ogłoszono politykę neutralności [Tymowski 1979: 378-384]. Z kolei Burkina Faso (dawniej Górna Wolta) proklamowała niepodległość 5 sierpnia 1960 roku⁵² [Ratajski 1966: 265]. Większa część terenów zamieszkałych przez Dogonów od początku weszła w skład Republiki Mali. Od lat 70. i 80. XX wieku całe rzesze turystów przybywały do kraju Dogonów, czy to drogą lotniczą przez Bamako, czy też łądem przez Saharę. Kraj Dogonów (Falezy Bandiagary) stał się atrakcją turystyczną na skalę światową. Ułatwiły to drogi zbudowane z Mopti przez Bandiagarę do Sangi, potem przedłużone aż do Banani (wioska w urwiskach skalnych).

Po odzyskaniu niepodległości Mali i Burkina Faso pozostały w określonych przez Francuzów granicach, które rozdzielały terytoria zamieszkałe przez Dogonów. Nie miało to jednak żadnego wpływu na wzajemne kontakty. Informatorzy podkreślają, że „ta granica nie ma nic wspólnego z kulturą”. Informatorzy wyraźnie ignorują istnienie granicy między Mali a Burkina Faso. Ważniejszy od granicy państwowej jest problem pastwisk, a konkretnie wypasu bydła przez pasterzy na polach rolników, co od wieków było przyczyną konfliktów. Granica pozostaje domeną państwa i jest utożsamiana z odległą stolicą.

Przebieg granicy był dwukrotnie przyczyną konfliktów. Obiektem sporu, od czasu powstania obu państw, jest mała wioska Dionouga zamieszkała przez Dogonów, a obecnie kontrolowana przez Burkina Faso. Zaostrzenie stosunków między Mali a Burkina Faso po raz pierwszy nastąpiło w 1974 roku, gdy doszło do incydentów zbrojnych w okolicy wioski Dionouga leżącej na granicy obu państw [Tymowski 1979: 393]. Konflikt ponownie przybrał na sile w grudniu 1985 roku, kiedy to walki znów toczyły się w okolicy Dionouga. Teren objęty wojną zamieszkały był głównie przez Dogonów i Fulbów. Wojska malijskie wdarły się na kilkadziesiąt kilometrów w głąb Burkiny Faso, aż do Diguel, które zostało zniszczone, i Soffi. Wcześniej ewakuowano ludność okolicznych wiosek⁵³ [GoAA, GoM]. Konflikt zbrojny nie miał wielkiego znaczenia

⁵¹ Pierwotnie postanowiono powołać do życia Federację Mali (1958), nawiązując w ten sposób do średniowiecznego państwa Mali. W skład Federacji wchodziły: Senegal, Sudan (obecnie Mali), Dahomej i Górna Wolta, z czasem dwa ostatnie państwa wycofały się. 20 czerwca 1960 roku proklamowano niepodległość Federacji Mali. Wskutek braku porozumienia między przywódcami szybko nastąpił rozpad Federacji na Mali i Senegal [Tymowski 1979: 378-384].

⁵² 21 stycznia 1959 roku ówczesna Górna Wolta ratyfikowała konstytucję Federacji Mali, stając się tym samym jej częścią [Tymowski 1979: 377].

⁵³ Ludność została ewakuowana na południe do Lassa, gdzie przebywała przez miesiąc aż do zakończenia walk.

dla ludów tam mieszkających. „Wojna to była jedna rzecz, a domy i życie to druga. (...) Po wojnie wszyscy wrócili do swoich wiosek i to był koniec” [GoM]. Wspomniane konflikty nie wpłynęły w żaden sposób na stosunki dobrosąsiedzkie między ludami mieszkającymi na terenach przygranicznych [SawAl, SawSi].

1.7. Struktura etniczna

Aktualna mapa etniczna luku Nigru jest efektem trwającego wiele wieków osadnictwa, a także licznych fal migracyjnych przemieszczających się po tym terenie. W strefie Sahelu dominują ludy rolnicze, tylko w północnej części, bliżej Nigru znajdują się pastwiska nomadów. Nad samym Nigrem, w zachodniej i północno-zachodniej części, osiedlili się rybacy Bozo. Uważani są oni za najstarszy lud mieszkający nad Nigrem, dlatego też jako potomkom pierwszych osadników przysługuje im tak zwane prawo władztwa wody. W północnej i północno-wschodniej części doliny Nigru mieszkają rybacy Sorko oraz Songajowie, którzy po upadku swojego państwa migrowali na południe i południowy-wschód [Brasseur, Moal 1963].

Na południe od doliny Nigru znajduje się półpustynia przechodząca w suchy step. Jest to teren zdominowany przez pasterzy, głównie Tuaregów i Bella⁵⁴ W trakcie roku przemieszczają się do swoich pastwisk na północ lub południe, zależnie od pory roku. Grupy Tuaregów docierają aż do środkowej części luku Nigru⁵⁵. Innym ludem pasterskim znajdującym się na tym terenie są Fulbowie oraz Rimaibe⁵⁶. Tych pierwszych można znaleźć w całej strefie Sahelu od Senegalu aż po Kamerun. Pastwiska Fulbów znajdują się na południe od pastwisk Tuaregów, dlatego też mają oni częstszy kontakt z rolnikami. W przeszłości często dochodziło do konfliktów między rolnikami a nomadami. Konflikty z Fulbami spowodowane były przepędzaniem stad bydła przez pola rolników i niszczeniem upraw. Natomiast walki z Tuaregami, związane były z rabunkami, których dopuszczali się ci ostatni. Współcześnie wiele rodzin potomków pasterzy nie posiada licznych stad. Są zmuszone uprawiać ziemię i prowadzić półosiadły tryb życia. Niektóre rodziny w ogóle nie posiadają bydła, jedynym źródłem ich utrzymania jest uprawa roli. Zmuszone są do prowadzenia całkowicie osiadłego trybu życia.

Południową część luku Nigru, głównie w górnej części dorzecza Wolty, gdzie opa-

⁵⁴ Zwani też Buzu. Są to potomkowie tuareckich wyzwolenców (*iderfan*) i niewolników (*iklan*), którzy ulegli wpływowi kultury tuareckiej, przejmując język i obyczaje rządzących [Komorowski 1994: 46].

⁵⁵ Pojedynczych Tuaregów można spotkać na całym obszarze Afryki Zachodniej aż po wybrzeże Zatoki Gwinejskiej. Zajmują się głównie handlem pamiątkami dla turystów, więc zauważa się ich przeważnie w miastach.

⁵⁶ Potomkowie niewolników fulbejskich.

dów deszczu jest o wiele więcej niż w północnej części regionu, zamieszkują rolnicy. Zaliczani są do ludów woltyjskich. Najliczniejszymi grupami są: Mossi, Gurmancze, Bobo (Bwa), Gurunsi, Dogon, Yarse, Marka, Kurumba. Nie ma wyraźnych granic między terenami zamieszkania poszczególnych ludów. Dlatego na niektórych obszarach są one przemieszane, a nawet zamieszkują wioski wieloetniczne. Pod koniec XX wieku ludy woltyjskie liczyły 12 milionów osób, z czego 80 % zamieszkiwało w Burkinie Faso [Komorowski 1994: 67].

1.8. Klasyfikacja kulturowa

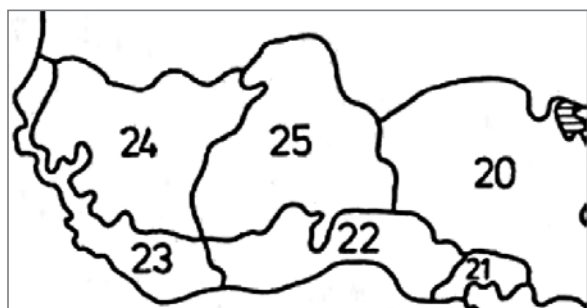
Po podziale Afryki między państwa europejskie administracja kolonialna, aby łatwiej zarządzać zajętymi terenami, była zainteresowana scalaniem mniejszych zespołów ludzkich lub kulturowych w większe grupy. Z tej przyczyny podjęto pierwsze próby wyodrębniania obszarów kulturowych. Najczęściej stosowanymi kryteriami kwalifikacji do danej grupy są cechy antropometryczne, język, religia i organizacja społeczeństwa. Podział kontynentu na obszary kulturowe ułatwia zrozumienie złożoności tutejszego dziedzictwa kulturowego, ale też podkreśla pewne cechy wspólne kultur różnych obszarów. Podobieństw można się doszukiwać przede wszystkim w systemach wartości sprzyjających kolektywizmowi rodzinnemu czy też sąsiedzkiemu, w filozofii witalistycznej i ludystycznej, we wrażliwości na rytm rozumiany jako akcentowane powtarzanie się powinności i zachowań. Wyodrębniane obszary mają swoją specyfikę geograficzno-przyrodniczą, gospodarczą, kulturową i historyczną [Komorowski 1994: 9 i 16].

Najpełniejszego opracowania dotyczącego podziału kulturowego Afryki dokonali, jak się uważa, H. Baumann i D. Westermann [1957]⁵⁷. Wyodrębnili oni w Afryce 27 prowincji cywilizacyjnych charakteryzujących się historycznym współzyciem w określonych regionach geograficznych, gdzie rozwinęły się podobne typy gospodarki, architektury, systemy społeczne i religijne. Wspomnianym autorom zarzuca się z jednej strony zbyt pochopne łączenie niektórych kultur, czasami odległych, a z drugiej nadmierne rozdrobnienie [Komorowski 1994: 14-15]. Analizowali oni ruchy migracyjne, które miały miejsce w Afryce, przedstawili najważniejsze ludy danego kręgu i proces zmian, który następował na przestrzeni wieków. Obszar zamieszkały przez Dogonów zaliczyli do prowincji Wolty, którą wyróżnia wspólnota kultury i języka.

Według H. Baumanna i D. Westermanna charakter kręgu woltyjskiego określa starsza warstwa kulturowa nazwana paleonigrycką, na niektórych obszarach prawie niezmieniona. Z tradycji cywilizacji paleonigryckiej rozwinęły się cywilizacje rodezyjska,

⁵⁷ Prób klasyfikacji kultur Afryki dokonali B. Ankermann [1905], M. J. Herskovits [1930], S. Passarge [1933], D. Paulme [1961], G. P. Murdock [1959], Z. Komorowski [1994].

neosudańska i zachodnioafrykańska. W ramach tej ostatniej znajduje się krąg woltyjski, w którego centrum na ludy paleonigryckie nawarstwiły się ludy neonigryckie⁵⁸. Krąg woltyjski tworzy opozycja neosudańska i paleosudańska, silne są również wpływy cywilizacyjne sąsiednich ludów, lecz w swojej istocie kultura tego kręgu jest jednorodna. Wielki wpływ na ludy tego kręgu mieli Mossi, którzy dokonali poważnych zmian w ich kulturze, szczególnie w języku i organizacji społecznej [1957: 402-424].



Legenda:

- 20 – Krąg środkowosudański
- 22 – Krąg wschodnioatlantycki
- 23 – Krąg zachodnioatlantycki
- 24 – Krąg Górnego Nigru
- 25 – Krąg Wolty

Kręgi cywilizacyjne według H. Baumanna i D. Westermanna.

Dawna organizacja społeczna ludów woltyjskich uległa licznym zmianom, chociaż na niektórych obszarach można ją jeszcze spotkać. Niektóre ludy zorganizowały w przeszłości wiele państw⁵⁹, połączonych luźnymi więzami zależności. Państwa te tworzyli wodzowie⁶⁰ cieszący się wśród poddanych „boską sławą”, która w szcztkowej formie dotrwała aż do początków XXI wieku. Dzięki temu mogą pełnić wiele tradycyjnych obowiązków, między innymi funkcję sędziego⁶¹. Lokalny wódz jest mianowany i podległy najstarszemu wodzowi ludu, który dominuje na danym obszarze. Każda lokalna społeczność ma władcę ziemi⁶², odpowiedzialnego za utrzymanie dobrych stosunków

⁵⁸ Na krańcach kręgu znajdują się dwa regiony, gdzie pojawiła się cywilizacja sudańska, która następnie rozszerzyła się na sąsiednie obszary.

⁵⁹ W literaturze pojawiają się też terminy wodzostwa, królestwa; europejskie pojęcie państwa jest zdecydowanie inne od organizacji społeczno-politycznych nazywanych państwami, a funkcjonującymi w Afryce. J. Vansina definiuje państwo afrykańskie (w epoce przedkolonialnej) jako suwerenną politycznie organizację, kierowaną przez władcę, utożsamianego z państwem, usankcjonowanego sakralnie oraz posiadającego swych reprezentantów w terenie [1962: 331-334].

⁶⁰ Wódz – przywódca (sprawujący władzę) wodzostwa, czyli zhierarchizowanej i scentralizowanej formy organizacji społeczno-politycznej. W literaturze francuskiej termin ten stosuje się do „protofeudalnych form organizmów politycznych Czarnej Afryki” [Vorbrich 1987: 368-369]. W literaturze fachowej używa się także terminu królówie.

⁶¹ Współcześnie jeśli zważnione strony nie akceptują wyroku wodza, wtedy odwołują się do sądownictwa państwowego. Wyroki ferowane przez lokalnych wodzów nie mają bowiem mocy prawnej.

⁶² Tytuł władcy ziemi, wody przysługuje przedstawicielowi rodu (najczęściej jest to najstarsza osoba), który jako pierwszy zasiedlił dany teren. Władztwo ziemi, wody polega na wykorzystywaniu praw do eksploatacji ziemi, czy też wody; aby móc łowić ryby w danym akwenu, uprawiać ziemię lub budować dom należy uzyskać zgodę władcy. Funkcja ta nie oznacza właścicie-

z ziemią, tym samym zapewniającego dobrobyt ludu. Według G. P. Murdocka organizacja polityczna ludów woltyjskich ma swe źródło w religijnym pojęciu deifikacji ziemi. Wódz jest głową plemienia, rodu, który według tradycji jako pierwszy zajmował tę ziemię. W przeszłości utrzymywał w swojej rezydencji rozbudowany dwór. Współcześnie pojęcie stolicy odnosi się do dzielnicy zamieszkałej przez ród wodza. Po jego śmierci następuje okres bezkrólewia⁶³, władzę pełni jego następca, określony przez tradycję, wybierany spośród starszyzny. [1959: 77-87].

Religia ludów woltyjskich w XX wieku uległa poważnym zmianom, szczególnie pod wpływem islamu. Tradycyjne wierzenia tych ludów były bardzo do siebie podobne: obok wielkiego niebiańskiego boga istniało mocne i żywe bóstwo ziemi. Jeszcze dzisiaj bardzo silny jest kult ziemi i kult przodków, zanika natomiast rozpowszechniony w przeszłości kult węża. Funkcja władcy ziemi jest dziedziczna; wypełnia on obowiązki wobec przodków i ziemi. Zajmuje się także sprowadzaniem deszczu. Nadal powszechne są różne formy kultu agrarnego i przekonanie, że tylko ofiary składane przez pana ziemi gwarantują pomyślność i urodzaj. Władca ziemi zajmuje się także pogrzebami wodzów, którzy pełnią funkcje kapłańskie i honorowani są jak bogowie. Boska władza króla obecnie należy do przeszłości, niemniej wciąż jest on osobą powszechnie szanowaną.

Ziemię uważano za dobro wspólne, a prawo do niej przysługiwało potomkom pierwszych osadników. To przekonanie utrzymuje się jeszcze w starych wioskach, gdzie dawni władcy ziemi, wywodzący się od pierwszych osadników, cieszą się wielkim autorytetem. Mieszkańcy współcześnie zakładanych wiosek mają mniej tradycyjny stosunek do własności ziemi. W ich odczuciu to oni powinni być jedynymi dysponentami posiadanej przez nich terenu, nie respektują więc zwyczajowej roli pana ziemi.

Rolnictwo jest podstawowym źródłem utrzymania. Dodatkowym zajęciem mężczyzn jest rybołówstwo, dawniej także myślistwo. Kobiety, a przede wszystkim dzieci, zajmują się zbieractwem. Ważną rolę w życiu gospodarczym odgrywa hodowla, rzemiosło i handel. Kobiety zajmują się głównie handlem lokalnym, mężczyźni zaś handlują na odległych rynkach. Współcześnie pracują także w transporcie, administracji, szkolnictwie czy obsłudze ruchu turystycznego.

1.9. Pierwsze wzmianki

Pierwsze, nieliczne źródła pisane pochodzą z VIII wieku, kiedy to Sudan stał się terenem arabskiej penetracji. Podróżnicy arabscy, którzy tam przebywali, byli

la ziemi w rozumieniu europejskim, lecz raczej opiekuna ziemi, zarządzającego. W literaturze można także spotkać terminy: pan ziemi, mistrz ziemi.

⁶³ Najczęściej jest to okres trzyletni.

głównie handlarzami i dlatego też zainteresowania ich koncentrowały się wokół potencjalnych rynków zbytu i szlaków handlowych. Wspomniane źródła skupiają się na opisie istniejących tam państw: Ghana, Mali, Songaj, ich stolic i, jakże istotnego, systemu dróg. Dzieła te często są określane jako księgi dróg i królestw. Co ciekawe, w wielu przypadkach ich autorzy nigdy nie przekroczyli Sahary. Są to zatem swego rodzaju kompilacje wiadomości zaczerpniętych z innych ksiąg lub od podróżników, którzy osobiście tam przebywali. Nie można jednak w tych źródłach znaleźć informacji o Dogonach [Lewicki 1965 i 1974; Cuocq 1975].

Dokumentów pisanych, z tego okresu jest niestety niewiele. Możemy do nich zaliczyć między innymi wspomniane już kroniki: *Tarikh el-Fettach* i *Tarikh es-Sudan*, w obu zawarto informacje o Dogonach. Pojawiają się one na marginesie ważnych wydarzeń historycznych mających miejsce w państwach istniejących w Sudanie Zachodnim. Traktują one bowiem o czasach, kiedy Dogonowie już zamieszkiwali obecne siedziby⁶⁴.

Obszar zamieszkały przez Dogonów znajduje się poza głównymi szlakami handlowymi. Dlatego stosunkowo późno dotarli tam europejscy podróżnicy. Wiadomości o terenach znajdujących się w wewnętrznym łuku Nigru pojawiają się przy okazji badania biegu rzeki, czy próbach dotarcia do Timbaktu. M. Park (1771-1806) w czasie swojej pierwszej wyprawy w latach 1795-97 dotarł nad Niger w okolice Segou. Po powrocie do Anglii opublikował swoje wspomnienia z podróży, w których pisze, między innymi, o pewnym królestwie Maniana, którego mieszkańcy byli ludożercami. Niestety, M. Park nie podaje precyzyjnych danych na temat położenia tego królestwa⁶⁵ [1805: 173]. Informację tę otrzymał prawdopodobnie od Bamanów, przez których terytorium przechodził. Być może chodzi tutaj o Dogonów, których w owym czasie sąsiedzi posądzali o ludożerstwo. Byli wtedy też w stanie wojny z Bamanami; ciągłe napady Dogonów na ich siedziby nie sprzyjały dobrosąsiedzkim stosunkom. Niewykluczone, że Bamanowie specjalnie rozsiewali tego typu wiadomości, aby przedstawić w niekorzystnym świetle swoich wojowniczych sąsiadów.

Inni podróżnicy, przemierzający Afrykę Zachodnią w celu dotarcia do legendarnego Timbaktu, nie pozostawili żadnych wiadomości o Dogonach⁶⁶. W połowie

⁶⁴ Literatura pisana w Timbuktu po arabsku jest dość bogata, obejmuje ona nie tylko kroniki, ale także słowniki (*Tekmilet ed-Dibadj*, *Tedzkiret en Nistian*), nie wspominają one jednak nic na temat ludów zamieszkujących Falezy Bandiagary.

⁶⁵ Na mapie dołączonej do pracy M. Parka *Podróże we wnętrzu Afryki* [2008] zaznaczono teren Maniana opatrzony napisem „*canibals*”, biorąc pod uwagę niedokładność XVIII wiecznych map można stwierdzić, że w dużym przybliżeniu odpowiada ono krajowi Dogonów.

⁶⁶ A.G. Laing (1793-1826) po dotarciu do Timbaktu zamierzał udać się w górę Nigru w kierunku Segou, niestety po opuszczeniu miasta został zabity (1826 r.), a jego notatki zaginęły [Gornung, Lipiec, Olejnikow 1977: 156]. R. Caille (1799-1838) w kwietniu 1828 roku dotarł do Timbaktu. Po powrocie do Francji opublikował w trzech tomach swoje wspomnienia pod tytułem *Journal d'un voyage a Tombouctou et a Djenne ... dans l'Afrique Central pendant les annees 1824-1828*.

XIX wieku pojawił się tutaj niemiecki geograf i językoznawca H. Barth (1821-65). Latem 1853 roku dotarł do Say nad Nigrem (okolice dzisiejszego Niamej), kierując się na zachód w stronę Hombori. Jako pierwszy Europejczyk przeciął łuk Nigru. W sierpniu dotarł do Hombori (północno-wschodni kraniec kraju Dogonów), a niedługo potem pod przybranym nazwiskiem Ab-al-Kerim przybył do Timbaktu. Zebrane i usystematyzowane materiały opublikował w pięciu tomach [1857-58]. Były to pierwsze wiarygodne informacje o interesującym nas terenie dostarczone przez Europejczyka.

Przebywając w 1853 roku w Timbuktu, H. Barth prowadził badania językoznawcze, zebrał około 1000 słów, w tym kilka uważanych za dogońskie. Po raz pierwszy zostały opublikowane przez P. A. Bentona w 1912 roku. Wcześniej, w roku 1849, Clarke zanotował pewne dogońskie słowa w swej pracy *Specimens of dialects* pod numerami: 197, 198, 254 [Arnaud 1921: 276]. Wyżej wymienione wzmianki są pierwszymi w źródłach europejskich.

H. Barth osobiście odwiedził tylko Hombori, pozostałe miejscowości znalazł z opowieści. Przy okazji omawiania drogi z Boni (Bone)⁶⁷ i Hombori do Hamdallaye (Hamma-Allahi) przedstawił Douentzę (Dwentza), o której mówił, że jest tak dużą miejscowością, jak dobrze mu znana Kukawa. Znajdował się w niej też ważny dla regionu targ. Omawiając opisaną trasę przedstawił ówczesną prowincję Dalla, której stolicą miało być miasto o tej samej nazwie. Znajdowała się tam rezydencja władcy Modi Bole, który zmarł na krótko przed przybyciem podróżnika. Według autora prowincja była zamieszkiwana głównie przez Dogonów (Tombo), a tylko niewielką część jej mieszkańców stanowili Songajowie. Okoliczne góry zamieszkiwał lud Sana, który, chociaż zachowywał jeszcze swą niezależność, prawdopodobnie był podporządkowany Dogonom. Miasto Dalla H. Barth zlokalizował o dwa dni drogi od Hombori i o jeden dzień drogi od Boni, na mapie umieścił prowincję Dalla na południe od Hombori i na południowy-wschód od Douentzy [1857-58, t. V: 465-466, mapa]. Miejscowość Dalla istnieje do dzisiaj w masywie skalnym Dyounde Erensi niedaleko drogi – obecnie już asfaltowej – Douentza-Hombori.

Opisując Dogonów H. Barth wysuwa przypuszczenie, że „w przeszłości stanowili potężny lud”, a obszar przez nich zamieszkały rozciągał się aż do Timbaktu. W II połowie XIX wieku nadal byli ważną siłą polityczną, lecz poważnie ucierpieli wskutek ciągłych ataków Fulbów, którzy jednocześnie atakowali z dwóch kierunków z: Massiny i Djilgodi (Gilgoi). Tę ostatnią dzielnicę udało im się oderwać od kraju Dogonów (Tombo), który nadal jest dość duży. Podaje informację jakoby Portugalczycy od końca XV wieku znali Dogonów [1857-58, t. IV: 551-552]. Ta ostatnia informacja wydaje się być szczególnie przesadzona. Niewykluczone, że autor myli Dogonów, z mieszkańcami któregoś z państw istniejących na tym obszarze od XV wieku.

⁶⁷ W nawiasach oryginalna pisownia stosowana przez H. Bartha.

Jest mało prawdopodobne, aby lud, który dopiero zakończył swoją wędrówkę był znany portugalskim żeglarzom obecnym na wybrzeżu⁶⁸.

H. Barth dokonuje geograficznego opisu krainy Tombo, która zajmowałaby obszary dzisiejszego kraju Dogonów. „Kraina Tombo obecnie rozciąga się od prowincji Gilgoji na północnym-wschodzie, której przeważająca część mieszkańców należy do tej samej rasy, oraz Dwentza na północy, od bliskiego Konna w kierunku północno-zachodnim do terytorium Benendugu, albo od krainy Beni na południu do krainy Yadego⁶⁹ na południowym-wschodzie. Od tej ostatniej wydaje się być oddzielony przez terytorium Urba i Tinogel, które jednak wyraźnie należą do tego samego rodu. Wschodnia i zachodnia część tak ujętego regionu, jest górzysta, środkowa część bardziej równinna i pokryta bogatą roślinnością, kępami tamaryszków i drzewami. Za główne miejsce całego terytorium uchodzi A'rre, położona piętnaście dni od Gilgodji i piętnaście od Dammaje, miejsce nadrodze do Woghodogo, dziewięć dni od Sofara; za następne pod względem ważności miejsca uchodzą następujące miasta: Ninge, jeden dzień na południe od Dwentza, Bambor, Kaja, Nayamma, Honduk, Dimbili, Kong, Shole, A'mmala, Kommogam, Shogo, Kaulu, Yelme, Kul, Tiyaugu, Shanger, Wodibu (pozornie zamieszkałe przynajmniej częściowo przez Mandinge), Kana, Andul, Gimle, I'nde, Kawar, Fanjekkara, Kommaige, Tamtongo, Mowe, Timmin, Ulul. Wszystkie te miejscowości czy miasta uchodzą za miejsca o znacznym rozmiarze i każde ma swego wodza” [1857-58, t. IV: 551-552].

Lokalizacja krainy Tombo, jak i wielu wymienionych miejscowości, jest niedokładna. Trudno mówić o precyzji przedstawionych przez niego map czy opisów geograficznych. Był przecież pierwszym badaczem na tym terenie, jego praca była absolutnie pionierska. Cały region zakola Nigru lekko przemieścił w kierunku południowo-zachodnim. Między innymi dlatego siedziby Dogonów zostały błędnie usytuowane. Badania H. Bartha wykorzystywało wielu XIX wiecznych autorów, powtarzając także jego błędy⁷⁰. Natomiast stwierdzenie, że Dogonowie zamieszkują Gilgoji (współcześnie Djigodi) wydaje się być interesujące. Według Kurumbów – zamieszkujących ten obszar – Dogonowie jeszcze w pierwszej połowie XX wieku zamieszkiwali tereny wzdłuż drogi Ouahigouya-Djibo. Później opuścili te tereny i przenieśli się nieco na północ.

Kolejnym badaczem, który dotarł do kraju Dogonów był, również Niemiec, lingwista G. A. Krause (1850-1938). W 1886 roku wyruszył on z Accry, w czasie swej podróży przeciął tereny zajmowane przez królestwa Mossi w dorzeczu Wolty, dotarł do Douenty a na stępnie skierował się w stronę Bandiagary, gdzie zamierzał dostać pozwolenie władcy Tukulerów Tijaniego, następcy *el-hadž* Oumara, aby kon-

⁶⁸ Dogonowie prawdopodobnie przybyli w rejon Bandiagary w XIV-XV wieku.

⁶⁹ Chodzi o Yatengé – jedno z królestw utworzonych przez Mossi.

⁷⁰ Przesunięcia Dogonów na południowy-zachód dokonał też na mapie w swojej monografii B. Platz [1891: mapa 2 „Africa”].

tynuować podróż do Timbaktu. Nie otrzymał jednak stosownego zezwolenia i musiał zawrócić. Niestety, niewiele wiemy o jego podróży, ponieważ jako krytyk niemieckiej polityki kolonialnej nie mógł publikować w Niemczech. Co więcej, sam autor nie był skłonny do współpracy z niemieckimi wydawcami. Później jednak pewne jego artykuły zostały opublikowane w *Neue Preussische Kreuz-Zeitung*, a jego kolekcja ponad 1700 obiektów znalazła się w 1889 roku w *Rijksmuseum voor Volkenkunde* (Muzeum Narodowe Etnologii) w Leidzie (Holandia) [Bedaux, Waals 2003: 7]⁷¹.

1.10. Stan badań nad kulturą Dogonów

Już w trakcie podboju tych terenów przez Francję, rozpoczęły się badania naukowe. Jednym z pierwszych wojskowych odwiedzających kraj Dogonów był porucznik E. Caron (1887 r.), który dotarł aż do Bandiagary. W relacji z jego podróży można znaleźć między innymi opis domu z Kori-Kori [1891: 188]. Jednak dopiero po opanowaniu przez Francuzów w końcu XIX wieku łuku Nigru rozpoczyna się okres intensywnych badań naukowych.

Pierwsza wyprawa badawcza do Sudanu Zachodniego została zorganizowana przez *Academie des Inscriptions et Belles-Lettres* w latach 1903-6, jej kierownictwo powierzono porucznikowi piechoty kolonialnej L. Desplagnes. Celem ekspedycji było zebranie danych na temat archeologii i etnografii tego terenu. Dokonał on pierwszego opisu Dogonów oraz zebrał eksponaty prezentujące ich kulturę – później wystawiane w ówczesnym Muzeum Etnograficznym w Paryżu. Jednak najcenniejszą rzeczą, jaką ze sobą przywozła ekspedycja jest zbiór 500 fotografii ilustrujących różne dziedziny życia oraz krajobrazy. Była to pierwsza tak obszerna kolekcja fotografii przywieziona z nieznanego w owym czasie kraju. Nieunikniona była zatem jej wielka popularność. Relację ze swej podróży L. Desplagnes zawarł w książce *Le Plateau Central Nigerien* [1907].

Kolejnym naukowcem prowadzącym badania na tym terenie był niemiecki etnograf i afrykanista L. Frobenius (1873-1938). W latach 1904-32 odbył 10 wypraw do Afryki w ramach *Deutsche Inner-Afrikanische Fordrunge-Expedition*. Podczas drugiej wyprawy w latach 1908-10 prowadził badania także wśród Dogonów dotarł jednak tylko do Bandiagary i Hombori. Jego badania miały charakter penetracyjny, a ich głównym celem było poznanie dogońskiej kultury materialnej. Niewątpliwie niepokoje mające wtedy miejsce w kraju Dogonów miały wpływ na trudności w prowadzeniu badań na szerszą skalę. Jego dziennik z wizyty u Dogonów został opublikowany w *Auf dem Wege nach Atlantis* [1911]. Rysownik F. Nansen wykonał tu kilka

⁷¹ Według wspomnianych autorów G. A. Krause był pierwszym Europejczykiem, który odwiedził kraj Dogonów.

rysunków i tablic. Wspomniane już *Rijksmuseum voor Volkenkunde* w Leidzie posiada dwa obrazy olejne jego pędzla: portret mężczyzny dogońskiego z 1908 roku i widok wioski z *togu-na*. Kolekcja L. Frobeniusa zebrana podczas jego podróży w większej części znajduje się w *Museum für Völkerkunde* w Berlinie [Krieger 1960, 1965]. Zebrany materiał publikowany był w licznych pracach ukazujących się na początku XX wieku [1910, 1921, 1922, 1923, 1933].

Istotnym źródłem wiedzy na temat kultury Dogonów są również zapisy sporządzone przez administrację kolonialną. Przykładem mogą być księgi sądowe Trybunału Tubylczego [Labouret 1941] czy też raporty administratorów kolonialnych⁷². Interesujące prace oparte głównie na takich urzędowych materiałach⁷³ opublikował wieloletni administrator kolonialny, członek korespondent *Comite d'Etude Historique et Scientifique de l'A.O.F. R. Arnaud*⁷⁴ [1921, 1922, 1923]. Zamieścił wiadomości o ich języku [1921], dokonując jednocześnie krytyki dotychczasowych źródeł. Wspomina dzieło Clarka [1849], w którym ma znajdować się 10 słów dogońskich w dialektach *grou*, *dewe* i *kanga*⁷⁵. R. Arnaud nie był pierwszym zajmującym się językiem *dogo-so*⁷⁶. Zebrał około 600 słów⁷⁷, głównie w dialektach *temenere* (*timiniri*), *sanga*, *tabi*, *bargue*. Po raz pierwszy opublikowano tak dużą liczbę słów stosowanych w dialektach dogońskich. Określono pochodzenie każdego słowa, co dodatkowo pod-

⁷² Na temat stosunku administratorów kolonialnych do tubylców, a także etnologów badających ich kulturę, warto poznać też relację z podróży do Sudanu Zachodniego odbytą w latach 50 XX wieku przez J.-F. Waltera [1960].

⁷³ Korzystał między innymi z informacji: administratora Bandiagary – E. Portesa (na temat stosunków panujących między *Marabutem* a *Hogonem*), administratora Douenty – Larouxa (na temat języka), notatek rezydenta z Sangi – Pala z 9 stycznia 1921 r. (na temat wrózenia ze śladów szakala), raportu administratora – Marzina z 1909 r. (na temat *Hogona*, a przede wszystkim zwyczajów), raportu pomocnika ds. tubylczych – Terriera z 4 września 1907 r.; raportu – Cuilliere'a z 1912 r., Veilleneuve'a z grudnia 1911 r.

⁷⁴ Pracował między innymi w: Koulouba (Mali) w latach 1924-29, Ouagadougou (Burkina Faso) w latach 1930-33, Algierze (Algieria) w latach 1934-37.

⁷⁵ Współczesne badania wykazały, że dialekty *grou* i *dewe* są ze sobą spokrewnione, lecz nie są dialektami *dogo-so*. Zresztą sam Clark umiejscowił je w delcie Nigru, zaś dialekt *kanga* umiejscawia niejednoznacznie, do tego system transkrypcyjny stosowany przez niego nie jest precyzyjny. Dlatego też trudno z całą pewnością stwierdzić, że chodzi tutaj o dialekt języka *dogo-so*. Clarke podaje następujące słowa: mężczyzna – *naang*, kobieta – *neing*, ojciec – *naba*, matka – *nama*, ogień – *tiah-naw*, woda – *jini*, słońce – *yini-sut*, księżyc – *ininni*, gwiazda – *dre*, kura – *toso* [Bertho 1953: 405]. Współcześnie w dialekcie *toro-so* słowa te brzmią: mężczyzna – *ana*, kobieta – *ya*, ojciec – *ba*, matka – *na*, ogień – *yau*, woda – *di*, słońce – *nay*, księżyc – *ie pilu*, gwiazda – *tolo*, kura – *ene* [Calame-Griaule 1968].

⁷⁶ Oprócz wspomnianego Clarka zajmowali się tym P. A. Benton [1912] i L. Desplagnes [1907], cenne wiadomości zebrali również niektórzy oficerowie i administratorzy kolonialni, niestety nie zostały one nigdy opublikowane.

⁷⁷ Zebrane słowa podzielił tematycznie, wyróżnił między innymi grupę słów dotyczących: zwierząt, rodziny, części ciała, kuchni i pożywienia, chorób [Arnaud 1921: 276-305].

nosiło wartość słownika. Wcześniejsze zbiory nosiły znamiona przypadkowości i nie precyzowały etymologii zawartych w nich słów.

Wiedzę o Dogonach popularyzowały także wspomnienia osób przebywających w nim lub przejeżdżających przez kraj Dogonów. Przykładem może być żona komendanta Bandiagary S. Davenel, która asystowała przy tańcach masek wykonywanych specjalnie przed osobami niewtajemniczonymi, obcymi. Pani Davenel opublikowała swoją relację w 1931 roku pod pseudonimem J. Valriant [1931, 1951]. Około 1906 roku E. Fortier (1862-1918) wydał 14 kart pocztowych. Przedstawiały one między innymi tańce Dogonów i widoki wioski. W 1919 roku eksponowano w Paryżu pierwsze obiekty dogońskie [Leloup 1994]. W latach 30. XX wieku Dogonowie stali się coraz bardziej popularni, do czego przyczyniły się prace M. Delafosse'a [1912], W. Seabrooka⁷⁸ [1931], H. Lhota [1933], L. Tauxiera [1933]. Szczególnie interesująca wydaje się ostatnia z wymienionych prac, traktująca o ich religii, porównująca dogońskiego boga Ammę do egipskiego Amona [Tauxier 1933: 101]⁷⁹.

Lata 30. XX wieku to czas podziwu i entuzjazmu dla „egzotyki kolonialnej”, ale także czas próby wypracowania naukowego podejścia do Afryki. Organizowano misje naukowe, których celem było pozyskiwanie eksponatów do muzeów i badania naukowe. Jedną z większych ekspedycji tej epoki była *Mission Dakar-Djibouti* (1931-33) zorganizowana przez *Institut d'Ethnologie de l'Université* w Paryżu i *Musée National d'Histoire Naturelle* w Paryżu. Już na samym etapie organizacji wyprawa ta cieszyła się dużym zainteresowaniem. Odbywały się publiczne zbiórki pieniędzy, media szeroko o niej informowały, wzbudzając tym większy entuzjazm szerokiej rzeszy publiczności⁸⁰. To zainteresowanie nie zmalało w czasie dwuletniego pobytu ekspedycji w Afryce. Po zakończeniu wyprawy media nie ustawały we wspieraniu tej idei, informując o osiągniętych przez ekspedycję celach.

Pod koniec września 1931 roku *Mission Dakar-Djibouti* przybyła do Mopti. W dniach 29 września - 29 listopada 1931 roku jej uczestnicy prowadzili badania wśród Dogonów⁸¹, po czym ekspedycja skierowała się na południowy-wschód [Mission 1932: 209; Griaule 1932: 601]. Trwająca 21 miesięcy misja zakończyła się

⁷⁸ W. Seabrook nie był etnologiem lecz amerykańskim dziennikarzem, literatem i podróżnikiem, zasłynął jako autor powieści awanturnych oraz reportaży z podróży. Interesował się Czarną Afryką w kontekście kanibalizmu i czarnej magii, w takim też kontekście należy rozumieć jego zainteresowanie Dogonami.

⁷⁹ Wcześniej religię Dogonów i starożytnych Egipcjan porównywał już L. Desplagnes [1907] zebrane przez niego wiadomości – na temat religii – są jednak dość powierzchowne, stąd też porównania jego nie mają większej wartości.

⁸⁰ Fundusze na wyprawę zbierano nawet w czasie gali boksu, 15 kwietnia 1931 roku wystąpił na ringu znany ówczesny amerykański bokser Al Brown [Fiemeyer 2004: 36, 43]. Po zakończeniu misji jej wyniki szeroko publikowano w prasie, cały numer przeglądu *Minotaure* został poświęcony temu wydarzeniu.

⁸¹ Szczególnie okolice Sangi (19-25 listopada 1931).

sukcesem⁸². Już w czasie trwania misji Dakar-Djibouti planowano nową wyprawę. W 1936 roku wyruszyła *Mission Sahara-Cameroun*, by przez 9 miesięcy (luty-październik) prowadzić badania w kraju Dogonów. Następną *Mission Lebaudy-Griaule, Niger-Lac Iro* wyruszyła w 1938 r. [Lettens 1971:13] również miała na celu eksplorowanie łuku Nigru. W latach 30. XX wieku skierowano do Afryki Zachodniej pięć wielkich ekspedycji; we wszystkich uczestniczył M. Griaule (1898-1956), dzięki czemu wyrósł na jednego z największych znawców tego obszaru. Po drugiej wojnie światowej skoncentrował się już tylko na Dogonach i zajmował się nimi aż do śmierci, jego metodę prowadzenia badań oraz jego współpracowników zaczęto nazywać „szkołą Griaule’a”. Do najważniejszych prac jego szkoły można zaliczyć: *Masques dogons* [Griaule 1938b]⁸³, *Organisation social des Dogon* [Paulme 1940]⁸⁴, *Les âmes des Dogon* [Dieterlen 1941], *Les devises des Dogons* [Ganay 1941], *Dieu d'eau* [Griaule 1948a, 2006]⁸⁵. Po śmierci M. Griaule’a badania kontynuowała jego najbliższa współpracownica G. Dieterlen (1903-2000). To ona zakończyła prace nad najważniejszym dziełem poświęconym kulturze duchowej Dogonów *Le renard pâle* [1965]. Do końca życia utrzymywała kontakt z Dogonami, ostatni raz odwiedziła ich mając 95 lat.

Efektom badań naukowych były nie tylko publikacje książkowe, ale także filmy etnograficzne. Autorem największej liczby takich produkcji jest J. Rouche, we współpracy z G. Dieterlen. Pierwszym tematem jaki postanowił przenieść na ekran były ceremonie pogrzebowe w wiosce Ireli (*Cimitière dans la falaise*). Uwaga reżysera zogniskowała się na aspektach rytualnych kultury, a zwłaszcza na celebrowaniu śmierci⁸⁶. W latach 1967-74 powstały reportaże o święcie *Sigi*, które co roku filmowano w innej wiosce. W ten sposób mit został zilustrowany konkretnymi obrazami. Niestety wyeliminowano z filmów elementy niebędące częścią kultury tradycyjnej (meczety, kościoły, hotele), które wszakże występują w istotnym wymiarze w przedstawionym świecie i bez wątpienia mają wpływ na jego mieszkańców. Powstał w ten

⁸² Zebrano 3 500 eksponatów, zbadano 50 dialektów, wykonano 6 000 zdjęć, 200 nagrań dźwięku, 1 600 metrów filmu.

⁸³ Pierwsze wydanie *Masques dogons* miało miejsce w 1938 roku; autor niniejszego opracowania korzystał z późniejszego wznowienia, dlatego w przypisach pojawia się data 1994.

⁸⁴ D. Paulme-Schaeffner (1909-98) nie była członkiem misji organizowanych przez M. Griaule’a, trudno też ją zaliczyć do jego „szkoły”, niemniej praca ta powstała w tym okresie i dlatego ją tutaj wymieniam. Wspólnie z D. Lifszyc (Lifchitz) otrzymały stypendium doktoranckie Rockefellerera, dzięki czemu przez 9 miesięcy prowadziły badania wśród Dogonów. Wybór kraju Dogonów na teren badań spowodowany był faktem, że wybierał się tam M. Griaule ze swoją misją; obie grupy przez pewien czas wspólnie pracowały w terenie [Pawlik 1999].

⁸⁵ W niniejszej pracy wykorzystano polskie wydanie *Dieu d'eau (Bóg wody)* z 2006 roku w tłumaczeniu E. Klekot i A. Lebeufa. Do wydania z 1948 roku odwołuję się tylko wtedy, kiedy autor cytowanej polemiki wyraźnie odnosi się do tego konkretnego wydania.

⁸⁶ Pierwszym filmem ukazującym kulturę Dogonów był „*Sous les masques noirs*” zrealizowany przez M. Griaule; była to jednak tylko sztuczna rekonstrukcja tańca masek.

sposób obraz ludu wysoce religijnego, odpornego na modernizację, którego wszelkie działania podporządkowane są mitowi [Doquet 1999: 113-114].

Badaniom etnologicznym M. Griaule’a i G. Dieterlen towarzyszyły także badania antropometryczne i archeologiczne. Te pierwsze dotyczyły czaszek znalezionych w grobach przypisywanych kulturze Tellem [Leschi 1958, 1961]. Badania archeologiczne w kraju Dogonów jako pierwszy prowadził, w latach 50. XX wieku, pracownik *Institut Français d'Afrique Noire*⁸⁷ w Bamako G. Szumowski [1956]. Na większą skalę badania archeologiczne i antropologiczne rozwinęli jednak dopiero Holendrzy. W 1960 i 1962 roku holenderski architekt i antropolog H. Haan przeprowadził wstępne badania archeologiczne. Rezultaty były na tyle interesujące, że w 1964 roku *Instituut voor Antropobiologie van de Rijksuniversiteit* w Utrechcie wspólnie z H. Hannem rozpoczął regularne badania interdyscyplinarne obejmujące antropologię fizyczną, archeologię i etnologię. Terenem badań etnologicznych i archeologicznych, stały się Falezy Bandiagary w pobliżu Sangi, Boni i Nokary. Prace dotyczyły nieistniejących już kultur Toloy i Tellem oraz współczesnej kultury Dogonów [Huizinga, Bedaux, Waals 1979: 282, Bedaux, Bolland 1980: 9].

Natomiast badania z zakresu antropologii fizycznej dotyczyły także Fulbów i Kurumbów. Początkowo celem badań było określenie miejsca pochodzenia i przesłedzenie losu populacji, które pozostawiły cmentarzyska w Falezach Bandiagary. Badania objęły nie tylko studia porównawcze szkieletów ludzkich, ale również studia fizyczno-antropologiczne kilku populacji zamieszkujących ten obszar [Huizinga 1968 a: 356]. Badano szkielety, ale również współczesnych mieszkańców, zwracając szczególną uwagę na reflektometrię skóry [Huizinga 1965a], linie papilarne [Huizinga 1965 b; Glanville, Huizinga 1966 a, b; Glanville 1967] i pomiary antropometryczne [Huizinga, Birnie-Tellier 1966].

Badania archeologiczne na terytoriach zamieszkałych przez Dogonów prowadzili także Francuzi. W latach 1976-77 *Institut d'Études Démographiques* z Paryża pod kierunkiem A. Jacquard prowadził w Sarnyéré (na wschód od Douenty) badania dotyczące izolacji tego obszaru. Archeolodzy doszli do wniosku, że marginalizacja tej wsi była efektem ogólnej regresji populacji Dogonów w regionie Douentza-Hombori [Gallay 1981]. Współcześnie badania prowadzone są przez naukowców szwajcarskich z *Mission Archéologique et Ethnoarchéologique Suisse en Afrique de l'Ouest*.

Badania nad kulturą Dogonów prowadzili też, i nadal prowadzą, sami malijscy. Prekursorem był współpracownik M. Griaule’a, mieszkaniec Sangi, Diougoduie Dolo⁸⁸. Opublikował artykuł, który był próbą monograficznego przedstawienia własnej miejscowości [1936]. Po odzyskaniu niepodległości przez Mali utworzona

⁸⁷ Od 1966 roku *Institut Fondamental d'Afrique Noire*.

⁸⁸ Podawanie inicjału informatora powoduje pewną nieczytelność – wioski zdominowane są czasem przez jedną rodzinę, przykładem mogą być wioski Ogoł, zamieszkałe głównie przez rodzinę Dolo – dlatego będąc podawał ich pełne imię i nazwisko.

w Bamako uczelnia pedagogiczna rozpoczęła kształcenie studentów, którzy zajmowali się badaniami nad zmianami zachodzącymi w kulturze Dogonów. W II połowie XX wieku badania nad tradycyjnymi kulturami, oprócz wspomnianej wyższej szkoły pedagogicznej, prowadziły także *École Normale Supérieure*, *Institut des Sciences Humaines du Mali*, *Musée National*; wszystkie te instytucje mają swoje siedziby w Bamako. W marcu 1990 roku podczas Tygodnia Ekspresji Kulturowej poświęconego Dogonom zabrali także głos intelektualiści malijscy (A. B. Konare, D. Diakité, I. Tembiné). Ich prace opublikowane zostały w czasopiśmie *Jamana*. Krytycznie odnieśli się do prac „szkoły Griaule’a”, zwracając przede wszystkim uwagę na fakt, że dzięki nim nastąpiła popularyzacja Dogonów, a w konsekwencji ich kraj został przeistoczony w swoiste sanktuarium [Konare 1990b]. Zauważono również brak własnych, malijskich, badań nad oryginalnością kultury dogońskiej, zwłaszcza nad własną kosmogonią. Intelektualiści malijscy nie mają jednak jednoznacznie złej opinii o roli M. Griaule’a w badaniach nad kulturą Dogonów. Uważają oni, że etnologzy należący do jego „szkoły” zbudowali wartości duchowe kultury dogońskiej [Ciarcia 2003: 137]. A. B. Konare określa relacje pomiędzy M. Griaulem a Dogonami jako idylliczno-naukowe, wzorcowe, uznaje monumentalną wartość *Le renard pâle* jako wyraz humanizmu [1990a: 26-32]. Współcześnie wielu Dogonów jest współautorami różnych opracowań naukowych, niestety, w sporej części niepublikowanych [Jolly, Guindo 2003; Kervran, Kassogue, Tembely 1989, 1991a, 1991b; Kervran, Tembely 1993, 1994].

W polskiej literaturze naukowej znajdujemy niewiele prac poświęconych Dogonom [Buchalik 1986, 1987, 2003b]. Dotyczą one garncarstwa [Vorbrich 1980, 1982], tradycjonalizmu kulturowego [Łapott 1987a], organizacji społecznej [Łapott 2008b, 2009a], historii [Buchalik 2003a], symboliki [Jedynak 1995], pokrewieństwa żartów [Buchalik 2009]. Wiadomości o Dogonach można znaleźć przy okazji omawiania sztuki [Trojan 1973], historii [Tymowski 1974, 1979, 1996a, b], mitologii czy religii [Piłaszewicz 1978, 1986].

Badania etnologiczne wśród Dogonów prowadzone przez przedstawicieli polskiej nauki rozpoczęli studenci etnologii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prowadzono je przez 5 tygodni (1 lutego - 3 marca 1977). W 1983 roku wyruszyła z Krakowa Polska Studencka Wyprawa Archeologiczna zorganizowana przez Instytut Archeologii Uniwersytetu Jagiellońskiego, a dwa lata później studenci etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego zorganizowali kolejną wyprawę etnologiczną do Dogonów. Badania wszystkich wypraw wyruszających do kraju Dogonów koordynował Dział Kultur Pozaeuropejskich Muzeum Narodowego w Szczecinie kierowany przez J. Łapotta, gdzie obecnie znajduje się bogate archiwum oraz największe w kraju zbiory etnograficzne dotyczące tej części Afryki. Efektem tych wypraw były wystawy w muzeach, publikacje w literaturze fachowej oraz popularyzacja wiedzy o badanym ludzie. Informacje o polskich badaniach prowadzonych wśród Dogonów można zna-

leźć w publikowanych sprawozdaniach [Łapott 1978, 1987, 1991, 1992, 2004; Izak 1985; Szafranski 1988; Buchalik, Łapott 2003; Tymowski 2004].

1.11. Wokół „Szkoły Griaule’a”

Człowiekiem, który najbardziej zasłużył dla badań nad kulturą Dogonów, ale także bardzo dużo dla nich uczynił, jest niewątpliwie M. Griaule. Urodził się 16 maja 1898 roku w Aisy-sur-Armançon w departamencie Yonne we Francji. Początkowo nie wskazywało na to, że młody M. Griaule zostanie etnologiem. Studiował w *École Polytechnique*. W 1917 roku wstąpił do wojska, by najpierw uczyć się w szkole artylerii, a następnie i skierować się w stronę lotnictwa. To doświadczenie dało początek jego zainteresowaniom fotografią lotniczą⁸⁹. Zdemobilizowany w 1921 roku wstąpił do *École National des Langues Orientales Vivantes* w Paryżu, w której później został wykładowcą. Pierwszy raz wyjechał do Afryki w 1928 roku, by prowadzić badania w Etiopii. Wtedy to narodziła się koncepcja zorganizowania wyprawy badawczej obejmującej obszar od Atlantyku do Morza Czerwonego⁹⁰. Wspomniana już *Mission Dakar-Djibouti* stała się wielkim wydarzeniem lat 30. XX wieku, a dla M. Griaule’a była momentem zwrotnym. Był to jego pierwszy kontakt z Dogonami, który zaowocował wieloletnimi badaniami prowadzonymi aż do nagłej śmierci 23 lutego 1956 roku [Lettens 1971: 10-18].

Dogonowie byli dla niego nie tylko obiektem badań, ale także przyjaciółmi, żyjącymi w trudnych warunkach, którym należało pomóc. M. Griaule zyskał sobie sławę zagorzałego antykolonialisty. Swoją pracę wykładowcy w *École Nationale de la France d’Outre-Mer*⁹¹ postrzegał jako misję, ponieważ chciał pomóc przyszłym administratorom zrozumieć i obdarzyć szacunkiem ludy zamieszkujące zamorskie kraje Francji. Dogonowie doceniali pomoc M. Griaule’a. Po jego śmierci wyrażali to dobitnie mówiąc: „straciliśmy przyjaciela i brata” niektórzy nazywali go „obywatel Dogon”. Najlepiej stosunek Dogonów do Griaule’a ujął S. Kansaye, ówczesny członek Rady Sudanu: „Ojciec Griaule, dla nas Dogonów, symbolizuje sens życia i śmierci ... życie czy śmierć nie jest najważniejsze. Najważniejsze jest istnienie” [Fiemeyer 2004: 80, 88-90]. Emocjonalny stosunek badacza do badanych był dostrzegany przez środowisko naukowe i nie można wykluczyć, że spostrzeżenie to miało również wpływ na krytykę z jaką spotkała się metoda badawcza M. Griaule’a.

⁸⁹ W swoich badaniach często wykorzystywał fotografię lotniczą, w jego archiwach pozostało wiele zdjęć wykonanych z samolotów lub z urwisk skalnych.

⁹⁰ Bardzo zaangażował się w sprawy Etiopii w sporze włosko-etiopskim, został ekspertem strony abisyńskiej. Po wybuchu wojny i emigracji Hailé Sélassié cesarza Etiopii, stał się nawet członkiem jego „dworu” [Fiemeyer 2004: 49].

⁹¹ Szkoła będąca kuźnią kadr dla administracji kolonialnej.

Prowadzone przez M. Griaule'a i jego współpracowników w latach 50. XX wieku badania w Mali były największym przedsięwzięciem etnologii francuskiej. Niespodziewana śmierć M. Griaule'a spowodowała zmniejszenie zainteresowania Dogonami wśród badaczy francuskich⁹². We Francji prace „szkoły Griaule'a” przyjmowane były z entuzjazmem⁹³, poza jej granicami spotykały się jednak z krytyką. Etnolodzy przedstawiający tradycyjną kulturę duchową Dogonów najczęściej korzystają właśnie z prac M. Griaule'a i jego współpracowników. Współcześnie rzadko prowadzi się badania terenowe nad duchowością Dogonów, co ma związek ze zmianami jakie zaszły w ich świadomości pod wpływem działalności etnologów i napływu turystów. W niniejszym opracowaniu również korzystam z wcześniejszych badań, dlatego warto krytycznym okiem spojrzeć na metody pracy „szkoły Griaule'a”.

Do pierwszych krytyków „szkoły Griaule'a” należy zaliczyć brytyjskiego antropologa, znawcę sztuki afrykańskiej W. Fagga. Materiał zebrany przez etnologów francuskich uważał za niezupełnie przekonujący. Istnieje bowiem możliwość popełnienia błędu wskutek tak intensywnych i długofalowych badań. Wielu etnologów znających różne kultury Afryki zdaje się pokazywać pewnego rodzaju deterministyczną doskonałość (w warunkach logiki europejskiej), która nie ma sobie równych na tym kontynencie. W szczególności dotyczy to roli symboliki rytualnej w życiu codziennym. Nadano jej maksymalną, wręcz niewiarygodną wagę. Często trudno oprzeć się wrażeniu, że zostały opisane raczej zachowania wzorcowe, idealne, a nie rzeczywiste [1958: 28-29]. Zarzut ten jest poważny, jako że wspomniane niebezpieczeństwo polega na przyjęciu poglądów etnologów przez grupę objętą badaniami. Zwiększa się ono, gdy badacz jako podstawowego narzędzia badawczego używa dobrze zdefiniowanego modelu teoretycznego. Opinię W. Fagga potwierdza fakt, że M. Griaule miał stałych informatorów⁹⁴. Autor krytyki nie uważa jednak, że musiało tak być, niemniej należy być świadomym ryzyka wynikającego z założeń prowadzonych przez M. Griaule'a badań.

Na bogactwo i złożoność kultury Dogonów przedstawionej w książce *Dieu d'eau* M. Griaule'a [1948a] zwrócili uwagę psychoanalicy szwajcarscy P. Parin, F. Morgenthaler i G. Parin-Matthey. Zastosowali oni do badania społeczeństwa Dogo-

⁹² Jego współpracownicy prowadzili badania wśród innych ludów: D. Paulme – Kissi i Bété, H. Lebeuf – Fali, M. Palau-Marti – Yoruba, J. Rouche – Songaj.

⁹³ Do największych zwolenników badań M. Griaule'a zalicza się M. Maussa i M. Delafosse'a, a poza Francją M. Douglas.

⁹⁴ M. Griaule uważał wręcz, że informatorom, po sprawdzeniu i ocenie, można powierzyć zadania badawcze. Informator może stać się stałym pomocnikiem (regularnym współpracownikiem), a nawet członkiem zespołu [1957a: 61-64]. W ten sposób informatorzy znali tematy badawcze i mogli wpływać na treść odpowiedzi. Z tego zagrożenia zdawał sobie sprawę D. Zahan. Dokonując analizy religii Dogonów [1969] oparł się tylko na badaniach sprzed 1948 roku, czyli sprzed pierwszego wydania *Dieu d'eau*.

nów metodę psychoanalityczną⁹⁵. Podobnie jak etnolodzy przeprowadzali wywiady. Jednak, w przeciwieństwie do autora *Dieu d'eau*, rozmawiali nie z jedną osobą, wta- jemniczoną w wiedzę ezoteryczną (niewidomy myśliwy Ogotemmêli), lecz z trzynastoma przeciętnymi Dogonami. Francuski tytuł ich pracy *Les blancs pensent trop. 13 entretiens psychoanalytiques avec les Dogon* [1966]⁹⁶, sugeruje, że M. Griaule wysuwał zbyt pochopne wnioski, nadinterpretował słowa Dogonów. W środowisku francuskich etnologów książka spotkała się z krytycznym przyjęciem. Przyczyniła się ona jednak do dyskusji nad metodami pracy stosowanymi przez „szkołę Griaule'a”. G. Mendel analizując pracę P. Parinera i jego współpracowników krytykuje M. Griaule'a za jego modelowość. Zarzuca mu, że tworzy model, wzorzec idealny, na początku badań, a nie po ich zakończeniu [1972: 313-331]. Podobne zarzuty czynił wspomniany już W. Fagg oraz B. de Mott. Ostatnia z wymienionych autorów uważała, że „informacje na temat społecznego systemu Dogonów muszą być przyjmowane jako wyidealizowany obraz powstały na bazie opisów informatorów i oparty na mitycznych opowieściach i kosmologicznych wzorach. I chociaż informacje te nie mogą być użyte, to odkrycie dynamiki społeczeństwa Dogonów może jednak służyć do wyprowadzenia strukturalnych wzorów rządzących myślą dogońską” [1979: 39].

Analizy i krytyki dzieł M. Griaule'a dokonała także radziecka badaczka B. Szarewska [1961, 1971]. Zarzuca mu, że w publikacji *La connaissance de l'homme au XX-e siecle* [1952] postawił tezę, wedle której rozwój kultury duchowej nie zależy od rozwoju kultury materialnej i techniki. Uważa, że jest to negacja „powszechnych prawidłowości historycznego procesu rozwoju kultury” [1971: 34]. Krytykuje też M. Griaule'a za jego teorię mówiącą, „że całokształt produkcyjno-technicznych zachowań Afrykanów podporządkowany jest mitowi i w ostatniej instancji określany jest przez wyobrażenia religijne⁹⁷. M. Griaule wyciąga stąd wniosek, że wyrzeczenie się autochtonicznych tradycji religijnych równoznaczne jest z unicestwieniem kulturowym⁹⁸. Otóż należy stwierdzić, że tezy tego wybitnego afrykanisty są próbą etnograficznego podbudowania teorii o dominacji pierwiastka religijnego w afrykańskiej kulturze duchowej. A przecież koncepcja ta akcentuje i idealizuje najbardziej archaiczne aspekty w kulturze narodów kolonialnych, aspekty, które hamują ich rozwój i są najbardziej reakcyjnymi elementami ich ideologii” [1971: 37]. Dalej autorka wyraża żal do M. Griaule'a i P. Tempelsa⁹⁹ za ich wpływ na Afrykanów, tak silny, że jedno „z wystąpień na I Kongresie Pisarzy i Artystów zaczynało się od słów: ‘Afrykanin jest

⁹⁵ Oprócz Dogonów, metodą tą badali również zamieszkujący zupełnie inne środowisko naturalne lud Agni z Wybrzeża Kości Słoniowej [Parin, Morgenthaler, Parin-Matthey 1971].

⁹⁶ Pierwsze wydanie ukazało się w 1963 roku w Zurychu.

⁹⁷ Jako ilustrację B. Szarewska przedstawia opis posługiwania się motyką, który M. Griaule opisał w *Dieu d'eau* [1948a: 93-94, 108, 116-117 i 178].

⁹⁸ Fragment ten pochodzi z przytoczonej już wcześniej pracy M. Griaule'a [1952].

⁹⁹ Autor znaczącej pozycji opisującej filozofie ludów Bantu [1949].

zakorzeniony w religii” [1971:37]. Czytając prace B. Szarewskiej należy pamiętać, że w owym czasie w ZSRR panowała określona ideologia, całkowicie dyskredytująca wszelką religijność.

J. Goody w swojej recenzji angielskiego wydania *Dieu d'eau* [1965] wyraża pewną rezerwę wobec tej pracy. Wynika ona z jednej strony z odmienności tradycji antropologii francuskiej i brytyjskiej¹⁰⁰, z drugiej zaś strony z niedoskonałości metodologicznych. Twierdzi, że „nie można być całkowicie zadowolonym z bogatego i niestrawnego materiału zaoferowanego w tej książce”. Zwraca też uwagę, że „czytelnik nie może być pewien, gdzie kończy się rozmowa, a zaczyna komentarz”. Wynika stąd pytanie: „Czy prezentowana książka dokładnie przedstawia stwierdzenia Ogotemmêliego (...), do jakiego stopnia Ogotemmêli odpowiadał na uporczywe pytania antropologa i tak usystematyzował to, co jest nie aż tak systematyczne? Jak tłumacz interpretował subtelne myśli ślepcy i jak antropolog je zapisał?” [Goody 1967: 240-241].

Najostrzejszej krytyki twórczości M. Griaule'a dokonał D. A. Lettens w swojej pracy *Mystagogie et mistification. Evaluation de l'oeuvre de Marcel Griaule* [1971]. Już w samym tytule autor sugeruje, że część badań M. Griaule'a może być mistyfikacją. Autor krytyki podważa wartość i wiarygodność zebranego przez M. Griaule'a materiału, zarzuca mu, że kreuje się na jedynego białego wtajemniczonego w religię Dogonów. Uważa, tak jak inni krytycy, że tworzy on autorskie interpretacje, które są nadużyciem wypowiedzi informatorów. Z zebranych fragmentów mitologii stara się stworzyć spójny system filozoficzno-religijny. W rzeczywistości taki system nie istnieje, jest on raczej tworem badacza, a nie badanych. D. A. Lettens uważa, że uprzywilejowana pozycja M. Griaule'a wśród Dogonów wynikała raczej z przynależności do elity władzy niż z ufania jakim się cieszył. Trudno odeprzeć krytykę D. A. Lettensa, kiedy rzeczowo analizuje poszczególne dzieła „szkoły Griaule'a”. Rozpatrując artykuł *Signes graphiques soudanais* autorstwa M. Griaule'a i G. Dieterlen [1951] udowadnia niespójność szczegółów dotyczących znaczenia konkretnych znaków. Ujawnia wiele rozbieżności w analizie niewielkiej liczby znaków jaką przedstawili autorzy artykułu. Dochodzi do wniosku, że winę za tak wysoką liczbę błędów należy przypisać nie trudowi początków badań, „lecz faktowi, że oznaczenia, które zostały dane znakom są owocem przybliżonych ocen indywidualnych. Badania M. Griaule'a byłyby bardziej spójne, gdyby system, który chciał odkryć w rzeczywistości istniał. Dlatego ani znaczenie znaków, ani ich liczba nie jest stała (...), nie było systemu znaków, istniał jedynie w życzeniu M. Griaule'a” [Lettens 1971: 390-392]. Omawiając interpretację masek dogońskich w wykonaniu M. Griaule'a D. A. Lettens dochodzi do wniosku, że „nie ulega wątpliwości, iż mnogość znaczeń

¹⁰⁰ Problem ten poruszała również M. Douglas [1967, 1968], zwracała szczególną uwagę na brak kontekstu społecznego w analizach elementów kultury duchowej. Mimo pewnych uwag krytycznych, podobnie jak L. de Keusch [1991], uważa za zasadne myślenie o religiach afrykańskich w kategoriach systemów.

wywodzi się ze wspólnych interpretacji (...) Sądzymy, że ten wspólny ezoteryczny fundament został ustanowiony nie przez uczoną doktrynę Dogonów, ale przez insynuację M. Griaule'a. W rzeczy samej brak jednolitości i systemu znaczeń znaków i masek, jak i narastająca złożoność tłumaczeń wydają się wskazywać, iż orientacja etnologa decydowała o rozwoju treści. Innymi słowy, M. Griaule był bardziej informatorem Dogonów niż Dogonowie informatorami M. Griaule'a” [1971: 397]¹⁰¹.

Z kolei J. Clifford uważa, że M. Griaule stworzył „jedną z niewielu w pełni wypracowanych – odmiennych wobec anglo-amerykańskiego wzoru intensywnej obserwacji uczestniczącej – możliwości badawczych. (...) Pisma Griaule'a są również niezwykle ważne (i musimy tu odróżnić człowieka od „szkoły”) z uwagi na niezwykle bezpośredniość, z jaką przedstawiają badania jako nieodłącznie uwikłane w polemikę, teatralność i władzę” [2000: 70-71]. M. Griaule postrzegał obserwację jako źródło informacji, które można uzyskać bez uzależniania się od kontaktu werbalnego, może ona dostarczyć wiedzy pozwalającej zweryfikować wywiady. Uważał, że wyczerpująca dokumentacja zjawisk kultury jest wstępnym warunkiem do jej poznania. Do obserwacji uczestniczącej angażował wiele osób, była to praca zespołowa pozwalająca na kompleksowy opis danego wydarzenia. W swojej pracy wykorzystywał też zdjęcia z lotu ptaka, był bowiem świadom wartości wynikających z całościowego spojrzenia na świat. J. Clifford dostrzega odrębność francuskiej „tradycji” badań terenowych, lecz, tak jak i inni brytyjscy antropolodzy, zwraca uwagę na nadmierne korzystanie z usług tłumaczy i uprzywilejowanych informatorów. Krytykowano też bardzo rozbudowaną technikę obserwacji uczestniczącej. Obecność wielu osób obcych, a zatem również etnologów, w ceremoniach powoduje zakłócenie ich przebiegu. Zarzucano też M. Griaule'owi zbyt agresywną postawę wobec informatorów. W swojej *Méthode de l'ethnographie* porównuje wręcz etnologa do detektywa, a informatora do przesłuchiwanego. Fakt kulturowy jest zbrodnią, a członków społeczności uważa za współwinnych [1957a: 59].

M. Griaule był też krytykowany za to, że afrykańską przeszłość przedkładał nad zmodernizowaną teraźniejszość. Rzeczywiście może za bardzo w swojej pracy akcentował przeszłość, niewystarczająco zaś zajmował się procesem zachodzących przemian. Należy przecież pamiętać, że był on etnologiem zajmującym się badaniem kultury tradycyjnej. Wydaje się, że miał świadomość wpływu jaki kolonializm wywarł na Afrykańczykach. Wiedział też, że w Europie kultury afrykańskie traktowane są jako „gorsze”, „barbarzyńskie”. Dlatego też podjął próbę „rehabilitacji” kultur afrykańskich¹⁰². Twierdził, że mitologia Dogonów jest porównywalna

¹⁰¹ Podobnie ostrej krytyki prac M. Griaule'a dokonują P. James i N. Thorpe, autorzy *Ancient mysteries*; niestety praca ta jest mi tylko znana z recenzji zamieszczonej w „*Fortean Times*” [Coppens 2000].

¹⁰² W podobnym stylu tworzył B. Davidson [1961], on z kolei pokazywał dokonania dawnych kultur Afryki Wschodniej.

do mitologii starożytnych Greków¹⁰³. W latach 40. XX wieku wysunął tezę, że Afrykańczycy mają własny system filozoficzny „na poziomie systemu Platona” [Griaule 1957b: 26-27]. Spotkało się to z życzliwym zainteresowaniem wielu autorów, głównie afrykańskich. M. Abélès z Bamako snuje rozważania na temat „filozofii dogońskiej, która ma wiele wspólnego z rozmyślaniami Greków i z religią chrześcijańską” [Ciarcia 2003: 131].

Udzielał się także w ruchach społecznych mających na celu podkreślanie wartości zawartych w tradycyjnych kulturach tego kontynentu. „Po roku 1950 praca Griaule’a współbrzmiała silnie z ruchem *négritude*, w szczególności zaś z ewokowaną przez L. Senghora esencją afrykańskości. Jednak kiedy piętno *négritude* L. Senghora zrodziło bardziej synkretyczną, zanieczyszczoną i inspirującą koncepcję tożsamości kulturowej A. Césaire’a, afrykańska metafizyka M. Griaule’a zaczęła wydawać się ahistorycznym, wyidealizowanym alter ego skłaniającego się ku całości humanizmu zachodniego” [Clifford 2000: 69]. Podczas debat w Unii Francuskiej¹⁰⁴ M. Griaule toczył nieustanną walkę o uznanie równości świata afrykańskiego i europejskiego. Starał się, aby sceptycy uznali, że „Czarni wraz z ich myślą stanowią część uniwersalnego systemu, w takim samym stopniu jak my” [1957c]¹⁰⁵. Nie można wykluczyć, że błędy, które mu wytykano „popępiał w dobrej wierze” mając na uwadze podniesienie rangi tradycyjnych kultur Afryki w oczach Europejczyków.

Wyniki badań „szkoły Griaule’a” postanowił zweryfikować holenderski antropolog W. E. A. van Beek, który w latach 1978-90, wraz ze swoimi współpracownikami, prowadził badania wśród Dogonów. Przystudiował w terenie treści zawarte w pracach powstałych w pierwszym etapie badań (lata 30. XX wieku), jak i tych przeprowadzonych już po dokonaniu wtajemniczenia M. Griaule’a przez Ogotemmêliego (1948 rok). W. E. A. van Beek po 12 latach badań opublikował efekty swojej pracy [1991]. Potwierdził prawdziwość opisów zawartych w książce *Masques dogons* [Griaule 1994]. Uważa jednak, że nie udało mu się potwierdzić obecności w kulturze Dogonów rozbudowanego mitu, w takiej postaci w jakiej przedstawili go M. Griaule i G. Dieterlen. Wywołało to u niego wątpliwości co do wiarygodności obrazu kultury duchowej jaką przedstawili francuscy etnolodzy. W. E. A. van Beek uważa, że u podstaw błędów – rekonstrukcji kultury duchowej Dogonów – jakiej de facto dokonał M. Griaule, leżała „łagodność” (niechęć do otwartych konfliktów) i innowacyjność (łatwość w przyjmowaniu nowych elementów)

¹⁰³ Ślady takich porównań można znaleźć w polskiej literaturze podróżniczej [Szczygieł 1985: 101].

¹⁰⁴ Unia Francuska (*Union Française*) – jednostka polityczna powstała zgodnie z przepisami konstytucji francuskiej, która funkcjonowała w latach 1946-58.

¹⁰⁵ M. Griaule’a irytowało wszystko, co mogło zaszkodzić wizerunkowi Afryki; tak było w przypadku książki M. Leiris *L’Afrique fantôme* [1934a] czy też filmu J. Roucha *Les maîtres fous* ukazującego niepokojący obraz współczesnej Afryki. W tym ostatnim przypadku próbował wymóc na twórcy jego zniszczenie [Doquet 1999: 111].

ich kultury. Oba te czynniki spowodowały, że informatorzy przyjmowali jako swoje niektóre poglądy badaczy. „Modyfikowali” swoją tradycyjną wiedzę na potrzeby prowadzonych badań¹⁰⁶. Holenderski antropolog sugeruje wręcz, że Ogotemmêli chodził do pobliskiej misji metodystów, aby poznać właściwe odpowiedzi, które później przekazywał etnologom jako swoje własne. W konkluzji dochodzi do wniosku, że kultura duchowa przedstawiona w *Dieu d’eau i Le renard pâle* jest melanzem elementów tradycyjnych, obcych wpływów¹⁰⁷ i wypowiedzi etnologów.

Różnice w badaniach M. Griaule’a i W. E. A. van Beeka mogą wynikać z faktu, że ten pierwszy pracował w regionie Sanga¹⁰⁸, a drugi w wiosce Tireli. Należy bowiem pamiętać, że nie ma jednej spójnej i powszechnie znanej wersji mitu. Każdy ród może posiadać swój „wariant mitu”¹⁰⁹. W. E. A. van Beek twierdzi, że rozmawiał z niektórymi informatorami M. Griaule’a. Rozmawiał z nimi na temat Syriusza i zauważył, że „kompletnie nie zgadzali się między sobą”, co według niego rzuca cień na twierdzenia francuskiego etnologa [Coppens 2000].

Holendrowi można z kolei zarzucić, że wizja kultury duchowej Dogonów, którą przedstawił jest dość uboga. Szczególnie zadziwiające jest stwierdzenie, że religia nie odgrywa znaczącej roli w ich życiu. Twierdzi, że „życie społeczne nie jest powiązane z życiem religijnym” [van Beek 1991: 148]. We wszystkich badanych społecznościach tradycyjnych, nie tylko w Afryce, religia ma zasadniczy wpływ na życie codzienne. Podział na sacrum i profanum jest zabiegiem powstałym na gruncie kultury europejskiej. Dla Afrykańczyków żyjących w tradycyjnej kulturze jest to podział sztuczny i niezrozumiały. Świat fizyki przenika się ze światem metafizyki i tworzą jednolitą całość. Trudno też zrozumieć dlaczego W. E. A. van Beek kapłana kultu *Binu*¹¹⁰ nazywa szamanem. Uważa, że owi „szamani”, mają marginalne znaczenie w społeczności wiejskiej, są wręcz przedmiotem delikatnych żartów [1991: 147, 150; 2003: 96; 2003: 96]. Nie spotkałem w terenie sytuacji, w której jakkolwiek osoba duchowna, będąca dodatkowo osobą starszą, była obiektem żartów¹¹¹.

¹⁰⁶ Współcześnie również następuje modyfikacja czy wręcz fantazjowanie w obrębie kultury duchowej, głównie na potrzeby licznych turystów napływających do kraju Dogonów.

¹⁰⁷ W latach 30. XX wieku w kraju Dogonów założono pierwszą misję chrześcijańską, W. E. A. van Beek uważa, że miała ona wpływ na religię Dogonów.

¹⁰⁸ Większość informatorów Griaule’a „nosiło dewizę i nazwisko Dolo”, zamieszkiwali głównie wioski Ogot-Dogn i Ogot-Dah w regionie Sanga [Griaule, Dieterlen 1965: 10-11]. Niestety W. E. A. van Beek nie podaje listy swoich informatorów, nie charakteryzuje też metody pracy [1991].

¹⁰⁹ W tym miejscu należy przyznać rację krytykom M. Griaule’a, że istnienie spójnego, jednolitego znanego wszystkim wtajemniczonym mitu byłoby swoistym fenomenem.

¹¹⁰ Francuscy etnolodzy używali terminu „kapłan totemiczny” [Ganay 1942; Palau-Marti 1957].

¹¹¹ W. E. A. van Beek w przeciwieństwie do M. Griaule’a nie przedstawia charakterystyki informatorów, niewykluczone więc, że lekceważący stosunek do tradycyjnych kapłanów mają muzułmanie, tym samym nie może to świadczyć o ich marginalizacji.

Wyjątkiem mogą być zachowania mające charakter prowokacji, zaczepki. Te jednak mają charakter sakralny, a żarty i obelgi mają zupełnie inny wymiar.

Należy się więc zastanowić czy „zubożenie” religii Dogonów w pracy W. E. A. van Beeka wynika z braku wiedzy jego informatorów, czy też z niedoskonałości warsztatu samego badacza¹¹². Na problem ten zwracali też uwagę jego krytycy, L. de Heusch [1991] i G. i. Calame-Griaule [1991] w trakcie dyskusji jaka odbyła się na łamach amerykańskiego czasopisma „*Current Anthropology*” w 1991 roku. Chociaż ta ostatnia autorka uważa, że istnieje prawdopodobieństwo, iż stała obecność etnologów i ich dociekliwe pytania mogły doprowadzić Dogonów, a szczególnie najistotniejszych informatorów, do głębszych rozważań na temat własnej kultury. Przykładem takim był Amadigué oraz przyjaciel M. Griaule’a sierżant Koguém Dolo. Mając odpowiedni wiek sam doszedł „do niezwyklej wiedzy, badania pobudziły jego już dość dużą ciekawość dotyczącą tradycji” [Calame-Griaule 1965: 390].

Na temat pracy M. Griaule’a, jego metod i osiągniętych efektów wiele już powiedziano. Stosunek współczesnych badaczy do niego jest bardzo różny, począwszy od bezwzględnej krytyki, a na podziwie skończywszy. Cokolwiek by się jednak nie powiedziało na jego temat, to na pewno nie był to tuzinkowy etnolog, obok jego dorobku nie można przejść obojętnie. Należał niewątpliwie do tych naukowców, którzy inspirują wyobraźnię, a tym samym wyznaczają nowe kierunki badawcze. Czasem można spotkać pogląd, że gdyby inni etnologowie stosowali metody M. Griaule’a, nasza wiedza o tradycyjnych społecznościach byłaby zdecydowanie większa.

¹¹² Prowadząc od lat badania terenowe w Afryce mam świadomość jak trudno rozmawia się na tematy dotyczące religii. Brak odpowiedzi nie oznacza, że informator jej nie posiada, może po prostu nie mieć ochoty na dzielenie się swoją wiedzą z obcą osobą. Metodologia pracy w terenie to szeroki temat niebędący przedmiotem niniejszego opracowania.

CZĘŚĆ 2

TRADYCJA USTNA

2.1. Literatura

Podstawowym sposobem przekazywania wiedzy jest tradycja ustna. Jest ona ważnym dobrem kultury, definiowanym jako dziedzictwo, spuścizna przejęta od przodków. Najistotniejszą bowiem cechą tej tradycji jest jej przekaz – z pokolenia na pokolenie – w niezmienionej formie. Wagę poszczególnych słów podkreśla towarzysząca im czasami gestykulacja¹. Język ciała, gesty są środkami komunikacji niewerbalnej, często typowymi dla jednostki. Tradycja ustna nazywana też literaturą lub historią ludową² jest jednak dziełem zbiorowym i znajduje się pod ochroną całej zbiorowości. W jej naturze leży to, że autor opowieści jest praktycznie zawsze nieznaną, wraz z upływem czasu następuje jego usunięcie z tekstu. Tradycja zawdzięcza swoją egzystencję większej wspólnotce autorskiej, a wydarzenia w niej opisywane stają się własnością pewnej grupy społeczno-kulturowej [Mugalu 1995: 65, 59, 181].

W społecznościach Afryki Zachodniej wykształciła się grupa zawodowa zajmująca się przekazem ustnym, są to *grioci*, nazywani też mistrzami słowa i muzyki. Często opisywani jako „opowiadacze” lub „śpiewacy pochlebnych pieśni”, zajmowali się opowiadaniem dziejów rodu, wsi, a przede wszystkim sławieniem panujących dynastii. Dogonowie określają *griota* terminem *gogon*, nie jest to jednak określenie jednoznaczne, bowiem termin ten w dialekcie *toro-so* oznacza także tancerza i maskę człowieka grającego na bębnie [Calame-Griaule 1968: 111]. *Grioci* nie pracują w polu tak jak pozostali rolnicy, zajmują się układaniem swoich utworów. W Songho funkcję *griota* pełnią członkowie rodu Degoga; uczestniczą w ważnych dla wioski uroczystościach i sławią jego historię. Czasami ogłaszają istotne dla lokalnej społeczności informacje. Degoga zamieszkują dwie dzielnice i są mediatorami pomiędzy rodzinami [YaD, DoO].

W przypadku Dogonów ważniejszymi nośnikami tradycji ustnej wydają się jednak być rodzime autorytety lokalne, jak kapłani. Każda miejscowość, każdy ród posiada osobę (bądź osoby) cieszącą się autorytetem. Osoba taka obdarzona jest ogólnym uznaniem, powszechnym szacunkiem, a mieszkańcy liczą się z jej zdaniem. Najczęściej

¹ M. Mauss odróżnia tradycję przekazywaną ustnie od tradycji przekazywanej za pomocą gestu i czynności manualnych [1973].

² Tradycyjny osąd historii ludowej klasyfikuje ją jako zbiór mitów zawierających nieludzkie wartości oraz legend jako opowieści, w których nadnaturalne osoby traktowane są jako oddające zniekształcone fakty historyczne [Clarke, Clarke 1965: 24-26].

jest to najstarsza osoba, ważna dla danej miejscowości lub rodu. Takie właśnie osoby są strażnikami wiedzy o historii i tradycji. Nie ma jednak osób, które znałyby całość przekazu ustnego, a nawet całość mitu. Większość zna tylko jego część w zależności od posiadanych kompetencji; jest to najczęściej ten fragment, który ich bezpośrednio dotyczy.

Literatura ustna stanowi zasadniczą część tradycji przekazywaną z pokolenia na pokolenie³. Funkcją tradycji ustnej jest zachowanie głębokiej kulturowej gramatyki, zintegrowanie jej, powiększenie poprzez rozwój w kierunku bardziej zaawansowanych werbalnych i artystycznych konstrukcji. Tradycja ustna traktowana jest z jednej strony jako element łączący podstawowe rytualne zachowania, z drugiej zaś jako literatura w rozumieniu słowa pisanego [Mugalu 1995: 65, 59]. W afrykańskiej tradycji ustnej dominującą rolę odgrywa słowo, przekazywane w postaci prozy, bądź poezji. Ta ostatnia jest recytowana, a najczęściej śpiewana przy akompaniamencie instrumentu. Stanowi kombinację narracji, poematu i pieśni, najczęściej wykonywana przez *griotów*. Według G. Balandiera istnieje kilka gatunków literatury ustnej: mit – o którym już była mowa – legenda, bajka, zagadka, przysłowie, pieśń i zaklęcie [1968c]. Pozornie podział ten jest prosty. Niestety przy próbie głębszej analizy tematu wyłania się chaos wynikający z niemożności wypracowania definicji. Stąd różne traktowanie tego zagadnienia przez znawców przedmiotu. F. Michel-Jones nie czyni różnicy między mitem a literaturą przekazywaną ustnie, G. Calame-Griaule zwróciła już uwagę, że symbolizm istniejący w mitach jest również obecny w opowieściach i bajkach [1999: 37].

Termin literatura ustna (oralna, niepisana, itp.) zawiera w sobie – jak uważa znany amerykański antropolog i folklorysta A. Dundes – pewien paradoks. Literatura jest „bowiem pojmowana jako zbiór pism prozą lub wierszem, ze szczególnym uwzględnieniem ich fikcyjnego charakteru. Jeżeli literatura jest ściśle związana z zapisem, w jaki sposób można mówić o literaturze ustnej w odróżnieniu od tej pisanej? Odpowiedź jest następująca: funkcjonalnie rzecz ujmując, wśród ludów prymitywnych lub niepiśmiennych istnieje wiele form sztuki werbalnej, które odpowiadają po części literaturze pisanej społeczności posługującej się pismem. Mity, opowieści czy też pieśni epickie są zupełnie wystarczającymi środkami artystycznymi wypowiedzi o życiu danej społeczności” [1977: 93]. W świetle powyższej wypowiedzi wydaje się, że najlepszym terminem na określenie literatury ustnej jest pojęcie formy narracyjnej, bowiem jej istotą jest mówienie, opowiadanie, czyli narracja⁴.

³ W powszechnym rozumieniu za tradycję uważa się dziedzictwo, spuściznę, dobra kultury, które zostały przejęte z przeszłości. E. Shils uważa, że „jest (ona) tym wszystkim, co jest transmitowane lub przekazywane z przeszłości do teraźniejszości” [1981: 12]. Podobnie uważa K. Dobrowolski, który rozumie tradycję jako „wszelką spuściznę, którą ustępujące generacje, przekazują pokoleniom wchodzącym w życie” [1966: 77].

⁴ Narracja przeniknęła także do literatury pisanej, ale jej pierwotnym, naturalnym środowiskiem pozostaje wypowiedź ustna.

2.2. Słowo i symbol

Człowiek współczesny, skupiony na kwestiach materialnych, odchodząc od sfery duchowej zapomina jak istotną rolę pełnią symbole. W kulturze zachodniej na początku XX wieku niemiecki filozof E. Cassirer zwracał uwagę, że „człowiek nie żyje już w świecie jedynie fizycznym, żyje także w świecie symbolicznym. Częściami składowymi tego świata są: mit, sztuka i religia” [1998: 69]. Szczególnie wyraźnie widać to w kulturach tradycyjnych, które jeszcze dzisiaj możemy badać. Afrykańczycy uważają, że w poznaniu rzeczywistości bardzo ważne są symbol i słowo. Niektórzy autorzy uważają wręcz, że kultury ludów Czarnej Afryki były kulturami słowa. Mity opowiadają o słowie, które jest boskim darem i posiada moc stwórczą. Problem ten doskonale oddaje stwierdzenie W. J. Burszty, że „słowa nie służą wyrażaniu i demonstrowaniu myśli mówiącego, ale mają powodować działanie. Takie ujęcie tłumaczy traktowanie słów jako posiadających swoistą moc” [2009: 18]. Potęga słowa związana jest z faktem, że za jego pomocą człowiek kontaktuje się z bogiem. Wypowiadanie słów niejako przedłuża boskie działanie. Słowo sakralizuje ofiarę i zwraca uwagę na akt poświęcenia. Każdy człowiek pozostaje we władzy słów, którym zawdzięcza dobro i zło jakie spotkało go w życiu. Słowa potrafią leczyć, ale też zabijać, potrzebne są do tego odpowiednie sekretne teksty. Wyrażają uczucia przyjaźni czy też nienawiści, mówią o znaczeniu dewiz życiowych jakimi posługują się ludzie [Zwoliński 2008: 177]. Myśl wyrażana za pomocą słowa i jego graficzna ilustracja jaką jest znak są ze sobą połączone, stanowią jedność i podstawę tworzenia.

2.2.1. Charakterystyka słowa

Takim właśnie pojęciem słowa operują Dogonowie. W myśl ich mitologii słowo jest odwzorowaniem życia, podobnym do istoty żywej. Ważnych słów nie wolno nadużywać, należy posługiwać się nimi z należytych szacunkiem, z czego wynikają liczne ze słowem związane zakazy. Według francuskiego etnologa J.- C. Froelicha słowo jest najpotężniejszym elementem pozwalającym występować sile życiowej. Sam wyraz „słowo” odgrywa dużą rolę w wyjaśnianiu symboliki stworzenia, a wiele mitologii podkreśla siłę słowa w sposób przypominający ewangelię św. Jana („Na początku było słowo i słowo było Bogiem”). W ten sposób działa słowo w kosmogonii Dogonów, tworzy ono świat. Ludzkie słowo jest najskuteczniejszym narzędziem oddziaływania na świat duchowy [1964: 60].

M. Douglas w swoim artykule poświęconym kulturze Dogonów twierdzi, że słowo jest dla nich równoznaczne z działaniem. Działanie jest końcowym rezultatem słowa, a ono z kolei jest instrumentem myśli. Rozważania Dogonów nad rolą słowa (mowy) są połączone z ich koncepcją natury człowieka, jego miejsca i przeznaczenia we wszech-

świecie. Mowa jest sposobem wyrazu zasad społecznych, tradycji, zachowań, jest aktem tworzenia. Autorka zauważa, że M. Griaule w swoich pracach używa terminu „humanizm” w rozumieniu durkheimowskim, odmiennie niż używali go renesansowi myśliciele. Twierdzi, że podobnie jak w przypadku metafizyki Platona, można dostrzec tutaj analogię ciała jako obrazu kosmosu do chrześcijańskiej doktryny mistycznego Ciała Chrystusa, małżeństwa Chrystusa z Kościołem, świata znaków i przesłań Boga dla człowieka.

Sposób w jaki Dogonowie postrzegają poszczególne elementy słowa zależy od ich spojrzenia na osobowość. Wynika to ze złożonego symbolizmu ich kultury. Słowo jest emanacją ludzkiego istnienia, wszystkie niezbędne elementy podtrzymujące egzystencję ciała są przez nie wytwarzane. Mowa ciała kształtowana jest przez dźwięk. Tak jak wszystkim stworzeniom, słowu niezbędna jest woda – bez śliny słowo wysycha. Powietrze wprowadza dźwięk w wibracje i unosi parę naładowaną dźwiękiem. Ziemia nadaje słowu ciężar i znaczenie, ogień natomiast je ogrzewa – temperatura zależy od emocji mówiącego. Podobnie jak ciało, mowa jest zróżnicowana płciowo – wysokie dźwięki są żeńskie, a niskie męskie [Douglas 1968: 18-19]. Wszystkie cztery żywioły są więc niezbędne do istnienia słowa.

W kulturze graficznym obrazem słowa jest znak, symbol. Nie inaczej jest w przypadku Dogonów. W połowie XX wieku sekretne znaki Dogonów można było znaleźć najczęściej na fasadach sanktuariów, czasem pod nawisami skalnymi. Przekonani o tym, że myśl i symbol wyprzedzają tworzenie, Dogonowie uznają prymat znaków. Istniały one jeszcze przed stworzeniem świata, kiedy zawierały się wewnątrz boga *Ammy*. To dzięki nim istnieją rzeczy, a człowiek wchodzi w posiadanie swojego majątku, który jest częścią wszechświata. W miarę jak człowiek traci wiedzę o znaku zamykają się przed nim niektóre możliwości rozwoju⁵. Znaki u Dogonów – podobnie jak u Bamanów i Bozo – są metodą kierowania istotami żywymi i przedmiotami. Znaki te są specyficzną kodyfikacją metod oddziaływania na rzeczywistość. Znak ewokuje myśl, która z kolei poprzedza gest i działanie. Znaczenie danego znaku może zostać przełożone na inne znaki i przy ich pomocy znak ten uaktywnia się. Dogoński znak jest czymś więcej niż symbolem, rysunkiem. Jest również esencją mitu. Znaki graficzne mają pewną symbolikę odnoszącą się do mitologii i służą powstaniu zwartego, uporządkowanego świata. *Amma* na początku pojmował świat jako strukturę znaków, dopiero później rozpoczął proces jego tworzenia. Znaki układają się w pewne tworzące całość systemy, które nie tylko przedstawiają dużą ilość faktów i bytów, lecz także je porządkują, pokazując spójność świata i ścisłą organizację jego mechanizmu [Griaule, Dieterlen 1951: 3-6; Griaule, Dieterlen 1965: 64].

⁵ Im więcej znaków człowiek zna, tym bardziej jest uczony. Znajomość elementów tworzenia nie opiera się tylko na znajomości znaku, lecz także na znajomości elementów, które go tworzą. Nikt nie może stworzyć nowego *bummo* (seria znaków). Narysowanie nowego znaku byłoby równoznaczne ze stworzeniem nowej rzeczy, a więc byłoby to pójście dalej niż *Amma*. Osoba, która by tak postąpiła wykazałaby się brakiem szacunku dla *Ammy* [Griaule, Dieterlen 1965: 80].

Znaki Dogonów są oparte na konwencji, prawie zawsze mają wygląd geometryczny. Elementy, które je tworzą to najczęściej punkt, koło lub owal, odcinek, spirala. Schematyzacja przesłania znaku została doprowadzona niemal do perfekcji. Znaki są symboliczne, a ich symbolika dla postronnych jest nieczytelna. Istotne dla ich znaczenia są kolory. Do najważniejszych należą: czerwony, biały i czarny. Czerwony to kolor życia, witalności, umieszczony na maskach symbolizuje odradzające się życie oraz rozwijającą się *nyamę* (siła życiowa). Kolor biały jest symbolem ładu i porządku, oswaja siły, które dzięki niemu znajdują właściwe dla siebie miejsce. Czerń zaś symbolizuje nieporządek, a użyta w odpowiednich tonacjach rozładowuje napięcia.

2.2.2. System znaków

Systemy znaków odnoszą się przede wszystkim do tworzenia, rozwoju i uporządkowania świata, a nie do określonych etapów tych wydarzeń. W jaju *Ammy* znajdowało się 266 znaków, które są samym *Ammq*, są rzeczami początkowymi⁶. Biorąc pod uwagę strukturę społeczną, 266 znaków – matek (*bummo-na*) należy do całości czterech plemion⁷. Dlatego też są one schematycznie przedstawione bądź na ścianach, bądź na drzwiach siedzib i głównych sanktuariów rodów. 266 znaków *Ammy* zostało sklasyfikowanych, podzielonych na kategorie. Dwa znaki główne – poprzez ich istotę – „należą” jedynie do *Ammy* i z tej przyczyny są wyłączone z klasyfikacji. Pozostałe 264 znaki są podzielone na 22 kategorie, zwane „22 rodzinami rzeczy królów”. Każda z tych kategorii nosi nazwę charakteryzującą jej zawartość⁸ i każda liczy po 12 znaków. Rozwój istot i elementów wszechświata jest wyrażony nie tylko przez 266 znaków i ich rosnącą liczbę, lecz też przez modyfikacje ich formy, co doprowadza do stworzenia . Znaki ze względu na swoją szczegółowość, dokładność można podzielić na cztery serie. Najmniej skomplikowaną serią jest *bummo*, czyli ślad, później *yala* – znak, obraz, *tonu* – schemat, obwód rzeczy, czwarta seria to *toymu* czyli rysunki. *Tonu* jest schematycznym planem elementów, jest to szkic, zarys reprezentowa-

⁶ D. Lettens – analizując prace M. Griaule’a – dostrzega pewną niespójność opisywanego systemu znaków, dlatego zaprzecza jego istnieniu [1971: 389].

⁷ System zawierający 266 znaków przechowywany jest przez – uważanego za najważniejszego – *Hogona* mieszkającego w Arou. Mityczne pochodzenie tego systemu znane jest niewielu wtajemniczonym i sięga początków stworzenia i współistnienia z bogiem *Ammq*. Stanowi on jedną z faz pojawienia się boga, który pojawia się w przełomowym momencie stworzenia [Griaule 1951: 7].

⁸ 22 kategorie znaków: *amma* – *Amma*; *uageu* – przodkowie, *lebe* – *Lebe*, *binu* – *Binu*, *sa* – słowo, *goru* – święto zbiorów, *mana* – zebranie, *bado* – ojciec przyszedł (czas siewów), *dine* – pora deszczowa, *bago* – ojciec odszedł (żniwa), *nay banu* – czerwone słońce, pora sucha i ciepła; *volu* – uprawa; *gelu* – zbiór; *iru* – kuźnia, *solti* – tkactwo; *toroy may* – wyroby garncarskie, *yau* – ogień, *di* – woda, *ono* – powietrze, *minne* – ziemia, *daga* – trawa, *di hana* – pan wody, *Nommo*.



Pangale Adama Dolo wykonujący rysunki na piasku w jaskini zstąpienia *Nommo*

nej przez znak rzeczy lub istoty. Natomiast *toymu* jest najbardziej realistycznym przedstawieniem rzeczy, jest rzeczą samą w sobie [Griaule 1951: 7; Griaule, Dieterlen 1965: 64, 73-76, 87].

Znaki są ilustracją mitów. M. Griaule w swoim artykule *Systèmes graphiques des Dogon* [1951] analizuje znaki pod takim właśnie kątem. Wydziela znaki pierwszego, drugiego i trzeciego świata⁹, znaki zarezerwowane dla wodzów i znaki niezidentyfikowane. Dla zrozumienia i zilustrowania mitologii najważniejsze są pierwsze trzy systemy. W systemie znaków pierwszego świata, przedstawiono pewne konstelacje. Niebo zostało podzielone na dwie półkule, południowa należy do *Yurugu*, jest sucha i ma cechy męskie. Jest regionem chaosu. Zawiera ciała niebieskie, które nie zawsze są na stałych pozycjach względem siebie (planety): *Yapuno Tolo* (Wenus)¹⁰, *Tolo Duno* (Plejady), *Dana Tolo* (Jowisz), oraz *Tolo Dullogu* (Tarcza Oriona). Zaś półkula północna należy do *Nommo*, jest wilgotna i ma cechy żeńskie. Jest uważana za region porządku. Znajdują się tam wszystkie gwiazdy pozostające na stałych względem siebie pozycjach. Półkula ta zawiera jedną konstelację złożoną z sześciu gwiazd, z których główną jest *Aduno Giri* (Gwiazda Polarna), zaś pięć pozostałych jest częścią Wielkiej Niedźwiedzicy [Griaule 1951: 9-11].

System znaków drugiego świata jest bardziej naturalistyczny i prostszy od poprzedniego. Niektóre znaki odnoszą się do przedstawionych już wcześniej ciał niebieskich. Zawierają między innymi pozycję Wenus, na zachodzie reprezentowaną przez jeżozwierza, tarczę Oriona, przedstawioną za pomocą postaci ludzkiej otoczonej postaciami zwierząt. Jowisz jest tu przedstawiony jako skorpion, Plejady jako bliźnięta. Gwiazda Polarna przypomina jaszczurkę *nay*¹¹, która ma taki sam kształt głowy jak i ogona [Griaule 1951: 12-13].

Znaki trzeciego świata są jeszcze mniej skomplikowane niż dwóch poprzednich światów. Według jednego z informatorów M. Griaule'a znaki te w liczbie 44 zstąpiły z Nieba i zostały schwytane przez przodków na wielkiej skale. Są przedstawione schematycznie w postaci dwóch prostopadłych rzędów składających się z 22 piono-

⁹ *Amma* trzykrotnie tworzył świat.

¹⁰ Chodzi o pozycję Wenus na zachodzie zwaną też gwiazdą menstruujących kobiet.

¹¹ Słowo *nay* oznacza jaszczurkę, Słońce i cyfrę cztery [Calame-Griaule 1968: 197].

wych kresek, z których każdy jest rozdzielony poziomą linią. Znak taki określany jest jako „rysunek, który znaleźli przodkowie” i symbolizuje usta stwórcy z dwoma rzędami zębów oddzielonych linią warg. Górny rząd przedstawia roślinność, a dolny 22 kategorie tworzenia, z których każdej odpowiada znak lub grupa znaków¹². Szczególnie interesujące są znaki ostatniej – dwudziestej drugiej – kategorii przedstawiające świat. Układają się one w pewną logiczną całość, pierwszy z nich reprezentuje *adiny* (świat) i przedstawia okrąg lub też owal, będący rezultatem wirowania¹³. Drugi zwany *Ammanem dennelem* (okręgiem boga) to owal z dużą kropką (plamą) w środku przedstawiającą boga mierzącego wszystkie rzeczy, które mają być stworzone. Trzeci rysunek przedstawia początek tworzenia, kiedy cztery główne punkty zostały już ustalone¹⁴. Jego wariantem jest znak *boy gire* (oko bębna) lub *nay gire* (oko Słońca), wykonany czerwoną ochrą na membranie bębna. W tym systemie znajduje się także grupa znaków w kształcie krzyża. Jest on symbolem świata stworzonego przez ruch boga, zaś zaaranżowanego przez *Nommo*. Zakończenia odgałęzień są ramionami (na górze) i nogami (na dole). Wskazują kierunek poruszania się boga w czasie jego zstępowania na ziemię. Bardzo ważnym znakiem w tym systemie jest *amma gunnono* (niewolnik boga¹⁵), zwany też *adinya kini* (życie świata). Przedstawia on boga po stworzeniu świata bądź idealny wzorzec istoty ludzkiej¹⁶. Składa się z owalu (symbolizującego jajo świata) i „ramion boga” rozpostartych w formie krzyża podtrzymujących jajo świata; narysowany został pod koniec tworzenia¹⁷ [Griaule 1951: 14-23].

Znak „życie świata” wyraża porządek kosmiczny i społeczny, a w szczególności sposób kosmicznego zespolenia jakie dokonuje się za pośrednictwem człowieka. Oznacza to, że jest on obrazem i miarą wszechrzeczy, wzorem, według którego zbudowany jest dom czy wioska. „W ten sposób poprzez kolejne wpasowanie przechodzi się stopniowo od człowieka do kosmosu, rozumiejąc, że każda kolejna zmiana zawiera całość. Istnieje seria kolejnych wcieleń prowadzących od samego kosmosu

¹² Na owe 22 kategorie składają się: żelazo, miedź, czerwona miedź, biała ziemia, skały, chmury, deszcz, niebo, kamienie, strumień, wklęsły kamień boga (żarno nieckowate), droga, założenie, migracja, marsz, pani tworzenia, zebranie, przeprawa, koń, arka stwórcy, która wylądowała na Ziemi, zawartość arki i świat.

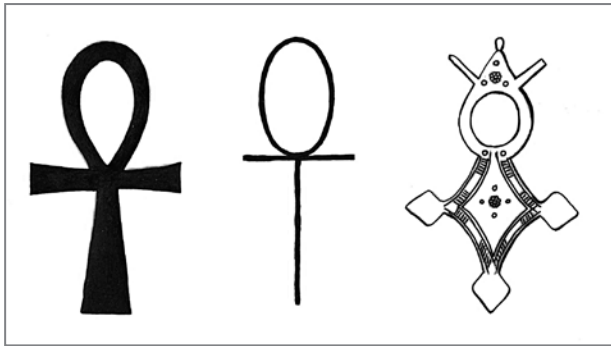
¹³ Jest symbolem boga w jaju świata przed stworzeniem.

¹⁴ W tym kontekście liczba cztery oznacza cztery strony świata.

¹⁵ Jeden z informatorów M. Griaule'a interpretuje ten znak słowami: „bóg jest wolny przed i podczas tworzenia, ale po skończeniu tworzenia jest jak niewolnik swojej własnej pracy”, oznacza to również, że „bóg niewolnik” trzyma brzemień świata [Griaule 1951: 22].

¹⁶ Wykonany rysunek jest interpretacją dwóch łożysk: niebiańskiego i ziemskiego. W dużym skrócie wykazuje identyczność tworzenia człowieka, makrokosmosu i mikrokosmosu. Znak ten wykonywany jest na zakończenie *Sigi*, przedstawia boga *Amme* po stworzeniu świata [Griaule 1951: 8, 22].

¹⁷ W czasie jego powstawania wypowiedziano słowa *amma gunnono adinya kini* (niewolnik boga jest życiem świata) [Griaule 1951: 23].



Egipski znak *ankh*, dogoński znak *amma gunnono* i tuarecki krzyż *Agadesu*.

łożysko, zarodek świata, strony świata oraz posłanica świata [Griaule, Dieterlen 1965: 87-88130]. Znak ten przypomina staroegipski znak *ankh* będący symbolem życia¹⁸ oraz jeden z tak zwanych krzyży Agadesu używanych przez Tuaregów¹⁹. To podobieństwo jest też stawiane jako jeden z argumentów na pochodzenie kultury Dogonów znad Nilu lub też na ich kontakty ze starożytnym Egiptem.

D. A. Lettens – czołowy krytyk M. Griaule’a – uważa, że niektóre znaki mające szczególnie bogate znaczenie i zajmują kluczową pozycję nie ze względu na wielość znaczeń, ale dzięki dużej liczbie dziedzin, dla których są charakterystyczne. Wszechstronność ich wywodzi się z uniwersalności kultury Dogonów. Znaki te można rozważać jako rodzaje algorytmów, które opisują wiele różnych zjawisk. Na szczególną uwagę zasługują trzy znaki: linia zygzakowata, szachownica i omówione już wyżej znaki „życie świata” [1971: 376-377].

Linia zygzakowata przybiera różne postacie i różne znaczenia. Jest ona geometrycznym rzutem ruchu spiralnego, symbolu każdego przemieszczenia i zarazem synonimem ruchu. Jednak celem linii zygzakowatej jest nie tylko pokazanie ruchu. Podwójny rysunek w postaci zębów piły – ustawionych pionowo – przedstawia zęby nauczyciela świata, który przybył nauczać ludzi nowego słowa. Na pamiątkę tego wydarzenia mężczyźni i kobiety spiłowują sobie zęby; w ten sposób słowo może swobodnie przechodzić, nie jest dzielone²⁰. Podwójna linia zygzakowata przypomina bawełniany sznur, który boski nauczyciel rozciąga między zębami, aby nauczyć tkania, sztuki kojarzonej z ruchem Słońca czyli ze światłem, a zatem wykonywanej tylko

¹⁸ *Ankh* – nazywany krzyżem starożytnego Egiptu lub też magicznym węzłem, nazywany też *Żywy (Nem Ankh)*, bardzo często wykorzystywany w ikonografii. Przedstawia owal i krzyż, symbolizuje makrokosmos (niebo i ziemię) i mikrokosmos (człowieka). Najczęściej interpretowany jako znak wyrażający pojednanie przeciwieństw [Chevalier, Gheerbrant 1989a].

¹⁹ Tuaregowie – lud pasterski zamieszkujący Saharę (Algieria, Libia, Niger, Mali).

²⁰ Współcześnie spiłowane zęby należą do rzadkości.

podczas dnia [Griaule, Dieterlen 1950a: 52]²¹.

Szachownicę uznaje się za wariant linii zygzakowatej. Przedstawiana na fasadach sanktuariów symbolizuje: całun pogrzebowy, fasadę *ginna* z niszami, pola i ogrody, umieszczane na przemian. Woda, światło i słowo wyrażone na tym prostym rysunku, przedstawiają tkaninę, czyli materiał wytwarzany w świetle, kojarzony ze słowem. Prototyp tkaniny wykonał niebiański nauczyciel, podczas gdy dodawał każde słowo między wątek i osnowę [Griaule, Dieterlen 1954:96; 1950a: 52]. We wcześniejszych pracach M. Griaule’a – dotyczących tych dwóch znaków – można znaleźć inne interpretacje nie uwzględniające rozbudowanej wiedzy symbolicznej [Griaule 1937a: 70- 72]²².

2.2.3. Współczesna rola znaków

Pod koniec XX wieku znaki spotyka się już rzadko, czasem można je dostrzec na niszczących sanktuariach lub częściowo rozmyte w nawisach skalnych. Przyczyną tego zjawiska jest sukcesywne odchodzenie od religii tradycyjnej w stronę religii uniwersalistycznych, głównie islamu.

M. Griaule w swoich pracach przedstawia obraz ludzi otaczających się symbolami swojej mitologii, przeżywających swoją mityczną przeszłość poprzez prawie każdy przedmiot, który stwarzają lub którego używają. W. E. A. van Beek po przeprowadzeniu badań kwestionuje tezę swego francuskiego poprzednika. Uważa, że Dogonowie raczej mają tendencję do tego, żeby tworzyć przedmioty o konkretnym przeznaczeniu²³. Wartość symboliczna tych przedmiotów jest różna, a jedynie niewielka ich część używana jest do celów rytualnych. Niektóre przedmioty opisane przez M. Griaule’a jako symboliczne pojemniki są często zupełnie odmienne od tych, które w rzeczywistości są używane przy rytuałach. Informatorzy holenderskiego etnologa nie znali również symbolicznej wartości wielu istotnych – z punktu widzenia prac M. Griaule’a – przedmiotów, takich jak: koszyk (*taju*), warsztat tkacki, jeden z typów spichlerza (*gyvo ya*) oraz pęknięty bęben czy też koryto drewniane (*koro*). M. Griaule uważał, że ciało ludzkie lub jego części mogą być czasami powiązane z przedmiotami, np. drzwi spichlerza sym-

²¹ Linia zygzakowata odgrywa także dużą rolę w wiedzy Dogonów na temat ekliptyki, o czym będzie mowa w dalszej części.

²² D. A. Lettens w swojej pracy *Mystagogie et mistification* zestawia cytaty z prac M. Griaule’a z lat 30. XX wieku z późniejszymi dowodząc jego niekonsekwencji [1971: 376-393]. Należy jednak pamiętać – o czym była już mowa – że M. Griaule kontynuując badania wśród Dogonów stale pogłębiał swoją wiedzę na temat ich kultury. Dlatego też jego późniejsze interpretacje symboliki Dogonów wydają się być pełniejsze w porównaniu do tych pierwszych.

²³ Badania etno-archeologiczne dowiodły, że Dogonowie używają ponad 1000 różnego rodzaju przedmiotów [Lane 1986; Bedaux, van der Waals 1987].

bolizują ramiona. Jednakże – według W. E. A. Beeka – nie jest to przeważające źródło metaforyki. Ogólnie rzecz biorąc symbolizm związany z ciałem odgrywa ograniczoną rolę w religii dogońskiej w porównaniu z innymi religiami Afryki. Rysunki i diagramy często występujące w tekstach *Le renard pâle* mają w rzeczywistości niewielkie znaczenie w religii dogońskiej. Dogonowie przede wszystkim rysują maski – czasem bardzo stylizowane – które mogą być dopełnione jakimiś rysunkami zwierząt lub, czasami, roślin uprawnych. Nie mają one jednak żadnego rozpoznawalnego znaczenia. Gady i płazy, które należą do *Nommo*, są często rysowane, ale nie są reprezentowane w formie masek²⁴. M. Griaule pisze, że Dogonowie rozróżniają różne poziomy reprezentacji rysunkowej, zgodnej z różnymi poziomami inicjacji. W. E. A. van Beekowi nie udało się tych poziomów odtworzyć. Nie mógł też znaleźć innych poziomów inicjacji w diagramach. Serie znaków, o których wspomina M. Griaule: *bumo*, *yala*, *tonu* i *toy* oznaczają według niego etapy głębszej wiedzy. Natomiast dla informatorów badacza holenderskiego oznaczają zupełnie coś innego: *bumo* jest śladem nieprzerwanym na piasku (takim jaki pozostawia wąż), *yala* jest śladem przerywanym, takim jaki zostawia ptak, lis lub mrówka, natomiast *tonu* jest wyrysowanym rysunkiem, podczas gdy *toy* oznacza prawdę [1991: 151]. Wspomniany autor w swoich badaniach ograniczył się widocznie do najprostszej interpretacji terminu. Nie udało mu się przekroczyć granicy poznania i wejść na poziom interpretacji metafizycznych.

2.3. Wokół mitologii

W systemie wiedzy przekazywanej ustnie główną część stanowią mity oraz legendy. Zarówno mit jak i legenda są artykulacją kultury danego ludu, stanowią jej integralną część, odzwierciedlają poglądy na pochodzenie oraz postawy ludzkie w istniejących strukturach społecznych. Niektórzy badacze określają łącznie mit i legendę jako pierwszą ideologię [Piłaszewicz 1978:13].

Jednoznaczne zdefiniowanie mitu jest bardzo trudne. Zadania tego podejmowało się wielu autorów. W wyniku ich rozważań powstało ponad 500 definicji mitu. Tak duże rozbieżności w postrzeganiu problematyki mitu wynikają między innymi z faktu, iż interesują się nim przedstawiciele różnych dziedzin nauki. Wynikają też z powszechności mitu oraz jego ogromnej roli w funkcjonowaniu społeczeństw²⁵.

²⁴ Dziwi to stwierdzenie, skoro wielu informatorów (bez względu na czas przeprowadzonych badań) podkreślało, że maska *imina-na* przedstawia węża.

²⁵ Uniwersalność mitów powoduje, że zauważa się powtarzalność specyficznych motywów występujących w różnych systemach mitologicznych. Świadczy to o „istnieniu ogólnoludzkiego werbalno-artystycznego elementu. Takie elementy, wzięte razem, tworzą rodzaj głębokiej składni i leksykonu ludzkiej kultury” [Mugalu 1995: 65].

Mit opowiada zwykle o historii sakralnej, „prawdydarzeniu”, od którego zaczyna się historia. Objawia tym samym pewną tajemnicę. Czyni to we właściwym sobie języku²⁶, częstokroć niezrozumiałym dla postronnych. Według M. Eliade mit to nie tylko rezultat określonych procesów i sytuacji występujących w kulturze, lecz przede wszystkim czynnik sprawczy. Uświęca normy, zasady obowiązujące w danej kulturze. Przeciwstawia to co świeckie, temu co święte [1970]. Mit mówi nam o początkach, patrząc przez pryzmat przeszłości tłumaczy nam rzeczywistość²⁷.

Mitologia Dogonów przedstawiona w *Masques Dogons* napisanych w 1938 roku jest inna od tej zaprezentowanej w *Le renard pâle* wydanej w roku 1965. Różnice wynikają przede wszystkim z kontynuowanych i pogłębionych badań nad kulturą Dogonów. Niektórzy autorzy, głównie wspomniany już D. A. Lettens, krytykują M. Griaule’a i G. Dieterlen za niekonsekwencję w przedstawianiu mitologii. Jednak owa niekonsekwencja wynika nie z braku wiedzy czy niedoskonałości warsztatowych, lecz z rozwoju wiedzy etnologicznej w dziedzinie mitologii i religii Dogonów. Trudno sądzić, że ich badania – na przestrzeni kilkudziesięciu lat – nie rozwinęły się.

Zasadnicza część mitologii Dogonów podobna jest do mitologii innych ludów tego obszaru kulturowego. Wyjaśnia prawie wszystko, co dotyczy życia ludzkiego, począwszy od narodzin, poprzez rytuały życia codziennego, a na śmierci i obrzędach pogrzebowych kończąc. Mit wyjaśnia całość i warunkuje całość kultury ludzkiej. Kulturowanie rytuałów nadaje życiu sens i wzmacnia ludzką wiarę w mity. Nie istnieje jeden oficjalny mit akceptowany i znany całej społeczności. Możemy jedynie zauważyć, że pewne elementy mitów znanych różnym zbiorowościom są tożsame. Różne wersje mitów znane są różnym grupom ludzi, w zależności od poziomu wtajemniczenia jak i roli oraz pozycji w społeczeństwie. Istnieje wiele mitów lub ich fragmentów, które razem stanowią pewien system. Mity te tworzą wspólną narrację, mimo iż każdy z nich dotyczy innego elementu kultury i związanego z nim zachowania społecznego.

W mitach Dogonów odnajdujemy dwie zasadnicze warstwy. Starsza, która stanowi zasadniczą część mitu, dotyczy stworzenia świata, jego organizacji, zstąpienia bóstw na ziemię, pojawienia się ludzi oraz podstawowych umiejętności, takich jak rozniesienie ognia, rolnictwo, rzemiosło czy też taniec masek²⁸. Druga, młodsza, jest

²⁶ Według E. Fromma problem ze zrozumieniem mitu wynika z faktu, że jest mówiony językiem symbolicznym, który został zapomniany [1972: 29]. Tym samym przesuwają powstanie mitu do odległych czasów, kiedy symbole były zrozumiałe. Inną kwestią jest rozumienie mitu na różnych poziomach wtajemniczenia. Mit nie ma jednej, obowiązującej, interpretacji. Często ma kilka wersji; otwierają one różne poziomy znaczeniowe, które możemy przeprowadzać na odmiennych płaszczyznach rozumienia tekstu [Mugalu 1995: 181].

²⁷ Według J. Mugalu „mity rodzą się pierwotnie jako sposób rozwiązania pewnych fundamentalnych problemów – na poziomie poznawczym – albo jako środek do opisanie pewnych podstawowych wartości doświadczenia” [1995: 182].

²⁸ Prawdopodobnie ta pierwsza warstwa była znana Dogonom już w ich praojczyźnie, natomiast fragmenty mitu mówiące o pojawieniu się masek i święta *Sigi* pochodzą z wioski Youga. Ga-

równie istotna. Opowiada o praojczyźnie Dogonów, ich migracji do nowych siedzib i zetknięciu z Tellemami. Sankcjonuje ona pokrewieństwo żartów²⁹ z rybakami Bozo, podział Dogonów na plemiona, czy kwestie starszeństwa. Dogonom oczywiście trudno wszystkie te wydarzenia precyzyjnie umieścić na skali czasu, jednak informatorzy dość konsekwentnie określają kolejność wydarzeń. Jeden z moich ważniejszych informatorów Pangale Adama Dolo³⁰ uważa, że „przed przybyciem *Nommo* nie było nikogo. Nie było zwierząt, nie uprawiano pól, nie było nic, nie było Fulbów, nie było Dogonów, nie było Tellemów. Tellemowie byli na falezie i dopiero później przybyli Dogonowie”. Zachodzi więc pytanie jacy to ludzie zstąpili z nieba razem z *Nommo*. Rozmówca dopuszcza możliwość, że byli to Tellemowie. Twierdzi, że są oni „wysłańcami *Nommo*”.³¹ Jednocześnie zdecydowanie zaprzecza jakoby Dogonowie wywodzili się od Tellemów. Można stąd wyciągnąć wniosek, że mit o stworzeniu człowieka dotyczy nie tylko Dogonów, lecz generalnie rodzaju ludzkiego. Natomiast późniejszy mit o wędrówce w rejon Bandiagary jest istotnie mitem o pojawieniu się Dogonów.

G. Dieterlen – w artykule poświęconym kowalom Afryki Zachodniej [1973] – twierdzi, że w myśl mitologii Dogonów świat został zrodzony z mikroorganizmu stworzonego przez „słowo” (*so*) jedyne boga *Ammy*. Element ten jest symbolizowany na Ziemi jednocześnie przez ziarno *po* (palusznik, fonio)³² i jajo *anagonno* (sum), a w przestrzeni przez satelitę Syriusza A, gwiazdę *Po Tolo* (Syriusz B). Mikroorganizm ten rozwijając się stworzył dużą macicę nazwaną *aduno talu* (jajo świata), przepołowioną na dwie bliźniacze części i zawierającą dwa łożyska, które

diolou Dolo mówi: „Maski nie przyszły z nami z kraju Mande; stamtąd przyniesiśmy *Lebe*, ale nie maski, one należą do bóstw, które są w buszu”.

²⁹ Pokrewieństwo żartów – popularna forma pokrewieństwa obrzędowego jakim jest „braterstwo krwi”. W Afryce Zachodniej bardzo rozpowszechnione jest poczucie braterstwa między różnymi ludami, związane jest z nim czynienie żartów-złośliwości – stąd nazwa – a czasem nawet obelg pod adresem osoby (czy ludu) uważanej za brata. Obelżywe zwracanie się do drugiej osoby świadczy o pewnej z nią zażyłości. Strona znieważana nie może się jednak obrażać, bowiem wzajemne drwiny mają znaczenie obrzędowe.

³⁰ Ojcem Pangale Adama Dolo był Ambara Dolo, przewodnik M. Griaule’a [Griaule 2006: il.7], przekazywał on synowi tradycyjną wiedzę Dogonów. Dlatego Pangale Adama Dolo uchodzi teraz wśród mieszkańców Ogol za jeden z nielicznych autorytetów.

³¹ Gadiolou Dolo dodaje, że „Tellemowie dostali inteligencję od *Nommo*”, użycie słowa „inteligencja” jest oczywiście współczesnym wpływem. Można je interpretować jako: „kultura”, „wiedza”; czyli można wywnioskować, że bóstwa *Nommo* nauczyły Tellemów wszystkiego, co jest niezbędne do rozwoju cywilizacyjnego.

³² Palusznik z francuskiego zwany fonio (*Digitaria exilis*), odmiana prosa uprawiana na terenach półpustynnych, nie wymagająca dobrych gleb. Ze względu na walory odżywcze, a także szybki okres wegetacji (dojrzewa w ciągu 8 tygodni) stanowi podstawę pożywienia na wielu obszarach Afryki Subsaharyjskiej. W literaturze etnologicznej przyjęła się nazwa fonio, a nie palusznik, dlatego też w niniejszym opracowaniu będę jej używał.

miały dać początek dwóm mieszanym parom, również bliźniaczym. Były to istoty żywe, będące prototypami człowieka i były zaopatrzone w Słowo stwórcy. Istoty te miały kształt ryb – sumów – podobnych do płodu ludzkiego znajdującego się w wodach płodowych macicy. Ale z jednej z połówek jajka wyszedł przed terminem jeden z samców – *Yurugu*³³ – który chciał osiąść tworzący się świat. Dlatego zbuntował się przeciw swojemu stwórcy i oderwał kawałek swojego łożyska. Utworzyło ono rodzaj arki, na której wszedł w pustą przestrzeń. Oderwany kawałek stał się ziemią, gruntem i utworzył Ziemię (świat ludzi). To na tej planecie usiłował odnaleźć swoją bliźniaczą część, bez której nie był w stanie osiągnąć doskonałości. Chodząc we wszystkich kierunkach, stworzył w jeszcze wilgotnej i krwawiącej ziemi, pięć rzędów z dwunastoma otworami wyznaczając w ten sposób pierwsze przyszłe „pole”, obejmujące 60 działek. Ponieważ jego poszukiwania na Ziemi nie przyniosły efektów, wrócił do nieba. Tymczasem *Amma* powierzył jego bliźniaczkę parze, która powstała z drugiej połówki jaja i zamienił ją w słońce lub ogień, aby była dla niego nieosiągalna.

Buntownik skradł więc osiem ziaren zbóż stworzonych przez *Amme*, z których fonio – ziarno świata, zeszło na Ziemię. Posiał je w północno-wschodnim otworze podzielonego pola. Siedem z nich zostało mu odebranych, ale wilgotność łożyska, które jeszcze niezupełnie wyschło, sprawiła, że fonio zakielkowało i stało się czerwone (*po banu*) i nieczyste. Przedwczesna interwencja tego śmiałka, jego kazirodztwo, którego się dopuścił przenikając do swego własnego łożyska, tzn. do łona swojej „matki” (Ziemi), przede wszystkim jednak kradzież ziaren fonio – „nasienia” swojego ojca *Amma* – definitywnie zakłóciły porządek stworzenia. Niekompletny i nieczysty – *Yurugu* został zamieniony w zwierzę – bladego lisa i obwieścił na Ziemi swoją nieczystość, co sprawiło, że stał się suchy i bezpłodny. Aby zaradzić tej sytuacji, *Amma* pozbawił *Yurugu* męskości, a następnie złożył w ofierze jedno z bliźniąt z innej połówki jaja. Jajo wylało swoją krew i „ziarna swych obojczyków”, przyszłe pożywienie dla człowieka, aby oczyścić wszechświat. Później wszystkie bliźnięta przybrały

³³ G. Dieterlen stosuje termin *Ogo* – podobnie jak w pracy *Le renard pâle* (Blady lis) z 1965 roku – mimo iż Dogonowie powszechnie używają terminu *Yurugu*. Wynika to zapewne z faktu, że w myśl mitologii Dogonów *Yurugu* pierwotnie był *Nommo Ogo*, ale przez swoje nieposłuszeństwo został zamieniony w lisa (*yurugu*). Termin *ogo* jest bardzo ważny dla Dogonów, gdyż oznacza bogactwo, starszeństwo i władzę [Paulme 1940, Calame-Griaule 1968]. Jest on bardzo niejasny z dwóch powodów. Po pierwsze sami etnolodzy francuscy wprowadzają pewne zamieszanie we wcześniejszych swoich opracowaniach używając terminu *Yurugu*, a w późniejszych *Ogo*. Po drugie ten pierwszy termin używany jest przez Dogonów albo w odniesieniu do bóstwa *Yurugu*, albo do lisa *yurugu*, który tłumaczą na francuski albo jako *renard* – lis, albo *chacal* – szakal. W rzeczywistości chodzi o zwierzę mające łacińską nazwę *Vulpes pallidus* – mały drapieznik o szaro-rudej sierści, zamieszkuje niewielkie rozpadliny skalne w pobliżu ludzkich siedzib, żywiące się nie tylko mięsem, ale także nasionami. Częściej jednak – czy to w literaturze, czy prowadząc badania w terenie – słyszy się słowo lis, dlatego też w niniejszej pracy będę stosował ten termin.

imię *Nommo*, co w tłumaczeniu literackim znaczy „napoić”³⁴.

Za wyjątkiem ramion, ciało ofiarowanego *Nommo* zostało podzielone na 60 części i rozrzucone w cztery strony świata. Niektóre kawałki ofiary przekształciły się na Ziemi w rośliny, symbole oczyszczenia dokonanego przez jego ofiarę. Następnie *Amma* wskrzesił *Nommo*, ofiara poświęcona pod postacią zarodka ryby, została wskrzeszona jako para ludzka – mężczyzna i kobieta. *Amma* stworzył kolejno – z tego samego łożyska – cztery pary mieszanych bliźniąt. Byli to przodkowie ludzkości, synowie *Nommo* (*unum*), uważanego za ich ojca (*ba*). Następnie sprowadził na Ziemię *Yurugu* oraz prostokątną arkę (*koro*). Arka, którą podróżował samiec *Nommo* – wskrzeszony mistrz słowa, nieba i wody, któremu *Amma* powierzył zarządzanie Wszechświatem, przenosiła również cztery inne pary mieszane stworzone z tego samego łożyska. Druga arka, która miała złączyć się z pierwszą, przenosiła wszystkie zwierzęta, minerały i rośliny, które miały rozwijać się i zajmować całą planetę. Zejście arki na Ziemię zbiegło się z pojawieniem słonecznego światła i pierwszego deszczu symbolizującego nasienie *Nommo* pobrane w momencie ofiarowania.

Narodziwszy się z przodków arki, ludzkość rozwinęła się i zorganizowała życie na Ziemi. Organizacja świata trwała przez pięć pierwszych pokoleń czterech plemion wywodzących się od *Nommo* i ośmiu mitycznych przodków. Uporządkowano wtedy sprawy związane z podziałem ziem uprawnych, zasad zawierania małżeństw, rozwoju techniki i inne. Mimo wyposażenia w boskie słowo, osamotniony *Yurugu*, nie mógł podporządkować sobie świata. Jego los ograniczał się do próżnego poszukiwania swojej zaginionej bliźniaczki *Yasigi*, która była jednocześnie jego „żeńską duszą”. Funkcją *Nommo* – będącego nauczycielem wszechświata i mistrzem absolutnym – było ograniczenie chaotycznych działań *Yurugu*. W tym też celu podzielił i uporządkował w dwadzieścia dwie kategorie wszystkie elementy stanowiące wszechświat. W tym samym czasie, gdy działał *Yurugu*, *Nommo* wdrażał kolejne etapy „reorganizacji”, które objawiły się przede wszystkim w rolnictwie jako działalności podstawowej. Rolnictwo było oryginalnie koncepcją *Yurugu*, ale zostało rozwinięte przez ludzi pod kontrolą *Nommo*. Uprawa ziemi miała ją oczyścić, by stała się żyzna, a tym samym sprzyjająca dla rozmnażających się ludzi, którzy staną się „liczni jak fonio”, z którego wywodzi się cały Wszechświat.

Według D. Zahana centralną postacią mitów jest człowiek, a dokładnie kobieta. Mity istnieją dla niej tak samo jak i dla mężczyzny. Funkcja prokreacyjna kobiety powoduje, że stanowi ona centrum zainteresowania mitów.

Ważną rolę w mitologii Dogonów odgrywa śmierć, której pojawienie się zakończyło proces tworzenia człowieka. Pierwszą śmierć zadał bóg *Amma*, gdy zabił *Asegue* na dziedzińcu swojego domu. Jednak dzięki innym rodzajom śmierci ludzie znów stali się nieśmiertelni. Człowiek powstał z siedmiu wibracji ziarna *po* w jajku

³⁴ G. Calame-Griaule w swoim słowniku przedstawia wiele znaczeń tego terminu [1968: 203-204]. Według M. Griaule'a słowo to oznacza jednocześnie ducha wody i manata [1994: 157].

świata – pierwsza i szósta to nogi, druga i piąta ramiona, trzecia i czwarta to głowa, siódma stanowi pleć. Ziarno tworzy podstawę powtarzania się cykliw rozrodczości, jest symbolem odnawiania pokoleń i wegetacji roślin. Wprowadzenie rośliny w schemat życia i śmierci człowieka pozwala na rozdzielenie mocy niewidzialnych bóstw *Gyinu* i *Yeban*. D. Zahan podjął próbę przedstawienia graficznego schematu mitów. Pozwala on wyjaśnić połączenie mitycznych elementów powstałych wskutek pojawienia się śmierci narzuconej przez *Ammę*. Odzwierciedla też wagę, jaką mitologia przywiązuje do „słowa-wiedzy”. Część *Andumbulów* stała się śmiertelna, bo zabrakło im wiedzy. Natomiast ludzie zdobywając wiedzę stają się nieśmiertelni. Można zauważyć, że maska *albarga*³⁵ przeszła od *sigi-so Andumbulów* do *sigi-so* ludzi, ponieważ ludzie nie zgrzeszyli przeciw „słowu-wiedzy” [1969: 169-171, 176].

W. E. A. van Beek podobnie jak D. Zahan twierdzi, że mity Dogonów należy analizować na podstawie publikacji sprzed ukazania się *Dieu d'eau*. Składają się one z dogońskiego wariantu mitów ludów mande, które opisują podróż z kraju Mande do Falez Bandiagary, podział władzy pomiędzy różnymi grupami Dogonów, prymat plemienia Aru, porządek starszeństwa w czasie przybycia do Falez Bandiagary i dalszej migracji na Płaskowyż Bandiagary oraz Równiny Seno i Gondo. Inna część mitów wyjaśnia podział na porę deszczową i suchą (jako wynik walki pomiędzy *Amma* i *Lebe*) oraz specyficzne cechy krajobrazu, takie jak skały czy źródła. Najważniejszą wszak częścią mitów są fragmenty związane z maskami i świętem *Sigi*. Opowiadają o znalezieniu masek przez kobietę i uczynieniu z nich integralnej części męskiego życia Dogonów. Niesłuchanie istotna jest historia pierwszej inicjacji *Sigi*, dlatego też jest zawsze powtarzana – w sekretnej języku *sigi-so* – w czasie obrzędów rytualnych. Badacz uważa, że ani mity, ani pieśni, pomimo swojej świętości nie są sekretne, lecz znane wspólnocie. Co więcej, sądzi, że Dogonowie nie mają żadnego mitu stworzenia, nie wyklucza jednak istnienia mitów w ogóle [1991: 150].

Współcześnie badanie tradycyjnej religii i mitów Dogonów wydaje się być niemożliwe. Napływ turystów, a także upływ czasu spowodował, że trudno dzisiaj znaleźć kompetentnego informatora. Prawdopodobnie z tym samym problemem zetknął się W. E. A. van Beek, zdaje się jednak, że nie był go świadomy. Kultura duchowa Dogonów z początku XXI wieku to wynik wpływu wielu czynników, które miały miejsce na przestrzeni ostatnich trzech pokoleń. Problem zmian w kulturze jest bardzo szeroki i wykracza poza niniejsze opracowanie.

W kulturze Dogonów nie ma jednej spójnej wersji mitu. Jest ich wiele, poruszają różne tematy, a narracja sprawia wrażenie nielogicznej. Całość jednak na planie metafizycznym – mimo tej wariantowości – jest spójna i logiczna. Przedstawiam tylko najważniejsze fragmenty mitu mające wpływ na ich religię i życie codzienne. Największym problemem w opowiedzeniu i zrozumieniu mitu jest chronologia wydarzeń,

³⁵ Przedstawia starca ze zwisającym językiem.

która jest zaburzona. Nie o chronologię wydarzeń tu jednak chodzi, lecz o ich wymiar symboliczny. Czytając stare zapisy mitów dokonane przez etnologów francuskich w latach 30. XX wieku czy też słuchając ich (mitów) bezpośrednio w terenie, trudno nie zauważyć pewnego braku następstwa akcji w wypowiedziach, sprawiającego wrażenie chaosu. Dla Dogonów nie ma to jednak specjalnego znaczenia, mity bowiem nie muszą zachowywać kolejności wydarzeń, lecz mają tłumaczyć rzeczywistość. Z kolei dla człowieka wychowanego w europejskim kręgu kulturowym czas biegnie linearnie, mamy do czynienia z sekwencją zdarzeń w czasie. W narracji Dogonów istnieje jeden czas mityczny, a kolejność wydarzeń – oprócz kolejnych tworzeń i niszczeń świata – zasadniczo nie ma znaczenia.

2.4. Kosmogonia i kosmologia

Mity kosmogoniczne i kosmologiczne są najistotniejszą częścią całej mitologii. Te pierwsze stanowią zespół wyobrażeń dotyczących powstawania i rozwoju świata, przedstawiają pierwsze etapy jego tworzenia. Drugie zaś stanowią system wyobrażeń, próbujący opisać i wyjaśnić pochodzenie, ewolucję, budowę i istotę całego wszechświata. Mówią też o kataklizmach niszczących świat, utracie nieśmiertelności i pojawieniu się śmierci. Oba rodzaje mitów tworzą wspólną narrację i są ściśle związane z wierzeniami religijnymi.

Znany Dogonom mit o arce świata – silnie zaakcentowany przez badaczy francuskich – zawierającej istnienia, przedmioty, budowle i techniki potrzebne do reorganizacji ziemskiego świata jest rozpowszechniony wśród wielu ludów w Sudanie. Systematyczne badania w Afryce Subsaharyjskiej mogą naświetlić jego rozciągłość, pochodzenie metafizyki i mitu wspólnego dla dużej części ludów tego regionu, jak również powiązania istniejące od dawna pomiędzy kulturami Czarnej Afryki a światem, śródziemnomorskim i wschodnim.

Pierwszą próbę opisu mitu kosmogonicznego M. Griaule podjął w 1938 roku w pracy *Masques Dogons*³⁶. Po kilkuletniej przerwie spowodowanej II wojną światową wznowiono badania w 1946 roku i kontynuowano je do 1950 roku, kiedy to dokonano „odkrycia” systemu kosmogonicznego Dogonów [Griaule, Dieterlen 1951: 3]. Jednak najpełniejszy opis mitu stworzenia znajdujemy w ich pracy *Le renard pâle*. Praca ta odbiła się szerokim echem w środowisku etnologów. Ukazało się wiele jej recenzji³⁷, a później przetłumaczona na język angielski, stała się znana szerzej. Poniż-

³⁶ Problem kosmogonii i kosmologii można też znaleźć w późniejszych pracach M. Griaule'a [1948, 1950], G. Dieterlen [1950] lub też obojga tych autorów [1950, 1951], D. Zahana [1951, 1958] i G. de Solange [1951], ta ostatnia praca dotyczy jednak tylko Bamanów.

³⁷ Pierwsza recenzja ukazała się już w rok później; jej autorem był J. Millot [1966]; czytelnikom

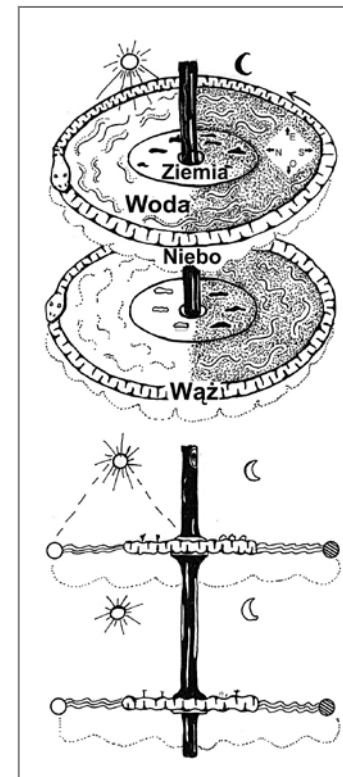
szy opis stworzenia świata według Dogonów pochodzi w zasadniczej części z pracy wyżej wymienionej.

Cytowany już holenderski antropolog W. E. A. van Beek, znany ze swego krytycznego podejścia, kwestionuje w dużej mierze mity kosmogoniczne przedstawione przez M. Griaule'a i G. Dieterlen. Twierdzi, że jego informatorzy, kiedy skonfrontował ich z fragmentami opowiadań, których dostarczył Ogotomméli lub podanych w *Le renard pâle*, mówili, że w istocie nigdy o nich nie słyszeli i że nie są one częścią ich zbiorowej tradycji. Dotyczy to procesu tworzenia świata, „jaja świata”, opowieści o Syriuszu i wielu innych szczegółów. To samo dotyczy pary złożonej z lisa *yurugu* i bóstwa *Yurugu*, głównych aktorów kosmologii przedstawionej w *Le renard pâle*. Nie tylko te mity nie były znane informatorom W. E. A. van Beeka, ale również postać *Yurugu* jako istoty nadnaturalnej. Posuwa się on wręcz do stwierdzenia, że symbolizm kosmologiczny nie jest podstawą żadnej instytucji kultury Dogonów [1991: 148-149].

2.4.1. Wyobrażenie świata

Informatorzy, z którymi pracował M. Griaule w latach 30. XX wieku wyobrażali sobie świat w postaci placka ziemi oblanego słońcą wodą. Wszystko to otaczał wąż, który (aby krąg był zamknięty) trzymał w pysku własny ogon. Gdyby wąż wypuścił ogon z pyska, wszystko by się rozsypało. Ziemia spoczywała na wielkim filarze, nad nią piętrzyło się siedem lądów, a osiem rozciągało się poniżej.

W centrum ziemi, na północ od urwisk skalnych, wznosi się duży żelazny słup (oś), *amma dyi* (widły *Ammy*)³⁸. Słup ten wznosi się aż do innej ziemi, którą podtrzymuje, nie przecinając jej, jednak pomimo takiej nazwy nie jest zakończony rozwidleniem, rozszerza się tylko w górę i w dół. Ta druga ziemia znajduje się nad widocznym niebem, jest ona porównywalna z tą, na której żyją ludzie. Siedem płyt nakłada się piętrząc się w kierunku nieba. Z drugiej zaś strony, ziemia zamieszkała przez ludzi jest pierwszą z serii siedmiu ziem znajdujących się pod nią. Ziemia położona niżej nie dominuje nad żadną inną, osadzona jest na żelazie, które można znaleźć, kiedy się ją drąży. Od samego początku



Wyobrażenie świata
[według Griaule 1994:44]

niemieckojęzycznym wspomnianą pracę przybliżył J. Zwerneman [1968].

³⁸ Słowo *dyi* – oznacza pień, który jest w górnej części rozwidlony; jest on najpopularniejszym elementem konstrukcyjnym w budownictwie ludów Afryki Zachodniej.

Amma, stwórca, posiadał żelazo i wszystko na nim opierał. Każda ziemia ma swoje Słońce i Księżyc.

Nasza ziemia jest częścią siedmiu światów dobrych, ale tylko ona zamieszkała jest przez żywe istoty. W pozostałych częściach światach pod spodem zbudowane są *inne dullogu anna* (wioski ludzi o ogonami), którzy są gorsi od ludzi naszej ziemi, ale nie są aż tak źli jak mieszkańcy sześciu wyższych światów, gdzie znajdują się *inne belegu anna* (wioski ludzi z rogami), od których pochodzą choroby i którzy rzucają na ziemię *anagulo* (kamienie)³⁹.

Świat należy do czternastu *Amma*, z których siedmiu mieści się na górze, a siedmiu na dole⁴⁰. *Amma* ziemi znajdującej się niżej jest najstarszym i najpotężniejszym ze wszystkich. Kiedy tworzył istotę żywą, poinformował o tym trzynastu innym *Ammów*, którzy go wkrótce zaczęli naśladować [Griaule 1994: 43-44; Walter 1960: 82-83].

2.4.2. Stworzenie świata

Według J.-C. Froelicha dla Dogonów stworzenie świata jest wypadkową działania bóstwa wody *Nommo* i potęgi słowa. Powstanie świata jest cyklem następujących po sobie aktów tworzenia i niszczenia. Mitologiczna chronologia prezentuje się następująco:

1. Bóg *Amma* tworzy ziemię i żywioły.
2. Pierwszy nieporządek powstaje wskutek zbliżenia się *Ammy* do swojej żony – Ziemi, przeszkodą powodującą powstanie chaosu jest nieusunięta jeszcze łechtaczka, symbolizowana przez termitierę.
3. Pierwsze przywrócenie porządku następuje, gdy Ziemia rodzi bóstwo wody, które daje swojej matce pasmo wilgotnych włókien, których wilgoć sprzyja dziełu tworzenia.
4. Drugi nieporządek związany jest z *Yurugu*, który łączy się ze swoją matką – Ziemią, dochodzi więc do boskiego kazirodztwa.
5. Drugie przywrócenie porządku następuje, gdy *Amma* tworzy na Ziemi pierwszych ludzi, czyli cztery pary bliźniąt, którzy kiedy się zestarzelali stali się bóstwami wód.
6. Trzeci nieporządek, spowodowany jest przez chaotyczne działania pierwszych ludzi.
7. Trzecie przywrócenie porządku znowu jest dziełem bóstwa wody *Nommo*, tym razem występującego pod postacią Kowala. Przynosi on ludziom technikę, organizację społeczeństwa, ostatnie słowo i ostatnie posłannictwo [1964: 66- 67].

³⁹ Informatorom chodzi meteoryty lub narzędzia neolityczne znajdowane w buszu.

⁴⁰ Niemożliwym jest zmniejszenie jawnej sprzeczności istniejącej między tym stwierdzeniem, a opisem systemu świata wyżej. Logicznie, należałoby liczyć 8 *Amma* wyższych i sześć niższych.

Według mitologii Dogonów na początku była nicość. Sądzą oni, że istniał jedynie wir (ruch przypominający spiralę stożkową), który wywoływał pustkę. Ilustruje to rysunek przedstawiający wirowanie Boga, gdy on sam nie został jeszcze stworzony. Istniał tylko wiatr, którego ruch wirowy symbolizowała skręcona płaska spirala służąca jako wachlarz do podsycania ognia [Griaule 1951: 17]. W centrum świata była *minne pilu* (biała ziemia), *Amma* pojawił się zaś w punkcie zwanym „miejsce, w którym wyrósł (wynurzył się) *Amma*” (*Amma yalo wo puzo*). Oznacza to, że wspomniany punkt jest jednym z momentów kształtowania świata, a nie początkiem lub przyczyną. Moment ten jest przedstawiany w sanktuariach jako okrąg, którego środek stanowi okrągła plama [Griaule 1951: 16; Griaule, Dieterlen 1950a: 50].

Życie zostało umieszczone w ziarnach przez słowo, a sytuacja ta porównywana jest do fermentacji. W łonie *Ammy* fermentowały ziarna, spowodowało to ich eksplozję i kiełkowanie, które otworzyło świat i pozwoliło na jego rozwój. Był on związany z czterema elementami i dokonał się w czterech kierunkach przestrzeni. Wydarzenie to obrazuje znak fermentacji składający się z okręgu, wokół którego znajdują się – symetrycznie umieszczone – cztery kule. Przypomina to miejsce garnka głównego podtrzymywanego przez cztery mniejsze, używane do warzenia tradycyjnego piwa z prosa. Te cztery garnki-kule są punktami głównymi, a fermentacja jest symbolem stworzenia świata Informatorzy. M. Griaule’a mówili, że „fermentacja ziaren (piwa) otwarła świat, mówi się również, że piwo to są cztery główne punkty” [Griaule 1951: 20]⁴¹.

Kiedy bóg *Amma* powstał, a świat został otwarty, przystąpił do tworzenia. Obmyślił jak ma wyglądać świat i narysował go, bowiem podstawą wszelkiego tworzenia jest myśl, a znak jest jej graficznym obrazem. Rezultatem jego pierwszej pracy było ziarno *sene* (akacji)⁴², pierwszej ze wszystkich roślin. Miało ono owalny kształt (można je porównać do jaja kurzego) oraz zawierało cztery żywioły i zasady wszystkich istot. Było większe niż wszystkie



Znak świata i naczynia do warzenia piwa.

⁴¹ Układ garnków do warzenia piwa – cztery duże, stykające się ze sobą i jeden mały w środku – jest taki sam u wielu ludów tego regionu.

⁴² W literaturze spotyka się także termin *sene-na*, który oznacza matkę akacji, czyli pierwszą akację, która dała początek innym (*w dogo-so: na* – matka).

inne ziarna⁴³. Dogonowie mówią, że *Amma* najpierw stworzył niebo potem ziemię i akację, a dopiero później człowieka [DoPa].

Amma zaczął od posadzenia ziarenka *sene*, które miało obecny kształt drzewa, porównywanego do dzwonka *ganana*⁴⁴, zakończonego lekkim zwężeniem. Na jego końcu umieścił rodzaj pokrywy, której zakończenie zawierało zgrubienie nazywane *aduno gunnu* (kulka świata) zawierającej zarodki istot i rzeczy. Całość, począwszy od zgrubienia, poszerzała się i przypominała kapelusz – przedstawiała *aduno ginnay* (rozmiary świata). *Aduno gunnu* zwana była „ręką lisa” – ręką, która miała rozrzucić zarodki po świecie. „Kapelusz” kręcił się, a kiedy osiągnął dużą szybkość eksplozował i w ten sposób zarodki się rozproszyły. Przy pierwszym stworzeniu *Amma* zrobił jeszcze wiele rzeczy, jednak rezultaty jego pracy dalekie były od oczekiwań, a symbolem jego klęski jest ziarno *sene*. Powyższy opis pochodzi z ostatniej książki M. Griaule’a i G. Dieterlen i jest o wiele bardziej skomplikowany niż wcześniejsze [1965: 88-92].

Inny z mitów mówi, że najpierw *Amma* stworzył ziemię, niebo, wodę, chmury, drzewa, rośliny, zwierzęta oraz bóstwa *Nommo*, *Yeban*, *Gyinu*, całość otoczył wodami i wężem. Nie znano jeszcze śmierci, więc wszystkie istoty były nieśmiertelne. Na koniec *Amma* stworzył mężczyzn i kobiety, umieścił wszystkich ludzi pod drzewem *gobu*, uznawanym za pierwsze drzewo. Inny wariant mówi, że ludzie zostali stworzeni po jaszczurce *geo*, ale przed innymi zwierzętami. Dlatego też na początku ich jedynym pożywieniem była woda. Kiedy już pojawiły się inne zwierzęta, ludzie zaczęli je zabijać i zjadać ich mięso [Griaule 1994: 45].

Pierwsza para ludzka dała początek 8 przodkom, 4 płci męskiej i 4 płci żeńskiej, a zatem istotom, które mogły się rozmnażać. Z tych przodków zrodziło się 80 potomków, którzy zaludnili całą ziemię. Pierwsi przodkowie nie podlegali śmierci, sami przekształcali się w *Nommo* i wstępowali do nieba. Przodek siódmy obdarzony funkcją władcy, przyswoił słowo *Nommo*, by potem przekazywać je ludziom. Znamość tego słowa, pozwoliła ludziom zbliżyć się do *Yurugu*, który posiadał tylko pierwsze słowo [Palau-Marti 1957: 53-54].

Inne wersje mitu mówią, że przodkowie ludzi przybyli z nieba wraz z *Nommo*, który zszedł na ziemię po tęczy [Griaule 1994: 45]. Natomiast w *Bogu wody* mowa jest o kwadratowym kawałku nieba, latającym spichlerzu [Griaule 2006: 72, 118]. Według informatorów J.- F. Waltera – w połowie XX wieku – pierwszych ośmiu przodków spłynęło na ziemię na skrawku nieba [1960: 84]. W późniejszych pracach

⁴³ Informatorzy M. Griaule i G. Dieterlen mówili, że *Amma*, by stworzyć *sene-na*, oskrobał swoje gardło, co dało ziemię: jego ślina - to woda, oddech sięgający do nieba - to ogień, podmuch - to wiatr. Nie powiełał elementów, lecz je nałożył na siebie; położył ziemię, potem wodę, ogień, wiatr. „*Amma*, by stworzyć *sene-na*, nałożył na siebie rzeczy podzielone na cztery. Mówi się też, że cztery żywioły *sene* są czterema „paznokciami” kciuka i palcami *Ammy*” [1965: 88].

⁴⁴ *Ganana* – instrument muzyczny, żelazny dzwonek uderzany prętem.

M. Griaule’a – powstałych po 1948 roku, przede wszystkim w pracy *Le renard pâle* – mowa jest o arce *Nommo*. Używanie w pracach francuskich etnologów takiego terminu, a także pojęcia zmartwychwstanie (*résurrection*), może istotnie świadczyć o tym, że informatorzy byli pod wpływem misji chrześcijańskich.

Po stworzeniu, Niebo i Ziemia rywalizowały ze sobą. Doszło między nimi do kłótni, bowiem każde z nich uważało się za starsze. Bóg *Amma* był z tej ostatniej niezadowolony, więc przewrócił słup podtrzymujący Niebo, które w ten sposób przygniotło Ziemię. Każdy *Amma* z innych światów zrobił to samo, w ten sposób Nieba zostały zepchnięte na Ziemię. wszystko co znajdowało się na ziemiach (zwierzęta, ludzie, rośliny) zostało zgniecione. Ludzie zostali wtłoczeni do Ziemi, pogubiły się ich dusze i ciała. Los oszczędził jedynie starców, którzy zamienili się w węże, oraz *kumogu* (jasnowidzów, wróżbiarzy), którzy podczas kataklizmu przeobrażili się w gady. Nie ucierpieli też *Yebanowie*.

Ziemia poczuła się pokonana i uznała nadrzędność Nieba. Bóg *Amma* świata niższego, uspokoił się i podniósł słup, a inni bogowie postąpili tak samo. Każde Niebo podniosło się nad swoją Ziemią. Nieba zatrzymały się jednak na niewielkich wysokościach nad Ziemiami, co uniemożliwiało – nowostworzonym ludziom – wzrost. Zbyt nisko położone Niebo, przeszkadzało kobietom kiedy tłukły ziarno w stępie i uderzały je stępem. Pewnego dnia jedna ze starych kobiet podczas pracy odepchnęła nieboskłon na jego wcześniejsze miejsce, a ten pozostał tam do dzisiaj. Dzięki temu ludzie mogą chodzić wyprostowani.

Kiedy wszystko wróciło do normy *Yebanowie* powrócili na ziemię, ale byli widoczni tylko dla jasnowidzów. Ludzie przekształcili się w węże. *Yebanowie* będąc najstarszymi ze wszystkich stworzeń, mieli prawo do posiadania ziemi w skałach i pod drzewami o spadających gałęziach. *Amma*, chcąc pokazać swoją dobroć dla ludzi, sprowadził na Ziemię jednego z Kowali mieszkających w Niebie i dał mu próbkę podstawowych nasion uprawnych: *yu* (proso), *eme* (sorgo), *nu* (fasolkę), *poli* (sezam) i *ani* (szczaw)⁴⁵. Kowal, zabrawszy wszystkie dary, zaczął się o konic żelaznego łańcucha, który *Amma* zrzucił w kierunku ziemi⁴⁶. Jak tylko Kowal pojawił się na Ziemi jak ptak, *Amma* wciągnął łańcuch z powrotem do Nieba⁴⁷ [Griaule 1994: 47].

⁴⁵ W rzeczywistości chodzi o ketmię konopiową (odmiana hibiskusa) należąca do rodziny ślazowatych (*Malvaceae*). Roślinę uprawianą przez Dogonów w celach konsumpcyjnych, wykorzystywaną także do produkcji włókien, z których wykonuje się stroje masek; odgrywa istotną rolę w mitologii. W literaturze francuskiej roślina ta określana jest terminem *osielle* – szczaw, co wywołuje nieporozumienia, bowiem szczaw (*Rumex*) z naszych pól należy do rodziny rdestowatych (*Polygonaceae*).

⁴⁶ Według innej wersji Kowal skradł *Ammie* ziarna.

⁴⁷ Wątek zejścia pierwszych ludzi z nieba za pomocą bawełnianego pasa materiału lub żelaznego łańcucha jest bardzo rozpowszechniony wśród ludów zamieszkujących łuk Nigru.

Na początku ludzie nie znali ognia, jedli więc surowe mięso dzikich zwierząt⁴⁸. Dopiero odkrycie ognia, pozwoliło im je piec. Istnieją dwie wersje mitu mówiące o opanowaniu sztuki wzniesienia ognia. Pierwsza z nich mówi o pasterzu kóz, który pilnując stada, usłyszał pewnego dnia niezwykle uderzenia, których pochodzenia nie mógł odgadnąć. Powróciwszy do ojca powiedział mu o hałasach, które słyszał, ale nie mógł zobaczyć kto je wydaje. Wtedy ojciec poradził mu, aby wziął garść małych kamieni i rzucił je w kierunku tego dochodzącego dźwięku. Chłopiec zrobił to, co nakazał mu ojciec. Kamienie uderzające w niewidzialne obiekty spowodowały, że te stawały się widzialne. Wtedy zauważył kowali ze świata *Yebanów*, siedzących wokół ognia i uderzających w jakąś masę. Pojmał ich i zaprowadził z narzędziami i ogniskiem do swojej rodziny, która korzystała od tego czasu z ich ognia i żelaza.

Drugi wariant tego mitu mówi o starej kobiecie, która będąc w buszu w burzowy dzień, widziała piorun spadający z nieba w postaci deszczu kamieni, z których powstał ogień. Kiedy dotknęła ognia, poparzyła sobie ręce. Wzięła więc drewno i zapaliwszy je, zanosła do jaskini, gdzie mieszkała z innymi ludźmi. Dostatek drewna spowodował, że ciągle dokładano do ognia i dzięki temu ludzie mogli jeść pieczone mięso. Ludzie potrafili utrzymywać ogień, ale nadal nie potrafili go rozniecać. Kiedy Kowal zszedł z nieba ze zbożem, zapytał ich dlaczego ciągle palą ogień. Odpowiedzieli, że jeśli zgaszą ogień, który przyniosła im stara kobieta, to znowu będą musieli szukać nowego. Wtedy Kowal za pomocą krzesiwa wzniesił ogień, w ten sposób ludzie nauczyli się go rozpalać⁴⁹. Na początku pory deszczowej, która nadeszła po jego przyjściu, Kowal przekazał pewnemu starcowi ziarna oraz żelazne motyki. Wszyscy przyszli, aby mu pomóc w uprawie i aby uzyskać rady Kowala. Nauczył ich uprawy, siewu i tego, jak należy troszczyć się o proso. Kiedy proso było już dojrzałe, ludzie zebrali je, spróbowali i poczuli, że ma dobry smak. Jedli jednak całe ziarna, bez przygotowania, co przysporzyło im wielu chorób⁵⁰. Kowal poradził, by mieszać ciecz zawierającą potas z bulionem z prosa, który mieli otrzymać z rozmiżdżenia ziaren i zalania ich wodą. Z czasem ludzie zaczęli przygotowywać ciasto z prosa, co zmieniło ich tryb życia. Zaczęli uprawiać więcej zboża i nie poświęcali tak wiele uwagi polowaniom.

Za namową Kowala, łapali zwierzęta i zamykali je w swoich domostwach. Poprzez kontakt z ludźmi i za sprawą spożywania wody zawierającej potas, stawały się one *puru* (nieczyste) dla *Yebanów*. W rzeczywistości, *Yebanowie* z jednej strony, a *Nommo*

⁴⁸ Polowali za pomocą kamieni i drewnianych kijów. Jednak pierwszym pożywieniem było nasienie owocu *siu* rosnącego w centrum arki świata [Griaule, Dieterlen 1965: 421].

⁴⁹ Oprócz krzesiwa Kowal przekazał też ludziom włócznię i łuk ze strzałami, co pozwoliło im skuteczniej polować.

⁵⁰ Kowal nauczył ludzi jak wytwarzać potas, który jest ważnym składnikiem ich potraw. Należy spalić łądygi prosa, a otrzymany popiół włożyć do garnka z otworami (rodzaj sitka), który trzeba umieścić w większym naczyniu. Potem popiół zalać wodą i w ten sposób można otrzymać płyn zawierający potas, jest to technika powszechnie stosowana wśród wielu ludów tego obszaru.

z drugiej, podzielili pomiędzy siebie dzikie zwierzęta. Na końcu zostawili sobie barana, niektóre wodne ptaki, jaszczurkowate i ryby. Większość innych, a w szczególności ssaki lądowe są własnością *Yebanów*. Z powodu nabytej nieczystości, uwięzione zwierzęta nie mogły już więcej powrócić do bóstw i stały się zwierzętami domowymi [Griaule 1994: 48-52].

2.4.3. Jajo świata

Jajo jest uniwersalnym symbolem, w wielu kulturach otacza się je szacunkiem, jako zawierające zarodek i rozwijające się samo z siebie. Idea narodzin świata począwszy od jaja znana była wielu cywilizacjom (Grekom, Egipcjanom⁵¹, Fenicjanom, Tybetańczykom, Japończykom i innym) [Chevalier, Gheerbrant 1989c]. Według W. Kopalińskiego symbolizuje ono początek, chaos, zarodek wszechświata, płodność, odrodzenie. Jajo świata pojawia się zazwyczaj po chaosie, wynurza się z niebytu i jest pierwszą zasadą organizacji [1990: 114]. Jest ono symbolem wszystkich sił twórczych. Istniało na samym początku świata, często pływało w prawodach i wydało z siebie cały wszechświat [Oesterreicher-Moliwo 1992 : 54]. W Afryce Zachodniej nie tylko Dogonowie znają pojęcie jaja świata; nie jest ono obce także Bamanom, którzy uważają je za sprawcę pierwszej wibracji⁵². Wyobrażenie jaja świata jest też znane ludom zamieszkującym Kongo [Chevalier, Gheerbrant 1989c].

Na początku, kiedy jeszcze nie było wszechświata, był *Amma*, bóg, który nie opierał się na niczym. Istniało tylko „jajo *Ammy* w kształcie kuli” (*amma talu gunnu*). Było ono zamknięte, składało się z czterech części, zwanych obojczykami. Części te były ze sobą połączone, spojone i tworzyły kształt jaja. Informatorzy M. Griaule’a i G. Dieterlen mówili, że „cztery obojczyki *Ammy* są połączone i stanowią kulę”, uzupełniali swoją wypowiedź, dodając że „ponadto nie ma nic”, nic nie istniało⁵³ [1965: 61]. Czyli jajo *Ammy* było pierwszą rzeczą wtedy, kiedy jeszcze niczego nie było.

⁵¹ W hieroglifce egipskiej znak-determinatyw jajka symbolizuje zarodek nowego życia, jego tajemnicę [Cirlot 2007: 166].

⁵² Jajo świata – *Miri* – w którym została zamknięta natura, przedstawione jest poprzez trzy owale zawierające się jeden w drugim, które przedstawiają trzy zawirowania tworzone przez wibrację. Owal środka jest pierwszym ziarnem, które daje początek wszystkim rzeczom. Owal pośredni nazwany „pierwszym ruchem świata” przedstawia urodzaj. Określa człowieka, początek natury, która otrzymała zdolność myślenia i wiedzę. Środkowy owal, nazywany jest „drzwiami świata”. W istocie ruchomy, rozszerza się lub kurczy w zależności od urodzeń i zgonów. To właśnie ten owal sprawia, że żadna z rzeczy świata nie może wymknąć się widzeniu Stwórcy [Griaule, Dieterlen 1950a: 51].

⁵³ Jajo, jako całość, jest porównywane do termitiery, której podstawa posiada kilka kątów. Owo jajo wywołuje wrażenie jedności i mnogości jednocześnie, rozmówcy mówią: „obojczyki *Ammy* były połączone, cztery obojczyki *Ammy* były jak gdyby czterema jajami”.

Stało się ono podstawą rozwoju całego wszechświata. Jajo *Ammy*, nazywane też *aduno talu* (jajem świata), było początkowym łożyskiem, z którego wyszło stworzenie świata. Przedstawia się je pod postacią ziarna *po* [Calame-Griaule 1968: 262].

Jajo *Ammy* jest wyobrażane pod postacią owalu o wydłużonym kształcie, pokrytego znakami. Z punktu przecięcia dwóch osi, wychodzą dwa skrzyżowane ze sobą znaki tworzące dwusieczne wyznaczające 4 główne kierunki świata. Każdy z otrzymanych w ten sposób sektorów, zawierał początkowo osiem rysunków, które dały z kolei po osiem innych rysunków. W ten sposób owal zawierał 8 x 8 x 4, co daje 256 znaków, plus 8 (2 utworzone przez półosie) i 2 z centrum. Całość liczyła więc 266 *amma bummo* (znaków *Ammy*) [Griaule, Dieterlen 1965: 64].

Drugi świat na pewnym etapie jego realizacji miał kształt jaja. Dlatego jajo strusia umieszczone na tarasach domów Hogonów, bądź na tarasach pewnych sanktuariów przypomina początkową formę daną przez *Ammę* światu, tuż po jego stworzeniu. We wnętrzu jaja *Amma* był przedstawiony jako ruch spiralny, nazwany – *ogoro gunnu* (ruchomą kulą), wtedy to właśnie zostało stworzone i złożone w środku, niewidzialne owalne ziarno *po*. Kiedy *Amma* stłukł jajo świata i wyszedł z niego, wtedy zerwał się silny wiatr [Griaule, Dieterlen 1965: 104, 106].

2.4.4. Rola *po* w tworzeniu świata

Ziarno *po*, w ciele którego *Amma* wzniosł świat jest postrzegane jako zasada i wyobrażenie ziarna. Dlatego mówi się, że *po*, to symbol najmniejszej rzeczy świata, jest najważniejszym ze zbóż. W gruncie rzeczy *po*, było pierwszym żyjącym zarodkiem, było bliźniakiem. Kiedy je stworzono, ziarenko *po-pilu* męskie, zdublowane zostało przez ziarenko żeńskie. Z drugiej strony *Amma* powierzył *po-pilu* podwójną rolę. Jako samiec dał impuls światu, zaś część żeńska w pewnym momencie tworzenia tej przestrzeni odegrała rolę podobną do samego *Ammy* [Griaule, Dieterlen 1965: 97-98].

Ziarno *po* jest najmniejsze ze wszystkich rzeczy. Mimo że jest nieskończenie małe, w jego wnętrzu znajduje się jeszcze mniejsza zasada, ta najważniejsza – jest nią życie⁵⁴. *Po* zostało złożone w środku jaja świata wraz z wiatrem, którym był sam *Amma*. To właśnie *Amma* kazał wyjść *po* jako pierwszemu. Wola tworzenia *Ammy* zawarta jest w *po*, najmniejszej z rzeczy. Jako centralny pęcherzyk powietrza, wirowało i promieniowało cząsteczkami materii poruszając się ruchem dźwięcznym i jasnym, na razie samo pozostając niesłyszalnym i niewidzialnym. Na początku ziarno *po* było bardziej myślą niż słowem [Griaule, Dieterlen 1965: 106, 110].

⁵⁴ Rozwój życia dokonuje się ruchem spirali stożkowej, mówi się wręcz, że „kiedy życie rośnie, to rośnie ruchem wirującym”, co jest powtórzeniem pierwszego ruchu *Ammy* kiedy wyszedł z jaja świata [Griaule, Dieterlen 1965: 111].

Pierwszy świat powstał – jak już wspomniano – na bazie ziarna drzewa *senna*, które było częścią pierwszego świata. *Amma* nie był z tego świata zadowolony. Podstawą tworzenia drugiego świata zostało ziarno *po*, które jest obrazem początku istnienia materii. To dlatego właśnie później zostało niektórym ludziom zakazane jego spożywanie, a nawet wymawiania jego nazwy. Rozmówcy M. Griaule'a i G. Dieterlen motywowali to faktem, że „początek rzeczy jest największym sekretem *Ammy*”. Co więcej, twierdzili, że *po* jest również obrazem stwórcy. Od momentu stworzenia wszystkich rzeczy przez *Ammę* były one jak *po*, jednak wszystkie rosły, podczas gdy *po* nie rosło. Niektórzy informatorzy sądzą, że ziarno *po* zostało utworzone jak wiatr. Z ziarna *po* miało powstać na Ziemi 6 odmian: *po-pilu* (początkowe), *po-na*, *po-banu*, *po-yayuguzu*, *po-sizu* i *tenu-po*. Odmiany te miały być traktowane jako bliźniacze; dwie ostatnie z nich ukazywały się najpóźniej, w okresie upraw [Griaule, Dieterlen 1965: 106-107, 109].

Wewnątrz *po-pilu* miało miejsce siedem wibracji. Na rysunku ilustrującym wibracje widać siedem odgałęzień⁵⁵. Jest to ważny przełom tworzenia: jeżeli dla siedmiu odcinków oznaczających siedem pierwszych ruchów wewnętrznych punktem wyjścia jest rdzeń środkowy, to ich końce stopniowo oddalają się od środka. Wzrost ziarna może odbywać się tylko na zewnątrz. Po przejściu siódmego odcinka przez „powłokę” jaja, następuje jego podział w celu utworzenia ósmego odcinka. Siódma wibracja dociera więc do powłoki, przekłują ją, a jej koniec przechodząc na zewnątrz dzieli się na ósmy odcinek. W ten sposób ósma artykulacja „słowa” w ziarnie będzie miała przywilej stworzenia załączka pierwszego ziarna w nowej istocie. Działanie to zostało nazwane „rozszerzeniem tworzenia ludzi”. Wyrażenie to służy do oznaczenia początkowej spirali. Spirala ta powtarza się w rozmnażaniu ludzkim, w którym nasienie rozwija się w podobny sposób, żeby uformować łożysko, które pęka, by wydać nową istotę podobną do rodziców. Działanie to porównane jest również do ziarna prosa, którego powłoka pęka pod siłą załączka przyszłej łodygi [Griaule, Dieterlen 1965: 114].

W innym miejscu mit mówi, że *Amma* złożył w *po* siedem swoich słów. Umieszczając rzeczy w *po* dodał im łożyska, które wcześniej chronił. Łožysko *Ammy*, który stworzył wszystkie rzeczy⁵⁶, umieścił słowa w ciele *po*, i znajdowały się one w ukryciu, bowiem były już wtedy rozwinięte w swoich łożyskach⁵⁷. Gdy *Amma* otworzył się, sprężyna się rozwinęła i ziarno *po* wybuchło, aby uwolnić, to, co zawierało: mówi się,

⁵⁵ Cyfrę siedem należy tłumaczyć jako sumę 3 (liczba męska) i 4 (liczba żeńska), rozumiejąc to jako tworzenie ziarna jednocześnie męskiego i żeńskiego.

⁵⁶ W pierwotnej wersji mitu, którą za francuskimi etnologami tutaj relacjonuję, znajduje się fragment mówiący, że „*Amma* stworzył wszystkie rzeczy”, po czym następuje szczegółowe omówienie kolejności działań boga-stwórcy. Współcześni informatorzy wydarzenia te kwitują krótkim stwierdzeniem: „*Amma* stworzył świat” [DoG].

⁵⁷ Rozwój w rzeczy w łożyskach jest niewątpliwie nawiązaniem do biologii człowieka, w pełni ukształtowany człowiek (dziecko) rodzi się z łożyskiem.

że zarodek *po*, umieszczony na szczycie ziarna, obrócił się wokół niej jak bąk wokół swojego sznurka i spowodował jego obrót. Wtedy spirala się rozwinęła, przyjęła inny sens, sprawiło to obrócenie się podstawy *Ammy*. Można w ten sposób powiedzieć, że jeśli *Amma* stworzył świat, to *po* zajęło się jego rozwojem. Obracając się, *po* uniosło wszystkie rzeczy we wszechświecie, przygotowało ich zejście na ziemię i ukończyło dzieło *Ammy*⁵⁸. *Po* kręcąc się spowodowało narodziny świata [Griaule, Dieterlen 1965: 385-390].

Jak już wcześniej wspomniano – zgodnie z założeniem bliźniaczości – istniało *po-pilu* męskie i żeńskie. Praca *po-pilu* żeńskiego miała w rezultacie uzewnętrznić to wszystko, co *Amma* stworzył i zrealizować jego dzieło. *Po* zostało zupełnie pozbawione swojej zawartości, którą wylało do arki, po obróceniu świata przeobraziło się w wielkiego węża, który trzyma świat w swoim kole. *Po-pilu* żeńskie, zrealizowawszy dzieło, które było mu powierzone przez *Ammę*, z nasienia stało się tylko swoim własnym łożyskiem, które z kolei przeobraziło się w *Po-Tolo* (Syriusz B), który jest świadectwem tego podstawowego aktu. *Po* odkręcając się, rozciągnęło świat, wszystkie rzeczy rozeszły się w cztery główne kąty, pozostała tylko gwiazda *Po*. Wykonana przez *po-pilu* praca, niezmiernie ważna, jest obiektem licznych prezentacji graficznych, przypomina ją także gra na warkotce⁵⁹. Poruszać warkotką znaczy wspominać sposób, w jaki *po* obracając się stworzył świat, a także rozsiewać ziarno. Siewca bowiem obraca się sam, posuwając się po polu rozrzuca *po* w powietrze. Niektórzy informatorzy mówili, że „gdy obraca się warkotka, to jakby się tworzył świat” [Griaule, Dieterlen 1965: 403-407].

2.4.5. Arka świata

W kulturach wywodzących się z tradycji judeo-chrześcijańskiej termin arka kojarzony jest z Biblią (Arka Noego, Arka Przymierza), może też oznaczać przedmiot łączący przeszłość z teraźniejszością. Francuscy etnolodzy w odniesieniu do mitologii Dogonów stosują termin arka, podczas gdy sami Dogonowie używają pojęcia *aduno koro*. To ostatnie słowo oznacza pudełko, drewniany pojemnik, koryto, a nawet łódkę. Ogotemméli w rozmowach z M. Griaulem używał terminu spichlerz lub latający spi-

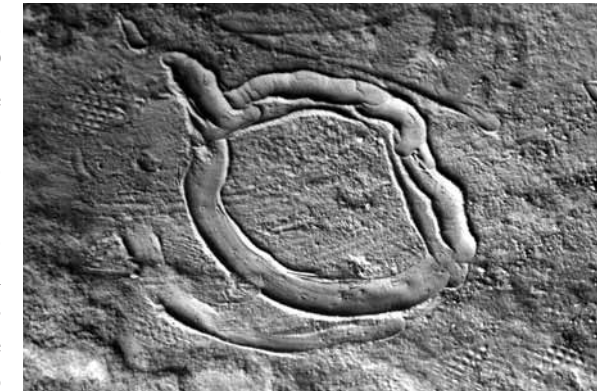
⁵⁸ *Yurugu* pojawił się na ziemi jako pierwszy, później przybył *Nommo*, aby ją oczyścić.

⁵⁹ Instrument muzyczny składający się z niewielkiej owalnej deseczki (wyjątkowo wykonany z metalu) zaopatrzonej w sznurek, za pomocą którego kręci się instrumentem; ów ruch rotacyjny powoduje wydawanie charakterystycznego dźwięku. Dogonowie nazywają ten instrument *imina-na*, ponieważ „jest głosem maski” [DoDo]. Używanie jej bez powodu może spowodować nieszczęście, nawet współcześnie rozmówcy nie odważają się zaprezentować sposobu jej użycia. Strach przed naruszeniem tabu związanego z warkotką jest tak silny, że mówiąc o niej ścisząją głos.

chlerz [Griaule 2006: 75, 118]. Zastosowanie – przez francuskich etnologów⁶⁰ – terminu arka wprowadziło pewne zamieszanie. Pojawiła się też sugestia, że misje chrześcijańskie mają widoczny wpływ na wypowiedzi Dogonów. Prawdopodobnie M. Griaule zdecydował się na termin arka świata, bowiem chciał „rehabilitować” kultury afrykańskie – o czym była mowa we Wstępie – a mitologię dogońską przyrównać do mitologii starożytnej Grecji. Współcześnie informatorzy wspominając przybycie *Nommo* na ziemię używają terminu *koro* lub *korey*, co tłumaczą na francuski jako pojemnik. Niektórzy używają terminu piroga, łódka [DoPa].

Aduno koro (arkę świata) stworzył *Amma*, najpierw jednak zebrał kawałki ciała *Nommo* – ofiarowanego wcześniej w celu oczyszczenia Ziemi – poskładał je za pomocą niebiańskiej ziemi (gleby) i wskrzesił go używając drzewa *pelu*⁶¹. Następnie wziął połowę łożyska *Nommo* i zrobił prostokątną arkę⁶², znajdowały się w niej: para bliźniąt *Nommo*, cztery pary przodków, zwierzęta, rośliny i minerały. Zstąpienie *koro* na ziemię zbiegło się z ukazaniem światła słonecznego, opadem oczyszczającego deszczu, a ziemia ponownie stała się urodzajna i czysta. Nastąpiła organizacja życia, a ludzie zaczęli się rozmnażać [Palau-Marti 1957: 56].

Po śmierci Ogotemméliego, pewien kowal z Sangi – prawdopodobnie z inspiracji M. Griaule’a – wykonał drewniany model arki świata. Francuski etnolog na podstawie informacji zebranych od swoich dogońskich informatorów oraz wspomnianego modelu, porównał arkę świata do średniowiecznego okrętu o półokrągłym dnie z dwoma



Rysunek arki *Nommo* wykonany przez Pangale Adama Dolo.

⁶⁰ Terminologia taka występuje we wszystkich publikacjach poruszających temat kosmogonii, a szczególnie w pracy *Le renard pâle*. Ze względu na upowszechnienie terminu arka świata w literaturze, autor niniejszego opracowania również będzie go używać. Aczkolwiek uważam, że jest ono mylące. W mitologii wspomnianych wielokrotnie Kurumbów również jest mowa o obiekcie, którym przybyli przodkowie ludzi. W literaturze używa się jednak dość dosłownego tłumaczenia z ich języka – żelazny dom (*konso dan*), unikając w ten sposób skojarzeń z kulturą judeo-chrześcijańską.

⁶¹ Spotyka się też określenia: arka *Ammy* i arka *Nommo*.

⁶² Według M. Palau-Marti w połowie XX wieku ponad milion ludzi w Afryce Zachodniej znało mit o zstąpieniu arki świata i pochodzeniu z niej wielu ludów tego obszaru. Autorka sugeruje również – za swoim mistrzem M. Griaulem [1948b] – że istnieją podobieństwa z obszarem Morza Śródziemnego, a nawet Orientu [1957: 56].

mostkami⁶³, dolnymi i górnym. Mostek dolny jest szerszy od górnego i jest zaopatrzony w dwa uchwyty. Natomiast górny stanowi zasadniczą część arki. Wychodzą z niego dwie pary czterostopniowych schodów. Oba mostki posiadają dwa rzędy dołków, w każdym po cztery, będące przedziałami arki. W arce znajdują się 22 pozycje (oznaczone jako punkty), usytuowane w osi wschód-zachód. Mostek dolny zwany *koro bere* (brzuch arki), zajęty jest przez mężczyzn, którzy są podzieleni według następującego porządku: Mossi i Samogo, Bamana, Bozo, Fulbe, Yelenn, skórnicy, kowale, *grioci* (pozycje 1.- 8. zaznaczone za pomocą dołków). Mostek górny zwany *koro da signe* (w dosłownym tłumaczeniu skrzynia mieszcząca się u góry) zajmowany jest przez zwierzęta: ptaki, koty, małpy, małe ssaki, bydło rogate, owce, kury (pozycje 9.- 16., zaznaczone za pomocą dołków). W dolnej części arki, lecz poza mostkiem, obok uchwyty we wschodniej części, jest miejsce dla dawnych Tellemów (pozycja 17.), zaś po przeciwnej stronie znajdują się ich potomkowie, za których uważa się Kurumbów (pozycja 18.). Na górnym mostku, tuż obok schodów, w zachodniej części jest miejsce dla jaszczurek i gadów oraz insektów wodnych (pozycje 19.- 20.). Po przeciwnej stronie ryby słodkowodne i ryby morskie (pozycje 21.- 22.). Każdy detal arki jest symbolem odnoszącym się do istot żywych i części świata. Symbolizuje ona cały świat w czasie i przestrzeni; mostek dolny jest zarazem ziemią i światem chaosu, zaś mostek górny symbolizuje niebo. We wschodniej części znajduje się Słońce, a w zachodniej Księżyc. Każdy górny stopień czterech par schodów symbolizuje gwiazdy (między innymi Pas Oriona i Plejady) [Griaule 1948b 117-118].

Koro (arka) zstąpiła z niebios prowadzona przez *Nommo*, nie schodziła jednak pionowo. Będąc skierowaną ze wschodu na zachód nachylała się raz na południe, raz na północ. Kołując się w ten sposób schodziła na Ziemię przez osiem lat. W tym czasie gwiazdy próbowały (nadal próbują) osiąść na ziemi jak arka. Zdołały jednak tylko odbić się od niej, w czasie kiedy arka znajdowała się w pobliżu sklepienia niebieskiego. Arka osiadła silnie uderzając na nierówną ziemię⁶⁴. Kiedy zetknęła się z ziemią, świat został zorganizowany na nowych zasadach i z użyciem nowych technik [Griaule 1948b: 120, 124]⁶⁵.

Arka wylądowała na Ziemi od północnego-wschodu, na tzw. *du-na*, (zwrot ten oznacza także „wielki teren wschodu”). Na planie geograficznym Dogonowie sytuują zetknięcie arki z Ziemią na jeziorze Debo⁶⁶. Zanim arka zeszła na ziemię, *Nommo* stał

się „czerwony jak ogień”, ponieważ podczas zejścia zbliżył się do Słońca i zapalił się. Dotykając ziemi stał się biały⁶⁷, był jak płomień, który gaśnie w momencie kontaktu z Ziemią. Wsiadając z arki, *Nommo* postawił najpierw lewą stopę na ziemi. Gest ten oznaczał objęcie Ziemi w posiadanie. Odcisnął swoją stopę na polu *Yurugu*, które zmiażdżył, zaznaczając w ten sposób swoją późniejszą dominację na Ziemi [Griaule, Dieterlen 1965: 441, 458]. Bóstwa *Nommo* kojarzone są z wodą, dlatego też można spotkać informacje wskazujące różne miejsca pojawienia się *koro*. Niektórzy informatorzy jako miejsce lądowania *koro* wskazują wody współczesnego zbiornika w Bara nieopodal grobu M. Griaule’a [DoPa].

Oprócz *Nommo* na Ziemię zstąpiły wszystkie dobra znajdujące się na arce. Kiedy została ona opróżniona ze swej zawartości, *Amma* wciągnął do nieba łańcuch⁶⁸, który podtrzymywał go, a później „zamknął” niebo. Ludzie, którzy widzieli jak świeciło *Sigi-Tolo* (Syriusz A) podczas zejścia i w czasie zderzenia z Ziemią, uczestniczyli w ten sposób w pierwszym wschodzie Słońca, które wyszło ze wschodu i od tego czasu oświetla świat. W tym momencie znajdowało się ono w położeniu równonocy wiosennej, nazywanym *nay logoron* (słońcem w stanie pośrednim). Wschód i zachód Słońca, jego ruchy podczas dnia, świadczą o przybyciu arki i o obecności *Nommo* na Ziemi *Yurugu* [Griaule, Dieterlen 1965: 441-444].

Szeroka niecka jeziora Debo jest zalewana przez wody Nigru w momencie przyboru wód w czasie pory deszczowej. Przy ujściu jednego z kanałów do jeziora, od południowego-wschodu, znajdują się skaliste wzgórza, które tworzą wyspy w czasie wysokiego poziomu wody. Na największym ze wzniesień – Gourao – są położone trzy wioski zaludnione przez Bozo, Malinke i Fulbe. Skały nad jeziora Debo są podłożem dla arki *Nommo* przybyłej na Ziemię, są świadkiem tego wydarzenia. Gourao przedstawia zstąpienie arki. Informatorzy G. Dieterlen i M. Griaule’a uważali, że „skała Gourao jest jak niebo, skąd wyszła arka⁶⁹ i zstąpiła na Ziemię”. Na szczycie znajduje się kamienny dolmen przypominający stół – arkę – otoczony kamieniami na podwyższeniach symbo-

na Ziemię, *Nommo* został zamieniony w konia i zaciągnął arkę do zagłębienia (niecki), która po deszczach wypełniła się wodą. Arka popłynęła jak ogromna piroga. Wtedy też *Nommo* odzyskał swoją pierwotną formę *nommo anagonno*. Od tego czasu mówi się o nim „*Nommo* zbiornika wodnego”; przez szacunek, ludzie jednak nie wymawiają tego imienia, lecz nazywają go *di tigi* (władca wód) [Griaule, Dieterlen 1965: 445].

⁶³ Chodzi o rodzaj nadbudówki, wzniesionej części pokładu statku.

⁶⁴ Arka osiadła nocą na suchej ziemi *Yurugu* wywołując tuman kurzu, nagły wstrząs nie spowodował jednak żadnych problemów; arka była zrobiona z łożyska *Nommo*, czyli z wilgotnej i miękkiej ziemi, dlatego ślizgała się po ziemi [Griaule, Dieterlen 1965: 440].

⁶⁵ Opis arki świata można też znaleźć w *Bogu wody* [Griaule 2006: 72].

⁶⁶ W myśl mitu jeziora Debo w obecnym kształcie wtedy nie było. Faktem jest, że jezioro to zajmuje nieckę w tzw. wewnętrznej delcie Nigru; w zależności od pory roku (poziomu wód), zmienia swój kształt, linia brzegowa się zwiększa lub zmniejsza. Według mitu po zstąpieniu

⁶⁷ Albinos uważany jest za świadka spalenia *Nommo* podczas zejścia na ziemię, mówi się o nim, że jest „ślądem spalenia”, „blizną” (*namana*) *Nommo*.

⁶⁸ Zwolennicy paleoastronautyki przyrównują łańcuch do fal radiowych. Uważają, że po wylądowaniu na Ziemi pojazd, którym przybyły istoty z okolic Syriusza (*Nommo*) utracił łączność ze stacją macierzystą. Wątek łańcucha, po którym schodzą przodkowie z nieba jest bardzo popularny wśród ludów dorzecza Wolty; czasami łańcuch zastępowany jest taśmą (banderolą) bawelnianą, jaką wykonuje tkacz.

⁶⁹ W niektórych fragmentach tekstu autorzy nie używają słowa *arche* (arka), lecz *caisse* (skrzynia), co lepiej oddaje sens tego dogońskiego pojęcia.

lizujących (gwiazdy). Upamiętnia w ten sposób jej wejście do nieba. Kamienie są różnej wysokości od dolmenu aż do najbardziej wysuniętego punktu, który schodzi do jeziora w kierunku zachodnim. Po przeciwnej stronie jeziora znajduje się wzniesienie Soriba (św. Karola), na którym znajduje się odcisk lewej stopy *Nommo* biorącego Ziemię w posiadanie. Skala ta jest jak Ziemia, na której postawiono arkę [1965: 458-460].

W małej jaskini znajdującej się w połowie wysokości zbiega od strony południowo-wschodniej znajdują się cztery litofony⁷⁰, o których mówiono: „*Nommo* zmartwychwstał⁷¹ i uświęcony zstąpił na Ziemię; pierwsze słowa, które powiedział to: kamienny bęben⁷². Litofony reprezentują osiem bliźniaczych narządów wewnętrznych, siedliska słowa w organizmie ludzkim. Kiedy zadrgają w rękach dzieci, które są jedynymi mającymi prawo je uderzyć, głośno grają „słowa, które *Nommo* wypowiedział na cztery strony świata podczas zstąpienia na Ziemię” [Griaule, Dieterlen 1965: 460]⁷³.

2.4.6. Pojawienie się śmierci

Na początku, kiedy świat został stworzony, nie było śmierci. Każda istota, w zaawansowanym wieku przekształcała się w węża lub w bóstwo *Gyinu*, które wchodziło w tajemny świat, gdzie używano nieznanego ludziom języka *sigi*. Istnieje kilka wersji mitu tłumaczących pojawienie się śmierci.

Jedna z nich mówi, że śmierć pojawiła się, kiedy najstarszy z *Andumbulu*, udał

⁷⁰ Litofony to instrumenty muzyczne zaliczane do idiofonów niemetalowych, przez Dogonów nazywane kamiennymi bębnami. Konstrukcja litofonów jest bardzo prosta, a ich historia sięga epoki kamiennej. Na wychodni granitu (lub bazaltu) umieszcza się głaz w ten sposób, aby nie stykał się całą swoją powierzchnią z wychodnią. Powstała w ten sposób szczelina nie może być niczym wypełniona. Uderzając okruczem skały (najlepiej kwarcem), otrzymujemy głęboki metaliczny dźwięk, który jest dodatkowo wzmacniany przez odbicie od ściany wychodni.

⁷¹ Dla Dogonów, podobnie jak dla Malinke, Bamana i Bozo, *Nommo* ożywiony jest wyobrażony przez Nigera, począwszy od jego źródła aż po jezioro Debo [Griaule, Dieterlen 1965: 462]. Jeszcze współcześnie można spotkać się ze stwierdzeniem, że Debo jest siedzibą *Nommo*.

⁷² Cztery boki litofonu, które naprzeciw wejścia, od lewej do prawej, mierzą odpowiednio 1,10 m; 1,70 m; 1,40 m i 1,53 m długości. Każdy z nich ma nazwę; dzieci uderzają je w wyznaczone punkty grubym kamieniem wydobywając w ten sposób dźwięk, następnie kamień jest natychmiast rzucany obok głazu. Rytm grane przez dzieci na każdym z bloków skalnych, różnią się między sobą, każdy ma swoją nazwę i nie są takie same jak te wykonywane na zwykłych bębnach [Griaule, Dieterlen 1965: 460]. Duże skupisko litofonów można znaleźć 200 km na południe na terenach zamieszkałych przez Kurumbów.

⁷³ W czasach kiedy badania prowadzili francuscy etnolodzy, żywa była pamięć o składanych nad jeziorem Debo ofiarach; współcześnie trudno znaleźć informatora, który posiadałby wiedzę na ten temat. Tylko jeden informator w pośredni sposób, potwierdził składanie takich ofiar. *Hogon* z Koundou mówi: „To było dawno, nie pamiętamy tego” [DaB].

się do *Gyinu* i usłyszał istoty mówiące w *sigi-so*⁷⁴. *Andumbulu* nie znał tego języka, poprosił więc, aby *Gyinu* go nauczył. *Gyinu* spełnił tę prośbę, zażądał jednak zapłaty w naturze i w ten sposób wprowadził śmierć w świat *Andumbulu* (ten fragment mitu zostanie omówiony w dalszej części pracy). Najpierw doświadczył jej najstarszy z nich później, jako zadośćuczynienie, inni musieli tańczyć w święto *Sigi*⁷⁵.

Andumbulu, nie zważając na ostrzeżenia bóstwa, nauczył tego języka swoich przyjaciół. Ci używali go bez zgody i wiedzy *Hogona* Guine, wodza rodziny, której członkowie przekształcili się w *Gyinu*. Naruszenie reguł z jednej strony i niewłaściwe zachowanie do starca z drugiej, były powodem ich śmierci.

Inna wersja mitu mówi, że śmierć pojawiła się w rodzinie, w której starcy przekształcili się w węże. Jeden z *Andumbulów* o imieniu Golomine miał córkę, Mere, która była żoną Atamona. Pewnego dnia bóg *Amma*, który może przybierać różne kształty i który nie był znany przez inne istoty, przyprowadził krowę do *Andumbulu* i im ją zaproponował. Mere, która zapytała o jej cenę, *Amma* odpowiedział, że ceną jest śmierć. Kobieta, w swojej niewiedzy, przyjęła cenę i zaprowadziła krowę do domu. Wkrótce jej mąż Atamon zmarł. Wtedy dopiero Mere, zrozumiała jaka właściwie była jej cena. Odprowadziła krowę do *Ammy*, który przyjął ją z powrotem. Nie zmieniło to sytuacji, śmierć rozpowszechniała się wśród *Andumbulów*.

Po tej stracie *Hogon* Guine i jego rodzina chcąc wiedzieć, co powinni robić, aby obronić się przed nieszczęściem, poradzili się bóstw praktykujących *dedege*. Rodzina Atamona uczyniła podobnie, lecz poradziła się bóstw, które wróżyły z *wanu*. Bóstwa odpowiedziały, że aby uzyskać wybaczenie tych, którzy zniknęli należy obchodzić święto *Sigi*, podczas którego powinien być używany język *Gyinu*, czyli *sigi-so*. Rodzina *Hogona* Guine już go znała, natomiast rodzina Atamona musiała się go dopiero nauczyć.

W następnych miesiącach obie rodziny, które zdecydowały się razem obchodzić ceremonię, zebrały proso, sezam, tytoń i przyprawy. Wycięły w drzewie maskę *imina-na* przedstawiającą węża czyli postać, którą miał przybrać jeden ze zmarłych. Przedmiot ten był przeznaczony do obrony żyjących przed ich *nyama*. Wycięli oni również maskę przedstawiającą starca *Albarga* z wiszącym językiem, która miała być przeznaczona do obrony przed *nyamą* śmierci.

Kiedy wszystko było gotowe, każdy wziął *dolabę* (siedzisko) z żelaza, kalebasę i udał się w pobliże masek węża i starca oraz najstarszego z rodziny. Wszyscy *Amdu-*

⁷⁴ Język *sigi-so* (*sigi* – nazwa święta, *so* – język) używany był od początku stworzenia, jako pierwszy, *Amma* nauczył tego języka mrówkę *key* i lisa *yurugu*.

⁷⁵ *Sigi* związane jest z pojawieniem się śmierci, w latach 30. XX wieku, M. Griaule zanotował, że pierwsze schronienie (jaskinia), gdzie spoczywała pierwsza śmierć – dla której obchodzono drugie *Sigi* – znajduje się prawdopodobnie w Youga-Dogorou w miejscu zwanym *imina sommo*. W tym też miejscu rozpoczyna się obchodzone co 60 lat święto *Sigi* [Rouche 2002: 34].

bulu, tańcząc i śpiewając otoczyli starca, obok którego położyli *abye dobu* (drążki⁷⁶), do którego był przywiązany posąg trupa przedstawiający Atamona. W czasie uroczystości śpiewali pieśni opowiadające o różnych ważnych wydarzeniach. Pieśni mówiły o starcu, który zmarł, ponieważ poznał sekretny język bóstw. Opowiadały o Golomine, która kupiła śmierć, a ludzie muszą się zmęczyć w czasie tańca, aby prosić o wybaczenie za ten czyn. To zmęczenie jest bezużyteczne, taniec bowiem nie chroni przed śmiercią. W końcu śpiewają, że *Amma* ich oszukał, a Atamon umarł, odszedł daleko [Griaule 1994: 56-58].

Jeszcze inna wersja mitu mówi, że po akcie kazirodczym *Yurugu* z Ziemią spódnica z włókien została splamiona krwią i położona na mrowisku, aby wyschła w słońcu. Zabrała ją pewna kobieta, co spowodowało, że posiadała wielką władzę. Czyn jej szybko jednak został odkryty przez społeczność i pewnego dnia młodzi ludzie zabrali kobiecie spódnicę. Ci z kolei ukryli swoją zdobycz przed najstarszym z rodziny. Zerwali w ten sposób z tradycyjnym posłuszeństwem wobec starszych. Starzec, przemieniony w węża, szybko odnalazł winnych i zamienił ich w język ludzki. Wkrótce potem umarł na polu – była to pierwsza śmierć. Wówczas ludzie musieli wynaleźć rytuały, aby zapewnić redystrybucję głównych wartości duchowych uwolnionych przez gnacie ciała. Siły duchowe znalazły oparcie w osobie tłustej kobiety przywdzianej w czerwoną spódnicę. Wydała ona na świat czerwone⁷⁷ dziecko nakrapiane jak wąż. Wykonano wówczas drewnianą podobiznę węża, która stała się podporą podstaw wartości duchów przodków, ustanowiono w ten sposób pierwsze święto *Sigi*, a dziecko to zostało wtajemniczone w *Awa* [Palau-Marti 1957: 54-55].

W myśl mitu przedstawionego w *Masques Dogons*, pojawienie się śmierci i święta odrodzenia *Sigi* jest jednym z ostatnich elementów tworzenia świata przez *Ammę*. Natomiast w późniejszej pracy *Le renard pâle* proces ten jest pokazany jako o wiele bardziej skomplikowany.

2.5. Byty mityczne

Nadnaturalny świat Afrykańczyków jest bardzo rozbudowany; rozciąga się od człowieka do boga-stwórcy, a przestrzeń pośrednią zajmują byty mityczne. Mogą nimi być dusze zmarłych przodków pośredniczące między żywymi ludźmi a bóstwami, złe moce pochodzenia ludzkiego, półboskie twory przyrody czy też bóstwa gnomiczne. Dusze są niewidzialne, dlatego też uważa się, że są wszechobecne.

⁷⁶ Drążki te tworzą rodzaj noszy, na których transportuje się zwłoki na miejsce pochówku.

⁷⁷ U Dogonów – tak jak u wielu ludów tego regionu – kolor czerwony jest synonimem koloru białego, jasnego.

Mogą się ukazywać ludziom w ludzkiej postaci.

Olubem (lub *olubeo* – istoty nadprzyrodzone) żyją poza wioską, tworzą nadludzki świat; większość modlitw jest właśnie do nich kierowana [Griaule 1994: 153]. Bóstwa dały początek cywilizacji ludzkiej, dzikim zwierzętom i *Andumbulom*. W zależności od spożywanego pokarmu mogą one stać się nieśmiertelnymi lub śmiertelnymi. Ludzie otrzymują pewne rzeczy od bóstw *Gyinu* i *Yeban*. Ci pierwsi nauczyli ludzi medycyny, budownictwa, tańców *Sigi*. Natomiast ci drudzy dali im swoje ciało, aby się nim żywili w czasach kiedy ludzie mieli tylko do dyspozycji żywność pochodzącą z wody. Człowiek, który zjada mięso jest antagonistą *Andumbulów*, bo ich okrada i zabija zwierzęta na polowaniu. Według D. Zahana ów antropocentryzm jest najlepszym dowodem na spójność ich myśli religijnej [1969: 174].

W mitologii przedstawionej przez M. Griaule'a i G. Dieterlen *Yurugu* i bliźnięta *Nommo* przedstawione są jako dzieci boga *Ammy*. Wiedza ta jest dostępna tylko dla wtajemniczonych, nawet niektórzy moi informatorzy dobrze znający tradycyjną kulturę nie uważają *Yurugu* czy *Nommo* za dzieci boga. Jeden z rozmówców bardzo się zdziwił kiedy użyłem takiego terminu. „Jak to, *Amma* ma dzieci? To niemożliwe”, później stwierdził, że *Nommo* są bóstwami wody stworzonymi przez boga. „*Amma* stworzył nie tylko geniuszy wody, on również stworzył ludzi. Więc nie można powiedzieć, że tylko geniusze wody są dziećmi boga”. Bóstwa istnieją w ich świadomości jako byty mityczne bez wskazania kto jest ich „ojcem”. Jediną wykładnią, potwierdzającą relację ojciec-dziecko, jest stwierdzenie, że *Amma* jest stwórcą wszystkiego [DoG]. Bóg *Amma* stworzył 4 pary bóstw *Nommo*; jedno z bliźniąt zbuntowało się przeciw swemu stwórcy i znane jest w mitologii jako *Yurugu*.

2.5.1. *Yurugu*

Narodziny *Yurugu* wprowadziły nieporządek w akcie tworzenia. Spowodowane to było trudnościami doświadczanymi przez *Ammę* w stosunkach z Ziemią, jego żoną, która jeszcze nie została poddana ekstazy. *Nommo* przyodział ciało swojej nagiej matki spódnicą z włókien. *Yurugu*, natomiast był sam, zapragnął więc towarzysza i przeniknął pod spódnicę z włókien popełniając w ten sposób pierwsze kazirodztwo. Ten czyn kazirodczy *Yurugu*, któremu towarzyszyło pojawienie się pierwszej krwi menstruacyjnej, dał mu znajomość pierwszego słowa. *Amma* odwrócił się od swojej żony-Ziemi i oburzony kontynuował sam dzieło tworzenia. W przyszłym porządku rzeczy *Yurugu* będzie nieudacznikiem, całkowicie niezdolnym do osiągnięcia dominacji, której pragnął [Palau-Marti 1957: 53-54].

2.5.1.1. Bóstwo *Yurugu*

Istnieje wiele wersji narodzin *Yurugu* i jego dalszej egzystencji, mają one duże znaczenie, każda z nich jest istotna, gdyż ilustruje charakter *Yurugu*. Pierwszy byt rozwijał swą osobowość przeciwstawiając się osobowości *Ammy*. Jajo świata zawierało dwa łożyska zaopatrzone w parę bliźniaków *Nommo*. Z jednej części jaja wyłoniła się istota płci męskiej, która chciała zostać panem wszechświata – *Yurugu*. Ukradł on ziarno *po* stworzone już przez *Ammę*, wyrwał część jego łożyska, w nadziei zabrania ze sobą *Yasigi*, bliźniaczki, która była mu przeznaczona [Palau-Marti 1957: 55].

Zanim jednak do tego doszło – tak jak jego „bracia” bliźniacy – *Yurugu* był przyczepiony do swojego łożyska. Wtedy był jeszcze sam, bowiem *Amma* dopiero przygotował bliźniacze siostry *nommo anagonno*⁷⁸. *Yurugu* od tego momentu manifestował swoje obawy i niecierpliwość; sądził, że będzie siostrzanego bytu pozbawiony, dlatego drażnił i denerwował *Ammę*. Ten jednak chciał ukształtować siostrę bliźniaczkę, aby ją dać *Yurugu*, tak jak innym braciom. *Yurugu* nie wierzył *Ammie*, zbuntował się i zaczął się kłócić nie czekając na realizację planów *Ammy*, chciał przejąć jego dzieła na własność. *Yurugu* chciał przede wszystkim zawładnąć pierwszą rzeczą stworzoną przez *Ammę* – *sene*. Dotknął *sene* sądząc, że znajdzie swoją „czystą” bliźniaczkę w miejscu, gdzie leżało nasienie. Ale *Amma* zabrał z *sene* swoją moc tworzenia i z powodu tego ruchu była już tylko zalążkiem. Niezadowolony *Yurugu*, sprzeciwiając się wszystkim nakazom, zaczął działać w kierunku poznania tajemnic świata. W tym celu zaczął podróżować po świecie. *Yurugu* nic nie zniszczył przez tę podróż, chciał tylko widzieć stworzenie, dlatego przechadzał się zygzakami wokół dzieła *Ammy*. *Yurugu* okrążył świat, aby zobaczyć granice stworzenia. Wydawało mu się, że już posiadał wszelką wiedzę, wdał się w spór z *Ammą*, który mu odpowiedział, aby sam stworzył jakąś rzecz niemającą ani słońca, ani cienia. *Amma* wymienił rzecz niemożliwą do zrealizowania, aby go rozdrażnić. *Yurugu* podjął wyzwanie, jednak

⁷⁸ Jedno z bóstw posiadające ciało suma (*anagonno* – suma). W środku podwójnego łożyska *Amma* utworzył pierwszą istotę ożywioną, suma, nazywanego *nommo anagonno*. Chodzi o mityczną rybę, która zastępuje Dogonom *mannogo ble* (*Heterobranchus bidorsalis*) żyjącą w Nigrze; odgrywa ona analogiczną rolę u Malinke i Bamanów [Dieterlen 1955, 1959]. Mówi się, że *nommo anagonno* jest pierwszą „rzeczą” żyjącą, którą stworzył *Amma*. Słowo *anagonno* dosłownie oznacza suma (*ana* – deszcz, *gonno* – wic się, *ana* oznacza także człowieka (*vir*), którego nasienie jest na planie mitycznym kojarzone z płodnym deszczem i ze słodką wodą). Słowo *ana* jest tłumaczone też jako „wijący się deszcz” lub „samiec (poruszający się) wężykiem”. Poruszanie się wężykiem jest właściwe dla ryby, deszczu i słodkiej wody. Termin *ana* sugeruje, że stworzona istota stanie się w przyszłości człowiekiem – *vir*. *Nommo anagonno* uważa się też za „pana wód” [Griaule, Dieterlen 1965: 133]. W innym miejscu mit mówi, że kiedy *Yurugu* zaczął kręcić się wokół gwiazdy udało mu się zabrać resztę narządów płciowych, stąd pochodzi nazwa *anagonno*, „człowiek zahaczony,” albo „męski haczyk”. Narząd płciowy, który w ten sposób został zdobyty nazywany jest *anagonno doy* (podstawa *anagonno*) [Griaule, Dieterlen 1965: 250].

poniósł klęskę; nadal nadużywał cierpliwości *Ammy*, bowiem chciał się zrównać ze stwórcą [Griaule, Dieterlen 1965: 176-179].

Yurugu oderwał kawałek łożyska, w którym znajdowała się jego bliźniaczka – miała się narodzić po 60 okresach czasu po nim – zamierzał wziąć ją razem ze sobą. Ale *Amma*, wyjąwszy z łożyska głównego ducha, wyrzucił go poza jego zasięg. Wszystkie przyszłe próby *Yurugu* miały na celu poszukiwanie i odzyskania zgubionej siostry, której nigdy nie znalazł. W ten sposób *Yurugu* zbурzył ideę *Ammy*, ponieważ nie czekał na swoją prawdziwą bliźniaczkę, został sam⁷⁹ [Griaule, Dieterlen 1965: 180].

Chcąc przywrócić porządek, najpierw *Amma* wysłał ziarno *sene*, aby sprowadziło *Yurugu* na właściwą drogę. Ziarno najpierw próbowało przywrócić *Yurugu* na miejsce wyznaczone przez *Ammę*, lecz później przyłączyło się do zbuntowanego *Yurugu*⁸⁰. Kolejną istotą, która zdradziła *Ammę* był pająk, *dada yurugu geze gezene* (*dada*⁸¹, który ciągnie nić *Yurugu*), wysłany przed drugim zejściem *Yurugu* na Ziemię⁸². Ziarno *sene* obracając się pomogło Ziemi, pomogło narodzić się drzewom, ziarnom⁸³ i insektom. Kiedy obracało się, to jakby *po-pilu* się obracało, ponieważ było to ziarno *po-pilu* żeńskie, które poprzez swoje krążenie ukończyło dzieło tworzenia *Ammy*. Ziarno *sene* i pająk dopuszczając się zdrady stały się nieczyste i musiały ponieść tego konsekwencje⁸⁴. Ponieważ jednak ziarno *sene* początkowo zawierało cztery żywioły,

⁷⁹ Jedną z etymologii tego terminu wywodzi go od *yug* albo *yugu* – sam, stąd późniejsza nazwa *yurugu*.

⁸⁰ W ten sposób *Yurugu* ukradł *Ammie* nie tylko fragment łożyska, ale także pierwszą stworzoną roślinę.

⁸¹ *Dada* – nazwa określająca zwierzę słabe albo chore, poruszające się z trudnością.

⁸² Pająk – zgodnie z poleceniem *Ammy* – miał nadzorować czyny *Yurugu*, ale wierząc, że *Yurugu* będzie zwycięzcą – ponieważ przywłaszczył sobie dzieło stworzenia poprzez kradzież *po* – stracił zaufanie do *Ammy*.

⁸³ Rośliny utworzone w ten sposób są drzewami kolczastymi, jak *sene*, bądź owocem zupełnie niejadalnym.

⁸⁴ Za karę drzewo *sene-na* rosnąc zawsze będzie bezskutecznie usiłowało dotrzeć do nieba. Pająk widząc do czego drzewo dąży także pomagał mu w tej wspinaczce, potem jednak uciekł, porzucając rozpoczętą pracę, podczas gdy drzewo dosięgło nieba. Niewiele to jednak dało, bowiem rosnąc w łożysku *Yurugu*, stało się tak samo nieczyste jak on sam. Dlatego *Amma* wysuszył je i wysłał *Nommo titiyayne*, aby odebrać ziarno z powrotem. Przemienione w wir, nie mogło zbliżyć się, ale oderwało liście i owoce z drzewa, które obumarło. To dlatego drzewo to nie zieleni się podczas sezonu deszczowego. Liście będą istniały od początku stworzenia roślin (zwłaszcza kilena), a później stworzenia dzikich zwierząt, bowiem mówi się, że wszystkie zwierzęta zrodziły się z liścia *sene*. Tak samo jak śmierć *Andumbulu* zapoczątkowała śmierć w świecie zwierząt i ludzi, tak samo śmierć w świecie roślin zainicjowana została przez *sene-na*. Pająk pozostał bardzo długo na Ziemi, później próbował jeszcze powrócić do nieba za pomocą nici. *Amma* jednak go nie przyjął, powiedział mu, że się spóźnił, że stał się poplecznikiem *Yurugu* i zbezczeszczony Ziemi [Griaule, Dieterlen 1965: 215].

zostało ożywione przez *Amma* i ponownie zstąpiło na Ziemię z arką *Nommo semu* po jego odrodzeniu⁸⁵ [Griaule, Dieterlen 1965: 181-182, 211].

Ze skradzionego kawałka łożyska *Yurugu* uformował arkę, która usytuowała się na widłach świata⁸⁶; umieścił na niej skradzione przedmioty, a następnie rzucił się w pustą przestrzeń. *Amma* zorientował się co uczynił *Yurugu*, powierzył więc *Yasigi* bóstwu *Nommo*, który powstał z drugiej części jaja [Palau-Marti 1957: 55, Griaule, Dieterlen 1965: 184].

Amma widząc nieporządek spowodowany przez *Yurugu*, przekształcił kawałek łożyska w Ziemię. Przy tej okazji ukształtował też *ie pilu* (Księżyc), który powstał z otworu zrobionego przez *Yurugu*, kiedy ten wychodził z łona. Arka usytuowała się więc, kierując się ze wschodu na zachód i ukształtowała naszą Ziemię. Zauważywszy, że Ziemia była wilgotna i błotnista, *Yurugu* stwierdził, że nie ma tam dla niego miejsca⁸⁷. Później *Amma* ją osuszył i powoli przekształcił w ziemię piaszczystą i ciężką⁸⁸ [Griaule, Dieterlen 1965: 185].

Yurugu zstąpił po raz pierwszy na Ziemię za pomocą arki *yurugu koro* (arka Lisa)⁸⁹. Miała kształt czółenka o wysokich bokach, wyposażona na każdym końcu w uchwyt tworzący dziób. Odwrócona arka, której dziób był większy niż rufa, przypominała sylwetkę zwierzęcia. Dzięki swojej formie arka jest także zapowiedzią jednej z warkotek, która będzie obrazem Lisa-*Yurugu*, trzymanego za ogon i obracanego w kółko. Zarówno arka, jak i instrument są wykonane z drewna *sene*. Chcąc działać samodzielnie, *Yurugu* usiłował zamknąć się w swojej arce. Uczynił to, aby przeszkodzić powstaniu przyszłego dzieła *Nommo*, który musiał działać dla dobra świata i pomnożenia wszystkiego, co przedstawia rozszerzony kształt jego arki, symbol powiększenia istot. Arka jest ozdobiona na zewnątrz wieloma rysunkami wrytymi w czerwonym żelazie (miedzi); niektóre z nich są przedstawieniem przyszłych czynów *Yurugu*⁹⁰ [Griaule, Dieterlen 1965: 187-189].

⁸⁵ Ponownie *sene* urosło na pierwszym polu rodzinnym *ginna*, dlatego jest regularnie uprawiane na polu rodziny. Ponieważ *sene* jest pierwotnym drzewem, przedstawia ono całość procesu wegetacji, w czasie ceremonii *Sigi*, składa się mu ofiarę [Griaule, Dieterlen 1965: 218].

⁸⁶ Nazywane też widłami *Ammy*.

⁸⁷ *Yurugu* kojarzony jest z suchością, dlatego wilgotna Ziemia wydała mu się nieodpowiednim miejscem.

⁸⁸ Chciał w ten sposób zwabić *Yurugu* i uwięzić go.

⁸⁹ Ze względu na kształt nazwano ją również: *nu koro* (arka strączka grochu) lub *koro bogu* (mały bębenek wykonany z pnia *sene*) [Griaule, Dieterlen 1965: 187, 193].

⁹⁰ Na rysunkach na arce widnieją: w środku, lis polny (z ogonem wyciągniętym do przodu przypomina, że arka jest wydłużona, jak warkotka), na prawo przed nim, *sene*, na prawo z tyłu, ziarenka *po*, (ukradzione później przez *Yurugu*) i ziarna *poli* (sezam), w środku i na lewo, wróżbita, trzymający w swojej prawej ręce, rękę Lisa-*Yurugu*, na prawym brzegu trzy nacięcia, trzy szarańcze; *Yurugu* schwyciwszy, zjadł je, to było jego pierwsze pożywienie na Ziemi. Aby przypomnieć ten czyn, szarańcza jest czasami kładzona na kamieniu przez wróżbitę, przed ułożeniem jej na piasku.

W wyniku pierwszego aktu kazirodztwa, które popełnił *Yurugu* przenikając Ziemię matka-Ziemia została zapłodniona⁹¹. Urodziły się więc *Yebany*, małe istoty z dużą głową, z ciałem bezbarwnym, z cienkimi członkami, które przez wstyd spowodowany ich stanem schowały się w dziurach ziemi. Połączyły się i z tego związku urodziły się *Andumbulu*, które były jeszcze mniejsze. Wszystkie istoty urodziły się w wyniku stosunków kazirodczych, *Yeban* – samiec połączył się ze swoją córką – żoną *Andumdulu*. Środek ziemi zaludnił się w ten sposób istotami, które świadczą o klęsce *Yurugu*⁹². W ten sposób, przez te narodziny, *Yurugu* uczynił swoją matkę-Ziemię odpowiednikiem swojej żony, czyli bliźniaczki. Ale to połączenie stworzyło tylko pojedyncze istoty, niekompletne, co oznaczało pierwszą porażkę *Yurugu* w jego usiłowaniach zrównania się z *Amma* [Griaule, Dieterlen 1965: 187].

Innym efektem kazirodztwa była nieczystość Ziemi, która stała się jałowa i sucha. *Yurugu* stwierdziwszy, że Ziemia jest sucha i bezużyteczna opuścił ją i wrócił do Nieba, aby tam kontynuować poszukiwania. By powrócić do Nieba, *Yurugu* obracał się spiralnie ze wschodu na północ, później na zachód i na południe, aby obrócić się znowu na wschód robiąc 28 przystanków w kątach, to znaczy 7 przystanków w każdym z przyszłych *sibe nay* (głównych kątów), co trwało 60 okresów⁹³. Także podczas 60 okresów, podczas których przebywał w niebie, mierzył od nowa szerokość świata idąc ze wschodu na północ, z zachodu na południe. Podczas wstąpienia *Yurugu* do nieba *Amma* rozkazał *Nommo titiyayne* przekształcić łożysko w płonący ogień. Dlatego *Yurugu* mógł pochwytać tylko kawałek łożyska, *Amma* przemienił łożysko w Słońce⁹⁴. W tym samym czasie, wyznaczył pierwiastki duchowe dla bliźniaczki *Yurugu*. Słońce zostało nazwane *nay*, co oznacza cyfrę cztery (promienie były stworzone z krwi łożyska). Termin ten przypomina czyn, który stał się utwaleniem tych wszystkich wydarzeń [Griaule, Dieterlen 1965: 194-195].

W momencie tworzenia Słońca, *Amma* stworzył także żółwia ziemnego *agunuru*, który jest jednym z przedstawień świata⁹⁵. Wątroba żółwia jest jak Słońce. Jej wiel-

⁹¹ Uważa się, że *Yurugu* popełnił kazirodztwo, ponieważ jego matka i Niebo są jednym. *Yurugu* wszedł przez usta i wyszedł przez narządy płciowe matki Ziemi, popełniając w ten sposób kazirodztwo o wyjątkowym znaczeniu [Griaule, Dieterlen 1965: 186].

⁹² Istoty te zostały później zniszczone przez *Nommo titiyayne* (*Nommo* wysłaniec, jedno z bóstw *Nommo*, które *Amma* skierował do walki z chaosem jaki wywołał swoimi czynami *Yurugu*), który dostał od *Ammy* polecenie zniszczenia kawałka łożyska wykradzionego przez *Yurugu* [Griaule, Dieterlen 1965: 210].

⁹³ Jest to wyraźne nawiązanie do okresu jaki oddziela od siebie poszczególne święta *Sigi*, czyli 60 lat.

⁹⁴ Przemiana reszty łożyska *Yurugu* w Słońce, pozbawiła go ostatecznie możliwości zawładnięcia nim. Żar Słońca przeszkodził mu w działaniach.

⁹⁵ Skorupa zewnętrzna – *agunuru koro* (skrzynka żółwia) – przedstawia świat niebieski. Ta poniżej nazywana *agunuru bene* (brzuch żółwia) jest Ziemią. Zgrubienia na skorupie żółwia nazywane *agunuru toy* są, teoretycznie w liczbie 2x22, podzielone na dwa rządy – 11 na lewo nazwano *nay ozu* (drogi słońca) i tyleż samo na prawo *illi ozu* (drogi krwi).

kość jest proporcjonalna do wielkości gwiazdy, która jest większa, gdy pojawia się o wschodzie i kiedy zachodzi, a mniejsza w południe. Słońce i Ziemia, dzięki temu są bliźniakami, powstałymi z tego samego kawałka łożyska. Żółw natomiast był kawałkiem łożyska *Yurugu* i w ten sposób stał się świadkiem powstania Słońca. Wydarzenia te determinują przyszłą rolę żółwia na Ziemi; został on symbolicznie zrównany ze Słońcem, które stało się jednym ze strażników świata [Griaule, Dieterlen 1965: 198].

Yurugu widząc, że nie może odnaleźć tego, czego szukał, to znaczy swojej bliźniaczki, chciał zawładnąć ziarnami stworzonymi przez *Ammę*, z których po było fundamentem stworzenia. Wierzył, że w ten sposób weźmie w posiadanie świat. *Amma* stwierdziwszy, że czyny *Yurugu* poważnie naruszają porządek rzeczy, przywrócił wszystko, co stworzył do ziarna żeńskiego *po-pilu*, które ułożył na południu. Stworzone rzeczy zostały w ten sposób z powrotem włożone do ziarna początkowego, a ich łożysko zostało zachowane przez *Ammę* [Griaule, Dieterlen 1965: 200-202].

Po zabranii *Ammie* ziaren, *Yurugu* stworzył drugą arkę⁹⁶, porównywaną do małej kwadratowej skrzynki *yurugu koro sibe nay* (arka *Yurugu* o czterech kątach). Schodząc powtórnie na Ziemię, sprawdził punkty zatrzymania się przed wstępowaniem do Nieba, to zejście jest nazywane *ozu gannu* (drogą krętą)⁹⁷. W arce znajdowały się wszystkie ziarna dzikich roślin zrodzone z obracania się *sene*, które zostały pozostawione w przestrzeni. *Po-pilu* żeńskie, fundament świata, sprawiło, że *Yurugu* zstąpił na ziemię. *Po* jest symbolem powstania istot⁹⁸, to dlatego *Yurugu*, kradnąc ziarno i łożysko, myślał o zawładnięciu źródłem wszechrzeczy. Mówi się, że Lis-*Yurugu* ukradł z Nieba fonio⁹⁹ i łożysko¹⁰⁰, bowiem uważał, że za ich pomocą zdobywa się dobro i możliwość utworzenia rodziny. Pomyłka *Yurugu* polegała na spenetrowaniu tajemnicy powstania, sekretu samego *Ammy*, to znaczy zrozumienia istoty boga. Mówi się także, że *Amma*, który przewidział każdą rzecz, pozwolił *Yurugu* zstąpić, ukształtować Ziemię i przygotować ją przed przyjściem ludzi. Powierzył mu los świata, ale *Yurugu* w swojej pysze czuł się silniejszy [Griaule, Dieterlen 1965: 204-206].

Działania *Yurugu* spowodowały nie tylko stosowną reakcję *Ammy* ukierunkowaną na oczyszczenie Ziemi, ale także ukaranie sprawcy. Słowo *Yurugu* pozostało „sło-

⁹⁶ Użył do tego kawałka skradzionego łożyska.

⁹⁷ Po przybyciu na Ziemię, według mitu, *Yurugu* zamieszkał w jednej z jaskiń regionu Sanga nazywanej *yurugu kamma* (jaskinia Lisa), przypomina ona bowiem łożysko, z którego powstał [Griaule, Dieterlen 1965: 221].

⁹⁸ Tak jak łożysko związane z rozwojem zarodkowym człowieka.

⁹⁹ Skradzione fonio zakiełkowało w jego łożysku, stało się czerwone (*po banu*) i nieczyste; dlatego stoi w opozycji do tego co jest czyste [Dieterlen 1973: 11]. Z *po banu* związanych jest wiele zakazów.

¹⁰⁰ *Amma* dał rozkaz *Nommo titiyayn*, aby zmiażdżył kawałki skradzionego łożyska. Według mitu miało to miejsce w kompleksie wiosek Youga. Dogonowie uważają, że cała skała przedstawia stopę [Griaule, Dieterlen 1965: 219]. Współcześni mieszkańcy Youga-Pilou dystansują się do takiej interpretacji.

wem suchym”, jako uznawane za kawałek ukradzionego łożyska. Na nowo stworzonej Ziemi stało się mową wtajemniczenia stowarzyszenia masek – *sigi-so* (słowo *Sigi*), które nie zawiera już elementu wody. „Słowo niekompletne” – *Yurugu*, utkane przez pająka stanęło naprzeciw „słowa kompletnego”, które będzie utkane przez *Nommo* przywróconego do życia, po swoim zstąpieniu z nieba na arce. To pierwsze, utkane „w spiralę” przez pająka, nie ma charakteru tego drugiego, utkanego w „pasma skrzyżowane”. Mówi się także o *Yurugu* jakoby posiadał *so-mienno* (słowo skręcone), to znaczy wybrakowane, zdradzieckie i nieprawe, a jego przeciwnik i przyszły zwycięzca *so-ezu* (słowo prawe), przedstawiane pasmem (banderolą) bawełny. Kiedy *Yurugu* został przemieniony w lisa i nie mógł już wyrażać się słowami, „zaczął mówić” za pomocą swoich łap. Robi to do dzisiaj na tablicach wróżebnych, zostawia tylko ślady „słowa” zawsze wybrakowanego i fałszywego [Griaule, Dieterlen 1965: 216].

Po obrzezaniu *Yurugu* zszedł prosto na Ziemię za pomocą trzeciej arki, która reprezentowana jest przez kosz *nugoro* („czapka z fasolką szparagową”) wykonany ze słomy *saguba*¹⁰¹. Zrobiony w kształcie czapki, zawiera w sobie obraz dwóch podstawowych ruchów, spirali i wibracji. Okaleczenie, którego doznał *Yurugu* w czasie obrzezania było głębokie i jego rana bardzo krwawiła. Krew z jego członka spadła na ziemię, ale *Amma* podniósł ją do nieba pod postacią czterech satelitów, które będą kręcić się wokół *Dana Tolo* (Jowisz). Cztery małe gwiazdy (satelity) są podkładkami Jowisza¹⁰². W ten sposób dla *Yurugu*, jak i dla *Nommo semu*, gwiazdy będą na niebie świadkami działania *Ammy*. Mówi się, że „zło, które *Amma* wyrządził *Yurugu* spowodowało wyjście z dziury tego, który zszedł pierwszy w dół”. Dokonał on oczyszczenia i wybrał miejsce gwiazd. *Amma* ukarał rzeczy żywe i poświęcił je oraz przekształcił krew w gwiazdy. To znaczy, że kary wymierzone przez *Ammę* (obrzezanie *Yurugu* i ofiara *Nommo*) w niebie zostały przypisane Ziemi. On ją oczyścił, a następnie stworzył gwiazdy, ponieważ cała krew ze złożonych ofiar przekształciła się w gwiazdy.

Przybywszy na ziemię, *Yurugu* myślał o kontynuowaniu swojego dzieła, ale *Amma* zmienił go w lisa *yurugu*¹⁰³, umieścił na Ziemi i zmusił do poruszania się na czterech łapach. Ciało zwierzęcia jest obrazem upadku *Yurugu*, jego cztery łapy wyobrażają kroki, które musiał wykonać na Ziemi jako nieczysty ze względu na kazi-rodztwo i kradzież jakiej się dopuścił. Wskazują też na jego bezowocne poszukiwania swej bliźniaczki. Jest on skazany na ciągłe podążanie za utraconą bliźniaczką *Yasigi*, która jest mu przeznaczona, nie może jednak jej osiągnąć. Lis będzie zawsze samotny i odrzucony; będzie jednak aktywny, będzie niezbędnym czynnikiem do rozwoju

¹⁰¹ *Saguba* rośnie w pobliżu wody, traktowana jest jako pierwsza roślina wodna. W porze deszczowej młode dziewczyny zdejmują na jakiś czas swoją biżuterię z mosiądzu i srebra i stroją się w bransolety lub eleganckie stroje z *saguba*.

¹⁰² Kiedy Jowisza przedstawia się jako blok skalny, obkłada się go czterema kamieniami.

¹⁰³ Jedną z teorii wywodzi ten termin od słowa *yurugie*, które znaczy: być nastroszonym, nie ukończonym, słabym i samotnym.

życia na Ziemi [Griaule Dieterlen 1965: 263-268]. Jego negatywne działania są odwrotnością pozytywnych działań *Ammy*. *Yurugu* prowadząc własne działania umożliwił *Ammie* eksperymentowanie w tworzeniu świata. Dał *Ammie* swego rodzaju prawo do niszczenia stworzonych już, a niedoskonałych, światów. W rzeczywistości to przeciwstawne działania *Yurugu* i *Ammy* doprowadziły w konsekwencji do powstania obecnego świata. W ostatecznym akcie, aby naprawić to, co zniszczył *Yurugu*, *Amma* poświęcił niebu jedno z bliźniąt *Nommo*. Wszechświat mógł wówczas odzyskać stan czystości niezbędny dla aktu tworzenia [Palau-Marti 1957: 55].

Powyższa relacja z działalności *Yurugu* pokazuje wyraźnie brak logicznego następstwa czasu, chronologii. Dla odbiorcy tego mitu jest to jednak nieistotne, bowiem ważniejsza jest specyficzna logika mitu. Opis czynów *Yurugu* nie ma na celu pokazania kolejności działań, lecz początków świata i mitycznych zasad jego funkcjonowania.

Interwencja *Yurugu* w tworzenie wszechświata nie jest elementem całkowicie negatywnym. Jego rola jest uzupełnieniem działalności bliźniąt *Nommo*. Czynności tych dwóch opozycyjnych istot są niezbędne w dalszym funkcjonowaniu świata. Ich rolę można scharakteryzować w następujący sposób¹⁰⁴:

<i>Yurugu</i>	<i>Nommo</i>
noc	dzień
susza	wilgoć
jałowość	żyźność
nieporządek	porządek
śmierć	życie

W klasyfikacji wszechświata *Nommo* i *Yurugu* również współdziałają: istoty i rzeczy są zgrupowane w 22 kategoriach: są 22 rodziny roślin, 22 serie znaków graficznych, 22 rodzaje materiałów, 22 części ciała ludzkiego. Te różne kategorie odpowiadają sobie nawzajem, rząd rządowi; przedstawiają tytuły główne nieskończonych ilości podkategorii. Do tych 22 kategorii według porządku *Nommo* można dorzucić 2 kategorie uzupełniające, przedstawiające stworzenie *Yurugu*. Mit ukazuje bardzo szeroki system zależności opisujący całą działalność ludzką. W tych gestach i słowach człowiek ponownie odnawia, przeżywa mit, który żyje w człowieku, technice, w wielkim domu rodzinnym, w instytucjach i działaniach.

¹⁰⁴ Współdziałanie obu tych istot można zilustrować następującym przykładem: człowiek chcąc zapewnić sobie sukces w jakiejś sprawie najpierw za pomocą wróżb konsultuje się z *Yurugu*, a następnie składa ofiarę *Nommo*.

2.5.1.2. Lis *yurugu*

Fizyczną egzemplifikacją bóstwa *Yurugu* jest lis *yurugu*, którego domeną jest wróżenie; w ten sposób służy słowu otrzymanemu od *Ammy*. Istnieje kilka mitów tłumaczących dlaczego Dogonowie wróżą ze śladów lisa. Jeden z nich – zanotowany na początku XX wieku – mówi, że w pierwszym świecie stworzonym przez *Ammę* jego niesforny syn *Yurugu* zawładnął spódnicą z włókien. Myśląc, że jego ojciec umarł, ubrał się i tańczył na tarasie Nieba, a jego kroki pozostawiły w kurzu znajdującym się na tarasie ślady nadające sens jego słowom [Griaule 2006]. Włókna zawierały pierwsze słowo wyjawione przez *Nommo*, a *Yurugu* w niegodny sposób wszedł w ich posiadanie.

Inna wersja tego mitu mówi, że bóg-stwórca chcąc sprawdzić mądrość zwierząt rozgłosił, że zmarła jego matka, w rzeczywistości schowała się w domu pod kocami. Zwierzęta wprowadzone w błąd myślały, że pogrzeb już się odbył, składały więc bogu kondolencje. Jedynie lis zwietrzył podstęp i nie pojawił się na uroczystości, zostało to zauważone i powiadomiono o tym władcę. Bóg nakazał przyprowadzić lisa i zadał mu pytanie dlaczego nie przyszedł złożyć kondolencji? Lis odpowiedział, że nie złożył bogu wizyty ponieważ, jego matka nie zmarła, a całe zajście jest żartem, który bóg uczynił zwierzętom. Po czym wskazał miejsce gdzie ukrywa się matka. Bóg przyznał mu rację i potwierdził, że lis przejrzał jego plany; w nagrodę pozwolił mu poprosić o jedną rzecz. Lis zastanowił się chwilę i poprosił o dar przewidywania przyszłości¹⁰⁵. Dlatego ludzie, którzy chcą poznać swoją przyszłość zwracają się do *Yurugu*, a nie do boga [Paulme 1937: 4].

Jeszcze inny mit mówi, że „dawniej lis przychodził do wsi, do zagrody pewnej rodziny i rozmawiał ze starym mędrcom, który był zręcznym myśliwym i zawsze z polowania wracał z mięsem. Kiedyś jednak wrócił z polowania z pustymi rękoma, zaś jego żona była w ciąży i miała wielką ochotę na mięso. Zrzuciła mężowi, że specjalnie nie przyniósł jej mięsa i przestała się do niego odzywać. Mąż powiedział, że nazajutrz pójdzie na polowanie i przyniesie mięso. Jak powiedział, tak uczynił, ale znowu żadnej zwierzyny nie upolował. Wtedy żona zasugerowała, żeby zabił to zwierzę, z którym rozmawia w buszu i które przychodzi do ich domu, czyli lisa. Chcąc zadowolić żonę, myśliwy postanowił go zabić za pomocą



Rzeźba przedstawiająca lisa *yurugu*

¹⁰⁵ Lis często pojawia się w tradycji ustnej Dogonów; uważają, że jest obdarzony nadzwyczajną inteligencją.

kija. Wieczorem, kiedy żona była w kuchni, lis przyszedł do ich domu. Wtedy mędrzec próbował go uderzyć, ten jednak podskoczył i złamał łapę. Od tej pory lis przestał odwiedzać wioskę, a z ludźmi rozmawia tylko za pomocą śladów łap, które zostawia na piachu” [DoD].

Lis *yurugu* cieszy się wielkim szacunkiem wśród Dogonów. Na początku każdej pory deszczowej, tuż przed świętem zasiewów, wróżbici celebrują *bulu yurugu*, czyli święto lisa. Jest to podziękowanie lisom za wróżby podczas minionego roku oraz odnowienie przymierza zawartego przez pierwszego człowieka i pierwszego lisa. W wyznaczonym dniu – przed zapadnięciem zmroku – wróżbici spotykają się w miejscu, gdzie znajdują się tablice wróżebne. Ofiarnik leje białą wodę¹⁰⁶ na ołtarz i składa krwawą ofiarę z kury, która następnie jest zjadana.

Rolę lisa w wierzeniach Dogonów podkreśla fakt, że kiedy ktoś znajdzie jego ciało w buszu, dokonuje się pochówku tak jakby chodziło o człowieka. Zwłoki owija się w bawełniane pasy¹⁰⁷ i ukrywa w rozpadlinie skalnej. Informuje się też wróżbitę o tym wydarzeniu, bowiem inne lisy mogą przyjść mu o tym powiedzieć. Wróżbici odprawiają obrzędy pogrzebowe – są one imitacją pogrzebu człowieka – nazywają się *yurugu yimi yana*. Żony wróżbitów, przygotowują posiłki; ustalonego dnia wróżbici udają się do miejsc wróżb. Na ołtarzu układają krzyż ze słomy¹⁰⁸ i polewają ołtarz po czterech stronach krzyża. Resztę ciasta z prosa pozostawia się na glinianej skorupie dla żyjących lisów. Następnie tańczą w kole i śpiewają pieśni żałobne. Jeśli lis był samcem śpiewa się pieśni właściwe dla mężczyzn, a jeśli samicą pieśni dla kobiet [Paulme 1937: 7-8].

2.5.2. *Nommo*

Najważniejszymi bytami w mitologii Dogonów są niewątpliwie bóstwa *Nommo*. Bliźniacze pary *Nommo* są twórcami większej części kultury Dogonów. Zostały stworzone przez *Amme* jako pierwsze istoty, tuż po Ziemi, Niebie i wodzie. Odgrywają ważną rolę w kultach zwierząt opiekuńczych. Razem z *Yebanami* są właścicielami dzikich zwierząt i wyznaczają ludziom zwierzęta opiekuńcze [Griaule 1994: 157]. Bóstwo *Nommo*, kojarzone z wodą, przybrało postać manata¹⁰⁹. Zstąpiło na ziemię wraz z nią

¹⁰⁶ Biała woda, czyli mąka z prosa zmieszana z wodą, może mieć rzadką konsystencję lub może też być tak zawieszona, by można było wykonywać nią rysunki.

¹⁰⁷ Człowiek jest zawijany w bawełniane koc składający się z takich właśnie pasów.

¹⁰⁸ Nie należy tego mylić z krzyżem chrześcijańskim, chodzi tu o symbolikę dogońską. Krzyż „a właściwie swastyka, jest znakiem boga, krzyż wpisany w koło oznacza początek tworzenia, cztery podstawowe kierunki; oznacza także gwiazdę kobiet [Griaule, Dieterlen 1950c:].

¹⁰⁹ Manaty (*Trichechidae*) znane też pod nazwami brzegowce, lamantyny – rodzina roślinożernych ssaków z rzędu syren, zamieszkują wody przybrzeżne i śródlądowe strefy tropikalnej [Encyklopedia PWN].

i dlatego jest uważane za władcę wody i słowa. *Nommo*, mówił jeden z informatorów, „mieszka i żyje w wodzie, która nigdy się nie zatrzyma. Ludzie nie mogą go zobaczyć, chociaż kiedy byłem mały widziałem *Nommo* wychodzącego z wodospadu; miał jasną twarz, długie czarne włosy i rozwidlony język jak u węża” [DoPa; Calame-Griaule 1968: 203].

M. Douglas uważa, że w przeciwieństwie do *Yurugu* przedstawiającego cechy podupadłej ludzkości, *Nommo* przedstawia ludzkość wyidealizowaną i triumfującą. Słowa *Nommo* są ludzką mową. *Yurugu* zaś jest niemy, zostawia tylko ślady, znaki na piasku, które jedynie wróżbita potrafi odczytać. Dogonowie wyróżniają 48 rodzajów mowy, podzielonych po połowie między *Nommo* i *Yurugu*; nie wszystkie są ludzką mową. Nie są równo podzielone na ludzką mowę *Nommo* i mowę wróżbitów spod znaku *Yurugu*. Zachodzi złożona harmonia tych pojęć z symboliką seksu, życia i śmierci. Byłoby jednak zbyt dużym uproszczeniem stwierdzić, że świat *Yurugu* składa się z nocy, mroku i śmierci, a świat *Nommo* z dnia, jasności i życia¹¹⁰ [1968: 20-21]. Te – z pozoru przeciwieństwa – uzupełniają się tworząc ludzką rzeczywistość. Nie byłoby dobra i jasności, gdyby nie było zła i ciemności. Zależności te są jednak o wiele bardziej skomplikowane, aczkolwiek niesłychanie interesujące. Dogonowie uważają, że słowo rzucone na wiatr – niespełnione obietnice – są niczym kradzież.

Amma stworzył najpierw dwie pary bliźniąt męskich. Załączki tych par bliźniąt (*nommo anagonno*) zostały stworzone w podwójnym łożysku i ich pozycja w odniesieniu do obojczyków *Ammy* przypomina jest przez *tonu*, nazywane znakiem położenia *Ammy* w *binu*, który reprezentuje schemat czterech *nommo anagonno*. Rozmnożenie istoty początkowej skojarzo-



Rysunek *Nommo* wykonany przez Pangale Adama Dolo.

¹¹⁰ Odpowiadające sobie rodzaje mowy obu bóstw nie są prostym podziałem na mowę dobrą *Nommo* i złą *Yurugu*. Do *Nommo* zalicza się mowę: trywialną, kupiecką, gniewną, radosną, poufną, zakłęcia, łamigłówek, osądy starych ludzi, osądy głównego kapłana, besztanie, imiona, pogrózki, mowę intymną, ostatnie słowa, liczby, tradycje, obrzezanie i ekscyzję, rytuały oczyszczające, podziękowania, picie piwa, modlitwy, rozkazy, dyskusje o dzieciństwie, zakazane tematy. *Yurugu* kojarzony jest z: fałszywymi obietnicami, sprzecznościami, jękaniem, prawdą, przeprosinami, mową snów, zniewagą i łamaniem tabu, prawdą wyrażoną, gratulacjami z okazji małżeństwa, dysputami i pieśniami rytualnymi, dworowaniem i zalotami, zabawami rytualnymi dzieci, poszukiwaniem prawdy, nauką mówienia, nieczystością obrzezania, leczeniem i czarami, złym losem i żałobą, kochaniem się małżonków, menstruacją, pogrzebem i śmiercią, powracaniem do starej sprawy, przechwalaniem, mową nie na temat, mową nosową.

ne jest z bogactwem, fortuną i mocą, którą *Amma* przydzielił stworzeniu kompletnemu, płodnemu i ożywionemu. *Amma*, który zgromadził wszystkie rzeczy, owinął je w *po*. *Nommo anagonno* położone jedno na drugim wyszły z ciała *po*. Czterej *nommo anagonno*, którzy wyszli z *Ammy* stali się *ogo* (wodzami, bogatymi). Zostali wodzami, ponieważ byli pierwotnymi przodkami, bogatymi, ponieważ byli silni wskutek swego rozmnożenia, mocnymi przez posiadanie „słowa” *Ammy*, i dlatego ich imieniem stało się słowo *ogo* [Griaule, Dieterlen 1965: 133, 154]¹¹¹.

Każdy z czterech *Nommo anagonno* dostał przydomek charakteryzujący jego funkcje: *die*, *titiyayne*, *o*, *ogo*. Pierwszy – *nommo die* (wielki *Nommo*) – pozostaje w niebie obok *Ammy*, którego będzie namiestnikiem, świadkiem i zarządcą nieba. Został bóstwem rozdzielającym deszcz, ujawnia się poprzez burzę, piorun i tęczę nazywaną *nommo sizu* (droga *Nommo*). Jest również strażnikiem zasad duchowych istot żyjących na Ziemi, a szczególnie zbóż. Drugi – *nommo titiyayne* (posłaniec lub zastępca *Nommo*) – jest opiekunem i strażnikiem zasad duchowych poprzednika, jest również wykonawcą wielkich dzieł *Ammy*, ma tytuł *polugelene* (ofiarnik, czyli ten, który trzyma nóż ofiarny). Trzeci – *o nommo* (*Nommo* z bagna) – został poświęcony dla oczyszczenia i reorganizacji świata po nieodpowiedzialnych czynach *Yurugu*. *Nommo* odrodził się pod postacią ludzką i zszedł na Ziemię w arce, wraz z przodkami ludzi stworzonymi z materii łożyska. Ponownie odzyskał swoją pierwotną postać, przebywał w wodach i dał początek liczniemu potomstwu. Czwarty, który nosił imię *Ogo*¹¹² nie jest przedstawiany jako ryba. W rzeczywistości zbuntował się przeciwko swojemu stwórcy i wprowadził nieporządek do świata. Następnie przybrał postać *yurugu* (lisa), obraz swojego upadku. Stworzenie 8 istot doskonałych, którym *Amma* udzielił „słowa” i które miały stać się współtwórcami dokonującego się tworzenia, została definitywnie zakłócona przez indywidualną akcję *Yurugu* [Griaule, Dieterlen 1965: 154-160].

Para *Nommo* reprezentuje pierwszą generację mityczną, cztery pary przodków. W trakcie pierwszych pięciu pokoleń powstały wszystkie instytucje społeczne i religijne Dogonów. Po skalaniu Ziemi przez *Yurugu*, *Amma* wyznaczył *o Nommo* jednego z *Nommo anagonno*¹¹³, aby złożyć z niego ofiarę i w ten sposób oczyścić wszechświat. *Amma* zabił *o Nommo*, aby wspólnie z nim zorganizować świat. Zanim jednak złożono ofiarę wykastrowano ją, zabieg przeprowadził *Nommo titiyane*. Ofiara siedziała w centrum swojego łożyska z twarzą skierowaną na południe, ofiarnik wyrwał mu narządy płciowe, a członek umieścił centrum łożyska. Z tej kastracji zrodziła się gwiazda *Sigi*

¹¹¹ Według W. E. A. van Beeka „*Nommo* nie jest postrzegany jako wysłannik *Ammy*, lecz jak niezależny wodnik (*un ondin*). Ze względu na to, że *Nommo* związany jest z pojedynczymi zbiornikami wodnymi, jest wiele *Nommo*” [2003: 102].

¹¹² *Nommo anagonno* nazywani *ogo* przedstawiani są na rysunkach, które podkreślają porządek ich tworzenia w łonie *Ammy*.

¹¹³ W tej sytuacji nazywani *nommo semi* (*Nommo* poświęcony).

Tolo (Syriusz A), która pełni funkcję reorganizatora świata, jest obrazem centrum świata, bo „Syriusz jest pępkiem świata” [Griaule, Dieterlen 1965: 234].

Kiedy *Amma* wyznaczył i pochwyił ofiarę, zaczęto ją nazywać *amma gunnone* (niewolnik *Ammy*). *Nommo anagonno* został podejrziwy na korzeniach drzewa *kilena* w pozycji stojącej, agonia w tej pozycji przysparza szczególnych cierpień. Ofiara umierała w pozycji stojącej, bo chcąc zorganizować świat, dokonać wielkich rzeczy, należało przeżyć jak największe cierpienie. Dokonujący ofiary najpierw obciął kark, a potem pletwy piersiowe (*ta i*) zwane również „rękami *Nommo*”¹¹⁴. Krew ofiary spadała na jego łożysko będąc zapowiedzią przyszłych deszczów, które suchą ziemię uczynią urodzajną. Konająca ofiara traciła siły vitalne, wtedy też przybrała imię *Nommo*. Wraz z ofiarą umarło także drzewo *kilena*, aby – podobnie do *Nommo* będącego źródłem odrodzenia ludzi i zwierząt – umożliwić odrodzenie roślin. Z kałuży krwi *Nommo* wyrósł ryż, proso zaś wykiełkowało na jej brzegu¹¹⁵, w tym momencie pojawiły się dwie gwiazdy, które były świadkami tych ziaren, były to *Ara Tolo* i *Yu Tolo*. Te dwie gwiazdy będą się kręcić w oku *Emme Ya Tolo* (Syriusza C). Mówi się, że wszystkie trzy gwiazdy są bardzo blisko siebie i nie widzi się ich zbyt często [Griaule, Dieterlen 1965: 284-289].

Amma zaniósł ciało krwawiącego jeszcze *Nommo* na zachód, aby tam je podzielić, wtedy pojawiła się tam *Wenus*. Ciało ułożył na kocach i otworzył je, aby pobrać siedem organów wewnętrznych, za pośrednictwem których słowo krąży wraz z krwią. Najpierw wziął wątrobę (*kinne na*) uważaną za podstawę serca i siedzibę siły vitalnej *nyama*, która krąży w żyłach wraz z krwią¹¹⁶. Później wziął śledzionę, nerki, płuca, jelita, serce i trzustkę, a kiedy ciało już było pozbawione organów wewnętrznych rozczłonkował je [Griaule, Dieterlen 1965: 295-298]. Podzielone ciało *Nommo* zostało rzucone w cztery punkty kardynalne, aby oczyścić przestrzeń, cztery strony świata i Ziemię *Lisa-Yurugu*¹¹⁷, stało się ono przyszłym pożywieniem ludzi. Wtedy też wyrosły w niebie pierwsze drzewa: *kilena*¹¹⁸, *pelu*, a na ziemi *sa*, *oro*, *minu*, *yullo*. Działania *Yurugu* i *Nommo* w jakiś sposób się uzupełniają, o czym będzie jeszcze niejednokrot-

¹¹⁴ *Nommo* miał wtedy postać ryby.

¹¹⁵ W ten sposób w niebie powstał obraz pierwszego stawu, bagna, które miało odgrywać na Ziemi ważną rolę.

¹¹⁶ Składając ofiarę należy na ołtarz rzucić kawałek wątroby z największego jej płata, podkreślając siłę, jaka w niej została.

¹¹⁷ Podział ciała *Nommo* na cztery części jest przypominany co roku w czasie składania ofiar podczas święta *Goru* poprzez nadanie czterem najstarszym mężczyznom najważniejszych części składanej ofiary. Mówi się wtedy, że zwierzę ofiarne zostało podzielone wśród najstarszych tak jak *Amma* podzielił ciało *Nommo* [Dieterlen, Griaule 1965: 301].

¹¹⁸ *Kilena* umarła wraz z *Nommo*, została też razem z nim wskrzeszona, stała się zielona. Drzewo to odgrywa ważną rolę zarówno w mitologii jak i praktycznym zastosowaniu, jego drewno uważane jest za najmocniejsze, dlatego wszystkie kładki wykonane nad szczelinami skalnymi na wzgórzu *Youga* z niego są zrobione. Ceniony jest też uzyskiwany z niego węgiel drzewny, używany między innymi do produkcji prochu strzelniczego.

nie mowa. Podstawowym zadaniem tego drugiego jest osłabienie destrukcyjnej aktywności *Yurugu* [Palau-Marti 1957: 55-56]. Poszczególne części ciała *Nommo* mają określoną symbolikę, zdeterminowaną przez przynależność do przodków plemion dogońskich, punktów świata, żywiołów. Związane jest z nimi także funkcjonowanie niektórych instytucji.

Część ciała	Drzewo	Przodkowie	Plemię	Punkty świata	Żywioły	Instytucje
głowa	<i>sa</i>	<i>Binu Seru</i>	Ono	wschód	woda	handel, rzemiosła
członek	<i>oro</i>	<i>Amma Seru</i>	Dyon	zachód	powietrze	
pierś	<i>minu</i>	<i>Dyungo Seru</i>	Domno	południe	ogień	rolnictwo
brzuch	<i>yullo</i>	<i>Lebe Seru</i>	Aru	północ	ziemia	wodzostwo, wróżbiarstwo, medycyna, handel, rzemiosła

Symbolika części ciała *Nommo*.

Autorzy pracy *Le renard pâle* przedstawiają *Nommo* jako odkupiciela, który poprzez swoją ofiarę odkupuje grzechy i przewinienia *Yurugu*, pierwszej istoty stworzonej przez *Ammę*. Po złożeniu tej ofiary *Nommo* odradza się, staje się bohaterem, a jego kult jest jednym z głównych elementów tradycyjnej religii Dogonów. Ofiara i wskrzeszenie *Nommo* stanowią jeden z fundamentalnych etapów powstawania świata tworzonego przez *Ammę*. *Nommo* został wykastrowany i złożony w ofierze jako hermafrodyta, wskrzeszony zaś został w postaci bliźniąt o przeciwnej płci. Do jego wskrzeszenia *Amma* użył siedmiu organów życiowych ofiary, które zawierały słowa i materiał z łożyska. Z niego ulepił samca i samicę *Nommo* i umieścił ich w centralnym punkcie nieba. Czyniąc z nich w ten sposób centralne postaci wszechświata i głównych bohaterów tworzenia. Wskrzeszonemu *Nommo*, *Amma* dał siłę witalną *nyama* i osiem ziaren obojczyków. Odrodzenie *Nommo* zostało podzielone na pięć etapów. Ostatni z nich ilustrowany jest rysunkiem *Nommo* odrodzonego przedstawionego jako człowiek wychodzący z wody, którego ciało przedstawia realistyczną postać ludzką [Griaule, Dieterlen 1965: 305-319].

Ofiara z *Nommo* funkcjonuje także na planie kosmogonicznym; jej różne etapy determinują tworzenie i ruch przyszłych gwiazd. Tym samym ofiara ta determinuje stosowane przez Dogonów kalendarze: słoneczny, księżycowy, wenusjański, syriuszański¹¹⁹. Gwiazdy pozostają w pewnej zależności od złożonej ofiary tworząc dwa systemy:

¹¹⁹ Kalendarz oparty na ruchu Syriusza, w praktyce dotyczący tylko obliczania terminu święta *Sigi*. Choć i w tym przypadku można mieć wątpliwość na ile Dogonowie obserwują Syriusza, a na ile kierują się innymi czynnikami, o czym będzie mowa w dalszej części.

wewnętrzny i zewnętrzny. Ten pierwszy związany jest z upływem krwi i organami życiowymi ofiary, dotyczy życia ludzi i rozwoju życia na Ziemi. Drugi zaś odpowiada drodze krwi poza łożyskiem i dotyczy gwiazd bardziej odległych, tym samym ma mniejszy wpływ na życie ludzi. W tym systemie Ziemia umieszczona jest na osi między Gwiazdą Polarną a gwiazdą Krzyża Południa¹²⁰, nazywanymi „oczami świata”, jako patrzące w przestrzeń, którą podtrzymują. Dogonowie rozróżniają gwiazdy stałe, gwiazdy przemieszczające i gwiazdy wschodu¹²¹. Te pierwsze stanowią część rodziny gwiazd, które się nie obracają wokół innej gwiazdy, planety zaś należą do rodziny gwiazd, które się kręcą wokół innej gwiazdy. O planetach mówi się, że jest to krew bytów złożonych w ofierze. Gwiazdy stałe są przyporządkowane poszczególnym częściom ciała ofiary z *Nommo*. Planety i satelity związane są z krążącą krwią i ziarnami znajdującymi się w zawartości obojczyka. Gwiazdy są również świadkami powstania ziaren, pierwszych elementów utworzonych w łonie *Ammy*. W tej perspektywie Wenus nazywana jest *Nu Tolo* (gwiazda fasoli), Jowisz – *Yu Tolo* (gwiazda prosa), Saturn – *Ani Tolo* (gwiazda szczawiu) [Griaule, Dieterlen 1965: 321-322].

Inną koncepcję bóstw *Nommo* przedstawia W. E. A. van Beek, który uważa je za bóstwa zbiorowe o wielkim znaczeniu rytualnym i poznawczym. Według wierzeń, wiele z nich zamieszkuje zbiorniki czy też ciekły wodne płynące przez kraj Dogonów. Każdy zbiornik wodny ma swojego *Nommo*, często parę rodzaju męskiego i żeńskiego. Jak przystało na ludzi zamieszkujących Sahel, Dogonowie wykazują bardzo wielki strach przed kontaktem z wodą; istnieje wiele opowieści o *Nommo*, który chwyta ludzi. Dogonowie boją się *Nommo* jak żadnego innego bóstwa, gdyż zarządza on otwartymi wodami. Wspomniany autor sądzi jednak, że bóstwo wody *Nommo* nie jest centralną postacią myśli dogońskiej. Nie wykazuje żadnych cech, które wskazywałyby na jego rolę twórcy lub odkupiciela [1991: 146-148, 151]. Z kolei moi informatorzy wyraźnie podkreślali związek *Nommo* z deszczem.

Nommo ma dwoistą naturę: z jednej strony postrzegany jest pozytywnie jako dawca wody, nauczyciel, który nauczył ludzi mówić i tkać, drugiej zaś strony szkodzi i zabija ludzi, szczególnie tych, którzy sprzeniewierzają się zasadom tradycyjnej religii. Utonięcia kojarzone są z tym właśnie aspektem jego działalności; aby się ochronić przed utonięciem, należy wrzucić do wody *po banu* (czerwone fonio) lub wpuścić do wody nieco swojej krwi, bowiem kolor czerwony chroni przed jego niepożądanym działaniem. Można też próbować go przebłagać ofiarowując mu na brzegu zbiornika wodnego bakłażany lub orzechy kola¹²². Z destrukcyjną działalnością *Nommo* miał również, zdaniem Dogonów, do czynienia M. Griaule. Zapora, którą wybudował w Bara w połowie XX wieku, została zniszczona przez bóstwo, ponieważ nie dokonano stosownych

¹²⁰ Gwiazda Polarna – *Aduno Giru* (oko świata lub *Amma Giru* – oko *Ammy*), gwiazda Krzyża Południa – *Aduno Giru Ley* (drugie oko świata lub *Aduno Giru Ley* – drugie oko *Ammy*).

¹²¹ Termin „gwiazdy wschodu” (*du tolo*) kojarzony jest raczej z obserwacją wschodów gwiazd.

¹²² Kobiety mające problem z zajściem w ciążę również składają takie ofiary.

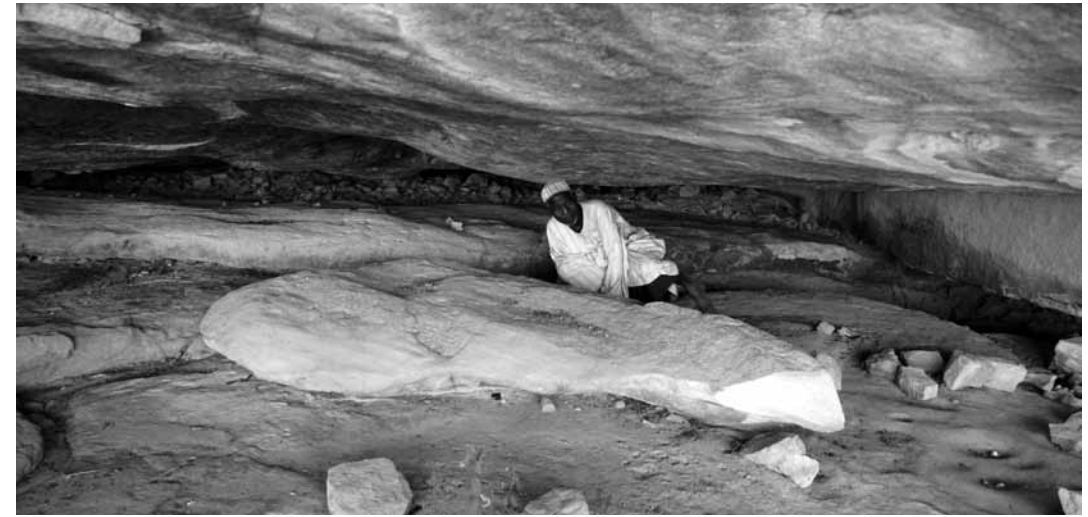
ofiar. Niebezpieczną naturę *Nommo* można okiełznać składając mu ofiary. Jeden z rozmówców ujmuje to tak: „Jeśli złożysz ofiarę, to potem nie masz problemów, oni ci nie przeszkadzają i wszystko jest dobrze. Według Dogonów ofiara strzeże cię od niebezpieczeństw i nawet twoje dziecko nie utopi się za zaporą” [DoPa].

Bóstwo *Nommo* kilka razy zstępowało na ziemię i wstępowało do nieba. Jedno ze zstąpień (*yalsugu*)¹²³ *Nommo* związane jest z jaskinią znajdującą się na terenie Sangi. Pangale Adama Dolo uważa, że zstąpił on na ziemię z sumem, w strugach deszczu, w towarzystwie gwiazd *Tolo Diugo*¹²⁴. Woda przebiła wtedy otwór w skałach i w ten sposób pojawił się w grocie nazywanej jaskinią zstąpienia *Nommo* (*konoma Nommo*¹²⁵) znajdującej się w miejscu, gdzie ziemia jest wilgotna, zwanym *toynama*. Później *Nommo* zamienił się w kamienny suma. Wydarzenie to upamiętnia skała w kształcie suma, znajdująca się we wspomnianej jaskini. „Sum może przekształcić się w kamień lub drzewo. Sum należy do rodziny *Nommo*. Dlatego, gdy pada pierwszy deszcz, nigdy nie łowi się suma, zawsze się go zostawia. Żeby nie mieć problemów z *Nommo*, kiedy spada pierwszy deszcz, nie łowimy w rzekach suma”. Nieopodal jaskini znajduje się inny płaski głaz, który był pierwszym siedziskiem *Nommo*.

Jaskinia ta wykorzystywana jest przez *Olubar* i *Kabaga* w czasie miesiąca kiedy przygotowują święto *Sigi*, przybywają tam w ciągu dnia, aby być niewidocznym dla postronnych. „W czasie *Sigi* oni tam się znajdują. Potem, kiedy *Olubar* i *Kabaga* skończą swój pobyt, zaczyna się święto; zbieramy wszystkie śmieci i je palimy, co się nazywa *kukumo komo*, *kukumo* to znaczy – palenie, *komo* – jaskinia” [DoO].

W myśl innego fragmentu mitu, bóstwo zstąpiło na ziemię w pojemniku (*korey*), interpretowanym przez informatorów jako łódź, piroga. Piroga (arka) *Nommo* wylądowała dwukrotnie - raz w okolicy jeziora Debo, a drugi raz w Komosini (miejsce znajdujące się w Sandze). Stąd *Nommo* udał się w kierunku Bara, gdzie do dzisiaj znajduje zaporę wodną; tam też jest malowidło przedstawiające jego łódź [DoPa]. Według jeszcze innej wersji *Nommo* zstąpił z nieba za pomocą błyskawicy. Gdziekolwiek jednak *Nommo* by nie zstąpił, zawsze jest to miejsce wilgotne.

Dogonowie zdają sobie sprawę z różnorodności wyobrażeń dotyczących tego bóstwa. Ogoïre Dolo pełniący funkcję *Hogon Titiyayne* mówi, że „trudno powiedzieć naprawdę w jaki sposób przybył *Nommo*. *Nommo* może stać się kamieniem, może stać się osobą, może stać się baranem. *Nommo* może przeobrazić się w co zechce. Dogonowie są zbyt mali, aby opisać istotę *Nommo*”. Tenże informator twierdzi, że miejsce gdzie zstąpił *Nommo* nazywa się *toynama*. „*Nommo* opuścił niebo i upadł w *toynama*¹²⁶. (...) W dniu w którym zstąpili, miejsce to było mokre, wilgotne. Ludzie



Jaskinia zstąpienia *Nommo* w Sandze; na pierwszym planie skała przedstawiająca *Nommo* zamienionego w suma.

zauważali tę wilgotność i zaczęli siać. Jest to dobre miejsce do siania, do zbiorów, bo ziemia jest wilgotna. To znaczy *toynama*. *Toy* znaczy siać, bierzesz proso do ręki i rzucasz na ziemię. (...) W momencie kiedy to miejsce zaczęło schnąć, stało się suche, *Nommo* opuścił je. (...) Opuścili *toynama*, a potem poszli do Nomaga, bo tam była woda. Weszli do tej wody i rozproszyli się wszyscy i wyszli w Obanu¹²⁷. Do tej pory jest miejscem bardzo niebezpiecznym dla ludzi. Za wyjątkiem ludzi z Sangui, którzy mogą tam wejść. Woda się tam podnosi jak w morzu, tam są takie dziury i dlatego ta woda się tak podnosi jak w morzu”. Dogonowie uważają, że to *Nommo* dał im wodę; bóstwo to identyfikują z życiodajną wodą. Sądzą, że wraz z wysychaniem zbiorników wodnych *Nommo* opuszcza ziemię i udaje się do nieba. Permanentnie *Nommo* przebywa tylko w dwóch miejscach wymienionych przez informatora, Nomaga i Obamu¹²⁸.

Nommo symbolizowany jest też przez białego barana; „przechodząc obok stawu można zobaczyć białego barana, kiedy uda się go złapać, człowiek będzie miał dużo szczęścia w życiu; będzie mu się powodziło” [GuA]. Według tradycji, *Nommo* często przyjmuje różne postaci, „może zmienić się w barana, może również zmienić się w suma, może się też zamienić w węża lub może zamienić się w coś innego” [DoPa].

¹²³ Termin *yalsugu* znaczy: zstąpić z nieba; nie można go używać w innych kontekstach, na przykład zejść z tarasu na ziemię.

¹²⁴ Plejady, kojarzone są z porą deszczową.

¹²⁵ Chodzi o jaskinię, którą M. Griaule i G. Dieterlen nazwają *nama kommo donu* [1965: 273].

¹²⁶ *Toynama* nie jest nazwą jaskini, raczej oznacza miejsce dobre do siewu. „Dogonowie tak nazy-

wają miejsce, gdzie zaczyna się siać proso. To miejsce nazywa się *toynama*” [DoPa].

¹²⁷ Nomaga i Obamu są miejscami w wiosce Sangui. W tym ostatnim miejscu – w dolinie potoku I – znajduje się jedno z ważniejszych sanktuariów opisywanych w dalszej części pracy.

¹²⁸ Sanktuarium to zostanie bliżej omówione w rozdziale 8.4.2.

2.5.3. *Yeban*¹²⁹

Yebanowie należą do bóstw gnomicznych, są istotami nieśmiertelnymi, niewidzialnymi, przychylnymi ludziom. Powierza się im problemy osobiste i rodzinne, ale w niektórych sytuacjach mogą stać się przyczyną niepowodzenia. Zostali stworzeni przez *Ammę* tuż po *Nommo*. Byli oni ostatnią postacią jaką przybrali ludzie po ich metamorfozie w węża, pojawienie się śmierci zahamowało te transformacje. W przeciwieństwie do *Gyinu*, nie są związani z pojawieniem się ludzkiej śmierci. Dogonowie sądzą, że *Yebanowie* zamieszkują najchętniej blisko wody. Choć *Yebanowie* nie są uważani za bezpośrednich przodków Dogonów, tworzą oni lud świata mitycznego, z którym niegdyś ludzie się integrowali. *Yeban* to niewidzialna, mała, wątła istota o dużej głowie. Można znaleźć takie stworzenia w gęstym buszu, pod samotnymi dużymi drzewami, a także w jaskiniach. Podobnie jak ludzie, mają żony i dzieci oraz zamieszkują wioski. Przemieszczając się wydają szmery, nie potrafią mówić i dlatego nie mogą mieszkać z ludźmi. Dawniej ludzie handlowali z nimi; mówiono, że przed przybyciem Europejczyków ludzie mieszkający na północ od Timbaktu kupowali broń od *Yebanów*¹³⁰. W wyznaczonym miejscu, wieczorem, kupcy kładli zapłatę w muszelnkach kauri, a rano znajdowali tam strzelby¹³¹ [DoG; Griaule 1994: 153-154].

Yebanowie nie współżyją z kobietami, ale zdarza się, że wkładają dziecko w ich łono lub też zamieniają płód ludzki na swój. Mogą też zamienić noworodka, jeśli ten jest bez opieki; aby do tego nie dopuścić należy obok dziecka położyć nóż lub siekiere, które zapobiegają złu. Dla większości ludzi *Yebanowie* są niewidzialni, jednak młodzi chłopcy i dziewczęta (dziewice) oraz jasnowidze (*kumogu*) mogą ich widzieć. Według Dogonów na początku XX wieku można ich było już rzadko zobaczyć, informatorzy M. Griaule'a uważali, że było to spowodowane spadkiem szacunku dla *Yebanów* i nieprzestrzeganiem rygorystycznych zakazów ich dotyczących [1994: 154].

Zanim Dogonowie przybyli do Falez Bandiagary, *Yebanowie* byli właścicielami

¹²⁹ Słowo to pochodzi z dialektu *toro-so* używanego w okolicach Sangi.

¹³⁰ Opis handlu z mitycznymi *Yebanami* przypomina bardzo popularny w tej części Afryki „handel niemy” opisywany przez średniowiecznych kronikarzy. Najbardziej znane opisy dotyczą wymiany złota na sól wydobywaną właśnie na północ od Timbaktu w kopalniach znajdujących się na Saharze. Handel ten polegał na tym, że w określonym miejscu właściciele wystawiali swój towar i odchodzili na bezpieczną odległość. Z kolei przychodzili kupcy, którzy obok towaru kładli zapłatę. Kiedy odchodzili kupcy, przychodzili właściciele towaru i jeśli zapłata im odpowiadała, zabierali ją i odchodzili, później pojawiali się kupcy i zabierali towar. Handel ten nazwano niemym, ponieważ obie strony ze sobą nie rozmawiały, nawet się nie widziały.

¹³¹ W podobny sposób kobiety dogońskie pozyskiwały *lege tibu* (w dosłownym tłumaczeniu kamienie z żelaza) narzędzie potrzebne do czyszczenia bawełny przed przędzeniem, czyli usuwania z niej ziaren. W pobliżu skał, gdzie występowały potrzebne im kamienie wieczorem kładły dla *Yebanów* pięć kauri, a następnego dnia przychodziły szukać pożądaných obiektów.

całej ziemi¹³². Należą też do nich dzikie zwierzęta. Ludzie zabierali im ziemię, a w zamian składali ofiary przebłagalne¹³³. W I połowie XX wieku były miejsca, których nie uprawiano, bo były zarezerwowane dla *Yebanów*. Gdyby, mimo to, ktoś chciał je uprawiać musiałby złożyć stosowną ofiarę¹³⁴. Bezwzględnie nie wolno było jednak uprawiać tam prosa. M. Griaule uważał, że przodkowie z jednej strony, i mityczni właściciele ziemi z drugiej, przyczynili się do ukształtowania wielu kultów związanych z obrzędami pogrzebowymi, czy też rolniczymi. Rola *Yebanów* jest szczególnie widoczna w kultach zwierząt opiekuńczych. W przypadku zabicia zwierzęcia opiekuńczego należącego do *Yebanów*, winowajca musi wykonać stosowną maskę, aby się oczyścić. *Yebanowie* są bytami opiekuńczymi, przynoszącymi pomyślność, mogą jednak stać się niebezpieczni dla człowieka, jeśli zakazy ich dotyczące zostaną pogwałcone [1994: 154-155].

Dogonowie sądzą, że parowanie ziemi i tworzenie się mgieł pod koniec pory deszczowej, to widoczny znak, że kiedyś tę ziemię uprawiali *Yebanowie*. Przechodząc obok miejsca, w którym występuje to zjawisko, zwracają się do bóstw recytując *tige*: „w miejscu pobytu *Yebanów* mgła rozciąga się we wszystkich miejscach” [Ganay 1941: 99].

2.5.4. *Gyinu*

Po stworzeniu *Yebanów*, bóg *Amma* stworzył *Gyinu*, którzy mieszkają w drzewach i są istotami nieśmiertelnymi. Jednak, w przeciwieństwie do *Yebanów*, są siłami czyniącymi zło; to za ich przyczyną, między innymi, *Andumbulowie* stali się śmiertelni. *Gyinu* posiadają jedno ramię, jedną nogę i dużą stopę, podobne do ludzkich. Pokryci są włosami i zielonymi liśćmi, więc przebywając w koronie drzew są niewidoczni. Ich oczy są dziwne, niepodobne do ludzkich. W przeciwieństwie do *Yebanów* nie zamieszkują wioski, mają kobiety zwane *gyinu-ya*, dzieci i mogą łączyć się ze śmiertelnikami [Griaule 1994: 153, 156, GuI].

Gyinu najchętniej zamieszkują drzewa *togodo* (drzewa kapokowe), *dyun* (drzewo serowe)¹³⁵, *oro* (baobab) i *aza pelu* (kaisedra), których pnie i konary mogą utrzymać

¹³² W tym miejscu mitu mieszają się role *Yebanów* i Tellemów.

¹³³ Na tym tle zrodził się kult *Yebanów*, właścicieli ziemi, związany z uprawą prosa [Dieterlen 1941: 157].

¹³⁴ Ofiara składała się z małej kalebasy fasoli, sezamu, ziaren drzewa z gatunku *Poinciana*, dużego i małego prosa.

¹³⁵ Drzewo kapokowe (*Ceiba pentandra*, według francuskich etnologów *Bombax buonopozense*) i drzewo serowe (z rodzaju *Bombax*) należą do tej samej rodziny *Malvaceae*, łączy je m. in. obecność puchu w nasionach, stąd nazwa podrodziny: wełniakowate. W różnych systemach klasyfikacji łączy się je i mają te same nazwy pospolite (drzewo kapokowe). Nazwę „drzewo serowe” (*fromager*) spotyka się tylko w języku francuskim i przypisana jest do obu nazw łacińskich. Według Laroussa drzewo kapokowe wraz z drzewem serowym należy do rodzaju *Bombax* [2001].

ich ciężar; mniejsze drzewa mogłyby się złamać. Choć są bardzo związane z drzewami, mogą się również przemieszczać. Najchętniej robią to o północy i w południe; powstaje wtedy szum wśród liści. *Gyinu* otrzymują *nyamę* od *Ammy*; pozostawiają ją na drzewach, które zamieszkują lub noszą w swoich głowach [Griaule 1994: 156].

Niektóre choroby, które dotyczą ludzi pochodzą od *Gyinu*; należą do nich: *gamma* i *to* (opuchnięcie ciała). Upadek z drzewa Dogonowie tłumaczą sobie interwencją *Gyinu*. Uważają, że jeśli *Gyinu* zegnije nogę, to człowiek spada z drzewa, a sprawca złośliwie się z niego śmieje. Byty te sprawiają również, że osoby siedzące w cieniu dostają drgawek oraz atakują osoby śpiące na tarasach domów¹³⁶. Wywołują bezpłodność u kobiet, z którymi miały stosunek, kiedy te były jeszcze dziewczynkami. W celu pozbycia się tej dolegliwości, kobiety muszą złożyć ofiarę na ich ołtarzu. Czasami kontakt seksualny z *Gyinu* może zaowocować narodzinami nowego *Gyinu*¹³⁷ [Griaule 1994: 156-157].

D. Zahan w następujący sposób scharakteryzował bóstwa *Gyinu* i *Yeban*:

<u><i>Gyinu</i>:</u>	<u><i>Yebanowie</i>:</u>
mają dziwne nogi ¹³⁸ i ramiona; pokryci włosami i zielonymi liśćmi; zawieszani na drzewach;	są podobni do ludzi; chudzi, z dużą głową; mieszkają w skałach, pod drzewami, w krzakach i w jaskiniach;
mają kobiety i dzieci, lecz nie mieszkają we wsiach;	mają kobiety i dzieci, mieszkają we wsiach;
mówią językiem <i>sigi-so</i> , którym kontaktują się ze zmarłymi; są władcami drzew i powietrza, tam też się ukazują (głównie w południe i o północy); powodują choroby: opuchliznę ciała i dreszcze;	nie mówią, lecz brzęczą; są władcami ziemi, upraw, ognia, kowalstwa, dzikich zwierząt; dają błogosławieństwo, zdrowie.

¹³⁶ W latach 30. XX wieku Dogonowie uważali, że *Gyinu* przechodząc nad leżącym na tarasie człowiekiem może się na nim położyć, co może spowodować, że część ciała, na której się położył stanie się sucha jak drewno. Chory powinien udać się do kowala i poprosić o wykonanie siekiery, małych żelaznych haczyków *gobo* oraz łańcuszka *yogu*, na którym zawiesza małe dzwoneczki. To wszystko zanoszą do Kounnou lub Ireli Bolo, gdzie znajdują się specjalne ołtarze poświęcone *Gyinu*. Inny rodzaj *Gyinu* może wywołać u śpiącego choroby wątroby. Bardzo ważne jest też usytuowanie śpiącego na tarasie, najbardziej niebezpieczne jest ułożenie w kierunku północ-południe, gdyż wtedy stają na drodze węży poruszających się w kierunku z zachodu na wschód [Griaule 1994: 156]. Mimo to w czasie gorących nocy pory suchej Dogonowie śpią na tarasach, w rzeczywistości jest to dość bezpieczne miejsce do spania, ponieważ na taras nie mogą wejść węże i skorpiony.

¹³⁷ *Gyinu* Muno, o którym jest mowa w micie miał sześcioro dzieci z ofiarowaną mu kobietą.

¹³⁸ Według niektórych informatorów mają jedną nogę.

Ludzie mogą komunikować się z *Gyinu*, dzięki czemu zdarza się im łączyć. Z kolei *Yebanowie* nie mówią tym samym językiem i nie mogą odbywać stosunków seksualnych z ludźmi. Zdolność do komunikacji, a zatem użycia języka jest powiązana z relacją seksualną. Prowadzi do połączenia poprzez „krew” i „słowo”, wbrew różnicom społecznym i fizycznym. *Sigi-so*, język *Gyinu*, wskazujący na wyższość tych bytów, pozwala człowiekowi na wtajemniczenie. Natomiast brzęczenie *Yebanów* nie wynosi ich ponad świat zwierząt, mimo podobieństwa do ludzi. Języki *Yebanów* i *Gyinu* są całkowicie odmienne, tak jak pokarm niebiański¹³⁹ i pożywienie ziemskie. *Gyinu* dają żywność niebiańską, pomagającą przełamać dystans między widzialnymi i niewidzialnymi (śmiertelnymi i nieśmiertelnymi) [Zahan 1969: 172-173]. Najważniejszym z bóstw *Gyinu* jest *Muno*, który nauczył ludzi sekretnego języka (*sigi-so*), znanego tylko wtajemniczonym. Ten moment wtajemniczenia przypomina *tige* mówiąca: „Wszystkie słowa (języka sekretnego) są słowami Muno” [Ganay 1941: 100].

2.5.5. *Andumbulu*

Podobnie jak *Yebanów*, tak i *Andumbulów* zaliczamy do bóstw gnomicznych, niskiego wzrostu¹⁴⁰. *Andumbulowie* byli pierwszymi istotami ludzkimi stworzonymi przez *Amnę*. Jako pierwsi ludzie zamieszkiwali ziemię, później stali się bytami mogącymi przybierać różne kształty. Jako półbóstwa brali udział w tworzeniu świata aż do momentu, kiedy za sprawą *Gyinu* stali się śmiertelnikami. Dogonowie uważają, że jako ludzie całkowicie wyginęli, lecz nadal, choć niewidzialni, są obecni w Falezach Bandiagary. Wzrost *Andumbulów* nie przekracza długości przedramienia, mają dużą głowę, noszą długą brodę i są niewidzialni¹⁴¹. Zamieszkują tereny suche i skaliste góry. Nauczyli Dogonów i Tellemów budować domy w falezach oraz poruszać się na skałach za pomocą żelaznych łańcuchów lub sznurów¹⁴². Potrafią jednak wyrządzić ludziom szkodę. Podobnie jak ludzie są zróżnicowani płciowo, zakładają rodziny i mają dzieci. Uważa się ich jednak za dzikich, podobnie jak zwierzęta żyjące w buszu [Griaule 1994: 153, 157]. Gadiolou Dolo uważa, że „nikt nigdy nie słyszał, aby *Andumbulu* byli rolnikami. Oni tworzą grupy, spotykają się pod wielkimi drzewami, nie zostawiają po sobie żadnego spadku. Zapoznali ludzi z magicznymi słowami, które pomagały w chodzeniu po pionowych skałach”.

¹³⁹ Jest jak fonio, które jedzą śmiertelnicy, by przemienić się dzięki inicjacji *Sigi*, stać się *Olubaru* i *innepuru*, a tym samym móc je spożywać bezkarnie.

¹⁴⁰ Według M. Griaule’a termin *Andumbulu* składa się z dwóch słów: *an* - człowiek i *dummulu* - krótki [1994: 157].

¹⁴¹ Niektórzy myśliwi i znachorzy mogą ich zobaczyć; potrafią ich również zabić, choć zwykły człowiek nie może ich zabić [DoG]. Niektórzy mówią wręcz, że są „złymi duchami buszu” [DoGa].

¹⁴² Informatorzy wspominają też o drewnianych hakach, za pomocą których Tellemowie wspinali się po skałach.

Rzeźba *Andumbulu*

Andumbulu bywają niebezpieczni dla ludzi. Według współczesnych Dogonów „jeśli ktoś przechadza się w buszu bez noża, zaatakują go z łatwością; jeśli ma nóż, oni się nie zbliżą. Potrafią się też mścić. Pewien człowiek z Youga-Na wracał z równiny i *Andumbulu* zagroździ mu drogę. Zatrzymali go, grozili mu. On zachorował i w efekcie z tego powodu zmarł. Stało się tak, bo wcześniej jego dziadek miał fetysz, na którym składał ofiary *Andumbulu*, tak jak składa się ofiarę z kury podrzynając jej gardło. Jego ojciec zaś został muzułmaninem i porzucił ten fetysz. Zatrzymawszy go, *Andumbulu* rozpoznali, że jest to syn osoby, która porzuciła fetysz, więc pobili go, wskutek czego zmarł. To było 10 lat temu¹⁴³, od tego czasu nikt inny nie widział *Andumbulu*” [DoG]. W ten sposób *Andumbulu* ukarali syna za sprzeniewierzenie, którego dokonał ojciec. Ciekawostką jest fakt, że opowiedział to praktykujący muzułmanin. Świadczy to o wciąż wielkiej sile wiary w byty mityczne.

Andumbulu znaczą ślady swoich wędrówek w buszu przez kamienie o niespotykanych kształtach¹⁴⁴, których przeznaczenia nikt nie zna. Jeśli ktoś znajdzie w buszu elementy ubrania, których właściciel nie jest znany, identyfikuje się je jako ślady *Andumbulu*. Dziecko śpiące w pobliżu niewidzialnej wioski *Andumbulów* może zostać zamienione na ich dziecko. Rozpoznamy je po wielkiej głowie i wyraźnych żyłach na czaszce, nie rośnie, ale może tyć¹⁴⁵. *Andumbulowie* są również w stanie zabrać płód ciężarnej kobiety i zastąpić go płodem *Andumbulu*, zaś dziecko spłodzone przez *Andumbulu* z kobietą nie jest zdolne do życia [Griaule 1994: 159].

W czasie mitycznym *Andumbulu* przekształcili się w węże, w *Gyinu* lub w bóstwa zwane *sintandu*. *Andumbulu* są wzywani w trakcie większości modlitw, ale w niektórych regionach są również obiektem kultu uwarunkowanego polityką. Składa się im ofiary z białej wody przy okazji uroczystości związanych z wykonywaniem masek. Na początku XX wieku dwie figurki *Andumbulów* wykonane z niewypalanej gliny znajdowały się w jaskiniach w pobliżu wioski Youga¹⁴⁶. Prawdopodobnie uległy one zniszczeniu, bowiem na początku XXI wieku trudno było znaleźć kogoś kto potrafiłby wskazać to miejsce. Z kolei we wsi Touyogou, w jednej z jaskiń znajdowały

¹⁴³ Około 2000 roku.

¹⁴⁴ W czasie prowadzonych badań kilkakrotnie pokazywano nienaturalnych kształtów kamienie. Właściciele wiązali je z bytami mitycznymi zamieszkującymi busz.

¹⁴⁵ W przeciwieństwie do dzieci *Yebanów*, które są zawsze wątłe.

¹⁴⁶ Miejsce to nazywa się *andumbulu yinu gozu konna* (jaskinia ciała umarłego *Andumbulu*); przechowuje się tam *imina-na* (wielką maskę) [Griaule, Dieterlen 1965: 220].

się cztery popiersia przedstawiające *Andumbulów*¹⁴⁷, przechowywało się tam również maski. Składając ofiarę *imina-na* należało również złożyć na popiersiu ofiarę z kurczaka. Natomiast w czasie podnoszenia tejże maski w czasie *Sigi* i w trakcie każdej uroczystości *Dama* należało złożyć na popiersiu ofiarę z białej wody [Griaule 1994: 158-160]. Składając ofiary *Andumbulu* prosi się głównie o zdrowie. Należy w takiej sytuacji przyjść na miejsce złożenia ofiary, uklęknąć i wyrecytować *tige*: „*Andumbulu* odgłos kroków dochodzi z miejsca, gdzie się znajdują” [Ganay 1941: 100].

2.5.6. Mityczny Kowal

W całej Afryce kowal-rzemieślnik uważany jest za osobę wyjątkową. Jest mistrzem obróbki metali, wykonawcą broni i narzędzi, ale nie jest uważany za artystę. Zawsze się go obawiano, ponieważ uważano, że posiada wyjątkową moc i jest w kontakcie z siłami nadprzyrodzonymi. Nie oznacza to jednak, że we wszystkich społecznościach cieszył się szacunkiem. W niektórych był izolowany, w innych zaś uważany za bohatera, wiele wnoszącego herosa cywilizacyjnego. Kowal zapisuje się w uniwersalnych mitach wszystkich społeczności ludzkich. W społecznościach Afryki Zachodniej jest postacią ambiwalentną, z jednej strony darzony wdzięcznością za czynienie dobra, z drugiej zaś obwiniany za swój wkład w rozlew krwi. Uważany jest za mediatora między światem żywych i zmarłych. Będąc częścią świata ziemskiego, poprzez znajomość obróbki metali, pochodzących z wnętrza matki-ziemi, jest równocześnie częścią świata podziemnego [Balandier 1968b: 181].

Dla Dogonów kowal jest nie tylko rzemieślnikiem, ale także herosem, „mistrzem ognia”, bohaterem mitu. Jedna z wersji mitu opowiada, że w czasach kiedy ziarno *po* stało się przyczyną niezgody między wielkimi przodkami zamieszkującymi Niebo, *Nommo* zdecydował się wysłać na ziemię przodka Kowala-herosa¹⁴⁸, ciągnącego wzdłuż tęczy spichlerz zawierający protoplastów wszystkich istot żyjących, minerałów, środków technicznych i instytucji. Ów bohater zwiastował także nowy system świata, który wyrażał się w trzecim słowie, w opisie arki świata.

Mityczny Kowal traktowany jest przez Dogonów jako bliźniak *Nommo* i jest na zawsze połączony z etapami jego ofiarowania i odrodzenia. To dlatego kowal-rzemieślnicy czasami nazywani są *serem*, czyli świadkami *Nommo*, a ich bliźniactwo można wytłumaczyć więzami krwi. Dogonowie mówią, że *Nommo* i Kowal mają krew „czerwoną jak jaśniejąca kula”; jest to zapewne porównanie do czerwonej barwy kutego żelaza. Można spotkać także stwierdzenie, że *Nommo* i Kowal są bliźniakami, gdyż obaj są czerwoni jak miedź, ale kując żelazo kowal staje się czarny

¹⁴⁷ Liczba tych popiersi odpowiada liczbie *yasigine* uczestniczących w *Sigi*, które miało miejsce na początku XX wieku.

¹⁴⁸ Szczególna rola i takiż rodowód Kowala-herosa wymaga zapisu dużą literą.

z powodu dymu i węgla. Dlatego też kowale w myśl dogońskich wierzeń mogą się przekształcić w każdy rodzaj istoty ludzkiej, a nawet w zwierzęta czy też rośliny, podobnie jak może uczynić to *Nommo*. Kowal jest więc w pełnym tego słowa znaczeniu bliźniakiem *Nommo* [Dieterlen 1973: 9-10].

Istnieje dogoński mit, który opowiada o stworzeniu Kowala, powstaniu narzędzi i materiałów oraz sposobów jego pracy. *Amma* chcąc zniszczyć czerwone fonio, które zasiał *Yurugu* i przeszkodzić w rozpowszechnieniu się na całej ziemi jego nieczystości, rzucił na ziemię krew serca ofiary. Krew utworzyła kowadło, które spadło na ziemię tworząc zagłębienie. Nieczyste fonio zostało uderzone i rozprysło się, ale pozostało wokół kowadła, które będąc przedmiotem oczyszczenia nie mogło pozostać w tym skalonym miejscu. Odbiło się więc poza zagłębienie i wbiło głęboko w ziemię, a jego część wychodząca ponad powierzchnię została wykorzystana przez Kowala do budowy pierwszej kuźni. W tym też czasie *Amma* wyrzucił na ziemię krew szczura, która przekształciła się w metaliczną masę *sagala*, z której kowale mieli uzyskiwać żelazo¹⁴⁹. Zagłębienie w ziemi powstałe wskutek upadku kowadła utworzyło staw, a obrazuje je *tono* (kamienna niecka) znajdujące się w kuźni. W tej niewielkiej niecce znajduje się woda służąca do hartowania żelaza. Po zejściu na ziemię arki świata z *Nommo* i przodkami, zszedł też na ziemię Kowal, zrobił to jednak w szczególny sposób [Dieterlen 1973: 11-12]. Współcześni informatorzy twierdzą, że „Kowale nie zeszli na ziemię w taki sam sposób jak *Nommo*, lecz jak żaba. Kiedy zaczyna się pierwszy deszcz, żaba opuszcza niebo, aby pojawić się na ziemi. Tak samo zeszli Kowale” [DoPa, DoG]¹⁵⁰. Jaskinia, do której zstąpili pierwsi kowale znajduje się w Sandze przy szlaku wiodącym do Ireli; nazywana jest *Diama Konoma*¹⁵¹. Z nieba zstąpiło jednocześnie dwóch Kowali, ponieważ „dawniej ludzie przychodzili w parach” [DoPa]. Fakt, że Kowale występowali w parach jest kolejnym przejawem bliźniaczości świata, którą można dostrzec w wielu fragmentach mitu. W przypadku Kowali ma ona jednak jeszcze inne uzasadnienie; jeden z rozmówców dodaje, że „praca kowala w pojedynkę jest bardzo trudna. Jedna osoba kładzie żelazo na kowadło i je trzyma, a druga obrabia je uderzając i nadając mu odpowiedni kształt” [DoG].

Po zstąpieniu arki, *Amma* polecił Kowalowi, aby i ten zszedł na ziemię. Uczynił to w towarzystwie swej bliźniaczki i bliźniaczki *Nommo* o imieniu *Yasa*. Mityczny Kowal przyniósł na ziemię ziarna zbóż, których dusze były umiejscowione w żelaznej

¹⁴⁹ Dogonowie rozróżniają dwa rodzaje *sagala*: czarne, które jest krwią części wewnętrznej szczura i białe, które jest połączone z krwią skóry szczura.

¹⁵⁰ Kowal zeskoczył na ziemię tak jak żaba [DoPa]. Według informatorów M. Griaule'a kowal spadł na ziemię z deszczem [1994: 48], Pangale Adama Dolo wyraźnie odróżnia jednak sposób, w jaki zszedł na ziemię *Nommo* (wraz z deszczem) i kowal (skacząc jak żaba).

¹⁵¹ Jaskinia ta jest jednym z miejsc, które G. Dieterlen polecała Dogonom objąć szczególną opieką; prosiła, aby nie wpuszczać tam osób postronnych, aby zachować choć część kultury Dogonów nieskażoną duchem komercjalizacji.

motyce. Wykonał dla ludzi *daba*¹⁵² (motyki), dzięki którym mogli zostać rolnikami. Ukradł także za pomocą żelaznego haka kawałek Słońca¹⁵³. Słonecznym ogniem rozpalil ogień w kuchni, podkreślając w ten sposób swoją moc, jeśli nie taką samą, to przynajmniej zbliżoną do mocy swego bliźniaka *Nommo*. Po wylądowaniu na Ziemi, Kowal wziął kawałek *sagala*, z którego później miał wykonać pierwsze metalowe narzędzia. W towarzystwie dwóch kobiet, Kowal odbył długą podróż do miejsca, gdzie znajdowało się kowadło i gdzie zbudował swoją pierwszą kuźnię. Od tego momentu Kowal był w posiadaniu kowadła, siedziska, minerału *sagala*, miechów z dyszą i ognia, czyli wszystkich elementów wyposażenia kuźni. Wspomagany przez *Yasa*, odciął jej ramię, aby wykonać młotek, zaś z jej ręki zrobił szczypcę¹⁵⁴; następnie rozpalil ogień i wykonał pierwsze narzędzie rolnicze¹⁵⁵. W ten sposób Kowal stał się mistrzem ognia, uzyskał moc wydobywania żelaza z minerałów i produkowania broni, narzędzi i innych niezbędnych przedmiotów. Kowal, który żył dłużej niż ośmiu pierwszych przodków przekazał młodym naukę. Mit kończy się w momencie jego śmierci i uroczystości pogrzebowych, 66 lat po zstąpieniu na Ziemię [Dieterlen 1973: 12-14].

Mityczny Kowal uzupełnia rolę stwórcy. Tak jak on, używa do tworzenia czterech żywiołów: ognia, wody, ziemi i powietrza. Współcześni kowale-rzemieślnicy są potomkami mitycznego Kowala-herosa, który przyniósł ziarna, nauczył rolnictwa i upowszechnił narzędzia [Mott 1979: 49]. Podobny stosunek do kowali mają także inne ludy Afryki Zachodniej: Bamanowie, Senufowie, Kurumbowie i inni.

Wydarzenia dotyczące mitycznego Kowala znajdują symboliczne odwzorowanie podczas remontu lub budowy nowej kuźni i jej zadaszenia. Kowadło przypomina Dogonom wbicie się w ziemię płonącej masy przybyłej z Nieba; składa się na nim

¹⁵² Popularna w Afryce Zachodniej nazwa motyki.

¹⁵³ Do owej mitycznej kradzieży nawiązują zorganizowane i wyspecjalizowane grupy *yona* (rytualnych złodziei). W przypadku śmierci jednego z członków grupy, jego towarzysze przychodzą do wioski z *yo dommolo* („laska złodzieja”) i kradną zwierzęta domowe, które później wspólnie spożywają. Właściciele zwierząt nie mogą protestować, *Yona* bowiem kontynuują działalność mitycznego Kowala, który ukradł ogień niebieski za pomocą żelaznego haka. Członkostwo w grupie przechodzi z pokolenia na pokolenie. Złodziej ma też swoją reprezentację wśród masek, jest nią maska *yona* zwana także mistrzem mięsa [Sissao 2002: 22; Griaule 1994: 332]. Wykonana jest z czarnych lub czerwonych włókien zasłaniających twarz; jej atrybuty to skórzana torba, klucze, a przede wszystkim charakterystyczna laska złodzieja. Rysunki „laski złodziei” znajdują się na fasadach wielu sanktuariów przypominając zejście Kowala na ziemię.

¹⁵⁴ Po tym *Yasa* bliźniaczka odrodzonego *Nommo* przybrała kształt ryby i zanurzyła się w stawie, który stał się świętym stawem kowali.

¹⁵⁵ Na pamiątkę tego wydarzenia podczas corocznej ceremonii *Bulo* obchodzonej przed siewami kowal składa krwawe ofiary na kowadle wymienia imiona *Nommo* i *Yasa*, a później mówi: „Dawniej, aby rozpocząć (nasz przodek) kładł kawałek *sagala* do ognia, wszystkie kawałki sklepiły się, następnie kuł je, zanurzał w wodzie, pocierał o ziemię, ponownie wkładał i rozgrzewał w ogniu, ponownie wyjmował i kuł. *Sagala* rozprysło się, a żelazo uformowało bryłę” [Dieterlen 1973: 13-15].

krwawą ofiarę. W pobliżu paleniska rzemieślnik wykonuje małe wgłębienie, gdzie składa ofiarę ze zboża, wkłada tam też *gobo* (mały żelazny haczyk). Małe wgłębienie symbolizuje otwór powstały wskutek upadku kowadła, a żelazny haczyk jest kielkującym ziarnem *po*. W kuźni znajduje się też *tono* (kamienna niecka) przypominające żarno nieckowate wypełnione jest wodą deszczową i symbolizuje „kałużę” powstałą w czasach mitycznych.

2.6. Legendy

Zasadniczą część narracji Dogonów stanowi mit etiologiczny, jednak niemniej istotne wydaje się być proza literacka. Według M. Palau-Marti można w niej wydzielić dwa – wyraźnie określone przez informatorów – gatunki *taniye* i *elume*. *Taniye* możemy scharakteryzować jako opowiadania historyczne lub nawiązujące do historii. Tematy są dostarczane przez mit i osoby nadprzyrodzone; wszystkie te opowieści są zaludnione herosami i bohaterami o nadprzyrodzonych zdolnościach. Opowieści te nie mogą być żartobliwe. Zalicza się do nich również przysłowia i sentencje życiowe. Natomiast termin *elume* dotyczy w istocie bajek [1957: 88].

Stosując pewne uproszczenie można powiedzieć, że zasadniczą część kategorii *taniye* stanowią legendy (*poro-so*). Są skonstruowane inaczej niż mit, ich forma zależy w dużej mierze od zdolności interpretacyjnych opowiadającego. Definiowane są one jako zbiorowa konstrukcja wyobraźni, poczynając od faktu pierwotnego. Legendy przedstawiają relacje historyczne, które narrator i jego słuchacze uważają za autentyczne. Mają one charakter uniwersalny, ponieważ próbują opowiedzieć prawdziwą historię lub rzeczywiste przeżycia jednostek wyróżniających się w swojej społeczności. Część opisywanych w legendach wydarzeń nie może być dokładnie potwierdzona, jako że historyczne detale (ze względu na ustny charakter przekazu) uległy zapomnieniu. Za bohatera legendy uważa się postać historyczną, która wyróżniła się w swojej społeczności [Mulemi 2004: 210]. W praktyce, w Afryce legendy bywają mylone z „epopejami plemiennymi” i mitami o pochodzeniu¹⁵⁶.

¹⁵⁶ W II połowie XX wieku etnohistorycy analizowali szczegółowo literaturę ustną. Po dogłębnych badaniach niektóre opowieści traktowane pierwotnie jako mit zaczęto uważać za legendy. Dotyczyło to głównie opowieści o pierwszych założycielach. W dyskursie dotyczącym definicji mitu i legendy dokonywano także odwrotnych zmian w interpretacji, legendy zaczęto traktować jako mity. Przykładem są opowiadania o prawdopodobnych wydarzeniach, na przykład o pokonywaniu przez prześladowanych przeszkód terenowych, które interpretowano bardziej symbolicznie. Z powyższych rozważań wynika, że granica między legendą a mitem jest nieostra. Niektóre opowieści sytuują się na pograniczu; można zaliczyć je do jednych bądź drugich.

2.6.1. Ogodouo i Yakouullo Bassim

Popularnym wątkiem w opowieściach jest sukcesja władzy, walka o władzę, która często była powodem niesnasek w rodzinie, a w konsekwencji migracji jednego z bohaterów. Taka też jest tematyka opowieści o Ogodouo i Yakouullo Bassim¹⁵⁷.

Legenda mówi, że Ogodouo miał 77 żon¹⁵⁸, wszystkie były ciężarne, za wyjątkiem jednej, której nie lubił. Owa nielubiana żona uciekła się do podstępów i wypiłszy mocz swego męża, zaszła w ciążę i urodziła chłopca, którego nazwała Yakouullo Bassim. W ten sposób wodzowi plemienia Dyon urodziło się 77 chłopców. Jednak niechęć do żony przeniósł na syna. Każdemu z synów ojciec ofiarował konia, tylko Yakouullo Bassim otrzymał czarnego barana. Ojciec chcąc poddać synów próbie, nakazał, aby każdy z nich przyniósł ogon żyrafy. 76 chłopców wyruszyło na koniach, a jeden, jako ostatni, niesiony przez swojego barana.

W tym czasie *Amma*, przybrawszy postać starej kobiety, siedział przy drodze. Yakouullo Bassim zbliżywszy się do staruszki zagadnął ją uprzejmie, a wtedy ona zapytała go, dlaczego nie jedzie konno tak jak jego bracia. Chłopiec wyjaśnił jej, że nie posiada konia, ma tylko barana. Staruszka zajęta wyłapywaniem wszy, poprosiła go o pomoc. Dziecko, oglądając jej skórę, zauważyło ziarno ryżu. Wtedy ona poradziła mu, aby je roztał, a podczas tej czynności prosił, aby stępa napelniła się ziarnem. Chłopiec tak uczynił i ziarna przybywało. Potem staruszka dała mu klucz do swojego spichlerza i poleciła mu zabrać stamtąd to, co zobaczy. Dziecko znalazło tam dziurawe naczynie, do którego wlało wodę. Staruszka poleciła mu, aby upiekł dwa placki, jeden dla niej, a drugi dla siebie.

Kiedy placki były gotowe, pomógł staruszce zjeść jeden i dopiero kiedy ta skończyła jeść, zjadł drugi placek. Wtedy kobieta podała mu słomianą łądygę i kazała przeprowadzić ją pod nogami barana, a ten przeobraził się w konia. Następnie powierzyła mu 77 kluczy i ponownie kazała mu wrócić do spichlerza, by zabrać stamtąd to, co będzie chciał. Znalazł niezbędną uprzęż oraz schowany w skórzanej pochwie nóż. Dosiadłszy konia wyruszył na spotkanie z braćmi. Odnalazł ich kiedy ci zdążyli już zdobyć ogony antylopy, kota i konia, ale nie żyrafy. Wtedy to Yakouullo Bassim wyprzedził ich i kiedy po jakimś czasie usłyszał tupot żyraf, poszedł ich śladem

¹⁵⁷ G. Dieterlen zapisała tę legendę w 1938 r. w Falezach Bandiagary. Zamieściła ją wśród legend etiologicznych dotyczących plemienia Dyon w pracy *Les Âmes des Dogons* [1941: 26-31]. W oryginale nie ma tytułu; W. Staude analizujący ten tekst zatytułował go „Ogodouo i Yakouullo Bassim” – stosując imiona głównych bohaterów tej historii [1967]. W niniejszym opracowaniu zachowałem zaproponowany tytuł.

¹⁵⁸ Mimo iż Dogonowie są poligynistami, to wskazana przez legendę liczba wydaje się być zdecydowanie przesadzona – należy ją traktować raczej jako symbol niż rzeczywistą liczbę żon. W literaturze ani w trakcie własnych badań nie zetknąłem się z udokumentowanym przypadkiem posiadania tak wielu żon.

i kiedy spały obciążł im ogony. Dosiadł konia i dogonił braci. Kiedy zauważyli, że ma prawdziwe ogony żyraf zaproponowali mu, aby jako pierwszy wjechał do wioski. Ten jednak odmówił, uważając, że skoro ojciec nie lubi jego matki, nie powinien jako pierwszy wjeżdżać do wioski. Pojechał za braćmi i ponownie spotkał staruszkę, zsiadłszy z konia powitał ją.

Staruszka znów powierzyła mu swoje klucze i kazała mu iść do jej spichlerza, żeby wziął to co uzna za potrzebne. Chłopiec znalazł tam kobiece stroje, które zabrał oraz jedną męską tunikę dla siebie.

W tym samym czasie we wsi wódz Dyon powiedział matce Yakouullo Bassim, że jej nie lubi i kazał jej odejść. Nieco później, gdy odprawiona kobieta rozcieriała proso, dowiedziała się od towarzyszącej jej kobiety Diula, że jej syn powraca. Matka w to nie uwierzyła – sądziła bowiem, że żyrafy zabiły jej syna – i uderzeniem stępora złamała kobiecie nogi. W tym momencie przybył Yakouullo i matka rozpoznała w nim swojego syna. Chłopiec zainteresował się ranną kobietą, a matka opowiedziała mu całe wydarzenie. Wtedy on powiedział: „Jest tylko jeden *Amma!*”, po czym splunął w rękę, posmarował rany i uleczył ranną. Dał jej jedną przepaskę, a matce dwie, które ta ubrała.

Matka z synem wrócili do wioski, gdzie Ogodouo, widząc elegancką nieznajomą prosił, żeby mu ją przyprowadzono, chciał się bowiem z nią ożenić. Wtedy matka mu odparła, że już jest jego żoną, tylko on ją oddalił. Mąż przyznał jej rację i stwierdził, że zmienił zdanie na jej temat. Wtedy kobieta weszła do jego domu wraz z dzieckiem, które trzymało zdobyte ogony żyraf.

Ykouullo Bassim oznajmił ojcu, że zostanie *Hogonem*. Ojciec co prawda przyznał mu rację, lecz zaczął rozmyślać, jak pozbyć się syna. W tym celu wydrążył głęboką dziurę i przykrył ją matą, a następnie kazał przygotować piwo z prosa. Wezwał syna i kazał mu usiąść na macie, by ten wpadł do dziury. Ojciec zawołał swoich pozostałych synów i kazał im wlać na niego gorące piwo, żeby go zabić. Yakouullo zdążył jednak zbiec przez sekretny tunel, prowadzący do jego domu, który wydrążył dla niego mrówkojad przysłany przez *Ammę*. Piwo wlało się do tunelu i nappełniło naczynia. Chłopiec nappełnił nim kalebasę i zaniósł do ojca ponawiając twierdzenie, że po śmierci ojca zostanie *Hogonem*. Ojciec jednak nie chciał przyjąć tego do wiadomości i ponownie wezwał pozostałych synów, kazał im przywiązać Yakouullo do antylopy. Miał bowiem nadzieję, że gwałtowny bieg antylopy go zabije¹⁵⁹. Jednak dzięki pomocy ludzi z Songole udało mu się uwolnić i ponownie wrócił do ojca. Ten jednak nie zmienił swoich zamiarów wobec chłopca. Ojciec tym razem kazał swoim synom zawinąć Yakouullo Bassim w skórę krowy i wrzucić do wody, żeby go utopić. Synowie byli posłuszni, lecz prowadząc brata, żeby go utopić, poczuli pragnienie. Położyli wór na ziemię, żeby je ugasić. Przechodzący pasterz Fulbe z krową, zobaczył

wór i dotknął go, w tym momencie Yakouullo Bassim zaczął krzyczeć. Wprowadził w błąd pasterza mówiąc mu, że zawiązano go w skórę, aby zmusić go do zostania *Hogonem*. Wtedy Fulbe rzekł, że on sam nadaje się na wodza Dogonów i może nim zostać. Yakouullo wyszedł ze skóry, a jego miejsce zajął pasterz. Bracia po powrocie podnieśli wór wzywając Bassima. Mężczyzna odpowiedział w języku Fulbów, co ich bardzo zdziwiło. Śmiejąc się, wrzucili wór do wody i powróciwszy do domu, powiedzieli ojcu, że utopili brata.

Ykouullo przez trzy lata tułał się po świecie, po czym wrócił do wsi z dwustoma krowami. Pokazując je ojcu po raz kolejny powtórzył, że zostanie *Hogonem* po jego śmierci. Wtedy ojciec przyznał, że przegrał rywalizację z własnym synem. Zwrócił się do pozostałych dzieci i stwierdził, że jego syn Yakouullo zdobył krowy będąc zanurzonym w wodzie. Powodowany chciwością ojciec kazał się zawiązać w worku i wrzucić do wody, tak jak to wcześniej kazał zrobić ze swoim synem. Polecenie ojca wykonano i Yakouullo Bassim został *Hogonem*.

Powyższa legenda opowiada o dwóch zantagonizowanych bohaterach, ojcu i synu. Ojciec nienawidzi swojego syna i chce go odsunąć od zasłużonej sukcesji; nie dotrzymuje słowa targając się na życie młodego bohatera. Ale dzięki zasługom młodzieńca, udaje mu się uciec przed ojcem i swoimi braćmi, którzy są tylko wykonawcami złych rozkazów wydanych przez ojca. Na koniec sam ojciec staje się ofiarą własnej fatalnej ambicji. Syn zostaje wodzem, dokonuje awansu społecznego dzięki swoim działaniom.

Wspomniany już austriacki etnolog W. Staude analizujący tę legendę stwierdza, że odpowiada ona schematom występującym w literaturze światowej:

1. Dziecko lub dorosły rodzi się daleko od ojca lub podczas jego nieobecności, ojciec jest na ogół w lepszej sytuacji życiowej.
2. Dziecko wychowywane przez matkę, nieświadome swego pochodzenia, żyje albo całkowicie odizolowane, albo w towarzystwie rówieśników jak *par inter pares*, chociaż bardzo często wyróżnia się w grach swoją siłą lub zręcznością, czym wywołuje zazdrość innych.
3. Dochodząc do pełnoletności, dziecko dowiaduje się znosząc zniewagi współtowarzyszy o swojej wyjątkowej, trudnej sytuacji; nie ma ojca, nie ma mężczyzny, który uważałby się za jego ojca.
4. Urażony, prosi matkę o wyjawienie sekretu.
5. Od tej chwili, gdy już wie kto jest jego ojcem (zmarłym lub żyjącym), rozpoczyna poszukiwania ojca bądź społeczności, której ojciec jest członkiem lub wodzem.
6. Poszukiwanie ojca może być pełne trudności, a droga usiana zasadzkami.
7. Po osiągnięciu celu, nastolatek zostaje w pewien sposób wtajemniczony, co gwarantuje mu awans społeczny.

¹⁵⁹ Podobny wątek można spotkać w legendzie Dogonów zamieszkujących w pobliżu Aribindy. Jest w niej mowa o znenawidzonym wodzu, którego przywiązano do antylopy, aby się go pozbyć.

8. Nastolatek (czasami dziewczyna) przeznaczony jest do objęcia ważnej roli w życiu, zazwyczaj po swoim ojcu (rzadziej po matce). Młody bohater otrzymuje należne mu miejsce, gdyż okazuje się godnym tego zaszczytu [1967: 165-166].

Austriacki etnolog wpisuje się w ten sposób w głoszoną przez M. Griaule'a ideę „rehabilitacji” kultur afrykańskich, w myśl której „Czarni wraz z ich myślą stanowią część uniwersalnego systemu, w takim samym stopniu jak my” [Griaule 1957c]. Wiele tego typu opowieści można spotkać w pracach niemieckiego etnologa L. Frobeniusa, który na początku wieku prowadził tam badania.

2.6.2. Założenie Kani-Kombole

Legenda o założeniu Kani-Bonzon została zapisana na początku XX wieku przez L. Frobeniusa¹⁶⁰. Mówi o rodzie Togo, którego przedstawicielem jako pierwszy przybyli do Kani-Goguna. Prowadzili oni wojnę z ludem Songaj, którą przegrywali. Ich położenie było dramatyczne - nie mieli prawie nic do jedzenia. Stało się to powodem drwin ze strony Songajów, którzy wołali w ich stronę: „Tylko zaatakujcie, a my już was przepędzimy. Obrzucimy was końskim łajnem”. Rzeczywiście kiedy Togo zaatakowali, zostali obrzuceni – lecz nie końskim łajnem tylko – ciastem z prosa i ryżu, nazywanym szyderczo „końskim łajnem”. Gdy rzucone „końskie łajno” spadło na ziemię, Togo rzucili się na nie i w największym pośpiechu zaczęli jeść, wzbudzając śmiech Songajów.

Wydarzenie to tak bardzo poruszyło ludzi Togo, że stwierdzili, iż dalej tak być nie może. Postanowili podjąć poważne kroki. W tym czasie w kraju Tibirri mieszkał lud Ganna, wysłali więc do nich posłańców z prośbą o pomoc. Władca Ganny Halle-Sogole obiecał, że przybędzie i rzeczywiście wkrótce potem przybył do cierpiących biedę Togo. Uzbrojony był w łuk i strzały, nie nosił jednak strzał w kołczanie przerzuconym przez ramię – był na to za wysoki – lecz ciągnął go po ziemi za sobą.

Władca Ganny wziął jedną strzałę, naciągnął cięciwę i zamierzał strzelić do przeciwnika, kiedy jeden z Togo zawołał: „On chyba nie zastrzelił przeciwko ludu Songaj. Nie rzucaliby nam już końskiego łajna, a my nie mielibyśmy co jeść”. Pozostali Togo poparli płochliwego rodaka. Wtedy Halle-Sogole odrzekł: „Jeżeli nie mam walczyć za was – to po co mnie wezwaliście?” Pewien stary Togo powiedział wtedy, że „to prawda, że nie powinni tak mówić, po czym stwierdził, że jeżeli nie znajdziemy już tutaj „końskiego łajna”, to się po prostu osiedlimy, będziemy uprawiać ziemię i mieć własne plony”.

Po tej dyskusji władca Ganny przyłożył strzałę do cięciwy i wystrzelił. Jednym strzałem trafił 20 mężczyzn, a kiedy chciał ponownie strzelić, Songajowie

przestraszyli się i uciekli na północ do miejscowości, którą nazwali Kani. Dzisiejszą Kani lud Songaj nazywa się Kani-Goguna¹⁶¹ – w przeciwieństwie do Kani-Bonzon na południu [Frobenius 1921: 285].

W wielu miejscowościach można usłyszeć tego typu historie. Ich akcja najczęściej rozgrywa się w czasach powstawania wioski. Mówią o okolicznościach założenia wioski, kładą nacisk na osobę założyciela. Ta ostanía informacja jest szczególnie istotna, bo daje ona pewne prawa do ziemi jej pierwszym osadnikom i ich potomkom. Rodziny przybywające później do istniejącej już wioski muszą prosić o pozwolenie następców jej pierwszych mieszkańców. Wiele takich historii odnosi się do myśliwych, którzy poszukując zwierzyny znaleźli dogodne miejsce ze źródłem wody. Opowieść o założeniu wioski Kani jest tutaj pewnym wyjątkiem. Szerzej problem ten zostanie omówiony w rozdziale poświęconym historii.

2.7. Bajki

Bajka uważana jest za jeden z podstawowych gatunków twórczości ustnej, ukształtowany już starożytności. Stanowi odrębny gatunek literatury dydaktycznej o charakterze satyrycznym, jest formą przypowieści na temat charakterów, postaw ludzkich i sytuacji społecznych [Encyklopedia GW 2005]. Bohaterami bajki są zarówno ludzie jak i zwierzęta, a nawet rośliny i przedmioty. Jest najbardziej żywą formą literatury w tradycji ustnej, w warunkach afrykańskich stosunkowo łatwo dostępną dla badaczy. Według etnologa J. Różańskiego bajki afrykańskie to utwory „anonimowe, znają je jednak i akceptują wszyscy członkowie grupy etnicznej. Co więcej, przenikają one daleko poza jej granice i z daleka też czerpią nowe wątki. Wśród bajek królują z pewnością bajki zwierzęce. (...) Wiele z nich mówi o ludziach i ich relacjach do siebie, do świata zwierząt, wreszcie do świata przodków i duchów.” [2009: 19]. Gatunek literacki, który w języku polskim określamy mianem bajki, Dogonowie określają terminem *elume*. Obejmuje on bajki i opowiadania, których bohaterami są mówiące zwierzęta, symbolizujące pewne osoby. Bajki prawie zawsze nawiązują do mitologii, w przystępny dla ogółu sposób próbują przekazać treści zawarte w mowie dostępnej tylko dla nielicznych. Zostały one wymyślone przez *Nommo*, w celu wyśmiewania *Yurugu*, który sądzi, że jego dusza kobieca znajduje się wśród kobiet, opowiadających owe bajki i śmieszności. Dlatego to kobiety mają monopol na te historyjki; są one przekazywane z matki na córkę. Teoretycznie mężczyźni ich nie znają, lecz dziewczęta mogą opowiadać je chłopcom wieczorami. Zakaz opowiadania *elume* za dnia pochodzi od *Yurugu*, zstępującego na ziemię przed ukazaniem się Księżyca. Nocne

¹⁶⁰ L. Frobenius na określenie Dogonów używa egzoetnonimu Habe.

¹⁶¹ Współczesna Kani-Gogouna znajdująca się na Płaskowyżu Bandiagary zamieszkała jest przez Dogonów, a nie Songajów.

opowiadanie bajek ma także drugą stronę, przyczynia się do nawiązywania znajomości między młodymi. Chłopcy, śladem *Yurugu*, poszukują swojej pięknej kobiecej *Yasigi*, co często prowadzi do zawierania małżeństw. Liczne bajki przedstawiają sceny z życia przebiegłego i sprytnego zająca, który zawsze pokonuje hienę, istotę głupią i niezręczną. Najczęściej mówią one o niepowodzeniach *Yurugu* (hieny) pokonanej przez *Nommo* (zająca) [Palau-Marti 1957: 88].

Największą znawczynią dogońskich bajek jest niewątpliwie G. Calame-Griaule, która zajmowała się tym tematem od 1946 roku, w czasach kiedy społeczeństwo Dogonów było jeszcze głęboko przesiąknięte tradycyjną religią i żyło według dawnych norm. Kiedy zaczynała pracę nad bajkami wydawało jej się, że temat ten i zbieranie materiału nie będzie stanowiło trudności. Napotkała jednak na pewien opór ze strony Dogonów; powiedziano jej, że są to sprawy dzieci, niedostępne dla dorosłych. Dlatego udawało jej się tylko zgromadzić krótkie teksty. Badaczkę poddano – aby mogła zrozumieć sens opowiadanych bajek – rygorom tradycyjnego nauczania, jakim podlegają dzieci dogońskie. Koncepcja krótkich bajek polega na zapoznawaniu z nimi dzieci tak, by mogły oswoić się z wizją świata i mitem, który zostanie im później wyjaśniony. Bajka oprócz – rozpoznawalnej przez wszystkich – funkcji rozrywkowej posiada również ważne walory dydaktyczne, przekazuje model kulturowy i wizję świata. Nauczają one dzieci reguł życia społecznego, obserwacji przyrody, stają się w ten sposób rodzajem lustra, w którym społeczeństwo obserwuje siebie kontrolując swoją zmienność, a właściwie wierność tradycji. Przez bajki opowiadający wyrażają swoje idee lub uczucia, w nich mogą zobaczyć swoje fantazje. Wartości przekazywane przez bajki nie mogą być wyrażane językiem potocznym. Mogą rozwiązywać napięcia społeczne, konflikty międzypokoleniowe, problemy w relacjach rodzinnych. G. Calame-Griaule uważa, że w bajkach znajduje się wiele wspólnych tematów pochodzących z bardzo różnych i oddalonych od siebie kultur, występujących w różnych społeczeństwach. Dogonowie tworzą paralele między bajką i mitem; wątki z literatury ustnej są w niektórych przypadkach przetłumaczone na język symboliczny epizodów mitycznych, mówią o tworzeniu opozycji między życiem i śmiercią, płodnością i bezpłodnością, wilgotnością i suchością, dniem i nocą. Przeciwności te są reprezentowane przez *Nommo* i ciągle walczącego z nim *Lisa-Yurugu*; ostatecznie to ich ciągle ścieranie się jest motorem zmian pozwalających na postęp [2006: 22].

2.7.1. Bintu

Jedną z owych krótkich bajek, którą G. Calame-Griaule zanotowała w 1946 roku, jest opowieść o chłopcu zwanym Bintu¹⁶². Jest to dość nietypowa bajka, bowiem każ-

¹⁶² W oryginale bohaterką była jednak dziewczyna, o czym świadczy imię Bintu, wywodzące się z języka arabskiego i oznaczające córkę.

da z występujących osób ma imię. Generalnie, herosi ludzcy w tego typu utworach nie mają imion. Należy więc założyć, że nie jest ona wolna od obcych wpływów, a poruszany wątek należy do bardzo rozpowszechnionych w całej Afryce Zachodniej¹⁶³. Bajka zatytułowana *Bintu* mówi o pewnej ciężarnej kobiecie, która poszła zaczerpnąć wody. Kiedy to uczyniła, nie było nikogo, kto mógłby jej pomóc podnieść naczynie z wodą. Wtedy pojawił się *Nommo* i powiedział, że jej pomoże, jeśli kobieta coś mu da. Kobieta nie zastanawiając się odpowiedziała, że jest w ciąży, a kiedy urodzi dziecko, to mu je da. *Nommo* zgodził się na to, ale polecił, aby synowi, którego urodzi, nadała imię Bintu, powiedziawszy to wszedł do wody.

Kobieta wróciła do swojego domu, powiła chłopca i zgodnie z zaleceniem nadała mu imię Bintu. Kiedy dziecko nieco podrosło, razem z kolegą poszło się bawić na obrzeża wioski. Widział to *Nommo*, który zamienił się w człowieka, zbliżył się do dzieci i powiedział: „Mój Bintu, ty którego mi dała jego matka, przybądź do mnie”. Kiedy Bintu to usłyszał, pobiegł w kierunku swojej mamy i opowiedział jej tę historię. Matka słysząc to zaniepokoiła się, uprzedziła chłopca, że sytuacja taka może się powtórzyć, ale nie wolno mu zbliżać się do niego. Za każdym razem kiedy dziecko grało, *Nommo* wołał go, jednak pewnego dnia zmienił się w wielkiego węża. Znalazł się blisko dziecka i znowu zaczął wołać: „Mój Bintu, ty którego mi dała twoja matka, przybądź”.

Dziecko uciekło do domu i powiedziało to matce. Wtedy wielki wąż przybył, zatrzymał się na progu i znowu wołał Bintu. Kiedy jego matka usłyszała słowa węża odpowiedziała: „Niech to, co wzywa Bintu, pożre połowę wioski”. Wąż pożarł połowę wioski, wrócił i znowu domagał się, aby chłopiec przyszedł do niego. Tym razem jego matka zaproponowała, aby wąż pożarł drugą połowę wioski i tak też się stało. Wąż jednak znowu wrócił i ponowił swoje wezwanie względem Bintu. Wtedy matka powiedziała, aby pożarł ojca Bintu, a zostawił dziecko i jego matkę. Wąż pożarł ojca Bintu, powrócił do domu i ponownie powtórzył swoje wezwanie, zrozpaczona matka zaproponowała, aby ją zjadł i tak też wąż uczynił. Wrócił ponownie powtarzając: powiedział „Mój Bintu, ty którego mi dała jego matka, przybądź do mnie”. Wtedy chłopiec powiedział: „*Amma*, ty słyszysz rzecz, która wzywa Bintu!” W tym momencie *Amma* wyciągnął szablę i zabił węża, a jego brzuch się otworzył i wyszli z niego ludzie z wioski, ojciec i matka Bintu. I tak to się stało, że *Amma* ocalił Bintu [Calame-Griaule 2006: 27-29].

¹⁶³ Podobny motyw – jak w bajce o Bintu – G. Calame-Griaule spotkała u Isawaghen w Nigrze. Bajka mówi o małym dziecku, które będąc wśród swoich przyjaciół, niesło na głowie wielki pień drzewa, gdzie schowało się bóstwo, które wzywało je po imieniu. Matka ofiarowuje po kolei – chcąc ratować dziecko – wszystkie swoje dobra, ojca dziecka, a później samą siebie i pień pożera wszystko. Wtedy dziecko zwraca się do boga, który zsyła kamień z nieba (prehistoryczną siekierkę) i wszystko co zostało pożarte wychodzi z pnia. W wersji zanotowanej u dawnych Hausańczyków, bohaterką jest młoda dziewczyna, która daje obietnicę bóstwu wody i dalej historia toczy się w podobnie.

Według G. Calame-Griaule jest to w Afryce Zachodniej klasyczna historia dziecka lub młodej dziewczyny śledzonej przez byt nadnaturalny. Często – jak tutaj – młoda osoba zostaje wymieniona jako wynagrodzenie za przysługę. W licznych wersjach, kobieta ciężarna czerpie wodę i później nie może podnieść naczynia na głowę. Czasami jest opuszczona przez inną żonę swojego męża, która miała ją wspierać. Specyfiką tego opowiadania jest fakt, że potwór przybiera postać *Nommo*. Nie jest to wyjątek w bajkach dogońskich, gdzie *Nommo* może pojawić się w jakiejś groźnej postaci. Woda, tak istotna dla życia w strefie Sahelu, tutaj przedstawia swoją niebezpieczną naturę. Pożarcie wioski przez pytona (jedna z form *Nommo*) może być interpretowane jako destrukcyjne działanie powodzi. Jest ono podobne do działania *Ammy*, który generalnie jest raczej dobry, ale może również pokazać swoje groźne oblicze. Często matka ma chęć naprawić swoją nieprzemyślaną obietnicę i uchronić swoje dziecko od ofiary, która jest jego przeznaczeniem, poświęcając innych. Ten klasyczny scenariusz pokazuje byt nadnaturalny, ciągle przybywający i powtarzający ten sam obsesyjny apel, który nadaje bajce aspekt koszmaru oraz, w zależności od talentu opowiadającego, nadaje jej również wymiar niesamowitości [2006: 30].

2.7.2. Bajki o zwierzętach

W bajkach często występują dwa zwierzęta, z których jedno pełni rolę pozytywną, a drugie jest jego przeciwieństwem. Przykładem *elume*, których bohaterami są zwierzęta, może być opowieść o krokodylu i psie, wyjaśniająca dlaczego krokodyl nie lubi psa. „Niegdyś krokodyl miał język, lecz pies go nie miał. Krokodyl wyjął swój język i pozostawił go do wysuszenia. Pies skorzystał z okazji do zawładnięcia językiem. Krokodyl domyślał się kradzieży, chciał schwytać złodzieja, który uciekł. Od tego czasu, ilekroć pies zbliża się do wody, krokodyl próbuje go złapać” [Calame-Griaule 1954]. W bajce tej występuje dość wyraźna aluzja do kradzieży słowa *Ammy* (krokodyl) przez *Yurugu* (pies).

Bajką tłumaczącą zachowanie zwierząt i ich relacje z bogiem, może być bajka o lisie, zanotowana w Youga-Pilou. „Pewnego razu matka boga zachorowała. Bóg i jego przyjaciel poszli na spotkanie ze starym mędrce, aby skonsultować się z lisem¹⁶⁴. Lis i stary mędrzec poradzili im, aby poszli do pewnego uzdrowiciela. Uzdrowiciel poprosił ich o korzeń fasoli. Było to w miesiącu kwietniu, a u nas w tym miesiącu nie ma zieleniny. A więc bóg powiedział: „Moja matka umrze” i zaczął płakać. Nietoperz odrzekł, że ponieważ ma skrzydła, polecą do lasu zobaczyć, czy są korzenie fasoli. Szukał przez cały dzień. Po południu znalazł korzeń fasoli, zaniósł go do uzdrowiciela, a uzdrowiciel wyleczył z choroby matkę boga. Bóg był bardzo

szczęśliwy. Razem z nietoperzem robili wszystko razem, podróżowali razem, jedli razem. Pewnego dnia matka nietoperza zachorowała. Poszli do starego mędrca i lisa, którzy kazali im pójść do pewnego uzdrowiciela. Uzdrowiciel, po obejrzeniu chorej kazał przynieść wodę z pierwszego deszczu. Było to w grudniu, a u nas wtedy nie ma deszczu. Deszcz zaczyna się pod koniec maja lub w czerwcu. Nietoperz pomyślał, że skoro bóg zsyła deszcz, to jego matka szybko wyzdrowieje i poprosił boga, aby zesłał deszcz. Bóg powiedział, że nie przewiduje trudności i że rano, przed południem, będzie deszcz. Rano pojawiły się chmury, grzmiało, ale deszczu nie było. Choroba matki nietoperza pogłębiła się. Nietoperz zaczął płakać. Bóg powiedział: „Jutro po południu będzie deszcz i będziemy mogli wyleczyć twoją matkę”. Nazajutrz przyszły chmury, zagrzmiało, zerwał się wiatr, ale nie było deszczu i matka zmarła. Wszystkie nietoperze zorganizowały zebranie i powiedziały, że zrywają przyjaźń z bogiem. Dla nich zawsze bóg będzie u góry w niebie, dlatego nie patrzą na niego i śpią głowami w dół” [DouAp].

2.8. Dewizy – *tige*

W bogatej literaturze ustnej Dogonów znajdujemy także święte teksty kultowe, jakich używa się w różnych okolicznościach. Najczęściej towarzyszą uroczystościom religijnym celebrowanym przez daną społeczność. Recytuje się je podczas obrzędów przejścia oraz w czasie ceremonii związanych z grupą zawodową. Współcześnie Dogonowie odwołują się do nich w czasie ciężkiej próby, choroby czy też migracji do miasta. Przekazywane są z pokolenia na pokolenie drogą ustną, ich sakralny charakter wymaga wiernego przekazu, co jest przedmiotem troski zainteresowanych i wielu ćwiczeń mnemotechnicznych. S. Piłaszewicz do świętych tekstów zalicza, oprócz modlitw, także inwokacje, błogosławieństwa, pozdrowienia, recytacje inicjacyjne oraz opowieści mówiące tajemnicach wszechświata [2000: 108-109]. Interesującym przykładem świętych tekstów mogą być dogońskie *tige*.

Termin *tige* może oznaczać dewizę, hasło, rozumiane jako zasady postępowania, którymi człowiek kieruje się w życiu; bywa wyrażane w formie sentencji. *Tige* może być wyznacznikiem tożsamości. J. Rouche uważa, że *tige* to „uroczysty tytuł honorowy”, obwieszczany, aby „umieścić w przestrzeni” tego, do którego jest on adresowany, by wzmocnić *nyama*, siłę witalną tych, którzy słuchają. Narrator, który jest „mistrzem słowa”, starzec lub czarownik, skanduje słowa uderzając w dzwon lub w bęben. Słowa te, „sformułowane” są w taki sposób, aby opisywać wydarzenia mityczne, historyczne, legendarne lub codzienne, do których włączany jest nowo przyjęty członek wspólnoty [2002: 32].

S. de Ganay autorka pracy *Les devises des Dogons* [1941] rozróżnia *tige* gru-

¹⁶⁴ Zasięgnęli rady wróżbiarza wróżącego ze śladów lisa.

powe i osobiste. Uważa, że są one streszczeniem jakiegoś ważnego wydarzenia lub też wyrażają pewne cechy ludzkie. Termin „dewiza” jest dość ograniczony w swoim znaczeniu. *Tige*, jest nie tylko określeniem, ale także uwiecznieniem jakiegoś pamiętnego czynu. W przypadku jednostki, odnosi się do trwałych sił, które dany człowiek otrzymał od innych osób, grup ludzi czy też sił nadprzyrodzonych. Człowiek jest tymczasowym „miejszem ich pobytu”, bowiem później zostaną odziedziczone przez jego potomków. Całość *tige*, do których ma prawo jednostka, odpowiada całości *nyama*, które składają się na jego osobę.

Tige człowieka, jako jednostki bądź jako członka rodu lub grupy, są więc ustnym wyrażeniem jego osobowości. Każdy człowiek otrzymuje *nyama* od różnych przodków. Uczestniczy w życiu całego ludu, począwszy od rodziny, a skończywszy na całej wspólnocie Dogonów. Tym samym jest posiadaczem *tige* osobistego, pojedynczego i wielu *tige* ogólnych, wspólnotowych. Ma również prawo do nadawania *tige* okolicznościowych mówiących o ważniejszych wydarzeniach z jego życia lub z życia grupy. Tak jak *nyama*, tak i *tige* nie mogą zaniknąć, lecz muszą być przekazane następnym pokoleniom, muszą istnieć w społeczeństwie żywych. Dotyczy to także *tige* osobistego; raz ustalone nie może ulec zapomnieniu. Przekazywanie *tige* i *nyama* są ze sobą ściśle powiązane, jednak w przypadku bliźniąt mających *nyama* tego samego przodka, tylko pierwsze z nich dziedziczy *tige* osobiste.

Tige, tak jak *nyama*, jest elementem stałym, przekazywanym z pokolenia na pokolenie w tej samej linii *nanié*. Kiedy *tige* zwraca się do śmiertelnika jest więcej niż „dewiza”, tytułem honorowym; jest skuteczną formułą łączącą uczestników tej samej „kolektywnej energii”. Określenie *tige* jako skutecznej formuły, oznacza, że wywołuje nie tylko przeszłość i teraźniejszość, ale także odwołuje się do tego, co ma dopiero nastąpić. Dogońskie *tige* dostosowane są w takim samym stopniu do istot ziemskich jak i nadprzyrodzonych, zatem ich skuteczność nie ogranicza się tylko do teraźniejszości. Zaczynają akcję, która będzie miała miejsce dopiero w przyszłości, gdyż narzucają ciągłość istnienia. *Tige* zawierają w sobie całą gamę modlitw, ale także honorowych proklamacji, w obu przypadkach skuteczność słowa jest taka sama. W rzeczywistości *tige* są potwierdzeniem ustalonego porządku rzeczy między sferą ludzką a nadprzyrodzoną. Uzasadniają, że ów porządek trwa, ale też stwierdzają, że *nyama* jest skuteczna sama w sobie [Ganay 1941: 162-163].

Przykładem *tige* ogólnej adresowanej do wszystkich Dogonów jest powiedzenie „*gyimto*” (wielka chmura). Może ona nawiązywać do roli, jaką pełni deszcz w ich życiu. Mężczyzna oprócz *tige* swojego ojca, może się też posługiwać *tige* grupy swojej matki, jeśli jego rodzice wywodzą się z różnych grup. Sytuacja taka występuje, kiedy mężczyzna, na przykład z plemienia Dyon, przybywa do domu wujka z plemienia Aru i zostaje on powitany słowami: „Człowieku Dyon, *Amma* kazał ci przyjść (aż do mnie), dziecko mojej siostry Aru”. Innym przykładem dewizy zbiorowej jest *tige* nawiązujące do pewnej sytuacji, która miała miejsce na drodze.

Pewien człowiek z plemienia Aru idąc drogą zauważył swoich rodziców siedzących w pobliżu wielkiego drzewa. Ponieważ był to poranek, siedzieli oni w miejscu, które aktualnie było nasłonecznione, lecz w porze największych upałów był tam cień. Powstała w ten sposób *tige*: „Człowiek, który czeka na wieczorny cień”. Problem głodu również znajduje odzwierciedlenie w dewizach Dogonów. Człowiek z plemienia Aru miał dużo mięsa, przychodzili do niego kowale, skórnicy, Fulbowie i wielu innych z prośbą o pomoc, powstała *tige*, która przedstawia to następująco:

„Dobosze nie mieli posiłku,
Kowale nie mieli posiłku,
Fulbowie nie mieli posiłku,
Dogon (Aru dał) tym, którzy nic nie mieli” [Ganay 1941: 12, 17, 19].

Rolnicy wychwalani są przez *tige* motyki, będącą przykładem dewizy zawodowej; jest ona recytowana w *sigi-so*. Deklamuje się ją, aby przypomnieć wsapaniałość techniki uprawy roli, tradycyjnego zajęcia Dogonów, na którym opiera się całe życie materialne. Poniższa *tige* jest wykonywana w czasie konsekracji nowych wtajemniczonych w stowarzyszenie *Awa*:

„Rolnicy prosa, dobry brus,
Rolnicy sorga, dobry brus,
Rolnicy ryżu, dobry brus,
Rolnicy fasoli, dobry brus,
Rolnicy fonio, dobry brus,
Rolnicy sezamu, dobry brus,
Rolnicy szczawiu, dobry brus,
Serce wszystkich ludzi jest chłodne jak woda” [Griaule 1994: 187].

Tige indywidualne mogą przybierać także postać tyrady poetyckiej, wysławiającej ideał kobiecego piękna. Chłopcy w wieczór przedweselny lub przy innych okazjach, zwracają się do swojej narzeczonej i do swoich kompanów intonując narację pod adresem swych wybranek.

„Tańcząca młoda dziewczyna,
O oku jak gwiazda,
O szyi ozdobionej bogactwem i złotem,
O piersi jak wymię owcy,
O piersi jak kule indygo,
O brzuchu płaskim jak sandał Fulbeja,
O pępku w kształcie głowy dyni” [Ganay 1941: 46-47].

2.9. Pieśni

W kulturze muzycznej Dogonów istnieją różne rodzaje pieśni zwane *nii*, wykonywane w czasie pracy, zabawy, obrzezania, pogrzebu. Znają także kołysanki i pieśni biesiadne. Najszerszy repertuar pieśni dotyczy jednak masek; w tradycji każda maska miała specyficzną pieśń wykonywaną podczas tańca. Pieśń towarzysząca tańcom maski *kanaga*:

„Witaj kobieto Muno!
Wszystkie słowa są twoimi.
Wszyscy mężczyźni na Ciebie zwracają wzrok.
Twój ojciec uprawia proso,
(Jego) proso Cię napęlnia.
Piłaś mleko twojej matki; napęlniło twoje ciało,
Twoje piękne ciało.
Masz piękną oganiaczkę na muchy” [Griaule 1994: 472-475]

Tolo (pieśni żałobne) pełnią bardzo ważną rolę w czasie obrzędów pogrzebowych, deklamowane są w sezonie suchym przez dwa dni i dwie noce [Kervran 1989]. Są formą wypowiedzi mityczno-historycznych i stanowią silnie regulowaną tradycję przekazywaną w obrębie rodu. Przedstawione są w postaci niekończącego się poematu, deklamowanego przez starców podczas wielkich pogrzebów lub przy wyjątkowej okazji, dotyczącej całego rodu. Ta emocjonalna wypowiedź w pierwszej części przypomina mit o emigracji z kraju Mande, którego różne wersje są znane wszystkim plemionom dogońskim. *Tolo* rodu Karambe wspominają, że ich przodkowie pochodzili z wioski Keba, w kraju Kulibali w Mande, który to kraj opuścili z niejasnych powodów, aby pójść i osiedlić się w Segou, gdzie otrzymali swój etnonim Dogo. Po czym pozostali w regionie Djenne, gdzie jeden z przodków kazał przebyć rzekę innym rodowi, a te zostały z tyłu z przodkiem, wężem Bonogo. Następnie udali się do Kaka (Sofara), a później do Oropa, Douna i Kombo-Oguru. Kiedy przybyli do Falez Bandiagary, Bonogo wziął swoich potomków i wyszedł, aby się z nim połączyć i aby się tam osiedlić. Recytacje tych pieśni są sposobem przekazywania tradycji, mają one miejsce z okazji obrzędów pogrzebowych. Ceremonie te były świętowane tylko przez starych mężczyzn dogońskich o wyższym statusie społecznym, należących do stowarzyszenia masek. W śpiewanych *tolo* wzmiankowane wydarzenia i miejsca mityczne lub historyczne, są przypisywane konkretnym miejscom, aby były bardziej czytelne dla odbiorcy [Bouju 2003: 184].

Oprócz poważnych pieśni niosących ładunek edukacyjny, śpiewa się także pieśni pożegnalne mówiące o konkretnym zmarłym. W latach 30. XX wieku jeden ze współpracowników etnologów francuskich, Diougodié Dolo, zanotował następującą pieśń:

„To jest Intoga, który dzisiaj śpi tutaj położony.
Intogo, syn Amassoli, śpi w złym śnie.
Nazywam się Intogo powracający.
Nazywam się Intogo odchodzący.
On nie odpowiada na moje wezwanie, on śpi położony.
Intogo, syn Amassoli, śpi w złym śnie” [Dolo 1936].

Najważniejsze z repertuaru pieśni odnoszą się do obrzędowości i śpiewane są tylko w ściśle określonych okolicznościach. Wykonywanie ich bez powodu uważane byłoby za świętokradztwo. Zgoła inny charakter mają pieśni biesiadne, śpiewane przez młodych w trakcie picia piwa. Prosząc kobiety o piwo śpiewają:

„Tym, którzy czczą Boga w pieśniach, dobry wieczór!
Tym, którzy nie śpiewają, dobranoc! [...]
Duch osoby samotnej nie jest duchem [kompletnym]¹⁶⁵.
[Aby] zwiększyć mojego ducha,
Matki, [wy musicie] zaczerpnąć piwa, by mi je dać [...].
[Aby] zwiększyć mojego ducha,
Matki, [wy musicie] zaczerpnąć piwa wrzącego, by mi je dać.”

Kiedy już napiją się piwa, zwracają uwagę, że teraz należy poruszyć ducha i słowo, które posiada każdy człowiek, kontynuują więc swoją pieśń:

„Moja siostra jest najlepsza, czy piwo jest wyższe?
Głos mojej siostry jest dobry, ale ona nie idzie tak jak piwo;
Ten z piwa jest prawdziwy, trochę lepszy.
Niech ten, kto pije piwo, pije go z duchem;
Jeśli pije się piwo, zdobywa się ducha [...].”

Dwa ostatnie zdania mówią, że ten, kto pije piwo panując nad jego spożyciem, zdobywa jasność i żywotność ducha. Jeśli pijący pokona słabość wywołaną przez piwo, może górować nad przeciwnikami przez swoją elokwencję lub jakość swojej pieśni. Odwrotnie, jeśli pijący ulegnie działaniu alkoholu zawartego w piwie, jego przemówienia, jego wizja i jego duch zagmatwiają się i ta utrata kontroli ujawni jego słabość [Jolly 2004: 112-113].

Bohaterką wielu pieśni jest kobieta o imieniu Yasuru¹⁶⁶, której imię oznacza zawsze jakąś powabną, młodą kobietę, pożądaną przez mężczyzn. Młody mężczyzna proponuje więc swoim kolegom z grupy wiekowej napić się w piwiarni w Ko-

¹⁶⁵ To znaczy: „duch tej osoby nie jest w pełni duchem, jeśli nie pił piwa”.

¹⁶⁶ *Ya* – kobieta, *suru* – piękna, powabna.

méré¹⁶⁷, aby oczarować dziewczyny warzące piwo. W poniższej pieśni widzimy ewidentną aluzję do miłosego spotkania oraz seksualnej natury „słodkich” przyjemności proponowanych młodym ludziom pod postacią konsumpcji piwa.

„Jeżeli moja matka przygotowała piwo, napełnię nim moje gardło, moje gardło.
Jeżeli moja ciotka przygotowała piwo, napełnię nim moje gardło, moje gardło.
Czyż sok z owoców *kokoloby* jest lepszy od piwa? [...]
W dolinie Komere-wara-dugu,
Pijmy więc piwo w domu matki Yassourou.

Liczni młodzi będąc raz w środku,
Równie licznie wracają do niego [lokalu].
Mając czy nie, piwo zrobione przez matkę młodych dziewczyn? [...]
Wypiwszy dzisiaj pierwszą brzeczkę kwaśną, wypijmy drugą brzeczkę, już słodką.
Mój „bracie”, jutro wypijemy drugą słodką brzeczkę” [Jolly 2004: 97].



Budynek francuskiej misji etnologicznej w Ogo1-Dah.

¹⁶⁷ Miejscowość znajdująca się na południowo-zachodnim skraju kraju Dogonów.

CZĘŚĆ 3

RELIGIA DOGONÓW

3.1. Tradycyjne religie Afryki

Prowadząc rozważania na temat religii Dogonów należy zdawać sobie sprawę, że termin ten nie występuje w ich języku, podobnie jak w wielu innych językach afrykańskich. To w cywilizacji europejskiej narodził się podział na fizykę i metafizykę, czyli na to co realne, rzeczywiste i na to co duchowe. Dla Afrykanina taki podział jest obcy, w jego spójnym świecie religia przenika się ze światem fizycznym, tworząc jednolitą rzeczywistość. Nie jest mu więc potrzebne pojęcie religii, bo religia sama w sobie dla niego nie istnieje, lecz jest integralną częścią jego życia i całego kosmosu. Afrykańczyk religię nosi w sobie, towarzyszy mu ona przez całe jego życie bez względu na to, gdzie się znajduje. S. Piłaszewicz uważa, że „u podstaw afrykańskich wierzeń leży szczególna koncepcja kosmosu, w której świat niewidzialny jawi się ludziom w kategoriach podobnych do świata ziemskiego. Jeszcze nienarodzeni, aktualnie żyjący i zmarli tworzą wielką rodzinę. Tym, którzy odeszli, tak zwanym żywym-zmarłym, wylewa się napoje i ofiarowuje jadło, aby jako członkowie konkretnej rodziny nadal uczestniczyli w jej troskach i zapewniali bezpieczeństwo oraz dostanie życie” [2000: 18].

W połowie XX wieku etnologzy zastanawiali się, czy istniała jedna, wspólna dla całej Afryki religia. M. Griaule, zwolennik istnienia religii afrykańskiej, której elementy można znaleźć w wierzeniach wielu ludów, wprowadził nawet termin „czarna religia”. Argumentując za jej istnieniem pisał: „Na pierwszy rzut oka, jeśli poprzestać na powierzchniowych obserwacjach, mogłoby się wydawać, że w Afryce występuje tyleż postaci zachowania religijnego co społeczności. Przy głębszej analizie sprawy mają się jednak zgoła inaczej” [1947a: 42 cytat za Szarewska 1971:265]. We wstępie do pierwszego wydania *Dieu d'eau* wyraził nawet pogląd, że światopogląd afrykański był prekursorski względem Platona, Plotyna, św. Jana Apostoła [1948a]. M. Griaule chciał pokazać bogactwo kultury afrykańskiej, dlatego przyrównywał ją do europejskiego antyku. Usilne próby zdefiniowania – przez niego i jego współpracownicę G. Dieterlen – zwanego systemu religijnego Dogonów, dowodzi pewnego europocentryzmu. W Europie zwykliśmy uważać, że religia musi mieć swój system, podczas gdy Afrykańczykom wydaje się to zbędne, oni po prostu żyją religią, żyją w religii sami ją współtworząc. Wspomniany S. Piłaszewicz jako jedną z cech religii afrykańskich wymienia brak dogmatów, które obowiązywałyby wszystkich wierzących.

Pisze o nich że: „nie mają świętych ksiąg i nie głoszą żadnej formuły wyznania wiary” [2000: 18].

Tradycyjne religie afrykańskie charakteryzują się dużym zróżnicowaniem wynikającym z podziałów etnicznych, nasyconych silnym etnocentryzmem. Obowiązujące mity opisujące stworzenie świata, organizację kosmosu, jego koncepcję i pochodzenie ludzi, prawdy wiary przekazywane są drogą ustną. Tolerancja wobec przekonań innych wynika z możliwości dowolnej interpretacji mitów. Politeizm afrykańskich religii nie wyklucza istnienia jednego naczelnego bóstwa. Występuje sprecyzowana idea boga-najwyższego będącego stwórcą wszechrzeczy. Istotna jest rola licznych bóstw i duchów przodków, ciągle obecnych w życiu człowieka. Brak ostrych granic między światem doczesnym a nadnaturalnym, nie istnieje granica między sacrum i profanum. W codziennym życiu ogromną rolę pełnią obrzędy i rytuały, które sakralizują to, co w naszym europejskim pojęciu należałoby do sfery profanum. Przynależność do wspólnoty religijnej przejawia się właśnie w uczestnictwie we wszelkich obrzędach i rytuałach.

Tradycyjne religie afrykańskie w pierwszym rzędzie służą wspólnocie, a nie jednostce. Być człowiekiem znaczy należeć do wspólnoty¹, a to wymaga uczestniczenia w jej ceremoniach, rytuałach i uroczystościach. Jednostka nie może oderwać się od religii własnej grupy, bo w ten sposób odcina się od wspólnoty. Z tego powodu w tradycyjnych społecznościach nie ma ateistów. Tradycyjne religie nie są uniwersalne, lecz „plemienne”, co oznacza, że religia związana jest z konkretnym ludem, dlatego też nie ma nawróceń z jednej religii tradycyjnej na drugą [Mbiti 1980: 16-19].

Na początku XX wieku Dogonowie w zdecydowanej większości byli wyznawcami religii tradycyjnej², charakteryzującej się wiarą w boga *Ammę* i silną pozycję kultu przodków. Pod koniec XX wieku zaczął dominować islam z silnymi wpływami dawnych wierzeń, czyli forma tzw. „czarnego islamu”. Coraz więcej jest także wyznawców chrześcijaństwa.

3.2. Dogońskie *Omolo*

Tradycyjna religia Dogonów, dość typowa dla kręgu woltyjskiego, skoncentrowana jest wokół składania ofiar i celebracji obrzędów. Silnie rozbudowana jest symbolika związana z religią, nadal ważną rolę odgrywają maski³. A. Tèmè na określenie tradycyjnej religii Dogonów używa terminu *omolo*, które jest używane dla określenia swojej własnej wiary w duchu partykularyzmu żądającego powrotu do tradycji, autentyczności, wierności *atem* (tradycja, prawo przodków)⁴. *Omolo* oznacza troszczenie się o *atem*, stanowi fundament społeczeństwa. To, co jest w pamięci, świadomości ludowej, co zostało przejęte z kultury przodków, opiera się na prawie. Prawo to kieruje relacjami społecznymi: zasadami przekazywania dziedzictwa, normami zawierania małżeństw i funkcjonowaniem rodziny, formami solidarności społecznej, zakazami, wzorcami zachowań w hierarchii społecznej, systemem kontroli kultów i rytuałów [2002: 44].

Współcześnie można usłyszeć, że Dogonowie uważają *omolo* za „zbiór całej wiedzy: wiedzy o kulcie, wiedzy o życiu duchowym, wiedzy o życiu praktycznym, zachowaniu i moralności. Cała wiedza o wierzeniach Dogonów nazywa się *omolo*. Aby poznać *omolo*, by mieć głęboką wiedzę o *omolo*, trzeba być w *awa*. Oznacza to, że trzeba zostać przyjętym do społeczności mężczyzn zwanej *awa*. Jeśli wchodzisz do społeczności *awa*, zajmuje to dużo lat – wszystkie nauki *omolo*”, jak stwierdził informator dodając: „Ja także posiadam wiedzę i poruszam się powoli po tej drodze. Jest to bardzo tajemnicze, bardzo osobiste. U Dogonów, ta tradycja to nie jest tylko znajomość kilku opowiadań, jak to jest u Arabów w Koranie, czy u chrześcijan w Biblii, u Dogonów jest to znajomość *omolo*” [KoneM].

Niektórzy antropolodzy (L.-V. Thomas i R. Luneau) określają religię dogońską jako „należącą do przodków”, a jej rytuały jako „ancestralatrię” (kult przodków). Kult przodków, charakterystyczny dla religii tradycyjnych, występuje u wielu ludów. Trudno więc twierdzić, że pełni jakąś specyficzną rolę w religii dogońskiej, owszem pełni rolę istotną, ale nie jest ona szczególnie, na tle innych religii ludów woltyjskich. Częste odwoływanie się do pierwszych ludzi (założycieli osad), do przodków, spowodowane jest faktem, że to są oni źródłem *atem*, fundatorami prawa. *Omolo* odnosi się również

¹ U Pigmejów najcięższą karą jest wykluczenie ze wspólnoty [Turnbul 1967].

² Na określenie religii afrykańskich najczęściej używano terminu animizm, który został spopularyzowany przez E. B. Tylora, a na grunt afrykański przeniesiony przez M. Delafosse’a, z kolei misjonarz belgijski P. Tempels użył terminu animatyzm [2009]. Oba te określenia są bardzo nieprecyzyjne, odwołują się bowiem do łacińskiego terminu *anima* – dusza. Pojęcie duszy występuje bodaj we wszystkich religiach, zatem tym samym terminem można określać każdą religię. W chwili obecnej brak jest jednego terminu, którym można by określać religie wyznawane przez ludy Afryki. Dlatego najlepszym rozwiązaniem wydaje się być pojęcie „religia tradycyjna”, dzięki czemu każdą religię traktujemy osobno, jako zjawisko właściwe dla konkretnej grupy.

³ Z kolei W. E. A. van Beek uważa wręcz, że religia Dogonów wyraźnie oderwana jest od życia świeckiego. Dotyczy to większości działań związanych z rolnictwem, codziennych relacji pomiędzy ludźmi czy to na poziomie rodziny, czy całej społeczności. Twierdzi, że występuje tendencja, aby kwestie religijne sprowadzać do spraw, którymi zajmują się starsi mężczyźni, dbający o relacje pomiędzy żyjącymi a światem metafizycznym. Religia jest sprawą indywidualną i przez niektórych może być relatywnie lekceważona [1991a: 152]. Twierdzenie o niezależności życia codziennego od religii – w świetle dotychczasowych badań – wydaje się jednak bardzo ryzykowne.

⁴ Termin *atem* oznacza – w szerszym kontekście – naukę dotyczącą wszystkich dziedzin życia, którą drogą ustną przekazuje się młodszej generacji [Douyon 2002: 68].

do konsekwencji naruszenia zaleceń przodków. Termin ten oznacza więc nieporządek (L.-V. Thomas i R. Luneau twierdzili, że „respektowanie porządku oznacza [...] podporządkowanie się prawu przodków”) wywołany przez zniekształcenie *atem*. Ten religijny koncept obejmuje pojęcia nieposłuszeństwa, buntu, niesprawiedliwości, grzechu, zła, wraz z ich konsekwencjami. Ścisłe przestrzeganie zasad kierujących społeczeństwem spowodowane jest właśnie strachem przed konsekwencjami *omolo*, przed nieuchronną karą. Ten lęk jest duchową bronią narzucającą i powodującą akceptację porządku społecznego. Wśród negatywnych skutków działania *omolo* jest wiele fundamentalnych faktów społecznych: choroba, śmierć, nieurodzajność, brak sukcesów czy powodzenia w życiu.

Dogłębna analiza pojęcia dogońskiej „przodkowości” (fr. *ancestralité*) pozwala rozróżnić dwa poziomy przodków: dawni zmarli i niedawni zmarli. Każdy z tych poziomów odgrywa odrębną rolę w genezie tradycji *atem* i szacunku dla reguł, które z niej wynikają. W konsekwencji są one poddane innemu traktowaniu. Przedstawienie dwóch poziomów przodków – dawni zmarli jako „ustawodawcy” i niedawni zmarli jako „sędziowie”, strażnicy porządku – oraz praktyki przyjęte w zarządzaniu relacjami społecznymi stanowią główny element religii dogońskiej. Ale religia tradycyjna wykracza poza relacje pomiędzy ludźmi, obejmuje ona również relacje pomiędzy nimi a naturą jako manifestacją przedstawienia świata [Tèmè 2002: 44].

Religia Dogonów – *omolo* – tworzy dość skomplikowany system filozoficzno-religijny, złożony z różnych stopni wtajemniczenia⁵. Dogonów. Bardzo ważną rolę odgrywa w niej wspomniany kult przodków. Istotną cechą tradycyjnej religii Dogonów – tak jak większości religii – jest troska o życie wieczne. Przodkowie utrzymują kontakty z żyjącymi, toteż mimo ich fizycznej śmierci nadal uważa się ich za członków rodziny. Składając przodkom ofiary, można zaskarbić sobie ich przychylność, a w konsekwencji zyskać dobrobyt dla rodziny. Z metafizycznego punktu widzenia człowiek składa się z kilku dusz oraz siły życiowej. Dusze posiadają też zwierzęta i rośliny, szczególnie te uprawne.

Świat dogoński zamieszkały jest przez nadnaturalne siły, z którymi Dogonowie muszą współdziałać dla osiągnięcia własnych korzyści. Siły te są zhierarchizowane. Dotychczasowe badania pozwalają stwierdzić, że na początku był najważniejszy bóg, *Amma*; następnie pojawili się w kolejności, *Nommo*, *Yurugu*, przodkowie i różnego rodzaju bóstwa opiekuńcze. Pośród tych ostatnich, wyróżnia się trzy główne: *Yebanowie* (uczynni władcy ziemi i dzikich zwierząt), *Gyinu* (złowróźbni, zamieszkujący wielkie drzewa, odpowiedzialni za śmiertelność wśród niemowląt) i w końcu *Andumbulu* (pierwsi mieszkańcy kraju). Nie można też zapominać o istotnej roli mitycznego Kowala-nauczyciela, który uzupełniał rolę stwórcy.

L. Desplagnes opisując religię Dogonów na początku XX wieku twierdził, że

⁵ Podobnie jak w przypadku mitów, tradycyjna religia Dogonów posiada liczne warianty.

częcą oni potrójne bóstwo, dowodzi analogii z religią starożytnego Egiptu [1907] Amona. Późniejsze badania etnologów francuskich nie potwierdziły tych analogii do kultury starożytnego Egiptu. W sto lat po badaniach L. Desplagnes do podobnych wniosków doszedł W. E. A. van Beek; uważał, że dogońska trójca bogów składa się z *Ammy*, *Lebe* i *Nommo*⁶. *Amma* znajduje się na wierzchołku tego trójkąta, nie posiada on jednak ani kształtu, ani postaci i nie można określić go mianem boga niebiańskiego. Jego przeciwnikiem jest *Lebe*, uważany za boga ziemskiego, pojawiający się pod postacią węża. Trzecim wierzchołkiem tego trójkąta jest bóg wody *Nommo*, nazywany przez niego także wodnikiem, który zstępuje na ziemię wraz z pierwszymi deszczami [2003: 101-103]. W analizach W. E. A. van Beeka jest wiele ciekawych spostrzeżeń, odmiennych od punktu widzenia etnologów francuskich. Jednak – odnosi się wrażenie – że jego chęć odróżnienia się od Francuzów powodowała, że zbyt pochopnie przedstawiał nowe teorie. Sądzę, że należy do jego wieloletnich badań prowadzonych wśród Dogonów podchodzić z pewnym dystansem.

Religia Dogonów – tak jak i cała kultura – podlega ewolucji, ma na nią wpływ sytuacja ekologiczna, zmiany w fizycznym otoczeniu, a także społeczna struktura wioski. Potrafi się ona bardzo łatwo przystosowywać, wchłaniać nowe elementy. Dlatego analizując ich religię należy wziąć pod uwagę element historyczny, gdyż zmiany zachodzące w przeszłości znalazły swe odbicie w przebiegu rytuałów. Dość wyraźnie można zauważyć ewolucję postępującą w dogońskiej kulturze. Należy więc pamiętać, że religia Dogonów, przedstawiona poniżej, ulega ciągłym przemianom.

Nie ma jednego wspólnego terminu dla określenia wyznawców *omolo*. Na równinach nazywa się ich *turuburo*, a na Płaskowyżu i w Falezach *ama-bulu* (*ama* – ołtarz, *bulu* – ofiara) [GoAA, GuI]. Jednak na większości obszarów zamieszkałych przez Dogonów nie istnieje żadne określenie.

3.3. Idea boga-stwórcy – *Amma*

Współcześnie znawcy religii afrykańskich uważają, że większość systemów religijnych Czarniej Afryki przyjmuje istnienie boga-stwórcy⁷, który jest początkiem wszystkiego, władcą wszechświata, potężnym, silnym, sprawiedliwym sędzią ludzkich czynów. Badacze wielokrotnie próbowali zdefiniować ideę boga u Afrykańczyków, ale

⁶ W. E. A. van Beek dość konsekwentnie starał się unikać zapisu stosowanego przez szkołę Griaule’a, stąd *Lebe* jest u niego *Lewe*, a *Andumbulu* (*Andoumboulou*) to *Atûwûnû*, *Amma* to *Ama*, etc; podobny zapis stosuje É. Jolly [1998-1999].

⁷ Możemy więc mówić o istnieniu swego rodzaju monoteizmu pierwotnego. Twórcą tej idei był W. Schmidt, stworzył on nową, kulturowo-historyczną szkołę w religioznawstwie. W Polsce problemem tym zajmował się ks. prof. H. Zimoń [1989].

zadanie to okazało się niezwykle trudne. Podjął się go również pochodzący z ludu Kamaba (Kenia) anglikański teolog i religioznawca J. S. Mbiti w swojej pracy *Concepts of God In Africa* [1970]. Przeanalizował tradycyjne koncepcje boga wśród 300 afrykańskich ludów. Według niego bóg w sensie ontologicznym jest podstawą i początkiem wszystkiego, istnieje poza czasem i ponad tym wszystkim co stworzył, jest jednocześnie immanentny i transcendentny. U wszystkich przebadanych przez J. S. Mbitiego ludów bóg uważany był za Istotę Najwyższą. „Jest to najbardziej ogólna i podstawowa idea Boga obecna we wszystkich społeczeństwach afrykańskich” [1980: 48]. Taką też definicję boga przyjąłem w swoich rozważaniach.

Według mitów Dogonów na początku był *Amma*⁸, bóg, który był zawieszony w przestrzeni, istniał wtedy, kiedy jeszcze niczego nie było. Jajo *Ammy* – o czym była już mowa – miało kształt kuli, składało się z czterech części, które były w pewien sposób spojone ze sobą. *Amma* to cztery zespolone obojczyki, jest on tylko tymi czterema obojczykami. Słowo *amma* w *dogo-so* znaczy ścisnąć, mocno objąć i przytrzymać coś. „Imienia *Ammy* wzywa się przez cały dzień, wzywa się go po zmierzchu, jest on *Hogonem* (patronem) ładu, porządku, uważa się go za strażnika świata. (...), *Amma* przywraca porządek, który uprzednio zachwiało. *Amma* pierwszy to przestrzeń czternasta. Wypowiedzieć imię *Amma* w czasie modlitwy oznacza podtrzymywać całą przestrzeń, zachować wszystko⁹, bowiem trzymał on całość, wytyczał sam w sobie plan świata i jego rozmiary, narysował przestrzeń zanim ją stworzył” [Griaule, Dieterlen 1965: 61-63, 87]. *Amma* jest ruchem. Stał się bogiem-stwórcą w wyniku ruchu peryferyjnego, nie jest punktem wyjścia czy też pierwszą przyczyną. Moment stawania się *Ammy* przedstawiony jest na fasadach sanktuariów jako koło, którego środek jest pełną okrągłą plamą *amma yalo wo pouzo* – oznaczającą miejsce, z którego *Amma* się wyłonił. Miejsce to, które również jest bogiem, zawiera święte rzeczy niezbędne do tworzenia. Od początku więc sam bóg zlewa się z całym światem. Ten świat jest jedyny, co symbolizuje okrągłą plamę otoczona kołem będącym linią ograniczającą przestrzeń, w której rozwija się wszechświat [Griaule, Dieterlen 1950a: 50]. Termin *ama* oznacza również ołtarz, miejsce gdzie składa się ofiary. Według W. E. A. van Beeka *ama* nie oznacza istoty boskiej, ale relację, więź osoby lub grupy ze światem nadnaturalnym. *Ama duwe* – prosić boga – oznacza w praktyce wypowiadanie życzeń. *Ama* jest często wymieniany, ale rzadko wzywany czy błagany bezpośrednio. Jest zawsze obecny w rozmowach ludzi, w błogosławieństwach i życzeniach, w licznych podziękowaniach i niezliczonych pozdrowieniach, jest on przede wszystkim przejawem relacji międzyludzkich [2003: 102].

Z kolei według G. Calame-Griaule – autorki słownika *dogo-so* – *Amma* to imię boga-stwórcy, który „trzyma” świat w swoich rękach. Imię to jest jednocześnie jedyną

⁸ W kantonie Dondori nazywany jest *Amba* [Arnaud 1921: 255], natomiast w *sigi-so*, którego używa się w wielu obrzędach religijnych używa się terminu *Naboro* [DoDou] lub *Laporo* [Griaule 1994].

⁹ Ten tekst jest wygłaszany podczas ofiar składanych *Ammie*.



Ołtarze wioskowe.

prośbą, modlitwą kierowaną do stwórcy, aby nadal podtrzymywał świat. Terminu tego używa się też na określenie ołtarza rodzinnego, który jest wykonany z ziemi w formie niewielkiego kopczyka. Poświęcony kultowi *Ammy*, przedstawia jego obojczyki, z których wychodzi całe stworzenie (nazywany jest też jajem *Ammy*). Ołtarz ten określany też jako *omolo ama-na*, czyli wielki ołtarz, znajduje się na podwórzu *ginny* (domu rodzinnego). Słowo *ama* znaczy również „wziąć przedmiot w dwie ręce, aby go podnieść”, czasem – ze względu na formę – może też oznaczać termitierę [1968: 6-7]. Termin *ama* jest jednak dość nieprecyzyjny. Z jednej strony oznacza jedynego boga-stwórcę, z drugiej zaś strony ołtarz jest traktowany jako bóstwo opiekuńcze, które posiada każdy człowiek. Atmo Doumbo z Youga-Dogorou uważał, że „każda osoba ma swojego *Amma*, są też *Amma* rodziny, wioski, deszczu, wszystko co sobie można wyobrazić ma swojego *Amma*. *Amma* jest też pośrednikiem między Dogonami a bogiem-stwórcą, przekazuje informacje od nas”.

„*Amma* – według G. Dieterlen – bóg-stwórca, jest przedmiotem głównego kultu Dogonów – wzywany jest przy wszystkich okazjach, wszystkie prośby adresowane do sił nadprzyrodzonych zwrócone są do niego, jego imię jest wymawiane na początku każdej modlitwy. Świat jest jego dziełem: życie i śmierć, zbiory i głód, wojna i pokój, szczęście i nieszczęście, wszystko zależy od jego woli. Niegdyś *Amma* był na ziemi i rozmawiał z ludźmi; żeby z nimi rozmawiać nie był potrzebny ołtarz” [1941: 240]. Z kolei według M. Griaule’a *Amma* jest bogiem dalekim i niematerialnym. Mimo iż jego imię zajmuje poczesne miejsce we wszystkich modłach, pozostaje postacią bardzo abstrakcyjną. Każdy Dogon składa mu ofiary na specjalnych ołtarzach [1994: 33]. *Amma* jest jedynym bogiem stwórcą rzeczy pierwszych we wszechświecie. Sam najpierw był glinianą grudą, potem się rozwinął i stał się ciałem częściowo podobnym do ciała jego boskiej żony [Griaule 1963: 366]. Dogonowie uważają go za najważniejszego boga, stwórcę, który z czasem zszedł na plan dalszy, dlatego większą rolę w życiu religijnym odgrywają bóstwa *Nommo*.

W. E. A. van Beek twierdzi, że „*Amma* jest jak nieuchronny i nieprzewidywalny, zmienny i niestały. W świetle *Amy*, ziemia *Lebe* (*Lewe*) jest bliska i ludzka. (...) ostatecznym źródłem siły i wiedzy jest *Amma*, bez niego nikt nie jest zdolny mówić, myśleć czy działać. Nikt nie może zaprzeczyć jego oczywistej obecności: kapryśnego boga, do którego trzeba zbliżyć się ostrożnie, bo nie wiadomo czego się po nim spodziewać. Relacja z *Ammą* to układ zależny i niepewny, ale jest to relacja trwała. Zawsze ma się do czynienia z *Ammą*, także w kontaktach z bliźnimi. To jedyny punkt odniesienia w niepewności spowodowanej jego kapryśnym humorem. *Amma*, który jest równie dwoisty, ambiwalentny jak człowiek. (...) Choć nikt jej nie zna (przyszłości – LB), ponieważ *Amma* robi co chce, jest jednakże istotą znająca przyszłość pochodzącą od *Ammy* – jest to lis, najchytrzejsze ze zwierząt” [2003: 103].

Wielkie inwokacje podczas składania ofiar zaczyna się zawsze od „imienia *Ammy*”, do którego zwracano się jak do kapryśnego lecz wszechmocnego władcy:

„Witaj *Ammo*, stwórco,
Ammo, który zmieniasz wszystko,
 który bierzesz to co twoje
 i dajesz to co dobrym ci się zdaje,
 ten kto płacze rozśmiesza cię,
 ten kto śmieje się przyprawia cię o łzy
 temu kto ma miskę jedzenia, dajesz liście,
 a miskę liści zmieniasz w pożywienie,
Ammo, który wszystko zmieniasz,
 idącego drogą kierujesz do buszu,
 błądzącego po buszu naprowadzasz na drogę,
 wdowa oddaje ci swe dzieci, oplakujesz stratę matki,
Ammo, który zmieniasz wszystko,
 druga żona, kochana,
 przestaje być kochana,
 druga żona niekochana jest nagle pokochana,
Ammo, który zmieniasz synogarlicę w lwa,
 a lwa w synogarlicę,
Ammo, który zmieniasz wszystko” [van Beek 2003: 103].

Współcześnie Dogonowie nadal uważają, że *Amma* jest jedynym istniejącym bogiem, bogiem-stwórcą wszechobecnym, chociaż jego siedzibą jest Niebo¹⁰, nie ma

¹⁰ Współcześnie pod wpływem islamu dodają, że „*Amma* nie jest tylko na wschodzie”, odnoszą się w ten sposób do kierunku modlitw muzułmanów. Dogonowie, wyznawcy tradycyjnej religii, krytycznie odnoszą się do muzułmanów modlących się w kierunku Mekki. Twierdzą, że „bóg jest wszędzie, a nie tylko na wschodzie” [DouAp, DouD].



Ołtarze przydrożne znajdują się najczęściej w pobliżu niebezpiecznych odcinków drogi; ołtarze kowali usytuowane są w pobliżu kuźni.

on żadnego kształtu, żadnej formy, jest niewidzialny. Zapewne pod wpływem islamu deklarują, że „*Amma* jest bogiem wszystkich, podarował *dabę* czarnym, a długopis białym”¹¹ [DoK]. Brak formy powoduje, że jego wyobrażeniem może być cokolwiek, „można wziąć kamień do domu i uważać go za swojego *Amme*”. Sam *Amma* nie ma dzieci, ale jest dawcą życia. Twierdzi się, że „nowonarodzone dziecko jest wynikiem starań rodziców, ale również woli *Ammy*. Na fetyszach¹² rodzinnych składa się ofiary kiedy w rodzinie jest jakiś problem: choroba, głód...” [DouAt].

Kult najwyższego boga stwórcy *Ammy* jest niewątpliwie najważniejszym kultem u Dogonów. Zwracają się do niego przy wielu okazjach, bowiem wszystko co dzieje się na ziemi zależy od jego woli. Wszystkie prośby adresowane do sił nadprzyrodzonych są kierowane właśnie do niego. Ołtarze poświęcone *Ammie* można spotkać w wielu miejscach wioski, przede wszystkim jednak w *ginna* (dużych zagrodach), gdzie patriarcha szerokiej rodziny składa na nich ofiary. Wykonane z kamieni i gliny nazywane są *ama-na* (wielki *Amma*). Istnieje wiele różnych ołtarzy *ama*: pasterzy kóz, tkaczy, kowali, podróżnych i inne.

W latach 30. XX wieku – zapewne pod wpływem rozwoju islamu – można było usłyszeć następujący mit: „Kiedyś *Amma* przebywał na ziemi i rozmawiał z ludźmi, aby można było się z nim skomunikować nie potrzebowano ołtarzy. Pewnego dnia pod postacią ślepcy udał się na pole muzułmanina i poprosił, aby ten dał mu się napić.

¹¹ To ostatnie stwierdzenie wyraźnie odnosi się do zajęć jakimi parają się Dogonowie – rolnicy i Europejczycy – etnologowie, administratorzy. Są to niewątpliwie zmiany powstałe w XX wieku, pod wpływem Francuzów.

¹² Ołtarze, na których składa się ofiary w religii tradycyjnej. Słowo fetysz jest pochodzenia portugalskiego, upowszechniło się w Afryce wraz z napływem białych, Afrykańczycy często go używają, kiedy objaśniają obcym zasady swojej religii.

Muzułmanin nie odpowiedział na jego prośby, wziął go za rękę i wyprowadził go poza pole. Teren sąsiadujący był własnością Dogona, do którego *Amma* skierował tę samą prośbę. Dogon ofiarował mu wodę i bulion z prosa, wtedy *Amma* otworzył oczy. Wodą pokropił część ziemi i kładąc *duge*¹³, wylał na nie bulion z prosa. Powiedział ludziom, że nie przybędzie już więcej na ziemię, że wszystko o co będą ci ludzie prosić muszą prosić za pomocą ołtarzy. Ale zabronił Dogonom nosić ze sobą tykwę taką jaką miał ze sobą muzułmanin, który odmówił mu poczęstowania wodą, ponieważ Dogon, który dał mu pić miał inne naczynie na wodę” [Dieterlen 1941: 240]. Ze względu na mityczny fakt przekazania przez *Ammę* – będącego bogiem dalekim – kierowania światem bóstwu *Nommo*, kult tego pierwszego zszedł na dalszy plan. Ważniejsze wydają się inne kultury, które bardziej zaprzatają uwagę Dogonów.

3.4. Metafizyczna koncepcja człowieka

Koncepcja człowieka wynika z wierzeń i codziennych zwyczajów wśród jakich funkcjonuje. Człowiek zajmuje centralną pozycję w teologii Dogonów – znajduje to odbicie w mitologii – mimo pewnych sprzeczności dotyczących śmiertelności i nieśmiertelności. Według G. Calame-Griaule u podstaw dualistycznej koncepcji świata znajduje się „osoba sama w sobie, płci męskiej i żeńskiej, zarówno w sferze seksualnej jak i psychicznej” [1965: 544]. *Dime* (istota ludzka) jest złożona z ciała i substancji duchowych. Ciału i wszelkim jego stosunkom z ziemskim otoczeniem Dogonowie nadają nazwę *gozo*¹⁴. Najpierw jest ono nasieniem, potem staje się zarodkiem, rośnie, rozwija się, aż w końcu staje się dojrzałym osobnikiem. Ciało pierwszego człowieka zostało stworzone z ziemi, zaś „między aktualnym stanem rozwoju ciała człowieka i ziemskiego otoczenia zachodzi relacja rytualnego przedstawienia mającego adaptować i integrować człowieka z ziemią. Jego celem jest „zapłata haraczu ziemi, która jest pierwotną materią” [Griaule 1963: 366]. Natomiast zawartość obojczykowa

¹³ *Duge* jest materialnym ucieleśnieniem więzi z siłami nadprzyrodzonymi, a także symbolem *tige*. Może nim być mały kamień, szklany paciorek, żelazna obrączka czy też moneta zawieszona na szyi lub na przegubach rąk. Symbolizuje więź, przymierze lub też łączność ustanowioną między ludźmi a siłami nadprzyrodzonymi, jest znakiem umowy i wzajemnych zobowiązań oraz symbolem wymagań mocy duchowych względem człowieka, lecz także ich przychylności względem ludzi. Gwarantuje ono wykonanie obietnicy sił nadprzyrodzonych złożonych człowiekowi, spełnienie prośby. Lecz siła, która się w nim znajduje może również zwrócić się przeciwko człowiekowi, jeśli ten nie wywiąże się ze swoich zobowiązań wobec tychże sił. O *duge* możemy mówić w czterech następujących przypadkach: *nanie duge*, *duge Hogona*, *duge Binu-kedine* i *Amma duge* [Dieterlen 1938, GiA]. Współcześnie na określenie *duge* używa się bardzo uniwersalnego w Afryce Zachodniej terminu *gri-gri*.

¹⁴ Słowo to oznacza w *dogo-so* rozdzielić, rozczepić.

precyzuje osobę na planie społecznym.

U Dogonów istota ludzka *dime* składa się z dwóch elementów metafizycznych siły *nyama*¹⁵ i pierwiastków duchowych *kindu kindu*¹⁶. Ta ostatnia składa się z dwóch bliźniaczych pierwiastków duchowych, stworzonych przez bóstwo wody (*Nommo*) w momencie narodzin człowieka. Dlatego też problem bliźniactwa jest bardzo ważny dla każdej istoty ludzkiej, podobnie jak zawartość obojczykowa i wcielenie.

3.4.1. Siła życiowa – *nyama*

Termin *nyama* może być odpowiednikiem łacińskiego *virtus* oznaczającego skuteczność, energię, wartość, odwagę. Według M. Griaule’a oznacza on siłę witalną – energię podobną do melanezyjskiego *mana* – bezosobową, nieświadomą, podzieloną pomiędzy zwierzęta, rośliny, istoty nadnaturalne, kamienie, a nawet przedmioty¹⁷. Owa siła stara się chronić swoją podporę, istotę, której jest przeznaczona czasowo (istoty śmiertelne) lub wiecznie (istoty nieśmiertelne). *Nyama* zakłada pewien pozytywny aspekt niebezpieczeństwa, jest czymś, czego się szuka, jest siłą dającą życie. Jedną z jej podstawowych cech jest moc fizyczna i duchowa ujawniona i użyta w ofierze. Można ją dzielić i przekazywać, zwłaszcza kiedy ginie podstawa, w której przebywała. Po śmierci fizycznej człowieka dzieli się ona pomiędzy wcielenia (*nanie*) wskazane przez duszę zmarłego na nowonarodzonych potomków lub dopiero co poczętych. W przypadku gwałtownej śmierci (morderstwo, wojna) *nyama* zmarłego – kierowana przez duszę – szkodzi zabójcy lub któremuś z jego potomków. Natomiast w przypadku śmierci w ofierze, siła skierowana jest przez ofiarnika według mechanizmu składania ofiar opisanego w dalszej części rozdziału [Griaule 1940: 127-128, por. Dieterlen 1941: 73].

G. Calame-Griaule uważa, że *nyama* indywidualne składają się z sumy *nyama* rodziców, *nanie*, *binu* swojego rodu i *Nommo*. Może się ono zwiększać lub zmniejszać zależnie od sytuacji życiowej, zarówno w życiu fizycznym jak i duchowym. Poprzez słowo można zwiększać lub zmniejszać czyjeś *nyama*, wszystko co dotyczy osobnika, dotyczy też jego *nyama*. Autorka zwracała też uwagę na pewien problem z tym

¹⁵ Siła witalna, energia, którą budują elementy pochodzące od różnych istot powiązanych z danym osobnikiem (ojciec, przodek).

¹⁶ Pierwiastek duchowy – zwany też „świadomy cień”, transcendentalna część osobowości, która czuje, myśli i pragnie [Griaule 1963: 367-369]. Stanowi najważniejszy pierwiastek osoby; na jego określenie stosują termin *kindu*, ma on ten sam temat co słowo *kine* – podmuch, tchnienie, ale również wątroba [Dieterlen 1950: 351]. W mowie potocznej ta nazwa *kindu kindu* jest zastąpiona przez *kikinu*.

¹⁷ Pojęcie *nyama* pojawia się już w pierwszych pracach M. Griaule’a [1994], w późniejszych jeszcze bardziej je skonkretyzował [1940, 1948a, 1952a].

terminem, morfologicznie bowiem słowo to nie należy do leksyki dogońskiej, lecz jest zapożyczeniem z języka Bamanów *ni-ya-ma* znaczy „życie, charakter, dusza”. Prawdopodobnie dlatego też Dogonowie wymawiają to słowo w różnych wariantach: *nyama*, *yama* lub *ɲama*, to ostatnie jest jedynym słowem w *dogo-so* zaczynającym się od dźwięku „ɲ” [1965: 205-206]. Współcześni informatorzy słowo *nyama* rozumieją jako czynienie czegoś złego, natomiast siłą kojarzą ze słowem *panga* [DoG, DoO]¹⁸.

U człowieka *nyama* całkowicie podporządkowana jest inteligentnemu pierwiastkowi duchowemu *kindu kindu*. *Nyama* jest niewidoczną cieczą, która płynie w żyłach razem z krwią, ale nie miesza się z nią. Zdrowie fizyczne i duchowe (moralne) zależy od dobrej harmonii panującej pomiędzy tymi dwoma elementami. Przyjmuje się, że u człowieka rozgniewanego *nyama* „burzy się i staje gorąca”, przez co „krew gotuje się, a wątroba staje się czerwona”. Człowiek odzyskuje spokój dopiero kiedy *nyama* i krew ponownie się rozdziela. Podobną dysharmonią tłumaczy się chorobę.

Z *nyama* związane są zakazy: im większa jest ich liczba, tym *nyama* jest potężniejsza i mocniejsza. Przekazywanie *nyama* kolejnym generacjom powoduje nieprzerwane gromadzenie się zakazów. Społeczeństwo Dogonów dysponuje jednak mechanizmami równoważenia tego negatywnego efektu, który uwięziłby jednostki w sieci niemożliwych do spełnienia zakazów. W chwili śmierci można uwolnić przyszłych *nanie* od kilku od tych zakazów.

3.4.2. Pierwiastki duchowe

Pojęcie *kikinu* lub *kindu kindu* oznacza istnienie w człowieku dwóch pierwiastków duchowych: męskiego i żeńskiego¹⁹. Ten, który jest tej samej płci co właściciel, znajduje się w jego ciele, drugi natomiast w normalnym życiu jest od niego oddzielony, pozostaje w wodzie²⁰. Ta para stworzona w osobliwych okolicznościach, określana jest również wyrażeniem *kikinu say*²¹, które kwalifikuje ją jako miejsce przeby-

¹⁸ Do podobnych wniosków doszedł również W. E. A. van Beek uważając wręcz, że takie słowo w języku Dogonów nie występuje. Widział co prawda pewne podobieństwo do słowa *ngawa*, oznaczało ono jednak coś zanieczyszczonego, zgniłego lub zepsutego [1991a: 151]. Twierdził, że jego informatorzy nie rozpoznawali tego pojęcia w formie lub definicji podanej we wspomnianych pracach M. Griaule’a. Dla nich równoległym konceptem byłby termin *panga* (siła), który jest również używany dla określenia siły fizycznej, a szczególnie siły mięśni. Jednak dla tradycyjnej religii Dogonów pojęcie *panga* nie ma znaczenia. Ołtarze jeśli używane są już przez długi okres czasu, gromadzą wokół siebie niewielką ilość *panga*, nie jest to jednak celem składania ofiar; zdarzało się natomiast, że było przyczyną opuszczenia jakiegoś ołtarza [van Beek 1988; 2003].

¹⁹ W literaturze spotyka się też określenie dusze.

²⁰ W miejscu pobytu *Nommo*.

²¹ Słowo *say* oznacza liczbę 7, która jest sumą liczb 3 (będącej symbolem męskim, przedstawia

wania wiedzy i świadomości, czyli pierwiastek inteligentny, który uosabia pragnienie i inteligencję. Zaprzeczeniem tegoż pierwiastka jest *kikinu bumone*, który przyjmuje często wygląd cienia i nazywany jest też duszą głupią. W przeciwieństwie do *kikinu say*, nigdy nie opuszcza ciała ludzkiego, nawet po śmierci idzie z nim do grobu²² [Dieterlen 1950: 352]. Oba pierwiastki duchowe *kikinu say* i *kikinu bumone* stanowią parę. Podczas narodzin dziecka, *Nommo* – pan dusz – przypisuje na Ziemi pierwiastek duchowy każdej płci. Sprowadza się nowo narodzonego na ziemię, aby mógł ją odnaleźć i wziąć w posiadanie. Każdy osobnik posiada w sobie bliźniaka płci przeciwnej, jest więc hermafrodytą [Palau-Marti 1957: 62].

Po zakończeniu ceremonii pogrzebowych *Dama*, pierwiastek duchowy odbywa długą podróż, której punktem finalnym jest *Manga*, „raj” Dogonów usytuowany na południowym-wschodzie. Egzystuje on tam w warunkach podobnych do panujących na ziemi. Pierwiastek duchowy na swojej drodze napotyka różne przeszkody. Spotyka koguta, który tarasuje mu drogę, ale którego można oddalić karmiąc go prosem – ugotowanym przez starą kobietę. Kiedy indziej, próbuje go zatrzymać pies, może się jednak od tego wyzwolić dając mu krowie mleko. Droga prowadząca do *Manga* jest długa i trudna, co więcej, trzeba pomocy żyjących, aby ją osiągnąć. Zapomniany pierwiastek duchowy narażony jest na osłabienie swojego *nyama* do tego stopnia, że może je utracić nie osiagając nigdy celu swojej podróży, jakim jest *Manga*. Według Pangale Adama Dolo, po śmierci ciało pozostaje w grobie, a niewidzialna dusza wędruje i po śmierci nadal przebywa „tam, gdzie ta osoba żyła, a później wchodzi do wody. Krew wchodzi do wody i jest to część *Nommo*. Dusza uchodzi na wschód”. Współcześnie – pod wpływem islamu – można spotkać wypowiedzi, że owszem „dusza wchodzi do wody i płynie aż do Mekki, aż do Arabii Saudyjskiej” [DoG].

3.4.3. Bliźniaczość

Bliźniaczość dla Dogonów jest synonimem perfekcji, doskonałości, symbolizuje równowagę i wzajemność. Przedstawiana jest w pozytywnej atmosferze pozbawionej słabości. W bliźniaczości widzą oni idealny model społeczeństwa, w którym różne przeciwności się uzupełniają tworząc doskonałą, jednolitą całość. Kwestia ta jest głęboko osadzona w micie, w poprzednim rozdziale często były odniesienia do bliźniaczości, tworzenia par, itp. Dogonowie uważają, że *Amma* – przewidział wszystko, także dualną organizację świata – dzieląc łożysko na dwie części dał początek zasadzie

u mężczyzny członek i jądra) i 4 (będącej symbolem żeńskim, przedstawia 4 wargi sromowe u kobiety). W ten sposób tłumaczy się podwójną duszę *kindu kindu*, która jest męska i żeńska, czyli stanowi parę generującą, która jest symbolem stworzenia [Dieterlen 1950: 352].

²² U wielu ludów tego obszaru istnieją wierzenia o dwóch (lub więcej) pierwiastkach duchowych, z których jeden opuszcza ciało po śmierci, a drugi idzie razem z nim do grobu.

bliźniaczości. Powstali w ten sposób dwaj przeciwstawni geniusze – *Nommo* i *Yurugu* – którzy jednocześnie ze sobą walczą i uzupełniają się. Stoją wobec siebie w opozycji. Bóg *Amma* tworzy świat, a oni na przemian go niszczą i odradzają. W innym miejscu mit mówi, że *Amma* „dzieli sam siebie na dwie części, aby stworzyć świat, który z niego wychodzi”. Nawet najmniejszy element kosmosu, ziarno *po*, w ciele którego *Amma* wznosił świat było bliźniakiem, bowiem wszystko w tym świecie musi się powielać [Griaule, Dieterlen 1965: 288, 98]. Zasada bliźniaczości wydaje się być bardzo istotna dla całości kultury Dogonów. Nawet jeśli nie jest wyraźnie widoczna, po bliższym zbadaniu tematu można ją dostrzec w wielu elementach kultury.

Bliźnięta – co wydaje się sprawą oczywistą – są fizyczną egzemplifikacją zasady bliźniaczości, która tworzy odpowiedni porządek, harmonię, jest gwarancją równowagi i ma wpływ na organizację społeczną. Cyfra dwa uważana jest za jej symbol, reprezentuje równowagę między tym co boskie a tym co ludzkie. F. Michel-Jones sądzi, że dzięki owej zasadzie bliźniaczości „społeczeństwo dogońskie jest przedstawiane jako organiczna całość przeciwnych równorzędnych par, których rozróżnienie nie odbywa się poprzez różne nieegalitarne procesy, ale poprzez współzależne funkcje” [1999: 30].

Dwoisty charakter, który związany jest z bliźniaczością wyrażany jest bardziej otwarcie wobec mańkuta²³ i *kuno* (lub *kunyu*²⁴), który nosi w sobie „szczęście, ponieważ urodził się bez przekleństwa menstruacji, ale nieszczęśliwie, ponieważ *nyama ze* „złej krwi”, która nie wyszła z matki, atakuje jednego z bliskich krewnych i zabija go” [Calame-Griaule 1965: 210].

Pierwiastek duchowy *kindu-kindu* składając się z dwóch bliźniaczych pierwiastków (męskiego i żeńskiego) powoduje, że jedno z dzieci będzie kobietą, a drugie mężczyzną. W przypadku chłopca męska część ducha jest w nim, a żeńska znajduje się na napletku. Natomiast jeśli jest to dziewczynka, męska część ducha umiejscawia się w łechtaczce. Według mitu skorpion jest nosicielem męskiej duszy kobiet, jaszczurka *nay* jest nosicielem duszy kobiecej mężczyzny²⁵. Do momentu kiedy poszczególne jednostki są dziećmi, mówi się, że siła i wartości męskości i żeńskości są takie same. Wchodząc w życie dorosłe człowiek musi pozbyć się elementów męskich

²³ Dogonowie uważają, że „w większości przypadków oni są bardziej żywi i szybcy w porównaniu do innych” [DouMo]. Wszyscy mężczyźni leworęczni mają swoje ołtarze, funkcję taką pełnią statuetki przedstawiające mężczyznę z uniesioną lewą ręką, nie istnieją kobiece odpowiedniki.

²⁴ Dziecko uważane za bliźniaka, „wybrakowany bliźniak”, zostało poczęte zanim jego matka – po wcześniejszym porodzie – miała menstruację; będzie o tym mowa w podrozdziale poświęconym bliźniętom.

²⁵ W micie można znaleźć następującą informację: „Kobieta stworzona przez *Ammę* miała stosunek z mężczyzną, nie będąc uprzednio poddana ekscyzji. Zaszła w ciążę, urodziła bliźniaki, w czasie porodu ból umiejscowił się w łechtaczce. Kobieta pozbyła się go wyrzucając z siebie skorpiona, którego jad składał się zarówno z wody jak i z krwi rodzającej. Partner tej kobiety miał naznaczony napletek, za karę przekształcił się on w jaszczurkę *nay*” [Griaule 1963: 367-368].

(w przypadku dziewczynki) lub elementów żeńskich (w przypadku chłopca).

Człowiek w momencie narodzin przejmuje zwyczaje zwierząt, przede wszystkim rozrodczość. Można zatem powiedzieć, że dusza ludzka jest podobna do duszy zwierzęcej, chociaż ich pochodzenie jest różne. W ten sposób Dogonowie rozumieją istotę bliźniaczości. Dlatego też zabicie zwierzęcia przypisanego danej płci równoznaczne jest z symboliczną śmiercią pary bliźniaczej, której owe zwierzę było elementem²⁶. Każde narodziny człowieka pociągają za sobą narodziny zwierząt, można zatem powiedzieć, że każda istota ludzka ma swojego „bliźniaka w świecie zwierząt” [Griaule 1963: 367-369].

Od bliźniąt – w myśl mitologii – wywodzi się również handel, ponieważ tak jak równi są bliźniacy, tak w handlu równi są sprzedający i kupujący. Ową równość bliźniąt należy odnieść do równej wartości wymienianych towarów. Konotacje z bliźniaczością mają również podwójne kłosa prosa. Skoro narodziny bliźniąt są traktowane jako znak błogosławieństwa, który anonsuje dobre zbiory, to podwójne źdźbła traktowane są jako te, które przynoszą właścicielowi największą ilość prosa w danym roku. Z ziaren z podwójnych kłosów – zebranych tuż przed żniwami – waży się *ginna-konyo* (piwo bliźniąt), które jest składane w ofierze *Yebanom* na ołtarzach bliźniąt w różnych *ginna* w czasie święta *Bulo* (dorocznego święta siewców)[Dieterlen 1941: 165-166].

Z bliźniaczością w kulturze Dogonów można się spotkać w różnych sytuacjach. Do najbardziej spektakularnych przykładów można zaliczyć podwójne wioski, na przykład wymieniany wielokrotnie Ogot Górny i Dolny. Jest to swoiste nawiązanie do zasady dwoistości tworzenia. Jedna wioska symbolizuje niebo, a druga ziemię (*Nommo* i *Yurugu*), które zjednoczone stanowią przedstawienie człowieka [Griaule Dieterlen 1954: 96]. Podwójne są ołtarze maski *imina-na*. Bliźniacze kłosa prosa są uważane za dowód szczególnego błogosławieństwa dla właściciela pola. Przed żniwami są zbierane – nie przechowuje się ich razem z pojedynczymi kłosami – składa się z nich ofiary na ołtarzu bliźniąt. „Proso (...) jest tak podzielone dzięki szczęściu, podobnie jak bliźnięta. Kiedy ten kłos prosa zetniesz zbierasz je do kosza (...) a potem składasz ofiary” [DoDou]. Przykłady bliźniaczości w kulturze Dogonów można mnożyć. Nie można też wykluczyć, że zasada bliźniaczości dotyczy ich szczególnej wiedzy astronomicznej na temat istnienia podwójnego układu Syriusza.

²⁶ „W takim przypadku rozdzielone przez śmierć dusze człowieka i zwierzęcia wędrują do totemicznego przodka, który nakazuje im powrót do ciała winowajcy i prześladowanie go, aż odkupi swoje winy. Kiedy to już nastąpi, dusza *kindu-bumone* przerywa dręczenie winowajcy, szuka brzemiennej samicy, ‘dotyka’ ją wprowadzając element *nyama* w nowy zarodek. Po wykonaniu tych zabiegów wszystko wraca do normy” [Griaule 1963: 369].

3.4.4. Zawartość obojczykowa

Dogonowie uważają, że każdy człowiek posiada w obojczyku pewną ilość mitycznych ziaren, które określają jego pozycję w społeczeństwie²⁷. Według tych przekonań Songajowie posiadają jedno ziarno i jedną rybę w swoich obojczykach, rybacy Bozo osiem ryb głównych, Dogonowie zaś są nosicielami ośmiu głównych ziaren [DoD]. Istnieje wiele wariantów składu ziaren w obojczykach, niezmiennymi ich składnikami pozostają *yu* (proso) oraz *emme* (sorgo), *ara* (ryż) oraz *nu* (fasola)²⁸. Nasiona te połączone są czterema punktami kardynalnymi z czterema elementami [Dieterlen 1950].

Amma, po stworzeniu *po-pilu* (białe fonio), tworzył nowe nasiona i umieszczał je w obojczyku. Podobnie jak *po* są one bliźniacze, męskie i żeńskie, co pozwala im na tworzenie i pewną różnorodność. Najważniejszym zbożem jest oczywiście *po-pilu*, ale tuż po nim *Amma* stworzył *emme-ya* (sorgo żeńskie), które ma taki sam status w społeczeństwie jak *po-pilu*²⁹. Ziarno *emme-ya* w przeciwieństwie do *po-pilu*, które ulega wpływowi wydarzeń mających miejsce na Ziemi, pozostaje zawsze stałe. Nazywa się je „najczystszy ze zbóż”. W istocie żeńskiej *emme-ya* jest obrońcą dusz żeńskich zbóż, podczas gdy *po* jest obrońcą dusz męskich. *Emme-ya* jest uważane za „matkę zbóż”³⁰. Przyjmuje się, że „w rodzinie ziaren *po* jest ojcem, *emme-ya* matką”³¹.

²⁷ Obojczyki i kości, na których rozwija się całe ciało są ostoją niebiańskiego spichlerza i zawierają osiem pierwotnych nasion. Z drugiej strony mieszają się one z obojczykami (*nageoires pectorales*) suma (*anagonno*) przodka wszystkich ryb i symbolem ludzkiego zarodka. W momencie stosunku płciowego kobiety i mężczyzny ich zawartość obojczykowa, której rozkład jest syntetyczny, komunikują się nawzajem, zarodek rozwija się począwszy od obojczyków [Palau-Marti 1957: 57].

²⁸ Ziarno *nu*, uważane jest za najgrubsze ze wszystkich uprawnych roślin, zwane *amam-da* „pożywieniem *Ammy*”. Uważa się też, że po wykiełkowaniu (kiedy ziarno rozdziela się na pół): „łodyga fasolki jest jak dom *Ammy*”. Dlatego w zagrodzie dogońskiej fasolka jest symbolem dostatku i oznacza brzemiennność [Griaule, Dieterlen 1965: 123]. Rolę fasoli w społeczeństwie Dogonów szerzej omawiają G. Dieterlen i G. Calame-Griaule w artykule poświęconym żywności [1960].

²⁹ Tradycja ustna mówi, że ziarno *emme-ya*, które *Amma* nosił za paznokciami, sprawiło wiele kłopotów w tworzeniu, gdyż nie umiało trzymać się kłosa. Łatwo spadało z grona, bowiem ogonek ziarna trzymający się grona jest bardzo malutki. Strączek ziaren symbolizuje „paznokcie *Ammy*”, które cały czas trzymają to ziarno.

³⁰ Ziarno *emme-ya* daje początek wszystkim odmianom sorga i niektórym odmianom ryżu, itd. [Griaule, Dieterlen 1965: 118]. Termin *ya* ma wiele znaczeń: kobieta, wczoraj, wyruszyć. Można też znaleźć zwrot *yara* „porzucić”, gdyż w przekazach mówi się, że „drugi etap tworzenia miał miejsce dawno temu (wczoraj – *ya*) i został porzucony, uwolniony przez *Amma*”. W tej sytuacji *ya* wyruszyć, oznacza „tworzenie przez ruch”. Ostatnie badania archeologiczne – prowadzone w pobliżu jeziora Niassa (Mozambik) przez archeologów kanadyjskich – dowodzą, że sorgo należało do zbóż najszybciej wykorzystywanych do celów spożywczych przez człowieka [Mercader 2009].

³¹ Zdanie to jest częścią modlitwy wyznaniowej podczas święta siewów, *Bulu*, przed ołtarzem *ka amma*.

Rysunki znajdujące się na ścianach sanktuariów *Binu* – wykonane z papki *ara pilu* (biały ryż) i *yu* (proso) – przedstawiające tworzenie *emme-ya* odnoszą się do ich prerogatyw, przedstawiają kiełkowanie ziarna i równolegle kiełkowanie wszystkich zbóż. Tak jak w przypadku *po-pilu*, roślina jest przedstawiona w całej swej okazałości. *Emme-ya* jest symbolem ciąży i przyszłych pokoleń. Później *Amma* stworzył pozostałe ziarna:

- *emme di giru* – odmiana sorga, zwana „oko wody” lub też „oko *Nommo*” (wskazuje drogę wody do *emme-ya*),
- *emme-pilu* – odmiana sorga, zwana białą,
- *emme nakolo* – odmiana sorga, zwana „matka dająca pokarm”,
- *ara geu* – odmiana ryżu, zwana czarną,
- *nu* – odmiana fasoli,
- *namu-i* – ziarno bawełny³².

Wymienionych powyżej sześć ziaren oraz wspomniane *yu* i *emme-ya* tworzy komplet ośmiu ziaren obojczykowych. Owe osiem ziaren to świadkowie obecności „słowa: mieszczącego się w *po*, które w tym stadium tworzyło „życie” przyrównywane do drugiego tworzenia i zawierało dostatek i rozrodczość. Są one jak osiem „słów”. Właśnie dlatego symbolicznie przedstawiają podporę istoty fizycznej mężczyzny, stają się świadkami jego spójności [Griaule, Dieterlen 1965: 118-124].

Złamanie tradycyjnego zakazu powoduje pozbycie się któregoś z ziaren, co może pozbawić istotę jednego z jej elementów – siły *nyama*, co powoduje, że życie osobnika może się znaleźć w niebezpieczeństwie. U *innepuru* ziarno *emme-ya*, symbol *Nommo*, zostaje zastąpione przez ziarno *po*. Według M. Palau-Marti ta wyjątkowość wyjaśnia liczne zakazy, które dotyczą *innepuru* i *inneomo* w ich wzajemnych stosunkach [1957: 62, 65].

3.4.5. Wcielenia – *nanie*

Słowo *nanie*³³ oznacza zarówno nieżyjącego przodka, jak i małe dziecko, które jest jego wcieleniem³⁴. *Nanie* jest terminem wskazującym związek w jakim znajdują się zmarły i żyjący, w sytuacji kiedy ten drugi odziedziczył ważną część *nyama* tego pierwszego³⁵. Zmarły sam określa swoje *nanie* dotykając brzucha ciężarnej kobiety z rodziny. Często daje się poznać przyszłej matce we śnie, w innym wypadku potrze-

³² Ziarno bawełniane należy do zbóż, bo jest pożywieniem ludzi.

³³ W literaturze spotyka się też zapis *nani* lub *neni*.

³⁴ Dla rozróżnienia tych dwóch postaci używa się terminu *nanie die*, czyli stary *nanie* (przodek) i *nanie dagi*, czyli mały *nanie* (dziecko) [Dieterlen 1941: 127].

³⁵ W rzeczywistości noworodek posiada swoją duszę (*kikinu say*) i część *nyama*, którą ojciec przesłał mu w momencie prokreacji, *nyama nani* (czyli *nyama* przodka) łączy się z *nyama* ojca.

buje pośrednictwa wróżbiarza, który przekaże część jego pragnienia zainteresowanej rodzinie. Kiedy ojciec dowiaduje się od wróżbiarza, że jego dziecko jest *nanie* jego ojca, wypowiada słowa *mu ba todo nana*, czyli narodził się zastępujący mojego ojca³⁶ [Palau-Marti 1957: 68]. „Dawniej Dogonowie mówili, że jeśli ktoś umiera, to nie należy zbytnio myśleć o tej osobie, bo ona powróci. Jeśli dziecko w nocy mocno płacze, rodzice pytają się lisa lub *wanu* w czyim imieniu to dziecko się urodziło, przybyło do nas. I oni wierzą, że takie małe dziecko jest wcieleniem osoby, która już dawno umarła, jakiegoś przodka” [DoG]. Nie oznacza to jednak że noworodek musi nosić imię zmarłego, którego on jest *nanie*. Nadanie imienia odbywa się według określonych zasad [DouOs].

Kiedy w 2000 roku zmarł powszechnie szanowany Atmo Doumbo z Youga-Na, rodzina zmarłego uważała, że jego dusza weszła w narodzonego tuż po jego śmierci chłopca Hamadi, syna Akumio Doumbo³⁷. Uważa się, że pierwsze dziecko urodzone po śmierci jakiegoś starca jest jego *nanie*. Dziecko także ma charakter zmarłego, czasem jakąś jego charakterystyczną cechą fizyczną. Istota *nanie* polega na przekazywaniu życia przodków, którzy już odeszli, „mimo iż ktoś zmarł, to nie zmarł całkowicie, bo jest coś, dusza, która powraca. To jest tak jakby on żył” [DouA]. Wiara w *nanie* jest nadal żywa nawet wśród muzułmanów. Rodzice Gadiolou Dolo stwierdzili, że jest on wcieleniem swojego dziadka, który był *Olubaruru*. Ustalono to dzięki pewnemu niecodziennemu wydarzeniu. „*Olubaruru* nie może jeść prosa z nowych zbiorów zanim nie złoży się z niego ofiary. Kiedyś byłem z moim wujkiem, mój wujek nie znał tej sytuacji. On dał mi kukurydzę ze swojego ogrodu, dwa dni później byłem już chory, miałem całe ciało sparaliżowane, zamknięte usta, nie mogłem jeść, nie mogłem mówić przez trzy dni. To było bardzo poważne. Rodzice poszli zapytać *wanu* i dowiedzieli się, że winnym tego jest mój przodek, moje *nanie*, który spowodował tę chorobę. Mój ojciec poszedł zobaczyć się z lisem³⁸, który powiedział, że trzeba złożyć ofiarę mojemu *nanie* i wtedy oni złożyli ofiarę, usta mi się otworzyły, ciało zaczęło normalnie funkcjonować. W ten sposób wyzdrowiałem” [DoG].

Pierwszym mitologicznym *nanie* było dziecko, które miało oczy podobne do oczu węża i ciało jego było czerwone jak ciało węża. Spowodowało to wielkie zamieszanie w społeczności. Ludzie nie wiedzieli co robić. Udali się więc do wróżbity, który rzuciwszy kamyki wróżebne, polecił wykonać *imina-na* (wielką

³⁶ W wielu językach afrykańskich temat *nan* znaczy przypominać, „być podobnym (być jak)” [Dieterlen 1941: 127].

³⁷ Rodzice tego chłopca są muzułmanami, lecz kultywowanie tradycyjnych wierzeń nie stoi w ich mniemaniu w sprzeczności z islamem. Uważają bowiem, że przede wszystkim są Dogonami. „Nawet jeśli ktoś jest muzułmaninem czy chrześcijaninem, to w dalszym ciągu jest Dogonem” [DoG]. Bycie Dogonem jest nadrzędne wobec wyznawanej religii.

³⁸ Zapytano wróżbiarza *yurugu kunugu* wróżącego ze śladów lisa.

maskę) oraz złożyć stosowne ofiary, aby przeprosić wzburzonego przodka [Griaule 1994: 141].

Każdy człowiek jest *nanie* swojego przodka. Istnieje zróżnicowanie ze względu na płeć, kobiety są *nanie* przodków żeńskich, a mężczyźni przodków męskich. „*Nanie* kobiety idzie zawsze do kobiety, a *nanie* mężczyzny zawsze do mężczyzny. Dusza jednego przodka może przejść na kilku nowonarodzonych” [DouA]. Dogonowie zdając sobie sprawę, że ludzi jest coraz więcej uważają, że jeden przodek może się wcielić w kilka osób. Można stąd wnioskować, że skoro każdy człowiek jest *nanie* jakiegoś przodka, a ludzi jest coraz więcej³⁹ czyli dusze przodków ulegają multiplikacji. Gadiolou Dolo uważa, że jest *nanie* swojego dziadka Atemalu, jego bratanek również jest *nanie* Atemalu.

Swoje wcielenia mogą mieć także biali, kilka miesięcy po śmierci M. Griaule’a jego córka G. Calame-Griaule – również prowadząca badania wśród Dogonów – urodziła syna, któremu nadano imię François-Marcel. Dogonowie uważają, że jest on *nanie* swojego dziadka Marcela Griaule’a [Fiemeyer 2004: 88].

Dziecko dziedziczy często imię i *tige* od swojego przodka, którego jest *nanie*. Materialnym znakiem *tige* jest *duge*. Umacnia on związek istniejący między dzieckiem a przodkiem. Mają oni względem siebie wzajemne obowiązki. Żyjący winien jest cześć zmarłemu, a zmarły przodek winien jest opiekę swemu *nanie*.

3.5. Kultury życia

W Afryce istnieje wiele bardzo zróżnicowanych form kultu w zależności od tradycji lokalnych wynikających z mitów. Przedstawione w mitach Dogonów wyobrażenie świata, jego powstanie, pojawienie się ludzi i wynikający z mitologii porządek społeczny zapoczątkowało powstanie różnego rodzaju kultów. Według M. Griaule’a w religii Dogonów – oprócz podstawowego kultu *Ammy* – można wyróżnić cztery inne kultury: *Lebe*, *Binu*, *Awa*, *Wagem*⁴⁰. Pierwsze dwa są kultami życia, a dwa pozostałe śmierci. Dlatego pozostają względem siebie w opozycji i nie powinny mieć ze sobą żadnych kontaktów. Zatem *Hogon*, kapłan związanego z życiem kultu *Lebe*, nie może uczestniczyć w obrzędach pogrzebowych ani konsumować napojów i posiłków złożonych na ołtarzach przodków⁴¹.

³⁹ Dogonowie zdają sobie sprawę z gwałtownego rozwoju demograficznego.

⁴⁰ M. Griaule analizuje tylko najistotniejsze kultury, oprócz nich istnieje wiele kultów pomniejszych bóstw, np. *Yurugu*.

⁴¹ Nie konsumuje nawet mięsa ofiar złożonych na ołtarzu *Lebe*, którego jest opiekunem [Zahan 1969: 94].

3.5.1. Kult *Lebe*

Kult *Lebe* – jest kultem mitycznego przodka ucieleśniającego siłę Ziemi i wegetacji. *Lebe* jest także uosobieniem ożywionego bóstwa *Nommo*, triumfującego w osobie przodka *Lebe Seru* umarłego, potem wskrzeszonego, aby oczyścić ziemię skażoną przez *Yurugu*. Kult ten jest przede wszystkim kultem cyklu roślinnego, który przedstawia ożywienie *Nommo*, a tylko w niewielkim stopniu dotyczy *Binu* [Palau-Marti 1957: 68].

Do konstrukcji ołtarzy *Lebe* używa się ziemi z grobu, w którym złożono przodka *Lebe Seru*. Kiedy przodkowie dzisiejszych Dogonów zdecydowali się opuścić swoją praojczyznę, chcieli zabrać ze sobą resztki zmarłego przodka. Otwierając grób znaleźli wielkiego węża otoczonego kamieniami *duge*. Wąż ten towarzyszył im w czasie wędrówki aż do dzisiejszych siedzib. Z ziemi z grobu, którą przodkowie dzisiejszych Dogonów zabrali ze sobą, przodek Dyon uformował pierwszy ołtarz *Lebe* w Kani-Bonzon⁴². Kiedy następnie Dogonowie zasiedlali Falezy Bandiagary, zabierali ze sobą ziemię z pierwszego ołtarza w celu uformowania następnych w nowych osadach. Ołtarz *Lebe* znajduje się na wielkim, publicznym placu, w każdej wsi, zbliżają się do niego jedynie celebrycy przy uroczystych okazjach.

Mieszkańcy całkowicie zislamizowanej wioski Songho nadal uważają, że ich osadę odwiedza duży wąż nazywany *Lebe* i składają mu w ofierze barana lub kozę⁴³. Schodzi nocą ze skał otaczających wioskę, a myśliwi nie mogą go zabić, bo jest to zabronione [GuN]. Mimo przejścia z religii tradycyjnej na islam utrzymuje się szacunek jakim cieszył się *Hogon*.

W sanktuariach *Lebe* przechowywane są atrybuty kapłanów używane w czasie uroczystości religijnych: nakrycie głowy, sandały, symboliczne narzędzia, broń, berło. Zagroda *Hogona* pełni jednocześnie funkcję sakralną, jest zatem odizolowana od innych zabudowań, a wstęp do niej jest zakazany dla kobiet i dzieci. Współcześnie wskutek dynamicznego rozwoju demograficznego ciasnota panująca w niektórych wioskach powoduje, że nowe budowle są konstruowane tuż obok zagrody *Hogona*. Taka sytuacja występuje w Ogol. Mimo iż formalnie zagroda *Hogona* zajmuje osobną dzielnicę Ogol-Pamion usytuowaną – jeszcze kilka lat temu – w pobliżu Ogol-Dah, obecnie praktycznie jest jego w granicach⁴⁴. Domostwo *Hogona* otoczone jest wysokim kamiennym murem, wewnątrz znajdują się kamienne niecki z okrągłymi kamie-

niami, z których każdy oznacza jednego *Hogona*⁴⁵. Na zewnątrz zagrody znajduje się sanktuarium *Binu*, jako że *Hogon* z Ogol-Panion również się nim opiekuje⁴⁶.

Kapłanem kultu *Lebe Nommo* jest *Hogon*, który reprezentuje *Lebe Nommo* – pana ognia i Słońca. Sam *Hogon* jest również symbolem Słońca⁴⁷. W myśl wierzeń Dogonów jego bezpośredni kontakt z ziemią spowodowałby, że zbiory, wioski i cała ziemia zostałyby spalone, dlatego też musi on nosić obuwie⁴⁸. Z tego samego powodu nie wolno dotykać *Hogona*, ani też podawać ręki w czasie powitania⁴⁹. Dawniej Dogonowie wierzyli, że co wieczór wąż *Lebe* udaje się do *Hogona*, aby lizać jego ciało. Przekazuje on za pomocą śliny siłę niezbędną do funkcjonowania świata. *Hogon* musi też unikać jakiegokolwiek zmęczenia, ponieważ pot spływający po skórze nie przepuszczałby ożywczego oddechu, między innymi dlatego też nie może się myć⁵⁰. Wybierany jest z najstarszego rodu⁵¹, dlatego pełni on również funkcje władcy ziemi i rozstrzyga spory związane z uprawą roli⁵². *Hogon* jest autorytetem zwłaszcza w dziedzinie religii, a przed podbojami kolonialnymi jego wpływy obejmowały również ekonomię

⁴⁵ Dwie niecki symbolizują dwie części Ogol, w zależności od tego, z której części pochodzi *Hogon*, w tej niecce umieszcza symbolizujący go kamień [DoAD].

⁴⁶ Nie jest to wyjątkowa sytuacja kiedy *Hogon* pełni również funkcje *Binukedine*. Poprzednik *Hogona* Gime Dolo – wybrany w 1985 roku Ana Dagi Dolo – był kapłanem *Binu*, po zakończeniu uroczystości pogrzebowych zmarłego *Hogona* sam zaczął pełnić tę funkcję. Opisana sytuacja jest najczęstszą przyczyną, dla której osoba będąca *Binukedine* zostaje *Hogonem* [DoAD]. „Jeśli nie ma osoby odpowiedzialnej za *Binu* – w Ogol nie ma takiej osoby – to wtedy *Hogon* jest odpowiedzialny za dwa fetysze. W miejscowości Mendeli jest starzec odpowiedzialny za fetysz *Binu*, więc on się zajmuje *Binu*, a *Hogon* tylko swoim fetyszem *Lebe*. Jeśli starzec *Binu* zmarł, wtedy *Hogon* ma oba fetysze” [DoPa].

⁴⁷ Według R. Arnaud słowo *Hogon* oznacza ogień, płomień [1921: 253].

⁴⁸ W XX wieku większość Dogonów chodziła boso, dopiero pod koniec tego wieku upowszechniło się plastikowe obuwie. Zmiany cywilizacyjne odwrotnie wpłynęły na zwyczaje Dogonów. Na początku XXI wieku wciąż można spotkać *Hogonów* chodzących boso, świadczy to o dużych zmianach jakie nastąpiły w ich tradycyjnej religii.

⁴⁹ Jest to dość popularny zwyczaj na tym obszarze. Można go spotkać u wielu ludów, a dotyczy władców, którzy w myśl lokalnych wierzeń mają wewnętrzną siłę będącą w stanie spalić dotykającego. Jeśli *Hogon* chce kogoś powitać, prawą dłonią dotyka swojego lewego łokcia. Niektórzy rozmówcy twierdzą, że tylko w ciągu dnia obowiązuje ten zakaz, po zachodzie słońca można *Hogonowi* podać rękę. Chcąc mu coś przekazać należy uczynić to za czyjś pośrednictwem, między innymi dlatego *Hogon* nigdy nie chodzi sam, często towarzyszy mu mały chłopiec. Współcześnie zdarza się, że *Hogon* podaje rękę obcemu, co w myśl tradycji jest poważnym naruszeniem obyczaju.

⁵⁰ Zakaz ten dotyczy końca pory suchej, kiedy spadnie deszcz *Hogon* może się umyć.

⁵¹ W Songho *Hogonowie* pochodzili z rodu Yanouge, zalicza się ich do grona pierwszych osadników, współcześnie w wiosce nie ma już *Hogona* [YaD].

⁵² Współcześnie, kiedy władza *Hogona* nieco osłabła, zdarza się, że spory mają burzliwy przebieg, a porządek muszą zaprowadzać siły porządkowe.

⁴² Według innego rozmówcy „zabrali kamień jako fetysz, w ten sposób każda wioska ma swój fetysz, każda ma swojego *Lebe*” [DoG].

⁴³ Ostatni *Hogon* w tej wiosce zmarł w 1967 roku, jego następca został muzułmaninem i udał się na pielgrzymkę do Mekki [YaD].

⁴⁴ Według tradycji – Ogol-Pamion – był w Ogol pierwszą dzielnicą zamieszkałą przez ludzi, dopiero później założono Ogol-Dah i Ogol-Dogn [DoO].

i sądownictwo⁵³. Uważany jest za najważniejszego przywódcę wioski, dotyczy to jednak tylko *innenono* (czystych) mężczyzn. Przeciwnieństwem *Hogona* jest *Olubaru*, który jest wodzem *innepuru* (nieczystych), mężczyzn będących członkami stowarzyszenia *Awa* [DoDou, Griaule 1966: 110-117].

Ze względu na swój status przywódcy czystych, *Hogona* obowiązują pewne zakazy. Niektóre z nich dotyczą unikania jakiegokolwiek kontaktu ze śmiercią (składanie ofiar⁵⁴, polowanie). Musi również unikać kontaktów z nieczystymi, dlatego nie uczestniczy w tańcach masek społeczności *Awa*, ponieważ kojarzy się ją ze statusem nieczystych, którzy celebryją śmierć⁵⁵. Dlatego też rytuały żałobne, *Dama*, dla *Hogona* nie może być organizowana przez stowarzyszenie *Awa*. W czasie tańców organizowanych przez *Awa* nie wolno mu opuszczać zagrody ani świętego pola usytuowanego w centrum wioski. Jeśli zaistniałaby konieczność wystąpienia *Hogona* poza wioską, wysyła się *Hogon Titiyayne* (posłańca, pomocnika *Hogona*), który przekazuje jego przesłanie. W czasie targu również nie wolno mu pojawiać się na targowisku, pomimo iż jego obowiązkiem jest utrzymywanie tam porządku [Paulme 1940: 218]. Ze względu na liczne zakazy, które strzegą jego czystości nie może oddalać się od wioski, zabrania się mu kontaktów z naturą. Dlatego mieszka w domu zbudowanym przez założyciela wioski, który jest własnością całej wspólnoty i pełni swoje obowiązki w centrum wioski, odseparowany od buszu. *Hogon* uważany jest za najczystszy z czystych, jest najważniejszym religijnym i politycznym przywódcą Dogonów, dlatego też jego rola jest złożona [DoD]. Nie może mieć żadnych kontaktów z fonio⁵⁶. „Jeśliby zjadł fonio, umarłby tego samego dnia, dlatego każda rodzina po zbiorach musi mu dać koszyk prosa. Osoba składająca ofiary nie może jeść fonio. Wcześniej – zanim obejmie funkcję – może to robić, ale kiedy zacznie składać ofiary to do końca życia nie może jeść fonio. Kiedy są żniwa fonio, *Nommo* wychodzi z wody i udaje się do nieba, bo nie lubi fonio. Zostaje w niebie do pierwszych deszczów i wraz z deszczem wraca na ziemię⁵⁷” [DoPa]. Według B. de Mott *Hogon* „pełni funkcję polityczną, która znajduje się na szczycie hierarchii pokrewieństwa męskiego, a rolą jego jest utrzymywanie tej hierarchii w takim stanie w jakim się ona znajduje” [1979: 49].

Wybór nowego *Hogona* jest skomplikowaną czynnością wymagającą wielu konsultacji, czasem trwa wiele lat⁵⁸. *Hogon* z wioski Arou uważany jest przez Dogonów

⁵³ Wraz z wprowadzeniem ładu kolonialnego, a następnie powstaniem Republiki Mali, nastąpił wyraźny podział kompetencji między *Hogona* a władze administracyjne.

⁵⁴ W jego imieniu ofiary składa jego pomocnik *Hogon Titiyayne*.

⁵⁵ Na przykład w październiku 2008 roku *Hogon* z Ireli uczestniczył w uroczystościach związanych z upamiętnieniem wizyty Prezydenta Francji J. Chiraca w kraju Dogonów. Brał jednak tylko udział w części oficjalnej, opuścił zgromadzenie tuż przed tańcem masek.

⁵⁶ Fonio uważane jest za nieczyste bo zostało wykradzione przez *Yurugu* (zobacz: poprzedni rozdział).

⁵⁷ Zakaz ten dotyczy kapłanów kultu *Lebe*, *Binu* i *Wagyem*.

⁵⁸ W niektórych wioskach *Hogonem* zostaje mieszkaniem uważany za najstarszego (Ogol, Ireli), w innych zaś (Koundou, Ibi, Banani) dokonuje się wyboru spośród najstarszych mieszkańców wioski.

za najważniejszego z *Hogonów*. Zmarł w 2008 roku, ale aż do października 2009 roku nie wybrano jego następcy. Największe szanse na wybór miało dwóch kandydatów; jeden z nich znany był z umiejętności sprowadzania deszczu, drugi z kolei miał opinię umiejętnego mediatora, „czyniącego pokój” [DoG]. Inną przyczyną opóźnień związanych z wyborem nowego *Hogona* jest brak odpowiednich środków na sfinansowanie ceremonii wyboru. Coraz częściej zdarza się jednak, że nie dochodzi do wyboru nowego *Hogona*. Spowodowane jest to postępującymi wpływami islamu. Kiedy wioska zostaje zdominowana przez muzułmanów, nie dokonuje się wyboru nowego kapłana, nie ma bowiem kandydatów.

Współcześnie pod wpływem rozwijającego się ruchu turystycznego zauważono jaki potencjał atrakcyjności posiadają *Hogonowie*. Już w latach 30. XX wieku francuski etnolog M. Leiris (1901-90) uważał, że są oni głównym elementem egzotyki kraju Dogonów, stanowiącym obiekt różnych działań [1934a]. Egzotyka jaką noszą w sobie *Hogonowie* jest obecnie wykorzystywana jako potencjalne źródło profitów pochodzących od turystów. G. Ciarcia przytacza przykład będącej pod silnym wpływem islamu wioski Enndé w Falezach Bandiagary, w której zidentyfikowano przypadek fałszywego *Hogona* „powołanego” przez właściciela hotelu z pobliskiego Bankas. Stał się on stałym „elementem” wycieczek dla turystów, którzy go odwiedzają jako autentycznego *Hogona* i składają mu datki⁵⁹ [2003: 163].

Hogon znajdując się na szczycie struktury społecznej, uważany jest za najstarszego mężczyznę⁶⁰ będącego w bezpośrednim pokrewieństwie z Dyonem – najstarszym z czterech braci założycieli plemion dogońskich. Podobnie jak archetypicznego Dyona, *Hogona* kojarzy się z kulturą ludzką i utrzymaniem porządku, jest strażnikiem pokoju, dlatego ma prawo decydować o życiu lub śmierci osób zakłócających spokój i harmonię. Jako najwyższy sędzia ma decydujący głos w sporach toczonych pomiędzy różnymi grupami w wiosce.

Strój *Hogona* składa się z sandałów, długich spodni, tuniki, czerwonej cylindrycznej czapki⁶¹. Innymi jego przymiotami są: szeroka żelazna bransoleta noszona na prawej nodze, miedziany pierścień w uchu, srebrny pierścień na palcu prawej ręki, a przede wszystkim wisiorek zwany *Lebe duge*, który ma zawieszony na szyi, a który



Hogon Gime Dolo
z Ogol-Pamion

⁵⁹ Tego typu działania próbuje zwalczać Misja Kulturalna z Bandiagary.

⁶⁰ *Hogon* formalnie nie musi być najstarszą osobą w określonej wspólnotce.

⁶¹ Współcześnie zdarza się, że *Hogon* nosi czapkę produkcji fabrycznej.

służy do podkreślania jego pozycji, *Lebe бага*, trzcina służąca do uwierzytelniania posłów, których *Hogon* wysyła w celu wyegzekwowania porządku. Różne kolory strojów symbolizują punkty kardynalne i wszechświat. Sandały symbolizują arkę *Nommo*, zaś stożkowane nakrycie głowy uplecione z łodyg siedmiu pierwotnych roślin oznacza tęczę. Praca rzemieślnika wytwarzającego „kapelusze” dla *Hogona* przebiega spiralnie poczynając od wewnątrz, na wzór ruchu początkowego będącego zacykiem wszechświata. Czerwona czapka symbolizuje Słońce. W trudnych sytuacjach, wodzowie zbierają się wokół najwyższego *Hogona*, aby wezwać boga *Ammę* [DaB].

Hogon swoimi ubiorami unaocznia wszechświat, poprzez ruchy i gesty bierze udział w rytmie tworzenia. W połowie XX wieku zobowiązany był także odpowiednio planować swoje podróże, by nie zakłócić tego rytmu, szczególnie dotyczyło to okresu wegetacji roślin⁶². Co rano z twarzą skierowaną na wschód „towarzyszył” wschodowi Słońca, spacerując wewnątrz swego domu, w porządku czterech punktów kardynalnych. „Pomagał” w ten sposób gwiazdzie w jej ruchu. W chwili zapadania zmroku zobowiązany był siedzieć z twarzą skierowaną w stronę zachodzącego Słońca. Wychodząc poza dom nie może opuszczać zagrody podczas całego okresu wzrostu roślin, w trakcie którego jego dusze są w kontakcie z duszami ziaren [Palau-Marti 1957: 69].

Żywiąc się, *Hogon* – oprócz wspomnianych już potraw z fonio – musi powstrzymać się od spożywania mięsa koźlęcia, wodę może pić jedynie z niektórych górskich źródeł. Posiłki przygotowują dla niego nieletnie dziewczęta. Kult odrodzenia *Nommo* symbolizuje bowiem cykl rozwojowy i w ogóle życie. Podczas świąt rolniczych wzywa się *Lebe Nommo* w tym samym czasie co *Binu*.

Na początku XX wieku *Hogonowie* potrafili skutecznie stanąć po stronie swoich wyznawców. W 1920 r. miała miejsce głośna sprawa *Hogona* z Amba, który wniósł skargę do francuskiego urzędnika kolonialnego w Bandiagarze pana Portesa na marabuta, który skupiał wokół siebie wielu nawróconych na islam Dogonów. Zmarłych neofitów grzebał zgodnie z prawem muzułmańskim, a nie według tradycyjnego zwyczaju. To naruszenie tradycji spowodowało – według *Hogona* – suszę, która dotknęła wszystkich mieszkańców [Arnaud 1921: 253]. Pozycja *Hogonów* w społeczności Dogonów jeszcze w końcu XX wieku była wysoka, ulegała jednak poważnym zmianom. Widać wyraźnie ewolucję funkcji *Hogona* od roli kapłana kultu *Lebe*, poprzez synkretyczne funkcjonariusza kultu zawierającego w sobie wiele elementów muzułmańskich⁶³

⁶² Dlatego też jest odpowiedzialny za fermentację piwa, zleca jego dystrybucję, aby w ten sposób rozdawać ludziom dobrodziejstwo i bogactwo. *Hogon* jako pierwszy pije piwo i czerpie z niego siłę [Jolly 2004: 400].

⁶³ Przykładem takiego synkretycznego kapłana może być *Hogon* z Amani. W 1988 roku miała miejsce intronizacja nowego *Hogona* wybranego przez radę starców w Youdiou – wiosce założonej przez mieszkańców Amani u stóp urwisk skalnych – i jego powrót do rodzimej wioski. Amani od pięćdziesięciu lat uważane jest za wioskę zislamizowaną, jednak na skutek prośby starców *Hogon* powrócił do tradycyjnych praktyk religijnych nie zważając na to, że był

czy też kapłana pełniącego również funkcje administracyjne, a skończywszy na pełnym zmarginalizowaniu tradycyjnych funkcji i pozostawieniu samej nazwy. W tym ostatnim przypadku powstaje pewien religijny dysonans semantyczny pomiędzy islamem i tradycją. Natomiast o *Hogonach* będących również wodzami wioski mówi się, że „noszą dwie czapki”, czyli pełnią funkcje religijne i administracyjne. Zdarza się też, że młodzi ludzie wyręczają – często zniedołężniałych starców – w ich kontaktach z administracją rządową (podróże, znajomość języka francuskiego) [DomW]. Z tym ostatnim zjawiskiem spotykamy się na Równinach Gondo, Seno czy też w dorzeczu Białej Wolty – gdzie islam uczynił największe postępy – osoby nazywane *Hogonem* pełnią funkcję wodzów zwyczajowych nazywanych też z francuska „chef de village”, a nie kapłanów⁶⁴. *Hogon* cieszy się szacunkiem jako człowiek stary kierujący wioską, jego decyzje są respektowane przez lokalne społeczności. W Doundoubangou *Hogon* zwany „szefem, jest rolnikiem i tak jak inni jest muzułmaninem” [GoSo]. Z kolei całkowicie zislamizowanej wiosce Tabi przewodzi „*ala-hogono*, jest nim zawsze najstarszy mieszkaniec wioski” [YoMA].

3.5.2. Kult *Binu*

Kult *Binu*⁶⁵ jest kultem przodka *Binu Seru*, który zszedł z arki na Ziemię w chwili rozpadu ciała *Nommo*. Przybywszy na ziemię *Nommo* wypowiedział wojnę *Yurugu*. W arce świata razem z *Nommo* przybyły 22 kategorie zwierząt i roślin, z których 7 opowiedziało się po stronie przodka, zaś 15 wypowiedziało mu posłuszeństwo i stanęło po stronie *Yurugu*. Zwycięstwo odniósł jednak przodek *Binu Seru*, który mógł w ten sposób odzyskać 8 ziaren skradzionych przez *Yurugu*. Dał swojemu następcy *Dewa duge*, symbol ziaren obojętnych scalając w ten sposób związek z ludźmi i tworząc kult *Binu*. *Dewa* z kolei podzielił swoje dobra i funkcje na 22 kultury, co dało 22 *Binu*, których Dogonowie umiejscawiają na początku tworzenia świata. Sprzymierzeńcami *Binu Seru* było 7 kategorii zwierząt i 7 kategorii roślin, które w konsekwencji zostały zakazane kapłanom 22 początkowych *Binu*. Wraz z rozwojem zwiększyła się liczba rodzin dogońskich, powiększyło i rozszerzyło się też ich terytorium, niektórzy zostali odseparowani od grup pierwotnych. Odseparowane grupy przybrały na nowo imiona

muzułmaninem. Jednak nadal praktykował obowiązek modlitw muzułmańskich. Nie mógł w pełni praktykować rytuału muzułmańskiego. Naśladował tylko rytualne obmywanie, bowiem jako *Hogona* obowiązuje go zakaz mycia. Związane jest to z wierzeniem, że nocą wąż *lebe* go obmywa swym językiem [Ciarcia 2003: 158].

⁶⁴ Informatorzy mówią, że „dawniej przed epoką islamu *Hogon* miał swoją czapkę, inną od pozostałych, również miał inne ubrania i buty. Kiedy *Hogon* tutaj przybywał, wiadomo było, że to *Hogon*. Ale obecnie, religia muzułmańska zmieniła to. Pozostała tylko nazwa” [AM, AAI].

⁶⁵ Termin *binu* znaczy „wyjść i wrócić” [Dieterlen 1962: 106].

Sanktuarium *Binu* w Ogol-Dah.

(święta siewu) *Binukedine* rzucał z wysokiej skały kilka zerwanych przez kobiety kłosów, które zostały zachowane w sanktuariach⁶⁶. Te kłosy miały pozwalać ziarnom odzyskać wszystkie ich dusze, co jest warunkiem i gwarancją reprodukcji. Święto zasiewu oznaczało także dary i ofiary składane na ołtarzach *Binu* [Palau-Marti 1957: 70].

Ołtarze tego kultu znajdują się wewnątrz sanktuarium *Binu*⁶⁷. *Binukedine* interpretuje wolę *Binu Seru* oraz zajmuje się składaniem ofiar w czasie prac rolnych. *Binu Seru* dał swojemu następcy – *Dewa* – symbol ziaren obojczykowych, scalając w ten sposób związek z ludźmi i tworząc kult *Binu* [Griaule 1966: 117-123].

Słowo *binukedine*, którym określa się kapłana tego kultu, znaczy „towarzysz” lub „pomocnik *Binu*”, przedstawia on ostatnie ogniwo linii założonej przez *Binu Seru*. *Binukedine*; zajmuje się składaniem w sanktuariach regularnych ofiar szczególnie w okresie prac rolnych. Przyszły kapłan wyznaczany jest przez starców rodu, którzy zajmują się interpretacją woli przodka. Przodek *Binu* może także pozwolić poznać

Binu i określiły zakazy ich dotyczące. Kapłanem kultu jest *Binukedine*, ze względu na to, że na szyi nosi kamienie *duge* pochodzące od zwierząt opiekuńczych nazywany także mistrzem kamieni [Griaule 1994: 516].

Kult ten, podobnie jak kult *Lebe*, jest kultem życia koczowniczym z cyklem roślinnym oraz płodnością ludzi, kultem posiadaczy ziaren i zwierząt. W okresie pomiędzy zbiorami a zasiewem na następny sezon jedna z dusz ziaren przebywa na ołtarzu *Binu*. Jeszcze w połowie XX wieku podczas *Bulo*

swoje pragnienie bezpośrednio zainteresowanemu lub dzięki odnalezieniu naszyjnika *Binukedine* zwanego *duge*, który jest ogniwnem łączącym zmarłych przodków i współcześnie żyjących. W pierwszym przypadku wybrany szybko przejmuje obowiązki zmarłego kapłana i otrzymuje *duge*. Natomiast w drugim przypadku, przyszły kapłan będzie niestrudzenie przeszukiwał wąwozy i stawy w celu odnalezienia *duge*, ukrytego przez starców, aż w końcu posiadzie również tytułarną funkcję [DoGa]⁶⁸. *Duge* można też znaleźć we wnętrznościach upolowanych zwierząt. D. Zahan przytacza opowieść o pewnym mężczyźnie, który zabił dużego węża (*yuguru-na*), w jego brzuchu znalazł *duge*, nie oddał jednak należytej czci *Binu*, co stało się powodem jego problemów zdrowotnych [1969: 100-101]. *Duge* nie można sprzedać. „Jeśli ktoś go sprzedaje – na przykład turystom – to oznacza, że jego właściciel nie żyje lub zmienił religię. Sprzedać można je tylko w sytuacji zagrożenia życia „jeśli to osoba, która nie ma pożywienia to może go sprzedać w celu uratowania swego życia” [DoPa]. Nowo wybrany kapłan musi wybudować nowe sanktuarium, którym będzie się zajmował aż do swojej śmierci. J. Łapott analizując funkcję *Binukedine* na przykładzie Atmo Doumbo dochodzi do wniosku, że funkcja ta nie jest dożywotnia, lecz zazwyczaj czasowa. Najbardziej predestynowanym następcą zmarłego *Binukedine* wydaje się być jego siostrzeniec⁶⁹ [2008: 348].

Na początku XXI wieku w niektórych miejscowościach nie ma osoby, która pełniłaby funkcję *Binukedine*. Najczęściej wymienianą przyczyną tego stanu rzeczy jest brak odpowiednich środków, aby przygotować stosowną uroczystość. Często można usłyszeć, że „bieżący rok był bardzo trudny, nie mieliśmy nic do jedzenia, nie chcieliśmy ponosić zbędnych wydatków. To, że nie ma *Binukedine* niczemu nie przeszkadza. Ważne, że jest *Hogon*, bo to on jest odpowiedzialny za *Lebe*, za domy, za wszystko [DoG]⁷⁰.”

Charakterystyczną cechą tego kultu jest istnienie rodów totemicznych. Oznacza to, że członkowie rodu noszą jedno nazwisko i przestrzegają tych samych zakazów. Zakazy przekazywane są w linii ojcowskiej i związane są z egzogamią. Z drugiej strony organizacja terytorialna ma szerokie powiązania z systemem totemicznym. Dlatego

⁶⁸ Czasami w mitach za znalazcę *duge* uznaje się zwierzę, które w tym momencie staje się zwierzęciem opiekuńczym [Łapott 2008: 348].

⁶⁹ W wielu kulturach Afryki Zachodniej siostrzeniec pełni ważną funkcję w obrzędach religijnych, wynika to ze specjalnych związków łączących brata matki z jego siostrzeńcami.

⁷⁰ Jeden z informatorów brak *Binukedine* w wielu wioskach tłumaczy wpływem innych religii. „Jeśli *Binukedine* umiera, to jego perła (*duge*) zostaje zakopana. Jeśli jakiś młody w rodzinie odnajdzie tę perłę, to staje się *Binukedine*. Młodzi nie mogą znaleźć perły z powodu różnych religii, jest to jakiś rodzaj profanacji. Kiedyś na przykład jeśli kobieta była w okresie menstruacyjnym, opuszczała wioskę. Teraz z nastaniem nowych religii, chrześcijaństwa i islamu, kobiety pozostają w domu. Jest to rodzaj nieczystości. I ta nieczystość nie pozwala duchom pokazać młodym, gdzie schowała się perła” [DoGa].

⁶⁶ Współcześnie podobny obrzęd można obserwować w czasie święta *Bulo* obchodzonego w Ogol-Dah, kiedy to z tarasów sanktuariów *Binu* oraz z tarasu domu *Hogona* rzuca się kłosy prosa w stronę zebranych uczestników ceremonii. W myśl przekonania złapanie takiego kłosa ma przynieść pomyślność w nadchodzącym roku, same zaś ziarna wykorzystywane są podczas siewu.

⁶⁷ Niewielki budynek wykonany z gliny wejściem zwrócony na zachód. Fasada jest bogato dekorowana. Świątynie te wyróżniają się spośród innych budowli znajdujących się w wiosce. Jednym z bardziej znanych w literaturze sanktuariów *Binu* mieściło się w Ouro-Songo (Orosongo), wraz z islamizacją jej mieszkańców przestano go remontować i ten piękny budynek zawałił się na początku XXI wieku.

też kult ten, przez francuskich etnologów, został nazywany dogońskim totemizmem⁷¹, u jego podstaw leży wspomniane już przekonanie, że każdy człowiek ma swojego odpowiednika (bliźniaka) w świecie zwierząt. Zwierzę, z którym identyfikuje się człowiek staje się jego zwierzęciem opiekuńczym, pociąga to za sobą szereg ograniczeń dla zainteresowanego. Zabicie – w praktyce upolowanie – jest traktowane jak morderstwo symbolicznego bliźniaka, dlatego polowania na takie zwierzęta są surowo zabronione.

Z kultem *Binu* związany jest bardzo popularny w całym regionie kult zwierząt opiekuńczych. Zwierzęta opiekuńcze traktowane są z wielkim szacunkiem, nie wolno na nie polować, zabijać je czy konsumować. Mieszkańcy wioski posiadającej takie zwierzę, opiekują się nim, starają się zaspokoić wszystkie jego potrzeby. Z okazji niektórych świąt, jak odnotowano na początku XX wieku, przynosili wężom kurczaki, a pantrom barany. Zdarzało się też, że składali w ofierze własne dzieci⁷² [Arnaud 1921: 272]. W Sandze zwierzę opiekuńcze nazywa się *babinu* (ojciec *binu*). „Każda rodzina ma zwierzę, które się nią opiekuje, nie wolno czynić mu krzywdy. Na przykład dla jednych jest to krokodyl, dla innych jest to lew, dla innych jeszcze pantera. Pradziadowie, którzy zmarli ze starości, a nie śmiercią gwałtowną, wchodzą (po śmierci) do jaskini, grotu i stają się wtedy takim zwierzęciem. Przodek, który tam wszedł, wychodzi jako zwierzę i cała rodzina nie może zabić tego zwierzęcia, ponieważ to zmarły przodek przeistoczył się w to zwierzę. Starcy szukają takiej osoby, która weszła do dziury, a kiedy zobaczą w dziurze zwierzę. Wiedzą, że jest to ich zwierzę. Nawet prawnuk musi o tym pamiętać. Jest to rodzaj *babinu*, nigdy nie czyni zła rodzinie którą się opiekuje, nawet jeśli dotknie się takiego zwierzęcia, ono nie uczyni niczego złego. *Babinu* nigdy nie umiera” [DoO].

W regionie Sangi pantera jest bardzo popularnym zwierzęciem opiekuńczym. Jeden z rozmówców wspomina: „Kiedy mój ojciec szedł w 1945 roku na wojnę światową, w nocy w drodze z Sangi do Bandiagary towarzyszyła mu pantera, chroniła go”. Podobną opieką otaczała dzieci przebywające nocą w brusie, kiedy chciały wrócić do domu, „mogły iść bezpiecznie w towarzystwie pantery aż do granic wsi”. Mimo, iż wiele osób mających panterę za zwierzę opiekuńcze, zostało muzułmanami, nadal składa się im doroczne ofiary⁷³ [DoG].

⁷¹ G. Dieterlen uważa, że instytucja *Binu* charakteryzuje „klasyczny totemizm: klan (ród), nazwisko, zakaz [1962: 106], podobnego zdania był też M. Griaule [1937]. Sądzi tak również Z. Szyfelbejn-Sokolewicz uważa, że „totemizm jest w swej zasadzie systemem światopoglądowym danego plemienia (Dogon), wyraża on, w sposób bynajmniej nie prosty, stosunki między człowiekiem a przyrodą i nadaje im formę obrzędową. (...) totemizm jest zespołem zasad regulujących stosunek człowieka do przyrody” [1968: 114].

⁷² Jest to jedyna wzmianka na ten temat. Obecnie, na początku XXI wieku trudno uzyskać wiarygodne informacje na ten temat. Więcej na temat ofiar z ludzi w dalszej części rozdziału.

⁷³ Współcześnie przygotowują potrawę składającą się z gotowanego ryżu i kurczaka, dzielą ją na trzy części: dla dzieci, meczetu i rodziny. Z tej ostatniej porcji część stanowi także ofiarę dla pantery. Nie ma specjalnie wyznaczonego miejsca na złożenie tej ofiary, najczęściej gdzieś na podwórzu zagrody rodzinnej. Kiedyś prawdopodobnie ofiarę składano na zewnątrz i pantery

Natomiast w Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary⁷⁴ najpopularniejszym zwierzęciem opiekuńczym jest *ayo geu* (krokodyl)⁷⁵. Krokodyle zamieszkują niewielkie zbiorniki wodne mieszczące się w pobliżu wsi. W I połowie XX wieku Dogonowie rozróżniali dwa rodzaje krokodyli, jedno agresywne, niebezpieczne zwane zwykłymi i drugie nieagresywne, uważane za święte. W pobliżu Idowal żył potężny krokodyl nazywany „*Mamma Bandiagara*”, jego potomstwo z czasem rozmnożyło się⁷⁶, dlatego uważano, że wszystkie święte krokodyle pochodziły właśnie od niego. Rzeźnicy z Bandiagary dokarmiali krokodyle resztkami mięsa, a każdy przychodzący w to miejsce musiał zaopatrzyć się w kawałek mięsa, aby go podarować świętemu zwierzętom. Dlatego o każdej porze dnia można było je tam spotkać. Świętem krokodylom nie było wolno czynić żadnej krzywdy, między innymi dlatego, że według wierzeń sprowadzały regularne deszcze. Mimo dokarmiania zdarzało się, że święte krokodyle atakowały zwierzęta domowe. W latach 30. XX wieku pewien informator tłumaczył takie zachowanie krokodyli rozwiązłością obyczajów mieszkańców Bandiagary. „Dzisiejsza młodzież nie uprawia naszych obrzędów. Interesuje ją jedno: dobrobyt materialny. A krokodyle nie są wystarczająco czczone. Także pewnego razu spokój krokodyli został zakłócony strzałami obcokrajowca, który usiłował je zabić. Od tej pory „*Mamma Bandiagara*” rzadko pokazuje się ludziom” [Yaro, Diko 1940: 214]. Mieszkańcy Amani, dla których jest on zwierzęciem opiekuńczym, w przypadku znalezienia zdechłego krokodyla urządzają mu pogrzeb, tak jak człowiekowi [GiA]. Pod koniec XX wieku często, dla lepszej ochrony zwierzęcia, zbiorniki wodne, w których mieszkają, otoczone zostały drewnianymi płotami. W wyniku pojawienia się ruchu turystycznego mieszkańcy wioski rzadko składają im ofiary, najczęściej robią to turyści, którzy kupują kurczaki w pobliskiej wiosce, co niewątpliwie jest też dodatkowym dochodem jej mieszkańców⁷⁷ a dla zwiedzających atrakcją.

W dorzeczu Białej Wolty również krokodyle cieszą się wielkim szacunkiem,

to zjadały. Rozmówca twierdzi, że obecnie nie przychodzą po ofiary, bo w pobliżu wioski już ich nie ma, „jest coraz więcej ludzi, coraz więcej pól, nie ma grot dla panter” [DoG].

⁷⁴ Krokodyl był zwierzęciem opiekuńczym założyciela Bandiagary, dlatego jest też zwierzęciem czczonym w tym mieście. Jedną z wersji legendy o założeniu Bandiagary mówi, że myśliwy Nangabanu opuścił swoją wioskę i poszedł na polowanie. Wycieńczony ze zmęczenia i pragnienia rozbił obóz w pobliżu zarośli, zauważył tam odpoczywającego krokodyla, był to znak, że w pobliżu jest woda. Zaatakował krokodyla, ten zaczął uciekać, a myśliwy podążył jego śladem i w ten sposób dotarł do strumyka. Ugasiwszy pragnienie zauważył, że zgubił drogę, postanowił więc tam się osiedlić. Za każdym razem kiedy coś upolował, oddawał część krokodylowi nazywając go swoim zbawcą [Yaro, Diko 1940: 213].

⁷⁵ Na określenie krokodyla – mieszkańcy wioski, dla których jest on zwierzęciem opiekuńczym – używają też terminu *ba* – ojciec [GiA].

⁷⁶ „*Mamma Bandiagara*” miał żyć w kanale przecinającym Bandiagarę z południa na północ, a ujście miał przy murach mauzoleum *el-hadž* Oumara.

⁷⁷ Jeszcze inną przyczyną zaprzestania składania ofiar jest przechodzenie Dogonów na islam.

przykładem mogą być mieszkańcy w pełni zislamizowanych wsi Lessam i Oudouga. W tej pierwszej miejscowości krokodyle zamieszkują pobliskie bajoro. Aya Saydou mówi, że „często wchodzą nawet pod łóżko, nie są agresywne, nie jedzą rzeczy ludzi, dlatego są święte”. Nie wolno na nie polować⁷⁸, a jedzenie ich mięsa jest zabronione – „tak, jak nie je się mięsa ludzi, nie je się również mięsa krokodyli”. Dogonowie dokarmiają je padłymi zwierzętami, wyznaczono nawet specjalną osobę (Gieme Tobo Aya), która ma dbać, aby nikt nie zakłócał im spokoju. Mieszkańcy Oudougi z kolei uważają, że krokodyle są dla nich ważne, ponieważ „kiedy jest deszcz, dużo krokodyli wychodzi i wiemy, że w tym roku będzie dużo prosa” [AAm, AAr].

Na Płaskowyżu Bandiagary w Songho zwierzęciem opiekuńczym jest pyton. „Zanim – mówi Yanouge Daouda – dokonujemy obrzezania, przybywa duży wąż *Lebe*. Wąż pojawia się tutaj przez trzy dni. Wygania stąd całe nieszczęście. Pierwszego dnia dzieci, które tutaj przychodzą boją się, płaczą, pokazujemy im węża i mówimy, jeśli będziesz płakać, oddamy Cię wężowi”.

Za zwierzęta opiekuńcze uważa się też te zwierzęta, które, w czasie wędrówki z praojczyzny oddały Dogonom przysługę. Według informatorów R. Arnaud kiedy Dogonowie „opuścili Kangabę wraz z młodym wodzem Mandingue, zgubili swoje *gri-gri*⁷⁹ podczas podróży (...), a wąż pozwolił im odkryć miejsce, gdzie znajdowały się porzucone święte przedmioty. Według innych starców zwierzęciem, które oddało im tę przysługę był krokodyl, a według jeszcze innych pantera. Dlatego też zwierzęta te traktowane są jak obrońcy wioski. W okręgu Douentza zwierzętami opiekuńczymi były: pyton (nigdy nie były przedmiotem poważania wężu jadowitem), małpa (prawie wyłącznie zielona), krokodyl i pantera” [1921: 270-272].

3.6. Kultury śmierci

W tradycyjnych kulturach życie i śmierć z jednej strony pozostają w opozycji, z drugiej zaś przeplatają się. Podział na kultury życia i śmierci należy więc traktować w ten sposób. Kultury śmierci pozwalają pierwiastkom duchowym zmarłych spokojnie odejść ze świata doczesnego, a żyjącym zapewniają przychylność zmarłych. Odnoszą się one do obrzędów związanych z jednej strony z ceremoniałem pogrzebowym, z drugiej zaś dzięki kontaktom z przodkami żywi mogą za ich pomocą otrzymywać błogosławieństwo, urodzaj, co jest najistotniejszą rzeczą w społecznościach zagrożonych głodem.

⁷⁸ Nie dotyczy to jednak krokodyli mieszkających poza wioską w bruzie, na które myśliwi normalnie polują.

⁷⁹ Informatorzy nie precyzują co oznaczał dla nich *gri-gri*. Współcześnie termin ten jest dość popularny, oznacza przedmiot posiadający moc magiczną: amulet, talizman.

3.6.1. Kult masek – *Awa*

Jako że rola masek w kulturze Dogonów jest niebywale istotna, można ją określić jako kulturę masek. Wśród Dogonów funkcjonuje kult masek nazwany też kultem *Awa*⁸⁰, który jest kultem śmierci pojmowanej osobowo. Kult ten „przywraca do porządku” siły duchowe, uwolnione przez pierwszą śmierć. Maski – istotny element tego kultu – symbolizują towarzyszy *Yurugu*, natomiast „wielka maska” jest obrazem *Dyungo Seru*, który był pierwszą mityczną śmiercią. Masek używa się przy okazji uroczystości pogrzebowych *Dama*, dlatego też ich kult jest jednym z kultów śmierci. Najczęściej maski wykonuje się właśnie przed tym świętem, z kolei „wielką maskę”, czyli *imina-na*, Dogonowie rzeźbią raz na 60 lat, z okazji święta *Sigi*. Dla każdej wioski powinna być wtedy wykonana taka maska. Jest to najważniejsze święto tego kultu, składające się z serii ceremonii odbywających się po sobie w różnych miejscowościach [DoBa].

Termin *awa* pochodzi z języka *sigi-so*. Jest wieloznaczny, ale najczęściej używa się go dla określenia tajnego stowarzyszenia masek. Może także oznaczać członka stowarzyszenia (*awa larani*), członków grupy wieku uczestniczących w obrzędach, maskę albo raczej jej strój z włókien oraz pierwszego zmarłego przodka, który zamienił się węża (*awa duno*) [Leiris 1948: 435; Calame-Griaule 1968: 17].

W społeczeństwie Dogonów funkcjonuje tajne stowarzyszenie masek nazywane też stowarzyszeniem *Awa*, jego członkami są wszyscy mężczyźni, którzy zostali poddani obrzezaniu i nie należą do kasty⁸¹. W Afryce funkcjonują różnego rodzaju tajne stowarzyszenia, a ich działalność opiera się głównie na podstawie religijnej⁸². Według S. Piłaszewicza dzielą się one na dwa typy: społeczności o charakterze religijnym i magiczno-politycznym. Najczęściej jednak występują stowarzyszenia pośrednich typów. Do ich zadań należą: sprawowanie wymiaru sprawiedliwości, pełnienie funkcji porządkowych, wykonywanie wyroków na skazańcach [2000: 174].

Sekretne stowarzyszenie *Awa* tworzą osoby wtajemniczone w kult masek. Pełni ono funkcje społeczne i religijne, mogą do niego należeć tylko obrzezani mężczyźni,

⁸⁰ Termin ten oznacza w języku *sigi-so* maskę *kanaga*. Amadingue Dolo, przywódca masek, który był informatorem M. Griaule'a uważa, że właściwą nazwą jest *jeme*.

⁸¹ Stwierdzenie, że wszyscy mężczyźni należą do *Awa* sugeruje, że należą do niego tylko ludzie czysti (*inneomo*); jest to jednak pewna niekonsekwencja, jako że członków tegoż stowarzyszenia uważa się za nieczystych (*innepuru*). Prawdopodobnie będąc w stowarzyszeniu *Awa*, wskutek kontaktu ze śmiercią stają się *innepuru*. Przestając pełnić tę funkcję wracają z powrotem do kategorii *ineomo*. Paradoks ten można tłumaczyć przenikaniem się tych dwóch kategorii, cała kultura Dogonów oparta jest na wzajemnie przenikających (uzupełniających) się opozycjach.

⁸² Istniejące u Dogonów stowarzyszenie *Awa* nie jest niczym wyjątkowym; na początku XX wieku szacowano, że w Afryce Zachodniej funkcjonowało około 150 tajnych związków [Butt-Thompson 1929: 14-20]. W literaturze polskiej problem tajnego stowarzyszenia *Awa* i jego ewolucji omawia J. Łapott [2009].

rolnicy, wyznawcy religii tradycyjnej bez względu na wiek. Sekretne stowarzyszenia zwane też tajnymi związkami tworzy zorganizowana grupa osób (najczęściej mężczyzn) posiadająca wspólny cel, będący tajemnicą dla osób spoza związku. Grupa taka posiada wyraźnie określoną hierarchię i szczegółowe zasady wtajemniczenia. Stowarzyszenie *Awa* obejmuje kilka grup wieku, czyli osób wspólnie inicjowanych. Przechodząc wspólnie przez życie awansują w hierarchii społecznej, a także w stowarzyszeniu, bowiem jego członkowie pełnią ważne funkcje religijne oraz porządkowe. Czuwają nad właściwym przebiegiem ceremonii, ale także nad ładem i harmonią w czasie jej trwania [Łapott 1987: 344-345, 2009a: 233-234].

Awa współorganizuje uroczystości religijne, pełni zwłaszcza funkcję porządkową. Podczas *Sigi*, świąt zasiewów czy obrzędów *Dama* jego członkowie dbają, aby we wsi panował ład, porządek i harmonia. Należy wtedy zaprzestać wszelkich kłótni zarówno w obrębie rodziny jak i całej społeczności wiejskiej. Zapewnieniem pokoju zajmują się *Olubaru*. Osoby zakłócające porządek muszą się liczyć z nałożeniem wysokiej grzywny. Kara jest wymierzana każdej ze stron, dotkliwiej doświadczana jest osoba wszczynająca kłótnię. W I połowie XX wieku w przypadku kiedy pobiły się dwie kobiety, ta która spowodowała awanturę wpłacała 30 000, kauri, a druga 29 000⁸³. Mężowie musieli partycypować w części grzywny, wpłacając 40 lub 80 kauri zależnie od tego, czy mieszkali z żoną pod wspólnym dachem. Funkcje porządkowe członkowie *Awa* pełnili nie tylko z okazji *Sigi*, ale także w czasie niektórych świąt religijnych. Według D. Paulme „co roku, podczas 4 tygodni liczących po 5 dni (20 dni), które poprzedzają święto siewów, co 3 lub 4 lata podczas okresu przygotowań do święta kończącego żałobę ważnych dla społeczności osób, co 60 lat wreszcie podczas świąt *Sigi*, maski same zapewniają policję, sprawiają, że króluje pokój i porządek, które muszą być, w tym czasie, absolutne w regionie” [cytat za Leiris 1948: 117]. Ogólna suma tych grzywien idzie na fundusz stowarzyszenia masek i przeznaczona jest na zakup artykułów żywnościowych używanych podczas świąt, oraz na przedmioty i materiały niezbędne do przeprowadzenia obrzędów. Jeśli wydatki są niższe niż zainkasowane sumy, pozostała część rozdziela się między najważniejszych członków stowarzyszenia.

Tajników stowarzyszenia pilnie strzeże się przed ludźmi z kast, dziećmi i kobietami. *Ginna bana* każdej rodziny wybiera jedną osobę do stowarzyszenia. W Ogol – na początku XXI wieku – liczyło ono 20 osób. Członkami stowarzyszenia są jednak przede wszystkim *Olubaru*, którzy są odpowiedzialni za funkcjonowanie masek w społeczności. Wewnątrz społeczności *Awa* władzę sprawują najstarsi *Olubaru*, którzy uczestniczyli w dwóch *Sigi*, nazywani *Mulono*⁸⁴ [Griaule 1994: 265-266]. Stowarzy-

⁸³ Była to kwota wygórowana, dla porównania w XVIII wieku w portach Zatoki Gwinejskiej płacono 48 000 kauri za niewolnicę, oczywiście dodano zwyczajowe prezenty [Seplici 2011: 35].

⁸⁴ W języku sekretnym *sigi* – *Muno*, oznacza najstarszego z duchów *Gyinu*, który nauczał tajemnego języka najstarszych *Andumbulu*, kiedy byli przekształceni w *Gyinu*. Starsi Dogonowie, którzy noszą ten zaszczytny tytuł porównywani są do *Gyinu*. Ponieważ ich reprezentują, spo-

szaniem kieruje *Wala-baga* (przywódca masek), osoba doskonale znająca jego tajniki wybierana do pełnienia tej roli; nie jest to zatem funkcja dziedziczna⁸⁵. Nadal wielkim sekretem objęte jest miejsce przechowywania masek, maski te bowiem uważa się za święte w przeciwieństwie do tych, które można kupić w *artisanach*⁸⁶ [DoBa]. Pod koniec XX wieku pojawiło się teatralne stowarzyszenie *Awa* pełniące funkcję zespołu folklorystycznego⁸⁷. Należą do niego mężczyźni różnych wyznań, tańczący prawie codziennie w zależności od zapotrzebowania. W dobrym sezonie turystycznym mogą tańczyć nawet pięć razy dziennie. Nie jest to możliwe jedynie wówczas, gdy wspólnota wioskowa boryka się z jakimiś poważnymi problemami. Aby maski sekretne *Awa* mogły tańczyć w grupie teatralnej, należy dokonać ich desakralizacji, w tym celu składa się ofiarę z kurczaka. Ponowna sakralizacja maski również wymaga stosownej ofiary [DoSO].

W połowie XX wieku kult masek – jak uważała M. Palau-Marti – zmodyfikował w pewnym stopniu swój aspekt klasyczny. Spowodowane to było częściowo postępującym podporządkowaniem regionów i następującym rozrzedzeniem struktury wielkich drzew niezbędnych w produkcji masek. Z drugiej strony kontakt z białymi zdeterminował ciekawe zjawisko rozwoju. Pojawiły się nowe typy masek, a w zasadzie inscenizacji z udziałem masek, które są pewnym rodzajem baletu, pantomimy np. maska przedstawiająca kobietę europejską sporządzającą notatki, parodia etnografa w terenie [1957: 75-76]. Wyżej opisana tendencja utrzymująca się do końca XX wieku, świadczy o żywotności tej kultury. Świat masek jest odzwierciedleniem świata ludzi, jeśli zmienia się świat ludzi, pojawiają się nowe zjawiska, co musi znaleźć odzwierciedlenie w świecie masek.

3.6.2. Kult przodków – *Wagem*

Przodkowie – jak już wspomniano – są źródłem *atem*, tradycji, a przede wszystkim prawa, którym kieruje się społeczeństwo. Wszystko co odbywa się dzisiaj jest tylko

.....
 żywają podczas *Dama* piwo zarezerwowane dla nich i uczestniczą w ceremoniach związanych z *imina-na*, również tak jak *Gyinu* znają *sigi-so*.

⁸⁵ „*Wala* oznacza jeden z fetyszy (ohtarzy) kapłanów, którymi człowiek musi się opiekować. Ten kto się tym opiekuje nosi miano *wala-banga*” [DoPa]. Teoretycznie powinien to być najstarszy spośród *Mulono*, jednak niewiele jest osób uczestniczących w dwóch *Sigi*, dlatego w praktyce jest to jeden ze starszych, który doskonale zna zwyczaje związane z maskami.

⁸⁶ *Artisana* to najczęściej mały sklepik lub też stragan na targu, miejsce sprzedaży lokalnych dzieł sztuki, pamiątek dla turystów czy rzemiosła artystycznego.

⁸⁷ *Troupe Awa de Sangha* powstało w 1991 roku, jednak już wcześniej tancerze dogońscy wyjeżdżali na występy do Francji, USA i Senegalu. Grupa liczy około 50 tancerzy, kieruje nią Sékou Ogobara Dolo, autor książki pod znaczącym tytułem *La mère des masques. Un Dogon raconte* poświęconej kulturze Dogonów [2002].

imitacją tego, co zrobili oni. Są oni anonimowi i nie mają żadnego osobistego ołtarza postawionego na ich cześć, ale łączą się wszyscy w kulcie *Wagem*⁸⁸. Cytowany już A. Témé wyróżnił dwa poziomy przodków: dawni zmarli i niedawni zmarli. Szczególnie istotni w kulcie zmarłych są ci ostatni. Różnią się od anonimowych, dawno zmarłych, przodków, których termin dogoński kwalifikuje już jako „zmarłych”, ponieważ są myleni z początkowymi czasami i reprezentują przodków obecnych wciąż w tle pamięci rodziny. Niedawni zmarli, określane za pomocą terminów *gniwim* (zmarli) lub *gniwim nam* (ci ze świata zmarłych), odgrywają rolę strażników *atem*. Czuwają nad porządkiem, sprawiedliwością, uczciwością, solidarnością, ale również nad przestrzeganiem zasad tradycji, prawa ustanowionego przez dawnych zmarłych. Mają obowiązek chronić kobiety przed mężczyznami, słabszych przed silniejszymi, młodszych przed starszymi i odwrotnie. Jako ciało wykonawcze przodków, to oni wymierzają kary (ich działanie jest fundamentem antropologii choroby i śmierci). *Omolo* przedstawia również ich gniew, rezultat ich działań mających na celu kształtowanie *atem*, prawo dawnych zmarłych. Wspomniany autor w obrębie kultu przodków wyróżnia dwa pomniejsze kultury, które tworzą instytucje polityczno-religijne: *bunon* (kult niedawno zmarłych) i *narin* (kult opiekuńczy przodków). Wszyscy dawni zmarli łączą się w anonimowym kulcie nazwanym *Wagem* („daleko w czasie i w przestrzeni”), za który odpowiedzialny jest przywódca rodziny [2002: 46]. Z kolei według H. Permeta *Wagem* jest otchłanią, gdzie w rezultacie łączą się wszyscy zapomniani zmarli z danej grupy. Kiedy Dogon oddaje ofiarę swoim przodkom, nazywa ich imiennie aż do piątego pokolenia: począwszy od szóstego, mówi, „że wszyscy Ci, którzy odeszli przybywają pić” [1968: 77]. Na ołtarzach *Wagem* niedawno zmarli, których imiona się pamięta mają swoje *bundo* (małe naczynka na ofiarę), dawni zmarli ich nie mają lub leżą nieco z boku tworząc stos anonimowych *bundo*. W niniejszym opracowaniu *Wagem* traktuję bardziej ogólnie, jako kult wszystkich przodków, tych dawno i niedawno zmarłych.

Kult *Wagem* – jest kultem przodków pochodzących z własnej rodziny. Polega na oddawaniu czci zmarłym, aby uzyskać ich przychylność, a także powodzenie dla całej rodziny⁸⁹. Podstawową jego funkcją jest tworzenie ciągłości społecznej, więzi

⁸⁸ Taki sposób zapisu wprowadzili francuscy etnolodzy, Dogonowie w rejonie Sangi wypowiadają to raczej jako *wagyom*.

⁸⁹ Kult przodków przez niektórych uważany jest za pierwszą religię, z której powstały dopiero inne formy religii [Szyfelbejn-Sokolewicz 1968: 101]. Termin „żywi-zmarli” (lub też żyjący zmarli [Griaule 2006: 206]) dotyczy przodków zmarłych do piątego pokolenia. Wcześniejszych przodków najczęściej nie pamięta się z imienia (wyjątkiem są genealogie wodzów), tym samym stanowią grupę przodków bezimiennych. Według J. S. Mbitiego żywi-zmarli to przodkowie znajdujący się w stanie nieśmiertelności osobistej, ich proces umierania jeszcze się nie zakończył. Tworzą oni najsilniejszą więź łączącą żywych ze światem nadprzyrodzonym, posługują się językiem ludzi i duchów (przykładem może być *Andumbulu*), są istotami duchowymi, które najbardziej interesują Afrykańczyków. To dzięki nim świat duchowy staje się dla ludzi światem osobistym [1980: 112].

rodziny i przywiązanie do ziemi. Przodkiem godnym czci może zostać każdy, kto dożył sędziwego wieku, zdobył doświadczenie życiowe i pozostawił po sobie liczne potomstwo. *Wagem* (ołtarze przodków) znajdują się w każdej *ginna*, a kapłanem tego rodzinnego kultu, składającym ofiary, jest najstarszy mężczyzna z rodu – *ginna bana* [DouAt]. Współcześnie, mimo iż wielu Dogonów zostało muzułmanami, ołtarze te nadal znajdują się w zagrodach, lecz nie składa się już na nich ofiar [DoG]. Szacuje się, że we wsi Ogol-Dogn są jeszcze tylko cztery ołtarze ofiarne *Wagem*. Kult przodków dąży do ustanowienia i podtrzymania harmonii między zmarłymi i żyjącymi. *Ginna bana* na ołtarzach *Wagem* składa w ofierze zwierzęta, ale inni członkowie rodziny mogą także przynosić ofiary. Kult ten co prawda poświęcony jest zmarłym, więc możemy go traktować jako kult śmierci, podstawowym jednak jego celem jest zapewnienie pomyślności żyjącym. Z tego punktu widzenia można go uważać za kult życia.

Wagem są ołtarzami przodków męskich. Usytuowane są najczęściej w rogu domostwa, bezpośrednio na ziemi, niekiedy w małym spichlerzu (*kana*) lub w małych pomieszczeniach znajdujących się na piętrze, do których wchodzi się przez taras, tak aby utrudnić wejście osobom niepowołanym. Mogą też być umiejscowione w specjalnej budowli (sanktuarium) na terenie wioski, bądź w jej najbliższym otoczeniu. Ołtarze *Wagem* powinny zawierać naczynia gliniane reprezentujące każdego ze zmarłych w zagrodzie mężczyzn, począwszy od jej założyciela, którego pamięć jest szczególnie szanowana. Głównymi obiektami kultowymi są *bundo* i *woney*, zwykle małe naczynia, do których w czasie składania ofiar wlewa się trochę wody z mąką z prosa (tzw. „biała woda”). Na ołtarzu *Wagem* znajdują się też różnego typu kijki, haczyki z żelaza wbite bezpośrednio w ziemię, małe drabinki, itp. Liczba złożonych przedmiotów świadczy o tym, jak wielu przodkom oddaje się cześć na tym ołtarzu. Po śmierci starca na ołtarzu składa się miniaturową drabinę. Składa się też wtedy ofiarę z kurczaka, którego krwią skrapia się przedmioty znajdujące się na ołtarzu. Ofiara ma zapewnić dostatek mieszkańcom zagrody i chronić przed nieszczęściami [DoO, DoPa].



Ołtarz *Wagem* w Ogol-Dogn.

Na ołtarzu *Wagem* składa się regularnie dwie ofiary w ciągu roku: *gynem konyo* i *Wagem bulu* (ofiara pierwszego przodka). Pierwsza ma miejsce podczas ofiarowania pierwocin produktów roślinnych i zwierzęcych w listopadzie. Nie należy konsumować nowych produktów wcześniej zanim najstarszy mężczyzna w rodzinie nie da błogosławieństwa. Natomiast ofiara *wagem bulu* składana jest z okazji święta *Bulu* tuż przed rozpoczęciem pory deszczowej. Ofiary okolicznościowe składa się także wychodząc na polowanie, w podróż, w czasie wojny, choroby czy z powodu kłótni rodzinnej [DoPa].

Po śmierci założyciela wioski jego dzieci konstruują *Wagem* stawiając naczynie ceramiczne dla jego duszy w domostwie zmarłego. Tak powstały ołtarz jest następnie przekazany pod opiekę najstarszemu mężczyźnie w wiosce i później jest przekazywany z pokolenia na pokolenie. Z okazji przekazania *Wagem* nowemu *ginna bana* wszystkie ołtarze domostwa otrzymują ofiary.

Swoje ołtarze mogą mieć nie tylko założyciele wiosek, ale także mniej zasłużeni przodkowie. Zaliczyć do nich możemy *yayimung* (kobiety zmarłe). Ołtarze przodków żeńskich rodziny, które zawierają *bundo* (o grubych ściankach średnicy ~5 cm) zachowuje się przez 2 lub 3 pokolenia. Podobnie jak w innych przypadkach są one umiejscowione w domostwie rodziny, a niekiedy w specjalnej budowli. Jeśli są bardzo stare noszą nazwę *yawagem*. W licznych rodzinach na ołtarzach znajduje się wiele naczyń, każde odpowiada jednej zmarłej kobiecie. Robi się tak, aby „pokazać, że moja mama czy moja babcia pochodzi z tej rodziny” [DoG].

Ofiary na ołtarzach żeńskich składają mężczyźni lub kobiety, robią to regularnie raz do roku. Celebrującym jest na ogół starszy syn zmarłej, składa swoje ofiary po święcie zasiewów i przed okresem wegetacji prosa.

3.6.3. Kult *Yapirim*

W przypadku kultu przodków można zauważyć pewną dychotomię. Z jednej strony śmierć i oddanie szacunku zmarłym, z drugiej życie i zapewnienie dostatku żywym. To przenikanie się życia i śmierci jeszcze wyraźniej widać w przypadku kultu *Yapirima*.⁹⁰ Podstawowym zadaniem było dokonanie właściwego pochówku zmarłej brzemiennej kobiety. Ciężarne zwracały się także do *Yapirima* z prośbą o udany poród, bądź żeby otrzymać błogosławieństwo. Wraz z rozwojem opieki medycznej, powstaniem dyspanser i szpitali, coraz mniej jest umierających kobiet ciężarnych. W zapomnienie odchodzą praktyki związane z pochówkiem, a na pierwszy plan wysuwają się prośby o zdrowie i pomyślność. Kult ten traci więc elementy kultu śmierci na rzecz

⁹⁰ W literaturze stosuje się zapis *Yapirim*, natomiast moi rozmówcy wymawiali tę nazwę jak *Yapilim*, w przypadku cytatów wykorzystałem oryginalny zapis i wymowę, stąd niekonsekwencja w stosowaniu nazwy.

kultu życia. Oczywiście należy pamiętać o ogólnym regresie religii tradycyjnej, który sprawia, że kult *Yapirima* ulega zapomnieniu i powoli odchodzi w cień. Współcześnie coraz mniej osób posiada wiedzę na ten temat, aczkolwiek jeszcze na początku XX wieku była ona powszechna. Problemem tym zajmował się H. Ortoli [1941-42] i to on zebrał najwięcej informacji na ten temat.

Niewiele wiemy na temat bóstwa *Yapirim*, niemniej było ono niesłychanie istotne dla kobiet uczestnicząc w najważniejszych momentach ich życia. Kapłanem bóstwa był *Niem Kadiun*. Sanktuaria tego bóstwa znajdowały się w pobliżu zagrody kapłana, ale tylko w niektórych wioskach. Do sanktuarium cieszącego się dobrą sławą przychodziły kobiety z wielu wiosek, czasem bardzo oddalonych. Każda kobieta wiedziała gdzie znajduje się najbliższy *Niem Kadiun*, posiadał on również swój specjalny cmentarz dla zmarłych ciężarnych kobiet.

W sanktuarium znajdowały się atrybuty bóstwa, a były nimi: *naduro* (rodzaj małego bata), wykonany przez kapłana z kory korzenia dowolnego drzewa przecinającego drogę. Ponieważ przez korzeń przechodzą tak ludzie jak i zwierzęta, dobre czy złe, da on bóstwu siłę. Z korzenia wycinano cztery rzemienie, z których trzy były przywiązane do czwartego. Następnie przyszywało się je do skóry cielęcica lub jałowki, której matka zdechła przed ocieleniem. Drugim istotnym atrybutem był *singerem*, czyli żelazny łańcuch o długości 25 cm, na końcu którego znajdował się żelazny gwizdek *sudio*. Oba te przedmioty miały specjalne kształty. Kolejnym atrybutem było *tiondaga*⁹¹ – gliniane naczynie na wodę, w którym zamoczone były kawałki skóry i korzeni *bolobala tinguine*, *tinguedie* i *bane koro bane* oraz korzenie przecinające drogę.

Oprócz atrybutów bóstwa w sanktuarium znajdowały się także substancje służące do przeprowadzania rytuałów. Należały do nich: *bana* – małe czerwone kulki wielkości kurzego jaja uzyskane z rozmiżdżenia kory korzeni *bolobala tinguine*, *tegedie* i dowolnego innego drzewa, pod warunkiem, że przecinały one ścieżkę, lateryt, serce dziecka (lub w przypadku braku – serce cielęcica albo jałowki), którego matka zmarła będąc w ciąży⁹². Ważną substancją był *diem* – czarny proszek, przechowywany w rogu krowy lub woła. Otrzymywało się go wypalając suche pączki *pidiu*, rośliny pasożytniczej rosnącej na *bolobala tinguine*, pierwszego żebra, wątroby i serca dziecka, cielęcica lub jałowki, których matka zmarła będąc w ciąży. Trzecią substancją było *indjigue sei* – proszek koloru musztardy, wywołujący kichanie. Otrzymywany był z rozgniecionych kwiatów *edieguere*, ziela piżmowego (fr.: *musc de civette*), skórki korzenia *toro*, odchodów samotnego samca antylopy⁹³ i odrobiny ziemi zwilżonej

⁹¹ W *dogo-so*: *tion* – drzewo, *danga* – gliniana waza, jest jedynym atrybutem, który nigdy nie opuszcza sanktuarium.

⁹² Skórka korzeni *bolobala tinguine* i *tingedie* służy również do leczenia chorób nerwowych i stanów gorączkowych każdego pochodzenia.

⁹³ H. Ortoli używa francuskiego terminu *cerf* – jeleń.

jej moczem. Proszek ten przechowywany jest w rogu samicy antylopy. Stosowany jest często przeciw bólom głowy, katarom lub do wyganiania z głowy złych duchów [Ortoli 1941-42b: 65-66].

Współcześni Dogonowie niewiele wiedzą na temat *Yapirima*. Uważają, że jest „to zły duch kobiet, które zmarły w ciąży. Działa straszniej na kobiety niż na mężczyzn” [DoGa]. Tylko nieliczni starsi pamiętają, że w Bara, w pobliżu zapory, którą zbudował M. Griaule, jest ołtarz tego bóstwa. Niewielu zna też najistotniejsze sprawy z nim związane. „*Yapilim* to jest fetysz specjalny dla kobiet, dotyczy kobiet, które są w ciąży; kiedy ona umrze, wtedy właściciele (zajmujący, opiekujący się nimi) fetyszy (*Yapirim*) biorą ciało zmarłej do domu, aby pochować je w grocie. (...) Dawniej kiedy nie było lekarstw, (...) kiedy zmarła kobieta ciężarna nikt nie mógł jej dotknąć – tego trupa – tylko zarządzający *Yapilim* mogli to zrobić. Przychodzili szukać zwłok – gdziekolwiek ona umarła – aby zaprowadzić je do *Yapirim*. Nikt nie mógł tego dotknąć, oni (opiekunowie *Yapirim*) musieli wziąć te zwłoki, (...) Opiekun *Yapilim* rozrywał brzuch zmarłej kobiety ciężarnej i wyjmował to małe zmarłe będące w ciele kobiety i palił zwłoki i z tego węgla robił ich fetysze. (...) Nie ma cmentarzy jest tylko grota przeznaczona dla zmarłych kobiet w ciąży” [DoO]. Odwrotnie niż w pracy H. Ortoli, informatorzy z Sangi mówią o spaleniu zwłok płodu, a nie pochowaniu go obok ciała matki.

Do *Yapirima* zwracają się nie tylko ciężarne, ale także „przychodzą kiedy są zdrowe – idą prosić, aby złe rzeczy odeszły. One tam chodzą, biorą dwa kurczaki, cztery litry piwa (...), przynoszą to w bidonie i mają jedno naczynie ceramiczne” [DoO]. Nie ma jakiegoś określonego czasu kiedy przed porodem powinny przyjść. „Nie jest powiedziane w jakim okresie muszą iść, ani czy w ogóle mają iść, tylko kiedy potrzebują, to idą. Nawet mogą tam iść kobiety, które nie są w ciąży, mogą złożyć ofiarę i prosić o szczęście” [DoO].

Spadek znaczenia *Yapirim* zdaniem rozmówców ma miejsce za przyczyną rozwoju medycyny. „Obecnie kiedy kobieta jest w ciąży i ma urodzić – kiedy nie może, nie potrafi urodzić – są lekarze, a kiedyś tego nie było i musiała umrzeć. Teraz kiedy kobieta ma problem idzie do szpitala lub dyspensery i tam ją operują” [DoO]. Współcześnie śmierć kobiety w ciąży jest rzadkością, niemniej informator zaznacza, że gdyby taka sytuacja nastąpiła to „bezwzględnie kiedy kobieta zmarła musi być przeprowadzona operacja. I tylko opiekunowie *Yapilim* mogą przeprowadzić operację i ją pochować, a nie żadna inna osoba w całej Sandze” [DoO]. Nie słyszałem, aby współcześnie ktokolwiek wspominał o takich praktykach, sprawy te są znane tylko starszym. Położne pracujące w izbie porodowej w Sandze, wiedzą, że kiedyś istniało takie bóstwo, mówiły o tym starsze matrony, ale same nic nie potrafią na ten temat powiedzieć [SayY].

3.7. Święto *Sigi*⁹⁴

Cechy charakterystyczne *Sigi* pozwalają określić to święto jako drugie narodziny, traktowane także jako „święto odrodzenia”⁹⁵. Ci, którzy uczestniczyli w *Sigi*, mogą się uważać za ponownie narodzonych. Podczas gdy *Dama* jest drugim pogrzebaniem, opartym na metafizycznej mocy buszu, który na nowo użyźnia i oczyszcza wioskę po skalaniu jej przez śmierć. To podczas *Sigi* busz pojawia się pod postacią istot ludzkich, wtajemniczonych *Olubaru* i *Kabaga*. Tym razem to nie zwierzęta (symbolizowane przez maski) wchodzi do wioski, ale wtajemniczeni mężczyźni. Busz tworzy nową istotę ludzką, odnawia ją, dlatego też *Sigi* może być rozważane jako reinkarnacja.

*Sigi*⁹⁶ jest bardziej uroczystą nazwą *Awa*: przypomina każdej generacji maskę

⁹⁴ M. Leiris w marcu 1945 r. prowadząc badania we wsi Touziana w okolicach Banfory (obecnie południowa część Burkiny Faso) zauważył istnienie na tym obszarze instytucji analogicznej do dogońskiego święta *Sigi*. Co 70 lat (lub co 40 lat wg innego informatora) odbywa się *do tono*, czyli święto masek, w którym biorą udział wszyscy mężczyźni oraz chłopcy. Z okazji tego święta – które świętują różne wsie regionu po kolei poczynawszy od Touziana – wykonuje się z drewna kapokowca maski oraz kije-siedziska (*tya*), które są frapująco podobne, zarówno w formie jak i w rozmiarach, do kijów-siedzisk używanych przez Dogonów. Głównymi typami masek są bawół (*ka* lub *ko*), kot (*yawu*), pantera (*bawo*), małpa (*tele*), czapla (*mpye*), słoń (*kelya*). Ta ostanía zamyka pochod, kiedy tancerze w maskach przemieszczają się w orszaku. Maski te, wykonywane tylko w czasie święta *do*, są noszone w czasie tańców podczas uroczystości pogrzebowych starców. Wtedy maski kotów i panter gonią niezamknięte zwierzęta domowe i przynoszą je *griotom* grającym na ksylofonach. Liczba 70 lub 40 lat, które oddzielają dwa kolejne święta *do* liczona jest przez starców za pomocą kamyków, które wkładają do tykwy. Dwa lata przed rozpoczęciem święta starcy informują młodych, że przed nadejściem pory deszczowej będą musieli iść w busz i w ciągu 2 miesięcy ubrani w bawełniane pasy i fartuchy z wyprawionej kory, będą się uczyć tańców *do* i ich specjalnego języka (*do-sile*). Podczas pierwszych 15 dni będą się odżywiać ignamami (*yam*) i arachidami, potem ciastem przygotowanym przez kobiety. Podczas święta kije-siedziska używane są, podobnie jak u Dogonów, podczas picia piwa z prosa. Ponadto będą one odgrywały rolę w tańcach masek: wszyscy tancerze siedząc w linii na kijach-siedziskach, grający na ksylofonach wzywają każdą maskę po kolei według kategorii i każdy tańczy. Wtajemniczeni wyposażeni są w torbę, którą każdy ma zawieszoną na ramieniu, którą kobiety napełniają muszelkami kauri i arachidami. Według wodza wsi Touziana święto *do* utożsamiane jest z pewnego rodzaju wprowadzeniem do świata wtajemniczonych, każdy uczestnik otrzymuje wtedy nowe imię. Po święcie, maski, kije-siedziska i ewentualnie torby są przechowywane. Zawieszają się je na zewnętrznym murze chat, składa się na nich ofiary, starsi starają się aby nowo wtajemniczeni ich nie dotykali. Według lokalnych wierzeń kobieta, która dotknęłaby któregokolwiek z przedmiotów miałaby rozdęty brzuch. Jedynie najstarsza żona *do te* (w języku sekretnym *kingon kwa*), pana *do*, może to uczynić bez obaw. W wypadku śmierci jednego z wtajemniczonych, jego maska, kij-siedzisko są palone w buszu.

⁹⁵ Powinien je przeżyć każdy Dogon chociaż raz w życiu, dlatego też można spotkać się z interpretacją słowa *sigi* jako „przeżyć raz w życiu” [Łapott 2008: 347].

⁹⁶ Słowo to oznacza pozycję siedzącą, w języku mande, nawiązuje to do rytuału picia piwa przez mężczyzn siedzących na specjalnych kijach-siedziskach, o których będzie mowa w dalszej części.

imina-na, która podtrzymuje główne wartości duchowe pierwszego zmarłego przodka. Święto *Sigi* realizuje wiele potrzeb życia społecznego, jednak naczelnym zadaniem wydaje się być zapewnienie miejsca nadchodzącym generacjom ludzkim. Jest świętem społeczności męskiej, którego główna aktywność religijna polega na podkreśleniu kultu przodków. Jego celebrowanie rozpoczyna się w wioskach Youga, a później przemieszcza się z regionu do regionu na przestrzeni kilku lat. *Sigi* „wędruje” ze wschodu na zachód trzymając się określonego porządku. Na początku XX wieku odbywało się ono na obszarze o wiele większym niż pod koniec wieku⁹⁷.

Do tych, którzy w nim uczestniczyli zaliczani są – oprócz osób, które rzeczywiście w nim uczestniczyły – także chłopcy urodzeni w czasie okresu oddalenia *Olubaru*, albo podczas świąt, tak samo jak dzieci płci męskiej, których matka była brzemienna w momencie *Sigi*, pod warunkiem, że dano jej skosztować piwa *Sigi* [DoDou].

Pierwsze święto *Sigi*, o którym wspomina mit – zanotowany przez M. Griaule’a w latach 30. XX wieku – obchodzone było jako ceremonia prześlągalna, mająca na celu przywrócenie dawnego porządku naruszonego wskutek złamania zakazów przez mężczyzn. W czasach mitycznych, kiedy ludzie nie znali jeszcze śmierci, stary *Andumbulu* Albarga wiele razy przestrzegał młodych o niebezpieczeństwie jakie niesie ze sobą niewłaściwe używanie masek. Albarga, kiedy osiągnął właściwy wiek, przybrał postać węża. W tym czasie młodzi ludzie z maskami wchodzili do wioski. Widząc to, wąż bardzo się rozgniewał i w języku *dogo-so* czynił im wyrzuty⁹⁸. Użycie języka ludzi (*dogo-so*) przez węża należącego już w tym momencie do świata metafizycznego spowodowało, że stał się *inepuru* (nieczysty) dla bóstw i tym samym nie mógł już z nimi żyć. Postać węża jaką przybrał nie pozwoliła mu też wrócić do ludzi, co spowodowało jego rychłą śmierć. Kiedy młodzi ludzie powiadomili starszyznę o problemie, ci ostatni poradzili się bóstw, które stwierdziły, że należy prosić starca o wybaczenie. Martwy wąż, zaniesiony został pod nawis skalny i otulony czerwonymi włóknami⁹⁹, z czasem ciało uległo rozkładowi. W tym też czasie w wiosce znajdowała się ciężarna kobieta, ubrana tak jak wszystkie inne w czerwone włókna, podobnie jak ciało węża. Spowodowało to jeszcze większe komplikacje niż postępek młodych mężczyzn, kobieta urodziła dziecko z czerwonymi plamkami jak wąż.

Dziecko płakało, więc rodzice poradzili się bóstw. Te powiedziały, że po śmierci węża jego pierwiastek duchowy *kikinu-say* i siła *nyama*, która mu towarzyszy, zostały uwolnione. *Nyama* potrzebuje wsparcia, a dusza pożywienia, które powinno być dostarczone przez jej *nanie* (wcielenie) wybranego spośród żywych. Regularnie składane ofiary pozwolą duszy zmarłego trwać. Aby wyznaczyć kandydata, który będzie składał

⁹⁷ Ostatnie *Sigi*, które miało miejsce w połowie lat 70. XX wieku nie odbyło się w wioskach całkowicie zislamizowanych (np. Songho).

⁹⁸ Inna wersja mówi, że starzec wcześniej przekształcił się w węża, aby zastawić drogę tańczącym z maskami.

⁹⁹ Były to czasy kiedy ludzie nie znali jeszcze tkanin, ubierali się więc w proste włókna.

ofiary, dusza węża wysłała swoje *nyama* dziecku, którego matka nosiła włókna identyczne jak te, którymi przykryto węża. W rzeczywistości jednak to czerwone włókna otrzymały *nyama* zmarłego, który się już w nich rozkładał, wskutek naturalnego procesu gnicia. Śmierć wniknęła w nie. Aby dziecko wyzdrowiało, trzeba było nakarmić węża i oddać mu cześć. Po spełnieniu tych warunków uwolnił dziecko od swojego *nyama*. Należało również wyciąć z drzewa dużą postać węża, złożyć pod nim w ofierze kurę, koguta i psa oraz zatańczyć *Sigi*. Aby rozpocząć *Sigi*, trzeba było przygotować trzy gliniane naczynia pełne ziaren sezamu, trzy kosze przypraw (*pedine*) i wielką tafilę soli. Następnie należało wykonać z drewna *dolaba* (siedziska). Każdy z mężczyzn i chłopców miał wziąć kalebasę *korbon* do ręki i zatańczyć *Sigi*. Spożyli przygotowane wcześniej piwo i proso, po czym złożyli bóstwom w ofierze kurę. Po poderżnięciu kury gardła rzucili ją na ziemię, aby sprawdzić czy ofiara została przyjęta. Kura zastygła z łapami do góry, co jest interpretowane jako przychylny znak i dopiero wtedy rozpoczęła pierwsze święto *Sigi*¹⁰⁰ [Griaule 1994: 56 i 61-63].

Sigi nie jest celebrowane na terenie całego kraju Dogonów, jest charakterystyczne przede wszystkim dla Falez i niektórych wiosek na Płaskowyżu Bandiagary, podczas gdy na pozostałych obszarach jest nieznane. Nawet w samych Falezach nie we wszystkich wioskach odbywa się to święto. Wyznawcy religii tradycyjnej zamieszkujący wioski, gdzie *Sigi* się nie odbywa wędrują do wiosek, gdzie jest ono obchodzone i w ten sposób w nim uczestniczą. Wskutek postępującej islamizacji obszar występowania *Sigi* stale ulega zmniejszeniu. „Jeśli chcesz, możesz asystować w święcie, jeśli nie, to nie. Jeśli jesteś członkiem danej wioski i jesteś animistą, to musisz uczestniczyć w święcie. Ale jeśli jesteś z wioski położonej bardzo daleko i nawet jeśli jesteś Dogonem, nie jesteś zmuszony do uczestniczenia w święcie. Masz wolność wyboru, nikt cię nie zmusza do uczestnictwa” [DoG].

3.7.1. Język sekretny – *sigi-so*

W społeczeństwie Dogonów niezależnie od języka potocznego – *dogo-so* – znany jest też język sekretny, obrzędowy *sigi-so*¹⁰¹, używany przez tajne stowarzyszenie *Awa*. M. Leiris – autor obszernego opracowania poświęconego językowi *sigi* [1948] – mówi o języku sekretnym opierając się na kryterium M. Delafosse’a, który określa w ten sposób język niezrozumiały dla niewtajemniczonych. W rzeczywistości precyzyjniej byłoby mówić o języku *sigi-so* jako języku świętym lub obrzędowym. P. J. le Bertho uważa, że język ten „nie jest bardziej sekretny niż łacina dla Francuzów” [1953].

¹⁰⁰ Gdyby kura ułożyła się na brzuchu chowając nogi pod sobą, wtedy ofiara musiałaby zostać potworzona, bowiem oznaczałoby to, że nie została przyjęta. Tego typu interpretacje są powszechne u wielu ludów tego obszaru.

¹⁰¹ *Sigi* – nazwa święta, *so* – język, słowo.

Recytuje się w nim teksty religijne i poetyckie. Teksty głównego święta Dogonów, jakim jest *Sigi*, mówione są właśnie w języku *sigi* [Leiris 1948: 148]. Nie wydaje się, aby *sigi-so* było dialektem sztucznie uformowanym z *dogo-so*, bowiem tylko około 25 % słownictwa tych języków stanowi ich część wspólną. Natomiast liczne słowa wskazują na pokrewieństwo z językami woltyjskimi. Według M. Palau-Marti prawdopodobnie był to język używany przez przodków Dogonów w ich dawnych siedzibach, do dziś zachowany w swojej archaicznej formie [1957: 18-19].

Z fonetycznego punktu widzenia język *sigi* jest bardzo zbliżony do *dogo-so*. Ale jego środki morfologiczne są bardzo proste – czasownik ma tylko jedną formę, bez różnicowania aspektów i czasów; nie ma również różnicy między liczbą pojedynczą i mnogą, rodzajem męskim i żeńskim, nie istnieje żadna numeracja, spotyka się jedynie rzeczowniki zbiorowe [Palau-Marti 1957: 19].

Istnieją dwa mity tłumaczące pochodzenie *sigi-so*. Pierwszy odnosi się do pół-mitycznych przodków Dogonów – *Andumbulu*, drugi mit wspomina o młodym pasterzu, któremu *Gyinu* zdradził ten sekret. Pierwszy mit tak relacjonuje to wydarzenie:

„Duch mówi, mężczyzna *Andumbulu* słucha
słowo ducha, *Andumbulu* słyszy go.
Mężczyzna *Andumbulu* wraca do wsi;
po powrocie do wsi, (każe) słuchać wszystkim.
Zło krąży wśród mężczyzn *Andumbulu*,
mężczyzna *Andumbulu* umiera” [Griaule 1994: 96, 134].

Po serii grzechów popełnionych przez *Andumbulu*¹⁰², zaczęli umierać. Dotychczas bowiem nie znali śmierci, przeistaczali się tylko w *Gyinu* bądź w węża, ale nie umierali. Pierwszą ofiarą był stary naczelnik rodu, który zdradził ludziom sekretny język [Griaule 1994: 55].

Bardziej popularna wersja mitu wspomina o młodym pasterzu, któremu to został objawiony *sigi-so* przez bóstwo *Gyinu*. Motyw ten jest jednym z najczęściej spotykanych w świętych tekstach w języku *sigi*. Spotkać go można szczególnie w różnych wypowiedziach podczas całego rytuału tworzącego święto *Sigi*: przyjęcie przyszyłych *Olubaru*, poświęcenie warkotek (*imina-na*), poświęcenie *dono*, wezwanie do tańca *Sigi*. Mit podkreśla rolę buszu jako miejsca objawienia, solidarności ludzi w różnym wieku, którzy pili ten sam napój i tym sposobem nabyli umiejętność mówienia w tym samym języku.

„Muno usadawia się na dużym drzewie,
Muno wymawia piękne słowa,

¹⁰² Pierwszy wtajemniczony, mimo zaleceń ducha nauczał ludzi języka świata nadprzyrodzonego. Ludzie, którzy poznali sekretny język używali go bez wiedzy naczelnika rodu.

pasterz słucha.
„Muno, witaj! Mówisz dobrze,
daj mi usłyszeć!”
„Nie mam domu, tak nie może być”.

Pasterz, w pośpiechu, wraca do wsi, rozpoczyna budowę domu i po wielu dniach pracy, powstaje dom. Ale Muno nadal nie chce zdradzić swej tajemnicy i stawia kolejne żądania. W końcu jednak dzięki uporowi pasterza Muno postanawia spełnić jego prośbę. Jego syn Kanna przynosi oliwę z sezamu i tytoń, razem z pasterzem idzie do mrowiska i składają tam dary.

Oto oliwa sezamowa,
mówi nad oliwą sezamową,
ręką kładzie ją do ucha pasterza.
Język Kanna, to jest język Muno!¹⁰³
To jest język Munokanna!

.....
To jest język całego *Sigi*!
Pasterz, idąc, idąc, wraca do wsi.
[Mówi do najstarszego ze wsi:] „Muno przemówił; usłyszałem”.
„Dobrze! Dobrze mówił.
Słowa, [idź] je włożyć do wody!”
Pasterz rusza w drogę, idzie do wody [wsi].
Język *sigi*, ci którzy użyli tej wody, ją pili
[i go] usłyszeli dobrymi uszami.
Starzec [mówi]: „Dobrze!
Dobrze!
Te słowa są dobrymi słowami!” [Leiris 1948: 148, 161-167].

Zarówno w jednym jak i w drugim fragmencie mitu, objawienie się języka sekretnego następuje po objawieniu rytualnych strojów. Ambibè Babadyi – współpracownik M. Griaule’a – uważa, że język *sigi* Dogonowie przyjęli po instytucji masek. Należy zauważyć, że maskom i językowi przypisuje się pochodzenie dość różne. Maski przebyły długą drogę, aby w końcu znaleźć się w rękach ludzkich *Andumbulów*, a z tych rąk trafić do rąk Dogonów. Język został przyjęty jednocześnie przez Dogonów i *Andumbulów*, dzięki bezpośredniemu objawieniu przez byt nadprzyrodzony. Można uważać, że taki sposób przedstawiania pochodzenia języka sekretnego jest niczym innym jak tylko mitycznym odbiciem dzieła tworzenia czy wolnego zapożyczenia,

¹⁰³ Korzystam z interpretacji M. Leiris, który używa terminu język (*la langue*), natomiast M. Griaule [1994: 142-146] terminu słowo (*la parole*).

które mogło mieć wpływ na tworzenie się tego języka zarezerwowanego dla członków stowarzyszenia *Awa* [Leiris 1948: 149].

Nauczanie *sigi-so* jest zajęciem starców, uczniami zaś są młodzi kandydaci do stowarzyszenia masek; ma ono miejsce z okazji święta *Dama* lub *Sigi*. Odbywa się ono w buszu w pewnym oddaleniu od wsi, tak aby dzieci, kobiety i Fulbowie (symbolizujący wszystkich obcych) nie mogli tego obserwować. Nauczaniem objęci są *Olubar* i *Kabaga* czyli osoby pełniące funkcje w czasie święta *Sigi*. Można też spotkać informację, że naucza się go w *togu-na*, gdzie kobiety i dzieci nie mają wstępu [GuA; DoDou]. W połowie XX wieku istnieli specjaliści od nauczania *sigi-so*, nauka kosztowała 333 000 muszelek kauri. Jak na owe czasy była to poważna suma, być może dlatego tylko nieliczni Dogonowie posiadali głębszą znajomość *sigi-so*. Nauczanie poprzedzone było specjalnym obrzędem, mistrz i uczeń musieli wypić z tej samej kalebasy mieszaninę złożoną z piwa, oleju sezamowego i uprzednio utartego *pedine*. Część tej mieszaniny wlewano następnie do przewodu usznego ucznia ażeby „lepiej słyszał” [Palau-Marti 1957: 19].

Nauka rozpoczynała się od powtarzania bardzo prostych zadań zawierających wyliczenie różnych stopni pokrewieństwa oraz pozdrowienia. Słownictwo przekazywano w ustalonym i precyzyjnie określonym porządku: pożywienie, części ciała (od głowy począwszy), sprawy związane z *Sigi*. Następnie uczniowie tłumaczyli zdania z *sigi-so* na *dogo-so* i odwrotnie. Nauczanie słownictwa jest kontynuowane w następującej kolejności: pożywienie, napoje, części ciała (zaczynając od głowy), rzeczy odnoszące się do maski *imina-na*, warkotki, z którą po raz pierwszy się spotykają. Szacuje się, że pod koniec pierwszej dekady XXI wieku *sigi-so* znało „w Ogol-Ley nie więcej niż 10 osób, które mówią w *sigi-so*. Ogol-Dah nie więcej niż 15” [DoDou].

Problem nauczania nie dotyczy tylko języka *sigi-so* ale przede wszystkim święta *Sigi*, które odbywa się raz na 60 lat. Człowiek w praktyce uczestniczy tylko w jednym święcie, zachodzi więc pytanie w jaki sposób przekazywać wiedzę o *Sigi*. Informacje o sposobie celebracji święta *Dama* przekazuje się trakcie jego odbywania. Młodzi ludzie uczestniczą w święcie pod okiem starszych, którzy objaśniają im znaczenie poszczególnych elementów, uczą tańców, tekstów pieśni, itp. Mamy do czynienia z nauką poprzez uczestnictwo; w przypadku *Sigi* jest to niemożliwe, więc pozostaje tylko przekaz ustny. Żyjący jeszcze uczestnicy ostatniego *Sigi* mówią: „Kiedy będę zbliżał się do śmierci, będę opowiadał o tym dzieciom, żeby pamiętały” [DouA].

3.7.2. Obliczanie czasu obchodów

Tradycja głosi, że ród *Aru* zabrał w sekrecie maski aż do Youga-Dogorou. Pierwszy umarły został pochowany w tej wiosce i w grobie, gdzie został on złożony, starcy co dwa lata celebrują rytualne picie piwa *konyo*. Ceremonia ta odbywa się na placu

dimedaga w Youga-Dogorou, a służy ona obliczeniu daty święta *Sigi*. Po każdym takim obrzędzie wrzuca się jedną muszelkę *kauri* do grobu przodka, a na skale maluje się trójkąt. Libacje piwne trwają cały miesiąc przed porą deszczową, która rozpoczyna się w czerwcu. W praktyce to obfitość zbiorów decyduje o skali libacji. Między *Sigi*, które miało miejsce na początku XX wieku a 1931 rokiem, kiedy pojawili się tam francuscy etnolodzy, odbyła się tylko jedna libacja. Prawdopodobnie miała ona miejsce na początku lat 20. Teoretycznie po odbyciu 30 takich ceremonii nadchodzi czas *Sigi* [Griaule, Dieterlen 1991: 55]¹⁰⁴. Rozmówcom trudno precyzyjnie określić zasady obliczania *Sigi*, posługują się pewnym opisem: „Cała populacja zbiera proso, z którego przygotowywane jest piwo. Ludzie przychodzą pić, wszyscy piją, starzy piją, wszyscy starzy i korzysta cała populacja. (...) Jak ceremonia jest w tym roku, to w następnym jej nie organizujemy, zatrzymujemy się, potem znowu robimy. Aż do sześćdziesięciolecia, w tym czasie jest trzydzieści lat kiedy są ceremonie i trzydzieści kiedy ich nie ma. To nazywa się sześćdziesięcioleciem. Nie ma 31 ceremonii” [DouMo]. Nieregularność organizowania libacji potwierdzają słowa informatora uważającego, że dopiero „dwa lata przed pojawieniem się *Sigi Tolo* składa się ofiary, pije piwo, uczy się historii od osób, które przeżyły już to święto” [DoPa]. Prawdopodobnie co jakiś czas organizuje się takie libacje, w czasie których wspomina się minione święto i przekazuje następnemu pokoleniu wiedzę na jego temat.

M. Griaule i G. Dieterlen podają jeszcze inny sposób obliczenia czasu rozpoczęcia *Sigi*. Wspominają o rysunkach znajdujących się na drzwiach sanktuarium *Binu*. Są to dwie postaci – wykonane z papki z prosa – *Amma* i *Nommo*. Bóg *Amma* przedstawiony jest w postaci jaja ustawionego w pionie (jajo świata). W połowie jego prawej ręki stawia się kropkę po każdym upływającym roku. Po ustawieniu siódmej kropki rysuje się na zewnątrz linię w kształcie trójkątu i to samo robi się po stronie lewej. W ten sposób odlicza się czternaście lat, czyli siedem bliźniaczych lat, w trakcie których powstał świat. Do tego dodaje się jeszcze jeden rok symbolizujący całość. Proces ten ilustruje postać *Ammy* wykonującego ostatni gest symbolizujący powstanie Ziemi i Nieba. Aby wyznaczyć okres sześćdziesięciu lat, rysunek ten powtarza się czterokrotnie. Z kolei postać *Nommo* towarzysząca postaci *Ammy* w ciągu pierwszych trzydziestu lat ma jedną nogę. W drugim trzydziestoleciu rysuje się drugą nogę, tak aby w czasie *Sigi* postać była kompletna. Gdy nadejdzie czas *Sigi* starszyzna rysuje ochrą – na skale w Youga – symbol przedstawiający maskę *kanaga* [1991: 56].

Według niektórych informatorów, na rok przed rozpoczęciem święta *Sigi* uskoku skalny znajdujący się w środku wioski Youga-Dogorou, zaczyna świecić czerwonym blaskiem. Przez uskoku ten prowadzi droga do Youga-Na, która przechodzi przez sam

¹⁰⁴ Oryginał niniejszego artykułu ukazał się w 1950 roku w czasopiśmie „*Journal de la Société des Africanistes*” pod tytułem *Un système soudanais de Sirius* [Griaule, Dieterlen 1950b]. W niniejszym opracowaniu korzystałem z polskiego tłumaczenia, które ukazało się w pracy R. K. G. Temple’a [1991].

szczyt skały Youga. W uskoku – jeszcze współcześnie – można było zobaczyć wspomniane trójkąty malowane w czasie libacji piwnych, dlatego starsi Dogonowie nie pozwalali tam się zatrzymywać obcym¹⁰⁵. W połowie XX wieku znajdowały się tam ołtarze i popiersia *Andumbulów* [Griaule, Dieterlen 1991: 55].

W tym też czasie na skałach otaczających Youga-Dogorou zaczyna kwitnąć charakterystyczna dla tego terenu kalebasa (*korbon*). „Są ludzie, którzy mówią, że kiedy sześćdziesiąty rok minie, zakwitnie tykwa, która rośnie na kamieniu i da owoc¹⁰⁶. Pojawienie się owocu sygnalizuje, że data się zbliża, że zaczyna się *Sigi*” [DoG¹⁰⁷, DouA]. Inny rozmówca dodaje: „*Sigi* zaczyna się, gdy tykwa wyrasta na kamieniu, nie z ziemi, lecz na kamieniu. Jest tylko jedna tykwa i trzeba ją przedzielić na pół. Jedną część daje się najstarszej osobie, a drugą innej. Tak (święto) zaczynamy od podziału tykwy” [DoO]. W tym czasie starcy mieszkający w Youga-Dogorou widzą wschodzącą gwiazdę *Sigi Tolo*. Rozmówcy twierdzą, że tę gwiazdę „rzadko widać na wschodzie, co 60 lat ją widać, nie wszyscy mogą ją zobaczyć. Jeśli już ją widać to wszyscy się przygotowują do *Sigi*” [DoPa].

Wioski Youga – usytuowane na oddzielonej równinie od Falez Bandiagary skale Youga – odgrywają szczególną rolę w celebracji święta *Sigi*. Proces odliczania ma miejsce w Youga-Dogorou i tam też rozpoczyna się święto. Wszystkie trzy wioski (Youga-Na, Youga-Dogorou i Youga-Piri) stanowią całość i traktowane są jak palce u nogi¹⁰⁸ [Łapott 2008: 347].

3.7.3. *Olubaru* i *Yasigine*

Terminem *Olubaru* określa się wtajemniczonych w *Awa*. Pełnią oni kierowniczą rolę w czasie *Sigi*, są depozytariuszami rytuałów, które przekazują następnym generacjom. Kandydatów na *Olubaru* rekrutuje się spośród *innepuru* wybranych z poszczególnych rodzin. Każda wieś dostarcza jednego młodzieńca przeznaczanego do wtajemniczenia. W święcie uczestniczy taka sama liczba *Olubaru* i *Kabaga*. W wioskach Ogol wybiera się trzech *Olubaru* i trzech ich pomocników – *Kabaga*. Jeśli w czasie *Sigi* wybiera

¹⁰⁵ Miejsce, gdzie na skale znajdują się trójkąty służące do obliczania czasu *Sigi* według J. Łapotta znajduje się w Youga-Dogorou – na początku szczeliny-wąwozu biegnącej na szczyt skały – nazywa się *sigi lugu* czyli „obliczanie *Sigi*” [1996: 441]. Mimo to na początku XXI wieku zbudowano w pobliżu oberżę z widokiem na zabudowania Tellemów, które mieszczą się w nawisie skalnym po drugiej stronie szczeliny skalnej.

¹⁰⁶ Pojawienie się owocu tej tykwy jest istotne, ponieważ używa się jej do produkcji nieodzownego w czasie *Sigi* piwa.

¹⁰⁷ Informator sam nigdy tego nie widział, ale twierdzi, że są ludzie, którzy to widzieli.

¹⁰⁸ Kompleks wiosek Youga nazywany jest również *Yuga dummo tani* (trzy skały Youga), symbolicznie oznaczają: Youga-Piri – piętę, Youga-Na – wielki palec i Youga-Dogorou – mały palec u nogi [Griaule, Dieterlen 1965: 219].

się z Ogol-Dah dwóch *Olubaru* i jednego *Kabaga* a z Ogol-Dogn jednego *Olubaru* i dwóch *Kabaga*, to na następne *Sigi* będzie odwrotnie Ogol-Dah wybierze jednego *Olubaru* i dwóch *Kabaga*, a Ogol-Dogn dwóch *Olubaru* i jednego *Kabaga*. Te rodziny, które wyznaczały *Olubaru* wyznaczają *Kabaga* i odwrotnie. „Nie może być więcej niż dwóch z każdej wioski. Wybiera się ich z wyznaczonych „starych” rodzin. Nawet jeśli w danej rodzinie nie ma młodych, a jest jakiś człowiek w wieku około 30 lat to się jego wybiera, ponieważ trzeba wybrać z konkretnej rodziny. *Olubaru* wybiera się przed *Sigi*, w ten sposób na każdym *Sigi* są inni *Olubaru*” [DoDou]. W przypadku śmierci *Olubaru* czy *Kabaga* – po zakończeniu *Sigi* – nie wybiera się nowych, którzy by ich zastępowali. Dopiero przed samym świętem *Sigi* wybiera się nowych. Łącznie z Sangi wyznacza się dziewięciu kandydatów na *Olubaru* (sześciu z Sangi Górnej i trzech z Sangi Dolnej). Wyznaczenie kandydata z określonej grupy jest dla niej wielkim honorem, jednak oni sami ani ich bliscy – szczególnie matki – nie są z tego zadowoleni. Proces wtajemniczenia jest trudny i nie pozbawiony niebezpieczeństw (przebywanie w buszu)¹⁰⁹, pewną rekompensatą może być dobre jedzenie jakie jest im wtedy dostarczane.

Wyjście kandydatów do buszu jest czasem oddalenia i nauki, ma ono miejsce po zbiorach prosa. Rankiem pierwszego dnia starsi *Olubaru* dzwonią swoimi dzwonkami zawiadamiając, że nadeszła już pora opuszczenia wioski. Wybrańcy z ogolonymi głowami przedstawiani są dawnym *Olubaru*, którzy uczestniczyli w minionym *Sigi*, a teraz zajmą się nauczaniem swoich następców. Przed wyjściem z wioski ma miejsce wspólna libacja piwna, po czym postronne osoby opuszczają zebranych, a *Olubaru* odmawia następującą modlitwę:

„Dobry busz, dobre słońce, dobre zimno
Niech *Amma* chroni wasze ciała, wasze stopy
Niech *Lebe* chroni wasze ciała, wasze stopy” [Griaule 1994: 186].
W momencie wyjścia *Olubaru* z wioski recytuje się następującą *tige*:
„Gorące maski są twoimi maskami
To są maski *Ammy*
To są maski *Lebe*
To są maski mrówki
To są maski szakala
To są maski kobiety
Kobieta je przeniosła do wioski
Mężczyzna wziął je z jej ręki
Niestety! Niestety! Niestety! Pokój jemu” [Griaule 1994: 329]¹¹⁰.

¹⁰⁹ Zdarzają się wypadki śmiertelne.

¹¹⁰ Jest to końcowy fragment dłuższej *tige*, wykonywanej także w czasie pogrzebów.

Nauka trwa 3 miesiące. Rodzice, którzy przybyli, aby pożegnać się z kandydatami zabierają ich ubrania. Podczas tego okresu kandydaci dysponują bowiem jedynie kozią lub owczą skórą, zamiast ubrań i pościeli, oraz sandałami i skórzaną torbą. Dogonowie twierdzą, że przedmioty te przypominają epokę, w której ludzie mieszkali w jaskiniach i nie umieli jeszcze tkąć. „Nie wszyscy mogą przebywać z *Olubar*. Mogą to być tylko ci, którzy przeżyli już *Sigi*. Tylko oni mogą być z *Olubar*. Ten, kto nie próbował nigdy tańczyć tańca *Sigi*, nie może zbliżyć się i rozmawiać z *Olubar*” [DoDou].

W czasie trwania nauki przyszli *Olubar* nie powinni przychodzić na teren wsi, nawet ostatniej nocy. Odpoczywają więc w składzie masek wokół *imina-na*. Wtajemniczeni już *Olubar* pozostawiają przed składem masek obfite i urozmaicone pożywienie składające się z prosa, ryżu, fasoli, mięsa i ryb. „W każdej wiosce są starsi i ich rolą jest dostarczenie żywności. Starzy, przede wszystkim *Hogon*, przygotowują jedzenie. Pierwszy *Hogon*, potem pierwszy starszy, drugi i tak aż do końca i potem zaczyna się jeszcze raz i tak przez trzy miesiące” [DoDou].

Czasami *Hogon* ofiarowuje kurczaki i barany. To pożywienie jest przygotowywane przez najbliższych, za wyjątkiem upolowanych zwierząt, które są przyrządzane przez nich samych. Nauczanie odbywa się po porannym posiłku, oprócz *Olubar* kształceniem kandydatów zajmują się także starcy znający dobrze *sigi-so*. „Od momentu pojawienia się *Olubar* na sawannie język *dogo-so* nie jest używany. Wszyscy, którzy obcują z *Olubar* mówią tylko i wyłącznie językiem *sigi-so*” [DoDou].

Nauczanie rozpoczyna się następnego dnia po opuszczeniu wioski, nie może być przerwane pod żadnym pozorem. Nawet ciężka choroba nie jest powodem do opuszczenia grupy kandydatów i jego przerwania. Nauki rozpoczynają się po porannym posiłku prowadzone są przez starszych *Olubar* znających dobrze *sigi-so*. Kandydatów uczy się języka *sigi*, opowiada się mity, poczynając od mitu o odkryciu masek. Podkreśla się ważność wioski Youga, mówi się o porządku w jakim rozpowszechniane były maski w świecie Dogonów. Program nauczania obejmuje naukę zarówno mitów, jak i zakazów dotyczących masek, a także posługiwania się warkotką. Zadanie to jest szczególnie trudne, bowiem siła odśrodkowa żelaznej warkotki jest tak duża, że może przewrócić niezdarnego ucznia. Program nie zawiera wiedzy odnoszącej się do zwierząt opiekuńczych, boga *Ammy*; kandydaci nie uczą się też tańców masek. W czasie nauczania instruktorzy muszą wstrzymać się od wszelkich kontaktów seksualnych, a za swój trud wynagradzani są piwem (*konyo*), które rodzice wtajemniczanych lub *Yasigine* zostawiają rankiem w pobliżu schronienia przed ich przybyciem. Po zakończeniu święta *Sigi* nauczyciele mogą też liczyć na prezenty w naturze, które są ofiarowane przez ojców.

Przyszli wtajemniczeni mogą swobodnie poruszać się po okolicy, nie wolno im tylko wchodzić do wioski ani zbliżać się do kobiet i nieobrzezanych chłopców. Mogą pracować na polach, zbierać bawełnę, którą mogą sprzedawać, uważa się bowiem, że są oni władcami buszu i tym samym ona do nich należy. Wolno im również polo-

wać na dziczyznę, za wyjątkiem turkawek i zwierząt objętych zakazem rodzinnym. Wszystkie wykroczenia przeciwko tej zasadzie są karane, należy wtedy złożyć zwierzę w ofierze.

Jeśli jeden z wtajemniczanych umiera w czasie trwania nauki, starsi wyrabiają dla niego strój, z włókien barwionych na czarno i czerwono, lub niebarwiony, składający się z pięciu lub sześciu spódnic na ciele, dwóch par bransoletek na ręce i trzech bransoletek na każdą kostkę. Zmarły jest zawijany w zwykły całun i jest niesiony potajemnie na cmentarz, wcześniej rano, tak by nawet jego matka nie była powiadomiona, by żadna mowa pogrzebowa nie została wygłoszona i by w następstwie nie nastąpiło wyjście masek. Nawet, powiadomiona przez niedyskrecję, matka nie może asystować w przeniesieniu ciała, ani oplakiwać zmarłego [Griaule 1994: 187-190].

Okres oddalenia, a tym samym nauki, kończy się pierwszego dnia *Sigi*. Kandydaci myją wtedy całe ciało w pobliskim zbiorniku wodnym, po czym *Olubar* goli im włosy, które następnie pozostawia w składzie masek.

Po zakończeniu *Sigi Olubar* nadal pełnią istotną rolę w społeczności wiejskiej, uważa się, że są oni przełożonymi wszystkich mężczyzn. W sprawach masek mogą wydawać polecenia nawet swoim ojcom. Szczególnie ważną rolę odgrywają w czasie pogrzebu, kierują ceremoniami, w których uczestniczy maska *imina-na*. *Olubar* uważani są za jeńców i synów starych ludzi węży, dlatego też w sprawach dotyczących masek mają taką samą władzę jak starsi.

Dominującą rolę w *Sigi* odgrywają mężczyźni, uczestnictwo w stowarzyszeniu *Awa* jest zakazane kobietom, ale w każdej wsi jest kilka *awa vedyam* (siostry masek), potocznie nazywanych *Yasigine*, są to najstarsze córki z rodzin, które nie mają męskich potomków. Wynika to z faktu, że rodzina nie posiadająca męskich potomków nie mogłaby uczestniczyć w *Sigi*, a to mogłoby mieć przykre konsekwencje dla jej członków.¹¹¹ Dlatego też wyznacza się jedną z córek, by uczestniczyła w tych obrzędach. *Yasigine* może też zostać kobieta wyznaczona przez starszych wioski. W niektórych wioskach zostaje nią każda kobieta, która złamawszy zakaz odnoszący się do masek dostaje się pod panowanie ich *nyama*. *Yasigine* nazywa się też dziewczynę, która urodziła się w czasie *Sigi* lub w ciągu trzech poprzedzających ją miesięcy lub też odziedziczyła tę funkcję po matce. „Osoba, która urodzi się w czasie święta *Sigi*, chłopiec czy dziewczynka, staje się częścią *Sigi*. Jeśli jest to dziewczynka staje się *Yasigine*, jeśli to chłopiec jest wprowadzony w *Sigi*” [DoO]. Dokonując dużego uproszczenia można powiedzieć, że żeńskim odpowiednikiem *Olubar* jest *Yasigine*. Informatorzy jednak zdecydowanie protestują słysząc takie stwierdzenia. Z drugiej zaś strony ci sami rozmówcy mówiąc o roli *Yasigine* w czasie święta *Sigi* podkreślają jej równość z mężczyznami w dostępie do niektórych zakazanych miejsc. „Kiedy jest święto *Sigi* lub święto

¹¹¹ Uczestnicząc w *Sigi*, *nyama* jednostki uczestniczy w *nyama* maski *imina-na*. Nie uczestnicząc w święcie człowiek naraża się na utratę części *nyama*. To samo dotyczy członków rodzin, którzy nie mają swoich przedstawicieli w stowarzyszeniu *Awa* [Palau-Marti 1957: 75].

masek tylko *Yasigine* może przynieść wodę i pożywienie tym mężczyznom (*Olubaru*). Inne kobiety mają zakaz wstępu. *Yasigine* jest traktowana na równi z mężczyznami” [DoPa]. Inny rozmówca dodaje: „Kobiety *Yasigine* przynoszą mężczyznom wodę, piwo z prosa na miejsce i są traktowane jak mężczyźni. One są przeznaczone do tych samych rzeczy co mężczyźni. Reszta kobiet nie przynależy do nich” [DoO]. Ta, która urodziła się podczas święta *Sigi*, podczas kolejnego *Sigi* stanie się *Yasigine*.

Yasigine jest jedyną funkcją pełnioną przez kobiety w czasie *Sigi*. W myśl mitu o pochodzeniu masek pierwszą *Yasigine*¹¹² była *Yayemme*, która przyniosła maski do wioski i była pierwszą przywódczynią masek. Następnie jej córka otrzymała tę godność, co dawało jej prawo brania udziału w święcie *Sigi* na równi z mężczyznami, czyli zbliżania się do masek i otrzymywania prezentów za ich udział w uroczystościach pogrzebowych. Według innych wersji, pierwsza *Yasigine* pojawiła się w Youga podczas święta *Sigi*. Była nią kobieta, która złamawszy zakaz wychodzenia, pojawiła się niedaleko kryjówek wtajemniczonych, jeden z nich rzucił w nią kamieniem. Ugodzona w stopę kobieta została opanowana przez ich *nyama* i upadła w transie. W następstwie, u wtajemniczonych utrwalił się zwyczaj, by czynić jedną kobietę niewolnicą, która będzie im służyć. Z kolei w Youga-Dogorou, uważa się, że pierwszą *Yasigine* miała być córka mężczyzny, który nie mając dziecka płci męskiej przyprowadził ją na święto pierwszej *Sigi*. Odtąd utrwalił się zwyczaj, że wszystkie córki, które urodziły się podczas okresu oddalenia wtajemniczonych lub podczas samego święta, mogły uczestniczyć w obrzędach razem z mężczyznami i stać się później siostrami masek. Według M Griaule’a te dwie ostatnie wersje nie stoją w opozycji do mitu głównego. Nie można wykluczyć, że córka *Yayemme* była nieostrożna i zbliżyła się do schronienia. Jest też możliwe, że została urodzona podczas okresu pierwszej *Sigi* [1994: 267].

Aby być dopuszczonym do *Awa*, kobieta musi dostarczyć starcom prezenty. Cała rodzina pomaga jej wywiązać się z tego obowiązku. W czasie świąt i obrzędów z udziałem masek, *Yasigine* może nosić biżuterię (podczas gdy dla innych kobiet noszenie jej nie jest wskazane). Jej atrybutami są: kij mający zoomorficzną rękojęść, kalebasa o odwróconej i misternie obrobionej szyjce. *Yasigine* mają prawo, jeśli umierają młodo – tak jak wszyscy mężczyźni uczestnicy *Sigi* – do pewnego rodzaju masek i do własnego *Dama*. Mimo to nie jest ona równa mężczyznom, nie może przebywać w składzie masek ani nauczać *sigi-so*, ani tańczyć razem z mężczyznami [GuA, DoBa].

Nowi *Olubaru* na koniec swojego oddalenia otrzymują pomocników zwanych *Kabaga*, którzy przychodzą do ich schronienia dziesięć dni (według innych wersji miesiąc) przed świętem, by pomóc swoim kolegom w przygotowaniach. Według G. Calame-Griaule *Kabaga* jest pomocnikiem *Olubaru* także w czasie święta *Sigi*

[1968: 139]. Z kolei *Kabaga* Douro Dolo twierdzi, że „*Kabaga* to siostra *Olubaru*, to symbol kobiety” [DoDou].

Kabaga są wyznaczani spośród *innepuru*, nie mogą nimi zostać synowie skórników lub czarowników, ale za to mogą być wybrani spośród synów kowali, dla których sama funkcja *Olubaru* nie jest dostępna [Griaule 1994: 190]. Najczęściej są wybierani z rodziny, z której pochodził *Olubaru* z poprzedniego *Sigi*, tak na przemian raz rodzina wybiera *Olubaru*, a raz *Kabaga*. „Jeśli *Olubaru* jest z naszej rodziny, to my wybieramy *Kabaga*. Mój dziadek był *Olubaru*, a potem ja byłem *Kabaga* (na ostatnim *Sigi*) (...) Skoro byłem *Kabaga* podczas minionego *Sigi*, wybiorę osobę, która zostanie *Olubaru*. A rodzina, która wcześniej miała *Olubaru* wybierze *Kabaga*” [DoDou]. Skomplikowany sposób wyboru wtajemniczonych cytowany *Kabaga* przedstawia następująco: „normalnie *Olubaru* powinien być z mojej rodziny. On (*Olubaru* wybrany na ostatnie *Sigi*) pochodził stamtąd (Ogol-Dah), bo nie mógł wybrać *Kabagi*. To jest naszym dziedzictwem, że jesteśmy razem. On nie miał w rodzinie chłopca, którego mógłby wybrać. Więc mój dziadek wybrał dziadka Gadjolou, aby go zastąpił, bo był z rodziny ze strony matki, która się tym zajmowała. Po skończonym święcie on przyłączył się do naszej rodziny. Ten kto opuszcza rodzinę *Olubaru* musi wejść do innej rodziny. Gdybym zmarł w trakcie *Sigi*, *Olubaru* powinien być wybrany z naszej rodziny. Na przykład mój brat Gadjolou lub moje wnuki. Pierwszy *Olubaru* powinien wyjść z naszego domu, ponieważ po pierwsze: jestem *Kabaga*, po drugie: *Olubaru* musi stąd pochodzić (...) Nie jest to problem wyboru, bo *Olubaru* będzie pochodził z naszej rodziny. Jedno z najmłodszych dzieci w naszej rodzinie zostanie *Olubaru* (...) Nie mówimy dzieciom o tym, że zostały wyznaczone. W odpowiednim dniu wybieramy dziecko, bierzemy je za rękę i prowadzimy na sawannę razem z innymi. Ale wcześniej nic o tym nie mówimy” [DoDou]. Z powyższego fragmentu wynika, że skomplikowany system wyboru jest w praktyce jeszcze bardziej zawiły ze względu na uwarunkowania rodzinne, np. brak syna. Sam rozmówca na początku zaznaczył, że jest to trudna sprawa i „nie ma tutaj reguł”.

Wyznaczony *Kabaga* może „mieć piętnaście, dwadzieścia lub nawet czterdzieści lat. To zależy od rodziny. Jeśli nie ma dużo dzieci w rodzinie, trzeba, aby poszedł dorosły. Jeśli są małe dzieci, to je wybieramy. Ważne jest, aby to były osoby z tej samej rodziny” [DoDou]. Z powodu postępującej islamizacji jest coraz mniej znawców tematu. Na pytanie czy na następne *Sigi* będą jeszcze osoby, z których będzie można wybrać wtajemniczonych, *Kabaga* – aktualnie muzułmanin – odpowiada: „Nie ma problemu. Na *Sigi*, które przeszło, to ja zostałem na tym miejscu. Częściowo to wyszło z naszej rodziny. Jeśli nasza rodzina nie wytypowała nikogo, to mamy małego (młodszego) brata, (...) a one (jego dzieci) są zawsze animistami”.

¹¹² *Yasigine* oraz *Satimbe* zostały wymienione w słowniku sławnych kobiet malijskich w rozdziale poświęconym postaciom mitycznym opracowanym przez A. B. Konaré [1993]. Obie te mityczne postaci są więc współcześnie wykorzystywane przy tworzeniu tożsamości malijskiej.

3.7.4. Strój i akcesoria uczestników

Osoby uczestniczące w święcie *Sigi* –zarówno mężczyźni jak i kobiety – muszą posiadać stosowny strój. Mężczyźni ubrani są w czarne spodnie¹¹³, stanik z białych bawełnianych pasów materiału szerokiego na ok. 20 cm. Dwa z nich krzyżują się na piersi, biegną od ramienia do przeciwległego uda, podtrzymywane przez inny pas umiejscowiony powyżej bioder. Wyszywane są muszelkami kauri z niewielką ilością włókien. Uczestnicy noszą skózaną torbę i kalebasę do picia piwa, na głowach mają białe czapki z czerwonymi wykończeniami (*sigi kukwo*)¹¹⁴, twarz nie może być zasłonięta¹¹⁵. Jeśli ktoś ma buty, to je ubiera, nie jest to jednak obowiązujący element stroju. *Olubar* są także przyozdobieni kobiecą biżuterią, którą *Yasigine* zabrała specjalnie na tę okazję (kolie i bransolety z żelaza lub miedzi). Podczas trwania *Sigi* kobiety ustępując mężczyznom, muszą zrzec się jakichkolwiek ozdób. Kobieta ubiera *soikion* (spódniczka z włókien), *sindomu* (przepaska na głowę), *yasigi-koro* (ozdobna łyżka do nalewania piwa). Dzieci, podobnie jak mężczyźni, mają białe czapki z czerwonymi frędzlami, staniki wyszywane muszelkami, spodnie krótkie, w przeciwieństwie do męskich, i torby zwane *omande*. Małe dzieci w wieku 5-6 lat oprócz tykwy dostają jeszcze sznurki, aby ta nie wypadła im z ręki. Po zakończeniu święta wymienione przedmioty przechowywane są w specjalnych schroniskach, używane tylko w czasie obrzędów pogrzebowych *Dama*. Prawo dotykania ich mają tylko osoby należące do kategorii *innepuru* [DoDou].

Święto *Sigi* nie może odbyć się bez bardzo ważnych akcesoriów. Należą do nich niewątpliwie: maska i warkotka *imina-na*, rodzaj siedziska *dono*, kalebasy, oganiaczki na muchy, skórzane torebki oraz kije *Yasigine*.

Najistotniejszym elementem obchodów święta *Sigi* jest, nazywana tak w *sigi-so*, maska¹¹⁶ *Awa duno*, czyli wielka lub stara *Awa*. W języku potocznym *dogo-so* zwana też maską *imina-na* (lub *labadugo-na*, *orduna* w *sigi-so* [DoDou]), co można tłumaczyć

¹¹³ W rzeczywistości są one ciemnogrnatowe, barwione indygo, Dogonowie na określenie tego koloru używają terminu „czarny”.

¹¹⁴ Czapka nie może być innego koloru, bo tylko biało-czerwone czapki oznaczają, że „jest to nowe *Sigi* i każdy uczestnik musi ją mieć”, [DoG].

¹¹⁵ Uczestnicy święta nie mogą mieć zasłoniętej twarzy, aby wszyscy widzieli kto bierze w nim udział. Według niektórych informatorów nie można w nim uczestniczyć w maskach – dlatego nie ma tańców masek, mimo, iż wykonuje się wtedy najważniejszą z masek – bo pod maską nie byłoby widać tancerza [DoG].

¹¹⁶ M. Leiris opisując ten obiekt używa terminu figura [1948], z kolei M. Griaule opisuje ją w swojej pracy jako maskę [1994]. Współcześni informatorzy uważają, że jest to maska. Nawet sam M. Leiris analizując znaczenie poszczególnych terminów w *dogo-so* i *sigi-so* dochodzi do takiego wniosku. Słowa maska używają również tłumacze fragmentu mitu mówiącego o jej pochodzeniu.

czyć jako matka¹¹⁷ *imina* lub wielka maska¹¹⁸. Maska ta przedstawia przodka, który zmarł z winy młodszych, przeobrażonego później w węża [Leiris 1948: 142]. Częstotliwość wykonywania maski, raz na 60 lat, może stanowić podstawę do obliczania czasu zasiedlenia danego terenu przez Dogonów¹¹⁹.

Warkotka (*imina-na*)¹²⁰ wykonywana jest przez *Olubar* z tego samego pnia, z którego powstaje maska *imina-na*. Oba te przedmioty noszą taką samą nazwę. Wykonywane są w czasie odosobnienia *Olubar*, którzy przebywają wtedy w buszu zupełnie nędzy, a ich jedyną bronią jest warkotka. „To jest ich broń, zawsze to mają przy sobie (...), nie mają żadnego kija, siekiery czy strzelby, jak ktoś przychodzi wymachują warkotką i mocno uderzają”. Szczególnie niebezpieczną bronią mogą być warkotki z żelaza, są one jednak rzadkością. „Na końcu sznura jest długi i ostry kawałek żelaza, wtedy mocno wymachują i to może uciąć głowę”.

Warkotka jest instrumentem składającym się z cienkiej wydłużonej deszczułki (o długości 20-45 cm i szerokości 4-5 cm) niemalowanej, do jednego końca której przywiązany jest sznurek. Kręcąc sznurkiem wprowadza się deszczułkę w ruch rotacyjny. Te kombinowane ruchy powodują głośnie warczenie, którego celem jest rozproszenie przestrzeni tworzenia *Yurugu*. Czasami spotyka się także warkotki z żelaza, jednak najczęściej wykonuje się je z drewna *sene*¹²¹. Przed użyciem wyrzeźbionej warkotki należy złożyć ofiarę, która ma na celu dać jej *nyama* przydatną w funkcjonowaniu *awa*. Z tego powodu otrzymuje ona część krwi ofiar składanych na masce *imina-na* w czasie jej poświęcania. Dlatego też przejmuje ona także w jakiejś części moc wielkiej maski. Po konsekracji warkotkę przechowuje się w schronisku *imina-na* bądź w specjalnie do tego celu przygotowanym miejscu. Użytkownicy wieszają ją za pomocą sznureczka na drewnianym kołku na ścianie lub deponują ją w szparze, gdzie

¹¹⁷ W znaczeniu wielka, wyrażenia „matka” używa się dla wskazania dużych rozmiarów.

¹¹⁸ Maskę tę określa się również terminem *wara*, co oznacza długi, wąski przedmiot (jak np. włócznia, wąż). W wiosce Nandoli maskę *imina-na* nazywa się *naduga-na*, czyli matka masek, podczas gdy wyrażenie *nasugo-ba*, ojciec masek odnosi się do wodza tajnego stowarzyszenia masek. W czasie prowadzonych badań wielu informatorów termin *imina-na* tłumaczyło jako matka masek.

¹¹⁹ M. Griaule obliczał daty zasiedlenia danego terenu na podstawie liczby „wielkich masek”, znajdujących w grotach skalnych w pobliżu miejscowości. Prowadził on badania w kraju Dogonów począwszy od lat 30. XX wieku, a najbliższe święto *Sigi* odbyło się w latach 1907-10. Oznacza to, że najmłodsza maska powstała w tym czasie, zaś następna maska była od niej starsza o 60 lat. W grotach nieopodal Barma znalazł 4 maski, z których najstarsza według jego obliczeń pochodziła z lat 1725-30, czyli co najmniej od tego okresu Dogonowie zamieszkiwali ten obszar [1994: 242].

¹²⁰ Warkotka zawsze towarzyszy masce *imina-na*, dlatego też nosi taką samą nazwę. W zależności od regionu nazywa się ją także *wara* lub *damu*. Według niektórych badaczy nazwy te mogły kiedyś oznaczać podpórkę podtrzymującą maskę, kiedy była przechowywana w grocie [Griaule 1994].

¹²¹ *Sene* (*Acacia albida*) – Dogonowie klasyfikują ją w 23. kategorii roślinnej; symbolizuje pierwsze samodzielne tworzenie *Ammy*. Drzewo to jest używane do wykonania atrybutów *Yurugu* i narzędzi kowala. *Sene*, suche w sezonie deszczowym, zielenieje w porze suchej; jego liście służą do podtrzymywania ognia.

termity nie mają do niej dostępu. Uważa się, że warkotki wykonane z żelaza, które służyły mitycznym *Andumbulu*, charakteryzowały się dwiema liniami zębów na brzegach i miały wydłużoną formę trapezoidalną [Griaule 1994: 255-256].

Warkotce „każe się płakać” nocą lub wczesnym rankiem. W tym czasie dziewczęta nie poddane ekscyzji muszą pozostać w swoich domach. Mówi się, że jej głos jest głosem maski¹²². Warkotka pojawia się z okazji święta *Sigi* we wszystkich okolicznościach, w których *Awa* odgrywa jakąś rolę, a także na pogrzebach starców uczestniczących w *Sigi* [DoDo]. Ambibè Babadyi – w latach 30. XX wieku – w swojej recytacji żałobnej tak opisuje warkotkę:

„Dobry buszu,
Wydajesz okrzyk, na cześć szlachetnego zmarłego
Rolnika małego prosa, dużego prosa, ryżu, bawełny,
Bawełny na ubrania,
Ryżu do jedzenia;
Trzonki motyki i siekiery są złamane,
Dom [zmarłego] dzisiaj jest spalony,
Mężczyźni płaczą,
Maski płaczą
(...)
Ponieważ ty jesteś wielkim głosem,
Twoje oczy są jak słońce,
Twoje oczy są jak ogień,
Amma dał ci czerwone oczy;
Płacz łez upadających na twoją pierś
Od twojego krzyku, uciekają zwierzęta z buszu;
Króliki weszły pod skały,
Krokodyle z brzegów weszły do wody,
Hieny uciekły,
Masz piękny głos” [Griaule 1994: 256-257].

Do wątku głosu warkotki nawiązuje modlitwa, której uczono w czasie ostatniego *Sigi*:

„Dzień dobry,
Mówimy dzięki wam

¹²² Dogonowie nadal bardzo poważnie podchodzą do spraw związanych z *imina-na* – dotyczy to zarówno maski jak i warkotki – w *artisanach* nigdzie nie można kupić tej maski, bardzo trudno nabyć warkotkę, a wręcz niemożliwe jest, aby ktokolwiek zaprezentował dźwięk jaki ona wydaje. Nie można bowiem bez powodu używać tego instrumentu, w myśl wierzeń może to przynieść wielkie nieszczęście.

Wszyscy, którzy przychodzą czekają,
Modlimy się do was,
Dajemy błogosławieństwo.
Głos wielkiej maski mówi;
Usłyszeliśmy twój głos z daleka.
Twój głos jest jak głos pantery,
Twój głos jest jak głos lwa,
Usłyszeliśmy to z daleka” [DoDou].

Dono (*dolaba*) jest siedziskiem, ma ono kształt krótkiego szczudła w kształcie litery „Y”, którego dwa odgałęzienia są bardzo oddalone, stają się cieńsze i mają obwód ząbkowaty. Na początku XX wieku *Olubaru* rzeźbili swoje *dono*, kładli je pomiędzy fletami z trzciny w pokrycie *toğu-na*. O świcie pierwszego dnia święta *Sigi* barwi się je na czerwono, następnie składa w stos i polewa kilkoma kroplami oleju sezamowego. *Dono* symbolizuje umarłego *Nommo* przedstawionego z otwartymi ramionami¹²³. Podczas wielkich świąt *innepuru* siedzą w porządku wiekowym, piją piwo *konyo* i gasząc pragnienie wskrzeszają *Nommo*. *Dono* i siedzący na nim mężczyzna spożywający napój przedstawiają *Nommo* gaszącego pragnienie¹²⁴. Obrzędy te są bardzo ważne dlatego, że ich główny cel polega na „utwardzeniu ziaren” w obojczykach *Nommo*.

Ważnym akcesorium niezbędnym w obchodach *Sigi* jest *korbon*¹²⁵ (miska z kalebasy); aby ją otrzymać należy dojrzałą tykwę przeciąć wzdłuż osi. Służy ona każdemu mężczyźnie do picia piwa, symbolizuje kobiety w spódnicy z włókien [DoG]. Kalebasy ozdabiane są rysunkami geometrycznymi wyrzeźbionymi przez uczestników w tym samym czasie kiedy wykonywana jest *dolaba*. Na początku XX wieku mieszkańcy Ogol-Dah specjalizowali się w wykonywaniu mis z kalebas, dlatego osoby niewprawne przychodziły do nich po pomoc. Pod koniec XX wieku umiejętność ta stała się źródłem dochodów¹²⁶. Naczynia używane przez *Yasigine* nazywają się *korey* (l.p. *perye*). Dojrzałą tykwę rodzina przecina w momencie rozpoczęcia *Sigi*, następnie ozdabia ją wzorami wykonywanymi nożem lub techniką pirografii (metalowym ostrzem rozgrzanym do czerwoności). Niektóre mogą być ozdobione muszelkami kauri nawleczono-

¹²³ Taka prezentacja symbolizuje podzielone ciało *Nommo* poświęcone niebu, które zostało zrzucione na ziemię przez *Yurugu*. Jedynie ramiona geniusza pozostały czyste i przebywają w niebie.

¹²⁴ *Nommo* jest symbolem życia, dlatego też siedzisko w myśl wierzeń może zapewniać płodność, mężczyzna używający go w czasie *Sigi* może być pewny liczego potomstwa. Kobieta natomiast, jeśli nie może mieć dzieci lub jeśli poroniła, powinna zjeść owoce z drzewa, do którego przywiązano siedzisko, aby chronić owoce przed kradzieżą [Griaule 1994: 765].

¹²⁵ Według M. Griaule’a *koro bomu* [1994: 197].

¹²⁶ W Sandze w tzw. tunelu (naturalne przejście pod skałami) zorganizowano miejsca, gdzie można kupić tego typu kalebasy. Oczywiście zmienił się charakter ornamentu, bardziej odpowiada on gustom turystów niż tradycji.

nymi na bawełniane sznurki¹²⁷. Misy z kalebasy mogły być używane wyłącznie przez mężczyzn, którzy uczestniczyli w *Sigi*¹²⁸ [Griaule 1994: 197].

W powszechnym użyciu jest oganiaczka na muchy, najczęściej wykonana z krowiego ogona, a służy raczej do odganiania niż do zabijania much. Używa się jej także w czasie *Sigi*. Jeśli w wiosce organizującej święto jest niewystarczająca ilość oganiaczek, należy je sprowadzić z sąsiednich regionów, w których nie organizuje się *Sigi* w tym samym roku [Griaule 1994: 197].

Każdy mężczyzna nosi w tym czasie trapezoidalną torbę nazywaną *sigi tajemni* lub *tadyemme* (torba *Sigi*), wykonaną ze skóry owczej zabarwionej na czerwono, ozdobioną białymi i czerwonymi figurami geometrycznymi. Ozdobiona jest również muszelkami kauri nanizanymi na skórzane sznurki zwisające z jej górnej części. Torby takie zaopatrzone są w pasek umożliwiający noszenie na ramieniu. Są one bardzo popularne w łuku Nigru, jednak te przeznaczone na święto *Sigi* są bardziej ozdobne - sznury kauri są dłuższe. Torby, wypełnia się bawełną aby sprawiały wrażenie, że są pełne. Wykonują je skórnicy, a wykonanie jednej sztuki trwa 2-3 dni w zależności od elegancji torby i ilości ozdób. Niektóre mają nawet dwa tysiące muszelek kauri [Griaule 1994: 197-198]. *Olubar* i *Kabaga* w torbie noszą małą rzeźbę (*omolo*) posiadającą indywidualne cechy, które pozwalają na identyfikację jej właściciela [DoDou, DouAt].

Kij *Yasigine* zwany *koro*, używany w czasie święta – przypominający raczej wielką chochlę – wykonany jest z drewna i kalebasy. Zwieńczony jest wyrzeźbioną symboliczną głową zwierzęcia o otwartym pysku i dwóch długich spiczastych uszach oraz ozdobiony sznurem muszelek kauri.

3.7.5. Schemat rytuału

Podstawą niniejszego omówienia święta *Sigi* będą obchody świąt, które miały miejsce w XX wieku. Pierwsze *Sigi*, które odbyło się na początku wieku¹²⁹, analizował M. Leiris [1948], drugie, mające miejsce pod koniec lat 60., znam z wypowiedzi informatorów, którzy w nim uczestniczyli. Mimo wielu różnic w obchodach tego święta, można znaleźć w nich elementy pozwalające określić jednolity schemat obowiązujący na terenie całego kraju Dogonów. Do najistotniejszych cech wspólnych należy zali-

¹²⁷ Misy te miały dużą wartość dla Dogonów. M. Griaule zauważa, że o ile maski można było kupić bez specjalnych problemów, o tyle mis (mimo, iż były mocno zniszczone) nie chcieli sprzedawać [1994: 197].

¹²⁸ Bezprawne użycie misy mogło spowodować szybką śmierć. Niebezpieczeństwo można było zażegnać, kiedy poprosiło się właściciela o oczyszczenie. Na osobie naruszającej zakaz należało położyć 20 kauri, a następnie włożyć je do mrowiska.

¹²⁹ Święto rozpoczęło się w rejonie Youga około 1908, natomiast w regionie Sanga około 1909 lub 1910 roku.

czyć: inicjację wtajemniczonych (*Olubar*, *Kabaga*) spośród tych, którzy nie urodzili się podczas ostatniego święta, „taniec *Sigi*” wykonywany przez wszystkich mężczyzn, picie piwa na specjalnych siedziskach (*dolaba*), które później są przechowywane z wielkim szacunkiem.

We wsi Ogot w regionie Sanga, rytuał przedstawia się zgodnie z następującym schematem:

- okres przygotowawczy trwający od trzech do czterech miesięcy,
- czas trwania święta *Sigi* około 10 dni,
- zakończenie ceremonii i przejście do następnego regionu.

Podczas okresu przygotowawczego wtajemnicza się młodych *Olubar*, wykonuje się akcesoria (święte przedmioty) i przygotowuje się niezbędne do obchodów ozdoby. Najpierw jednak przystępuje się do zbierania opłat, które dla każdego nowego uczestnika – na początku XX wieku – wynosiły jeden *saval*¹³⁰. Pięć *saval* prosa w celu przygotowania piwa, 80 kauri w celu wspólnego zakupu psa, który zostaje złożony w ofierze na masce *imina-na* i na sól dodawaną do potraw. Rodziny zainteresowane zorganizowaniem *Sigi* zbierają proso, następnie je „mierzą i dzielą to między sobą. Każdy bierze swoją część zboża, z której przygotowuje piwo. Po przygotowaniu piwa zbieramy się znowu i przynosimy je tutaj (na plac)”. Do produkcji piwa wykorzystuje się duże ilości prosa; w przeszłości zdarzało się, że w następnych latach występowały z tego powodu problemy z żywnością. Współcześni informatorzy wspominają, że „wedle starszych w kolejnym roku po święcie *Sigi*, jeśli była susza, brakowało prosa. A to powoduje biedę, niedolę, choroby” [DoO].

W czasie przygotowań i podczas trwania samego święta, we wsi obserwuje się coś w rodzaju rozejmu: wszystkie prywatne kłótnie są zawieszane, musi panować pokój, tak między poszczególnymi ludźmi jak i w rodzinach¹³¹. Spokój gwarantuje stowarzyszenie *Awa*, którego przedstawicielami są młodzi *Olubar*. Każde naruszenie spokoju zostaje ukarane, wymierzona kara może wynosić nawet kilka tysięcy kauri przekazanych przywódcy społeczności *Awa*. „Jeżeli w czasie *Sigi* ktoś nadużyje piwa, może doprowadzić do zakłócenia porządku. Wtedy *girtu*¹³² nakłada karę na winnych: koza, kura, pieniądze, jeśli kara nie zostanie uiszczona, zamyka się winnego w jaskini.

¹³⁰ Miara naczynia Fulbów lub kalebasy półkulistej o pojemności ok. 3,75 litra.

¹³¹ W przypadku, gdyby w tym czasie kobieta opuściła męża i wyruszyła do mężczyzny z innej wsi – co w normalnym czasie jest jedną z form rozwodu – jeden z dorosłych zostaje wysłany nocą, żeby zmienić układ warkotek na obrzeżach wsi i kobieta będzie musiała wrócić do siebie [Leiris 1948: 117]. Zmieni się dźwięk wydawany przez warkotkę i kobieta powinna na taki sygnał wrócić do męża. Współcześni informatorzy mówią, że kobiety kiedyś miały słabą orientację w terenie i przemieszczały się z wioski do wioski na dźwięk warkotki. Instrument ten w każdej wiosce ma inne specyficzne brzmienie, kiedy zmienił się dźwięk kobieta gubiła orientację w terenie i była zmuszona wrócić do wioski [GuE]. Biorąc pod uwagę wcześniej podane informacje o tym instrumencie jest mało prawdopodobne, aby te wiadomości były prawdziwe.

¹³² Osoby nadzorujące święto pod kątem religijnym i porządkowym.

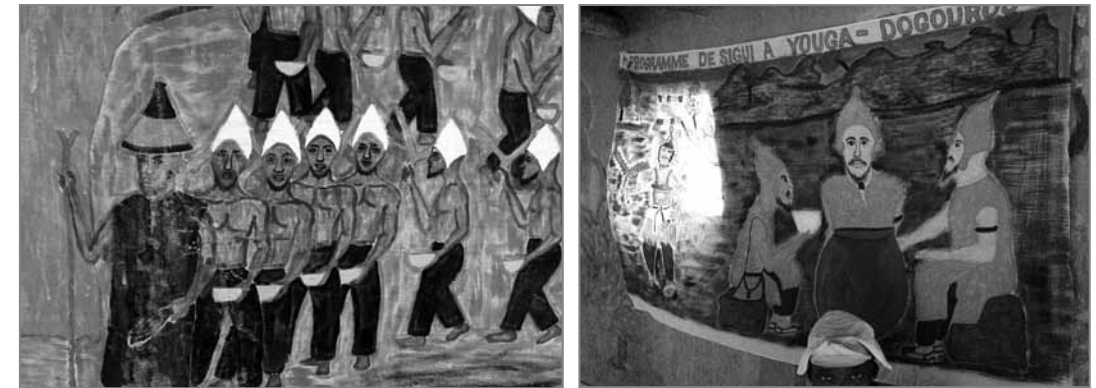
I jeśli zostałeś ukarany, musisz zapłacić, bo to cię hańbi i twoja rodzina nie będzie z ciebie dumna” [DoG].

Jak już wspomniano, obchody święta rozpoczynają się uroczystym wyjściem *Olubar* z wioski. Przebywają wtedy w brusie, w ciągu dnia chowają się (na terenie Sangi) przed ludźmi w jaskini zstąpienia *Nommo* [DoPa]. W tym czasie nie mogą się z nikim kontaktować; jest to okres przygotowań do święta i czas wtajemniczania dla młodych adeptów.

Podczas trwania święta *Sigi* wszyscy mężczyźni wsi muszą pozostać nieskalani. Święto odbywa się w porze suchej, po zbiorach, kiedy mogą sobie pozwolić na konsumpcję dużych ilości piwa i różnych potraw. Mają też miejsce tańce, śpiewy, składane są wzajemnie wizyty przez różne społeczności wsi czy też regionu. Mężczyźni tańczą bez masek, aby świadkowie mogli potwierdzić uczestnictwo w święcie. Początek święta oznajmiony jest biciem bębnow, *Mulono* (szanowani starcy, którzy obchodzili już święto *Sigi* w swoim życiu) rzucają wyzwania z wysokości tarasów lub skał. Wszystkie osoby, które muszą uczestniczyć w święcie będą się kąpały w tym samym zbiorniku wodnym co przyszli wtajemniczeni. Mężczyźni przyjdą do *Olubar*, którzy znajdują się w składzie masek, gdzie golą sobie głowy, które następnie natrą olejem sezamowym. Potem przywdzieją świąteczne szaty. W pierwszym dniu *Sigi* odbywają się tańce, śpiewy, recytacje mitów w języku *sigi*, posiłki i obrzędowe picie piwa. Wszyscy piją piwo bez względu na wiek. „Jeśli jest święto *Sigi*, to pijesz obowiązkowo. Musisz wypić, obojętnie, czy się zgadzasz, czy nie, ponieważ to jest ofiara. Jeśli *imina-na* pije to ty też musisz.” [DoO]

W noc poprzedzającą święto wtajemniczeni (*Olubar* i *Kabaga*) opuszczają grotę, w której chronili się w czasie odosobnienia i przychodzą w okolice wioski. Rankiem wszyscy mężczyźni udają się w ściśle przestrzegany porządek, na publiczny plac wioski, gdzie wkłada im się nieco oleju sezamowego do obu uszu, aby przyjąć *sigi-so*. W gromadzie znajdują się również ciężarne kobiety, których brzuchy dotykane są przez *dolabę* – w ten sposób dziecko w brzuchu już „widzi” *Sigi*. Gdy rozpoczyna się *Sigi*, wszyscy mężczyźni, odziani w swoje świąteczne stroje, gromadzą się wokół wtajemniczonych i zabierają ich do pobliskiego stawu, grając na warkotkach. Wtajemniczeni biegną do wody i starają się zamoczyć w niej stopy, gdyż w myśl wierzeń ma to przynieść bogactwo. Błotem ze stawu smaruje się później stopy nowonarodzonych chłopców i brzuchy ciężarnych kobiet, aby ich dzieci uznać za uczestników święta.

Rano pierwszego dnia nowi uczestnicy *sigi unu* (dzieci *Sigi*) znoszą różne formy oczyszczenia (ablucję, strzyżenie włosów, namaszczenie oliwą sezamową), później ubierają się w specjalny ubiór oraz akcesoria typowe dla tego święta. Uroczystości odbywają się na centralnym placu wioski, uczestnicy wchodzą tam w korowodzie prowadzonym przez najstarszych, tych którzy już uczestniczyli w *Sigi*, na samym końcu idą najmłodsi. Najmniejsze dzieci, które dopiero nauczyły się chodzić, zamykają pochód lub są niesione na ramionach. Pochodowi towarzyszą muzycy grający na bębnach i ze-



Ceremonia *Sigi* według współczesnego malowidła: korowód uczestników wchodzący na plac centralny wioski, picie piwa.

laznych dzwonek. Po przybyciu na miejsce uroczystości wtajemniczeni recytują mit w *sigi-so*, *Olubar* zaś opowiadają o czasie spędzonym w buszu, dziękują za pożywienie, które im dostarczano, czasami udzielają jakichś nauk. Następnie uczestnicy siadają na swoich *dolabach*. Najstarszy z nich macza swoją oganiaczkę w piwie, potrząsa nią na cztery strony świata i wylewa odrobinę na ziemię¹³³. Najpierw piwo ofiaruje *Olubar*, potem piją wszyscy, starzy i młodzi, zwyczaj każe, aby kalebasę z piwem podawać lewą ręką¹³⁴. Opis obchodów święta *Sigi*, który spotyka się w micie zanotowanym przez M. Griaule’a na początku lat 30. XX wieku zaczyna się od picia piwa:

„Napełnili piwem wielkie dzbany postawione na ziemi,
wszystkie wielkie dzbany zostały napełnione, postawione na ziemi,
(...)
Starcy zanieśli piwo wtajemniczonym, aby oni dali się napić wielkiej masce”
[1994: 149-150].

Picie piwa i tańce trwają aż do wyczerpania zapasów. Kobiety w tym czasie trzymane są nieco na uboczu przez starców, którzy uczestniczyli już w *Sigi* i sami otaczają tancerzy z boku. Tańce trwają maksymalnie przez tydzień (5 dni), w pierwszym dniu tańczą na swoim placu publicznym, gdzie znajduje się *imina-na*. Starcy nie mogący już aktywnie uczestniczyć w uroczystościach, tylko patrzą i komentują to, co się dzieje. W Sanga *Sigi* odbywa się jednocześnie w kilku miejscach: Ogot, Sangui, Dini, Engele, Barou. W wioskach Youga – przed wejściem na miejsce uroczystości – ustawia się

¹³³ Ta ostatnia czynność towarzyszy także normalnej konsumpcji piwa.

¹³⁴ Generalnie w Afryce Zachodniej podawanie jedzenia lewą ręką uważane jest za obraźliwe. Używanie lewej ręki do podawania piwa w czasie *Sigi* może świadczyć o archaizmie tego zwyczaju. Być może zakaz podawania lewą ręką został rozpowszechniony wraz z islamem.

bramy wykonane z gałęzi, przez które muszą przejść uczestnicy święta [DoDou].

Na koniec popołudnia pierwszego dnia *Olubaru* udają się do miejsca przechowywania masek. Po złożeniu krwawej ofiary, wnoszą dwie maski *imina-na* dla dwóch wsi Ogol (jedną z rodu Aru, drugą z Dyon). Maski umieszcza się na placu centralnym, gdzie odbywają się uroczystości. Wkopuje się je w ziemię na głębokość 1-3 metrów i obkłada kamieniami, aby podmuch wiatru nie wywrócił lub opiera się je o duże drzewo, a ich najniższa część (przedstawiająca głowę mitycznego węża)¹³⁵ ukryta jest pod kamieniami, których zadaniem jest również podtrzymanie masek w pozycji pionowej. Na koniec szóstego dnia obie maski są w nocy z powrotem schowane przez *Olubaru* do ich specjalnego schronienia, gdzie pozostaną ułożone obok tych, które tam złożono podczas poprzednich *Sigi*. Podczas trwania święta starcy będą spali wokół *imina-na*, tańczyli dokoła niej śpiewając i uderzając w *ginu*¹³⁶.

Święto rozpoczyna się w Youga-Dogorou, piętnaście dni później zaczyna się w dwóch pozostałych wioskach Youga. Miesiąc później przychodzi kolej na Koundou, potem na Yéndouma, Touyogou, Arou. Rok później święto jest obchodzone w regionach Ibi i Ninou, Banani i Pégue, a po piętnastodniowej przerwie w Sandze Górnej i Dolnej. W następnych latach *Sigi* przenosi się do wielu innych wiosek, owa „wędrownica” święta nie może jednak trwać dłużej niż siedem lat. Po zakończeniu ceremonii we wsi Ogol, *Sigi* „przeniosło się” do Ireli. Jeśli przejście nastąpiło tuż po zbiorach, świętowanie rozpoczyna się natychmiast¹³⁷. Natomiast jeśli upłynęło już dużo czasu od zakończenia zbiorów, *Sigi* będzie obchodzone w roku następnym. Ceremonia odbywa się tylko po żniwach, to znaczy w okresie dostatku pozwalającym na należyte świętowanie. Obszar, na którym organizuje się *Sigi* staje się coraz mniejszy, co zauważył już w latach 30. XX wieku M. Griaule. Analizując święto, które odbywało się w latach 1908-13 zauważył, że nie odbywało się ono w wielu istotnych dla kultury Dogonów regionach między innymi: Kani-Kombole, Kori-kori, Songho, Ouro-Songo, Wazouba. Etnolog widział przyczynę tych zmian w postępującej – szczególnie na płaskowyżu – islamizacji. W niektórych zislamizowanych już miejscowościach – jak na przykład w Wazouba – na początku XX wieku nie zorganizowano święta, ale wielu wyznawców religii tradycyjnej pospieszyło do miejscowości, gdzie było ono organizowane, aby w nim uczestniczyć [1994: 174-175, 214].

¹³⁵ Podstawą jest schematyczna głowa z otworami odpowiadającymi oczom, okryta czerwonymi włóknami.

¹³⁶ *Ginu* są rodzajem żelaznych dzwonek w formie jajokształtnej, które *Olubaru* przywiązują do wielkiego palca lewej ręki, w które uderzają wielką metalową obrączką znajdującą się na środkowym palcu tej samej ręki.

¹³⁷ Szczegółowy opis przemieszczania się *Sigi* – na początku XX wieku – w Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary przedstawia M. Griaule [1994: 173-175]. Ostatnie *Sigi* rozpoczęło się w 1967 roku w wioskach Youga, później 1968 roku miało miejsce w Koundou, Yéndouma i Tigali, w roku 1969 w regionie Sanga, w 1970 roku w Ireli, w 1971 roku w Amani i Yaye, w 1972 roku w Kamba. Ceremonie zakończyły się w 1973 roku w Niame koło Bandiagary [Lapott 1996: 441].

Uczestnikami święta *Sigi* mogą być wszyscy z danego terenu oraz zaproszeni goście, jest to dobra okazja do odwiedzin. Ilość piwa wypitego przez świętujących jest bardzo różna. „Są tacy, którzy piją dużo i tacy, którzy piją niewiele. Jedni piją 4-5 litrów, inni 2-3 litry. Są też tacy, którzy potrafią wypić i 10 litrów. Wszystko zależy od człowieka” [DoG]. Kobiety również piją piwo, ale nie tańczą, tylko przyglądają się ceremoniom na placu. Uważa się, że każdy człowiek powinien chociaż raz w życiu uczestniczyć w święcie, dlatego starają się – o czym była już mowa – aby również noworodki i nienarodzeni byli zaliczani do uczestników święta. M. Griaule podaje kilka interesujących przykładów: chłopcy urodzeni podczas pobytu wtajemniczanych w schronisku *imina-na* lub wykonywania rytualnych obrzędów są także uważani za asystujących w *Sigi*. W tym ostatnim przypadku, ojciec ofiaruje piwo z prośbą członkom stowarzyszenia *Awa*. W dzień picia goli się głowę nowonarodzonemu i ich ojcowie idą do buszu wyciąć dla nich małe *dolaby*, które są konsekrowane, tak jak te używane przez dorosłych. Jeśli kobieta w tym czasie zajdzie w ciążę, jej rodzina zbiera z otrębów otrzymanych z filtracji piwa kulę, która jest otwarta po narodzinach dziecka. Jeśli jej wnętrze pozostanie wilgotne, daje się ją skosztować nowonarodzonemu, jeśli będzie to chłopiec. Zostanie on wtedy uznany za biorącego udział w ceremoniach *Sigi* [1994: 215]. Dziecko obchodzące święto jest nazywane *sigi unu* podobnie jak wszyscy, którzy pierwszy raz uczestniczą w *Sigi*, ci zaś, którzy uczestniczą powtórnie nazywani są *sigi pey* (starzec *Sigi*). Wszyscy wymienieni mężczyźni mają prawo do tańca masek na swoim pogrzebie i na swoim *Dama*.

Dopuszcza się uczestnictwo muzułmanów w święcie *Sigi*. „Każdy ma wolną wolę, może wybierać. Nawet protestanci są zainteresowani świętem *Sigi*. Już od dzisiejszego dnia każdy może przygotowywać się do dnia *Sigi*. Jeśli człowiek jest szczęśliwy, jeśli jest wierzący, jeśli ma 18-20 lat może myśleć o tańcu” [DoG].

3.8. Składanie ofiar

Składanie ofiar jest jednym z najbardziej rozpowszechnionych aktów kultu, dlatego też są one bardzo zróżnicowane ze względu na formę, sposób jak i cel przyświecający składającemu. Ofiary składane przez Dogonów można ogólnie podzielić na krwawe i bezkrwawe. W literaturze można też spotkać się z terminem „ofiara krwi”, którego używa się kiedy zachodzi konieczność odebrania zwierzęciu życia. Z kolei ofiary bezkrwawe dotyczą darów składanych z produktów roślinnych czy też wody, a jednocześnie nawet w postaci pieniędzy. Ofiary składa się bogu *Ammie*¹³⁸, bóstwom, a przede

¹³⁸ Informatorzy, a także autorzy prac badawczych, nie są zgodni. Niektórzy twierdzą, że *Ammie* nie składa się ofiar. Stoi to jednak w sprzeczności z faktem, iż we wioskach znajdują się ołtarze *Ammy*. Dlatego część informatorów, a w ślad za nimi etnologowie, mówią, że ofiary *Ammie* składa się za pośrednictwem przodków, bóstw [prace Griaule’a, Dieterlen, DouAt, DoO].

wszystkim przodkom, którzy u większości ludów afrykańskich są pośrednikami między bogiem a ludźmi. Według J. S. Mbitiego bóg jest ostatecznym odbiorcą ofiar bez względu na to, czy składający ofiary są tego świadomi. Składanie ofiar jest zabiegiem psychologicznym mającym na celu przywrócenie równowagi ontologicznej [1980: 84]. W ten sposób większość obrzędów (nie wyłączając *Sigi*) ma charakter ofiary, dzięki której zostanie przywrócona równowaga między światem materialnym a duchowym.

Najważniejsza – podobnie jak w większości religii afrykańskich – wydaje się być ofiara składana na ołtarzu rodzinnym. Począwszy od jednostki aż po grupy społeczne każda z nich powinna mieć swój ołtarz. W każdej wiosce znajduje się wiele różnego rodzaju ołtarzy, czasem tylko ich użytkownicy znają ich zastosowanie. Dogonowie uważają, że „jeśli chce się zagwarantować sukces trzeba złożyć ofiarę po trzykroć. Jeśli złożysz ofiarę, potem nie masz problemów, oni (byty mityczne) ci nie przeszkadzają i wszystko jest dobrze. Według Dogonów ofiara strzeże cię od niebezpieczeństw, nawet twoje dziecko nie utopi się za zaporą” [DoPa].

3.8.1. Ołtarze

W latach 30. XX wieku M. Griaule analizując tekst mitu wyróżnił cztery kategorie ołtarzy: *omosanu*, *omodivenu*, *donikere*, *diveyonnugu*. Pierwsza kategoria dotyczy sfery działania masek i nazywana jest *buguturu*. Kolejne dwie kategorie odnoszą się do miejsca usytuowania: *omodivenu* znajdują się na zewnątrz zamieszkanego obszaru, zaś *donikere* wewnątrz zespołu wiosek. Chociaż niektóre z nich należą do rodu, w praktyce wszyscy mogą z nich korzystać, by złożyć ofiarę. Czwarta kategoria to ołtarze służące czarownikom, mające na celu sprowadzanie zła. Uważa się, że niektórzy czarownicy posiadają umiejętność i stosowną siłę duchową, aby zbudować ołtarze. Wiedzę tę posiadają wprost od *Andumbulu* [1994: 744].

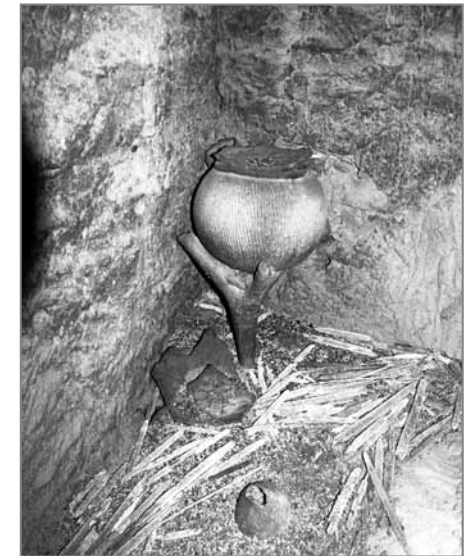
Generalnie rozróżniamy ołtarze wspólnotowe – znajdujące się zarówno w przesterzeni wioski jak i zagrody – oraz ołtarze osobiste usytuowane tylko w zagrodach. *Kutogolo* i *jabye* są ołtarzami osobistymi, które każdy musi posiadać, aby zachować swój własny kult i do których ma się prawo w mniej ważnych okolicznościach, w razie trudności życia codziennego. Ołtarze osobiste pozwalają jednostce zachować kult własnych sił duchowych: dusze zainteresowanych „piją” krew ofiar poświęconych na tych ołtarzach. *Kutogolo* i *jabye* budowane są przez ojca dla swojego syna. W ziemię, z której zrobiony jest ołtarz, wkleja się kawałki paznokci, włosów, rzęs, kilka kropel krwi osoby, której poświęcony jest ołtarz, dorzuca się także kilka ziaren drzewa *pelu* i *poli* [Palau-Marti 1957: 79, DoPa]. Kiedy rodzi się dziecko, w zagrodzie budowany jest kolejny ołtarz, jest on osobistym ołtarzem nowonarodzonego. Składane na nim ofiary zapewniają przejście części *nyama* dziecka na ołtarz, który staje się w ten sposób jego podporą. Kiedy dziecko jest małe składaniem ofiar zajmuje się jego ojciec, po osiągnię-

ciu dorosłości składa je sam zainteresowany. Kiedy człowiek umiera, burzy się jego osobiste ołtarze, w przeciwieństwie do ołtarzy wspólnotowych, które się zachowuje.

Opiekun ołtarza osobistego musi być dyspozycyjny, aby w każdej chwili mógł złożyć ofiarę. Dzięki składanym ofiarom ołtarz powiększa swoją *nyamę*. Może to przynieść korzyść składającemu ofiarę, ale potrzebuje również stałej uwagi, składania ofiar i kontynuowania kultu. Ten kto przestanie kontynuować kult, może zostać dotknięty różnymi problemami, takimi jak choroby, nieszczęścia, do których zalicza się przede wszystkim brak potomków. Posiadanie ołtarza prywatnego to duża odpowiedzialność, niedoceniana przez wspólnotę.

Ołtarze mogą posiadać różne grupy społeczne: klasy wieku, znachorzy, kowale, pasterze, myśliwi. W wiosce Tireli istnieje ponad trzydzieści różnych rodzajów ołtarzy. Nowe ołtarze mogą być wznoszone, kiedy dana grupa ma taką potrzebę. Ten kto osiedli się w danym miejscu może poprosić starców rodu, aby wzniesiono ołtarz dla niego. W. E. A. van Beek uważa, że nawet grupa mężczyzn, która ma zwyczaj picia razem piwa, może wznieść *konyo ama* (ołtarz piwa) [2003: 96].

Współcześnie za najsilniejszy ołtarz uważa się *omolo-ama*¹³⁹, który może mieć postać zwykłego kopca z gliny lub garnka umieszczonego na patyku mającym trzy ramiona. Ten ostatni zawsze jest usytuowany w małym pomieszczeniu w zagrodzie. Rozmówcy mówią, że *omolo-ama* jest taki silny, bo posiada *omolo-sem* (siłę życiową); ołtarze czerpią swą siłę z krwi. Wyznawcy religii tradycyjnej zobowiązani są składać krwawe ofiary „po to, aby zagwarantować życie człowieka”. Uważają oni, że *omolo-ama* mają swoją moc, bo „to fetysz dla którego zabija się człowieka lub psa (...), to są fetysze ukryte w wielkiej rodzinie i nikomu ich nie pokazujemy. Jeśli zabijamy z jakiegoś powodu człowieka lub psa, to nie możemy tego zrobić na zewnątrz. Nie wystawiamy tego na widok publiczny, nie zabijamy nikogo na ulicy”¹⁴⁰. Na ołtarzu w postaci kopca składa się przede wszystkim ofiary roślinne (woda z mąką), ale także kury, kozy, psy,



Ołtarz rodzinny *omolo-ama* w Ogot-Dogn.

¹³⁹ Według W. E. A. van Beeka termin *ama* jest zarezerwowany dla ołtarzy indywidualnych; ołtarze rodu nazywane są *amayewe*, rodzinne *wageu*, dzielnic *babinu*, a na poziomie wioski *lewe* [2003: 96]. W świetle zebranych materiałów wydaje się to jednak być pewnym uproszczeniem.

¹⁴⁰ Informatorom trudno sprecyzować, kiedy zaprzestano składać ofiary z ludzi, z jednych relacji wynika, że miało to miejsce w czasie pierwszego w XX wieku *Sigi* czy na początku wieku, a inni twierdzą, że w 1950 roku w czasie rewolty *Djiuru*. Niestety nie udało się sprecyzować o jakie wydarzenia tutaj chodzi.

a w przeszłości także ofiary z ludzi. Kolor takiego ołtarza sugeruje wyznawcy religii tradycyjnej jego moc i rodzaj składanych ofiar. Im bardziej ołtarz jest czerwony, tym więcej krwawych ofiar na nim złożono. Po złożeniu ofiary z człowieka lub psa ich czaszkę dawano na ołtarz lub wkładano ją do jego wnętrza.

Równie istotny jest ołtarz *Wagiem* składający się z *bundo* (glinianych naczyń¹⁴¹) i *wagem бага* (miniaturowych drewnianych schodów)¹⁴², tego ostatniego elementu nie ma na ołtarzach kobiet. *Wagiem* i *omolo-ama* znajdują się w małych pomieszczeniach na terenie zagrody, nie mogą jednak być jednak w tym samym pomieszczeniu.

3.8.2. Mechanizm

Dla Dogonów składanie ofiar jest sposobem porozumiewania się z siłami nadprzyrodzonymi, najważniejszym elementem obrzędów religijnych. Jego celem jest pobudzenie, uaktywnienie *nyama* istot nadprzyrodzonych w kierunku oczekiwanym przez człowieka. Istnieje wiele form składania ofiar, począwszy od zwykłej libacji piwnej, skończywszy na krwawych ofiarach ze zwierząt, a w przeszłości także z ludzi.

Ofiara dogońska składa się z recytacji modlitw i określonych czynności. W modlitwach najpierw wzywa się *Ammę*, a dopiero później inne byty metafizyczne w określonym, stałym porządku. Następnie wzywa się przodków, którzy jako pierwsi przybyli na falezę, ludzi, którzy zbudowali ścieżki na falezie, przodków nieznanymi, a kończy się na przodkach zmarłych stosunkowo niedawno, których imiona się jeszcze pamięta. Następnie tłumaczy się powód złożonej ofiary. Kładzie się na ołtarzu porcje różnego rodzaju pożywienia i polewa się piwem ziemię wokół ołtarza, sam ołtarz skrapia się krwią i przykleja do niego pióra lub sierść, jeśli to była ofiara krwawa. W końcu ofiara zostaje zjedzona i popijana piwem przez wszystkich lub się ją rozrywa i zostawia przy ołtarzu, aby zgniła.

Rodzaje ofiar są bardzo zróżnicowane, z jednej strony zależnie od charakteru ołtarza i rytuałów, z drugiej zaś strony w zależności od mocy, jaką ma mieć składana ofiara. Najczęściej w ofierze składa się: proso, ryż i piwo *konyo*¹⁴³. W wypadku krwawych ofiar zwykle ofiarami są zwierzęta domowe, szczególnie kurczaki, owce, kozy, psy, rzadko woły¹⁴⁴. Kiedy krew ofiary spływa po ołtarzu, ofiarnik rzuca ją na ziemię,

¹⁴¹ Liczba tych małych naczyń powinna odpowiadać liczbie przodków.

¹⁴² Są to symboliczne schody mające na celu ułatwienie duszy zmarłego pokonywania przeszkód terenowych (jak szczeliny skalne) w drodze do *Mangi*.

¹⁴³ Nigdy nie składa się w ofierze fonio, uważa się bowiem, że bóstwa nie akceptują tego zboża.

¹⁴⁴ Dość nietypowa jest ofiara składana z gołębi, wykonuje się ją w nawisach skalnych w budowlach Tellemów. Ma ona zapewnić powodzenie osobom występującym w czasie pokazów na linie [DoG]. Pokazy na linie odbywają się z okazji ważnych dla społeczności wydarzeń, na przykład w czasie uroczystości upamiętniających wizytę Prezydenta Francji J. Chiraca

gdy „upadnie ona na ziemię powinna się jeszcze ruszać, jest to znak, że ofiara została przyjęta. W przeciwnym wypadku – kiedy zwierzę upadające na ziemię jest już martwe – należy ofiarę powtórzyć. Jeśli składający ofiarę tego nie uczyni, może mieć kłopoty ze zdrowiem, jedzeniem lub spaniem. Aby sytuacja wróciła do normy, należy udać się do wróżbiarza i zapytać o radę *yurugu*, albo też iść do kobiet przepowiadających przyszłość” [DoG].

Ofiary składa się na ołtarzach znajdujących się zarówno w zagrodach jak i w przestrzeni wioski. Dogonowie rozróżniają *illi edu* (krew dobrą), czerwoną i żywotną oraz *illi dyodya* (krew lepka i czarna), która płynie; kiedy ofiara dobiega końca. Ofiarnik musi bardzo uważać, aby najmniejsza kropla tej ostatniej nie spadła na ołtarz, dlatego że jest ona *puru* (nieczysta) [Palau-Marti 1957: 63]. Czyn celowego zabicia zwierzęcia, którego krew – siedziba *nyama* – spływa na ołtarz, nadaje temu ostatniemu moc ofiary uwolnionej przez śmierć i potęguje jego już istniejącą siłę, w ten sposób maksymalizuje się siłę sprawczą ołtarza [Griaule 1994: 743]. *Nyama* ofiar spływając wraz z krwią na ołtarz koncentruje się w nich, działają one niczym akumulatory. Ta zgromadzona siła może być jednak niebezpieczna dla osób postronnych. Dlatego nie powinno się bez powodu zbliżać do ołtarzy, szczególnie nocą.

Do złożenia ofiary potrzebne są cztery elementy: ofiarnik, ofiara, ołtarz i siła nadprzyrodzona, do której zwraca się ofiarnik. Mechanizm składania ofiary przez Dogonów jest jasny i precyzyjny: ofiarnik rozpoczyna od zwrócenia się do siły nadprzyrodzonej. W momencie zabicia ofiary (po poderżnięciu zwierzęciu gardła) zachodzą interakcje między wymienionymi elementami:

- *nyama* ofiarnika zwraca się do *nyamy* siły nadprzyrodzonej,
- *nyama* ofiary (znajdująca się we krwi) przechodzi do ołtarza¹⁴⁵,
- siła nadprzyrodzona wysyła swoją *nyamę* do ołtarza i czerpie stamtąd *nyamę* ofiary¹⁴⁶,
- odżywiona przez siłę nadprzyrodzoną *nyama* ołtarza¹⁴⁷ wchodzi do wątroby ofiary,
- ofiarnik zjada wątrobę przyswajając sobie w ten sposób *nyamę*, którą ona zawiera.

W ten sposób zamyka się koło przepływu *nyamy*, składa się ono z fragmentów widzialnych lub słyszalnych (słowa, krew ofiary) oraz niewidzialnych (przepływ *nyamy* między siłą nadprzyrodzoną a ołtarzem i odwrotnie). Składanie ofiary nie jest ani akcją twórczą, ani destrukcyjną, jej skuteczność tkwi w ruchu, przepływie *nyamy*,

w kraju Dogonów (25 października 2008).

¹⁴⁵ Informatorzy M. Griaule’a mówili wręcz, że ołtarz pije krew ofiary jak dziecko ssie mleko swojej matki [1940: 128].

¹⁴⁶ Siła nadprzyrodzona jest jednocześnie dawcą i biorcą *nyamy*.

¹⁴⁷ Ołtarz jest jednocześnie siłą nadprzyrodzoną i ofiarą, siłą nadprzyrodzoną i ofiarnikiem. Jest również zbiornikiem, z którego czerpie siła nadprzyrodzona i ofiarnik.

który zaczyna się w trójkącie ofiarnik-ofiara-ołtarz, czyli w momencie śmierci ofiary uwalniającej *nyamę*. To z kolei powoduje wprowadzenie w ruch innych *nyam*, które przez ich reakcje i wymiany korzystają z ofiarnika i siły nadprzyrodzonej [Griaule 1940: 128-129].

Najistotniejszym elementem składania ofiar jest modlitwa, dzięki niej siła nadprzyrodzona dowiadyuje się, o co prosi człowiek, jaki jest cel składania ofiary. Modlitwy najczęściej są w *sigi-so*:

Dzień dobry,
 Dzień dobry,
 Dzień dobry,
 Dzień dobry wszystkim,
 Wschód dzień dobry,
 Zachód dzień dobry,
 Południe dzień dobry,
 Północ dzień dobry,
 Gratulujemy ci,
 Przyszedł ranek
 Liczymy na was,
 Przyszedł ranek
 Liczymy na was,
 Szukamy dnia,
 Dziękuję bogu,
 Przyszedł bóg” [DoDou]

Cytowana wyżej modlitwa jest uniwersalna recytowana przed składaniem różnych ofiar. Niestety mój rozmówca nie potrafił wiele więcej na ten temat powiedzieć. Od wielu lat jest muzułmaninem, nie składa więc tradycyjnych ofiar. Modlitwy nauczył się w czasie ostatniego *Sigi*, w czasie którego pełnił funkcję *Kabagi*. Mimo upływającego czasu nadal pamięta niektóre modlitwy w *sigi-so*.

Po odmówieniu modlitwy lub – w przypadku ofiar dziękczynnych – po poinformowaniu, kto jest ofiarodawcą, ofiarnik przystępuje do składania ofiary. Najważniejszym produktem przy składaniu ofiar z roślin czy też zwierząt wydaje się być woda. Najpierw składa się ofiarę z wody – polewa się ołtarz wodą – a dopiero później z pozostałych produktów. Ofiary z tak zwanej „białej wody”, czyli wody zmieszanej z mąką z prosa, czy też innych produktów roślinnych pozostają w miejscu złożenia ofiary. Natomiast krwawe ofiary najczęściej są konsumowane przez ofiarnika, dotyczy to jednak tylko zwierząt mających biały kolor. Składając ofiary na ołtarzu prosi się o „błogosławieństwo dla całej rodziny, odgonienie nieszczęść, zdrowie, dobre zbiory, długie życie. Każdy mężczyzna musi złożyć w ofierze kurczaka na ołtarzu *Wagem*, starzec

siedzący w pobliżu ołtarza mówi „to jest kurczak od (imię ofiarodawcy), który prosi cię o błogosławieństwo” [DoPa].

Generalnie rzecz biorąc ofiary możemy podzielić na błagalne i dziękczynne. Najczęściej składa się te pierwsze, mogą one dotyczyć: błogosławieństwa dla rodziny, oddalenia chorób, widma głodu, ale także sprowadzenia nieszczęścia na wroga. Ofiara może także wspomagać leczenie, przykładem może być bezpłodność kobiet, w przypadku której oprócz zastosowania tradycyjnych leków¹⁴⁸ powinno się także złożyć w ofierze białego barana i białą kozę, a po trzech latach powinno przynieść to efekt¹⁴⁹. Kolor składanych zwierząt odgrywa bardzo ważną rolę. Jeśli pragnie się otrzymać efekt pozytywny (dobre plony, zdrowie, narodziny dziecka), ofiara powinna mieć kolor biały. Jeśli proszący stara się wyrządzić szkodę innej osobie (choroba, śmierć), ofiara powinna mieć kolor czerwony. Dogonowie uważają, że ofiary składane ze zwierząt mające kolor czerwony są „silniejsze” niż ze zwierząt brązowych czy czarnych [DoG]. Dlatego też mięsa czerwonych zwierząt ofiarnych nie wolno konsumować, ich ciała pali się lub pozostawia na miejscu, aby zgniły bądź zjadły je dzikie zwierzęta. Ciekawą informację przekazał jeden z rozmówców mówiąc, że „nie można zjeść psa złożonego w ofierze, bo pies ‘zastępuje’ człowieka” [GuP]. Może to świadczyć o dalekich reminiscencjach krwawych ofiar ludzkich, o których będzie jeszcze mowa.

3.8.3. Modlitwy

Modlitwa jest dla Dogonów podstawowym aktem religijnym, polegającym na słownym i umysłowym kontakcie z bogiem. Forma modlitw *anga-so* jest bardzo dowolna, najczęściej jest to improwizowana recytacja wygłaszana w trakcie składania ofiar. *Amma boy* (imię *Ammy*) stanowi integralną część każdego z przedstawionych wcześniej kultów. Wygłasza je najstarszy członek rodu lub wyznaczona przez niego osoba na zakończenie ceremonii oraz w czasie składania ofiar. Tekst modlitwy powtarzany jest przez siostrzeńca mistrza ceremonii, przy czym jej każda fraza jest inaczej zaintonowana. Początek modlitwy odnosi się do *Yurugu* i jego poczynań zakłócających proces tworzenia świata. Później następuje odniesienie do mitycznych przodków, technik produkcji piwa spożywanego w czasie święta *Sigi* oraz Kowala jako nauczyciela technik rolniczych i dawcy ziaren [Dieterlen 1965: 34-37].

Przykładem modlitwy mogą być słowa *Hogona* wygłaszane podczas święta *Bulo*:

„*Lebe*, już nadszedł dzień,
Lebe, weź swoją wodę i wypij ją,

¹⁴⁸ Każda rodzina posiada własne lekarstwa, informatorzy niechętnie mówią na ten temat.

¹⁴⁹ Powtarzanie ofiary przez trzy lata ma pomóc przy zwalczaniu wszystkich poważniejszych problemów.

Lebe, ześlij proso,
Lebe, ześlij deszcz,
 Chroń tę wieś,
 Obdarz nas dziećmi,
 Ześlij proso,
 Daj mężczyzn,
 Daj kobiety,
 Proś *Ammę*, aby zesłał wszędzie deszcz” [Palau-Marti 1957: 69-70].

Innym przykładem modlitwy może być recytacja skierowana do *duge Binukedine* zaczynająca się od pozdrowień skierowanych w stronę *Ammy*.

„*Amma* niech będzie pozdrowiony!
 Po *Ammie*, Ziemia niech będzie pozdrowiona!
 Po Ziemi, Kamień niech będzie pozdrowiony!
 Po Kamieniu, Kamienie (wielkie totemy) niech będą pozdrowione!
 Po Kamieniach (wielkie totemy), Kamienie (mniejsze totemy) niech będą pozdrowione!”

Cytowana modlitwa wyraźnie wskazuje na gradację ważności i kolejność w jakiej powinno się pozdrawiać oraz składać ofiary siłom nadprzyrodzonym. Wskazuje ona wyraźnie nadrzędną rolę boga *Ammy*. Bardziej rozbudowane inwokacje można spotkać w mitach Dogonów przytaczanych przez M. Griaule’ w jego pracy *Les masques des Dogon* [1994].

3.8.4. Ofiary z ludzi

Pierwsi podróżnicy europejscy, którzy już w XVI wieku odwiedzali Afrykę sygnalizowali istnienie zwyczaju składania ofiar z ludzi. W większości były to jednak relacje przesadzone, mające na celu wywołanie sensacji lub też podkreślające niebezpieczeństwa na jakie narażeni byli podróżnicy. Tereny łuku Nigru w latach 1795-97 przemierzył szkocki lekarz M. Park, którego celem było zbadanie biegu tej największej rzeki regionu. Podróżnik wspomina między innymi o pewnym królestwie Maniana¹⁵⁰, którego ludność miała być ludożercami. Nie można wykluczyć, że chodziło mu o Dogonów. Uważał, że są dzicy i okrutni, nie mają litości dla swoich wrogów i wyprawiają uczty, podczas których spożywają pokarm składający się z ludzkiego mięsa [1805: 173].

¹⁵⁰ We współczesnej literaturze tylko Z. Komorowski wspomina, że w ten sposób nazywano Dogonów [1973: 124].

W rzeczywistości w całej Afryce Zachodniej składanie ofiar z ludzi uważane było za coś wyjątkowego, występowało bardzo rzadko, dlatego też niewiele jest opisów o nich świadczących. Wśród ludów zamieszkujących średniowieczną Ghanę bardzo rozpowszechniona była wiara w mitycznego węża *Wagadu*, zwanego wcześniej *Cise*. Wąż ów pojawiał się w dniu intronizacji króla, żeby otrzymać ofiarę z najpiękniejszej dziewczyny w kraju [Beaudoin 1984: 36]. Innym przykładem mogą być sąsiadujący z Dogonami Bamanowie, którzy w czasie zagrożenia wielkim nieszczęściem składali w ofierze albinosa [Zwoliński 2008: 63]. M. Kingsley, XIX-wieczna podróżniczka angielska, uważała, że odpowiednikiem ofiar z ludzi jest antropofagia, którą uważała za „zwyczaj niemal rytualny i religijny, praktykowana w stosunku do wrogów zabitych w bitwie” [cyt za Morató 2004: 188]¹⁵¹.

Według H. Labouret w Afryce Zachodniej ofiary z ludzi były składane w dwóch przypadkach: dla przodków oraz dla zjednania sił nadprzyrodzonych. Ofiary składane przodkom miały na celu ich uczczenie, pokazanie chęci pomocy słuźenia w życiu pozagrobowym, miały miejsce przy okazji pochówków. Drugi przypadek miał na celu obłaskawienie sił nadprzyrodzonych, aby uzyskać urodzajność ziem bądź też były darem dziękczynienia za urodzaje [1941: 193].

Najstarsze opisy odnoszące się bezpośrednio do kultury Dogonów wspominają o ofiarach składanych z ludzi. R. Arnaud [1921] opisał taką ceremonię, która miała miejsce w porze suchej. Celem złożenia tej ofiary było sprowadzenie deszczu i zapewnienie dobrych zbiorów. W obecności starców *Hogon* poświęcał mężczyznę lub dziecko. Mięso ofiary mieszano z mięsem kozy lub owcy, gotowaniem zajmował się pomocnik *Hogona*. Tak przygotowane wspólnie mięso konsumowano podczas ceremonii, dopełniało jej picie *konyo*. Jest to jedyny opis mówiący o praktykach kanibalistycznych wśród Dogonów. Współcześni informatorzy nie posiadają wiedzy na ten temat, niektórzy wręcz zaprzeczają jakoby kiedykolwiek Dogonowie jedli ludzkie mięso¹⁵².

Według H. Labouret składanie ofiar z ludzi trwało prawdopodobnie aż do lat 20. XX wieku, problem ten dokładnie przeanalizował w artykule *Sacrifice humains en Afrique Occidentale* [1941]. Studiując dokładnie księgi sądowe trybunału tubylczego, ujawnił on pewną liczbę podejrzanych gwałtownych zgonów, które miały miejsce w okręgu Bandiagara w latach 1904-27. Z jego analiz wynika jakoby przyszłe ofiary były zadowolone z losu jaki miał je spotkać, były bowiem otoczone troską i czcią. W Afryce Zachodniej człowiek, który miał być złożony w ofierze zawsze pochodził z innej grupy etnicznej. Według ówczesnych informatorów

¹⁵¹ Antropofagia jest nie tylko zwyczajem religijnym dotyczącym zabitych wrogów, w dawnej literaturze podróżniczej można natknąć się na przykłady kanibalizmu, szczególnie w okresach głodu.

¹⁵² Deklaracja ta padła w kontekście mitu o zjedzonym udzie, o którym będzie mowa w dalszej części pracy.

podyktowane to było pragnieniem nieurazenia Ziemi, która miała przyjąć ofiarę. Ponieważ jej bóstwo zabrania i karze za morderstwa popełnione na członkach grupy, którą się opiekuje. Dlatego też najczęściej porywano jakiegoś pasterza fulbejskiego lub przypadkowego wędrowca¹⁵³.

We wspomnianym artykule H. Laboureta szczególnie interesujące wydają się dwa przypadki tajemniczego zaginięcia ludzi. Pierwszy dotyczy strażnika Sagaba Taraoré, który 13 lipca 1925 roku udał się na targowisko w Bandiagarze i zniknął. Śledztwo ujawniło, że wszedł do domu Nayéré Tembéli i już z niego nie wyszedł. Przeszukano dom i pole podejrzanego, gdzie w pobliżu skały (na głębokości 40 cm) znaleziono kości. Lekarz przeprowadzający identyfikację stwierdził, że pochodzą od 12 osób (dorosłych i dzieci obu płci)¹⁵⁴. Drugi przypadek tajemniczego zniknięcia miał miejsce dwa lata później (1 czerwca 1927 roku). Pora deszczowa opóźniła się i wróżbiarze zapowiedzieli, że bóstwa opiekuńcze domagają się szczególnych ofiar. Mają być one złożone bóstwom wioski Sokolo, których ołtarz znajduje się niedaleko Bandiagary w pobliżu obozu strażników. 2 czerwca przełożony strażników powiadomił zarządcę, że wieczorem dnia poprzedniego opuścił obóz (w cywilnym stroju) Dian Sidibé, skierował się do wioski i wszelki ślad po nim zaginął. Zarządca polecił odizolować strażników mówiących w *dogo-so*, wezwał uzbrojonych Fulbów, okrążył Bandiagarę, wziął jako zakładników znane osobistości i zażądał wydania zaginionego strażnika. Jednocześnie przeszukano bardzo starannie wszystkie zabudowania w mieście. Dopiero 4 czerwca odnaleziono, w pobliżu Songho, zaginionego Dian Sidibé, który był wyraźnie otępiony, w stanie skrajnego wyczerpania. Nigdy nie powiedział, co działo się w tych dniach, zgodnie twierdzono, że tylko dzięki szybkiej reakcji zarządcy uniknął losu Sagaba Taraoré [1941: 194-195].

Autor artykułu dochodzi do wniosku, że niewyjaśnione zabójstwa (lub ich próby) miały miejsce od maja do sierpnia, czyli w czasie pory deszczowej. Informatorzy akcentowali fakt, że w latach, w których miały miejsca tajemnicze zniknięcia osób, obawiano się suszy. Przyznawali też, że ich przodkowie kiedyś swoim bóstwom składali ofiary z ludzi, wybierali swoje ofiary spośród Fulbów lub Mossi, którzy mieszkali w kraju Dogonów lub tylko go przemierzali. Autor domyśla się więc, że Dogonowie składali ofiary z ludzi, gdy wymagały tego okoliczności i gdy mogli to zrobić [Labouret 1941: 196].

¹⁵³ Źródła wskazują, że nie składano ofiar z ludzi należących do kasty kowali. W czerwcu 1907 roku porwano Ameta Si młodego kowala fulbejskiego. Przeprowadzono go do jaskini znajdującej się około dwóch godzin marszu od Bandiagary, znajdowały się tam ołtarze pokryte krwią, piórami, czaszkami ludzkimi i zwierzęcymi. Kiedy okazało się, że jest kowalem, zebrani przestraszyli się i wypuścili go wolno [Labouret 1941: 194]. Wynika to ze specjalnej roli kowali, jaką pełnią w społeczeństwie.

¹⁵⁴ Sąd uznał Nayéré Tembéli winnym zbrodni i skazał go dożywocie, a współników na 10 i 15 lat więzienia.

Francuski podróżnik J.-F. Walter, który w towarzystwie kolegi w 1952 roku przemierzał kraj Dogonów¹⁵⁵ kilkakrotnie wspomina o składaniu przez Dogonów ofiar z ludzi oraz ich domniemanym ludożerstwie. Ten ostatni argument podnosili administratorzy kolonialni, aby odstraszyć młodych podróżników i zniechęcić do podróży do mało znanego w owym czasie kraju Dogonów. Dowódca okręgu Bandiagara informował, że co roku ma tam miejsce 60 wypadków zaginięcia dzieci z sąsiednich ludów [1960: 64]. Według niego kupowali je Dogonowie i składali jako ofiary ludzkie. Pewien rybak Bozo z Mopti opowiadał J.-F. Walterowi, że Dogonowie zanim rozpoczną budowę *togu-na* składają ofiarę z człowieka. Często też słyszał jakoby Dogonowie porywali chłopców Bozo lub Mossi, aby składać ich w ofierze lub zjadać. Ofiara ta miała uchronić wioski Dogonów od wrogów. Towarzyszący mu boy z ludu Mossi panicznie bał się Dogonów, mówił o nich „Ci dzicy są źli! Chwytają małych Mossi, aby ich zjeść”. Autorowi nie udało się jednak potwierdzić tych informacji, uważał je za mało prawdopodobne. Miały one raczej na celu przedstawienie Dogonów w złym świetle jako ludożerców i dzikusów [1960: 90-91]¹⁵⁶.

Pogłoski o ludożerstwie Dogonów – rozsiewane przez ich sąsiadów – nie znajdują uzasadnienia. Warto jednak zastanowić się skąd one się brały, czy rzeczywiście nie było jakichś realnych przesłanek, by sądzić, że Dogonowie byli kanibalami. Pogłoska o składaniu ofiar przed rozpoczęciem budowy *togu-na* wzięła się zapewne stąd, że pierwszy jej filar nosi imię jednego ze starców wioski. Uważa się, że kładzie on podwaliny i ofiarowuje siebie, bo umiera tuż po wzniesieniu budowli [DoG]. Porywanie osób z innych ludów miało rzeczywiście miejsce, nie zjadano ich jednak, lecz składano w ofierze masce *imina-na*. W literaturze trudno znaleźć informacje na ten temat, niemniej wielu informatorów zdecydowanie twierdzi, że takie ofiary były składane.

W micie zanotowanym w latach 30. XX wieku jest mowa o ofiarach z psa składanych tuż po wykonaniu maski *imina-na*, w czasie samego święta *Sigi*, a także w czasie *Dama*. Po wyrzeźbieniu maski mężczyźni siadają wokół niej, wnoszą prośby do *Ammy* i składają mu ofiary z sezamu, kury i psa [Griaule 1994: 150]. Jednak znający kulturę Dogonów informatorzy twierdzą, że jeszcze do połowy XX wieku składano ofiary z człowieka¹⁵⁷. Później, kiedy tego zabroniono, zaczęto składać ofiary z psa; według moich rozmówców to „strach przed państwem spowodował, że to zmieniono”. Stoi to w pewnej sprzeczności z wersją mitu przedstawioną przez M. Griaule’a. Opinie moich rozmówców są jednak stanowcze: aby móc konsekrować *imina-na*, należało złożyć ofiarę z człowieka. Niektórzy dodają, że „nie mówi się tego tury-

¹⁵⁵ Jego tłumaczem był Ambara Dolo z Sangi, dobrze znający tradycyjną kulturę Dogonów; nazywał ją „Starym Światem Dogońskim”.

¹⁵⁶ Z podobnymi doniesieniami spotkał się polski lekarz i podróżnik W. Korabiewicz, który w latach 60. XX wieku odwiedzał kraj Dogonów [1967: 248-249].

¹⁵⁷ Informacje o składaniu ofiar z ludzi przekazywały osoby, w których zagrodzie znajdował się ołtarz, na którym składano ofiary, potwierdzali to również inni.

stom, ale tak było¹⁵⁸. Rodzaj złożonej ofiary pozostawał tajemnicą nawet dla samych Dogonów. Odpowiedzialnym za złożenie ofiary jest *Olubar* i to on oraz jego najbliższe otoczenie wie, co lub kto został złożony w ofierze, pies czy człowiek. „On może powiedzieć: «zabiliśmy człowieka», a może powiedzieć «zabiliśmy psa». To coś trzymanego w tajemnicy, w sekrecie. Nie mówimy otwarcie, co dokładnie złożyliśmy w ofierze. Nie można powiedzieć: «zabiłem kogoś». Nie! To nie jest łatwo powiedzieć”, w zaufaniu powiedział jeden z dobrze poinformowanych rozmówców.

Aby znaleźć człowieka, który miał zostać złożony w ofierze urządzano swoiste polowania lub zwabiano podstępnie nieświadomą osobę na miejsce złożenia ofiary. Nie ma znaczenia, czy w ofierze składa się mężczyznę czy kobietę, dorosłego czy dziecko. „Obojętnie kogo, składano w ofierze Dogonów, Mossi i Fulbów”. Z wypowiedzi informatorów wynika, że najczęściej składano w ofierze Fulbów. Prawdopodobnie dlatego, że sporo samotnych Fulbów chodziło po buszu pilnując stad. Potencjalnych ofiar „szukano w brusie. Wyznaczano do tego ludzi zdolnych, silnych, którzy chodzili szukać do brusu (buszu), 10-20 dni, kiedy znajdowali osoby nie mające kolegów, bez towarzystwa, będące samotnie w brusie, łapano taką osobę. (...) Wtedy (jego bliscy) nie wiedzą, czy on wyszedł skądś, czy gdzie umarł, czy się utopił, nikt nie wie co się z nim stało”. Wybierano osoby samotne, bo częstokroć nikt nie zauważał ich zniknięcia, nikt ich nie szukał. Nie obawiano się więc zemsty, wszystko organizowano dyskretnie. Zdarzało się także, że ofiarami były osoby chore umysłowo. „Kiedy widziano jakiegoś szaleńca, który nic nie wiedział, mógł być z Burkiny, z daleka, z Koro, szaleńca, który się zgubił, który nie wiedział skąd przyszedł i którego nikt nie znał we wsi, łapano go”. Po złapaniu takiej osoby, nie mówiono mu, że zostanie złożony w ofierze. „W dniu (złożenia ofiary) kiedy się go bierze, on nic nie wie, ponieważ jest to szaleniec lub jakiś obcy, wkłada mu się dużą torbę skórzana na głowę zawiązuje wokół szyi. Kiedy krzyczy lub płacze daje mu się tkaninę w usta, ponieważ nie może tego robić (krzyczeć). Ofiarę składa się nocą, a nie za dnia. (...) Najpierw uderzamy (pałką w głowę) potem podrzynamy. Kiedy uderzamy go, on umiera, potem podrzynamy. (...) i bierze się do czegoś (jakiegoś naczynia) z niego krew i skrapia nią fetysza”. Niektórzy informatorzy twierdzą, że kiedy składano ofiary z człowieka lub psa, nie głośzono ich tylko bezpośrednio podrzynano, aby się nie bronili krępowano ofiarę, wspominał o tym M. Griaule [1994: 179]. Po zabiciu ofiary „jego krew napoi wielką maskę. Krew wylewano na fetysz *omolo-ama* i na maskę: na górną część i na część twarzową”.

Miejszem złożenia ofiary była *gina*, w której znajdował się ołtarz, a nie jaskinia, gdzie była maska. Jak mówi informator pragnący zachować anonimowość: „maska

¹⁵⁸ Pozostaje zagadką, dlaczego M. Griaule o tym nie pisał, nie sądzę, żeby o tym nie wiedział, nie traktowano go przecież jak turystę. Być może francuski etnolog chcąc budować wizję Dogonów, których filozofia miała być równa greckiej obawiał się, że taka informacja spowoduje, że Europejczycy będą na nich patrzyli jak na barbarzyńców. Kwestia ta wymaga jednak dalszych badań.

nie potrzebuje krwi, krew dajemy na fetysza dużej maski. (...) są dwie kopie¹⁵⁹ (dwa ołtarze). Pierwszy bardziej niebezpieczny, ten o większej mocy, znajduje się w domu, a osoba, która go zniszczy, zginie. Kopia tego ołtarza (...) znajduje się w grocie, ale tam się nie składa ofiary, tylko w domu. (...) W grocie jest kopia, a w domu jest ten niebezpieczny”. *Imina-na* znajdująca się w grocie po złożeniu ofiary z kury na ołtarzu w zagrodzie, może opuścić jaskinię i uczestniczyć w ceremoniach. Natomiast ołtarz znajdujący się w zagrodzie posiada większą moc, ponieważ niewłaściwym zachowaniem ludzie mogą sprowadzić na siebie gniew bytów w nim zamieszkujących, musi pozostać w dotychczasowym miejscu; przeniesienie go mogłoby być źródłem niebezpieczeństwa.

Po złożeniu ofiary z człowieka lub psa nie zjadano ciała. Poza przytoczonym powyżej opisem pióra R. Arnaud, nie ma żadnych konkretnych dowodów na to, że Dogonowie byli ludożercami. Wiele wskazuje na to, że ciało ofiary rozrywano i czekano aż się rozłoży. Czaszkę umieszczano w małym pomieszczeniu – rodzaju sanktuarium – znajdującym się na terenie zagrody. „Fetysz znajduje się w małym pomieszczeniu, a nie w dużym (mieszkalnym). Nie wszystkie osoby mogą tam wejść, tylko ten, który składał ofiarę może tam wejść”. W drugiej połowie lat 70. XX wieku uczestnicy studenckiej wyprawy z Poznania mieli okazję widzieć w miejscowości Koundou (Falezy Bandiagary) ołtarz, na którym była ludzka czaszka.

Dogonowie uważają, że są dwa rodzaje ofiar: „mocniejsze” z człowieka i psa oraz „słabsze” z baranów, kóz czy też kur. Ofiara z człowieka została zastąpiona ofiarą z psa, ponieważ „krew psa i człowieka jest prawie taka sama. Pies jest dobrym towarzyszem człowieka, pilnuje zagrody, tropi zwierzęta na polowaniu. Psa nie można zastąpić innym zwierzęciem. Koń nie jest dobry, krowa nie jest dobra, koza nie jest dobra, pies zastąpił człowieka. Jeśli zabijesz kozę, fetysz nie będzie już taki silny. Człowiek i pies to prawie to samo”. Inny rozmówca dodaje, że „pies jest przeznaczony dla silnego fetysza, takiego, na którym zabijano człowieka, aby wzmocnić fetysz. Teraz nie zabija się ludzi, lecz psy, które również wzmocniają fetysz”. Nie bez wpływu na zaniechanie tych ofiar była też postępująca islamizacja. „Dawniej było to w naszej rodzinie w Ogol-Ley, kiedy zostaliśmy muzułmanami kompletnie porzuciliśmy te zwyczaje, teraz to się znajduje w Ogol-Dah”. Jak już wspomniano, ołtarze, na których składano ofiary z ludzi mają szczególną moc. „Nie wszystkie fetysze mogą nosić krew (zawierają krew), a ten jest bardzo niebezpiecznym fetyszem, on może wszystko zrobić i dobre i złe rzeczy. I dlatego ten fetysz jest bardzo niebezpieczny, bo składa się na nim ofiarę wielkiej masce. Nie na wszystkich fetyszach składa się w ofierze psa i człowieka, to są bardzo niebezpieczne fetysze dla ludzi”.

Wraz z przyjściem Francuzów zabroniono składania ofiar z ludzi i prawo to podtrzymały również władze niepodległej Republiki Mali. Osobnym tematem jest wy-

¹⁵⁹ Swoista interpretacja pojęcia kopia.

konywanie rytualnych substancji z ludzkiego ciała, zostało to omówione w rozdziale poświęconym bóstwu *Yapirim*.

3.9. Wpływy religii uniwersalistycznych

Na początku XXI wieku coraz więcej Dogonów porzuca tradycyjne wierzenia na rzecz dwóch wielkich religii monoteistycznych. Współczesne religie monoteistyczne – przede wszystkim islam – są uważane za podstawowy czynnik ograniczający i zmieniający tradycyjne wartości kulturowe. O ile chrześcijaństwo akceptuje, inkulturuje niektóre elementy kultury tradycyjnej, o tyle islam zajmuje dość rygorystyczne stanowisko. Widać to choćby w stosunku do sztuki czy też niektórych elementów architektury (domy menstruujących kobiet, dom *Hogona*). Nowe religie to jednak przede wszystkim nowy światopogląd, nowe możliwości. Tradycyjna religia kojarzona jest tylko z własnym ludem, terenem zamieszkania. Religie monoteistyczne wprowadzają człowieka w całą ogólnoswiatową wspólnotę. Wyznawca religii tradycyjnej opuszczając swój kraj opuszcza wspólnotę wyznaniową. Natomiast muzułmanin, czy też chrześcijanin, wyjeżdżając poza kraj Dogonów nadal jest członkiem wielkiej wspólnoty. Ten element wydaje się być bardzo atrakcyjny, szczególnie dla ludzi młodych, mobilnych, chcących zmieniać swoje życie. Przez młodych religia tradycyjna, kojarzona jest ze stagnacją, a przychodzące religie monoteistyczne to nowoczesność i rozwój. Dostrzegając jednak atrakcyjność tradycyjnej kultury dogońskiej współcześni Dogonowie czynią trwałe rozróżnienie między religią a kulturą. Rozprzestrzenianie się monoteizmu nie oznacza porzucenia tradycji, tym bardziej, że może ona być źródłem rozwoju ekonomicznego. Z drugiej strony przyczyny ekonomiczne mogą stać się bezpośrednim impulsem do porzucenia pewnych elementów wierzeń. Częste składanie ofiar powoduje, że wielu informatorów zostało muzułmanami lub chrześcijanami.

3.9.1. Islam

W połowie XX wieku dominującą religią w strefie Sahelu staje się islam, pojawiają się także nieliczni wyznawcy chrześcijaństwa. Trudno precyzyjnie określić, kiedy islam przekroczył południowe granice Sahary. Pierwszymi, którzy przynieśli nową religię, byli kupcy arabscy i berberyjscy prowadzący handel między krajami arabskimi a państwami Sudanu¹⁶⁰. Początki arabsko-berberyjskiej penetracji tego

¹⁶⁰ Według T. Kelm brak w meczetach *minbaru* – podwyższenia służącego do prowadzenia modłów – może świadczyć o tym, że islam dotarł do Afryki Zachodniej za pośrednictwem ibadytów [2000: 108].

obszaru sięgają VIII wieku. Islam docierał do Dogonów od chwili ich przybycia do aktualnych siedzib. Już w XV wieku zislamizowane państwo Songaj toczyło walki z Dogonami. Właściwymi nosicielami tej religii byli Fulbowie oraz kupcy Dioula. W połowie XIX wieku kraj Dogonów leżał w strefie wpływów państwa *el-hadż* Omara, który prowadził walkę z poganami. Do XX wieku postępy islamu wśród Dogonów były ograniczone, co było związane między innymi z trudnymi warunkami naturalnymi. Współcześnie na równinach Seno i Gondo muzułmanów określa się terminem *sangsano*.

Szybkie rozprzestrzenianie się islamu w Afryce było spowodowane jego prostotą i atrakcyjnością, religia ta nie zmieniała zbytnio tradycyjnego trybu życia Afrykańczyków. Aby zostać muzułmaninem, nie wymaga się jakichś specjalnych przygotowań, należy tylko złożyć świadectwo wiary w jedynobóstwo Allaha i misję Proroka Mahometa. Islam w Afryce wchłonął wiele elementów lokalnych wierzeń¹⁶¹, dlatego też czasem określa się go terminem „czarny islam”. Nie jest on jednorodny, w Afryce można spotkać wiele jego lokalnych odmian. S. Piłaszewicz uważa, że atrakcyjność islamu w Czarnej Afryce, wynika z kilku przesłanek: jest czynnikiem reintegrującym jednostki oderwane od swych korzeni¹⁶², stwarza poczucie wyższości kulturowej i braterstwa współwyznawców, proponuje nowe wartości bez potrzeby odrzucania starych. Znaczna część ludności Czarnej Afryki przyjęła „czarny islam” jako religię przetworzoną zgodnie ze swoją filozofią i mentalnością. Został on dostosowany do miejscowych zwyczajów i praktyk [2000: 239-240].

Na Płaskowyżu Bandiagary islam pojawił się stosunkowo szybko. Już latach 30. XX wieku muzułmanie byli tam na tyle liczącą się grupą, że doszło do poważnego konfliktu między nimi a wyznawcami tradycyjnej religii. Jego powodem stał się tradycyjny pochówek kobiety ciężarnej [Ortoli 1941-42b: 72]. W tym też okresie zaczęły pojawiać się meczety, a w ślad za nimi szkoły koraniczne.

Najszybciej islam zadomowił się w wioskach w dorzeczu Białej Wolty; już w połowie lat 20. XX wieku były one całkowicie zislamizowane. Przykładem może być wioska założona przez A. Soumon w 1894 roku – Diguel, która w czasach panowania trzeciego *Hogona* była już całkowicie zamieszkała przez muzułmanów. Co prawda wodza wioski nadal określają terminem *Hogon*, nie nosi on jednak tradycyjnego stroju i nie posiada prawie żadnej wiedzy na temat tradycyjnej religii. W wiosce nie składa się ofiar, chociaż przy głównej drodze jeszcze w 2000 roku znajdował się tradycyjny ołtarz, budzący lęk wśród mieszkańców, dlatego też bali się go usunąć [GoAA, GoMo].

¹⁶¹ Przykładem mogą być przedmuzułmańskie bóstwa, które mieszczą się we właściwej dla islamu teologicznej kategorii *dżinów*.

¹⁶² Dotyczy to ludzi, którzy opuszczają swoje strony ojczyste (w poszukiwaniu środków utrzymania), przenoszą się w obce kulturowo regiony i czują się zagubieni; dzięki islamowi mogą integrować się z nową społecznością, w której mieszkają. Podobną funkcję pełni również chrześcijaństwo.



Meczet w Dounde.



Wnętrze meczetu w Ogol.

dość często dochodzi do składania kosztownych ofiar, czy to z okazji pogrzebów, czy też ze względu na przekroczenia licznych zakazów dotyczących ludzi. Będąc muzul-

Współcześnie istnieje wiele szkół koranicznych uczących czytać i pisać po arabsku, mimo to rzadko kto potrafi się tym językiem posługiwać. Jeszcze w latach 70. XX wieku w Falezach Bandiagary mułmanie byli rzadkością, a odprawiane przez nich modły wzbudzały dużą sensację we wsi. H. Ortoli na podstawie badań przeprowadzonych po koniec lat 30. XX wieku doszedł do wniosku, że jedną z przyczyn przyjmowania islamu przez wyznawców religii tradycyjnej jest czynnik ekonomiczny. W tradycyjnej religii bowiem

manami ludzie nie musieli składać ofiar, co nie oznacza, że zapominali o starych obyczajach. W obliczu zagrożenia zwracali się w stronę starych wierzeń i składali ofiary na tradycyjnych ołtarzach [1941-42b: 73]. Na początku XXI wieku również wielu rozmówców podkreśla, że w religii tradycyjnej „składa się wiele ofiar, a to kosztuje, bardziej opłaca się być mułmaninem lub chrześcijaninem, bo oni się tylko modlą, a nie składają ofiar” [DoGa].

W połowie XX wieku mułmanie stanowili znaczącą część populacji, a pod koniec stulecia stali się przeważającą grupą. Niektórzy Dogonowie uważają, że islam skierowany jest przeciwko białym, co może być jedną z przyczyn jego przyjmowania. Jest to chyba jednak mało istotny powód, bowiem kolonizatorzy francuscy wyszli stamtąd w 1960 roku, kiedy Mali odzyskało niepodległość, a największe postępy islamu obserwujemy od lat 80. XX wieku.

W tej sytuacji następują poważne zmiany w dogońskiej kulturze. Przykładem może być taniec masek, który nadal można zobaczyć, lecz spektakl ten coraz bardziej przypomina występy zespołów folklorystycznych niż obrzędy religijne, o czym będzie mowa w dalszej części. Modyfikacji musi ulec zwyczaj picia piwa. W tradycyjnej kulturze Dogonów picie piwa jest istotnym elementem wielu ceremonii, spożywa się je też w dużych ilościach na co dzień, na przykład podczas targów. Ten pierwszy przypadek dla mułmanina nie powinien stanowić problemu, bowiem nie powinien uczestniczyć w „pogańskich” obrzędach, tym samym nie ma potrzeby spożywania piwa. Natomiast całkowita rezygnacja z piwa w życiu codziennym bywa dla dogońskich mułmanów trudna. Można obserwować różne zachowania. Pewnym substytutem piwa mogą być tradycyjne napoje otrzymywane z rozcieńzonego w wodzie soku z „dzikich rodzynek” (*sa*) lub „dzikich śliwek” (*bi*) oraz zielona herbata. Współcześnie produkowane napoje (coca-cola, fanta, tonic) również pełnią taką rolę jednak ze względu na cenę i dostępność, ich spożycie jest ograniczone. Wielu deklaruje: „Jestem mułmaninem, ale piję piwo”, oczywiście nie ma tutaj mowy o upijaniu się, a jedynie o umiarkowanej konsumpcji. Duchowni mułmańscy dostrzegają ten problem: „Dawniej było niewielu mułmanów, teraz jest ich bardzo dużo, ale mamy problem z alkoholem, prawie 80% pije alkohol. Jest wielu mułmanów, którzy modlą się codziennie, ale jednak z alkoholem nie mogą sobie poradzić. Jeśli mułmanin pije alkohol nie powinien przychodzić do meczetu, to niszczy wiarę” [DegY].

Govli mułmanie ubolewają nad tym, że niewiele osób modli się pięć razy dziennie. Przejmują się też niską frekwencją – w czasie modlitw piątkowych szacują, że nawet połowa wiernych nie przychodzi do meczetu¹⁶³. Tłumaczą to tym, że „młodzi chodzą do pracy i nie mają zbyt dużo czasu”. Twierdzą, że w święto *Tabaski* wszyscy wyznawcy przychodzą do meczetu. Jest to jednak raczej „pobożne

¹⁶³ Sądząc na podstawie obserwacji są to i tak zbyt optymistyczne szacunki.

zyczenie”, dalekie od rzeczywistości. Wielu z nich chciałoby pojechać do Mekki, jednak wysoka cena stanowi poważną zaporę. Mimo to szacuje się, że około 20-40 Dogonów z Sangi odbyło pielgrzymkę¹⁶⁴ [DoB]. Świadczą o tym także wota pozostawione w meczecie, najczęściej zegary, dywany modlitewne z wizerunkiem świętych miejsc islamu. Dla siebie pielgrzymi przywożą charakterystyczne czarne lub czerwone czapki.

Dla wspólnot wyznaniowych wielkim wyzwaniem są małżeństwa mieszane. Pojawia się pytanie: czy żona lub mąż powinni zmienić wyznanie i jak będą wychowywane dzieci? Można zaobserwować różne postawy, najczęściej wychodzi się jednak z założenia, że „kobieta nie posiada religii, przyjmuje religię swojego męża. Mężczyzna w takim związku, bierze odpowiedzialność za to małżeństwo. Czyli jeżeli mężczyzna jest wyznawcą religii muzułmańskiej, to dziecko jest również wyznawcą religii muzułmańskiej, a jeśli jest animistą, to dziecko również pozostaje animistą” [DoS, NaA]. Ta druga wersja wydaje się jednak dotyczyć mniejszości.

Przejście na islam spowodowało rozluźnienie zwyczajów dotyczących stosunku Dogonów do – pozostałych po dawnej kulturze – grobów Tellemów. Wyznawcy religii tradycyjnej z wielkim szacunkiem wręcz bojaźnią odnoszą się do miejsc zamieszkiwanych kiedyś przez Tellemów. Muzułmanie nie uważają tych miejsc za święte i plądrują groby, aby sprzedawać turystom znalezione tam przedmioty. Na przełomie XX/XXI wieku było to bardzo wyraźne, proces ten rozpoczął się jednak o wiele wcześniej, o czym wspominał już R. M. A. Bedaux [1972: 152].

3.9.2. Chrześcijaństwo

Dogonowie zetknęli się z chrześcijaństwem kiedy Europejczycy przybyli z końcem XIX wieku do łuku Nigru. Pierwsza misja została założona w kraju Dogonów w 1907 roku przez Jezuitów, jednak szybko zakończyła swoją działalność. W 1936 roku powstała misja Metodystów w Sandze, założona przez Amerykanina F. McKinneya. W tym czasie pracę ewangelizacyjną rozpoczęli misjonarze w Nombori. Ta ostatnia wspólnota liczyła w 2008 roku 240 osób, podczas gdy cała wieś liczy niespełna 2 000 osób. W 1949 i w 1952 roku katolicy założyli 2 placówki misyjne prowadzone przez Misjonarzy Afryki (zwanych Ojcami Białymi), którzy podlegali Apostolskiej Prefekturze w Gao. Początkowo wpływ nowej religii był znikomym. Przyjmowanie chrześcijaństwa wynikało nie tyle ze zrozumienia zasad religii, ile z chęci przeciwstawienia się szefom kantonów, którzy byli muzułmanami. W latach 50. XX wieku szacowano, że około 1 500 Dogonów było wyznawcami chrześci-

¹⁶⁴ Przyczyna niewielkiej liczby pielgrzymów do Mekki leży w wysokich kosztach podróży. „Dawniej ludzie chodzili pieszo do Sudanu i do Arabii Saudyjskiej, ale teraz nie ma przejścia dla pieszych. Obowiązkowo trzeba podróżować samolotem, a to wiąże się z kosztami” [DoG].

jaństwa [Palau-Marti 1957: 99]. Generalnie dominuje protestantyzm i katolicyzm. Chrześcijan określa się różnymi terminami: *alleluja* lub *nasara*. To ostatnie określenie pochodzi od terminu Nazarejczyk jakim określano Jezusa, z czasem stało się ono również synonimem terminu biały.

Zasadnicza część kraju Dogonów należy do diecezji w Mopti kierowanej przez biskupa Georges-a Fonghoro, Dogona pochodzącego z Yele (2009 rok). Składa się ona z 6 parafii, z których 3 są „typowo dogońskie”. Najstarsza z nich założona w 1949 roku znajduje się w Ségué. Później założono parafie w Bandiagarze (1954) i Barapireli (1957). Ta ostatnia zajmuje obszar 8 000 km², obejmuje wioski w Falezach i na równinach, liczy 15 000 wiernych w 143 wioskach. Posiada duży, dobrze utrzymany kościół, prowadzi szkołę katolicką i dyspanserę. Jednak w większości kościółki są małe i bardzo biedne.

W Dini znajduje się jedyny kościół katolicki w Sandze. Uczęszczają do niego wierni z 10 pobliskich wsi, a w całym regionie w 2008 roku mieszkało ponad 200 katolików. Kościół zbudowany został z kamienia w 1991 roku, wcześniej od 1979 roku wspólnota spotykała się w prowizorycznym budynku zbudowanym z *banco*, takim jakich jest wiele w zakolu Nigru. Wioski na Płaskowyżu należą do parafii w Bandiagarze, w której pracuje trzech księży. Ksiądz z Bandiagary, przyjeżdża co dwa miesiące, dokonuje wtedy chrztów, udziela ślubów i pełni inne potrzebne posługi. Stale pracuje jeden katecheta i czterech animatorów. W całym okręgu Bandiagary jest 45 katechetów, w Sevaré znajduje się formacja pod wezwaniem Jana Bosco zajmująca się kształceniem katechetów i animatorów. Nabożeństwo niedzielne prowadzone jest przez katechetę i uczestniczy w nim około 20-40 osób, w większości kobiet, w przeciwieństwie do spotkań w meczecie, gdzie dominują mężczyźni. W te niedziele, gdy przyjeżdża ksiądz, oraz w duże święta, frekwencja jest zdecydowanie większa. Podobnie jak muzułmanie, (katolicy) niską frekwencję na nabożeństwach tłumaczą pilnymi pracami [DoJO].

Praca w wielowyznaniowym społeczeństwie wymaga ogromnej tolerancji. Doskonale rozumieją to pracujący w terenie katecheci, którzy z wielkim szacunkiem podchodzą do ludzi różnych wyznań. „Współzycie między wyznawcami tych religii jest dobre, jest zdroworoządkowe. Istnieje między nami porozumienie, ale żeby to porozumienie trwało, należy respektować każdego, jego zwyczaje i religię. Musimy wszyscy się modlić. Muzułmanie, chrześcijanie, animiści muszą składać swoje ofiary i trzeba szanować te miejsca, gdzie są składane tradycyjne ofiary, trzeba szanować fetysze. Jeśli coś jest zabronione, na przykład robienie zdjęć, to należy to uszanować. Rozwój polega na wzajemnym zrozumieniu” [DoJO]. Nie wszystko układa się jednak tak łatwo, największym problemem we wzajemnych relacjach między chrześcijanami i muzułmanami wydaje się być nieakceptowanie przez islam zmiany religii. „Islam nie dopuszcza zmiany wyznania. Dziewczyna (wychodząc za mąż za muzułmanina) musi zostać muzułmanką. Kiedy mężczyzna katolik bierze

za żonę muzułmankę ona nie musi zmienić religii” [DoP]¹⁶⁵.

Podobnie jak muzułmanie, tak i chrześcijanie mają pewien problem z jednolitą postawą wobec małżeństw mieszanych. Generalnie przyjmuje się zasadę, że to mąż decyduje o wyznaniu dzieci, „katolikiem zostaje się po ojcu. Kiedy mężczyzna jest muzułmaninem, a bierze żonę katoliczkę, ona musi zmienić religię, a dzieci są muzułmanami” [DoP]. Wydaje się, że najwięcej emocji wywołują małżeństwa chrześcijan i muzułmanów, ci ostatni nalegają na zmianę wyznania, muzułmanie łatwiej akceptują małżonkę z religii tradycyjnej niż chrześcijankę. Zdarzają się oczywiście małżeństwa, w których każdy z małżonków zachowuje swoją religię, czasem można usłyszeć „wszyscy jesteśmy obywatelami i każdy dokonuje swojego wyboru” [DoJO].

Na początku XXI wieku w wielu wioskach znajdują się tymczasowe kaplice – różnych wyznań chrześcijańskich – wykonane tradycyjnymi technikami. Nadal jednak chrześcijaństwo wśród Dogonów jest słabo zakorzenione. Na przestrzeni lat zmienił się sposób przekazywania chrześcijaństwa¹⁶⁶. Księżmi w parafiach współcześnie są już najczęściej Afrykańczycy, co sprawia, że odchodzi stereotyp, wedle którego chrześcijaństwo to religia białych. Obecnie chrześcijaństwo wykazuje się dużą tolerancją wobec tradycji lokalnych. Philippe Guindo, prowadzący w Nombori niewielką „oberżę”, zanim się ochrzcił miał dwie żony, a po przyjęciu chrześcijaństwa ten stan się nie zmienił. Tłumacząc to cytuje słowa księdza, który mu powiedział, „że to rodzina i nie powinienem wyrzucać żony”. Siłą islamu była między innymi poligynia, tak bliska Afrykanom. W chrześcijaństwie dominuje natomiast monogamia. W przeszłości przyjmując chrześcijaństwo należało uregulować sprawy małżeńskie, dzisiaj już tak rygorystycznie do tego się nie podchodzi. W ten sposób religia ta staje się atrakcyjniejsza dla hołdujących poligynii Dogonów. Przykładem wzajemnego tolerowania się religii jest – we wsi Nombori – zwoływanie wiernych na nabożeństwo za pomocą bębnow *begang*, używanych także w czasie uroczystości związanych z religią tradycyjną.

Wielkim świętem dla lokalnej wspólnoty chrześcijańskiej jest wizyta biskupa czy konsekracja kościoła. Wtedy również można usłyszeć tradycyjne instrumenty, a nierzadko także zobaczyć tańce masek.

¹⁶⁵ Jest to oczywiście problem o wiele szerszy, daleko wychodzący poza kraj Dogonów. W myśl tradycji muzułmańskiej odstępstwo od wiary karane jest śmiercią. W Afryce – w porównaniu do krajów arabskich – niewiele jest fundamentalistów, dlatego tak zwany „czarny islam” charakteryzuje się dużą tolerancyjnością.

¹⁶⁶ Na konferencji gromadzącej protestanckie Kościoły Afryki (Lusaka 1974) młodzi afrykańscy teolodzy zarzucali europejskim misjonarzom współdziałanie w kolonialnym panowaniu, niszczenie rodzimych zwyczajów, rasistowskie i paternalistyczne nastawienie do współwyznawców oraz chęć uzależnienia od siebie lokalnych Kościołów [Parrat 1995: 8]. Sposobem na wyjście z kryzysu jest inkulturacja. Problemem tym zajęli się uczestnicy zgromadzenia Synodu Biskupów Afryki w 1994 roku [Zwoliński 2008: 102, Różański 2004].

W wielu wioskach dogońskich spotykać można „dzielnice wyznaniowe”. Przykładem może być Bégémato, które posiada trzy dzielnice zamieszkałe osobno przez: chrześcijan, muzułmanów i wyznawców religii tradycyjnej. Dawniej nie było takich podziałów, powstały one współcześnie, wraz z ekspansją islamu i chrześcijaństwa. Wyznawcy tradycyjnej religii, czując się zagrożeni, starają zamykać się w swoich dzielnicach, jakby chcieli się odciąć od nadchodzących zmian. Zwolennicy takiej postawy wydają się jednak być w mniejszości.



Kościół w Barapireli;
zarządzający kościołem Marthen
Djiguiba przed kaplicą w Kamba-Bandié.



CZĘŚĆ 4 RELIGIA CZY SZTUKA?

4.1. Sztuka, czyli europejskie postrzeżenie świata

W powszechnym rozumieniu tego terminu, sztuka to sposób oddziaływania na poczucie estetyki¹ człowieka poprzez jego zmysły. Obraz odbierany za pomocą wzroku wpływa na nasze zmysły wywołując doznania estetyczne, ale czy tylko o nie tutaj chodzi? Czy dla Dogonów, i w ogóle Afrykańczyków, wychowanych w tradycji, walory obiektu, zjawiska (np. tańca) mają znaczenie estetyczne czy raczej religijne. Oczywiście nie należy odmawiać nikomu poczucia dobrego smaku i wrażliwości estetycznej. Wydaje się jednak, że jest to sprawa drugorzędna, na pierwszym planie Dogon widzi znaczenie metafizyczne, walory religijne danego obiektu, a dopiero później docenia piękno i kunszt jego wykonania. Obiekty uważane przez Europejczyków za sztukę, dla wyznawcy religii tradycyjnej są tylko materialną egzemplifikacją sił duchowych i wykonywane są one w ramach takich potrzeb ich użytkowników².

Biorąc pod uwagę fakt, że nikt nie wie w jakiej formie ukazują się duchy przodków, jakie przybierają postaci, etnolog-afrykanista J. J. Pawlik sądzi, że tradycyjne religie chcąc rozwiązać podobne wątpliwości wykorzystują pewne „podpory materialne”. Często są nimi dzieła sztuki takie jak rzeźby, malowidła, maski, muzyka. Mając na uwadze związek wierzeń w życie pozagrobowe ze sztuką, zauważa, że śmierć jest jednym z głównych czynników inspirujących sztukę tradycyjnych społeczności³. Sztuka pozwala na choćby zdawkowe pokonanie granicy dzielącej świat widzialny od niewidzialnego. Artysta, poszukując nowych form, usiłuje przekroczyć granicę świata naturalnego, odkrywa obszary niedostępne zwykłemu śmiertelnikowi. Źródłem inspiracji artystycznej, może się stać nie tylko twórcze „wkraczanie” do świata zmarłych, ale wszelkie

¹ Pojęcie estetyki zostało przeze mnie celowo zawężone do powszechnej definicji wiążącej podmiot estetyczny z „pięknem” bądź „starannym wykonaniem”, a jego odbiór z predyspozycjami estetycznymi odbiorcy klasyfikującego podmioty oglądane w ramach dychotomii „podoba się – nie podoba się”.

² Można spotkać także inne koncepcje, sam M. Griaule w swojej pracy poświęconej maskom Dogonów zauważa, że według mitów, maski nie miały znaczenia religijnego, lecz estetyczne [1994: 790]. Jest to nieco zaskakująca interpretacja. Maski są mocno zakorzenione w mitach, w myśl których pierwsze z nich pochodzą od bytów metafizycznych. Oczywiście nie można całkowicie pomijać walorów estetycznych. Wyraźnie to widać w micie o masce „drzwi *Ammy*”, którego bohaterka chce zdobyć ogon żyrafy, aby ładnie wyglądać.

³ Archeolodzy uważają, że pojawienie się pierwszych obrzędów pogrzebowych, kultu zmarłych, związane było z rozwojem sztuki wizualnej [Bacqué 1997: 251].

poszukiwanie transcendencji. W tym kontekście wszystkie dzieła sztuki mają charakter religijny, a wiara w duchy zmarłych jest czynnikiem inspirującym twórczość artystyczną. W kulturach afrykańskich trudno oddzielić religię od sztuki [2009: 109, 116]. Oba te pojęcia są pochodzenia europejskiego i nie występują w większości lokalnych języków.

Historyk sztuki D. Fraser uważa, że „dla artysty prymitywnego⁴ nie ma znaczenia nacisk, jaki artysta zachodni kładzie na dokładne naśladowanie natury. Artysta prymitywny, związany z dawną i ściśle obowiązującą tradycją, odtwarza wciąż na nowo tę wersję rzeczywistości, którą zaakceptowała jego społeczność” [1976: 21]. Takie ujęcie sztuki „prymitywnej” deprecjonuje rolę artysty jako takiego, a tym samym odmawia mu uznania za autora wykazującego się kreatywnością i szczególnymi umiejętnościami; spełnia on jedynie oczekiwania społeczności. Trzeba przyznać jednak, że pomimo wymagań rytualnych artysta miał pewną swobodę, w obrębie uznawanego przez społeczność stylu, w poszukiwaniu nowych form. Jego dzieło było rozpoznawalne, a odbiorca potrafił określić czyjego autorstwa jest dany obiekt. W dywagacjach nad sztuką prymitywną przeciwstawioną sztuce zachodu D. Fraser zadaje pytanie: „czy jest możliwe, że zostaliśmy wprowadzeni w błąd przez nasze własne wyobrażenia o tym, czym artysta jest w rzeczywistości i że w sztuce prymitywnej artysta nie jest najważniejszy? Odpowiedź brzmi – tak. Jeżeli bowiem zapytamy artystę prymitywnego, dlaczego coś robi, odpowie: „zawsze tak robiono”, albo „bogowie tak zrzadzili”, albo po prostu „nie wiem”. W każdym z tych wypadków ujawnia on nastawienie do siebie samego i do swej sztuki identyczne z tym, jakie okazuje jego społeczność. Nie traktuje swego dzieła ani jako tytułu do chwały, ani jako odbicia swej osobowości. (...) Nasze nastawienie (do sztuki – LB) stale zmienia się w miarę pojawiania się nowych idei i mód; podejście grupy tubylczej pozostaje w istocie rzeczy niezmiennione” [1976: 29].

Czym zatem jest sztuka dogońska wobec roli artysty widzianej tak odmiennie od jej europejskiej definicji? Należy zadać pytanie: czy istnieje sztuka dogońska? Sékou Ogobara Dolo – prowadzący grupę teatralną „Trupa *Awa*”, która w czasie występów używa masek – uważa, że „wszystko co należy do dziedziny sztuki, co pochodzi od nas

⁴ Z. Sokolewicz we wstępie do pracy D. Fräsera tłumaczyła, w połowie XX wieku, że określając artystę, sztukę jako prymitywną, podkreślano jej odrębność od znanych stylów europejskich. Sformułowanie to przyjęli głównie historycy sztuki, „którzy zazwyczaj rozpoczynają badania od formy dzieła, rzadziej od społeczeństwa”. W przeciwieństwie do antropologów, dla których stanowi ona „element określonego układu kulturowego”. „Antropolog słusznie twierdzi, że z chwilą wyrwania dzieła sztuki z jego rodzimego środowiska prawie każda wypowiedź na jego temat, nawet najbardziej absurdałna, może uchodzić za prawdę. (...) Zdaniem antropologa znaczenie form sztuki ujawnia się jedynie w kontekście wspólnych wierzeń i poglądów danej grupy społecznej”. Sam autor sztukę prymitywną określa zwięzłą, roboczą definicją jako „wielką sztukę mało rozwiniętych kultur” [Fraser 1976: 8, 19, 20, 17]. Gwoli ścisłości należy dodać jak w owym czasie definiowano termin „ludy pierwotne (prymitywne)”. Według H. Theile „są (one) swego rodzaju historycznymi „reliktami”, pozostałościami z dawniejszych epok dziejów ludzkości” [1974: 211].

i jest nam właściwe, co jest dla nas charakterystyczne, to właśnie jest sztuka afrykańska. Wszystkie statuetki, taniec, piosenki, wszystko to należy do dziedziny sztuki. Są dwa rodzaje sztuki. Jest sztuka tradycyjna, obrzędowa i nieobrzędowa. Najbardziej znane z obrzędowych to taniec masek, taniec rabusiów, taniec deszczu. Pozostałe to śpiew młodych przy akompaniamencie muzycznym; kiedy są imprezy rozrywkowe, wtedy odbywają się różnorodne tańce. To, co tańczy się w Sandze różni się od tańców wykonywanych gdzie indziej. I to wszystko stanowi część sztuki. Wszystko jednak, co się tyczy sztuki tradycyjnej, obrzędowej ma charakter sakralny. Wszystko pozostałe, nie ma charakteru sakralnego, jak taniec świecki. Ale wszystko to razem jest sztuką afrykańską, sztuką dogońską”. Mimo tego rozbudowanego wywodu o sztuce Dogonów, dodaje jednak, że nie istnieje odrębny termin sztuka: „Takie słowo nie jest używane” [DoSO].

Dość oryginalną definicję sztuki przedstawił pewien antykwariusz (*dege donno*)⁵, który stwierdził, że „sztuka afrykańska to rzeczy, przedmioty dogońskie, produkowane dla turystów” [GuAn]. Inni podchodzą do tego z dystansem twierdząc, że ów antykwariusz jest skórnikiem, a o tej grupie mówi się, że jej członkowie „kłamią i nie należy im wierzyć” [DoG]. Opinia owego skórnika nie jest jednak odosobniona, wielu informatorów wskazuje, że sztuka służy rozwojowi rodziny, poprawienia jej bytu, daje pracę i pieniądze. A trzeba pamiętać, że znakomita część wytworów rzeźbiarzy jest przeznaczona dla turystów.

Sztuka Dogonów jest niezwykle zróżnicowana, chociaż widoczne są wspólne cechy, tak jak pewna stylizacja widoczna szczególnie w rzeźbach. Cechą charakterystyczną jest bardzo proste wręcz schematyczne ukazanie ludzkiego ciała. Niektóre postaci są bardzo wydłużone, kładzie się nacisk na formy geometryczne. Subiektywnie odnosi się wrażenie, że z jednej strony rzeźby swą nieruchomą postawą mają majestatyczną formę, a z drugiej pozostają w subtelnym ruchu. Styl dogoński rozwinął się w kierunku swoistego kubizmu: wydłużone głowy, kwadratowe ramiona, zwężone ku dołowi kończyny, zastrzone na końcach piersi, fryzury przecięte trzema lub czterema liniami.

4.2. Pochodzenie masek

Francuski etnolog R. Caillois zauważa, że w społeczeństwach, w których występuje maska – a niewątpliwie takim społeczeństwem są Dogonowie – była ona znakiem przewagi. „Cała rzecz sprowadza się do tego, aby mieć maskę i budzić strach, albo jej nie mieć – i bać się” [1973: 418]. Słowa te doskonale ilustruje mit o pochodzeniu masek zanotowany przez M. Griaule’a w latach 30. XX wieku. Jest w nim mowa o tym,

⁵ *Dege donno*: *dege* – rzeźba, *donno* – sprzedawca.

że kobiety z plemienia Aru jako pierwsze odkryły maski, a było to jeszcze w czasach, kiedy Dogonowie mieszkali w kraju Mande⁶.

Dwie kobiety pracujące w polu słyszały nagle dźwięk bębnow i warkotek, zbliżywszy się, zobaczyły *Andumbulu*, którzy tańczyli, śpiewali i pili piwo przy ołtarzu *buguturu*. Obok ołtarza siedział na żelaznej *dolabie* starzec nazywany *Albarga*. Dookoła, tańczyli *Andumbulu* ubrani w czerwone włókna, maski *bede*, *maporo*, i jedną maskę drewnianą reprezentującą starca. Tancerze obchodzili rytuały *Sigi* na cześć swoich zmarłych i śpiewali podziękowania dla starego *Albarga*, który dostarczył piwo z prosa, by wszyscy mogli je pić. Kobiety wróciły do wsi, jedna z nich opowiedziała to wydarzenie swojemu mężowi, który nakazał jej wrócić do brusu i przynieść to, o czym mówi, czyli maski i opisane stroje. Kiedy wróciła na miejsce, kobieta rzuciła kamieniem w starca. Podczas gdy wszyscy uciekli, ugodzony kamieniem starzec pozostał na miejscu, gdyż nie mógł sprawnie się poruszać. To sprawiło, że stał się dla nich nieczystym. Uciekinierzy pozostawili wszystkie rzeczy potrzebne im w tańcu: spódnice, maski, bransoletki, siedzisko, warkotkę z żelaza i drewnianą maskę. Sprytna kobieta przyodziała się we włókna i powróciła do wsi. Swym odmienionym wizerunkiem przestraszyła wszystkich mieszkańców powodując ich ucieczkę. Wtedy, wróciwszy do swojego domu, schowała włókna w spichlerzu. Mąż wykrał jej te przedmioty, kiedy żona poszła po wodę do buszu. Mężczyźni z wioski zauważyli, że rzeczy wcześniej należące do *Andumbulu* były środkiem dominacji. Wówczas postanowili posiąść wszystkie te przedmioty, które znalazły się w posiadaniu kobiet. Odtąd mężczyźni dowodzą ludźmi; gdyby nie odebrali kobietom masek, staliby się niewolnikami kobiet. Nie chcąc, aby z powrotem dostały się w ręce kobiet, złożyli je w schronieniu usytuowanym na uboczu, zamknęli tam również złapanego starego *Andumbulu*. Ten ostatni mieszkał więc i instruował mężczyzn w sprawach dotyczących masek, kiedy zbierali się w schronieniu skalnym, by tam pić piwo. Drewnianą maskę na cześć starca zaczęto nazywać *Albarga*. Z czasem – drogą wzajemnych kradzieży – maski rozprzestrzeniły się po całym kraju Dogonów [Griaule 1994: 60-61, 77].

Adama Pangale Dolo, którego ojciec współpracował z M. Griaulem, ujmuje sprawę krócej: „Kobiety były pierwszymi zarządcami masek. Kobieta zafundowała maski. Mężczyźni wzięli je siłą, ponieważ zauważyli, że maski są bardzo ważne dla kobiet. Mężczyźni powstrzymali kobiety, ale maski były przeznaczone dla kobiet”. Na pamiątkę tamtych czasów „wszystkie maski, które przychodzą na plac publiczny, aby tańczyć, najpierw idą do *Yasigine*, która jest „siostrą masek”” [DoSO].

Dogoński mit o pochodzeniu masek, w którym to kobieta jest tą pierwszą, która zobaczyła maski i przyniosła je społeczności nie jest czymś wyjątkowym w kulturach Afryki. Paradoks polega na tym, że mit mówi o kobiecie, która знаła sekret masek,

⁶ Przez stwierdzenie, że wydarzenia te miały miejsce w Mande należy rozumieć, że było to w czasach mitycznych, a nie kraju Mande. Różne wersje tego mitu umiejscawiają go w rejonie wiosek Youga-Yéndouma, co jest zgodne z twierdzeniem, że wszystkie maski pochodzą z Youga.

a mężczyźni twierdzą, że kobiety nie są świadome, że maski to przebrani mężczyźni. Wspomniany już J. J. Pawlik zauważa, że choć aktorami widowisk maskowych są prawie wyłącznie mężczyźni, to tradycja mówi, że pierwotnie były to kobiety [2009: 113]. Na poparcie tej tezy przytacza ciekawą interpretację M. T. Drewal, wybitnej znawczynie teatru nigeryjskiego. Badaczka definiuje najpierw pojęcie „maskowanie”. Według niej „maskować znaczy coś ukrywać”, zwraca też uwagę na fakt, że kobieta ciężarna stanowi dla płodu „maskę w pełni cielesną”. Dochodzi więc do wniosku, że „metaforycznie kobieta jest tą pierwotną, oryginalną maską” [1992: 185]. Istotnie maski uważane przez Dogonów za najstarsze (*mamro*) to maski, których podstawowym zadaniem jest osłonięcie głowy tancerza, zamaskowanie, zasłonięcie go, czyli wyprowadzenie ze świata naturalnego, rzeczywistego do świata nadnaturalnego. Nawet w cytowanym miocie mowa jest o maskach, które w rzeczywistości były włóknami osłaniającymi ciało tancerzy⁷.

W powszechnym przekonaniu wszystkie maski pochodzą z kompleksu wioski Youga. Dogonowie mówią, że „maski z Youga to ojcowie wszystkich masek” [DouAb]. Tutaj pojawiła się pierwsza maska – zwana *mamro* – ma ona jednak zupełnie inny charakter niż maski z regionu Sangi. W wielu regionach kraju Dogonów można usłyszeć różne warianty mitu o pochodzeniu masek. Podstawowe jego motywy – pochodzenie masek ze świata metafizycznego, kobieta przynosząca je do wioski oraz mężczyzna, który je zabiera kobiecie – powtarzają się, jednak każdy region akcentuje swoje szczególne zaangażowanie w pozyskanie masek. Przytoczoną powyżej wersję mitu usłyszałem między innymi w gminie Dourou-Pelou.

Współcześnie Dogonowie z Pelou uważają, że maski rozpowszechniły się dzięki młodej dziewczynie. Można tam usłyszeć oparty na tradycyjnej wiedzy mit o pochodzeniu masek: „Kobieta, która przyszła z Pelou do Youga-Dogorou po dziecko, żeby było spokojne musiała mu śpiewać. Wtedy zobaczyła dziwne rzeczy, ale nie wiedziała co to jest. Opowiedziała o tym mężowi siostry, który poradził jej, aby kiedy znowu będzie miała to widzenie, rzuciła węń popiołem. Dzięki tej substancji udało jej się, jako pierwszej, zobaczyć tańczące maski, a ludzie poznali wszystkie maski. Kiedy wróciła do Pelou, opowiedziała starszym o maskach i ludzie zaczęli organizować święto masek. Teraz kiedy jest pogrzeb, robią taniec masek. Maski to taniec tradycyjny dla wszystkich animistów dogońskich. Zabroniony jest dla dzieci, kobiet (ponieważ jeśli kobieta jest w ciąży, maska zabije tę ciążę, udusi ją) i Fulbów (jako obcych). Dzieciom są zabronione, gdyż jeśli jako dziecko je (maski) zobaczysz, to później w przyszłości będziesz miał problemy z ciążą swojej żony. Dla Fulbów jest to zabronione, ponieważ Fulbowie nie

zachowują tego w swoich głowach, oni będą wszędzie o tym mówić. Maski przechowywane są w tajemnicy, po kryjomu” [TMB].

Według innej wersji przekazanej przez dogońskiego informatora było inaczej. „*Yurugu* wytłumaczył nam, Dogonom, co to jest maska. *Amma* dał mu maskę i on nam to wytłumaczył. Ptak rzucił tę maskę na drzewo. Kobieta, która szukała drewna na opał, aby przygotować posiłek, znalazła tę maskę, owinęła w szmatę i przyniosła maskę na podwórze, gdzie były małe spichlerze kobiet. Każda kobieta musiała mieć spichlerz. Kobieta tańczyła z tą maską przy okazji pogrzebu. Mężczyźni podczas narady podjęli decyzję: skoro my rządymy kobietami, musimy jej odebrać maskę. Nakazali mężowi tej kobiety odebrać jej maskę. Mężczyzna zgodził się i musiał odebrać jej maskę. Jeśli kobieta ma miesięczkę, idzie do małego domku dla kobiet, tam spędza pięć dni i wraca do domu. Będąc tam potrzebowała tykwy, aby pić, ale jej zapomniała w swoim spichlerzu. Dała mężowi klucze od spichlerza, aby jej przyniósł kalebasę. Mąż wszedł do spichlerza, wziął kalebasę i maskę. Zaniósł kalebasę żonie, a maskę najstarszemu z wioski. Zrobili zebranie. Mąż powiedział: „oto maska, którą wzięłem żonie”. Mężczyźni poświęcili tę maskę, złożyli jej ofiarę i ukryli w grocie, poza wioską. Wtedy lis przychodził do rodziny i rozmawiał cały czas z mądrym starcem. Zapytali lisa, co to jest? Lis powiedział, że jest to przebranie, które zostało dane przez jego przyjaciela boga i jeśli jest jakieś święto, pogrzeb, należy tańczyć z tą maską. Lis im to wytłumaczył. Można organizować dla maski duże święto *Sigi*, które odbywać się ma co 60 lat. Lis wytłumaczył im to, oni się z tym zgodzili. I od tej pory jeśli jest *Sigi* lub pogrzeb, to trzy lata po pogrzebie należy zorganizować święto maski. Tańczy się z maską. Jeśli chodzi o kobiety – nie tańczą z okazji pogrzebu. Jedynie z okazji *Sigi* niektóre kobiety mogą tańczyć” [DoD].

Z maskami związana jest bogata mitologia, są one bowiem fizyczną reprezentacją świata metafizycznego w ludzkiej rzeczywistości. Świat masek jest obrazem kosmosu w myśli dogońskiej, jest kopią świata realnego wywołującego emocje społeczne. Ten świat ewoluuje tak samo jak otaczająca rzeczywistość. Maski chronią także przed niebezpiecznymi aspektami *nyama*. Większość masek została wykonana, aby chronić sprawcę nieszczęścia, śmierci przed zemstą ze strony poszkodowanego, człowieka czy też zwierzęcia. Maski reprezentują bardzo często istoty zamieszkujące busz, zatem częstymi bohaterami tych opowieści są myśliwi, którzy po udanym polowaniu wykonują maskę. M. Griaule podaje wiele takich przykładów. W jednej z opowieści myśliwy po upolowaniu antylopy *gorugu*, wyciosał maskę na jej obraz, aby chronić jej *nyamę*. Po zabiciu *Hogona* czy też starych kobiet na wojnie również trzeba zrobić maski chroniące *nyamę* [1994: 442, 515]. Maski chronią także przed *nyamą* osób żywych, jeśli są one uważane za wrogów, przykładem może być maska Fulbeja. W przeciwnym wypadku *nyama* mogłaby być dokuczliwa dla sprawcy śmierci.

Szacuje się, że współcześnie istnieje około 80 typów masek, których struktura w większości odnosi się do linii wertykalnych bądź horyzontalnych. Inna duża grupa

⁷ Większość masek spotykanych w Afryce Zachodniej składa się przede wszystkim z kostiumów osłaniających, maskujących postaci ludzkie. Nawet współcześnie wykonywana maska *komo* (u ludu Bamana) oprócz drewnianej części noszonej na głowie składa się przede wszystkim z kostiumu (wykonanego ze współczesnej tkaniny z zamkiem błyskawicznym), w którym rękawy są zaszyte, aby nawet dłoni nie było widać.

ma wzory zawierające figury nawiązujące do trójkątów. Wszystkie maski mają duże geometryczne oczy, są zazwyczaj polichromowane, choć wiele z nich z upływem czasu traci swój kolor.

4.3. Wykonywanie i przechowywanie

U Dogonów maski wykonują sami zainteresowani, którzy w nich tańczą, są to uzdolnieni mężczyźni, członkowie stowarzyszenia *Awa*. Zdarza się także, że maski wykonują kowale, uważani też za „mistrzów drewna”. Maski wykonuje się zawsze na podwórzu, przy czym w tym czasie nie mogą tam przebywać żadne niepowołane osoby (kobiety, dzieci). Po wykonaniu elementów drewnianych, maskę się barwi, zaplata i doczepia się włókna. Maski są skonstruowane w ściśle określony sposób. Wewnątrz drewnianych masek umieszcza się specjalny patyk służący do trzymania konstrukcji. Przechodzi on przez dwa okrągłe otwory znajdujące się na bokach części twarzowej, a podczas uroczystości tancerz trzyma go w zębach. W ten sposób utrzymuje maskę



Kowal Antaba Dara z Koundou-Ginna wykorzystuje w pracy tradycyjne narzędzia i współczesny metr krawiecki.

i zasłania twarz, co pozwala mu na swobodne wykonywanie tańca. Tylko *imina-na* nie posiada takiego patyka, ponieważ w niej się nie tańczy. Z kolei maski tkane z włókien nakłada się na głowę jak kominiarkę, nie są potrzebne dodatkowe zabezpieczenia, aby taka maska nie zsunęła się w czasie tańca.

W potocznym rozumieniu słowo maska odnosi się tylko do części twarzowej. W rzeczywistości dogońskiej ów europejski termin „maska” zmienia swoje znaczenie i dotyczy całości stroju tancerza. Istotnym jego elementem są włókna. Strój tancerza składa się z maski wykonanej z drewna, czasem z włókien oraz z różnych dodatków: bransoletek, szelek z włókien, etc.

Niektóre maski w całości – nawet część twarzowa – wykonane są z włókien. Dogonowie wykorzystują trzy różnie wybarwione rodzaje włókien: czarne, czerwone i żółte. Te pierwsze uzyskiwane są z rośliny sansewiera⁸, dwa pozostałe z hibiskusa⁹ (polo). W istocie tylko czerwone włókna mają wartość na planie mitycznym. Aby uzyskać włókna, roślinę należy namoczyć w stojącej

⁸ Zwana, także po polsku węzownica. Jest to bylina z rodziny liliowatych, występująca w tropikach.

⁹ Roślina jednoroczna, wysokość 1,2-2,0 m, o poszarpanych liściach, stosowana jako ziele do gotowania zupy.

wodzie i pozostawić do czasu, aż zgnije. Uzyskane w ten sposób pakuły używa się w powroźnictwie, plecionkarstwie i do wykonywania różnych akcesoriów do masek. Czerwoną barwę uzyskuje się z czerwonego szczawiu (*anu banu* lub *gerele*) [Zahan 1969: 12-15]. Włókna strojów masek mają cztery podstawowe kolory: czerwony, żółty, zielony i czarny¹⁰. Nieco innych barwników używa się do barwienia części drewnianej. Dawniej używano tylko barwników naturalnych, uzyskiwanych głównie z roślin (*sa* – czerwony, *almi* – czarny, *sigili* – żółty), ale także z palonych kości zwierzęcych (biały). Maskę wykonaną z barwników naturalnych uważa się za prawdziwą, w przeciwieństwie do masek malowanych współczesnymi barwnikami pochodzenia przemysłowego. Jest to jednak tylko założenie, model idealny, rzeczywistość jest nieco odmienna.

Każdej masce odpowiada specyficzna, składająca się z określonych gestów i rytmów, choreografia. Tę skomplikowaną wiedzę młodzi otrzymują od starych. Rodziny decydują, kto w jakiej masce tańczy. Osoba silna fizycznie może tańczyć w wysokiej, a co za tym idzie ciężkiej masce *sirige*, słabsza w mniejszej, na przykład zająca czy młodej dziewczyny. Decyzja w pełni zależy od rodziny. „Jeśli ktoś ma dobre zęby, może tańczyć z wielkimi maskami. Jeśli tancerz nie ma siły, tańczy w maskach bez drewna” [DoBA]. Mimo to zdarza się, że tancerz trzymając cięższe maski traci zęby.

Aby maska miała charakter sakralny, należy wykonać pewne czynności, które przeniosą je ze sfery profanum do sfery sacrum. Jest to widoczne szczególnie współcześnie, kiedy pojawiły się zespoły folklorystyczne wykonujące tańce masek. „Co się tyczy prawdziwych masek przeznaczonych na święto *Dama*, zanim ubierzemy i zaczniemy tworzyć maski, przygotowujemy wielki ołtarz, na którym zostaną złożone ofiary dla maski. Złożenie ofiary gwarantuje powodzenie maski i tancerza. Dzięki ofierze maska staje się święta i dlatego nie możemy czerpać z niej korzyści materialnych. Tamte maski, które tańczą (w obrzędach religijnych) w Ireli i innych wioskach, czy w stowarzyszeniu *Awa*, nie pojedą na festiwal do Francji” zaznacza kierujący zespołem „Trupa *Awa*”. Maski używane w czasie występów folklorystycznych zaliczane są do sfery profanum, a nie sacrum. Zdarza się jednak, że maska używana w czasie obrzędów religijnych zostanie użyta w czasie pokazów folklorystycznych. Następuje wtedy jej desakralizacja. Aby móc użyć jej ponownie w czasie obrzędów religijnych, należy złożyć stosowne ofiary, tak aby znowu stała się częścią sacrum.

Każda maska musi mieć jakieś atrybuty, najczęściej jest to oganiaczka, wiązka zielonych gałęzi oraz elementy charakterystyczne np.: lusterka na masce młodej dziewczyny. Jeśli chodzi o kolor maski Fulbeja, to „powinna być biała, bo ma różową skórę¹¹” [DoSO].

Taka maska jako całość jest niegroźna metafizycznie dla otoczenia, ale poszczególne jej elementy osobno mogą spowodować negatywną reakcję sił duchowych

¹⁰ Współcześnie niektórzy przewodnicy zwracają uwagę, że – oprócz czarnego – są to kolory flagi malijskiej.

¹¹ Kolor czerwony, różowy interpretowany jest przez Dogonów jako jasny, biały.



Maski i elementy stroju przechowywane są w sekretnych miejscach w urwiskach skalnych.

wobec przypadkowego obserwatora. Z tego też powodu, maski można wyjmować z sekretnych miejsc przechowywania tylko nocą. Wtajemniczeni chcą w ten sposób uniknąć spotkania z osobami nieupoważnionymi do tego (kobietami, dziećmi). W przypadku przenoszenia elementów maski należy zachować szczególną ostrożność. Transport maski musi odbywać się przez obszary rzadko uczęszczane przez ludzi. Można spotkać się z określeniem, że są drogi ludzi i drogi masek, nie powinny się one przecinać¹². W czasie kiedy maski nie są używane, przechowuje się je w trudno dostępnych miejscach, tak aby osoby niepowołane nie miały do nich dostępu. Nigdy nie przechowywano ich w zagrodach, aby niepowołani nie mieli z nimi kontaktu; najczęściej przechowywano je w grotach. Niektórzy informatorzy boją się mówić o miejscu przechowywania masek w obawie przed złodziejami. W Koundou-Dah zmieniono miejsce przechowywania masek, bo poprzednie zostało splądrowane przez złodziei. Przeniesiono je w inne miejsce, o którym nie wolno mówić. Nadal miejsca przechowywania masek objęte są tajemnicą; nie mówi się o tym osobom postronnym [DaA, DaB, DaAn].

4.4. Ołtarze masek

Istotnym elementem kultu masek są poświęcone im ołtarze *buguturu*¹³; składa się na nich ofiary, by zapewnić ochronę tancerzom. Ich pochodzenie przedstawione jest w micie opowiadającym o śmierci lwa, który zagryzł młodego *Andumbulu*. Konstrukcja ta została wykonana przez *Andumbulu*, by przyciągnąć i zatrzymać *nyamę*

¹² Ilustracją tego problemu jest odnotowane wydarzenie z 1999 roku, kiedy to tragarz, wynajęty przez europejskich muzealników, niosący maskę *sirige* (która ma charakterystyczny kształt i jest rozpoznawalna nawet po zawinięciu w tkaninę) musiał opuścić wygodny trakt i przez pola okrążyć pobliską wioskę, ponieważ idąca owym traktem kobieta poczuła się zagrożona.

¹³ Termin ten nawiązuje do gruszkowatego kształtu jaki posiadają ołtarze: *туру* – jeden, *buguru* – gruszkowaty przedmiot, natomiast w *sigi-so* ołtarze te nazywa się *omosanu*.

uwolnioną wskutek śmierci zwierzęcia. Łapa zwierzęcia położona została na szczycie ołtarza, z czasem zastąpił ją rozwidlony patyk. Wielka maska *imina-na* powinna opierać się na tym patyku, aby mogła otrzymać siłę lwa. Dzięki właściwościom ofiary, ołtarz przekazywał masce część swojej własnej mocy, która łączyła się z mocą już w niej zawartą, ustanowioną przez *nyama* przodków. Mięso zabitego lwa, które umieszczono w ołtarzu i obłożono ziemią, gniło, podczas gdy *Andumbulu* tworzył ołtarz; dlatego swoją ostateczną formę przyjął później. To właśnie ten ołtarz, w myśl mitu o pochodzeniu masek, odkryły kobiety, gdy zaskoczyły małe istoty tańczące wokół niego. Na jego końcu osadzony był kawałek drewna, nie rozwidlony, ale cylindryczny, noszący nazwę *dannu*. Ten koniec ołtarza tworzący głowę, był ozdobiony dwoma punktami i czerwoną rysą kształtującą twarz. Drewniane zakończenie o długości zgiętej dłoni i średnicy kilku centymetrów, było zaopatrzone w sześć małych włókiennych spódnic wielkości bransoletek umiejscowionych na dole i zebranych w całość na słupie. Powierzchnia słupa była również pokryta rysunkami. Ludzie odwzorowali tę budowlę według instrukcji złapanego *Andumbulu* i od tego czasu stosują tę samą metodę konstrukcji ołtarza [Griaule 1994: 753].

Celowe zabicie ofiarnego zwierzęcia, którego krew, siedziba *nyama*, spływa po ołtarzu, nadaje temu ostatniemu siłę ofiary uwolnionej przez śmierć i intensyfikuje siłę już istniejącą. Zatem jego efektywność jest maksymalizowana, a działanie staje się bardziej dostępne dla potrzebujących. Najczęściej prośby do ołtarzy masek kierują ci, którzy się boją lub odczuli działanie *nyama* zabitych zwierząt. Oczekując spełnienia prośby, samemu należy przestrzegać określonych zachowań, które zapewnią pożądaną skuteczną. Składając ofiarę na ołtarzu wypowiadają – oprócz zwyczajowych zwrotów do bytów mitycznych – modlitwę; w prawie każdej modlitwie istnieje wątek ofiary. W poniższym fragmencie jest mowa o kurczaku i psie, ofiara z którego jest równa ofierze z człowieka:

„Jemu, *Ammie* cześć!

Jej, Ziemi, cześć!

.....

Ten pies jest twoim psem,

Oto twój kurczak,

Niech złe rzeczy zostaną zamknięte w dole;

Krew kurczaka spływa po tobie,

Krew psa spływa po tobie,

Włóż dobre rzeczy do naszych dłoni,

Niech złe rzeczy zostaną zamknięte w dole” [Griaule 1994: 743, 747, 751].

4.5. Rodzaje masek

Jak już zauważono, każda maska jest materialną egzemplifikacją sił duchowych uwolnionych przez śmierć; gdyby nie maski, owe siły stałyby się niebezpieczne. Dlatego też odpowiadają one kultowi *Wagem* i świętu *Sigi*, które są związane z pojawieniem się śmierci. Pozostają więc w opozycji do kultów *Lebe* i *Binu* przypisanych życiu. Maski zwierzęce tworzą najważniejszą kategorię masek; stanowią one symboliczne przedstawienie buszu. Inne natomiast odzwierciedlają osobowość Dogonów i obcokrajowców, a także zawody i funkcje społeczne.

Historyk sztuki – wspomniany już D. Fraser – zauważa, że choć „wiele wiadomo o maskach Dogonów, uczeni interpretowali je raczej z punktu widzenia ich funkcji sakralnej, pomijając elementy plastyczne, a przecież w maskach tych wciąż jeszcze możemy odróżnić typowo sudańskie traktowanie motywu sercowatej twarzy”. Oko historyka sztuki zwraca uwagę na fakt, że „podobnie jak większość obiektów sztuki Sudanu, maski te są podłużne i poprzedzielane poziomymi płaszczyznami. Majestatyczne wydłużenie form nabiera tu wyrazistości przez kontrast z dramatyczną siłą poszczególnych fragmentów”. Postaci są zawsze wydłużone; smukłość uważa się za cechę charakterystyczną dla sztuki Dogonów. Przyczyna takiego stanu rzeczy znajduje się nie w kontaktach ze światem islamu, lecz w specyfice ich architektury. Szczególną uwagę D. Fraser zwraca na spichlerze, które „wznoszą się niczym stożkowate mrowiska wyrastające z błota nagromadzonego w cieniu urwisk. Kontrastują wyraźnie z usytuowanymi w dolinach domkami z gliny o płaskich dachach ...” [1976: 84-86]. W niniejszym opracowaniu jednak większą uwagę będę przywiązywał do funkcjonowania maski w kulturze niż do opisu formalnego. Trudno określić, która z masek używanych przez Dogonów jest najważniejsza, a która najstarsza. Odpowiedzi są różne, w zależności od regionu i kontekstu w jakim zadano pytanie. Na podstawie zebranego materiału można jednak wyłonić kilka masek godnych miana najistotniejszych dla kultury Dogonów. Kolejność zaprezentowanych masek nie przesądza o ich roli i znaczeniu.

4.5.1. *Albarga*

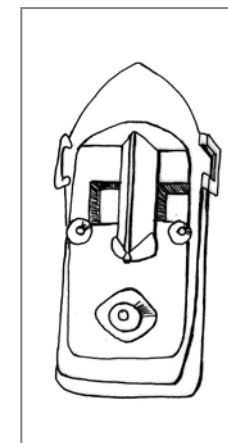
Maska *albarga* zaliczana jest przez Dogonów do grupy najważniejszych, ponieważ jej prototyp został wymyślony przez *Andumbulu*. Nazwa *albarga* nie ma jednego określonego znaczenia. Dla Dogonów z Falezy może oznaczać: starego *Andumbulu* złapanego przez kobiety, maskę zabraną tancerzom przy tej samej okazji, z którą tańczą *Andumbulu* (swoje imię zawdzięcza podobieństwu do wcześniejszego starca) lub maskę wyrzeźbioną na obraz złapanego starca, kiedy ten ostatni ginie czy też znika w jaskini, gdzie jest więziony. Dogonowie twierdzą, że ten przedmiot ma chronić ludzi przed *nyama* śmierci. Ma też istotne znaczenie w trakcie przebiegu wielu obrzę-

dów. Maska ta jest charakterystyczna dla wiosok usytuowanych w pobliżu Youga. Rozmówcy uważają, że „*albarga* to moc *imina-na*. Jeśli ktoś ci wyrządził krzywdę, albo nie ma deszczu, to wtedy wyjmuję się te maski. *Albarga* to moc, władza *imina-na*”. [DoAD]

Maska *albarga* jest dość nietypową maską; przedstawia starca i przez wielu uważana za jedną z najstarszych oraz posiadających największą moc. Część twarzowa wykonana jest z drewna bądź włókien roślinnych, a jej istotnym atrybutem jest drewniany, rzeźbiony kij. Informatorzy mówią o niej jak o obiekcie żywym, przyniesionym z brusu do wioski i przechowywanym w grocie. „*Albarga* to jest coś co żyje. Tam gdzie jest *albarga* nie ma wody. Ona nie je, nie pije. Jest to rodzaj *Gyinu*. *Gyinu* nie je, nie pije, nie pracuje. Siedzi na drzewie” [DoO].

Starzec – przedstawiany przez maskę – pokazuje koniec swojego języka, bo nie może już trzymać zamkniętych ust. Detal ten jest charakterystyczny dla maski *samana* z okolic u podnóża Falezy, która jest podobna do *albargi*, ale ma zamknięte usta. Dodatkowo *albarga* nie nosi blizn takich jak *samana*. Istnieje oczywiście wiele lokalnych wariantów tej maski. W Youga-Piri twarz ma kształt półcylicy, czoło jest wysunięte do przodu i podzielone przez mały otwór nosowy, który wystaje ponad usta. Skrzydełka nosowe w przeciwieństwie do większości masek są dyskretnie zaznaczone. Usta, szeroko zarysowane, pozwalają na przejście końca języka pomiędzy dwiema wydatnymi wargami. Oczy wydłużone, w kształcie migdała, różnią się bardzo od tych, które są zazwyczaj rzeźbione, geometryczne i zajmują prawie całość szerokości twarzy. Powieki, jasno zaznaczone przez obrzmienie czy opuchnięcie, są przede wszystkim widoczne w oku prawym. Poniżej ust znajdują się białe włókna opadające pionowo. Twarz jest otoczona przez dwa wzniesienia symbolizujące brodę; bardzo wydatne jest sklepienie czaszki. Z kolei w wiosce Kounnou-Dah maska jest otoczona rodzajem naszyjnika na brodzie, który wznosi się aż do uszu. Głowa wydaje się być przybrana tradycyjną czapką Dogonów. Oczy o otworach czworobocznych są umieszczone na wysokości skrzydełek nosa.

Istotnym atrybutem maski *albarga* jest kij zwany *albarga бага tim*. Nosi się go na pamiątkę pewnego *Andumbulu*, który zasłonięty maską umieścił go w ziemi, aby inni mogli tańczyć wokół. Z tego też powodu w czasie *Sigi* lub *Dama-na*, ów kij, lub jakieś drewno, umieszcza się w miejscu, gdzie jest *imina-na*. Tancerz, który ją nosi opiera się na rozwidlonym kiju i przemieszcza się z trudem według wolnego rytmu, który ma charakteryzować sposób chodzenia starców. Kiedy maska tańczy towarzyszy jej śpiew:



Warianty maski *albarga*.

Albarga, ile [kauri] wyjdzie? Osiemdziesiąt i czterdzieści
bede ile [kauri] wyjdzie? Osiemdziesiąt i czterdzieści.

Lub w innym wariantcie:

Ile, *albarga*?
 Osiemdziesiąt i czterdzieści kauri!

Cytowane liczebники wyraźnie odnoszą się do kwoty, jaką należy zapłacić, aby nauczyć się rzeźbić maskę. Pieśń ta jest wielokrotnie powtarzana, co ma na celu wywołanie mocy nadnaturalnych [Griaule 1994: 510, 614].

4.5.2. *Imina-na*

Powszechnie sądzi się, że najważniejszą z masek Dogonów jest *imina-na* – czyli wielka maska nazywana też matką masek, zrobiona, aby chronić duszę pierwszego człowieka. Według mitu kiedy po 60 latach pierwsza maska uległa zniszczeniu, wykonano nową. Na pamiątkę tego wydarzenia co 60 lat przygotowują nową *imina-na* na święto *Sigi*. Maskę ta przedstawia wielkiego węża i dlatego jest długa, może mierzyć około 10 metrów. W przeciwieństwie do pozostałych masek nie tańczy się w niej, jest własnością wspólnoty, a nie konkretnej rodziny. Niektórzy też mówią, że wszystkie *imina-na*, obecne i dawne, należą do starców, a ich kradzież jest wielką profanacją.

Istnieje kilka wersji mitów tłumaczących pochodzenie *imina-na*. W 1935 roku Ambibè Babady opowiedział M. Griaule'owi mit, z którego można się dowiedzieć, że to bóg dał ludziom maskę *awa* (*imina-na*), zaś człowiek ją tylko wykonał.

„Czerwone maski są jego maskami,
 Bóg (je) jemu dał.

....

jego wątroba się grzeje.
 Idzie do środka masek,
 zostając wielkim wężem.
 Ludzie proszą o wybaczenie,
 jego wątroba się ochładza.
Albarga, Bóg (go) jemu dał!
 Wielki *awa*, Bóg (go) jemu dał!

....

Dobry mężczyzna bierze toporek;
 poszedłszy do buszu, ścina drzewo,
 drzewo spada na ziemię.

Toporek pracuje, toporek pracuje,
 Rzeźbi maskę: to wielki wąż:
 po wielu dniach pracy staje się to wielkim *awa*,
 Wielki *awa* jest jego maską.” [Leiris 1948: 146]

Po zakończeniu zbiorów przed świętem *Sigi* zaczyna się rzeźbić wielką maskę, jedna przypada na wieś lub na bliźniacze wsie. Wykonuje się ją z wielkiego drzewa *ga* (fikus) lub *togodo*, którego czerwony sok przypomina krew. Według Dogonów drzewo *togodo* ma specjalne właściwości: „Ono nie jest takie samo jak inne drzewo. Ono nie jest tak ciężkie, dodatkowo jest doskonale wyważone; nie jest jak inne drzewa, które szybko się łamią i nie są wyważone. To drzewo łatwo się nie łamie i, mimo że jest długie, nie jest wcale ciężkie” [DoO]. W czasie ścinania drzewa należy zachować szczególną ostrożność wobec jego *nyamy*. Następnie pień jest transportowany nieco bliżej wioski, aby rzeźbiarze mieli łatwiejszy do niego dostęp. Drewno z buszu przynoszą młodzi mężczyźni, zaś rzeźbieniem zajmują się starsi, mający więcej doświadczenia. Maskę rzeźbi 2-3 mężczyźni, przy czym „nie ma specjalistów od *imina-na*, są tylko specjaliści od rzeźbienia w drewnie” [DoG]. Praca ta spoczywa na *innepuru*, najpierw czyszczą pień z kory, a później przystępują do rzeźbienia płaskiego węża o prostokątnej głowie, jest on następnie zdobiony czarnymi i czerwonymi prostokątami. Z przodu maski – na głowie – znajduje się mały żelazny haczyk *gobo*, który był konsekrowany na ołtarzu masek i za pomocą którego maska czerpie moc z ołtarza. Kolumna maski ozdobiona jest trójkątnymi czarnymi i czerwonymi rysunkami, w kolorach zwyczajowo używanych do dekoracji masek. Do koloru czerwonego dodano trochę brunatno-czerwonej ziemi, po której spływała krew ofiarna. Mit dość wyraźnie określa w jaki sposób mają być wykonane rysunki na wielkiej masce:

„Starcy przelali krew kurczaka, krew psa na Wielką Maskę i na czerwoną ziemię.
 Ryżem i czerwoną ziemią pomalowali Wielką Maskę” [Griaule 1994: 148].

Wykonana maska jest transportowana do schroniska masek, gdzie znajdują się stare *imina-na* i zostaje umieszczona obok ołtarza masek, aby w ten sposób otrzymać *kikinu-say* i *nyama* zawarte w składanych ofiarach. Najpierw w ofierze składa się psa¹⁴, później kurę, czasami także jaszczurkę. W obawie, że pies może pogryźć ofiarnika unieruchamia się go za pomocą kawałka drewna włożonego między jego nogi i przywiązanego w biodrach i do szyi. Asystent składającego ofiarę trzyma go za pomocą sznura zawiązanego dookoła szyi, następnie pies jest ogłuszany, a dopiero później podrzynany, aby jego krew spływała po maskach. Wtedy prowadzący ceremonię recytuje modlitwę:

¹⁴ Kiedyś w ofierze składano człowieka.

„Z maski weźcie wodę i dajcie,
Oto kura, weźcie i dajcie,
Oto pies, weźcie i dajcie,
Maska zjadła i wypila” [Griaule 1994: 180].



Fragment maski *imina-na* prezentowanej przez antykwariusza w Sandze.

Następnie wątroba jest wyjmowana z ciała, ucierana z solą i przyprawami, taką mieszankę składa się na *gobo* (haczyk), na który wcześniej spłynęła krew ofiary. Później zarzynana jest kura i poddawana takim samym zabiegom. Ciała ofiar są wyrzucane do szczeliny zwanej zwyczajowo *sisongo*, w której zbiera się włókna masek z Ogol-Dah. Nie konsumują mięsa podrzynanych zwierząt; aby ofierze nadać większą moc, ponownie składa się ofiary podczas święta *Sigi*. Krew ofiary znajduje się w dwóch miejscach, na dole w części twarzowej i u góry na jej wierzchołku. Ten drugi ślad krwi jest po to, aby był widoczny dla zebranych kiedy maska jest już osadzona w podłożu [DoO].

Kształt maski *imina-na* przypomina maskę *sirige*; różnią się one jednak dekoracjami, długością i grubością. Najważniejsze różnice wynikają jednak z ich funkcji; tę ostatnią można zobaczyć stosunkowo często w czasie tańców masek. Pojawienie się *imina-na* w przestrzeni publicznej jest rzadkością. Po zakończeniu święta *Sigi* wielka maska jest przechowywana w specjalnej grocie. Opuszcza ją tylko w czasie dużych uroczystości jakich przykładem może być pogrzeb zmarłego *Olubar* lub *Kabaga*. Robi się wtedy dziurę na tarasie jego domu i umieszcza się w niej maskę biorąc pod uwagę jej rozmiar górna

część wystaje ponad dach domu i jest z daleka widoczna. Wyeksponowana w ten sposób *imina-na* przypomina, że zmarły uczestniczył w jej rzeźbieniu oraz *Sigi* [DoG].

W myśl tradycji maska powinna być wykonana z jednego kawałka drewna. Współcześnie, pod wpływem zmian zachodzących w środowisku naturalnym¹⁵, starcy zwracają uwagę na to, że może zabraknąć wysokich drzew nadających się do wykonania maski *imina-na*. Wyjściem może być wykonanie maski z dwóch lub więcej kawałków, tak jak ma to miejsce w przypadku *sirige*.

¹⁵ Nadmierne wycinanie drzew powoduje, że jest coraz mniej dużych dorodnych okazów, natomiast coraz więcej jest małych, skarłowaciałych drzew i krzewów.

4.5.3. Mamro

Termin *mamro* w języku używanym w Youga znaczy wtajemniczony, oznacza też pierwszą maskę wykonaną z włókien roślinnych lub liści. Na jej określenie używa się też słowa *sakuyo* [DouMo] lub *saku*, co można tłumaczyć jako głowa *sa*. Jest to nawiązanie do drzewa *sa*, z którego wykonane są włókna¹⁶. Według niektórych informatorów „*mamro* to rodzaj maski *albarga*; *mamro* jest najstarszą i najważniejszą maską Dogonów” [DoO]. Inny rozmówca dodaje, że „*mamro* jest najważniejsza, bo jest najbardziej niebezpieczna. Ona jest bardzo silna w obecności fetysza (ołtarza)”. Z drugiej zaś strony obaj rozmówcy twierdzą, że to „*imina-na* jest najważniejsza i najsilniejsza”. Sprzeczność tych dwóch wypowiedzi może wynikać z faktu, że maski *imina-na* i *mamro* funkcjonują na dwóch poziomach. Ta pierwsza uczestniczy w uroczystościach, ale nie tańczy, ta druga uczestniczy i tańczy. Należy też pamiętać, że rozmówcy pochodzą z Sanga, gdzie maskę *imina-na* uważa się za zdecydowanie najistotniejszą. Innym problemem jest strach przed siłą drzemiacą w *mamro*. Jeden z dogońskich informatorów powiedział: „Ludzie z równiny, jeśli dotkną maski *mamro* umrą, dlatego ich nie dotykamy” [DoG]. Czując respekt przed nią uważają ją za jedną z najważniejszych masek Dogonów.

Wracając do mitu o pochodzeniu masek – według którego to *albarga* była pierwszą maską – twierdzenie, że *mamro* (jako rodzaj *albargi*) jest maską najstarszą wydaje się prawdziwe. Zamaskowane ciało starca stało się więc pierwszą maską. Zasłonięcie postaci tancerza – liśćmi czy też taśmami bawełnianej tkaniny – powoduje, że przenosi się on ze świata ludzi w świat bytów metafizycznych. Informatorzy mówią, że „kiedy jest zasłonięty staje się kimś innym i może robić różne rzeczy” [DoG]. Maski *mamro* może nosić każdy, „obojętnie kto, nawet młodzi z wioski. Nie było (w mitach) powiedziane, kto ma nosić tę maskę”. Maski te spotykamy tylko w wioskach Youga i w regionie Sanga; używane są wyłącznie w czasie uroczystości pogrzebowych. Współcześni informatorzy wyraźnie podkreślają, że „są to jedyne maski, jakie tutaj (Youga-Piri) występują; tutaj nie ma masek drewnianych” [DouAb]. Informatorzy uważają, że to „ludzie z Sanga zmodyfikowali te maski. Tu nie ma masek drewnianych” [DouP]. W pracy M. Griaule’a [1994] rejestrującej sytuację w latach 30. XX wieku, można jednak znaleźć opisy drewnianych masek używanych w wioskach Youga: *gomintogo*, antylopy *walu*, krowy, *kanagi* (w Youga zwanej *sanana*, *sana*) oraz *albargi*, o której wspomina mit wyjaśniający pochodzenie masek. Prawdopodobnie za „jedyną prawdziwą maskę” uznają *mamro*, a inne to maski „zmodyfikowane”.

Maskę tworzy kilkumetrowa bawełniana banderola owinięta wokół głowy tancerza. Osłania całą twarz pozostawiając tylko małą szparę na oczy. Podobnie jak w wielu drewnianych maskach, dwa końce banderoli zsuwają się po plecach

¹⁶ W niektórych miejscowościach mężczyźni noszący *saku* w czasie dojrzewania owoców *sa* krążą po brusie, aby chronić zbiory przed kobietami i dziećmi [Griaule 1994: 567].



Sposób wiązania bawełnianej banderoli na plecach tancerza.

wzdłuż kręgosłupa, a następnie owinięte są wokół pasa. Bawełniane taśmy, z których wykonana jest maska nie mogą być kupione na targu, jak zwykła tkanina, lecz są wykonywane na zamówienie i wykorzystywane tylko w czasie uroczystości pogrzebowych. „Wszystkie banderole, którymi obwiązuje się zmarłego będą przeznaczone na maski. Nawet jeśli zostały utkane dzisiaj, to będą przeznaczone na maski. To już przestaje być własnością zmarłego, to już zostaje przeznaczone na maski. Te banderole nie są na sprzedaż. One są tylko dla jednej osoby” [DouAB]. Na czubku głowy umieszczony jest czerwony róg skierowany do przodu, wykonany z drewna i włókien. Dodatkowym wyposażeniem tancerza są bransoletki z włókien noszone na łokciach i stopach oraz zielone i czerwone spódniczki z włókien. W jednej lub w obu rękach tancerz trzyma ogon krowy *na dulo* (*na* – krowa, *dulo* – ogon). Jeśli nie ma ogona to trzyma w ręce gałąź z liśćmi [DouAb, DouMo].

Nieco inaczej wygląda maska *mamro* z Płaskowyżu Bandiagary, nie jest wykonana z bawełnianych banderol, lecz z włókien barwionych na brązowo. Spięte na głowie na kształt walca opadają na głowę, osłaniają one prawie całe ciało. W ręku tancerze trzymają *koro* (drewniane pudło), uderzają w nie *baga yi* (patyk) grając jak na instrumencie. Taką „muzykę” grano, kiedy mężczyźni walczyli ze sobą.

M. Griaule w swojej pracy poświęconej maskom Dogonów opisuje podobną maskę zwaną *adagaye*. Składają się na nią włókna wykonane z kory *sa* umieszczone na szycie głowy, które są wystrzępione w taki sposób, że zasłaniają twarz i włosy. Rodzaj przykrycia nosa zrobiony jest z części zwiniętej kory, która rozdziela na dwie części podłużny otwór tworzący daszek. Całość jest podtrzymywana przez płócienną opaskę związaną wokół głowy. Kostium jest również wykonany z kory *sa* oraz z dwóch sznurków skrzyżowanych na klatce piersiowej. Te dwa sznurki przyłączone są do skórzanego pasa z kawałkami kory na piersi. W Sandze uważa się, że *mamro* jest najstarszą ze wszystkich masek i najprawdopodobniej to ona została odkryta przez mityczną kobietę [1994: 565-568].

Prawdopodobnie pierwotnie maska *mamro* wykonana była z gałęzi i liści, tak jak maska *sanature* [Jolly 2004: il. 16]. Świadczą o tym wypowiedzi informatorów, którzy terminem *mamro* określają również maski z liści *sa* oraz fakt, że tkaniny bawełniane upowszechniły się stosunkowo późno. Z mitów wynika również, że pierwotnie ludzie ubierali się w stroje z włókien. W czasie pogrzebów – w wioskach Youga – może tańczyć nawet 40 tancerzy w maskach *mamro*; inne maski nie tańczą z nimi, bo w tych wioskach nie występują [DouMo].

4.5.4. *Sirige*

Najwyższą maską, w której Dogonowie tańczą jest maska *sirige* – dom piętrowy, której wysokość dochodzi do 5 metrów. Zaliczana do masek kolumnowych¹⁷ popularnych w woltyjskim kręgu kulturowym. Wykonywana w formie prostokątnej głowy z dwoma otworami na oczy, tak jak to bywa w przypadku maski antropomorficznej; na jej szczycie mogą znajdować się posążki ludzkie albo zwierzęce. Maską ta przedstawia wielki dom rodzinny, a jego dekoracja przypomina fasadę z 80 niszami (10 rzędów pionowych, każdy z 8 niszami), będącymi symbolem 80 przodków. Teoretycznie powinna się „dzielić na dziesięć elementów złożonych z ażurowych prostokątów, każdy podzielony w pionie czterema lub pięcioma pasami. Elementy te oddzielone są od siebie płaszczyznami pozbawionymi otworów. Konstrukcja ta symbolizuje osnowę na krosnach, dlatego też *sirige* jest również uważana za symbol tkaczy; jest więc w bliskim stosunku z mitycznym „słowem”.

Maska *sirige*, oprócz części drewnianej zasłaniającej głowę tancerza, składa się ze spodni barwionych indygo, na które zakłada się spódniczki z włókien. Bransolety, noszone na nadgarstkach, przedramieniu i na kostkach, również są wykonane z włókien. Na piersiach tancerz nosi szelki wyszywane muszelnymi kauri, natomiast tył głowy zasłonięty jest matą wyplatana z włókien szczawiovych. W rękach tancerz trzyma gałąź z zielonymi liśćmi.

Tancerz zakładający maskę powinien mieć silny kark i barki oraz mocne zęby, aby móc utrzymać ją w czasie tańca. Wymachuje nią jak wielkim masztem na wschód i na zachód, imitując w ten sposób dzienną wędrówkę słońca. Wirowanie tancerza z maską *sirige* przypomina wirowanie *Ammy* tworzącego świat. Symbolicznie ów wir przypomina drogę *Lisa-Yurugu* wokół świata, który stworzył *Amma*, siedlisko *Ammy* i pierwszy wszechświat, który stworzył bóg [Griaule, Dieterlen 1965: 169, 193-194].

R. A. Kucenkov uważa, że kształt maski *sirige* jest rezultatem ewolucji formy męskiej maski Mossi. Podobieństwa owe wynikają nie tyle z formy masek, która jest w każdej kulturze specyficzna, ile z aspektu etnohistorycznego: zbieżności rytuałów, funkcji i treści czyli najtrwalszych parametrów sztuki tradycyjnej [1990: 110-111]. Z kolei austriaccy etnologowie A.-M. Schweeger-Hefel i W. Staude uważają, że maska *sirige* ma jednak większą zgodność formalną z kolumnowymi (wysokimi) maskami Nioniosi [1972: 192]. Maski tego typu występują u wielu ludów woltyjskich.

Mit głosi, że młody pasterz kóz z Youga dostrzegł pewnego dnia *Andumbulu* tańczących w lesie, a kiedy zbliżył się do nich bóstwa zniknęły. Dziecko znalazło na ziemi *dolabę* i *sirige*, które chciało zabrać do siebie przy pomocy kolegów; przedmioty te jednak złamały się, więc pozostawili je. Wracając do wsi dzieci opowiedziały swoją przygodę staremu ojcu, dla ilustracji rysując maskę na skale. Starzec wyrzeźbił pierwszą *sirige* wzorując się na ich opisie.

¹⁷ Nazwa ta nawiązuje do wysokiej płaszczyzny, przypominającej rzeźbioną deskę, usytuowaną nad częścią twarzą maski, w literaturze można też spotkać nazwę maski planszowe.

4.5.5. Kanaga

Kanaga (lub *awa donu pini* – młoda drewniana maska) jest najpopularniejszą z masek Dogonów; występuje (w wielu wariantach) w każdej wiosce, w której znajdują się maski. Maska ta, o rozpostartych skrzydłach, przedstawia ptaka *kommolo tebu*¹⁸, którego dziób i wyższe łapy są czerwone, skrzydła białe, a czoło czarne¹⁹. Czoło i nos wysunięte z szerokimi wycięciami na oczy. Czub wykonany ze sztywnych czerwonych i żółtych włókien ciągnie się od jednego do drugiego policzka poprzez wierzchołek czaszki. Z wierzchołka wystają płaskie i wąskie drzewce w kształcie krzyża lotaryńskiego, którego ramiona, oddalone od siebie w równej odległości, wykonane są z dwóch deseczek. Ramiona zakończone są czterema skierowanymi w górę i w dół drewnianymi deseczkami, ozdobionymi na końcach pionowymi kreskami. Wierzchołek drzewca często zakończony jest antropomorficznym lub zwierzęcym posążkiem. Biały kolor krzyża lotaryńskiego przypomina kolor brzucha i skrzydeł *kommolo tebu*, a czarne kwadraty kolor grzbietu. Włókna stroju mogą być czerwone lub czarne [Griaule 1994: 471-472].

Według M. Palau-Marti motyw krzyża lotaryńskiego przedstawia człowieka jako symbol tworzenia. Poza posążków znajdujących się na wysokość osi krzyża przedstawia pierwotną parę pochodzącą od jaja świata, które w zarodku zawiera cały wszechświat. Aktualna forma krzyża wywodzi się od starszego typu, w formie załamanej linii podzielonej na 5 części. Część centralna jest o wiele dłuższa niż inne; ten archetyp²⁰ przedstawia boga *Ammę* ukazującego jego pierwsze stworzenie: niebo i ziemię. Następnie bóg musiał opuścić swoją nieruchomą pozycję i przemieścić się ruchem heliakalnym, zmateralizowanym w tym prymitywnym typie krzyża lotaryńskiego; do opisanej powyżej załamanej linii została dorzucona podobna gałąź ułożona prostopadłe do pierwszej i w ten sposób powstał wzór przypominający swastykę [1957: 76].

Mimo iż maska *kanaga* występuje w wielu wariantach, to najpopularniejszym wydaje się być motyw krzyża lotaryńskiego o ramionach symetrycznych. W Sandze ramiona krzyża są szerokie, podczas gdy w Kambie są one bardzo wąskie [DoO]. Maska wydaje się być delikatna, krucha; sprawia wrażenie, że lada chwila może się złamać.

Kanaga, podobnie jak większość masek, oprócz części zasłaniającej głowę składa się także ze stroju: spodni barwionych indygo, spódniczek z włókien oraz włókiennych bransolet noszonych na nadgarstkach, przedramieniu i na kostkach. Na piersiach tancerz nosi szelki wyszywane muszelnymi kauri oraz biust wykonany z połówek owocu baobabu pomalowanych na czarno. W rękach tancerz trzyma oganiaczki zrobione z krowiego ogona.

Kanaga zaliczana jest do masek wyobrażających ptaki. Mity o powstaniu tych ma-

¹⁸ W Sandze w latach 30. XX wieku mówiąc o *kanadze* w obecności kobiet, używano słów *kommolo tebu*.

¹⁹ Według W. Fagga maska ta przedstawia schematyczny obraz krokodyla [1965].

²⁰ R. A. Kucenkov uważa, że kobieca maska Mossi może być prototypem *kanagi* [1990: 110].

sek są dość podobne. Myśliwy, po uśmierceniu ptaka *kommolo tebu*, który zginął z rozpostartymi skrzydłami, wykonuje z drzewa coś na jego podobieństwo. Mężczyzna, pewnego dnia po ścięciu drzewa w celu wykonania *kanagi*, wraca do domu i zaczyna chorować. *Ammayana* (wróżbiarka) tłumaczy to tym, że ścięte drzewo musiało być schronieniem *Gyinu* żeńskiego. Twierdzi, że to jego *nyama* sprawia, że mężczyzna choruje. Należy zatem ściąć drzewo i wykonać z niego maskę. Myśliwy zamawia u kowala posążek ludzki, który umieszcza na *kanadze* i znosi na ołtarz *Gyinu*²¹. Składa ofiarę z papki prosa, kurczaka i kury, ale nie pomaga to choremu mężczyźnie. *Kanaga* więc zostaje zanieśiona w poblize *imina-na*, między maskami kładzie się kawałek czerwonej ochry, kurczaka i kurę. Potem składa się ofiarę *imina-na* z psa. Recytuje się też słowa:

Niech zło (*nyama*) drzew pozostanie zamknięte w dziurze,
Niech Muno ukryje wszystko co złe w dziurze,
Niech Munokanna zamknie całe zło w dziurze.

Na ścianie jaskini czerwona ochra wykonuje się rysunek, przedstawiający *Gyinu* żeńskie; dotyka się go maską, potem maska dotyka głowy mężczyzny. W ten oto sposób *nyama* przechodzi od mężczyzny do skały [Griaule 1994: 475].

4.5.6. Drzwi *Ammy*

W dawnej Sandze nazywano ją *ammata* (drzwi *Ammy*) lub *awa danu* (drewniana maska) w języku *sigi*. Przedstawia wyrzeźbione drzwi spichlerza wznoszące się ponad głową zwierzęcia o małych rogach. Prostokątna twarz, wycięta z drzewa kapokowca lub *sene*, przypomina maskę *sirige*, ale jest zdecydowanie niższa. Górna część maski stanowi ażurową kolumnę zwieńczoną trzema człekokształtnymi posążkami, z których



Malowidło przedstawiające maskę *kanaga*.

²¹ Takie ołtarze istniały w I połowie XX wieku w Touyogou, Kounnou, Ireli Bolo. Nie zauważono ich w Sanga.

środkowy jest kobiecy. Ta ostatnia figurka może być zastąpiona przez wyobrażenie tykwy o długim trzonku, której wklęsłość skierowana jest do przodu, i która przypomina łyżkę *Yasigine*.

W korowodzie masek, tancerz noszący *ammata* idzie z tyłu w towarzystwie *Yasigine*; podobnie jak ona jest uważany za przynoszącego wodę dla swoich kolegów.

Strój jest zasadniczo wykonany z czerwonych włókien; jego akcesoria to kij i oganiaczka w tych samych kolorach. Tancerz wydaje pewnego rodzaju chrząknięcia, śpiewa pieśń w *dogo-so* wysławiającą maskę, która musi dotrzeć na plac jako pierwsza, chociaż jest na końcu kolumny. Natomiast treść pieśni śpiewanej w *sigi-so* ogranicza się tylko do zachęty do tańczenia.

„Jeśli on nie wszedł, kto wejdzie?
Jeśli *ammata* nie wszedł, kto wejdzie?
Jeśli *ammata* z *yeli yelu* nie wszedł, kto wejdzie?”

Z maską tą związany jest mit mówiący, że kiedy zmarł ojciec *Yasigine*, zawiadomiono o tym wszystkie regiony kraju Dogonów, z których ludzie przyszli na ceremonię pogrzebową. *Yasigine*, przed spotkaniem na placu, powiedziała sobie: „Żeby opłakiwać mojego ojca, potrzebny mi ogon żyrafy, by poruszać nim przed maskami²². Dopóki go nie znajdę, nie wolno płakać”. *Yasigine* zdecydowała, że pójdzie sama szukać tego ogona i poszła w busz. Pierwszego dnia nie znalazła nic. Nazajutrz, kontynuując swoje poszukiwania, spotkała kobietę siedzącą na skraju drogi.

„Odsuń się trochę, abym mogła przejść, powiedziała jej,
Stara, przeciwnie,
wyciągnęła swoje nogi, by przeszkadzać jej w drodze.
Gdzie idziesz? zapytała stara,
Szukam ogona żyrafy.
Zaczekaj na mnie tutaj aż do jutra.”

Yasigine posłuchała, ale oczekiwała dwa dni na powrót starej kobiety i w tym czasie *ammata*, który podążał jej śladem, dołączył do niej. Nie pozdrowił starej kobiety, która przyniosła mu wodę. „Ta woda nie jest dobra” powiedział *ammata* i odmówił picia. Stara ofiarowała mu papkę z prosa na mleku, której tak samo odmówił. Położył się spać na miejscu, blisko dwóch kobiet. Nazajutrz *Yasigine* stwierdziła, że musi już iść, a *ammata* powiedział to samo. Stara kobieta włożyła więc do ręki *Yasigine* popiół z drewna. Na wierzchu położyła żwir oraz jajko.

²² Ogon żyrafy jest przedmiotem bardziej wartościowym niż zwykła oganiaczka z ogona krowy czy konia.

Yasigine poszła. I kiedy *ammata* chciał pójść za nią stara powiedziała: „Nie możesz iść z nią, ponieważ odmówiłeś wypicia mojej papki z prosa i mojego mleka. *Ammata* zawrócił. Poczul głód. Zbliżywszy się do otworu z wodą, znalazł tam nenufary (*kulu*); oderwał liść i zjadł bulwę. Mógł więc wrócić do swojego domu.

W tym czasie *Yasigine* kontynuowała swoją podróż, szła jeszcze trzy dni i doszła do krainy, w której znalazła grupę żyraf. Schowała się, oczekując nocy. Niosła dobrze zaostriżony nóż, który ofiarowała jej stara. Nocą, gdy żyrafy spały, *Yasigine* zbliżyła się ostrożnie, odcięła jednej z nich ogon i uciekła. Ale ranne zwierzę podążyło za kobietą, wtedy rzuciła żwir, który dała jej stara. Natychmiast, żwir zaczął rosnać i stał się górą pomiędzy żyrafą i kobietą, a ona nadal biegła przez cały dzień. Kiedy znowu spojrzała za siebie, spostrzegła żyrafę, która ominęła górę. Rzuciła więc jajko i popiół. Pokruszone jajko utworzyło rzekę, w której popiół stał się błotem, a uciekinierka biegła dalej. Żyrafa nie mogła przejść przez wodę. Dzięki temu *Yasigine* przybyła bezpiecznie w okolice wsi, gdzie spotkała *ammata*, który kończył swoją wędrówkę. Wspólnie przybyli do domu, *Yasigine* zaczęła więc chodzić i kołysać swoim ogonem żyrafy śpiewając w *dogo-so*:

[Inni] kołyszą ogonem konia,
Ja ogonem żyrafy.
[Inni] kołyszą ogonem wołu,
Ja ogonem żyrafy.

Inne maski wyszły ze swojego schronienia i wspięły się na taras śmierci. *Yasigine* je naśladowała i opłakiwała swojego ojca tańcząc i śpiewając. Ale rozkazano jej zejść, ponieważ mężczyźni nie chcieli, by stała się zbyt ważna i by stała się wodzem dzięki swojemu wyczynowi.

Według innej wersji sytuacja była odwrotna: to kobieta chcąc pozyskać ogon żyrafy ściagała ją. Żyrafa prosiła *Ammę*, by roztoczył rzekę, pomiędzy prześladowczynią a nią. W pewnym momencie, kiedy już się wydawało, że kobieta doścignie żyrafę, zwierzę podniosło nogę do nieba, by prosić *Ammę* o pagórek, który oddzieliłby je od kobiety. Ta, zatrzymawszy się, powiedziała do *Ammy*: „Co mi zrobiłeś?” Bóg zlitował się nad kobietą i zrobił otwór w pagórku, by pozwolić jej przejść; ale gdy ona zadowolona zajrzała do tunelu ujrzała żyrafę z daleka. Wróciła do wsi, śpiewając:

Oni kołyszą ogonem wołu,
Oni kołyszą ogonem konia,
Ja [chciałam kręcić] ogonem żyrafy,
Ale go nie znalazłam” [Griaule 1994: 596-601].



Maska drzwi
Ammy

4.5.7. Maski kobiet

Satimbe jest najpopularniejszą maską kobiety, przedstawia młodą kobietę o imieniu *Satimbe*²³, która jako pierwsza zobaczyła maski i od jej imienia pochodzi nazwa²⁴. Na pamiątkę tych wydarzeń maska *satimbe* zawsze idzie jako pierwsza, otwiera korowód masek. Według mitu pierwszą maskę *satimbe* wykonali *Andumbulowie*. Pojawia się tutaj ciekawy problem: co prawda to kobieta jako pierwsza widziała tańczące maski, nie może ona jednak uczestniczyć w tańcach. Maski bowiem niosą element śmierci, który może zagrażać płodności, będącej nadrzędną wartością każdego tradycyjnego społeczeństwa. Kobiety nie biorą udziału w tańcach masek, nie mogą nawet zbliżyć się do miejsc, gdzie maski są przechowywane. Nie dotyczy to jednak *Yasigine*, która jest jedyną kobietą mogącą uczestniczyć w ceremoniach masek. Mimo to kobiety obecne są w tańcach masek poprzez reprezentację takich masek jak *satimbe*, młodej kobiety, kobiety kowala czy kobiety fulbejskiej. Jednak tańczą w nich mężczyźni, w ten sposób kobiety stanowią część świata masek nie narażając się na kontakt z nimi, bowiem ten mógłby mieć szkodliwy, wręcz zgubny na nie wpływ.

Strona twarzowa maski *satimbe* wykonana jest podobnie jak maska *sirige*. Na szczycie znajduje się drewniana statuetka przedstawiająca pierwszą kobietę, która została poświęcona – przez *Andumbulu* – jako *Yasigine*. Rzeźba ta ubrana jest w spódnice z włókien; przypominają one pierwsze włókna, które zabrała kobieta. Stanowią one istotny element każdej maski dlatego sądzi się, że włókna i kobieta, która je zdobyła znane były już u zarania instytucji masek. Statuetka w lewej ręce trzyma małą kalebasę, a w prawej miniaturkę oganiaczki z ogona wołu. Natomiast tancerz trzyma w ręce kij i ogon konia, w czasie tańca towarzyszy mu pieśń:

„Masko drewniana, młoda dziewczyno, bądź pozdrowiona!
Twoja głowa jest piękną głową,
Ogon wołu²⁵ w twojej prawej ręce²⁶”

²³ *Sa* – siostra, *timbe* – ta, która jest ponad, „siostra, która jest ponad”, „jest to jedyna kobieta, która jest akceptowana w stowarzyszeniu masek, więc dlatego ona może towarzyszyć maskom podczas tańca, ale nie używa maski. Na *satimbe* mówimy „kobieta zwierchniczka”, bo reprezentuje właśnie *Yasigine*. *Yasigine* to kobieta, która uczestniczy w święcie *Sigi*, a *satimbe* jest jej reprezentacją” [DoSO].

²⁴ Według innej wersji kobieta nazywała się *Yayeme* i pochodziła z *Yéndouma*; po odkryciu masek została nazwana *ya-sigine* (siostra masek). Schwytała ona starca *Albarga* i ukradła *Andumbulom* maski. Zaskoczyła ich w brusie i wystraszyła, a kiedy oni uciekli, przebrała się w stroje maski i wróciła do wioski, gdzie mężczyźni jej to odebrali i ukryli w grocie *Albarga* w *Youga-Dogorou*. *Yéndouma* i wioski *Youga* są od siebie oddalone o kilka kilometrów.

²⁵ W dosłownym tłumaczeniu: oganiaczka z ogona wołu, zazwyczaj termin ten tłumaczony jest jako *wau dyemme* (w *sigi-so*) czyli ogon konia.

²⁶ Dosłownie: w dobrej ręce.

Wszyscy mężczyźni mają oczy zwrócone na [ciebie],
Wszystkie kobiety mają oczy zwrócone na [ciebie],
Wszystkie dzieci mają oczy zwrócone na [ciebie],
Wszystkie psy mają oczy zwrócone na [ciebie],
Kalebasa w lewej ręce,
Wioski zachodu mają oczy zwrócone na ciebie,
Wioski północy mają oczy zwrócone na ciebie,
Wioski zachodu mają oczy zwrócone na ciebie,
Wioski wschodu mają oczy zwrócone na ciebie,
Wioski południa (o drzewach z brusu) mają oczy zwrócone na ciebie,
Bądź pozdrowiona!
Oby *Amma* chronił [twoje] stopy,
Oby Ziemia chroniła [twoje] stopy,
Wszystkie oczy są zwrócone na ciebie” [Griaule 1994: 533].

Z maską *satimbe* związana jest jeszcze jedna charakterystyczna dla niej pieśń; co prawda jest w niej mowa o bocianie, ale w istocie dotyczy właśnie tej maski. Pieśń ta jest śpiewana kiedy tańczy *satimbe*, czyli na początku ceremonii, ale także śpiewana jest na tarasach domów, po powrocie masek do schronisk w skałach, a zatem na zakończenie uroczystości pogrzebowych. Można więc sądzić, że jest to pieśń odnosząca się do wszystkich masek:

„On wyszedł do brusu, nie ma zastępcy (drugiego),
Ptak bocian wyszedł do brusu, nie ma zastępcy,
Ptak bocian wyszedł do brusu” [Griaule 1994: 530].

Mit dotyczący maski młodej kobiety, związany z ołtarzami masek, mówi, że młoda *Andumbulu* o imieniu *Yabeze* została zabita przez lwa. Mężczyźni z jej rodziny zmasakrowali zwierzę, a z jednego z jego ramion zbudowali ołtarz *buguturu*. Myśliwy, który zabił lwa był w ten sposób chroniony, ale nie dotyczyło to jego syna, który został zaatakowany przez *nyama Yabeze*. Kiedy dziecko bardzo zachorowało, zostało zaprowadzone do wróżbiarzy. Ci oświadczyli, że trzeba utkać maskę na wzór zmarłej dziewczyny, położyć ją na ołtarzu i poderznąć na nim dwie kury. W tym momencie utkana maska powinna być umieszczona na głowie chłopca. Należy nią dotknąć rysunku przedstawiającego maskę umieszczonego na ołtarzu, aby *nyama* została powstrzymana. Tak też zrobiono, syn myśliwego *Andumbulu* od tej pory był chroniony; tańcząc nosił maskę, aby nigdy nie zapomniano zmarłej dziewczyny [Griaule 1994: 525].

Do masek kobiet zaliczamy także maskę starej kobiety, kobiety fulbejskiej; wszystkie maski utkane są z włókien. Mit dotyczący maski starej kobiety mówi, że

w czasie wojen toczonych wśród Dogonów starsze kobiety były zabijane i aby chronić się przed ich *nyama*, tkano maski na ich podobieństwo. W innej wersji mowa jest o starej kobiecie, która patrzyła z daleka na tańce na placu publicznym w dniu *Dama*. Jej córka *Yasigine* była wśród masek, ale ona, stara, nie mogła się do nich zbliżyć. Podziwiała przede wszystkim taniec *yagule* i towarzyszyła tancerzom, naśladowała mechanicznie ich ruchy. Zobaczyli ją mężczyźni, utkali maskę na jej obraz, którą nosił syn najstarszego mężczyzny w wiosce [Griaule 1994: 535].

Maska kobiety fulbejskiej tworzy parę z maską mężczyzny fulbejskiego, którego atrybutem jest kij pasterski. Cechą charakterystyczną maski kobiecej są lusterka wkomponowane we fryzurę. Mają one zwracać uwagę na fakt, że kobiety fulbejskie lubią się stroić, a w przekonaniu Dogonów są leniwe i szybko się męczą przy pracy²⁷. Dlatego też tancerz odgrywający fulbejską kobietę w czasie tańca upada. Kobieta „kiedy tańczy traci siły i kładzie się na ziemię. Mężczyzna podchodzi i robi jej masaż. Dzieje się tak ponieważ są one bardziej wrażliwe” [DoSO]. Scena ta zawsze budzi wesołość wśród widzów, pokazuje bowiem ułomność kobiet należących do ludu uważanego za wrogi.

4.5.8. Maski mężczyzn

Tak jak świat realny jest zdominowany przez mężczyzn, tak i w świecie masek dominują postacie męskie; do najciekawszych należą: maska myśliwego, kowala, znachora, kapłana, maska na szczudłach (*tenga-tenga*). Według M. Griaule'a ta ostatnia jest w języku *sigi* zwana *awa danu soro*, czyli drewniana maska na laskach. Przedstawia ona bóstwo *Muno*, które ma długie nogi (długość szczudeł wynosi ponad metr) [1994: 541]²⁸. Tańczenie w niej wymaga nie lada kunsztu, pozostawia ona na nogach charakterystyczne blizny, które powstają wskutek mocnego przywiązania szczudeł bawełnianymi banderolami do łydek.

Maska myśliwego – nazywanego również mistrzem mięsa (*nemdyu larani* w *sigi-so*) – w Sandze, w języku *dogo-so*, nazywa się *danuana*. Ma ona płaską twarz i wydatny zwisający nos, na głowie znajduje się rodzaj pionowego haczyka i antropomorficzne statuetki z ołtarza *dan*, na którym myśliwy składa krwawą ofiarę. Podbródek jest zaopatrzony w brodę z piór oraz usta z kawałkami łydek z prosa, imitującymi zęby. Tancerz ubrany jest w tunikę w kolorze khaki oraz

²⁷ Podobnie uważa większość ludów tego regionu.

²⁸ Współcześnie można spotkać interpretacje mówiące, że *tenga-tenga* przedstawia młodą kobietę. Sytuując maskę kobiety na szczudłach Dogonowie pokazują symboliczne znaczenie kobiety w społeczeństwie. Może się to odnosić zarówno do kobiety-matki, rodzicielki, dawczyni życia, jak i do kobiety, która jako pierwsza sprowadziła maski do świata ludzi. W ten sposób pokazują symboliczną zwierchność kobiety nad wszystkimi maskami.

spódnice z włókien. Frędzle z włókien, tworzące grzebień, są rozmieszczone poprzecznie dookoła maski. Jej atrybutem jest krótki miecz trzymany w lewej ręce, natomiast w prawej ręce ma oszczep. Nosi również mały skórzany woreczek, z którego wyciąga szmatkę zawierającą lek ułatwiający leczenie ran. Maską myśliwego tańczy razem z maską zającą, który ukrywa się przed nim. Tancerz przedstawia sztuczki, jakie myśliwi stosują podczas polowania. Jego występom towarzyszy śpiew wychwalający zręcznych myśliwych; ten, który nic nie upolował nie może pić piwa.

Mit dotyczący tej maski mówi, że zdolny myśliwy zauważył pewnego dnia w buszu grupę antylop *nama senenem*, koło których pojawiały się różne inne dzikie zwierzęta. Zastrzelił antyloperę, odciął jej głowę i otworzył brzuch by wyjąć przeponę. Wtedy zając rzekł mu: „myśliwy, daj mi głowę *nama*”, ale tamten się nie zgodził. Hiena, która to słyszała, poprosiła nie o głowę, ale o przeponę. Chciała zrobić z niej ubranie, by pójść pozdrowić swoich przyjaciół. Kiedy myśliwy podarował jej przeponę, zając zapytał go: „Dlaczego jej to dałeś? To nie jest po to, by zrobić z tego ubrania, ale by to zjeść. Odbierz jej to i daj mnie.” Myśliwy dał przeponę zającowi, który ubrał ją jak przepaskę i poszedł do wsi. Wszystko to widziała hiena. Kiedy zając poszedł ku tancerzom, którzy znajdowali się na placu publicznym, hiena zaczęła jeść przeponę. Zając zagroził, że powie o tym myśliwemu, wtedy hiena uciekła. Myśliwemu nie spodobało się to i postanowił na nią zapolować. Położył głowę *nama* blisko wody, do której przychodziły dzikie zwierzęta i zaczął się w pobliżu. Po dłuższym oczekiwaniu, samiec hieny zwabiony mięsem przyszedł ze swoją kotną samicą. Myśliwy strzelił, zabijając samca i płosząc samicę, odciął głowę hieny i poszedł do wioski, by pokazać trofea swojemu ojcu. Następnego dnia, ojciec zmarł. Wszyscy myśliwi zgromadzili się na uroczystości pogrzebowe i zapalili na podwórzu zmarłego wielki ogień, blisko którego położono ciało. Syn zmarłego zaczął szukać kogoś kto miałby lek. Jeden z najstarszych myśliwych miał taki lek i rzucił go na ciało, lecz nie przywrócił go do życia. Syn rzucił się w ogień, w czasie gdy jego koledzy tańczyli, płomienie wychodziły z ubrania myśliwego, ale go nie paliły. Kiedy wszyscy się rozeszli syn wyszedł z ognia ściął drzewo i wyciął maskę myśliwego, którą włożył na swoją głowę, dla wspomnienia śmierci swojego ojca [Griaule 1994: 546-548].

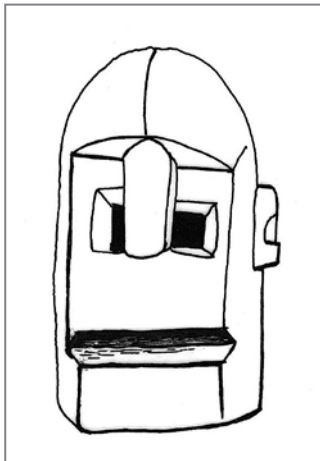
Maska znachora – nie mylić z maską lekarza, która pojawiła się wraz z przyjściem Francuzów – w Sandze zwana jest w *dogo-so* *dyodyonune*. Według mitu polujący czarownik zabił nocą innego myśliwego, którego wziął za zwierzę, a który mieszkał w sąsiedniej wiosce. Aby chronić się przed *nyama* swojej ofiary, czarownik złożył w ofierze kozę, co odniosło pożądaną skuteczną. Ale po śmierci czarownika jego *nianie* zachorował i jego rodzice po konsultacji z wróżbiarzami dowiedzieli się, że *nyama* zabitego myśliwego zemściła się na *nianie* mordercy. Według innej wersji pierwsza maska była przeznaczona do obrony niosącego przed *nyama* czarownika zabitego na wojnie. Figurki na jej szczycie służą również ochronie przeciwko *nyama* figurek znajdujących się na ołtarzu tego, który zginął [Griaule 1994: 552-556].

Mit maski kapłana *Binukedine*, również nawiązuje do prowadzonych wojen. *Binukedine* podczas walki chodził wzdłuż i wszerz na przedzie grupy wojowników, aby, dzięki *nyama* przodków kapłanów, odsunąć od nich kule i strzały przeciwników. W ten sposób *Binukedine* mogli być zabici podczas walki²⁹. Aby chronić się przed jego *nyama*, przeciwnik utkał maski na ich wzór [Griaule 1994: 518].

4.5.9. Maski zwierząt

Maski przedstawiające zwierzęta prawdopodobnie związane są z rytuałami myśliwskimi. Nie można wykluczyć, że pierwsze maski były oryginalnymi głowami upolowanych antylop, zakładanymi przez aktorów w czasie ceremonialnych tańców. Maski antylop są bardzo popularne u ludów woltyjskich i mande. Według R. A. Kucenkova popularność tych masek związana jest z ich długą historią, która sięga prawdopodobnie kultury neolitycznej Sudanu Zachodniego. Antylopa zajmuje ważne miejsce w sztuce naskalnej Sahary, a wszystkie ważniejsze kultury sudańskie miały związek z Saharą. Maski antylop występujące na tym terenie można układać w rzędy ewolucyjne, które są wynikiem ewolucji diachronicznej [1990: 109-110]. Z kolei C. Roy uważa, że plastyczne analogie między maskami różnych ludów woltyjskiego kręgu kulturowego potwierdzają teorię o wspólnym ich pochodzeniu lub intensywnych kontaktach między ludami [1984, 1987]. Wśród masek zwierząt bardzo popularne są maski antylop (*ka, walu*)³⁰.

Drewniana maska hieny – w *dogo-so tata tara* – podobna jest nieco do maski geparda; różni się tym, że uszy geparda są trochę dłuższe i wyżej osadzone, a ich krawędzie prawie proste. Oczy są umieszczone z przodu bryły. Tancerz trzyma kij otoczony czerwonymi i białymi obręczami. Występom tej maski towarzyszy śpiew:



Maska hieny

„Hiena, dobry busz,
Pełen mięsa z psa,
Pełen mięsa z kozy,
Pełen mięsa z barana,
Pełen mięsa z kota,
Dobry busz,
Wszystkie oczy skierowane są na ciebie”.

Według mitu, kiedy zginął samiec hieny, przyszedł do niej zając, chciał ją zawołać, ale z jego ust wydobył się tylko jęk

„tuh! tuh!”. Wtedy przyszedł lew z dwojgiem swoich małych, które zostawił w skupisku krzaków, by pójść szukać pokarmu. Zając powtórzył swoje zawołanie, które hiena w końcu usłyszała. „Jesteś w żałobie po twoim mężu, powiedział i nie masz nic do jedzenia, weź więc jedno z małych lwa”. Hiena chwyciła jedno, a zając drugie. Udawał, że zabił małego i zaczął ją poganiać, aby jak najszybciej zjadła lwiątko. Hiena zabiwszy lwiątko zjadła je i natychmiast zaczęła rzewnie płakać. Kiedy nadbiegł lew, zając powiedział, że chronił małe, które płakało z głodu, dodał, że drugie zabrała hiena. Wtedy hiena zaczęła uciekać, lew zaś śledził ją aż do jej jaskini, przed którą zebrały się już inne zwierzęta. Lew przedstawił zebranym sytuację i oskarżył hienę o porwanie lwiątko; poprosił zwierzęta o wywabienie jej z dziury. Słoń spróbował to uczynić, ale otwór był za mały dla jego nogi. Następnie spróbował zając; wziął kawałek soli, który dał hienie radząc jej, by włożyła go do swoich ust i splunęła na oczy swojego wroga. Wyszedłszy z dziury, powiedział lwu, aby tam wszedł. Wtedy hiena splunęła solą w oczy intruza i lew cofnął się z bólu. Zwierzęta zaczęły lizać oczy lwa, hiena też wyszła ze swojej dziury, aby lizać oczy rannych. Wówczas słoń schwytał ją i dał lwu, by ten ją pożarł. Zjadł całą hienę za wyjątkiem głowy, która od tego czasu służy ludziom za model podczas wyciosowywania maski.

W podobny sposób powstała maska kaczki. Myśliwy zabił kaczkę, by ją zjeść. Pewien jego kolega, rybak, wziął innego żyjącego ptaka i próbował go udomowić. Ponieważ kaczka nie znosiła jaj, ów człowiek zabił ją i zrobił maskę na jej wzór [Griaule 1994: 466-468, 504].

4.5.10. Nowa rzeczywistość – nowe maski

Lista masek funkcjonujących w wioskach dogońskich nie jest zamknięta. Zmieniające się warunki życia powoduje, że wciąż pojawiają się nowe ich typy. W filmach zrealizowanych przez J. Roucha nie znalazło się miejsce dla tych „nowych” masek, zatem obraz jaki stworzono jest niepełny. Przedstawiony obraz świata masek wydaje się statyczny, sztuczny i nierealny. Oczywiście żadna maska „nowego” typu nie pojawia się w tańcach dla turystów (np. policjant), aby nie burzyć wrażenia „czystości kultury”, jakże atrakcyjnego dla amatorów prawdziwej dogońskiej tradycji. Pojawiające się nowe typy masek doskonale wpisują się w tańce wykonywane w czasie tradycyjnych ceremonii. Taniec masek jest bowiem opisem rzeczywistości; to w nim, a dokładnie w różnorodności masek znajdują swoje odbicie szybko zmieniające się realia życia Dogonów. Kiedyś symbolem obcego, białego była maska Fulbeja. Wraz z nadejściem kolonizatorów pojawiły się nowe typy masek, takie jak maska policjanta, żołnierza, *madame*, doktora. Przybycie w latach 30. XX wieku badaczy kultury również nie pozostało bez echa, pojawiła się maska etnologa, zaś rozwój turystyki zaowocował maską turysty. Atrybutem maski etnologa podobnie jak maski kolonizatora

²⁹ Żaden informator nie słyszał jednak, aby jakiś kapłan został zabity w czasie walk.

³⁰ M. Griaule wymienia 10 typów masek antylop i gazeli [1994: 399].

jest notes i ołówek. Podczas *dama* zorganizowanej na cześć M. Griaule'a złamano ołówek w ten sam sposób w jaki rytualnie łamie się motykę w czasie uroczystości pogrzebowych ku czci zmarłego rolnika [Ciarcia 2003: 184]. Ołówek, symbol pracy etnologa, jest traktowany tak samo jak narzędzie pracy rolnika. Złamanie tego atrybutu jest symbolicznym momentem opuszczenia świata żywych i przejścia do grona przodków.

Pojawienie się nowego zjawiska w rzeczywistości Dogonów powoduje powstanie nowego typu maski, co świadczy o witalności ich kultury. Jest to kultura żywa, energicznie reagująca na zmiany. Z pewnością nie można uznać jej za „skamieniałość”, której trwały i niezmienny obraz jest prezentowany na stałej ekspozycji w muzeum.

Czym innym jest pojawianie się nowych typów masek uzupełniających stary tradycyjny świat, a czym innym są zmiany w tradycyjnym tańcu następujące pod wpływem inwazji turystów. Amerykański lekarz pracujący w kraju Dogonów, P. J. Imperato, dostrzegł w szybkim upadku tradycyjnych tańców metaforę i syntezę końca rytualnego kompleksu, spowodowanego postępowaniem technologicznym i rozprzestrzenianiem się wierzeń monoteistycznych. Przewidywał, że tańce przeznaczone dla turystów zawarły w pustce ich formalizmu, ostatecznie pozostałości liturgicznego kontekstu z dawnych czasów [1971]. Przeprowadzona przez niego analiza pozwoliła jednakże dostrzec kilka przypadków synkretyzmu dwóch różnych porządków zjawisk. Tańce rytualne wcale nie zniknęły, wręcz przeciwnie, pomiędzy tymi tańcami a tańcami „turystycznymi” istnieje żywy związek, z którego wynikają nowe strategie wspólnotowe.

4.6. Maska w przestrzeni publicznej

4.6.1. Publiczna rola maski

Maski stanowiące sacrum objęte są ścisłą tajemnicą dostępną tylko nielicznym wtajemniczonym; na co dzień dobrze schowane, są trudne do zauważenia. Jednak w czasie świąt stanowią istotny ich element i to one, wyłaniające się ze swych sekretnych schronisk, przykuwają uwagę ludzi w miejscu publicznym. W rezultacie maski są częściej widywane niż inne obiekty kultu, na przykład niektóre ołtarze. Pozornie jest to paradoks. Gdy ściśle strzeżona maska pojawia się w miejscu publicznym, wydawałoby się, że opada z niej cała tajemniczość. Jest to jednak tylko iluzja. Maski pojawiając się w miejscach publicznych podkreślają swoje istnienie nie zdradzając jednocześnie swych tajemnic.

Aby maska mogła zaistnieć w przestrzeni publicznej, niezbędny jest tancerz, który będzie ją nosił, będzie się w nią przeistaczał. Mężczyzna zakładający na siebie maskę,

na planie metafizycznym przestaje być człowiekiem, staje się istotą nadnaturalną, ucieleśnionym bohaterem mitu. Tancerz budzi lęk, w odbiorze jest postacią straszną i nie-ludzką dla niewtajemniczonych, szczególnie kobiet i dzieci. R. Caillois zauważa, że tańcowi towarzyszy „nawiedzenie, wejście w kontakt z przodkami, duchami lub bogami. Maska wywołuje u tego, kto ją nosi, doraźne uniesienie oraz przekonanie, że podlega on jakiejś zasadniczej przemianie. W każdym razie przyczynia się do rozpięcia instynktów, do wyzwolenia sił groźnych i nie poddających się kontroli” [1973: 406]. G. Buraud dodaje, że „człowiek jako jednostka zatracza samowiedzę, z gardła dobywa mu się dziki krzyk, krzyk zwierzęcia czy bóstwa, wołanie nadludzkie, czysta emanacja siły bojowej, odwiecznej pasji, potężnych mocy magicznych, które – w co święcie wierzy – goszczą w nim w tej chwili” [1948: 101-102 cyt. za Caillois 1973: 406-407].

W kulturze wielu ludów woltyjskich, maska spełnia bardzo ważną rolę w życiu duchowym społeczności. U Dogonów z Falez i Płaskowyżu Bandiagary, gdzie swoista kultura maski przenika wszystkie dziedziny życia, widać to szczególnie wyraźnie. Występuje tu olbrzymia różnorodność masek³¹, tworzą one ważny element kultu zmarłych. Maski funkcjonują przede wszystkim jako materialna podpora dla sił duchowych uwolnionych przez śmierć; powodują one, że siły te tracą swą niebezpieczną moc. Każda rodzina posiada swoje maski, stanowią one jej indywidualną własność, wyjątkiem jest wspomniana *imina-na*. Wioski mają swój specyficzny komplet masek.

Maski odgrywają szczególnie ważną rolę w obrzędach pogrzebowych, które są typowymi obrzędami przejścia; śmierć jest bowiem największym zakłóceniem porządku społecznego. Zadaniem ceremonii pogrzebowych jest przywrócenie owego porządku, czyli umożliwienie śmierci opuszczenia świata ziemskiego. Według A. Doquet maski stanowią „centralny punkt tej problematyki przemian, gdyż pojawiają się w momencie, w którym kontinuum społeczne ulega zerwaniu, nieporządkowi, a one pomagają w odzyskaniu równowagi” [1999: 29]. Z kolei W. E. A. van Beek postrzega maski jako elementy buszu wprowadzone do wioski. Tezę swoją argumentuje tym, że w czasie *Sigi* mężczyźni wracają z buszu z dodatkową mądrością i płynnością [1991]. Podkreśla również rolę opozycji wioska/busz wskazując, że ten ostatni jest źródłem wszelkiej siły i mądrości. Jest również źródłem strachu ze względu na swoją nieprzewidywalność, ale jest niezbędny jako stały dopływ energii i wiedzy do wioski [van Beek, Banga 1990]. Maski przynoszą więc mądrość, są swoistym łącznikiem między światem ludzi i światem nadnaturalnym znajdującym się poza ludzkimi osadami.

Zazwyczaj kobiety nie uczestniczą w tańcach masek – wyjątkiem są *Yasigine* – ponieważ mogłoby to zagrozić ich płodności, maski bowiem niosą ze sobą zamię śmierci. Kobiety natomiast mogą naśladować te tańce, dzieje się tak w czasie uroczystości

³¹ Opisu znakomitej większości masek dogońskich dokonał M. Griaule [1994] dotyczy to okresu, kiedy Dogonowie nie byli spopularyzowani i nie docierali tam turyści. Pod koniec XX wieku A. Doquet [1999] opisuje maski dogońskie, ich rolę w kulturze i w następującym procesie przemian, szczególnie pod wpływem ruchu turystycznego.

pogrzebowych *Hogona*. Nie noszą masek, lecz ich fryzury udekorowane wieloma ozdobami imitują je. Tańce kobiet upamiętniają pochodzenie masek, odkrytych w czasach mitycznych przez kobietę *Yayeme*. W rzeczywistości imitując taniec masek podczas pogrzebu kobiety naruszają zakaz, dlatego należy doprowadzić do ich oczyszczenia; służy temu obrzęd *puro*. W przypadku imitacji tańców masek podczas pogrzebu *Hogona*, kobiety są zmuszone do złożenia pewnej kwoty – jako kary – na rzecz *Wala-banga* (przywódca masek) [Wanono 1996: 147-168]³².

Odwiedzając kraj Dogonów można dojść do wniosku, że maska jest wszechobecna, spowszedniała, nie ma już tego ładunku sekretnego, który zapewniało jej stowarzyszenie *Awa*. Maski można kupić w *artisanach*, są elementem wystroju wnętrz i dzięki nim Dogonowie są rozpoznawalni dla turystów. Zdają sobie sprawę z problemu spowszednienia i desakralizacji maski. Mimo iż w tradycyjnej kulturze trudno dostrzec podział na sacrum i profanum, w przypadku masek podział ten zarysowuje się dość wyraźnie. Rozmówcy zwracają uwagę, że „kiedyś maski (tańce masek) nie były tak powszechne, zakazane było ich używanie w dni inne niż dni pogrzebu. Dziś z powodu teatru robi się maski” [DoG]. Dlatego rozróżniają maski używane podczas obrzędów (objęte sacrum) i maski „powszechnego użycia” (będące profanum). Szef „Trupy *Awa*” – przyczyniającej się niewątpliwie do pewnej profanacji tańca masek – podkreśla, że „należy chronić sekrety związane z maskami. W Sandze jest wielka tradycja masek i musimy zachować sekrety społeczeństwa w maskach” [DoSO].

Zmiany w podejściu do maski i jej sacrum pojawiają się nie tylko pod wpływem turystyki, ale również w wyniku ekspansji islamu. Na niektórych obszarach maski już nie występują; jedynie wśród przedstawicieli starszego pokolenia pojawia się mgliste wspomnienie czasów kiedy powszechnie funkcjonowały. W regionie Sangi współistnieją jednak dwie wspólnoty: wyznawcy religii tradycyjnej, w której funkcjonują maski, i islam. Praktykujący islam nie powinni wykonywać podobizn ludzi i zwierząt, dla nich owe maski są symbolem pogaństwa. Pytani o to, czy bycie muzułmaninem i tańce masek nie stoją w sprzeczności, rozmówcy odpowiadają: „w naszej kulturze obok meczetu muzułmańskiego funkcjonuje *gri-gri*³³ dlatego młodzi znają tańce” [PoM].

Nie da się jednak ukryć, że częsta obecność masek – głównie ze względu na występy zespołów folklorystycznych – w przestrzeni publicznej powoduje odarcie ich z otaczającej je tajemnicy. Wskutek nadmiernej „eksploatacji” maski spowszedniały nieco, utraciły ową moc budzenia strachu i obawy o karę za naruszenie sacrum. W praktyce trudno przez dłuższy czas trwać w niewiedzy, nie domyślić się kto kryje się za maską. Zatem pojawiła się rysa na tworzonym od wieków sekretnym systemie funkcjonowania maski. W celu utrzymania kultu wciąż podtrzymywany jest cały system zakazów i kar mający chronić sacrum maski przed wścibskimi profanami. Zmieniło się jednak

spektrum stosowanych kar. Współcześnie Stowarzyszenie *Awa* nie może srogo karać za naruszenie tabu. Karą jest raczej napomnienie, ostentacyjna dezaprobata; w żadnym wypadku nie karze się śmiercią, co zdarzało się w dawnym społeczeństwie tradycyjnym. Jako że tylko śmierć skutecznie zapobiega zdradzeniu tajemnicy, R. Caillouis twierdzi, że maskę trzeba ciągle chronić przed – nawet przypadkowymi odkryciami, niedyskretnymi pytaniami czy wyjaśnieniami. „Sporządzanie i noszenie masek lub przebieranie się, nie tracąc ich sakralnego charakteru, w sposób konieczny przestaje korzystać z ochrony jaką stanowi kara śmierci dla tego, kto naruszy tajemnicę. Stopniowo metodą nieznacznych transformacji, maski stają się ozdobą liturgiczną, akcesoriami obrzędu, tańca lub teatru” [1973: 419]. W kraju Dogonów stały się już częścią teatru istniejącego w przestrzeni publicznej na potrzeby turystów lub festiwali folklorystycznych odbywających się daleko za granicą, ale czy pozostaną w tej przestrzeni jako istotny element ich religii? Pojawia się więc poważne pytanie: czy maska jako sacrum może zniknąć z przestrzeni publicznej w kraju Dogonów?

4.6.2. Tańce masek

Teoretycy tańca wywodzą go z ludzkiej chęci naśladowania codziennych zachowań. J. J. Pawlik w swoim artykule poświęconym źródłom i symbolice tańca afrykańskiego zauważa, że dokładna obserwacja pracy w wioskach pozwala stwierdzić, że jednym ze źródeł tańca jest miarowa praca kobiet przy stepie, innym zaś źródłem może być rąbanie drzewa. Wielką inspiracją tancerzy są zachowania na polowaniu, w buszu, dlatego tańce myśliwych należą do najbardziej ekspresyjnych. Tancerz naśladuje skradającego się myśliwego, uciekającą zwierzynę, strzał i w końcu śmierć ofiary. „Taniec więc jest wehikułem działania sił pozanaturalnych w świecie, jest niezbędny do życia, jego wzrastania i ochrony. Nie służy on wyłącznie do wyrażania uczuć religijnych czy mistycznego upojenia, ale jest integralną częścią akcji rytualnej. Tańczy się, aby wyrazić prawdy religijne, stworzyć role społeczne, wyrazić cześć lub uwielbienie, sprowadzić niewidzialne dobro, spowodować zmianę, wcielić pozanaturalną siłę, objawić bóstwo, stwarzać lub odtwarzać wszechświat” [2008: 33, 37].

Taniec ma także swoją głęboką symbolikę odnoszącą się do koncepcji życia i śmierci; głęboko nawiązuje do wydarzeń mitycznych, szczególnie w przypadku tańców masek. J.J. Pawlik mówi, że „pozwalają one na wcielenie pozanaturalności



Zespół z Tougou wchodzi na scenę

³² B. de Mott inaczej interpretuje rolę tańca kobiet [1979: 48-61].

³³ Niektórzy używają terminu fetysz, generalnie chodzi o materialny element związane z religią tradycyjną.

w formy zewnętrzne, wyrażają relacje ludzkie ze światem duchów, przez działanie symboliczne stwarzają i odgrywają role społeczne, wielbią i czczą sprowadzając dobra niewidzialne, wywołują zmianę i owładnięcie. Pod postacią masek przodkowie wracają ze świata zmarłych, (...)”³⁴. I dalej ten sam autor kontynuuje: „taniec ma istotne znaczenie społeczne. Daje możliwość potwierdzenia istniejącej hierarchii społecznej, a jednocześnie nawiązania łączności z nieżyjącymi członkami wspólnoty. Spotkanie tych dwóch jakby przeciwstawnych światów jest wydarzeniem radosnym, okazją do wspólnego świętowania i zabawy. Zażyłość między żywymi a zmarłymi gwarantuje zdrowie i dobrobyt grupy krewniczej. I choć nie każdy taniec kończy się owładnięciem przez duchy, poczucie obecności zmarłych umacnia ład społeczny” [2009: 36, 115].

Tancerz zakładając maskę narażony jest na niebezpieczne *nyama* świętego drzewa, z którego ją wykonano. Aby się ochronić, musi złożyć krwawą ofiarę na ołtarzu masek. Najpierw na ołtarzu kładzie się maskę, a następnie podrzyna ofiarę, której krew musi spłynąć także po *gobo* (żelaznym haku) znajdującym się na szczycie maski. Krew ofiary będąca siedliskiem *nyama*, daje ołtarzowi siłę, by wypędzić *nyamę* drzewa, z którego wykonano maskę. *Nyama* opuszcza więc swoje dotychczasowe schronienie, ale przechodząc przez hak zostaje zatrzymana. W ten sposób *gobo* staje się nowym siedliskiem *nyamy* drzewa, może zachować swoją własną siłę, chroniąc jednocześnie tancerza. Wobec *nyamy* z drewna hak gra taką samą rolę, jak rysunek skalny względem zabitego zwierzęcia czy człowieka [Griaule 1994: 747].

W tańcu mającym charakter religijny, kiedy tancerz ma jakiegokolwiek problemy z maską lub kostiumem oddala się, aby je rozwiązać z dala od publiczności, bowiem gdyby jego twarz została odkryta przed innymi ludźmi, groziłoby mu niebezpieczeństwo. Asystujący mu mężczyźni otaczają go tak, aby nikt nie widział jego twarzy i odprowadzają go do miejsca, gdzie może poprawić swój strój.

Wspomniany Sékou Ogobara Dolo organizując występy masek zachowuje układ zaczerpnięty z obrzędowości tradycyjnej. „Podczas tradycyjnej ceremonii pierwsza jest maska największa. Najpierw jest *sirige*, potem jest *kanaga*. Przed *sirige*, jeśli jest starzec, to on idzie pierwszy. Ale jeśli go nie ma, to wtedy zawsze zaczyna *sirige*. Po kanadze jest „siostra masek”, czyli *satimbe* (...) Podczas tańca masek, maski przybywają tu (na plac publiczny) i dają pierwszeństwo najpierw „siostrze masek”, potem starszyźnie i dopiero potem tańczą³⁴. Na tym placu, tam-tamy są tam, śpiewający starcy też tam są. Maski tam przybywają, znajduje się kobieta *Yasigine*, „siostra masek”. *Yasigine* uczestniczy w *Sigi*. Jej pierwszej oddajemy hołd, potem starcom i następuje taniec masek. (...) Ona nie może tańczyć, bo niesie wodę w tykwie. I ona idzie na plac, gdzie znajdują się zmęczone maski i poi je wodą za pomocą chochli” [DoSO].

³⁴ „*Yasigine* przebywa w specjalnym miejscu, gdzie jest wielka tykwa i woda. Ona się tam zatrzymuje. (...) *Yasigine* ma długą chochlę z tykwy i nie ma maski. To dodaje prestiżu wszystkim kobietom” [DoSO].

W czasie uroczystości religijnych, kiedy maski w korowodzie przyjdą na właściwe miejsce, zanim rozpoczną taniec, wita je starzec w sekretnym języku *sigi*:

Amma widział Was, widział coś dobrego;
Oto miejsce, gdzie wszystko jest duże lub małe,
Jeśli jest coś złego, Ama
Zajmie się tym.
Nie należy to do dzieci;
Jeśli zobaczycie kobietę, zabijcie ją:
Witajcie, wspaniałomyślni (szlachetni),
Wy, którzy przybywacie.
Wszystkie kobiety się boją, bijcie je [van Beek 2003: 99].

Tańce na zamówienie, dla obcych, miały miejsce już na początku XX wieku. Współcześnie powszechnym zwyczajem jest organizowanie tańców masek dla turystów (cena waha się do 30 000 do 70 000 F CFA³⁵ w zależności od regionu i liczby tancerzy). Najchętniej korzystają z tego zorganizowane grupy. Z przygotowanymi kamerami lub innym sprzętem do nagrywania niecierpliwie czekają aż o wyznaczonej godzinie pojawią się tancerze w kostiumach, którzy przez pół godziny będą dawać z siebie wszystko, wykonując jak najbardziej egzotyczne układy. Rytualny porządek bardzo często nie jest przestrzegany, z wyjątkiem *sirige*, najwyższej maski, która zajmuje ostatnie miejsce. *Kanagi*, których akrobatyczne figury zwykle podobają się turystom, są najliczniejsze.

Chociaż normalnie każdemu tańcowi towarzyszy inna, specjalna pieśń, tutaj jedna pieśń towarzyszy wszystkim tańcom. Tańce dla turystów wymykają się tradycyjnym regułom i prezentowane są przy każdej okazji; naruszają podstawowe zasady organizacji tańców masek. Jedyną istotną przyczyną, dla której się je prezentuje są potencjalne profity uzyskane od turystów. Ma to wpływ na ich formę. Kiedyś odstępstwa od tradycyjnych norm budziły zdziwienie i wesołość – na co zwracała już uwagę A. Doquet [1999: 256] – współcześnie już nikt na to reaguje. W pobliżu pomnika UNESCO w Sandze kilka razy dziennie – w zależności od natężenia ruchu turystycznego – występuje zespół folklorystyczny z programem wykonanym specjalnie dla zagranicznych turystów. Krzesła dla widzów usytuowane są w cieniu – tyłem do słońca – aby tancerze byli w miejscu dobrze oświetlonym

Aktorzy w maskach mają za zadanie usatysfakcjonować gości i dostosowują się do ich wymagań, nawet kosztem odstępstw od tradycyjnych form tańca. Nie zdarza się, aby tańczono dla turystów w butach, zawsze boso, ponieważ współczesne obuwie odbiera się jako „zanieczyszczenie tradycyjnej kultury”. Uczestnicząc natomiast w autentycznych ceremoniach organizowanych w razie potrzeby, a nie na zamówienie,

³⁵ Waluta stosowana w wielu państwach Afryki zachodniej, o stałym kursie: 1€ wynosi 656 F CFA.



Zespół folklorystyczny wykonujący taniec masek dla turystów, usytuowanie widowni w cieniu tyłem do słońca ułatwia fotografowanie.

tancerze noszą obuwie sportowe, zegarki, a muzycy także okulary. Zdarza się, że zamiast na bębnach przygrywają na plastikowych pojemnikach (np. podczas uroczystości pogrzebowych amerykańskiej wolontariuszki w lutym 2009 roku).

Rozmówcy wyraźnie zaznaczają, że dla turystów tańczy się, aby zarobić, a w trakcie *Dama* z potrzeby ducha. Często te same osoby tańczą i dla turystów, i w trakcie *Dama*. Tańcząc dla turystów czasem wykorzystują maski, które później są im sprzedawane lub też – o czym był już mowa – używane w czasie uroczystości religijnych. Kiedyś ściągali *gobo* chroniące tancerza, które jest zbędne w czasie występów folklorystycznych, bowiem, w przeciwieństwie do tańców wykonywanych w czasie uroczystości religijnych, nie niosą one ze sobą niebezpieczeństwa dla tancerza. Współcześnie dla podkreślenia autentyczności, maski są wyposażone w haki *gobo* lub zastępują je zakrzywione gwoździe produkcji fabrycznej.

4.6.3. Instrumenty muzyczne

Muzyka odgrywa ważną rolę w życiu religijnym i świeckim Dogonów, co można zauważyć chociażby w trakcie tańców masek. Słuchacze otaczają muzyka, a ten prezentuje swój kunszt. Plac wokół niego staje się sceną popisów tanecznych; wystarczy jeden tancerz, który prezentuje swoją wirtuozerię, aby zabawa mogła się toczyć. Tańce Dogonów charakteryzują się, na ogół serią krótkich figur o małym zróżnicowaniu, powtarzanych w nieskończoność. Najczęściej tańcom masek towarzyszy kilkusobowy



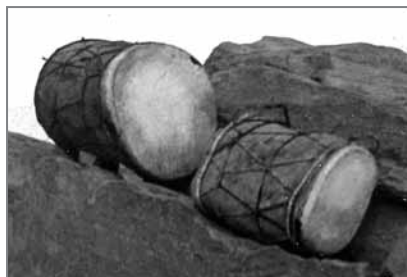
Malowidło naścienne w oberży w Tireli przedstawiające taniec masek.

zespół muzyków prowadzony przez jednego ze starszych. Muzycy grają na różnych rodzajach bębnów: *boy-na*, *boy-tola*, *gomboy* i *barba*, a także fletach i gwizdkach.

W myśl mitów Dogonowie wzorowali swoje bębny na tych, które widzieli w świecie *Yebanów* i *Andumbulów*. Mit zanotowany przez M. Griaule'a na początku XX wieku mówi, że kiedy byli jeszcze w kraju Mande nie znali bębnów. Jego bohaterką jest córka *gogone*³⁶, który wziął owoc baobabu, rozciął go na dwoje i pokrył otwory skórą. Kiedy powiesił przedmiot w swoim domu, jego córka zabrała go i poszła na skały grać na nim. Usłyszeli ją *Yebanowie*, którzy dając jej jedzenie i picie przekonali ją, by z nimi została. Zaniepokojony ojciec rozpoczął poszukiwania, bał się bowiem, że została sprzedana jako niewolnica. Nie udało mu się jednak jej odnaleźć. W tym czasie przebywał u *Yebanów* lew, który związał się z dziewczyną i mieli dwoje dzieci, chłopca i dziewczynkę. Gdy syn lwa stał się młodym człowiekiem, *Yebanowie* posłali go do buszu, by ściął tam drzewo i wyciosał siekierą bęben *yaraba*³⁷, który został obciągnięty wilgotną skórą. *Yebanowie* nauczyli go grać na bębnie, przykazali jednak, aby czynił to tylko rękami. Pewnego dnia chłopiec zapomniał o tym zakazie i uderzył w bęben kijem. *Yebanowie* stwierdzili, że złamał regułę, przez co stał się nieczysty (*innepuru*); z tego powodu on i jego matka musieli ich opuścić. Odszedł więc chłopiec od *Yebanów* niosąc bęben pod pachą. Wrócili do wioski jego matki, tam młody człowiek zaczął grać, wszyscy przybiegli zapytać go, gdzie znalazł instrument, który ma tak miły dźwięk. Odpowiedział, że dali mu go *Yebanowie*. Po czym ściął drzewo,

³⁶ *Gogom* (l.p. *gogone*) osoba grająca na bębnie, który trzyma pod pachą; współcześnie także określenie *griota*.

³⁷ Instrument ten może mieć dwa metry długości i jest używany przez *gogom*.



Bębny

żeby wyciąć tam *yaraba*. Wyciął także bębny pod pachę, które sprzedawał ludziom tłumacząc im ich zastosowanie. Sprzedawał je najpierw *gogomom*, a potem także Dogonom; ci ostatni zrobili takie same i chcieli odwzorowywać *yaraba*, ale udało im się zrobić tylko *boy-na* [1994: 700-701].

Boy-na, czyli wielki bęben składa się z drewnianego walca wysokiego na około 50 cm, i o średnicy ~40 cm. Z obu stron zamknięty skórą byka, która jest ściągnięta krzyżującymi się rzemieniami. Podobnym

do wielkiego bębna jest *boy-tola* (bęben, który zaczyna), jego wymiary są jednak nieco inne; średnica i wysokość są takie same, mają około 40 cm. Inaczej wyglądają dwa pozostałe bębny. *Gomboy* ma kształt klepsydry, a jego dwie membrany połączone są dość luźno napiętymi rzemieniami, które grający na nim muzyk napina za pomocą łokcia zmieniając w ten sposób jego brzmienie. *Barba* składa się z dużej tykwy, której sklepienie w mniejszej części zostało odcięte, a powstały w ten sposób otwór zasłonięty skórą. Na tym bębnie gra się za pomocą *boy korere* (zakrzywionych pałeczek zakończonych „grzybkiem”).

Wykonywanie bębnow obwarowane jest zakazami. Dzień przed dniem, w którym napina się wilgotną skórę na *gomboy*, *boy-na* lub *barba*, należy zachować czystość, w przeciwnym razie skóra będzie ciągle tracić napięcie, a na zbyt luźnej membranie nie można grać. Żadna kobieta nie może dotknąć bębna, jako że jej dotyk nie pozwoliłby skórze całkowicie wyschnąć, a to osłabiłoby dźwięk. Podobny zakaz dotyczy także męża kobiety w ciąży; gdyby został złamany, bęben wyda tylko dźwięki bardzo przytłumione, jakby uderzano w brzuch³⁸ [Griaule 1994: 705].

4.7. Rzeźba

W przeciwieństwie do maski, która funkcjonuje w przestrzeni społecznej, rzeźba ma raczej wymiar intymny, funkcjonuje przede wszystkim w obrębie rodziny. Rzeźby przedstawiają najczęściej przodków. Jako istotna część ołtarzy przypominają tych, którzy niedawno zmarli oraz przodków niepamiętanych już z imienia. Jednym z ich podstawowych „zadań” jest opieka nad rodziną, ta jednak musi składać im stosowne ofiary. Najczęściej są nimi papka z prosa i kurczaki, dlatego też wiele z używanych na ołtarzach figurek nosi ślady mąki z prosa, krwi i piór kurczaków.

³⁸ Dogonowie nie składają ofiar na swoich instrumentach, ale *gogomowie* składają na *yaraba*. Mają zwyczaj przynosić swoje wielkie bębny na uroczystości pogrzebowe *Hogonów*; otrzymują wtedy 5 kóz, które zabijają na instrumentach zanim zaczną na nich grać.

Wspomniany już rosyjski naukowiec R. A. Kucenkov twierdzi, że rzeźby Dogonów odpowiadają charakterystyce rzeźby ludów Sudanu Zachodniego. Popularne są postacie męskie, rzeczywistych lub mitycznych przodków, przodkowie o postaci hermafrodyckiej, postacie kobiet siedzących na stołku z fajką oraz tzw. *nommo* z wydłużoną głową zwykle z podkurczonymi nogami. Często są także postacie kobiet z dzieckiem nawiązujące do symbolicznej przodkini-pramatki. Rzeźby przedstawiające kobiety ludów Sudanu Zachodniego posiadają specyficzną „stylistyczną symbolikę”. Tył tych figur poczawszy od pleców ma wyraźnie falliczną formę, równocześnie ramiona i górna część pleców wyobrażają żeńskie narządy rodne. Ogólny sens całej kompozycji staje się ściślejszy, kiedy pojawia się postać dziecka. Z formalno-stylistycznego punktu widzenia pełnoplastyczna rzeźba Sudanu Zachodniego jest bardziej jednolita niż maski [1990: 116 -117].

Popularnym wątkiem są cztery pary *Nommo*, przedstawiane na taboretach, zamkach do drzwi oraz zamkach do spichlerzy. Pierwotna para przodków prezentowana jest w pozycji siedzącej na taborecie, którego podstawa reprezentuje ziemię, podczas gdy górna część reprezentuje niebo; te dwa światy powiązane są przez *Nommo*. Figura kobieca przedstawiona w pozycji siedzącej, trzymająca ręce na łonie, związana jest z kultem płodności.

Zdarzają się bardziej złożone kompozycje, jak dwudzielne ażurowe ołtarze, na których występuje kilka postaci. Powszechna jest także u Dogonów prawie pełnoplastyczna płaskorzeźba pokrywająca drzwiczki spichlerzy lub drzwi, prowadzące do domów *ginna bana*, z charakterystycznymi zdobionymi drewnianymi zamkami. Współcześnie z racji nasilającej się turystyki w kraju Dogonów, asortyment tradycyjnej rzeźby mocno się powiększył. Zdarzają się postacie „świeckie” lub „mniej kanoniczne” postacie przodków.

Jednym z takich przykładów są tzw. rzeźby *tellem*. Prawdopodobnie są one obca naleciałością, ale tak silnie wtopiły się w nowe środowisko, że trudno dziś określić w jakim stopniu są tworem rodzimej plastyki dogońskiej. Nie można wykluczyć, że był to styl właściwy dla autochtonów Falez Bandiagary, których Dogonowie zastali i od których go przejęli. Rzeźby *tellem* przedstawiają postać ludzką z rękami wychodzącymi z korpusu i uniesionymi do góry; są współcześnie najpopularniejszą formą plastyki dogońskiej. Czasem ramiona tak stylizują formę postaci, że tworzą płaszczyznę przewyższającą korpus i głowę.

Rzeźba kamienna czy też gliniana występuje dość rzadko, najczęściej są to pełnoplastyczne wyobrażenia postaci męskiej, zwykle przodka. W przeszłości rzeźba tego rodzaju umieszczana była na grobach lub w jaskiniach służących Dogonom za nekropole [Griaule 1994: 157-160]. Współcześnie należą one jednak do rzadkości. Dogonowie zaadaptowali do własnych potrzeb znajdowane w grotach pełnoplastyczne postacie wykonane z gliny, pochodzące z kultury Tellem.



Rzeźby przedstawiające przodków.

Zawód – jeśli można użyć tego słowa – rzeźbiarza często przechodzi z ojca na syna. Zdarzają się też szczególnie uzdolnione jednostki, które same zdobywają wiedzę i doskonałą swoje umiejętności. Niektórzy zaczynają się uczyć rzeźbić już w wieku dziesięciu lat. Podstawowym narzędziem *lobolobane* (osoba trudniąca się obróbką drewna) jest siekierka *guro lobolo*³⁹. Aby dobrze przygotować statuetkę, drewno musi być świeże. Po wykonaniu rzeźby drewno musi wyschnąć, a potem się je czyści i natłuszcza olejem. Rzeźbiarze uważają, że najważniejszymi elementami statuetki kobiety są głowa i piersi, zaś u mężczyzny najważniejsze są ramiona i barki. Rzeźby przedstawiające mężczyzn nie mają piersi, nazywają się *degayne*; statuetka kobiety to *degyana*, a kobieta z dzieckiem to *degyina*. Dość charakterystyczne są figurki mężczyzn mańkutów⁴⁰, które mają podniesioną do góry lewą rękę. Leworęcy są zobligowani raz w roku składać na nich ofiary⁴¹. Leworęczność powoduje indywidualizację rzeźby, czyli

takie jej wykonanie, by w oczywisty dla odbiorcy sposób odnosiła się do konkretnej osoby. Zrobienie takiej figurki jest trudniejsze niż wykonanie normalnej postaci, bowiem trzeba rozdzielić ręce, a wykonanie jednej podniesionej ręki jest trudniejsze niż postaci z rękami przy ciele. W tej sytuacji nie jest to już rzeźba anonimowego przodka, lecz wyobrażenie bardzo konkretnej osoby. Z podobną sytuacją zetknąłem się w rozmowie z *Kabaga Douro Dolo*, który mówiąc o swojej rzeźbie noszonej w torbie podczas święta *Sigi* stwierdził, że przedstawia ona właściciela czyli jego. Dla podkreślenia tego dodał: „Nie ma drugiej takiej samej, a jak starym pokażesz tę rzeźbę, to zaraz ci powiedzą czyja ona jest”. Pojawia się zatem pytanie czy figurki robione na zamówienie przez konkretne osoby są zindywidualizowane, czy noszą

³⁹ *Guro* (*gulo*) – siekierka, *lobolo* – obrabiać drewno, ten ostatni termin współcześnie znaczy „rzeźbić”, podobnie *lobolobane* tłumaczy się jako „rzeźbiarz”.

⁴⁰ Nie wykonuje się kobiecych odpowiedników takich rzeźb.

⁴¹ Narodziny dziecka leworęcznego są traktowane jako kara za złamanie przez matkę zakazów podczas trwania ciąży. W myśl wierzeń nie jest ono w pełni wartościowym dzieckiem, z czasem jednak odzyskuje ono prawdziwą naturę. Leworęcy posiadają półtora razy więcej dusz i nasion obojętnych niż zwykli ludzie [Palau-Marti 1957: 64].

cechy specyficzne dla zamawiającego? Zapewne nie ma prostej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Niewątpliwie istnieją rzeźby będące podobiznami konkretnych osób, noszące ich indywidualne cechy oraz rzeźby zunifikowane, pozbawione cech indywidualnych, te najczęściej przedstawiają anonimowych przodków.

Rzeźby wykonuje się z różnych gatunków drzew. W Youga popularnym jest drzewo *kumba* (lub *kummu*, odmiana fikusa) lub *kire* mające kolor czerwony. Kiedy drewno jest nadmiernie wyschnięte, zwilża się je olejem [DouP]. Rzeźbę wykonuje się w celach religijnych; aby stała się *sacrum*, nie wystarczy wyciosać ją z drewna. Rzeźbiarz wykonuje statuetkę i jego rola ogranicza się do wyrzeźbienia i oddania rzeźby zamawiającemu. Ten zaś musi podjąć stosowne działania, aby nastąpiła jej sakralizacja i by tym samym posiadała *nyamę*, którą otrzymuje w procesie składania ofiary. W tym celu robi się piwo w prosa oraz kupuje zwierzę ofiarne. „Kiedy piwo jest gotowe, kładzie się to na placu, a następnie podryna kurze gardło. Zwołuje całą wioskę i prosi o błogosławieństwo wszystkich ludzi” [DouP]. Aby dokonać sakralizacji małej figury, wystarczy małe zwierzę, najczęściej jest to kura. Większa rzeźba wymaga większej ofiary, na przykład z barana lub psa. Wynika stąd pewna prawidłowość: małe zwierzę posiada mało *nyamy*, a większe zwierzę, więcej *nyamy*. Wielkość zwierzęcia ofiarnego zależy od wielkości rzeźby, która ma stać się „fetyszem”.

Rzeźba, aby mogła pełnić rolę ołtarza (fetysza), musi być wetknięta do ziemi i nie można jej ruszać, utraci wtedy swoją moc. Przemieszczenie rzeźby, jej zniszczenie lub kradzież skutkuje nieszczęściem. „Jeśli rozbity fetysz nie ma głowy, nie jest już fetyszem” [DouP]. W kraju Dogonów można usłyszeć wiele opowieści o skradzionych rzeźbach, które sprowadziły nieszczęście na złodziei. „Pewni młodzieńcy skradli z Youga-Dogorou statuetki i maski *albarga*, zawieźli je do Bamako, do sklepu, aby je sprzedać. Kiedy zostawili rzeczy w sklepie, na drugi dzień on spłonął, *albarga* opuściła sklep jak ptak” [DoG]. Z powyższego cytatu wynika, że mimo komercjalizacji życia i postępującej laicyzacji, wiara w nadnaturalną moc owych „podpór duchowych” jest nadal żywa.

4.8. Twórczość naskalna

Malowidła naskalne spotyka się w wielu miejscach w kraju Dogonów, w latach 30. XX wieku M. Griaule wymienił ponad 70 miejsc, w których znajdowały się takie malowidła. Różnorodność motywów i atrybuty miejsc sugerują, że kontekst sztuki naskalnej był bardzo różny [1994]. Wraz z upływem czasu, wiele z nich uległo zniszczeniu, głównie wskutek działania deszczu, dlatego obecnie Songho jest największym i najpopularniejszym istniejącym skupiskiem malowideł naskalnych w Afryce Zachodniej, bo tylko tam ludzie je zachowują. Wioska Songho leży na płaskowyżu, 14 km na północ-

ny-zachód od Bandiagary, kilka kilometrów od asfaltowej drogi Bandiagara-Sevarè. Pierwszego opisu tych malowideł dokonał wspomniany wielokrotnie L. Desplagnes, dzięki czemu w czasach kolonialnych miejsce to nosiło nazwę „daszek Desplagnes” lub „wielki daszek” (*Grande Auvent*)⁴². Natomiast mieszkańcy Songho nazywają to miejsce Kondi Pégue (schronienie obrzezanych). Polichromiczne malowidła znajdują się na pionowej skale, na powierzchni o wymiarach około 37 metrów na 5-6 metrów.

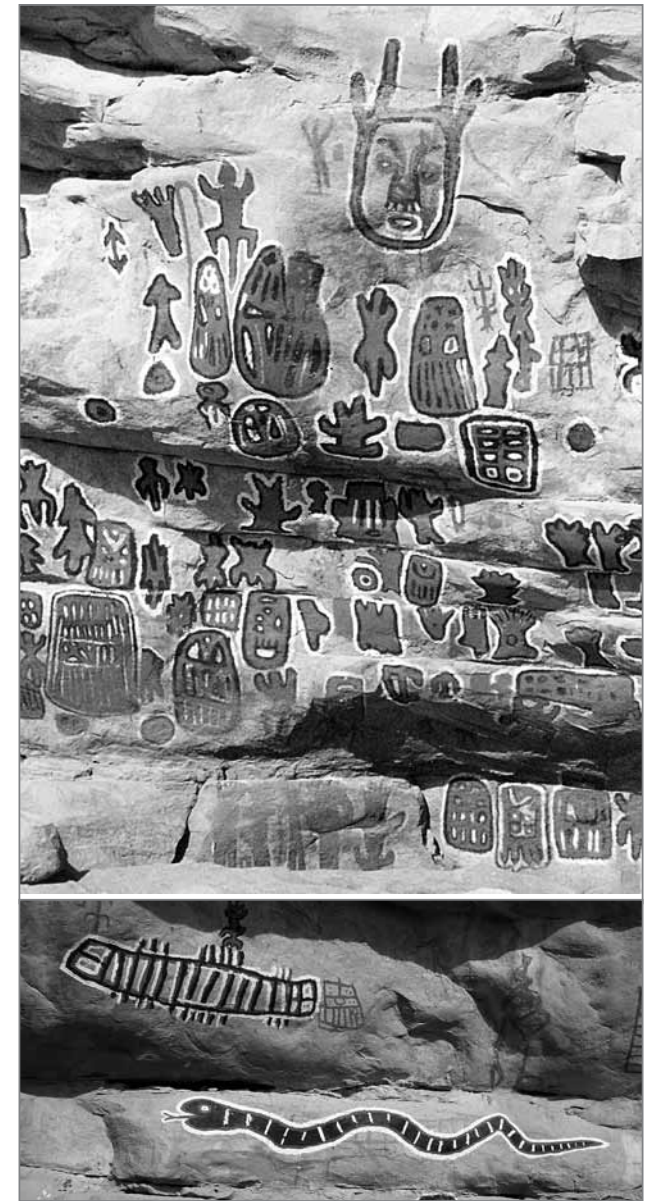
Daszek w Songho jest aktualnie najlepiej znanym miejscem występowania sztuki naskalnej w kraju Dogonów. Na początku XX wieku Songho przyciągało uwagę etnologów, historyków sztuki i archeologów, którzy wizytowali i fotografowali to miejsce i znajdujące się tam malowidła. Nadal tysiące turystów odwiedza każdego roku wioskę, aby zobaczyć sławne malowidła naskalne. Popularność tego miejsca potęgują publikacje na temat Dogonów, w których nie brakuje krótkich wzmianek o tamtejszej sztuce naskalnej.

Malowidła wykonane są farbami na bazie składników naturalnych, które decydują o ich nietrwałości, dlatego są odnawiane co kilka lat. Według uzyskanych informacji łączy się to zwykle z odbywającymi się tym miejscu obrzędami inicjacji młodzieży [GuN]. Współcześni Dogonowie mówią: „Ten sposób malowania przejęliśmy od Tellemów, znaleźliśmy tu wszystkie ich symbole. Kiedy Tellemowie odeszli, malowidła wyblakły, zajęliśmy się nimi. Odnawiamy malowidła, ale zakazane jest dodawanie jakiegokolwiek słowa, zawsze są to te same malowidła⁴³. Malowidła są odnawiane pod koniec okresu obrzezania (w trzecim tygodniu), robią to mężczyźni” [YaD]. Ciągłe odnawianie malowideł nie pozwala na określenie czasu ich powstania. Z drugiej zaś strony, gdyby ich nie odnawiano, zapewne nie pozostałby już po nich żaden ślad. Proces zaniku malowideł możemy obserwować na przykładzie wspomnianej już jaskini zstąpienia *Nommo*. Odnawianie malowideł, a co za tym idzie, proces zmian na skale w Songho rozpoczął się prawdopodobnie już w XIX wieku.

Podstawowymi narzędziami do wykonywania malowideł są pędzle (rzadko wyrabiane z włosia zwierząt lub z włókien), a częściej patyki postrzępione na końcu lub zakończone szmatką, a czasami dla delikatnych rysów - pióra ptaków. Do malowania może wystarczyć też sam palec, gdy powierzchnia do pokrycia jest duża i gdy materiał obficie farbuję twórca używa całej ręki do rozprowadzania barwnika na ścianie. Najprostszym i najtańszym barwnikiem jest ziemia odpowiednio zwilżona i wymieszana daje maź, w której są maczane pędzle lub palce i którą nakłada się na powierzchnię [Griaule 1994: 606]. W malowidłach dominują trzy podstawowe kolory: „biały,

czarny i czerwony. Biały symbolizuje niewinność wykonuje się go z ptasich odchodów; czarny to księżyc, robiony jest z węgla drzewnego, a czerwony jest jak życie, robi się go z minerałów” [YaD]. Dawniej do czerwonego barwnika w niektórych przypadkach dodawano krwi ofiarnej. Malowidła przedstawiają stylizowane postaci ludzi, zwierząt, tancerzy w maskach i ich rekwizyty. Zazwyczaj są one jednobarwne; wyjątkiem są trzykolorowe malowidła w Songho.

M. Griaule akcentuje fakt, że malowidło jest nierozdzielnie połączone z rytuałem, lecz jego detale nie mają sprecyzowanej roli. Można przypuszczać, że rysunki te służą jako pomoc wizualna dla starszych, którzy nauczają chłopców podczas ich inicjacji [1994]. Aktualnie członkowie rodu Guindo mieszkający w Songho twierdzą, że dzięki rysunkom wyjaśniają chłopcom życie i wartości tradycyjne Dogonów, które nawiązują do społeczeństwa przedislamicznego⁴⁴. C. Kleinitz i B. Dietz klucza do zrozumienia roli malowideł w obrzędach obrzezania upatrują nie, jak się współcześnie twierdzi, w uczuciu strachu i respektu u inicjowanych, którzy wchodzi do Kondi Pégue po raz pierwszy. W wyniku przeprowadzonych badań dochodzą do wniosku, że obrazy te mogą stać się symbolem przeżyć osobistych i zbiorowych podczas całego procesu



Malowidła naskalne w Songho.

⁴² Wśród pierwszych badaczy sztuki naskalnej na Płaskowyżu Bandiagara figuruje także L. Frobenius (1911) i R. Chudeau (1910). Dopiero później w latach 30. XX wieku przybyli tu naukowcy „szkoły Griaule’a”; efektem były prace A. Schaeffner [1933], M. Griaule [1934, 1994], S. de Ganay [1940].

⁴³ Informator używa terminu „słowa”, sugerując, że malowidła mają określone znaczenie i zmiana czegokolwiek w wyglądzie (kształt, kolor) mogłaby zmienić ich sens.

⁴⁴ Podczas gdy Guindo podkreślają swoją rolę centralną w czasie nauki młodych obrzezanych, członkowie innych rodów wątpią w to, podważają też specyficzną rolę malowideł w obrzędach obrzezania.

obrzezania oraz mogą być wstępem do nowej fazy życia inicjowanych, którzy rozpoczynają ten etap pod koniec okresu rekonwalescencji [2003: 141].

W połowie XX wieku kiedy do skały z malowidłami przybywali kandydaci do obrzezania najpierw odświeżano wielki znak *nige* (słoń). Dwadzieścia dni po obrzezaniu były odświeżane inne malowidła. Tylko obrzezani, dorośli mężczyźni z rodów Guindo i Karambe, a także sami chłopcy, mają prawo malować w Kondi Pégue. Starsi ludzie z Songho czuwają nad jakością pracy i nad obrazami, te które są mało udane muszą być poprawione. Podczas tej pracy wymienia się nazwę odmalowywanego obiektu, co nadaje mu jego siłę metafizyczną i pozwala na skuteczne działanie. Kiedy wykonuje się nowe maski, dotyka się nimi trzy razy odnowione malowidła wymawiając następującą modlitwę [Palau-Marti 1957: 85]:

„Aby wszystkie siły przeszły w to, co przedstawiono,
Czerwoni ludzie, przynieście wszystkie siły w ten rysunek.
Aby Bóg nas chronił! Maski: rzeczy ludzi czerwonych” [Griaule 1947a].

M. Griaule w swojej pracy z lat 30. XX wieku twierdził, że malowidła w kraju Dogonów są dwójakiego rodzaju: *bammi* o przeznaczeniu religijnym i *tonu* bez specjalnego przeznaczenia. Celem *bammi* jest zatrzymanie *nyama* zmarłych. Znajduje się je najczęściej w miejscach poświęconych działalności masek. Są one koloru czerwonego i wykonują je starsi lub dorośli wysłani przez nich, w niektórych przypadkach są rysowane przez młodych ludzi lub dzieci. Wyjątkiem od tej reguły są właśnie malowidła z Songho. Malowidła *bammi* są wykonywane zgodnie z rytuałem, są dziełem autorów świadomych oczekiwanego celu. Trudność w ich interpretacji polega zwłaszcza na dowolności zastosowanego schematu kodowania i zarazem interpretacji przesłania dzieła, która wymaga od odbiorcy wtajemniczenia. Twórca może zapragnąć być zrozumianym tylko w wąskim gronie wtajemniczonych, czy też bliskiej rodziny. Malowidła *tonu* nie posiadają wartości religijnych, są one najczęściej koloru czerwonego lub białego, lub narysowane bezpośrednio na ziemi. Obserwuje się je wszędzie, a szczególnie w schronieniach dla obrzezanych, pasterzy kóz lub w miejscach odpoczynku dla mężczyzn [1994: 605, 609].

Motywy przedstawione w Songho są różnie interpretowane. L. Desplagnes [1907] opisuje je jako torby jeźdźców, zwierzęta, byty ludzkie, duchy, narzędzia i symbole totemiczne. Z kolei M. Griaule w latach 30. XX wieku odmiennie interpretuje te malowidła. Twierdzi, że większość motywów reprezentuje obiekty obrzędowe, maski, torby używane podczas *Sigi*, narzędzia, broń, stroje, duchy, zwierzęta (głównie jaszczurka), postaci ludzkie [1994: 399, 618, 681-683]. W publikacji, która ukazała się 30 lat później przedstawiona jest jeszcze inna interpretacja, w myśl której motywy te prezentują inicjowanym wydarzenia mityczne, 226 znaków boga *Ammy*, wszystkie zakazy totemiczne Dogonów, a także obiekty lub materiały używane podczas *Sigi* [Griaule Dieter-

len 1965]⁴⁵. Dzisiaj ludzie z Songho mówią, że malowidła przedstawiają obiekty życia codziennego Dogonów z epoki, kiedy zaczęto używać Kondi Pégue: torby jeźdźców, uprząż, maski, instrumenty muzyczne, narzędzia, koce i inne, a także istoty realne (czyli ludzi i zwierzęta), mityczne i nadnaturalne (takie jak wąż *Lebe* czy błądź lis). Różnice między interpretacją M. Griaule czy to z lat 30. XX wieku, czy później – wspólnie z G. Dieterlen – z lat 60. tegoż wieku, i współczesnych mieszkańców Songho, można tłumaczyć bardzo prosto. Postępująca islamizacja spowodowała, że tradycyjna wiedza ulega zapomnieniu; należy również pamiętać o nierównym poziomie wiedzy inicjacyjnej. Współczesne interpretacje są raczej próbą wyjaśnienia turystom tego zjawiska. Nie należy też zapominać o tym, że życie się zmienia, zmieniają się więc też treści malowideł, które przecież mają również aspekt edukacyjny.

Różnice w interpretacji malowideł pokazują wyraźnie C. Kleinitz i B. Dietz na przykładzie pewnej figury antropomorficznej, która niesie rodzaj kija. Obecnie ta figura jest interpretowana jako członek rodu Guindo, „rolnik ze swoją motyką (*daba*)” lub „mistrz obrzezania ze swoją siekierką, zanim używano noża do obrzezań”. Lokalni przewodnicy turystyczni widzą w niej „założyciela wioski ze swoją motyką”, zaś przewodnicy zewnętrzni „*hogona* ze swoim kijem”. Podobnego zdania jest A. F. Roberts [1988], który interpretuje malowidło następująco: „obrzędowy złodziej dogoński ze swoim krzyżem”. Z przeprowadzonej analizy wynika, że na początku XX wieku namalowany był tylko „kij”, figura antropomorficzna została domalowana nieco później. Aż do 1930 roku „kij” i figura antropomorficzna były motywami oddzielnymi od siebie, nie istniały jako jedna figura [2003: 143].

M. Griaule uważał, że malowidła w kraju Dogonów zaczęły powstawać wraz z zajmowaniem poszczególnych obszarów; najstarsze mogą pochodzić nawet z I połowy XV wieku⁴⁶, zdaje sobie jednak sprawę z braku precyzji takiego datowania [1994: 608].

Ciągłe odświeżanie malowideł powoduje zmiany w ich wyglądzie, na co M. Griaule zwrócił uwagę porównując zdjęcia wykonane przez L. Desplagnes i swoje własne wykonane w czasie misji, w których uczestniczył. Zauważył, że kolor biały, którym najczęściej namalowane są obwódki wokół malowideł jest najbardziej podatny na wypłukiwanie i to one są najczęściej odnawiane. Biorąc pod uwagę jak nieprecyzyjnymi narzędziami się posługują zauważył, że twórcy mają tendencję do pogrubiania tych linii, co z kolei powoduje zmiany w kształcie figury [1994: 608].

Na bazie ponad wiekowej dokumentacji fotograficznej możemy śledzić zmiany, które dokonały się w tym miejscu na przestrzeni XX wieku, począwszy od pierwszych

⁴⁵ M. Griaule i G. Dieterlen podkreślają, że informacje z *Masques dogon* prezentują tylko elementarną wiedzę, którą można nabyć w pierwszym stadium inicjacji. Dlatego tak często występują różnice w interpretacjach między początkowymi pracami z lat 30. XX wieku a tymi, które powstały po II wojnie światowej.

⁴⁶ Dokonując obliczeń posiłkował się liczbą znajdujących – w danym miejscu – masek *imina-na*.

zdjęć wykonanych przez L. Desplagnes. Dodatkowo, jeśli porównamy interpretacje motywów zebranych począwszy od lat 30. XX wieku ze współczesnymi interpretacjami tych samych motywów, możemy dostrzec ciągłość bądź zmiany znaczeń, które są przypisane niektórym motywom. Miejsce sztuki Kondi Pégue, zawsze było żywe i zmienne. Dogonowie co prawda deklarują często, że motywy w Kondi Pégue mają być tylko odnawiane i że nie zmienia się ich, ale przeczą temu fotografie.

Szczegółowej analizy dokonały C. Kleinitz i B. Dietz i zauważyły, że często wzbogacano istniejące malunki o nowe motywy; z tego powodu coraz większa powierzchnia skały jest pokryta malowidłami. Na początku motywy przypominały to, co już istniało, ale wprowadza się nowe formy, które przechodzą pewne modyfikacje stylistyczne. Generalnie wprowadzane motywy coraz częściej są „naturalistyczne”, a i ich rozmiar jest coraz większy. Istniejące elementy są modyfikowane pod względem formy i detalu. Wizerunki są otoczone białymi obwódkami, które były regularnie odnawiane, a przy tym ulegał zmianie ich zakres i kształt. W wyniku działania osób restaurujących malowidła zatarły się ich pierwotne kontury, a odległość między poszczególnymi elementami znacznie się zmniejszyła, niejednokrotnie łącząc dwa wcześniej odrębne motywy w jedną całość. Jest wiele powodów, dla których to zjawisko ma miejsce. Jednym z nich może być potrzeba reinterpretacji istniejących już malowideł, wynikająca ze zmian cywilizacyjnych. Jeśli malowidła odgrywały rolę w edukacji inicjowanych podczas ostatniego wieku, obfitującego w zmiany, tematy powinny się zmieniać wraz z warunkami życia. Kiedy część południowa skały została całkowicie pokryta malowidłami, w części północnej, w bardziej wzniesionych miejscach, pojawiły się nowe malowidła. Na przykład malowidło przedstawiające węża *Lebe*, które pojawiło się między rokiem 1986 a 1992, świadczy o tym, że tematyka malowideł w Kondi Pégue jest zmienna.⁴⁷ Zdarza się, że zarówno fragmenty istniejące wcześniej, jak i te wciąż dodawane, nie są odnawiane i zacierają się, zanikają z upływem czasu. W ich miejscu mogą pojawić się nowe malunki, przykrywające to, co zostało stworzone przez przodków. Malowidła z Songho są rzadkim przykładem dynamizmu związanego z ekspresją wizualną Dogonów. Generalnie tradycja sztuki naskalnej w Songho charakteryzuje się kontynuacją procesu przemian i powtarzalnością motywów, przez dodawanie nowych motywów, ich modyfikację i reinterpretację już istniejących [2003: 142].

Mniej popularną formą przedstawień naskalnych są rysunki wykonywane przez pikowanie. Wskutek uderzenia twardym kamieniem o ostrych krawędziach powstają na skale małe jaśniejsze punkty, tworzą one jednocześnie małe zagłębienia. Uderzając miejsce koło miejsca można wykonywać określone wzory. M. Griaule wspomina, że

⁴⁷ Nie można wykluczyć, że pojawienie się wizerunku węża jest odpowiedzią na zainteresowanie ze strony turystów; wąż *Lebe* występujący w opowieściach przewodników turystycznych w Songho stał się lokalną atrakcją. W związku z tym nie może go zabraknąć wśród wyobrażeń naskalnych tworzących swoisty kosmos Dogonów z Songho.

takie rysunki robili pasterze z Nandoli. Tworzą je linie o szerokości 1-2 cm, które rysują się jasno na ciemnym tle skały. Przedstawiają maski *kanaga*, z twarzą zaznaczoną przez kwadratową siatkę oddzieloną od pierwszego ramienia, drugiego ramienia brakuje [Griaule 1994: 695-697].

Współcześnie pojawiają się coraz to nowe formy ekspresji artystycznej, malowidła można spotkać przy drogach, gdzie w oryginalny sposób ostrzegają przed niebezpieczeństwem. Reklamy umieszczane na tablicach przydrożnych w barwny sposób informują o usługach znachorów bądź tańcach masek. Duże malowidła ściennie są ozdobą wielu powstających oberży. Malowidła wykonywane są także na tkaninach dekoracyjnych, pełniących funkcje obrazów, lub użytkowych, z których wykonuje się stroje. Inspiracją tych działań jest rozwijająca się turystyka; stroje zdobione w oryginalne wzory są chętnie kupowane przez turystów, podobnie jak obrazy nawiązujące do techniki bogolan. Pojawiają się też obrazy wykonywane farbami przemysłowymi. Takie bardzo oryginalne malowidła można spotkać w pewnym barze w Youga-Dogorou. Usytuowany jest on w pobliżu miejsca, które związane jest z obliczaniem czasu *Sigi*. Spotykane tam wytwory lokalnych artystów nawiązują do tego święta i przedstawiają sceny z jego przebiegu.

4.9. Dzieła sztuki

Maski czy rzeźby oprócz funkcji religijnej niewątpliwie mają również walory estetyczne, które najlepiej analizować przez pryzmat antropologii sztuki. Zgodnie z logiką tej dyscypliny A. Doquet uważa, że maskę możemy uznać za odzwierciedlenie kultury dogońskiej i jej ewolucji. Dalej, rozważając różne aspekty sztuki dodaje, że jest ona powiązana ze zmianami zauważalnymi na przestrzeni czasu; sztuka nie ogranicza się jedynie do odzwierciedlenia obecnej rzeczywistości. Obiekty sztuki ukształtowane przez współczesnego człowieka „stają się przedmiotami dnia dzisiejszego, ale również wczorajszego, gdyż zawierają w sobie mityczne wartości z przeszłości kulturowej, dotyczą również jutra, dla którego utrwalają pewne aspekty teraźniejszości. Jeśli chodzi o stosunek człowieka do czasu, to pozwalają one uświadomić sobie rzeczywistość bardziej przekonującą niż intelektualna wiedza o świecie, ponadto stymulują człowieka i pobudzają go do działania” [1999: 31-32].

Sztuka afrykańska od początku XX wieku cieszyła się dużym zainteresowaniem twórców europejskich. Twórczość Dogonów nie jest tutaj wyjątkiem - szczególnie zainteresowanie ich sztuką datuje się od lat 30. XX wieku. Sztuka stanowi jednak trudny przedmiot badania ze względu na swój niemimetyczny charakter, który badaczowi europejskiemu sprawia największy kłopot. Kryteria i narzędzia europejskiej szkoły historii sztuki nie przystają bowiem zarówno typologicznie jak i warsztatowo do sztuki afrykańskiej.

Analizując sztukę zachodnioafrykańską badacz dotyka poważnego problemu, jakim jest afrykańska definicja i rozumienie sztuki. Zanim zaczniemy analizować sztukę dogońską, należy sobie uświadomić, że w językach tego regionu trudno byłoby znaleźć stosowny odpowiednik słowa sztuka⁴⁸, w języku *dogo-so* taki termin nie istnieje. Inne, jak już wspomniano powyżej, jest też rozumienie terminu „maska”. Dla Europejczyka oznacza najczęściej zasłonięcie (zamaskowanie) twarzy⁴⁹. Dlatego też w *artisanach* mówiąc maska, sprzedawca oferuje turystyce tylko część twarzową. Czasami, aby być pewnym co kupujący chce otrzymać sprzedawcy dopytują się po francusku: *la tête* (głowa) lub *la boite* (drewno)⁵⁰. Natomiast dla Dogonów maską jest przebrany tancerz. Człowiek i wszystkie elementy wyposażenia tancerza tworzą maskę.

To sztuki plastyczne, oprócz kosmogonii, sprawiły, że Dogonowie stali się znani na całym świecie. Sztuka dogońska szybko została uznana za jedną z najbardziej estetycznych i najbogatszych w Afryce. A. Doquet uważa, że „oczywiste walory estetyczne rzeźb w połączeniu z bogactwem duchowym, którego były wyrazem sprawiły, że niezwykle wysoko oceniano autentyczność artystyczną ich sztuki. Chociaż przed dekolizacją liczne rytuały popadły w zapomnienie lub zostały znacznie zmodyfikowane na skutek dominacji kolonialnej, Dogonowie, których życie opierało się na bogatej kosmogonii, znanej mieszkańcom Zachodu, zachowali oryginalną czystość. Ich ponadczasowe rzeźby miały niewątpliwą wartość” [1999: 117]. W II połowie XX wieku sztuka Dogonów została wyniesiona do roli jednego z symboli sztuki afrykańskiej, przez wielu uważana za jedną z najbardziej autentycznych, nieskalaną obcymi wpływami. Maski Dogonów wykonywane są także poza ich krajem. Zdarza się nawet, że tworzy się specjalne pracownie, a niekiedy całe regiony specjalizują się w rzeźbieniu takiej lub innej maski. Ma to przede wszystkim kontekst ekonomiczny.

Literatura analizująca sztukę afrykańską w różnych jej aspektach jest dość obszerna, chociaż prace etnologów stanowią niewielką jej część. Dominują opracowania albumowe, które kładą nacisk na estetyczną stronę tego zjawiska. Autorzy stosują przede wszystkim kryterium geograficzne, porządkujące kręgi o podobnych cechach stylistycznych⁵¹. W niniejszej pracy ograniczam się do skrótowego omówienia masek

⁴⁸ Informatorzy pochodzący z ludów Bamana i Kurumba uważali, że najbardziej zbliżone do europejskiego pojęcia artysta jest słowo rzemieślnik.

⁴⁹ Stąd też terminy: maska przeciwpłyłowa, przeciwgazowa, w przenośni również maska jako grymas twarzy.

⁵⁰ Turysty najczęściej kupują maski w celach dekoracyjnych, do których najlepiej nadają się elementy drewniane, część twarzowa maski najczęściej wykonana jest z drewna.

⁵¹ Próby uporządkowania sztuki afrykańskiej według regionów podejmowali już: D. Paulme [1956], E. Leuzinger [1961], J. Laude [1966], J. Delange [1967], A. Gromyko [1984]. Najczęściej autorzy dokonują podziału na obszary wykazujące cechy wspólne; D. Paulme analizuje sztukę Dogonów w ramach „Sawanny sudańskiej” [1956: 29-53], zaś J. Delange omawia oba ludy w ramach kręgu woltyjskiego [1967: 15-22]. R.A. Kucenkov z kolei uważa, że w Zachodnim Sudanie można mówić o regionalnej wspólnotce zarówno w aspekcie formalno-stylistycznym jak i etnohistorycznym [1990: 106].

i rzeźb z uwzględnieniem ich symboliki. Podstawową cechą sztuki afrykańskiej jest jej ścisłe powiązanie z religią, a ta z kolei powiązana jest z płodnością natury i ludzi⁵². Europejskie podejście oddzielające rzeźbę pełnoplastyczną od maski, w przypadku sztuki afrykańskiej jest nieuzasadnione. Podział na maski i rzeźby pełnoplastyczne jest sztuczny. Może Europejczykowi wydaje się prostszy, lecz dla ludów woltyjskich sztuka stanowi jedność i powinna być analizowana w sposób holistyczny, szczególnie w kontekście duchowym. Symboliczna nadbudowa formy staje się jedynym kryterium decydującym o poznawanym podmiocie. Forma jest mniej istotna.

Nowe spojrzenie na sztukę afrykańską proponuje R. Somé. W swojej pracy poświęconej sztuce afrykańskiej i estetyce Zachodu uwzględnia on metody studiów interdyscyplinarnych. Analizując statuetki ludów Lobi i Dagara z Burkiny Faso próbuje określić miejsce dzieła sztuki afrykańskiej w klasycznej estetyce zachodniej. Jego praca przedstawia nowe spojrzenie na sztukę pozaeuropejską, które wnosi wiele do współczesnej historii sztuki [1998].

W przypadku rzeźb i masek należy pamiętać o wielowiekowych wpływach islamu, który co prawda jawnie nie niszczy sztuki tradycyjnej lecz – co wyraźnie widać w badaniach – powoduje powolny zanik jej wpływu na życie duchowe wspólnoty. Obecnie najczęściej tradycyjną sztukę można spotkać w domach rodzin niemuzułmańskich lub w *artisanach*.

Można stwierdzić, że w muzeach znajduje się dogońska sztuka kanoniczna, znana i uznana przez fachowców. Natomiast w terenie, w *artisanach* rozsianych po całym kraju Dogonów, spotykamy sztukę żywo reagującą na potrzeby rynku. Pojawiają się coraz to nowe motywy, zmienia się kolorystyka, spotyka się też statuetki odlane z brązu, charakterystyczne dla innych obszarów. Kiedyś byłoby to nie do pomyślenia, dzisiaj gust odbiorcy decyduje o tym jakie produkuje się maski i rzeźby. Rynek określa kierunki rozwoju sztuki.

4.9.1. *Artisany*

J. Łapott – badający sztukę Afryki zachodniej od połowy lat 70. XX wieku – uważa, że „Dogonowie potrafili wyraźnie rozdzielić swoje życie na dwie równie ważne części:

- pierwszą, związaną z pobytem turystów w wioskach i wszelkimi działaniami powstałymi poprzez kontakt z nimi (...);
- drugą, aktywną wtedy, gdy „obcy” znajdą się poza wioską, a życie codzienne toczy się według powszechnie znanych zasad i norm”. Kiedy turyści goszczą w wiosce, dla jej mieszkańców następuje czas zarabiania pieniędzy, zatem

nym jak i etnohistorycznym [1990: 106].

⁵² Symbolizm w sztuce afrykańskiej omawia między innymi J. D. Flam [1970].

ludzie zachowują się jakby byli w pracy. Z tą różnicą, że nie idą do swojego miejsca pracy, a praca przychodzi do nich. Wtedy udostępniają swoje domostwa, prezentują tradycyjne zajęcia i, przede wszystkim, sprzedają swoje wyroby artystyczne, co stanowi dla nich niemałe źródło dochodów. Całość produktów artystycznych znajdujących się w handlu J. Łapott podzielił na cztery grupy:

- przedmioty o cechach wyrobów „artystycznych” (głównie rzeźby i maski, najczęściej bez strojów), używane na specjalne okazje, ściśle związane z tradycyjną kulturą społeczności oraz inne wytwory noszące cechy rzemiosła artystycznego;
- przedmioty rzeźbione „w duchu” (stylu) miejscowej tradycji, nie używane „w celach obrzędowych”, wytwarzane z myślą o turystach;
- przedmioty pamiątkarskie, niemające w przeszłości umocowania w tradycji, spotykane szczególnie w *artisanach* w dużych miastach;
- przedmioty podobne, a czasami lepsze od oryginałów, wykonywane z zachowaniem dawnych technik, wykonywane zwykle na podstawie ilustracji w albumach [2009b: 120-125].

Współcześnie istnieje wyspecjalizowana grupa rzemieślników wykonująca pamiątki dla turystów. Sprzedaż obiektów sztuki (masek, rzeźb, zdobionych zamków do drzwi, drzwi pokrytych płaskorzeźbami) stanowi ważne źródło dochodu, dlatego też coraz więcej osób zajmuje się taką działalnością⁵³. Mimo iż formalnie muzułmanom nie wolno wykonywać podobizn ludzi i zwierząt, w kraju Dogonów wielu wyznawców islamu trudni się rzeźbiarstwem. Jeden z bardziej znanych rzeźbiarzy z Songho, będący gorliwym muzułmaninem, *el-hadj* Boureima Degoga odbył nawet pielgrzymkę do Mekki.

Obserwując handel, jaki ma miejsce w *artisanach* pomiędzy antykwariuszami a turystami łatwo zauważyć, że ci pierwsi nie udzielają prawdziwych informacji. Nadrzędną kwestią wydaje się być ustalenie korzystnej (wysokiej) ceny, a nie odpowiedź na pytania, jakie stawia turysta. Najczęściej pytający dowiadyuje się, że „to piękna, stara rzecz i trzeba ją kupić”. Po dokonaniu zakupu dociekliwy turysta próbuje zweryfikować informacje uzyskane od sprzedającego. Wówczas nierzadko okazuje się, że kupiony obiekt ani nie jest stary, ani oryginalny, często niechlujnie wykonany i nadmiernie drogi. Postępują tak najczęściej początkujący handlarze, którzy chcą uzyskać szybki zarobek.

„Sztuka *artisan*” żywo reaguje na potrzeby rynku, jeśli sprzedawca zauważy, że klienci pytają o określony obiekt bardzo szybko rynek zostanie zasypany podobnymi produktami. K. Podyma uważa, że „nowy zawód antykwariusza na swój sposób zrewolucjonizował lokalny rynek. To pośrednik-antykwariusz stał się tym czynnikiem, który bada rynek, reaguje na jego potrzeby, wreszcie wyznacza kierunki rozwoju” [2011a]. Przykładem wyznaczania nowych kierunków w sztuce pamiątkarskiej mogą

być odlewy z brązu. Na początku XXI wieku pojawiły się w Ouagadougou odlewy prezentujące kobietę i mężczyznę w erotycznej pozie. Mimo iż kraj Dogonów nie słynie z odlewnictwa, bardzo szybko sprowadzono tego typu figurki, w odpowiedzi na popyt wśród turystów. Spora część pamiątek dogońskich sprzedawanych jako „dzieła sztuki” produkowana jest poza krajem Dogonów. Wykonują je przedstawiciele różnych ludów; uwzględniając styl Dogonów starają się przede wszystkim zaspokoić oczekiwania nabywcy. Są także rzeźbiarze dogońscy, którzy nie posiadając należytej wiedzy na temat tradycyjnych wyrobów odtwarzają je z literatury. Zdarza się, że zajmują się tym ludzie nie znający tradycyjnego przekazu, a swoje prace wykonują na podstawie kserokopii albumów poświęconych sztuce afrykańskiej. Takie kserokopie krążą po kraju Dogonów i służą jako pomoce dydaktyczne. Popularyzacja transportu lotniczego wyznaczyła nowy trend w sztuce pamiątkarskiej. Antykwariusze zauważyli, że turyści nie chcą kupować ciężkich i dużych – a co za tym idzie kłopotliwych w transporcie obiektów – zaferowali takie same motywy, ale w znacznie mniejszej formie. Nastąpiła „miniaturyzacja masek”. Zdarza się usłyszeć, że dociekliwemu turyście na pytanie „dlaczego te maski są takie małe?” Odpowiadają „to są maski dla dzieci”. Jak już wspomniano powyżej jest to całkowicie niezgodne z prawdą, bowiem tylko dorośli, inicjowani mężczyźni mogą tańczyć w maskach. Tłumaczenie to jest jednak mało istotne, kupującego bowiem interesuje przede wszystkim egzotyka takiej pamiątki, jej ewentualne walory estetyczne, łatwość transportu i cena. Kontekst kulturowy jest mało istotny, stanowi tylko dodatek do potencjalnych barwnych opowieści na temat zwiedzanego kraju.

„Sztuka *artisan*” wyszła daleko poza kraj Dogonów, weszła do drugiego obiegu handlu pamiątkami, a obiekty wykonane w szeroko pojętym stylu dogońskim można kupić na całym obszarze Afryki Zachodniej. Zjawisko to pojawiło się wraz z rozwojem turystyki w ostatnich dekadach XX wieku. Obiekt sztuki z całą swoją bogatą symboliką został wyrwany z kraju pochodzenia, stał się nie tyle pamiątką pobytu wśród Dogonów, ale wizyty w Afryce jako takiej. Ch. B. Steiner kompleksowo przeanalizował ekonomiczną sieć handlową z jej własnym logicznym systemem wewnętrznym oraz prawami, które nią rządzą. Podjął się również zadania wskazania procesu transkulturowej oceny i wymiany. W ten sposób stworzył nową, dość krytyczną perspektywę dotyczącą symbolicznych kodów i ekonomicznych wartości, które uczestniczą w procesie geograficznego i kulturowego przemieszczania sztuki pamiątkarskiej. Zakwestionował pojęcie autentyczności w sztuce afrykańskiej oferowanej do sprzedaży na wtórnym rynku *artisanalnym*. Rzeczywiście w tym przypadku kategorie autentyczności i tradycyjności tracą swoje pierwotne znaczenie wymuszając rewizję dotychczasowych, dość stereotypowo traktowanych, obiektów – podmiotów afrykańskiego rynku antykwarycznego [1994 cyt. za Podyma 2011a]. To nowe, bujnie rozwijające się zjawisko doczeka się zapewne wielu opracowań naukowych.

⁵³ Pojawienie się wielu wykonawców – nie zawsze posiadających uzdolnienia – spowodowało obniżenie poziomu artystycznego wykonywanych obiektów.

4.9.2. Muzea

Europejscy artyści zainteresowali się sztuką Afryki w pierwszej dekadzie XX wieku; była ona inspiracją takich artystów jak P. Picasso, F. Leger, M. Vlaminck, H. Matisse czy A. Derain. Nie interesował ich kontekst kulturowy owych wyrobów, lecz tylko estetyka i niezaprzeczalne piękno. Artyści ci niejako podnieśli wyroby afrykańskie do poziomu dzieł sztuki, nobilitowali je, otworzyli przed nimi drzwi muzeów, sal wystawowych i galerii. Sztukę afrykańską określano wówczas terminem „sztuka prymitywna”, który to termin przetrwał aż do drugiej połowy XX wieku⁵⁴. Współcześnie pojęcie to jest rozumiane jako „sztuka pierwsza” czyli taka, która legła u podstaw rozwoju sztuki. Obiekty przywiezione z Afryki na początku pokazywane były w kontekście etnologicznym, czyli przedstawiane w realiach w jakich zostały wytworzone. W ten sposób między innymi zorganizował wystawę ze zbiorów zebranych w trakcie *Mission Dakar-Djibouti* M. Griaule. Z czasem jednak etnologiczny punkt widzenia odszedł w zapomnienie. Później według J. Łapotta „zaczyna się „epoka antykwariuszy i historyków sztuki”. Do głosu dochodzą cechy stylistyczne, walory estetyczne, warsztat i ewentualne „mistrzostwo” wykonania. Przy opisie danego przedmiotu używa się najczęściej terminu rytualna (lub obrzędowa) i nie zapomina się zwykle o określeniu miejsca proveniencji etnicznej. W ten sposób zjawisko sztuki afrykańskiej „może zostać sztucznie wyodrębnione przez badaczy jako materialna forma swego rodzaju odczuć estetycznych czy znaczeń symbolicznych, nierzadko nawet o charakterze ezoterycznym” [2009b: 119, 118].

Przykładem takim jest kontrowersyjna ekspozycja w *Musée du quai Branly* (dawne zbiory *Musée de l'Homme*). Za przykład wyrwania obiektu z kontekstu może służyć sposób wyeksponowania maski *imina-na*. Otóż umieszczono ją w podłodze, przykryto solidną taflą szklaną w ten sposób, że zwiedzający może po niej chodzić. Dlaczego ona leży na (a właściwie w) podłodze, domyślają się tylko znawcy kultury Dogonów. Poziome usytuowanie maski może nawiązywać do sposobu jej przechowywania w jaskini. Autorzy zupełnie jednak nie rozumieli kontekstu kulturowego. O ile można zrozumieć usytuowanie maski w podłożu, o tyle „umożliwienie” widzowi chodzenia po niej świadczy o zupełnym braku wiedzy, graniczącym z brakiem szacunku wobec kultury, z jakiej obiekt pochodzi. Zwraca na to również uwagę J. Clifford, cytując katalog z pewnej wystawy, która miała miejsce w Nowym Jorku w połowie lat 80. XX wieku. Jej autorzy twierdzili, że „kulturowe tło nie jest potrzebne do poprawnej oceny i analizy estetycznej: dobra sztuka, arcydzieła są rozpoznawane, uniwersalnie. (...) W rzeczy samej niewiedza (podkreślenie LB) na temat kulturowego kontekstu wydaje się niemal warunkiem koniecznym, który pozwala na artystyczną ocenę. W tym systemie obiektów

⁵⁴ D. Fraser w swojej pracy *Sztuka prymitywna* analizuje oprócz sztuki ludów Afryki także sztukę Azji, Oceanii i Ameryki [1976]. Z kolei A. Theile w książce *Sztuka Afryki* ostatni rozdział poświęca „ludom pierwotnym”, terminu tego używa zamiennie z terminem „ludy prymitywne”, które zamieszkują Afrykę, Azję, Australię i Oceanie [1974].

dzieło plemienne zostaje wyrwane ze środowiska, by mogło swobodnie krążyć w innym świecie sztuki – muzeów, rynku i koneserów” [2000: 217]. Rozumiem pobudki jakie kierują twórcami takich wystaw; akcentują oni piękno, pokazywanych obiektów, ale przecież widz czyta także podpisy pod eksponatami. Oprócz wrażeń estetycznych wynosi również pewną wiedzę. I tu pojawia się pytanie: co to za wiedza? Pod koniec lat 90. XX wieku w jednej z *artisan* w Sevaré – usytuowanej przy skrzyżowaniu z drogą wiodącą do „serca” kraju Dogonów – ze zdumieniem przeczytałem podziękowanie dla jej właściciela. Otóż pewne muzeum, z Nowego Jorku, dziękuje za umożliwienie zakupu „kolii Pigmeja”. Jeżeli przyjmujemy, że Pigmej to istota niskorosła, to może chodzić tutaj tylko o mitycznych *Andumbulu*, którzy w myśl wierzeń są niskiego wzrostu. Dogonowie, ani wcześniej zajmujący te tereny Tellemowie, nie są zaliczani do ludów niskorosłych. Nie chodzi też chyba o ludy niskorosłe zamieszkujące Afrykę Środkową, popularnie zwane właśnie Pigmejami. Z tego podziękowania można wyciągnąć dwa wnioski: po pierwsze sprzedawca wykazał się nie lada maestrią – trzeba być „artystą”, aby taką informację „sprzedać”; po drugie niewiedza kupujących „na temat kulturowego kontekstu” i naiwność z pewnością była porażająca. Wróćmy jednak do pytania o to, z jaką wiedzą wyjdzie z wystawy widz przeczytawszy informację o Pigmejach w łuku Nigru. To z pozoru proste pytanie może zainicjować ciekawy temat badawczy: „Afryka w świadomości widza po obejrzeniu wystawy bez kontekstu kulturowego”. W opisanej historii prawdopodobnie chodziło o kolie *Binukedine*.

Nie wszyscy historycy sztuki widzą afrykańskie dzieło sztuki odarte z kulturowego kontekstu. Współcześni znawcy sztuki mają świadomość, że obiekt wyjęty z właściwego mu kontekstu kulturowego traci część ze swojego zapisu, a z prowadzonych w ten sposób badań niekoniecznie wynika logiczna argumentacja i kompleksowe spojrzenie na temat [D’Alleva 2008: 9, cytata za Podyma 2011b]. Prowadząca badania terenowe w Afryce Zachodniej K. Podyma, będąc historykiem sztuki, próbuje patrzeć na zjawisko sztuki w Afryce z pozycji etnologa. Uważa ona, że dzieło „sztuki afrykańskiej odebrane od kontekstu kulturowego zubaża odbiór, ograniczając go jedynie do fazy analizy i zachwyty nad formą. (...) Twórca nie wytwarza obiektu z zamysłem kreacji dzieła sztuki” [2009: 110]. Podobne stanowisko badawcze reprezentowała – już w drugiej połowie XX wieku – Austriaczka A.-M. Schweeger-Hefel również z wykształcenia historyk sztuki. Opisując sztukę badanych przez siebie Kurumbów robiła to z pozycji etnologa. Jej etnologiczne podejście widać nie tylko w publikowanych przez nią pracach, ale także w życiu prywatnym. A. Stöbel we wspomnieniu jej poświęconym pisze, że w jednym z zakątków jej mieszkania znajdowały się figurki, które otrzymała od swoich przyjaciół Kurumbów, a które służyły im do celów religijnych. A.-M. Schweeger-Hefel nie chciała ich zbyt eksponować, dlatego zgromadziła je w jednym, zaciemnionym miejscu, aby miały pewną intymność. Chciała w ten sposób trzymać je w najbardziej naturalnym dla nich środowisku [1993].

K. Podyma dochodzi do wniosku, że „sztuka afrykańska poprzez redukcję formy do podstawowego, schematycznego wzorca multiplikowanego⁵⁵ w celu dopełnienia spójności realności z transcendencją, wymyka się często możliwościom poznawczym badacza europejskiego, przyzwyczajonego do pewnych norm i związków przyczynowo-skutkowych. Zastosowanie dwóch podstawowych dla historia sztuki, choć lekko już przestarzałych w świetle toczącego się dyskursu, metod warsztatowych wydaje się nie budzić większych zastrzeżeń. Praktyczne zastosowanie jednak metody ikonograficznej i ikonologicznej A. Panofsky'ego [1982] oraz semiotycznej F. de Saussure'a [2004] i Ch. S. Peirce'a [1997] daje dobre efekty jedynie na bardzo wstępnym etapie procesu poznawczego”. I dalej dochodzi do wniosku, że „w przypadku sztuki afrykańskiej nie możemy oddzielać formy od treści jako środka przekazującego pozawizualne znaczenie” [2011b].

Niektórzy odwiedzający kraj Dogonów są oburzeni wywożeniem dzieł sztuki, uważają, że „Afryka znów jest grabiona” [Palin 2004: 136]. W podobnym duchu wypowiada się K. Podyma. Sądzi, że większość zysków z handlu sztuką afrykańską czerpią pośrednicy, a także „producenci afrykańskiej sztuki” mający swe warsztaty w Europie i Azji [2011a]. Na problem wywozu dzieł sztuki zwraca uwagę J. Lohman⁵⁶, który uważa, że biednej Afryce trudno się bronić przed zabieraniem jej dzieł sztuki, a stanowią one część światowego dziedzictwa kultury. Szacuje on, że około 90% afrykańskich dóbr kultury znajduje się poza kontynentem. J. Lohman ma wątpliwość, czy te obiekty powinny być wystawiane. Twierdzi, że „afrykańskie figurki, które podziwiamy w zachodnich czy polskich muzeach, przeważnie były dla Afrykańczyków czymś więcej niż tylko sztuką. Część rzeczy, które tak beztrzesko oglądamy, w ogóle nie powinna ujrzeć światła dziennego, niektóre nie powinny być dotykane” [2010]. W tych rozważaniach można pójść jeszcze dalej, jeden z informatorów – mużulmanin mający chłodny stosunek do religii tradycyjnej – twierdzi, że „fetysz umieszczony w ziemi⁵⁷ musi pozostać na swoim miejscu, jego przemieszczenie lub kradzież skutkuje nieszczęściem” [DoG]. Stosując takie kryterium, muzea powinny pozbyć się większości swoich zbiorów. Sytuacja jest jednak o wiele bardziej skomplikowana, trudno tu analizować wszystkie niuanse tej delikatnej materii. Pragnę tylko zwrócić uwagę na dużą liczbę zespołów folklorystycznych występujących dla turystów. Moi rozmówcy twierdzą, że maski mają swoją sakralną moc kiedy są wykorzystywane w czasie autentycznych uroczystości religijnych. Natomiast występ dla turystów odbywa się w maskach zdesakralizowanych. Ta sama maska może być używana i w tańcach dla obcych, i w tańcach religijnych, należy tylko złożyć stosowne ofiary.

⁵⁵ Nie mają tu zastosowania i racji bytu europejskie pojęcia oryginału i kopii.

⁵⁶ Przewodniczący Międzynarodowej Rady Muzeów Wielkiej Brytanii, dyrektor Muzeum Londyńskiego.

⁵⁷ W tym przypadku chodzi o rzeźbę przodka, której podstawa wetknięta jest w ziemię, będącą istotnym elementem ołtarza.

Pojawia się tu kwestia rozróżnienia między kopią i autentykiem. W pojęciu sztuki europejskiej oryginał jest jeden, a każdy inny obiekt, który wygląda tak samo jest kopią lub falsyfikatem. W *artisanach* i muzeach jest wiele takich samych typów masek, rzeźb czy też innych obiektów o walorach artystycznych, różnice tkwią jedynie w detalach i staranności wykonania, a mimo to etnolog nie powie, że to imitacje. Kluczem do zrozumienia może być cytowane już określenie „podpory materialne”, którego używa J. J. Pawlik. Dla użytkownika owego obiektu, eksponatu, to żadne dzieło sztuki tylko obiekt sakralny, czasami lepiej, czasami gorzej wykonany w zależności od zdolności rzemieślnika. Można spotkać się z opinią, że podobne zjawisko występuje w sztuce chrześcijańskiej, gdzie istnieje wiele przedstawień tych samych świętych, wykonanych w takim samym stylu, z tymi samymi atrybutami, aby były łatwo rozpoznawalne dla odbiorcy.

Antykwariusze sprzedając figurkę czy maskę określają ten przedmiot jako „bardzo stary i oryginalny”, mimo iż wprawne oko dostrzeże, że został niedawno wykonany. Poniekąd mają rację, bowiem dłużej dyskutując dowiadujemy się, że w istocie przedmiot targu nie jest stary, ale Dogonowie mówią o nim: „ta maska jest z nami od dawna, jeszcze nasi przodkowie w niej tańczyli”. Chodzi nie o konkretną sprzedawaną aktualnie maskę, lecz o typ maski, który od pokoleń funkcjonuje w kulturze Dogonów; na przykład maska *albarga*, w przeciwieństwie do stosunkowo nowej maski policjanta. Czy możemy mówić o oryginalnie i kopii-falsyfikacie? Sądzę, że lepszym kryterium jest użyteczność danego przedmiotu dla Dogona; zatem należałoby zapytać czy został zrobiony z myślą o lokalnym użytkowniku. J. Łapott ujmuje to w ten sposób: „z punktu widzenia etnologii, a szczególnie etnologii muzealnej, obiekt oryginalny to taki, który został stworzony w odpowiedzi na miejscowe zapotrzebowanie i był przez taką społeczność używany. (...) Chodzi o to, czy dany obiekt znalazł (czasem nawet tylko na chwilę) swoje miejsce w kulturze. (...) Bez znaczenia są w tym wypadku jego walory estetyczne w naszym rozumieniu tego słowa” [2009b: 122].

Z kolei historycy sztuki akcentują walory artystyczne. K. Podyma zauważa prawidłowość, zgodnie z którą „decydującym kryterium klasyfikującym (obiekt jako dzieło sztuki - LB) dla historyków sztuki jest miejsce przechowywania – muzeum. To muzealność obiektu pozwala na swobodne jego zaklasyfikowanie do któregoś z działów nauki europejskiej (...) obiekty sztuki afrykańskiej stają się dziełami sztuki przez europejskie „S” w momencie przekroczenia progu sal muzealnych” [2009: 112]. Można zapytać, jakie praktyczne znaczenie ma klasyfikacja obiektu. W polskiej rzeczywistości nie można starać się o dofinansowanie – ze źródeł oficjalnych – zakupu dzieł sztuki afrykańskiej, bo formalnie nie jest ona uznawana. Można za to otrzymać środki na zakup wyrobów rękodzieła artystycznego. Mimo tych niedogodności i sporów o klasyfikację zbiory sztuki afrykańskiej są kolekcjonowane przez polskie muzea.

Obecnie w Polsce największe zbiory sztuki dogońskiej posiada Muzeum Narodowe w Szczecinie oraz Muzeum Miejskie w Żorach. Oba te muzea gromadzą nie tylko

szukę, ale wszystkie obiekty – także życia codziennego – ilustrujące dogońską kulturę. Kolekcja szczecińska jest najbardziej reprezentatywna; zaczął ją tworzyć w połowie lat 70. XX wieku J. Łapott podczas organizowanych wypraw badawczych. Zbiory żorskie są zdecydowanie młodsze, zaczęto je gromadzić dopiero w latach 90. XX wieku. Kolekcje dogońskie znajdują się oprócz tego w Państwowym Muzeum Etnograficznym w Warszawie oraz w Muzeum Misyjno-Etnograficznym Księży Werbistów w Pieniężnie. Pewna liczba dzieł pozostaje również w kolekcjach prywatnych.



Maski antylop eksponowane w Muzeum Miejskim w Żorach

CZĘŚĆ 5

WIEDZA

5.1. Stopnie wiedzy

Definicja wiedzy wydaje się być prosta: rozumiemy ją jako zespół przekonań zgodnych z rzeczywistością, czyli takich, które możemy poddać weryfikacji, naukowemu osądowi. Według socjologów, na poziomie społecznym wiedza tworzy „zuniformizowane, utrwalone i podlegające obiektywizacji wytwory świadomości społecznej czy formy kultury umysłowej, które kształtują się przede wszystkim dzięki jej kumulatywnemu charakterowi i które mogą stanowić płaszczyznę zróżnicowań społecznych” [Olechnicki, Załęcki 1997: 242]. Takie rozumienie tego terminu do pewnego stopnia znajduje zastosowanie w rozważaniach o wiedzy będącej kapitałem dogońskiego społeczeństwa. W tradycyjnej kulturze Dogonów źródłem wiedzy jest przekaz ustny zawierający narracje o charakterze mitu, legendy, bajki, przysłowia. Mądrości zawarte w tych utworach są dostępne człowiekowi żyjącemu zgodnie z tradycją i na ich bazie buduje on swoją wiedzę o świecie oraz zachodzących w nim procesach.

Rozbudowana wiedza Dogonów nie jest znana całemu społeczeństwu, w jej najwyższym stopniu posiada ją jedynie ograniczona liczba mężczyzn. W 1952 roku M. Griaule opublikował artykuł *Le savoir des Dogons*, który stanowi syntezę różnych elementów mitycznych znanych już wcześniej. Jak dotąd można było wyróżnić trzy poziomy: pierwszy to mit „popularny”, znany z pracy *Masques dogons*. Każdy członek społeczeństwa zna jego większą bądź mniejszą część; charakteryzuje się on pewną dowolnością znaczenia, która pozwala każdemu odbiorcy dokonać własnej interpretacji. Równocześnie istnieje bardziej rygorystyczna wersja mitu, jego schemat wygłaszany w sekretnym języku *sigi-so*, przeznaczony jedynie dla niektórych członków stowarzyszenia *Awa*. Ponadto, istnieje znacznie bardziej skomplikowana kosmogonia, znana jedynie zasługującym na wyróżnienie starcom i wybranym wtajemniczonym.

Według M. Griaule’a wiedza Dogonów jest podzielona na cztery poziomy, licząc od najniższego są to: *giri-so* (słowo z przodu, jest pierwszym stopniem wiedzy, zawierającym proste wyjaśnienia; postaci mityczne są często przebrane, a ich przygody uproszczone i zawierające morał; najważniejsze jest to co jest widoczne: rzeczy, działania, rytuały i sprawy bieżące), *benne-so* (słowo z boku, zawiera słowa zapomniane w *giri-so* i pogłębione wyjaśnienia pewnych części rytuałów i przedstawień), *bolo-so* (słowo z tyłu, z jednej strony uzupełnia wiedzę wcześniejszą, a z drugiej stanowi syntezę całości, nie zawiera części najbardziej sekretnych) i *so-dayi* (jasne słowo, dotyczy wiedzy w całej jej złożoności). Następnie M. Griaule precyzuje, że większość doku-

mentów opublikowanych przed 1946 rokiem stanowi część słowa z przodu. Treść *Dieu d'eau* ujawnia słowo z boku, a czasami słowo z tyłu, publikacje powstałe po 1949 roku należą do słowa z tyłu, natomiast dokumentacja dotycząca systemu Syriusza to jasne słowo [1952a: 27].

W połowie XX wieku szacowano, że tylko 15-20% społeczeństwa posiada zasadniczą część wiedzy, procent kobiet wtajemniczonych w wyższe stopnie wiedzy był jeszcze niższy [Palau-Marti 1957: 89]. Na początku XXI wieku trudno znaleźć osoby posiadające wiedzę jasnego słowa – nie jest to jednak niemożliwe. Pangale Adama Dolo, syn jednego z współpracowników M. Griaule'a, posiada wiedzę na temat Syriusza, inną kwestią jest jak rozległa jest to wiedza¹. Na niektóre tematy starcy wyjątkowo niechętnie udzielają informacji. Jedną z przyczyn takiego stanu rzeczy jest niewątpliwie duży napływ turystów zwabionych do kraju Dogonów, między innymi ich oryginalną wiedzą na temat kosmosu.

Przekazywanie wiedzy może następować w sposób przypadkowy, ale istnieje także metodyczne nauczanie. Według D. Douyona wiedzę przekazuje się za pośrednictwem mitów, *poro-so* (legenda), *so-pei* (opowiadania historyczne), *elume* (bajka), *enwenren* (zagadka), *tanriyan* (przysłowie), *nii* (piosenka), *mangu* (język kobiet) i *atemu* (codzienne nauczanie) [2002: 69]. Małe dzieci uczą się każdego dnia pokazując im życie ludzi, zwierząt i roślin. Zabawy i rozrywka stanowią również okazję do przyswajania wiedzy. Młody Dogon znajdując roślinę czy zwierzę, którego jeszcze nigdy nie widział idzie zaraz pokazać znalezisko swoim rodzicom. Ci z kolei zapoznają go z nazwą i jego ewentualną przydatnością w życiu. Nauczaniem regularnym zajmuje się *ginna bana*, którego ustne objaśnienia ilustrowane są rysunkami wykonywanymi na ziemi. Okazją do przekazywania nauki są święta:

- *Bodo* – ofiarowanie przodkom, celebrowane w marcu,
- *Bulu* lub *Bulo* – święto siewów, organizowane w maju-czerwcu
- *Bogo* – ofiara składana we wrześniu z pierwszych produktów roślinnych i zwierzęcych,
- *Goru* – święto zbiorów obchodzone w grudniu-styczniu.

Dogonowie – jak już wcześniej wspomniano – rozróżniają 22 serie znaków graficznych, każda z nich składa się z 12 elementów. Te najważniejsze 22 znaki to klucze do serii, często nawet podwójne. System graficzny używany przez mężczyzn jest różny od systemu graficznego kobiet². Nauczaniem kobiet zajmują się przede wszystkim dostojne matrony, w czasie pory suchej, w domach przeznaczonych dla miesiączkujących kobiet. Nauczanie to obejmuje sprawy związane z: ekscyzją, menstruacją, ślubem, porodem, pracami gospodarskimi, kuchnią, opieką nad dziećmi oraz uprawą ziemi [Palau-Marti 1957: 89-90].

¹ Osobiście współpracował z francuskimi etnologami J. Rouchem i G. Calame-Griaule.

² Kobiety posiadają wiedzę dającą się porównać do wiedzy mężczyzn, ale występują różnice dotyczące wagi pewnych spraw, szczególnie dotyczy to mitów i niektórych aspektów religii.

Wspominany holenderski etnolog W. E. A. van Beek kwestionuje wysoki poziom wiedzy tajemnej, jaki według M. Griaule'a mieli posiadać niektórzy przedstawiciele starszyny. Uważa, że teksty pieśni chociaż są święte, nie są tajemne. Każdy Dogon zna mity i część pieśni, ale nie każdy może je opowiedzieć, czy zaśpiewać w całości. W każdym bądź razie nie każdy Dogon ma prawo do tego, aby opowiadać mity. Prawo do opowiadania mitów może być zarezerwowane albo tylko dla starszych ludzi z danego rodu, albo dla osób w tym wyspecjalizowanych, które potrafią dokładnie recytować mity. Wiedzę czerpią od swoich przodków i od starszych, którzy ze względu na swoje zainteresowania i motywację wyrastają ponad przeciętność i biegle opanowali rytualny język i jego istotne teksty. W. E. A. van Beek uważa, że wiedza społeczeństwa dogońskiego nie ma natury inicjacyjnej. Najlepiej strzeżone sekrety w dogońskiej społeczności dotyczą wstydlivych faktów, takich jak kłótnie, działania z zakresu magii i czarnoksięstwa. Problem wstydu (w *dogo-so: dogo*) – który został zlekceważony przez M. Griaule'a – powoduje, że kłopotliwe aspekty kultury dogońskiej są pomijane w relacjach z obcokrajowcami. Nawet między sobą Dogonowie rzadko kiedy rozmawiają o dawnych kłótniach i obecnych podejrzaniach o czary [1983]³.

5.2. Systemy liczenia, wag i miar

Podstawy systemu liczenia Dogonów można znaleźć w „diagramie świata”, który jest znakiem graficznym przedstawionym na planie figury antropomorficznej. Przedstawia on 3 szeregi po 20 znaków, stanowiące ramiona figur. Łącznie ma 60 znaków, co jest podstawą „liczenia Mande”, dawnego systemu liczenia w Zachodnim Sudanie. Głowa tej figury jest okrągła, 2 półkola jego ud – *Nommo* męskiego i żeńskiego – ogólnie liczą 20, które dodane do poprzedniej liczby dają liczbę 80, stanowiącą do niedawna podstawę systemu liczenia na terenie Sudanu. W rzeczywistości te dwa sposoby liczenia uzupełniają się, ten o podstawie 60 jest używany w niektórych obrzędach, natomiast ten o podstawie 80 używany jest w życiu codziennym [Palau-Marti 1957: 30].

Według Ogotemmêliego – informatora M. Griaule'a – używanie 80 jako podstawy liczenia, związane jest z faktem, że siódmy *Nommo* położył kauri w miejscu rąk zmarłego, ponieważ ludzie liczą za pomocą palców. Umieścił po osiem muszelek w miej-

³ W. E. A. van Beek uważa, że wielkim problemem w dogońskiej kulturze, jest fałszywe oskarżenie, gdyż powoduje niezасłużoną utratę czci przez osobę niesłusznie oskarżoną; ponadto ludzie stają się bardzo ostrożni w mowie [1990b, 1991a: 150]. Uwagi naukowca holenderskiego stoją w sprzeczności z moimi doświadczeniami. Owszem, Dogonowie tak jak chyba każda społeczność nie afiszują się wstydlivymi sprawami, ale też przesadnie ich nie ukrywają. Wielokrotnie byłem świadkiem kłótni. Nie miałem jednak większych problemów z uzyskaniem odpowiedzi na pytanie o przyczynę konfliktu.

scu każdej z rąk, dlatego na początku liczyło się systemem ósemkowym⁴. Dogonowie posługiwali się systemem dziesiętnym, bo do liczenia używali dziesięciu palców, ale w rzeczywistości podstawę stanowiło osiem. W ten sposób liczba 100 w europejskim rozumieniu oznacza 80 w tradycyjnym liczeniu Dogonów. Po odliczeniu do osiemdziesięciu należy rozpocząć nowy ciąg; w I połowie XX wieku było dziesięć takich ciągów. W ten sposób europejski 1000 dla Dogonów oznacza 800. Na początku liczone osiemkami (chodzi o liczbę kauri położonych w miejsce dłoni), ale wprowadzono zasadę dziesięciu palców, aby uzyskać liczbę 80, później znowu osiem powracało, aby uzyskać 640 [Griaule 2006: 221]. Oczywiście ten skomplikowany – dla postronnych – sposób liczenia jeszcze współcześnie jest przyczyną wielu nieporozumień, chociaż ze względu na duży napływ turystów, a także wpływ edukacji, dominuje system dziesiętny.

Liczby mają także wartości mitologiczne, na co szczególną uwagę zwracał M. Griaule. W *Dieu d'eau* analizuje wartości liczbowe palców, każdemu przypisując odpowiednią wartość, na przykład kciuk to wartości 3 i 6, a palec wskazujący 2 i 7, w każdym przypadku suma wartości wynosi 9. Podobnie jest w schemacie liczb, gdzie cyfry są ze sobą tak połączone, aby ich suma zawsze wynosiła 9, na przykład: 1 i 8, 4 i 5 [2006: 93-98]⁵.

Tego typu interpretacje poddaje krytyce W. E. A. van Beek; uważa, że teksty M. Griaule'a są przeniknięte numerycznością w stopniu wskazującym, że Dogonowie byli „głęboko kabalistyczni” i każdy swój krok dokładnie kalkulowali. Niektóre liczby funkcjonują jako symbole, chodzi tu głównie o 3 (symbol rodzaju męskiego) i 4 (symbol rodzaju żeńskiego). Inne liczby również są ważne w określonych kontekstach, jak 8 (symbol pierwszych przodków); według M. Griaule'a bardzo duże znaczenie ma również liczba 66 opisana w *Le renard pâle*. Żaden system skorelowanego symbolizmu numerycznego nie został potwierdzony przez antropologa holenderskiego. Zakres owego symbolizmu pod koniec XX wieku był bardzo ograniczony i pojawiał się jedynie w rytuale osobistym i magicznym [1991a: 151].

Jednostki miary, wagi i pojemności mają znaczenie jedynie w handlu, na co dzień raczej się ich nie używa. Długość materiału, tkanin mierzy się na łokcie (od łokcia do końca małego palca), natomiast odległość mierzy się czasem dojścia ilustrowanym wskazaniami pozycji Słońca na nieboskłonie. Pod koniec XX wieku zaczęto używać

⁴ W Afryce Zachodniej o wiele popularniejszy jest system piątkowy, którego ślady można znaleźć także w kulturze Dogonów, przykładem może być pięciodniowy tydzień, który jest pozostałością dawnych systemów liczenia. Analiza lingwistyczna dowodzi, że bazą wszystkich negroafrykańskich systemów liczenia jest cyfra pięć [Alexandre 1968: 299].

⁵ Nie tylko M. Griaule zwracał uwagę na wartości symboliczne niektórych liczb. D. Zahan analizując rysunek ilustrujący ruch Słońca po ekliptyce omawia problem liczby dni w roku, zwraca uwagę na tradycyjną liczbę Bamanów 4 *kene* i 40 dni, które zostają zredukowane do liczby 44. Pytając informatora ile ma zębów otrzymał odpowiedź: „tyle ile dni w roku”, czyli 44 [1951: 15]. Każdy może łatwo policzyć ile ma zębów odpowiedź informatora świadczy o tym, że chodzi tutaj o pewien symbol, a nie rzeczywistą liczebność uzębienia.

zegarków i czas marszu podawano w godzinach lub kilometrach. Większość Dogonów ma jednak problem, by nawet w przybliżeniu określić, co to jest kilometr, dlatego podawane odległości są bardzo nieprecyzyjne.

W XX wieku jednostką pojemności była miara używana przez Fulbów – *savali* – licząca w przybliżeniu 3,6 l. Inną jednostką pojemności jest mała misa z kalebasy, na której pojemność składa się zawartość dwóch złączonych dłoni. W tradycji nie istniały specyficzne jednostki wagi. Bazowano więc na miarach pojemności; uważano, że przeciętnie człowiek może unieść na głowie 10 *savali*. Współcześnie można spotkać się z podawaniem wagi w kilogramach, jest to głównie wpływ sprowadzanych towarów, którymi handluje się na targach. Powstają też nowe specyficzne jednostki pojemności, są nimi puszki po różnych produktach. Ziarno mierzy się między innymi puszkami po koncentracie pomidorowym; jedna miara to pełna puszka i stożek ziarna usypany po jej napełnieniu (około 4,5 litra).

5.3. Astronomia

Od dawna mówi się o tym, że astronomia to znacznie więcej niż tylko nauka o gwiazdach, jest ona bardzo silnie powiązana z wizją nas samych oraz naszym miejscem we wszechświecie. Podobnie jak wiele dawnych ludów, tak i ludy Afryki zastanawiały się nad zjawiskami widocznymi na niebie i próbowały je interpretować. Niebo w tradycyjnych kulturach afrykańskich jest przede wszystkim nosicielem gwiazd, rezerwuarem wody, teatrem burz, potężną kopułą przykrywającą Ziemię i dotykającą horyzontu. Jest także mieszkaniem dla boga-stwórcy, bóstw, herosów, stanowi istotny element zwyczajów religijnych [Mercier 1968b: 99]. Większość ludów Afryki Zachodniej nie traktowała nieba jako obiektu dociekań astronomicznych. Zauważył to M. Park podróżując przez kraj Mandigów pod koniec XVIII wieku. Pisał tak: „nie zwracają większej uwagi na gwiazdy, a wszelkie badania astronomiczne uważają za bezużyteczne i coś, czym zajmują się jedynie ci, którzy mają do czynienia z magią” [2008: 240]. W tym kontekście wiedza Dogonów wydaje się być czymś niespotykanym.

Wiedza astronomiczna Dogonów wpleciona jest w mitologię i głęboko osadzona w ich religii. Dlatego też z punktu widzenia współczesnej astronomii znajduje się w niej wiele nieścisłości czy wręcz zaprzeczeń. Należy jednak pamiętać, że służy ona przede wszystkim życiu religijnemu, wpisana jest w metafizyczne ujęcie świata. Wyjątkiem jest kalendarz, który znajduje również praktyczne zastosowanie, przede wszystkim w rolnictwie. Dogonowie uważają, że *Amma* stworzył świat na bazie pewnych opozycji, w ich kosmogonii wyraźnie widać dualizm świata ludzkiego, swoistą bliźniaczość. Pangale Adama Doło mówi, że „świat jest tak utworzony, że zawsze jest dwa po dwa, czyli Słońce – Księżyc, Niebo – Ziemia. Słońce – *nay* – jest jak mężczyzna, a Księżyc – *yebelou* – jak kobieta. Świat został stworzony podwójnie”.

Zainteresowanie Dogonów – pod koniec lat 60. XX wieku – własną kulturą, współcześnie utrudnia badania. Dlatego chcąc analizować rzeczywisty poziom ich wiedzy o kosmosie należałoby sięgnąć do literatury z okresu poprzedzającego spopularyzowanie kultury Dogonów⁶. Omawiając ich wiedzę astronomiczną wykorzystuję przede wszystkim prace M. Griaule'a i G. Dieterlen. Zdaję sobie sprawę z zarzutów kierowanych pod ich adresem, szczególnie jeśli chodzi o pracę *Le Renard pâle*. Mimo wielu niedoskonałości interpretacyjnych, nie można jednak całkowicie podważyć materiału zebranego przez wspomnianych etnologów. Należy pamiętać, że w latach 30. XX wieku M. Griaule'a i jego współpracownicy jako pierwsi prowadzili tam badania, zdobyli zaufanie Dogonów, czego wynikiem były wyczerpujące odpowiedzi na stawiane pytania. Etnolodzy prowadzący później badania wśród Dogonów, mieli o wiele trudniejsze zadanie. Popularyzacja Dogonów spowodowała napływ nie tylko turystów, ale także samych etnologów. Z własnego doświadczenia wiem, jak trudno w takiej sytuacji uzyskać informacje znane tylko wąskiej grupie. Fakt, że etnologzy próbujący współcześnie weryfikować materiał zebrany przez Francuzów, nie znajdują informatorów o równie rozległej wiedzy, jak rozmówcy M. Griaule'a i G. Dieterlen, nie świadczy o tym, że ta wiedza nie istniała. Przyczyn niemożności potwierdzenia prawdziwości tego materiału może być wiele. Weryfikujący mogli nie dotrzeć do kompetentnych osób lub też nie zdobyli ich zaufania. Prawdopodobnie wiedza ta przestała być przekazywana w tak szczegółowej jak niegdyś postaci. Należy pamiętać bowiem o szybko zachodzących zmianach w kulturze Dogonów.

Obecnie coraz poważniej podchodzi się do dawnej wiedzy astronomicznej ludów Afryki. Trwają starania, aby tradycyjnej astronomii afrykańskiej nadać status wiedzy naukowej. Jednym ze sposobów na osiągnięcie tego celu jest znalezienie pomostu pomiędzy astronomią tradycyjną przekazywaną drogą ustną a współczesną wykładaną na uczelniach [Oluseyi, Urama 2008: 252].

⁶ Pierwsze wydanie *Dieu d'eau* miało co prawda miejsce w 1948 roku, ale popularyzacja ich kultury – przede wszystkim wiedzy astronomicznej – związana jest z publikacją pracy *Le Renard pâle* (1965), angielskim wydaniem *Dieu d'eau* (1965) i drugim wydaniem francuskim tejże książki (1966). W latach 70. XX wieku – jak zauważył B. Szczygieł, polski lekarz pracujący w Niamey – w Sandze był tylko jeden hotelik, turystów nie było zbyt wielu, niemniej już wtedy przybywali tam pasjonaci „latających talerzy”, zwolennicy teorii E. von Dänikena [1985b: 111]. Przyczyną małego ruchu turystycznego w latach 60. i 70. XX wieku była kiepska sieć dróg, kłopoty z uzyskaniem wizy malijskiej a także uciążliwe i liczne kontrole na drogach poszukujące wyrobów sztuki tradycyjnej. W owym okresie wywóz obiektów sztuki poza kraj Dogonów był zabroniony [Szczygieł 1985b; Korabiewicz 1967].

5.3.1. Mechanika nieba

Astronomia Dogonów jest geocentryczna, ponad Ziemią krążą *Nay* (Słońce), *Ie* (Księżyc)⁷, *tolo tanaze* (planety), *tolo* (gwiazdy) i *tolo gonoze* (satelity). Planety na wzór gwiazd poruszają się po niebie ze wschodu na zachód, znaczą jednak kręte drogi na sklepieniu niebieskim, wschodzą na północy i zachodzą na południu. Ich blask i kolor odgrywają bardzo ważną rolę w wierzeniach. Droga planet jest znana i określana za pomocą ich blasku (jasnego lub słabego). Planety poruszają się w cyklu, na końcu którego wracają do tego samego punktu na niebie mając taki sam blask jak na początku [Zahan 1951: 13]. W pracy *Le Renard pâle* można jednak znaleźć informację o planetach, które obracają się wokół Słońca. Mówi się: „Jowisz podąża za Wenus obracając się wolno wokół Słońca”. Ruch planet powoduje, że są one widziane w różnych pozycjach, w różnych okresach roku słonecznego, dlatego też są różnie interpretowane przez ludzi. Szczególnie uważnie obserwowana jest Wenus; jej sześć pozycji obserwowanych w ciągu roku, jest podstawą kalendarza wenusjańskiego. Satelity zaś poruszają się po okręgu [Griaule, Dieterlen 1965: 481, 483, 323].

Słońce i Księżyc poruszają się tak jak planety. Największą uwagę w ruchu Księżyca przyciąga pojawienie się Księżyca w nowiu na zachodzie, bez możliwości zaobserwowania jego wschodu [Zahan 1951: 13]. Słońce znajduje się ponad granicami Ziemi, oświetla jednak tylko jej pewną część, jest nieruchome, podczas gdy płyta ziemską okrąża w ciągu dnia swoją *amma dyi* (żelazną oś). W ten sposób wszystkie kraje są kolejno oświetlone⁸ [Griaule 1994: 44]. Słońce obraca się wokół własnej osi, jakby w efekcie działania olbrzymiej spiralnej sprężyny. Ziemia również obraca się wokół własnej osi i zakreśla *aduno digili* (wielki krąg, krąg świata), tak jak bąk, którego rotacji towarzyszy koliste przemieszczanie. Dwa pozorne ruchy Słońca wyznaczają z jednej strony *bay* (dzień) i *dige* (noc), z drugiej zaś przesilenia: *du daga nay* (Słońce północy), *tenulu nay* (Słońce południa) i zrównanie dnia z nocą *nay logoron* (Słońce środka). *Nommo* sprawia, że Słońce przemieszcza się ze wschodu na zachód i z północy na południe. Nocą, Słońce przebiega całą trasę stworzoną przez *Yurugu*, który wszystko sprawił pierwszej nocy. Księżyc obraca się spiralą stożkową wokół Ziemi [Griaule, Dieterlen 1965: 477].

Dogonowie jako jeden z nielicznych ludów potrafią wytłumaczyć zaćmienie Słońca, natomiast ich wyjaśnienie przyczyn zaćmienia Księżyca jest dość nieprecyzyjne. Pierwszą wzmiankę na temat dogońskiej wiedzy o mechanice nieba przytoczył już w 1921 roku R. Arnaud. „Zaćmienie Słońca przypisywane jest działaniu Księżyca na Słońce, a zaćmienie Księżyca działaniu Słońca na Księżyc. Jedna z tych gwiazd opanowuje drugą” [1921: 256]⁹. Cytat ten jest o tyle istotny, że pochodzi z okresu po-

⁷ Księżyc określają także terminami *Ie pilu* lub *Yebulu*.

⁸ Dla obserwatora znajdującego się na ziemi, ziemia kręci się w kierunku zgodnym z ruchem wskazówek zegara.

⁹ W większości kultur zaćmienie Słońca uważane jest za wydarzenie niespodziewane i drama-

przedzającego badania M. Griaule'a i G. Dieterlen. Badania tych dwojga etnologów, jak uważają ich krytycy, obciążone są poważnym błędem metodologicznym, o czym była już mowa we Wstępie. Wspomniany cytat potwierdza jednak rozległą dogońską wiedzę astronomiczną, jeszcze z okresu poprzedzającego badania „szkoły Griaule'a”.

5.3.2. Ekliptyka

D. Zahan w latach 40. XX wieku prowadził badania nad zastosowaniem gnomonu¹⁰ i pojęciem ekliptyki¹¹ u Dogonów i Bamanów [1950a, 1950, 1951, 1958]. Badacz zauważył, że ich astronomia jest geocentryczna, Ziemia ma kształt jaja (jajo świata), na którym pomiędzy zwrotnikami obserwowany jest pozorny ruch Słońca w ciągu roku. Przestrzeń ta jest zamieszkała przez ludzi, natomiast część Ziemi nad zwrotnikami należy do ludów, które pozostają w ciemności [1951: 13].

Pozorny ruch Słońca wokół Ziemi Dogonowie nazywają *nay ozu gonu* (kręta słoneczna droga)¹². Wykonuje ono dwa ruchy: codzienny ze wschodu na zachód oraz roczny z północy na południe i z powrotem. Oba te ruchy tworzą śrubowy bieg Słońca wokół Ziemi. Graficznie ujmując ową spiralną linię słoneczną otrzymamy zygzak („linię zębatą”)¹³. Następujące po sobie „zęby” utworzone są w rzeczywistości przez ruch Słońca. Dogonowie kreślą go w formie czterech kresek tworzących dwa następujące po sobie zygzaki (rysunek poniżej). Żeby móc oznaczyć pozycję Słońca na ekliptyce rysunek jest

tyczne. Jest znakiem złej wróżby, zwiastunem nieszczęśliwych wydarzeń; przykładem tego może być kultura starożytnego Egiptu. Mandingowie – zamieszkujący w pobliżu Dogonów – uważali, że zaćmienie Słońca i Księżyca jest efektem czarów [Park 2008: 240]. W kulturach Półwyspu Indyjskiego uważano, że jest to śmierć gwiazdy, zostaje ona pożarta przez monstrum. W języku chińskim słowo zaćmienie i słowo jeść (*tch'eu*) ma ten sam charakter, uważa się, że Księżyc zostaje zjedzony przez ropuchę. Z kolei w imperium Inków uważano, że to jaguar lub wąż pożerają gwiazdę lub też, że gwiazda jest chora i umiera [Chevalier, Gheerbrant 1989b]. W tym świetle poglądy Dogonów wydają się być bliskie współczesnej myśli astronomicznej

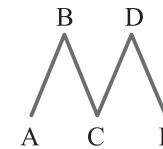
¹⁰ Gnomon jest najstarszym instrumentem astronomicznym; ma postać pionowego pręta lub słupa, według jego cienia wyznacza się wysokość i azymut Słońca. W starożytności służył również jako zegar słoneczny [Zonna 1973: 98].

¹¹ Astronomowie definiują ekliptykę jako wielkie koło na sferze niebieskiej (firmament, twór geometryczny, kula niebieska w środku, której znajduje się obserwator) wzdłuż, którego obserwuje się roczny ruch Słońca. Ruch ten jest wynikiem rocznego ruchu Ziemi wokół Słońca. Punkty przecięcia ekliptyki z równikiem noszą nazwę punktów równonocy (wiosennej lub jesiennej), zaś punkty najbardziej oddalone od równika noszą nazwy stanowisk (letniego i zimowego) [Zonna 1973: 76].

¹² Bamanowie, których poglądy astronomiczne są zbieżne z dogońskimi, obliczają, że Słońce porusza się wokół Ziemi w czasie 4 keme i 40 dni. Jedno keme liczy 80 dni, w ten sposób obieg Słońca wokół Ziemi trwa 360 dni. Aby jednak rok miał właściwą liczbę dni dodają 5-6 dni.

¹³ Jest to rzut linii spiralnej na płaszczyznę.

zawsze ukierunkowany. Najczęściej jeden odcinek wskazuje jeden kierunek świata, np.: A-B oznacza południe, B-C – zachód, C-D – północ, D-E – wschód, jeśli przedstawiony ruch Słońca przebiega od zwrotnika południowego do północnego¹⁴. Na drodze Słońca z południa na północ odcinki A-B i C-D przedstawiają dzień, jasność, natomiast odcinki B-C i D-E oznaczają noc, ciemność [Zahan 1951: 14-15].



Graficzna ilustracja pozornego ruchu Słońca wokół Ziemi

Rysunek ruchu na ekliptyce połączonego z ruchem dziennym Słońca uwzględnia jego wysokość w południe nad horyzontem. Dlatego poszczególne zęby zygzaka mają różną wysokość. Stopniowo wznoszą się, jeśli zaczynają się odcinkiem, który przedstawia południe i opadają jeśli początkiem jest odcinek reprezentujący północ. W ten sposób pozorny ruch Słońca kreśli spiralę stożkową, często wykorzystywaną w mitach Dogonów i Bamanów [Zahan 1951: 16].

D. Zahan uważa, że trasa ciała niebieskiego wyraża tylko najprostsze założenia obserwacji; „droga” Słońca jest jego obiegiem po orbicie, w której centrum znajduje się Ziemia. W ten sposób obieg Słońca po ekliptyce przedstawiony jest graficznie w postaci wspomnianej linii zębatej, której poszczególne odcinki są formowane alternatywnie, następującymi po sobie kreskami prostymi i pochyłymi (rysunek poniżej). Pionowa kreska w kierunku północ-południe zawiera pojęcie wspinania. Kreski nachylone wyobrażają schodzenie, wskazują pozycję Słońca między przesileniami letnim i zimowym, kiedy ciało niebieskie opuszcza zenit „pochylając się” coraz bardziej w kierunku południowym. Badacz uważa, że takie przedstawienie ekliptyk nie jest częścią ich nauk teoretycznych, lecz stanowi integralną część życia. Taniec masek przemieszczających się zygzakiem w momencie, gdy wchodzi na miejsce tańców, jest odczytywany przez społeczność, jakby był tożsamy z ruchem Słońca wokół Ziemi w czasie roku. To samo dotyczy tańca wokół ołtarza *Lebe* w czasie święta *Bulo* poprzedzających siew. Rolnik również kopie pole w zygzak, aby bruzdy ułożyły się z północy na południe [1951: 17].



Graficzny obraz ruchu Słońca po ekliptyce.

Według D. Zahana pojęcie ekliptyki u Dogonów i Bamanów nie jest wyizolowanym wyobrażeniem, lecz pozostaje w stanie intelektualnej syntezy z punktem widzenia

¹⁴ Jeśli ruch Słońca zostanie oznaczony w odwrotnym kierunku wtedy: E-D to północ, D-C – wschód, C-B - południe, B-A – zachód.

całości wszechświata i wielkich fenomenów natury, które te ludy próbowały zmierzyć i zinterpretować. Stwierdza, że pojęcie ekliptyki z nieruchomą Ziemią w środku jest bazą ich wizji filozoficznej osoby i wszechświata¹⁵. Oba ludy wydają się koncentrować swoje poszukiwania w przestrzeni zamieszkałej i społecznej. Zastosowanie gnomonu u Bamanów nie pozostawia wątpliwości, że lud ten zajmował się pomiarami kątów. To właśnie kąt nachylenia ekliptyki był jednym z ich głównych obiektów badań astronomicznych [1951: 19].

5.3.3. Ciała niebieskie

Jedna z wersji mitu stworzenia mówi, że Ziemia i Słońce stanowią część jednego łożyska. Ziemia powstała z łożyska wyrwanego przez *Yurugu*, a Słońce z pozostałej części, którą zachował *Amma* i powierzył *Nommo*; Księżyc natomiast jest świadkiem powstania otworu pojawiającego się wskutek wyrwania łożyska. Słońce jest płci żeńskiej¹⁶, dzięki swym promieniom rozdziela światło poprzez 22 promienie, które wychodzą ze środka i są rozdzielone na cztery strony świata [Griaule, Dieterlen 1965: 477].

Nommo titiyayne wysłał na Słońce napletek *Yurugu*, który został przekształcony w jaszczurkę *nay*. Słońce zostało poddane ekscyzji przez tego ostatniego, okaleczył jednak tylko część jego łożyska. Jaszczurka stała się na Słońcu świadkiem napletka, uczestniczyła też w ataku *Yurugu* na Słońce. W wyniku tych działań pojawił się konik polny *nay-na* (pluskwiak), zwany też matką Słońca; powstał z tego co w czasie ekscyzji spadło w dół. *Nay-na* jest przeciętym promieniem Słońca, który zszedł na ziemię. Konik polny nazywany jest matką Słońca, ponieważ łechtaczka jest „jak matka kobiety, która karmi”; narządy płciowe kobiety są jak pole, które się uprawia [Griaule, Dieterlen 1965: 250-251].

Księżyc – jak sądzą Dogonowie – jest suchy i martwy jak wysuszona krew. Kiedy jest w nowiu, jest zupełnie wysuszony, ciemny i przypomina obrzezanie *Yurugu*; pełnia natomiast świadczy o zejściu arki. Fazy Księżyca przyrównuje się również do otwarcia ust *Nommo*¹⁷ [Griaule, Dieterlen 1965: 478].

W myśl mitologii Dogonów tuż po stworzeniu świata Niebo było nisko nad Ziemią i w tym czasie kobiety brały gwiazdy, aby dać je dzieciom. Gwiazdy błyszczały i rzucały promienie. Kiedy dzieci były znudzone tymi zabawkami, matki odkładały je na miejsce. Również bardzo blisko było Słońce, które paliło ludzi, było ono wtedy

¹⁵ Podobnie było w europejskiej kulturze przedkopernikańskiej.

¹⁶ Słońce w *dogo-so* określane jest terminem *nay* oznaczającym cyfrę cztery, ale również Słońce jako istotę kobiecą [Calame-Griaule 1968: 197].

¹⁷ Księżyc powiększa się, a *Nommo* oddycha otwierając usta, aby mówić; w ten sposób wygłasza 12 mów w roku, słowa Księżyca w pełni mają największą moc.

o wiele większe niż teraz, większe niż cały region Sanga. Księżyc z kolei był jak lustro, zbudowany ze świeżej, miękkiej jeszcze masy. Hiena, która uważała, że Księżyc jest piękny, chciała dotknąć go swym pazurem, a ponieważ był jeszcze ciepły, pozostawiła na środku odcisk. Dlatego ludzie wygnali ją do buszu [Griaule 1994: 48].

Ciała niebieskie przypisane są konkretnym plemionom dogońskim: do Ono należy wschodząca Wenus, do Domno Pas Oriona, plemię Aru ma przypisany Księżyc, a Słońce jest w posiadaniu Dyon¹⁸ [Griaule, Dieterlen 1991: 61].

W innym fragmencie mitu jest mowa o tym, że gwiazdy rozproszyły się na Niebie w momencie zejścia arki świata na Ziemię. Gwiazdy wychodziły po kolei z łona *Ammy*, ostatni był *Sigi Tolo* (Syriusz). Mówi się też, że gwiazdy są „ozdobami” *Nommo*. Po rozproszeniu się, gwiazdy zajęły swoje miejsca, w których pozostają aż do dzisiaj; wtedy też zaczęły się poruszać po swych orbitach. Zbiór gwiazd (zawierający także Ziemię) podkreślony jest przez Drogę Mleczną i krąży wokół teoretycznej osi, która łączy *Du Daga Tolo* (Gwiazdę Polarną) z *Tenulu Tolo* (Krzyżem Południa). Obie te gwiazdy zwane też *amma giru* (oczy *Ammy*) podkreślają i podtrzymują świat [Griaule, Dieterlen 1965: 467-468].

Gwiazda Polarna – przedstawiona w znakach drugiego świata – nazywa się *Aduno Giri* (oko świata). Oprócz niej w układzie znajduje się jeszcze pięć gwiazd wchodzących w skład Wielkiej Niedźwiedzicy¹⁹. Rysunek przedstawiający Wielką Niedźwiedzicę składa się z krzyża otoczonego kołami, którego dwa ramiona i cztery koła przedstawiają sześć gwiazd. Ramiona wskazują odległość dzielącą dwa główne punkty przeciwstawne, a cztery koła są obrazem rozproszenia świata. Zaś rysunek przedstawiający Gwiazdę Polarną składa się z pionowej łodygi (kreski) zakończonej z dwóch stron kulą wyobrażającą jaszczurkę *nay*, której głowa ma taki sam kształt co ogon. Z prawej strony pionowa łodyga, zamknięta między znakiem przypominającym haczyk i kulą z dwiema kreskami, przedstawia skorpioną z głową, szczypcami i żądłem [Griaule 1951: 11, 13]. Wiedza na temat Gwiazdy Polarnej czy też Krzyża Południa ma dla Dogonów bardzo praktyczny wymiar, wyznacza bowiem kierunek północ-południe. Nazywają je także gwiazdami podróży, ponieważ, jak mówią o Gwieździe Polarnej, „kiedy wędruje się nocą ona staje się bardzo jasna i dodaje odwagi w podróży. Mówimy, że jest to gwiazda, która kieruje światem, która ułatwia życie świata, która niweluje problemy świata” [DoP].

Dogonowie odróżniają gwiazdy od planet. W języku potocznym te pierwsze nazywa się *tolo*; uważa się, że są przytwierdzone do nieba i nigdy się nie gubią, zawsze są na swoich miejscach. Natomiast planety nazywane są *tolo tanaze*, gwiazdy, które

¹⁸ W rzeczywistości Słońce powinno być przypisane najpotężniejszemu plemieniu jakim jest Aru. Nie chcąc być podejrzanym o wywyższenie się plemię to zrezygnowało ze Słońca na rzecz plemienia Dyon.

¹⁹ Gwiazda Polarna wchodzi w skład Małej Niedźwiedzicy

przechodzą lub gwiazdy, które się obracają²⁰. Termin ten odróżnia je od gwiazd stałych i zwraca uwagę na ruch, jaki wykonują na nieboskłonie, w przeciwieństwie do gwiazd, które zachowują stałą pozycję. Dogonowie znają następujące planety: „*Dana Tolo* (Jowisz) i jego satelity²¹, *Tolo Yazu* (Wenus)²², *Yapunu Tolo* (Mars), *Yalu Ulo Tolo* (Saturn?) oraz gromadę gwiazd *Tolo Duno* (Plejady)²³ [DoPa; Griaule, Dieterlen 1965: 481].

Jowisz na rysunku *tonu* przedstawiany jest za pomocą okręgu – otoczonego przez cztery satelity, umieszczone w kierunkach bocznych i nazywanych *Dana Tolo Unum*, czyli „dzieci *Dana Tolo*”. Cztery satelity przypisane czterem odmianom *sene* wyszły z kropel krwi z członka okaleczonego Lisa. Dogonowie uważają, że owe cztery satelity są jak podpory podtrzymujące Jowisza. Każdy odcinek, od jednego satelity do drugiego, reprezentuje jedną porę roku. Obracają się one wokół Jowisza i to przemieszczanie sprzyja wzrostowi liści na drzewie *sene*. Ponieważ *sene* przemieszczają się na Ziemi nocą, tak jak gwiazdy na niebie. One kręcą się wokół siebie samych w ciągu jednego roku, tak jak satelity, aby otrzymać to co im się wysyła²⁴ [Griaule, Dieterlen 1965: 329]. Jowisz, nazywany też gwiazdą myśliwego, przedstawiany jest za pomocą rysunku składającego się z czterech punktów ułożonych w jednej linii zamkniętej dwoma mniejszymi punktami. Nawiązuje to do schodzenia ludzi z arki; szli gęśiego przed nimi i za nimi szli *Nommo*²⁵ [Griaule 1951:10].

Pierwszą planetą pojawiającą się na niebie tuż przed zachodem Słońca jest Mars, zwany przez Dogonów z dorzecza Białej Wolty *Toroporo*²⁶. „To pierwsza gwiazda, która wschodzi przed zachodem Słońca, jest to pierwsza gwiazda wieczoru. Wtedy kończy się praca na polach, pali się ciernie i wraca do domu” [AS]. Z kolei Dogonowie z Falez Bandiagary nazywają Marsa „gwiazdą menstruujących kobiet” (*Yapunu Tolo*). Zrobiona z *menu olu* (miękkiego mosiądzu), kiedy *Yapunu Tolo* została stworzona była czerwona jak ogień, potem czerwień stała się mniej intensywna²⁷

²⁰ Według innych interpretacji *tolo tanaze* „to jest taka gwiazda, która się pojawia, niespodziewanie znika i potem znowu wschodzi rano” [DoP].

²¹ Europejczycy dowiedzieli się o pierwszych czterech satelitach Jowisza dzięki odkryciom Galileusza (w 1610 roku), który za pomocą skonstruowanej przez siebie lunety prowadził badania astronomiczne. Współczesna astronomia podaje, że Jowisz ma 12 satelitów.

²² Niektórzy informatorzy mówią *yadiu* [DoG].

²³ Plejady nazywane są również *Tolo Dyuno*, niektórzy informatorzy mówią *Tolo Diugo* [DoPa]. *Tolo* – gwiazda, *diugo* – zgrupowana, zwane są także „gwiazdami pory deszczowej”.

²⁴ Jowisz kojarzony jest również z uprawą „pól przodków”.

²⁵ W innym wariantcie kropki ułożone są w zygzak, który jest symbolem wody, ruchu [Griaule 1951: 10].

²⁶ W rzeczywistości Mars nie zawsze pojawia się na niebie jako pierwszy. Być może Dogonowie mylą planety Mars, Wenus i Merkury.

²⁷ Krew była czerwona podczas jej tworzenia, kolor zbladł w miarę upływu czasu. Mars na rysunkach jest przedstawiany jako figura nazywana *tonu* gwiazdy (planety) menstruujących kobiet.

[DoPa, Griaule, Dieterlen 1965: 249].

Z kolei pierwszą planetą pojawiającą się przed wschodem Słońca jest Wenus symbolizowana przez jeżozwierza [Griaule 1951:12]. „Jest to znak dla podróżnych, że powinni wyruszyć w drogę” [AS, DoG]. Według mitologii, Wenus utworzyła się obok miejsca, gdzie krew obrzezanego *Ogo* upadła na łożysko *nommo semi*. Wtedy też narodził się Mars [Griaule, Dieterlen 1965: 249]. Niektórzy rozmówcy z dorzecza Białej Wolty twierdzili, że „dawniej składali Wenus ofiary, teraz już nie” [AS]. Nie znajduje jednak potwierdzenia wśród innych informatorów.

Hogon Salou Aya z Lessam z dorzecza Białej Wolty uważa, że „oprócz Marsa, Wenus i Plejad bardzo ważne są (...) „gwiazdy wody”. Te gwiazdy (...) w porze deszczowej są na wschodzie. Są trzy „gwiazdy wody” (*nimatoro* – woda gwiazd); odległości między nimi nie są duże, są one połączone, ułożone w jednej linii (Pas Oriona). Nie wschodzą one równocześnie; kiedy wschodzi pierwsza oznacza to, że pora deszczowa prawie nadeszła. Druga ma kolor czerwony, i kiedy wschodzi wiadomo, że w porze deszczowej będzie wiatr. Wschodząca trzecia gwiazda oznacza, że pora deszczowa jest w pełni i że zacznie padać deszcz”. W maju pojawiają się Plejady, co rozpoczyna okres prac polowych. „Kiedy wychodzą Plejady i pojawiają się nad horyzontem wtedy zaczynają się prace polowe, trzeba siać” [AS, DoG]. Plejady służą także orientacji w terenie; „kiedy myśliwy zabłądzi w buszu, a wie gdzie są *Tolo Diugo* może wybierać kierunek” [DoG]. W modelu arki świata Plejadom odpowiadają schody północne należące do ludzi i ryb. Przeciwnie schody symbolizują Pas Oriona i przypisane są zwierzętom domowym [Griaule 2006: 72]. Plejady przedstawiane są za pomocą dwóch rysunków: pierwszy – należący do znaków pierwszego świata²⁸ – przedstawia Plejady w postaci okręgu z punktem centralnym otoczonym sześcioma innymi punktami, drugi zaś rysunek – należy do znaków drugiego świata – również przedstawia okrąg z umieszczonymi wewnątrz dwiema kreskami. Przedstawia świat bliźniaków (dłuższa kreska) i ich podwójne miseczki ofiarne (krótsza kreska). Dogonowie sądzą, że konstelacja Plejad składa się z „ośmiu gwiazd, symbolizujących dwie bliźniaczki (dwa razy cztery, cyfra żeńska)” [Griaule 1951: 10, 12].

Dogonowie z dorzecza Białej Wolty znają Syriusza jako bardzo jasną gwiazdę nieba, nie mają jednak dla niej osobnej nazwy. W przeciwieństwie do Dogonów

Ziarno *anu* jest umieszczone w centrum okręgu, skąd wychodzą 4 promienie; 4 to cyfra kobiecości, ponieważ gwiazda jest świadkiem usunięcia napletka, a więc kobiecości *Yurugu*. Nazwa gwiazdy, skojarzenie krwi z obrzezania *Yurugu* – które było pierwszym i powtórzy się przy obrzezaniu ludzi na Ziemi – i *yala anu* tłumaczą fakt, że ta krew jest traktowana jako esencja menstruujących kobiet. Obrzezany, który krwawi jest *innepuru*, tak jakby był w okresie menstruacji. Obrzezanie jest nazywane *anau punia* (menstruacja mężczyzn), obrzezani są izolowani podczas ich odpoczynku (po zabiegu), tak jak kobiety w czasie miesiączki. Mars zaczął być widoczny na Ziemi podczas pierwszej menstruacji *Yasigi* (bliźniaczka *Yurugu*) [Griaule, Dieterlen 1965: 249].

²⁸ Problematyka znaków pierwszego i drugiego świata została omówiona w rozdziale trzecim.

z Falez i Płaskowyżu Bandiagary nie odgrywa on dla nich wielkiej roli, może to wynikać z faktu, że jest to obszar całkowicie zislamizowany i religia tradycyjna nie jest tu dobrze znana.

Tak jak wiele ludów, Dogonowie znają również meteoryty. Uważają, że są to kamienie spadające z nieba (*andugua dibu* – kamień który spadł z nieba) i przypisują im wielką wagę, bo „to jest coś co przyszło z nieba”. Niektórzy informatorzy twierdzili, że sami widzieli upadek meteorytu: „Kiedy pojawia się ten kamień, widać błyskawice i następnie po chwili słychać grzmot i kiedy słyszysz grzmot, wiesz, że zaraz zleci kamień, który może uderzyć w człowieka, w barana, w drzewo. Widzieliśmy już coś takiego, że na przykład drzewo płonie lub umierają ludzie”²⁹. Kiedy już meteoryt upadnie, należy najpierw „wziąć ten kamień, a dopiero potem kobiety mogą zbierać drewno, a nie odwrotnie, ponieważ jeśli zaczniesz najpierw zbierać drewno, to piorun może uderzyć” [DoPa]. Informator, który wspominał o upadku meteorytu, zabrał go do domu i jak twierdzi, chciałby znaleźć więcej takich „kamieni” i zgromadzić je w wielkim dzbanie, ponieważ pomagają one sprowadzać deszcz. „Musi być dużo kamieni i statuetka obok, jeśli potrzebujemy deszczu poświęcamy jednego lub dwa kurczaki, można wtedy zrobić błogosławieństwo. Wtedy przychodzi deszcz” [DoPa]. Specjalne znaczenie meteorytów opisywał już na początku XX wieku R. Arnaud. Wówczas w kantonie Nandoli (24 km od Bandiagary) uważano, że są to „kamienie z Księżycy” i przypisywano im dużą moc. Nie wolno ich było bezpośrednio dotykać, a złamanie zakazu mogło spowodować wielkie nieszczęścia. Osoba, która znalazła taki kamień powinna osobiście umieścić go na drzewie, co miało przynieść wiele radości i szczęścia. Kamienie te najczęściej były wielkości pomarańczy lub dużego jaja, były lekkie i miały kształt otoczaka [1921: 255]³⁰.

O ile znajomość planet, księżycy czy meteorytów wydaje się rzeczą oczywistą – są one znane większości ludów będących na tym etapie rozwoju technicznego co Dogonowie – to wiedza o satelitach Syriusza czyni ten lud wyjątkowym.

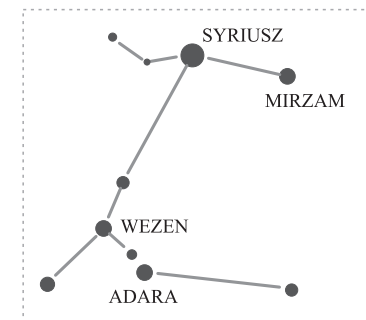
5.3.4. Syriusz

Syriusz leży w gwiazdozbiornie Wielkiego Psa, dlatego też zwany jest Psią Gwiazdą. Na nocnym niebie jest gwiazdą najjaśniejszą. Syriusz jest gwiazdą potrójną, której drugi składnik został odkryty w 1862 roku przez amerykańskiego optyka i budowniczego teleskopów A. Clarka; był to pierwszy znany biały karzeł. Natomiast istnienie trze-

²⁹ Niektórzy informatorzy mylą uderzenie meteorytu i pioruna lub łączą je w jedno zjawisko.

³⁰ Prawdopodobnie często mylono meteoryty z naturalnymi kamieniami. Osoba, która osobiście nie widziała upadku meteorytu znajdując w buszu nietypowy kamień – odpowiadający wyobrażeniom „kamienia z Księżycy” – nie chcąc narazić się siłom nadprzyrodzonym umieszczała go na drzewie.

ciego składnika potwierdzili dopiero w latach 90. XX wieku francuscy astronomowie D. Benest i J. L. Duvent [Zonna 1973: 283; Włodarczyk 1996]. Współczesna astronomia nazywa te ciała niebieskie odpowiednio Syriusz A (*Sigi Tolo*), Syriusz B (*Po Tolo*) oraz Syriusz C (*Emme Ya Tolo*). Na niebie w pobliżu Syriuszów znajdują się istotne dla astronomii Dogonów, takie jak: gwiazdozbiór Oriona z pasem Oriona zwanym Tolo Atanu oraz gromada gwiazd Tolo Duno (Plejady) [Griaule, Dieterlen 1965: 470; DoG].



Gwiazdozbiór Wielkiego Psa.

Francuscy etnologowie wielokrotnie pisali o dużej roli *Sigi Tolo*, nazywaną również *Yasigi Tolo* (gwiazda *Yasigi*), w mitologii i religii Dogonów. Twierdzili nawet, że Dogonowie znają ruch jego satelity, którego utożsamiają z *po* i uważają za najmniejszą i najciemniejszą z gwiazd. Według M. Griaule’a i G. Dieterlen Syriusz nie stanowi podstawy systemu tego układu gwiazd, jest tylko jednym z jego elementów. Centrum stanowi mała gwiazda, a właściwie biały karzeł zwany przez Dogonów *Po Tolo*³¹ lub też *Yurugu Tolo*, czyli gwiazda *Yurugu*³². Pełni ona ważną rolę dla mężczyzn wtajemniczonych w stowarzyszenie *Awa*. Uważają, że *Po Tolo* stanowi początek wszystkiego, jest *aduno talu* (jajo świata), podzielonym na dwa bliźniacze łożyska, które miały dać życie pierwszej parze *Nommo*³³. *Amma* stworzył *Po Tolo* jako pierwszą z gwiazd, przechowuje ona wszystkie rzeczy świata, jest osią całego świata. Gdy patrzy się³⁴ na *Po Tolo*, to jakby krążył świat [Griaule, Dieterlen 1991: 60, 65; 1965: 474].

Po Tolo nieskończenie mała, dała początek rzeczom widzialnym i niewidzialnym,

³¹ Termin ten składa się z dwóch słów: *po* – fonio, odmiana prosa (*Digitaria exilis*), oraz *tolo* – gwiazda. Dlatego też w literaturze francuskiej na określenie tego ciała niebieskiego używa się nazwy gwiazda fonio [Griaule, Dieterlen 1965: 472] lub *Digitaria* [Griaule, Dieterlen 1991].

³² Układ ten jest o tyle istotny, że nie został przypisany do żadnemu z plemion Dogonów.

³³ Dogonowie uważają, że *Po Tolo*, została stworzona, aby być świadkiem całości tworzenia realizowanego przez *Amme* [Griaule, Dieterlen 1965: 251].

³⁴ Ciało niebieskie zwane przez Dogonów *Po Tolo* (Syriusz B) nie jest widoczne gołym okiem, trudno więc zrozumieć, co informatorzy mają na uwadze. Autorzy *Le Renard pâle* twierdzą, że Dogonowie używają słowa *yenne* – patrzeć, co sugeruje, że rzeczywiście widzą ten obiekt. Pangale Adama Dolo uważa, że w Youga-Dogorou są ludzie, którzy widzą tę gwiazdę przed światłem *Sigi*.

jest uważana za rezerwar i źródło wszystkich rzeczy. Zawiera w sobie trzy podstawowe żywioły (powietrze, ogień i wodę), zaś ziemia zastąpiona jest metalem zwanym *sagala*³⁵. Metal ten jest trochę jaśniejszy, bardziej błyszczący od żelaza i tak ciężki, że wszystkie ziemskie istoty razem nie mogłyby go podnieść. Informatorzy francuskich etnologów uważali, że jest najcięższą gwiazdą, podawali nawet wagę *Po Tolo*; według nich miała ważyć 480³⁶ ładunków ośli (35-38 ton), jest tak ciężka, ponieważ mieści w sobie wszystkie nasiona i żelazo ziemi. Prawdopodobnie jest ona wielkości rozciągniętej skóry wołu lub stępy. *Po Tolo* jest zmaterializowanym ruchem, której pierwszym produktem była niezwykle ciężka substancja³⁷. Stanowi ona zbiornik i źródło wszystkiego, przyrównywana jest do spichlerza [Griaule, Dieterlen 1991: 61-68, 73; 1965: 473].

Orbita jaką zakreśla *Po Tolo* jest prostopadła do horyzontu. Czas obiegu liczony jest podwójnie³⁸ i wynosi 100 lat, co oznacza, że jeden obieg liczy 50 lat³⁹. Oprócz ruchu w przestrzeni, *Po Tolo* obraca się też wokół własnej osi, co trwa jeden rok⁴⁰. Orbita *Po Tolo* znajduje się w centrum świata⁴¹, jest jego osią i bez jej ruchu żadna gwiazda nie utrzymałaby się na swojej orbicie⁴². Jest ona mistrzem ceremonii ruchu ciał niebieskich, szczególnie decyduje o pozycji *Sigi Tolo*. Ten ostatni postrzegany jest jako najbardziej niezdyscyplinowany, *Po Tolo* okrążając oddziela go w ten sposób od innych gwiazd. Odkąd *Sigi Tolo* wyszedł z łona *Ammy*, *Po Tolo* krąży wokół niego, to jego ruchy utrzy-

³⁵ Ruda żelaza, minerał używany przez kowali-metalurgów do wytopu żelaza [DoW].

³⁶ Liczba 480 jest wynikiem mnożenia podstawowej liczby 80 razy 60, która wcześniej była liczbą podstawową. Chodzi tutaj raczej o symbol najważniejszej, największej liczby.

³⁷ Powstała w ten sposób substancja przypomina stępę (większą od tych używanych przez kobiety), według mężczyzn posiada ona trzy przedziały zawierające istoty wodne, ziemne i powietrze. Według kobiet posiada cztery przedziały zawierające ziarno, metal, warzywa i wodę.

³⁸ Dlatego orbita nazywa się *munu*, od rdzenia *mony* oznaczającego ponowne połączenie, stąd też pochodzi słowo *muno*, którym określa się osobę dwukrotnie uczestniczącą w *Sigi* [Griaule, Dieterlen 1991: 63-64].

³⁹ Istnieje pewna sprzeczność w wypowiedziach informatorów, z jednej strony Dogonowie uważają, że czas obrotu *Po Tolo* wynosi 50 lat i decyduje o sposobie obliczania czasu *Sigi*. Z drugiej zaś strony święto to odbywa się co 60 lat. Wyjaśnieniem tej sprzeczności może być mit mówiący o czasach, kiedy wiedziano już o istnieniu *Po Tolo*, lecz nie znano jej właściwości, gdyż była niewidoczna. Wtedy co siedem lat poświęcano jej najważniejszego wodza, aby w ten sposób mogła odnowić świat. Ta zasada dotyczyła siedmiu wodzów, czyli przez 49 lat, jednak ósmy wódz zobaczył *Po Tolo* i postanowił uniknąć losu poprzedników. Z pomocą syna udał, że nie żyje, a po kilku miesiącach pojawił się przed swoim następcą i zakomunikował, że poznał tajemnice *Po Tolo*. Od tego momentu każdy wódz powinien panować 60 lat, czyli przez okres czasu oddzielający kolejne *Sigi*. Ósmy wódz przekazywał ludziom wiadomości o *Po Tolo* i całym systemie Syriusza [Griaule, Dieterlen 1991: 64-65, 77].

⁴⁰ Zakończenie obrotu celebrowane jest obrzędem *bado*.

⁴¹ Pierwotnie *Po Tolo* znajdowało się w przestrzeni, tam gdzie teraz jest Słońce; miejsce to nazywa się „podstawa *Po Tolo*” [Griaule, Dieterlen 1965: 474].

⁴² Dogonowie używają terminu „droga”.

mują wszystkie inne gwiazdy na swoich miejscach. Mówi się, że bez tego ruchu żadna z nich nie mogłaby pozostać na swoim miejscu [Griaule, Dieterlen 1991: 61-65, 68; Griaule, Dieterlen 1965: 474].

Dogonowie uważają, że *Sigi Tolo* jest czerwony, a *Po Tolo* biała⁴³. Kiedy *Po Tolo* zbliża się do *Sigi Tolo*, staje się jaśniejszy, a kiedy oddala się od niego, *Sigi Tolo*, ten ostatni zaczyna migotać, tak że obserwator odnosi wrażenie jakby było tam kilka gwiazd. System *Sigi Tolo* łączony jest z ceremoniami odradzania się ludzi, odnowy świata. Na poziomie mitycznym *Po Tolo*, *Yurugu*, trzymany przez *Nommo* w przestrzeni kosmicznej krąży wokół *Sigi Tolo* czyli *Yasigi*, do której chce dotrzeć, lecz nie może [Griaule, Dieterlen 1991: 60-65, 73].

Oprócz *Po Tolo*, *Sigi Tolo* okrąża jeszcze jedno ciało niebieskie nazywane przez Dogonów *Emme Ya Tolo*⁴⁴. Uważają, że jest ono większe od *Po Tolo* i cztery razy lżejsze, obiega też *Sigi Tolo* po większej orbicie w tym samym kierunku i czasie⁴⁵. *Emme Ya Tolo* i *Po Tolo* są ułożone, jak mówią Dogonowie, w linii „tak prostej jak proste byłyby ich promienie”. Pozycje *Emme Ya Tolo* wyznaczają czas obchodu różnych świąt w Youga-Dogorou, jest ono siedzibą wszystkich dusz kobiet, a także ziaren zbóż podstawowych. *Emme Ya Tolo* jest jedynym ciałem niebieskim emitującym cztery promienie mające właściwości promieni słonecznych, dlatego też nazywa się je „słońcem kobiet” lub „małym słońcem”. Gwiazda ta jest gwarantem integralności nasion, jest pośrednikiem między *Po Tolo* a *Sigi Tolo*; krąży, aby przekazywać rozkazy między nimi. Dogonowie twierdzą, że *Emme Ya Tolo* ma jeszcze satelitę nazywaną *nyan tolo*⁴⁶. *Nommo titiyayne* na rozkaz *Ammy* – aby uniknąć kolejnego przybycia *Yurugu* – połączył się z ziarenkiem *emme ya* (sorgo kobiece) i umieścił je na gwiazdzie *Emme Ya Tolo* [Griaule, Dieterlen 1991: 69-73; Griaule, Dieterlen 1965: 251, 475].

W ten sposób opisywany system składa się z gwiazd znanych przez współczesną astronomię jako Syriusz A, Syriusz B, Syriusz C oraz *Nyan Tolo*, satelita tego ostatniego, którego istnienie nie potwierdza nauka. Opis systemu Syriusza spotykamy tylko u autorów francuskich wywodzących się ze „szkoły Griaule’a”, inni badacze nie dotarli do tak rozwiniętej wiedzy astronomicznej, ilustrowanej bogato symbolicznymi rysunkami. Na poparcie wyników swoich prowadzonych wśród Dogonów badań podają przykłady

⁴³ Według Pangale Adama Dolo wokół wiosek Youga przed świętem *Sigi* kalebasa kwitnie na czerwono.

⁴⁴ Termin ten składa się ze słów: *emme* – sorgo, *ya* – kobieta i *tolo* – gwiazda. Dlatego też w literaturze francuskiej można również spotkać określenie „gwiazda kobiecego sorga”. W ten sposób oba ciała niebieskie okrążające Syriusza nawiązują do podstawowych roślin uprawianych przez Dogonów.

⁴⁵ Według innych informatorów 32 lata [Griaule, Dieterlen 1965: 475].

⁴⁶ Termin ten oznacza „gwiazdę kobiet”, owo ciało niebieskie nazywają też *emegirin*, czyli „pasterz kóz”; to ostatnie określenie jest dość dwuznaczne, w dosłownym tłumaczeniu znaczy – „przewodnik sorgo” [Griaule, Dieterlen 1991: 69]. Z kolei w pracy *Le renard pâle* autorzy piszą, że jest to jedna z pozycji *Wenus* [Griaule, Dieterlen 1965: 514].

badań prowadzonych wśród Bamanów i Bozo⁴⁷. Ten ostatni lud zna również Syriusza – nazywa go *Sima Kayne* (siedzące spodnie) – oraz obiegające go ciało niebieskie (odpowiednik *Po Tolo*), które nazywają *Tono Nalema* (gwiazda oko). W mitologii Bamanów Syriusz przedstawia postać mityczną *Musso Koroni Kundye*, bliźniaczki *Pemby*⁴⁸, który ją ścigał w przestrzeni, lecz nigdy nie dogonił. *Musso Koroni Kundye*, zaczęła celebrować obrzezanie i ekscyzję; można ją porównać do dogońskiej *Yasigi*. Syriusz dla Bamanów i Dogonów jest gwiazdą obrzezania [Griaule, Dieterlen 1991: 74-75].

Krytyczny stosunek do tych twierdzeń autorstwa Francuzów ma – wspomniany wielokrotnie – holenderski antropolog W. E. A. van Beek, który dochodzi do wniosku, że co prawda Dogonowie znają Syriusza, ale nic nie wiedzą na temat ciał niebieskich towarzyszących Syriuszowi określanymi nazwą *Po Tolo* (Syriusz B) i *Emme Ya Tolo* (Syriusz C)⁴⁹. Twierdzi, że Dogonowie nazywają Syriusza *Dana Tolo*⁵⁰, czyli gwiazda łowców. Żaden Dogon, spoza kręgu informatorów M. Griaule'a, nigdy nie słyszał o *Sigi Tolo*, *Po Tolo* lub *Emme Ya Tolo*. W. E. A. Van Beek uważa wręcz, że nie istnieją mity mówiące o Syriuszu, a astronomia ma niewielkie znaczenie w życiu codziennym i religii Dogonów. Ważniejsza jest dla nich pozycja Słońca i fazy Księżyca [1991a: 148-150].

Z tym ostatnim twierdzeniem można się zgodzić, logiczne jest, że w życiu codziennym to pozorny ruch Słońca na nieboskłonie oraz fazy Księżyca są ważniejsze od Syriusza. Nie można jednak twierdzić, że Dogonowie nie znają tej jednej z najjaśniejszych gwiazd na nocnym niebie. Mówiąc o *Sigi Tolo* wyraźnie podkreślają jego związek ze świętem *Sigi*. Uważają, że „*Sigi Tolo* jest czerwona, nie jest widoczna zbyt często, wręcz rzadko. Rzadko ją widać na wschodzie, wypatrujemy jej co 60 lat, nie wszyscy mogą ją widzieć. Możemy ją jedynie zobaczyć w Youga-Dogorou, tutaj w Sandze to jest niemożliwe. W Youga-Dogorou jest specjalne miejsce, gdzie specjaliści mogą obserwować gwiazdy. Jeśli już ją widać, to wszyscy się przygotowują do *Sigi*” [DoPa]. Twierdzenie W. E. A. van Beeka, że Syriusza łączą z gwiazdą myśliwych też wydaje się mało precyzyjne. Większość moich informatorów twierdzi, że „Pas Oriona – *Tolo Atanu* – symbolizuje polowanie: pierwsza gwiazda to myśliwy, druga to jego pies, a trzecia przedstawia dziczyznę” [DoPa, DoG]. Problem wiedzy astronomicznej Dogonów, jest bardzo skomplikowany i wydaje się, że obecnie nie jest możliwe całościowe ujęcie tego tematu, bowiem nie ma już wielu ludzi posiadają-

⁴⁷ Bamanowie dogońską *Po Tolo* nazywają *Fini Dolo*, to pierwsze słowo oznacza *fonio*. Zazwyczaj używa się jednak terminu *fa dolo fla*, czyli dwie gwiazdy, ponieważ przedstawia „niewidoczne ciało *Faro*” (odpowiednik dogońskiego *Nommo*) pojmowane jako para bliźniąt. Określenie to może też oznaczać połączenie *Sigi Tolo* i *Po Tolo* lub *Po Tolo* z innym ciałem niebieskim.

⁴⁸ W mitologii Bamanów jest bogiem-stwórcą, który siedem lat wirował w próżni, a później stworzył Ziemię. Z grudki ziemi stworzył kobietę – *Musso Koroni*, która została jego małżonką [Piłaszewicz 2002: 194].

⁴⁹ Na temat satelity *NyanTolo* obiegającego *emme ya tolo* w ogóle nic nie wspomina.

⁵⁰ Według danych zebranych przez M. Griaule'a i G. Dieterlen, *Dana Tolo* to termin oznaczający Jowisza [1965: 514].

cych odpowiedni zasób wiedzy (jasne słowo). Osobnym zagadnieniem jest pozyskanie zaufania informatorów, a przede wszystkim wpływu wiedzy książkowej na współczesne poglądy Dogonów. Jako jedyne wiarygodne źródła informacji pozostają więc krytykowane prace M. Griaule'a i G. Dieterlen.

5.3.5. Paleoastronautyka

Wiedza o kosmosie Dogonów, jaką przedstawili w swoich pracach M. Griaule'a i G. Dieterlen [1950c, 1965], zainteresowała zwolenników paleoastronautyki. Jako pierwszy zwrócił na to uwagę na początku lat 70. XX wieku E. Guerrier, z zawodu architekt interesujący się archeologią i astronomią, współpracownik katedry prehistorii w Marsylii. W 1975 roku wydał książkę *Essai sur la cosmogonie des Dogon: L'arche du Nommo*, która jest próbą interpretacji wspomnianych publikacji. Inspiracją dla autora była relacja z lądowania na księżycu statku Apollo 11 (20.07.1969). Wydawało mu się, że gdzieś już czytał o podobnym wydarzeniu. Uważał, że podobny opis znajduje się w pracach wspomnianych etnologów, mianowicie w fragmencie mówiącym o pierwszym człowieku, który przybył „arką *Nommo*” na Ziemię i na niej po raz pierwszy postawił nogę. Czytając obie publikacje zauważył, że w analizowanych przez etnologów dogońskich mitach, znajduje się wiele zbieżności z najnowszymi teoriami kosmogonicznymi i hipotezami o budowie wszechświata. W książce E. Guerriera ciągle pojawia się pytanie, którego etnologzy nigdy nie postawili: skąd Dogonowie posiadają taką wiedzę? Czytelnik nie otrzymuje jednak odpowiedzi na tak postawione pytanie. Autor stara się przełożyć, mit i komentarz etnologów, na język współczesnej wiedzy o świecie. W rozmowie z G. Dieterlen udowadnia, że jest ona ignorantką w sprawach dotyczących astronomii. Obala w ten sposób zarzut, kierowany pod adresem badaczy, jakoby użyli oni terminów współczesnej wiedzy astronomicznej jako wiedzy przekazywanej przez informatorów dogońskich [Stom 1976c: 8-9]. Z zarzutem E. Guerriera o braku wiedzy astronomicznej u etnologów można polemizować, bowiem w bibliografii cytowanej przez niego pracy [Griaule, Dieterlen 1965] znajduje się wykaz literatury poświęconej Syriuszowi.

Książka E. Guerriera została bardzo dobrze przyjęta przez czytelników i stała się podstawowym źródłem wiedzy, z którego czerpano omawiając wiedzę astronomiczną Dogonów w kontekście odwiedzin Ziemi przez obce cywilizacje. W Polsce pozycja ta została omówiona na łamach nie istniejącego już, od połowy lat 70 XX wieku, czasopisma „*Dookoła Świata*”. Tuż przed jego zamknięciem J. Stom w pięciu artykułach streścił jej główne tezy, które ukazały się w serii „Zagadki czekające na wytłumaczenie” [1976a-e]. Cieszyły się one w owym czasie dużą popularnością, autor musiał

nawet zamieścić przypis do swych artykułów⁵¹. J. Stom miał bardzo dobrą opinię o pracy E. Guerriera, pisał, że „czytając książkę odnosi się przekonanie, że nie ma w niej nic z kamuflażu, nic z mistyfikacji, że nic w niej nie jest naciągnięte. Co więcej, pisząc tę książkę E. Guerrier przez cały czas konsultował swoje opinie z opiniami G. Dieterlen, a więc osoby w sprawach Dogonów najbardziej miarodajnej. Co więcej pomagała mu w tej egzegezie, aczkolwiek, jak autor lojalnie podaje, z jego ostatecznymi wnioskami się nie zgodziła, choć aprobowała ich logikę [Stom 1976c: 9].

W rok po opublikowaniu książki E. Guerriera na III Międzynarodowym Kongresie Antycznych Astronautów w ówczesnej jugosłowiańskiej Črkvenicy w swoim referacie odniósł się do „sprawy Dogonów” E. von Däniken. Stwierdził, że sami nie mogli zdobyć takiej wiedzy, bowiem nigdy nie wytworzyli cywilizacji zdolnej do badań naukowych, były to jednak większości argumenty wysuwane już przez E. Guerriera [Znicz 1976a: 8].

Popularyzatorzy wiedzy astronomicznej Dogonów próbują odpowiedzieć na stawiane przez E. Guerriera pytanie o to skąd Dogonowie posiadają taką wiedzę. Najczęściej podnoszona jest kwestia ingerencji cywilizacji pozaziemskich. W połowie lat 80. XX wieku można też było usłyszeć głosy krytyczne, podnoszono kwestię przekłamań jakich mogli się dopuścić badacze francuscy. C. Sagan, zwolennik odwiedzin Ziemi przez przedstawicieli obcych cywilizacji, twierdzi, że wiedza astronomiczna, którą posiadają Dogonowie jest pochodzenia europejskiego⁵² [1980]. Nie bierze on pod uwagę alternatywnych sposobów obserwacji nieba, o których będzie mowa w dalszej części rozdziału.

Na przełomie XX i XXI wieku na rynku księgarskim znajdowało się wiele pozycji paranaukowych próbujących na nowo napisać historię ludzkości. Autorzy tych opracowań dość dowolnie interpretują fakty, tylko po to, by udowodnić z postawioną tezę. Najpoczytniejszą jest chyba praca Amerykanina R. K. G. Temple'a *Tajemnica Syriusza*, w której autor dokonuje analizy mitów dogońskich i śródziemnomorskich [1991]. Podobny sposób myślenia przedstawia L. Scranton; jego książka mówi o podobieństwach łączących różne starożytne kultury począwszy od Afryki, Indii i Bliskiego Wschodu, po obie Ameryki, Polinezję, Japonię i Chiny. W podsumowaniu zwraca uwagę na niezwykle podobieństwa dogońskich mitów i współczesnej nauki. Uważa, że kosmologia Dogonów odzwierciedla najnowsze teorie naukowe. Jako przykłady podaje między innymi podobieństwa symboli dogońskich i naukowych koncepcji związanych z budową atomu. Twierdzi, że *po* opisane jest w podobny sposób do tego w jaki charakteryzuje się atom. Według autora mity dogońskie jasno opisują cechy nieukształtowanego

kosmosu czy powstanie materii. Krytykuje C. Sagana za teorię mówiącą, że Dogonowie zawdzięczają swoją wiedzę kontaktom ze współczesną nauką. Uważa bowiem, że ich system kosmologiczny przekazuje naukowe znaczenie poprzez skomplikowany system symboli i słów. Te same symbole spotyka się w wielu mitologiach różnych regionów świata na przestrzeni ostatnich 5 000 lat. Dlatego sądzi, że teoria C. Sagana nie wyjaśnia przekonująco istnienia tych samych symboli w różnych częściach świata. Dogonowie znają też fakty, które w czasach badań prowadzonych przez M. Griaule'a znane jeszcze nie były. Konkludując stawia tezę, że około 3 400 roku p.n.e. ludzkość uzyskała wiedzę od „bardzo mądrych Nauczycieli”. Dzięki temu nastąpił gwałtowny rozkwit cywilizacji egipskiej. Mity czy symbole to narzędzia, za pomocą których przekazano wiedzę [Scranton 2007: 140-143]. Zdarzają się też prace o wiele bardziej fantastyczne, z których możemy się dowiedzieć, że Dogonowie zapewniają, iż we wszechświecie istnieją rozwinięte formy życia [Hope 1998:124]. Celem niniejszego opracowania nie jest odnoszenie się do dość dowolnej „żonglerki” faktami i ich „nowatorskimi” interpretacjami. We wszystkich tych oryginalnych koncepcjach pojawia się chęć ubarwienia naszej ziemskiej rzeczywistości, a może tęsknota za kosmicznymi braćmi, nauczycielami.

W literaturze polskiej również nie brakuje sensacyjnych wątków w opisach kultury Dogonów. Wielkim miłośnikiem ich kultury, a przede wszystkim sztuki, był olkuski lekarz pracujący przez wiele lat w Afryce (Algieria, Niger) B. Szczygieł. Podchodził do ich kultury nie jak analityk, lecz literat, popuszczający ostrożnie wodze fantazji. Dogonów nazywa „czarnymi naukowcami”, arkę *Nommo* porównuje do statku kosmicznego, a maska *kanaga* przypomina jego zdaniem antenę. Ma nadzieję, że profesor G. Dieterlen w końcu odnajdzie jaskinię, w której jakoby znajdowały się przedmioty umożliwiające obserwację gwiazd, skuteczniejsze od współczesnych teleskopów. Wątek tajemniczej jaskini jest często eksponowany przez zwolenników fantastycznych koncepcji na temat pochodzenia wiedzy Dogonów [1985b: 104, 109, 116-117].

Kolejnym polskim podróżnikiem zafascynowanym tajemną wiedzą Dogonów jest A. Piechowski. Rysunki na skale w Songho przypominają mu plany pojazdu kosmicznego, kapsuły kosmiczne, telewizory czy komputery. Tak jak wielu innych autorów, porównuje mitologię dogońską z osiągnięciami współczesnej nauki. Uważa, że *Amma* „nie tyle stworzył świat, ile swym Słowem ożywił pierwotny *atom*”. Dokonuje też bardzo oryginalnego porównania strzelistych spichlerzy umiejscowionych w urwiskach skalnych do kadłubów rakiet kosmicznych [Piechowski 1994: 152-153, 176-179, 186].

Do owych sensacyjnych koncepcji dotyczących wiedzy Dogonów odnosi się polski etnolog z Uniwersytetu Warszawskiego J. Olędzki. W swojej książce *Ludzie wygasłego wejrzenia* podważa ingerencję kosmitów w rozwój kulturowy ludzkości. Uważa, że gdyby badania antropologiczne były lepiej finansowane (a co za tym idzie rozwinięte), sensacyjnych doniesień interesujących zwolenników kosmitów byłoby więcej i nie nosiłyby one znamion wyjątkowości. Przypomina, że podobieństwa między kulturami najczęściej są tłumaczone przemieszczaniem się wątków mitycznych, przy założeniu,

⁵¹ W literaturze polskiej temat wiedzy kosmogonicznej Dogonów podnosili również L. Znicz [1976a-b, 1977a-b] i A. Mostowicz [1984].

⁵² Autor bardzo krytycznie odnosi się do badań antropologicznych, przy okazji kwestionuje też wyniki badań B. Malinowskiego; twierdzi, że M. Griaule zbyt naiwnie podchodził do przekazywanych mu wiadomości.

że istniały kontakty między określonymi społecznościami. W przypadku społeczności izolowanych podobieństwo może tłumaczyć prawo konwergencji⁵³. Zarzuca rzecznikom kosmicznej interwencji, że nie biorą tych faktów pod uwagę. Krytycznie odnosi się do pracy A. Piechowskiego, wytyka mu – między innymi – jego pogląd na temat genezy obrzezania i ekscyzji, które mają być pamiątkami po pradawnych kontaktach z przybyszami z Kosmosu⁵⁴ [1999: 301, 307, 309, 314-323]. W opozycji do pracy A. Piechowskiego stawia książkę archeologa, profesora Polskiej Akademii Nauk Z. Krzaka, *Megality Europy*. Mimo iż temat budowli megalitycznych niejednokrotnie był obiektem zainteresowań zwolenników ingerencji cywilizacji pozaziemskich w historię ludzkości, profesor wyraźnie stwierdza: „nie ma mowy o udziale kosmitów, jak tłumaczą takie dokonania amatorzy-fantaści” [1994: 337]⁵⁵.

5.3.6. Pochodzenie wiedzy astronomicznej

Sami etnolodzy nigdy jednoznacznie nie wypowiedzieli się na temat pochodzenia wiedzy Dogonów. Aczkolwiek we wstępie do *Dieu d'eau* M. Griaule podkreśla, że „podstawą myślenia Bamanów jest także uporządkowana, bogata metafizyka, której niektóre założenia przypominają zasady myślenia Dogonów” [2006: 47]. Autor zamierzał udowodnić kiedyś, że wierzenia wszystkich ludów Sudanu wywodzą się z tego samego źródła. Nie jest to zupełnie nowa teoria; już na początku XX wieku zwracano uwagę na podobieństwa kulturowe występujące pomiędzy kulturami Afryki Zachodniej a starożytnym Egiptem.

Jako pierwszy zwracał uwagę na podobieństwa religii Dogonów i starożytnych Egipcjan L. Desplagnes. Uważał, że Dogonowie mają potrójne bóstwo, które porównywał do triady tebańskiej⁵⁶. Późniejsze badania nie potwierdziły istnienia u Dogo-

⁵³ Proces zmian kulturowych, w toku którego z pierwotnie różniących się cech kulturowych występujących w odizolowanych kulturach, powstają z czasem cechy podobne lub zbieżne. Ukształtowane w ten sposób zbieżności nie są rezultatem związków historycznych łączących kultury [Posern-Zieliński 1987b: 179]. Przykładem takich zbieżności może być stosunek Dogonów do zmarłych *Hogonów*. Uważa się, że mimo fizycznej śmierci nadal sprawują swoje funkcje. Wyznaczona osoba pełni w imieniu *Hogona* jego rolę, bierze udział w ceremoniach, przyjmuje gości. Po przeciwnej stronie globu w Koreańskiej Republice Ludowo-Demokratycznej, mimo iż „Wielki Wódz” Kim Ir Sen zmarł (1994 rok), nadal jest oficjalną głową państwa, a jego syn Kim Dżong Il wita gości zagranicznych w imieniu zmarłego ojca [Giuliano 2008: 41].

⁵⁴ A. Piechowski sądzi, że mogła to być misja genetycznego usprawnienia człowieka.

⁵⁵ Podobną opinię na temat udziału UFO w budowaniu megalitów przedstawia w zakończeniu książki *Megality świata* [2001: 533].

⁵⁶ Według archeologa, egiptologa A. Niwińskiego „triady – w starożytnym Egipcie – były najbardziej rozpowszechnioną próbą rozwiązania problemu mnogości i jedności bóstw. Najpopularniejszą wersję stanowiły triady „rodzinne”, zwane także pluralistycznymi, złożone z bóstwa

nów wiary w potrójne bóstwo. Bardziej trafione wydaje się być podobieństwo między dogońskim *Ammą* a tebańskim *Amonem*⁵⁷ [1907: 268-308]. Pół wieku później na podobieństwa między czterema parami bóstw *Nommo* a ogdoadą hermopolitańską⁵⁸ zwrócił z kolei uwagę L. de Heusch z *Université de Bruxelles* [1957].

J. Ki-Zerbo swojej *Histoire de l'Afrique Noire* zwrócił uwagę na podglówki znajdujące w grobach egipskich i dogońskich⁵⁹. Heliakalny wschód Syriusza tak samo był znany w kalendarzu egipskim jak i dogońskim. Egipski symbol obrazujący *ka* (stylizowana postać ludzka z wzniesionymi ramionami) jest identyczny z wyobrażeniem pracźłowika u Dogonów⁶⁰ [1978: 82]. Nie jest to jednak jedyny autor poruszający problem podobieństw w sztuce między starożytnym Egiptem a Afryką Zachodnią. J. Laude poświęca sporą część rozdziału drugiego, swojej książki o sztuce Afryki, podobieństwom w sztuce kultur basenu Morza Śródziemnego i Afryki Zachodniej. Zauważa analogie między wieloma statuetkami dogońskimi a sztuką starożytnego Egiptu oraz niektórymi fragmentami mitów dogońskich i mitologii egipskiej. Podaje przykład odrodzonego *Nommo*, który został złożony w ofierze, a jego ciało podzielone na części i rozrzucone w cztery strony świata, przypomina to niewątpliwie mit o *Ozyrysie*⁶¹ [1966: 52].

ojca, bogini-matki oraz bóstwa-syna” [1993: 165]. Triada tebańska składała się z Amona, Mut (jego małżonka) i Chonsu (ich dziecko).

⁵⁷ *Amon* – (egipskie *imn* – ukryty) w okresie Nowego Państwa utożsamiano go z bogiem słońca i czczono jako *Amona-Re*, władcę bogów i główne bóstwo państwowe; miejscem kultu były Teby [Dembska 1995: 15-16].

⁵⁸ Ogdoadę hermopolitańską tworzy osiem prabóstw: czterech bogów i cztery boginie. Bóstwa te, po wyłonieniu się z pierwotnych wód wzgórze (w pobliżu Chemenu – dzisiejsze al-Aszumunajn), uformowały jajo, z którego wyszło Słońce będące stwórcą świata i ludzi [Dembska 1995: 141]. Hermopolis było miastem w środkowym Egipcie (około 300 km na południe od Kairu) zwane też Miastem Ośmiu w nawiązaniu do wyżej wymienionych ośmiu pierwotnych bóstw [Lipińska, Marciniak 1980: 36-37].

⁵⁹ Autorowi chodzi raczej o żelazne podglówki Tellemów podobne kształtem do podglówek znanych w starożytnym Egipcie.

⁶⁰ Chodzi o znak „niewolnik boga” często interpretowany jako znak przedstawiający dzieło boga, człowieka.

⁶¹ Bóg początkowo czczony na terenach delty Nilu, jego kult jednak szybko rozszerzał się na teren całego Egiptu. Według teologii heliopolitańskiej *Ozyrys* był bratem i mężem *Izydy*, został zabity przez swego brata *Setha*. *Izyda* zebrała jego pocięte i rozrzucone po świecie ciało, bogini *Nut* (jego matka) przywróciła mu dawną świeżość, a bogowie życie [Dembska 1995: 146]. *Ozyrys* nazywany też był Wielkim Zielonym, a od XVIII dynastii łączony był z bogiem zboża – *Nepri*. W Tekstach Sarkofagów *Ozyrys* mówi: „Ja żyję, umieram, jestem jęczmieniem, nie przemijam” [Lipińska, Marciniak 1980: 53-54]. Podobne cechy ma również *Nommo* triumfujący w osobie przodka *Lebe Seru*.

Oprócz podobieństw między światem śródziemnomorskim a Afryką Subsaharyjską w sztuce czy religii, występują też podobieństwa w kosmogonii⁶² i lingwistyce⁶³. A. M. Lam, autor książki *Les chemins du Nil. Les relations entre l'Égypte ancienne et l'Afrique Noire* [1997]⁶⁴, zwraca uwagę, że podobieństwa między kulturami Afryki Zachodniej i Egiptu nie mogą być tylko wynikiem ich pochodzenia ze wspólnej kolebki znajdującej się na prehistorycznej Saharze. Ani kolebka saharyjska istniejąca przed narodzinami cywilizacji faraonńskiej, ani kontakty pośrednie między Afryką Zachodnią a Egiptem nie mogą wyjaśnić licznych i uderzających podobieństw między tymi regionami. Tylko teorie postulujące długie istnienie społeczności nad brzegami Nilu oraz następujące po upadku potęgi faraonów migracje, które sięgały Afryki Zachodniej, mogą wyjaśnić w spójny sposób liczne podobieństwa.

Osobnym zagadnieniem są podróże Egipcjan do Afryki, które w większości miały charakter handlowy, ale także poznawczy. Bardzo interesujące są inskrypcje na cmentarzysku władców Elefantyny w Kubett-el-Hawa w pobliżu Asuanu, którzy penetrowali nieznane dla Egipcjan tereny Afryki. Tereny te nazywali „Ziemią Duchów”, sprowadzali stamtąd Pigmejów, którzy mieli zabawiać faraona. Opisy tych podróży stanowią cenny materiał do poznania Afryki w III tysiącleciu p.n.e. Do czasów Nowego Państwa organizowano wyprawy handlowe w głąb Afryki; do najbardziej znanych należą misje do Puntu (prawdopodobnie dzisiejsza Somalia). Wprowadzano w ten sposób pewne zmiany kulturowe na penetrowanych obszarach. Przykładem może być rozszerzanie się wpływów religii starożytnego Egiptu. Można je obserwować między innymi w przypadku królestwa Meroe, gdzie w VI w. p.n.e. powszechne było synkretyczne ujęcie bóstw lokalnych i egipskich. Według M. Delafosse'a wpływy starożytnego Egiptu sięgały aż po obecne Wybrzeże Kości Słoniowej [Rachewiltz 1993: 26]. G. P. Murdock twierdzi wręcz, że ludy zamieszkujące Sudan wzory swoich instytucji zaczerpnęły ze starożytnego Egiptu. Daje przykład ludów Bagirmi, Fur i Kanuri, które czciły postać królowej-siostry, co uważa za nawiązanie do dynastycznego kazirodztwa w starożytnym Egipcie, gdzie małżonka króla była często jego siostrą [1959]⁶⁵. Podobną sytuację spotykamy u ludu Mossi sąsiadującego z Dogonami od południa. B. de Rachewiltz pisze, że władcy Mossi dokonują aktu kazirodztwa

⁶² T. Tamari analizował podobieństwa między kosmogoniami Dogonów, Bamanów i Malinke a myślą antyczną i islamską [2001].

⁶³ Ten ostatni temat badał T. Obenga, analizując tworzenie liczby mnogiej zauważył, że w starożytnym Egipcie dodawano końcówkę *-w*, *-on* lub *-u*; podobną metodę spotkał u współczesnych Bantu. Doszedł więc do wniosku, że niektóre współczesne języki Negro-Afrykańskie wskazują na wspólne dziedzictwo językowe ze Starożytnym Egiptem [1974: 68].

⁶⁴ Wspomniany autor napisał również książkę o egipskim pochodzeniu Fulbów [Lam 1993].

⁶⁵ Być może M. Delafosse i G. P. Murdock tak bardzo podkreślali wpływy starożytnego Egiptu na Czarną Afrykę, ponieważ w tej epoce nie uważano, aby „czarni” mogli stworzyć rozwinięte cywilizacje.

ze swoimi córkami, tradycję tę zapoczątkował *Naba Wubri* (ok. 1495 - ok. 1518)⁶⁶, który połączył się ze swoją córką, żeby splodzić swego sukcesora *Ninging'nem-do* (ciało z ciała). Zdarzało się, że synowie władcy byli kochankami swoich sióstr [1993: 71].

Analogii kulturowych między Afryką Zachodnią a starożytnym Egiptem jest wiele, należy tylko zadać pytanie, czy Dogonowie czerpali z osiągnięć starożytnego Egiptu, czy też może obie strony czerpały z dorobku kultur istniejących kiedyś na terenie dzisiejszej Sahary. Odpowiedź na to pytanie wymaga dogłębnych studiów.

Ciekawej teorii na temat pochodzenia wiedzy astronomicznej Dogonów dostarczył radziecki fizyk W. Wasiliew. Nie zastanawia się on czy wiedza zebrana przez etnologów jest prawdziwa, lecz tylko docieka, w jaki sposób jest możliwe obserwowanie nieba przez kultury na niskim stopniu rozwoju technicznego. Stwierdza – co wydaje się oczywiste – że Dogonowie nie mogli zbudować teleskopu z dużą i odległą ogniskową, który pozwalałaby obserwować odległe ciała niebieskie. Zastanawia się więc czy przyroda mogła stworzyć naturalny teleskop. Omawia założenia teoretyczne obiektywu niesoczewkowego, który mógłby funkcjonować jak teleskop i być dostępnym dla ludzi znajdujących się na niższym etapie rozwoju technicznego.

Aby mógł powstać taki obiekt potrzebna jest duża naturalna jaskinia z otworem u góry i znajdującym się na dole zbiornikiem z wodą wirującą ze stałą prędkością. Lustro wirującej wody stało by się w tym momencie zwierciadłem „dogońskiego teleskopu”. Autor posiłkuje się badaniami nad płynnym (cieczowym) lustrem, które prowadził amerykański fizyk R. W. Wood⁶⁷. W 1908 roku rozkręcił przy pomocy silnika elektrycznego naczynie z rtęcią, której powierzchnia przyjęła dokładną formę paraboloidy obrotu⁶⁸. Paraboloida jest formą powierzchni, która jest niezbędna dla lustrzanego teleskopu, rtęć natomiast jest dobrym reflektorem. W ten sposób R. W. Wood otrzymał instrument w niczym nie ustępującym tym istniejącym w ówczesnych obserwatoriach astronomicznych. Każda ciecz – nie tylko rtęć – zachowa się w taki sam sposób. Przytoczone doświadczenie laboratoryjne pokazało pewne zjawisko występujące w przyrodzie. Wystarczy tylko wprowadzić w ruch wodę z niedużą prędkością, może to spowodować ciek wodny wypływający z dna zbiornika wodnego i powstaje teleskop hydrooptyczny. W przypadku takiego „teleskopu”

⁶⁶ Twórca najsilniejszego z państw Mossi – Wagadugu.

⁶⁷ R. W. Wood (1868-1955) – zajmował się optyką, głównie spektroskopią i fluorescencją. Skonstruował siatkę odbiciową do badań w podczerwieni oraz filtr przepuszczający nadfiolet, a prawie całkowicie pochłaniający światło widzialne [Encyklopedia Gazety Wyborczej].

⁶⁸ Paraboloida obrotowa (pojęcie matematyczne) – jest to powierzchnia otrzymana przez obrót paraboli dookoła jej osi symetrii, szczególnym przypadkiem jest paraboloida eliptyczna [Encyklopedia Gazety Wyborczej].

potrzebna jest długa ogniskowa; prędkość obrotu wystarczy, że będzie wynosiła 1-2 obroty na minutę. Światło ciał niebieskich znajdujących się w pobliżu zenitu będzie ogniskować się za pomocą takiego lustra na sklepieniu jaskini⁶⁹ i w ten sposób będzie można je obserwować. Jeśli średnica zbiornika wodnego będzie wynosiła 30 metrów, to odbicie gwiazd – na sklepieniu jaskini – będzie tak jasne i wyraźne jak w teleskopach o średnicy lustro 6 metrów⁷⁰. Autor tej teorii sam jednak zauważa, że prawdopodobieństwo istnienia w przyrodzie takiej jaskini jest niewielkie [Wasiliew 1978: 31].

Oczywiście przedstawiona wyżej koncepcja jest tylko teoretycznym rozważaniem. Zastanawiający jest jednak w tym kontekście fakt, że święto *Sigi* (łączone z Syriuszem) nie zaczyna się w Kani-Na pierwszej osadzie zajętej przez Dogonów w Falezach Bandiagary, a w kompleksie wiosek Youga leżących po przeciwnej stronie Falezy. Każdy kto przemierzał skałę Youga, przechodząc z Youga-Dogorou do Youga-Piri, pamięta głębokie rozpadliny skalne – w porze deszczowej – wypełnione wodą. Nie można wykluczyć, że w przyrodzie istnieją głębokie szczeliny, jaskinie pełne wody, spełniające warunki opisane przez W. Wasiliewa. W kulturze europejskiej pokutuje myśl, że astronomia zaczęła się wraz z M. Kopernikiem, Galileuszem i innymi znanymi w naszej nauce astronomami. Nie można jednak wykluczyć, że mniej rozwinięte technicznie kultury miały alternatywne sposoby obserwacji nieba.

Prób wyjaśnienia pochodzenia wiedzy astronomicznej Dogonów jest wiele, począwszy od tych najbardziej fantastycznych do tych mających podstawy naukowe. Nie będę analizować teorii wywodzących wiedzę Dogonów lub też ich samych z kosmosu (Syriusza), nie posiadam bowiem na ten temat dostatecznej wiedzy. Najbardziej zdumiewający fenomen jakim jest wiedza Dogonów o istnieniu Syriusza B można tłumaczyć tak istotną w ich kulturze zasadą bliźniaczości. Analizując problem Syriusza jako podwójnej gwiazdy, z punktu widzenia mitologii można dojść do wniosku, że Syriusz B jest bliźniaczym dopełnieniem Syriusza A. W rozdziale poświęconym bliźniaczości przedstawiłem różne aspekty tego zjawiska i jego powszechność. W myśl zasady, że wszystko w tym świecie musi się powielać – doskonale ilustrują cytowane już słowa: „świat jest tak utworzony, że zawsze jest dwa po dwa”. Rozważanie skąd Dogonowie znają Syriusza B, staje się proste – skoro każda istota ma swojego bliźniaka, to i z gwiazdami jest podobnie. Oczywiście jest to interpretacja jedynie na planie mitologicznym.

Na obecnym etapie badań trudno definitywnie określić jaki był rzeczywisty poziom wiedzy astronomicznej Dogonów, przed spopularyzowaniem ich kultury i napływem szerokiej rzeszy turystów i naukowców. Nie można wykluczyć, że część wiedzy istotnie zaczerpnęli od Europejczyków. Jednak krótka notatka R. Arnaud na temat zaćmień Słońca i Księżycy, która powstała przed założeniem misji meto-

⁶⁹ Jeśli wysokość jaskini będzie zbliżona do odległości ogniskowej paraboloidy.

⁷⁰ W. Wasiliew zastrzega jednak, że atmosfera musi być spokojna, a na wodzie nie może być żadnych drobnych fal.

dystów⁷¹ świadczy o tym, że rzeczywiście ich poziom wiedzy na temat kosmosu był większy niż wielu „bardziej rozwiniętych” tradycyjnych kultur świata.

5.4. Liczenie czasu i kalendarz

Upływający czas jest dla tradycyjnych kultur afrykańskich układem wydarzeń, które miały już miejsce lub też jeszcze trwają. To, co się nie wydarzy w bezpośredniej przyszłości nie ma większego znaczenia. Dlatego też linearna koncepcja czasu właściwa kulturom europejskim – sekwencja: czas przeszły, teraźniejszy i przyszły – nie ma dla nich większego znaczenia. Przyszłość *de facto* nie istnieje, ponieważ wydarzenia te jeszcze nie nastąpiły. Jedynie zjawiska podlegające rytmowi przyrody tworzą czas potencjalny, nie zaś rzeczywisty. Wydarzenia czasu teraźniejszego odkrywają przyszłość, lecz nie należą do niej tylko zasilają przeszłość. Czas rzeczywisty natomiast dotyczy wydarzeń z przeszłości i teraźniejszości. Tradycja afrykańska mówiąc o czasie patrzy raczej w przeszłość niż w przyszłość [Mbiti 1980: 33]. W literaturze podróżniczej można znaleźć stwierdzenia, że Afrykańczycy marnują czas, nic nie robią. Jest to jednak europejski punkt widzenia, patrząc z punktu widzenia tradycji afrykańskiej, skoro nic się nie dzieje, to czas nie płynie, nie istnieje, tym samym nie można go marnować.

Dogonowie posługują się kilkoma różniącymi się od siebie kalendarzami, dwa z nich są jednak najważniejsze: księżycowy, który rozpoczyna miesiąc, zwany *туру* (początek zbiorów) i słoneczny liczony od przesilenia zimowego (określa go ceremonia *Goru*, kiedy składa się ofiary na ołtarzach przodków). Pozycje zrównania dnia z nocą mierzone są za pomocą gnomonu. Operator ustawia go pionowo na szczycie wybranych ołtarzy, opiera się na znanym sobie znaku orientacyjnym na horyzoncie i obserwuje wstające Słońce⁷² [Griaule, Dieterlen 1965: 480].

Bardzo ważny jest również kalendarz wenusjański, który zdeterminowany jest przez sześć obserwowanych pozycji Wenus, z których każda związana jest z inną działalnością ludzką. Jej pozycje w ciągu roku przypominają etapy kiełkowania, rozwoju, zbioru i spożywania podstawowych zbóż zawartych w pierwszym ziarnie, to znaczy coroczną śmierć i odrodzenie prosa. Z tej perspektywy staje się on kalendarzem rolniczym nazywany *dine bire* – praca pory zimowej. Poszczególne okresy tego kalendarza noszą następujące nazwy:

enegirim: zasiewy i kiełkowanie – wychodzący nos,

dige tanu: wyjście z ziemi – wyrastający nos,

donno tolo: proso wyrosnięte w kłos – ogon kury,

⁷¹ Niektórzy twierdzą, że to właśnie od nich Dogonowie czerpali wiedzę astronomiczną [Sagan 1980].

⁷² Pomiar ten ma miejsce cztery razy w roku i wykonują *ginna bana* z Ogolu.

yazu lub *bayara*: ziarna uformowane w kłosie – proso brzemienne,
obia: proso dojrzałe,
yapunu da: proso zjedzone.

Wenus łączona też jest z pozbawieniem męskości *Nommo* i obrzezaniem *Yurugu*; jej pozycje wyznaczały niegdyś datę obrzezania chłopców. Jednak już w połowie XX wieku kalendarz ten nie był używany do określania czasu obrzezania [Griaule, Dieterlen 1965: 483, 487]. Na początku XXI wieku nie spotkałem żadnego Dogona, który znałby zasady jego funkcjonowania.

Podstawowym zajęciem Dogonów jest uprawa roli, dlatego to cykl prac rolniczych reguluje ich kalendarz. Czas, a właściwie pora deszczowa, ma tylko w tym aspekcie istotne znaczenie. Rok zaczyna się żniwami prosa, które mają miejsce około połowy października. Wyróżnia się 4 sezony:

bogo: od początku sezonu suchego w połowie października do stycznia (3,5 miesiąca),
nay banu: pełnia sezonu suchego od stycznia do maja (4 miesiące),
bado: miesiąc maj (ostatni miesiąc przed sezonem deszczu),
gyine – sezon deszczu, od końca maja do połowy października (4-5 miesięcy).

W połowie XX wieku kalendarz rolniczy składał się z 13 miesięcy księżycowych liczących po 28 dni, a te z kolei dzieliły się jeszcze na 5 dniowe tygodnie [Palau-Marti 1957: 21]. Oczywiście należy pamiętać, że jest to kalendarz bardzo nieprecyzyjny. Liczba dni w miesiącu może się zmieniać, bowiem nie tylko fazy księżyca mają wpływ na jego długość, ale także – a może przede wszystkim – klimat wpływający na czas trwania miesięcy. Najwięcej zamieszania powoduje opóźniająca się pora deszczowa, przesuwająca bowiem siew i zbiory, a tym samym rok rozpoczyna się później. Kalendarz ten jest nieprecyzyjny, ale za to elastyczny, w przeciwieństwie do precyzyjnego i sztywnego kalendarza opartego na wzorcach zachodnich. Ten ostatni pozwala na planowanie w długiej perspektywie czasu. Rolniczy kalendarz dogoński zmusza do korekt, jego użytkownik musi reagować na bieżąco na zmieniającą się sytuację pogodową. Różnicę między tymi kalendarzami można zilustrować sytuacją, które miała miejsce pod koniec 2010 roku w jednym z polskich miast. W planie pracy przewidziano sadzenie drzewek pod koniec kalendarzowej jesieni. Wyjątkowo szybki atak zimy spowodował, że pod koniec listopada ziemia była pokryta grubą warstwą śniegu, a mimo to – zgodnie z planem – sadzono drzewka. Precyzyjny kalendarz narzucił pewien schemat działań, które – pomimo całej ich absurdalności – wykonano. W przypadku nieprecyzyjnego kalendarza dogońskiego nie doszłoby do takiej sytuacji. Bowiem to nie data w ich kalendarzu decyduje o pracach, ale pogodowa rzeczywistość, co sprawia, że kalendarz taki bywa bardziej praktyczny.

Współcześnie uważa się, że *yiblu* (miesiąc) ma 30 dni czyli 6 tygodni pięciodniowych, dzieli się go na dwie piętnastodniowe części. Pierwszych piętnaście dni nazywa się *yibe tan* (w tym czasie „księżyc się odwraca”), a drugie *yibe kule* (wtedy

„księżyc idzie spać”)⁷³. W myśl tradycji miesiące nie miały nazw, współcześnie rolnicy biorąc pod uwagę rytm prac polowych⁷⁴ wymieniają 12 miesięcy:

Anga yiblu – żniwa fonio i szczawiu (październik),
Geil yiblu – żniwa, prosa, sorgo, fonio, sezamu (październik/listopad),
Belsa yiblu – zbiór łądyg prosa oraz cierni (listopad/grudzień),
Gauto yiblu – siew cebuli (grudzień/styczeń),
Gaudikuno yiblu – podlewanie cebuli (styczeń/luty),
Gau yiblu – żniwa cebuli i rozbijanie jej, suszenie na słońcu (luty/marzec),
Pondie yiblu – gromadzenie gliny, tynkowanie (marzec/kwiecień),
Benesrugu dyo yiblu – palenie na polach resztek łądyg zbóż (kwiecień/maj),
Toy yiblu – siew (maj/czerwiec),
Wolu yiblu – miesiąc upraw, rośliny rosną, stają się coraz większe (czerwiec/lipiec),
Saga yiblu – drugie pielienie chwastów (sierpień/wrzesień),
Elekay yiblu – pierwsze żniwa, arachidy (wrzesień/październik) [DoG, DoPa, DoD].

Podobnie jak to bywało na początku wieku, moment rozpoczęcia miesiąca i czas jego trwania jest nieprecyzyjny.

Najbardziej precyzyjnym sposobem obliczania czasu jest pięciodniowy tydzień (*dugudu*). Kolejność dni wyznaczają targi w poszczególnych miejscowościach i to one nadają im nazwy. W regionie Sanga dni tygodnia nazywają się: *sanga*, *ireli*, *ibi*, *banani*, *yendouma* [DoG]. „Dogonowie mówią, że w dniu „targu w Banani” będzie miała miejsce taka rzecz, lub w dniu „targu w Ibi” będzie miało miejsce takie święto, a więc wszyscy organizują święto” [DoD].

Brak liniowego pojęcia czasu powoduje, że różnie rozumie upływ czasu Dogon i człowiek wychowany w kulturze zachodniej. Określenie około trzy miesiące oznacza prawdopodobnie dwa księżyce. Podobnie, kiedy Dogon mówi o trzech latach, należy rozumieć, że chodzi o czas po dwóch porach zimowych czy dwóch porach zbiorów⁷⁵. Zwracał już na to uwagę M. Leiris [1948: 217] w połowie XX wieku, niemniej mimo upływu czasu nadal ten sposób jego określania jest żywy. Problem stanowi także określanie dłuższych okresów czasu, dziesiątek czy setek lat. Potrafią dokonywać redukcji wysokich liczb do jednostek i dziesiątek za pomocą muszelek kauri lub łątych do przechowywania ziaren. Ten mnemotechniczny środek wystarcza do zachowania w pamięci czasu dla następnych pokoleń⁷⁶ [Zahan 1951: 18].

⁷³ W dosłownym tłumaczeniu *yibe tan* znaczy trzy tygodnie (*yibe* – tydzień, *tan* – trzy), zaś *yibe kule* znaczy sześć tygodni (*yibe* – tydzień, *kule* – sześć).

⁷⁴ Współcześnie wzbogaconych także o prace w ogrodach.

⁷⁵ Podobny sposób liczenia ma wiele ludów tego obszaru.

⁷⁶ Podobną techniką oblicza się czas do rozpoczęcia następującego *Sigi*.

5.5. Medycyna

W przypadku choroby Dogonowie udają się do wróżbity i znachora, ten pierwszy stara się określić przyczyny choroby, a drugi próbuje jej przeciwdziałać⁷⁷. Choroba – w myśl wierzeń Dogonów – jest spowodowana najczęściej przekroczeniem jakiegoś zakazu wydanego przez przodków, istoty nadnaturalne lub przez źle życzące osoby. „Jeśli ktoś jest skupiony na fetyszu, a choroba i tak nie przechodzi, to pewnie jest ktoś, kto czyni mu źle. Nie ma możliwości, aby fetysz nie leczył, to nie zależy od rodzaju choroby. To (leczenie) nie jest działaniem przeciw chorobie, to jest walka z problemem, który został przez kogoś innego wywołany” [DoG]. Przykładem takich działań może być wspomniany już mit opisujący powstanie maski *kanaga*. Mówiący o pacjencie, który naraził się na gniew *Gyinu*, a wyzdrowiał dopiero kiedy na ścianie jaskini wykonano rysunek czerwoną ochrą przedstawiający owo żeńskie bóstwo. Wtedy *nyama* – będąca przyczyną choroby – przeszła z mężczyzny na skałę. Innym przypadkiem leczenia za pomocą rysunku jest wykonanie, przez najbliższych chorego, znaku *amma gunno* (niewolnik boga, tłumaczony również jako człowiek). Znak ten jest pierwowzorem, powtarza dzieło tworzenia, wykonując go dokonuje się ponownego tworzenia człowieka i usytuowania go w normalnym biegu rzeczy⁷⁸ [Griaule 1951: 8, 22; 1994: 475].

Choroby można także leczyć wprawiając w taniec ich dusze na dźwięk *gingiru*⁷⁹. Różne części tego instrumentu mają ścisły symboliczny związek z ciałem *Nommo*, zarówno przez materiał jak i przez cały rytuał wytworzenia i używania. W tańcach tych tancerz ucieleśnia *Nommo*, ofiarowuje Niebo dla dobra ludzi. Harfa czy też bęben przedstawiają rytm zejścia *Nommo* przynoszącego nowe życie na Ziemię, tak samo na dźwięk *gingiru*, chore dusze tańczą i są uzdrawiane. Dogonowie uważają, że ta metoda jest skuteczna na wszystkie choroby [Palau-Marti 1957: 82]. Bezpłodność, która uważana jest za szczególnie poważną chorobę, próbują „leczyć” w Songho, gdzie przybywają kobiety, „aby móc zająć w ciążę, kiedy tu jest święto obrzezania. Są to kobiety, które są zamężne od roku, dwóch, trzech i jeszcze nie mają dzieci. Więc one przybywają do Songho w miesiącu obrzezania. Ich mężowie mówią o tym muzykom. Oni idą do domu kobiety o trzeciej w nocy i grając powoli zwiększają siłę dźwięku. Kobieta śpi i nie wie ani o której godzinie przybędą, ani którego dnia. Oni wybierają jeden dzień. Kobieta śpi na zewnątrz, a wszyscy stają wokół niej. Jest tam bardzo dużo osób. Jedna osoba daje znak, aby rozpocząć grę i wszyscy na raz zaczynają grać. To powoduje duży hałas, zło z kobiety uchodzi i rodzi dziecko. To jest dobre wyjście. Nie można tego zatrzymać z powodu islamu. To sprawi, że kobieta będzie miała duże dziecko. Kiedy się obudzi

⁷⁷ Aby wyrazić stan bycia chorym, Dogonowie posługują się formą przeczącą popularnego powiedzenia *syewo*, mówią *syewo wolo* co można tłumaczyć „nie jest dobrze”.

⁷⁸ Obraz tworzenia świata przez *Ammę* odtwarzany jest tak, aby spróbować uzdrowić chorego i przywrócić go do normalnego życia [Griaule 1951: 24].

⁷⁹ Instrument podobny do lutni składający się z podłużnej skrzynki, na której są napięte 4 struny.

musi szybko biec do swego domu. Gdy biegnie wszystkie złe moce próbują pochwycić dziecko” [YaD]. Przybywają tam kobiety pragnące mieć dziecko i śpiewają do późnej nocy. Według informatora, w 2005 roku na sześć kobiet, które przybyły do Songho aby „wyleczyć” swoją bezpłodność pięć zaszło w ciążę, a owa szóstka pojechała leczyć się do Bamako [YaD].

W drugiej połowie XX wieku w tradycyjnej medycynie, w leczeniu bezpłodności wykorzystywane były także skaryfikacje (czasem błędnie nazywane tatuażem bliznowym). Znajdowały się na brzuchu, miały różną formę, składały się z szeregu zwartych ukośnych znaków, pochylonych na przemian w prawo i lewo. Formowały linie z zygzaków poziomych na wysokości pępka. Inny podobny szereg znaków przechodził między piersiami aż do pępka. Dość długo stosowano tak zwaną skaryfikację „słoneczną” pępek stanowił centrum i w pewnej odległości od niego znajdowały się faliste linie przypominające promienie. Rozmówcy uważają, że „dawniej kobiety, które nie miały dzieci, kiedy miały chory brzuch, brzuch jak kula, nie miały dzieci, ta choroba uniemożliwiała posiadanie dzieci. To jest medycyna, lekarstwo. Trzeba szukać lekarstwa tradycyjnego, zrobić nacięcia na skórze. Brały lekarstwo w proszku, masowały, wcierały w brzuch. Wszystkie choroby, które były w brzuchu odchodziły. Później kobieta z mężczyzną mieli stosunek i później kobieta rodziła dzieci” [DoO].

Bezpłodność można leczyć w szpitalu w Sandze, co 6 miesięcy przyjeżdża z Bamako prof. A. Dolo, lekarz ginekolog zajmujący się tym problemem. Najpierw próbuje się leczyć kobietę dopiero w ostateczności mężczyznę [SayY]. Założenie to ma niewątpliwie kulturowe podłoże, kobiety dotknięte tym problemem próbują się jednoczyć dlatego założyły w Bandiagarze stowarzyszenie do walki z bezpłodnością [Tinta, Pairault 1990: 38-39].

Wyżej wymienione sposoby leczenia dotyczą chorób, których przyczyny nie są znane, są nierozpoznawalne przez Dogonów. Natomiast dolegliwości, których przyczyny są im znane, leczone są racjonalnie. Osoba znająca się na leczeniu tradycyjnym *dio-diougunon* (znachor) powołuje się na swoje wiadomości medyczne, ale także na wiedzę dotyczącą relacji z różnymi kategoriami zakątków domu, kosmosu, ciała ludzkiego czy roślin⁸⁰. Medycyna jest oparta na klasyfikacji roślin, która pozostaje w związku z różnymi częściami ciała. Rośliny dają życie *Nommo* i reprezentują jeden z elementów odróżnienia. To właśnie rośliny stanowią podstawową bazę do produkcji lekarstw; według niektórych rozmówców to „Tellemowie powiedzieli Dogonom, że poszukując lekarstw w medycynie naturalnej należy się kierować czternastoma gwiazdami. Należy zbierać zioła kiedy czternaście planet się ukaże. Jeśli zielarz nie zbierze w tym czasie ziół, tylko kiedy indziej, lekarstwo nie będzie działać” [YaD].

Znachorzy niechętnie mówią o swoich lekarstwach, uważają bowiem, że aby

⁸⁰ Jak już wspomniano, w świecie Dogonów istoty i rzeczy zgrupowane są w 22 kategoriach: są 22 rodziny roślin, 22 serie znaków graficznych, 22 rodzaje materiałów, 22 części ciała ludzkiego, itp. Te różne kategorie odpowiadają sobie nawzajem.

„lekarstwo było skuteczne, jego recepturę trzyma się w tajemnicy” [DoAk]. Sporządzają lekarstwa przeciwko bólowi głowy, zębów, malarii, biegunce, ukąszeniom. Potrafią także sporządzać – według wierzeń Dogonów – skuteczne amulety chroniące przed ukąszeniami węży i skorpionów. Znachorzy cieszą się generalnie dobrą sławą, można się spotkać z opinią, że „ze względu na to, że dobrych znachorów jest niewielu, należy iść do szpitala” [DoG]. Czynnikiem sprzyjającym wizytom u znachora jest to, że jego usługi są tanie, nawet w przypadku złej diagnozy tradycyjne leki są tańsze, a tym samym strata mniejsza. W przypadku wizyty w szpitalu sytuacja jest odwrotna, polecane leki są o wiele droższe, a diagnozy dość często mylne. Znachorzy cieszą się dużą sławą także poza swoim terenem; chory nie potrafiąc poradzić sobie z dolegliwościami czasem udaje się do uzdrowicieli mieszkających w odległych miejscowościach. Młody chłopak Amadou Guindo, ze wsi Kilekou w okręgu Bandiagara, nie mogąc znaleźć rady na trapiącą go chorobę, udał się do kowala trudniącego się tradycyjnym leczeniem aż w okolice Kolokani⁸¹, czyli prawie 1 000 km od miejsca zamieszkania.

Podstawą farmacji Dogonów są rośliny, niekiedy używa się także szczątków zwierząt i minerałów. Są to połączenia determinowane różnymi elementami, które w efekcie mają dać skuteczne lekarstwo. Istotnym uzupełnieniem takich lekarstw są sekretne teksty wygłaszane w czasie ich produkcji, a także wiara pacjenta w nadprzyrodzoną moc znachora.

Do najpopularniejszych, łatwo rozpoznawalnych problemów zdrowotnych należą różnego rodzaju rany. Aby przyspieszyć proces gojenia, do rany wprowadza się popiół z drzewa masłowego, przykładają wywar z kory *yullo* i opatrują ranę liściem *loroyo*. Gojenie może także ułatwić sok *ogo dyala*. Na uporczywe wrzody przygotowuje się plaster z *nage* (wyrób z gliny), z mrówek i ze spopielonej łądygi prosa. Nakłada się go na wrzód i przykrywa się liściem *loroyo*, podtrzymując opatrunek cienkim paskiem ze skóry zmiękczonej wywarem z *sa* [Palau-Marti 1957: 82-83]. Złamane kończyny Dogonowie usztywniają za pomocą krótkich, dość sztywnych drewniaków obwiązanych wokół kończyny za pomocą skrawków tkanin. Innymi popularnym schorzeniem są bóle brzucha, głowy, gorączka (objawy malarii). Ból brzucha leczą proszkiem otrzymanym z korzeni *sindiaye*; należy go rozpuścić w odrobinie wody i wypić. Dla dorosłych zaleca się 2-3 szczypty, dla dzieci jedną. Kurację należy stosować przez trzy dni, a całkowity koszt leczenia wynosi 300 F CFA. Gorączkę u dzieci leczą robiąc okłady z wywaru z liści *yaga-yaga*, których dwa pęki kosztują 25 F CFA. Innym sposobem leczenia gorączki u dzieci są okłady z wywaru z liści i gałązek *alimo*, podawanego również do picia (jedną łyżkę z kalebasy ~100 ml). Każda wiązka można być użyta czterokrotnie; koszt jednej wynosi 25 F CFA. Wiele przykładów lekarstw tradycyjnych podają w swoim artykule L. Pisani i F. W. Oumar [1993].

⁸¹ Niewielka miejscowość znajdująca się około 100 km na północ od Bamako przy drodze (RN 1) biegnącej do granicy z Mauretanią.

Leki tradycyjne i farmaceutyki można najłatwiej kupić u handlarzy mających swoje stragany na targu lub w handlu obnośnym. Na początku lat 90. XX wieku w Bandiagarze były 24 osoby handlujące lekami; byli to przede wszystkim lokalni terapeuci, straganiarze oraz zielarze. Oprócz Dogonów wśród handlarzy lekami znajdowała się liczna grupa Hausańczyków. Tradycyjne lekarstwa można również nabyć u sprzedawców w ich domach. Ci jednak, w przeciwieństwie do handlarzy funkcjonujących na targu, posiadają wiedzę z zakresu medycyny tradycyjnej. Pobierają opłaty nie tylko za kupione lekarstwo, ale także za postawienie diagnozy. Najczęściej trudnią się tym rolnicy, którzy w porze deszczowej zbierają rośliny lecznicze. W tym celu wędrują na odległe tereny, a potrafią w poszukiwaniu ziół przejść nawet 50 km. Przebywając w stepie polują na zwierzęta, które również mają znaczenie w produkcji tradycyjnych lekarstw. Zielarze z Falez Bandiagary w poszukiwaniu roślin, które nie występują w ich miejscu zamieszkania, udają się na równiny. Po wysuszeniu, sprzedają rośliny czy też szczątki zwierząt na targach lub produkują z nich lekarstwa [Pisani, Oumar 1993: 120-122]. Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku na targach można było kupić leki produkowane przez zakłady Polfa znajdujące się w Nigerii; sprowadzaniem ich zajmowali się głównie Hausańczycy. Dogonowie tradycyjne lekarstwa pozyskują na miejscu – przede wszystkim w sierpniu, kiedy następuje najbujniejszy rozwój roślinności, natomiast farmaceutyki sprowadzają z Mopti. W dużych miastach (Bandiagara, Douentza), a także przy szpitalach i dyspenserach (lokalna przechodnia zdrowia), funkcjonują apteki zaopatrzone w najbardziej popularne farmaceutyki.

Leczeniem zajmują się nie tylko znachorzy, ale także marabuci, wykorzystujący do tego celu także Koran. Na ból głowy marabut z Ogol-Dah zaleca wersety z Koranu; zapisuje je na drewnianej tabliczce, po czym zmywa je wodą, którą zaleca pić pacjentowi. Całą kurację uzupełnia błogosławieństwem [DegY].

Znachorzy bywają przez obcych (turystów) odbierani jako czarownicy, bez wątpienia dla postronnego obserwatora nadają pewnego kolorytu regionowi. Niektórzy znachorzy ogłaszają się przy ważniejszych drogach, anonse te głównie adresowane są jednak do przyjezdnych⁸². Za wizytę u znachora płaci się 100-150 F CFA lub należy mu ofiarować jakiś prezent w naturze. Niektórzy jednak radzą, aby leczenie rozpocząć „nie u znachora, który leczy, ale u wróżbiarza, który daje odpowiedź”. Powstaje swego rodzaju podział zadań, wróżbiarz stawiający diagnozę i znachor dobierający lekarstwa.

Dane z 1990 roku mówią, że na 9 660 zachorowań aż 2 163 osoby chorowały na malarię, 1 508 na ostre dolegliwości oddechowe, a 1 243 na jaglicę. Ta pierwsza choroba obok odry jest jednocześnie odpowiedzialna za największy procent zgonów⁸³

⁸² Kolorowa „atrakcyjna” tablica zachęcająca do wizyty u znachora znajduje się 15 km od Sangi (jadąc w kierunku Bandiagary), podobne tablice reklamują malowidła naskalne w Songho czy też tańce masek (na zamówienie).

⁸³ Malaria wywoływana jest przez cztery gatunki zarodźców *Plasmodium*; najniebezpieczniejszym z nich i jednocześnie najczęściej występującym jest *Plasmodium Falciparum*. Zarodźce



Suszenie ziół w zagrodzie znachora-myśliwego Akou Ali Dolo z Ogol-Dah.

[Koné 1993: 22]. Problem walki z malarią jest na tyle poważny, że w każdej funkcjonującej dyspanserze można znaleźć skuteczne i stosunkowo tanie leki (1 500 F CFA). Coraz częściej pojawiają się też proste testy pozwalające – w bardzo krótkim czasie – na wykrycie malarii, co z kolei pozwala na szybkie podanie leków.

Porównując dane dotyczące śmiertelności z początku XX wieku z sytuacją na początku wieku XXI dostrzegamy zdecydowaną zmianę na korzyść. Przyczyniło się do tego głównie przybycie europej-

skich lekarzy, którzy od połowy minionego wieku pracują w kraju Dogonów. Pierwszy ośrodek zdrowia otwarto przy misji Metodystów w latach 30. XX wieku. W latach 90. XX wieku Francuzi z organizacji „Via Sahel” zbudowali w Sandze szpital, w którym jest sala operacyjna, sale dla pacjentów, planuje się wykonanie laboratorium. Pracuje w nim jeden lekarz opłacany przez francuską organizację pozarządową⁸⁴, pielęgniarka, farmaceuta i cztery osoby w charakterze pomocy medycznej [DoIA]. Szpital jest bardzo skromnie wyposażony, wiele do życzenia pozostawia poziom czystości, a pacjenci żywieni są przez rodziny, które koczują na placu przyszpitalnym. Oprócz okolicznej ludności, korzystają z jego usług także turyści; najczęstszymi schorzeniami są malaria i biegunki, opatruje się też skaleczenia [SayY].

Obok szpitala znajduje się izba porodowa (*maternité*), w której pracują dwie położne i dwie pomocnice. „Kobiety nie boją się tu przychodzić, wiedzą, co tu się dzieje. Wolą rodzić w szpitalu niż w domu, bo tu jest bezpieczniej. Pracująca w izbie porodowej położna przyjmuje miesięcznie 30 porodów, nie pamięta przypadku śmierci noworodka. Po porodzie należy wnieść opłatę na rzecz Stowarzyszenia opiekującego się izbą porodową 2100 F CFA, w tym: 1000 F CFA za miejsce hospitalizacji, 1100 F CFA za środki higieniczne i lekarstwa. Dla niektórych jest to dużo i stanowi poważną barierę utrudniającą dostęp do opieki” [SayY].

przenoszone są przez komarzyce. Najbardziej narażone na niebezpieczeństwo zachorowania są ludzie mieszkający w pobliżu zbiorników wodnych. Nasilenie zachorowań na malarię występuje szczególnie w porze deszczowej; w 2009 roku w Sandze wskutek obfitych opadów zanotowano dużą liczbę zachorowań i zgonów. Malaria, obok AIDS i gruźlicy, uważana jest za jeden z najpoważniejszych problemów zdrowotnych Afryki. Szacuje się, że choruje na nią 300-500 milionów osób, najczęściej jej ofiarami są najmłodsi. Na obszarach najbardziej dotkniętych malarią umiera 800 000 dzieci poniżej 5. roku życia, w Afryce – statystycznie ujmując – co 30 sekund umiera jedno [Kościelniak 2006].

⁸⁴ Szacuje się, że połowa środków przeznaczonych na ochronę zdrowia w Mali pochodzi z Zachodu [Berche 1998: 28].

W większych wioskach są również dyspansery, rzadko bywa tam lekarz, najczęściej pomocy udziela osoba przeszkolona w zakresie udzielania pierwszej pomocy. Lekarstwa są drogie, trudno je więc znaleźć w dyspanserze; należy je zakupić w aptekach, które znajdują się w większych miejscowościach (Bandiagara, Douentza, Sanga). Pierwsza dyspansera powstała w Bandiagarze na początku XX wieku, później w 1947 roku w Sandze⁸⁵. W okolicach Bandiagary znajduje się najwięcej dyspanser, łącznie w latach 1947-87 zbudowano ich 13. Jest to wynikiem uznania tego terenu za „sektor wielkich endemii⁸⁶”. Początkowo w tworzących się ośrodkach zdrowia pracowali głównie europejczy i amerykańscy specjaliści, nie znający lokalnych uwarunkowań kulturowych, co prowadziło do konfliktów i zniechęcało lokalną ludność do korzystania z ich usług. Jeszcze inną kwestią są działania lokalnego personelu, który z jednej strony posługuje się metodami medycyny tradycyjnej, a z drugiej stanowi część profesjonalnej obsługi [Berche 1998: 21, 31, 70].

5.6. Wróżbiarstwo

Można się oczywiście zastanawiać, czy wróżbiarstwo jest wiedzą w rozumieniu naukowym. Według europejskich kategorii zdecydowanie nie jest to wiedza, najczęściej jest traktowane jako przesąd, zabobon świadczący o zacofaniu. Afrykańscy wiedzę uzyskaną za pomocą wróżb traktują jednak zupełnie poważnie, jest dla nich tak samo ważna jak wiedza realna i ma znaczący udział w procesach decyzyjnych⁸⁷. Wróżbiarstwo ma wielki wpływ na wiele dziedzin ich życia. Mieszkańcy Afryki – tak jak i innych kontynentów – pragną znać swoją przyszłość, dlatego też często pytają

⁸⁵ Kolejno dyspansery powstawały w: 1958 – Kani-Gogouna, 1959 – Goundaka, Kendié i Dê, 1962 – Ouo, 1972 – Borko, 1973 – Dourou, 1979 – Ningari i Mory, 1982-83 – Kargué i Koé, 1987 – Dogani [Berche 1998: 70].

⁸⁶ Endemia – stałe występowanie choroby, zwykle zakaźnej na określonym terenie.

⁸⁷ Podobna sytuacja występuje w cywilizacji zachodniej, gdzie wielu biznesmenów podejmując ważne decyzje bierze pod uwagę argumenty nieracjonalne: radzi się wróżbiarek, słucha „głosu wewnętrznego” lub intuicji. Problem jest na tyle poważny, że prowadzi się nad nim badania naukowe. Amerykański psycholog prof. D. Kahneman (ur. 1934) – wyróżniony nagrodą Nobla (2002 rok) w dziedzinie ekonomii za prace nad irracjonalnością ludzkich zachowań – uważa, że ów „głos wewnętrzny” zawodzi szczególnie w biznesie. Intuicja – rozumiana jako zdolność bezpośredniej oceny bez potrzeby rozumowania, a nawet bez przeprowadzania obserwacji, będąca przeciwieństwem wiedzy dyskursywnej – jest równie ważnym składnikiem myślenia ludzkiego jak analiza logiczna [Wojtasiński 2009]. Brytyjski profesor filozofii P.G. Winch (1926-97) znany ze swoich ataków na pozytywistyczne stanowisko w naukach społecznych twierdził wręcz, że „nauka to takie same czary oparte na nieweryfikowalnych aksjomatach”. Uważał, że naukowcy niczym nie różnią się od ludów afrykańskich, są tak samo przesądni, ślepo wierząc „w siły, których nie rozumieją” [Eriksen 2009: 241].

o to wróżbitów, nie uczynią niczego bez wcześniejszego zasięgnięcia u nich wiedzy.

Według A. Témé podstawowym celem *dédegué kunu*, czyli sztuki wróżbiarskiej, jest zbadanie występującego problemu, odszukanie winy wykroczenia, nieporządku. Polegają one na odkryciu, na uwolnieniu *omolo*. Przodkowie są bowiem tylko „ustawodawcami”, którzy wytyczyli linię, po której należy iść, po to, by zagwarantować spójność społeczną, funkcjonowanie społeczności [2002: 46]. Naruszenie prawa przodków skutkuje naruszeniem porządku, co musi spotkać się z karą. Wróżbiarz określa przyczynę nieszczęścia, które już miało miejsce lub sposobu jego uniknięcia w przyszłych działaniach. Osobnym zagadnieniem pozostaje sposób przywrócenia porządku i uniknięcia kary. Dlatego też lecząc się Dogonowie często najpierw idą do wróżbiarza, aby określił przyczyny choroby, a dopiero później do znachora, aby dał im stosowne lekarstwo.

Dogonowie znają kilka sposobów wróżenia: z muszelek kauri (spotykany na większości obszarów Afryki Zachodniej), z ramienia, z dłoni, z pozycji w jakiej umiera zwierzę ofiarne, a także ze snów. W Falezach Bandiagary najbardziej popularne jest jednak wróżenie ze śladów lisa (*yurugu*)⁸⁸.

Mit zanotowany w połowie XX wieku mówi, że w zamierzonych czasach lis przychodził do mężczyzny i z nim rozmawiał. Żona mężczyzny nie lubiła lisa, obmawiała go i namawiała męża aby wziął kij i zabił go. Lis ostrzegał, że jeśli posłucha żony, jego kości zostaną połamane. Mężczyzna wziął kij i próbował uderzyć lisa. Kij jednak obrócił się przeciw niemu i złamał mu obie nogi⁸⁹. Rozzłościło to lisa, który od tego momentu nie chciał rozmawiać z mężczyzną. Ogonem namalował prostokąt (tablicę wróżebną) i po raz ostatni przemówił do mężczyzny: „Chodź przyjrzeć się słowom, które przepowiadają przyszłość”. Od tego czasu lis przemawia łapami [Walter 1960: 104]. Mit ten – zanotowany w połowie XX wieku – nadal jest żywy, informatorzy dodają, że „*yurugu* przychodzi i rozmawia ze starcami, bo ci częstują ich orzeszkami. Starcy z kolei przekazują zainteresowanym odpowiedzi na pytania; aby uniknąć pomyłek, każde pytanie należy zadać trzy razy, zadając pytanie dwukrotnie można się pomylić” [DoD].

Wróżeniem ze śladów lisa zajmują się wróżbici zwani *yurugu yaine* (ci, którzy widzieli *yurugu*) lub *yurugu kunugu*. Kobieta nie może wróżyć ze śladów lisa, ponieważ – w myśl mitu – była do niego wrogo nastawiona. Wróżbiarze nie stanowią oddzielnej kasty, każdy może się tym zajmować, wyjątkiem są skórnicy. Aby

⁸⁸ Znani są także jasnowidze, wróżbiarze potrafiący w transie przepowiadać przyszłość. Mogą nimi być kobiety i mężczyźni, nazywa się ich *kumogu*.

⁸⁹ Według innej wersji mężczyzna nie uderzył lisa, ten bowiem to przewidział i dzień wcześniej wskoczył na kolana siedzącego mężczyzny i powiedział mu do czego nakłaniała go żona. Nie doszło więc do zaatakowania lisa, bo opuścił on dom ludzi. Następnego dnia na krańcu wioski mężczyzna zobaczył ślady jego łap, była to pierwsza tablica wróżebna, a mężczyzna stał się pierwszym, który umiał odczytać te znaki [Paulme 1937: 5].

zostać wróżbiarzem, należy przejść długą praktykę, mieć dobrą pamięć, inteligencję i wykazywać pewną subtelność umysłu, niezbędną do interpretacji śladów. Kandydat na wróżbitę powinien wieczorem przyjść do miejsca, gdzie się wróży, na ołtarz położyć nieco ciasta z prosa, które lisy w nocy zjedzą⁹⁰. Resztą częstuje wróżbitów, najstarszy z nich uczy nowicjusza robienia figur niezbędnych przy stawianiu pytań. Praktyka kandydata trwa 5-6 lat, w tym czasie rzadko sam wykonuje figury, koncentruje się na obserwowaniu starszych i słuchaniu ich dyskusji, uczy się interpretować „myśli” lisa. W czasie praktyki nazywany jest wiele mówiącym terminem „niewolnik *yurugu*”. Gdy wróżbici uznają, że praktykant osiągnął już odpowiedni poziom wiedzy i dzięki dostatecznemu „spoufaleniu się” z lisami jest gotowy do samodzielnej pracy, składa ofiarę zwaną „cena ręki *yurugu*”⁹¹. Od tego momentu przestaje być „niewolnikiem lisów”, a staje się „tym, który widział lisy”. Może już rysować figury „ręką z drewna”, a nie z „kamienia” jak było dotychczas, staje się pełnoprawnym wróżbitą i może korzystać z posiłków przyrządzanych ze składanych ofiar⁹² [Paulme 1937: 8-9].

Klient zamawiając wróżbę wręcza wróżbiarzowi orzeszki arachidowe, które później są rozsypywane wokół tablic wróżebnych, aby sprowokować *yurugu* do „mówienia”. Resztę orzeszków zatrzymuje sobie wróżbita, nie należy tego jednak traktować jako zapłatę, wróżenie jest bowiem działalnością bezinteresowną. Pytania „stawiane” są wieczorem, odczytanie nastąpi zaś rankiem. Zwabiony lis *yurugu* przychodzi w nocy deptając po gładkim piasku tablic wróżebnych, a jego ślady tworzą odpowiedź na zadane pytania.

Podstawowym elementem niezbędnym do wróżenia jest tablica wróżebna⁹³ wykonana na płaskim terenie poza wioską. Tablice mogą być bardzo rozbudowane, składają się z prostokątnych pól o wymiarach około 20x40 cm, pokrytych drobnym piaskiem, aby ślady były wyraźne. Tablice wróżebne składają się z kwestionariuszy, które mogą się łączyć, by osiągnąć długość nawet kilku metrów. Usytuowane są w osi północ-południe. W południowej części tablic powinien znajdować się mały stożkowaty ołtarz (o wysokości około 30 cm) poświęcony *yurugu*. Obok znajdują się fragmenty naczyń mogące pomieścić kilka litrów płynu oraz duży płaski kamień służący do rozdrabniania orzechów i gładzenia piasku przed ustawieniem innych elementów (patyki, kamyki).

⁹⁰ Przynosi także dar dla najstarszego z wróżbiarzy składający się z: kalebasy wypełnionej *sadi*, otrzymywanej ze sfermentowanych owoców drzewa *sa* (*Lannea acida*), kosza mąki z prosa (około 2 litry) i dwóch owoców baobabu [Griaule 1937b: 133].

⁹¹ Wieczorem przynosi 2-3 kury, które są składane jako ofiara na ołtarzu. Po zjedzeniu papki z prosa gotuje się i konsumuje kury, zostawia się lisom dziób, łapy i wnętrzności, które uchodzą za najszlachetniejsze części.

⁹² Krewni, przyjaciele i znajomi mogą już do niego zwracać się z prośbą o wróżbę; w ten sposób tworzy swoją klientelę.

⁹³ W literaturze można spotkać także termin „stół wróżebny”.

Według D. Paulme, która wraz z M. Griaulem w latach 30. XX wieku prowadziła badania nad wróżbiarstwem, każdy kwestionariusz składa się z sześciu prostokątnych pól podzielonych na trzy części. Symbolicznie przedstawiają świat niebiański (bóstwa, przodków), ziemski i podziemny (świat śmierci); całość tworzy ideowy wizerunek wszechświata. W górnym rzędzie stawia się pytanie, w miejscu, gdzie mieści się sfera wydarzeń znanych konsultantowi. Natomiast w dolnym umieszcza się przedstawienia jego opiekunów, bytu, życia i śmierci. Tablica wróżebna odzwierciedla przedstawienie wszechświata w taki sposób, w jaki widzi go dogońska tradycja [1937: 9, 11].

Pola tworzące kwestionariusz zwane są *yurugu kala* i ułożone są według ważności począwszy od jego północno-zachodniego rogu:

- *Amma gini* (dom boga) – posiada dobre cechy, znajduje się tam znak przypominający odwróconą literę „T”,
- *Amma nuno* (ręka boga) – charakteryzuje się złymi cechami, znajduje się tam znak taki jak opisany wyżej, lecz usytuowany odwrotnie do osi tablicy,
- *Gini na* (mój dom) – pole zarezerwowane dla pytającego, symbolizowanego przez pionową gałązkę włożoną do małego kopczyka piasku,
- *Adune gini* (dom kraju) – umieszcza się tam postaci odpowiadające osobom i rzeczom odleglejszym od pytającego lub z nim rywalizującym,
- *Iye omo* (cmentarz) – przedstawia jaskinię zmarłych,
- *Yimu gini* (dom zmarłego) – przedstawia całun zmarłego.

Wróżbita siada przy tablicy wróżebnej zwrócony twarzą na północ, zaczyna rysować linie i umieszczać poszczególne znaki. W ten sposób zostaje zadane pytanie, na które ma odpowiedzieć *yurugu* [Griaule 1937b: 116, 118].

Ułożenie pytania jest bardzo istotnym elementem wróżenia, jeśli symboli w kwestionariuszu jest bardzo dużo, wróżbita musi część z nich wyeliminować. Robi to jednak w ten sposób, aby pytanie nadal było precyzyjne. Jeśli tablica wróżebna zawiera kilka kwestionariuszy, musi je wyraźnie oddzielić tak, aby po śladach lisa można było rozróżnić poszczególne symbole pytań. Umieszczenie w kwestionariuszu wyraźnego znaku powoduje, że pozostałe mogą być bardziej umowne. Dziura umiejscowiona w kierunku nakreślonej bruzdy (symbolizującej broń) oznacza dziczyznę. Ten sam otwór umieszczony obok symbolu motyki oznacza pole uprawne. W kwestionariuszach istnieją stałe reguły umieszczania poszczególnych symboli:

- żyjąca istota ludzka przedstawiona jest za pomocą pionowych gałązek włożonych w kopczyk piasku; znak taki, jeśli ma symbolizować mężczyznę, umieszczony jest na krótszych bokach kwestionariusza, a jeśli kobietę, w środku pola *yurugu kala*,
- martwa istota ludzka reprezentowana jest przez gałązkę leżącą na kopczyku piasku lub w bruzdzie całunu zmarłego,
- zwierzę czworonożne symbolizują dwie równoległe linie lub dwie pary krótkich linii,

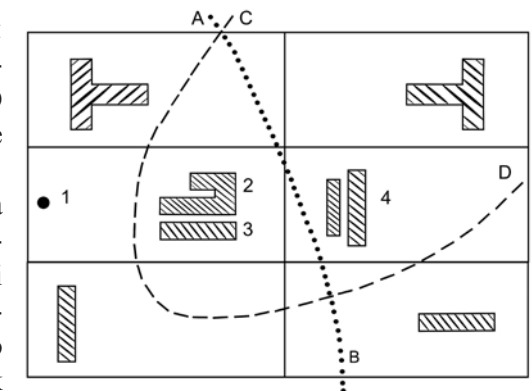
- węża przedstawia linia w kształcie litery „S”,
- motykę reprezentuje linia w kształcie haczyka.

Po narysowaniu wszystkich linii i ułożeniu symboli, na tablicy umieszcza się przynętę w postaci orzeszków arachidowych [Griaule 1937b: 120-122].

Interpretacja śladów pozostawionych przez *Yurugu* jest bardzo trudna, bowiem na tablicy znajduje się wiele śladów pozostawionych przez różne zwierzęta. Najczęstszą interpretacją jest łączenie lub rozdzielanie poszczególnych znaków tropami zostawionymi przez lisa. Jeśli ślady połączą symbol przedstawiający pytającego i na przykład całun zmarłego lub cmentarz, oznacza to szybką śmierć człowieka. Na poniższym rysunku przedstawiono pytanie, jakie zadał pewien rolnik w sprawie budowy nowego domu. Rolnik (gałązka nr 1) chce wybudować dom (dwie linie nr 4). Jego narzędzia pracy na roli (linia nr 2) i to, którego używa przy budowie domu (linia nr 3) są przedstawione obok niego. W kwestionariuszu zaznaczono dwie możliwości: trasa A-B mówi, że budowa jest niepotrzebna, bo człowiek umrze. Natomiast trasa C-D interpretowana jest pozytywnie, dom będzie solidny [Griaule 1937b: 121-124, fig. 17].

Przedmioty używane w trakcie wróżenia lub znajdujące się w okolicy tablic wróżebnych mają – według Dogonów – właściwości apotropieczne. Aby ogrodzenie mające chronić ogród było skuteczne, drewno, z którego się je wykonuje kładzie się najpierw obok tablic wróżebnych, aby „nasyciło się ich energią”. Najskuteczniejszym przedmiotem chroniącym pola jest jednak kamień służący do wygładzania powierzchni tablic wróżebnych, ponieważ to on pozostaje najdłużej w kontakcie z wróżbitami. Dlatego w latach 30. XX wieku etnolodzy często spotykali owe kamienie zawieszane na drzewach lub przymocowane do patyków wbitych w pole [Griaule 1937b: 132]. Na początku XXI wieku trudno już spotkać takie zabiegi magiczne.

W latach 30. XX wieku, jak wspominają francuscy etnolodzy, wróżenie ze śladów lisa było bardzo popularne [Paulme 1937: 3]. Codziennie można było spotkać wróżbitów, którzy na obrzeżach wioski przygotowywali tablice wróżebne. Współcześnie nadal ten zwyczaj istnieje, ale niełatwo jest spotkać wróżbita przy pracy. W niektórych wioskach, szczególnie na Płaskowyżu Bandiagary i na Równinach, nie ma już wróżbitów. Niewątpliwie jest to wpływ religii monoteistycznych, głównie islamu. Zmieniły się też pytania, które nurtują Dogonów. Kiedyś pytano czy wybudować nowy dom, kiedy rozpocząć siew, kiedy córkę wydać za mąż i za kogo. Na początku XXI wieku doszły nowe pytania, przewodnicy pragną wiedzieć czy przybędą turyści,



Tablica wróżebna

czy będzie ich dużo i czy dobrze zarobią⁹⁴. Chorzy pytają czy iść do szpitala, czy też skuteczniejsze będzie leczenie u znachora. Przed Dogonami pojawiły się nowe dylematy, lecz sposób ich rozwiązywania wydaje się podobny. Wyznawcy tradycyjnej religii proszą o odpowiedź wróżbitę, ale bywa, że po ich porady sięgają wyznawcy islamu lub chrześcijaństwa.

Współcześnie coraz częściej można usłyszeć krytyczne opinie na temat wiarygodności wróżb. Jeden z rozmówców wyraźnie dystansuje się do odpowiedzi udzielanych przez lisa. Mówi: „Według mnie lis nie mówi całej prawdy. Znałem człowieka, któremu przepowiadał lis; mieszkał on obok mojej wioski. Z moją mamą mieszkała wtedy córka mojej siostry, która nagle się rozchorowała. Moja mama przysłała do mnie i powiedziała mi o chorobie tej dziewczynki. Poprosiła mnie, żebym poszedł po całun dla zmarłych, żeby ją w to ubrać. Ja jej powiedziałem, że zrobię to dopiero wtedy, kiedy ona umrze. Ale matka mówiła, że nie, że to trzeba zrobić natychmiast. Bała się, że przyjdą ludzie i zobaczą, że dziewczynka nie ma całunu dla zmarłych i że będą się temu dziwić. Więc chciała, żeby miała miała całun, ponieważ wstydziłaby się, gdyby dziewczynka go nie miała. Ale ja zapytałem kto powiedział ci, że ta dziewczynka umrze? Wyznała mi imię człowieka, który jej to powiedział. To lis powiedział o tym mojej mamie, a więc pomyślałem sobie, że skoro mama mi o tym mówi, to jest to prawda. Poszedłem po czarną tkaninę. Kupiłem całun dla zmarłych, a okazało się, że dziewczynka wyzdrowiała a więc lis skłamał. Być może ludzie wierzą w to, ale ja zrozumiałem, że to jest kłamca. Albo ten człowiek nie potrafi przepowiadać, albo lis skłamał” [DoG].

Równie popularną metodą wróżenia jest *wanu*. Aby uzyskać odpowiedź, wróżbiarz zwraca się do przodków i *Nommo*. W tym przypadku używa się kauri, kamyczków wziętych z wody i małych figurek, które *Andumbulu* i *Yeban*, wzajemnie sobie podawali w czasach mitycznych. Wróżbiarz bierze kauri lub kamyczki do prawej ręki i opuszcza je na lewą rękę lub też rzuca je na ziemię. Następnie obserwuje układ jaki w ten sposób powstał. Ten sposób wróżenia jest często stosowany dla określenia *nanie* dziecka [DoDo]. Według W. E. A. van Beeka wróżenie z kauri, jest formą starszą. Ogólny termin na określenie wróżenia brzmi *armanga*; dotyczy przede wszystkim przepowiedni z kauri, a nie ze śladów lisa [1991a: 149].

Ten sam autor uważa, że lis jako zwierzę wróżebne nie jest uważany za wcielenie jakiegokolwiek istoty pierwotnej. Mit wyjaśniający jego moce wróżebne odnosi się po prostu do długo trwającego zakładu pomiędzy nim a *Ammą*, a nie do jakiegokolwiek formy wcześniejszego istnienia lisa. Dla wielu Dogonów moce wróżebne lisa nie są zresztą wcale tak znaczne: w ich opinii wszystkie zwierzęta buszu znają przyszłość. Lis jest jedynie jednym z nich i nie jest w tym najlepszy. Lepiej znają przyszłość czarna

⁹⁴ Pytania mogą być bardzo różne i daleko wykraczające poza realia tradycyjnego życia. Wynika to z poważnych zmian w życiu samych Dogonów, ale także z tego, że klientami wróżbitów bywają też turyści. Zakres tematów interesujących Dogonów i turystów jest zdecydowanie inny.

mrówka *key* (od której pochodzą maski) i hiena *ta* [Griaule 1994]. W. E. A. van Beek uważa, że mrówka jest zbyt mała, aby interpretować jej ślady, a hienę trudno okiełznać tak, aby sprowokować ją do pozostawienia śladów na tablicach wróżebnych. Sądzi, że wróżenie ze śladów lisa jest relatywnie niedawną praktyką, która najpierw pojawiła się w wiosce Ireli w drugiej połowie XIX wieku, a później rozprzestrzeniła się po całych Falezach Bandiagary [1991a: 149].

Istnieje także forma wróżenia z ramienia, którą trudnią się kobiety. Zainteresowany odwiedza wróżbiarkę w jej domu, gdzie otrzymuje odpowiedzi na nurtujące go pytania, w przeciwieństwie do wróżenia ze śladów lisa, które odbywa się w busie. Proces wróżenia nie jest objęty szczególną tajemnicą, mogą w nim uczestniczyć także dzieci. Natomiast sama wróżbiarka musi wykazywać jakąś specyficzną cechę. Kobieta trudniąca się wróżbiarstwem w Koundou-Dah ma cztery palce u nóg i twierdzi, że wróżbiarstwa nauczyły ją małe bóstwa, które spotkała w buszu⁹⁵.

Wróżbiarka wpada w rodzaj transu, wówczas jej asystentka zadaje pytania, które usłyszała od zainteresowanego. Osoba przekazująca pytanie nie może jednocześnie odpowiadać, dlatego właśnie wróżbiarka potrzebuje osoby towarzyszącej. Kiedy padają pytania stosownych odpowiedzi szuka się przez interpretację drgań mięśni wróżbiarki. Wynagrodzeniem dla wróżbiarki mogą być orzeszki arachidowe, współcześnie coraz częściej płaci się pieniędzmi (500-1000 F CFA). Do wróżbiarki cieszącej się dobrą sławą przychodzi dziennie 3-5 osób, a pozyskane w ten sposób środki stanowią własność kobiety [DaY, DaM].

5.7. Zanik tradycyjnej wiedzy

J. Łapott w artykule poświęconym tradycjonalizmowi kulturowemu Dogonów uważa, że ich tradycyjne społeczeństwo można określić – w ślad za M. Mead – jako postfiguratywne. Tradycyjne elementy kultury przekazywane są w niezmienionej postaci i ciągłości młodszym przez starsze pokolenia. „Zachowanie ciągłości i zależności – starzy-młodzi – decyduje o tym czy będziemy mówić o tradycjonalizmie kulturowym, czy o zmianach lub upadku. Niezbędnym warunkiem tej zależności jest jednak fakt, że to najstarsze pokolenie może dostarczyć pozostałym członkom plemienia kompletnego i wartościowego wzorca życia i uczestnictwa w kulturze” [1987: 227]. Autor artykułu po przeprowadzonych w połowie lat 70. XX wieku badaniach nad kulturą Dogonów dochodzi do wniosku, że ich tradycjonalizm kulturowy powinien jeszcze długo funkcjonować w niezmienionej formie. Dostrzega jednak pewne niebezpieczeństwo, sądzi – podobnie jak K. Birket-Smith – że tradycyjną kulturę

⁹⁵ Nie potrafiła ich nazwać ani nie wiedziała skąd pochodziły.

można zniszczyć zadając cios w jej najbardziej żywotne organy. W przypadku Dogonów – tak jak i w wielu innych tradycyjnych kulturach – są nimi system społeczny i mit. Jeśli podważy się społeczne zaufanie do nich, będzie następował powolny rozkład. Twierdził, że takim zagrożeniem może się stać religia i cywilizacja islamu. „Przyjęcie tej religii i jej stylu życia zachwiałoby fundamentami kultury dogońskiej. Wyrzeczenie się własnych, autochtonicznych tradycji byłoby w tym wypadku równoznaczne z unicestwieniem kulturowym [1987: 229-230]. Po upływie z górą ćwierć wieku można łatwo dostrzec prawdziwość tego twierdzenia. Oczywiście byłoby dużym uproszczeniem twierdzenie, że tylko islam jest przyczyną postępujących przemian, składa się na to szereg czynników, które możemy określić mianem globalizacji.

Prowadząc współcześnie badania wśród Dogonów można dostrzec jak wiele spraw opisywanych przez etnologów w I połowie XX wieku odeszło w zapomnienie. Istnieje wiele przyczyn tego stanu rzeczy, z których jedną jest gwałtowne rozprzestrzenianie się islamu. Oto jak jeden z Dogonów opowiada, jaki był wpływ islamu na ich kulturę tradycyjną: „Kiedyś Dogonowie byli w Mandeng, na zachód od Bamako. Dawniej śmierć nie istniała, jeśli ludzie byli bardzo starzy, stawali się węzami i żyli ze swoimi wnukami. Kiedy przybył islam, „szef duchowy” wioski, *Hogon*, najstarszy w wiosce nie chciał zmieniać zwyczajów, ponieważ wraz ze zmianą religii należałoby zabić węza, który żył z nim. Poleciał dzieciom, aby wzięły węza i odeszły z nim trochę dalej od wioski. Poszły do Segou, a następnie na płaskowyż i tam pozostały” [DoD]. W powyższym cytacie informator wyraźnie mówi, że wraz z nadejściem islamu należało porzucić dawne zwyczaje. Wydarzenia te wpłata w mit mówiący o migracji Dogonów z kraju Mande. W pierwotnej wersji tego mitu Dogonowie muszą uciekać ze swego kraju ze względu na prześladowania; w nowszej reinterpretacji przyczyną ucieczki jest islam.

Zanik tradycyjnej wiedzy można prześledzić na przykładzie historii znanej postaci jakim był Ogotemmêli, bohater książki M. Griaule’a *Dieu d’eau* i jeden z jego najważniejszych informatorów. W latach 40. XX wieku, kiedy ona powstawała, Ogotemmêli mówił: „Miałem dzieci dwadzieścioro i jedno. Pozostało mi tylko pięcioro” [2006: 55]. Na początku XXI wieku w Ogotem mieszka tylko jeden jego wnuk (Domon Dolo), który pamięta o dziadku i przechowuje po nim pamiątki. Jest on jednak muzułmaninem i posiada niewielką wiedzę o mitologii Dogonów. Twierdzi, że „Ogotemmêli nie miał ucznia. Jego lekarstwa⁹⁶ były bardzo silne, jeszcze teraz są silne i nie wolno ich pokazywać w obecności dzieci. Nikogo nie chciał uczyć medycyny tradycyjnej, bo uważał, że są to zbyt silne środki i źle użyte mogą przynieść nieszczęście” [DoDo]. Dlatego też jego wnuk mieszkający w jego zagrodzie w Ogotem-Dogn nie zajmuje się „lekarstwami” dziadka. Mówi o nich: „To są zbyt

⁹⁶ Używając terminu lekarstwa, rozmówcy mają na myśli substancje posiadające właściwości magiczne, nadnaturalne.

silne „lekarstwa”, dlatego zostałem muzułmaninem. Ogotemmêli był doskonałym znachorem, ale nie zostawił spadkobiercy, miał tylko jedną córkę⁹⁷”.

Podobną opinię wyraża syn jednego z przewodników M. Griaule’a. Na pytanie o to ile osób zna dziś tradycyjną wiedzę, odpowiada: „Niewiele. Ludzie nie wiedzą o tym. Mój ojciec mi o tym opowiadał, dzisiaj ojciec już nie żyje. Wszyscy ludzie, którzy pracowali z M. Griaulem zmarli już, tylko ja tutaj pozostałem. Teraz ja nauczam trochę swoje dzieci, dużo pracuję z młodym Anangalou. Przekazuje wiedzę także dzieciom z innych rodzin” [DoPa]. Dla młodego pokolenia problemy dnia codziennego są ważniejsze od zgłębiania tajników tradycyjnej wiedzy, dlatego jest tak niewiele uczniów, którym starzy ludzie mogą przykazywać swoją wiedzę.

Zjawisko zaniku tradycyjnej wiedzy doskonale ilustruje stan malowideł naskalnych, właściwie tylko malowidła na skale w Songho są regularnie odświeżane. Nie wiadomo, czy to bardziej zasługa obrzędów inicjacyjnych, czy też zainteresowania turystów. W innych miejscach – wydawałoby się ważniejszych z punktu widzenia mitologii – malowidła są coraz bledsze. Świadczy to o tym, że nie ma kto ich odnawiać, przykładem może być jaskinia zstąpienia *Nommo*. W połowie XX wieku, kiedy badania prowadzili Francuzi, były one wyraźne, na początku XXI wieku są już ledwo widoczne. Przykładem desakralizacji malowideł, czy też nawet podmiotowego ich wykorzystywania, są rysunki w szczelinie, przez którą wiedzie droga z Sangi do Banani. Według jednych informatorów wykonano je dla filmowców kręcących film, według innych z okazji modernizacji biegnącej tędy drogi. Później próbowano je zmyć, czego ślady dość wyraźnie widać. Znowu pojawia się pytanie na ile na autorów owej twórczości artystycznej miały wpływ lokalne autorytety, a na ile misja kulturalna, która próbuje strzec dziedzictwa kulturowego Dogonów wpisanego na listę UNESCO.

Problem profanacji miejsc kultu istotnych dla Dogonów zauważała już G. Dieterlen. Ostrzegła, wręcz zabraniała Dogonom przyprowadzać turystów i dziennikarzy do takich miejsc. Starsi, którzy próbują chronić te istotne miejsca zdają się respektować to zalecenie. Chociaż jeszcze za życia G. Dieterlen ukazał się w prasie francuskiej artykuł o wizycie grupy wycieczkowiczów w jaskini zstąpienia *Nommo*. Zbulwersowało to leciwą już wtedy panią etnolog. Wytknęła ten błąd starszyźnie Sangi, która od tego czasu stara się nikogo tam nie wpuszczać [DoPa].

Najszybciej zdaje się zanikać pogłębiona wiedza z zakresu astronomii, choć proste informacje o gwiazdach wciąż można uzyskać dość łatwo. Trudności pojawiają się, gdy chcemy dotrzeć do szczegółów. Niewiele informatorów posiada rozwiniętą wiedzę, a jeszcze mniej chce się nią dzielić. Niektórzy uważają, że wiedza dotycząca gwiazd nie

⁹⁷ Wnuk Ogotemmêliego – Domon Dolo – zna tylko jedną jego córkę, która była jego babcią, miała ona również trzy córki, wszystkie zamieszkały u podnóża urwisk skalnych. Zagrożeniem dla tradycji jest nie tyle duża śmiertelność – dotyka to wielu rodzin – ale fakt, że nie miał ucznia, nikomu nie przekazał swej wiedzy.

jest związana z tradycyjną religią. Podkreślają, że „problem gwiazd nie jest związany z religią, to pewien zwyczaj, a nie kwestia religii. Tradycja i religia to nie jest to samo. Wszyscy ludzie mają prawo to znać”. Po chwili jednak dodaje, że „teraz jest wielu mużulmanów i zwyczaje Dogonów gubią się” [DoPa]. Mimo wszystko, w świetle zebranych danych, można stwierdzić, że istnieją wyspecjalizowani nauczyciele przekazujący wiedzę – nie tylko astronomiczną – młodszym pokoleniom, nie tylko swoim dzieciom, ale także innym, spoza rodziny.

Nad niektórymi dziedzinami wiedzy tradycyjnej stara się zapanować państwo; dotyczy to głównie ochrony zdrowia. Współcześni zielarze, znachorzy zgrupowani są w stowarzyszeniach, co ułatwia dokształcanie ich w lokalnych ośrodkach zdrowia. Przykładem takiego nowoczesnego spojrzenia znachora na problem wiedzy medycznej może być ojciec Philipa Guindo. Będąc znachorem zdawał sobie sprawę z niedoskonałości swojej wiedzy. Dlatego swojego syna wysłał do Bandiagary, aby tam uczył się „nowoczesnej medycyny”. Nie miało to jednak wielkiego wpływu na syna, który mówi: „Nie mogę dużo czytać, mój ojciec mówi mi o wszystkim, tak jak to robił jego ojciec. Przekazywanie wiedzy z ojca na syna jest obowiązkowe” [GuP]. Dogonowie uważają, że znachorzy powinni uczyć się „w dyspanserach, aby mogli lepiej pomagać ludziom” [SeyH, TeG]. Są również przykłady udanego połączenia tradycyjnej i współczesnej wiedzy medycznej. Najlepszym przykładem są akuszerki, które chodzą na szkolenia i jednocześnie stanowią fachową siłę roboczą zatrudnianą w dyspanserach.

Ciekawy przykład zmian w tradycyjnej kulturze Dogonów przedstawia francuski etnolog E. Jolly. Analizując zwyczaj picia tradycyjnego piwa *konyo* i mocnego alkoholu destylowanego zauważa, że oba te napoje stoją względem siebie w opozycji. Młodzież pijąc alkohole importowane – często przemycane – niezgodne z obyczajami, zakorzenia się w świecie współczesnym, obcym i oddala się od tradycji, od *dogo nuu* (produktu Dogonów), jakim jest piwo, wywodzące się jeszcze od przodków. Wybierając alkohol destylowany młodzi przestają być zależnymi od starszych, stają się niezależni i nowocześni. Starsi otwarcie ubolewają, że ich synowie i wnukowie odwracają się od *konyo*, uciekają od autorytetu starszych i podążają własną drogą [2004: 100-101].

5.8. Współczesne szkolnictwo

5.8.1. Szkolnictwo państwowe

W kulturze tradycyjnej rodzice zajmowali się kształceniem dzieci w zakresie wiedzy potrzebnej do prowadzenia gospodarstwa domowego, uprawy roli i rzemiosła. W XX wieku, wraz z nadejściem Francuzów zaczęły pojawiać się szkoły w ro-

zumieniu europejskim. Szkolnictwo państwowe powstało na bazie szkół francuskich zakładanych w Afryce Zachodniej począwszy od początku XX wieku. Planowano utworzenie dwóch cykli szkoły podstawowej (elementarnej i wyższego), szkół zawodowych i pedagogicznych. Pierwsza szkoła francuska powstała w Bandiagarze w 1907 roku. Miała wtedy jedną klasę i uczyli się w niej tylko chłopcy. W połowie XX wieku liczyła już sześć klas chłopców i dwie klasy dziewcząt, a w latach 1907-40 utworzono w kraju Dogonów 4 szkoły (w Bandiagarze, Sandze, Douenty i Hombori). Według spisu z 1940 roku posiadały łącznie 13 klas, w 1953 roku liczba szkół wzrosła do 12 (7 w okręgu Bandiagary i 5 w okręgu Douenty). W okręgu Bandiagary w roku szkolnym 1952/53 do szkoły uczęszczało 1587 dzieci, w tym tylko 222 dziewczynki. Szacowano, że w kraju Dogonów tylko 3% spośród 52 000 dzieci w wieku szkolnym uczęszcza do szkoły, w tym 1352 chłopców i 208 dziewcząt. Tę dysproporcję tłumaczono tym, że dziewczęta szybko wychodzą za mąż, a mężowie chcąc mieć nad nimi przewagę, preferują żony niewykształcone. Po ukończeniu szkoły podstawowej naukę można było kontynuować w Sevaré, Mopti a nawet w San czy Bamako. W połowie XX wieku uruchomiono także kursy dla dorosłych, władzom kolonialnym zależało widocznie na upowszechnianiu języka francuskiego [Palau-Marti 1957: 92-93]. Zgodnie z przekazem ustnym pierwsza szkoła w Sandze powstała w 1909 roku, a pierwszym nauczycielem był Francuz pan Soinet [DiI]. Jubileusz stulecia szkoły (25-27 marca 2010) był okazją do trzydniowego święta, na które zjechali się nie tylko absolwenci zamieszkujący poza Sangą, ale także przedstawiciele władz państwowych i liczna rzesza przyjaciół z Francji. Do Ogot – gdzie usytuowana jest szkoła – przybyli ludzie z różnych części kraju Dogonów; była to okazja do spotkań rodzinnych i towarzyskich.

Po odzyskaniu niepodległości jednym z głównych zadań Republiki Mali stała się walka z analfabetyzmem. Obecnie w każdej większej wiosce znajduje się szkoła pierwszego cyklu, w większych miejscowościach funkcjonują także szkoły drugiego cyklu. Później uczeń może wybrać szkołę średnią umożliwiającą dalsze studia lub szkołę przygotowującą do zawodu. Najważniejszą rolę zdają się pełnić szkoły podstawowe. Uczą francuskiego, który jest językiem urzędowym w Mali i Burkinie Faso, ale także *dogo-so* i liczenia. Od czwartej klasy uczą historii regionu, a od szóstej historii powszechnej i Afryki.

Szkoły statutowo podlegają gminom; rząd płaci pensje dla nauczycieli, funduje książki, a w regionie Sanga Stowarzyszenie Via Sahel dodatkowo płaci za posiłki uczniów i wspiera działalność dydaktyczną⁹⁸. Klasy są najczęściej zbyt liczne, brakuje też kadry nauczycielskiej. W szkole podstawowej w Ogot w roku szkolnym 2008/2009 pracowało czterech nauczycieli (łącznie z dyrektorem), którzy nauczali 627 uczniów

⁹⁸ Stowarzyszenie Via Sahel, mające swoją siedzibę w Sandze, opiekuje się wieloma szkołami w kraju Dogonów.



Szkoła w Sandze.



Wnętrze klasy w szkole w Tenne.

w sześciu klasach. Tak duża liczba uczniów powoduje, że klasy są przepełnione, w ławkach siedzą po trzy osoby. Paradoksalnie na jakość kształcenia pozytywnie wpływa duża absencja, dochodząca czasem do 30% [GOu]. Rok szkolny trwa od połowy września do końca czerwca. Na koniec każdego miesiąca uczniowie piszą wypracowanie, nauczyciele poprawiają i oceniają poziom ucznia, zaś na koniec roku ocenia się całość pracy. Uczniowie są oceniani w skali 0-10, kiedy

uczeń otrzyma poniżej 5 punktów zostaje w tej samej klasie. Odgórnie narzucono, że tylko 15% uczniów może nie dostać promocji, dotyczy to uczniów w klasach I-V. Natomiast uczniowie klasy VI kończący szkołę piszą test regionalny, oceniany przez egzaminatorów z Douenty. W szkołach funkcjonują także rady uczniowskie, praca w takiej radzie jest dużym wyróżnieniem dla uczniów [DiI].

Często Dogonowie sami budują szkoły. Przykładem może być trzyklasowa szkoła w Tenne, która dopiero po ukończeniu budowy została dofinansowana przez Via Sahel. Mimo wsparcia przez tę organizację, szkoły borykają się z poważnymi kłopotami finansowymi, brak im pieniędzy na zakup zeszytów, przyborów do pisania i innych niezbędnych materiałów [KasC]. Analizując potrzeby szkoły przedstawione

przez jej dyrektora⁹⁹ we wniosku adresowanym do potencjalnych darczyńców można dojść do wniosku, że są one źle oszacowane, są zbyt duże i nieprzemysłane. Szczególnie dziwi pozycja mówiąca o zakupie, dla kilku nauczycieli pracujących w szkole, aż 566 gumek. Z drugiej zaś strony widać, że Tenne – jak na tamtejsze warunki – nie jest biedną miejscowością. Domy otoczone są dość wysokimi, zwieńczonymi kwietnikami, murami wykonanymi z bloków kamiennych. Jeden taki blok kosztuje 50 F CFA, a zeszyt 150 F CFA. Gdyby mury były nieco niższe, starczyłoby na wiele zeszytów. Wybór jakiego dokonują mieszkańcy Tenne jest zdeterminowany przez ich system wartości. Można odnieść wrażenie, że potrzeba edukacji nie jest najważniejszą sprawą dla większości Dogonów, a myślenie o przyszłości dzieci biegnie tradycyjnym torem, który niewiele przestrzeni zostawia dla szkoły. Jest jednak grupa rodziców wydających duże kwoty na kształcenie swoich dzieci. Ojciec Ruth Kodio, studentki prawa, kształci wszystkie jedenaścioro dzieci. Decyzja o chodzeniu do szkoły „to wybór rodziców, a nie dziecka” [DIA].

Niemniej ważny wydaje się być aspekt wychowawczy szkoły. Ta funkcja szkoły jest źródłem poważnego problemu społecznego. W tradycyjnym procesie kształcenia dzieci rodzic uczył i wychowywał. Współcześnie to szkoła uczy, ale nie zawsze jest skuteczna wychowawczo. Często dzieci, widząc łatwy zarobek z żebractwa, zamiast chodzić do szkoły biegają za turystami domagając się datków. „Problem z dziećmi rozpoczął się wraz z turystyką. To turyści psują dzieci dając im prezenty. Jacyś Francuzi dawali dzieciom nawet po 5000 F CFA. Dzieci nie chciały pracować, bo miały pieniądze i myślały, że jutro też dostaną 5000 - 10000 F CFA nie pracując. Dlatego dzieci proszą o pieniądze. Turyści nie powinni dawać pieniędzy dzieciom. Jeśli chcesz pomóc, daj pieniądze szkole lub starszym wioski” [PoJA].

Następuje zanik szacunku dla starszego; o ile jeszcze starców ze wsi darzą pewnym respektem, o tyle obcy, bez względu na wiek, stają się obiektem agresywnych zachowań. Być może jest to przejaw jakiegoś specyficznego, dziecięcego rasizmu. Nie zauważyłem, aby dokuczano własnym starszym, ale już osoba o jasnej skórze musi się liczyć z nagannymi zachowaniami ze strony dzieci i młodzieży. Dzieci najczęściej proszą o cukierki, długopisy lub cokolwiek, kiedy prezent się nie spodoba na oczach turysty potrafią go zniszczyć, a jego samego obrzucić obelgami. Sytuacja

⁹⁹ W roku szkolnym 2008/2009 do szkoły chodziło 560 osób (238 chłopców i 323 dziewczynki). Dyrektor prosił o zakup dla uczniów: 2 240 zeszytów 200-stronicowych, 3 360 zeszytów 100-stronicowych 3360, 1 680 zeszytów 50-stronicowych, 945 zeszytów w podwójną linię, 10 paczek niebieskich długopisów, 10 paczek czerwonych długopisów, 20 tuzinów kredek; dla nauczycieli: prosił o meble, 60 zeszytów 200-stronicowych, 60 zeszytów 100-stronicowych, 18 notatników dużego formatu, 12 notatników małego formatu, 3 paczki niebieskich długopisów, 3 paczki czerwonych długopisów, 3 tuziny kredek, 566 gumek; dla dyrekcji: 60 kopert dużego formatu, 50 kopert małego formatu, 50 kopert średniego formatu, 10 notatników dużego formatu, 5 słowników francuskich, 2 atlasy geograficzne Mali, 6 dużych linijek.

taka pojawiła się wraz z rozwojem turystyki, zatem dzieci, które kiedyś zebrały dzisiaj są dorosłymi ludźmi. Kiedyś podszedł do mnie dorosły mężczyzna – nie wyglądał na potrzebującego – wyciągnął rękę, tak jak to robią dzieci i powiedział: „Daj mi cukierka”. Problem ten dostrzegają elity dogońskie, dlatego w niektórych hotelach pojawiają się prośby do turystów, aby nie dawać niczego zebrzącym dzieciom. Dzieci bowiem zamiast chodzić do szkoły „polują” na turystów. Proponuje się przekazanie ewentualnych prezentów dorosłym lub szkole. Nauczyciele najlepiej wiedzą, co jest potrzebne uczniom w procesie kształcenia. Dogonowie zdający sobie sprawę z powagi sytuacji, często mówiąc o rozwoju turystyki, poruszają tę kwestię.

5.8.2 Szkoły wyznaniowe

Oprócz szkół państwowych w kraju Dogonów znajdują się także szkoły religijne. Szkoły prowadzone przez misje chrześcijańskie należą do rzadkości, dominuje prywatne szkolnictwo muzułmańskie. W połowie XX wieku szkoły koraniczne były poważną konkurencją dla szkół francuskich. Znajdowały się one w regionach zislamizowanych. W okręgu Bandiagara były 23 takie szkoły, w okręgu Douentza aż 56. Niektóre z nich nie miały oficjalnego upoważnienia władz do prowadzenia działalności edukacyjnej. Zislamizowani Dogonowie preferowali szkoły koraniczne, bo nie wrywały dzieci z ich środowisk i nauczały religii. Poziom nauczania był jednak niski. Uważano, że przez 4-5 lat w szkole francuskiej można się było więcej nauczyć niż przez 10 lat w szkołach koranicznych. Podstawowym problemem była nauka w języku arabskim, którego dzieci nie rozumiały. Większość uczniów ograniczała się do recytowania (bez zrozumienia) wersetów Koranu, co dawało im jednak szacowny tytuł uczonego i znawcy Koranu [Palau-Marti 1957:91-92].

Pod koniec XX wieku sytuacja znacznie się zmieniła, gdyż powstało wiele szkół państwowych, odległości do szkoły się zmniejszyły i tym samym dzieci nie są już wrywane z rodzinnego środowiska. Jak już wspomniano, poważnym problemem szkół koranicznych był język arabski, który jest nieznany na południe od Sahary. Nie jest też językiem urzędowym, przydatny jest tylko w czasie obrzędów religijnych. Szkoły religijne są szkołami prywatnymi i rodzice muszą płacić czesne w wysokości 500 F CFA (w skali roku 4 500 F CFA). Wszystkie te czynniki sprawiają, że bardziej atrakcyjne stają się szkoły państwowe.

Aby podnieść atrakcyjność szkół religijnych, zmodernizowano je, wprowadzono język francuski i w ten sposób powstały lokalne medresy¹⁰⁰ zwane też szkołami fran-

ko-arabskimi, w odróżnieniu od tradycyjnych szkół koranicznych (*el-korana*), gdzie nadal językiem wykładowym jest arabski.

Podobnie jak w szkołach państwowych nauka w medresach podzielona jest na dwa cykle; nauczanie pierwszego cyklu obejmuje: język arabski, język francuski, matematykę historię islamu, historię Mali, Koran, lekcje religii i geografii. Rok szkolny zaczyna się 1 września i trwa do końca maja, potem następują 3 miesiące wakacji. Szkoła czynna jest od poniedziałku do piątku. Dziennie uczniowie mają 4-5 lekcji, w piątek szkoła jest czynna do 11:00, potem wszyscy uczniowie idą do meczetu. Nauczanie jest koedukacyjne, dziewczynki i chłopcy uczą się razem w jednej sali. Uczniowie nie dostają posiłków w szkole. Wszystkie wydatki ponoszą rodzice, szkoła nie otrzymuje też pieniędzy z krajów arabskich. Poważnym problemem medres jest brak kadry nauczycielskiej. W kraju Dogonów w pierwszym cyklu nauczycielami są Dogonowie, ale już w drugim cyklu uczą Bamanowie i Fulbowie. Nauczyciel w medresie jest gorzej opłacany niż w szkole państwowej, a kiedy szkoła ma więcej pieniędzy, zatrudnia dorywczo dodatkową nauczycielkę.

W Sandze znajdują się dwie medresy pierwszego cyklu (w Ogot założona w 1997 roku i w Bongo założona w latach 1976-77). Medresy drugiego cyklu znajdują się Ibi i Kambie. Niektórzy uczniowie udają się od razu do szkół w Mopti, a nawet w Bamako. Ucząc się w medresie można przejść do szkoły państwowej i tam kontynuować naukę [DoA].



Medresa w Ogot

¹⁰⁰ Medresa (madrassa) z arabskiego szkoła muzułmańska, początkowo mieściła się przy meczecie. Od około X wieku uzyskała pewną samodzielność i funkcjonuje nadal w wielu krajach muzułmańskich.

CZĘŚĆ 6

OBRZĘDY PRZEJŚCIA

6.1. Narodziny

Życie ludzkie, od poczęcia po śmierć, w sposób oczywisty dzieli się na różne etapy, zwane tutaj cyklami. Przejście od jednego etapu do drugiego jest wielkim wydarzeniem dla całej wspólnoty. A van Gennep (1873-1957) – francuski etnolog i folklorysta z początku XX wieku, autor koncepcji obrzędów przejścia – jako jeden z pierwszych zauważył, że można w ten sposób, przez obrzędy przejścia, wydzielić etapy życia ludzkiego. W swojej pracy pisał, że „życie jednostki, niezależnie od typu społeczności, zasadza się na sukcesywnym przechodzeniu z jednej grupy wieku do drugiej, od jednego typu zajęć do drugiego” [2006: 30]. Konsekwencją wyodrębnienia etapów życia jest podział na pokolenia i powstanie klas wieku, które sankcjonują istnienie określonej hierarchii społecznej opartej na gerontokracji¹.

Płodność jest bodaj najważniejszą sprawą dla tradycyjnych społeczności afrykańskich. Od niej bowiem zależy przyszłość wspólnoty; płodność to życie, to sztafeta pokoleń, tak samo ważna dla pokoleń przyszłych jak i minionych. Prokreacja daje możliwość tworzenia długiego łańcucha pokoleń, który łączy dusze przodków i ich potomków; jej zaprzestanie zniszczyłoby wspólnotę. Za narodziny dzieci odpowiedzialna jest przede wszystkim kobieta, to ją obwinia się o brak potomstwa. Mąż nie jest winny braku dzieci, to problem kobiety. Bezpłodność jest największym nieszczęściem żony, gdyż to właśnie dzięki posiadaniu dzieci staje się w pełni wartościową istotą. Poza nielicznymi przypadkami ludy afrykańskie uważają bezpłodność za największe zło. Bezdzietność to przede wszystkim problem samotnej, nieszczęśliwej starości. Małżonkowie posiadający dzieci, kiedy są już słabi i nie mogą pracować w polu, mogą liczyć na ich pomoc. Natomiast małżeństwa bezdzietne muszą pracować aż do śmierci. Dogonowie chcąc uświadomić rozmówcy wagę tego problemu mówią, że „obcokrajowcom trudno wytłumaczyć, co to znaczy nie mieć dzieci” [DoG].

Płodność według Dogonów zależy od jakości związków uczuciowych między małżonkami, czyli w rzeczywistości od ich ze sobą kontaktu, od natury słów, jakie między

¹ Gerontokracja jest systemem społecznym, w którym władza (lub doradztwo) i arbitraż należą do najstarszych mężczyzn jako warstwy lub do szerokiego przedstawicielstwa tejże warstwy. W. H. R. Rivers – autor tego terminu – przedstawił koncepcję gerontokracji jako powszechnej zasady grup ludzkich na wczesnym etapie rozwoju. Spotyka się ją zwłaszcza tam, gdzie istnieje silna instytucjonalizacja statusu opartego na wieku w formie grup wieku [Szykiewicz 1987a: 143].

sobą wymieniają. Większą radość Dogonowie odczuwają z narodzin chłopca, ponieważ wychowanie dziewczynek uchodzi za bardziej kosztowne. Uważa się, że dziewczyna potrzebuje więcej ubrań, a przez to wymaga większych wydatków. Argumentem ostatecznie czyniącym potomka męskiego bardziej pożądanym jest fakt, że to syn pozostaje przy rodzicach, by opiekować się nimi na starość. Tymczasem córka opuszcza dom rodzinny, kiedy zakłada własną rodzinę u boku męża. Tym samym nie jest zbyt pomocna dla rodziców, gdy się zestarzeją i są mniej sprawni. Wyjątkowo, jeśli córka poślubiła mężczyznę mieszkającego w niewielkiej odległości od jej domu rodzinnego, może pomagać swoim rodzicom, jeśli zajdzie taka potrzeba.

6.1.1. Poczęcie i ciąża

W okresie miesiączki kobiety przebywają w specjalnych domach, bez kontaktu ze światem zewnętrznym; w zależności od regionu czas odosobnienia trwa 3-6 dni. Po tym okresie kobieta wraca do zagrody męża. Dogonowie wiedzą że poczęcie jest wynikiem stosunków seksualnych między kobietą i mężczyzną. Mąż i żona zamieszkują osobne pomieszczenia, a w przypadku małżeństw poligamicznych każda z żon mieszka osobno. Wieczorem żona odwiedza pomieszczenie męża i tam dochodzi do stosunku. W myśl założeń mitologicznych podczas stosunku mężczyzna dokonuje zasiewu. Dogonowie uważają, że jest on jak bóstwo wody, które sprawia, że padający deszcz zapładnia ziemię, kobietę i ziarna [Griaule 2006: 129]. W ciekawy sposób postrzegana jest kwestia ustalenia ojcostwa. Mężczyzna, który jako pierwszy odkrył stosunek z kobietą po jej powrocie z domu menstruujących kobiet, uważany jest za ojca dziecka. Dlatego też obyczaj wymaga, aby mąż odbywał obowiązkowo stosunki seksualne ze swoją żoną tuż po zakończeniu miesiączki². „Jeśli mąż ma dwie żony, a jedna z nich poszła do domu menstruujących kobiet, zaraz po jej powrocie mąż musi spędzić z nią noc” [DouAp].

Dogonowie mają problem ze sprecyzowaniem czasu trwania ciąży; powszechnie uważa się, że trwa ona 8-9 miesięcy księżycowych, w wyjątkowych zaś wypadkach może trwać nawet 3 lata. Długi czas trwania ciąży tłumaczą na dwa sposoby: dziecko śpi, bo *Amma* tego chce lub na matkę został rzucony urok. W pierwszym przypadku próbują sobie zjednać boga i składają mu ofiary; w drugim zaś, po zwróceniu się do osoby mającej wiedzę na temat uroków, podejmują próby ich odwrócenia.

Kobieta zauważa, że jest w ciąży na podstawie typowych symptomów, takich jak zatrzymanie miesiączki, ogólne zmęczenie, zmiana zabarwienia piersi. Po zajściu w ciążę dostaje w prezencie od męża (lub ojca dziecka) tafię soli, której wysokość musi sięgać od ziemi do dłoni ciężarnej [OnB]. Sól odgrywa ważną rolę w prawidłowym

² Dogonowie bardzo przestrzegali tego zwyczaju. Świadczyć o tym może fakt, że w 1940 roku z zebrania wodzów kantonów jeden z nich nagle wyjechał, a powodem gwałtownego wyjazdu był właśnie powrót jego żony z domu menstruujących kobiet [Ortoli 1941-42a: 53].

rozwoju dziecka. Współcześnie zwracają na to uwagę również agendy rządowe, a sól dla dzieci jest szeroko reklamowana³.

Starając się chronić dziecko matka nocą kładzie się tylko na boku lewym lub prawym, nigdy na brzuchu lub plecach; by zmienić pozycję musi usiąść lub podeprzeć się na łokciach. Nie może jeść pikantnych potraw, a nade wszystko musi unikać ostrej przyprawy zwanej pima, która ma właściwości poronne. Podobne właściwości ma napój *bin dani*⁴, dlatego również jego nie może spożywać. Nie może pić z naczyń glinianych (mogłyby odtworzyć się w pępku) lecz z tykwy. Zakazane jest też jedzenie mięsa jaszczurek (dziecko mogłoby urodzić się chude, chorowite i karłowate), małp (dziecko mogłoby odziedziczyć ich brzydotę i wady: nieporządek, kłótniwość, marnotrawstwo). Nie może jeździć konno, gdyż zwiększone byłoby ryzyko poronienia lub trudnego porodu.

Pewne zakazy dotyczą także ojca, który nie może zbliżyć się do żadnych ważnych ołtarzy, a zwłaszcza do ołtarzy *Yapirin* i *Lebe*. Nie może jeść mięsa zwierząt złożonych w ofierze ani zaglądać do wnętrza dymarki [DjiO]. Dogonowie zwracają się z prośbą o dziecko do bóstw. Jeśli prośba zostaje spełniona, należy nadal stosować się do opisanych zakazów. Skoro tylko kobieta stwierdzi ciążę, mąż rozluźnia sznurki swoich spodni i robi tak aż do porodu. Nie może wyruszać w długie podróże, ponieważ jego obecność może okazać się konieczna przy porodzie. Od czasu do czasu powinien odbywać stosunki seksualne z żoną w celu ułatwienia porodu [Ortoli 1941-42a: 54-55].

Według wierzeń Dogonów w czasie życia wewnątrzmacicznego człowiek upodabnia się do ryby. Nowonarodzony jest rybą, która wydostaje się z wodami płodowymi: ten sam symbol graficzny przedstawia zarodek ludzki i *anagonno* (suma). Człowiek jest rozwijającym się *Nommo*: noworodek jest głową geniusza, dziecko jego wątrobą, młodzieniec w chwili zaręczyn upodabnia się do stóp *Nommo*, a w czasie ślubu do ramion. Człowiek dorosły jest całym ciałem tegoż bóstwa. W okresie swojej starości człowiek jest *Nommo* doskonałym, reprezentującym ludzkość i cały wszechświat [Palau-Marti 1957: 57].

Niemożność posiadania dzieci przez kobietę, która może być spowodowana bezpłodnością, może zaowocować odrzuceniem przez męża. Sytuację taką przedstawia omawiana już legenda o Ogodouo i Yakoulo Bassim. Bezdzienna żona Ogodouo chcąc zająć w ciążę wypila mocz swojego męża, który w tym dniu upił się piwem. W ten niecodzienny sposób odwróciła swój los. Oczywiście Dogonowie nie łączą zajścia w ciążę z moczem, ten niespotykany sposób poczęcia ma podkreślać przyszłe nadnaturalne cechy poczętego dziecka.

³ Innym problemem jest oczywiście dostępność takiego produktu dla matek zamieszkujących rozległe obszary kraju Dogonów.

⁴ *Bin'dani* jest ciemną gęstą cieczą otrzymywaną przez gotowanie *kunandji* – napoju alkoholowego, powstającego z fermentacji dzikich, jasnożółtych owoców, bardzo kwaśnych, rosnących na krzewie *bi* (*Spondias birrea*).

6.1.2. Poronienie

W tradycyjnej kulturze Dogonów środki antykoncepcyjne nie były znane; nadal zdarzają się niechciane ciążę pozamałżeńskie⁵. Jedynym znanym sposobem pozbycia się dziecka było wywołanie sztucznego poronienia *nana uoi* (martwy poród) lub *bere yon guru* (uszkodzony brzuch) – sytuacje takie zdarzały się jednak bardzo rzadko. Kiedy doszło do poronienia, martwy płód wkładano do glinianego naczynia i nocą wynoszono poza wioskę, do specjalnie wyznaczonego do tego celu miejsca [Dieterlen 1941: 207].

Stosowane metody wywołania poronienia działają na pograniczu magii i medycyny tradycyjnej. W latach 30 XX wieku znanych było kilka sposobów wywołania poronienia. Jeden z nich polegał na tym, że akuszerka – w porze deszczowej – umieszczała pojemnik z miodem pod żygaczem domu i pozostawiała go tam na całą noc. Nazajutrz pacjentka spożywała miód i następowało poronienie. Tłumaczono to sobie tym, że dach domu nie potrafi zatrzymać wody, która na niego spada w postaci deszczu i odprowadza ją na zewnątrz za pomocą żygaczy. Miód umieszczony pod rynną miał uzyskać tę samą właściwość i przekazać ją kobiecie. Dziecko miało zostać odprowadzone jak woda z dachu. W istocie miód, jest środkiem sprzyjającym poronieniu. Oczywiście metoda ta nie gwarantowała poronienia, dlatego uciekano się do bardziej skomplikowanych zabiegów.

Inny, bardziej złożony, sposób wymagał, aby wcześniej rano, kobieta ubrana w nowe białe okrycie⁶, przez nikogo nie widziana, opuściła wioskę i skierowała się na wschód⁷. Wychodząc zabierała ze sobą produkty spożywcze i przyprawy (dwa rodzaje prosa, ryż, sezam, fasolkę, liście baobabu, imbir, sól). Zatrzymywała się przed pierwszym napotkanym mrowiskiem⁸ i kładła na ziemi swoje okrycie. Stojąc naga przed mrowiskiem, dzieliła produkty na siedem części. Następnie biorąc odrobinę ziemi z mrowiska nacierała sobie nerki i brzuch⁹. W tym momencie zwracała się do przodków, którzy utworzyli jej wioskę i wioski przyległe (mają oni pozycję bóstw) oraz do *Ammy*, duchów opiekuńczych i mrówek, aby odwróciły od niej nieszczęście, które jej zagraża i jest przyczyną cierpienia.

⁵ Dziecko w kulturach afrykańskich zawsze jest wielkim darem, wyjątkiem są dzieci nieślubne.

⁶ Ubiera nowy biały strój, aby osoby chcące rzucić urok nie mogły tego uczynić.

⁷ Według Dogonów wszelkie nieszczęście i szczęście przychodzi ze wschodu. Ze wschodu przychodzi ulewne deszcze, dzięki którym możliwa jest uprawa ziemi, z drugiej zaś strony epidemia przybywająca ze wschodu wzbudza większy strach, niż gdyby przybyła z innej strony.

⁸ Dogonowie uważają, że mrówki są pracowite i oszczędne, co powoduje, że są przyjazne bóstwom i dzięki temu są najlepszym z pośredników. Kobieta stoi naga przed mrowiskiem, ponieważ w ten sposób jest pewna, że żadna siła zewnętrzna nie będzie na nią działała.

⁹ Kobieta pocierając brzuch i nerki ziemią z mrowiska, daje mrówkom do zrozumienia, że chce pozbyć się dziecka, ale chce równocześnie zachować zdrowie i płodność.

Ofiarując mrówkom produkty podzielone na siedem części (cztery dla samic, a trzy dla samców), musiała się ubrać i wrócić do siebie nie odwracając się. Tego dnia nie mogła ani jeść, ani pić. Mogła jedynie spożywać miód przygotowany w opisany powyżej sposób. Metoda ta mogła być stosowana w każdym miesiącu ciąży.

Jeszcze inną metodą stosowaną na początku ciąży (nieskuteczną po trzecim miesiącu) jest picie specjalnego bulionu wykonanego z kawałka gniazda ptaka zwanego *ogodogu* oraz czterech wiązek rośliny zwanej *kaon koro*, która według Dogonów ma bardzo silne właściwości oczyszczające i poronne. Ptak *ogodogu* buduje gniazdo z ziemi, podobnie jak jaskółka, w wyżłobionym pniu drzewa. Uważano, że gniazdo umieszczone w łonie drzewa zadziała na dziecko, które jest w łonie matki.

Chcąc pozbyć się niechcianej ciąży, kobiety spożywały duże ilości przypraw lub wspomnianego już *bin dani*. Oczywiście metody te najczęściej nie dawały oczekiwanego rezultatu. Dziecku pozwalano przyjść na świat, jednak w momencie porodu akuszerka czyniąc jakiś niefortunny ruch, przyczyniała się do jego śmierci, na przykład przez uduszenie. Innymi przyczynami śmierci dziecka mogło być zaaplikowanie zbyt dużej dawki oliwy z *sa* (lub *pegu*), która ma właściwości oczyszczające czy też zbyt gorąca kąpiel (przez „nieuwagę” wkładano dziecko do wrzątku) [Ortoli 1941-42a: 55-58].

6.1.3. Poród

Poród przyjmowany jest przez wyspecjalizowaną akuszerkę, którą może zostać każda kobieta pod warunkiem, że została wtajemniczona w tę sztukę. Najczęściej są to starsze kobiety, które nie mogą mieć już dzieci. Znane są też nieliczne przypadki, kiedy nauka ta pozostaje w rodzinie, przekazywana jest wyłącznie córkom, siostrom lub krewnym. Po pojawieniu się pierwszych bólów, akuszerka określa przez dotyk czy dziecko jest prawidłowo ułożone¹⁰. Dziecko przychodzi na świat w pokoju, w którym zostało poczęte, czyli w dużym, głównym pokoju¹¹. Kiedy nadchodzi pora rozwiązania, kobieta na środku pokoju siada, plecami zwrócona na północ. Rodzące się dziecko zsuwa się na ziemię i bierze w ten sposób w posiadanie duszę¹².

W porodzie pomagają akuszerki¹³, ale wśród kobiet, które asystują przy porodzie

¹⁰ Dziecko ułożone źle zwane jest *asive* w przypadku chłopców i *yasive* w przypadku dziewczynki. Nie ma specjalnego słowa na określenie dziecka dobrze ułożonego [Ortoli 1941-42a: 59].

¹¹ Według niektórych źródeł pierwsze dziecko przychodzi na świat w domu kobiet, zaś drugie i każde następne w domu męża. W ten sposób pierwsze dziecko należy do rodziny matki, a drugie i następne do rodziny męża. Poród nie może mieć miejsca w domu *Hogona* ani w budynku poświęconym bóstwom, ponieważ one nie lubią kobiecej krwi [Ortoli 1941-42a: 59].

¹² Dlatego ważne jest, aby dziecko przyszło na świat w pokoju, w którym zostało poczęte

¹³ W porodzie mogą asystować wyłącznie krewnie z rodu ojca lub matki, sama akuszerka również jest krewną. Obcy muszą odejść, chyba że poproszeni są o pozostanie. Próbuje się przez to odsunąć wszelkie obce siły mogące przyciągnąć urok.

jest zawsze obecna młoda matka, która ma jeszcze mleko. Karmi ona noworodka do czasu, kiedy naturalna matka będzie mogła robić to sama. Kobieta, aby urodzić siada na kamieniu o wysokości około 20 cm, dwiema uniesionymi rękami chwyta za szyję akuszerkę, która stoi za nią lekko pochylona do przodu. Jest to najdogodniejsza pozycja do pracy i wysiłku w trakcie porodu. Inna akuszerka stoi przed kobietą i uciska lekkimi ruchami, od góry do dołu, brzuch w celu obniżenia dziecka. Kiedy się ono urodzi, akuszerka kładzie je na ziemi nie odcinając pępowiny. Kobieta klęka opierając się rękami. Akuszerka, która jest za nią, nachyla się za nią, opasując ją rękami i uciska jej brzuch w celu wydalania łożyska.

Przed obcięciem pępowiny akuszerka dotyka plecami dziecka ziemi, następnie odwraca je i z kolei czterema kończynami dotyka ziemi, aby w ten sposób przejęło ono w posiadanie swoje dusze określone przez *Nommo*. Według M. Griaule'a świadczy to o dominacji zasady męskiej nad żeńską [1947b].

Po urodzeniu łożyska, pępowina zostaje odcięta, ale nie jest podwiązana. Każdego ranka jest myta w letniej wodzie i smarowana ciepłą oliwą z *pegu*, do momentu aż sama odpadnie. Następnie zostaje umieszczona w glinianym naczyniu. Łóżysko uznawane jest za brata dziecka i jest z nim nierozdzielnie związane. Silne więzy łączą zatem dziecko z domem, gdzie łożysko zostanie złożone. Dlatego gliniane naczynie z łożyskiem, zostaje zakopane na podwórzu domostwa, w miejscu, które służy jako „łazienka” (*douche africaine*). Tam też zostaną umieszczone trzy (w przypadku chłopca) lub cztery (w przypadku dziewczynki) kamienie. Łóżysko pierwszego dziecka zakopane zostanie w domu rodzinnym matki, pozostałych zaś w domu rodzinnym ojca. Jeżeli poród wyjątkowo miał miejsce gdzieś indziej, łożysko natychmiast powinno być przeniesione do któregoś z wyżej wymienionych miejsc. Odpowiednie zabezpieczenie łożyska ma uniemożliwić rzucenie uroku lub nawet zawładnięcie życiem dziecka przez osoby parające się magią¹⁴ [Ortoli 1941-42a: 59-60, 62].

Dziecko, leżąc na ziemi, może zostać dotknięte dopiero kiedy zapłacz. Jeśli płacz się opóźnia, akuszerka napęla sobie usta wodą i energicznie wypluwa ją na noworodka, który zaczyna płakać¹⁵. Następnie jest on umyty mydłem i ciepłą wodą, a kolejne

¹⁴ Zdarza się, że w niektórych regionach łożysko zakopywane jest we wspólnym dla całej wioski zagłębieniu, znajdującym się w miejscu latryn kobiet przechodzących miesiączki. Istotnym celem tych zabiegów jest zbudowanie więzów, które połączą dziecko z grupą, rodziną lub wioską.

¹⁵ Jeśli dziecko umiera wydawszy z siebie płacz, mówi się o zgonie zwykłym. Jeśli natomiast dziecko umrze zanim zapłacz, ten rodzaj zgonu nazywany jest *aguinde*. Matka na znak żałoby zostanie zamknięta na 15 dni (3 tygodnie dogońskie) w przypadku chłopca i na 20 dni (4 tygodnie) w przypadku dziewczynki. Nie może spać na macie, lecz na deskach, jej pożywienie nie może być przyprawiane tamaryndowcem ani szczawiem. W tym czasie mogą się do niej zbliżyć tylko mąż (obowiązkowo musi mieć na nogach sandały), nieletnia dziewczyna lub kobieta po okresie przekwitania – te ostatnie zajmują się zresztą przygotowaniem posiłków. Okres żałoby w regionie Bandiagary trwa 10 dni, obejmuje on oboje małżonków, dlatego mąż może wyjść tylko nocą po wodę. Zgon dziecka tuż po narodzinach świadczy o tym, że bóstwa, a zwłaszcza Yapirim, są

kapiele mają miejsce dwa razy dziennie, rano i wieczorem, już bez użycia mydła [Ortoli 1941-42a: 60]. Dopiero po wykonaniu toalety dziecko można zaprezentować ojcu.

Mąż nie jest co prawda obecny podczas porodu, ale jeśli pojawiają się trudności, akuszerka prosi go o rozluźnienie sznurków spodni, a gdy to nie pomaga o całkowite ich zdjęcie, co ma sprzyjać rozwiązaniu¹⁶. Po narodzinach, jeśli dziecko urodziło się żywe, mąż składa *Yapirimowi* ofiarę z koguta, kury i kozy, a w przypadku ich braku – wiązkę kłosów prosa lub piwo z prosa. Dzieci po narodzinach kąpie się w nowym garnku, specjalnie do tego celu wykonanym, który będzie później używany w różnych ważnych momentach życia dziecka. Jeśli matka źle się czuje po porodzie, obmywana jest wodą, do której wcześniej włożono specjalny kamień o właściwościach nadnaturalnych¹⁷ [DoG].

Pierwszym posiłkiem jaki spożywa matka jest rodzaj papki sporządzonej z mąki z prosa i wody, zwana *amba ni piri* (*amba* – bóg, *ni* – woda, *piri* – biały), przygotowanej przez akuszerkę¹⁸. Codziennie, na wspomnianych kamieniach, jedna z krewnych będzie robiła matce masaż brzucha oraz piersi (ma to pobudzić laktację) oraz będzie ją myła. Po 11 dniach matka sama zajmie się sobą, jednak na zewnątrz może wyjść dopiero po ustaniu krwawienia [Ortoli 1941-42a: 60-62].

Po narodzinach następuje czas oddalenia matki od pozostałej części wioski; w połowie XX wieku w przypadku urodzenia chłopca ten czas wynosi 3 tygodnie, w przypadku dziewczynki 4 tygodnie. Na koniec okresu oddalenia następowało oczyszczenie¹⁹, które odbywało się w tym samym pomieszczeniu, w którym urodziło się dziecko. Ojciec w tym czasie golił głowę. Wiadomo, że w Timiniri rodzice nie mogli podjąć stosunków seksualnych do czasu ostrzyżenia głowy dziecka, co następowało w okresie od 4 miesięcy do 3 lat po porodzie [Palau-Marti 1957: 40]. W dzisiejszych czasach karmienie dziecka zazwyczaj trwa dwa lata i podczas tego okresu zabronione są kontakty seksualne, bowiem nowa ciąża wstrzymałaby laktację.

niezadowolone. Należy je przebłagać, dlatego też w noc po upływie żałoby, kapłan *Yapirima* – *Niem Kadiun* przychodzi do domu kobiety. Goli głowy rodziców zmarłego dziecka, a następnie, po rozpaleniu ognia, składa w ofierze koguta i kurę, które wcześniej przyniósł mąż. Mięso ofiar i ubranie noszone przez kobietę i mężczyznę w okresie żałoby, należą do kapłana. Następnego dnia oboje małżonkowie mogą już normalnie funkcjonować.

¹⁶ Podobne wierzenia można było spotkać również w Polsce

¹⁷ Prawdopodobnie chodzi o specjalny kamień, który w myśl przekonań Dogonów spadł z nieba; nazywa się go *andugua dibu* (*andugo*) i wykorzystuje się go także w obrzędach mających na celu sprowadzenie deszczu [DoPa].

¹⁸ W pewnych regionach na Płaskowyżu Bandiagary do ust noworodka wkłada się kilka kropel *amba ni piri*. To symboliczne działanie ma na celu, jeśli w wiosce lub rodzinie ma miejsce wiele narodzin, wyznaczenie starszego dziecka. W przypadku wyboru wodza – spośród dzieci urodzonych w tym samym czasie – ma to duże znaczenie.

¹⁹ Matka musiała wytrzeć się liśćmi *yullo* i spalić kilka ziaren tej rośliny, po czym nacierała się olejkami *sa*.

W przypadku kiedy dziecko jest źle ułożone, akuszerka za pomocą masażu próbuje zmienić jego pozycję na lepszą. Bez względu na to, czy jej się to uda, poród przebiega własnym tokiem. Zdarza się również, że dziecko umiera zanim się narodziło. Akuszerka stwierdza, że się nie rusza dotykając brzucha ciężarnej. W przypadku, gdy dziecko nie zostało wydalone siłami natury, akuszerka wzywa znachora, który próbuje usunąć dziecko z łona matki. Przygotowuje lekarstwo składające się ze znanych mu środków poronnych i daje to kobiecie do spożycia. Jeśli to nie pomaga, próbuje dziecko uchwycić ręką i w ten sposób wyjąć z ciała matki.

Według danych statystycznych z lat 30. XX wieku, opartych na danych zebranych podczas różnych spisów ludności, na 100 narodzin przypadało 55 żywych dzieci, 36 zmarłych po narodzinach, 9 martwych płodów i aż 5 kobiet umierało w trakcie porodu. Mimo tak dużej śmiertelności jeszcze w połowie XX wieku trudno było kobiecie przekonać do porodu w szpitalu. Na przeszkodzie stały trzy przyczyny wynikające z tradycji. W szpitalu rodzącej narzuca się leżącą pozycję, w domach zaś kobiety rodzą na siedząco. Zgodnie z tradycją dziecko powinno się urodzić tam, gdzie zostało poczęte, pierwsze dziecko powinno się urodzić w domu rodzinnym matki, a drugie w domu ojca. Wreszcie wielkie zaufanie do akuszerki i znachorów nie sprzyjało porodom w szpitalach czy też izbach porodowych. Dlatego ówczesna francuska administracja kolonialna zorganizowała zakończone egzaminem staże w szpitalach dla akuszerki, po których wysyłano je do wiosek, gdzie pracowały. Akuszerki, mając zaufanie wśród Dogonów, mogły stosować w swojej sztuce zasady medycyny europejskiej [Ortoli 1941-42a: 62- 63].

Pod koniec XX wieku sytuacja uległa zmianie i kobiety chętniej korzystały z usług izby porodowej znajdującej się w Sandze, zmniejszyła się też śmiertelność niemowląt. Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku śmiertelność niemowląt wynosiła 129 zgonów na 1 000 urodzeń, w przypadku dzieci w wieku 1-4 lat wynosiła 52 zgony na 1 000, zaś śmiertelność rodzących 700 na 100 000 żywych porodów [Berche 1998: 15]. Wiek rodzących waha się od 15-16 lat (rzadko) do 41 lat, przeciętnie kobiety rodzą czwórkę dzieci, ale obserwuje się tendencję spadkową. Koszt pobytu w izbie jest jednak dość wysoki, dlatego kobiety czasami decydują się na wizytę w izbie porodowej dopiero kiedy dochodzi do komplikacji [SayY].

6.1.4. Bliźnięta

Narodziny bliźniąt (*ginne*, *ginene* – w *dogo-so* słowo *gine* oznacza podwójny)²⁰ są wyjątkowym wydarzeniem nie tylko dla rodziny, ale dla całej wspólnoty. Traktowane są jako znak błogosławieństwa, które anonsuje dobre zbiory. Uważa się, że jeśli kobieta rodzi bliźnięta, to znaczy, że *Yeban* dotknął jej brzucha i w ten

²⁰ Bliźnięta nazywają się zazwyczaj Adyé – starszy i Aségué – drugi [DoDou].

sposób przekazał jej swoją *nyamę*. Sądzi się, że podwójne źdźbła prosa – mające przynieść właścicielowi dobre zbiory – pochodzą właśnie od bliźniąt, dlatego też odgrywają tak ważną rolę w święcie zbiorów²¹. Dawniej uważano, że obecność bliźniąt jest dobroczynna dla całej wioski, a ich specyficzne cechy powodują, że uważa się je za zdolniejsze od innych dzieci, dzięki czemu przez całe życie zachowują wyższość nad rówieśnikami. Specjalne znaczenie bliźniąt w społeczeństwie Dogonów wywodzi się z mitu o pierwszych ośmiu przodkach, którzy stanowili cztery pary. Narodziny bliźniąt są przypomnieniem czasów mitycznych, kiedy wszystkie istoty rodziły się podwójnie.

Do kategorii bliźniąt zalicza się nie tylko „prawdziwych” bliźniaków, ale także *kuno*, czyli dzieci urodzone: przez tę samą matkę po zgonie bliźniąt²², jeśli między narodzinami i ponownym zajściem w ciążę matka nie miała miesiączki²³ oraz dzieci leworęczne²⁴. F. Michel-Jones biorąc pod uwagę prestiż jakim cieszą się bliźniacy oraz tendencję do rozszerzania kategorii bliźniąt sądzi, że Dogonowie powinni pragnąć mieć bliźniaki. Rzeczywistość jest jednak inna, czynią wiele, aby zabezpieczyć się przed przyjściem na świat bliźniaków [1999: 51-52]. Mężczyźni unikają jedzenia mięsa ofiar złożonych na naczyniach *ginne bundo* w obawie przed stanieniem się ojcami bliźniąt [Dieterlen 1941: 168]. Kobiety nie chcą rodzić bliźniąt łączą dwa owady: *ke-ke-day* (mającego rozwidlony ogon) i *vanu pazane* (sprężyk – odmiana chrząszcza), jednocześnie mówiąc: „Bliźnięta przechodzą obok, jedno dziecko przechodzi środkiem” [Griaule 1961]. Współcześnie kobiety zwracają uwagę, że „wiążą się z tym podwójne problemy, trzeba więcej pokarmu, dwa razy więcej ubrań, na pole trzeba nieść dwójkę dzieci” [SayY]. Niechęć do posiadania bliźniąt szczególnie akcentują kobiety, dla których jest to duży wysiłek w czasie porodu, a później poważny problem z wykarmieniem. Nie każda matka ma odpowiednią ilość pokarmu, aby starczyło dla dwójki. Jeszcze innym problemem jest kondycja fizyczna, w jakiej się rodzą bliźnięta.

²¹ Bliźniacze narodziny zawsze poruszały lokalną społeczność, nawet jeśli dotyczyło to zwierząt, które normalnie wydają na świat tylko jedno małe. M. Griaule opisuje poruszenie, jakie – w połowie lat 40. XX wieku – wywołało urodzenie się dwóch cielaków w wiosce Mendeli [Griaule 2006: 218-219].

²² Zgon bliźniąt musiał jednak nastąpić w pierwszym roku życia, przed świętem bliźniąt. Każdy bliźniak nosi naszyjnik składający się z 8 kauri, natomiast narodzone po ich śmierci dziecko będzie nosiło naszyjnik z 16 kauri [Paulme 1940: 457].

²³ Dziecko takie określa się terminem *kuno* – wybrakowany bliźniak; mówi się, że wyraz ten jest rozwidlony, bo jest jak „dwóch złączonych bliźniaków”. Ich narodziny są prawie takim samym błogosławieństwem jak narodziny bliźniaków, a na rodzinnym ołtarzu posiadają siedem naczyń [Calame-Griaule 1965: 163, 211; 1968: 173].

²⁴ Według wierzeń Dogonów mańkut rodził się ze związku „wybrakowanych bliźniaków” oraz kiedy ciężarna złamała jakiś zakaz [Michel-Jones 1999: 51]. Uważają oni, że leworęcy mają wyjątkowo silną *nyamę*, sprzyjającą rodzinie, ojciec daje takiemu dziecku część swojej *nyamy*, co prawdopodobnie spowoduje, że nie będzie długo żył [Dieterlen 1941: 83-84].

Wszystko to powoduje, że śmiertelność wśród nich jest wyższa niż wśród dzieci z pojedynczych ciąż.

Po narodzinach bliźniąt matka ma 8 tygodni wypoczynku (oddalenia), a nie 4, jak przy pojedynczym porodzie²⁵. Głowy noworodków, matki i jednej ze starszych sióstr (która opiekuje się dziećmi) nie są golone przez cały rok, ponieważ przebywa w nich *nyama*. W tym czasie ojciec nie może uczestniczyć w żadnej ceremonii pogrzebowej, nawet gdyby to dotyczyło jego zmarłego ojca. Po tym okresie – w latach 30. XX wieku – ojciec bliźniąt zamawiał u garncarki 8 naczyń zwanych *ginne bundo* (garnki bliźniąt)²⁶, u skórnikarza zaś trapezoidalne kawałki skóry, *moru*, na których naszytych było 8 muszelek kauri. Następnie zanosił do patriarchy rodu 100 *savali* prosa, z którego robiono piwo. Spożywano je w czasie święta zbiorów *Bulo*. Rankiem w dniu święta zbiorów ojciec składał ofiarę na ołtarzu *wogodyu*, podrzynał kurczaka i zwracał się do bóstwa: „*Yebanie*, spraw, aby te dzieci rosły” [Dieterlen 1941: 157-159].

Wieczorem w dzień narodzin na podwórzu *ginny* przychodziły dzieci i dorośli, którzy urodzili się jako bliźnięta. Najstarszy z nich golił włosy – aby nie mogły ich zaplatać – matki bliźniąt oraz jej siostry, która się nimi opiekowała lub innej wyznaczonej do opieki kobiety; obie musiały nosić białe spódnice. „Kiedy włosy są ogolone, kobieta, dzieci i ta, która nosi drugie bliźnię, wszyscy ludzie przychodzą dać im prezenty: pięć franków, dziesięć franków, dwieście franków. Obok jest *gogon (griot)* grający na tamtamie podczas uroczystości przypomina wszystkie historie kraju Dogonów, twoich dziadków, kraj, skąd przybyli, o bliźniętach, które były kiedyś w rodzinie. (...) Na trzeci dzień wszyscy ludzie piją piwo, wszyscy są zadowoleni; teraz (na zakończenie święta) daje się czarną tkaninę (matce i jej pomocnicy). (...) Każdego roku składa się ofiarę fetyszowi” [DoDou]. Z przygotowanego piwa, ciasta z prosa składano ofiarę, a *gina-bana* wyznaczał osobę, która to czyniła. Obok ołtarza *Wagem* ułożono naczynia *ginne bundo*, skórę *moru* i na nich złożono w ofierze 8 kurczaków przyniesionych przez ojca. Patriarcha w tym czasie odmawiał modlitwę, w której zwracał się do *Ammy*, zmarłych bliźniąt, *Yebanów*, aby dali bliźniętom długie życie. Według wierzeń Dogonów wtedy *nyama Yebanów* opuszczała włosy dzieci i przenosiła się do ołtarza. Zwierzęta złożone w ofierze były pieczone i konsumowane. *Moru* przywiązywano do szyi dzieci, a na głowy kładziono im szpiczaste białe czapeczki ozdobione kauri; muszelki te również były przywiązane do nadgarstków i stóp niemowląt. Kiedy matka i starsza córka siedziały na macie i trzymały bliźnięta, wszyscy podchodzili, pozdrawiali je i składali w ofierze po 20 kauri. Później następowało picie piwa przygotowanego z prosa przyniesionego przez ojca [Dieterlen 1941: 157-159].

Dzień narodzin bliźniąt staje się ich świętem *ginne solu* (prezent dla bliźniaków),

²⁵ Osiem tygodni odosobnienia, ponieważ jest to cyfra bliźniąt.

²⁶ Ojciec zamawia jedno duże naczynie i siedem małych, największe z nich – jak to zauważyli francuscy etnolodzy w latach 30. XX wieku w Ogol-Dogn – opasane było żelaznym drutem zakończonym dzwoneczkiem.



Ołtarz bliźniąt.

jego schemat odwzorowuje ceremonie związane z intronizacją *Hogona*. Obie uroczystości przedstawiają bowiem powrót żyzności ziemi i płodności grupy [Paulme 1940: 453, Calame-Griaule 1965: 243-244]. W czasie tego święta składa się ofiary na ołtarzu bliźniąt.

Bliźnięta posiadają swoje specjalne ołtarze *ginie omolo* (*ginie* – bliźnięta, *omolo* – ołtarz). Ołtarz taki składa się z glinianej podstawy, na której są zamocowane dwa metalowe haki, kamienny walek (rozcieracz) postawiony pionowo oraz *buno*²⁷ (niewielkie zagłębienie pełniące rolę naczynia na ofiarę, czyli bulion z prosa, krew zwierząt). Kiedy było więcej bliźniąt w rodzinie na ołtarzu znajdowała się większa liczba naczyń *buno*, dla każdego bliźniaka jedno. Ołtarz taki usytuowany był w pomieszczeniu ojca, który się nim zajmował, składał na nim ofiary aż do czasu osiągnięcia pełnoletności przez bliźnięta. W dniu nadania imienia składano ofiary – wcześniej przygotowane przez ojca – z papki

z prosa, kury i dwóch kóz. Mięso ofiar było konsumowane przez wszystkich uczestników uroczystości. Każdego roku po zbiorach, przed zjedzeniem nowych ziaren, składa się na tym ołtarzu ofiary: bulion z prosa, piwo, kury i kozy [DoDou].

Ołtarz dla bliźniąt może też być podobny do ołtarza *wagem*, na którym ojciec kładzie 8 małych naczyń, w przypadku bliźniaków, lub 7, w przypadku *kuno*. Takie ołtarze otaczane są również specjalnym kultem po śmierci zainteresowanych. Ołtarze bliźniąt wykonuje się, gdy są one jeszcze w wieku niemowlęcym. Matka i jej starsza córka – w czasie uroczystości poświęconych bliźniętom – siadają na kocu pogrzebowym ułożonym na macie, trzymają niemowlęta, a krewni podchodzą do nich i składają dary na dwóch stosach, które muszą być równej wielkości, ponieważ są symbolem kupującego (prawa strona) i sprzedającego (lewa strona).

W przypadku śmierci bliźniąt Dogonowie zachowują się podobnie jak w przypadku śmierci *Hogona*. Nie mówią, że jedno z bliźniąt zmarło, lecz odpłynęło na swej fali lub odleciało. Jeśli oboje umrą, to dziecko urodzone tuż po nich nazywa się „popiołem człowieka” i jest ono swego rodzaju „osadem” po bliźniętach [Griaule 2006: 227].

Równie wyjątkowo traktowani są albinosi, aczkolwiek nie mają takiego znaczenia w dogońskich wierzeniach. W regionie Douentza nazywa się ich *ntebano*, co znaczy „prawie biały”²⁸. Uważa się, że przynoszą szczęście domowi, dlatego nadaje im się przydomek *konna ele bono*, „przynoszący szczęście” [Arnaud 1921: 244]. Niektóre

ludy łuku Nigru uważają, że albinos rodzi się wskutek stosunku, który rodzice odbyli za dnia, co jest uważane, za ciężkie naruszenie obyczajów. Rudawe włosy albinosa zapewniają bogactwo, a jego odchody wymieszane z ziarnem siewnym udane zbiory. Dużą wartość posiadają również jego kości, a szczególnie czaszka, które pełnią funkcje apotropieczne względem właściciela [Szczygieł 1985a: 84].

6.1.5. Nadanie imienia

W Afryce Zachodniej używa się kilku imion dla jednej osoby, w różnych okolicznościach. Każde dziecko dogońskie otrzymuje trzy imiona:

boy toy – nadawane przez *ginna bana* grupy ojcowskiej; po zakończeniu oddalenia matka przedstawia dziecko *ginna bana*, a ten przed ołtarzem przodków wraz z całą rodziną odmawia modlitwę i nadaje imię używane w rodzinie ojcowskiej, traktowane także jako oficjalne imię, którym posługuje się cała społeczność;

boy na – nadawane kilka dni później przez *ginna bana* grupy matczynej, używane w rodzinie matki;

boy dama – nadawany przez kapłana *Binukedine* grupy ojcowskiej w 35 dniu po urodzeniu, jest to imię sekretne wybierane przez kapłana i tylko on może go używać [DoGa].

Przyjaciiele używają najczęściej przydomka odnoszącego się do nazwiska rodowego, pochlebstwa, wsi, dzielnicy, zawodu, etc. Analiza imion z etnologicznego punktu widzenia jest interesująca, dostarcza bowiem informacji na temat obyczajów, historii, własności i sytuacji rodzinnej. Wiedza na temat znaczenia imion jest wśród informatorów powszechna. Potrafią dość precyzyjnie określić pochodzenie i znaczenie danego imienia. Tradycyjne imiona męskie zaczynają się najczęściej od *a*²⁹ natomiast kobiece od *ya*³⁰. Są one bardzo indywidualne, nawiązują do wydarzeń związanych z dzieckiem³¹, jego cechami, oddają charakter człowieka, jego pozycję w rodzinie i społeczności³².

Współcześnie, w dobie silnych wpływów islamu, w kulturze Dogonów spotykamy wiele imion muzułmańskich. Pierwszym imieniem nadawanym przez rodzinę jest

²⁹ *Ana* to w języku dogo-so mężczyzna; imiona męskie: *Adie* – pierwszy syn, *Assegue* – drugi syn, *Atana* – trzeci syn, *Amene* – człowiek boga, *Ana* – chłopiec urodzony po bliźniakach (*Yana* – kobiecy odpowiednik), *Kana* – pierwszy syn z małżeństwa specjalnego, *Amagana* – dzięki bogu [DoG].

³⁰ *Ya* w *dogo so* oznacza kobietę; imiona kobiece: *Yadie* to pierwsza córka, *Yassigi* – druga córka, *Yatanu* – trzecia córka, *Yanai* – czwarta, *Yasere* – „ona przybyła” – dla dziecka, które urodziło się krótko po ślubie [DoG, Palau-Marti 1957: 39-40], *Yabuno* to kobieta posiadająca pieniądze.

³¹ Imię męskie *Domo*, „długo oczekiwany”, nadaje się dziecku, na urodzenie którego rodzice długo czekali, z kolei imię *Gadiolou* znaczy „nie czyniący nic złego”.

³² Obszerną pracę na temat tradycyjnych imion dogońskich przygotowały D. Lifchitz i D. Paulme [1953], w 1935 roku dokonały analizy 797 imion osób zamieszkujących wieś Ogoł.

²⁷ Taką samą nazwę noszą gliniane naczynia ustawiane na ołtarzach.

²⁸ W ten sposób nazywa się również Fulbów.

imię tradycyjne, natomiast w dokumentach oficjalnie zapisane jest imię muzułmańskie. Otoczenie w takiej sytuacji używa imienia pierwotnego. Wraz z wiekiem dodaje się do imienia pewne określenia podkreślające prestiż, jak *el-hadž* (pielgrzym) czy też terminy zawodowe, jak mistrz krawiecki, tkacz, a najczęściej rolnik.

6.2. Dzieciństwo

Dopóki dziecko jest małe, nosi się je zawinięte w spódnicę matki. Małe dzieci kładzie się na macie lub bezpośrednio na ziemi, aby nie upadły. Kiedy stają się bardziej samodzielne ruchowo, mogą siadać na niskich taboretach. Jest to pierwszy moment przejścia, symbolizujący wyjście z okresu niemowlęctwa i osiągnięcie statusu dziecka. Od tego momentu dziecko, jako dość samodzielne, można powierzyć opiece starszego rodzeństwa, brata lub siostry.

Od wczesnych dni życia dziecko dogońskie uczestniczy w życiu dorosłych, jest świadkiem wszystkich spotkań w jego obecności porusza się wszystkie tematy. Mały synek zawsze chodzi z ojcem czy to na targ, czy na pole, w wieku 6-7 lat dzieci już pomagają młodszemu rodzeństwu. Córka jest szybko przyuczana do obowiązków domowych. Ale rodzice troszczą się, aby dzieci nie wykonywały prac ponad ich siły. Dzieci kowali wykonują małe narzędzia rolnicze pod nadzorem ojca, swego mistrza. Jeśli ocena pracy wypadnie dobrze, mogą je przekazać innym dzieciom, które z kolei bawią się w uprawę małych pól, gdzie sieją po kilka ziaren. Według relacji z lat 40. XX wieku dzieci efektywnie pracowały, czego przykładem był 10 letni Monsé, syn kowala Akoundyo Karambé z Ogol-Dogn, który produkował narzędzia niczym dorośli [Ganay 1953]. Współcześnie nie zauważyłem, aby dzieci wykonywały tego typu prace, aczkolwiek chłopcy pracujący w kuźni najczęściej obsługują miechy.

Okres dzieciństwa to oczywiście także okres zabawy; zabawką może być każdy przedmiot, łądyga prosa używana jako włócznia, kij do gonienia psów. Do zabawy wykorzystuje się nawet łąjno osłe, co w Europie może wywoływać obrzydzenie. U Dogonów nawóz zwierzęcy jest zupełnie naturalną sprawą, skoro używa się go jako opału, można się też nim bawić. Zabawą może być czatowanie na spadające owoce baobabu, które są bardzo smaczne, ale też mogą być surowcem do wykonywania grzechotek, czym zajmują się starsze dzieci. Współcześnie dzieci bawią się zabawkami pochodzenia przemysłowego, na przykład opona czy felga rowerowa może służyć jako kółko do toczenia. Z puszek po skondensowanym mleku lub koncentracie pomidorowym robi się samochodziki. Z wiekiem zabawa stopniowo przeradza się w pracę. Sprzedaż wspomnianych grzechotek wraz z rozwojem turystyki stała się źródłem dochodu dla rodziny, podobnie jak produkcja zabawek – szczególnie samochodzików – z blachy czy drutu. Specjalnością dzieci z Falez Bandiagary są jednak

rysunki tańców masek. Oczywiście tradycyjnie dzieciom nie wolno było oglądać masek, ale współcześnie, kiedy w wielu wioskach funkcjonują zespoły folklorystyczne, mają one swobodny dostęp do tego typu występów. Rysunki przedstawiające maski można kupić za niewielką kwotę bądź wymienić za zeszyt lub przybory do pisania. Pozwala to dziecku na kontynuowanie nauki w szkole, jako że wielu rodziców nie stać na zakup niezbędnych do szkoły pomocy. Coraz popularniejsze są też plastikowe postacie tancerzy w różnych maskach (wieś Kamba-Bandié).

Jak już wspomniano wcześniej, napływ turystów spowodował, że jednym z ulubionych zajęć dzieci jest żebractwo, wymuszanie na przyjezdnych drobnych prezentów. Często można usłyszeć zamiast pozdrowienia: „*Monsieur, donne moi bic, bon-bon, quelque chose*” (Panie, proszę mi dać długopis, cukierka, cokolwiek). W efekcie te infantylne zachowania pojawiają się również w życiu dorosłych.

W wieku kilku lat dzieci chodziły zupełnie nago i nie były tym skrępowane. Jedynym ich strojem były skórzane amulety zawiązane wokół bioder popularnie zwane *gri-gri*. Pod koniec XX wieku popularniejsze stawały się ubiory przemysłowe, szczególnie T-shirty i inne stroje sportowe. Rzadko spotyka się już nagie dzieci; czują się skrępowane nie tyle nagością swego ciała, ile raczej świadomością ubóstwa, ponieważ strój świadczy o statusie społecznym. Stroje przemysłowe stały się tak popularne, że zaczęto ubierać nawet niemowlęta.

Dzieci znajdują się na marginesie grupy społecznej, co nie oznacza, że są mniej ważne. Mają własne życie, chodzą własnymi ścieżkami, mają swoje zabawki-narzędzia, swoje chrząszcze i koniki polne, żywe ptaszki na sznurku, którym podcinają skrzydła, aby nie uciekły.

D. Douyon uważa, że w świecie dzieci istnieją trzy kategorie: *kadaga*, *gire* i *tono*. Pierwsza z nich dotyczy dzieci urodzonych w przedziale 7 tygodni (35 dni), matki mówią o dzieciach z tego samego *kadaga*, że są one „z tego samego schroniska”, ponieważ uroczystości związane z nadaniem imienia oraz wyjściem matki i dziecka ze schronienia, po okresie odosobnienia, odbywały się w tym samym czasie. Owa równoczesność rytuałów sprawia, że dzieci te połączone są wyjątkowo silnymi więzami, mogą między sobą prowadzić dość swobodne rozmowy (*kadaga-moi*). Żaden z członków *kadaga* nie może zostać „pokonany” w pojedynku słownym przez osobę należącą do tej samej grupy. Druga kategoria funkcjonuje w przestrzeni rodzinnej, określa starszeństwo pomiędzy *gire*, różnica wieku równa jest przynajmniej okresowi dwóch „deszczów”. Ostatnia z wymienionych kategorii – *tono* – gromadzi wszystkie dzieci w przedziale wieku trzech lat. W wiosce, kiedy trzeba pracować, wszystkie osoby w wieku od 15 do 18 roku życia będą na przykład uważane za należące do tego samego *tono*. W rzeczywistości, różnice pomiędzy tymi klasyfikacjami nie są oczywiste dla osób, których te klasyfikacje dotyczą. Dla niektórych, różnica pomiędzy *kadaga* i *tono* nie jest dostrzegalna [2002: 78].

Dziecko dorastające do dojrzałości płciowej, wchodzi w model życia dorosłych bez ingerencji starszych, ci powstrzymują się od nadmiernej ingerencji w ich życie. Przej-

ście w życie dorosłe następuje przez inicjację (obrzezanie i ekscyzję). Rytuały te prezentują odnowienie, odrodzenie się nowej osoby. Seria rytuałów ma sprawić, że młody człowiek będzie prawidłowo funkcjonował w życiu dorosłym. W myśl wierzeń związane są one z ruchem gwiazdy, a konkretnie orbity gwiazdy *Po-Tolo* wokół *Sigi-Tolo*.

Narodziny dziecka ułomnego tłumaczone są ingerencją *Andumbulu*. Informatory M. Griaule'a, w latach 30. XX wieku, podawali przykład córki mężczyzny o imieniu Allagan mieszkającego we wsi Bongo. W czasie przerwy w pracach polowych, znajdując się w miejscu zwanym *kommyo* (w pobliżu drogi do Koundou), zasnęła i wtedy zbliżył się do niej *Andumbulu*. Efektem tego były narodziny dziecka, które przez długie lata nie rosło i nie umiało chodzić. Wróżbici poradzili jej wrócić do *kommyo* i złożyć ofiarę z ryżu i sezamu dla *Andumbulu*. Młoda matka zachowała się zgodnie z radami wróżbitów, jednak nie zauważyła żadnych zmian w stanie dziecka. W końcu zostawiła dziecko w jaskini w pobliżu *kommyo*, ale stała się bezpłodna [Griaule 1994: 159].

Istnieje pewien stereotyp mówiący o tym, że to wyłącznie kobieta odpowiedzialna jest za wychowanie dziecka. Ojciec zajmuje się nim (chłopcem) kiedy podrośnie i może go uczyć zawodu. Stoi to jednak w sprzeczności z wieloma sytuacjami, kiedy zaobserwowano, że to ojciec opiekuje się małą córką lub synem. W przypadku choroby obecność ojca jest niezbędna, oboje rodzice udają się do dyspensery, niejednokrotnie pokonując duży dystans, aby pomóc choremu dziecku. Ojciec będący odpowiedzialnym za utrzymanie rodziny powinien znaleźć, jeśli to możliwe, stosowne środki pozwalające na leczenie.

6.3. Inicjacja

Inicjacja oznacza wprowadzenie, włączenie jednostki do określonej grupy wiekowej³³. Rytuał ten jest pierwszym obrzędem przejścia z jakim spotyka się młody człowiek. W omawianym przypadku chodzi o przejście z dzieciństwa do życia dorosłego. Inicjacja jest czynnikiem integrującym grupę, wiąże się z manifestacją przynależności i respektowaniem wartości obowiązujących w grupie. Powiedzieć mężczyźnie: „byliśmy obrzezani w tym samym czasie”, to uznać go za brata. Jednostki w tym samym czasie inicjowane tworzą grupę (klasę) wieku, z którą są związane aż do śmierci. Przechodząc do dorosłości uzyskują pełnię praw, ale także rozszerza się zakres ich obowiązków, w które inicjowanych wtajemniczają przedstawiciele grupy przyjmującej, czyli dorośli. Obrzędy inicjacji otoczone są aurą tajemnicy, mają charakter sakral-

ny. Elementy sakralne i świeckie przeplatają się ze sobą tworząc synkretyczną całość [Buchowski 1987b: 160- 161].

Inicjacja polega przede wszystkim na pobieraniu nauk, przygotowaniu nowicjuszy do życia w dorosłym świecie. U Dogonów – uważanych przez niektórych za społeczeństwo masek – bardzo istotne jest zapoznanie chłopców z ich sekretami. Wspomniany już R. Caillois uważa, że w czasie inicjacji ujawnia się nowicjuszom czysto ludzki charakter masek. „Z tego punktu widzenia inicjacja to lekcja ateizmu, agnostycyzmu, negacji. Ujawnia się oszukaństwo, a zarazem wciąga się w nie na zasadzie współuczestnictwa” [1973: 407]. Inicjowani poznają więc tajniki dorosłych, niejako „przechodzą na ich stronę”, stają się także depozytariuszami wiedzy niedostępnej dla całości społeczeństwa.

Istotnym elementem inicjacji jest obrzezanie chłopców i ekscyzja dziewcząt, które są nie tyle zabiegami higienicznymi, ile rytualnymi. Według ich wierzeń napletek

jest pierwiastkiem żeńskim u chłopca, a lechtaczka pierwiastkiem męskim u dziewczynki. Aby chłopiec mógł być pełnowartościowym mężczyzną, a dziewczyna kobietą, należy pozbawić ich elementów płci przeciwnej. Dogonowie twierdzą, że dopiero „po obrzezaniu jesteś mężczyzną. Jeśli nie jesteś obrzezany, jesteś traktowany jak kobieta” [YaD]. Po wykonaniu tego zabiegu mogą wejść w życie dorosłe. Obrzezania (*kondi*) i ekscyzji (*yogo kondi*) nie wykonuje się w tym samym roku, bowiem połączyłoby to młodych ludzi więzami symbolicznego pokrewieństwa³⁴. W przyszłości nie mogliby ze sobą zawrzeć związku małżeńskiego. Gdyby złamali ten zakaz, groziłaby im śmierć, będąca karą za kazirodztwo.

Lekarze pracujący w Afryce przekazują alarmujące dane dotyczące śmiertelności wśród obrzezanych. Rzeczywistość obserwowana w terenie oraz informacje zebrane od tamtejszych służb medycznych zdają się jednak przeczyć tym katastroficznym wizjom. Istotnie, zdarza się, iż w trakcie zabiegu dochodzi do zakażenia tęzczem, co



Napis przed *togu-na* zabraniający wejścia nieinicjowanym w Ogol-Dah.

³³ Może oznaczać też włączenie do grupy elitarnej, np. tajnego stowarzyszenia jakim w kulturze Dogonów jest *Awa*.

³⁴ Mimo iż pokrewieństwo to jest tylko symboliczne, przez kultury tradycyjne tego terenu traktowane jest zupełnie realnie.

w warunkach zachodnioafrykańskich, jeszcze w połowie XX wieku, w 60% kończyło się śmiercią [Szczygieł 1985a: 89]. Niektórzy z naszych rozmówców uważali, że nigdy żadne dziecko nie zmarło po obrzezaniu, przyczyny takiego stanu rzeczy upatrują w składanych ofiarach i skuteczności tradycyjnych lekarstw [YaD].

6.3.1. Dziewczęta

Inicjacja dziewcząt trwa trzy tygodnie, w trakcie oddalenia mieszkają podobnie jak chłopcy w niewielkim domu zwanym *dune* lub u jednej z szanowanych matron. W tym czasie udzielane im są nauki potrzebne w ich dorosłym życiu. Dziewczęta rzadko³⁵ poddawane są ekscyzji. Współcześnie prowadzi się akcję uświadamiającą społeczeństwu, że jest to okaleczanie dziewcząt i może być niebezpieczne dla zdrowia. Wiele zabiegów kończyło się bowiem komplikacjami, a nawet śmiercią. Nie ma to jednak wielkiego wpływu na decyzję rodziców; zdarza się nawet, że rodzice należący do organizacji zwalczających ekscyzję sami poddają córki temu zabiegowi³⁶.

Ekscyzji dokonuje się w porze suchej, a zajmują się tym godne szacunku starsze kobiety. Wszystkie dziewczyny są poddawane operacji w ciągu jednego dnia. Zabieg ma miejsce we wspomnianym już budynku *dune*, w którym przez pewien czas mieszkają w grupie, często nawet przed ekscyzją. Podczas trzech tygodni oddalenia dzieci pozostają w tym miejscu, są bardzo dobrze żywione i wypoczywają³⁷. Starsze kobiety troszczą się o dziewczyny poddane zabiegowi aż do całkowitego zabliznienia się ran i wyleczenia poprzez zmywanie ciepłą wodą [Palau-Marti 1957: 41].

Zabieg, któremu poddawane są dziewczęta polega na usunięciu części lechtaczki lub tylko jej nacięciu. W czasie operacji młoda dziewczyna siedzi na kolanach swojej mamy, trzymając szeroko rozstawione nogi; zabiegu dokonuje matrona za pomocą noża, a pomagają jej w tym inne starsze kobiety. Uważa się, że ekscyzja ułatwia współżycie, a także porody oraz podkreśla doznania fizyczne, nie bez znaczenia pozostają też czynniki magiczne. Dogonowie uważają, że ekscyzję wykonuje się „ponieważ coś przeszkadza kobiecie i mężczyźnie. Ludzie krytykują kobiety, które nie dokonują u siebie tego zabiegu. Dogonowie wołają kobiety poddane operacji” [DoG]. Bamanowie, sąsiedzi

³⁵ Nawet w latach 30. XX wieku było to rzadkością [Leiris, Schaeffner 1936].

³⁶ Problem ekscyzji – nazywanej w literaturze polskiej błędnie obrzezaniem dziewcząt – wzbudza w Europie wiele emocji. Burzliwe dyskusje na ten temat rozpoczęły się we Francji od śmierci kilkuletniej Malijki Bobo Traore w 1982 roku. Dziewczynka poddana ekscyzji wykrwawiła się. Wprowadzono zmiany w prawie francuskim przewidujące karę 10 do 20 lat więzienia dla osób poddających nieletnie do lat 15 celowemu okaleczeniu, za jakie uważa się ekscyzję. Na rynku wydawniczym pojawiły się wspomnienia kobiet poddanych temu zabiegowi, do najbardziej znanych należy książka *Kwiat pustyni* W. Dirie [2000], przeniesiona na ekran przez S. Hormana czy też *Okaleczona* autorstwa Khady [2007].

³⁷ Posiłki otrzymują w domu rodzicielskim.

Dogonów, mówią, że współżycie z dziewczyną nie poddaną zabiegowi grozi „ukłuciem grotem”, bowiem lechtaczka jest w ten sposób identyfikowana [Rachewiltz 1993: 212].

Na koniec oddalenia matrona, która operowała dziewczyny goli im głowy. Umyte i nasmarowane oliwą z sezamu młode kobiety wracają do życia społecznego. Spacerują ulicami wioski, na ich cześć śpiewa się specjalne pieśni. Po dokonaniu ekscyzji młode dziewczyny są już „gotowe” do wyjścia za mąż. Traktuje się je jako przygotowane do ślubu, przyszłe matki. Jednak zanim zostaną przedstawione swoim narzeczonym żyją w domach młodych dziewcząt lub u swoich rodziców.

Pod koniec XX wieku w Songho poddawano temu zabiegowi dziewczynki w wieku 4-7 lat; odbywało się to na terenie wsi. Zdarza się też dokonywanie ekscyzji w tydzień czy dwa po urodzeniu. „Nie ma ustalonego wieku dziecka. To zależy od mamy, ona o tym decyduje, informuje tylko swojego męża i to wszystko. Ojciec nie ma tutaj nic do powiedzenia. Nie ma precyzyjnie określonego czasu wykonywania zabiegu” [YaD, GuN].

Pod koniec XX wieku w Sandze istniało stowarzyszenie kobiet zajmujących się dokonywaniem ekscyzji. Większość społeczności była jednak przeciwna temu zabiegowi. Szacuje się, że około 70 % wypowiada się przeciwko ekscyzji dziewczynek, w przeciwieństwie do obrzezania, które popiera większość Dogonów. Spotkać też można opinię, że dziewczynki powinny być i są poddawane zabiegowi w szpitalu tuż po urodzeniu. Jest to zabieg bezpłatny, w przeciwieństwie do obrzezania chłopców, za które trzeba zapłacić 2 500 F CFA. Jest to dość zaskakujące, szczególnie w kontekście polityki państwa, które niechętnie patrzy na tego typu praktyki. Być może chodzi tutaj o jakieś symboliczne nacięcie, powodujące pojawienie się krwi, które zainteresowani ekscyzją mogą zinterpretować jako wykonanie zabiegu, czyli dotrzymanie wierności tradycji.

Problem zakazu stosowania ekscyzji nie pojawił się współcześnie, zakazy takie istniały na długo przed podbojem kolonialnym, dotyczyło to „departamentów Yéndouma, Koundou. Natomiast począwszy od Koundou, Doumini, Sanga, Ibi, Banani, Tireli aż do Kamba i Bandiagra ten zabieg jest dokonywany” [DoG]. Mimo zakazów płynących ze strony rządu „dokonuje się ekscyzji po kryjomu, nie informując lekarza ani szpitala, czasami do lekarza zwracają się tylko wtedy, kiedy są problemy. Rząd stara się walczyć z tym. W misji protestanckiej w Tireli wszyscy to akceptują, w 100% to czego chce rząd” [DoG]. Ekscyzja dziewcząt budzi wiele emocji, dlatego trudno dociec skali wykonywanych zabiegów i ich konsekwencji.

6.3.2. Chłopcy

Obrzezanie chłopców jest określane wieloma zwrotami: *araanonmu* (picie papki), *owugoongu* (oddalenie się od wioski), *ponu kunu* (założenie spodni), *kegenrenkunu* (założenie plastra) [Douyon 2002: 78]. Podczas gdy ekscyzja dziewcząt odbywa się w dys-



Wendjalma (systry);
schronisko *wendjalm* obok skały
z malowidłami w Songho.



krecji, obrzezanie chłopców staje się wydarzeniem publicznym, w którym uczestniczy cała społeczność. W myśl tradycji, obrzezaniu poddawani są chłopcy – w zależności od regionu – w wieku 6-15 lat. Tworzą oni grupę wieku zwaną *tumo*³⁸, a jej członkowie traktują się jak bracia. Obrzezania dokonuje się co 3-4 lata, po zbiorach prosa i zasadzeniu cebuli (styczeń-luty), czyli w porze chłodnej, kiedy rany lepiej się goją. Chłopcy nie poddani jeszcze zabiegowi nazywani są *tere bozo* – „ten, który ma napletek”. Nieobrzezani traktowani są jak dzieci, kobiety lub Fulbowie, nie dopuszcza się ich do decydowania o poważniejszych sprawach ani uczestniczenia w ceremoniach religijnych [YaD]. Okres inicjacji to także czas próby dla młodzieńców. Muszą się wykazać znajomością zachowań względem starszych, a przede wszystkim posłuszeństwem. Każde nieposłuszeństwo wobec starszego jest surowo karane. Dogonowie mówią: „Kiedy pozwolisz, żeby twoje dziecko urosło jak zła roślina, gdy stanie się dorosłe, doprowadzi cię do płaczu, z powodu braku zbiorów”.

W myśl tradycji decyzję o czasie obrzezania podejmował *Hogon*. W wioskach zislamizowa-

nych – na przykład w rejonie Ségué – decyzję podejmuje *Amiru*³⁹. Następnie informuje się zainteresowane rodziny i *djungoseru* (znachora), który nie tylko przeprowadza samo obrzezanie, ale jest też nauczycielem chłopców. Przebieg inicjacji różni się zależnie od regionu. Generalnie możemy wyróżnić kilka etapów: opuszczenie wioski⁴⁰, przygotowanie i wykonanie zabiegu, okres rekonwalescencji, powrót do wioski i wejście do społeczności dorosłych.

Na Płaskowyżu i w Falezach Bandiagary na trzy tygodnie przed obrzezaniem

³⁸ Taką nazwę najczęściej spotyka się w literaturze, jednak ze względu na duże zróżnicowanie języka Dogonów można się spotkać także z innymi terminami, np.: *torge* w miejscowości Songho.

³⁹ *Amiru*, pełni funkcję wodza wioski; termin zaczerpnięty z języka Fulbów zastąpił termin *Hogon*, który według muzułmanów niesie ze sobą „aspekty animistyczne”.

⁴⁰ W latach 30. XX wieku, zdarzało się, że zabiegi przeprowadzano na terenie wioski. W Ogol-Dah zabiegu dokonywano w miejscu zwanym *Amma-oro* (baobab *Ammy*), znajdującym się w pobliżu ołtarza poświęconego wielkiemu mitycznemu wężowi. Natomiast w Ogol-Dogn na polu leżącym w dzielnicy Tabda nazywanym *Bannama Omoro* (dolina czerwonego *Ammy*) [Leiris, Schaeffner 1936: 145].

chłopcy są uprzedzani o terminie inicjacji. Wtedy też ojciec chłopca radzi się wróżbity, co do przyszłości swojego dziecka⁴¹. W wybranym dniu dzieci wyznaczone do inicjacji wyprowadzane są ze wsi przez swych starszych kolegów.

Przez okres 3-6 tygodni w ciągu dnia chłopcy przebywają w oddaleniu poza wioską. Opiekują się nimi starsi mężczyźni, którzy udzielają im stosownych nauk i przygotowują do zabiegu. W tym czasie przygotowują *wendjalma* (rodzaj systry) wykonane z kalebasy (*dore*) i połamanych fragmentów kalebasy, z których wykonuje się krążki (*segrese*)⁴². W trakcie oddalenia, wracając wieczorem do wsi potrząsają nimi ostrzegając kobiety i nieobrzezanych o swoim nadejściu, ci bowiem nie mogą ich zobaczyć. Przekroczenie tych zakazów przez któregokolwiek z członków grupy skutkuje karą dla całości⁴³. Czas oddalenia kończy zabieg obrzezania.

Zabieg ma miejsce w brusie i jest wykonywany przez starszych mężczyzn⁴⁴. Każdy chłopiec jest wołany – według starszeństwa – przez dokonującego obrzezania, aby podszedł na miejsce zabiegu. Następnie chłopiec rozebrawszy się ze swojego *arge* (rodzaj bawełnianej tuniki) siada na kamieniu i rozstawia nogi naprzeciw dokonującego obrzezania. Członek chłopca umieszczony jest na kawałku drewna⁴⁵ pozbawionym kory. Dokonujący obrzezania wkłada napletek w węzeł, a koniec sznurka jest przywiązany do wielkiego palca jego lewej nogi. Swoją lewą ręką ciągnie jeszcze skórę, aby ją przesunąć do przodu, a prawą ręką trzyma nóż (*sirima* lub *silme*)⁴⁶. Następnie prosi dziecko,

⁴¹ Jeśli wróżba wypadnie niepomyślnie, to należy „w ciągu trzech tygodni złożyć wiele ofiar” [YaD].

⁴² *Wendjalma* używane przez chłopców w okresie inicjacji, przechowywane w schronisku skalnym nieopodal malowideł w Songho. „Często mówi się *nane* na *wendjalma*. Nazwy *wendjalma* nie można wypowiadać w wiosce. Jeśli usłyszą ją kobiety, nie będą miały dzieci. Dlatego mówi się *nana*. *Nana* to znaczy matka krowy. Jeśli są tylko mężczyźni, mówi się *wendjalma*” [GuN].

⁴³ Jeden z informatorów wspomina, że w czasie kiedy on był inicjowany, dwóch chłopców z jego grupy wiekowej poszło do wioski, „by porozmawiać z dziewczynami. Tańczyli, grali. Kiedy przyszli do nas starsi tych dwóch brakowało. Okłamaliśmy starszych i powiedzieliśmy im, że może poszli do buszu w poszukiwaniu ptasich odchodów. Starsi zaś widzieli ich w wiosce, złapali ich i przyprowadzili tutaj. Cała nasza grupa wiekowa przyszła tutaj (do małego, niskiego schroniska skalnego służącego jako więzienie) z powodu tych dwóch osób”. Inna opowieść mówi, że „chłopcy poszli na zabawę do Bandiagary. ... Zapomnieli instrumentu (systry). Zostawili go na ziemi. Pewien człowiek, który szedł tamtędy, zobaczył instrument muzyczny na ziemi i przyniósł go starcom. Ci zaś zapytali jak to się stało, że zostawili tutaj instrument. Wyjaśnili sprawę, ale mimo to kara ich nie ominęła. Błąd jednej osoby ma skutki dla całej grupy wiekowej. Przed wyjściem ze schroniska kilkudziesięciu mężczyzn ustawilo się w dwóch szeregach, przez tak utworzony szpaler musieli przebiec uwięzieni chłopcy, aby odzyskać wolność. Wtedy mężczyźni uderzali przebiegających kijami” [YaD].

⁴⁴ W 1935 roku za pomoc otrzymywali 80-400 kauri od ojca każdego dziecka [Leiris, Schaeffner 1936: 147]. Współcześnie daje się prezenty lub pieniądze.

⁴⁵ Najczęściej jest to drzewo *sa* lub *yullo*.

⁴⁶ Właściwie chodzi tutaj o brzytwę służącą do golenia głowy. Według niektórych informatorów dokonujący obrzezania stosują siekiere; w tym przypadku ostrze siekiery położone jest na na-

aby nie krzyczało [Leiris, Schaeffner 1936: 147]. Napletek obcina się jednym ruchem, a następnie ranę posypuje się tradycyjnym „lekarstwem” w proszku [DoG].

Po zabiegu dzieci są odizolowane, mieszkają w specjalnym domu (*dune*). Wspominając swoje obrzezanie jeden z informatorów mówi, że do domu tego „nie mogły przychodzić inne dzieci, ani kobiety. Tylko ich ojcowie, bądź starsi bracia mogli tam przychodzić, przynosili im pożywienie⁴⁷. Chłopcy tam spali, maksymalnie przez 15 dni. Byli tacy, którzy przebywali tam tydzień lub dwa tygodnie, ale maksymalnie 15 dni. Ponieważ jedni potrzebowali do wyzdrowienia tygodnia, inni dwóch tygodni” [DoG].

Dogonowie zawsze mieli świadomość, że rana powstała wskutek obrzezania może być groźna dla inicjowanego, dlatego też – mimo iż nie posiadali właściwej wiedzy na ten temat – starali się nie dopuścić do zakażenia. W czasie samego zabiegu starają się, aby rana niczego nie dotykała, podobnie postępują w okresie rekonwalescencji. Wieczorem przywiązuje się – za pomocą łyka – do ud specjalny patyk (*lal*), do niego mocuje się penis tak, aby rana nie mogła niczego dotknąć i aby sami chłopcy ich nie rozdrapali; muszą w tym czasie w nocy leżeć na plecach przez 10 dni. Tego typu praktyki wynikają z faktu, że podczas snu chłopiec mógłby zmienić pozycję i raną dotknąłby czegoś brudnego, mogłoby wtedy dojść do zakażenia [DoG].

Chłopcy, którym wcześniej zagoiły się rany, nie są już wiązani i czekają na pozostałych aż do ich wyzdrowienia⁴⁸. Często przychodzą w pobliże dróg, czekają na podróżnych i śpiewają prosząc o datki⁴⁹. Jest to też czas nauki piosenek, których uczą ich chłopcy będący po inicjacji. Przykładem takiej piosenki jest zanotowana w latach 30. przez etnologów francuskich pieśń:

„Kto da wody dziecku obrzezanemu?
Ja mu dam wody.
Czysta woda, zbyt chłodna, jest niczym.
Kto da wody obrzezanemu dziecku?”.

pletku, a dokonujący obrzezania drugą ręką uderza w siekierę kamieniem [Leiris, Schaeffner 1936: 147].

⁴⁷ Podczas rekonwalescencji podaje się dzieciom pożywienie obfite i wzmacniające. Jedynym dozwolonym napojem jest woda, natomiast sól jest zabroniona.

⁴⁸ „Jeśli podczas dwóch tygodni dziecko nie wyzdrowieje, to powierza się je ojcu i to ojciec jest odpowiedzialny za to, żeby to dziecko wyzdrowiało. Oddaje mu się część lekarstw i on musi czuwać nad dzieckiem” [DoG].

⁴⁹ W latach 30. XX wieku układali na drodze kwadrat z łydy prosa informując w ten sposób przechodniów o swojej obecności i prosząc o datki [Leiris, Schaeffner 1936: 145]. Natomiast R. Arnaud [1921] pisze, że kilka dni przed ceremonią, młodzi kandydaci do obrzezania zebrali idąc na miejsce zabiegu. Z tej też okazji grano przez całą noc na wielkim bębnie, a następnego ranka przystępowano do obrzezania.

Śpiewają od czwartego dnia po operacji prosząc o jedzenie. Dziękują też pieśnią za przyniesione jedzenie:

„Nasza ciotka ze strony ojca dała wielką miskę.
Dziękuję, ona dała jedzenie” [Leiris, Schaeffner 1936: 156-157].

Rekonwalescencja kończy się uroczystym wkroczeniem obrzezanych chłopców do wioski. Według L. Desplagnesa „kiedy wyzdrowienie jest kompletne, organizują wesoły dzień określający ich powrót do wioski w nowych ubraniach przy akompaniamencie śpiewu, tańca, pozdrawiają swoich rodziców i przyjaciół, którzy ofiarowują im prezenty w postaci żywności, aby wieczorem zorganizować święto” [1907: 239]. Jest to ważny moment dla rodzin obrzezanych, bowiem zakończył się ich okres dzieciństwa. Chłopiec stał się młodym mężczyzną. Odtąd może on uczestniczyć w obrzędach religijnych, teraz można już wyznaczyć maskę w jakiej będzie tańczył. Sytuacja obrzezanych ulega głębokiej zmianie z punktu widzenia społecznego i religijnego. Natomiast z punktu widzenia seksualnego nie wydaje się, żeby obrzezanie stanowiło jakiś nowy etap w życiu chłopców dogońskich, większość z nich utrzymuje regularne stosunki z dziewczynami przed obrzezaniem.

Według C. Kleinitz i B. Dietz nie można wykluczyć, chociaż obrzezanie jest usankcjonowane przez mit dogoński, że rytuał został przyjęty stosunkowo niedawno, pod wpływem islamu lub też został wypracowany na bazie lokalnych obrzędów obrzezania. „W Songho, dla przykładu, znaczenie obrzezania jest uważane obecnie jako krok w przód, aby stać się dobrym muzułmaninem i przygotować do małżeństwa. Okres obrzezania gra wielką rolę w scementowaniu relacji społecznych w wiosce: z jednej strony dla spójności klasy wieku formowanych chłopców przez wspólne doświadczenie jak obrzezanie i nauczanie, z drugiej strony jest to wydarzenie pierwszej rangi dla całej wioski, jest to manifest niepowtarzalności Songho i jego mieszkańców” [2003: 139].

W II połowie XX wieku najbardziej znanym miejscem, gdzie dokonywano i nadal dokonuje się obrzezań, są podnóża pokrytej malowidłami skały w Songho. Prawdopodobnie akty obrzezania odbywają się w tym miejscu począwszy od ostatniej ćwierci XIX wieku. Kiedyś obrzezanie i rysunki miały miejsce w schronisku Songho Kolo, dawnej wiosce usytuowanej na formacji skalnej na wschód od Kondi Pégue [Kleinitz, Dietz 2003: 140]. Współcześnie ma ono miejsce zawsze w czwartki, w końcu marca, co trzy lata. Ostatnie uroczyste obrzezanie – nazywane tutaj *kondi* – miało miejsce w 2010 roku. Licznie przybywają na nie turyści, którzy za uczestnictwo w ceremonii płacą od 5 000 do 10 000 F CFA. Przychodzą także krewni obrzezywanych, którzy mieszkają w sąsiednich wioskach. Zwyczaj nakazuje wszystkich należycie ugościć. Wymaga to sporo nakładów, dlatego uroczystość przygotowuje cała wioska, a zaproszeni goście przynoszą prezenty, np. kury, kozy czy barany, przeznaczone do wspólnej konsumpcji.



Kondi Pégue w Songho pod skałą kamienne siedziska dla chłopców oczekujących na obrzezanie.

Na przestrzeni XX wieku miejsce to ulegało zmianom. Zachowane fotografie L. Frobeniusa datowane na 1908 rok i M. Griaule'a z lat 30. XX wieku, pozwalają zobaczyć kamienne konstrukcje, które nie istnieją współcześnie. Wraz z upływem czasu następowały bardzo znaczne zmiany w działalności schroniska; w części północnej powiększyło się ono ze względu na większą liczbę inicjowanych. Obecnie schronisko Kondi Pégue jest podzielone na dwie części: południową przeznaczoną dla publiczności i północną służącą tylko i wyłącznie dla chłopców.

Obie te przestrzenie oddziela kamienny mur, w którym znajduje się przejście zamknięte w czasie obrzezania. W strefie południowej znajdują się dwa kamienie, które służą jako siedziska dla inicjowanych i mistrza obrzezania. Mur wokół tego miejsca sprawia, że ciekawskie oko nie ma tam dostępu.

Zabieg przeprowadzają starsi mężczyźni z rodu Guindo, co nobilituje ten ród, podobnie jak pięć innych rodów zamieszkujących Songho. „Dzieci podchodzą pod skałę, a następnie spędzają za tym ogrodzeniem trzy tygodnie. Z inicjowanymi ciągle przebywa pięciu starych stróżów, którzy ich pilnują. Przekazują im sprawy sekretne, swoją wiedzę, podobnie jak w szkole. Zanim dokonane zostanie obrzezanie, przybywa tutaj duży wąż *Lebe*. Wąż „przechadza się” przez trzy dni. Wygania stąd całe nieszczęście. Pierwszego dnia dzieci, które tutaj przychodzą boją się, płaczą, pokazujemy im węża i mówimy, jeśli będziesz płakać, oddamy Cię wężowi. Dlatego później one nie płaczą” [YaD].

Po obrzezaniu chłopcy nazywani są *kondigi* (chłopcy obrzezani), prowadzeni są do północnej części wioski, gdzie zostały dla nich wzniesione specjalne zabudowania, które są dla nich przeznaczone na czas dochodzenia do zdrowia i zamknięte dla obcych. Następnego dnia przychodzą znowu do Kondi Pégue (miejsca gdzie zostali obrzezani), gdzie przez 15 dni pobierają nauki (śpiew tradycyjnych pieśni, gra na instrumentach). Kiedy zapadnie noc, wracają do swojego schroniska. W tym czasie chłopcy są kontrolowani przede wszystkim przez klasę starszych od siebie chłopców, którzy poprzednim razem byli inicjowani. Dorośli członkowie rodziny Guindo są obecni dla towarzystwa i sprawdzenia, czy młodzi są dobrze nauczani przez swoich starszych kolegów.

W Songho na zakończenie inicjacji mają miejsce tańce. Pod koniec rekonwalescencji chłopcy odświeżają malowidła znajdujące się na świętej skale, składana też jest ofiara na ołtarzu rodzinnym (papka z prosa i biały kurczak) [GuN]. Według niektórych rozmówców organizowany jest także swego rodzaju wyścig. Podczas biegu obrzezani kierują się w stronę Kondi Pégue i muszą dotknąć trzech kół namalowanych w części centralnej ściany skalnej. „Na końcu ceremonii obrzezania, kiedy rana jest już zagojona, a dzieci zdrowe, mogą biegać. Pierwszy, który tutaj dobiegnie, dostaje ziemię, pole do uprawy i spichlerz zboża, drugi dostaje zwierzęta: trzy krowy, a trzeci wybiera sobie piękną dziewczynę w wiosce i, gdy ta osiągnie wiek odpowiedni do zamążpójścia, bierze ją za żonę”. Jako nagrodę Dogonowie preferują dobra materialne niż żonę bowiem „jeśli wygralesz piękną dziewczynę, nie masz nic do jedzenia i wracasz z nią do wioski. Po roku, po trzech latach, kobieta może pójść do innego męża. I wtedy tracisz. Jeśli wygralesz ziemię i krowę, to przez 100 lat będą z tobą. Jeśli masz dużo ziemi, jeśli masz dużo krów, możesz zdobyć trzy lub cztery piękne kobiety” [YaD]. Według C. Kleinitz i B. Dietz ów bieg, ta specyficzna część obrzędu, jest w rzeczywistości niedawnego pochodzenia. Bazując na fotografiach wykonanych na przestrzeni ostatniego wieku, można stwierdzić, że koła pojawiły się już dość dawno temu, ale ostatnie, trzecie, koło zostało dodane między 1976 a 1992 rokiem [2003: 141].

Marabuci próbowali zmienić tradycję związaną z okresem inicjacji, między innymi wykonywanie *wendjalma*⁵⁰, jednak społeczność Songho oparła się tym tendencjom. Mieszkańcy Songho wspominają, że „*marabuci*, którzy próbowali zatrzymać tę tradycję mówili, że to nie jest prawdziwie muzułmańskie; ale nie porzuciliśmy tego, to jest nasz zwyczaj” [YaD]. Współcześnie w uroczystościach inicjacyjnych uczestniczą nie tylko wyznawcy religii tradycyjnej, ale także muzułmanie i chrześcijanie.

Coraz popularniejsze stają się zabiegi dokonywane w lokalnych dyspanserach. Dogonowie mówią, że „teraz, kiedy już mamy medycynę europejską, dokonuje się tego w przychodni. Dokonuje tego lekarz i lekarz mówi w jaki sposób chronić ranę. Dzieci po zabiegu przebywają w domu – nie jest to taki specjalny dom – ale dom, gdzie te dzieci są odizolowane. Tam, gdzie jest mniej osób. Dzisiaj nawet się nie przywiązuje nóg dzieciom. Kontrolowani są przez starszych braci i oni dbają o swoich młodszych braci podczas dwóch tygodni, a lekarz zmienia opatrunek co trzy dni” [DoG].

Współcześnie pojawił się jeszcze jeden rodzaj inicjacji – niemający nic wspólnego z tradycyjnym rozumieniem tego zwyczaju – jakim jest konsumpcja mocnych, destylowanych alkoholi. Picie takiego alkoholu, to w efekcie możliwość dowiedzenia się, czy jest się dostatecznie silnym i dorosłym, aby wytrzymać agresję tego napoju. Nie należy doprowadzić do upicia się, bo świadczyłoby to o nieudanej próbie wejścia

⁵⁰ Przyczyną niechęci *Marabutów* były wierzenia Dogonów związane z tymi instrumentami. Uważają oni, że leczą bezpłodność, a także zapewniają pomyślność w czasie długiej podróży oraz zdrowie. Dogonowie – nawet wyznawcy islamu – nie chcą porzucić *wendjalmy*, która pełni istotną rolę w czasie inicjacji.

w świat męski. Wspomnienie pierwszego upicia się jest doświadczeniem nieszczęśliwym, a nie próbą męskości podnoszącą wartość człowieka. Picie musi pozostać grą doskonale opanowaną, młodzi chłopcy doświadczywszy upicia potrafią bardzo długo unikać kontaktów z alkoholem zarówno destylowanym, jak i tradycyjnym piwem [Jolly 2004: 100].

6.4. Małżeństwo

Poruszając problem zawierania małżeństw przez Afrykańczyków często pomija się temat sfery uczuciowej. Niektórzy wręcz twierdzą, że w tradycyjnych społeczeństwach afrykańskich nie zawierano małżeństw ze względu na uczucie. Etnolodzy najczęściej ograniczają się do omówienia zasad zawierania małżeństw, natomiast w literaturze podręczniczej popularny jest wątek kupowania żon. Małżeństwo sprowadza się do swobodnego kontraktu zawartego przez dwie rodziny, bez zgody i wiedzy zainteresowanych. Niewątpliwie są takie małżeństwa, należy jednak pamiętać, że uczucia obu stron są również ważne. Zdarza się, że uczucie rodzi się między młodymi przed zawarciem małżeństwa albo w trakcie jego trwania. Należy jednak odróżnić uczucia małżeńskie od młodzieńczych miłości, które powinny się zakończyć wraz z wstąpieniem w związek małżeński. Miłość młodzieńcza jest akceptowana przez społeczność, jeśli nie zmienia wcześniejszych obietnic. Zanotowano wypadki, że dziewczęta zakochane w innym młodzieńcu niż ten wyznaczony popełniały samobójstwo. Mimo iż w tradycji dominowały „małżeństwa kontraktowe”, w literaturze ustnej, pieśniach i poematach gloryfikuje się ukochaną kobietę, nie szczędząc detali opisujących jej wdzięki i zalety [Mercier 1968a: 18].

Kobiety doskonale wiedzą w jaki sposób przyciągnąć uwagę mężczyzny, ci zaś znają sposoby, by im się przypodobać. W połowie XX wieku stary Ogotemmêli opowiadał, jaką rolę odgrywa spódnica, aby kobieta była zmysłowa. Uważał, że za nagą kobietą, choćby była nawet piękna, nikt się nie będzie uganiał. Mężczyzna nie pożąda kobiety, która nie osłania swojego ciała od nerek w dół. Wystarczy zaś, aby kobieta zasłoniła jakąś część ciała i już staje się obiektem pożądania⁵¹. Kobieta przystrojona w ozdoby – nawet jeśli nie jest piękna – zwraca uwagę mężczyzny. Sami mężczyźni uważają, że kobieta może być przeciętnej urody, spódniczka też nie ma większego znaczenia, lecz powinna mieć piękne ozdoby i biżuterię. Ozdoby są zaproszeniem do miłości, ich funkcją jest zwabienie mężczyzny [Griaule 2006: 116-117]. Dlatego bardzo popularne

⁵¹ Podobną opinię głosił badający kulturę Dogonów M. Leiris pisał, że „czarne kobiety” nie są dla niego zbyt ekscytujące, ponieważ „na co dzień są one zbyt nagie” [2007: s. 94]. Paradoks polega jednak na tym, że Ogotemmêli za kobietę ubraną uważał taką, która nosi spódnicę, natomiast M. Leiris uważał, że tak przyodziana kobieta jest naga.

są wszelkiego rodzaju ozdoby, począwszy od prostych ozdób do włosów, uszu, warg, a skończywszy na drogich bransoletach czy też naszyjnikach.

Wśród Dogonów dominują małżeństwa endogamiczne, czyli zawierane w obrębie jednego ludu. Rzadkością są związki zawierane z członkami innych ludów. Przysłowia dogońskie bardzo negatywnie wyrażają się o mieszanych małżeństwach. „Jeśli ożenisz się z kobietą Bozo – umrzesz. Jeśli ożenisz się z kobietą Fulbe, zawsze będziesz biedny”⁵². Małżeństwa są patrylinearne, dziecko należy do *ginna* – rodziny swojego ojca⁵³ oraz patrylokalne (kobieta opuszcza swoją wioskę, aby zamieszkać u męża).

Związki małżeńskie co prawda zawierają osoby w wieku dojrzałym, ale kojarzenie małżeństw odbywa się o wiele wcześniej. Zdarza się, że matka chłopca ustala z kobietą brzemienną, że potencjalna córka tej drugiej zostanie żoną jej syna. Oczywiście na tym etapie nie ma pewności, że urodzi się dziewczynka. Dawniej „prosiło się o przyszłą żonę dla chłopca zaraz po jej urodzeniu, albo gdy dziewczynka osiągnęła wiek 2-5 lat, czyli bardzo wcześnie. Kiedy proszono o kobietę, przygotowywano kosz i do niego wkładano 200 kauri. I to był pierwszy prezent dla przyszłej żony. Co roku należało dać taki koszyk aż do wieku, kiedy dziewczyna skończy 15-18 lat. Do innego koszyka również wkładało się sezam, stroje, buty, biżuterię, by je ofiarować rodzicom dziewczyny. Kiedy dziewczyna skończy 20 lat, można zobaczyć się z jej rodzicami” [DoG].

Gdy mała narzeczona osiąga odpowiedni wiek, zaczyna pomagać swojej matce w pracach gospodarskich. Rodzice starają się wywiązać z wcześniejszych obietnic małżeńskich. W tym momencie, matka chłopca wysyła do matki dziewczyny dwie duże kalebasy i zaczyna w ten sposób serię świadczeń, które mają miejsce między dwiema rodzinami; w rzeczywistości korzysta na tym rodzina dziewczyny⁵⁴. Świadczenia te trwają aż do momentu ślubu, a nawet później, narzeczony wspomagany przez swoje *tumo* (grupa wiekowa) musi wykonywać obowiązkowe prace na polach swojego przyszłego teścia.

Odpłatność za narzeczoną uiszczana jest w postaci darów natury (zwierzęta, proso, wiązki chrustu) i w gotówce. W połowie XX wieku były to muszelki kauri, a już pod koniec tegoż wieku pieniądze. Po otrzymaniu wymienionych prezentów „rodzice decydują, jaką kwotę pieniędzy chłopak musi wpłacić, najczęściej jest to 10 000-15 000 F CFA. Dodatkowo przyszły mąż musi dać prezent przyszłej żonie (stro-

⁵² Dogonowie nie chcą się żenić z Fulbejkami, „bo mają wiele krów i są jak białe kobiety”, dużo czasu poświęcają bydłu, ale nie lubią pracy w polu. Nie ma formalnego zakazu zawierania małżeństw między Dogonami i Fulbami, „jeśli chcesz możesz ożenić się z kobietą Fulbe, one są gotowe do zamążpójścia za Dogonów, ale Dogonione nie są zbyt gotowe do ożenku z nimi” [DoG].

⁵³ Z tego też względu, mimo iż są dopuszczalne rozwody, rzadko do nich dochodzi. Matka musiała by zostawić dziecko. W praktyce przyczyną rozwodów jest bezpłodność któregoś z małżonków.

⁵⁴ Można zauważyć sprzeczność w stosunku Dogonów do faktu posiadania córki: z jednej strony uważają, że jej wychowanie jest zbyt kosztowne, z drugiej zaś ochoczo czerpią korzyści materialne z jej zamążpójścia.

je, biżuterię, kosmetyki) i mały prezent każdej dziewczynie towarzyszącej narzeczonej w ceremoniach ślubnych [DoG].

W połowie XX wieku, aby zaanonsować wiosce zaręczyny, chłopiec kładł przed drzwiami swojej narzeczonej dwie wiązki chrustu. Po uiszczeniu całości wynegocjowanej opłaty, przyszły mąż zostawał zaakceptowany przez teściów i stawał się *iga-biru* dziewczyny, a ona stawała się jego *ya-biru*⁵⁵. Wieczorem *tumo* narzeczonego musiał formalnie porwać narzeczoną i pomimo jej oporu – udawanego lub rzeczywistego – uprowadzał ją do domu jej narzeczonego. Nazajutrz rano z pierwszym pianiem koguta dziewczyna mogła być zwrócona swemu ojcu. Następną noc młodzi już oficjalnie spędzają razem. Ostatecznie żona mogła zamieszkać z mężem dopiero po urodzeniu trzeciego dziecka, w praktyce następowało to po urodzeniu pierwszego dziecka [Palau-Marti 1957: 42-43].

Po ślubie – jeszcze w połowie XX wieku – obojgu małżonkom spiłowano zęby, by były ostro zakończone⁵⁶, na początku XXI wieku zwyczaj ten praktycznie przestał być przestrzegany. Przenosiny żony do domu męża po urodzeniu dziecka są praktykowane nadal. Informatorzy, dostrzegając złożoność procesu zawierania małżeństwa, opisują to w następujący sposób: „Pierwszego dnia, kiedy dziewczyna przychodzi do męża, bierze on dużo tytoniu i ofiarowuje go rodzicom dziewczyny, aby prosić o błogosławieństwo. Błogosławieństwo rodziców ma zapewnić dziewczynie szczęście u boku męża i liczne potomstwo. Dziewczyna od razu nie przeprowadza się na stałe do domu męża, przychodzi od czasu do czasu do rodzinnego domu. Kiedy urodzi się dziecko, dziewczyna przeprowadza się ostatecznie do męża, a on wtedy ofiarowuje jej rodzicom dużą kalebasę pełną prosa i pewną sumę pieniędzy” [DoG]. Sami Dogonowie uważają, że zawieranie małżeństwa jest bardzo skomplikowanym procesem. W przypadku muzułmanów dopiero w tym momencie ma miejsce ślub religijny, błogosławieństwa w meczecie udziela marabut.

Małżeństwa nie powinno się zawierać w zbyt późnym wieku, związane jest to z późniejszą opieką dzieci nad starymi rodzicami. Dogon zawierając związek małżeński myśli o swojej starości. Jeśli będzie miał późno dzieci, to one późno zaczną pracować na polu, krótko mówiąc będzie już stary i zniedołężniały, a jeszcze będzie musiał pracować i wychowywać dzieci. Mając dzieci w młodym wieku można je wychować będąc w pełni sił, a kiedy człowiek się zestarzeje, to dzieci będą już na tyle dorosłe, że będą mogły pracować. W tym rozumowaniu szczególne istotne jest posiadanie chłopców, bowiem w społeczeństwie patrylokalnym córka opuszcza rodziców i przenosi się do męża. Syn zaś pozostaje przy rodzicach i opiekuje się nimi na starość. Przykładem głęboko zakorzenionej potrzeby posiadania syna niech będzie postawa

⁵⁵ W *dogo-so*: *ya* – kobieta, *biru* – praca, czyli *ya-biru* to kobieta, którą mężczyzna otrzymuje dzięki swojej pracy.

⁵⁶ Zwyczaj ten nawiązuje do mitologii; spiłowane zęby symbolizują ostre zęby *Nommo*, który nauczył ludzi tkactwa [Griaule 2006: 63-68]; zwyczaj znany jest u wielu ludów woltyjskich.

Gadiolou Dolo (krawca, rolnika), który z pierwszą żoną miał 4 córki, ale postanowił wziąć sobie drugą żonę, aby urodził się syn⁵⁷.

Małżeństwo można zawrzeć dzięki pracy, ale także wskutek porwania od pierwszego męża, wtedy żona nazywa się *ya-kedu*⁵⁸, jej nowy mąż *ana-kedu* może porwać ją od pierwszego męża. Czasami też nazywa się tak dziewczynę, która uciekła z domu ojcowskiego, aby uniknąć zamążpójścia za narzuconego jej narzeczonego. Ta forma małżeństwa polega na wzajemnym akceptowaniu się obojga partnerów szybko decydujących się na ten krok. Mężczyzna w swojej zagrodzie może mieć *ya-biru* i jedną lub więcej *ya-kedu*. Najważniejszą żoną („wielką żoną”) jest zawsze ta, która jako pierwsza zamieszkała u męża.

Małżonkowie *ya-biru* i *iga-biru* mogą nawiązywać związki czasowe z innymi partnerami. Nigdy jednak *sile* (kochanek) nie może pozostać dłużej niż trzy lata z tą samą *ya-dimu* (kobietą, która następuje). Na koniec trwania maksymalnego okresu musi wyraźnie zaznaczyć koniec tegoż związku ofiarując swojej przyjaciółce podarek. Rodzina *sile* składa się, aby mu pomóc w zebraniu darów.

Jeśli podczas tego związku *ya-biru* stanie się brzemienna, musi wrócić do męża. W przypadku, gdy kobieta woli kochanka, zamieszkuje definitywnie u niego jako *ya-kedu*, porzucając w ten sposób swojego *iga-biru*. Z kolei *sile*, jeśli jego *ya-biru* zajdzie w ciążę, musi bezwzględnie opuścić swoją przyjaciółkę. Można zauważyć, że to pojawienie się dziecka definitywnie nadaje trwałość małżeństwu. Różne typy małżeństw funkcjonujące u Dogonów wprowadzają pewien chaos w kwestii kompetencji ojcowskich. W praktyce wypracowano bardzo prosty sposób ustalania ojcostwa: ojcem jest ten mężczyzna, który jako pierwszy miał stosunki seksualne z kobietą po jej oddaleniu miesięcznym [Palau-Marti 1957: 42-43].

Mimo, iż istnieje pewna swoboda seksualna (porywanie żon, posiadanie kochanka, kochanki) ideałem jest wierność małżeńska. Zwracają na to uwagę kapłani w czasie modlitw; mówią zebranim, żeby nie brali żon swoich przyjaciół, bo widzi to *Amma*, przodkowie, *Lebe*, *Binu*. Zdrada małżeńska bywa przyczyną tragedii rodzinnej. W maju 1904 roku w Bandiagarze rozeszła się plotka, że matka i dziecko zostały skazane na śmierć w dzielnicy zamieszkałej przez Nayéré Tembéli. Przedstawiciel administracji kolonialnej wysłany na miejsce znalazł zwłoki dwudziestopięcioletniej matki i jej 2-3 letniego syna; oba ciała nosiły ślady głębokich ran ciętych na szyi. Świadców tego wydarzenia twierdzili, że zmarła była zazdrosna o związek męża z nową żoną. Zabiła więc swoje dziecko, po czym przecięła sobie tętnicę szyjną [Labouret 1941: 194].

Zazdrość małżonek – w przypadku kiedy mężczyzna ma ich więcej – nierówne ich

⁵⁷ Pierwsza żona urodziła mu cztery córki, z których trzy zmarły na różyczkę w wieku od 6 miesięcy do 4 lat. Druga żona urodziła mu 8 dzieci w tym 3 synów, tylko jeden z nich żyje. Trzecia żona obdarzyła go sześcioma synami i córką, a czwarta żona dwoma synami i dwiema córkami. Łącznie Gadiolou Dolo miał 23 dzieci, ale tylko 16 z nich żyje.

⁵⁸ W *dogo-so*: *ya* – kobieta, *kedu* – obcięty, oderwany, czyli kobieta porwana.

traktowanie, może być również przyczyną niesnasek wewnątrz rodziny. Każda kobieta może pomyśleć, że jest nielubiana przez męża. Ten musi być niezmiernie ostrożny i wyważony w relacjach między nimi. Zazdrość współmałżonek ma nie tylko podłoże seksualne, odnosi się ona do wszystkich innych form wzajemnych kontaktów oraz przejawów uczuć, którymi mąż może darzyć żony. W połowie XX wieku, jeżeli mężczyzna znalazł na pustkowiu wiązkę „trawy do zamiatania”, musiał ją podzielić na dwie równe części. Jeśli z tego co zebrał zdołał zrobić tylko jedną miotłę, wołał dać ją kobiecie, którą przypadkowo spotkał na drodze, niż narazić się na scenę małżeńską. „Jeśli naprawdę chce dać dodatkowy prezent jednej ze swoich dwóch żon, musi to zrobić w nocy, chowając się i przekonując ją do zachowania tajemnicy” [Calame-Griaule 1965: 332]. Jeszcze współcześnie moi współpracownicy bardzo zwracali uwagę na tę kwestię, nigdy nie zdarzyło się, aby obdarowali tylko jedną z żon.

Nie ma całkowitej dowolności w kojarzeniu małżeństw; oczywiście istnieje zakaz małżeństw kazirodzycznych. W niektórych sytuacjach dotyczy on także zawierania małżeństw z przedstawicielami grup etnicznych uważanych za spokrewnione. Zakaz kazirodztwa określa w ten sposób grupy spokrewnione. Ci, których nie dotyczy zakaz, nie należą do grupy, są obcy. Dogonowie z Lessam uważają, że Dogonowie i Kurumbowie „nie pobierają się zbyt często, bo są braćmi” [AS, AAl, AM]. W Oudouga twierdzą: „My, Dogonowie i Kurumbowie, jesteśmy jak bracia i żartujemy⁵⁹ razem. Nie zawieramy ze sobą małżeństw” [AAAd, AAm].

Współcześnie rzadkością są małżeństwa, w których mąż ma kilka żon, coraz częściej odchodzi się od modelu poligynicznego na rzecz monogamiczego. Młode małżeństwa to najczęściej związek jednej lub dwu kobiet ze wspólnym mężem. Odchodzi się również od praktyki kojarzenia kilkuletnich dzieci. Najczęściej młodzi sami decydują o doborze żony czy męża oraz o liczbie żon w związku, coraz częściej jest to wspólna decyzja obu partnerów (męża i pierwszej żony).

6.5. Rozwód i wdowieństwo

W kulturze Dogonów istnieje możliwość rozwodu, niemniej stosuje się go bardzo rzadko. W większości przypadków to kobieta jest inicjatorką rozwodu. Zazwyczaj nie podejmują takiej decyzji kobiety, które są już matkami. Jeśli jednak kobieta już się na to zdecyduje, nic nie może jej w tym przeszkodzić, nawet fakt posiadania dzieci. Mąż również, jeśli chce rozwodu, może po prostu wyrzucić żonę za drzwi. Rozwód małżonków nie wymaga specjalnych zabiegów; wystarczy, że jedna ze stron zadeklaruje, że nie chce już pozostawać w tym związku i małżeństwo przestaje istnieć. „Wśród Dogo-

⁵⁹ Rozmówca w ten sposób zwraca uwagę na łączące oba ludy pokrewieństwo żartów.

nów wystarczy, że mężczyzna powie „nie”, kobieta powie „nie”. U nas, w większości przypadków to kobieta chce rozwodu. Jeśli mąż jest biedny, ona znajduje sobie innego” [DoG]. Kobieta, która chce opuścić swego męża, idzie po prostu mieszkać do innego mężczyzny i staje się jego *ya-kedu*. *Ginna-bana* rodziny *ana-kedu*, na prośbę porzuczonego, może nakazać kobiecie powrót do swojej rodziny. Ale jeśli zbiegła nie jest skłonna zmienić swojej decyzji i zostaje z *ana-kedu*, rodzinie pierwszego męża nie wolno jej więcej niepokoić⁶⁰. Często kobiety wracają do swoich domów rodzinnych. W takiej sytuacji ojciec powinien zwrócić byłemu mężowi posag. W praktyce do tego dochodzi rzadko [DouAp]. W przypadku separacji (albo rozłączenia), dzieci pozostają przy matce dopóki są małe, kiedy jednak podrosną, powracają do rodziny ojca.

W połowie XX wieku wdowiec nie mógł się ożenić wcześniej niż po roku od śmierci swojej żony; dla wdów oczekiwanie było na ogół dłuższe. Skądinąd, mimo iż mężczyźni mogli się powtórnie ożenić z kobietą wybraną przez siebie, kobiety objęte były zasadą lewiratu. Oznaczało to, że wdowa powinna poślubić młodszego brata zmarłego męża. Jedynym wyjściem – jeśli tego nie akceptowała – była ucieczka. Jeśli rodzina zmarłego zdecydowanie żądała powrotu wdowy, wtedy kobietę zmuszano do posłuszeństwa [Palau-Marti 1957: 43-44]. Współcześnie reguły te uległy rozluźnieniu, szczególnie młodzi, którzy wrócili z emigracji zarobkowej, preferują inny, bardziej miejski styl życia.

6.6. Starość

Wraz z usamodzielnieniem się dzieci rodzice powoli przechodzą do grupy starców, czyli osób cieszących się największym szacunkiem wśród Dogonów. Mimo wielu zmian zachodzących w ich kulturze, stosunek do starszych nie uległ zmianie, nastąpiła tylko pewna modyfikacja ich roli. *Ginna bana*, zarządzający wielką rodziną, mimo iż jest stary, decyduje o najważniejszych sprawach rodziny. Wszyscy członkowie jego rodziny winni go słuchać, nawet jeśli wyjechali daleko poza kraj Dogonów w poszukiwaniu pracy.

Cytowany wielokrotnie Gadiolou Dolo twierdzi, że większość dziewcząt nie pomaga rodzicom, gdyż zakładają własne rodziny i bywa, że przeprowadzają się daleko od rodzinnego domu. Rzadko zdarza się, że po śmierci męża i usamodzielnieniu się dzieci kobiety wracają do starej rodziny. To zależy, czy w tej nowej rodzinie dzieci mogą się nią opiekować. W większości rodzin jest 2-3 synów, spośród których jeden pozostaje przy starych rodzicach, aby im pomagać. Bezdzietne małżeństwa skazane są

⁶⁰ Niewierna, która powraca do swego męża musi poddać się oczyszczeniu, które polega na podaniu się natarciu całego ciała jajkiem w miejscu publicznym przez bratanka męża. Nie oznacza to wcale, że zdradzony mąż nie wymierzy żonie mniej lub bardziej surowej kary.

na pracę w polu i inne trudne zajęcia codzienne aż do późnej starości. Mogą liczyć tylko na dorywczą pomoc dalszych krewnych lub sąsiadów. W warunkach, w jakich żyją Dogonowie jest to sytuacja wyjątkowo trudna, jako że cała ich egzystencja w praktyce zależy od ciężkiej pracy fizycznej.

Współcześnie pojawia się nowy problem, który jest związany z uprawianiem pól znajdujących się na równinach. Młodzi ludzie sięgają coraz częściej po ziemie uprawne znajdujące się daleko od urwisk skalnych i opuszczają stare wioski. Zakładają nowe osady w pobliżu pól, gdzie są lepsze warunki do osiedlenia. Starsi są przyzwyczajeni do życia w dawnych wioskach w urwiskach skalnych, więc nie chcą się przenosić, mimo iż życie w nowych wioskach jest wygodniejsze. Pozostali w wiosce starzy rodzice mogą liczyć na pomoc ze strony dzieci, jednak w stopniu ograniczonym, zależnym od odległości dzielącej stare i nowe miejsca zamieszkania.

6.7. Śmierć i pogrzeb

Śmierć zawsze przerażała ludzi, była wielką zagadką, niezgłębianą tajemnicą. We wszystkich kulturach świata obrzędowość związana ze śmiercią, pochówkiem, żałobą, a w konsekwencji wykluczeniem z grona żywych, jest najbardziej rozbudowana. Dlatego prezentując kulturę Dogonów należy temu tematowi poświęcić należytą uwagę. Trudno o jednolity, precyzyjny opis uroczystości pogrzebowych. Są one zróżnicowane w zależności od płci, wieku, pozycji społecznej i regionu. Należy też pamiętać o ciągłych zmianach następujących w kulturze, które szczególnie wyraźnie widać w przypadku sfery metafizycznej.

Zazwyczaj umierającemu towarzyszą synowie lub córki, zależnie od płci, oraz żona lub mąż. Relacje z pierwszej połowy XX wieku mówią, że kiedy konający trapiiony jest przedśmiertnym strachem, w agonii, najbliżsi starają się mu przeszkodzić, gdyż jeżeli by umarł szamocząc się, jego dusza *kindu kindu*, raz uwolniona, miałaby szkodliwy wpływ na rodzeństwo czy też dzieci [Leiris 1948: 211]. Natychmiast po stwierdzonej śmierci dwóch młodych ludzi idzie uprzedzić mieszkańców wsi, którzy znajdują się na polach lub w brusie. Świeżo ścięte gałązki, ustawione po obu stronach drzwi wejściowych domu żałoby, anonsują nowinę przechodzącym [Palau-Marti 1957: 44]. Pochówek ma miejsce najczęściej w tym samym dniu lub, jeśli zgon następuje wieczorem, rankiem następnego dnia.

Jeśli zmarły uczestniczył w święcie *Sigi*, w noc która następuje po zgonie, *innepuru* przychodzą pokłonić się przed tarasem domu wielkiej masce *imina-na*. Na wysokości tarasu jeden z krewnych zmarłego przywiązuje żywego kurczaka, który później będzie ofiarowany w schronisku, gdzie przechowywana jest maska. W przypadku śmierci *Olubaru* maska *imina-na* pozostaje przez kilka dni w domu zmarłego zamontowana

w dachu tarasu. Wieczorami inni *Olubaru* będą przybywać, aby modlić się w *sigi-so*. Obecność *imina-na* wymaga oczyszczenia przy pomocy muszelek kauri, które rzuca się następnie do mrowiska.

Każda wieś ma swoje cmentarze, w miejscach skalnych niezdatnych do uprawy, umieszczonych najczęściej na peryferiach. W Falezach i na Płaskowyżu⁶¹ zmarłych grzebie się pod nawisami skalnymi, w niszach skalnych określanych ogólną nazwą *kommo* (jaskinie). W Sandze mężczyźni, kobiety, dzieci są chowani na tym samym cmentarzu, przeznaczonym dla wszystkich zmarłych z ich dzielnicy (czy grupy dzielnic). Istnieją także specjalne cmentarze dla pewnych kategorii ludzi: osób należących do kasty (np. kowali), obcych, kobiet zmarłych w czasie menstruacji lub podczas porodu [Leiris 1948: 211]. Przyczyną grzebania ludzi w skałach jest kilka. Przede wszystkim brak ziemi na cmentarzu, w Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary brakuje bowiem ziemi uprawnej, zatem każdy jej skrawek jest bezcenny. Inną przyczynę odnajdziemy w dogońskich wierzeniach, według których zmarły będzie w ten sposób bliżej bóstw, a dalej i wyżej od śmiertelników, co pozwoli mu spoglądać na życie ludzi z dystansu. Przyczyną grzebania zmarłych w skałach jest również fakt, że nikt nie chce ciała zmarłego na swoim polu. Ponadto hieny mogłyby rozgrzebać ciało i zjeść, co uwłaczałoby zmarłemu. Na Równinach natomiast grzebie się zwłoki w grobach w ziemi. Ciało ułożone jest w pozycji embrionalnej, co według wierzeń ma zagwarantować przyszłe życie. W połowie XX wieku w dłonie zmarłych wkładano muszelki kauri, aby zmarły mógł sobie kupić coś do jedzenia na tamtym świecie [Walter 1960: 130, 137].

Rytuał pogrzebowy składa się z trzech części: pochówku, obrzędów pogrzebowych, które mają miejsce tuż po śmierci oraz uroczystego zakończenia żałoby – *Dama* – celebrowanego jakiś czas po pochówku. *Dama* jest uroczystością bardzo rozbudowaną, zależną od płci, wieku i rangi zmarłego. Obie te ceremonie są okazją do zmanifestowania związków rodzinnych, stosunków pokrewieństwa, bogactwa, a także sposobem podniesieniem prestiżu. Z perspektywy społeczności męskiej święto *Dama* jest okazją do wtajemniczenia młodych, do tańczenia w maskach oraz ich wykonywania.

6.7.1. Pochówek

W myśl tradycji obrzędy pogrzebowe powinny trwać tydzień (5 dni), podczas którego wieś odstępuje od swoich codziennych zajęć. Obrzędy rozpoczynają się zaraz po stwierdzeniu zgonu. Wtedy najbliżsi zmarłego przystępują do pośmiertnej toalety. Aby uniknąć pośmiertnej sztywności, przystępuje się do masażu ciała, myje się ciało wodą i mydłem, po czym namaszcza masłem *karite*. Następnie goli się głowę, a włosy zbiera

⁶¹ Na Płaskowyżu Bandiagary, mimo iż jaskiń jest o wiele mniej, ludzie również starają się grzebać zmarłych w schroniskach, nawisach skalnych [DjM, DjI].

się do kalebasy o małym otworze, lub *onsay toroy* (ceramiczne naczynie na włosy), będą one złożone w momencie pogrzebu obok jaskini, w której zostanie złożone ciało. Narządy płciowe owijają się bawełnianymi taśmami, odbyty zatyka się kawałkiem bawełny. Wsuwa się przepaskę z bawełny między nogi i podtrzymuje się ją inną przepaską pełniącą funkcję paska. Na końcu ubiera się zwłoki w białą tunikę, głowę obwiązuje się opaską przechodzącą pod nosem i na brodzie, w usta wkłada się rodzaj bawełnianego knebla, co ma zapobiegać wyciekaniu wydzieliny. Usta pozostają jednak widoczne dzięki podłużnemu otworowi w opasce. Jeśli zmarły posiadał buty, zakłada mu się je na nogi. Dopełnia się toalety owijając ciało całunem (kocem) pogrzebowym⁶², stopy pozostają na zewnątrz. W ten sposób zmarły przygotowany jest do transportu na cmentarz [Palau-Marti 1957: 44-45; Leiris 1948: 211].

Rodzice i mężczyźni z rodziny zmarłego zbierają się w domu pogrzebowym, a kobiety w domu sąsiednim. Zazwyczaj wszyscy, którzy mieszkają w tej samej dzielnicy wioski i większość mieszkańców pozostałych dzielnic wioski przychodzą składać kondolencje. W małych grupach wchodzi do domu, wyciągają prawą rękę, robiąc z dłoni małą miskę, czyli wyobrażamy sobie, że wyginają dłoń z zagłębieniem i pozdrawiają chóralnie członków rodzin, którzy są tam obecni:

„Wy którzy cierpicie, my Was pozdrawiamy;
Wy którzy cierpicie, my Was pozdrawiamy;
Wy którzy cierpicie, my Was pozdrawiamy;
Wy którzy cierpicie, my Was pozdrawiamy;
Pozwólcie bogu decydować, powierzcie wasze troski *Ammie*,
Spocznijcie na *Ammie*, powierzcie Wasze troski *Ammie*”.

Członkowie rodziny zmarłego odpowiadają:

„My powierzyliśmy się *Ammie*,
My powierzyliśmy nasz ból *Ammie*” [van Beek 2003: 97].

Goście piją piwo i jedzą trochę bulionu z prosa. Później przechodzą do drugiego domu, gdzie przebywają kobiety, powtarzają ceremonię powitania, jedzą, piją i wracają do siebie.

Transport zwłok na cmentarz ma miejsce tuż po stwierdzeniu śmierci, ciało położone jest na noszach zrobionych z czterech grubych gałęzi związanych korą lub łykiem. Do tej pracy, wybiera się ludzi silnych i odpornych na odór rozkładających się ciał.

⁶² Każda rodzina posiada całun pogrzebowy. Przed złożeniem zwłok na cmentarzu, zdejmuje się nakrycie (które je osłaniało). W momencie pogrzebu rozpościera się całun na fasadzie domu. Takie całuny są utkane z bawełny białej i indygo we wzór, na który składa się 8 naprzemiennych pasm niebieskich i białych kwadratów.

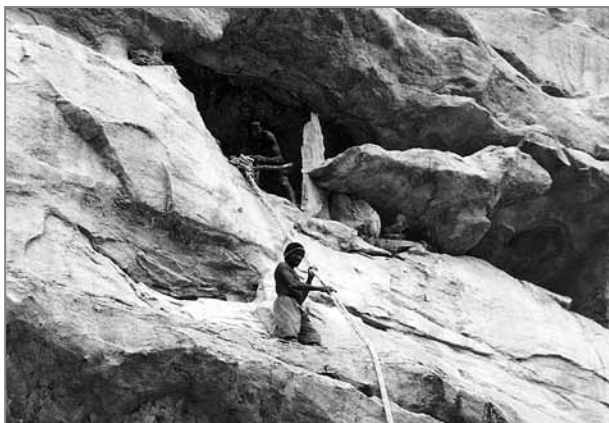
Czterech mężczyzn bierze nosze na swoje ramiona. Unoszą je i biegną ku centralnemu placowi wioski. W tym czasie zgromadzony tłum biegnie za orszakem i robi wielki hałas, słychać strzały z karabinów, dźwięk uderzanych o siebie kalebas, krzyki i płacze. Tak sformowany orszak w czasie swego przemarszu kilkakrotnie sprawia pozory cofania się. Po przybyciu na plac zwłoki kładzie się na ziemi w jego centralnej części, następnie rodzina składa ofiarę, a jeden ze starców zaczyna recytować *tige* śmierci. Płyną z niej rady dla duszy na jej długą podróż, którą ma podjąć; inne *tige* dziękują zmarłemu za jego dobre życie [Palau-Marti 1957: 45].

Rodzina dziękuje za całe jego życie, pracę na roli a szczególnie za proso, które wyhodował, dobra, które nabył, a z których korzystali jego najbliżsi, dziczyznę, którą zabił i rozdzielił, jeżeli oczywiście był myśliwym. Aluzja do jego dobroczynności jest swego rodzaju sposobem do przekonania go, aby nadal pomagał rodzinie. Podziękowanie tego rodzaju jest bardzo uroczyste i tworzy obrzęd zwany *tege tegi*⁶³, w czasie którego składa się krwawą ofiarę (z krowy, barana, kozy lub kury). Zwierzę funduje rodzina zmarłego, ofiarnikiem zaś jest jeden z *innepuru*, potem następuje rytmiczna recytacja świętych tekstów *tige*, odpowiednich dla zmarłych. Na zakończenie zgromadzenia, mówiąc zmarłemu „dziękuję”, składają ofiarę z muszelek kauri i bawełny. Wszystkie złożone ofiary należą do *innepuru* [Leiris 1948: 211-212]. W pewnym momencie ceremonii przyrodni krewni zmarłego symulują atak, aby zawładnąć jego ciałem.

Jeżeli zmarły to mężczyzna, czy kobieta, matka licznych dzieci, to kiedy orszak zbliża się do cmentarza, grający biją w bębny wojennym rytmem, podczas gdy mężczyźni i młodzie spieszą do jaskini – gdzie będzie złożone ciało – jakby do szturm. Zwłoki wciągane są do niszy skalnej za pomocą specjalnych drążków wetkniętych w skałę, przez które przerzuca się linę, a do niej przywiązane jest ciało. Do tej trudnej pracy potrzebnych jest kilku silnych mężczyzn. Dwie osoby na dole ciągną liny wciągając ładunki – zwłoki oraz glinę do zamurowania grobu – do góry, gdzie w oddaleniu, około 10 metrów od siebie, znajdują się dwie grupy mężczyzn. Odbierają oni zwłoki, układają je w szczelinie skalnej, zdejmują więzy, całun pogrzebowy i knebel, a głowę skierowują w głąb, po czym szczelnie zaklejają otwór. Zwłoki mężczyzny układa się na prawym boku twarzą ku zachodowi, a kobiety na lewym boku z twarzą skierowaną na wschód. Potem zakłada się kamień zasklepiający wejście, wilgotną gliną zalepia się szczeliny. Obok kładzie się kalebasę zawierającą włosy pochodzące z toalety pośmiertnej oraz naczynie z resztkami masła *karite*⁶⁴. Całun zabiera się do domu żałoby, aby zastępował

⁶³ Może mieć miejsce w różnym czasie w zależności, czy śmierć nastąpiła w ciągu dnia czy też nocą, nie bez znaczenia jest też pozycja zmarłego. Według M. Griaule'a podczas *tege tegi* zmarły przedstawiony był na małych noszach, do którego przywiązany był jego posąg owinięty w materiał z bawełny [1994: 56].

⁶⁴ Warunki naturalne wymuszają pewne zmiany. Jeśli szczeliny są zbyt małe, aby obok zwłok składać naczynia, wtedy kładzie się je u stóp skały, gdzie nastąpił pochówek (Ireli).



Transport zwłok do szczeliny skalnej w Ireli; żerdzie używane w czasie pochówku złożone u stóp skały w Ireli.



całun pogrzebowy, współcześnie może to być jasny ręcznik i składane do grobu. Zajmują się tym mężczyźni, w pochówku nie uczestniczą kobiety. Lamentująca matka zmarłego dziecka pozostaje w zagrodzie. Jeszcze mniej uwagi przywiązuje się do pochówku noworodków. W latach 30. XX wieku G. Dieterlen zauważyła, że martwego noworodka wkładano do skórzanej torby i wrzucano do wąwozu [1941: 207].

Po opanowaniu Falez Bandiagary (około XV wieku) Dogonowie grzebali kobiety i mężczyzn w tej samej grocie, lecz w różnych jej częściach. Do grobów wkładano mię-

zmarłego; po obrzędach pogrzebowych będzie w centrum wszystkich tańców⁶⁵. Dawniej, jeszcze w połowie XX wieku, nosze służące do transportu zmarłego były łamane, a bawełniany sznurek⁶⁶, którym ciało było przywiązane do noszy był przekazywany jako zapłata dla tych, którzy weszli z trupem do jaskini, żeby go tam złożyć. Nie wszędzie jednak żerdzie tworzące nosze są łamane, w Ireli demontuje się nosze, a żerdzie składa się u stóp skały. Do transportu zwłok służyły też nosze wykonane z deski, ciało mocowano do niej za pomocą skórzanego sznura. Podczas tygodnia cmentarz był strzeżony nocą, żeby ochronić zmarłego przed wtargnięciem czarownic, które mogłyby okraść grób i zabrać z ciała materiały niezbędne do produkowanych przez nie „lekarstw”⁶⁷ [Leiris 1948: 212-213; Walter 1960: 130, 137].

W przypadku dzieci miejsce ma tylko pochówek, nie organizuje się ceremonii pogrzebowych. Zaraz po śmierci, dziecko zawijane jest w biały

⁶⁵ Przed tym całunem bliźni i dalsi krewni mieszkający w odległych wsiach po przybyciu do domu żałoby będą dziękować zmarłemu w *sigi-so* lub *dogo-so*, w zależności od posiadanej wiedzy.

⁶⁶ Według innych relacji ciało związane jest sznurami z agawy [Walter 1960: 137].

⁶⁷ Współcześnie, głównie pod wpływem islamu, ale także ze względu na zasiedlanie równin u podnóżu urwisk skalnych, coraz częściej zwłoki grzebie się w ziemi [YaD].

dzy innymi czaszki żurawia królewskiego⁶⁸, skorupy żółwia⁶⁹, szczęki psów⁷⁰ [Bedaux 1972: 172-174]. Współcześnie – wraz z wpływami religii uniwersalistycznych – pojawiają się cmentarze komunalne, wspólne dla kobiet i mężczyzn.

6.7.2. Obrzędy pogrzebowe

Tradycyjne ceremonie pogrzebowe rozpoczynają się wieczorem, w dniu złożenia ciała do grobu. Składają się na nie tańce *go*; jeśli zmarłym jest mężczyzna zebrani grają także w grę *niemu yana* (gra zmarłego). Później następuje wystawienie dobytku zmarłego (ubrań, elementów stroju, narzędzi); odbywa się to na wspólnym placu, obok kamienia, który znajduje się w pobliżu jego centrum. W celu uhonorowania zmarłego ułożone są tam również ofiary złożone przez rodzinę i żałobników (sznury bawełniane, proso, bawełna, kauri). Tańce są wykonywane przez wszystkich członków wspólnoty bez względu na wiek, płeć i pokrewieństwo. Towarzyszący im muzycy otrzymywali, w pierwszej połowie XX wieku, od każdego z obecnych zapłatę w muszlach kauri, współcześnie we frankach CFA. Wykonywane pieśni adresowane są do zmarłego; żyjący proszą zmarłego o wybaczenie, że nie mogą iść razem z nim do jego *ginna egmo* (domu w buszu), czyli na cmentarz [Leiris 1948: 213-215].

Porządek ceremonii pogrzebowych zmienia się w zależności od płci, wieku i statusu społecznego zmarłego. Podczas uroczystości pogrzebowych mężczyźni – po południu – pozorowane są walki na placu publicznym, czasem pojedyncze, czasem grupowe, między mężczyznami różnych dzielnic i różnych wsi. Mężczyźni symulują walkę w różny sposób, towarzyszą im śpiewy i tańce oraz wystrzały. Mężczyźni odgrywają sceny wojenne, czasami stoją naprzeciw siebie, czasami stoją w parach, czasami z włóczniami i z kijami czy pałkami. Kobiety otaczają ich śpiewając i tańcząc, ubrane są w piękne przepaski na biodra, mają ozdobne nakrycia głów i oganiaczki wykonane z końskich ogonów i ozdobione kauri.

Z kolei podczas uroczystości pogrzebowych kobiety, syn lub brat zmarłej powinien dać najstarszej kobiecie z rodziny kalebasę zawierającą jeden *saval* prosa⁷¹. Dzięki tej zapłacie dusza zmarłej będzie mogła pozostać w rodzinie swojego ojca. Jeśli zmarły był myśliwym, odgrywane są sceny z polowań, żeby przypomnieć to, co było życiem codziennym zmarłego. Zmarłym kobietom ich córki, wnuczki ofiarowują małe gliniane naczynie o średnicy około 5-6 cm, której grube ściany pokryte są charakterystycznym

⁶⁸ Według tradycji ustnej miał wyprzedzać Dogonów czasie wędrówki z kraju Mande; swym charakterystycznym głosem miał wskazywać kierunek marszu [Dieterlen 1970: 13].

⁶⁹ Według wierzeń Dogonów należy do bóstw *Yeban* [Dieterlen 1941: pl. VIIe].

⁷⁰ Według L. Desplagnesa psy były darami pogrzebowymi wodzów, ponieważ uważano je za wybawców (opiekunów) w czasie migracji z kraju Mande [1907: 256].

⁷¹ Pół *savala* w przypadku śmierci młodej dziewczyny.

dla dogońskich naczyń ornamentem. Raz w roku składa się na nim „specjalną ofiarę dla kobiet; jest to ofiara z kurczaka” [DoG].

W czasie ceremonii pogrzebowych kobiety nie słyszą strzałów, uczestniczy w niej natomiast statuetka kobiety zwanej *Yatana* lub *Yasana* (*ya* – kobieta, *sana* – siostra) współcześnie najczęściej określana z francuska *dame superieur*. Statuetka *Yatana* towarzyszy pogrzebom szczególnie zasłużonych kobiet. W przeciwieństwie do masek nie tańczy, tylko „spaceruje” noszona na głowie kobiety. Obecność tej statuetki „służy do tego, aby pokazać, że ta kobieta, która zmarła była lepsza od innych. Trzeba powiedzieć, że kiedyś nie był to obrządek dla wszystkich. Był to pogrzeb tylko kobiet, które były lepsze od innych. Dziś są małe zmiany, ponieważ uważamy, że wszystkie kobiety są świetne. Więc dla wszystkich kobiet się to nosi” [DoG].

Jeżeli zmarły podczas życia brał udział w obchodach *Sigi*, nakazuje się warczyć warkotkom, aby poinformować mieszkańców o śmierci starca. Na wysokości tarasu krewny przywiązuje żywego kurczaka. Będzie następnie złożony w ofierze, aby maska *imina-na* mogła opuścić schronisko i przyjść do zagrody zmarłego. *Innepuru* przynosi maskę po zachodzie słońca, w ciągu nocy *imina-na* pozostaje na tarasie, a przed wschodem wraca do jaskini. W przypadku *Olubar* i *Kabaga* wielka maska pozostaje przez pięć dni na tarasie domu zmarłego. Aby ją zamocować, w tarasie wykonuje się dziurę i w niej mocuje się maskę. Wieczorami do domu zmarłego przybywają *Olubar*, aby czcić maskę i modlić się w *sigi-so* [DoDou]. W trakcie tańców żałobnych maski przybywają na plac wsi, żeby wykonać przed zwłokami – lub przed całunem, który go zastępuje – rytuał nazwany *baga bundo* (polegający na wystukiwaniu rytmu patykami); jest to rodzaj pozdrowienia dla zmarłego⁷² [Leiris 1948: 213-215; DoPa].

W trakcie tych świąt, rodzina zmarłego ofiarowuje – żałobnikom przybywającym złożyć hołd zmarłemu i kondolencje – *sa di* (woda *sa*), czyli napój przygotowany z owoców drzewa *sa* oraz *punno* (papkę z prosa), przygotowaną z tego płynu, a nie z wody⁷³. Na zakończenie ceremonii pogrzebowych częstuje się uczestników ciastem

⁷² Wg M. Griaule’a, celem rytuału *baga bundo* „jest uspokoić duszę zmarłego aktem pokory. Ludzie są odpowiedzialni za ukazanie się śmierci, stąd koniecznym jest, że proszą każdego zmarłego o wybaczenie błędu pierwszego” [1994: 280]. Ceremonia ta rozpoczyna się kiedy dwaj tancerze w maskach z rodzaju *bede*, ze strojem z włókien, ustawiają się naprzeciwko siebie, jeden u wezłowania zmarłego, drugi w nogach (lub przy dwóch końcach całunu), obaj w każdej ręce mają lodygi prosa, dotykają nimi ziemi. Jest to konwencjonalny gest dziękczynny lub błagający o wybaczenie, analogiczny do gestu, który polega, w innych przypadkach, na dotykaniu ziemi końcówkami palców. Wykonują ten gest trzy razy, zmieniając ich poszczególne miejsca, podczas gdy starzec zwraca się do zmarłego w *dogo-so*. Kiedy tancerze w maskach przybywają na plac, przebywające tam kobiety i nieobrzezani usuwają się w pośpiechu, aby pozostawić im wolne miejsce a także członkom społeczności *Awa* i istotom z buszu, do których dusza zmarłego jest w pewnym sensie podobna.

⁷³ Według L. Desplagnes’a „kładzie się te ofiary (z papki prosa) przed ołtarzami przodków, na ścieżkach prowadzących z domu zmarłego do grobu, żeby dusza mogła odpocząć i napić się podczas

z prosa z dodatkiem owoców baobabu lub tamaryszku. Współcześnie dodaje się cukru, który kiedyś nie był znany [DoG].

Tydzień po zgonie, żałobnicy piorą ubrania, zaś rodzina zbiera się w domu zmarłego na ostatnie pożegnanie. Przyrzekają zemstę, gdyby się okazało, że jego śmierć była wynikiem złośliwości czarownika. Rodzina zmarłego do czasu zakończenia żałoby poddana zostaje serii zakazów, aż do definitywnego jej zakończenia, czyli celebracji *Dama*. Okres od zakończenia ceremonii związanych z pochówkiem aż do *Dama*, jest dla wdowca, wdowy czasem izolacji od życia społecznego, nie mogą ponownie zawrzeć małżeństwa. Stanowi to szczególny problem dla mężczyzny, który zobowiązany jest pracować w polu. Zazwyczaj *Dama* kobiety celebrowana jest kilka tygodni po jej śmierci, w przypadku mężczyzny ma to miejsce o wiele później.

Wraz z napływem obcych do kraju Dogonów zaczęto również dla nich organizować uroczystości pogrzebowe. Pierwszym spektakularnym pogrzebem zorganizowanym przez Dogonów dla obcego były uroczystości pogrzebowe ku czci M. Griaule’a. Zgodnie z jego wolą miano pochować go w Bara – gdzie zwyczajowo grzebie się *Hogonów* z Ogoł – obok zapory, którą sam zbudował⁷⁴. 7 i 8 kwietnia 1956 roku odbyły się uroczystości pogrzebowe, takie jakie przysługują tylko wybitnym jednostkom. Ciało etnologa symbolizował manekin ubrany w strój etnologa, umieszczono go na tarasie budynku, który służył etnologom jako stała misja⁷⁵. Budynek ten potraktowano jako dom zmarłego i tam też odbyły się wszystkie należne ceremonie. Później manekin owinięto kocem pogrzebowym i skórą barana poświęconego jego pamięci. Następnie „fałszywe zwłoki” przetransportowano w kierunku zapory w Bara, czemu towarzyszył głośny lament osób żegnających zmarłego. Na koniec symbolicznie złamano jego narzędzie pracy, ołówek. W miesiąc później miała miejsce uroczysta *Dama*. Wydarzenie to dobrze pamiętają starsi informatorzy: „M. Griaule dużo współpracował z Dogonami, umarł we Francji, nie tutaj, ale my zrobiliśmy dla niego rzecz specjalną. Wszystko było zrobione jak przy prawdziwym pogrzebie, ciało było złożone w jaskini, nie było to prawdziwe ciało, ale w prześcieradła (całun) zawinęliśmy trawę i wyglądało to jak ciało. Zrobiliśmy dużo piwa. Zrobiliśmy nowe maski, tak jak to zwykle robimy dla Dogonów i tańczyliśmy” [DoO].

Zdarzają się też skromniejsze pogrzeby. W lutym 2009 roku w Dini miały miejsce uroczystości pogrzebowe amerykańskiej wolontariuszki⁷⁶, ograniczyły się one jednak

swojej podróży między jej grzesznym ciałem a ołtarzem przodków, którego będzie chronić. Ofiary te są odnawiane codziennie cały tydzień po zgodnie, potem jeden raz za 1 księżyc w ciągu tego samego roku” [1907: 250].

⁷⁴ Ciało etnologa spoczęło na cmentarzu Boulogne-Billancourt w Paryżu obok rodziców i brata Lucjana.

⁷⁵ Dzisiaj część Campement „Ginna Dogon”.

⁷⁶ Dwudziestosiedmioletnia wolontariuszka zginęła tragicznie wskutek zawału serca w wierzy ciśnień w Bandiagarze. Ciało zmarłej odesłano rodzinie w USA.

tylko do popisów tanecznych mężczyzn i kobiet. Na placu, gdzie odbywały się uroczystości, była również statuetka *Yatana*. Odpowiedzialna za zorganizowanie uroczystości była osoba, która była z nią w momencie śmierci [DoO]. Pewnym odstępstwem od zwyczaju była obecność myśliwego, który strzelał na cześć zmarłej. Spowodowane to było faktem, że zmarła cieszyła się dużą sympatią i chciano w ten sposób ją uhonorować.

6.7.3. Zakończenie żałoby – *Dama*

Święto zakończenia żałoby *Dama* ma na celu uwolnienie niektórych bliskich z zakazów, jakie ich dotknęły po przystąpieniu do odprawiania obrzędów pogrzebowych. Dzięki *Dama* zmarli mogą wejść w następny etap swojej egzystencji, mogą przekształcić się w przodków. Ceremonia ta określana jest terminami: niebezpieczna, zabroniona. Zasadniczym jej celem jest zakończenie okresu zakazów. Z jednej strony pogrążona w żałobie rodzina chce jak najszybciej zakończyć okres żałoby (a tym samym pozbyć się zakazów jej dotyczących), z drugiej zaś strony chce jak najgodniej zakończyć ten okres. Należy bowiem jak najlepiej przyjąć wszystkich żałobników. Dlatego też trzeba najpierw zgromadzić odpowiednie środki. Małe rodziny zapraszają mniej żałobników,

wielkie rodziny przygotowują bardzo wystawne *Dama*. Dlatego też często uroczystość ta odbywa się kilka lat po śmierci⁷⁷. W 1985 roku miała miejsce *Dama* jednego z ważniejszych *Hogonów* – przygotowania do uroczystości trwały trzy lata⁷⁸. Musiano bowiem przygotować odpowiednią ilość pożywienia i piwa, a także zagwarantować noclegi dla dużego grona osób. *Dama* wymaga bowiem zgromadzenia dużych środków, aby konsumpcja żywności i tradycyjnego piwa *konoyo* była utrzymana na odpowiednio wysokim poziomie, a trzeba pamiętać, że trwa ona cały tydzień.

Ceremonia ta jest bardzo kosztowna, toteż zdarza się, że organizuje się wspólną *Da-*



Yatana opuszczająca plac, na którym odbywają się ceremonie pogrzebowe amerykańskiej wolontariuszki.

⁷⁷ Wyjątkiem może być *Dama* zorganizowana dla uczczenia pamięci M. Griaule'a.

⁷⁸ W praktyce chodzi o to, że przez dwa sezony zbierano plony. Najkrótszy okres oczekiwania na *Damę* to 2-3 tygodnie, a najdłuższy może wynosić kilka lat. Zdarza się, że *Dama* nie dochodzi do skutku, bo rodzinie nie udało się zgromadzić odpowiednich środków.

ma-na (wielka *Dama*) dla większej liczby zmarłych, staje się wtedy ona bardziej dostojna i uroczysta. Wydarzenia takie zawsze związane są z tańcami masek i pićm tradycyjnego piwa. „*Dama* indywidualna jest skromniejsza, zbiorowe są wystawniejsze, każda rodzina daje swoje maski przyczyniając się do wzbogacenia uroczystości. Takie wystawne ceremonie organizowane są rzadko, nawet co 10 lat⁷⁹. Kiedy w wiosce jest 20-30 zmarłych czekających na *Dama-na*, wtedy organizuje się takie duże uroczystości. Najczęściej organizuje się je pod koniec pory deszczowej, kiedy jeszcze nie pada, bowiem „maski nie tańczą na deszczu” [DoG]. W maju 2009 roku miała miejsce *Dama-na* dla zmarłych z całej Sangi, uczestniczyło w niej 500 tancerzy nie licząc dużej grupy zaproszonych gości” [DoAD]. Biorąc pod uwagę rozbudowany system pokrewieństwa, uczestniczyli w tej uroczystości mieszkańcy całego regionu. W czasie trwania ceremonii cała wieś pozostawia swoje codzienne zajęcia i bierze udział w obrzędach.

Jedną z istotnych funkcji tańca masek jest podkreślenie roli i znaczenia buszu dla świata ludzi, dlatego też istnieje wiele masek przedstawiających dzikie zwierzęta. Według W. E. A. van Beeka dzięki tańcowi masek busz wkracza do wioski, aby obdarzyć zranioną wspólnotę nowymi siłami, nowym urodzajem. Dla Dogonów różnica między wioską a buszem jest bardzo znacząca. Busz jest źródłem poznania, siły, płodności i wiedzy, wioska jest ich odbiorcą, konsumentem. Maski nie mówią, tak jak zwierzęta wydają krzyki i kiedy się do nich zwracamy, trzeba mówić ich językiem, *sigi-so*, językiem buszu [2003:98].

Dama-na organizuje się również dla wodzów głównych rodów. Biorą w nich udział przedstawiciele wszystkich dzielnic, wiosek, dla których szacowny zmarły był ważną postacią. Stąd też ogromny wydatek dla całej rodziny, która musi dostarczyć odpowiednią ilość prosa do przygotowania posiłków i sporządzenia piwa dla wszystkich uczestników święta. Zanim rozpocznie się święto – przyszli tancerze – składają ofiary *imina-na*, następnie przygotowują włókna i wyplatają z nich elementy strojów masek. Potem przystępuje się do ich barwienia; najpierw barwi się włókna czarne, a dopiero później czerwone i żółte. Po wykonaniu włókien młodzi mężczyźni przystępują do wykonania drewnianych masek. W pierwszej połowie XX wieku podczas świętowania *Dama-na*, wszyscy młodzi po obrzezaniu, którzy byli wystarczająco rozwinięci fizycznie, byli zmuszani do wykonywania nowych masek. Robiono to pod kierownictwem starszych. Nowe maski były wykorzystywane do tańców w trakcie ceremonii⁸⁰. Święto zakończenia żałoby to również okazja do wtajemniczenia młodych, do nauczania ich techniki wykonywania masek i zapoznania ich z rytualnym tańcem⁸¹ [Leiris 1948: 216].

⁷⁹ Współcześnie w regionie Sanga *Dama-na* odbywa się co roku; trudno rozstrzygnąć czy to efekt bogacenia się społeczeństwa czy zainteresowania turystów.

⁸⁰ Dla mniej ważnych osób *Dama* jest skromniejsza, wykonuje się tylko ograniczoną liczbę masek, używa się masek już wykonanych i używanych.

⁸¹ Wyjątkiem są *Dama* na cześć kobiet i osób z zewnątrz społeczności męskiej, ponieważ w tych przypadkach maski nie biorą udziału w obrzędach. Maski biorą udział tylko w *Dama* ku czci

Przygotowania do święta, rozpoczynają się około trzy miesiące przed wyznaczoną datą. Młodzi zajmują się najpierw gromadzeniem drzewa i roślin, których włókna posłużą do wyrobu masek i ozdób (spódnic, bransolet). Od momentu pierwszego anonsu rozpoczynającego *Dama*⁸² przestrzegane są pewne zakazy: we wsi musi panować spokój, kobiety nie mogą czesać włosów, przedstawiciele stowarzyszenia *Awa* – podobnie jak w czasie *Sigi* – pełnią funkcje porządkowe.

Najmłodszy tancerze, uczestniczący w święcie po raz pierwszy, biegają nocą po wiosce ze swoimi maskami *beje* (uczni). Ćwiczą się również w tańcach, które będą wykonywać, gdy osiągną odpowiedni wiek. Na tym etapie maski wykonują kilka „wejść” do wioski z różnych kierunków. W ostatnim tygodniu wszystkie maski tańczą na publicznym placu. Jest to wydarzenie, podczas którego widzowie przybyli z innych wiosek (współcześnie także turyści) są mile widziani. Przez cały miesiąc zmarli są żegnani serią rytuałów o charakterze prywatnym. Tydzień przed rozpoczęciem uroczystości do wioski wchodzi grupa młodzieńców w maskach *sonyon* przedstawiających czarnego ptaka [DoAD].

Kiedy maski i piwo są przygotowane, rozpoczynają się ceremonie *Dama*. Uroczystości rozpoczynają członkowie stowarzyszenia *Awa*; przychodzą do domu zmarłego, składają kondolencje rodzinie, następnie nad glinianym naczyniem czynią ofiarę z kurczaka tak, aby jego krew spływała po nim. Później proszą o miód, zwołują całą rodzinę od najmłodszych po najstarszych, częstują ich miodem i płaczą, pokazując, że to ostatni dzień zmarłego [DoBa]. Pierwszym etapem uroczystości jest obrzęd nazywany *wara segiru* (dzień spotkania). Przed zachodem słońca, maska rodzaju *bede* (młodej dziewczyny) wykonana w całości z włókien lub rodzaju *maporo*⁸³, wykonana z płatów kory, zjawia się niespodziewanie na placu publicznym, gdzie rodzina zmarłego położyła przedtem siedzisko *dolaba*, które służyło zmarłemu, kiedy brał udział we wspólnym picu piwa podczas *Sigi*. Młodzieniec w masce z włókien lub z kory bierze *dolabę* i dołącza do innych masek tworzących orszak. Następnie idą złożyć instrumenty do schroniska znajdującego się poza wsią, tuż obok schronienia dla masek. Tańczą i śpiewają w miejscach, gdzie zmarły tańczył z innymi uczestnikami, kiedy świętował swoje *Sigi* [Leiris 1948: 217-220].

Nazajutrz rano i później po południu, na tarasie domu żałobnego mają miejsce tańce masek, wydaje się to być najważniejszym momentem ceremonii. Mężczyźni „uzbrojeni” w strzelby, lance, siekiery, rzucają się do „ataku” na taras, kobiety w tym czasie płaczą i lamentują drapiąc ziemię. Kiedy kończy się „walka”, powraca spokój, starszy syn zmarłego wypowiada pochwały ku jego czci i deklaruje *tige* śmierci. Wtedy to tancerze w maskach wychodzą na plac przed dom i tańczą przy głosie warkotek *imina-na*.

.....
mężczyzn i *Yasigine*.

⁸² Głos warkotek *imina-na* i bicie w bębny daje znak do rozpoczęcia przygotowań do święta.

⁸³ Nazywana też maską *adagaye*, trudno o jej wyraźną identyfikację. M. Griaule na swojej liście umieszcza ją między maską złodzieja a rozbójnika [1994: 400, 565].

W skromnych uroczystościach może uczestniczyć tylko kilka masek, a w dużych nawet do kilkuset. Po tej scenie, która trwa około godziny, wszyscy ludzie idą odpocząć, poza kobietami obciążonymi obowiązkiem przygotowania jedzenia. W miarę jak przybywają ludzie z sąsiednich wiosek, powtarzane są podobne sceny, ale na ogół przy zmniejszonej liczbie aktorów. Nocą gra zespół muzyczny składający się z bębnow, dzwonów (*gagana*), fletu i rogu antylopy *ka*, którym towarzyszą śpiewy. Mężczyźni śpiewają zebrani na tarasie, kobiety na podwórzu domu. Ta część ceremonii nazwana jest *go ndenu* (taniec dnia). Każda z dwóch serii tańców kończy się picciem piwa, które łączy męskich członków społeczności wsi z osobami zaproszonymi.

Sceny rozgrywane wokół zagrody zmarłego i później na tarasie „zdobytego” domu są końcowym i najważniejszym elementem obrzędów pogrzebowych. Mają na celu oddalenie duszy zmarłego. Społeczność żyjących wyklucza go ze swego grona i odtąd zmarły zasila świat przodków. Tym samym można mu składać ofiary i za jego pośrednictwem prosić o pomyślność. W przypadku niedopełnienia tych obowiązków, dusza nadal będzie przebywać w świecie ludzi i może stać się przyczyną wielu problemów. Ceremonie wokół tarasu domu zmarłego nabierają charakteru spektaklu, zarówno religijnego jak i widowiskowego. Współcześnie ma to istotne znaczenie nie tylko dla turystów, ale także dla samych Dogonów. We wrześniu 2002 roku miałem okazję obserwować film zrealizowany w technice wideo przez studio nagrań z Mopti na zlecenie rodziny organizującej *Dama* (5 lutego 2001). Później był on wyświetlany w sąsiednich wioskach, skąd pochodzili uczestnicy uroczystości⁸⁴. Dokument ów miał pełnić rolę pamiątki dla starszych i instruktażu dla młodszych uczestników projekcji.

W trakcie *Dama*, które z religijnego punktu widzenia odpowiada wypędzeniu duszy, dla zmarłego przygotowuje się ofiary składające się z napojów i pożywienia. Wymawia się jego imię, przypomina jego dobre uczynki, recytuje *tige* zmarłych, oplakuje go jakby zgon dopiero co nastąpił. Po złożeniu ofiar dla duszy zmarłego, napoje i pożywienie zostają przekazane *innepuru*, którzy je skonsumują, jako przedstawiciele zmarłych w środowisku żyjących.

Zakończenie żałoby, odpowiadające ostatecznemu odejściu duszy do krainy zmarłych *kikinu mono* (dusza odchodzi), odbywa się według następującego rytuału. Najpierw goli się głowę wdowy, myje się ją i ubiera. Potem, podczas gdy ona trzyma ręce oparte na nowym naczyniu z piwem, zarzyna się kurę, a jej krwią polewa się owo naczynie i ogoloną głowę wdowy. Uchwyt motyki zmarłego zostaje złamany i rzucony w busz, z odrobiną piwa i pożywienia. Naczynie pozostaje do dnia następnego, żeby dusza zmarłego mogła przybyć i się napić, po czym starcy wypijają pozostałą jego zawartość. Naczynie *bundo*, stanowiące część ołtarza przodków, jest przechowywane

.....
⁸⁴ Nie był to pokaz dla turystów, widowieństwo stanowili mieszkańcy Koundou, zaproszono też dwóch białych, ale nie pobierano od nikogo żadnych opłat.

w domu i co roku składa się na nim ofiarę, żeby dusza zmarłego, odtąd podniesiona do rangi przodka, mogła przybyć i ugasić pragnienie, a otrzymawszy swoją należność, chroniła żyjących. *Dama* jest ostatnim pożegnaniem zmarłego i wskazaniem mu drogi do świata zmarłych *Manga* [Leiris 1948: 220-221; Łapott 2009a: 233]. W trakcie pogrzebu wygłaszana jest także stosowna *tige*, kilkakrotnie recytowana w *sigi-so*. Po raz pierwszy przed pochówkiem, zanim ogoli się głowę zmarłego oraz w czasie składania ofiary na stopach zmarłego, przed wyniesieniem go na cmentarz, po raz ostatni w czasie *Dama* na tarasie domu zmarłego⁸⁵.

„Oby drzwi *Manga*, drzwi otwarte *Amma* kazał ci znaleźć.
Mówi się, że na drodze śmierci są trzy drogi.
Oby *Amma* umieścił cię na drodze środkowej.
Istotnie, mówi się, (że jest) młody pies na drodze śmierci,
Mówi się, że on ci przeszkodzi przejść.
Kobieta *Fulbe* da ci mleka w kalebasie⁸⁶
Istotnie, mówi się, (że jest) kogut na drodze śmierci,
Mówi się, że on przeszkadza ludziom przejść.
Stara kobieta da ci roztartą mąkę⁸⁷
Aby *Amma* (dał) ci masło krowie (dla) natarcia kości (a nie) oliwę z *sa*, rzecz ognia,
(ani) masła *karite*, rzecz ognia⁸⁸
Aby *Amma* (kazał) ci zejść schodami łatwymi (jak dla) krowy⁸⁹
Jeśli drabina⁹⁰ miedziana jest najlepsza, oby *Amma* kazał ci nią zejść,
Jeśli drabina srebrna jest najlepsza, oby *Amma* kazał ci nią zejść,
Jeśli drabina żelazna jest najlepsza, oby *Amma* kazał ci nią zejść,
Oby *Amma* dał ci świeże łożę” [Ganay 1941: 74-75].

⁸⁵ Jeśli zmarły uczestniczył w *Sigi*.

⁸⁶ Zmarły może dać psu mleko *Fulbejki*, a kiedy ten będzie je pił, może spokojnie przejść.

⁸⁷ Podobnie jak w sytuacji z psem, zmarły może dać kogutowi mąkę i iść dalej.

⁸⁸ Olej z *sa* i masło *karite* otrzymuje się z utartych i podgrzanych ziaren; są mniej wartościowe dla higieny skóry, którą natłuszczają bez mycia. Masło krowie jest bardziej cenione, uważa się, że odświeża ciało.

⁸⁹ Wszystkie trzy drogi śmierci kończą się pochylnią, jedna z nich jest tak łagodna, że krowa przejdzie po niej z łatwością. Wyraźnie widać tutaj, że kłopoty z przemieszczaniem się po urwiskach skalnych mają wpływ na system wierzeń.

⁹⁰ W oryginale używają terminów *tei* – stopień (schody) i *bilu* – drabina; w rzeczywistości chodzi o ten sam przedmiot, czyli schody wykonane z jednego pnia drewna zakończone u góry rozwidleniem. Używa się ich do wchodzenia na taras domu, ale także w stromych, niebezpiecznych zejściach znajdujących się w urwiskach skalnych. Miniaturki tych schodów (20-30 cm) są istotnym wyposażeniem ołtarzy *Wagem*, każda z nich symbolizuje jednego przodka [DoO].

Niektórzy informatorzy wyraźnie podkreślają, że dusza zmarłego musi osiągnąć miejsce dla niej wyznaczone – *Manga*. Dlatego kończąc uroczystości *Dama* jej uczestniczy często powtarzają „*manga, manga*”, nie tylko w czasie wygłaszania wspomnianej *tige* [DoPa]. Współcześnie, głównie wskutek wpływu islamu, wiedza na ten temat jest mocno ograniczona. Uważają, że po śmierci dusza udaje się do „miejsca gdzieś na południu. W momencie śmierci wszystkie dusze kierują się na północ i „potem wszyscy zmarli, którzy umrą jednego roku zbierają się razem na północy i idą na południe. Oni idą na południe, ale nie wiadomo jak nazywa się to miejsce, gdzie odpoczywają” [DoO].

Złożenie garnków dla zmarłego na ołtarzu rodzinnym zamyka *Damę*. Dusza zmarłego, według wierzeń Dogonów, jeśli została uspokojona i usatysfakcjonowana, opuszcza ostatecznie świat żyjących. Osoba uważana za *nanie* zmarłego zobowiązana jest składać mu ofiary, tak jak to ma miejsce w przypadku kultu przodków. „Później każdego roku w ten sam dzień, w tym samym miejscu, gdzie poderzaliśmy kurczaka, powtarzamy tę tradycję; składamy kurczaka w ofierze i dajemy wodę z mąką z prosa, po to, aby pokazać, że nie zapomnieliśmy o zmarłym. Liczba naczyń, które mamy w domu (na ołtarzu) to jest liczba osób, które pochowaliśmy w rodzinie, nawet tych, którzy zmarli bardzo dawno. Nie możemy zapomnieć tych osób, które już odeszły. Raz w roku trzeba złożyć ofiarę. Naczynie reprezentuje osobę, która zmarła w naszej rodzinie” [DoBa].

Święto *Dama* jest mocno zakorzenione w tradycji dogońskiej, wydaje się, że współcześnie w niektórych regionach, szczególnie w Falezach, pełni rolę elementu identyfikacji etnicznej. Każdy człowiek uważający się za Dogona musi uczestniczyć w tym święcie, a jeśli umrze ktoś z rodziców, zobowiązany jest je zorganizować. „Bez względu na to, czy dzieci są chrześcijanami, muzułmanami, czy animistami *Dama* musi być odprawiona, bo taki jest zwyczaj. Przede wszystkim jesteśmy Dogonami, zmiana religii nie zwalnia z obowiązku, rządzi prawo tradycji. Jediną przeszkodą w zrobieniu *Dama* jest brak środków, gdyż potrzeba dużo prosa” [PeB]. Taką postawę krytykują duchowni muzułmańscy. Uważają, że „tutejsi ludzie są bardzo związani z pogrzebami, muszą dużo pić i tańczyć. To zły zwyczaj, są bardziej muzułmanami niż animistami. To źle, że tak robią. To niemoralne, że muzułmanin pije piwo, *konyo* to też alkohol” [DoA].

6.7.4. Pogrzeby specjalne

Kiedy człowiek umiera śmiercią naturalną, uważa się, że jest to „wola *Ammy*”. Zazwyczaj wykonuje się wtedy zwykle obrzędy, które zostały wcześniej opisane. Istotą ich jest połączenie duszy zmarłego z duszami przodków oraz powrót części *nyamy* do ołtarzy rodzinnych. W sytuacji śmierci kapłanów, kultów życia oraz śmierci nienaturalnych, zachodzi konieczność przeprowadzenia specjalnych ceremonii. W pierwszym przypadku problem polega na tym, że będąc kapłanami życia stoją

w opozycji do kultów związanych ze śmiercią, czyli sferą związaną z pogrzebami. Drugi przypadek niesie ze sobą poważniejsze komplikacje dla żyjących. Może on spowodować naruszenie równowagi między siłami nadnaturalnymi a światem ludzi i sprowadzić na tych ostatnich niebezpieczeństwo. Aby tego uniknąć, należy przeprowadzić specjalne działania.

Szczególnie groźna dla żyjących jest *nyama* zmarłego śmiercią gwałtowną. Uważa się, że dusze tych nieszczęśników są przeklęte; nie będą mogły nigdy dołączyć do swych przodków, zawsze będą błdzić i dlatego są niebezpieczne. Takim przypadkiem są osoby tragicznie zmarłe zwane *dyabu*. G. Dieterlen wymienia kilkanaście rodzajów śmierci, które mogą spowodować pojawienie się w brusie szkodliwych dla człowieka dusz. Generalnie można je podzielić na śmierci dzieci i dorosłych. Praktycznie każdy zgon dziecka uważany jest za nienaturalny: poronienie, narodziny martwego płodu, śmierć niemowlaka, prawiczka i dziewczycy. Lista nienaturalnych śmierci dorosłych jest nieco dłuższa, obejmuje osoby zmarłe w buszu, wskutek rażenia piorunem i upadku z baobabu, w pożarze, zabite na wojnie, zamordowane; kobiety zmarłe w czasie menstruacji, w czasie porodu czy podczas ciąży, posiadają odrębne cmentarze [DoGa; Dieterlen 1941: 187-197]. Ten ostatni przypadek jest najbardziej skomplikowany, a z perspektywy wierzeń Dogonów najbardziej niebezpieczny.

„Kiedy znajdzie się zwłoki osoby w brusie, trzeba iść do wioski i powiedzieć, że znalazło się coś takiego. Są ludzie, którzy szukają, kiedy znajdą to ciało, to wtedy jest pogrzeb” [DoO]. Inaczej jest w sytuacji, „kiedy piorun kogoś trafi; nie można tej osoby dotykać. Zajmują się nią tylko ludzie, którzy opiekują się fetyszem *Anduga*. To jest fetysz deszczu. Przychodzą razem ze swoim fetyszem i tym fetyszem pocierają ciało tej osoby. Jeśli nie masz pozwolenia na wzięcie, dotknięcie tego ciała, to może cię spotkać to samo” [DoO].

6.7.4.1. Kapłani kultów życia

Śmierć kapłanów kultów *Lebe* i *Binu* jest wyjątkowym wydarzeniem nie tylko dlatego, że są to ważne dla lokalnej społeczności postaci, ale przede wszystkim dlatego, że są oni funkcjonariuszami kultów związanych z życiem. Pociąga to za sobą organizację nietypowego ceremoniału pogrzebowego.

Ceremonie związane ze śmiercią *Hogona* są zredukowane do minimum. Dawniej ukrywano wiadomość o śmierci przed społecznością, dopiero po trzech latach podczas *Dama* informowano oficjalnie o jego śmierci⁹¹. Współcześnie ten zwyczaj jest nadal

⁹¹ Do czasu oficjalnego powiadomienia o śmierci, zmarłego *Hogona* nadal uważa się za pełniącego obowiązki. Zmarli tej rangi traktowani są jako *mortui*, a nie jako *defuncti*. Z podobnymi zwyczajami dotyczącymi informowania o śmierci wodza spotykamy się również u innych ludów woltajskich.

żywy. Rodzina po śmierci *Hogona* „nie mówi, że zmarł – bo można mieć problemy – mówi się, że wspiął się na tarasy. Nie mówi się, że zmarł, bo jest na tarasach, przecież on i tak zmartwychwstanie”⁹² [TeM]. Zwłoki natychmiast przenoszone są poza oficjalną zagrodę *Hogona* i zostają złożone w jego prywatnym domu⁹³. Po śmierci *Hogona* jego żona musi opuścić zamieszkiwany dotychczas dom i „wraca do swoich dzieci, brata albo ojca” [DoG].

Toaleta pogrzebowa zostaje powierzona *Binukedine*; zmarłego ubiera się w spodnie barwione indygo, białą tunikę, zakłada się mu również jego bransolety sandały i czapkę. W ten sposób przygotowane ciało owija się białymi banderolami bawełny i sadza na kamieniu na placu publicznym. *Binukedine* również zajmują się transportem zwłok na cmentarz, dzieje się to tuż przed wschodem słońca. Po przybyciu na cmentarz sadza się je na macie, tak jakby *Hogon* był żywy, plecy opiera się o ścianę, nogi są rozchylone, a ręce spoczywają płasko na kolanach. W wielu wioskach w Falezach Bandiagary istnieją specjalne cmentarze zarezerwowane tylko dla *Hogonów*. Rytualne lamenty, huczne strzały czy tańce nie są tak ważne jak w przypadku śmierci zwykłego człowieka. Wszyscy *Binukedine* tańczą wokół zwłok. Następnie ciało zostaje umieszczone na marach niesionych przez czterech kapłanów, którzy je podnoszą i opuszczają w szczególnym rytmie wokół kamienia (*sogo*) znajdującego się w pobliżu domu *Hogona*. Samego włożenia do grobu dokonują dwaj *innepuru*, a nie *Binukedine* [Zahan 1969: 108-109]. Specjalny cmentarz dla *Hogonów* z Ogol znajduje się w miejscu Bara, gdzie M. Griaule wybudował pierwszą zaporę.

Dama zaś – w przeciwieństwie do ceremonii poświęconej zwyczajnemu człowiekowi – łączy całą serię okazałych ceremonii ważnych dla całego regionu. Aby należycie odprawić ceremonię, należy przygotować duże ilości pożywienia, które można gromadzić już za życia *Hogona*. W czasie pogrzebu trwającego trzy dni tańczą wszystkie kobiety i mężczyźni bez względu na wiek; ludzie są odświętnie ubrani. Przygotowania trwają dość długo, a sama uroczystość ma miejsce marcu lub kwietniu. Nie pada wtedy deszcz i jest to dogodny czas na tego typu uroczystości. Maski zazwyczaj nie biorą udziału w *Dama* poświęconych *Hogonowi*, ponieważ jest on kapłanem *Lebe*, który jest symbolem życia; maski natomiast przedstawiają śmierć⁹⁴ [DoG; Palau-Marti 1957: 47].

Pogrzeb *Hogona* może być wydarzeniem o dużym zasięgu. Uroczystości pogrzebowe *Hogona* zmarłego w grudniu 1984 roku miały miejsce 6 miesięcy później. O wydarzeniu tym było głośno w całym regionie. Zapraszano nawet osoby postronne z dużych miast (np. Mopti) do udziału w ceremoniach. W noc poprzedzającą pierwszy dzień uroczystości, ofiarowano czarnego kurczaka, zawieszono go na sznurku nad placem w Ogol-Dah. Był to obrzęd *kezu*, mający na celu oczyszczenie i ochronę uczestników

⁹² Informator jest chrześcijaninem, stąd wzmianka o zmartwychwstaniu.

⁹³ Kontakt obiektów, w tym przypadku domu *Hogona*, związanych z kultem *Lebe*, ze śmiercią, powinien być sprowadzony do minimum.

⁹⁴ Niektórzy rozmówcy twierdzą, że dziesiątego dnia odbywa się taniec masek [DoO].

przed czarownikami. W drugim dniu miał miejsce obrzęd zwany *baga-bundo*, podczas którego osiem masek *kanaga* i wiele masek z włókien klaszcząc zbliżało się do całunu pogrzebowego, w którym sześć miesięcy wcześniej było transportowane ciało zmarłego na cmentarz. Miał on na celu wygonienie złych dusz oraz pozdrowienie zmarłego po raz ostatni. Tancerze uderzali łodygami prosa w ziemię. Zazwyczaj *Dama* i pogrzeb są oddzielone, nie dotyczy to jednak uroczystości pogrzebowych *Hogona*, która ma miejsce w 10 dni po rozpoczęciu ceremonii. W czasie pogrzebu kobiety naśladują tańce masek, stają się w ten sposób nieczyste; aby *Dama* mogła się odbyć, należy złożyć oczyszczające ofiary na ołtarzu *Wala* [Wanono 1996: 147-168].

Pogrzeb *Binukedine* również różni się nieco od pogrzebu zwykłego rolnika. Wiadomość o śmierci oficjalnie przekazywana jest w dziesiątą dni po zgonie, w trakcie uroczystości pogrzebowych. Zwłoki, całkowicie rozebrane, zostają złożone w sanktuarium *Binu*. Po pośmiertnej toalecie ubiera się je w najpiękniejsze stroje, następnie ciało wystawiane jest na placu publicznym w pozycji siedzącej, plecy oparte o ścianę, a twarz skierowana na wschód. Wszyscy *Binukedine* tańczą wokół zwłok, po czym kładą je na marach, a czterech spośród nich podnosi je i obchodzi wioskę dookoła, opuszczając i podnosząc mary w określonym rytmie. Złożenia do grobu dokonują dwaj mężczyźni z rodziny zmarłego, nie wolno tego uczynić *Binukedine* [Zahan 1969: 108-109].

6.7.4.2. Kobieta ciężarna

Śmierć kobiety ciężarnej (*yapilu*)⁹⁵ to w rzeczywistości śmierć dwóch osób, dlatego też robi to bardzo duże wrażenie. Dogonowie uważają, że to bóstwa w ten sposób okazują swoje niezadowolenie i wystawiają na niebezpieczeństwo całą społeczność. W tej sytuacji należy zażegnać zagrożenie płynące ze strony bóstw, jak również zdjąć z człowieka przekleństwo, które na nim zaciążyło. Dlatego też w tradycji Dogonów funkcjonowało⁹⁶ wiele obrzędów, w których przeplatały się religia, magia i tradycyjna medycyna, a których celem było przywrócenie porządku naruszonego przez śmierć.

Mit pierwszej *yapilu* łączy się z mitem o pojawieniu się śmierci u ludzi. Kobieta, która – w czasie śmierci starca-węża była ubrana w czerwone włókna podobne do tych, którymi przykrywa się zwłoki – urodziła dzieci dotknięte nieczystą *nyamą* zmarłego. Chłopiec, którego urodziła przyszedł na świat czerwony i z plamami na ciele, podobnie

⁹⁵ Brzemienna kobieta nazywana jest *ya bere kine* (kobieta o pełnym brzuchu); jeżeli umrze w tym stanie bądź w czasie porodu, nazywa się ją *yapilu* (biała kobieta), ponieważ po śmierci jej ciało nie jest przykrywane granatową (indygo) spódnicą – jak to zwykle bywa – lecz białą. Terminu *yapilu* używa się także w szerszym znaczeniu, nazywa się w ten sposób dusze wiecznie błakające się w buszu, choroby przekazywane żywym, a także praktyki mające na celu obronę przed nimi [Dieterlen 1941: 197].

⁹⁶ Poniższy opis opublikował H. Ortolí, dotyczy on I połowy XX wieku [1941-42b].

jak wąż. Później urodzona dziewczynka kiedy dorosła, umarła w czasie swej pierwszej ciąży i stała się w ten sposób pierwszą mityczną *yapilu* [Dieterlen 1941: 197].

Pochówek kobiety ciężarnej – w przeciwieństwie do „zwykłych” pochówków – odbywa się po cichu i jest otoczony tajemnicą. Po stwierdzeniu śmierci brzemiennej i powiadomieniu *Niem Kadiun* (kapłana *Yapirima*), wszyscy opuszczają domostwo zmarłej. Pozostaje tylko mąż, zamknięty w domu wraz ze zwłokami, których nikt nie może zobaczyć. Późną nocą do domu żałoby przychodzi czterech *Tirimów*, pomocników *Niem Kadiun*. Ich przybycie zapowiadają trzy uderzenia *sudio*. Ostrzegają w ten sposób spóźnionych, by zamknęli się w swoich domach, by nie widzieć ani ich, ani tego, co się dzieje.

Wdowiec wychodzi na próg swego domu, by ich powitać. *Tirimowie* przynoszą ze sobą atrybuty *Yapirima*. W czasie obrzędów będą im towarzyszyć czterej mężczyźni z wioski męża, wybrani przez niego spośród tych, którzy zajmują się zwykle grzebaniem zmarłych. Na przyniesionych atrybutach składają krwawą ofiarę z kurczaka i kozy.

Po przygotowaniu ciała do transportu i owinięciu go w całun, kondukt kieruje się do miejsca pochówku. Na czele idą *Tirimowie* i trzech pomocnicy niosący atrybuty *Yapirima*, ciało oraz ofiary: kurczaka i kozę. Za nimi idzie mąż oraz czwarty pomocnik niosący żywego kurczaka i kozę. Po dotarciu na wyznaczony cmentarz trzykrotnie gwizdzą. Zwłoki brzemiennej kobiety nie mogą być pochowane bezpośrednio w ziemi. W Falezach Bandiagary nie stanowi to problemu, ponieważ wszystkich grzebie się w grotach skalnych. Natomiast na Równinach Gondo i Seno oraz w dorzeczu Białej Wolty, gdzie nie ma grot skalnych, ciało umieszczają w wydrążonym pniu baobabu⁹⁷.

Po dojściu do miejsca pochówku, ciało zostaje położone na ziemi. *Tiru* (l.p. od *tirim*) za pomocą brzytwy wykonuje rozległe nacięcia na brzuchu zmarłej i wyjmuję z niego dziecko. „Najpierw wyjmuję się dziecko z brzucha matki i chowa się ją, później dziecko grzebie się obok matki; nie można ich pochować razem” [DoGa]. Zabiegu tego może dokonywać mąż zmarłej, który z ciepłego jeszcze ciała musi wyjąć płód, następnie musi opuścić wioskę na 30 dni [Paulme 1940: 535]. L. Desplagnes na początku XX wieku pisał, że „sprawca czarów zwany Gansagui (...) otwiera brzuch kobiety i wyciąga z niego płód: niektórzy mówią, że celem tej operacji jest uratowanie dziecka, jeśli jest żywe; inni twierdzą, że robi się tak, aby je ukarać za zabicie swojej matki” [1907: 254]. Właściwym celem tego zabiegu wydaje się jednak być ustalenie płci dziecka; jest to bardzo istotne, bowiem z tego wynika rodzaj ofiary, jaki zostanie złożony. Ofiarnik wyjmując z ciała dziecka serce, wątrobę i pierwsze żebro⁹⁸. Następnie

⁹⁷ Zwyczaj składania ciała brzemiennej do pnia baobabu był powszechny u wszystkich ludów dorzecza Białej Wolty. Tylko w wyjątkowych sytuacjach zmarłą grzebie się w ziemi. W istocie, kobieta pozbawiona swego najistotniejszego przymiotu jaką jest według Dogonów płodność, mogłaby tym samym nieszczęściem zarazić ziemię, która ją przyjmuje.

⁹⁸ Zostaną one użyte do produkcji substancji niezbędnych do przeprowadzania ceremonii związanych z kultem *Yapirim*.

składają ciało matki do grobu, obok kładą ciało dziecka, zamykają wejście do groty i składają ofiary z kurczaka i kozy. Ziemia zwilżona krwią ofiarnych zwierząt służy jako zaprawa uszczelniająca skalny grób lub szczelinę w baobabie.

Podobnie jak w przypadku zwykłej śmierci po pochówku wdowiec przez trzydzieści dni, jeżeli dziecko było chłopcem, lub czterdzieści dni, jeżeli dziewczynką, nie może opuścić zagrody⁹⁹. Podczas tego okresu – na znak żałoby – nie może się myć, ani prać swoich rzeczy. Z tego samego powodu nie może spożywać soli, szczeni, przypraw. Posiłki przyrządza mu kobieta będąca w fazie przekwitania lub nieletnia dziewczyna¹⁰⁰. Jedynie one mogą w tym czasie zbliżyć się do niego¹⁰¹.

Po okresie odosobnienia do zagrody męża, ponownie nocną porą, przybywają *irimowie*. Wdowiec ofiaruje im sześć kurczaków, kozę, tykwę masła karite, sól, tykwę mąki z prosa, naczynia z tradycyjnym piwem, przyprawy, trzy wiązki drewna i garnek, aby przygotowali posiłek. Po skończonym posiłku, golą oni męża, piją piwo i dzielą ubranie, które wdowiec nosił podczas okresu żałoby. Ten zaś opasuje biodra bawełnianym pasem i wszyscy w towarzystwie kobiety, która przygotowała posiłki udają się do sanktuarium *Yapirima*.

Niem Kadiun przyjmuje ich i wkłada do nozdrzy męża i kobiety odrobinę proszku *idjigie sei*, by wywołać kichnięcie, które wygania z nich zło. Wdowiec i kobieta wracają pospiesznie do wioski, by dotrzeć na miejsce przed świtem. Po powrocie do domu mężczyzna staje się wolny. Może wychodzić nie wywołując żadnych przykrych konsekwencji u nikogo¹⁰². Pięć dni później wdowiec ofiaruje *Niem Kadiun* kurczaka, kozę i 10 *savali* prosa. *Niem Kadiun* pociera wdowcowi czoło proszkiem *diem*, a następnie *bana*. Zrobiwszy to, prosi *Yapirima*, by oszczędził mu podobnych nieszczęść w przyszłości i wkłada do nozdrzy wdowca odrobinę proszku *idjigie sei*. Następnie wdowiec myje sobie twarz i ręce, czasami całe ciało w wodzie *tiondanga*. Kobieta, która mu towarzyszy, robi to samo. Kąpiel ta przyciągnie do nich dobro i błogosławieństwo *Yapirima*.

Całkowity powrót wdowca do normalnego trybu życia nastąpi dopiero, kiedy ponownie rozpocznie współżycie seksualne, które od śmierci żony było mu zakazane.

⁹⁹ W wyjątkowych sytuacjach może wyjść w nocy, musi jednak ostrzec wszystkich mieszkańców wioski, aby mieli czas zamknąć się w swoich domach. Podczas tego okresu osoby związane ze zmarłą nie mogą w sezonie suchym – każdego piątego dnia licząc od śmierci – dotykać nasion rozsiewanych w przyszłym sezonie deszczowym; w przeciwnym razie, ziarna zgniłyby w ziemi podczas kielkowania. Natomiast w porze deszczowej zabrania się uprawiać ziemię każdego piątego dnia liczonego w ten sam sposób, pod groźbą zniszczenia zbiorów.

¹⁰⁰ Żadna z tych osób nie może mieć dzieci, dlatego złe siły emanujące z męża, nie mają na niego wpływu.

¹⁰¹ Zakaz nie obowiązuje *Niem Kadiun* i członków rodziny, bowiem służy bóstwu są uodpornieni.

¹⁰² W Dinangourou (Równina Gondo) zanim wdowiec odzyska wolność, musi opuścić swój dom na 12 miesięcy. Jeżeli jest zamożny, może uchylić się od tego obowiązku, ofiarowując *Yapirimo* kurczaka i kozę, co pięć dni przez okres jednego roku.

Nie chcą z nim współżyć jego małżonki (jeśli ma więcej niż jedną), nie może się też powtórnie ożenić. Żadna kobieta nie zgodzi mu się oddać z obawy, że może przytrafić się jej ten sam los, co zmarłej. Na przełomie XIX i XX wieku mężczyźni rozpoczęli współżycie od stosunku z niewolnicą, wtedy w myśl wierzeń nieszczęście ją dotykało. Po opanowaniu Afryki Zachodniej przez Francuzów oficjalnie zniesiono niewolnictwo, Dogonowie nie posiadali więc niewolników. Wdowcy chcąc zdjąć z siebie odium zła gwałcili kobiety fulbejskie, o czym informowali kobiety dogońskie¹⁰³. Od tej chwili życie mężczyzny zaczyna toczyć się normalnym trybem. Jego małżonki wracają do zagrody. Po okresie wdowieństwa, który trwa w zależności od regionu od 1-3 lat, mężczyzna może poślubić nową żonę.

O zmarłej nigdy się nie mówi. Jeżeli trzeba o niej wspomnieć stosuje się określenie: *trumbo dogu binda* lub *tumbo na binda* (duży wywrócony kamień). Jej cały spadek przeznaczony jest dla *Yapirima*. *Niem Kadiun* będzie mógł z niego korzystać, ale nie przywłaszczyć, ponieważ należy do bóstwa [Ortoli 1941-42b: 64-70].

Opisane wyżej zwyczaje dotyczące obrzędów pogrzebowych brzemiennych kobiet były przyczyną zatargów między wyznawcami religii tradycyjnej a muzułmanami¹⁰⁴. Dogonowie wyznający religię tradycyjną, wiedząc jakie koszty trzeba ponieść, aby dopełnić wszystkich obrzędów, starali się ich unikać. Ceremonii można było uniknąć jeśli osoba, której obrzędy dotyczyły była nieobecna. Dlatego wiedząc o wydarzeniu mąż zmarłej nie wracał do domu¹⁰⁵, ale lokalna społeczność, aby doprowadzić jednak do obrzędów oczyszczenia wdowca, starała się nie informować o nieszczęściu. Wówczas mąż dowiadywał się o śmierci żony dopiero wróciwszy do domu i musiał dopełnić kosztownych obowiązków [Ortoli 1941-42b: 72-73].

¹⁰³ Świadkowie gwałtu byli zbędni, ponieważ obawa przed *Yapirimem* była tak wielka, że nikt nie chwaliłby się takim czynem, gdyby to była nieprawda.

¹⁰⁴ W wiosce Belma, na początku kwietnia 1940 r., zmarła brzemienna żona Dogona, który był muzułmaninem. Została ona pochowana na cmentarzu muzułmańskim bez zachowania tradycyjnych ceremonii. Wyznawcy religii tradycyjnej poczuli się oburzeni pogwałceniem zwyczajów. Doszło nawet do przepychanek, a do Bandiagary przybyła delegacja, składająca się z *Niem Kadiun* z wioski Irébane (Belma należała do *Yapirima* z Irébane), *Tirimów*, szefa wioski Belema i z kilku ważniejszych osobistości reprezentujących region Bamba, w którym znajduje się w Irébane. Trudno było pogodzić obie tendencje, aż w końcu ustalono, że wyznawcy religii tradycyjnej złożą ofiarę *Yapirimowi*, aby pokazać, że to nie oni zawinili, tylko muzułmanie i to oni powinni być ukarani przez bóstwo. Muzułmanie zaś odetchnęli z ulgą, bowiem obawiali się, że ziemia zostanie dotknięta bezpłodnością w wyniku tego pochówku.

¹⁰⁵ W 1940 roku, mieszkaniec wioski Yougana, został wezwany do Bandiagary w celu ewentualnego wcielenia do wojska francuskiego. Podczas jego nieobecności ciężarna żona zmarła, rezerwista nie wrócił do domu. W takiej sytuacji wygnanie to musi trwać trzy lata i w tym czasie nie może się ponownie ożenić, chyba że dojdzie do gwałtu, o czym była już mowa. Uważa się, że bóstwo, pozwoleńszy mu przeżyć spokojnie trzy lata, jest uspokojone.

CZĘŚĆ 7 SPOŁECZEŃSTWO

7.1. Struktura władzy

M. Griaule już w latach 30. XX wieku stwierdził, że Dogonowie są politycznie bardzo rozdrobnieni, podzieleni. Tworzą pewną liczbę wspólnot (kantonów) wzajemnie od siebie niezależnych. Wspólne pochodzenie ich mieszkańców wspomina się tylko w czasie ceremonii religijnych. Przyczynę tego rozdrobnienia dostrzegał w małej ilości terenów uprawnych, które determinowały sieć osadniczą. Znajduje to również wyraz w toponimii, przez częste używanie terminów „górnny” (*dah*) i „dolny” (*dogn*). Odzwierciedla to w pewien sposób trwały antagonizm istniejący między mieszkańcami poszczególnych osad, świadectwem czego może być „wrogi” stosunek Dogonów z Ogol-Dah do tych z Ogol-Dogn [1994: 26]¹. Nie jest to jedyna przyczyna braku scentralizowanej organizacji politycznej; rozrzucona silnie sieć osadnicza, brak dróg i trudne warunki terenowe również nie sprzyjały procesowi jednoczenia Dogonów.

Dogonowie – na przestrzeni swej historii – nie stworzyli scentralizowanej organizacji politycznej o charakterze ponadregionalnym, nie istnieją więc żadne stałe organy władzy. Jak zauważył J. Gallais, ich „organizacja tradycyjna jest ściśle związana z istnieniem małych republik gerontokratycznych o naturze rodowej, grupujących kilka wiosek pod władzą religijną i sądową wybranych szefów” [1975: 100]. Takie funkcje – z pewnymi elementami władzy politycznej – pełni tu *Hogon*. Tylko w razie zagrożenia zewnętrznego (wojny) Dogonowie łączyli się, stanowiąc znaczącą siłę militarną w łuku Nigru. Dlatego społeczeństwo Dogonów możemy określić mianem społeczeństwa segmentarnego². Z kolei H. Deschamps uważa, że żyją oni w anarchii. Według tego autora w Afryce można wyróżnić trzy systemy polityczne: anarchię, wodzostwo i państwo. Anarchię klasyfikuje jako grupę rodów tworzących społeczeństwa egalitarne, bez centralnej władzy politycznej, posłuszne jedynie zwyczajom usankcjonowanym religijnie lub moralnie bez przymusu materialnego [1952].

Decyzje dotyczące wspólnoty podejmuje nieformalna rada starszych na spotkaniach, które odbywają się w *togu-na*. Największym autorytetem cieszy się *Hogon* i to on jest uważany za reprezentanta rady starszych, a zarazem za szefa politycznego i re-

¹ Dwadzieścia lat później przedstawiono inną interpretację tego zjawiska, była o tym mowa w rozdziale trzecim. Współcześnie nie zauważa się wrogości między dwiema częściami wioski.

² Tymowski używa określenia system segmentarny w odniesieniu do typu przedpaństwowej organizacji politycznej [1979: 415]. Problematykę tę poruszają również: Z. Szyfelbejn-Sokolewicz [1968: 67] i S. Piłaszewicz [1986: 128].

ligijnego. W każdej dużej wiosce bądź regionie (rozumianym jako skupisko wiosek) jest *Hogon*. Za najważniejszego *Hogona* – respektowanego przez wszystkich Dogonów – uważany jest ten, który rezyduje w Arou (wioska niedaleko Ibi), wybierany z plemienia Aru³.

Dogonowie, podobnie jak ich sąsiedzi (Bamana, Minianka, Mossi), stawiają w opozycji świętą władzę i siłę militarną. Pierwsza, niezmienna i nietykalna ustanowiona jest przez prawo starszeństwa jako dziedzictwo lub sojusz z władcami ziemi. Druga zaś jest ograniczona w czasie i zakresie działania. Na wielu obszarach zamieszkałych przez Dogonów funkcjonowało dwóch wodzów: *Hogon* (wódz religijny, polityczny) i *Bala Seri* (wódz wojny)⁴. Ten pierwszy był i nadal jest wybierany przez boga i ludzi, by móc nabyć świętą, niezmienną i nietykalną władzę; drugi był człowiekiem silnym, tymczasowo sprawującym władzę dzięki swojej wiedzy lub budzącemu strach przedmiotowi magiczno-religijnemu. *Hogonowie* uważani za władców pokoju nadal funkcjonują w społeczeństwie dogońskim. Wielokrotnie już o nich wspominałem, a zdobycie informacji na ich temat nie stanowi żadnego problemu. Natomiast znacznie trudniej uzyskać jasne informacje na temat *Bala Seri*. Funkcjonowali bowiem tylko na niewielu terenach, szczególnie na równinach, na obszarze językowym *tomo*, gdzie Dogonowie tworzyli konfederacje.

Wodzowie wojny – u Dogonów czy u ludów sąsiednich – byli do siebie podobni: mężczyźni budzący strach, którzy potrafili narzucić innym swoją wolę. Ich przywództwo nie trwało nigdy długo i było niepewne: kiedy tylko przestawali być najlepsi eliminowano ich; byli zabijani lub odwoływani i zastępowani. *Bala Seri* dowodzili wieloma wojownikami, nierzadko pochodzącymi z różnych wiosek, wykonywali rozkazy starszyzny w zakresie obronności.

Uważano, że *Bala Seri* jest w stanie w pojedynkę odeprzeć obce wojska, prowadząc niewidzialną walkę wyłącznie przy użyciu „magicznej broni”⁵. Jego osoba nigdy nie była narażona na bezpośrednie niebezpieczeństwo; pozostawał nieruchomy na uboczu pola bitwy, otoczony i ochraniający przez swoich zaufanych. Wódz wojny służył jako

³ Nie wszyscy Dogonowie podzielają tę opinię, mieszkańcy wiosek Youga uważają, że najważniejszy jest *Hogon* z Youga-Dogorou. Twierdzenie to wynika ze specyfiki tych wiosek, które odgrywają istotną rolę w tradycyjnej kulturze Dogonów.

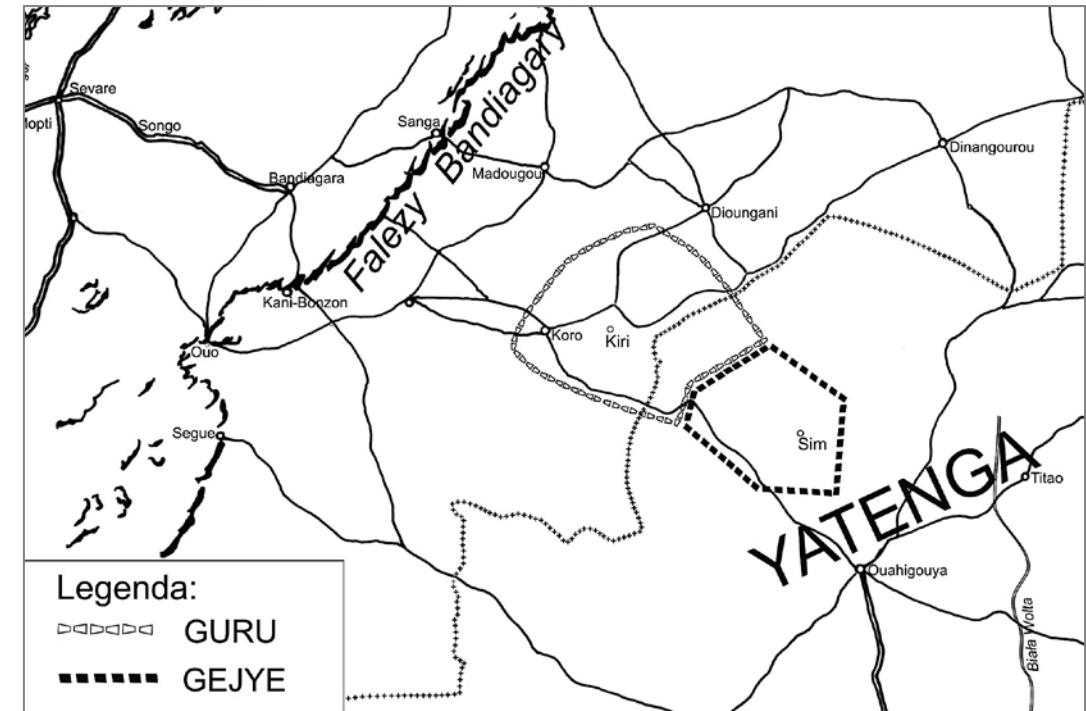
⁴ *Bala Seri* – mistrz buszu (*seri, seru* w języku potocznym znaczy mistrz, osoba najlepsza w swojej dziedzinie).

⁵ Współcześni informatorzy z Sangi niewiele potrafią powiedzieć na temat wodzów wojny, jednak w ich pamięci pozostają wspomnienia o niewidzialnych wojownikach. W myśl wierzeń „istnieli ludzie, którzy byli *manu* (niewidzialni) podczas wojny. Atakujący ich nieprzyjaciele nie widzieli ich, bo przemieszczali się razem z wiatrem”. Niewidzialność miały im zapewniać specjalne koszule, na których naszyte były amulety (*gri-gri*) oraz złożona wcześniej ofiara z kury. *Manu* mogli wykorzystywać swoje nadprzyrodzone zdolności tylko podczas wojny, aby chronić siebie i swych pobratymców. Nie mogli czynić z nich użytku w czasie pokoju do niecnych celów, np. kradzieży [DoDou].

rodzaj osłony lub tarczy przeciwko najazdom wrogów. Mimo swojej sławy odpornego na zranienia, często był głównym celem dla wrogich armii, które czyhały na jego życie. Jeśli zasłabł w czasie walki, grupa musiała zginąć razem z nim. Jeśli zmarł, uznawano jego grupę za pokonaną. Jeśli udawał, że ucieka, wszyscy uciekali za jego przykładem. Dlatego też podczas starcia wiązano nogi *Bala Seri*, aby uniknąć paniki i hańby. Całkowity bezruch *Bala Seri* podczas walki był cechą charakterystyczną, właściwą wielu zachodnio-afrykańskim wodzom wojennym.

Hogon i *Bala Seri* sprawują władzę w bardzo różnych dziedzinach życia, pozostających w opozycji względem siebie. *Hogon* jest odpowiedzialny za ziemię uprawną (pozytywną i odżywczą), podczas gdy *Bala Seri* jest panem ziemi nieurodzajnej (niebezpiecznej i niegościnniej). Dogonowie zwracając się do wodza wojny używają określenia *Bala Hogo* (*Hogon* z buszu), określenia pochwalnego, które oznacza władcę (pana) buszu. W przeciwieństwie do *Hogona*, *Bala Seri* nie oddziałuje bezpośrednio na naturę, a jedynie zadowala się dominacją, poskramianiem buszu. Czerpiąc swą siłę z wiedzy tajemnej (realnej lub domyślnej) wódz wojny narzucał swą wolę ponieważ był najsilniejszy, najbardziej waleczny, podczas gdy *Hogon* jest ograniczony przez „boską siłę” [Jolly 1998-1999].

Nie wszyscy Dogonowie funkcjonowali w typowym społeczeństwie segmentarnym, opartym na małych wspólnotach. Pewnym wyjątkiem mogą być skonsolidowane jednostki terytorialne o wymiarach ograniczonych do 10-30 wiosek, odpowiadające obwodom przynależności i relacjom socjo-politycznym, jakie funkcjonowały na Równinach. Faza tendencji integracyjnych była stosunkowo krótka (II połowa XVIII wieku i początek XIX wieku), później nastąpił długi okres dezintegracji społecznej. Nie znajduje tu więc zastosowania klasyczny schemat segmentarny. W południowo-zachodniej części Równiny Seno, w regionie Tomo, istniały konfederacje grupujące 12 lub więcej wiosek. W epoce kolonialnej każda z konfederacji stanowiła odrębną jednostkę polityczną dysponującą armią pozwalającą przeciwstawić się wrogowi [Jolly 1998-1999]. Przykładem takiej jednostki terytorialnej może być Gurum utworzone przez Dogonów zamieszkujących Równinę Seno. B. Martinelli używa nawet terminu „państwo Gurum”. Prawdopodobnie powstało ono w czasie panowania *Naaba Kango*⁶ i jego następców (koniec XVIII i początek XIX wieku). Do jego powstania przyczyniły się napady przypisywane wojownikom przybyłym ze wschodu i północy: Kurumbom, Songajom i Mossi (wcześniejszym niż założyciele Yatengi). Nastąpiło przemieszczenie się Dogonów z ówczesnych miejsc zamieszkania do dużych wiosek obronnych. Proces ten sprowokował pojawienie się wielkich wojowników *egu-an* (ludzie buszu, ludzie wielkiej odwagi). Następnie wyłoniły się rodziny specjalizujące się w sztuce wojskowej, z których wywodzą się niektóre wodzostwa, aktualne *ogo-togu*. Po utworzeniu wodzostw nawiązały się relacje przyjaźni pomiędzy Dogonami i Mossi. Miejscem zgromadzeń,



Konfederacje Dogonów według B. Martinelliego [1995].

nieformalną stolicą była wioska Kiri. *Naaba Kango* – któremu podporządkowane było to państwo – przekazał władzę braciom Murso. Pod rządami Demba Murso Dogonowie uczestniczyli w wielu walkach przy boku Mossi, między innymi zaatakowali Yako⁷. W wyniku tego konfliktu Kiri zostało zaatakowane przez wojska Bamanów z Segou i wielu Dogonów dostało się do niewoli. Wojny z połowy XVIII wieku doprowadziły do uporządkowania zachodnich i północnych granic Yatengi; czynny udział w tym mieli sprzymierzeni lub też poddani – temu państwu – Dogonowie. W ten sposób Gurum zostało zintegrowane w znaczeniu obronnym i granicznym z Yatengą, a w sensie politycznym z ludem Mossi. Inną taką jednostką terytorialną było Gejje z utworzoną przez Dogonów Gessum. Dogonowie z Gurum są zbliżeni w sensie politycznym i militarnym do Mossi (niektórzy z ich wodzów byli intronizowani przez władcę *Yatenga Naaba*), zaś pewne grupy Gessum przedstawiają się jako zasymilowane wśród Mossi. Traktowani są jako *mu-dogom* (Dogonowie „zmossizowani”), pochodzący ze związków matrymonialnych pomiędzy Dogonami i Mossi. Dlatego określenie „być Mossi” nie jest dla nich pejoratywne; to swego rodzaju tożsamość, mimo iż wiele ludów łuku Nigru ma

⁶ Władca Yatengi – jednego z państw Mossi istniejących w dorzeczu Wolty.

⁷ W czasie ataku na Yako (dzisiejsza Burkina Faso, około 100 km na północ od Ouagadougou) spalono żywcem najemne wojsko Bamanów.

negatywne zdanie o Mossi⁸. Chociaż Dogonowie Gessum byli zasymilowani, to w czasie konfliktu z Fulbami (koniec XIX wieku) opowiedzieli się po stronie tych ostatnich⁹. Nie mogąc wrócić do Gejye zaczęli tworzyć małe odizolowane wioski na terenie Równin; tylko niektórym rodzinom spokrewnionym z Mossi udało się wrócić do ojczyzny [Martinelli 1995: 368, 383, 385, 394].

Zmiany w tradycyjnym systemie rządzenia społecznością zaczęły się już na początku XX wieku, kiedy Francuzi zaczęli tworzyć administrację kolonialną oraz sądownictwo i wprowadzili podatki, które stały się przyczyną konfliktu. Początkowo Francuzi usiłowali zachować instytucję tradycyjnych wodzów, z którymi zdarzało im się podpisywać umowy o protektoracie, jak z władcą Yatengi. Jednak po 1914 roku nastąpiła epoka rządów bezpośrednich, przestano się liczyć z miejscową tradycją. Wodzami, nierzadko całych kantonów, mianowano przybyszy z innych regionów [Łapott 1987: 215]. Podobną politykę personalną prowadzą również współcześnie Mali i Burkina Faso.

Po uzyskaniu przez Republikę Mali niepodległości, rząd w Bamako wprowadził swoją administrację. W każdej wiosce znajduje się wybieralna *Le Conseille de Village*, która spośród siebie wybiera jednego przedstawiciela, potocznie nazywanego wodzem wioski [OAA]. Ich władza jest jednak ograniczona ze względu na tradycję. Jeśli w danej miejscowości jest *Hogon* cieszący się dużym autorytetem, to jest on ważniejszy od administracyjnie narzuconego wodza wioski. Natomiast jeśli wpływy *Hogona* są niewielkie z powodu podeszłego wieku czy nieudolności, zaczyna dominować wódz wioski. Najczęściej jednak dochodzi do porozumienia między obu funkcjonariuszami. *Hogon* koncentruje się na sprawach religijnych, a wódz wioski na jej zarządzaniu. Nie oznacza to jednak, że nie dochodzi do sporów kompetencyjnych. Szczególnie delikatną sprawą jest podział ziemi uprawnej. Należy pamiętać, że od połowy XX wieku następują poważne zmiany w tej dziedzinie.

Po wprowadzeniu – w latach 90. XX wieku – decentralizacji, przekazano większą władzę w ręce samorządu (rady gminy i *mera*). Dla realizacji wybranych celów służących rozwojowi, gminy mogą na własną rękę poszukiwać partnerów zagranicznych. W czasach rządów dyktatora M. Traore nie było to możliwe. Obecnie wystarczy, aby rada gminy powiadomiła prefekturę z kim zamierza współpracować. Nie osłabiło to w żaden sposób nadrzędności władzy państwowej nad samorządową. Widać to wyraźnie podczas różnych uroczystości oficjalnych, kiedy jako pierwszy przemawia zawsze prefekt, a dopiero po nim mer.

⁸ Jest to wynik podbojów, jakie prowadzili do czasów pojawienia się tam Francuzów.

⁹ Dogonowie Gessum przeszli w większości pod opiekę wodza Fulbów z Tyu. Niektóre rodziny Gessum uciekły jednak z Sim razem z Mossi w kierunku Dinangourou, gdzie przebywały 3-10 lat zanim próbowały wrócić do Gejye. W tym czasie inne lineażę Gessum zajmowały ponownie dawne wioski. Stanowiska wodzowskie zostały jednak już rozdzielone, dlatego niektóre z rodzin Gessum, które wyszły na północ, nie mogły ponownie osiedlić się w Gejye [Martinelli 1995: 393].

7.2. System pokrewieństwa

Omawiając system pokrewieństwa należy pamiętać, że mamy do czynienia nie tyle z pokrewieństwem biologicznym, ile społeczno-kulturowym, rozumianym jako mieszanina faktów biologicznych i społecznych. Grupy określane są na podstawie jednolitego pochodzenia z jasno określonymi granicami. Członkowie grupy nie mogą mieć wątpliwości co do swojej przynależności, muszą się też z nią identyfikować [Jabłoński, Ostasz 2006: 85-86].

Głębokie poczucie więzi pokrewieństwa stanowi jeden z najważniejszych elementów życia tradycyjnego Afrykańczyków. Pokrewieństwo reguluje w danej wspólnocie stosunki między ludźmi, wyznacza wzajemne zachowania osób. Poczucie pokrewieństwa jest czynnikiem jednoczącym poszczególne jednostki i tworzącym z nich jednolitą i zwartą grupę. Według J. S. Mbitiego system pokrewieństwa przypomina obszerną sieć rozciągającą się horyzontalnie na wszystkie strony i obejmującą każdego człowieka w danej zbiorowości. W konsekwencji każdy z każdym jest w jakiś sposób spokrewniony. Istnieje wiele kategorii pokrewieństwa zachodzącego między dwiema osobami [1980: 136].

W czasie badań terenowych wielokrotnie mogłem obserwować wzajemne kontakty dwóch nieznanym sobie osób, które po krótkiej rozmowie dochodziły do wniosku, że są ze sobą w taki czy inny sposób spokrewnione. W tradycyjnej wiosce dogońskiej wszyscy są krewnymi, nie należy tego jednak rozumieć jako pokrewieństwo biologiczne, które jest tylko jedną z możliwości. Wszyscy powinowaci uważani są za krewnych, ale równie istotne jest pokrewieństwo symboliczne (obrzędowe), o którym będzie jeszcze mowa w dalszej części. Wiąż symboliczna, łącząca czy to poszczególne osoby, czy też ludy, niesie ze sobą takie same konsekwencje, jakby to była więź rzeczywista – pokrewieństwo biologiczne. U Dogonów można analizować pokrewieństwo na poziomie całego ludu jak i szerokiej rodziny¹⁰. Według B. de Mott Dogonowie – w kontekście społecznym – funkcjonują na poziomie plemienia, rodu i lineażu [1979]¹¹. Ten ostatni termin pokrywa się częściowo z pojęciem wielkiej rodziny (*ginna*)¹². Oczywiście należy sobie zdawać sprawę z faktu, że kultura Dogonów

¹⁰ Rodzinę tworzy zespół osób powiązanych pokrewieństwem i powinowactwem, realizujący cele uznane w danej kulturze za niezbędne, towarzyszące związkowi matka-dziecko [Szykiewicz 1987e: 312].

¹¹ Z. Szyfelbejn-Sokolewicz przedstawia następujący schemat systemu pokrewieństwa: rodzina podstawowa, rodzina wielka, lineaż, ród [1968: 58], w ogólnych zarysach oba schematy są podobne.

¹² Mamy więc do czynienia – tak jak u wielu ludów – ze strukturą pionową, graficznie przypominającą piramidę, której fundamentem jest mała rodzina, będąca podstawową komórką społeczną. Nieco wyżej znajdują się wielkie rodziny pogrupowane w lineażę i rody, te z kolei wchodzą w skład plemion, które znajdują się w górnej części tej konstrukcji. Zaś na samym jej szczycie usytuowany jest lud rozumiany jako wspólnota wszystkich Dogonów.

wymyka się europejskim schematom i zakres omawianych poniżej pojęć nie zawsze pokrywa się z rzeczywistością.

7.2.1. Plemię

Dogonowie traktowani są jako lud, lecz dzielą się na cztery zasadnicze grupy – w literaturze etnologicznej czy podróżniczej – nazywane pokoleniami, plemionami¹³ bądź szczepami¹⁴. Ten pierwszy termin nie znajduje uzasadnienia, kojarzy się raczej z następstwem, zmianami generacyjnymi. Właściwym wydaje się używanie terminu plemię bądź ród¹⁵, jednak ze względu na to, że pojęciem częściej spotykanym w literaturze – szczególnie francuskiej – jest plemię, będą stosować ten termin.

Całe społeczeństwo Dogonów dzieli się na cztery podstawowe plemiona¹⁶, wywodzące się od czterech przodków. Opuścili oni kraj Mande i przybyli do dzisiejszych siedzib. Byli to bracia Dyon, Domno, Aru¹⁷ i Ono¹⁸. W micie – przedstawiającym migrację przodków dzisiejszych Dogonów – jest mowa o wielkim przodku Dogonów żyjącym jeszcze w kraju Mande. Miał on dwóch synów, z których najstarszy miał trzy żony, a z każdą z nich syna. Oni to stali się założycielami plemion: Dyon, Domno i Ono. Drugi z nich miał dwóch synów, z których młodszy¹⁹ był założycielem plemienia Aru [Palau-Marti 1957: 12; Dieterlen 1941]²⁰.

Mit ten mówi nie tylko o zajmowaniu terenu, lecz także o funkcjach pełnionych

¹³ Plemię jest formą organizacji społecznej, której podstawą jest grupa etniczna lub jej część. Zamieszkuje to samo terytorium, wykazuje strukturę polityczną, jego członkowie pochodzą od wspólnego przodka. Pojęcie to nie definiuje stopnia odrębności kultury i języka w stosunku do sąsiednich grup, nie precyzuje też poziomu organizacji politycznej [Szynkiewicz 1987d: 272-273].

¹⁴ Socjologowie tak samo definiują plemię i szczep [Olechnicki, Załęcki 1997: 154]. W literaturze etnologicznej tego terminu używa się rzadko, częściej można go spotkać w literaturze podróżniczej, przygodowej. Termin szczep pojawia się w dawnej literaturze polskiej jako synonim terminu plemię. Szczepem – w przeciwieństwie do plemienia – nazywano grupy pozbawione ideologii pokrewieństwa i rodów [Szynkiewicz 1987d: 273].

¹⁵ Ród rozumiany jako grupa krewniacza pochodząca, rzeczywiście lub mitycznie, od wspólnego przodka, oparta na więzach krwi tworzących szereg pokoleń. Między członkami rodu istnieje poczucie wspólnoty wyrażane w nazwie i symbolice, a także ustroju prawno-ekonomicznym [Szynkiewicz 1987f: 319-320].

¹⁶ B. de Mott używa też terminu *fratrie* [1979].

¹⁷ Według J. Rouche najmłodszy z nich miał na imię Aduona i był przodkiem Aru [2002: 32].

¹⁸ Według niektórych rozmówców Omo i Domno to ta sama osoba [DoG].

¹⁹ O losach starszego z braci tradycja ustna nic nie wspomina.

²⁰ Podobny wątek można spotkać u Dogonów z Tabi (okolice Hombori); uważają, że jako pierwsi przybyli na ten teren i założyli wioskę trzech bracia: Manama, Tolebon i Barka wraz z siostrą [YoMA, ZorA].

przez poszczególne plemiona symbolizowane przez braci. W rozdziale poświęconym historii zostanie omówiony fragment mitu dotyczący kolejności zajmowanych obszarów i zachowaniu Aru niesionego na ramionach starszego brata; tutaj skoncentruję się na innych jego aspektach. Niektórzy rozmówcy kładą większy nacisk na dalszą część mitu, mówiącą o wędrówce Aru, trudnościach jakie go spotkały i w konsekwencji o roli jaką dzisiaj pełnią jego potomkowie. Gadiolou Dolo ujął tę kwestię w następujący sposób: „Kiedyś Dogonowie byli blisko Arabów, mieli jasną skórę²¹, ale opuścili swoje ziemie: jeden był z Dyon, drugi z Ono i kolejny z Aru, było ich trzech. Każdy dostał swoją część spadku otrzymanego od ojca. Jeden dostał owcę, krowę i kozę. Ten pochodzący z Aru miał owcę, szedł z nią i na drodze spotkał starą kobietę, która powiedziała, że wszyscy jego bracia już tędy przeszli i że też może przejść, żeby się nie martwił. Kobieta spytała go również, co ma na włosach. Miał trzy ziarna prosa; drugi, który to zobaczył widział ziarna ryżu. Aru razem je zmielił i przygotował jedzenie. Miał też naczynia: jedno z brązu, drugie z drewna; na tym z brązu podał jedzenie dla kobiety, a dla siebie na tym z drewna. Jego bracia byli już daleko i kobieta rzekła: „Nie będziesz miał więcej szczęścia od innych”. Wtedy przybył kapłan niosący jedzenie dla biednych. Pożywienie dla biednych to posiłek dla ludzi, którzy szybko umrą. I człowiek z Aru pojął, że nie chce mieć długiego życia, dlatego też wybrał zwyczajne życie. Miał on matę i dwa talerze: jeden dla biednych, drugi dla tych co nie mają długiego życia. Człowiek z Aru wziął ten przeznaczony dla ludzi, którzy nie będą mieć długiego życia. Następnie otrzymał drugi nóż z brązu i krowę. Człowiek z Aru był bardzo sprytny i bardzo mądry, zabił krowę i rozdzielił mięso na wiele kawałków i rozdał między ludzi. Odrzucił tylko i wyłącznie żołądek. Wziął żołądek, a dobre mięso zostawił ludziom. Ludzie najedli się i bardzo chcieli im się pić, ale w pobliżu nigdzie nie było wody pitnej. Błagali człowieka z Aru, aby ten znalazł wodę. On prosił boga o deszcz i deszcz spadł. Dzięki temu wydarzeniu wszyscy czerpią korzyści z uprawiania ziemi i możliwości żywienia się, i tak jest do dziś. To on może wezwać deszcz, on jest najsilniejszy spośród wszystkich Dogonów i ma moc przyzywania deszczu. Jeśli jest susza, ludzie idą błagać *Hogonów* z Aru o deszcz i deszcz nadchodzi. Tutaj wszyscy czekają na deszcz i jak nie ma deszczu, to trzeba iść do wioski Aru, aby wezwać deszcz. Deszcz jest najważniejszy w kraju Dogonów, jeśli nie ma deszczu, nie ma jedzenia, nie ma niczego!”²².

Końcowy fragment tego mitu precyzuje, dlaczego potomkowie Aru pełnią szczególną funkcję w społeczeństwie Dogonów. To nie fakt, że jako pierwsi dostrzegli nową ojczyznę i naruszyli zasadę starszeństwa, w myśl której to najstarszy brat powinien osiedlić się

²¹ Wątek kontaktów z Arabami jest stosunkowo świeży, pojawił się wraz z ekspansją islamu. Dla opowiadającego mityczny kraj Mande znajduje się gdzieś w pobliżu terenów zamieszkałych przez Arabów.

²² Szczątkowość wątków w tym fragmencie świadczy o powolnym procesie zapominania tradycji ustnej.

jako pierwszy, lecz umiejętność sprowadzania deszczu sprawia, że *Hogonowie* z plemienia Aru cieszą się szczególnym szacunkiem.

Po zakończeniu migracji każdy z braci osiedlił się na określonym obszarze i założył wioski, dając początek wielu kolejnym generacjom plemienia. W ten sposób w XX wieku przedstawiciele plemion Dyon i Aru zamieszkują tereny wzdłuż Falez Bandiagary, Dommo zajmują obszar wokół Douenty i Hombori, zaś Omo można spotkać na równinach.

Według B. de Mott w micie przedstawiającym wędrówkę i rywalizację między braćmi można wyodrębnić kilka części. Pierwsza część opisuje hierarchię, system zależności pomiędzy braćmi. Najstarszy brat jest przywódcą, a najmłodszy jest mu podporządkowany. Sytuacja taka jest charakterystyczna dla społeczności, w których rodowe prawa dziedziczenia działają na zasadzie pierworództwa. Ustalona jest także genealogiczna więź między braćmi a wężem *Lebe*, który reprezentuje mityczny paradygmat płodności i ciągłości pokoleń. W drugiej części mitu mowa jest o dyskusji między najstarszym a najmłodszym bratem; ten ostatni odrzuca ustalony dotąd porządek rzeczy. Najstarszy brat utożsamiany jest z hierarchią i porządkiem, młodszy zaś z „anty-hierarchią” i światem nadprzyrodzonym (ze względu na spotkanie ze starą kobietą). Część trzecia przedstawia czas, kiedy porządek jest już przewrócony, a korzyści nadprzyrodzonej interwencji zostają przeniesione do nowej społeczności wskutek pogodzenia się braci. W micie pojawiają się dwa tematy: statyczna hierarchia braci (kultura) i nadprzyrodzona interwencja (dynamiczna opozycja) spowodowana konfliktem między dwoma braćmi. Te dwie fundamentalne postawy łączą się w organizacji społecznej Dogonów, pojawia się równowaga pomiędzy hierarchią grup plemiennych a podziałem całej społeczności na *inneomo* (czystych) i *innepuru* (nieczystych) [1979: 41-42].

7.2.2. Ród

Istotnym elementem struktury społecznej Dogonów są rody²³ zwane *binu ture*. D. Tait definiuje je jako grupę endogamiczną, której członkowie dzielą mityczny związek z założycielem rodu i zwierzęciem opiekuńczym²⁴ [1950: 187]. Członkowie

²³ W literaturze anglojęzycznej termin ród (*clan*) obejmuje serię lineaży, które przynajmniej teoretycznie posiadają wspólnego przodka (może być on nawet zapomniany lub mocno zmitologizowany). Członkowie rodów mają wspólne imię/nazwisko, są spokrewnieni, ale nie są w stanie wykazać ścisłych połączeń między poszczególnymi lineażami. Rody tworzą terytorialne wspólnoty polityczne [Rhum 2001]. W literaturze polskiej termin ród jest stosowany bardzo nieostro, może oznaczać wielką rodzinę, zespół krewnych, lineaż czy linię pochodzeniową. Termin klan jest synonimem rodu zapożyczonym z języka szkockiego i jednocześnie nie oznacza żadnej odrębnej formy organizacyjnej [Szykiewicz 1987f: 319].

²⁴ D. Tait używa terminu zwierzę totemiczne, a klany (rody) dogońskie nazywa klanami totemicznymi; właściwym wydaje się jednak stosowanie terminu zwierzęta opiekuńcze, a co za tym idzie

rodu związani są ze światem nadprzyrodzonym poprzez określone zwierzęta opiekuńcze albo byty mityczne. Mity dotyczące założenia rodu opisują zwykle zwierzę opiekuńcze lub byt mityczny, który pozostawia założycielowi rodu rodzaj amuletu będącego znakiem ochrony i posłuszeństwa, nazywany *duge*. Amulet ten jest noszony przez *Binukedine* (przywódcę klanu, kapłana), jest namacalnym i widocznym przypomnieniem łączności członków rodu ze światem nadprzyrodzonym. Zwierzę opiekuńcze uważane jest za przewodnika i obrońcę w buszu, nie można go zabić ani zjeść, nie można również nosić przedstawiającej je maski [Mott 1979: 42].

Ród składa się z kilku lineaży zawierających między sobą małżeństwa. Grupy te nie muszą koniecznie mieszkać na tym samym terenie. Przynależność do rodu jest dziedziczona z ojca na syna. Może się zdarzyć, że jakiś człowiek otrzyma osobisty znak od zwierzęcia, które od tego momentu stanie się jego zwierzęciem opiekuńczym, a on sam da początek nowemu segmentowi rodu. Członkostwo rodowe łączy osobnika z grupą lineaży zawierających między sobą małżeństwa, wywodzących się od tego samego przodka oraz mających to samo zwierzę opiekuńcze.

Na czele rodów stoją wodzowie, ale nie są darzeni respektem tak wielkim jak *Binukedine*. Wodzowie rodów i lineaży działają zawsze osobno, ci ostatni nigdy na stałe nie przejmują roli *Binukedine*. Będąc w transie powinien odnaleźć *duge* swego przodka i w ten sposób udowodnić prawo do sukcesji, poprzez odnowienie kontaktu ze światem nadprzyrodzonym. W praktyce to siostrzeniec wodza lineażu jest najbardziej prawdopodobnym kandydatem na *Binukedine* [Ganay 1942: 7, 22]. W ten sposób wódz rodu i lineażu wydają się wstępować w paradygmatyczny związek starszego i młodszego brata (opisanych w micie o wędrówce i rywalizacji), w którym starszy brat jest utożsamiany z dziedziczeniem, a młodszy z nadprzyrodzonymi darami. Podstawowym zadaniem *Binukedine* jest odprawianie stosownych ceremonii w sanktuarium *Binu*. Do innych zadań należy nadawanie imion nowonarodzonym członkom rodu, składanie ofiar, dokonywanie obrzędów oczyszczenia, leczenie, wrózenie, udział w uroczystościach związanych z pierwszym siewem i żniwami (wspólnie z *Hogonem*) oraz asystowanie w trakcie intronizacji i pogrzebu *Hogona* [Ganay 1942: 19]. Najważniejszym miejscem dla członków rodu jest świątynia *Binu*, gdzie odprawiane są stosowne ceremonie na rzecz członków rodu.

7.2.3. Lineaż

Największy wpływ na życie społeczne Dogona ma jego przynależność do *togu* (lineażu patriarchalnego) lub do *tire togu* (jednego z jego segmentów). Lineaż²⁵ stanowi

klany wywodzące się od zwierząt opiekuńczych.

²⁵ Lineaż oznacza grupę pochodzeniową złożoną z osób wywodzących się od konkretnego (realnego, a nie mitycznego) przodka, połączonych poczuciem wspólnoty genealogicznej. Pojęcie to

środkowy element hierarchii pokrewieństwa między przodkami założycielami plemion a członkami *ginna* (dużej rodziny). *Togu* są egzogamiczne, patriarchalne i patrylokalne, a jego członkowie są podzieleni ze względu na wiek i stosunek pokrewieństwa z jego założycielem [Mott 1979: 43].

W I połowie XX wieku członkowie lineażu – jako grupa – posiadali wspólną ziemię, która była uprawiana przez wszystkich, najczęściej zarządzał nią najstarszy syn z bezpośredniej linii założyciela. On też zawiadywał dochodami uzyskanymi ze sprzedaży płodów rolnych. Ziemia lineażu była uprawiana w myśl zasady dziedziczenia, to znaczy na polu najstarszego syna pracowało się przez cztery dni, w piątym dniu uprawiano pola każdego z członków według rangi zajmowanej w lineażu. Plony uzyskane z uprawy ziemi należącej do lineażu przechowywane były w specjalnym spichlerzu, którym zarządzał najstarszy. Zgromadzone tam zbiory są wydawane w czasie, kiedy brakuje już ziarna w domowych spichlerzach (w lipcu i sierpniu), używa się ich także podczas różnych ceremonii [Paulme 1940: 89, 140, 145].

Lineaże są bardzo dynamiczne i mogą dzielić się na segmenty. Dzieje się tak w momencie, kiedy mężczyźni nie znajdujący się w bezpośredniej linii dziedziczenia (synowie siostr, młodszy bracia) opuszczają własną grupę wskutek wielkiego zagęszczenia lub niesnasek [Mott 1979: 44]. W niektórych sytuacjach pojęcie lineażu może pokrywać się z pojęciem *ginny*, która czasem mogła liczyć nawet kilkadziesiąt osób. Oprócz dużych, rozbudowanych rodzin istnieją także mniejsze, które zamieszkują wspólną *ginnę*. Termin lineaż zazwyczaj jest nieco szerszy niż *ginna*, niemniej należy mieć świadomość, że w pewnym zakresie pojęcie te się na siebie nakładają²⁶.

7.2.4. *Ginna*

Podstawową jednostką organizacji społecznej jest duża rodzina. J. Łapott uważa, że „system społeczny rodziny dogońskiej charakteryzują patriarchalne stosunki w obrębie poligynicznej, patrylokalnej i patrylinearnej rodziny” [1987: 221]. Na jej czele stoi *ginna bana*²⁷ – patriarcha, najstarszy mężczyzna zamieszkujący *ginna*; decyduje on o najważniejszych sprawach i reprezentuje rodzinę na zewnątrz. Duża rodzina zamieszkuje *ginna*, czyli duży dom składający się z budynków mieszkalnych, zabudowań

ma wiele cech zbliżających je do terminu ród. Ten ostatni jest jednak większy, lineaż często jest strukturalnym elementem rodu [Szynkiewicz 1987c: 210].

²⁶ Przytaczana powyżej B. de Mott *ginnę* traktuje jako lineaż [1979: 44], wydaje się jednak, że zasadnym jest oddzielenie tych dwóch pojęć, chociażby ze względu na liczebność obu grup. Lineaże są o wiele liczniejsze niż duże rodziny, na co zwraca uwagę również sama B. de Mott.

²⁷ *Ginna bana* w dosłownym tłumaczeniu znaczy „właściciel wielkiego domu”, patriarcha, wódz rodziny niepodzielnej [Calame-Griaule 1968: 101].

gospodarczych, wraz z polami uprawianymi przez członków rodziny²⁸. W przeszłości do *ginny* należeli również niewolnicy. Inwentarz żywy był natomiast własnością indywidualną. Każda *ginna* posiada ołtarz rodzinny, na którym ofiary składa *ginna bana*. Podstawą istnienia *ginny* jest przekonanie o pochodzeniu od wspólnego przodka.

Ginna bana ma prawie absolutną władzę, wynikającą z autorytetu moralnego, jaki posiada, pozostali członkowie *ginna* liczą się z jego opinią i wykonują jego wolę. Jedność rodziny gwarantuje szacunek dla starszych i zakazów religijnych; naruszenie tych zasad może spowodować nieodwracalne konsekwencje z rozpadem rodziny włącznie. Po śmierci starego *ginna bana* następuje wybór nowego. Podstawowym kryterium wyboru jest wiek, gdyby się jednak okazało, że najstarszy jest niesprawny umysłowo lub rozrzutny, funkcję obejmuje następny według starszeństwa. Nowy *ginna bana* przystępuje do ponownego rozdziału dóbr. Sam zamieszkuje centralnie usytuowaną *ginnę*, uprawia też pole odpowiadające jego *ginna*, czyli położone w centrum. *Ginna* składa się z kilku *tire togu*, które mają podobną organizację wewnętrzną jak *ginna*. Senior zamieszkuje *tire ginna*, dom przodka, do którego należą również określone pola. Po jego śmierci każdy otrzymuje część od swojego starszego, bezpośredniego poprzednika.

Kilka *ginna* może już tworzyć dzielnicę, te z kolei tworzą wieś, które czasem rozrzucone są na dużej przestrzeni. W założeniach wieś powinna być zbudowana na planie sylwetki człowieka. Dziś jednak to układ terenu decyduje o rozplanowaniu wsi, a nie założenia mitologiczne. Powstanie wiosek na równinach zupełnie zmieniło sytuację.

Ginna jest określona przez zależności między krewnymi oraz przynależne do nich pola, składające się na ojcowiznę. System pokrewieństwa odpowiada więc systemowi użytkowania ziemi. Rolę jaką odgrywają przodkowie podkreśla się poprzez umieszczenie na fasadzie domu nisz – nazywanych „jaskółcze dziury”²⁹. Upamiętniają one przodków, nie wolno ich zamurowywać, ponieważ przodkowie muszą oddychać [Griaule 1966: 85-92]. Znajdują się w nich często przedmioty, których używali przodkowie, czasem naczynia w których składa się im ofiarę.

Tradycyjna rodzina dogońska jest patriarchalna, wywodząca się od wspólnego przodka. *Ginnę* może zamieszkiwać jedna lub więcej małych, niepodzielnych rodzin³⁰, jeśli jest ich kilka, tworzą rodzinę rozbudowaną, składającą się z patriarchy i rodzin jego synów. Do rodziny rozbudowanej zalicza się też niezamężne dziewczyny, nawet jeśli później opuszczą rodzinny dom, nadal zaliczane są do *ginny*³¹.

Całe społeczeństwo Dogonów – jak już wspomniano – dzieli się na cztery podstawowe plemiona. Mężczyźni dogońscy preferują dobór małżonki z któregoś

²⁸ Na określenie dużej rodziny, oprócz terminu *ginna*, używa się też *toгу*.

²⁹ W myśl mitologii dogońskiej jaskółki były domowym ptactwem przodków.

³⁰ Rodzina taka składa się z męża, żony (lub żon) oraz dzieci

³¹ W 1935 r. *ginna* Amataby z Ogoł-Dogn liczyła 16 domów zamieszkiwanych przez 50 osób: 11 żonatych mężczyzn, 13 zamężnych kobiet, 16 chłopców i 10 dziewcząt. *Ginna* ta dzieliła się na dwa *tire togu* [Paulme 1940].

z plemion dogońskich. Kobieta, mimo iż do końca życia będzie uważana za członka *ginny* swojego ojca, przenosi się do męża, zaś narodzone ze związku dzieci należą do *ginny* ojca. Małżeństwa są egzogamiczne w rozumieniu własnej grupy krewnych, niemniej za idealną partnerkę uznaje się córkę wujka (brata matki). Ten ostatni fakt połączony z obserwacją pewnych zwyczajów i wierzeń wydaje się sugerować istnienie tendencji do spokrewniania się przez kobiety, wówczas wujek odgrywa istotną rolę. Wynikają stąd pewne sugestie, że w zamierzchłej przeszłości kobieta odgrywała dużą rolę w społeczeństwie dogońskim. Pewna legenda mówi, że dusza po śmierci najpierw udaje się do rodziny matki, jest to na pamiątkę czasów, kiedy kobieta rozkazywała mężczyźnie. Chłopiec otrzymuje imię dziadka z rodziny ojca i imię dziadka rodziny matki, tym pierwszym imieniem posługuje się na co dzień. Drugie natomiast jest nieobowiązkowe, nie ma żadnych specjalnych okoliczności, podczas których by go używano. Niemniej warto zauważyć, że obrzęd nadania imienia w obu przypadkach jest identyczny. W kwestii nadania dziecku imion rodziny znajdują porozumienie, inaczej bywa przy okazji ceremonii pogrzebowych, kiedy to grupa matczyna może wejść w rywalizację z grupą ojcowską. Rodzina matki w pewnych sytuacjach się stara zaznaczyć więź, jaka ją łączy z dzieckiem kobiety. Przykładem może być składanie ofiar. Kiedy wujek składa ofiarę w obrębie swego domu, siostrzeniec jest obecny i często odgrywa rolę ofiarnika.



Wspólne oglądanie telewizji jest nową formą wspólnego spędzania czasu, dostępną tylko dla nielicznych.

D. Paulme w połowie lat 30. XX wieku studiowała terminy pokrewieństwa u Dogonów i zaobserwowała dwa systemy klasyfikujące. Jeden wyrażany przez „wołacze”, drugi bardziej opisowy, wyrażany przez „określenia”. Pierwszy obejmuje terminy, zwroty, pytania, utwierdzone przez reguły grzecznościowe, zmieniające się zależnie od wieku właściwego rozmówcom. Drugi służy wyjaśnieniu osobie trzeciej związków, które łączą dwie osoby rozmawiające ze sobą. Ważnym punktem staje się stopień pokrewieństwa, jakie istnieje między podmiotem mówiącym i osobą, którą się wymienia [1940].

Na przykład, terminy *ba* (ojciec) lub *na* (matka) poprzedzają często w rozmowie imię osoby starszej, która nie jest bynajmniej krewnym osoby mówiącej. W przypadku kiedy mówi się o młodym człowieku, jego imię poprzedza się słowem *de*, lub *dada*, jeśli chodzi o młodą dziewczynę; *lolon*, jeśli to kobieta zamężna, młodsza niż matka

tego, który mówi. Młody mężczyzna będzie mówił *ba* Gyem zwracając się do starego Gyem, natomiast do młodego mężczyzny o imieniu Menyu, będzie się zwracał *de* Menyu. Aby zwrócić się do zamężnej kobiety o imieniu Dimuga, powie *na* Dimuga. Dziecko będzie się określało przez termin *de*. Szwagier jest określany precyzyjnie: *yana* (*ma*) *dele* to starszy brat (*ma*) żony, zaś (*mu*) *sa ige* to mąż (*ma*) siostry. Dla członków swojej własnej rodziny indywidualnej, nie używa się nigdy *mu*, lecz stosuje się zaimkę dzierżawczy zwyczajny *ma*, którego używa się po terminie krewnego: *yana ma* – moja żona, *i ma* – mój syn, *ya ma* – moja córka. W ten sam sposób jak mówi się *ginu ma* – mój dom, *ou idu ma* – mój pies. Dorosły mężczyzna poprzedza nazwanie wszystkich swoich krewnych przodków lub potomków słowem *mu*: *mu ninu* – brat matki, *mu ba* – brat mojego ojca. *Mu* jest używane także w wyrażeniach *mu ane* – mój przyjaciel i *mu tumono* – mój kolega z klasy wiekowej. Słowo *mu* jest zaimkiem osobowym pierwszej osoby liczby pojedynczej, a jego tłumaczenie przez zaimek dzierżawczy wydaje się odnosić do przodków wyżej wymienionych [Palau-Marti 1957: 38].

7.3. Grupy społeczne

Społeczeństwo Dogonów jest wewnętrznie zróżnicowane; możemy je postrzegać jako grupy przeciwstawne stosując cztery różne kryteria: religijne, pozycji społecznej, wieku i płci. Biorąc pod uwagę kryterium religijne, można podzielić Dogonów na *inneomo* oraz *innepuru*, członków stowarzyszenia masek *Awa*. Do stowarzyszenia należą wszyscy obrzezani mężczyźni (bez względu na wiek), nie należący do kasty. W czasie uroczystości religijnych wykonują taniec masek, pełnią też funkcje porządkowe. Pod względem pozycji społecznej, linia podziału biegnie między rolnikami i ludźmi z kasty, do której należą przede wszystkim kowale i skórnicy. Praktykują endogamię, nie poddają się obrzezaniu. Zamieszkują wydzielone dzielnice wsi, często nawet poza jej granicami. Kolejny podział dotyczy wieku, a właściwie przynależności do zamkniętych klas (grup) wieku, które nazywają się *tumo*, a powstają w okresie inicjacji. Łączą członków danej klasy silnymi więzami aż do śmierci, dlatego też uważają się oni za braci. Kryterium płci jest równie istotne jak wcześniej wymienione, świat Dogonów jest podzielony na świat męski i kobiecy. Kobiety i mężczyźni posiadają własne spichlerze, a podwórko podzielone jest na część męską i kobiecą, tak jak zajęcia codzienne.

7.3.1. *Inneomo* i *innepuru*

Podział na kategorie *inneomo* (dosłownie żyjący mężczyzna, w rozumieniu czysty mężczyzna) i *innepuru* (dosłownie nieżywy, w rozumieniu nieczysty mężczyzna) ma

zasadnicze znaczenie dla funkcjonowania społeczeństwa rolników. *Inneomo* posiadają siłę życiową *nyama*, która nie jest nasączona nieczystością, mogą więc wykonywać funkcje religijne. Zobowiązani są jednak do unikania czegokolwiek, co miałoby związek z nieczystością, śmiercią. Przeciwnością są *innepuru*, którzy będąc już nieczystymi mogą mieć styczność z rzeczami nieczystymi, śmiercią, dlatego też odgrywają istotną rolę w czasie pogrzebów, są obrazem wszystkich zakazów dotyczących śmierci. Obie przeciwstawne grupy posiadają określony status psychologiczny i społeczny [Calame-Griaule 1968: 120-121].

Termin *innepuru* pochodzi od słowa *puru* oznaczającego coś nieczystego, niebezpiecznego, w ten sposób traktowana jest krew miesiączkowa, ale oznacza także rozprężenie i nieporządek sił duchowych. Przeciwnością do *puru* jest termin *omo*, czyli stan porządku, lekkości, doskonałości i równowagi sił duchowych. *Innepuru* są ludźmi nieczystymi, ostatnimi przedstawicielami długiej linii *nanie*, która bierze swój początek wśród towarzyszy pierwszego wtajemniczonego w *Sigi*. Można się stać *innepuru* na przykład poprzez kontakt ze zmarłymi (*yimung*), którzy są w istocie *puru* (zwłaszcza kontakt z umarłymi, którzy zginęli w pewnych wyjątkowych okolicznościach). Stanowi to największe niebezpieczeństwo dla żyjących. Osobnik w stanie *puru* jest narażony na śmierć przez zanik *nyama*. *Innepuru* naprawiają chaty menstruujących kobiet, mogą spożywać fonio, psie mięso, pić z ludźmi z kasty, zjadać poświęcone zwierzęta na ołtarzach masek. Terminy *puru* i *omo* odgrywają bardzo ważną rolę, można powiedzieć, że w aspekcie religijnym społeczeństwo Dogonów dzieli się na dwie uzupełniające się kategorie [Palau-Marti 1957: 64-65; DoPa].

Kategorie czystych i nieczystych przecinają w poprzek wszystkie podziały społeczne Dogonów, dla tego podziału nieistotne jest pokrewieństwo, hierarchia społeczna czy wiekowa. Wszyscy Dogonowie należą albo do *inneono*, albo do *innepuru*, przyporządkowanie następuje już w czasie narodzin, kiedy dziedziczą status przodka, jego *nanie*³². Status przynależności do czystych lub nieczystych jest przekazywany najczęściej przez zmarłego ostatnio przodka. Odchodząc w zaświaty, zmarły wstępuje w dziecko mające się narodzić, czyli w człowieka, który nie wkroczył jeszcze do ludzkiego świata jako całkowicie wtajemniczony. W ten sposób mechanizm *nanie* wyraża ciągłość pomiędzy dwojgiem ludzi, której nie obejmują normalne reguły hierarchii społecznej [Mott 1979: 47-48].

Status czystych i nieczystych definiuje też pewne prawa i zakazy. Ci pierwsi nie mogą zajmować się rytuałami związanymi ze śmiercią, nie składają krwawych ofiar ani nie polują; z ich grona wybiera się *Hogona*. Drudzy z kolei są ich zaprzeczeniem, zajmują się odprawianiem rytuałów związanych ze śmiercią (jak przygotowanie zwłok i ich pochówek); z ich grona wybiera się *Olubaru*. Nieczystym zakazuje się kontak-

tu ze świętym polem *Hogona* oraz obrzędami związanymi z zapewnieniem urodzaju. Rola obu tych kategorii społecznych jest precyzyjnie określona, tworzą rytualną opozycję. *Olubaru* i społeczność *Awa* przejmują kontrolę nad społecznością jedynie w czasie świąt, podczas gdy *Hogon* kieruje społecznością przez cały rok. Nie oznacza to jednak, że konkurują ze sobą bądź jeden jest antytezą drugiego. Raczej należy to postrzegać jako wzajemne uzupełnianie się, wzajemne naprzemienne wypełnianie obowiązków wobec całej społeczności. Podobnie jak opozycja *Nommo/Yurugu*, którzy na pozór zwalczają się, ale w rzeczywistości wzajemnie się uzupełniają. Opozycja nieczystości/czystości jest szczególnie widoczna, kiedy analizuje się kompetencje *Olubaru* i *Hogona*. Tworzą oni dychotomiczny system kontrolujący całokształt życia Dogonów. Ten ostatni zajmuje się sprawami związanymi z życiem codziennym, głównie pracami rolniczymi (siew, żniwa³³), stoi na straży tradycji i harmonii życia w wiosce. Natomiast *Olubaru* zajmuje się organizacją świąt, składaniem ofiar, pogrzebami, stoi na straży porządku prawnego. J. Łapott uważa, że na ich przykładzie „widać nawiązanie do przewijającej się w tej kulturze opozycji dwóch systemów – tego co sakralne i tego co świeckie” [2008: 346-347].

Hogon należąc do świata czystych nie może uczestniczyć w uroczystościach pogrzebowych ani należeć do stowarzyszenia *Awa*. Świat masek przedstawia świat ludzi, nie może więc w nim zabraknąć tak ważnej postaci jaką jest *Hogon*. W czasie tańca masek jest on reprezentowany przez jednego z tancerzy, który nosi maskę kapłana *Lebe*. Wykonana jest ona z włókien, przypomina kominiarkę osłaniającą twarz, w górnej części maski znajduje się ornament wykonany z muszelek kauri symbolizujący jego czerwone nakrycie głowy. W rękach trzyma patyk ozdobiony w kilku miejscach kauri oraz bęben. W czasie tańca wykonywana jest *tige* w języku sekretnym:

„Bądź pozdrowiony! Panie brusu i ziemi.
Wszyscy mężczyźni są twoimi mężczyznami,
Wszystkie kauri są twoimi kauri.
Masz nogi jak krocionóg z brusu.
Uderz dobrze w bęben,
Wszyscy patrzą na ciebie” [Griaule 1994: 514-515].

7.3.2. Kasty

Kasta stanowi zamkniętą grupę społeczną, której członkostwo nabywa się przez urodzenie. Jej członkowie stanowią zamkniętą dla lokalnej społeczności grupę, wyko-

³² *Nanie* chłopca jest zwykle członkiem spokrewnionej rodziny, zaś *nanie* dziewczynki może pochodzić ze spokrewnionej lub przyrodniej rodziny.

³³ Posiada rytualny sierp i nóż do obcinania kłosów prosa, za pomocą których rozpoczyna zbiór plonów [Łapott 2008 : 346].

nują wyspecjalizowane prace i przez to posiadają odmienny status. Pojęcie kasty przywodzi na myśl system kastowy dzielący społeczeństwo Indii. W Afryce sytuacja jest jednak odmienna; istnieją tu społeczeństwa fragmentarycznie kastowe, co znaczy, że w zasadzie są otwartymi społecznościami, lecz funkcjonują w nich wyspecjalizowane grupy, określane jako kasty [Szykiewicz 1987b: 169]. Według niektórych historyków system kast powstał w Afryce Zachodniej w państwie Mali za czasów Soundiata Keita panującego w XIII wieku. Próbował on stworzyć nowy model społeczeństwa oparty na tożsamości zawodowej. Wydzielił pewne grupy, istotne z punktu widzenia funkcjonowania państwa. Najistotniejszą z nich stanowili kowale i to oni wciąż zajmują szczególną pozycję w społeczeństwach Afryki Zachodniej.

G. Dieterlen, w swoich artykule poświęconym mitom i organizacji społecznej dawnego francuskiego Sudanu Zachodniego, pisze, że z 30 rodów wywodzących się z kraju Mande, 4 z nich to ludzie kasty. Należą do nich: grioci, kowale, skórnicy, plecionkarze. Omawiając Kangabę, wśród ludzi z kasty wymienia też marabutów (tak nazywani są święci mężowie lub pustelnicy muzułmańscy) [1955: 40, 64], prawdopodobnie wynika to jednak z bardziej współczesnych wpływów wynikających z islamizacji tych terenów.

Dogonowie do ludzi z kasty zaliczają następujące kategorie zawodowe: obrabiający żelazo i drewno (kowale), garncarki, farbiarki³⁴, obrabiający skóry (skórnicy)³⁵ i czarownicy. T. Berche – lekarz i antropolog pracujący wśród Dogonów w latach 1987-92 – uważa, że białych³⁶ również traktuje się jak ludzi z kasty nazywając ich *inde pilu* [1998: 53]. Autor tej koncepcji ma rację twierdząc, że biali nie współtworzą społeczności rolników, która stanowi zasadniczą część populacji Dogonów. Nie można jednak traktować tej kasty na równi z kastami związanymi z uprawianym zawodem. Rola białych, także turystów, w kulturze Dogonów jest nieco inna i problem ten wymaga dalszych badań.

Ludzie z kast tworzą zamknięte, odrębne społeczeństwo, mieszkają w pewnym oddaleniu od rolników Dogonów, praktykują endogamię, nie są poddawani obrzezaniu i ekscyzji. Żyją odseparowani od głównego nurtu życia wioski. Kasty zajmują wydzielone dzielnice, bardzo często mieszkają na zewnątrz wioski. Zdarzają się też wioski, w których mieszkają tylko ludzie z kasty.

³⁴ Garncarki i farbiarki są członkami z kasty nie tylko dlatego, że wykonują garnki czy barwią tkaniny, ale przede wszystkim dlatego, że są żonami kowali i skórników.

³⁵ W kulturze europejskiej nastąpiła duża specjalizacja rzemieślnicza w dziedzinie obróbki skóry. U Dogonów osobę obrabiającą skórę możemy nazwać: szewcem, garbarzem, rymarzem, kuźnikiem – z takimi też terminami można zetknąć się w literaturze. Na potrzeby niniejszego opracowania osobę obrabiającą skórę będę – zgodnie ze Słownikiem Poprawnej Polszczyzny – nazywał skórnikiem, aczkolwiek termin ten może być rozumiany tylko jako garbarz [Doroszewski 1982]. Wydaje się to jednak poprawnym zastosowaniem, bowiem każda osoba zajmująca się obróbką skóry musi ją najpierw wyprawić, czyli wykonać pracę garbarza.

³⁶ Do białych zaliczają też Tuaregów i Fulbów.

Organizacja społeczna kast nie odbiega od organizacji pozostałej części społeczeństwa. Tworzą *ginny* zarządzane przez seniora grupy, który ma autorytet wśród pozostałych członków wspólnoty. *Ginna* grupy z danej kasty posiada swoje własne ołtarze przodków. Ludzie z kasty mają też osobne cmentarze.

Stosunki seksualne pomiędzy rolnikami a ludźmi z kasty są zabronione. Każdy mężczyzna dogoński podejrzany o kontakty seksualne z kobietą z kasty (tzn. z grupy, z którą małżeństwo jest zabronione) zostaje wykluczony ze swojego rodu i zostaje zmuszony do wstąpienia do kasty kobiety, z którą współżył. Jeszcze pod koniec XX wieku istniał zakaz, zgodnie z którym kobieta z kasty nie mogła asystować przy porodzie kobiety dogońskiej: „Jesteśmy innej rasy (*togu si*) i dlatego nasz dom nie jest dla nich” [Tinta, 1993: 29].

W społeczeństwie Dogonów niesłuchanie ważne są dwie kasty: kowali i skórników. Wagę ich podkreśla fakt, że w czasie tańca masek – odbywającego się podczas *Dama* – pojawiają się postaci przedstawiające kowala i skórnika.

7.3.2.1. Kowale

Społeczeństwa Afryki Zachodniej traktują kowali jak odrębną grupę. M. Griaule uważał kowali zachodnioafrykańskich za rodzaj społeczeństwa międzynarodowego (*société internationale*), ponadetnicznego. Pytając kowali o ich przynależność do określonego ludu można usłyszeć, że przynależność do kasty traktują na równi z przynależnością do grupy etnicznej³⁷. Według mitów kowal zszedł na ziemię z nieba, dlatego też zajmuje – nie tylko w społeczeństwie Dogonów – specjalne miejsce. Z jednej strony jest szanowany jako producent narzędzi, z drugiej zaś strony ludzie pogardzają nim, boją się go; jako wykonawcę broni, obwiniają go za przelaną krew. G. Dieterlen w swojej pracy poświęconej kowalstwu pisze, że „kowal jest wszędzie u siebie i może znaleźć gdziekolwiek kuźnię, aby się osiedlić, tam, gdzie tego pragnie lub tam, gdzie jest zapotrzebowanie na jego pracę. Żyje w symbiozie zarówno ze społecznościami, jak i konkretnymi grupami zawodowymi, z którymi współpracuje” [1973: 5]. W społeczeństwach rolniczych kowale zawsze byli traktowani jak ludzie z odrębnej kasty. Kowale są przez Dogonów (*irune* l.p. *iru*) uważani za nieczystych, dlatego też zamieszkują osobne dzielnice. Żyjąc obok społeczności rolników, nie wchodzą w przymierza zawierane przez te ludy. Za swe usługi świadczone na rzecz lokalnej społeczności po żniwach otrzymują rodzaj daniny zwanej *dyaka*.

Wysoka pozycja kowala w społecznościach afrykańskich wynika prawdopodobnie z faktu, że – jak uważa M. Tymowski – kowalstwo było najtrwalej wyod-

³⁷ W rzeczywistości każdy lud Afryki Zachodniej posiada swoich kowali, o przynależności kowali do określonej grupy etnicznej może świadczyć język, którym się posługują.

rębnionym rzemiosłem, wymagało wysokich kwalifikacji i specjalizacji. Pojawienie się obróbki żelaza i uzyskiwanie nadwyżek produkcyjnych spowodowało powstanie bardziej złożonych form gospodarki, która stała w opozycji do tak zwanej „ekonomii przetrwania”. Gospodarujące według zasad tej ostatniej ludy afrykańskie koncentrowały się na zaspokajaniu najpilniejszych potrzeb życiowych, czyli pożywienia. Wyśilek mający na celu osiągnięcie nadwyżek, by rozwinąć konsumpcję uważany był za bezcelowy lub nie był możliwy [1996d: 715]. Kowale byli więc poza społecznością rolników, chociaż zamieszkiwali te same wioski co rolnicy, żyli obok nich, tworząc własną niezależną społeczność.

Ludy łuku Nigru uważają, że „kowale są krewnymi³⁸, ale nie kuzynami”. Określenie „kuzyn” jest zarezerwowane dla głębszego, silniejszego związku. Niektórzy określają więzi łączące ich z kowalami jako „trudne³⁹ pokrewieństwo”. Informatorzy są zgodni co do tego, że nie można zawierać małżeństw z kowalami; uważają, że jeśli ktoś poślubi kobietę kowali, „nie będzie miał długiego życia”. Rozmówca nie potrafił wyjaśnić, dlaczego istnieje taki zakaz. Więcej światła na ten problem może rzucić krążąca wśród Kurumbów – mieszkających wspólnie z Dogonami w dorzeczu Białej Wolty – opowieść o dwóch dziewczynach, „Bezrękiej i Pięknej”. Te dwie siostry udały się na poszukiwanie męża i w czasie swej wędrówki zostały poddane próbom. Bezręka, wybierając trudniejszą drogę i wykazując się uczynnością, została wynagrodzona udanym małżeństwem z wodzem, a duchy studni zwróciły jej utraconą wcześniej rękę. Piękna natomiast nie sprostała zadaniom i wybierając łatwiejszą drogę, trafiła do kowala, którego później także poślubiła. Małżeństwo to nie było udane, cierpiała niedostatek, a na koniec została wykluczona z rodziny [Staude 1967: 140-143]. W tej moralizatorskiej opowieści wyraźnie widać, że kowal jest osobą z innej kasty, a związki z kowalami mogą doprowadzić do nieszczęścia, w przeciwieństwie do kontaktów z rolnikami. Wyjątkiem jest sytuacja, którą opisuje mit o przodkach Fulbów i kowali powracających razem z Mekki⁴⁰. Kowal był żonaty i miał córki. Podróżujący z nim Fulbej mówił, że nie ma żony, więc kowal dał mu jedną z córek za żonę, podkreślając przy tym, że będzie to pierwsze i jedyne małżeństwo między tymi grupami. Według D. Paulme był to również sposób wymiany krwi, dzięki któremu stawali się rzeczywistymi braćmi. Z punktu widzenia mieszkańców Afryki Zachodniej mieszane małżeństwo jak i pakt krwi sprzyja ustaleniu pokojowych relacji między grupami [1973: 88-89].

³⁸ Terminu „krewni, krewny” informatorzy używają w stosunku do ludzi funkcjonujących w lokalnej społeczności, lecz niepołączonych z nimi bliższymi więzami. Kiedy chcą podkreślić rzeczywiste pokrewieństwo lub zażyłe stosunki łączące ich z kimś, używają terminów „matka, ojciec, brat, siostra, kuzyn, ciotka”.

³⁹ Podobnych określeń używają informatorzy, nazywając swoje związki z Fulbami.

⁴⁰ Wprowadzenie informacji o Mekce do tradycyjnej opowieści dogońskiej świadczy o wpływach islamu w połowie XX wieku.

Kowal pełni rolę mediatora, nie tylko w sporach między ludźmi⁴¹, ale także między światem ludzkim i światem nadprzyrodzonym. Zdarza się bowiem, że ludzie swoim postępowaniem urażą przodków, wówczas kowal, aby dokonać aktu przebłagania, zanoszą na obrzeża wioski dary. Powyższa rola kowala wynika z faktu, że jest postacią funkcjonującą na pograniczu świata ludzkiego i nadprzyrodzonego. Rolę łącznika między tymi dwoma światami utrwalają wykonywane przez niego narzędzia i rzeźby, które, używane przez śmiertelnych, sprowadzają żyzność i płodność ze świata nadprzyrodzonego. Również miejsce zamieszkania kowali – pogranicze wioski czyli świata ludzi i buszu, będącego strefą świata nadprzyrodzonego – czynią z nich ludzi dwóch światów. To poprzez rytualne i zawodowe czynności kowal jest łącznikiem pomiędzy światem ludzi i nadnaturalnym [Mott 1979: 50]. Zajęcia wykonywane przez kowala pozostają w sprzeczności ze sobą; produkując narzędzia staje się dawcą życia, natomiast wytwarzając broń staje się także siewcą śmierci. Dlatego też w *Dieu d'eau* M. Griaule pisze o kowalu jako o wielkim odpowiedzialnym za przelaną krew; uważa się go za niebezpiecznego, ponieważ posiada moce nadprzyrodzone, wzbudza obawę i strach, ale bywa także pogardzany [2006: 117-121].

Dogonowie rozróżniają kowali z urodzenia, wywodzących się z kasty, oraz społeczności rolników, którzy przyswoili sobie technikę i przez to stali się kowalami⁴². Obie grupy kowali mają jednak te same przywileje i prowadzą podobny styl życia. Najpopularniejszą rodziną kowali na Płaskowyżu i w Falezach Bandiagary jest Samasekou⁴³, w Sandze zaś kowale pochodzą z rodziny Kodjo. W latach 30. XX wieku ich przodkowie osiedlili się przy misji metodystów i tam nauczyli się zawodu, pozostała część rodziny nadal zajmuje się rolnictwem [KoP, KoA].

Nieuniknione zmiany technologiczne nie pozostają bez wpływu na status kowala, nawet jeśli pozornie wciąż jest związany z tradycyjnymi strukturami. Dogonowie nie produkują już żelaza z rudy, lecz wykorzystują żelazo pochodzenia przemysłowego lub kupują gotowe produkty w sklepach. Spowodowało to poważne zmiany w relacjach między kowalem a zamawiającym. Kiedyś ten pierwszy otrzymywał tylko daninę *dyaka*, współcześnie za każdą usługę pobiera opłaty. W ten sposób stał się niezależny od rolniczej społeczności wioski i obfitości zbiorów. Coraz bardziej żyje „obok” wioski, nie tylko ze względu na usytuowanie kuźni, ale przede wszystkim z przyczyn ekonomicznych⁴⁴.

⁴¹ Podczas kłótni kowal pojawia się ze swoim młotem i uderzając w kamienie uspokaja nastroje, wprowadzając w miejsce zdominowane przez harmider, kojące boskie tony [Griaule 2006: 119].

⁴² J. Łapott specjalizujący się w badaniach nad hutnictwem i kowalstwem w Afryce Zachodniej uważa, że u Dogonów występują dwa rodzaje kowali: *dyemme na* (wielka skóra) – kowale z pochodzenia i *irin* – kowale z przyuczenia [2009a: 232].

⁴³ W *dogo-so* termin *samaseku* znaczy ci którzy uderzają żelazo [DoG].

⁴⁴ Podobne wnioski przedstawili również A. Margarido i F. Germaix-Wasserman w swoim artykule poświęconym kowalom Afryki Zachodniej [1972].

7.3.2.2. Skórnicy

Mężczyźni zajmujący się skórnictwem należą do kasty *diam*. Są to członkowie rodzin: Napo, Balam, Yanoge, Babadi i Guindo. Skórnicy (*diu*) pełnią rolę podobną do tej pełnionej przez kowali, są mediatorami pomiędzy społecznością wioskową a resztą świata. W niektórych sytuacjach na targach skórnik pełni funkcję sędziego. Skórnik w tradycyjnej społeczności traktowany jest jako kupiec, ponieważ chcąc wykonywać swój zawód musi kupować skóry na targach. Targowisko jest traktowane w Afryce Zachodniej dwuznacznie; jest miejscem, gdzie przychodzą ludzie z wioski, ale pojawiają się tam również obcy, jedni zbijają fortuny, a inni je tracą. Jako handlarz, skórnik interweniuje w sytuacjach spornych w wymianie między Dogonami a cudzoziemcami.

Skórnicy, zajmując się handlem skórą, kontaktują się z pasterzami fulbejskimi. Poznają w ten sposób język Fulbów (*fulfulde*), który pełni na tym obszarze funkcję języka handlowego, co ułatwia im rolę mediatorów w sporach między kupcami. W ten sposób – dzięki dobrym kontaktom z Fulbami – skórnik zyskuje pewien nadprzyrodzony aspekt. Znajomość języka *fulfulde* można porównać do znajomości *sigi-so* przez *Olubar*. W obu przypadkach Dogonowie zdają się stawiać znak równości między znajomością języka (religijnego lub innego ludu) a sprawowaniem władzy, posiadaniem kontroli nad innym użytkownikiem tegoż języka. Czyli nad światem nadnaturalnym i nad światem pasterzy, który nie jest mniej niebezpieczny od tego pierwszego.

Podobnie jak kowale, skórnicy zamieszkują obrzeża wsi, co również stawia ich na pograniczu świata ludzi i nadprzyrodzonego. Dlatego też mogą służyć za mediatorów między tymi dwoma światami. W myśl tradycji zona skórnika zajmuje się farbiarstwem. Skórnicy nie cieszą się najlepszą sławą, uważa się ich wręcz za kłamców. „Oni używają wielu kolorów, to oznacza, że mogą mówić prawdę, mogą kłamać oraz zmieniać zdanie. Skórnik nie jest zawsze prawy”, jak powiedział mój dogoński informator [DoG]. Obwinia się ich też o konszachty z obcymi, Dogonowie uważają, że kolonizatorzy francuscy, aby znaleźć drogę do Sangi, przekupili skórnika i dzięki jego zdradzie mogli wkroczyć na ten teren.

7.3.2.3. Ludzie magii

Ludzie magii (ludzie zajmujący się magią) to dość szeroka grupa społeczna obejmująca zarówno czarowników jak i uzdrowicieli posługujących się magią. Do tych ostatnich zaliczymy marabutów, ale nie w znaczeniu świętych mężów, lecz uzdrowicieli muzułmańskich. Będący znacznym uproszczeniem, używany przez Europejczyków, termin „czarownicy” odpowiada wyobrażeniom o wszystkim tym, co niewytłumaczal-

ne, tajemnicze, niebezpieczne. Afrykańskie pojęcie czarownictwa niekoniecznie odnosi się do europejskiej czarownicy palonej na stosie. Magia to pojęcie szersze; można do niej zaliczyć między innymi część czarownictwa świadomego, wiele zjawisk jak uzdrawianie, stosowanie magii w celu zmiany złego losu, a nawet likantropię. Poniżej przedstawię ludzi zajmujących się praktykami magicznymi w szerokim tego słowa rozumieniu.

Ze względu na popularność terminów czarownik, czarownica w kulturze masowej, trudnym zadaniem staje się ustalenie ich zakresu pojęciowego. Istnieje wiele definicji opisujących takie osoby. Problem zapewne wiąże się z tym, że praktykami nadnaturalnymi zajmują się różni ludzie, w różnych celach. Na potrzeby niniejszej pracy opieram się na definicji przedstawionej przez T. Luhrmann z Uniwersytetu Kalifornii. Za czarowników uważa ona osoby, które wyrażają zamiar pracy z magią⁴⁵, mają w tej dziedzinie doświadczenie i wprowadzają ją w życie. Jednocześnie precyzuje, że cechą magii, zwłaszcza czarnej magii, jest tendencja raczej do szkodenia niż pomagania [2001b: 442]. P. Alexandre dodaje, że motywy postępowania czarownika są niemoralne i antyspołeczne, wynikają z urazy, zazdrości, rozwiązłości, lubieżności, skąpstwa oraz chęci uzyskania władzy ekonomicznej lub politycznej [1968d]. Istotnym elementem działalności czarowników jest przekonanie o prawdziwości działań magicznych i ich potędze⁴⁶.

Ludzie magii, podobnie jak kowale i skórnicy, należą do kasty, tworząc zamknięte, odrębne społeczności. Mieszkają w oddaleniu od rolników, praktykują endogamię, nie poddają się obrzezaniu i ekscyzji. Przekonanie o mocy jaką mają stosowane przez nich techniki magiczne jest tak silne, że nawet po przejściu na islam nie porzucają swojej profesji. Wielu marabutów wywodzi się z grupy uzdrowicieli. Stając się muzułmanami cieszą się opinią świętych mężów, znawców Koranu. Oczywiście nie należy wszystkich marabutów traktować jako uzdrowicieli posługujących się magią. Niektó-

⁴⁵ Magię rozumiem jako nadnaturalne działania mające na celu przyniesienie pożądanego skutku, np. pozyskanie miłości, pieniędzy, ukaranie wroga. Większość etnologów – wychowanych w swojej kulturze – nie wierzy w realność magicznych zaklęć, dlatego mają problem z interpretacją magii. W tej sytuacji może dojść do międzykulturowego nieporozumienia, skutkującego błędną interpretacją zjawiska. Wynika to z faktu, że początkowo problematyką magii zajmowały się osoby określane mianem „intelektualisty”, tak jak J. Frazer, który twierdził, że magia była charakterystyczna dla wczesnych stadiów rozwoju kultury człowieka. Obecnie jednak nadal, zarówno w Europie jak i w Afryce, spotyka się osoby praktykujące magię [Luhrmann 2001a, 2001c].

⁴⁶ Pogląd taki podzielają niektórzy badacze zajmujący się problematyką magii. P. Stoller badający magię u Songajów, praktykując u tamtejszych „specjalistów” nauczył się odpowiednich śpiewów i posługiwania magicznymi przedmiotami. Odkrył – ku swojemu zdumieniu – że praktyki te działają, a jego książka podważa ogólnie przyjęte interpretacje dotyczące magii i zjawisk nadprzyrodzonych, przedstawia możliwość uznania tego systemu – nadnaturalnego – jako potencjalnie prawdziwego [Stoller, Olkes 1987].

rzy rzeczywiście ograniczają się do szerzenia prawd wiary, niemniej często nauka ta jest przesiąknięta elementami magicznymi.

Magia⁴⁷ zajmują się nie tylko ludzie z kasty; przeciwnie, praktyki te są dość powszechne i zajmują się nimi różne osoby. Literatura nie zawsze precyzuje, kto zajmuje się takimi działaniami, informatorzy – głównie ze względu na strach – też nie chcą mówić wiele na ten temat. Z własnego doświadczenia wiem, że magią posługują się znachorzy, myśliwi, wróżbiarze, wróżbiarki. Czasem o czary posądzane są osoby nie parające się praktykami magicznymi, jeśli tylko ich otoczenie uważa, że posiadają nie-spotykaną moc i w ten sposób szkodzą innym. Problem czarowników i czarownictwa jest bardzo szeroki. Dlatego też omawiając kwestię ludzi z kasty nie sposób nie poruszyć tematu praktyk magicznych, które najczęściej są im właśnie przypisywane.

W literaturze spotyka się termin czarownik i czarownica; budzą oni wielki strach wśród lokalnej społeczności. Zajmują się złą magią, mają kontakty ze zmarłymi i duchami, posądza się ich też o trucicielstwo i wiele innych sposobów szkodenia ludziom. Osoby te kojarzone są z nieczystością, złą mocą, często zawartą we wróżbach. Według W. E. A. van Beeka mają wysoką pozycję w społeczeństwie, jednak informatorzy wstydzą się (albo boją się) rozmawiać na ten temat. Magia jest bardzo dobrze ukryta, jest to jeden z prawdziwych sekretów społeczeństwa Dogonów [1991a: 146].

M. Griaule uważał, że obowiązujący obcych zakaz wchodzenia do schronienia masek spowodowany był między innymi ochroną tancerzy przed praktykami magicznymi, bowiem tak jak na wszystkich ubraniach, przedmiotach dotykających ciała, tak i na masce może znajdować się osad, który może zostać pobrany przez wroga i użyty do czarów. Tenże autor cytuje opowieść mówiącą o „pojedyńku” dwóch mężczyzn z Nandoli i Kade-Kabadje, którzy starli się ze sobą w czasie *Dama*. „Człowiek z Kade Kabadje wzięwszy maskę antylopy (*walu*) zjawił się tam i w czasie tańców spotkał się ze swoim rywalem, który miał na sobie podobną maskę. Dwaj tancerze rozpoznawszy się, rzucili się jeden na drugiego i szarżowali na siebie nawzajem swoimi rogami, jak prawdziwe zwierzęta. Człowiek z Nandoli, w czasie walki został rzucony na swojego ojca, który poradził mu stać spokojnie koło siebie. Drugi w tym czasie uderzał rąkami i rył ziemię jak antylopa. Mając umieszczone ziarno dużego prosa na swojej głowie, spowodował jego kielkowanie, wzrastanie i kwitnienie w tym samym czasie. Po zakwitnięciu wydało ziarno, tak ciężkie, że głowa tancerza przechylała się pod ich ciężarem. Ojciec mężczyzny z Nandoli, widząc, że jego syn się wystraszył podczas tego spektaklu, uspokoił go mówiąc, że to dobrze, iż jego wróg sprawił, że na jego głowie urosło proso. I dał mu mocny amulet. Natychmiast mała papużka (*sako*) wy-

⁴⁷ Według M. Buchowskiego magiczna forma świadomości polega na wierze w działanie nadzwyczajnej mocy. Istnieje zasadnicza różnica między europejskim i afrykańskim podejściem do wydarzenia (np. nieszczęścia). Europejczyk zapyta, jak to się stało, zaś Afrykanin o przyczynę, dla której wydarzenie miało miejsce [1968d]. W tej sytuacji nie dochodzi do analizy zdarzenia, tylko do poszukiwania winnego, które zmierza w kierunku wróżbiarstwa i magii.

szła z przestrzeni zawartej pomiędzy drewnem maski a brodą. Zaczynając swój lot, ptak poleciał ściąć łodygi dużego prosa, na głowie człowieka z Kade Kabadje, który natychmiast zmarł” [Griaule 1994: 768-769].

W pewien sposób z czarownictwem związana jest też likantropia⁴⁸, niewiele jest wzmianek na ten temat. Wierzenia te mają oparcie w micie mówiącym, że mrówka za swe zasługi dla *Ammy* otrzymała od niego zdolność do zamieniania tych, którzy przychodzili do mrowiska. Każdy człowiek, który znał te praktyki mógł nocą zbliżyć się do mrowiska i zamienić się w panterę, a pod tą postacią, był w stanie polować i pożerać zwierzęta. Powrót do postaci ludzkiej następował w tym samym miejscu. W latach 30. XX wieku M. Griaule zanotował kilka takich opowieści. Mówiono, że podczas wielkiego głodu (w 1914 roku) człowiek z Kamma próbował zmienić się w panterę; przemiana nie powiodła się, jedynie stopy i części ciała się zmieniły. Kiedy nastał ranek, ustała moc praktyk magicznych i nieszczęśnik, bezsilny, nie potrafił przybrać w pełni ludzkiego wyglądu, gdyż zachował dwie tylne nogi pantery. Inny mężczyzna również poszedł, by się zmienić w panterę, chciał bowiem pogryźć grupę ludzi, którzy wątpili w możliwość przemiany. Pewnego dnia poszedł uczestniczyć w *Dama* w Sanga-Dah, mając górną część ciała jak pantera, tańczył przed maskami. Później udał się na mrowisko położone blisko wielkiego placu i powrócił do swojej ludzkiej formy. Znana też była opowieść o mężczyźnie z Amani, imieniem Ele Golou, który przekształcony w panterę, oddalił się na wzgórze, by tam kraść przepaski, okrywające zmarłych. W końcu został złapany pod postacią pantery. Podczas trzech dni, kiedy ją więziono, pantera jęczała w pobliżu miejsca, gdzie pochowano zmarłych. Ludzie pytali, kto płacze tam w górze. Odpowiadano, że „to Ele Goulou, który musiał zmienić się w panterę”. Wtedy jego przyjaciel wspiął się na wzgórze, oczyścił ciało dzikiego zwierzęcia mrówkami, które ze sobą przyniósł. Wróciwszy do swej ludzkiej postaci, Ele Goulou mógł wrócić do wioski [Griaule 1994: 769]. Współcześnie wiara, że człowiek może zamienić się w zwierzę jest nadal żywa, jeden z informatorów, którego zwierzęciem opiekuńczym jest pantera, uważa, że „to się dzieje dzięki magicznym słowom. Może się stać panterą jeśli postradał zmysły. Głowa pozostaje ludzka, a reszta ciała się zmienia w cztery łapy i ogon”.

Istnieje wiele sposobów zapobiegania działaniu magii. M. Griaule podawał przykład maski *albarga* z Youga, która ma ogromną moc. Osoba dotknięta czarami powinna przynieść ofiarę najstarszemu mężczyźnie w Youga-Dogorou lub Youga-Piri, który składał ją na masce oraz na *albarga бага tim* (czyli kiju maski *albarga*) [Griaule 1994: 768]. Jeśli śmierć była wynikiem takich praktyk, rodzina zobowiązana była do zemsty; aby się o tym przekonać zwracano się z prośbą do wróżbity. Zadawano pytanie, czy śmierć (przedstawiona jako gałązka na tablicy wróżebnej) była wolą *Ammy* czy też konsekwencją rzucenia uroku (symbolizowanego przez kamyk ułożony

⁴⁸ Obłąd, w którym choremu wydaje się, że jest wilkiem lub innym zwierzęciem.

na piaszczystym kopczyku) przez czarownika lub czarownicę. Oczywiście były dwie możliwe odpowiedzi. Jeśli symbole czarownika i śmierci zostały w jakiś sposób połączone śladami lisa orzekano o winie czarownika, jeśli odwrotnie, uważano, że to wola boża [Griaule 1937b: 128-129].

Do sporządzania magicznych środków wykorzystuje się nie tylko produkty pochodzące od zmarłych, ale także od żywych, na przykład ubranie. Omawiając sposoby przerywania ciąży podałem przykład takiego zabiegu. Kobieta, zanim go zacznie, ubiera nowy, biały strój, bowiem czarownicy nie wiedząc do kogo on należy, nie będą mogli posłużyć się nim by rzucić urok. Łóżysko noworodka jest zabezpieczane, aby nie wpadło w ręce czarownika, bowiem w takiej sytuacji zawładnąłby on dzieckiem. Matka może opuścić swój dom dopiero po ustaniu krwawienia. Gdyby czarownik dostrzegł choćby kroplę krwi, matka lub dziecko mogłyby być wówczas zagrożone jego czarami [Ortoli 1941-42a: 57, 62].

Współcześnie ludzie magii nadal funkcjonują w społeczeństwie Dogonów, jednak wraz z nadejściem islamu stanęli wobec nowych problemów. Podstawową kwestią stała się nie wiara w czary, którą tzw. czarny islam akceptuje, lecz zakaz spożywania alkoholu. É. Jolly podaje przykład ludzi magii z Dontaba, którzy przyjęli islam w latach 70. XX wieku i przestali spożywać tradycyjne piwo *konyo*. Świadczy to o bardzo poważnym podejściu do kwestii wiary, nie wszystkich Dogonów, którzy stali się muzułmanami stać na takie wyrzeczenie. Nie zaprzestali jednak praktyk magicznych, uważali bowiem, że posiadają potężną moc. Ponadto zaprzestając działalności straciliby źródło dochodów. Rezygnacja z picia piwa spowodowała jednak, że wpadli w izolację, picie piwa jest bowiem wydarzeniem towarzyskim, które należy rozpatrywać w kategoriach społecznych, a nie gastronomicznych. Owa izolacja negatywnie odbiła się na ich praktyce, być może dlatego w latach 90. XX wieku ponownie pojawili się w pijalniach piwa kończąc w ten sposób okres izolacji [2004: 423].

W literaturze podróżniczej można spotkać informacje o ludziach magii zajmujących się wróżbiarstwem⁴⁹. Amerykanka K. Salak uważa, że „wróżbiarstwo oraz *vo-doo* stanowią integralną część krajobrazu Zachodniej Afryki. Podróżując po Mali opisuje ona swoją wizytę u wróżki dogońskiej, którą nazywa czarownicą, o imieniu Binta, mieszkającej w Wailirde, na peryferiach Mopti. Według niej, zamieszkuje ona przerażające miejsce, a wewnątrz jej domu są święte przedmioty posiadające magiczną moc. Wróżbitka potrząsając grzechotką i powtarzając jakąś frazę kontaktuje się ze światem duchów. Po jakimś czasie słychać piszcący, gniewny i przenikliwy głos *binu*, który mówi Bincie, co pytający powinien uczynić, aby pozbyć się złych duchów i aby sprzyjało mu szczęście. Wróżbitka rozmawia z *binu* własnym

⁴⁹ Rzeczywiście czarownica dogońska jest bardziej wróżbitką niż osobą, która z definicji ma zdolność szkodenia ludziom. W myśl wierzeń ma zdolność kontaktowania się ze światem duchów, najczęściej zmarłych przodków.

głosem, odpowiedzi zaś są wrzaskliwe. Ich odpowiednia intonacja powoduje wrażenie konwersacji kilku istot. Rozmowa odbywa się w języku Dogonów i Bamanów, zainteresowany nie może zadawać pytań, może tylko słuchać, co duchy mają mu do powiedzenia. Na koniec wróżbitka informuje pytających, że powinni złożyć ofiarę. Kontakt z tak zwanymi czarownicami jest bardzo istotny dla niektórych turystów, dlatego też poświęcają sporo czasu na ich odszukiwanie. Wspomniana już autorka „znalazła” kolejną wróżbitkę (czarownicę) w wiosce Nira. Siedemdziesięcioletnia Yatanu „jest jedną z najpotężniejszych i siejących największy postrach dogońskich czarownic”. Dzięki spotkaniu z Yatanu turystka dowiedziała się, że „*Ama*⁵⁰ (...) to naczelne bóstwo Dogonów, które przemawia za pośrednictwem ducha skarabeusza w jej ramieniu” [2006: 118, 121-124, 138-139]. Tego typu opowieści – w literaturze podróżniczej jak i we wspomnieniach z kraju Dogonów zamieszczanych w Internecie – jest wiele, niestety trudno doszukać się w nich rzetelnej wiedzy.

7.3.3. Klasy wieku

We wszystkich społecznościach afrykańskich wiek, przynależność do pokolenia (generacji), klasy wieku definiuje pozycję jednostki w społeczności, daje pewne przywileje. Młodszy musi się odnosić do starszych z wielkim szacunkiem, przede wszystkim jednak starzy współdecydują o ważniejszych wydarzeniach mających miejsce w społeczności. Młodzi ludzie są zależni od dwóch poprzednich pokoleń, które tworzą starsze klasy wieku. Nie znaczy to, że są całkowicie zdominowani przez starszych. Współcześnie dzięki prowadzonej działalności gospodarczej zaznaczają swoją społeczną i ekonomiczną niezależność od klasy ojców. Wraz z procesem starzenia się członkowie klas wieku przechodzą kolejne etapy życia wspinając się w hierarchii społecznej. Przejście do najstarszej kategorii wieku oznacza osiągnięcie wyższego statusu społecznego, w praktyce uczestniczenie w radzie starszych. Wiąże się to jednak ze zmianą trybu życia, rezygnacją z przyzwyczajzeń dotyczących na przykład świętowania.

Biorąc pod uwagę terminy jakimi posługują się użytkownicy *dogo-so*, w społeczeństwie Dogonów można wyróżnić 5 kategorii wieku. Aczkolwiek – jak zauważyli etnologowie francuscy w połowie XX wieku – żaden termin funkcjonujący w języku Dogonów nie odpowiada rzeczywiście istniejącej grupie. Niemniej można założyć, że w tradycji dogońskiej życie ludzkie – zarówno kobiety jak i mężczyźni – można podzielić na etapy:

⁵⁰ Oryginalna pisownia.

- dzieci przed inicjacją*idele***- młodzieńcy***yadele* (♀)*sagadara* (♂)**- osoby w wieku dojrzałym***yanadele* (♀)*innedele* (♂)**- starcy***yanapey* lub *yanana*⁵¹*innepey* lub *innena*⁵²

Jednocześnie należy zauważyć, że Dogonowie nie przywiązują wielkiej wagi do precyzyjnego określania wieku. Ludzi między 50. a 60. rokiem zalicza się do szeroko pojętej kategorii ludzi starych. Niektórzy rozmówcy uważają, że po osiągnięciu 60 roku życia człowiek przechodzi do kategorii przodków.

7.3.3.1. *Tumo*

Dzieci inicjowane w tym samym czasie wspólnie wchodzi w dorosłe życie. Kiedy młodzieniec wraz z obrzezaniem zostaje zaliczony do określonego *tumo* (klasy wieku), pozostaje w niej do końca życia. Skład klasy nie powiększa się, opuszcza się ją dopiero w momencie śmierci. Jej mobilność polega na tym, że wraz z wiekiem jednostka przechodzi poszczególne etapy życia, szczeble w hierarchii społecznej. Członkowie tej samej klasy wieku uważają się za braci, pomagają sobie przy budowie domów i przy innych ważnych pracach zespołowych. Dzieci każdego z nich zwracają się do pozostałych członków klasy jak do ojca.

Po obrzezaniu młodzieńcy nadal korzystają z posiłków w domu ojcowskim, ale śpią w domach, które są specjalnie dla nich zarezerwowane (*dune*)⁵³. Zdarza się, że mieszkają wspólnie w *dune* albo w domu młodzieńców aż do zawarcia małżeństwa. Każda dzielnica ma jedną *dune*, gdzie śpi 5 lub 6 chłopców, którzy są bardzo ze sobą związani. Oprócz czasu spędzonego w domach rodzinnych, przez pozostałą część dnia

⁵¹ Stara kobieta lub wielka kobieta.

⁵² Stary mężczyzna lub wielki mężczyzna.

⁵³ W praktyce chłopcy i dziewczyny śpią w swoich *dune* bardzo często przed inicjacją. Wielu inicjowanych woli nadal mieszkać w domu ojcowskim. Można również zauważyć, że (inicjacja określa moment, kiedy młodzieniec może utrzymywać stosunki seksualne z dziewczyną) spotyka się bardzo często młodych chłopców, jeszcze nieobrzezanych, którzy nie czekają na ten moment i utrzymują stosunki seksualne z dziewczynami, także jeszcze niepoddanymi ekscyzji.

są razem, formując tym samym własną społeczność, w której wszystko jest wspólne: dobra materialne i żywność, przygody, nawet tajemnice. W porze deszczowej rolnicy skorzystają z pomocy *tumo* w pracach polowych, na przykład pieleniu pól. Nie otrzymują za to żadnej zapłaty, lecz w najbliższym sezonie suchym oferuje się im dobry poczęstunek.

Jeżeli chłopiec ma narzeczoną – od momentu kiedy jego wiek na to zezwala – musi wykonywać przymusowe prace na rzecz swojego przyszłego teścia; powinien też dawać mu podarunki. Koledzy z *tumo* wspierają go, pomagają mu przede wszystkim wtedy, gdy roboty są bardzo trudne, jak praca na polu lub obowiązkowa dostawa drewna. Obowiązki te ulegają ograniczeniu po przeprowadzeniu się *ya biru* do męża, lecz wzajemne zobowiązania i więzi przyjaźni łączące członków grupy nigdy nie wygasają.

Czas członkostwa w *tumo* można podzielić na 4 etapy: dorastanie – *idele* (starszy brat), młodość – *sagadara* (młodszy brat mojego ojca), dojrzały mężczyzna – *innedele* (starszy brat mojego ojca), starość – *innepey* (dziadek) [Paulme 1940: 242]. Według B. de Mott przedstawione powyżej warstwy odzwierciedlają patrylinearną hierarchię społeczeństwa dogońskiego. W przypadku dziewcząt po dokonaniu ekscyzji następuje dla nich czas wolności, mogą one zamieszkać w *dune* wraz z innymi. Mimo iż podobnie jak chłopcy dziewczęta poddane w tym samym czasie ekscyzji zobowiązane są do wzajemnej pomocy, nie tworzą formalnych grup *tumo* [1979: 46].

7.3.3.2. *Toru*

Według D. Taita społeczeństwo mężczyzn dogońskich można sklasyfikować według innego systemu kategorii wiekowych zwanych – *toru*. Grupy *toru* są ogniwem łączącym wszystkich młodzieńców bez względu na ich stopień pokrewieństwa. Wewnątrz *toru* można wyróżnić trzy grupy wiekowe: młodzież – *toru dugene* (12-18 lat), starszą młodzież – *bolone timbe*, co dosłownie oznacza „za dorosłym” (18-20 lat) oraz dorosłość – *toru dyenne* (20-25 lat) [1950: 191]. Podziały *toru* związane są ze strukturą stowarzyszenia *Awa*. Każdy obrzezany mężczyzna w regionie jest wprowadzony w to stowarzyszenie, co następuje podczas okresu ceremonialnego (w czasie święta *Sigi*). Różni się to zdecydowanie od wprowadzenia w życie dorosłe, które następuje w okresie nieceremonialnym [Leiris 1948: 8].

Najmłodszy i najsilniejszy członkowie społeczności *Awa* biorą udział w męczących i wyczerpujących tańcach w czasie *Sigi*. W ten sposób grupy *toru* reprezentują grupy taneczne stowarzyszenia *Awa*. Taką sugestią przekazali B. de Mott jej informatorzy w 1977 roku (czyli w czasie kiedy jeszcze w kraju Dogonów trwało ostatnie *Sigi*). W grupie tanecznej wszyscy jej uczestnicy mieścili się w kategorii wiekowej 18-25 lat. Wszyscy oprócz prowadzącego (Indielou Dolo), który nadzorował przebieg tańców, osobiście rzadko tańcząc. Mimo powszechnego przekonania, że tancerz sam wybiera



Myśliwy unoszący się na motyce, malowidło na autobusie.

maskę do tańca, każdy przedział wiekowy *toru* tańczy w specyficznym rodzaju maski. Reasumując, autorka stwierdza, że mężczyźni dogońscy należą do dwóch różnych klasyfikacji wiekowych: *tumo* i *toru*. Grupa *tumo* obejmuje chłopców, którzy razem przeszli inicjację w życie dorosłe, dzięki czemu rozwinęli związki wzajemnej pomocy i przyjaźni. Jest ona umieszczona w obrębie lineażu, a jej członkowie zorganizowani są według jego struktury. Grupa *toru* obejmuje mężczyzn, którzy zostali wprowadzeni do społeczności *Awa* i są w wieku pozwalającym uczestniczyć w tańcu masek. *Toru* funkcjonuje jako „wewnątrzwioskowa” organizacja młodzieży [1979: 47]. Według J. Łapotta obie te grupy stanowią opozycję sacrum/profanum, w której grupa *toru* poprzez uczestnictwo w ceremoniach religijnych jest po stronie tego, co święte. Natomiast grupa *tumo* tworząc związki wzajemnej pomocy i przyjaźni w obrębie rodu, stanowi przykład systemu świeckiego [2008: 348-349].

7.3.4. Myśliwi

Myśliwy *daname* (*dana* – polować) posiadają bardzo wysoką pozycję wśród Dogonów. Niewątpliwie najbardziej znanym jest Ogotemmêli, który wskutek utraty wzroku nie mógł wykonywać zawodu. Według samego Ogotemmêliego, stracił wzrok strzelając do jeżozwierzca i strzelba wypaliła mu w twarz. „To był wypadek. Ale także ostatnie ostrzeżenie. Wróżba mówiła, że powinienem zaniechać polowania, jeżeli chcę zachować przy życiu moje dzieci. Polowanie, które przynosi śmierć, także ją przyciąga” [Griaule 2006: 55]. Po z górą pięćdziesięciu latach można usłyszeć zgoła inną interpretację, jego wnuk wspomina, że „Ogotemmêli był dobrym znachorem, ale lekarstwo, które przyniósł z buszu było silniejsze od niego. Tego lekarstwa nie

znał ani jego ojciec, ani matka. Diabły⁵⁴ zamknęły mu oczy, ponieważ on dowiedział się dużo o lekarstwach z buszu. Choroba ta szybko się rozwijała i stracił wzrok” [DoDo].

Myśliwi często pełnią także funkcję znachora, gdyż spędzając dużo czasu w buszu znają zioła, które mogą mieć właściwości lecznicze. „Żyją cały czas w buszu, zbierają zioła, obrywają liście drzew, robią tradycyjne lekarstwa. Myśliwi nie idą do szpitala, aby prosić o lekarstwa, bo mają swoje” [GuA]. Przebywanie w buszu dodatkowo ułatwia kontakty z istotami nadprzyrodzonymi, mieszkającymi poza wioską. Dlatego też myśliwych traktuje się jak osoby żyjące na pograniczu świata ludzi zamieszkujących wioski i świata bóstw zamieszkujących w buszu.

Nadnaturalne zdolności myśliwych stają się tematem wielu opowieści. W całym łuku Nigru można usłyszeć opowieści o myśliwych unoszących się w powietrzu, co daje im bezpieczeństwo i ułatwia polowania. Podobną opowieść można też usłyszeć w kraju Dogonów. Pewien myśliwy poszedł na polowanie i został zaatakowany przez niezwykle groźne lwy. Nie mogąc uciec „rzucił strzelbę do góry. Strzelba nie idzie w górę ani nie spada, myśliwy wszedł na nią i usiadł”. W ten sposób uchronił się od niechybnej śmierci [GuA].

Polowania są jednym z najstarszych zajęć Dogonów; uważa się, że w chwili opuszczenia kraju Mande już istniała wyspecjalizowana grupa myśliwych. Dogonowie przyrównują myśliwych do funkcjonariuszy religijnych. „Myśliwi są ludźmi bardzo ważnymi i, tak jak kapłani, są animistami”⁵⁵ [GuA]. Przypisuje się im wręcz magiczną moc, a istotnym elementem stroju każdego myśliwego są amulety zwane potocznie *gri-gri*. To one pozwalają niepostrzeżenie zbliżyć się do zwierzęcia, a nawet zwabiać je w pobliże myśliwego.

Myśliwi mają także swoje ołtarze, które często ozdobione są czaszkami zabitych



Czaszki upolowanych zwierząt w zagrodzie myśliwego w Koundou-Kikinou.

⁵⁴ Informator jest muzułmaninem, diabłami nazywa wszystkie bóstwa występujące w religii tradycyjnej, w tym przypadku prawdopodobnie chodzi o *Andumbulu*.

⁵⁵ Współcześnie oczywiście myśliwi są także muzułmanami.

zwierząt. Funkcję takiego ołtarza może także pełnić mur jego zabudowań, na którym umieszcza się czaszki zwierząt. Zawierają one także antropomorficzne posążki przedstawiające *Dyongu Seru*, który był pierwszym myśliwym. Składa się na nich ofiary z krwi upolowanych zwierząt. Jeden z ważniejszych ołtarzy Dogonów powstał także dzięki myśliwemu. Kiedy lew zjadł młodego *Andumbulu*, pewien myśliwy zabił bestię i z jednej z jego kości utworzył ołtarz *buguturu*. Na ołtarzach tych, ozdobionych czerwonymi, białymi i czarnymi liniami, co trzy lata składa się krwawe ofiary. Myśliwy może udać się do ołtarza, aby przenieść na niego *nyama* zwierząt zabitych.

Wielkim wydarzeniem jest pogrzeb myśliwego. W wiosce Dourou trwa on trzy dni. Myśliwi wspólnie z rodziną partycypują w kosztach organizacji, głównie zajmują się dostarczeniem mięsa z upolowanych zwierząt. Jest to także okazja, by pokazać ich siłę nadprzyrodzoną i sprawność. Ważnym elementem uroczystości jest taniec myśliwych, w którym tancerze odgrywają pantomimę ukazującą różne sceny z polowań.

7.4. Rywalizacja płci?

Społeczeństwa można dzielić i charakteryzować na wiele sposobów, zależnie od przyjętych kryteriów. Według D. Douyona społeczeństwo dogońskie – biorąc pod uwagę kryteria dotyczące płci i wieku – buduje się wokół trzech odrębnych jednostek, takich jak: świat mężczyzn, świat kobiet i świat dzieci. Podczas gdy mężczyźni dzielą się trzema kluczowymi zadaniami – zarządzaniem ludźmi, kierowaniem religią oraz gospodarką i polityką, kobietom przypisane są niemniej istotne trzy zadania, ale przez mężczyzn określane jako drugorzędne: kuchnia, małżeństwo i macierzyństwo. Świat dzieci to świat zabawy rozumianej jako forma nauczania. Wydawałoby się, że te trzy światy nie mają ze sobą nic wspólnego. W rzeczywistości uzupełniają się i zachowana jest między nimi równowaga [2002: 68].

W. E. A. van Beek uważa, „że święto masek ujawnia utajony antagonizm między mężczyznami i kobietami, którego wcale nie dostrzega się w codziennym życiu”. Jednym z powodów tego stanu rzeczy jest język *sigi*, w którym recytuje się święte teksty związane z maskami. „Słowo *sigi* oznacza „tabu”, tzn. tabu dla kobiet” [2003: 99].

7.4.1. Mężczyzna

W myśl tradycji europejskiej zwyczajowo kobieta ma pierwszeństwo, jednak w patriarchalnym społeczeństwie Dogonów to mężczyzna odgrywa rolę dominującą. Świat mężczyzn dominuje i od niego też rozpoczyna niniejszy wywód. To, że mężczyzna dominuje, nie oznacza, że jest beztróskim władcą. Przeciwnie, owa domina-

cja to przede wszystkim odpowiedzialność. Każdy mężczyzna, zależnie od wieku, pozycji odpowiada za swoje czyny przed społeczeństwem. Według wspomnianego D. Douyona świat mężczyzn dzieli się na cztery zhierarchizowane, hermetyczne grupy, na które składa się osiem podgrup. Począwszy od młodych, dwunastoletnich obrzezanych, nie posiadających większej odpowiedzialności, przez dorosłych pełnych sił witalnych i doświadczenia, po najstarszych, przywódców wielkich rodzin, na których spoczywa odpowiedzialność przekazania tradycji. Swoje przemyślenia D. Douyon ilustruje schematem:

Grupa I: Uczniowie:

12-20 lat: *unrunw soro* (dzieci, które się rozwijają),

20-28 lat: *saga tara unrunw* (dzieci zasadzone),

28-36 lat: *anrunw poju* (znakomici mężczyźni).

Przedstawienie struktury świata mężczyzn zaczyna się od momentu obrzezania, czyli kiedy dziecko wchodzi w życie dorosłe. W dogońskiej koncepcji dotyczącej struktury społecznej, znajdujemy bardzo często obraz drzewa. Dziecko uważane jest za owoc rośliny, a rodzice stanowią jego korzenie. Najbardziej odpowiedzialne zadanie mają rodzice, którzy są między owocami a korzeniem. Grupy *unrunw soro* i *saga tara unrunw* to grupy, które mają najmniej życiowego doświadczenia. Wewnątrz grupy, pierwsza podgrupa musi podporządkować się porządkom drugiej. Jej członkom powierza się prace, które nie wymagają ani dużego doświadczenia, ani nie są związane z dużym ryzykiem, by pozwolić im dobrze „rozkwitnąć”. Cięższe prace powierza się grupie starszej w hierarchii. To w tej grupie mężczyźni ukazują się jako dzielni i odważni albo tchórzliwi.

Grupa II: Nauczyciele:

36-44 lata: *inew na* (wielcy mężczyźni),

44-52 lata: *ine na ginru du dan* (osoba odpowiedzialna za rodzinę).

Grupa nauczycieli jest oczywiście ważniejsza od grupy poprzedniej z uwagi na wiek, doświadczenie i odpowiedzialność, którą jej powierzono w obrębie grupy. Kategoria ta określana jest mianem „mężczyzn znakomitych”, każdy członek grupy jest odpowiedzialny za rodzinę i jest zobowiązany do wypełnienia swojego zadania. Ta odpowiedzialność wymaga, by dorosły miał wystarczający autorytet i środki ekonomiczne. To właśnie w tej grupie najczęściej występuje konkurencja, podejrzliwość, nieufność. Tutaj ma miejsce podział pomiędzy społeczeństwem a rodziną. Społeczeństwo funkcjonuje dzięki udziałowi wszystkich, podczas gdy rodzina zawdzięcza swoje istnienie i przetrwanie tylko odwadze i uporowi tego, który jest za nią odpowiedzialny. Interesy własnej rodziny stają się ważniejsze od interesu ogólnego, społecznego.

Jednakże wszyscy odpowiedzialni za rodzinę powinni doprowadzić do tego, by interesy społeczeństwa miały pierwszeństwo przed jej interesami. Obserwując codzienne zmagania, zdaje się, że interesy osobiste są odsunięte na drugi plan. Nawet jeśli w relacjach między różnymi członkami grupy, bierze się pod uwagę wiek, należy wziąć tu pod uwagę również inne bardzo ważne kryteria, takie jak wydajność gospodarcza, znajomość mężczyzn i przede wszystkim znajomość wiedzy ezoterycznej.

Grupa III: Przewodnicy:

52-60 lat: *inew na yun puyopuya wo-in* (ci, którzy posiadają kwiat śmierci),

60-68 lat: *ginna benw* (właściciele wielkich rodzin).

Członkowie tej grupy, „ci, którzy posiadają kwiat śmierci” (który symbolizuje biały kolor włosów), mogą być określani jako mędrcy. „Tańczyli” podczas przynajmniej dwóch *Sigi*, ich zadaniem jest konsultowanie się, by stworzyć zasady dobrego funkcjonowania społeczności. To w obrębie tej grupy spotyka się największą liczbę mężczyzn siedzących pod *togu-na*. Dzielią się oni swoim doświadczeniem i rozmawiają na temat problemów dotyczących dogońskich tradycji. Często słyszy się jak mówią: *yaa iye-i la* (wczoraj nie jest dzisiaj), co oznacza ich tęsknotę za przeszłością, wobec dzisiejszego zepsucia obyczajów. Członkowie grupy I i II uczą się tu wiedzy należącej do przodków i doświadczenia najstarszych. Z niej wychodzą „ci, którzy rozumieją tajemnicę rzeczy”, ci, którzy w życiu codziennym są zobowiązani do nauczania i do dawania przykładu. Są oni również uważani za przewodników, ponieważ posiadają tajemnicę *Sigi* i uchodzą za godnych szacunku. W dogońskim przedstawieniu cyklu życia 60 lat to górna granica wieku, by należeć do żyjących⁵⁶.

Grupa IV: Przodkowie:

68-76 lat (i więcej): *ogo-unw* (patriarchowie).

Na określenie członków tej grupy czasem używa się terminu „stare, wysuszone osoby”. Jest w nich tchnienie życia, ale brakuje im witalnego płynu, dobrej krwi, która daje siłę. Od tego, by ich uważać za zmarłych dzieli tylko jeden krok, który przekracza się mianując ich na przywódców lub patriarchów rodu. Ci, którzy osiągną ten wiek, nie muszą opuszczać swoich domów, stają się oni „archiwami”, z którymi można, a nawet trzeba, dyskutować w każdej sytuacji. W miarę jak osobnik nabiera doświadczenia, z upływem czasu staje się prawdziwym odpowiedzialnym mistrzem, przewodnikiem i mędrcem. Grupa uczniów przedstawia się jako ta, która wykonuje rozkazy, grupa nauczycieli, to ta, która trzyma władzę ekonomiczną, zaś

⁵⁶ Człowiek, który ma więcej niż 60 lat, nawet jeśli wciąż żyje jest uważany za zmarłego, wchodzi on do świata zmarłych przodków, tych, których dusze są szanowane.

grupa przewodników trzyma władzę raczej polityczną i religijną. Grupa przodków odgrywa rolę obserwatora, sędziego, rozjemcy i ewentualnie siły ochronnej. Każda grupa przyjmuje w swoim obrębie określone zasady postępowania, dla dobrego funkcjonowania grupy i zasady relacji, które należy utrzymywać z innymi grupami. Złotą zasadą jest to, że każde działanie grupy młodszych musi być kontrolowane przez przedstawiciela z grupy starszych i ważniejszych w hierarchii. Pominięcie tej zasady, jest bardzo ryzykowne dla całej społeczności [2002: 70-73].

7.4.2. Kobieta

Świat kobiet w kulturze dogońskiej jest, niestety, o wiele mniej znany. Istnieje wiele przyczyn tego stanu rzeczy. Na pewno ma na to wpływ jego specyfika i złożoność, ale przede wszystkim (z męskiego punktu widzenia) hermetyczność. Kobiety niechętnie rozmawiają, nawet jeśli badaczem jest również kobieta. Wina także leży po stronie etnologów, którzy chcąc opisać rzeczywistość kulturową koncentrowali się na świecie mężczyzn, zapominając o świecie kobiet. D. Paulme pisała z goryczą: „Dziś najbardziej żałuję tego, że nie pracowałam z kobietami. Ale żadna nie mówiła po francusku, a kiedy próbowałam się do nich zwracać odwracały głowę i odmawiały w zakłopotanym uśmiechu. Nie wiemy nic na temat wizji kobiet dogońskich na temat ich własnego społeczeństwa; obraz, który przywiozłam – i którego nie zmieniły późniejsze prace moich kolegów – to obraz świata męskiego” [1988: VII]. By przeniknąć i zrozumieć ten świat, trzeba nie tylko interesować się kobietami, ale przede wszystkim trzeba poznać i zrozumieć ich największe zmartwienia i relacje, jakie utrzymują ze społecznością: mąż, rodzina męża, dzielnica męża i na końcu wioska.

Kobiety, podobnie jak mężczyźni, poddane są klasyfikacji. Kryteria są jednak nieco odmienne; oprócz kryterium wieku, różni autorzy biorą także pod uwagę cechy charakteru. D. Lifchitz rozróżnia trzy rodzaje: „ta która mówi i krzyczy bez przerwy – suka, ta która działa bez powodu i tupie nogą – oślica, ta, która przyjmuje wszystkich mężczyzn, która nie potrafi im odmówić – prawdziwa kobieta” [1940]. Z kolei D. Douyon uważa, że w środowisku dogońskim istnieją dwie kategorie kobiet: kobiety pochodzące z terenu rolnego i te, które zawarły związki wewnątrz społeczności swojego regionu oraz kobiety nazywane „tam i z powrotem”. Dla każdej z tych kategorii zostały ustanowione prawa i obowiązki. Największą wartością kobiety jest jej postawa, zachowanie w stosunku do męża i rodziny. Uważa się, że zaufanie urodzie kobiety, bez względu na jej charakter, jest czystym szaleństwem; mówi się, że „ten kto goni za pięknem, ten błądzi”. W kobiecie zauważa się tylko jej stronę praktyczną, to znaczy rolę, jaką powinna odegrać w społeczeństwie. Na wzór świata męskiego, wyróżnia się cztery typy kobiet.

Kobiety-owce (*yanw peju*) – to kobiety, które przypominają owce z tego względu,

że brakuje im zmysłu krytycznego. Ogólnie mówi się, że rozum kobiety jest rozumem unikalnym, samotnym, niezdołnym do rozpatrzenia za i przeciw danego problemu. Kobiety-owce nie zastanawiają się, wystarczy jeśli znają swoje prawa i obowiązki. Mówi się, że kobiety te są „głupie na tyle, by pić wodę przez nos”. Młode, kobiety-owce charakteryzują się brutalnością: kierują mało uprzejme słowa w stronę swoich adoratorów, gryząc ich lub alarmują wioskę, kiedy adoratorzy je złapią. Kobiety-owce są jednakże przedmiotem pożądania, ponieważ są macierzyńskie, płodne, szczere i mają stały temperament.

Kobiety-kozy (*yanw enren*) – wiedzą czego chcą w życiu, są inteligentne, szanują zwyczaje, znają swoje prawa i obowiązki. Nie zawahałyby się opuścić męża, gdyby go uważały za nieodpowiedzialnego i za kłamcę. Podobnie jak kobiety-wężę, uważa się je za bardziej wyzwolone, otwarte na świat, mniej wierne, osiągające sukcesy w handlu. Znają one sztukę manipulacji mężczyznami, stosując słodkie słowa i prowokujące uśmiechy. Kobiety-kozy mają szczególną cechę, polegającą na tym, że kiedy kochają, słuchają tylko swojego serca. Mężczyźni, którzy dobrze je znają, uważają je za niebezpieczeństwo lub truciznę; o takiej kobiecie mówi się, że „lepiej spróbować trucizny niż się do niej zbliżyć”.

Kobiety-wężę (*yanw kokoju*) – mają wspaniałe warunki fizyczne, by obserwować i reagować jak wąż. Uważa się, że wszędzie, gdzie się pojawiają się ziarno niezgody wśród ludzi. Kobietę-wężę można rozpoznać po oczach, niespokojnych i przenikliwych. Mówi się, że te kobiety robią wszystko jak wąż, są źródłem wielu konfliktów, używają swoich wdzięków, by zwieść mężczyzn.

Kobiety-bawoły (*yanw waru*) – trzy poprzednie kategorie odnoszą się do kobiet względnie młodych, zdolnych, by dać życie, natomiast kategoria kobiet-bawołów odnosi się do kobiet starych i doświadczonych. Postrzegane jako opiekunki sekretnego życia kobiet, świadome są życiodajnej roli jaką w społeczeństwie odgrywa ich płeć. Mają one czerwone oczy, co oznacza, że są obdarzone sekretną wizją. Będąc dawno po menopauzie, postrzegane są jako równe mężczyznom. Niektóre zresztą są częścią zgromadzenia czarownic i czarowników. Kobiety bawoły są istotami dziwnymi, z którymi unika się kontaktu wzrokowego z obawy przed ściąganiem na siebie nieszczęścia [2002: 74-76].

Kobiety nie uczestniczą aktywnie w życiu społecznym, które pozostaje domeną mężczyzn. Biorą natomiast udział we wszystkich rytuałach religijnych, oczywiście za wyjątkiem *Awa*. Z religijnego punktu widzenia, mężczyzna dominuje nad kobietą dzięki obrzędowi oczyszczenia *puro*, który pozwala mu umocnić władzę nad kobietami. Mężczyźni uważają bowiem, że kobiety im ubliżają, a to pociąga za sobą konieczność zorganizowania *puro*. W życiu codziennym kobieta dogońska cieszy się wielką wolnością i poważaniem ze strony mężczyzny. Europejczycy trudno wobec tego pojąć napięcie rywalizacji między płciami obserwowane wśród Dogonów. Rywalizacja między kobietami i mężczyznami odbywa się zarówno

na płaszczyźnie mitycznej jak i realnej – społecznej, ale bez wątplenia jest wyrazem uzupełniania się przeciwieństw, harmonii między światem męskim i żeńskim. Niejednokrotnie w micie jest mowa o tym, że kobiety posiadały coś jako pierwsze, ale mężczyźni pozbawili je tego. Przykładem mogą być omawiane wcześniej maski; to kobieta jako pierwsza przyniosła maskę do wioski, a mężczyźni ją wykradli. Ogotemmêli uważał, że instytucja masek związana jest z szeroką strefą menstruacja-bezpłodność-śmierć, że jest znakiem agresywnej, zakłóconej kobiecości, którą kontrolują mężczyźni i używają jej na swój sposób, żeby potwierdzić swoją „polityczną wyższość nad kobietami i dziećmi” [Michel-Jones 1973, Leiris 1948]. Innym przykładem dominacji mężczyzn może być tradycyjne piwo. Bóstwo *Gyinu* nauczyło kobiety jego produkcji, ale to mężczyźni jako pierwsi się go napili.

Najważniejszym jednak miejscem rywalizacji obu płci jest przestrzeń społeczna. Mężczyźni starają się wyeliminować lub zmarginalizować pozycję kobiet powierzając im podrzędne role. Przejawia się to między innymi w ich stosunku do picia tradycyjnego piwa *konyo*. Z mitycznego punktu widzenia mężczyźni, przywłaszczając sobie ten napój, konfiskują kobiecą płodność i stają się jedynymi odpowiedzialnymi za odnowienie pokoleń. Marginalizacja kobiet zauważalna jest również w piętnowaniu ich sposobu picia. Kobietom spożywającym *konyo* przypisuje się skandaliczne, groteskowe zachowanie, podkreśla się brak umiaru w picciu. Wszystko to ma usprawiedliwiać podporządkowanie kobiety mężczyźnie. By zwiększyć swój margines wolności, kobiety szukają raczej milczącej zgody pijących mężczyzn starając się osiągnąć swoisty modus vivendi [Jolly 2004: 421-422]. W rzeczywistości kobieta pijąca piwo jest rzadkością, natomiast w dni targowe, kiedy piwa jest pod dostatkiem, bez trudu można spotkać mężczyzn będących pod wpływem alkoholu. Rywalizacja płci na tym polu ma jednak szczególny podtekst: głównymi konsumentami piwa są mężczyźni, zaś producentami i handlowcami są kobiety. Z ekonomicznego punktu widzenia to one odnoszą sukces.

W praktyce obserwuje się, że mężczyźni i kobiety funkcjonują w różnych sferach aktywności społecznej. D. Paulme twierdzi, że „mężczyzna jest panem ulicy, ale wewnątrz domu prawa ustala kobieta i postępuje na swój sposób” [1940].

Ale mimo trudów i monotonii życia kobieta dogońska pozostaje kobieca, chce się podobać, a kosmetyczne zabiegi nie są jej obce. Swoją skórę smaruje masłem *karite* lub oliwą z *sa*, szczególnie pożądane do celów kosmetycznych jest masło krowie. Piękności, które wchodzą w wiek dojrzały mogą namaścić na swoje włosy oliwą z *sa*, do którego dodaje się popiół z owoców *sene penye* (w *dogo-so*: złączony z *sene*).

Współcześnie ideałem jest kobieta „dobrze ubrana w czyste stroje, umyta, z fryzurą co wieczór z pomadą, mająca dobrze umyte zęby i uśmiechnięta” [DoDou]. Istotnymi elementami stroju, szczególnie ważnymi dla kobiety, są fryzura, skaryfikacje

i biżuteria⁵⁷. Omawiając odzież nie sposób nie wspomnieć o zdobieniu ciała. Kobiety są prawdziwymi mistrzyniami, jeśli chodzi o zdobienie ciała za pomocą biżuterii, fryzur, a współcześnie coraz częściej przy użyciu kosmetyków. Najważniejszymi ozdobami są wszelkiego rodzaju wisiorki i bransolety, noszone przede wszystkim na nadgarstkach. Kiedyś noszono też lekkie bransolety na stopach, w okolicy kostki. Do połowy XX wieku dominowały grube i ciężkie bransolety wykonane z miedzi lub żelaza, jakie współcześnie rzadko już są noszone. Obecnie dominują raczej wyroby delikatne, lekkie. Fryzury ozdabia się dużą ilością metalowych kółek lub koralików z agatu, szkła, kwarcu, a nawet marmuru. W wargach kobiety noszą małe cienkie kółka.

Ważnym, ale już zanikającym, sposobem zdobienia ciała są skaryfikacje. Dogonowie praktykują nacięcia na skroniach, są to trzy pionowe znaki u mężczyzn, cztery u kobiet. Jeszcze w połowie XX wieku zdarzały się również skaryfikacje na plecach składające się z dwóch szeregów pionowych nacięć. Skaryfikacje wykonywane były przed inicjacją i miały znaczenie symboliczne [Palau-Marti 1957: 28-29]. Pod koniec XX wieku skaryfikacje były już rzadkością, nosiły je jeszcze tylko kobiety starszych generacji.

7.4.3. Podział pracy

Organizacja i podział pracy podlega zasadzie harmonii, która nakazuje osobom z różnych grup uzupełniać się w swoich działaniach, tak aby całość zadań została wykonana. Zakres działania jednostki wynika ze społecznej roli, jaką ona pełni, a także z jej możliwości fizycznych i uzdolnień. We wspólnocie ciężkie prace wykonują mężczyźni. Podczas sezonu deszczu to oni zdobywają się na wielki wysiłek na polach, lecz pomagają im w tym kobiety i dzieci. Natomiast w sezonie suchym mają dużo czasu na odpoczynek. Zadanie utrzymania rodziny spoczywa na barkach mężczyzn, co jest jedną z głównych przyczyn ich zwiększonej śmiertelności⁵⁸. Kobiety wykonują prace, co prawda może lżejsze, ale bardziej zobowiązujące. To one trzymają pieczę nad gospodarstwem i małymi dziećmi. Ich praca jest czasochłonna i trudna: przynoszą wodę i drewno do kuchni, przygotowują posiłki, dbają o porządek w zagrodzie. Za szczególnie ciężką pracę uważają noszenie wody w 20 litrowych – a czasami większych – pojemnikach. Trzeba wcześniej rano wstać i iść do studni oddalonej nawet o kilka kilometrów. Kobiety uważają, że zbyt wiele zajęć domowych uniemożliwia im naukę języka francuskiego, co z kolei utrudnia im awans społeczny i lepszą pracę.

Kobieta sama rządzi gospodarstwem. W przypadku wielu żon „wielka (starsza)

⁵⁷ Mężczyźni także noszą biżuterię, najczęściej bransolety, pierścionki, wisiorki, a w uszach zausznicie (niewielkie kółka).

⁵⁸ Współcześni geriatrzy przyczynę krótszej średniej życia mężczyzn widzą w stresie związanym z utrzymaniem rodziny, podejmowaniem ryzykownej i cięższej fizycznie pracy [Derejczyk 2009].

kobieta” rozdziela zapasy i zajmuje się kierowaniem całością domu. W razie nieporozumienia kobieta może nie przygotować mężowi posiłku; w takiej sytuacji mężczyzna zmuszony jest prosić o pomoc sąsiadów. Kobieta posiada wysoką pozycję w rodzinie, tym wyższą im więcej ma dzieci; inaczej traktuje się kobiety niebędące matkami. Najczęstszym tłem kłótni wśród kobiet jest brak dzieci; matki szybciej znajdują porozumienie z innymi matkami niż z osobami bezdzietnymi.

W porze suchej kobieta, oprócz prac domowych, podejmuje działalność rzemieślniczą. Wyprodukowane przez siebie produkty sprzedaje, a pozyskane w ten sposób środki stanowią jej prywatny majątek. Najczęściej kobiety zajmują się wytwarzaniem nici, garnków, prowadzą także „butiki” z żywnością (gdzie sprzedają pączki, smażone ryby, zupy z wnętrzości wołu). Sprzedają także płody rolne pochodzące z ich prywatnych poletek: suszone kule cebuli, warzywa, przyprawy.

Swoją majątek kobieta przechowuje we własnym spichlerzu, mąż nie ma do niego dostępu, a w przypadku śmierci kobiety, dziedzicami są jej dzieci. Życie codzienne wymaga od kobiet ciężkiej pracy, nawet w porze suchej kiedy nie pracują w polu. Mąż pozostawiony przez kobietę ponosi wielką stratę, bowiem oprócz swoich, również bardzo uciążliwych prac, musi zajmować się jeszcze dziećmi i gospodarstwem.

Rozmówcy często zwracają uwagę na trudy życia z jakimi borykają się na co dzień. Mężczyźni podkreślają jak ciężko pracują na polach, polują, zajmują się wieloma rzemiosłami. Niemniej zapracowane kobiety, widzą zdecydowaną różnicę między ich zajęciami a pracą mężczyzn. „W kraju Dogonów kobieta i mężczyzna nie są tacy sami. Tutaj kobieta więcej pracuje. Mężczyźni mają więcej czasu, bo kobiety więcej pracują na polu. Muszą przygotować posiłek dla rodziny, mimo iż razem z mężczyznami pracują na polu. Nie ma żadnej kobiety pracującej jako przewodnik. Mężczyźni nie dopuściliby zamężnej kobiety do tego zawodu. Ale wszystko powoli się zmienia” [SayY]. Kobieta budzi się przed wschodem słońca i przygotowuje śniadanie, potem przygotowuje drugi posiłek i około godziny 10.00, wraz z mężczyznami, kobiety wyruszają na pola. Wracają około 16.00 i znowu zaczynają przygotowywać wieczorny posiłek. Mężczyzna w tym czasie może coś robić w zagrodzie, ale w przeciwieństwie do kobiety nie jest do niczego zobligowany. Kobietom bardzo dokucza monotonia codziennych czynności: „Przygotowujemy posiłki, zabieramy jedzenie na pole, po powrocie to samo. Codziennie to samo. Kobiety pracują więcej. Jak zawsze” [DoFK].

Młode dziewczęta z zalem mówią: „Chłopcy robią z Francuzami interesy, a my nie. Młodzieńcy są przewodnikami, którzy ich prowadzą, my nie jesteśmy przewodnikami, my nie rozmawiamy z nimi. Kobiety boją się mówić po francusku” [DoFK]. Inna rozmówczyni w swoich rozważaniach idzie jeszcze dalej mówiąc, że „mężczyźni nie chcą, aby kobiety pracowały z białymi, nie akceptują tego. Normalnie jest bardzo dużo ciężkiej pracy, którą trzeba wykonać, wolą żeby kobiety zajmowały się ciężką pracą w polu niż o wiele lżejszą z turystami” [KoR]. Sama jednak mówi, że wiele kobiet nie zna francuskiego, co jest poważną przeszkodą w komunikowaniu się. Dlatego

tak istotną sprawą jest kształcenie dziewcząt. Kiedy w połowie XX wieku otwierano szkoły, dziewczęta stanowiły niewielki procent uczniów. Na początku XXI wieku liczebność dziewcząt i chłopców w szkołach wyrównała się⁵⁹. Młode dziewczyny mają o wiele szersze horyzonty niż ich matki czy babcie, przedkładają studia nad zamążpójście. Wykształcenie jest ważniejsze niż założenie tradycyjnej rodziny, marzą im się kariery prawniczek, nauczycielek lub lekarek. Po zakończeniu studiów planują powrót do rodzinnych wiosek, aby innym pokazać, że kobiety mogą być wykształcone i mieć dobrą pracę. Dla wielu dziewczyn „edukacja jest drogą do przyszłości” [DoFK].

Przedsięwzięcia wymagające wielu rąk do pracy wykonywane są wspólnie przez obie płcie. Przykładem może być budowa domu, podczas której mężczyźni przywożą na wózkach lub przynoszą w koszach glinę, natomiast kobiety przynoszą wodę niezbędną do przygotowania gliny. Współdziałanie płci wymagane jest również przy wyrobie ubrań, mimo iż podział ról jest bardzo wyraźny. Kobieta jest prządką, mężczyzna tkaczem, farbowanie jest zarezerwowane dla kobiet z kasty, zaś krawcami są mężczyźni.

W brusie pracują przedstawiciele obu płci. Kobiety zajmują się zbieraniem drewna na własne potrzeby, natomiast mężczyźni ścinają drzewa, przygotowują wiązki drewna i handlują nimi przy drogach. Zarówno mężczyźni jak i kobiety zbierają dzikie owoce, natomiast zbieranie liści (z których kobiety robią sos), owoców baobabu i ściąganie z niego kory jest wyłącznie zajęciem mężczyzn, podobnie jak polowanie.

Mężczyźni zajmują się też wyrobem koszyków, powrozów⁶⁰, obróbką skóry, kowalstwem. Współcześnie coraz częściej zajmują się handlem i szeroko pojętą obsługą ruchu turystycznego. Na skalę lokalną handlem zajmują się również kobiety, żony kowali sprzedają na targach wyroby garncarskie, a żony skórników barwione tkaniny. Pilnowanie stad jest zawsze powierzane młodym chłopcom lub młodzieńcom, co współcześnie niejednokrotnie koliduje z obowiązkiem szkolnym.

7.5. Niewolnictwo i zastaw osób

Niewolnictwo „na użytek domowy” występowało w całej Afryce. Definiowane jest ono jako utrata wolności, całkowita zależność od grupy społecznej lub osoby wyższego stanu. Niewolnik nie dysponował pełnią praw obywatelskich, lecz mógł się przy-

⁵⁹ W niektórych szkołach widać przewagę liczebną dziewcząt. Prawdopodobnie związane jest to z tym, że chłopcy więcej pracują w polu i zagrodzie. Przygotuje się ich do ciężkiego i odpowiedzialnego życia rolnika. Natomiast naukę w szkole wielu Dogonów traktuje niezbyt poważnie i do tak mało odpowiedzialnych zajęć wysyłają dziewczyny.

⁶⁰ Współcześnie wykonuje się je nie tylko z łyka, ale także z plastikowych włókien, używanych do produkcji worków na ryż, oraz z toreb foliowych.

czyniać do funkcjonowania aparatu polityczno-administracyjnego. Przykładem może być sułtanat Hausańczyków (Nigeria). Niewolnik mógł stać się człowiekiem zaufanym możliwych ludzi; wówczas poprawiała się jego sytuacja materialna, która była porównywalna do poziomu życia ludzi wolnych. Wysoki status niewolnika niósł jednak ze sobą pewne ryzyko. W chwilach kryzysu, kiedy była potrzeba wskazania winnego i wykonania kary, tacy ludzie często pełnili rolę „kozła ofiarnego”. R. Caillé w czasie swojej podróży do Timbaktu (lata 20. XIX wieku) zauważył, że niewolnicy są bardzo dobrze ubrani, dobrze odżywieni i rzadko bici. Na określenie niewolnika używano terminu *jenec*, co może sugerować, że niewolników najczęściej zdobywano w czasie wojen [Balandier 1968a: 153].

Niewolnictwo w sensie właściwym wewnątrz samego społeczeństwa Dogonów występuje rzadko. R. Arnaud [1921] wskazuje, że w Tabi, gdzie mieszkało na początku XX wieku około 200 osób, było dwóch niewolników. Niewolnika określano terminem *guno* (pracujący dla mnie, pracownik), mogła nim zostać osoba pełniąca niższą funkcję w społeczności i popełniająca poważne błędy, zdarzało się, że takiego niewolnika sprzedawano na zewnątrz. Uważano ich za członków rodziny „każda rodzina miała swojego *gunono*”. „Nie było wyraźnego rozróżnienia pomiędzy niewolnikiem a jego panem. Niewolnicy byli tylko pracownikami, ale żyli jak pan (właściciel), oni nie jedli resztek, oni mieli swoją część, oni mieli szacunek”. Jeńcy wojenni stawali się własnością *ginna*, pracowali dla wspólnoty [KoneM, DoPa].

Zazwyczaj niewolnika, jako członka rodziny, się nie sprzedawało. Inną przyczyną, która nie pozwalała na handel niewolnikami była ich cena. Zakup niewolnika był wielkim wydatkiem i nie każdego było na to stać. Starzy kowale zajmujący się wytapianiem żelaza na równinach wspominają, że w kraju Dogonów, jeśli wytop był udany, za pozyskane żelazo można było kupić niewolnika⁶¹. Z kolei w Falezach Bandiagary niewolnik kosztował tyle co dobry koń. Istniały specjalne targi niewolników, współcześni Dogonowie jednak niewiele wiedzą na ten temat. W sytuacjach zagrożenia głodem sprzedawano członków własnej rodziny, aby pozyskać żywność. Zdarzało się, że za niewolnika płacono żywnością. „Wystarczyło zamienić się na worek prosa, albo worek zboża, nie było wcześniej pieniędzy. Jeśli brak było pożywienia, to sprzedawano kogoś z rodziny” [DoPa].

Dogonowie obawiali się popaść w niewolę, bali się napadów tak zwanych „ludów wojny”, do których zaliczali przede wszystkim Songajów, Fulbów, Tuaregów i Mossi. Obawiano się przede wszystkim polowania na niewolników. Żywe do dzisiaj są wspomnienia tej epoki. Dawniej „były plemiona, które specjalizowały się w łapaniu niewolników, łapały ludzi, aby ich sprzedawać (...) ludzie chowali się w skałach, aby uniknąć wrogów (...) zwyciężonych traktowano jak niewolników, (najęźdźcy) mogli dysponować ich życiem i śmiercią. Ale taką formę wprowadziły ludy

⁶¹ Nieudany wytop pozwalał tylko na zakup osła.



Rzeźba niewolnika
(Zbiory Muzeum Miejskiego
w Żorach).

wojny, Dogonowie tak nie robili, ponieważ Dogonowie nie są ludem wojny” [DoDou]. Niewolników łapano nie tylko podczas walk, do niewoli można było się dostać opuszczając wioskę. Wspomina o tym tradycja ustna. Ojciec bohaterki przytaczanego mitu o pochodzeniu bębnow, udaje się w jej poszukiwaniu, bo sądzi, „że została złapana przez handlarzy *dyawanu*, żeby być sprzedaną jako niewolnica”. Jeszcze współcześnie świeże są wspomnienia polowań na niewolników. „Kiedy sam szedłeś przez brus, jechali jacyś ludzie na koniach brali cię na konia, wywozili i nie wiedziałeś gdzie jesteś⁶². Niewolników brano na drodze. (...) Dawano łańcuchy na dwie ręce (nadgarstki) i wkładano na konia. Kiedy była grupa, dawano łańcuch środkiem (między niewolnikami) na ręce i szli jak zwierzęta. (...) Ostatni szedł najsilniejszy, kapitan ze swoim koniem i łukiem. (...) On szedł z nimi. Szedł do wielkiego miasta na przykład do Kayes, Timbuktu, Gao. Kiedy tam przyszedłeś mogłeś już tylko pracować” [DoDou]. Według M. Palau-Marti Fulbowie – uważając się za władców tych terenów – porywali ludzi w niewolę, jeszcze na początku XX wieku całe wioski służyły im jak niewolnicy [1957: 95].

Pobór do wojska Dogonowie również odbierają jako rodzaj niewolnictwa, ponieważ nikt nie szedł do armii z własnej woli, lecz z przymusu. „Oni bili kijem, brali podczas I wojny światowej. Byli żołnierzami i w ten sposób nas kolonizowano. Myśleliśmy, że biorą ich jak niewolników, bo to jest tak, że ja nie daję zgody na to, a muszę iść. Kiedy nie dawałeś zgody, zabijano cię, a kiedy się zgadzałeś to szedłeś za nimi. Te osoby, które zabrano nie wracały, ponieważ odbywały służbę wojskową. Po zakończeniu służby wojskowej nie wracały, bo nie wiedziały skąd pochodziły i zostały w Eu-

ropie. We Francji są takie osoby jak my i nie wiedzą, kim byli ich dziadkowie i ojcowie. Afrykańczycy, którzy są w Europie to są dzieci tych, którzy tam zostali i one teraz nie znają swojego kraju” [DoDou].

Wśród Dogonów funkcjonuje również rodzaj rytualnego niewolnictwa. Przed świętem *Sigi*, kiedy przyszli *Olubaru* są wtajemniczani – w pewnym oddaleniu od wioski – podczas piętnastu ostatnich dni wspomagani są w różnych sprawach przez

⁶² W przeszłości jednym ze sposobów uwięzienia, uniemożliwienia niewolnikowi ucieczki było wywiezienie go daleko od stron ojczystych. Niewolnik nie znając drogi powrotnej nie uciekał, czuł się jak w więzieniu; sytuację taką opisuje również M. Park [2008].

niewolników *kamgonu*⁶³, którzy służą im w różnych pracach domowych. Kandydaci na *Olubaru* stoją na czatach za skałami lub ukrywają się w krzakach śledząc towarzyszy pozostałych we wsi i rzucają w nich kamieniami. Trafiony kamieniem staje się przez to *innepuru* i musi im towarzyszyć, służyć im jako sługa, niemniej jednak nie dzieli z nimi ani ich posiłków – jedząc jedynie resztki – ani ich nauczania. Jeśli chciałby się uchylić od tego nakazu, przyszli *Olubaru* przychodzą pod jego drzwi i dzwonią swoimi dzwoneczkami, domagając się jego pojmania [Griaule 1994: 189]. Podobnym przykładem zwyczajowego niewolnictwa może być sytuacja, w której uciekinier ścigany przez wierzycieli schronił się w zagrodzie *Hogona*, która była uznawana za miejsce azylu. Uważano go wtedy za nietykalnego i nazywano *hogo gunono* (niewolnik *Hogona*).

U Dogonów tak jak i u innych ludów Afryki Zachodniej istniał zwyczaj zastawu osób. Źródłem istnienia tej instytucji było poręczenie zapłaty za dług. Dając w zastaw wierzycielowi członka swojej rodziny lub nawet swoją własną osobę. Ojciec mógł oddać w zastaw swoje dziecko, mąż swoją żonę. Gdy dłużnik był niewypłacalny, pożyczający mógł zabrać członków rodziny dłużnika, zdarzało się, że zabierano jakąkolwiek osobę z wioski dłużnika. Osobę taką zatrzymywano aż do całkowitej spłaty. Nie wszyscy jednak mogli brać ludzi w zastaw, wykluczeni z tego byli ludzie z kasty. Kobiety natomiast musiały zadowolić się braniem w zastaw dzieci [DoDou].

7.6. Pokrewieństwo żartów

W Afryce Zachodniej popularną formą pokrewieństwa symbolicznego jest „braterstwo krwi”, najczęściej określane terminem pokrewieństwo żartów. Związane jest z nim czynienie żartów-złośliwości, a czasem nawet rzucanie obelg (*manu, mana, ana yere, salle*) pod adresem osoby, grupy czy ludu uważanej za brata. Obelżywe zwracanie się do drugiej osoby świadczy o pewnej z nią zażyłości. Spowinowacone lub spokrewnione ze sobą jednostki mogą z siebie kpić i żartować. Codziennym wyrazem, dowodem sojuszu i przymierza jest prawo wzajemnego publicznego ubliżania sobie. Strona znieważana nie może się jednak obrażać, bowiem wzajemne drwiny mają znaczenie obrzędowe. Osoby połączone pokrewieństwem żartów wymieniają między sobą słowa bardzo dowolne, czasami obsceniczne, a nawet wulgarne. Najbardziej ordynarne zniewagi skierowane są do bliskich; nie może to jednak spowodować złości u adresata, który powinien odpowiedzieć z jak największą dobroduszością.

M. Griaule proponuje dla tej instytucji nazwę „przymierze katartyczne”, czyniąc aluzje do dialogu opartego na luźnej wymianie zdań. W myśl tradycji dogońskiej ta

⁶³ *Kamgonu* jest utworzone z: *kam*: rzucać, wykląć, *gonu*: wyjść.

wymiana obelg zmierza do umożliwienia partnerowi powrotu części jego samego, osiągnięcie stanu równowagi duchowej, oczyszczenia wzajemnych relacji między ludźmi. „Obrażanie” drugiej osoby polega na skierowaniu wymyślonych zniewag do osoby uważanej – w ten czy inny sposób – za spokrewnioną. Nie wolno reagować na zaczepki, żeby obelgi nie wróciły do mówiącego, „obelga uspokaja obie strony” wyjaśnia Ogotemmêli [Griaule 2006]. W rzeczywistości obrzucanie się obelgami jest rodzajem powitania, w którym obelga jest niczym więcej jak tylko szczególnym sposobem komunikowania się z osobą spokrewnioną. Czasem przybiera postać żartobliwej zaczepki, która rozpoczyna rozmowę między zaprzyjaźnionymi.

Można zauważyć tu mechanizm podobny do aktu oczyszczenia. Mityczny pakt krwi, uważany jest za formę braterstwa. Jest zawierany nie między dwoma mężczyznami, lecz między jednostkami reprezentującymi dwie grupy społeczne. Braterstwo krwi jest formą pokrewieństwa obrzędowego, symbolicznego i spełnia specyficzne, ważne funkcje społeczne i ekonomiczne. Celem takiego braterstwa jest stworzenie nowych relacji społecznych zwiększających między innymi poczucie bezpieczeństwa danych grup. Istotą zawarcia braterstwa krwi jest „spożycie substancji pochodzącej z ciała przyszanego brata” [Brencz 1987: 55; Penkala-Gawęcka 1987: 122]. Pokrewieństwo żartów-złośliwości rodzi się wskutek: wspólnoty losów, przekonania o pochodzeniu od wspólnego przodka oraz podobieństw elementów kultury.

U Dogonów źródłem świadomości braterstwa była przede wszystkim wspólnota losów. Pochodzenie od wspólnego przodka i podobieństwo kultury jedynie wzmacniają owo braterstwo. Nieszczęścia, które dotykały ludy – klęski głodu, najazdy i grabieże – skutkowały zawieraniem lokalnych aliansów. To „prawdydarzenie”, które miało miejsce w dalekiej przeszłości, stawało się podstawą mitu opowiadanego następnym pokoleniom. Taki mit z jednej strony tłumaczył, dlaczego dwa ludy są połączone szczególną relacją, z drugiej zaś strony zobowiązywał do wzajemnej pomocy. Świadomość braterstwa była bezustannie umacniana wspólnotą losów; w przypadku wojny ludy połączone więzami pokrewieństwa wzajemnie sobie pomagały w walce ze wspólnym wrogiem. Dogonowie połączeni są więzami braterstwa z wieloma ludami. Dogonów z Płaskowyżu i Falez Bandiagary najsilniejsze więzy łączą z rybakami Bozo z wewnętrznej delty Nigru.

Natomiast rozmówcy z dorzecza Białej Wolty wymieniają następujące ludy, które uważają za spokrewnione: „Dogonowie i Kurumbowie, Dogonowie i Gurmansi, Dogonowie i Bobo, Dogonowie i Bozo, Dogonowie i Songaj – są prawie jednością. To duża rodzina”. Inni informatorzy dodają również Bamanów i Samono. W Madougou (Równina Gondo) jako swoich braci mówią: „Somono i Keita (Mande) to wielcy bracia Dogonów. Dogonowie od momentu kiedy opuścili Mande, mają braci – Bozo” [DiA, GoM, AM].

Mit sankcjonujący braterstwo między Dogonami a innymi ludami jest łączony z zagrożeniem militarnym. Tradycja ustna Dogonów mówi, że w czasie ucieczki

przed wrogiem stanęli oni przed wielką przeszkodą wodną. Wtedy krokodyle utworzyły ze swoich ciał rodzaj pomostu, umożliwiając w ten sposób przejście na drugą stronę rzeki. Symbolizują one rybaków Bozo, dzięki którym udało się Dogonom pokonać przeszkody wodne i uciec przed nieprzyjacielem. Pomoc udzielona im ze strony Bozo stała się podstawą do twierdzenia, że Dogonowie i Bozo są braćmi⁶⁴. Współcześnie oba te ludy mieszkają w dość znacznym oddaleniu (100-200 km), zatem poczucie braterstwa między nimi musiało powstać w odległych czasach, kiedy Dogonowie przechodzili przez tereny zamieszkałe przez Bozo. Mimo iż braterstwo między nimi zrodziło się wskutek działań militarnych, mit ten akcentuje też element wspólnie doświadczonego głodu.

Wersja mitu zapisana na początku XX wieku przez L. Frobeniusa mówi, że praojciec Dogonów i praojciec Bozo przyszli razem z kraju Mande. Każdy z nich miał syna, nie znaleźli jednak nic do jedzenia i cierpieli z powodu głodu. Wtedy praojciec Bozo rzekł: „Powinniśmy wrócić do rzeki Niger, tam będę mógł coś złowić i nie będziemy musieli umrzeć z głodu. Weź na ten czas mojego syna pod swoją opiekę”. Dogon zgodził się i obaj synowie pozostali w kraju pod jego opieką. Bozo w międzyczasie łowił ryby, długo go nie było. W międzyczasie syn praojca Bozo cierpiał głód, prawie umierał. Gdy zobaczył to Dogon, pomyślał: „Ten chłopiec został mi powierzony, żebym się o niego troszczył. Byłoby lepiej, gdyby zmarło moje dziecko, niżby miało umrzeć dziecko mojego przyjaciela. To nie może się zdarzyć”. Następnie wyjął swój nóż i odciął sobie kawałek łydki, usmażył ją na ogniu i podał chłopcu, ratując w ten sposób jego życie. Wieczorem wrócił Bozo ze złowionymi rybami, wkrótce mieli ruszyć w dalszą drogę, ale ranny Dogon nie mógł wstać, Bozo to zauważył i zapytał o problem. Dogon jednak nie wyjawiał prawdy, wtedy uratowany syn Bozo wziął ojca na bok i opowiedział całą historię. Od tego czasu Dogonom nie wolno oglądać krwi Bozo, a Bozo krwi Dogona. Gdy obaj są na wojnie, jeden musi iść z boku, tak, żeby nie widzieć, jak drugiemu krew wypływa z rany. Nie wolno im również pod żadnym pozorem zawierać związków małżeńskich [1921: 314-315].

Współczesna wersja tego mitu została nieco skrócona i wzbogacona innymi elementami. „Wszyscy wiedzą, że Dogonowie pochodzą z Mande. Ich rodzina jednak nie pochodzi z Mande, ale jeszcze dalej niż jest Mande. W Mande było dwóch braci. Byli to Bozo i byli w pobliżu jeziora Debo. Opuścili to jezioro Debo, aby przyjść do Mande. Było trzech braci. Starszy brat miał kurczaka, który się zgubił. Starszy brat oskarżył młodszego, że zgubił kurczaka; okazało się później, że kura po prostu odeszła, aby sięść na jajkach. Ale młodszy brat się obraził i wrócił do jeziora Debo, a bracia zaczęli go szukać. Starsi bracia poprosili młodszego o przebaczenie,

⁶⁴ Uważając się za braci nie mogą ze sobą zawierać małżeństw, ponieważ byłby to związek kazirodczy, za taki czyn mogliby zostać ukarani przez siły nadprzyrodzone. Odzwierciedleniem tego jest cytowane już przysłowie mówiące, że „jeśli ożenisz się z kobietą Bozo, umrzesz, ...” [Beaudoin 1984: 29].

ale tamten się nie pogodził i powiedział, że on już nie pójdzie z nimi, bo został fałszywie oskarżony o kradzież kury. Dogon był to młodszy brat, a Bozo starszy brat i pewnego dnia Dogon zachorował z głodu, a Bozo obciął kawałek swojego uda i dał mu do zjedzenia. Dogon zjadł ten kawałek mięsa i wyzdrowiał. Później Dogon zapytał swojego brata Bozo dlaczego on miał taką ranę, a ten brat nie chciał odpowiedzieć. Ponieważ natarczywie pytał, więc Bozo odpowiedział, że ponieważ był chory, uciął kawałek swojego uda i dał mu do zjedzenia; później ludzie opuścili Mande, aby przyjść do Kan, to znaczy Kani-Bonzon” [DoG].

Wątek uratowania przed śmiercią głodową jest popularny wśród Dogonów bez względu na miejsce zamieszkania, znają go nawet ci, którzy mieszkają w Burkina Faso. W tej wersji mit sankcjonuje braterstwo z Songajami. Dogonowie z Aribindy opowiadają, że „w buszu Songajowie powiedzieli, że są głodni. Trzy dni nie jedli, a więc Dogonowie ucięli kawałek swojego uda, aby dać im jeść. Kazali Songajom iść po coś i położyli to mięso na kamieniu, a kiedy wrócili, powiedzieli, że to mięso jest dla nich. Songajowie upiekli to mięso i powiedzieli, że zjedzą razem z Dogonami. Dogonowie nie chcieli i powiedzieli, że nie są głodni. Nawet jeśli pogniewasz się z Songajami i na nich zdenerwujesz, to nie jest ważne” [DounO]⁶⁵.

Wspomnianym już zewnętrznym przejawem pokrewieństwa żartów są wzajemne złośliwości, które względem siebie czynią członkowie bratnich społeczności. Dogon może bez konsekwencji zarzucić Bozo, że „jest nic nie wart” lub, że jest „głupi”, w odwecie może usłyszeć, że „Dogonowie są niewolnikami Bozo”. Najczęściej obie strony starają się udowodnić swoją nadrzędność nad adwersarzem twierdząc: „To ja jestem twoim szefem” lub „Jesteś dzieckiem młodszej siostry”. To ostatnie określenie w podwójny sposób akcentuje nadrzędność mówiącego te słowa. Wywodzenie kogoś z linii kobiecej jest dyskryminujące, osoba taka nie ma prawa pełnić funkcji wodzowskich. Stwierdzenie, że ktoś pochodzi od młodszego z potomstwa, również stawia go w pozycji podrzędnej względem osoby wywodzącej się od starszego. Chcąc udowodnić swoją nadrzędność nad osobnikiem z zaprzyjaźnionego ludu i dowieść mu, „kto tu jest ważniejszy”, mówi się: „Jestem synem starszego brata”. Do popularnych obelg należy oskarżenie kogoś, że jest „niewolnikiem kobiet”, „gównojadem”, „zjadaczem szczawiu” czy też, że „nadużywa piwa”.

Drwiny wiosek (*ana yere*) wymieniane są między członkami jednej klasy wieku, ale należącymi do różnych wiosek (lub jeszcze inaczej – do różnych dzielnic tej samej wioski). Te drwiny przybierają formę mniej lub bardziej konkretną, są ironiczną aluzją

⁶⁵ Inna wersja tego mitu mówi, że „Songaj i Dogon udali się do pewnej odległej wioski. (...) Zostali pięć dni w buszu. Songaj nie czuł się dobrze. Nie jadł, nie pił. Dogon też zauważył, że Songaj źle się czuje. W czasie drogi upadł. Dogon powiedział, żeby został w cieniu. Dogon zostawił Songaję i odszedł. Powrócił z mięsem ze swojego uda. Znalazł ogień, usmażył mięso, pociął i dał Songajowi do jedzenia. Songaj zaczął widzieć jasno. I dlatego mówi się, że Songaj i Dogon to kuzyni. Nie mogą się rozstać” [DounM].

do charakterystycznych cech czy wręcz wad. Zainteresowane strony mogą wzajemnie wykpiwać upodobania gastronomiczne (zjadacze żab), ale najczęściej złośliwości odnoszą się do charakterystycznego sposobu mówienia mieszkańców wioski. Biorąc pod uwagę wielość dialektów języka *dogo-so* jest to w pełni zrozumiałe.

7.7. Prawa własności

Pojęcie własności⁶⁶ dóbr występuje w prawie wszystkich znanych społecznościach ludzkich. Wyróżniamy dobra materialne o charakterze użytkowym, niematerialne o charakterze symbolicznym oraz przedmioty niematerialne takie jak pieśni, zaklęcia, czego przykładem u Dogonów są *tige*. Własność może być indywidualna (osobista), zbiorowa (grupowa) oraz komunalna (do której prawo ma cała wspólnota). Niektórzy badacze rozróżniają pojęcie posiadania (użytkowania) od własności. Jednym z ważniejszych przedmiotów stanowiących własność jest ziemia, rozumiana jako miejsce przebywania, ale także jako: ziemia uprawna, pastwiska czy tereny łowieckie. Korzystanie z ziemi jest regulowane przez tradycyjne prawo i obyczaj. Dla rolników – jakimi są Dogonowie – najważniejszym przedmiotem własności są plony.

W tradycyjnych kulturach afrykańskich pojęcie własności jest bardzo zróżnicowane. Istnieje oczywiście własność prywatna najczęściej przechowywana w spichlerzach, zabudowaniach. Ważniejsza jednak wydaje się własność rodzinna, którą zarządza *ginna bana*, jest też własność przodków, którą aktualne pokolenie tylko zarządza (a nie posiada), a później jest zobowiązane przekazać ją następnej generacji. Ten typ własności dotyczy przede wszystkim ziemi i obiektów kultu religijnego.

7.7.1. Własność ziemi

Tradycyjnie ziemia była własnością lineażu bądź dużej rodziny i nie można jej było sprzedać. Ziemię powierzano małej rodzinie tylko do uprawy. Co jakiś czas użytkownicy zamieniali się polami, usytuowanymi na planie spirali. W centrum znajdowały się żyzniejsze pola, na końcu mniej atrakcyjne. Młode rodziny dostawały pola daleko od centrum, z czasem przesuwaly się do coraz żyzniejszych pól. Będąc już starcami posiadali pola w samym centrum „spirali pól”. Było to założenie teoretyczne, nawiązujące do mitów, w rzeczywistości decydujące znaczenie miało ukształtowanie terenu.

W latach 50. XX wieku nastąpiły poważne zmiany w tradycyjnym modelu

⁶⁶ Własność najczęściej definiujemy jako zalegalizowany stosunek jednostki lub grupy do materialnych lub niematerialnych dóbr. Wyznaczona jest przez rzeczywiste i faktyczne prawo do władania i całkowitego nimi rozporządzania [Olechnicki Załęcki 1997: 246].

własności ziemi. Zaczęto tolerować sprzedaż ziemi z tradycyjnego podziału według „spirali pól”. Zmiany te przyspieszyła konieczność płacenia podatków. Czasem rodzina wspólnie zbiera pieniądze, żeby wspomóc swojego rodzica, mającego kłopoty finansowe. W przypadku zamiaru sprzedaży pola przez daną osobę, możliwe było odwołanie do *ginna bana*. Starano się zebrać kwotę, którą zapłacił kupujący, aby w ten sposób zatrzymać ziemię w rodzinie. Ziemia nieodsprzedana stawała się tym sposobem rzeczywistą własnością użytkownika.

W tej nowej formie własności zachowuje się prawo pierwszeństwa przekazania ziemi wewnątrz rodziny nowego właściciela. Osoba sprzedająca pole, które wcześniej nabyła, ma prawo odkupu przez całe życie, musi jednak zwrócić otrzymaną kwotę. Jej spadkobierca zachowuje to prawo przez określony czas, ale jeżeli go nie wykorzysta, transakcja jest uważana za ostateczną. W przypadku śmierci właściciela, jeśli ten nie zostawił specjalnych dyspozycji, jego dobra przechodzą na najstarszego syna, którego obowiązkiem jest troska o utrzymanie swoich braci lub też zapewnienie im odpowiedniej części spadku. Gdy spadkobiercą jest dziecko, młodszy brat jego zmarłego ojca pełni rolę opiekuna.

Choć istniało wiele przeszkód przy sprzedaży własności rodzinnej, własność indywidualna, w drugiej połowie XX wieku, rozwijała się dość szybko. Atrakcyjnym sposobem nabycia ziemi była jej dzierżawa. Ta naturalna ewolucja przyczynia się do rozkwitu indywidualnej rodziny, która dążyła do usamodzielnienia się od dużej rodziny.

W myśl tradycji dom również nie mógł być sprzedany, nawet gdy był w ruinie, bowiem ziemia, na której on stał miała spadkobierców, którzy mogli wyznaczyć kogoś do zamieszkania w nim.

Drzewa owocowe są znaczącymi dobrami, lecz trudności związane z ich sprzedażą były zdecydowanie mniejsze niż w przypadku sprzedaży ziemi. Dochodziło do sytuacji, w której właściciel drzewa nie był właścicielem ziemi, na której ono rosło. W konsekwencji jeśli nowe drzewa wyrosły obok drzew sprzedanych stawały się własnością dawnego właściciela [Palau-Marti 1957: 36-37]. Drzewa owocowe najczęściej są własnością rodziny; *ginna bana* decyduje o porze zbiorów i przeznaczeniu owoców. Szczególnie atrakcyjnym drzewem jest baobab, z którego korę wykorzystuje się do produkcji włókien, z liści robi się sosy, a owoce są przysmakami nie tylko dla dzieci. Owoce te są narażone na kradzież; aby temu zapobiec, w połowie XX wieku, wieszano na owocach – znajdujących się najniżej – drewniane figurki przodków mające chronić je przed złodziejami [Fiemeyer 2004: 136]. Czasem rolę strażnika baobabu pełni niepozorna konstrukcja z patyków i kamieni, zbieranie z niego liści, owoców i kory jest zakazane, a złamanie gałęzi grozi poważnymi konsekwencjami.

7.7.2. Majątek osobisty

Podstawą utrzymania rodziny są plody rolne zebrane dzięki wspólnej pracy na polu. Przechowywane w rodzinnych spichlerzach zarządzanych przez *ginna bana*. Oprócz tego typu własności istnieje także własność osobista. Kobieta i mężczyzna zawierając ze sobą związek małżeński nie tworzą wspólnoty majątkowej. Nadal każde z nich ma swój dobytek, kobieta jest właścicielką naczyń kuchennych, a mężczyzna narzędzi rolniczych i przyrządów łowieckich. Wykorzystują jednak przedmioty, których są właścicielami dla dobra wspólnego rodziny. Żona dzięki naczyniom kuchennym przygotowuje posiłki dla całej rodziny, a mąż zdobywa pożywienie używając narzędzi rolniczych i broni. Wspólnota małżeńska nie polega na wspólnocie majątkowej, lecz na wspólnym wypełnianiu obowiązków. Każde z małżonków oczywiście jest właścicielem strojów, ozdób czy koców.

Praca na wspólnym polu dostarcza plodów rolnych, z których korzysta cała rodzina. Natomiast dochód z uprawy własnych działek jest własnością prywatną właściciela. Ta sama zasada dotyczy zajęć związanych z różnymi dziedzinami przemysłu domowego czy handlu. Współcześnie coraz częściej majątek stanowią pieniądze, a nie przedmioty. Zarobione pieniądze każdy może wydawać według własnego uznania, ale wydatki wspólne (np. opłacenie podatków) spoczywają na mężczyźnie. Zdarza się, że bardziej zaradna żona dysponuje większą sumą, ma lepsze stroje niż jej małżonek, co może być przyczyną niesnasek w rodzinie, ponieważ mężczyzna taki staje się obiektem drwin ze strony otoczenia. Najczęściej jednak małżonkowie porozumiewają się. Mąż wykonuje lepiej płatną pracę, na przykład w handlu, a współcześnie także przy obsłudze ruchu turystycznego, żona w tym czasie wykonuje mniej płatną, ale niezbędną, pracę w polu. W zamian za to żona może oczekiwać od męża odpowiedniego prezentu, stosownej inwestycji w dobytek wspólny rodziny (jak rozbudowa domu) lub finansowania kształcenia dzieci.

Rozdział majątkowy małżonków jest istotny w przypadku rozwodów. Żona wie, jakie dobra posiada, może je zabrać i odejść. Problem polega na zwrocie prezentów jakimi mąż obdarowywał przyszłych teściów, powinny one lub ich ekwiwalent wrócić do niego. Ta zasada bywa przyczyną zatargów.

Z własnością prywatną integralnie związane jest dziedziczenie, które w patriarchalnej kulturze Dogonów rządzi się określonymi prawami. Współcześnie następują przemiany, w których rodzice dostrzegają pewne niedoskonałości. Jeden z informatorów, podkreśla, że wziął sobie kolejne żony, aby mieć syna, który by po nim dziedziczył. „Ożeniłem się z moją pierwszą żoną, miałem z nią same córki. Tutaj w kraju Dogonów, jeśli nie masz chłopca, nie masz syna, to dziewczynki nie dziedziczą. Dziedzictwo jest tylko dla mężczyzn albo dla krewnych mężczyzny. Dla mnie to było dziwne, że moja córka nie ma prawa wziąć mojego spadku po mnie, a ludzie mniej ze mną spokrewnieni mają do tego prawo, pod warunkiem, że mają chłopców.

Wtedy byłem zmuszony ożenić się z drugą żoną i z nią miałem chłopców. Dzisiaj mój ojciec już nie żyje, a ja sobie myślę, że gdyby mnie zabrakło, to mam chłopców i nie ma potrzeby rozdawania tego innej rodzinie. Dziewczynki mogą wziąć spadek tylko po swojej mamie, a nie po swoim ojcu. W kraju Dogonów tak jest, że dziewczynki dziedziczą po swojej matce, a chłopcy po ojcu⁶⁷ [DoG]. Cytowany informator z czterema żonami miał łącznie 23 dzieci, dopiero ósmym dzieckiem był syn. W myśl tradycji posiadanie dużej liczby dzieci było oznaką majątności i zapewniało spokojną starość. Współcześnie jednak to myślenie nieco się zmienia, niektórzy rozmówcy zwracają uwagę, że posiadanie wielu żon, a co za tym idzie, także dzieci, sprawia poważne problemy przy podziale majątku. Jeden z właścicieli hotelu wraz z rodzinnym interesem „odziedziczył” również liczną rodzinę. Niestety nie wszyscy mają uzdolnienia i chęci do pracy w hotelarstwie, co stanowi pewną trudność w rozwoju. Dlatego właściciel dochodzi do dalekich od tradycji wniosków. Biorąc pod uwagę fakt szybkiego rozwoju gospodarczego tego regionu można wnioskować, że tego typu sytuacje nie będą należały do odosobnionych.

7.8. Wymiar sprawiedliwości

Normy prawne w tradycyjnych społecznościach afrykańskich określone są przez ich instytucje. Nie ma oczywiście mowy o kodeksie prawnym w europejskim tego słowa znaczeniu. Do najcięższych przestępstw należą: obraza starszyny, kapłanów, zabójstwo, napad, czary, kazirodztwo, a także niektóre krzywdy społeczne. Na przestępstwa natury cywilnej składają się: niedotrzymywanie umów, uwiedzenie, cudzołóstwo, kradzież, zniesławienie. Podstawowymi karami w przypadku przestępstw natury cywilnej są grzywny. W społeczeństwie segmentarnym – jakim są Dogonowie – każda jego część stanowi zamkniętą całość, nie ma władzy centralnej. Tym samym nie istnieje możliwość apelacji do wyższej instancji, wyrok na poziomie segmentu jest ostateczny. Krzywdy, których doznali członkowie rodu wyrównuje się za pomocą zemsty rodowej⁶⁸ [Szyfelbejn-Sokolewicz 1968: 68-71].

Sądy w tradycyjnych społecznościach segmentarnych sprawowane były przez

⁶⁷ Opisana zasada dziedziczenia, według rozmówcy – który jest wzorowym muzułmaninem – jest również przeszkodą na drodze, aby stać się prawowiernym wyznawcą islamu. „U normalnego muzułmanina dziedziczenie nie powinno wychodzić poza rodzinę muzułmanina. Jeśli ojciec nie ma syna, to dziedziczą córki, ale w kraju Dogonów jest inaczej. W kraju Dogonów, czy jesteś muzułmaninem, czy też nie, prawo dziedziczenia jest jedno” [DoG].

⁶⁸ Szczególną cechą tej instytucji jest przekonanie, że za śmierć człowieka niekoniecznie musi odpowiadać jego zabójca. Wystarczy, że karę poniesie ktoś z jego rodu, jest to rodzaj zbiorowej odpowiedzialności.

wodza⁶⁹, któremu towarzyszy zespół doradców, w przypadku Dogonów jest to *Hogon*. W czasie trwania święta *Sigi* pewne uprawnienia sędziowskie ma także stowarzyszenie *Awa Hogon* wymierzając sprawiedliwość osobiście i czuwał nad porządkiem w kraju, pomagali mu w tym jego wysłannicy (*Hogon Titiyayne*). Jednym z głównych jego atrybutów była policja targowa, która nadzorowała ceny i przebieg transakcji. W 1932 roku administracja francuska odebrała *Hogonowi* ten przywilej, od tego czasu stracił znaczenie w handlu.

Zwyczajowymi sankcjami były grzywny, w przypadku poważnego naruszenia prawa groziło wygnanie, a w pierwszej połowie XIX wieku nawet sprzedaż w niewolę. Zabójstwo pociągało za sobą ostateczne wykluczenie z grupy. Winny nie mógł więcej wrócić w rodzinne strony i uchodził za zmarłego. Jego dobra były rozdzielane między spadkobierców, jego żona uważana była za wdowę, szukała nowego męża. Rodzina mordercy była zobowiązana do rozlicznych świadczeń na rzecz rodziny ofiary. Równie surowo karana była kradzież. Złodziej – szczególnie w przypadku recydywy – ryzykował bezwzględne wygnanie przez *Hogona*, a nawet śmierć. W połowie XX wieku ofiara, która złapała złodzieja na gorącym uczynku, mogła go zabić lub zabrać do *Hogona*, który zarządzał wypłatę grzywny⁷⁰. Jeśli grzywna nie została zapłacona, złodziej był sprzedany za granicę jako niewolnik. W przypadku, kiedy złodziej próbował ukraść coś członkowi własnej *ginny*, karano go chłostą [Palau-Marti 1957: 50-51]. *Hogon*, jako osoba odpowiedzialna za pokój, starał się oddalać wszelkie zatargi od granic swej jurysdykcji. Miał prawo chronić uciekiniera, ale mógł także nałożyć na złoczyńcę karę banicji.

Najcięższe wyroki (jak kara śmierci) prawdopodobnie wykonywano w tajemnicy. Przykładem może być zniknięcie Ankorogo Wologuem w maju lub czerwcu 1920 roku. Mimo, iż poszukiwała go administracja kolonialna nie udało się go odnaleźć, śledztwo hamował pewien tubylczy podoficer Nayéré Tembéli, który później był zamieszany i skazany w procesie o zabójstwo Sagaba Taraoré w 1925 roku. Wykonanie wyroku było o tyle skomplikowane, że skazany był krewnym sługi brygadiera straży grupy Yambo [Labouret 1941: 194, 196].

W systemie sędziowskim Dogonów ważną rolę odgrywają również kowale, którzy grają rolę pośredników w kłótniach zdarzających się między obcymi lub nawet wewnątrz rodziny. Sąd, który wygłasza kowal jest nieodwołalny i wszyscy ludzie muszą się temu wyrokowi podporządkować. W połowie XX wieku za te usługi ofiarowano mu kilka miar prosa [Palau-Marti 1957: 48]. Pod koniec tegoż wieku

⁶⁹ Do czasu wprowadzenia sądownictwa kolonialnego, a później państwowego, wzorowanego na francuskim.

⁷⁰ Grzywny płacono w muszelkach kauri, złodziej jako zadośćuczynienie wpłacał poszkodowanemu najczęściej 30 000 kauri. Poszkodowany mógł związać złodzieja i przetrzymywać go na swoim podwórzu do czasu aż ktoś (rodzina, członkowie klasy wieku) w jego imieniu wpłacił odszkodowanie.

pozycja kowala jako mediatora nadal była wysoka, co podkreślali rozmówcy mówiąc, że „jeśli dojdzie do bójki, a przyjdzie kowal i powie, żeby zakończyć bójkę, należy natychmiast przestać”. Kowal nadal cieszy się dużym posłuchem w społeczeństwie. Świadczyć może o tym fakt oznaczania przez kowala swojego pola arachidów. Gliniany fragment dyszy zatknięty na patyku i wetknięty w ziemię jest wyraźnym ostrzeżeniem dla potencjalnych złodziei, że kradzież z tego pola grozi konsekwencjami ze strony kowala. Skuteczność takiego oznaczenia jest duża, nie zdarza się, aby ktoś kradł orzeszki z tak oznaczonego pola.

Współcześnie rola *Hogona* lub kowala w wymiarze sprawiedliwości jest symboliczna, a za porządek odpowiedzialna jest administracja państwowa. W przypadku poważniejszych naruszeń ładu, reagują stosowne służby porządkowe. Przykładem działania służb może być sytuacja, jaka miała miejsce w październiku 2008 roku, kiedy to doszło między rolnikami do niepokojów z powodu sporów na tle własności ziemi w Golgou (okolice Bandiagary) i interweniowała żandarmeria.



Pole arachidów przed złodziejami „chronione” fragmentem dyszy.

CZĘŚĆ 8

WIOSKA

8.1. Przestrzeń ludzi

Tradycyjna wioska dogońska składa się nie tylko z zagród tworzących mniej lub bardziej zwarty obszar, lecz także budowli znajdujących się poza granicami zabudowań. Są nimi umiejscowione w skałach spichlerze, domy menstruujących kobiet, schroniska masek, kuźnie, sanktuaria, ołtarze, studnie, źródła, stawy, strumyki i drzewa owocowe, a przede wszystkim pola, podstawa egzystencji mieszkańców wioski.

Zamieszkiwanie przez Dogonów różnych geograficznie obszarów, cechujących się różnym ukształtowaniem terenu powoduje, że trudno o precyzyjną charakterystykę ich wiosek. Inaczej wyglądają tradycyjne wioski w urwiskach skalnych, a inaczej na płaskowyżu czy równinach. Najbardziej charakterystyczne wydają się wioski w urwiskach skalnych. To one są najczęściej obiektem zainteresowania naukowców i turystów. W różnych publikacjach dominują obrazy wiosek przyklejonych do skał niczym ptasie gniazda. Ten tradycyjny obraz wioski ulega jednak poważnym zmianom; współcześnie coraz trudniej znaleźć wioskę, której brązowe domy usytuowane są na niewielkich półkach skalnych, a strzechy spichlerzy dominują nad całą zabudową. Na zdjęciach wykonanych przez etnologów francuskich w latach 30. XX wieku wioski w Falezach Bandiagary jawią się jako gęste skupisko zabudowań, gdzie trudno dostrzec nawet ścieżki pozwalające na przemieszczanie się. Na początku XXI wieku wioski te mają bardzo luźną zabudowę, grupy domów porozdzielane są przestrzeniami niezabudowanymi z pozostałościami dawnych zabudowań. Mieszkańcy coraz częściej budują domy na wygodniejszych równinach leżących u stóp urwisk skalnych, wioski w skałach coraz bardziej pustoszeją.

Wioska to dla Dogonów nie tylko zabudowania, ale przede wszystkim przyjazna człowiekowi przestrzeń, stabilne, sakralne centrum, przeciwieństwo nieprzyjaznego buszu, który jest pustkowiem, gdzie wszystko może się wydarzyć. W buszu spotkać można byty nadprzyrodzone, a także niebezpieczne dla ludzi dusze zmarłych. Z jednej strony jest on groźny, niebezpieczny z drugiej zaś jest źródłem żywności, siły, płodności i wiedzy. Jeśli busz jest źródłem i dawcą, to wioska jest odbiorcą jego darów. Dawniej zbytnie oddalenie się od wioski groziło śmiercią lub popadnięciem w niewolę. Pustkowie nosi ze sobą groźne piętno obcości dla działań ludzkich, wioska różni się od buszu tak samo jak wilgotna przestrzeń kobieca od męskiego sterylnej pola. Wioska symbolizuje bezpieczną, płodną przestrzeń

kobiecą, a busz suchą, bezpłodną i groźną domenę mężczyzn. Można to zilustrować na przykładzie posiłków, które w zależności od tego, czy były przygotowane w wiosce, czy też na pustkowiu, były uważane za żeńskie lub męskie, nawet jeśli były to takie same dania¹ [Dieterlen, Calame-Griaule 1960: 59-60]. Na planie mitycznym przestrzeń wyznaczona i oczyszczona przez *Nommo* to wioska przeciwstawiona pustkowiu, które jest terenem działań *Yurugu*. Powstaje więc pewna opozycja wioska/busz, człowiek/dzikość, swojskość i bezpieczeństwo/obcość i zagrożenia. Wioska jest miejscem ludzi i to oni kształtują jej obraz, tak aby najlepiej służyła założeniom mitycznym, bo to one najlepiej służą człowiekowi.

8.2. Usytuowanie i rozplanowanie wioski

W myśl tradycji, o miejscu usytuowania wioski decydował obronny charakter miejsca, dostępność do wody i odległość od pól. Wioski sytuowano najczęściej na litej skale, bowiem nie chciano marnować ziemi zdatnej pod uprawę. W połowie XX wieku dwaj młodzi Francuzi wędrujący przez kraj Dogonów zauważyli ich niechęć do opuszczania urwisk skalnych. Uważali, że „Dogon za nic w świecie nie zejdzie na urodzajną, obfitującą w źródła równinę u podnóży gór. Trzyma się uporczywie swoich skał, gdzie żaden intruz nie waży się go nachodzić” [Walter 1960: 102]. W owym czasie było to jednak uzasadnione, gdyż dochodziło do napadów rabunkowych. Dlatego tak istotny był obronny charakter wioski. Z czasem ten argument przestał mieć znaczenie, ludność opuściła ufortyfikowane wioski w skałach i zaczęła zakładać nowe osady na równinach, usytuowane się bliżej pól². Budowa studni głębinowych również wpłynęła na równomierny rozwój osadnictwa, brak dostępu do wody nie ogranicza tak bardzo budowy nowych wiosek. Chociaż nadal jeszcze można usłyszeć opowieści o kobietach, które niejednokrotnie idą pół dnia w jedną stronę po wodę. Poruszając się krętymi skalnymi ścieżkami można spotkać skorupy rozbitych dzbanów, w których kobiety nosiły wodę.

Do połowy XX wieku osadnictwo dogońskie obejmowało przede wszystkim teren Falez Bandiagary i niektórych obszarów na Płaskowyżu Bandiagary. Natomiast na równinach Gondo i Seno wioski dogońskie były rozmieszczone w dużych odległościach od siebie. Nowe osady powstawały najczęściej wtedy, kiedy odległości do pól były tak duże, że nie opłacało się wracać na noc do wioski. Wznoszono wtedy stałe budowle, zagrody, które z czasem stawały się dzielnicami wioski, a później odrębnymi wioskami. W drugiej połowie XX wieku nasiliło się osadnictwo na równinach.

¹ Oczywiście istnieją potrawy wyłącznie kobiece, które są w szczególnie sposób związane z płodnością.

² Wyjątkiem może być wioska Tabi, o której będzie mowa w dalszej części.

Zaczęto uważać, że wioski w urwiskach skalnych są ciasne, niewygodne i zbyt odalone od pól. Często zwracają na to uwagę informatorzy. „Dużo rodzin podczas pory deszczowej idzie na równinę, aby uprawiać proso. A następnie, jak skończą uprawiać proso, wchodzą na płaskowyż. Wchodzenie i schodzenie jest męczące i dlatego dużo rodzin buduje swoje domy na równinie i tam pozostaje. Dotyczy to również wody, której nie trzeba wnosić do góry” [GuA]. Starsi nie zawsze chcą opuszczać stare domy i przenosić się do wygodniejszych wiosek na równinach. Decyduje o tym przyzwyczajenie do starych osad i przywiązanie do tradycyjnych wierzeń. W Youga-Piri w starych zagrodach w nawisach skalnych mieszka jeszcze kilkanaście osób, mimo iż ludzie ci mogliby przenieść się na szeroką półkę skalną i mieszkać wygodniej. Współmieszkańcy Youga-Piri uważają, że w nawisach skalnych mają oni swoje ołtarze, których nie chcą opuszczać. Ołtarze znajdują się również na granicach wioski, wyznaczając w ten sposób jej obszar i mają za zadanie chronić wioskę oraz mieszkańców wychodzących do buszu [DouAb].

W odległości kilku kilometrów od Falez Bandiagary, na równinach, powstają nowe wioski. Czasem noszą one nazwy starych wiosek znajdujących się w urwiskach skalnych, z których wywodzą się ich mieszkańcy. Zjawisko to jest na tyle powszechne, że zagraża charakterowi kultury kraju Dogonów. Dostrzegają to sami Dogonowie i zafascynowani ich kulturą Europejczycy. We wsi Neni (Falezy Bandiagary) powstało Stowarzyszenie „Neni E-un”, założone z inspiracji P. Demay³, którego celem jest rozwój wsi. Aranżuje między innymi spotkania z turystami, którzy zwiedzają wioskę. Chcąc utrzymać charakter wioski, podnieść jej atrakcyjność w oczach turystów, członkowie Stowarzyszenia starają się odnawiać opuszczone domy, „aby zachować dziedzictwo Dogonów, żeby ta tradycyjna wieś istniała dłużej” [PeY].

Tradycyjne wioski w Falezach Bandiagary rozłożone są w rumowiskach skalnych, z jednej strony oparte o pionową skałę. Dojście do niektórych jest trudne, na stromych szlakach prowadzących do wiosek od połowy XX wieku zainstalowane są metalowe klamry lub sznury ułatwiające wspinaczkę. Współcześnie, wykorzystując cement wybudowano wiele wygodnych ścieżek, zrobiono to jednak głównie z myślą o turystach. Tylko nieliczne szlaki schodzące z płaskowyżu przez urwiska na równinę zachowały jeszcze swój dziewiczy charakter. Korzystają z nich tylko Dogonowie, turystom pokazuje się je jako wspomnienie dawnych czasów, ciekawostkę.

Dawniej wielkość wioski zależała od odległości i obfitości ujęcia wody, z którego korzystała osada. Zakładając wioskę wrócono za pomocą muszelek kauri, stawiano pytanie, czy wybrane miejsce jest dobre i czy w drążonej studni szybko pojawi się woda. Współcześnie, pod wpływem islamu, rolę wyroczni pełni marabut. „Jeśli marabut mówi: „dobrze”, możesz zbudować swój dom, kiedy wykopiesz studnię, woda

³ Francuz pochodzący z Paryża, w 2001 roku przyjechał do kraju Dogonów, zafascynowany ich kulturą, od 2004 roku mieszka w Neni na stałe.

szybko się pojawi. Są również wioski, gdzie jest problem z wodą. Jeśli marabut powie, że w tej wiosce nie ma dla ciebie szczęścia, trzeba ominąć tę wioskę. Jeśli powie: „dobrze”, możesz zostać” [GuA].

Bywa, że impulsem do założenia wioski jest odkrycie źródła wody. Taką osadą jest Kani Bonzon. Według legendy pies spragnionego myśliwego odkrył tam wodę i dzięki temu założono tam wioskę. Również wioski na Równinie Gondo mają podobne pochodzenie. Przykładem może być Gangourouboro⁴, które powstało w miejscu, gdzie nad stawem rosły drzewa. Nie bez znaczenia była też obecność krokodyla, świętego zwierzęcia Dogonów. Nazwa Gangourouboro składa się z dwóch części: *gam* to nazwa drzewa, *boro* to jezioro. „W kraju Dogonów jest drzewo, które nazywa się *gam* (...). Kiedy (myśliwi) przyszli, położyli swoje torby obok drzewa. Było dużo liści, które spadły do wody i nie było widać wody. A następnie krokodyl poruszył ogonem i wyskoczył z wody. Powiedzieli sobie: „To jest dobre miejsce. Zostajemy tutaj” [TB]⁵.

Wioski składają się najczęściej z kilku dzielnic (*togu*), a każda z nich posiada wiele zagród (*ginna*). Każda wieś, lub większa dzielnica, posiada jedną lub więcej *togu-na* (wiatę dla mężczyzn), ołtarze, niekiedy sanktuaria i *tay* (plac publiczny). Ten ostatni jest miejscem istotnych dla wspólnoty uroczystości takich jak pogrzeby ważnych osób czy też obchody świąt.

Na zewnątrz wsi znajdują się domy dla menstruujących kobiet oraz ludzi z kasty, w pewnych przypadkach jest dla nich zarezerwowana oddzielna dzielnica. Cmentarze również usytuowane są na zewnątrz aglomeracji, umiejscowione w naturalnych szczelinach skalnych, które zamyka się przy pomocy wielkich kamieni lub drewnianych „drzwiczek” i uszczelnia się je za pomocą gliny.

W myśl tradycyjnych założeń wioska powinna być rozplanowana na wzór ludzkiego ciała. Opisuje to M. Griaule w pracy *Dieu d'eau*. Wieś powinna mieć formę kwadratu lub owalu i rozpościerać się z północy na południe, tak jak ciało człowieka, który leży na plecach. Głową tego planu jest wiata zwana *togu-na* usytuowana na głównym placu, symbolizującym pierwsze pole. Na północ od placu powinna znajdować się kuźnia, uważa się jednak, że jest ona już poza granicami wioski. Po wschodniej i zachodniej stronie, poza granicami wioski, położone są domy menstruujących kobiet, których położenie odpowiada dłoniom leżącego człowieka. Ołtarze należące do wioski znajdują się w południowej części i symbolizują stopy. Zasadniczą część wioski stanowią zagrody wielkich rodzin, które symbolizują piersi człowieka. W centrum znajduje się też – mający kształt fallusa – ołtarz założycielski⁶.

Obok znajdują się kamienne, nieckowate żarna, służące między innymi do rozniciania owoców *sa*. Symbolizują one kobiece narządy płciowe [2006: 130-131]. W podobny sposób powinny być zorganizowane dzielnice, które, mimo iż stanowią część wioski, traktowane są w tym wypadku jako niezależne jednostki. Wymienione wyżej założenia rzadko są respektowane, jest to tylko teoretyczny schemat, według którego powinna być ułożona wioska, w praktyce to ukształtowanie terenu decyduje o jej rozplanowaniu.

Istotnym – jeśli nie najistotniejszym – elementem wioski są pola, które znajdują się dosłownie wszędzie. Małe skrawki ziemi uprawnej można spotkać na terenie zwartej zabudowy wioski, najwięcej jednak powierzchni uprawnej znajduje się na zewnątrz. Ważnym elementem ładu społecznego jest układ pól, który został zaaranżowany w powiązaniu z mitologiczną zasadą świata rozwiniętego w formie spirali, chociaż ukształtowanie terenu w pewien sposób zaburza ten układ. Teoretycznie centralnym punktem, od którego rozpoczyna się rozplanowanie pól, są trzy rytualne pola oznaczające trzech pierwszych przodków. Poczynając od tych trzech pierwszych pól na planie spirali, rozpoczyna się podział ziemi dla różnych grup krewniaczych. Te trzy centralne pola nazywane są polami *Hogona* i nie wolno ich uprawiać. Najstarsze rody mają pola bliżej środka spirali, a rody, które przybyły później, nieco dalej⁷. Inna mitologiczna zasada mówi, że każda duża rodzina powinna posiadać osiem pól zgrupowanych w pary i zwróconych w kierunku czterech kardynalnych punktów świata. Każdy z tych kawałków ziemi jest powiązany z jednym z ośmiu podstawowych ziaren [Griaule, Dieterlen 1954: 94-95].

Szczególną wartość mają tereny uprawne wokół źródeł wody. Na początku XX wieku grunty te dzielono na tyle części, ilu było rolników, tak aby każdy otrzymał chociaż kawałek ziemi w bezpośrednim sąsiedztwie wody, dlatego pola te miały niewielką powierzchnię 30-50 m² [Griaule 1994: 11]. Sytuacja uległa zmianie kiedy począwszy od lat 30. XX wieku zaczęto budować zapory wodne. Zwiększyła się ilość gruntów dobrze nawodnionych, a co za tym idzie powierzchnia poszczególnych działek. Nadal jednak widać brak dostatecznej ilości dobrze nawodnionej ziemi uprawnej. Widać to wyraźnie na planie wioski Ogoł, której dwie części oddzielone są terenami uprawnymi. Zabudowania usytuowane są na skale, a ziemię uprawną zajmują ogrody. Nie wszystkie wioski są tak mocno poprzecinane uprawami jak Ogoł, niektóre, jak Nombori czy Ireli, mają zwarty charakter, a poszczególne ich dzielnice stykają się ze sobą.

⁴ Wioska w pobliżu Koro.

⁵ Podobną opowieść zanotował w latach 30. XX wieku M. Griaule. Pewien myśliwy zamieszkiwał pierwotnie schronisko skalne Keke Kommo. W czasie polowania jego pies znacznie się oddalił, a kiedy wrócił, miał wilgotne łapy. Wtedy myśliwy zauważył, że nieopodal w rozpadlinie skalnej znajduje się woda, zachęciło go to do osiedlenia się tam i w ten sposób powstał Ogoł [1994: 5].

⁶ Budowę wioski rozpoczyna się od wzniesienia ołtarza, do budowy którego używa się materiału

przyniesionego z ołtarza, z wioski, którą wcześniej zamieszkiwano. Ze względu na szacunek do kobiet, najczęściej ołtarz ten znajduje się poza granicami wsi.

⁷ Według innych informatorów, dawniej im starszy rolnik, tym bliżej centrum spirali miał pole, młodszy mieli pola nieco dalej, a wraz z wiekiem (wymieraniem starszych rolników) otrzymywali pole coraz bliżej centrum. Współcześnie, wraz ze zmianą systemu własności – o czym była już mowa w poprzednim rozdziale – tego typu rotacja pól jest praktycznie niemożliwa.

8.3. Obronny charakter wioski

Do czasu opanowania terenów Dogonów przez Francuzów, często dochodziło do walk między poszczególnymi ludami czy też zwykłych napadów rabunkowych. Dlatego bardzo istotna była obronna funkcja wioski. Pierwotnie fortyfikacje budowane były jednak głównie w obronie przed Fulbami, którzy w XIX wieku często ich napadali. W 1893 roku fiasko ataku wyprowadzonego z Massiny boleśnie przekonało Fulbów o wartości obronnej tych wiosek. Przekonali się o tym również sami Francuzi, kiedy na początku XX wieku próbowali spacyfikować zbuntowane dogońskie wioski.

Najlepiej ufortyfikowaną wioską dogońską wydaje się być Tabi, usytuowana na stromych zboczach Masywu Gandamia. Zawieszona na wysokości 225 m n.p.m. na skalistym płaskowyżu, otoczonym stromymi szczytami o wysokości 30-40 m nad osypiskami górskimi. Na płaskowyżu znajduje się źródło, dzięki czemu wioska ma dostęp do wody pitnej. Masyw Mont Tabi tworzy pojedyncze, oddalone od innych, wzniesienie na równinie; po jego przeciwnych stronach są wioski Téga i Toupéré, o wiele łatwiej dostępne, oraz Tabi. Zabudowania Tabi zajmowały półkę skalną o powierzchni 300 na 500 metrów, we wschodniej części osłonięte szczytem, podczas gdy pozostała część osady otoczona była kamiennym murem, zza którego obrońcy mogli wyrzucać na napastników pociski. Do Tabi można się było dostać tylko wąską, stromą (kąt nachylenia 60°-70°), trudno dostępną ścieżką. W dwóch miejscach ścieżka była zamknięta, a otwory umożliwiające przejście na drugą stronę miały szerokość 1 m i 0,8 m, osoby korpulentne nie mogły przez nie przejść. Nocą otwory były zamykane wielkimi głazami i dodatkowo ustawiano strażę. Aby wejść na szczyt masywu, trzeba przejść przez głęboką szczelinę, służącą również jako zbiornik wodny. Silne ufortyfikowanie wioski pozwalało mieszkańcom powstrzymać liczne ataki. Jeszcze dzisiaj jedynie doświadczeni wspinacze mogą dojść do Tabi, dostają się tam dzięki tradycyjnym drewnianym drabinom wykonanym z pni drzew [Kamian 2003: 53].

W swojej historii wioska była kilkakrotnie oblegana. Pierwsza wzmianka dotyczy lat 20. XIX wieku, a druga pochodzi z 1845 roku, kiedy to zaatakowali ją Fulbowie z Bandiagary. Jednak najbardziej znane są wydarzenia nazwane „rewolucją Tabi” z 1920 roku, kiedy wioska została zdobyta przez siły kolonialne. Po zdobyciu wioski przez Francuzów, mieszkańców przesiedlono w okolice Hombori; w okolice Mont Tabi wrócili dopiero w 1948 roku. Zbudowali nową wioskę u podnóża góry, pola i zbiornik wodny (*immno*) mieli jednak na półce skalnej. Mieszkając na dole musieli wchodzić w górę, aby uprawiać pola, była to więc sytuacja odwrotna niż w Falezach Bandiagary, gdzie wioski były u góry, a pola u podnóża skał [YoMA, ZorA]⁸.

Obronne usytuowanie wiosek dogońskich analizował J.-C. Huet w swojej pracy

⁸ Nie było to wynikiem rozwoju gospodarczego, lecz efektem restrykcyjnych działań kolonizatorów francuskich.

Villages perchés des Dogon du Mali, w której podał przykłady kilkunastu ufortyfikowanych osad znajdujących się na Płaskowyżu i w Falezach Bandiagary. Charakterystyczną cechą obronną tych wiosek jest ich usytuowanie wśród skał. Mieszkańcy tak planowali zabudowę, aby dotykała wysokich skał lub dochodziła do urwisk, które stanowiły naturalną barierę trudną do sforsowania dla napastników. Ciekawym przykładem jest wioska Youga-Dogorou, która praktycznie ze wszystkich stron otoczona jest stromymi skałami. Równie interesującym przykładem jest Garmi wzniesiona na wysokiej półce skalnej, z jednej strony chroniona wysoką skałą, a z drugiej stromym urwiskiem [1994: 28-29].

Dogonowie swoje wioski chronili wykorzystując nie tylko warunki naturalne, ale także budując fortyfikacje. Konieczność budowania murów obronnych uzasadniali polowaniami na niewolników. Jeden z rozmówców wspomina walki z Tukulerami „z Senegalu, którzy napadali w celu zdobycia niewolników. Dogonowie zrobili taką wielką barierę z wielkich kamieni, których konie nie mogły przekroczyć” [DoG]. Jedną z wiosek w ten sposób broniących było Samari (w pobliżu Dé); pozostałości jej murów widoczne były jeszcze na początku XX wieku⁹. Były to dwa odcinki kamiennego muru oddalone od siebie o 300 metrów, każdy wysokości dwóch metrów, zamykały one wąwóz prowadzący do wioski usytuowanej na wzniesieniu. Podobne było podejście do wioski Pelinga, zdobytej przez Francuzów dopiero w czasie kampanii 1909-10. Wąski – szeroki na 1 metr – wąwóz prowadzący do wioski zamknięty był kamiennym murem. Niektóre wioski były bezpośrednio otoczone murem; tak było w Nando, gdzie ślady fortyfikacji można było jeszcze oglądać pod koniec XX wieku¹⁰. Natomiast Kori-Kori otoczona była w jednej części około 60 metrowym murem wypełniającym przestrzeń pomiędzy skałami, w drugiej zaś murem o długości 150-200 metrów. Podobnie było w Kani-Gogouna, gdzie jeszcze na początku XXI wieku można było zobaczyć pozostałości dawnego muru obronnego otaczającego zwartą zabudowę wioski. Kamienne fortyfikacje, dodatkowo „uzbrojone”, były wydrążonymi pniami drzew pełniącymi funkcje uli. Uważano bowiem, że atak pszczoł może poważnie zdezorganizować ruchy nieprzyjaciela¹¹. Obronność wioski była dodatkowo wzmocniona strukturą

⁹ Otaczanie wiosek murami było w Afryce Zachodniej dość powszechne w XVIII wieku. M. Park – opisując swoją podróż w poszukiwaniu Nigru – wymienia prawie 30 wiosek otoczonych murami, które spotkał na swej drodze. Najczęściej wykonane były z gliny; opisuje także wioskę Koima [2008: 385], z trzech stron otoczoną urwiskami skalnymi, z czwartej murem.

¹⁰ Mury obronne prawdopodobnie kiedyś wykonywano także z brył skały laterytowej, ślady takich fortyfikacji można zobaczyć w ruinach Firiguindy (na południowy-wschód od Djibo). W podstawie muru znajduje się grób szkieletowy, nie można wykluczyć, że był to człowiek złożony w ofierze. Na pobliskiej nekropolii dokonywano pochówków wyłącznie w dzbanach. Niestety nie przeprowadzono dotychczas badań archeologicznych, jednak według tradycji ustnej, mieszkających tam dzisiaj Kurumbów, była to wioska zamieszkała przez Dogonów [SawAl].

¹¹ Pszczoły były wykorzystywane w celach obronnych przez różne ludy, na przykład Hadżerajów z środkowego Czadu.

jej zabudowy, niskie przejścia między zagrodami umożliwiały szybkie przemieszczanie się mieszkańców, ale były nie do przebycia dla jeźdźców. Wąskie, kręte uliczki były trudne do sforsowania, walczyć należało o każdą zagrodę; zagrody również stawały się niezależnymi twierdzami.

Dogonowie bronili się głównie przed ludami ościennymi. W tradycji ustnej przetrwały informacje o budowie murów obronnych, aby ustrzec się od ataków wojowniczych sąsiadów. Same fortyfikacje nie wystarczały do obrony przed nieprzyjacielem, potrzebni byli dobrze wyszkoleni wojownicy. Każdy dorosły mężczyzna zobowiązany był do walki w obronie wioski. Większość walk toczono w skałach, gdzie łatwo można się było ukrywać i działać z zaskoczenia.



Pozostałości muru obronnego i niskie przejścia między zagrodami w Kani-Gogouna świadczyły o jej obronności.

Na obszarach, gdzie ukształtowanie terenu nie pozwalało budować ufortyfikowanych wiosek, Dogonowie nadawali im charakter obronny. W Falezach Bandiagary same rumowiska skalne i nachylenie terenu powodowały, że wioski były trudno dostępne dla napastników. Na Płaskowyżu Bandiagary, gdzie teren jest w miarę płaski, same budowle musiały być na tyle wysokie, aby były trudno dostępne. G. Brasseur opisuje zagrodę z Niongono (20 km na zachód od Bandiagary), która stanowiła monolit, a jej wygląd przypominał małą fortecę. Zewnętrzne mury sięgały 4 metrów wysokości, nie można się było na nie wspiąć bez pomocy drabiny [1960: 48-49]. Zagrody otoczone wysokim murem można jeszcze czasem spotkać obecnie w niektórych wioskach na Płaskowyżu Bandiagary.

J.-C. Huet twierdzi, że łądygi prosa pozostawione na polach również sprzyjały obronności, utrudniały bowiem poruszanie się po terenie [1994: 117-118]. Ten ostatni argument wydaje się jednak być chybiony, gdyż w porze suchej łądygi prosa są zbyt cenną paszą dla zwierząt, aby pozostawiać je na polach. Przede wszystkim jednak stojące łądygi prosa z daleka zdradzają istnienie pól, a więc również wiosek. Zachęca to

napastnika do ataku. Podstawową techniką obroną Dogonów było maskowanie wiosek wśród skał, tak aby nieprzyjaciel nie mógł ich znaleźć. Przemieszczanie się wśród wysokich łądyg prosa może istotnie być kłopotliwe, ale byłoby też niebezpieczne dla samych mieszkańców wiosek. Można bowiem nie zauważyć zbliżającego się napastnika, atak z zaskoczenia mógł być groźny. Należy też pamiętać, że istotnym elementem ochrony mieszkańców była ucieczka. W wąskich uliczkach wiosek jeszcze dzisiaj znajdują się przejścia umożliwiające szybką ewakuację, znane tylko ich mieszkańcom. Zaskoczona niespodziewanym atakiem ludność mogłaby nie zdążyć się ukryć.

Nieco inna była sytuacja na Równinach Gondo i Seno oraz dorzeczu Białej Wolty, gdzie budowano ufortyfikowane wioski *tata*, które były jednak o wiele bardziej narażone na ataki niż wioski w skałach. Dlatego mieszkańcy wiosek łączyli swoje wysiłki obronne i tworzyli wspólny system defensywny, przykładem mogą być jednostki struktury terytorialnej Gejye i Gurum, o których była już mowa. Tego typu struktury dodatkowo wchodziły w przymierza wojskowe z sąsiadami, którzy czuli podobne zagrożenie.

8.4. Budowle wspólnotowe

Najbardziej charakterystyczne budowle wspólnotowe to: niewątpliwie wiata zwana *togu-na*, obiekty kultu, domy odosobnienia dla menstruujących kobiet, domy odosobnienia dla chłopców. Te ostatnie zamieszkują chłopcy będący w okresie inicjacji, ale po jej zakończeniu czasami przebywają tam aż do momentu założenia własnej rodziny. Współcześnie pojawiły się też budowle służące obsłudze ruchu turystycznego, czyli różnego rodzaju: campingi, obozowiska, restauracje, butiki, artysany, często fundowane przez gminę lub grupę osób pochodzących z jednego lineażu.

8.4.1. *Togu-na*

Togu-na jest rodzajem wiaty, schroniskiem, zadaszeniem, pod którym spotykają się mężczyźni, najczęściej należący do jednego *tire togu* czy *ginny*. Jest ona czymś więcej niż tylko budowlą, jest egzemplifikacją grupy. Jej członkowie spędzają tam wolny czas, pracują (na przykład wykonują kosze), dyskutują na istotne dla społeczności tematy. *Togu-na* znajduje się zazwyczaj blisko ważnego dla wioski lub dzielnicę placu, często na małym wzniesieniu, tak aby można ją było dostrzec z daleka. Związana jest z założeniem wioski, według tradycji budowę osady zaczynano od stawiania *togu-na*¹². *Togu-na* w dosłownym tłumaczeniu znaczy wielkie schronisko; jest budowlą służącą dyskusjom

¹² J.-F. Walter twierdzi, że *togu-na* budowano na miejscu, gdzie stał pierwszy dom w danej miejscowości [1960: 90]. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne, bo zakładając nową wioskę należałoby długo czekać aż pierwszy dom ulegnie destrukcji.

ludzi, nazywana jest też „domem słowa”, jest depozytariuszem mądrości przodków, reprezentowanym przez osiem filarów [Calame-Griaule 1968: 277].

Według niektórych informatorów budowę nowej wioski bądź dzielnicy rozpoczyna się od postawienia wiaty. Zanim jednak rozpoczęto „budowę wiaty, należało zacząć od postawienia ołtarza *toгу-na*, potem stawiano samą *toгу-na*, a na koniec zabudowania” [DoG]. Najważniejszym elementem *toгу-na* jest jej dach, wykonany ze słomy z prosa. Biorąc pod uwagę założenia mitologiczne, powinien się składać z ośmiu warstw¹³, ułożonych tak, że między łądkami poszczególnych warstw jest zachowany kąt 90° – po-



Najbardziej charakterystyczne w kraju Dogonów są *toгу-na* czworokątne

na równinach uważają, że powinno się to robić co 3 lata. Z tej okazji organizowane jest wielkie święto dla wszystkich mężczyzn, którzy przy tej sposobności spożywają duże ilości piwa *konyo*.

Warstwy prosa opierają się na drewnianej konstrukcji wykonanej z żerdzi powiązanych ze sobą łykiem. Jednak to przede wszystkim ciężar łądy prosa powoduje, że drewniana konstrukcja dachu jest stabilna. Cała konstrukcja podtrzymywana jest przez filary wykonane ze spojonych gliną gliną lub z drewna. Od nich właśnie rozpoczyna się budowę *toгу-na*, pierwszy z nich, najważniejszy, otrzymuje imię jednego ze starszych, on też rozpoczyna pracę przy budowie. Według wierzeń Dogonów, po ukończeniu budowy ów stary umierał, informatorzy twierdzą, że „jest to rodzaj ofiary, ale go nie zabijamy, to taka symboliczna ofiara z imienia”¹⁴. Przekonanie o śmierci starca, którego

¹³ Jest to nawiązanie do pierwszych ośmiu przodków, którzy pojawili się na ziemi.

¹⁴ Rybacy Bozo w połowie XX wieku rozpowszechniali wiadomości jakoby zakładając nową wioskę Dogonowie wykopywali w ziemi dużą dziurę i ustawiali w niej człowieka. Następnie powoli

imię nadano filarowi – a w konsekwencji całej budowli – jest nadal powszechne. Brak *toгу-na* w wielu nowych wioskach tłumaczony jest właśnie tym faktem. „Filar otrzymuje imię człowieka najstarszego. Mówi się, że *toгу-na* zaczyna żyć jego imieniem, a on umiera (...), boimy się narażać naszych starszych na śmierć” [DoG].

Drewniane filary rozwidlone u góry, ułatwiają w ten sposób mocowanie drewnianej konstrukcji podtrzymującej łądy prosa, często są zdobione płaskorzeźbami. W myśl mitologii powinno być osiem filarów usytuowanych w linii północ-południe. Rzędy zewnętrzne powinny liczyć po trzy filary, a środkowy rząd dwa, ułożone na zakładkę z rzędami zewnętrznymi. Za pierwszy filar uważa się ten stojący w narożniku północno-zachodnim, drugi to słup wschodni, a trzeci południowo-zachodni. Cztery filary jest w narożniku południowo-wschodnim, piąty na zachodzie, a szósty od północnego-wschodu. Siódmy filar znajduje się w rzędzie wewnętrznym od północy, a ósmy od południa – te dwa ostatnie symbolizują przodków. Układ ośmiu filarów według M. Griaule’a przypomina węża zwiniętego wzdłuż łamanej linii biegnącej wokół filarów symbolizujących Przodka Siódmego i Ósmego [2006: 132]. Oczywiście można też spotkać wiaty posiadające więcej filarów, wiele zależy od wielkości wiaty i ukształtowania podłoża, na którym jest zbudowana. Wydaje się, że najczęściej spotyka się *toгу-na* mające dziewięć filarów, po trzy w każdym rzędzie. Na równinach, gdzie wiaty są większe, bok może mieć nawet kilkanaście metrów, a wysokość nawet do 6 metrów, liczba filarów jest odpowiednio większa, może nawet liczyć kilkanaście w jednym rzędzie (m. in.: Madougou, Diankabou, Domblossogou).

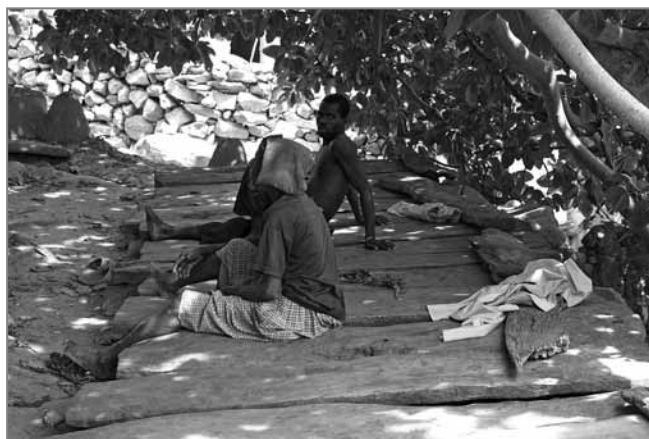
Wiata w Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary jest najczęściej kwadratem lub prostokątem o bokach 3-6 metrów, wysokość wewnętrzna do 1,2-1,5 metra, skierowana jest na północny-wschód. Należy przyznać, że *toгу-na* znajdujące się na Równinie Gondo nie mają sobie równych, są duże, wysokie i majestatyczne. Wokół wiaty, niczym mur, ustawione są drewniane belki-słupy, niektóre z nich pięknie zdobione. Jedne podtrzymują konstrukcję dachu, inne pełnią rolę płotu, aby nie wchodziły tam zwierzęta. Duże *toгу-na* na równinie mogą także służyć jako schronienie dla podróżnych. Dogonowie z wiosek Youga, którzy przybywają do Madougou składają ofiary prosząc o deszcz, śpią w tejże wiacie.

Zdarzają się też *toгу-na* na planie koła, można je spotkać zarówno w Falezach Bandiagary (Youga-Piri, Djiguibambo, Tiogou) jak i na Płaskowyżu Bandiagary (Kamba-Bandié). Drewniana konstrukcja dachu opiera się na okrągłym murku wykonanym z naturalnych kamieni, wewnątrz podtrzymywana jest grubą rozwidloną belką usytuowaną centralnie. Murki, poza funkcją konstrukcyjną, ochraniają także przed słońcem, przy

przysypywali go ziemią aż człowiek się nie udusił następnie na tym miejscu kładli duży kamień i dopiero stawiali wiatę [Walter 1960: 91]. Wiadomość ta jest wręcz nieprawdopodobna, większość wiat w Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary postawionych jest na skale i jest niemożliwe zakopanie tam kogokolwiek. Informacje tego typu były rozpowszechniane przez wiele ludów, aby zdyskredytować swoich sąsiadów lub też ze zwykłej niewiedzy i strachu przed obcym.

czym temperatura pod okragłą *togu-na* jest niższa niż pod czworokątną, gdzie słońce ma łatwiejszy dostęp. Mimo tych walorów *togu-na* kwadratowe są popularniejsze.

Jedynym wyposażeniem wiat są kamienne lub drewniane siedziska służące także do leżenia. Starsi mężczyźni często przynoszą ze sobą maty, które kładą na wyświechtanych siedziskach i wypoczywają na nich. Czasem można zobaczyć wewnątrz narzędzia pracy plecionkarza, naczynie z wodą czy grę *wali*. Poza wioskami w Falezach Bandiagary, gdzie podłoże jest skaliste, na pozostałych terenach również tkacze lokalizują tam swoje warsztaty (np. w Songho)¹⁵.



Drewniane siedziska przy *togu-na* w Amani

ten wskazuje, że *togu-na* to nie tyle budowla, ile przede wszystkim funkcja, jaką pełni to miejsce. Słowo *togu* – jak już wspomniano – oznacza schronisko, ale stosuje się je także na określenie zabudowanej przestrzeni – dzielnicy¹⁷. Termin schronisko odnosi się do obiektu chroniącego ludzi przed zimnem, deszczem, a w warunkach afrykańskich przede wszystkim przed słońcem. Obiektem takim może być nawis skalny, dom mieszkalny, zadaszenie, ale także duże drzewo dające cień. W takim rozumieniu drzewo dla

Dogonowie z Równiny Seno za *togu-na* uważają duże drzewo, w cieniu którego zbiera się cała wioska, aby omówić ważne sprawy [AS]. Takie drzewo pełniące funkcję *togu-na* znajduje się w wiosce Lessam (Burkina Faso) tuż przy wejściu do meczetu. Silnie rozwinięte korzenie skarpowe są dobrymi siedziskami dla zebranych. Aby zwiększyć liczbę miejsc siedzących, dodatkowo umieszczono tam pnie drzew, by łącznie w cieniu drzewa mogło się zmieścić kilkadziesiąt osób¹⁶. Przykład

¹⁵ Tkacz siedzi na ziemi, a nogi trzyma w niewielkim zagłębieniu wykopanym w ziemi; na skalistych terenach niemożliwe jest wykonanie takiego dołka.

¹⁶ W Falezach Bandiagary, w wiosce Amani, również można spotkać miejsca spotkań starszych mężczyzn usytuowane pod rozłożystymi konarami drzew tuż przy *togu-na*. Podobnie jest w Ogol-Dogn, gdzie stary figowiec otoczony jest kamiennym murkiem tworzącym wokół pnia rodzaj podwyższenia. Służy on – podobnie jak *togu-na* – jako miejsce wypoczynku i pracy dla starszych mężczyzn, niemniej miejsce to nie jest nazywane *togu-na*, bowiem nie jest budowlą wzniesioną przez człowieka w myśl określonych zasad.

¹⁷ Mer Borko, mówiąc o pięciu dzielnicach tejże miejscowości, używa terminu *togu* [KaS]. Według W. Żukowskiego słowo to może również oznaczać „rodzinę”. Zanotował informację, że *togu-na* to „wielki dom dla ludzi”, a o jej znaczeniu decydują ludzie, którzy w niej się spotykają [1978:113].

mieszkańców Lessam jest ich *togu-na*.

Współcześnie *togu-na* buduje się nie tylko dla określonego segmentu lineażu, rodu, dzielnicy czy też wioski, ale także jako atrakcję turystyczną, miejsce odpoczynku dla znużonych turystów. Budowle takie najczęściej usytuowane są przy campingach, restauracjach czy artisanach. W tym ostatnim przypadku *togu-na* staje się jednocześnie przedmiotem handlu, ponieważ jej rzeźbione filary są niejednokrotnie kupowane przez turystów jako „oryginalny i autentyczny” przykład sztuki Dogonów. *Togu-na* może też pełnić funkcję „pomnika” przypominającego ważne wydarzenie. W Ireli znajduje się *togu-na* „Amadingue”, którą zbudowano dla podkreślenia związków Mali z Francją¹⁸. Upamiętnia ona wizytę prezydenta Francji J. Chiraca w kraju Dogonów. W miejscu, gdzie ją postawiono J. Chirac spotkał się z tutejszym *Hogonem*, wspólnie pili *konyo*. Było to wydarzenie ważne dla lokalnej społeczności, dlatego Dogonowie postanowili postawić w tym miejscu tradycyjną wiatę i tablicę ze stosowną informacją.

8.4.2. Obiekty kultu

W przestrzeni wioski znajduje się wiele obiektów związanych z kultem, które stanowią istotny element jej rozplanowania. Zaliczamy do nich sanktuaria i ołtarze. Te pierwsze są bardziej reprezentacyjne, wzbogacają walory estetyczne wioski, te ostatnie zaś są o wiele liczniejsze, powszechniejsze. Sanktuaria są małymi budowlami o prostej konstrukcji, niewiele różniącymi się od zwykłych domów. Charakter religijny nadają im freski umieszczone na fasadzie, wykonywane najczęściej papką z prosa, które symbolizują system świata Dogonów, a przede wszystkim ołtarze, wkomponowane w budowlę lub tuż obok niej. Sanktuarium zawiera przedmioty kultu: małe ołtarze ziemne, garnki, wydrążone kamienie zawierające wodę, różne instrumenty drewniane i żelazne, posążki. Na sanktuarium *Binu* znajdują się drewniane oraz żelazne haczyki, które, w myśl wierzeń służą do sprowadzania deszczu, obfitości i dobrobytu.

W regionie Sanga, kilkaset metrów na północny-zachód od wioski Sangui, schowana jest grotta, w której znajduje się źródło potoku I, znajduje się tam jedyne swego rodzaju sanktuarium *Ammy*. Sanktuarium ma 20 m długości i szerokość od 2 do 10 m, w części centralnej przestrzeń ta była kiedyś zamknięta przez mur pochodzący z czasów kultury Tellem. Jest to jednocześnie najstarsza część tworząca jądro sanktuarium. W części północnej i południowej widzimy typowe dla Dogonów konstrukcje mury z kamieni naturalnych i *banco* oraz mury powstałe w czasach kultury Tellem odnawiane przez Dogonów.

Mieszkańcy Sangui uważają, że ten budynek był pierwszym mieszkaniem Dogo-

¹⁸ Już na pierwszy rzut oka *togu-na* „Amadigue” różni się od tradycyjnych budowli tego typu swoim kształtem oraz kolorem filarów, które zostały otynkowane zaprawą cementową.

nów na terenie Sangi. Miejsce to wybrała żona Agnugolu, kapłana *Binu*, ze względu na bliskość wody, a sanktuarium do dzisiaj opiekują się ich potomkowie. Ma ono swoją głęboką symbolikę związaną z prokreacją i życiem, najbardziej znaczącym elementem fasady jest utworzony przez wysoki relief monumentalny kobiecy srom wymodelowany z gliniastej gleby z potoku I. Srom był kiedyś jedynym miejscem wejścia do sanktuarium, ma wyraźne odniesienie do symboliki przejścia, ponownych narodzin. Sanktuarium widziane z góry, z części skalistej, przedstawia formę siedzącej kobiety, bardzo podobną do sromu.

Miejsce to nazwane jest *Golo* (zapomniana woda) lub *Deme Kolo Golono* (znacząca woda wewnątrz sromu). W centrum sanktuarium znajduje się ołtarz przypominający jajo ma około 1,6 m wysokości, przedstawia *ama talu gunnu* (*Ammę* w formie jaja), od którego wszystko pochodzi. W części północnej sanktuarium również znajduje się ołtarz¹⁹ przypominający stożek z ziemi, otoczony czterema mniejszymi. Na skałach znajdują się malowidła przedstawiające tancerzy w maskach *kanaga*, naczynia, koce pogrzebowe i inne przedmioty²⁰.

Inne, równie interesujące, sanktuarium znajduje się w dolinie potoku Amou, w Banani, w ruinach dzielnicy Nanrin²¹. Tworzy je budynek zaliczany do kultury Tellem²², o długości kilkudziesięciu metrów i szerokości około trzech metrów, dawniej zamieszkiwany przez Dogonów. Według tradycji ustnej sanktuarium jest poświęcone *Ammie*, w podziękowaniu za cudowne ocalenie młodej Dogonki, która spadła z wysokiego urwiska, w miejscu, gdzie obecnie znajduje się sanktuarium, i wyszła z tego bez szwanku. Jego usytuowanie sprawiło, że było to znakomite schronienie dla ludności kultury Tellem. Jest to jedyny budynek sakralny, którym zajmują się Dogonowie i który pochodzi z tej kultury. Wokół sanktuarium znajdują się pozostałości architektury kultury Tellem, ruiny wioski proto-dogońskiej (Nanrin), ołtarze poświęcone *Ammie* i ołtarze pogrzebowe Dogonów z ceramiką i żelaznymi hakami *gobo*. Nad wejściem jest prawdopodobnie wizerunek żuchwy i kłów lisa, który można było zobaczyć jeszcze w 1980 roku [Fagnola 2003: 74].

Najczęściej jednak miejscem składania ofiar są ołtarze posiadające różne formy i kształty. Przypominają one niewysokie kopce wykonane z gliny lub kamienia, znajdują się na nich naczynia gliniane, posążki z drewna, żelazne przedmioty. Ołtarze poświęcone *Ammie* – szczególnie widoczne – są w kształcie prostych

¹⁹ Umieszczony jest na nim żelazny hak *gobo* przedstawiający cztery plemiona dogońskie: Aru, Dyon, Ono, Domno, chronione przez *Ammę*.

²⁰ Powyższy opis pochodzi z pracy F. Fagnoli [2003], dotyczy roku 1978; współcześnie jest w o wiele gorszym stanie, mimo jest pod opieką rodziny Dolo.

²¹ Osada ta została założona przez Tellemów, a następnie była zamieszkała i opuszczona przez Dogonów, którzy przenieśli się w inne miejsce doliny, gdzie założyli dzielnicę Amou.

²² Według klasyfikacji R.M.A. Bedaux jest to budynek pochodzący z trzeciej fazy rozwoju kultury Tellem [1972].

stożków wykonanych z gliny wysuszonej na słońcu, których wysokość wynosi od 0,2 do 1 metra. Ołtarz może być zwieńczony strusim jajem, płaskim kamieniem, kamienną rzeźbą, dawniej zdarzało się, że była to ludzka czaszka. Ofiarę – najczęściej papkę z prosa – wylewa się na wierzchołek ołtarza, dlatego mają one często kolor biały.

Wykonując nowy ołtarz należy zabrać nieco materiału (ziemi lub kamieni) ze starego ołtarza. Najczęściej dzieje się tak w sytuacji kiedy rodzina się rozwija, przenosi się na nowe miejsce i zakłada nową zagrodę. „Kiedy się przemieszczają, robią to wraz ze swoim ołtarzem; zanim przeniesiesz gdzieś swoją rodzinę, najpierw przenosisz tam swoją ofiarę” [GoN, GoS]. Nawet współcześnie, kiedy członkowie rodziny, migrując za pracą, przenoszą się do miast, zabierają ze sobą jakąś część starego ołtarza rodzinnego. Informatorzy mówią, że „fetysz (ołtarz) jest powielany; daje się małą część dla tych, którzy są w innych miastach” [DoO]. Nie budują w miastach ołtarzy, lecz trzymają ten materiał w mieszkaniach lub noszą w małych pojemnikach.

Bardzo istotnym elementem budownictwa wspólnotowego jest zagroda *Hogona*. Starzec, który zostaje wybrany, aby pełnić tę funkcję przeprowadza się do niej wraz z żoną i mieszka tam aż do śmierci, dzieci pozostają zaś w zagrodzie rodzinnej. Fasada tego domu nie różni się co prawda od innych zagród, lecz znajdujące się tam obiekty kultu (sanktuaria i ołtarze) oraz sama pozycja *Hogona* czynią z niej centrum wioski. Najbardziej znana zagroda *Hogona* znajduje się w miejscowości Arou w Falezach Bandiagary. Usytuowana na półce skalnej, dominuje nad okolicą. Każdy przemierzający szlak Koundou-Ibi zwraca uwagę na charakterystyczną budowlę. Z kolei w Ogol zagroda *Hogona* tworzy osobną dzielnicę Ogol-Pamion, znajdującą się między Ogol-Dah i Ogol-Dogn. Według *Hogona* było to pierwsze miejsce w Ogol, gdzie osiedlili się Dogonowie, a dopiero później powstały kolejne części wioski²³.

Dom *Hogona* różni się od innych domów patriarchów tylko dużym glinianym podwyższeniem usytuowanym tuż przy wejściu do domu²⁴. Na miejscu tym zasiada *Hogon*, kiedy przyjmuje gości. Zagroda *Hogona* w Ogol-Pamion jest nieduża, ale dobrze utrzymana. Przed domem znajduje się niewielkie podwórze, o średnicy około 15 m, otoczone kamiennym murem o wysokości 1,4-1,7 m. Przed wejściem na podwórze znajduje się niewielkie, wysokie na około 1,7 m, sanktuarium *Binu*. Tutejszy *Hogon* Gime Dolo (zmarł w 2010 roku) pełni jednocześnie funkcje *Binukedine*.

W centralnej części podwórza znajdują się dwie niecki wypełnione okrągłymi

²³ M. Griaule podaje, że pierwszą rodziną, która osiedliła się w Ogol była rodzina Sangabinou (plemię Aru) przybyła z Koni Kombole. Jej potomkowie w latach 30. XX wieku zamieszkiwali połowę Ogol-Dogn. Drugą połowę zamieszkiwali potomkowie rodziny wywodzącej się z Kike Kombo. W ten sposób mieszkańcy Ogol dzielą się na ludzi Aru i Dyon [1994: 5]

²⁴ Przed każdym tradycyjnym domem znajduje się miejsce do siedzenia, o wiele jednak skromniejsze od tego, które znajduje się przed domem *Hogona*.

kamieniami; każdy kamień oznacza jednego starca, który pełnił funkcje kapłana. Po przeprowadzeniu się do zagrody *Hogon* nie powinien już jej opuszczać, funkcje kapłana *Lebe* obejmie dopiero po upływie roku; przez ten czas nie nosi charakterystycznego stroju *Hogona*, tylko białe szaty. W drugim roku organizuje się wystawną ceremonię, podczas której spożywa się dużą ilość tradycyjnego piwa. Od tego momentu może nosić strój *Hogona*, czyli obszerną czarną (indygo) tunikę, piękną czerwoną czapkę, buty, bransoletę i obrączkę [DoO]. Podwórze *Hogona* tradycyjnie pełniło także funkcję publiczną. Kiedy zanikła funkcja *Hogona* w Songho, a jego dom uległ zniszczeniu, podwórze pozostało i nadal pełniło swoją rolę, stało się miejscem zgromadzeń.

Stan domu *Hogona*, jego wygląd i estetyka świadczą o przywiązaniu mieszkańców do tradycyjnych wartości, dlatego nie szcędzą trudu, aby była to reprezentacyjna budowla wioski. W miejscowościach uczęszczanych przez turystów umieszcza się przed zagrodami *Hogonów* napisy zakazujące wejścia, aby nie burzyć spokoju kapłana. Wraz z postępem islamu, w niektórych wioskach zanika funkcja *Hogona*, a po jego śmierci nieremontowane zagrody ulegają zburzeniu, rozbija się też ich spichlerze. Dogonowie uważają, że „w miejscu, gdzie był dom *Hogona*, nie wolno niczego budować przez 100 lat” [YaD].

W przeciwieństwie do ołtarzy indywidualnych, wspólnotowych ołtarzy się nie niszczy. Zdarza się jednak coraz częściej, że wraz z przejściem mieszkańców wioski na islam nie konserwuje się ich. A ze względu na to, że są wykonane z ziemi, szybko ulegają destrukcji. Współcześnie ołtarze buduje się także w celach dekoracyjnych. Mieszkańcy, aby podnieść atrakcyjność turystyczną wioski stawiają takie fałszywe ołtarze, „fetsysze-dekoracje”, aby zwrócić uwagę na tradycyjne wierzenia, zasugerować, że nadal są wyznawcami tradycyjnej religii, choć nie zawsze jest to zgodne z prawdą. Przykładem może być ołtarz na terenie campingu w Youga-Na czy też ołtarz przy *togu-na* „Amadingue” w Ireli.

Interesującym przykładem jest ołtarz kowala, znajdujący się w zagrodzie najstarszego z kowali. Tak jak w przypadku wszystkich ołtarzy jego główną część stanowi kopczyk wykonany z czerwonej gliny, wydobytej z dna zbiornika wodnego. Musi być ona czerwona, bo narządy *Nommo* – czyli kowadło i minerał niebiański – były czerwone od krwi w momencie ofiarowania. W tym kopczyku został umieszczony kawałek *sagala*, nie wydobyty z ziemi, lecz taki, jaki „spadł z nieba”²⁵. Pod kopczykiem, jeszcze przed jego wzniesieniem, kowal zaznaczył za pomocą papki z prosa cztery punkty, symbolizujące cztery strony świata, ponieważ „*sagala* jest wszędzie na Ziemi dla kowala”. W pobliżu kopczyka znajduje się drewniana figurka przedstawiająca kobietę z obciążonym ramieniem, która przedstawia *Yasa*, bliźniaczkę *Nommo*. Brakuje jej drugiego ramienia, bowiem zostało odcięte przez kowala, aby zrobić zeń młotek.

²⁵ Prawdopodobnie część meteorytu.

W skład ołtarza wchodzi również maska antylopy końskiej (*walu*), która przypomina rolę tego zwierzęcia i pewne poczynania *Lisa-Yurugu* [Dieterlen 1973: 15].

Współcześnie do obiektów kultu należy zaliczyć również meczety i kościoły. Te pierwsze pojawiły się na Płaskowyżu Bandiagary już w XIX wieku. Budowane były wtedy w stylu sudańskim, z użyciem tradycyjnych metod i surowców, w przeciwieństwie do współczesnych betonowych konstrukcji nawiązujących do stylu arabskiego. W Songho w 2000 roku, ze względu na postępujące wypłukiwanie gliny przez deszcze, należało odnowić meczet. Młodzi przekonywali starych, którzy nie chcieli się na to zgodzić, aby zburzyć stary meczet i wybudować nowy z trwalszych materiałów, tak aby nie trzeba było go odnawiać co kilka lat. Budowa trwała dwa lata, sfinansowano ją w dużej mierze ze środków zarobionych przez imigrantów na Wybrzeżu Kości Słoniowej²⁶. Nowy meczet zbudowano z kamieni i cementu. W 1936 roku w Sandze powstała pierwsza misja protestancka, której budynki wykonane były z bloków kamiennych²⁷. Jednak większość kościołów wykonanych jest z *banco*, wymagają więc częstych remontów. Elementem charakterystycznym jest niewielka, wysokości 40 cm, płaskorzeźba przedstawiająca krzyż wysadzany muszelkami kauri (Bégnémato, Kamba-Bandié) [DjM]. Duże solidne kościoły znajdują się tylko w Bandiagarze i Bégnémato.

8.4.3. Dom menstruujących kobiet

Dogonowie uważają, że po stworzeniu *Amma* dał kobiecie złą krew, która co miesiąc wypływa. Można to tłumaczyć jako wieczną karę za pierwotne kazirodztwo, które było dziełem *Yurugu* [Griaule 2006: 172]. Powszechnie uważa się, że kobiety w czasie menstruacji są nieczyste²⁸, „mają zły wpływ na fetysze” [DoG]. Dlatego są izolowane od reszty społeczeństwa i przebywają w specjalnych domach zwanych *yapunuli*²⁹, jest to forma czasowego wykluczenia z życia wioski. Teoretycznie owe

²⁶ Szczycili się tym, że wybudowali meczet za własne pieniądze, a nie te przysyłane z Arabii Saudyjskiej [YaD]. Bogate kraje arabskie wspierają finansowo „postępy islamu”, stąd na wielu współczesnych meczetach znajdują się informacje o fundatorze.

²⁷ Nie ma jednego terminu w *dogo-so* używanego na określenie tego budulca, najczęściej bloki kamienne opisywane są jako *tibu ginu usu* (kamień do konstrukcji domu).

²⁸ Kontakt z miesiączkującą kobietą skalalby mężczyznę, a przechodząc przez miejsca zamieszkałe mogłaby ona osłabić moc ołtarzy [Griaule 2006: 172].

²⁹ H. Ortoli nazywa je *puno gudio* lub *sandia kuru* (w *dogo-so*: *puno* i *sandia* znaczy miesiączka a *gudo*, *kuru* pomieszczenie, pokój) [1941-42a: 53]. Autor nie precyzuje z jakiego dialektu pochodzą te słowa. Natomiast M. Griaule i G. Dieterlen używają terminu *yapunulu ginu* (dom kobiet podczas menstruacji) [1965: 362], który pochodzi – tak jak większość cytatów wykorzystywanych przez tę parę etnologów – z dialektu *toro-so*. Dogonowie określają kobiety dwoma terminami: *ayane* – kobieta nie mająca miesiączki i *yapune* – kobieta w okresie miesiączki.

domy usytuowane są poza zwartą zabudową wioski, w praktyce to ukształtowanie terenu decyduje o ich lokalizacji. W Youga-Na dom kobiet położony jest na terenie wioski tuż obok zabudowań, natomiast w Ogol-Dogn praktycznie jest w obrębie zwartej zabudowy. Domy kobiet spotykamy w wioskach zamieszkałych przez wyznawców religii tradycyjnej, muzułmanie niechętnie patrzą na takie zwyczaje. Starsi informatorzy z równin – gdzie współcześnie prawie już nie występują takie budowle – wspominają, że „zanim przyszedli muzułmanie, kobiety, które miały miesiączkę, przebywały w domu – *sinakuru*³⁰. Pozostawały tam przez wszystkie dni miesiączki i mężczyźni nie mogli tam wejść. Potem wracały do swojej rodziny; nawet jeśli była to mężatka, nie miała prawa zostać ze swoją rodziną” [DiA].

W pierwszej połowie XX wieku miesiączkująca kobieta mogła wychodzić z chaty tylko na czas nocnej kąpieli. Poruszała się tylko wyznaczonym szlakiem, do zbiornika wody, gdzie mogła się umyć. Przejście inną drogą mogłoby doprowadzić do skalaniania ziemi, a woda w potokach zaczęłaby wrzeć. Kroki takiej nieczystej kobiety „niszczą życie w miejscach, po których nie powinna stąpać” [Griaule 2006: 172-173]. Współcześnie zakazów tych nie przestrzega się aż tak rygorystycznie. Kobiety przebywające w swoim domu prowadzą normalne życie, przygotowują dla siebie posiłki, razem ze wszystkimi chodzą do pracy.

Dom kobiet – *yapunuli* – znajdujący się w Youga-Na jest okrągły, o średnicy około 2 m i wysokości około 1,7 m, w praktyce jest to dom jednoosobowy³¹. Wykonany z kamienia naturalnego, uszczelniony ziemią, z płaskim dachem, nie posiada okien, tylko jeden otwór drzwiowy. Nad wejściem do wnętrza domu powinien znajdować się, wykonany w kolorach: czarnym (węgiel drzewny), czerwonym (barwnik mineralny – rodzaj glinki) i białym (papka z prosa), „rysunek tworzenia kobiety przez *Ammę*” [Griaule, Dieterlen 1965: 362]. Nad drzwiami wejściowymi, można zobaczyć drewniane haki (zakrzywione patyki) – *dommolo* zawieszane przez kobiety, które pragną mieć dzieci. Fasady są często dekorowane postaciami z wyolbrzymionymi organami płciowymi, symbolami płodności.

Wokół *yapunuli* znajduje się niewielki, ogrodzony wielkimi kamieniami obszar wyznaczający granice jego podwórza. W najbardziej oddalonej – od wejścia do domu – części podwórza znajduje się niewielki skrawek ziemi przeznaczony na umywalnię. Murek okalający to miejsce jest nieco wyższy i ma ~0,5 m wysokości. Według J.-C. Hueta obszar budynku i podwórza oddziela przestrzeń przeznaczoną dla menstruujących kobiet od reszty wioski, jest to jego podstawowe zadanie. Jako argument

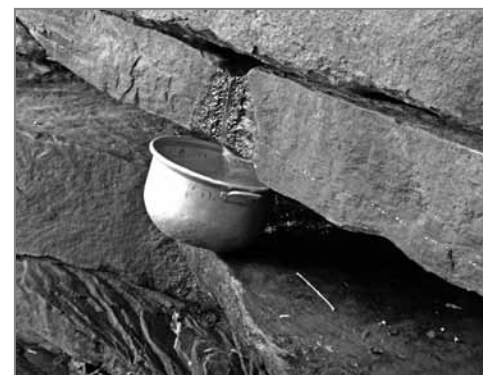
³⁰ Informatorzy pochodzą z Równiny Gondo i używają dialektu *dyamsay*.

³¹ Prawdopodobnie dawniej – kiedy Youga-Na było zamieszkiwane przez większą liczbę osób – domy te były większe lub też było ich więcej, tak aby więcej kobiet mogło z nich skorzystać. W. Żukowski podaje, że domy te mogły mieć wysokość 2,0-2,5 metra i średnicę do 4 metrów [1978: 124]. Taka wielkość świadczy o tym, że były zamieszkałe jednocześnie przez więcej niż jedną osobę, są to jednak dane z połowy lat 70. XX wieku.

potwierdzający jego tezę podaje przykład *yapunuli* w Aru, które jest tylko okrągłym ogrodzeniem bez dachu [1994: 157].

8.4.4. Ujęcia wody

Najprostszym źródłem wody są różnego rodzaju zbiorniki wodne oraz strumienie, w Falezach Bandiagary wykorzystuje się również naturalne źródła, które dają czystą wodę dobrej jakości. W dorzeczu Białej Wolty kobiety zaś wykonują niewielkie zagłębienia w wychodniach warstw wodonośnych, wydajność ich jest jednak niewielka. Wszystkie te rezerwuary obciążone są sezonowością, za wyjątkiem kilku stawów (m. in. Amani) i potoku Yamé, istnieją tylko przez kilka miesięcy po zakończeniu pory deszczowej. Innym problemem jest niska jakość pozyskiwanej w ten sposób wody. W tej sytuacji Dogonowie zostali niejako zmuszeni do budowy studni; na Równinach Seno i Gondo oraz w dorzeczu Wolty dodatkowo wydrążono cysterny, które gromadzą wodę powierzchniową, podobnie jednak jak strumienie, większość z nich funkcjonuje tylko okresowo. Od wybudowania studni zależało, czy wioska mogła powstać. Dostępność do wody decydowała, czy zakładano wioskę, czy też się przesiedlano. Dlatego też budowniczo studni – podobnie jak myśliwego, który znalazł zbiornik wody – uważano za właściciela (zarządzającego) wioską. „Kiedy ktoś wykopie studnię, to wioska należy do niego (...) Pierwszy, który przybył, wy-



Zbieranie wody ściekającej ze skały w okolicy Ireli.



Studnia w okolicy Youga-Na na drewnianych belkach widoczne ślady sznura do wyciągania wody.

kopał studnię, a pozostali, którzy przybyli zostali tu dzięki niemu. On dał im ziemię do uprawy, a sam zostawał szefem wioski” [DoG]. Wciąż dostęp do wody determinuje lokalizację wioski.

Dogonowie z Lessam w dorzeczu Białej Wolty rozróżniają dwa typy studni: *koro* – głęboka studnia i *wano* – płytka studnia [AS]. Te ostatnie znane są u wielu ludów

w strefie Sahelu, drąży się je – najczęściej w pobliżu rzek lub w ich dnach – po opadnięciu wody, mają do pięciu metrów głębokości i poniżej jednego metra średnicy. Wykonanie studni *wano* nie stanowi większego problemu, może tego dokonać nawet jedna osoba. Grunt, w którym drąży się taką studnię jest najczęściej miękki, więc podstawowym narzędziem była motyka, a współcześnie jest nim łopata. Więcej problemów stwarza wykonanie studni *koro*. Podstawowym problemem wydaje się być wyznaczenie miejsca drążenia. W przypadku niewłaściwego wyznaczenia miejsca studni praca przy kopaniu szybu poszłaby na marne. Aby tego uniknąć, zwracano się o radę do starców mających duże doświadczenie w tej dziedzinie. W niektórych sytuacjach o lokalizacji decydowały wróżby z muszelek kauri [GuA]. Przed rozpoczęciem pracy należało uzyskać zgodę *Hogona* na wykonanie studni, w nocy (poprzedzającej pracę) składano ofiary [SenA, DaB].

Dawniej, a w wielu miejscach jest tak nadal, budowa głębokiej studni była działaniem wspólnotowym, do którego potrzebnych było kilku silnych mężczyzn, ponieważ grunt jest twardy i trudno się go pokonuje. Zanim zaczęto pracę przy studni, zamawiano u kowala stosowne narzędzia. Niejednokrotnie – szczególnie na Płaskowyżu i w Falezach Bandiagary – trzeba pokonywać przeszkody skalne. Na dnie drążonego szybu pracowały dwie osoby, miały one do dyspozycji siekierkę (obecnie kilof), przecinak, motykę i pojemnik na linie do wyciągania urobku. Kiedy pracujący się zmęczyli byli zastępowani przez kolejną parę mężczyzn, na powierzchni pracowały co najmniej dwie osoby, które wyciągały urobek i asekurowały pracujących na dole. Po wykonaniu studni, kiedy pojawi się woda, odpowiedzialny za studnię jako pierwszy próbuje wody. Mimo iż wykonanie głębokiej studni było bardzo trudne i czasochłonne, w okolicy Youga znajdują się cztery 50 metrowej głębokości studnie, świadczy to jak istotną odgrywały rolę [DouAt, SenA].

Współcześnie w kraju Dogonów wykonuje się wiele odwiertów, powstają w ten studnie głębinowe, ale umiejętność budowy studni jest nadal żywa. „W Banani są ludzie, którzy potrafią wydrążyć studnię metodami tradycyjnymi, jej krawędzie nie są niczym zabezpieczone, u góry są tylko belki umożliwiające wyciąganie wody. Do budowy takiej studni nie wykorzystują cementu” [GiD]. Obecnie, kiedy cement jest dostępny, nadal rzadkością są studnie drążone przez Dogonów, które mają ściany zabezpieczone zaprawą cementową. Nie opanowali bowiem w dostatecznym stopniu technologii zabezpieczania krawędzi studni cementem. Na Równinach można spotkać zniszczone studnie, które były obmurowane zaprawą cementową, jednak nienależyte ich wykonanie spowodowało obsunięcie betonowego zabezpieczenia i w konsekwencji jej zniszczenie.

Tradycyjne studnie drążone w miękkim podłożu często ulegają zapadnięciu. Najczęściej dzieje się to w porze deszczowej, kiedy woda wlewa się do studni, osłabia jej krawędzie i powoduje zapadnięcie się ścian do środka. Na powierzchni pojawia się zapadlisko, krater jako jedyny ślad po istniejącej kiedyś studni. Przeciętą średnicą

tradycyjnych studni wynosi 1,5-2,0 m, głębokość od kilkunastu metrów do 60 metrów w Karakinde czy nawet 80 metrów w Dioungani³². Wodę z tak głębokich studni wyciąga się przy pomocy zwierząt, najczęściej wielbłądów. Na krawędzi studni znajduje się drewniana belka, po której zsuwa się w dół skórzany czerpak (o pojemności około 20 litrów) przymocowany do długiej liny. Wielbłąd lub osioł zbliża się do studni, czerpak opada na dno, a kiedy zwierzę oddala się, wyciąga wodę na powierzchnię. Wystarczy zmierzyć dystans jaki ono pokonuje, aby wiedzieć jaka jest głębokość studni.

W dorzeczu Białej Wolty Dogonowie uważani byli za najlepszych budowniczych studni. Kurumbowie sądzą, że najgłębsze studnie wykonane na ich terenie są dziełem właśnie Dogonów. Czasami jedynym śladem bytności Dogonów jest pamięć o studni, którą wykonali. Jedną z najbardziej znanych studni dogońskich w dorzeczu Białej Wolty jest studnia w Boulleni, która została zasypana na początku XX wieku, „bo dawniej istnieli złoczyńcy, którzy łapali innych ludzi i robili z nich niewolników. Kiedy Dogonowie opuszczali Boulleni zamknęli studnię dużym kamieniem³³, aby złoczyńcy nie mieli wody i nie mogli łapać niewolników”.

8.4.5. Drogi

Najstarszą drogą opasującą kraj Dogonów od południa była tak zwana „droga ryb”, wiodąca z Mopti przez Bankas, Koro i Ouahigouye na południe, aż do Koumasi. Z Mopti wysyłano na południe ryby słodkowodne, a z południa orzechy kola, dlatego drogę tę nazywa się też „drogą orzechów koli”. Współcześnie – w dobie decentralizacji – droga ta biegnie także przez Bandiagarę, ponieważ władze chcą podnieść znaczenie miasta. Jadąc tą drogą można spotkać przy niej napisy informujące o jej historycznym znaczeniu.

Północną część kraju Dogonów przecina – zbudowana przez Francuzów w latach 80. XX wieku – droga asfaltowa biegnąca od Bamako aż do Gao nad Nigrem (RN 16). Droga ta przechodzi między Płaskowyżem Bandiagary a masywem Dyunde-Gandomia, przecina Douentzę i Hombori. W latach 90. XX wieku oddano do użytku asfaltową drogę łączącą Sévaré, które leży przy wspomnianej drodze do Bandiagary. W ten sposób dwa główne administracyjne okręgi zamieszkiwane przez Dogonów zostały dobrze skomunikowane ze stolicą. O wiele gorsza sytuacja panuje w głębi kraju Dogonów; z Bandiagary biegną ważne drogi: do Douentzy, Sangi, Dourou i Bankas jedna przez Djiguibambo, druga przez Ouo. Tylko niewielki odcinek tej ostatniej jest asfal-

³² Niektórzy informatorzy twierdzą, że na Równinach Gondo i Seno mogą być studnie o głębokości 100 metrów [GuP].

³³ Wrzucili duży głaz do środka – z jednej strony blokuje on wydobywanie wody, z drugiej zaś jest tak ciężki i twardy, że nie można go ani podnieść, ani rozbić.

towy (dar Chin dla Mali). Wspomniane drogi są raczej terenowymi traktami z dużą ilością wystających skał, z rzadka uzupełnianych betonem. Są one w kiepskim stanie, najlepiej więc podróżować samochodami terenowymi. Droga do Douenty łączy się ze wspomnianą już drogą asfaltową, lecz ze względu na zły stan oraz możliwość podróżowania asfaltem jest rzadko używana. Droga do Sangi została przedłużona i schodzi do podnóża urwisk w okolicy Banani, skąd można jechać piaszczystymi ścieżkami w kierunku wioski Youga aż do Bamby i dalej do Douenty lub w stronę Bankas. Drogi z Bandiagary do Djiguibambo i Dourou kierują się na południe i po osiągnięciu krawędzi Płaskowyżu Bandiagary schodzą na równiny, pierwsza z nich do Kani-Kombole, a dalej do Bankas i Koro, druga zaś schodzi do podnóża urwisk skalnych w okolicy Nombori, gdzie częściowo została zasypana piaskami ruchomej wydmy, po czym kieruje się do Koro, skąd łatwo można dostać się do Burkiny Faso.

Dogonowie zgodnie twierdzą, że jednym z poważniejszych problemów stojących na przeszkodzie rozwoju ich kraju jest brak dróg. Największe problemy komunikacyjne występują w wioskach znajdujących się na Płaskowyżu Bandiagary (z dala od szlaków turystycznych) i na Równinach Gondo i Seno. Ta pierwsza przecięta jest drogami biegnącymi od Bandiagary, natomiast do wiosek na Równinie Seno najłatwiej dostać się od strony Burkiny Faso przez Djibo lub Aribindę.

Wspomnianą drogę z Sangi do Banani sfinansował rząd francuski, później była naprawiana za pieniądze amerykańskie. Wykonana jest z płyt betonowych i skał częściowo obłupanych, tak aby nie stanowiły poważnej przeszkody w transporcie kołowym. „Służy ludziom do transportu prosa z pól położonych na równinie do Sangi. Na targ (do Sangi) ludzie chodzą tradycyjną drogą, przez szczelinę i naturalny tunel, bo jest krótsza. Natomiast z drogi korzystają wózki, żaden Dogon nie pójdzie tą drogą, bo idzie się cztery razy dłużej” [GiD]. Przy drogach asfaltowych, oprócz znaków drogowych, można spotkać usytuowane na skałach malowidła ostrzegające przed nietypowymi niebezpieczeństwami na drogach. Rysunki skierowane są na przykład do prowadzących wózki, aby ładunek nie był umieszczony w poprzek, lecz wzdłuż wózka, w ten sposób nie blokują całej szerokości drogi.

Piechurzy, jeśli mogą sobie skrócić drogę, wybierają raczej niewygodny szlak wiodący przez skały niż wygodną, lecz dłuższą współczesną drogą. Korzystanie z trudnych ścieżek górskich jest niejako punktem honoru. Żaden szanujący się Dogon z urwisk skalnych nie wybierze wygodniejszej, lecz dłuższej drogi. Niejednokrotnie zwracano uwagę na osoby z równin, które nieporadnie poruszały się po skałach, w przeciwieństwie do ludzi zamieszkujących wioski w urwiskach, doskonale poruszających się po trudnych szlakach nawet boso.

Widząc w budowie dróg możliwości rozwoju własnej wioski mieszkańcy wiosek sami próbują budować drogi. Przykładem może być droga łącząca Youga, Yéndouman i Tiougou z Sangą, budowana od 2003 roku. Każdego roku budowany jest niewielki odcinek, którego długość zależy od zgromadzonych środków. Właściciel

małej oberży w Koundou-Dah, „uważa, że przybywa tutaj niewielu turystów, może gdyby była droga, byłoby trochę lepiej” [DaD]. Z tej wioski, położonej w urwiskach skalnych, nie ma dobrej drogi do Sangi, trudno dostać się do szpitala, chorych trzeba transportować na głowach.

Budowa dróg polega na wytyczeniu najbardziej dogodnego szlaku, usunięciu zbędnych kamieni, zniwelowaniu wystających nadmiernie fragmentów skał. Luźne kamienie, wypełniające rozliczne dziury, spaja się cementową zaprawą, co jest jednak dość kosztowną metodą, dlatego rzadko stosowaną na odległych szlakach. Przejścia nad licznymi szczelinami zabezpiecza się drewnem tworząc prowizoryczne kładki. Natomiast uniemożliwiające przejście pionowe skały pokonuje się dzięki tradycyjnym drewnianym schodom.

Przy tradycyjnych drogach znajdują się ołtarze przydrożne *adjamo ama*³⁴ chroniące podróżnych, usytuowane najczęściej przy granicach wioski i w okolicy szczególnie niebezpiecznych przejść, przy drabinach wspartych o pionowe skały czy też przy kładkach znajdujących się nad przepaściami. Starsi wioski raz w roku przychodzą na nich składać ofiary. Dogonowie uważają, że „nawet jeśli ktoś się pośliznie, to i tak mu się nic nie stanie” [DaAt].

8.4.6. Infrastruktura turystyczna

W tradycyjnym budownictwie Dogonów nie istniały budowle mające służyć jako miejsce noclegu dla podróżnych. Obcy przychodzący do wioski udawał się do *Hogona*, a ten wyznaczał mu miejsce na nocleg. Wędrowiec mógł pozostać nawet przez miesiąc w jednej rodzinie, która udzielała mu schronienia, później musiał zmienić miejsce swojego pobytu. Wraz z nadejściem Francuzów zaczęto budować obiekty przeznaczone dla administracji kolonialnej. Pierwszy taki budynek powstał w Sandze w 1909 roku, obecnie stanowi on część kompleksu *Campement*³⁵ „Ginna Dogon”. W tym też roku powstał pierwszy budynek, w którym mieściła się szkoła podstawowa; oba budynki wybudowane są w stylu neo-sudańskim. Po przeniesieniu administracji do Bandiagary, w latach 1931-1956 wykorzystywany był przez etnologów francuskich. To na tarasie tego budynku odbywały się uroczystości pogrzebowe M. Griaule’a. Po uzyskaniu niepodległości przez Mali powstał w tym miejscu hotel, który w połowie lat 80. XX wieku został sprywatyzowany. Etnolodzy francuscy w połowie lat 70. XX wieku zbudowali stałą misję etnologiczną w pobliżu hotelu. Dzisiaj można ją zwiedzać i stanowi jedną z atrakcji turystycznych.

³⁴ Ołtarz przydrożny *adjamo* – droga, *ama* – bóg.

³⁵ *Campement* oznacza miejsce noclegowe (pokoje hotelowe lub miejsce na tarasie) dla turystów; miejsce to często posiada infrastrukturę pozwalającą na spożycie posiłku i zabiegi higieniczne. Nie należy go utożsamiać z kempingiem w europejskim rozumieniu tego słowa.

W latach 30. XX wieku pojawiła się misja protestancka, która również dysponowała miejscami noclegowymi. W Sandze w połowie XX wieku istniał dom noclegowy dla Białych, który prawdopodobnie został zbudowany z myślą o stacjonarnych badaniach etnograficznych prowadzonych przez Francuzów. Nazywano go „chatą Białych”, składał się z dwóch pokoi wyposażonych w żelazne łóżka oraz wspólnego pokoju przeznaczanego na spotkania, w którym jedynymi meblami był stół i dwie ławy. Wokół budynku biegła galeria osłaniająca ściany przed deszczem, a przede wszystkim dająca cień i chroniąca przed nadmiernym nagraniem [Walter 1960: 79]. Budowle z tego typu galeriami można spotkać w całej Afryce Zachodniej znajdującej się pod panowaniem francuskim. Współcześnie niektóre hotele posiadają takie galerie (np.: „Gite Femme Dogon” w Sandze).

Epoka bujnego rozwoju turystyki rozpoczęła się w dwóch ostatnich dekadach XX wieku, kiedy zaczęło powstawać coraz więcej campingów, hoteli i restauracji. Najstarszymi hotelami są „Gites Femme Dogon” i „Ginna Dogon”, ten ostatni jest dziś największym obiektem tego typu w Sandze. Natomiast pierwszy z hoteli został założony przez misjonarzy z pobliskiej parafii; jego początki sięgają 1974 roku, zaś w 1981 roku został rozbudowany. Jego budowniczym i pierwszym właścicielem był, pochodzący z Amani, Serou Podjoucou. Po jego śmierci odziedziczył go najstarszy syn. Nazwę swoją zawdzięcza trzem żonom pierwszego właściciela [PoJ]. W samym Ogol istnieje pięć miejsc, gdzie turyści mogą się zatrzymać, zaś w całym regionie Sanga łącznie znajduje się kilkanaście takich miejsc.



Campement „Ginna Dogon” w Ogol-Dah.

Dogonowie zamiennie używają terminów hotel, oberża lub camping, jednak w myśl europejskich standardów nie wszystkie miejsca noclegowe można określić mianem hotelu. Najpopularniejszym określeniem, z którym można się spotkać w terenie jest *campement*. Obiekty takie budowane są najczęściej z bloków kamiennych spajanych cementem, tylko nieliczne wykonane są z naturalnych kamieni i *banco*. Wyróżniają się spośród pozostałych budynków wioski kolorem – ze względu na materiał z jakiego zostały wykonane – i formą architektoniczną. Wyjątkiem jest maleńka oberża w Pégue, wykonana tradycyjną techniką, układem również nawiązująca do zwykłej zagrody dogońskiej. Przeciętnie w *campement*, jeśli ma formę hoteliku, znajduje się kilka lub kilkanaście pokoi dwuosobowych oraz tarasy, na których można spać. Tylko w regionie Sanga nieliczne hotele posiadają pokoje klimatyzowane, zazwyczaj pokój jest mały, jego powierzchnia pozwala na umieszczenie w nim tylko dwóch łóżek. W *campement*

znajduje się najczęściej latryna, prysznic, zadaszenie, czasami przypominające *toгу-na*, rzadko są baterie słoneczne lub generator prądu (z wyjątkiem *campement* w Ogol).

Koszt budowy *campement* jest dość duży, dlatego rzadko zdarza się, aby jedna osoba była jego właścicielem. Najczęściej kilka osób z rodziny finansuje budowę takiego obiektu, pozostawiając zarządzanie nim jednemu z udziałowców. Zdarza się również, że cała wspólnota wioskowa buduje *campement* mając nadzieję na rozwój swojej miejscowości. Duża liczba udziałowców powoduje jednak złe zarządzanie i najczęściej campingi wioskowe szybko popadają w ruinę, a w ich pobliżu pojawia się obiekt finansowany przez kilka osób z jednej rodziny. Dogonowie szybko zauważyli, że turyści zostawiają sporo pieniędzy. Zaczęli więc budować kolejne *campement*, nie badając wcześniej zapotrzebowania na tego typu usługi. Często niestety są to inwestycje chybione, bowiem nierzadko w takiej sytuacji podaż miejsc noclegowych przewyższa zapotrzebowanie, więc jeden z nich musi upaść. Dzieje się tak szczególnie poza centrum turystycznym, jakim jest Sanga, gdyż tam przybywa znacznie więcej turystów niż do pozostałych regionów kraju. Wydane pieniądze nie przynoszą zamierzonego efektu, a ruiny upadłych lub niewykończonych *campement* można zobaczyć w wielu wioskach oddalonych od Sanga. Informatorzy zorientowani w zasadach funkcjonowania turystyki uważają, że „campingi, restauracje, *artisan*y są potrzebne tam, gdzie przyjeżdżają turyści. Do nas (Borko) turyści nie przyjeżdżają, nie ma więc potrzeby budowania takich rzeczy” [SiM, KaS].

Turystyka to jednak nie tylko hotele i restauracje. Przemierzając kraj Dogonów można poruszać się po wyznaczonych szlakach. Przy drogach jest wiele drogowskazów malowanych na blokach skalnych, pojawiają się też muzea. Na początku XXI wieku w kraju Dogonów istniały muzea w czterech miejscowościach: Bandiagarze, Soroli i Enndé na Płaskowyżu i w Nomborii w Falezach. To pierwsze muzeum powstało dzięki Misji Kulturalnej z Bandiagary, zaś ostatnie utworzono z inicjatywy samych mieszkańców, we współpracy ze wspomnianą misją oraz Ministerstwem Kultury.

Ideą muzeum gminnego w Nombori jest przedstawienie eksponatów w ich własnym kontekście. Wystawa składa się z obiektów przyniesionych przez samych mieszkańców Nombori, nadal pozostają one przy właścicielach i mogą pełnić swoje funkcje. Muzeum oferuje możliwość prezentacji kultury Dogonów z uwzględnieniem ich własnej wrażliwości, forsując w ten sposób pewną wizję i wymuszając respekt zwiedzających. Wszystkie opisy ekspozycji powstały na bazie informacji dostarczonych przez właścicieli pokazywanych obiektów³⁶. Muzeum to ma przywilej interpretować tożsamość lokalną *in vivo*, sens i pochodzenie obiektów są w ten sposób lepiej dostrzegane. Odwrotnie niż na ekspozycjach w muzeach poza krajem Dogonów, gdzie są one wyrwane z kontekstu. Przykładem mogą być międzynarodowe wystawy

³⁶ Można tam zobaczyć między innymi: obiekty kultu, stroje, przedmioty codziennego użytku.

sztuki dogońskiej, gdzie obiekty obrzędowe są podporządkowane kontekstowi kulturowemu. W programie muzeum jest też pobudzanie szkoły wiejskiej do działania, do włączenia problematyki turystyki i kwestii przechowywania dziedzictwa w program kształcenia dzieci szkolnych.

Działalność muzeum generuje dochody na rzecz gminy poprzez prowadzony program autopromocji wioski, na przykład kursy alfabetyzacji, sprzedaż produktów rękodzieła (*artisana*), warsztaty kształcenia lub animację kulturalną. Mieszkańcy Nombori myślą również o instytucji systemu mikrokredytów dla handlu obiektami sztuki. Komitet zarządzający, na łonie którego reprezentowane są wszystkie grupy społeczne, decyduje o podziale dochodów. Muzeum gminne tworzy alternatywę dla trwałej ochrony dziedzictwa i rozwoju turystyki proponowanej przez UNESCO. Z tego tytułu, model ten powinien stać się w końcu przestrzenią edukacji i wymiany międzykulturowej. Jego zadaniem, wpisanym w działania polityczne, jest zachowanie tożsamości kulturowej skoncentrowanej na autopromocji wioski [Ermert 2003].

8.5. Zagroda

Zagroda dogońska jest centrum życia rodzinnego, zabezpiecza intymność jej mieszkańców i stanowi niezbędne schronienie. Składa się z domów mieszkalnych, czasem budynku bramnego (westybulu)³⁷, spichlerzy i innych zabudowań gospodarskich (kurników, wiat, małych obór), obiektów kultu religijnego i przyległego podwórza; wszystko to otoczone jest murem, na tyle wysokim, aby uchronić mieszkańców przed wścibskim okiem. W Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary zagrody są małe, słoczono jedna obok drugiej, a między nimi biegną wąskie i kręte uliczki wioski. Natomiast na Równinach Gondo czy Seno i w dorzeczu Białej Wolty podwórza zagród są większe, przestronniejsze a wioska staje się bardziej rozległa. Zagrody w wioskach, które zakładane są u stóp Falezy od połowy XX wieku, również są większe niż te w urwiskach. Wynika to z faktu, że powierzchnia nadająca się do zabudowy w urwiskach skalnych jest ograniczona w porównaniu do tej dostępnej na równinach.

Najpopularniejszym typem zagrody – według F. N'Diaye – jest *ginu sala* (zwykły dom). Zagrody takie są zamieszkiwane przez małżeństwa monogamiczne i poligyniczne. Do zagrody wchodzi się przez *dolu* (westybul) zamknięty drzwiami od strony ulicy. W przypadku rodziny poligynicznej w westybulu znajdują się dwa wyjścia: jedno wychodzi na główne podwórze zajmowane przez pierwszą żonę *ya-biru*, a drugie drzwi wychodzą na podwórze drugiej żony *ya-kedu*. Pomieszczenia zajmowane przez tę ostatnią zostają dobudowane lub remontuje się już istniejące, w momencie kiedy

ona przybywa do zagrody [1972: 271, 273]. Zagrody dogońskie często zmieniają swój kształt, czemu sprzyja między innymi surowiec z którego wykonane są budowle. Niewypalana glina, która jest podstawowym surowcem budowlanym, łatwo ulega destrukcji, należy więc dokonywać częstych remontów lub, w miarę potrzeby, burzyć zniszczone budynki i stawiać je w innym miejscu. Nie dotyczy to samej *ginny*, zajmowanej przez gospodarza, która jest najważniejszym elementem zagrody. Powodem takich zmian najczęściej jest powiększenie rodziny, czy to poprzez poślubienie kolejnej żony, większą liczbę dzieci, czy też założenie rodziny przez dorosłych synów.

Jeśli *ginna* jest najważniejszym elementem zagrody, to jej centralnym, najczęściej używanym miejscem jest *gono* (podwórze). Podzielone jest ono na dwie części, w jednej mieszczą się spichlerze, przebywają tam kobiety i dzieci, druga zaś jest odgródzona i przeznaczona dla kóz i baranów. W porze suchej to tam toczy się życie w ciągu dnia, kobiety przygotowują posiłki w kuchni letniej usytuowanej najczęściej przy ścianie któregoś z budynków. Mężczyźni wykonują swoje prace, często przebywają tam również zwierzęta hodowlane oraz *agunuru* (żółwie ziemne).

Te ostatnie są bardzo szanowanymi zwierzętami; kiedyś posiadała je każda wielka rodzina. Pozycja żółwia w społeczności Dogonów wynika z ważnej roli, jaką odegrał w czasie tworzenia świata. *Hogon* i głowa rodziny (*ginna bana*) hodowali w swoich domach żółwia ziemnego, „strażnika świata”, dawali mu do próbowania pożywienie zanim sami zjedli. „Pierwszy kawałek jakiegoś jedzenia, czy to jest obiad czy kolacja, daje się żółwiowi, aby otrzymać błogosławieństwo, a dopiero potem jedzą wszyscy inni” [PeY]. Kiedy *ginna bana* był nieobecny, jego żona dawała pożywienie zwierzęciu przed każdym posiłkiem. Ten gest odpowiada czynności rzucania – w czterech kierunkach świata (wschód, północ, zachód i południe) – w stepie małej ilości pożywienia albo wody „dla Słońca”, przed jedzeniem albo przed napiciem się. Na początku XXI wieku żyje niewiele żółwi ziemnych, dlatego właściciele zagród,



Budynek bramny, przez który wiedzie droga na podwórze.



Żółw ziemny, dzisiaj już rzadki widok w zagrodach dogońskich.

³⁷ Pomieszczenie to znajduje się tylko w zagrodach bogatszych gospodarzy, stanowi ono rodzaj przedzienia, gdzie przyjmuje się gości, chcąc w ten sposób uchronić prywatność podwórza.

w których przebywają żółwie z dumą pokazują dorodne zwierzę. Aby ułatwić żółwiowi wchodzenie i wychodzenie z zagrody, w murze okalającym podwórze znajduje się specjalny otwór – osobne wejście do zagrody dla żółwia (o wymiarach 0,75 x 0,5 m), tak aby swobodnie mógł wychodzić do buszu i wracać bez przeszkód. Jeśli chce, może wyjść na zewnątrz, ale jak twierdzą domownicy zawsze wraca do domu, bo „woli być z nami niż w brusie” [GuP]. Współcześnie fakt dawania pierwszych kęsów z każdego posiłku interpretuje się nieco inaczej: „My Dogonowie często się żenimy i przygotowując jedzenie z prosa najpierw dajemy je żółwiowi. Jeśli żółw to zje, to znaczy, że my też możemy to zjeść. Jeśli żółw nie będzie tego jadł, to znaczy, że jest zatrute i nie możemy tego zjeść. Żenimy się często i niektóre żony mogą nam źle życzyć” [GiA].

Dogonowie tak jak wszystkie ludy tego terenu większość czasu spędzają na zewnątrz, w budynkach przebywają tylko w czasie deszczu lub chłódów. W porze suchej – kiedy jest gorąco – nawet nie śpią wewnątrz, lecz na podwórzach lub tarasach, gdzie jest chłodniej i nie ma robactwa.

W porze deszczowej posiłki przygotowywane są w *obolom* (pomieszczeniach kuchennych); na Płaskowyżu Bandiagary i wioskach Youga są one prostokątne, a w Falezach Bandiagary okrągłe. Przeciętą średnicą wynosi 1,5-1,6 metra, w środku usytuowane jest palenisko składające się z dwóch kamieni, za trzecią podporę służy jedna ze ścian [Żukowski 1978: 75]. Pomieszczenie kuchenne nie posiada komina, jedynie w suficie jest otwór pozwalający dymowi wydobywać się na zewnątrz, dlatego ściany są mocno przyczernione sadzą, a wewnątrz wyczuwalny jest wyraźny zapach dymu³⁸. W ściany kuchni wmontowane są poziome belki tworzące rodzaj półek umożliwiających stawianie różnych naczyń i zawieszanie ziół.

Według M Griaule’a plan zagrody jest odzwierciedleniem procesu tworzenia człowieka. Pomieszczenie gospodarza i westybul wyobrażają męczyznę, obszerna izba pośrodku to miejsce kobiety, a boczne komórki to jej ramiona. Izba i komórki symbolizują kobietę leżącą na plecach i gotową do połączenia z mężczyzną [2006: 127]. To symboliczne założenie można zilustrować schematycznym rysunkiem zagrody dogońskiej z wpisaną w nią postacią ludzką. Głowę stanowi dom męczyzny, ramionami są boczne pomieszczenia kobiet, tułowiem jest podwórze, nogi symbolizuje pomieszczenie tuż przy wyjściu, zaś sam westybul wyobraża penis.

Dogonowie dekorują swoje zagrody płaskorzeźbami wykonanymi z *banco*, podobnie jak całe budowle, szczególnie dotyczy to wysokich spichlerzy. Płaskorzeźby przedstawiają osoby, zwierzęta, przedmioty użytkowe i maski. Jeśli chodzi o te ostatnie, to najczęściej przedstawiają *kanagę*. Współcześnie płaskorzeźbami dekoruje się także infrastrukturę turystyczną: oberże, *artisany*. Podstawowymi motywami są

³⁸ W suficie montuje się garnek ze słuczonym dnem, przez który wydobywa się dym z wnętrza pomieszczenia.

obiekty sztuki powszechnie kojarzone z tradycyjną kulturą dogońską i szeroko pojętą egzotyką, będące przedmiotem handlu.

8.5.1. Dom mieszkalny

Duży dom – *ginna* – jest konstrukcją piętrową, w której mieszka patriarcha ze swoimi żonami i dziećmi³⁹. Stanowi on pewną strukturę, z jednej strony jest siedzibą *ginna bana*, z drugiej zaś świątynią ku czci przodków założycieli rodu. Według B. de Mott w *ginnie* można wyróżnić trzy przestrzenie, parter to siedziba *ginna bana* lub innego starszego członka rodu. Ma taki sam układ jak inne mieszkania Dogonów. Piętro pełni funkcję spichlerza rodu, natomiast płaski dach (taras) jest miejscem rytuałów, stanowi taneczne podium dla tancerzy w czasie uroczystości *Dama*. W niewielkich, niskich pomieszczeniach przylegających do tarasu znajdują się ołtarze ku czci przodków, na których składa się ofiary z mąki z prosa zmieszanej z wodą (stąd białe nacieki spotykane często na ścianach) oraz krwawe ofiary. „*Ginna* jest unikalnym i pięknie udekorowanym budynkiem przeznaczonym dla politycznych i obrzędowych celów wyższej hierarchii” [1979: 44].

Dom mieszkalny patriarchy to budynek na planie prostopadłościanu o długości 6-8 metrów, szerokości 3,0-3,5 metra i wysokości do 3,5 metra, posiadający piętro. Natomiast domy parterowe są niższe, mają niewiele ponad 2 metry. Ściany są uformowane lekko ukośnie i prawie nie mają otworów. Dachy domów pełnią funkcje tarasów otoczonych niewysokimi murkami z otworami zakończonymi żygaczami, aby odprowadzać deszczówkę. Teoretycznie dom powinien być skierowany na północ, w praktyce decyduje jednak o tym kierunek najczęściej wiejących wiatrów. Przestrzeń domu podzielona jest na kilka pomieszczeń, nie posiadających okien, więc ciemnych. Najważniejszym pomieszczeniem jest *dembere* zajmowane przez męczyznę, tam też znajduje się niewielkie podwyższenie *dem* wykonane z *banco*, służące jako łóżko. Podobnie jak dom, tak i łóżko powinno być usytuowane w kierunku północ-południe, męczyzna odpoczywa mając twarz skierowaną na północ, fasada domu symbolizuje bowiem twarz męczyzny.

Fasada domu powinna – w myśl mitycznych założeń – posiadać 80 wnęk w dziesięciu kolumnach po osiem w każdej. Kolumny podzielone są symetrycznie po pięć po każdej stronie drzwi. Wnęki symbolizują ośmiu przodków i ich potomstwo; umieszczone są w nich obiekty kultu. Symbolikę fasady szczegółowo omawia M. Griaule na przykładzie domu mieszkalnego Ogotemmêliego: „W pionie dwa rzędy po pięć kolumn to dziesięć palców i kiedy patrzy się na dom od frontu, widzi się dwie wyciągnięte ręce. Wnęki to mieszkania przodków, zajmowane przez nich według porządku urodzenia,

³⁹ Słowo *ginna* w dialekcie *toro-so* oznacza wielki dom (*ginu* – dom, *na* – wielki) [Calame-Griaule 1968: 101-102].

poczynając od górnego rzędu. Nie powinno się ich nigdy zastawiać, bo przodkowie potrzebują powietrza, by móc oddychać” [2006; 126]. Tenże autor uważa, że cała fasada – ów kompleks nisz – jest jak szachownica, która z kolei symbolizuje koc pogrzebowy, rozplanowanie wsi lub pól uprawnych. Następstwo światła i cienia, życia i śmierci jest więc symboliczną ilustracją życia ludzkiego.

W praktyce liczba nisz jest różna i zależy od wielkości budynku; można spotkać domy mające 12-13 kolumn z niszami, ale są też małe domy mające 2-3 kolumny. Wnęki zaczyna się tworzyć od prawego górnego rogu domu. Pierwsza tam usytuowana jest najstarsza i symbolizuje pierwszego przodka. Począwszy od niej dobudowuje się kolejne, reprezentujące następujących po sobie przodków. Według informatorów liczba nisz odzwierciedla liczbę przodków, zatem w ten sposób można policzyć, ile generacji zamieszkuje daną budowlę. W zagrodzie Gadiolou Dolo znajdował się dom z 28 niszami, co może świadczyć o jego powstaniu na początku XV wieku. Na samym szczycie fryzu znajduje się osiem kamieni przedstawiających również ośmiu przodków.

Do budynku prowadzą tylko jedne drzwi na biegunach, osadzone w drewnianej ramie, bardzo rzadko rzeźbione⁴⁰. Wykonane są z kilku desek zespolonych za pomocą metalowych klamer i drewnianych listew. Zamykane są drewnianym zamkiem (*duro kunu*) otwieranym od środka. Drzwi domu w przeciwieństwie do drzwi do spichlerza otwierają się do wewnątrz. Nad drzwiami głównymi znajdują się nieco niższe drzwi na strych, który pełni funkcje magazynowe. Jeśli są rzeźbione, powinny zawierać osiem rzędów po dziesięć postaci ludzkich, kobiet i mężczyzn symbolizujących wszystkich ludzi, potomków pierwszych przodków.

W wioskach usytuowanych w Falezach Bandiagary można jeszcze dzisiaj spotkać zagrody wciśnięte w ostre występy skalne. Domy budowane są pod nawisami skalnymi, z wykorzystaniem ich naturalnych walorów. Do takiego naturalnego zadania Dogonowie dostawiają pozostałe ściany murowane z nieobrobionych kamieni uszczelnianych gliną, tworząc w ten sposób niewielkie pomieszczenia mieszkalne. W niektórych przypadkach wykorzystują tylko schroniska skalne bez dobudowywania ścian bocznych; najczęściej służą one za kuchnie lub miejsca do spania, zdarza się też, że wykorzystują nawisy skalne.

Drzwi domu, czy też westybulu prowadzącego do podwórza, zamykane są za pomocą drewnianych zamków. Rozróżniamy dwa typy zamków: wspomniany już *duro kunu*, który jest mało widoczny, bowiem spora jego część jest wtopiona w mur wokół otworu drzwiowego oraz *ta koguru*, co oznacza „przyczepiony do drzwi”. Zamek ten jest przytwierdzony do drzwi, bardzo widoczny, dlatego też bogato dekorowany. Tradycyjnie zamek był zwieńczony wizerunkiem pary przodków symbolizujących strażnika i jego żonę, będących jednocześnie pierwszą parą ludzi. W dobie rozwoju turystyki, ozdobne

⁴⁰ W wioskach odwiedzanych przez turystów prawie wszystkie drzwi w zagrodach są rzeźbione, gospodarze w ten sposób „patynują” je czyniąc jednocześnie „oryginalnymi”. Turyści odwiedzając poszczególne zagrody mają okazję zakupu takiego „autentycznego” obiektu.

zamki są częstym obiektem zainteresowań zwiedzających, można je nabyć w wielu *artisanach*. Niektórzy turyści zwiedzając wioskę dogońską życzą sobie kupić zamek używany, znajdujący się na drzwiach, najczęściej gospodarz za odpowiednią opłatą spełnia to życzenie.

Wyposażenie domu jest bardzo skromne. Oprócz wspomnianego podwyższenia służącego za łóżko, na którym rozkłada się maty, skóry lub koce do spania w domu jest niewiele sprzętów. Do spania lub siedzenia mogą również służyć drewniane meble przypominające ławy, usytuowane najczęściej w pomieszczeniach bramnych. Bardzo ważnym elementem wyposażenia każdej zagrody są drewniane schody (*bilu*) umożliwiające wchodzenie do spichlerzy i na tarasy domów. Wykonane są z jednego pnia drzewa, stopnie bezpośrednio wyciosane w pniu u góry są naturalnie rozwidlone, dając wsparcie o ścianę drabinie należytą stabilność. W przeciętnym domu można znaleźć drewniane taborety, gliniane naczynia zasobowe (ich średnica może sięgać 80 cm) na sypkie produkty żywnościowe i wodę. Te ostatnie są bardzo istotnym elementem nie tylko z praktycznego punktu widzenia, ale także mają znaczenie metafizyczne. Nocą zawsze muszą być wypełnione wodą, bowiem przodkowie odwiedzając dom chcą się z niego napić. Jeszcze w połowie XX wieku swój majątek osobisty mężczyźni przechowywali w drewnianych pojemnikach⁴¹ [Témé 2002: 46, Brasseur 1960: 49], później upowszechniły metalowe skrzynie zamykane na kłódkę, kupowane najczęściej na targach w Mopti i Bandiagarze. Do ścian powbijane są kołki, które służą jako wieszaki na odzież, albo pojemniki z kalebasy. W kuchni niezbędne są stępy i stęporo, kamienne żarna nieckowate, kamienne palenisko, naczynia z kalebasy, gliniane garnki, drewniane warząchwie.

W połowie lat 70. XX wieku badania nad architekturą Dogonów prowadził W. Żukowski w ramach Studenckiej Ekspedycji Etnograficznej „Afryka 76-77”. W swojej pracy magisterskiej *Budownictwo Dogonów i jego funkcje*, która jest efektem wspomnianych badań, przedstawił typologie domów mieszkalnych Dogonów.



Miejsce do spania pod nawisem skalnym w Youga-Dogorou.



Drewniane łóżko w budynku bramnym w Neni.

⁴¹ Kobiety do przechowywania swojego dobytku wykorzystują spichlerze osobiste.

Wyróżnił cztery podstawowe typy domów, dwa odnosiły się do budowli parterowych i dwa do piętrowych. Zauważył jednak, że istnieje wiele typów pośrednich; przyczynę widział w dużej wariantowości budownictwa dogońskiego [1978]. Patrząc na wioski Dogonów trudno dopatrzeć się budowli typowych, dominują typy pośrednie, ponieważ to środowisko naturalne, dostęp do materiałów i majątność gospodarza decydują o kształcie budynku. Z tego też powodu trudno opisać „typowy” dom mieszkalny Dogonów.

8.5.2. Spichlerze

Bogactwo i liczebność rodziny określa liczba *guyon* (spichlerzy) znajdujących się w jej posiadaniu. Młode małżeństwo najczęściej ma dwa spichlerze, dla męża i żony,

rodziny wielodzietne mogą posiadać nawet do 15 spichlerzy. Patriarcha ma spichlerze mogące pomieścić zbiory z trzech żniw, które pozwalają niekiedy przeczekać czasy suszy i obronić się przed niedostatkami. Każdy może mieć ponadto swój własny spichlerz, mężowie (*guyo-ana*) i żony (*guyo-ya*)⁴² mają swoje spichlerze osobiste, przechowują w nich cenne przedmioty i swoje oszczędności.

Spichlerze zbudowane są na planie koła lub kwadratu (średnica lub bok nie przekraczają 2 metrów) mają do 3 metrów wysokości (mogą zdarzać się wyższe budowle). Wyróżniamy dwa rodzaje dachów: płaskie przypominające taras oraz wysklepione, w formie kopuły, pokryte stożkową strzechą wykonaną z trawy *konko*. Podstawową jej funkcją jest ochrona przed deszczem kopuły spichlerza oraz niedopuszczenie, aby woda spływała po ścianach. Wierzchołek strzechy wiązany jest mocno łykiem z kory z baobabu, które jest powszechnie używane do produkcji sznurów. Strzecha ułożona jest na kopulastym dachu i dość luźno połączona z całą budowlą, co ma ułatwić

zrzuć jej w czasie ewentualnego pożaru. Podłoga uformowana z ciętych gałęzi lub łądyg prosa, pokryta grubą warstwą gliny, położona jest na wielkich kamieniach lub na pniach drzew. Do wnętrza prowadzą niewielkie drewniane drzwiczki na biegunach,

⁴² Uważa się, że spichlerze kobiece powinny być wykonane na planie koła, co ma nawiązywać do żeńskich organów płciowych.



Drewniane schody w zagrodzie w Ogot-Dogn.

osadzone w drewnianej ramie, najczęściej zamykane za pomocą zamka *ta koguru*. Małe spichlerze mają jedne drzwi usytuowane w połowie wysokości. Natomiast duże spichlerze mają dwoje drzwi, mniejsze na dole i większe u góry; zdarza się, że te mniejsze drzwi nie mają zamka, tylko są na stałe zamurowane⁴³. Jeśli spichlerz posiada jedne drzwi, najczęściej są one umiejscowione bardzo wysoko i wchodzi do się do nich po tradycyjnej drabinie. Mury budynku wykonane z grud gliny, mogą być ozdobione płaskorzeźbami⁴⁴. Współcześnie większe spichlerze wykonywane są z cegieł suszonych na słońcu i tynkowanych gliną. Większe spichlerze są pokryte ozdobnymi tynkami przedstawiającymi postaci ludzkie, maski, symbole, etc.

Wnętrze spichlerza może być podzielone na kilka części, do wysokości około 1/3 powierzchnia podzielona jest na części. W miejscu przecięcia się murków działowych umieszcza się kulisty garnek, który służy do przechowywania ziaren i przedmiotów wartościowych. Najprostsze spichlerze mogą być podzielone na trzy lub cztery części na jednym poziomie; służą przede wszystkim do przetrzymywania ziaren. W spichlerzach dysponujących dwójgciem drzwi, dół przedzielony jest czterema ściankami w formie krzyża, podobnie jak na piętrze, z tą różnicą, że podział na cztery przeprowadzony jest w formie tuneli z otworami na górze, aby się łatwiej można było dostać do środka. Mówi się, że te przedziały symbolizują ośmioro przodków. Tego typu spichlerze służą do przechowywania ziaren, które były zbierane w niewielkich ilościach lub też są trudne do przechowania. Kobiety w takich spichlerzach przechowują swoje najcenniejsze rzeczy: ubrania, pieniądze czy biżuterię.

W wiosce Youga-Piri spichlerze mają płaski dach bez strzechy; są to zagrody plemienia Aru, dla których krycie dachu strzechą jest zabronione⁴⁵. „Dla Aru, to jest ich totem⁴⁶. Ponieważ kiedyś jeden z ich przodków miał dach ze słomy, który się spalił,



Wnętrze spichlerza w Songho.

⁴³ Otwiera się je dopiero kiedy zostanie wykorzystane proso z górnej części i poziom zapasów obniży się do wysokości dolnych drzwiczek.

⁴⁴ Wyjątkiem są spichlerze z okolic Ouo, gdzie ściany wykonane są z nieobrabianych małych kamieni, które następnie są tynkowane. Budowle takie uważa się za trwalsze od tych wykonywanych tylko z gliny.

⁴⁵ Również w Sandze można znaleźć zagrody, w których spichlerze nie mają strzechy, przypominają one małe domy; świadczy to o tym, że jest to zagroda plemienia Aru.

⁴⁶ Informatorzy mówiąc o zakazach używają terminu „totem” – w polskiej literaturze przedmiotu słowo to ma zupełnie inne znaczenie.



Osłony chroniące ściany przed wyflukaniem, w okolicach Madougou.

od tego czasu nie robią takich dachów. Był pożar, który spalił rodzinę. Nikt nie wie skąd przyszedł ogień. Najstarszy człowiek rodu powiedział wtedy, że od dzisiaj nie będą używali słomy na spichlerzu. I zaprzestali. Wszystkie pokolenia, które nastąpiły później, zabroniły montowania strzechy na spichlerzu. A następne pokolenia to kontynuują” [DouAb].

Na Równinie Gondo w okolicy Madougou podobną funkcję jak strzechy pełnią grube, sztywne maty wykonane ze słomy prosa lub plecione

z giętkich gałązek. Oparte są o ściany spichlerzy na specjalnych konstrukcjach, chronią je przed deszczem, co ma zapobiegać wyflukiwaniu tynku. Ustawia je się od strony, z której najczęściej padają deszcze.

Spichlerze – w myśl mitologii – wybudowane są na wzór arki *Nommo*, pochyłe ściany mają przypominać świat, który ma kształt wielkiego kosza o kwadratowym dnie i okrągłym wylewie. Symbolika spichlerza jest bardzo istotna, powinien on być zorientowany względem stron świata. Dach przedstawia niebo, strzecha symbolizuje chmury. Wewnętrzny podział na cztery części reprezentuje „brzuch świata”, „to znaczy, że jeśli w tym spichlerzu jest ryż, fonio i proso, to te zapasy są nie tylko dla właściciela. Jeżeli przychodzi jakiś obcokrajowiec, to należy go nakarmić; nie ma podziału na tych, którzy zostali zaproszeni i na tych, którzy nie zostali zaproszeni. Wszyscy jedzą wtedy, jeżeli ktoś do ciebie przychodzi. Również należy podzielić się z biednymi, dlatego mówimy, że spichlerz to jest brzuch świata” [DoPa]. Spichlerz pełni bardzo ważną rolę nie tylko w życiu gospodarczym Dogonów, ale także w ich mitologii, co szeroko opisuje M. Griaule pracy *Dieu d'eau* [2006: 69, 78, 123 i nast.].

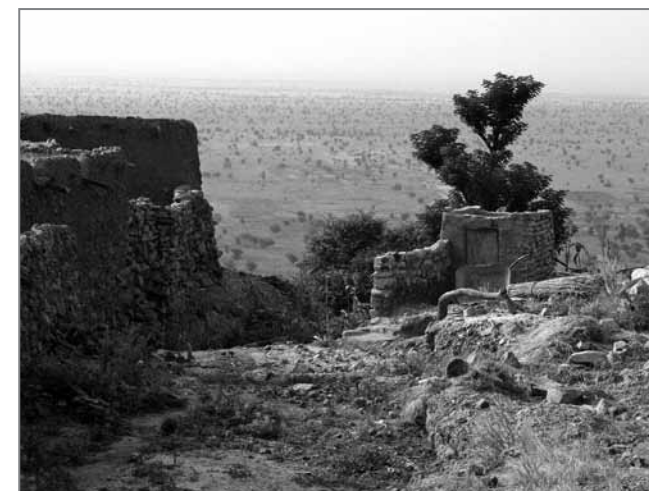
8.5.3. Obiekty sanitarne

W tradycyjnych zagrodach nie istniały latryny ani miejsca wyznaczone do wykonywania wieczornej toalety. Należy pamiętać, że w sytuacji, kiedy po wodę trzeba było iść kilka kilometrów, służyła ona tylko do celów konsumpcyjnych. Dogonowie myli się więc tylko w zbiornikach wodnych. Kobiety idąc po wodę do zbiornika wodnego niejednokrotnie biorą ze sobą także pranie, a przy okazji się myją. Woda ze

zbiornika wodnego służy do prania, mycia i konsumpcji. Nie jest ona najlepszej jakości, dlatego wśród najważniejszych potrzeb Dogonowie często wymieniają budowę studni.

Pod koniec XX wieku, kiedy rozpowszechniły się studnie murowane i głębinowe, łatwiejszy stał się dostęp, a także – dzięki upowszechnieniu się plastikowych pojemników – transport wody. Spowodowało to, że ludzie zaczęli się myć we własnych zagrodach, co z kolei wymusiło na nich wyznaczenie odpowiedniego miejsca i zapewnienie sobie w nim minimum intymności. Współcześnie w wielu zagrodach spotyka się miejsca wyznaczone na wieczorną toaletę zwane z francuskiego *douche africaine*⁴⁷. Najczęściej są to niewielkie przestrzenie znajdujące się w najbardziej oddalonej części zagrody. Ogrodzone są one niewysokimi kamiennymi lub glinianymi murkami i zaopatrzone w kanalik odprowadzający wodę na zewnątrz, czasem bezpośrednio na ulicę, gdzie bawią się dzieci⁴⁸. Woda podawana jest w dużym naczyniu, mniejsze naczynie służy do polewania osoby myjącej się. Do rozpowszechnienia się tego typu budowli przyczynił się nie tylko łatwiejszy dostęp do wody, ale także rozwój ruchu turystycznego. Często bowiem tradycyjne zagrody goszczą także turystów, którzy po intensywnie spędzonym dniu chcą zażyć nieco „europejskich wygód”.

Naturalne potrzeby najczęściej załatwiano na polach przyczyniając się w ten sposób do ich użyźnienia. Ze względu na skaliste podłoże, wykonanie latryny w Falezach Bandiagary jest bardzo uciążliwe; w połowie XX wieku występowały natomiast na Równinach Seno i Gondo oraz w dorzeczu Białej Wolty. Napływ turystów wymusił na Dogonach zajmujących się ich obsługą zbudowanie latryn w pobliżu zagród. Współcześnie są one budowane z bloków kamiennych i cementu, znacznie odróżniają się od tradycyjnych zagród swoim kolorem i formą. W 2007 roku wybudowano w Youga-Na pierwszą latrynę, która jest jedyną w tej wiosce budowlą posta-



Kamienna latryna dla turystów usytuowana poza zagrodą w Youga-Na.

⁴⁷ Termin ten jest popularny w całej dawnej Francuskiej Afryce Zachodniej.

⁴⁸ Nie sprzyja to – podobnie jak brak śmietników – stanowi higieny, wydaje się jednak, że obecnie dla Dogonów nie jest to szczególnie zmartwienie. Poziom świadomości higienicznej pozostawia nadal wiele do życzenia. Tłumaczenie, że wszechobecne śmieci i ścieki, mogą być przyczyną wielu chorób nie trafia na podatny grunt.

wioną z kamieni i cementu; w sąsiednim Youga-Piri w 2009 roku jeszcze jej nie było. Prawdopodobnie jest to związane z mniejszym na tym terenie ruchem turystycznym.

8.6. Techniki i materiały konstrukcyjne

We współczesnej Afryce w jednej wiosce spotyka się zarówno budowle wykonane z surowców dostępnych w środowisku, za pomocą tradycyjnych metod, jak i budowle wykonane metodami nowoczesnymi. Osobie postronnej, przemierzającej wioskę szybko, takie budowle wpadają w oko i wywołują u obserwatora wrażenie chaosu architektonicznego. Proces globalizacji bodajże najbardziej widać w strojach noszonych przez mieszkańców wsi i architekturze; są to procesy nieuniknione, których nie można powstrzymać. Dlatego analizując współczesną wieś dogońską należy pamiętać o zewnętrznych wpływach, którym ulegają jej mieszkańcy.

8.6.1. Budownictwo tradycyjne

W Afryce Zachodniej do wznoszenia budowli powszechnie stosuje się surowce naturalne jak ziemia (gleba, glina), z której wykonuje się monolityczne mury lub suszone na słońcu, niewypalane cegły⁴⁹. Ten typ architektury T. Kelm z Politechniki Warszawskiej nazywa architekturą ziemi⁵⁰. „Konstrukcje wznoszone są z masy ziemnej i wzmocnione charakterystycznym belkowaniem. Elementy drewnianego rusztowania zostawia się w ścianie podczas wznoszenia kolejnych warstw” [2000: 35, 98]. Końcówki belek wystają poza ścianę budowli niczym igły, nadając jej charakterystyczny wygląd, stąd w literaturze można spotkać się z terminem „styl kaktusowaty”, co jest wyraźnym nawiązaniem do wystających belek⁵¹. Innym autorom owe belki przywodzą

⁴⁹ Trudno precyzyjnie określić materiał wykorzystywany do budowy; jedne źródła używają terminu ziemia, inne glina. Podobnie informatorzy, nie potrafią zastosować właściwego słowa, ziemia czy glina. Chociaż niektórzy wyraźnie akcentują „Ziemia jest najważniejsza. Domy buduje się z ziemi. Z gliny robi się garnki” [DoSO]. W literaturze francuskiej używany jest termin *banco* oznaczający tradycyjny materiał konstrukcyjny używany w Afryce, rodzaj gliniastej ziemi [Larousse 2001: 116, 786]. Na potrzeby niniejszej pracy, materiał do budowy domów nazywam *banco*.

⁵⁰ Można się też spotkać z terminem budownictwo z ziemi, nawiązującym do pewnej filozofii budowania, która jest powrotem do źródeł architektury i budownictwa. Do końca XIX wieku była to jedna z najpopularniejszych technik budowlanych we wszystkich kulturach. Szacuje się, że współcześnie na całym świecie 30% populacji mieszka w tego typu budownictwie.

⁵¹ Wspomniana T. Kelm zwraca szczególną uwagę na minarety dominujące nad budowlą i określa je jako „architekturę stożkowych słupów” [2000: 99]. Brak jest jednolitej terminologii określającej ten typ architektury; w literaturze polskiej spotyka się termin styl „neosudański”, w anglosaskiej

na myśl uzbrojone fortece [Bravmann 1999: 481]. Budowle wykonane w tym stylu dotarły do kraju Dogonów wraz z islamem.

Innym typem architektury tradycyjnej – równie starym jak „architektura ziemi” – jest budownictwo z kamienia, występujące szczególnie na terenach górskich. Rozpowszechnioną techniką jest wznoszenie kamiennych murów – czasem znacznej wysokości – łączonych masą ziemną [Kelm 2000: 35]. Według P. J. Munsona – w rejonie Dhar Tichitt (Mauretania) – począwszy od II tysiąclecia p.n.e. istniały już wioski usytuowane u podnóża skarp, w pobliżu małych jezior, których budowle konstruowane były z kamieni [1971, cytata za Huet 1994: 31].

Budowle wykonane z ubitej ziemi mają doskonałe właściwości termoizolacyjne, łatwo można dostrzec różnicę między temperaturą na zewnątrz i wewnątrz. W sierpniu 2009 roku – kiedy dokonywano pomiaru – na zewnątrz było 36°C, a w środku tylko 30°C. Do podobnych wniosków doszedł J.-C. Huet prowadząc badania w nieco chłodniejszym miesiącu jakim jest luty. W południe kiedy na zewnątrz temperatura dochodziła do 34°C wewnątrz budowli było 29°C. Z kolei nad ranem (o godzinie 6⁰⁰), kiedy jest najchłodniej, na zewnątrz temperatura wynosiła 24°C, wewnątrz domu było o wiele cieplej bo 28°C [Huet 1994: 86]. Dogonowie doskonale znający zalety architektury ziemi uważają, że do budowy domów „ziemia jest lepsza, bo wewnątrz jest bardziej świeżo” [DoG].

Budownictwo tradycyjne ludów Afryki Zachodniej nie wymagało istnienia wyspecjalizowanego zawodu budowniczego. Każdy mężczyzna mógł zbudować swój dom. Kiedy młody człowiek chce się ożenić, najstarszy z rodziny odstępuje mu teren pod budowę domu lub pozwala na użytkowanie zajętego już budynku. Młodzi ludzie z dzielnicy obu płci pomagają sobie przy budowie, która jest zawsze pracą zbiorową. Prace budowlane prowadzi się w porze suchej (październik-maj), kiedy mężczyźni mają więcej czasu. Z czasem – wraz z pojawieniem się nowych surowców budowlanych – pojawiły się też wyspecjalizowane zawody.

W tradycyjnym budownictwie Dogonów wykorzystywano jedynie surowce naturalne, przede wszystkim *banco* (ziemię), kamień, glinę, drewno i łyko. *Banco* powszechnie występuje na równinach otaczających Falezy Bandiagary, tam też istnieją wyrobiska, z których wydobywa się glinę (*pon*) – służącą głównie do produkcji garnków – i transportuje się ją do wiosek w urwiskach skalnych. Ze względu na to, że glina jest tłusta należy ją odtłuścić; w tym celu dodaje się do niej ziemię (w proporcji 1:1), plewy prosa lub posiekaną trawę. Po dodaniu wody i dokładnym wymieszaniu otrzymuje się masę gotową do użycia. Budowle z *banco* niewypalanego są bardzo podatne na wypłukiwanie przez deszcze; aby glinę utwardzić, dodawano do niej rozbite w stepie owoce *sa*, pozostałe po wykonaniu z nich napoju *sadi* [PoJ].

W Songho pierwszy kamień pod budowę domu kładł zawsze przedstawiciel rodu

„architektura sudańska”, a we francuskiej „architektura wernakularna”. Ten ostatni termin może jednak oznaczać każdą tradycyjną, rodzimą architekturę.

Yanouge, jego członkowie uważani są bowiem za pierwszych osadników na tym terenie [YaD]. Do budowy fundamentów domów używa się wielkich bloków kamiennych stawianych w odstępach co 40 cm. Na ziemię kładzie się gałęzie lub łodygi prosa, pokrywa się je mocną warstwą *banco* (ok. 20 cm grubości), ubija i w ten sposób tworzy się podłogę. Podobną techniką wykonuje się stropy. Mury układane są z kamieni bez zaprawy lub z cegły suszonej na słońcu, łączone zaprawą z gliny. Następnie mury – aby chronić je przed deszczem – tynkuje się *banco*. Budowla taka jest bardzo narażona na działanie warunków atmosferycznych, dlatego co 2-3 lata, przed nastaniem pory deszczowej należy odnawiać tynki. Jest to zajęcie dość uciążliwe i między innymi dlatego Dogonowie coraz częściej wybierają budowle z bloków kamiennych i cementu.

Cegły *panna* produkuje się z gliny zmieszanej, w celu odtłuszczenia, z plewami lub siekaną trawą. Następnie robotnik kładzie na ziemię – w miejscu gdzie cegły będą schły – grudę masy i kształtuje ją w rękach. Kciukami obu rąk ubija górną część cegły, zaś oba dłuższe boki formuje pozostałymi palcami. Robotnik pozostawia ten sposób na cegle ślady swoich palców. W drugiej połowie XX wieku zaczęto stosować drewniane ramki do formowania cegieł. Ramkę ustawia się na miejscu, gdzie cegła będzie schła, wkłada się do niej masę, ubija się ją, tak aby wypełniła całą ramkę, a następnie wygładza się górną część cegły usuwając jednocześnie resztki materiału. Pracę tę można wykonywać samymi rękoma, ale już coraz częściej stosuje się łopaty. Cegły robione w ramkach mają podobne wymiary jak te kształtowane w rękach, są jednak bardziej regularne i nie posiadają śladów palców robotnika. Po ukształtowaniu cegły należy ją pozostawić na słońcu aż do wyschnięcia. Oprócz cegieł *panna* mających – w przekroju – prostokątny kształt, w starszych budowlach można zobaczyć cegły mające przekrój rombu, nazywane *temie* [DouMe].

Taras domów wykonane są z drewnianych belek (*lur*) wspartych na ścianach, na których kładzie się warstwę gałęzi (*baga*) i glinę. Współcześnie mimo zastosowania cementu, nie zmieniła się technika konstrukcji stropu. Drewniane belki zostały zastąpione betonowymi, lecz wypełnieniem nadal są gałęzie. Tradycyjne drewniane belki dodatkowo podpierane są filarami wykonanymi z *tibi* (kamieni) lub *diey* (rozwidlonych drągów). Powierzchnia tarasów musi być lekko nachylona, aby woda szybciej spływała, by nie płynęła po ścianach i nie niszczyła ich, zakłada się małe, drewniane – lub współcześnie blaszane – żygacze.

Inną technikę stosuje się przy budowie spichlerzy, ścian nie muruje się z cegieł czy kamieni, lecz kształtuje się bezpośrednio je dłońmi⁵². Grubość ścian domu wynosi przeciętnie 25-30 cm, natomiast spichlerzy około 10 cm. Masę do budowy przygotowuje się podobnie jak tę stosowaną przy budowie domu, lecz preferuje się *banco* z termitier. Pa-

⁵² W myśl mitu Dogonowie kiedyś nie potrafili budować spichlerzy, podglądając owada *dji-dji* zauważyli, że lepi on swoje konstrukcje z grudek ziemi. Zaczęli więc wykorzystywać tę technikę. Zbudowali pierwsze spichlerze i przestali przechowywać zbiory w nawisach skalnych. Natomiast budowania domów z cegieł suszonych na słońcu nauczyli się od Tellemów [DoPa].

nuje bowiem przekonanie, że jest to bardziej wytrzymały materiał. Podstawę spichlerza stanowią duże kamienie, w zależności od wielkości, może ich być od czterech do nawet kilkunasu. Na kamieniach kładzie się drągi i dopiero na nich kształtuje się podłogę. Najpierw kładzie się gałęzie i łodygi prosa, później budowniczy przystępuje do kształtowania ścian. Pomocnik podaje mu przygotowane wcześniej grudy *banco*, a ten nalepia ją na obrzeża podłogi. Po ułożeniu pierwszej warstwy należy nieco odczekać aż masa stężeje, w tym czasie wyklada się gliną podłogę. Kiedy ściany nieco wyschną, budowniczy zaczyna nakładać kolejną warstwę. Pojedyncza warstwa ma wysokość około 15 cm. Po ułożeniu trzech warstw należy zrobić dłuższą przerwę, aby masa dobrze wyschła i ściany stały się twardsze. Najczęściej pracuje się rano, później, w południe, kiedy słońce jest najmocniejsze, ściany schną i ponownie wieczorem nakłada się trzy warstwy, tak aby do rana zdążyły wyschnąć.

8.6.2. Współczesne zmiany w budownictwie

W ostatnich dekadach XX wieku, w tradycyjnym budownictwie coraz częściej wykorzystuje się cement, żelazo, bloki kamienne oraz blachę falistą. Powstają budowle całkowicie wykonane ze współczesnych surowców, których styl zupełnie nie odpowiada tradycji dogońskiej. Są to podcienia na targowisku, siedziby merostw, szkoły, dyspansery, niektóre meczety i kościoły, a także wspomniane już obiekty związane z obsługą ruchu turystycznego (oberże, restauracje, muzea). Zmiany w budownictwie Dogonów zapoczątkowane zostały w latach 30. XX wieku. „Amerykanie to rozpoczęli. Oni budowali z płaskich kamieni. Ale Dogonowie z Sangi długo czekali, aby to rozpocząć, prawie 30 lat” [DoG]. Informatorzy wyraźnie kojarzą zmiany z przybyciem amerykańskiej misji chrześcijańskiej, zwracają również uwagę, że trzeba było długo czekać aż pojawiły się narzędzia stosowne do obróbki kamienia.

Nowe surowce, a zatem i metody konstrukcyjne, są dużym wyzwaniem dla współczesnych budowniczych dogońskich. Jak już wcześniej wspomniano, w tradycji dogońskiej nie istniała wyspecjalizowana grupa architektów i budowniczych, dopiero współcześnie taka grupa się tworzy. Tym samym jakość budowanych konstrukcji jest różna, choć doświadczony specjalista bez trudu poradzi sobie z prostym budynkiem.

Często jednak spotyka się budowle świadczące o braku elementarnej wiedzy w tym zakresie. W jednej z powstałych niedawno w Sandze



Strop wykonany z gałęzi i betonowych belek w Campe-ment „Gite Femme Dogon” w Sandze.

oberży wykonano zadaszenie, którego konstrukcja jest tak masywna, że mogłaby utrzymać kilkukondygnacyjną budowlę, a utrzymuje tylko lekki daszek. Nie można też wykluczyć, że kiedyś dobudowane zostaną kolejne piętra, sądząc jednak po kondycji lokalu nie zanoszą na to. Konstrukcja składa się z trzech masywnych kamiennych kolumn, na których leży solidna betonowa belka, a na niej 30 centymetrowy ażurowy cementowy murek. Nad kolumnach usytuowano metalowe kątowniki (o szerokości 5 cm) podtrzymujące całe zadaszenie. Zasadne wydaje się pytanie o cel wykonania tak niesamowitej konstrukcji. Wydaje się, że stosowanie betonowych elementów stropu sprawia największy problem. Betonowe belki są powszechnie stosowane jako element konstrukcyjny w nowobudowanych obiektach. Trudno jednak znaleźć belkę wykonaną zgodnie ze sztuką budowlaną właściwą dla technik z zastosowaniem cementu. Podstawowe błędy to: krzywe krawędzie, brak utrzymywania elementu w pionie lub poziomie, wystające druty konstrukcyjne, a przede wszystkim niebezpieczne pęknięcia spowodowane złym wymieszaniem masy betonowej i prawdopodobnie zaniedbaniami polewania zastygającego betonu wodą. Te ostatnie błędy mogą stać się przyczyną katastrofy budowlanej. Dogonowie, jak widać, nie radzą sobie z poznanymi dzięki przybyłym technologiom budowlanymi tak dobrze jak z własną tradycyjną metodą konstrukcji budynków.

Wymienione wyżej budowle różnią się znacznie od tradycyjnej architektury, są one elementem obcym w dotychczasowym planie wioski. Tutaj ingerencja współczesności w lokalną tradycję jest bardzo łatwo rozpoznawalna, coraz częściej zdarza się jednak, że budynki uważane za tradycyjne, remontowane są z użyciem cementu. Najczęściej remont polega na nałożeniu nowego tynku – wypłukanego przez deszcze – na istniejącą już konstrukcję. Budynek w ten sposób nie zmienia kształtu, lecz cement dodawany do *banco* zmienia jego naturalne zabarwienie.

Budowle wykonane z użyciem cementu bardzo łatwo rozpoznać, są one szare, w przeciwieństwie do budynków wykonanych z *banco*, które są brązowe i doskonale współgrają z otoczeniem⁵³. Wioska wraz ze środowiskiem, w którym jest usytuowana stanowią jednolitą kolorystycznie całość, tworząc w ten sposób niepowtarzalny i unikalny obszar, o czym wspominali autorzy raportu ekspertów ICOMOS-u. Wymieniany już P. Demay stara się przekonywać mieszkańców Neni, aby zachowywali dawny charakter ich architektury. Nie przynosi to jednak szczególnie dobrych rezultatów, dlatego stara się niektóre budynki remontować, aby wyglądały tak jak dawniej. Odnawia opuszczone domy, by zachować dziedzictwo Dogonów, a pieniądze na ten cel pozyskuje z różnych źródeł.

⁵³ Niektórzy rozmówcy zauważają inną kolorystykę współczesnego budownictwa, które sprawia, że wioski odróżniają się od otoczenia i tym samym są widoczne z daleka. W okresie przedkolonialnym – pełnym niepokoju – wioski „maskowały się”, wtapiały w otoczenie, aby potencjalny wróg nie mógł ich wypatrzeć. Dogonowie uważają, że zmiana kolorystyki była możliwa, ponieważ czasy są spokojne, nie ma napadów na wioski. „Kiedyś kolor miał znaczenie obronne, teraz to jest nieważne” [TeM].

Eksperti UNESCO wpisując Falezy Bandiagary na Listę Światowego Dziedzictwa zwracali uwagę na powyższy problem. Architekt J.-L. Michon – jeden z ekspertów ICOMOS-u – podkreśla, że polityka zachowania architektury musi być „globalna”. To znaczy, że musi ona realizować się poprzez promocję wiejskiego, tradycyjnego stylu życia. J.-L. Michon wprowadza metodę rozpowszechnioną w centrach współpracy międzynarodowej, dotyczącą programu zintegrowanej konserwacji architektury. Za cel obrał sobie utrzymanie harmonijnej zgodności między kosmogonią a życiem codziennym, zagrożone przez trudności ekonomiczne i przez modernizację. Za poważne zubożenie regionu uważa on likwidowanie tradycyjnych budynków – odpowiedzialność za to przypisuje fundamentalizmowi islamskiemu – które powinny być zachowane jako pomniki, bez względu na współczesną przynależność religijną [1988: 10-13].

Przykładem wpływu islamskiego fundamentalizmu na architekturę – oprócz budowy meczetów w stylu arabskim – może być problem remontu domu *Hogona* w Kani Kombole. Podczas spotkań z lokalnymi społecznościami organizowanymi przez Misję Kulturalną z Bandiagary w sierpniu 1997 roku, pracownik tejże Misji S. Ouattara, zwrócił uwagę na kwestię zaniedbanego domu *Hogona*. Był to duży budynek, którego zewnętrzne mury pokryte były płaskorzeźbami; w czasach swojej świetności sprawiał imponujące wrażenie⁵⁴. S. Ouattara zaproponował mieszkańcom wsparcie ekonomiczne – ze strony państwa malijskiego – w celu rozpoczęcia prac restauracyjnych. Wspólnota, głosem większości przedstawicieli odmówiła twierdząc, że przynależność do islamu uniemożliwia odnowienie tego typu architektury, która jest już niemiłe widziana. Mieszkańcy zaakceptowali odnowę oberży, ale sprzeciwili się uwypuklaniu tego, co mogło stać się charakterystyczne dla ich wioski [Ciarcia 2003: 157]. Obecność *Hogona* we wsi była przez wielu odbierana jako przejaw pogańskich praktyk nieakceptowanych przez islam, dlatego też był on osobą niepożądaną⁵⁵.

Jeszcze innym problemem dotyczącym architektury kraju Dogonów są różnego rodzaju eksperymenty budowlane. Pewien włoski architekt zaczął promować budownictwo bez użycia drewna⁵⁶, który to pomysł zaczerpnął z tradycyjnego budownictwa egipskiego. Nowa idea polega na budowaniu stropu w postaci kopuły. Pociąga to za sobą dość poważne zmiany funkcjonalne budynków, dotychczasowe płaskie dachy pełniły funkcję tarasu służącego do suszenia zbiorów, przechowywania różnych przedmio-

⁵⁴ Budowla ta przykuwała uwagę pierwszych badaczy tego terenu, chętnie ją fotografowali i umieszczali w swoich pracach [Desplagnes 1907; Frobenius 1923].

⁵⁵ Dom *Hogona* interesuje nie tylko programy rządowe, ale również prywatnych przedsiębiorców, którzy chcieliby go przekształcić w obiekt turystyczny. W tym kontekście poproszono *Hogona*, aby namówił wybitne osobistości wioski do zaakceptowania odnowy „swojego” domu, który po remoncie zostałby niezamieszany, jak pomnik przeznaczony tylko do zwiedzania. *Hogon* zgadzał się całkowicie z tą koncepcją widział bowiem w niej czynnik sprzyjający rozwojowi wioski.

⁵⁶ W zamyśle chciał, aby nowa technologia przyczyniła się do ograniczenia wycinki drzew, a co za tym idzie pomogła w zahamowaniu pustynnienia kraju.

tów, także do spania. Kopuła nie może pełnić takich funkcji. Dodatkowo pojawia się problem konserwacji takiego dachu, wykonany jest bowiem z nietrwałej cegły suszonej na słońcu. Wskutek działania deszczu – tak jak wszystkie tego typu budynki – będzie ulegał destrukcji⁵⁷. Rozwiązaniem wydaje się być stosowanie trwalszych materiałów, takich jak cement czy kamień. W Bandiagarze zbudowano już hotel w takim stylu, przypomina jednak bardziej konstruowane przez Inuitów igloo niż tradycyjną architekturę dogońską. Tego typu oryginalna architektura może jest odpowiednia dla znajdującego się w mieście hotelu, ale czy tak powinny wyglądać wioski dogońskie?

Pojawiają się nowe elementy architektoniczne inspirowane przez turystów. Na polach granicznych z Ogol-Dogn wydrążono studnię, a pewna grupa Włochów postanowiła sfinansować wokół niej duże solidne ogrodzenie. Wykonano – w 2010 roku – kamienny murek zbrojony drutem, wysoki na metr, o średnicy około 8 metrów. Owszem zawsze starano się chronić studnie przed wiatrem, przed zasypaniem, ale takich „niesamowitych” konstrukcji nie stawiano. Wcześniej, patrząc na Ogol-Dogn widziało się pola, teraz na nich pojawiła się zupełnie nowa – obca tradycyjnej architekturze – konstrukcja. Nie dość, że powstał swoisty nowotwór architektoniczny, to zabrał jeszcze spory obszar pola uprawnego. Jest to swego rodzaju *signum temporis*. W czasach gospodarki tradycyjnej każda pięćdziesiątka ziemi była uprawiana. W dobie przemian, kiedy coraz większą rolę odgrywają nierolnicze źródła utrzymania, ziemia uprawna nie odgrywa już takiej roli. Istotniejszy wydaje się nowy element architektoniczny – świadczący o bogactwie wioski – a także chęć dowartościowania turystów, walczących „o lepsze jutro” Dogonów.

Dogonowie dostrzegają zmiany zachodzące w architekturze, bywają niezadowoleni, że zmienia się ich pejzaż kulturowy. Współczesna architektura z użyciem cementu, bloków kamiennych czy blachy falistej różni się znacznie od tej tradycyjnej. Uważają, że może to mieć negatywny wpływ na rozwój turystyki. Z drugiej zaś strony widzą, że mają więcej przestrzeni. „Dawniej domy były mniejsze, a teraz mamy większe domy. Teraz potrzebujemy więcej przestrzeni, aby kogoś przyjąć. Pod wpływem kontaktu z Zachodem, potrzebujemy więcej przestrzeni i tej przestrzeni, której potrzebujemy, nie możemy mieć tam na górze w urwiskach” [DoIA].

Zmiany surowców – przechodzenie od *banco* do kamieni – spowodowane jest wieloma czynnikami. Budowa z bloków kamiennych jest łatwiejsza; z jednej strony nie trzeba w czasie pracy tyle wody, co do produkcji cegieł lub rozmieszania *banco*, a z drugiej strony deszcze nie przeszkadzają w suszeniu cegieł lub murów konstruowanych bezpośrednio z gliny. Najistotniejszą sprawą wydaje się jednak być trwałość nowych budowli.

⁵⁷ Eksperyment z kopulastymi dachami przeprowadzono również w północnej części Burkiny Faso, nie przyniosło to jednak zadowalających rezultatów.

CZĘŚĆ 9

GOSPODARKA

9.1. Gospodarka a mit

Sprawy gospodarcze poruszam na końcu, nie dlatego, że jest to kwestia mniej istotna, lecz w konsekwencji założenia, że mit pełni funkcję nadrzędną wobec sfery materialnej. M. Griaule na podstawie prowadzonych wśród Dogonów badań doszedł do przekonania, że sfera produkcyjno-techniczna społeczeństw podporządkowana jest mitowi i przekonaniom religijnym, a rozwój kultury duchowej nie zależy od rozwoju gospodarki [1952: 22]¹. J. Łapott we wspomnianym już artykule poświęconym tradycjonalizmowi kulturowemu Dogonów, zgadzając się z twierdzeniem M. Griaule'a, zadaje pytanie: „Czy mit mógłby być pierwotnym w stosunku do kultury, czy byłby zdolny ją „wytworzyć” w nowym środowisku?”. Uważa, że u Dogonów sytuacja taka mogłaby zaistnieć, po ich migracji i osiedleniu się w Falezach Bandiagary. Podaje przykłady zależności sfery materialnej od mitu² [1987: 225]. To złożone zagadnienie wymaga dalszych badań, w chwili obecnej trudno udzielić precyzyjnej odpowiedzi. Nie można natomiast nie zauważyć, że dogońscy informatorzy poruszając tematy gospodarcze dość często nawiązują do mitu.

Sposób uprawy roli, oprócz swego praktycznego wymiaru, ma aspekt mitologiczny. Dogonowie uważają, że w każdej wykonywanej czynności człowiek powinien przeżywać na nowo świętą opowieść. Ruch rolnika na polu powinien przebiegać wzdłuż linii zygzakowatej, z jednego końca pola na drugi. Rolnik przesuując się wzdłuż tej linii – przy każdym kroku – przekłada motykę z ręki do ręki, okopuje roślinę raz z jednej, raz z drugiej strony, co ma przypominać ruchy tkacza. Każda linia prosa powinna liczyć osiem stóp, a każde pole osiem linii, co ma symbolizować ośmioro pierwszych przodków i osiem podstawowych ziaren usytuowanych w obojczyku [Griaule, Dieterlen 1954: 95]. Oczywiście jest to założenie teoretyczne, bowiem wielki brak ziemi uprawnej – szczególnie w Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary – powoduje, że uprawia się nawet najmniejsze jej skrawki. Odwrotna sytuacja panuje na Równinach Seno i Gondo, a także w dorzeczu Białej Wolty, gdzie pola są bardzo duże. Tutaj też nie stosuje się tej zasady, nie ma bowiem racjonalnych przesłanek do ograniczania wielkości pól. Należy jednak pamiętać, że większość tych nowych

¹ Twierdzenie to spotkało się z krytyką szczególnie ostrą – co wydaje się oczywiste – w wydaniu radzieckich etnologów [Szarewska 1971: 34, 37].

² Przykładem może być usytuowanie wioski na planie człowieka, lub mata garncarki składająca się z 80 rzędów włókien na pamiętkę pierwszych 80 przodków.

pól, powstała stosunkowo niedawno, kiedy siła tradycyjnych wierzeń nieco osłabła.

Regulujący życie Dogonów mit ma także znaczny wpływ na gospodarkę, co można obserwować w wielu jej dziedzinach. W tym rozdziale zostaną omówione, oprócz kwestii najważniejszych dla dogońskiej gospodarki, święta rolnicze oraz sposoby sprowadzania deszczu.

9.2. Rolnictwo

Podstawowym źródłem utrzymania dla większości ludów Afryki Zachodniej jest rolnictwo. Uprawa ziemi dostarcza podstawowych produktów żywnościowych, dlatego też rolnicy stanowią zasadniczą część społeczeństwa. Fundamentem tradycyjnej gospodarki Dogonów było kopieniactwo. Każdy skrawek ziemi w urwiskach skalnych przeznaczony jest pod uprawę, a najmniejsze pola spotykane na tym terenie mają powierzchnię pozwalającą na zasadzenie zaledwie kilku ziaren prosa czy też jednej kalebasy. Aby ziemia się nie osuwała, pola otoczone są kamiennymi murkami, tworząc tarasy uprawne. Czasami sadi się drzewa owocowe *oro* (baobab) lub *dyum* (drzewo serowe), by wzmocnić glebę. Na równinie pola oddzielone są wąskimi ścieżkami – bruzdami, które pełnią jednocześnie rolę rowów nawadniających. Najczęściej uprawia się *yu* (proso), *eme* (sorgo), *po* (fonio), *nu* (fasolę), *ga* (kukurydzę) oraz *elie* (arachidy).

Bardziej rozwinięte rolnictwo, a właściwie ogrodnictwo, można spotkać w okolicach nielicznych małych rzek. Uprawia się tam *ara* (ryż), *poli* (sezam), *anu* (szczaw)³ i *gau* (cebulę szalotkę). Ta ostatnia jest najpopularniejszym produktem eksportowym. Rozbija się ją na miazgę, formuje w kule, suszy na tarasach domów i dopiero w takiej formie sprzedaje na targach.

Uprawa roli całkowicie zdominowała tradycyjne życie Dogonów, a cykl prac rolniczych wyznacza kalendarz. W rolnictwie pracują wszyscy zdrowi członkowie rodzin, cięższe prace wykonują mężczyźni oraz silniejsze kobiety, natomiast lżejsze prace osoby starsze, a także dzieci. Na polach pracują nawet najmłodsi, którzy mają za zadanie usuwać licznych wrogów rolnictwa: robaki, gąsienice, szarańczę, ptaki, a nawet płoszyć małpy. Starsze dzieci i młodzieńcy najczęściej są pasterzami.

Szczególne nasilenie prac polowych ma miejsce podczas pory deszczowej, więcej czasu dla siebie i odpoczynku Dogonowie mają w porze suchej. Intensywne prace polowe rozpoczynają się w czerwcu od siewu prosa. Sezon prac polowych kończy się w marcu, wraz ze zbiorem cebuli. Od kwietnia do czerwca nie prowadzi się prac polowych, jest to czas na prace rzemieślnicze. Kobiety wówczas najwięcej czasu poświęcają przędzeniu, a mężczyźni tkactwu.

³ Szczaw z kraju Dogonów nie przypomina wcale szczawiu, do którego jesteśmy przyzwyczajeni w Europie, jest raczej podobny do „patyczka do uszu”, przed rozkwitnięciem.

Najpopularniejszymi zwierzętami domowymi są kozy, barany, a także osły, woły i konie; na podwórkach domów jest mnóstwo kur, zdarzają się też pantarki – szczególnie na Równinach. Dogonowie polują też na dzikie zwierzęta: małpy, węże, szczury, antylopy, zaś w porze suchej urządzą zbiorowe połowy ryb.

9.2.1. Pola

W Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary *mine* (gleba) jest bardzo uboga i jest jej mało, dlatego też uprawia się nawet najmniejsze skrawki ziemi. Równiny Gondo i Seno mają o wiele bogatsze gleby i tym samym rolnictwo jest tam o wiele bardziej rozwinięte. Pola i ogrody, jeśli tylko ukształtowanie terenu na to pozwala, mają kształt mniej lub bardziej regularnego czworoboku. Poszczególne pola oddzielone są wąskimi ścieżkami, wydrążonymi lekko poniżej terenu. Te ścieżki-rynny odprowadzają wodę deszczową do niezbyt głębokich niecek znajdujących się na ich skrzyżowaniach, co z kolei pomaga w nawadnianiu pól podczas sezonu suchego.

Aby wzbogacić ubogą glebę, Dogonowie przygotowują nawóz składający się z popiołu ze spalonych łodyg prosa, butwiejących odpadków roślinnych i odchodów zwierząt⁴. Najczęściej przygotowują nawóz bezpośrednio na polach lub w ich pobliżu. Sztuczne nawozy, mimo iż są dostępne w dużych miastach (np. Mopti) w praktyce nie są stosowane przez Dogonów, ze względu na ich cenę oraz utrudniony transport.

Podstawową rośliną uprawną – w całej strefie Sahelu, nie tylko u Dogonów – jest *yu* (proso), zajmuje ono największy obszar pól uprawnych. Wraz sorgiem i fonio stanowi podstawę bazy żywieniowej, pozostałe uprawy w większości przeznaczone są na sprzedaż. Siew prosa ma miejsce kiedy ziemia jest już dostatecznie wilgotna, czyli na przełomie czerwca i lipca. Jest to praca dla całej rodziny, mężczyźni ze swoimi półkolistymi motykami spulchniają glebę i przygotowują niewielkie kopczyki. Następnie kobiety i dzieci wykonują w nich niewielkie otwory i wkładają do nich ziarno, trzymane w pojemnikach z kalebasy, po czym zasypują otwory ziemią. Wraz z upowszechnieniem się pługa (*eneyuari*) zmieniła się nieco metoda pracy. Najpierw pług robi bruzdy, za nim podąża pierwsza grupa pracowników; są to silni mężczyźni (mogą być też kobiety), którzy za pomocą motyki *daba* robią małe otwory. Następnie idzie druga grupa, składająca się głównie z kobiet i dzieci, wkładających ziarna do ziemi i depczących je, tak by zamknąć otwory. U Gadiolou Dolo na dziesięć osób pracujących na polu, pierwszą grupę stanowi 5-7 osób, a reszta wrzuca ziarna trzymane w kalebasach. Ziarno na siew wyselekcjonowane jest zaraz po żniwach i przechowywane oddzielnie od ziarna konsumpcyjnego. Uprawa prosa wymaga pielienia, które również

⁴ Niezbutwiałe lub niespalone fragmenty roślin układają na polu w małe kopczyki oddalone od siebie o dwa metry, a następnie spalają je tuż przed nadejściem deszczów, w okolicach święta *Bulo*.

absorbują całą rodzinę, podobnie jak żniwa.

Zbiór prosa ma miejsce po zakończeniu pory deszczowej, na przełomie września i października. Praktykowane są dwie metody zbioru prosa: ścinanie kolby ze stojącej łodygi lub wrywanie całej łodygi, a potem obcinanie kolby. Podstawowym narzędziem jest *kebele* (krótki nóż) trzymany w dłoni, którym ścina się kolby prosa, by następnie włożyć je do kosza. W przypadku stosowania pierwszej metody zbioru, łodygi są wrywane lub ścinane za pomocą motyki dopiero po przeniesieniu kłosów do zagrody. W myśl tradycji to mężczyźni ścinają łodygi (osiągające wysokość do 2-3 m) i odcinają kłosa⁵. Natomiast kobiety i dzieci układają kłosa w swego rodzaju snopy, które transportuje się do wsi w wielkich koszach. Proso przed włożeniem do spichlerza suszy się na tarasach domów. Zdarza się, że tuż po zbiorze przechowywane jest w pryzmach na pobliskich skałach. Słomę prosa zbiera się później i magazynuje na dachach budynków gospodarczych albo w konarach drzew znajdujących się w pobliżu pól. Słoma jest bowiem doskonałą paszą dla bydła oraz ważnym składnikiem nawozu. Współcześnie zdarza się, że na polu pracują same kobiety, mężczyźni zajęci są pracami przynoszącymi większy dochód (jak handel, wyrób pamiątek, praca z turystami, praca na emigracji). Aby umilić sobie ciężką pracę w polu, ludzie śpiewają pieśń:

„Uprawiać proso to ciężka praca, yii...
Uprawiać proso to zmudny trud, yii... o...
Moja matka, która zmarła, odeszła z żdźbłem prosa,
Umarła z kawałkiem słomy” [Walter 1960: 101].

Udane zbiory opisywała *tige*: „Wielkie sorgo rozrywa spichlerz”, co oznacza, że ciężar obfitych zbiorów niszczy spichlerz [Ganay 1941: 138]. Według relacji pochodzącej z I połowy XX wieku, kiedy zbiory są dobre, stare kobiety z małymi kalebasami wypełnionymi prosem pochodzącym z nowych zbiorów udają się do wioski Idowal, a później do *Di-dama*⁶, gdzie organizuje się rytualne tańce, by podziękować świętym krokodylom za zapewnienie mieszkańcom obfitych zbiorów. Przyniesione przez kobiety proso przekazywane jest *Hogonowi*, który każe zrobić z niego tradycyjne piwo *konyo* i jako pierwszy je pić. Dopiero od tego momentu można spożywać nowe proso [Yaro, Diko 1940: 215].

Inną bardzo ważną dla Dogonów rośliną jest *po* (fonio), mające szczególne znaczenie nie tylko jako pożywienie, ale również w aspekcie mitologicznym – o czym była już niejednokrotnie mowa. Fonio jest rośliną mało wymagającą. Sieje się ją – podobnie jak

⁵ Dogonowie uważają, że wszystkie ciężkie prace wykonuje mężczyzna, a kobieta lżejsze. Dlatego to oni ścinają łodygi, mają cięższe motyki niż kobiety, ścinają drzewa, podczas gdy kobiety tylko zbierają gałęzie.

⁶ W dosłownym tłumaczeniu „opiekun wody”, miejsce znajdujące się około 2,5 km od Idowal; tamtejszy zbiornik wodny jest „zakazany”, bo żyją tam święte krokodyle.

ryż – rzucając ziarno bezpośrednio do gleby, następnie ziarno przykrywa się glebą. Pola przeznaczone pod uprawę fonio są zazwyczaj oddalone od wsi. Po otrzymaniu 5-6 plonów *po* pole powinno przez 3-4 lata leżeć odłogiem. Po wejściu roślin, należy je pielnić raz w miesiącu. Ziarna tej rośliny są małe i kiedy są dojrzałe bardzo łatwo wypadają z kłosów. Dlatego, jako jedyne zboże, fonio trzeba młócić natychmiast po żniwach. „Fonio zbiera się przez wrywanie całych łodyg, a następnie łączenie ich w wiązki, podobnie jak w przypadku ryżu. Potem uderza się wiązka, aby ziarno wypadło” [DoG].

Ze względu na to, że *po* pełni bardzo szczególną funkcję w kulturze dogońskiej, przy jego uprawie można dostrzec pewne zależności związane z hierarchią społeczną. O ile przy zbiorach prosa czy ryżu prace prowadzone są w ramach rozległej rodziny posiadacza pola, dopuszczalna jest pewna dowolność działań i każda rodzina indywidualnie decyduje o terminie żniw, o tyle przy zbiorach *po* pracują jednocześnie wszyscy mający pola w danej okolicy⁷. Zwraca się też uwagę na zachowanie porządku wieku. „Starsi zbierają przed młodszymi”. Czyli najpierw zbiera się zboże z pól najstarszych mieszkańców, a kończy się żniwa na polach najmłodszych. Żniwa fonio to także okazja do nieskrępowanych codziennymi konwenansami rozmów, nie pozbawionych aluzji seksualnych. Śpiewa się *po ga ni* „pieśń życia *po*”, która ma dość sprośny charakter. Sytuację taką spotykano w latach 50. XX wieku w Falezach Bandiagary [Palau-Marti 1957: 23]. Jeszcze na początku XXI wieku żywe jest przekonanie, że w czasie żniw fonio *Nommo* zamieszujący wody wstępuje z powrotem do nieba, bo roślina ta jest mu nieprzychylna. Pozostaje tam aż do najbliższej pory deszczowej, kiedy wraz z pierwszym deszczem zstępuje na ziemię, a cykl ten powtarza się corocznie. Z fonio związanych jest wiele zakazów; nie wolno go jeść *Hogonowi*, *Binukedine* i *ginna bana*, ponieważ uważa się, że „są oni spokrewnieni z *Nommo*”, czyli praktycznie w każdej dużej rodzinie jest ktoś objęty zakazem [DoPa].

Na Równinach zbiór fonio wygląda nieco inaczej. Rolnicy wykorzystują łatwość wypadania ziaren z kłosów, nie wrywają łodyg z ziemi i nie transportują ich do wioski, lecz bezpośrednio młócąc zboże stojące na polu. W tym celu osoba młocząca bierze do jednej ręki dużą misę z kalebasy, do drugiej zaś swego rodzaju plecioną tacę. Uderza w ten sposób tacą w kłosa, tak że wytrącone dojrzałe ziarna wpadają do misy. Praca ta pozwala na wykorzystanie dojrzałych ziaren, bo tylko one łatwo wypadną z kłosa. Pozostałe natomiast pozostaną w kłosie aż dojrzeją i zostaną wymłócone następnym razem.

W połowie XX wieku w Falezach i na płaskowyżu Bandiagary, w przeciwieństwie do innych zbóż, młocka *po* miała miejsce nocą, a wszyscy młodzi obu płci z okolicy musieli współpracować pod karą grzywny. W wierzeniach Dogonów *po* jest związane z krwią menstruacyjną, dlatego też młóci się je tylko w nocy. Współcześnie nie

⁷ Gadiolou Dolo, mimo iż ma warsztat krawiecki, w czasie żniw fonio wysyła wszystkich swoich pracowników i uczniów na pole, a praca w warsztacie zamiera.

ma to większego znaczenia, pracę tę wykonuje się także w ciągu dnia. Młócka *po* jest sposobem na wyprowadzenie złego słowa zawartego w ziarnach, natomiast dobre słowo tam pozostanie. Dobre słowo przewija się w pieśniach robotników i przyczynia się do płodności kobiet. Młócenie, bicie *po* jest równoznaczne ze składaniem ofiary z krwi. Bywa ono symbolizowane przez złe słowo zawarte w nasieniu, które spadnie na ziemię [Palau-Marti 1957: 23].

Inną ważną rośliną jest *ara* (ryż), jego uprawa jest jednak o wiele trudniejsza, dlatego też zajmuje – w porównaniu do prosa – niewielki areał. Pola ryżu najczęściej znajdują się w pobliżu rzek, zbiorników wodnych, jako że wymaga on – w przeciwieństwie do prosa – dużych ilości wody. Sieje się go miesiąc po prosie, a zbiera się miesiąc wcześniej (we wrześniu). Kiedy siewcy rzucają ziarno na glebę, kobiety i dzieci przewracają ziemię motykami, tak aby zakryć ziarna i chronić je przed ptactwem⁸. Następnie pole jest zalewane wodą deszczową lub z pobliskiej rzeki czy też stawu. Aby wodę zatrzymać na polu, z ziemi tworzy się małe groble. W czasie zbioru ryżu – podobnie jak fonio – kłosa ścina się za pomocą sierpa i przenosi się je do zagrody. Ryż, podobnie jak inne zboża, przechowuje się w kłosach, które młóci się w miarę potrzeb. Młócka odbywa się za pomocą kija używanego tak jak cep lub uderza się kłosami, aby ziarno wypadło.

Proso, fonio i ryż były pierwszymi roślinami, które zasadzili przodkowie kiedy zstąpili z nieba wraz z *Nommo*. Starsi Dogonowie potrafią jeszcze wskazać miejsce pierwszego siewu. „To miejsce nazywa się *toy nama*. To jest tam, gdzie rozpoczęte zostały pierwsze siewy. Jest to miejsce, w którym siano po raz pierwszy” [DoPa]. Rośliny te pełnią również istotną rolę w ich mitologii, co jest podkreślone przez nazwanie niektórych ciał niebieskich *Yu Tolo* (gwiazda prosa), *Ara Tolo* (gwiazda ryżu) i *Po Tolo* (gwiazda fonio).

Ważne znaczenie w bazie spożywczej Dogonów mają również fasola, arachidy i szczaw. Fasolę sadi się często na polach prosa, umożliwiając jej wzrastanie po długich łądychach prosa. Zbierana jest jednak o wiele wcześniej niż proso; przynoszona w dużych koszach do zagród, jest suszona na tarasach domów i przechowywana w postaci strąków w spichlerzach. Natomiast wyłuskane ziarna fasoli przechowuje się w specjalnych, wysokich koszach, wymieszane z piaskiem dla ochrony przed insektami. Przed przygotowaniem posiłku kobiety muszą odsiać piasek od fasoli, a dopiero później mogą przystąpić do jej gotowania⁹.

Bardzo popularną rośliną uprawną w całej strefie Sahelu są arachidy, nie wymagające dużej ilości wody oraz dobrych gleb. Mimo że zazwyczaj arachidy są pomieszane z innymi roślinami, nierzadko są też uprawiane na całkowicie odrębnych polach. Zbiory arachidów mają miejsce na przełomie września i października; po wyrwaniu z ziemi

⁸ W przeciwieństwie do rolników azjatyckich, Dogonowie nie przesadzają ryżu. Ziarno raz wysiane rośnie na tym samym polu, podczas gdy w Azji ryż sieje się na jednym polu, a rośnie na drugim.

⁹ Do oddzielania piasku od fasoli służy specjalny owalny koszyk nazywany *nukoro*, wpleciony z włókien liści drzewa *silu*.

korzeni wyjmuje się orzechy i wrzuca do koszy. Łodygi pozostają przez pewien czas na polu aż wyschną, po czym łączy się je w wiązki i transportuje do zagrody, gdzie są przechowywane do czasu nadejścia pory suchej. Wtedy wykorzystuje się je jako paszę dla zwierząt. Orzeszki mogą być bezpośrednio konsumowane po uprażeniu. Po roztarciu w żarnach wyciska się z nich olej, który również wykorzystywany jest w kuchni.

Szczaw jest sadzony na obrzeżach pól prosa. W kraju Dogonów uprawia się dwa rodzaje szczawiu: *anu banu* (czerwony) i *anu gogobolo* (wielki, czarny); oba te gatunki są używane w kuchni. Dodatkowo szczaw czerwony służy do farbowania włókien kostiumów masek i *dolaba* (siedzisk) używanych w czasie *Sigi*. Kiedy na łądych pojawiają się pierwsze liście, zaczyna się ich zbiór, sos ze świeżych liści jest szczególnie ceniony. Właściwe zbiory mają jednak miejsce dopiero wtedy, kiedy roślina jest już całkowicie dojrzała, najpierw obrywa się liście, później łądycę. Liście i ziarna suszą się osobno, te ostatnie – podobnie jak fasola – przechowywane są w piasku.

9.2.2. Ogrody

Ogrody – podobnie jak pola – mają kształt mniej lub bardziej regularnego czworoboku, ogrodzonego ciernistymi krzewami, by chronić rośliny przed bydłem. Poszczególne poletka – znajdujące się w obrębie jednego ogrodu – oddzielone są wąskimi ścieżkami, czasem pełniącymi jednocześnie funkcję kanałów nawadniających.

W ogrodach uprawia się rośliny wymagające większej ilości wody, cienia oraz częstszego pielienia. Najlepiej do tego celu nadają się tereny zalewane podczas pory deszczowej lub usytuowane w pobliżu rzek lub zbiorników wodnych. Uprawa w ogrodach rozwinęła się na większą skalę kiedy zaczęto budować zapory, które umożliwiły stworzenie zbiorników wodnych. Pierwszą zaporę wybudował M. Griaule w Bara w połowie XX wieku. W budowaniu zapór Dogonowie widzą możliwość rozwoju swojego kraju, bowiem spora część ich dochodów pochodzi ze sprzedaży produktów rolnych uzyskiwanych w ogrodach.

Ogrody – w przeciwieństwie do pól – stanowią indywidualną własność rodziny lub osoby; uzyskiwane w ten sposób produkty stają się prywatną własnością osób, które dbały o uprawę. Najczęściej mąż i żona pomagają sobie wzajemnie w uprawie swoich ogrodów. Na ogół mężczyźni uprawiają tytoń, kapustę, sałatę, a kobiety piment¹⁰, pomidory, szczaw i kalebasy.

Najważniejszą rośliną uprawianą w ogrodach jest *gau* (cebula szalotka), będąca podstawowym produktem eksportowym Dogonów i charakterystycznym elementem krajobrazu. Mimo iż cebula znana jest Dogonom od dawna, dopiero od lat 40. XX wieku – kiedy upowszechnił ją M. Griaule – obserwuje się wzrost jej popularności.

¹⁰ Rodzaj małej bardzo ostrej papryczki. Suszy się ją na słońcu, a następnie rozciera na proszek.

Wraz z pojawieniem się zapór wodnych¹¹, a tym samym większej ilości wody niezbędnej do uprawy tej rośliny zwiększył się także areal uprawy. Budowa pierwszej zapory wodnej była dla M. Griaule'a dużym wyzwaniem. Jeszcze dzisiaj Dogonowie wspominają te wydarzenia: „On szukał jakiegoś dobrego miejsca, aby skonstruować zaporę; kiedy już wybrał, poprosił o błogosławieństwo dawnych właścicieli Bara i powiedział im, że chce zbudować zaporę. Ludzie przeanalizowali prośbę i zgodzili się. Tak oto powstała zapora. Na początku ludzie tego nie chcieli, bo tam znajdowały się tereny rolnicze. Więc ludzie nie chcieli, aby urodzajna ziemia znalazła się pod wodą. To był problem. Więc odrzucili prośbę i M. Griaule wrócił do Bandiagary i rozmawiał tam z szefem obsługi (z władzami administracji kolonialnej) wskutek czego wrócił tu. Wyjaśnił, że chce naszego, a nie swojego dobra, zaklinał się na Boga i obiecywał, że zapora zostanie tutaj. Lud Bara zgodził się” [DoPa]. Oprócz ludzi, M. Griaule musiał jeszcze udobroczyć byty mityczne¹². Kiedy działania ludzi zostały zaakceptowane przez bóstwa, praca dobiegła do szczęśliwego końca i obecnie dzięki zaporze istnieją tam uprawy.

Cebula jest na tyle istotną uprawą, że niektóre miesiące w kalendarzu rolniczym określane są terminami nawiązującymi do jej uprawy. Najwięcej cebuli sieje się w grudniu, ale już od października zdarza się, że rolnicy rozpoczynają jej siew. Po zbiorach, które mają miejsce w marcu, przygotowuje się cebulę do sprzedaży. Handluje się nią w dwóch postaciach: kule z liści i kule z bulw. W tym celu oddziela się liście od bulw, następnie za pomocą tłuczka o szerokiej części pracującej ubija się je na papkę, po czym papkę formuje się w kule i suszy na słońcu na tarasach domów lub skałach. Dopiero w takiej postaci cebula jest sprzedawana. Kobiety handlują nią na targach w całym kraju Dogonów. Kule cebuli można też spotkać poza regionem Bandiagary i Douenty, kupcy Dyoula lub też sami Dogonowie przewożą je na targi do Mopti czy Djenne.

Zapory wodne, które umożliwiają tworzenie ogrodów¹³, powstają na okresowych ciekach wodnych. Zatrzymują one wodę, tak aby tworzyła sztuczny zbiornik wodny umożliwiający uprawę także przez znaczną część pory suchej. Wokół niektórych miejscowości znajduje się nawet kilkanaście tego typu zapór, w okolicy Kani-Gogouna jest 11 zapór, a dodatkowo mieszkańcy drążą studnie, aby zapewnić rezerwy wody dla ogrodu. Działalność ogrodnicza wspierana jest przez różnego rodzaju stowarzyszenia, które

¹¹ Pod koniec XX wieku na Płaskowyżu Bandiagary szacowało się, że istnieje ponad 100 sztucznych zbiorników wodnych [Berche 1998: 58].

¹² Informatorzy współcześnie twierdzą, że M. Griaule zaczął budować pierwszą zaporę w Bara w 1949, ale bóstwa „*Nommo* nie zgodziły się na budowę zapory. Poszedł, więc do swojej wioski prosić o wyjaśnienie. Dogonowie polecieli mu złożyć ofiarę. Więc kupił barana i złożył go w ofierze. W roku 1949 zburzyli ją chyba z dwa razy. Dopiero po złożeniu ofiary to się zmieniło, i zakończono budowę (...) *Nommo* przestali niszczyć zaporę Griaule'a. Dzięki złożeniu ofiary z barana, ponieważ ofiara to jedyny sposób na otrzymanie ich łaski i błogosławieństwa, by zagwarantować istnienie zapory” [DoPa]. Owo składanie ofiary miało miejsce w 1950 roku.

¹³ Są to dość kosztowne przedsięwzięcia, najczęściej finansowane ze środków pozyskanych przez wioskę z zewnątrz. Zbudowanie zapory o długości 50 m kosztuje (w 2009 roku) 17 mln F CFA.

oferują zainteresowanym system mikrokredytów. „Kobieta na początek dostaje 20 000 F CFA, po zbiorach oddaje wspomnianą kwotę oraz 10% odsetek, którą to kwotę przeznacza się na następne kredyty. Dla kobiet jest to możliwość zarobku, tym ważniejsza, że one nie wyjeżdżają za pracą, dlatego to one dominują w mikrokredytach” [PoM].

9.2.3. Hodowla

Najpopularniejszymi zwierzętami hodowanymi są niewątpliwie kury, kozy i owce, w zagrodach można również spotkać krowy i świnie¹⁴, psy, koty¹⁵ i wspomniane już zółwie. Zwierząt hodowlanych nie karmi się specjalnie w zagrodach, raczej się je wypasa. Wyjątkiem jest koniec pory suchej, kiedy w buszu i na polach trudno znaleźć cokolwiek do jedzenia. Wtedy gospodarze korzystają ze zgromadzonych po żniwach zapasów słomy, głównie prosa. Słoma ta jest dość gruba dlatego należy ją wcześniej pociąć. Zwierzęta spożywają również zbędne części innych roślin, na przykład kłacza arachidów. Generalnie konsumują wszystkie możliwe odpadki roślinne. Zwierzęta hodowlane są bardzo dobrze traktowane i dobrze strzeżone, są bowiem świadectwem bogactwa i dostatku ich właściciela. Wypasa się je w buszu, ale na wieczór zawsze wracają do wsi w obawie przed kradzieżą. Gospodarze skrupulatnie liczą zwierzęta po powrocie do zagrody, kiedy jakieś padnie – najczęściej z powodu braku wody – długo szukają padłej sztuki, aby upewnić się, że to nie kradzież jest przyczyną jej zaginięcia. Mimo iż równiny u stóp Falez Bandiagary są już zagospodarowywane, nie zostawia się tam zwierząt w obawie przed złodziejami, lecz wprowadza się je do zagród w urwiskach skalnych. Coraz większą popularnością cieszy się hodowla bydła, co świadczy o wroście majątności Dogonów, głównie ze względu na mleko. Krowa po ocieleniu dojona jest dwa razy dziennie (rano i wieczorem), daje to około 5-10 litrów mleka. Mleczne krowy holenderskie dające do 40 litrów mleka dziennie ma tylko jeden gospodarz mieszkający w pobliżu Sevaré.

Podstawowym sposobem wykarmienia zwierząt hodowlanych jest pasterstwo. Pasterzami są zawsze chłopcy lub młodzieńcy; w ciągu dnia prowadzą oni zwierzęta do buszu, a wieczorem zaganiają je z powrotem do zagród. Zawód koziarza jest bardzo szanowany¹⁶, tradycja mówi, że koza była udomowiona przed baranem, a wół

¹⁴ Współcześnie, ze względu na silne wpływy islamu, nastąpił spadek zainteresowania tym zwierzęciem. Na targach wieprzowinę można kupić tylko na wyznaczonych stoiskach znajdujących się nieco na uboczu.

¹⁵ Mimo iż są rzadko spotykane w zagrodach, Dogonowie uważają, że pełnią one bardzo ważne funkcje. Można spotkać wypchane skórki kotów przy spichlerzach (Songho); według rozmówców ma to odstraszać myszy.

¹⁶ Pasterzy szanowano, ale także bano się ich. Spowodowane to było faktem, że zamieszkiwali w buszu, na odludziu, tym samym uważano, że są w bliskich kontaktach z *Yurugu*. Inną kwestią

przed koniem. Koziarze noszą tykwy ozdobione znakami symbolicznymi, mają również specjalne ołtarze (*mono*), na których składają ofiary.

W hodowli bydła bardzo ważną rolę odgrywa sól w taflach kupowana na targach od Tuaregów. Dogonowie uważają, że „kiedy krowa zje sól, wtedy ma większy apetyt, więcej pije, więcej je trawy, szybciej rośnie i tyje. Istnieją trzy metody podawania soli krowie. Pierwsza metoda to pocięcie soli na małe kawałki (kwadraty o boku 15 cm) i podanie ich zwierzętom do lizania. Jeśli jest dużo krów, nie tnie się tafli tak drobno, tylko zostawia się dużą część, na przykład o długości metra. Trzecia metoda to połączenie soli z łodygami zboża i położenie tej mieszaniny w kopcu w buszu. Kiedy zwierzęta kładą się spać w tym miejscu, jedzą zboże razem z solą. Po każdym powrocie z pastwiska zwierzęta idą spać do kopców znajdujących się w buszu¹⁷, w związku z tym przed pójściem spać jedzą to zboże z solą” [OnB, OnS].

Oprócz wymienionych zwierząt, których mięso – chociaż rzadko – jest konsumowane, Dogonowie hodują także *so* (osły) i *suru* (konie). Te ostatnie w Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary są rzadkością, chociaż w XIX wieku było ich sporo, ponieważ były używane do celów wojennych¹⁸. Należy pamiętać, że w historii Dogonów, było wiele burzliwych okresów, kiedy prowadzili liczne wojny z sąsiadami. Konnica Dogonów siała wtedy postrach w sporej części łuku Nigru. Wraz z zaniechaniem wojen zmniejszyło się zapotrzebowanie na konie, dlatego dzisiaj spotyka się je rzadko. Najczęściej właścicielami koni są lokalni notable, którzy dosiadają ich w czasie dużych uroczystości, aby podnieść swój prestiż¹⁹. Inna sytuacja występuje na Równinach, znajduje to nawet ślad w micie. Kiedy bracia, którzy opuścili Mandę dotarli do dzisiejszych siedzib, „starszy brat powiedział, że po przyjeździe tutaj mogą osiedlić się na równinie. Aru pozostał obok falez, a pozostali bracia byli na równinie. (...) Mieli dużo koni. Osiedlili się obok Douna. (...) Mieli dużo koni i było im bardzo dobrze” [DoG]. W okolicy Bankas koń jest nadal popularnym zwierzęciem hodowlanym, służącym głównie do celów pociągowych. Na równinach konie zaprzęgane są do czterokołowych wozów, z produkcji których słynie lud Bobo. Hodowlą i handlem

był ich wygląd, kiedy pasterz wracał do wioski, jego nadmierne owłosienie, jego dziki wygląd przerażał kobiety i dzieci, przypominał bowiem człowieka szalonego, którego Dogonowie – tak jak i wiele ludów tego terenu – się obawiają.

¹⁷ Kojce ogrodzone gałęziami i kolczastymi krzewami

¹⁸ W 1977 roku w miejscowości Yaye liczącej wtedy około 1 000 mieszkańców był jeden koń, około 10 osłów i kilkanaście sztuk bydła rogatego [Łapott 1987: 221]. Na początku XXI wieku konia trudno już znaleźć w wioskach, nadal jest sporo osłów, znacznie wzrosło też pogłowie bydła rogatego.

¹⁹ W myśl mitologii Dogonów *Nommo* został przemieniony w konia, który wciągnął arkę do wody, co pozwoliło na ekspansję wód Nigru w depresję Debo i utworzyło przy ujściu odnogi rzeki, które są porównywane do popręgu lub lejc, za pomocą których koń ciągnął arkę. M. Griaule i G. Dieterlen wielokrotnie wspominają o koniu omawiając mitologię Dogonów [1965: 461, i nast.].

końmi zajmuje się ród Kosodjo, w myśl tradycji ustnej to oni (Kosodjo) jako pierwsi rozpoczęli handel końmi, dlatego mówi się, że są „władcami koni”. Konie pełnią nie tylko ważną funkcję w transporcie, są także symbolem bogactwa. Szczególnym szacunkiem cieszą się właściciele koni tresowanych. Pokazy takich tresur można zobaczyć w trakcie ważnych uroczystości. Informatorzy wspominają, że kiedyś Dogonowie „kupowali konie w kraju Mossi i przychodzili sprzedawać je tutaj Fulbom. Wspecjalizowali się w tej dziedzinie i dzisiaj są „panami koni”. Czasami, w czasie ślubu, można zobaczyć ceremonię „usypiania koni”; (treserzy) sprawiają, że tańczą one w rytmie tam-tamów. Ludzie są dumni z posiadania konia trzymanego w domu, bogaty musi mieć dużego, dobrze żywionego konia. Dzisiaj, ci którzy są naprawdę specjalistami w dziedzinie koni, to tylko ludzie z równiny dlatego, że konie nie lubią gór” [KoneM]. Cena konia jest bardzo zróżnicowana od 150 000 F CFA za źrebaka, do 500 000 F CFA za dorodnego ogiera.

Najważniejszym zwierzęciem używanym w transporcie jest niewątpliwie osioł. W prawie każdej zagrodzie znajduje się jeden, a nawet dwa osły. Jest cennym i szanowanym zwierzęciem. Nie traktuje się go jako zwierzę rzeźne, chociaż w czasach niedostatku zdarzało się, że zabijano stare osły lub nawet jedzono mięso padłych osłów. Najczęściej jednak, kiedy osioł jest już tak stary, że nie może pracować dożywa w spokoju swoich dni, podobnie jak koń²⁰. Cena osła waha się między 75 000 a 100 000 F CFA.

Innym rzadkim zwierzęciem w Falezach Bandiagary jest wół²¹, chociaż jego mięso można otrzymać na targowisku u handlarzy fulbejskich. W tradycyjnym jadłospisie mięso było rzadkością, konsumowano je głównie z okazji składania ofiar, kiedy zabijano zwierzęta domowe (przede wszystkim kury, ale także psy, barany, kozy). Jadłospis wzbogacały także dzikie zwierzęta. Współcześnie jednak, wraz z rozwojem rolnictwa, terenów łownych jest coraz mniej i dlatego też mały jest udział dziczyzny w menu Dogonów.

9.2.4. Narzędzia

Podstawowymi narzędziami rolniczymi są motyki i siekiery, które można kupić na targu lub bezpośrednio zamówić u kowala. W połowie XX wieku do najpopularniejszych motyk²² należały:

²⁰ R. Arnaud na początku XX wieku informował, że w niektórych regionach można spotkać się z zakazem jedzenia koniny [1921: 272].

²¹ Często można spotkać to zwierzę na Równinach Gondo i Seno oraz w dorzeczu Białej Wolty.

²² Motyki Dogonów, cenione były także przez ludy sąsiednie, w północnej Yatendze na terenach, gdzie Dogonowie uważani są za autochtonów; ludy, które przybyły później przejęły od nich sposób uprawy i motyki [Marchal 1984: 466].

- *dyebili* (szybkie żelazo) – wykorzystywane zarówno przez mężczyzn jak i przez kobiety do usuwania z pól starych łodyg prosa, pęków roślin przed siewem, które to porządkowanie nazywane jest *keru sai* (czyszczenie z łodyg);

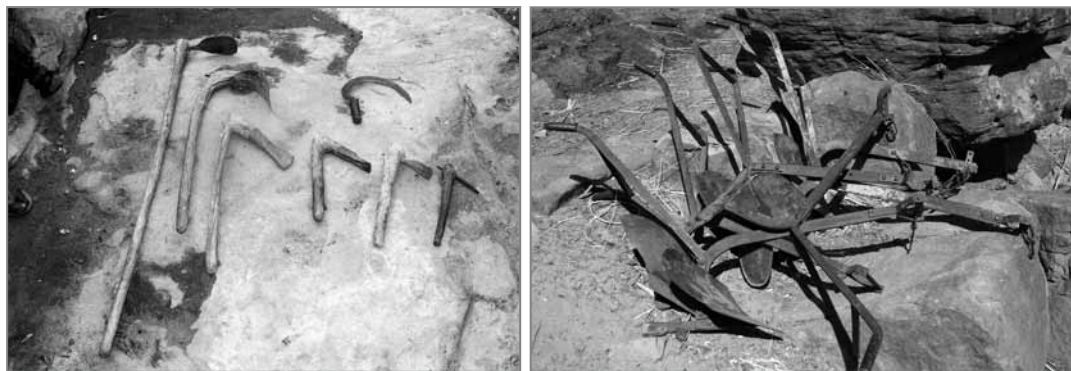
- *inu ana* (żelazo męskie) lub *inu toi toy* (żelazo dla wysiewania nasion) – duża motyka używana przez mężczyzn do wykonywania otworów w ziemi, do których kobiety i dzieci wkładają ziarna prosa; używana także do siania ryżu;

- *inu wala* (żelazo do uprawy) – używana do *wolu kudu* (pierwszego pielienia) i formowania *kana ku* (nowych kopczyków²³) usytuowanych u podstawy łodygi prosa, wykorzystywana przez kobiety i mężczyzn;

- *inu dama* – używana przez kobiety, w ten sam sposób jak *inu wala* czyli do pierwszego i drugiego pielienia prosa;

- *ana wala* (męskie pielęgnowanie) – służąca do pielienia prosa, rzadko używana w Sandze, trochę mniejsza niż współczesne motyki, była pierwszym narzędziem stosowanym przez Dogonów tuż po kiju kopieniowym przeznaczonym do robienia dołków *timu labu wolu wala* (drewno wystrugane do uprawy); zdaniem Dogonów kij był narzędziem, którym posługiwali się *Andumbulu*. Fakt ten jest przypomniany w tańcu wykonywanym podczas ceremonii żałobnych *Dama*, w regionie Mendeli, przez maskę *ana wala*, naśladującą gesty wykonywane przy uprawie przez bóstwa gnomiczne²⁴.

- *gulo lobolo* (ostrze do cięcia) – z bardzo krótkim trzonkiem i zakrzywionym ostrzem, używane na trzy sposoby: *ya gulo kizi* – poprzeczne usytuowanie ostrza



Narzędzia używane do uprawy pól i obróbki drewna: 1 – *leko*, 2 – *ko*, 3 – *guro*, 4 – *guralelelao*, 5 – *dianri*, 6 – *toguru*, 7 – *koro* w zagrodzie rzeźbiarza Adenie Guindo z Nombori; pługi na stałe zdomowiły się w zagrodach Dogonów.

²³ Uprawa pól poprzez wykonywanie kopców uważana jest za intensywną w przeciwieństwie do uprawy pól o płaskiej powierzchni, która uważana jest za ekstensywną [Marchal 1984: 463].

²⁴ Tancerz trzyma w ręku motykę zmarłego, obraca się w rytm nazywany *labazugo boi anawala* (rytm maski *anawala*). W *sigi-so* słowo *anawala* oznacza rolnika [porównaj Griaule 1994].

powoduje, że jest używane jak *gulo komo*, korzystają z niego kobiety; *gulo sogo* – poprzecznie usytuowane ostrze, lecz w przeciwieństwie do poprzedniej formy ostrzem pracującym jest część zakrzywiona, pracuje się nim na glebie kamienistej i *gulo lobolo labu* – ostrze usytuowane podłużnie, używane przez mężczyzn między innymi do przygotowywania trzonków dla motyk;

- *ina ya* (żelazo kobiet) – służący dobrze zarówno mężczyznom jak i kobietom do pielienia;

- *dyebili uriye day* (szybko zabija i wyrzuca) – używane jak *gulo komo*, stosowane do ścinania i wyrzucania zarośli, krzaków [Ganay 1953; Palau-Marti 1957: 22].

W latach 80. XX wieku zaczął się upowszechniać pług, a pod koniec wieku stał się podstawowym narzędziem do uprawy roli. Najczęściej ciągnięty jest przez krowy, w okolicy Bankas zdarza się również, że przez konie. Szacuje się, że na Równinach posługuje się nim 90% rolników. W Falezach, gdzie na polach są skały, nadal używa się motyki, co informatorzy wyraźnie podkreślają „*il faut travailler à la main*”. Prawdopodobnie pług rozpowszechnił się wraz z osadnictwem na równinie. Natomiast na Płaskowyżu – gdzie gleba jest różnej grubości (miąższości), co rolnicy obrazowo określają „od dwóch palców po łokieć” i występuje dużo kamieni – praca pługiem jest prawie niemożliwa. Pług obsługują dwie osoby, mężczyzna trzyma rękojeści, a chłopiec krowę [DoG].

9.2.5. Kalendarz prac polowych

W tradycyjnej kulturze Dogonów nie było kalendarza w europejskim tego słowa znaczeniu. Rytm pracy, rytm życia wyznaczał cykl prac rolniczych ułożonych w rodzaj kalendarza rolniczego. Należy sobie zdawać sprawę z faktu, iż poszczególne miesiące nie mają precyzyjnie określonej liczby dni, a co za tym idzie nie ma stałych terminów początku poszczególnych miesięcy. Największy wpływ na kalendarz rolniczy ma pora deszczowa. Jeśli przyjdzie wcześniej, cykl prac rolniczych ulegnie przyspieszeniu, a co za tym idzie, pierwszy miesiąc rozpocznie się wcześniej. Rolnicy będą zadowoleni, bo będą mieli dużo czasu na wykonanie prac polowych, miesiące „staną się dłuższe”, wydłuży się okres wegetacji, więc zbiory będą obfitsze. Natomiast jeśli deszcze się opóźnią, to i kalendarz rolniczy rozpocznie się później. W efekcie czas na wykonanie poszczególnych prac polowych się skróci, a tym samym miesiące, których nazwy związane są właśnie z rodzajem prac polowych, będą krótsze.

Trudno określić, kiedy rozpoczyna się kalendarz rolniczy, jako że opisuje on zamknięty cykl prac. Biorąc powyższe pod uwagę, pierwszym miesiącem powinien być miesiąc siewów, jednak informatorzy jako początek roku wymieniają miesiąc zbiorów. Zdarza się, że informatorzy często wymieniają różne nazwy miesięcy, czas ich rozpoczynania i trwania, niemniej kolejność wykonywanych prac rolniczych

zawsze jest określana tak samo. Wynika stąd, że pojęcie kalendarza jest mało istotne, nadrzędną sprawą wyznaczającą rytm życia Dogonów jest cykl prac rolniczych, zależny od pory deszczowej.

Dla rolnika ważniejszy od narzędzi jest deszcz. *Gyine* (pora deszczowa) – jak już wspomniano – trwa od końca maja do połowy października. Czas siewów wyznacza pojawienie się na niebie *Tolo Diugo* (Plejady). „Kiedy pojawia się na niebie, rozpoczyna się czas prac polowych, mamy jeszcze jedną gwiazdę, która się nazywa *Dele Tolo*²⁵ [DoPa], ona również wyznacza czas siewów. Nie tylko pozycje ciał niebieskich określają czas siewów, bardzo istotne są również wróżby ze śladów lisa. Niektórzy rozmówcy uważają, że co prawda gwiazdy wskazują miesiąc siewu, ale szakał to precyzuje [DoG]. Zbyt szybkie wysianie ziarna lub też opóźnianie się *anan polo* (pierwszego deszczu) jest poważną komplikacją, które może spowodować nieurodzaj, a w konsekwencji klęskę głodu. Z doświadczenia rolnicy wiedzą, że pora deszczowa może się opóźnić. Chcąc w odpowiednim czasie zasiać zboże, pytają więc *yurugu* o radę. Jak wielką wagę przywiązują do precyzyjnego czasu rozpoczęcia i zakończenia opadów deszczu, może świadczyć – opisywany wcześniej – dylemat, czy wybrać na *Hogona* osobę słynącą z umiejętności sprowadzania deszczu, czy umiejętnego mediatora gwarantującego pokój w kraju. Uważa się go za odpowiedzialnego za nadejście deszczów; jeśli się opóźniają, nie wolno mu się myć, może to uczynić dopiero w kroplach pierwszego deszczu. Dogonowie uważają, że najsilniejszymi *Hogonami* spośród wszystkich Dogonów są ci pochodzący z Aru, bowiem „mają moc przyzywania deszczu. Jeśli jest susza, ludzie idą błagać *Hogonów* z Aru o deszcz i deszcz nadchodzi” [DoG].

Dogonowie nie mają stałej, wyznaczonej daty siewu. Rozmówcy mówią: „Nie ustalamy daty siewu, bo tę datę zna tylko bóg. Nikt inny nie wie jaka jest data. Odkąd Dogonowie istnieją, nikt nie zna daty siewu. Jak kończy się święto *Bulo*, bóg zsyła deszcz. Wszystko co tu jest, wszystkie małe rzeczy liczymy księżycami. Możemy odliczać księżyce. Jeśli przeszedł siódmy księżyc, wierzymy, że zbliża się moment siewu” [DoPa]. Po upływie siedmiu miesięcy od zakończenia żniw zaczynają się przygotowania do prac polowych i oczekiwanie na deszcz. Sieją jednak dopiero wtedy, kiedy ziemia jest dostatecznie wilgotna i jest szansa na szybką wegetację.

Nie każdy deszcz jest przez rolnika mile widziany. Przedłużające się *anan dannon* (ostatnie deszcze) mogą poważnie utrudnić pracę rolnikom, a nawet wyrządzić poważne straty. W październiku zbiera się proso, fasolkę, i inne plony, które przed włożeniem do spichlerza należy wysuszyć na tarasach domów. Jeśli przyjdą wtedy deszcze, mogą zmoczyć zbiory i ponownie trzeba będzie je suszyć, a w przypadku długotrwałych deszczów może dojść do zniszczenia zbiorów.

²⁵ *Dele* – zboże, *tolo* – gwiazda.

9.2.6. Rolnicze święta doroczne

Ze zbiorami związanych jest wiele ceremonii, których celem jest podziękowanie *Ammie* i przodkom za dobry urodzaj oraz prośba o błogosławieństwo na nadchodzący sezon prac polowych. W regionie Sangi w ciągu roku mają miejsce dwa regularne święta: *Goru* i *Bulo*. Organizacja świąt rolniczych wymaga współdziałania obu kapłanów kultu życia, można na tym przykładzie obserwować przenikanie się i uzupełnianie roli *Hogona* i *Binukedine*.

9.2.6.1. *Goru*

Pierwszym świętem obchodzonym po zakończonych zbiorach jest *Goru* (*Golo*)²⁶, co w dosłownym tłumaczeniu znaczy zadowolony. Brzmienie tego terminu naśladuje dźwięk jaki wydaje gotująca się papka z prosa. Według współczesnych informatorów słowo *gor* oznacza zmarłych przodków, którzy w dniu składania ofiary przybywają nocą do wsi. Do czasu zorganizowania święta kapłanom nie wolno jeść zboża z nowych zbiorów. Nie składa się z tej okazji ofiar z fonio. W czasie tego święta składa się bytom metafizycznym oraz przodkom ofiarę z nowo zebranych zbóż, nazywaną *bago di* (woda nowego roku) oraz z kurczaków, baranów i kóz. Dlatego też przez niektórych informatorów uważane jest za święto przodków. Przed rozpoczęciem święta, na placu zwanym *teni* zbierają się *Binukedine* i na tamtejszym ołtarzu *teni ama*²⁷ składają ofiarę z kurczaka [DoPa; Dieterlen 1941: 164]. Najstarszy z rodziny musi dać błogosławieństwo innym, aby mogli zjeść nowe proso. Święto *Goru* ma miejsce „półtora miesiąca po zbiorach (w styczniu); *ginna bana* zbiera wtedy całą rodzinę i celebrowe święto. Jako pierwsi składają ofiary bliźnięta i *kuno*” [DoPa]. Nie ogranicza się tylko do żyjących członków rodziny, wspomina się także przodków oraz określa się czas zorganizowania *Dama* dla zmarłych w ostatnich latach. W myśl wierzeń „zmarli przodkowie przychodzą nocą do wioski. Nocą nie może być żadnego animisty na ulicy, bo może zachorować. Przodkowie chodzą ulicami i nie może być na nich ludzi” [DoPa].

Decyzję o terminie święta podejmuje *ginna bana*, informuje o tym wszystkich zainteresowanych. Odbywa się ono jednocześnie we wszystkich zagrodach. Mężczyźni pochodzący z określonej *ginny* przynoszą *saval* prosa, z którego zrobione będzie piwo konsumowane w dniu składania ofiary. Piwo przygotowuje się przez dwa lub trzy dni. Nie jest to pełny proces warzenia piwa, dlatego otrzymany produkt nie jest w pełni sfermentowany; takie piwo nazywa się *pipilu* (lub *konyopilu* białe piwo).

²⁶ Według G. Dieterlen święto to nazywane też było *Wagem di turu* (wylewać wodę przodka); miało ono miejsce 4-5 tygodni po święcie *Bulo* [1941: 168-169]. Moi rozmówcy konsekwentnie twierdzą, że ma ono miejsce tuż po zbiorach.

²⁷ Według G. Dieterlen – lata 30. XX wieku – na ołtarzu *kan ama* [1941: 164].

Przygotowują je żony *ginna bana* z nowego prosa i wody, która nabierana jest bez świadków. W przeddzień święta mężczyźni niedoświadczeni seksualnie i nieobrzezani idą do buszu i konstruują tam ołtarz *momo*, składają ofiary, które mają na celu zapewnienie płodności ludzi i zwierząt hodowlanych. Jest to dla nich również czas zabawy. Później jedzą papkę z prosa, którą sami przygotowali z ziaren ofiarowanych im przez rodziców. Wieczorem do naczyń pogrzebowych *wagem* wlewa się *pipilu* [Dieterlen 1941: 169].

Rano, w dniu święta, mężczyźni z wioski zbierają się w swoich *ginna*, każdy przynosi swoje *nianie duge*, czyli kurczaka, który następnie zostanie poderżnięty dla *nianie* (przodka) i, jeśli ktoś sobie życzy, dla jego ojca. *Ginna bana* dostarcza osobiście dwa kurczaki. Kiedy wszyscy zbiorą się już przy ołtarzu *Ammu*, zaczyna recytować listę swoich poprzedników, a później modli się do *Ammu*:

Przodkowie, oto wasze kurczaki, przynieście mi dobre słowa.
Sprawcie, żeby spadł deszcz [dobry] tak jak sól, dajcie nam kobiety,
Dajcie nam dzieci, dajcie nam proso.
Pozwólcie nam żyć aż do przyszłego roku, aż do trzeciego roku, aż do czwartego”
[Dieterlen 1941: 169].

Następnie zwraca się do zebranych i przemawia: „Oto mamy nowe proso”, co powinno wprowadzić zebranych w dobry nastrój, kontynuując zwracając się do prosa:

„O proso, cieszymy się, że jesteś,
mamy szczęście,
ponieważ proso nas odnalazło”²⁸.

Ginna bana składa ofiarę z piwa *pipilu* a później z pasty (ryżu zmieszanego z prosem ubitym w stępie, zmieszanego z wodą, ale nie gotowanego) za pomyślność rodziny. Jeśli zbiory były słabe, prosi się boga o dobre zbiory następnego roku [DoPa].

Następnie składa się ofiary przyniesione przez mężczyzn z wioski, zaczyna się od najstarszego spośród nich. Ofiarę kładzie się na brzegu naczynia pogrzebowego – pełniącego funkcję ołtarza – ofiarnik zwraca się do przodków słowami: „(wymienia imię przodka), twoje *nianie* (wymawia imię ofiarodawcy) przyszedł, aby przynieść ci kurczaka”. Ceremonia jest powtarzana dla każdego obecnego mężczyzny, z zachowaniem hierarchii wieku. Następnie poświęca się zwierzęta, które zostały przyniesione przez inne osoby dla dusz swoich ojców. Wątroby ofiar są jedzone najpierw przez *ginna bana* a potem przez każdego z mężczyzn, który przyszedł złożyć ofiary dla swojego

²⁸ W połowie XX wieku wygłaszano o wiele dłuższe i bardziej rozbudowane modlitwy, współcześnie są one o wiele krótsze i uboższe w treść.

nianie, na końcu, jeśli coś zostanie, jedzą pozostali uczestnicy.

Jeśli wśród składających ofiarę jest *nianie* przodka, składa się w ofierze dodatkowo kozę. Po dokonaniu ofiary, gotuje się mięso ofiarowanych zwierząt, serce zostaje złożone na ołtarzu. Po ugotowaniu mięso wyjmuje się z wody i wkłada się do niej rozbite proso, z tak powstałego ciasta formuje się w kule i rozdaje członkom rodzin począwszy od najstarszego, w ten sposób również dzieli się mięso. Dawniej zdarzało się, że starcy jedli jedynie resztki z ciasta prosa, zrobionego w przeddzień przez dzieci nieobrzezane i pili *pipilu*, które wcześniej zostało wlane do naczyń pogrzebowych. Natomiast wszyscy asystujący bez wyjątku uczestniczą w picciu piwa, które trwa aż do końca ceremonii.

Po jedzeniu najstarszy udziela błogosławieństwa, następnie udziela głosu coraz to młodszym uczestnikom ceremonii:

Życzę dobrego roku,
Życzę, żeby bóg dał dobry rok,
Życzę dobrego zdrowia,
Życzę długiego życia,
Wagem dostał krew do picia.

Po udzieleniu błogosławieństw każdy przygotowuje swoje *duge* i po złożeniu ofiar zakłada je na swoją szyję i nosi tak przez tydzień, a potem chowa je w domu aż do następnego *Goru*. W przypadku utraty *duge* należy złożyć kurę w ofierze i dopiero później można wykonać nowe *duge* [DoPa].

W myśl tradycji, w ten sposób Dogonowie rozpoczynali nowy sezon i od tego momentu można było zacząć jeść nowe plody rolne. Starsi informatorzy, obserwując zachodzące zmiany, dodają z goryczą: „Teraz ludzie stali się trochę dziwni i nie robią tego. Dawniej wszyscy tak robili. Zanim zjadło się nowe proso, trzeba było mieć błogosławieństwo” [DoPa]. W tym czasie chłopcy jeszcze nieobrzezani idą do buszu i rozpoczyna się dla nich okres inicjacji. Dlatego też przez niektórych *Goru* uważane jest za najważniejsze święto doroczne.

9.2.6.2. *Bulo*

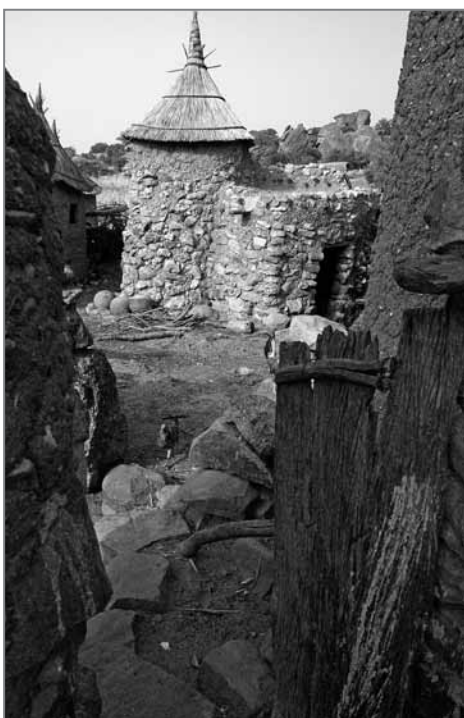
Ważniejszym świętem dziękczynno-błagalnym wydaje się jednak być obchodzone najczęściej pod koniec maja lub w pierwszej połowie czerwca, tuż przed nadejściem pory deszczowej, święto *Bulo*²⁹, związane z kultami *Binu* i *Lebe*, nazywane także świętem siewów lub „świętem nowego, szczęśliwego roku”. Odbywa się ono – podobnie

²⁹ W literaturze można spotkać określenie *Bulu* [Dieterlen 1941] lub *Buro* [van Beek 2002].

jak święto *Goru* – na najważniejszym *tay* (placu) wioski; w przypadku wioski Ogot tuż obok zagrody *Hogona* (Ogot-Pamion). Podobnie jak w przypadku święta *Sigi*, nie ma jednego dla całego kraju Dogonów wyznaczonego dnia na celebrację *Bulo*, każda wioska organizuje je według własnego uznania. Decyzję podejmuje *Hogon* i *Binukedine* na dziesięć do piętnastu dni przed datą ceremonii. Jest to wystarczający czas, aby powiadomić wszystkich zainteresowanych we własnej wiosce i we wioskach sąsiednich. Uważa się, że święto powinno być zorganizowane w dzień pierwszego deszczu [DoG]. W praktyce bardzo trudno zsynchronizować obchody z pierwszymi opadami. Celem święta *Bulo* jest podziękowanie siłom nadnaturalnym za pomoc, jakiej udzieliły ludziom w celu uzyskania obfitych zbiorów. Jednocześnie prosi się o urodzaj na następny rok. Niektórzy informatorzy łączą je ze świętem zbiorów. Mówią, że „to jest razem połączone, bo jeśli nie masz siewów, to nie masz dobrych zbiorów. Zanim spadnie deszcz, składa się ofiary na ołtarzach”. Dogonowie uważają, że trzeba celebrować święto, aby „otrzymać błogosławieństwo, aby zbiory były dobre. Jest to też święto pierwszego deszczu” [DoO]. Podobnie jak w przypadku innych świąt, członkowie stowarzyszenia *Awa* pełnią funkcje policyjne, czuwają nad właściwym porządkiem zdarzeń, ładem publicznym i harmonią w trakcie trwania ceremonii [Łapott 2009a:

234]. Podobno w święcie uczestniczyły też maski, o czym donosił już L. Desplagnes na początku XX wieku [1907]. Natomiast współcześni informatorzy zgodnie twierdzą, że „maski nie tańczą, gdyż jest to zabronione” [DoO]. Tę ostatnią informację mogę potwierdzić na podstawie własnych obserwacji przebiegu ceremonii – podczas święta *Bulo* w Ogot-Dah w 2011 r. również nie dostrzegłem żadnej maski.

Według relacji z połowy XX wieku bardzo istotnym elementem święta jest ofiara składana na ołtarzu *Wagem* oraz drzwiach domostwa. W tym samym czasie identyczne ofiary mają miejsce na ołtarzu *Lebe*, a następnie są składane we wszystkich sanktuariach przez właściwych kapłanów. Jakis czas później, w dniu zwanym *gine-konyo* (piwo bliźniąt), na ołtarzach bliźniąt – znajdujących się w różnych *ginna* – w ofierze *Yebanom* składa się papkę zrobioną z ziaren pochodzących z podwójnych kłosów proso. Przed zbiorami wszyscy ludzie z wioski zbierają się na polach, by zbierać źdźbła *yu gine* (podwójne proso), później w specjalnym naczyniu przekazują je patriarchom, aby zostały



Ofiara z papki z proso na drzwiach wejściowych do zagrody w Youga-Na.

wykorzystane w trakcie tej ceremonii [Dieterlen 1941: 164].

Święto *Bulo* trwa trzy dni, rozpoczyna się złożeniem ofiar; najpierw składa się je w imieniu *Hogonów*, co czyni jeden z wyznaczonych starców. W pierwszym dniu składa się ofiary z białej wody, piwa *konyo*, kury i barana. Każdy *ginna bana* zanim – na ołtarzu *wagem* – złoży ofiarę z papki z proso i z kurczaków wygłasza modlitwę:

„*Amma*, przyjmij te pozdrowienie poranne;
woda wyszła we wszystkich rzeczach *kumogu*,
nasi ojcowie odeszli wczoraj.
Amma [dał nam] nowy rok, weźcie waszą wodę;
dzień nadszedł, kiedy my chcemy spróbować nowego proso;
Kiedy przyjdzie pora deszczowa *Amma* pozwól nam uprawiać w zdrowiu,
dzisiaj jest dzień [złożenia ofiary]
pozwól nam żyć aż do święta zbiorów.
Amma, pozwól nam żyć do przyszłego roku tak jak dzisiaj”
[Dieterlen 1941: 166-167].

Później *ginna bana* zwołuje do zagrody bliźniaków i *kuno* dzielnicy, którzy przynoszą każdy po dwa kurczaki. Bulion zrobiony z podwójnych źdźbeł proso zostaje wylany na naczynia bliźniąt (*gine bundo*) przez składającego ofiarę, który podrzyna kurczaki, podczas gdy patriarcha recytuje następującą modlitwę:

Amma, przyjmij pozdrowienie poranne,
Woda naszych przodków wyszła;
Są liczni *Sinnano* i liczni *Azanlulu*³⁰.
Amma dał nam nowy rok,
Daj nam ludzi;
Oto woda dla mężczyzn, którzy przeżyli i którzy umarli,
Oto woda dla kobiet, które przygotowywały piwo kiedyś,
Daj nam proso, daj nam bydło,
Czuwaj nad naszymi mężczyznami.
Oto ich kura, weźcie;
Jeżeli piliście [krew], dajcie nam długą starość.
Pozwólcie nam zobaczyć, tak jak dzisiaj uprawiamy proso w przyszłym roku,
Pozwólcie nam zobaczyć trzeci i czwarty rok” [Dieterlen 1941: 168].

³⁰ *Sinnano* oznacza dusze chłopców, którzy zmarli jako niedoświadczeni seksualnie, *asanlulu* dusze dziewczec.

Mięso złożonych w ofierze zwierząt i ciasto z nowego prosa są następnie jedzone przez patriarchów, bliźnięta i *kuno*³¹. Ceremonię kończy picie piwa, w której uczestniczą mężczyźni z całej dzielnicy.

Po dopełnieniu wszystkich ceremonii ludzie się bawią, tańczą odświętnie ubrani w stroje tradycyjne i nowoczesne, jest dużo jedzenia – ze złożonych ofiar – pije się tradycyjne piwo. Ludzie wzajemnie się odwiedzają, wchodząc do zagrody dziękują się kobietom za obdarowanie wioski dziećmi, a mężczyznom za jej ochronę, za dobre stosunki międzysąsiedzkie, a przede wszystkim za dobre relacje między światem ludzi a światem bytów mitycznych. Mężowie odwiedzają swoich teściów dziękując za największy dar, jaki można otrzymać, czyli żonę, dzięki której mają dzieci. Następnego dnia role się odwracają i młodzieńcy z jednej części miejscowości już odwiedzanej idą zobaczyć się z teściami lub przyjaciółmi, którzy ich odwiedzili dzień wcześniej, a mieszkają w tej drugiej części. Ta „rywalizacja w dobroczynności” pomiędzy dwiema częściami wioski osiąga swój szczyt w trzecim dniu, na zakończenie święta, kiedy ostatniego popołudnia organizuje się wielką paradę na głównym placu. Ma wtedy miejsce wielka procesja mężczyzn i kobiet, którzy reprezentują dwie części miejscowości, pokazują prezenty, które sobie wzajemnie ofiarowali. Wszyscy mają nadzieję, że pora deszczowa nie będzie się spóźniała i opady będą obfite [DoGa].

Zanim jednak procesja pojawi się na głównym placu należy trzykrotnie podejść do każdego z pięciu sanktuariów *Binu* znajdujących się w Ogol-Dah. Przed sanktuarium stoją kapłani *Binu*, dobosze i kobiety z koszami służącymi do transportu prosa z pól do spichlerzy³². Jeden z opiekunów sanktuarium wychodzi na jego taras i rzuca w kierunku wschodnim kłosa prosa, a zgromadzona publiczność z radością je łapie. Proso rzuca się w kierunku, z którego w myśl przekonania przychodzi deszcz przynoszący błogosławieństwo. Jest to jednocześnie zapowiedź dobrych zbiorów. Po trzykrotnym odwiedzeniu każdego sanktuarium, około godziny siedemnastej, muzycy grający na bębnach i metalowych dzwonkach wkraczają na centralny plac zwany *Lebe-togu*. Za nimi idą kapłani *Binu*, mężczyźni i chłopcy trzymający w ręku łodygi prosa, następnie kobiety, a pochód zamykają dziewczynki. Końcowym akcentem procesji jest trzykrotne okrążenie wspomnianego placu, na którym znajduje się ołtarz *Lebe*. W jego pobliżu siedzi *Hogon*, a obok niego stoi mężczyzna grający na rogu³³. Odświętnie ubrani uczestnicy korowodu posuwają się tanecznym krokiem śpiewając pieśń ku czci *Lebe*. Wielu mężczyzn nosi parasolki. Jeden z informatorów twierdzi, że parasolki są „dla piękna, kiedyś nie było parasolek, teraz (ludzie) jeżdżą do Bamako, na Wybrzeże

³¹ Jedzenie poderżniętych ofiar na *ginne bundo* nie jest wyłącznie zarezerwowane dla bliźniaków i *kuno*, ale inni ludzie wolą go unikać.

³² Kosze te są większe od zwykłych koszy używanych w zagrodzie, mają też niewielkie sznurki z dwóch stron, które ułatwiają kobietom noszenie ich na głowach.

³³ Według moich rozmówców „kiedy Dogonowie wyszli z Mande już go mieli, przynieśli go z kraju Mande razem z *Lebe*” [DoDou].

Kości Słoniowej; parasolka jest synonimem bogactwa. Teraz, nawet kiedy jest słońce, noszą parasolki i stało się to już zwyczajem” [DoDou]. Na wielu parasolkach, a także na noszonych strojach, można dostrzec podobizny popularnego tutaj prezydenta USA Baracka Obamy.

Po trzykrotnym okrążeniu placu ludzie gromadzą się przed ołtarzem *Lebe* i *Hogonem*. Trzykrotnie podbiegają w ich kierunku za każdym razem wznosząc okrzyk *yuuweey*, będący rodzajem błogosławieństwa, który można przetłumaczyć jako „dobrego roku” lub „na zdrowie”. Później *Hogon* udaje się do swojej zagrody w Ogol-Pamion, a za nim podąża zgromadzony tłum. Mężczyźni rzucają łodygi prosa w stronę zagrody *Hogona*, traktując to jako prezent dla niego. Ostatnim elementem ceremonii jest picie przez mężczyzn przygotowanego wcześniej piwa z prosa³⁴.

Po krótkiej przerwie zebrani przechodzą w stronę Ogol-Dogn, gdzie nie ma sanktuariów *Binu*. Ceremonia ogranicza się więc tylko do trzykrotnego okrążenia placu położonego wśród baobabów, w pobliżu miejsca zwanego *Lebe*. Prawdopodobnie dawniej znajdował się tam ołtarz. Na zakończenie trzykrotnie wznoszą okrzyk *yuuweey*, po czym następuje czas zabawy i spotkań towarzyskich.

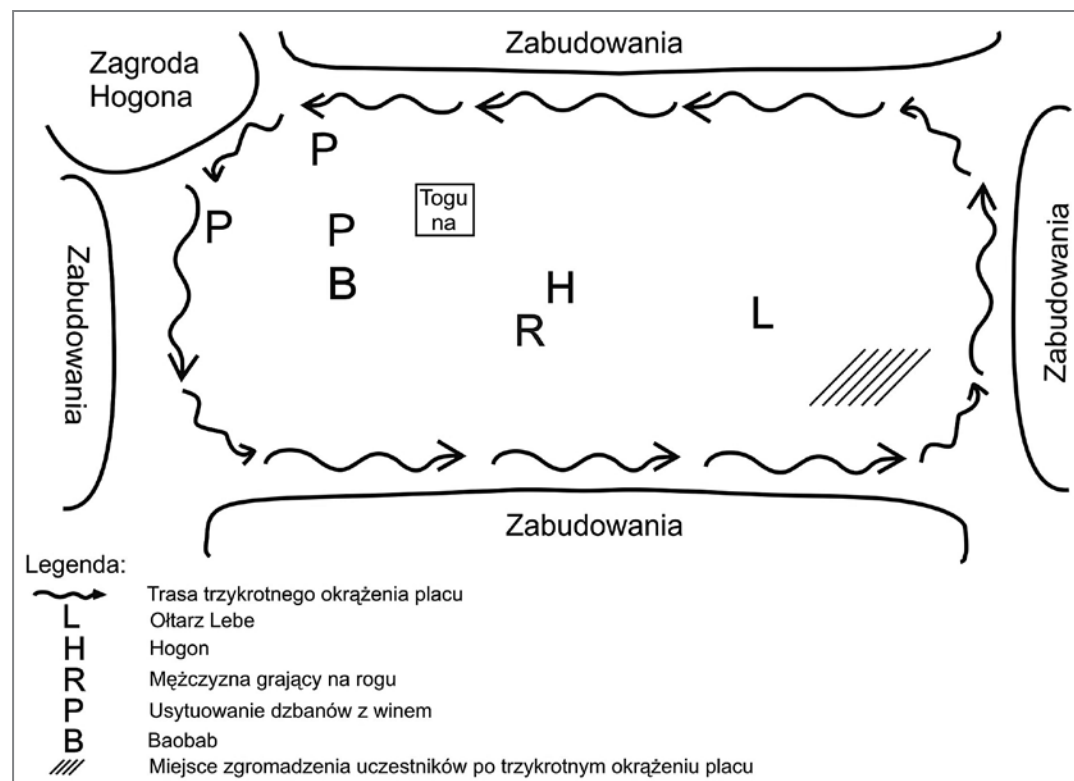
Widzowie, przybyli z sąsiednich miejscowości, obserwują to wydarzenie z ciekawością i porównują ze swoimi świętami. Według W. E. A. van Beeka święto to jest celebracją solidarności i harmonii, w konsekwencji ważnym symbolem obrazującym podstawowe wartości społeczne Dogonów [2003: 95].

Ceremonia święta *Bulo* obejmuje również złożenie krwawej ofiary na kowadle. Kowal, który składa tę ofiarę mówi: „Niegdyś, aby rozpocząć, kładliśmy kawałki *sagala* do ognia; wszystkie kawałki skleiły się; następnie kuliśmy je, zanurzaliśmy w wodzie, pocieraliśmy o ziemię, ponownie wkładaliśmy do ognia i rozgrzewaliśmy w ogniu. *Sagala* wybuchło, a żelazo uformowało się w kulę” [Dieterlen 1973: 13-14].

W czasie święta *Bulo* pije się dużo piwa, które przygotowują kobiety i częstują nim mężczyźni³⁵. Każda rodzina wyznawców religii tradycyjnej przygotowuje dużo piwa. Biedniejsze rodziny, nie posiadające odpowiedniej ilości prosa, nie ważą piwa tylko odwiedzają majątniejszych znajomych. Ci, którzy mają dużo *konyo* chętnie zapraszają innych, tak aby wszyscy mogli napić się piwa; dotyczy to również kobiet. Pijąc piwo wypowiada się modlitwy mające zapewnić pomyślność osobie mówiącej te słowa i całej wspólnoty. Czas celebrowania święta *Bulo* wyznaczają *Hogonowie*, oni też jako pierwsi rozpoczynają picie *konyo*. Najpierw święto obchodzi się Sandze Dolnej, a dopiero później Sandze Górnej. Po zakończeniu święta powinny się pojawić pierwsze deszcze” [DoG, DoO].

³⁴ Opisana ceremonia miała miejsce w Ogol-Dah w niedzielę 19.06.2011 r.

³⁵ Jest to tak ważne wydarzenie, że dziewczynki, które się w tym czasie urodziły otrzymują imię *Yakonio*, czyli „kobieta warząca piwo”, urodzona w święto *Bulo* [DoG].



Święto *Bulo* w Ogot-Dah.

9.2.7. Sprowadzanie deszczu

Kalendarz prac polowych, a przede wszystkim obfitość zbiorów, zależna jest od terminowego rozpoczęcia pory deszczowej i jej należytej obfitości. *Giene* (sezon deszczowy) jest czasem bardzo wyczekiwany, od niego zależy pomyślność ludzi. Kiedy *nayban* (sezon suchy) wydłuża się, rolnicy zaczynają się niepokoić. Dogonowie są przekonani, że to *Amma* zsyła na ziemię deszcz, dlatego kiedy pora deszczowa się opóźnia składają na ołtarzu ofiary z białej kury lub barana [DoD, DouAp]. Innym sposobem sprowadzania deszczu było złożenie ofiary na kiju *albarga*³⁶ w Youga Dogorou. W latach 30. XX wieku, kiedy opisywał to M. Griaule, wioska, która cierpiała z powodu braku wody przypisywała to działaniom czarownika. W takiej

³⁶ Nazywany jest *albarga бага tim*, dosłownie: drewniany kij *albarga*; jest to rozwidlony kij mający około 1,20 m wysokości, z dwoma ostrymi rogami ozdobionymi zamkniętą i spiralną nitką na górnych końcach.

sytuacji wysyłano pełnomocnika do Youga, gdzie w schronieniu masek znajdował się kij *albarga бага tim*, który kładziono na masce *albarga*. Następnie składano ofiarę wypowiadając stosowną formułę w *sigi-so*:

Witaj, *Amma*!
 Jesteśmy zgubieni, niebo odmówiło wody,
 Wielkie Drewno, pomóż nam z wodą,
Albarga, pomóż nam,
 ...
 Niech złe rzeczy spadną na człowieka [który zatrzymał deszcz].

Kiedy krew ofiary spłynęła na maskę i na kij, pełnomocnik prznosił go do swojej wioski, a towarzyszyła mu jedna osoba z Youga. Po powrocie do wioski – na głównym placu – trzy razy dotykano nim ziemię, trzymając kij w pozycji pionowej. Za trzecim razem, utwierdzano go na stałe, a przedstawiciel z Youga, uderzając trzy razy palcem w dzwoneczek z przymocowanym kółeczkiem, wypowiadał modlitwę: „Niech *albarga* zabije człowieka, który uwiązał deszcz i wytepił ludzi ze swojego domu”. Pełnomocnika za jego pracę wynagradzano; otrzymywał koguta i *sawal* prosa. Jeśli deszcz spadł i w następstwie były dobre zbiory, w następnym roku ofiarowano do Youga psa, koguta i worek prosa; zwierzęta zabijano na masce *albarga* [1994: 767]. Współcześnie nadal te praktyki są stosowane, co jest kolejnym faktem potwierdzającym wyjątkowość wioski Youga. Uważa się, że *albarga* nie jest zwykłym przedmiotem. Dogonowie myślą tak: „*Albarga* ma w sobie coś, co zostało zebrane z sawanny i co umieściliśmy w jaskini i to jest ciągle żywe. Kiedy jest susza, podnosimy kij, i robimy obchód po wielu wioskach³⁷. Po wszystkim kładziemy go na miejscu, kij cały czas płacze” [DoO].

Deszcz można także sprowadzić za pomocą „specjalnych kamieni przyciągających deszcz”. Tworzą one ołtarz *andugo* (sprowadzający deszcz). Jeden z informatorów opowiadał, że około 2000 roku, podczas pory deszczowej widział spadający z nieba kamień³⁸. Ludzie boją się tego zjawiska, uważają, że „*andugua dibu* (kamień, który spadł z nieba) może zabić ludzi. „Kiedy pojawia się ten kamień, widać błyskawice i następnie słysząc grzmot i kiedy słyszysz grzmot, wiesz, że zaraz zleci kamień, który może uderzyć w człowieka, w barana, w drzewo. Widzieliśmy już coś takiego, że na przykład drzewo płonie lub umierają ludzie. Nawet ja widziałem, jak uderzenie pioruna zabiło krowę. Kiedy się go zauważy, trzeba wziąć ten kamień, a dopiero potem kobiety mogą brać drewno, a nie odwrotnie, ponieważ jeśli zaczniesz najpierw zbierać

³⁷ Kij, nazywany przez rozmówców także drewnem, może mieć kształt naturalny, może też być rzeźbiony.

³⁸ Informatorzy często łączą upadek meteorytu, będącego rzadkością, z o wiele częstszymi uderzeniami pioruna, których się obawiają. O obu tych zjawiskach zawsze opowiadają z szacunkiem i pewną obawą.

drewno, to piorun może w ciebie uderzyć. Kiedy jest sucho, to właśnie za pomocą tego kamienia przywołuje się deszcz. To jest fetysz dla sprowadzania deszczu, ale musi być ich dużo, dużo kamieni i statuetka obok. Jeśli potrzebujemy deszczu, poświęcamy jednego lub dwa kurczaki, można wtedy zrobić błogosławieństwo. Wtedy przychodzi deszcz” [DoPa].

Wyznawcy religii tradycyjnej zwracają się do *anduga* z prośbą o deszcz, natomiast muzulmanie kierują swoje kroki do marabuta. Według ich przekonań „marabut nie wzywa pierwszego deszczu, tylko prosi o niego, kiedy są problemy z deszczem, jak jest go za mało” [DoG]. Będąc muzulmaninem marabut nie może składać ofiar, tak jak to robią kapłani religii tradycyjnej, może jedynie prosić, modlić się o deszcz.

9.3. Polowania i rybolówstwo

Na początku XX wieku dzika fauna była dość różnorodna, składały się na nią: hieny, pantery, lwy, lisy, małpy, krokodyle, węże, warany, zające, antylopy, żyrafy, dzikie świny, pantarki, dzikie kaczki, strusie, jeżozwierze. Pod koniec XX wieku świat dzikich zwierząt wyraźnie zubożał, próżno byłoby szukać w buszu lwa czy strusia, coraz trudniej spotkać antylopę czy małpę. Dlatego też współczesny myśliwy nie pogardzi jaszczurką, jeżem, a nawet nietoperzem czy też żabą³⁹. W tradycyjnym życiu produkty z polowania i łowienia ryb wzbogacały w sposób znaczący powszednią dietę Dogonów.

Polowanie jest praktykowane przez mężczyzn, przede wszystkim w czasie pory suchej. Za najobfitsze miesiące myśliwi uważają „czerwiec-lipiec, kiedy poluje się na antylopy i dzikie świny (największe zwierzęta) oraz jeżozwierze (kolce są dobrym fetyszem)” [DoAk]. Kiedyś polowano za pomocą włóczni⁴⁰, łuku i strzał (zdarzało się, że były zatrute⁴¹), często polowano z psem. Myśliwy zbliżał się do zwierzyny mniej więcej na odległość 30 metrów, bo z takiej odległości mógł skutecznie razić zwierzę za pomocą strzały z łuku. Maskowanie ułatwiał myśliwemu charakterystyczny strój koloru brązowego oraz kapelusz o szerokim rondzie. Myśliwi opowiadają, że „kiedy się

³⁹ Myśliwy nie może polować na wszystkie zwierzęta; do dzisiaj rygorystycznie przestrzegany jest zakaz polowania na zwierzęta opiekuńcze. Z tego powodu myśliwi z Sangi nie mogą polować na pantery (*yun*), a w całym kraju Dogonów absolutnie nie wolno polować na krokodyle.

⁴⁰ Włócznia używana przez myśliwych ma na ostrzu zadziory uniemożliwiające wysunięcie się jej z ciała. Ranne zwierzę ucieka z włócznią, której ostrze powiększa ranę, co powoduje zwiększone krwawienie i przyspiesza śmierć. Natomiast włócznie używane w walce nie mogą mieć zadziorów, bo w przypadku niecelnego pchnięcia, nie ma czasu na wyjmowanie włóczni i kontynuowanie walki.

⁴¹ Współcześnie niewielu jest myśliwych potrafiących przyrządzić truciznę, jej produkcją zajmowali się tylko nieliczni, a procedura była objęta wielką tajemnicą.

skradają i są blisko zwierzęcia, skłaniają głowę w dół i wtedy szerokie rondo zasłania twarz. Kapelusz wykonany jest z włókien roślinnych w kolorze trawy. Szerokie rondo zasłania dużą część postaci myśliwego i zlewa się z kolorem otoczenia” [DoAk].

Pod koniec XX wieku włócznie i łuki odeszły w zapomnienie, częściej używa się ich w czasie tańców myśliwych niż na polowaniach. Obecnie nadal dominują strzelby skałkówki produkowane przez kowala lub strzelby produkcji fabrycznej, śrutówki. Strzelby na kapiszony weszły w użycie później i nie przyjęły się, bo zamakają w czasie deszczu. Członkowie stowarzyszenia myśliwych używają tylko skałkówek. Myśliwi sami produkują proch i pociski. Proch robią z węgla drzewnego uzyskanego z drzewa *kilena*, zbieranego lub własnoręcznie produkowanego potasu oraz kupowanej na targach siarki. Do produkcji pocisków – najczęściej mających cylindryczny kształt – wykorzystują kawałki żelaza, również kule kamienne, a kiedyś wykorzystywano także kawałki metalu z dymarek⁴² [DoAk].

Wprowadzenie w użycie strzelb spowodowało, że myśliwy nie musi się już skradać, gdyż celny strzał można oddać z odległości 100-200 metrów. Z drugiej strony spowodowało to zbyt duże przetrzebieanie dzikiej zwierzyny. Sami myśliwi przyczynę zmniejszenia pogłowia zwierzyny widzą w powiększeniu się populacji ludzkiej. „Za dużo ludzi, kiedyś wioska miała 2-3 rodziny, teraz do 100-200 rodzin⁴³, uprawiają pola, w buszu nie ma miejsca dla zwierząt. Podróżując od wioski do wioski można było kiedyś spotkać dużo zwierząt. Teraz pantery, antylopy są koło Douenty, a żyrafy i strusie – tylko w Burkinie” [DoAk].

Ze względu na zwiększenie powierzchni zajmowanych przez pola oraz pod zabudowę myśliwi muszą chodzić na polowania coraz dalej. Współcześnie trudno byłoby spotkać pieszego myśliwego z psem. Poruszają się na rowerze lub, na dużych dystansach, na motocyklu, aby szybciej przybyć na coraz bardziej kurczące się tereny łowieckie. Myśliwym można zostać przez dziedziczenie – ojciec uczy syna i przekazuje mu niezbędny sprzęt – lub z zamiłowania. W tej drugiej sytuacji zainteresowany powinien znaleźć dobrego nauczyciela i kupić broń. Uważa się, że aby zostać dobrym myśliwym należy się uczyć 4 -5 lat. Myśliwy zrzeszeni są w nieformalnych stowarzyszeniach istniejących w każdej większej miejscowości.

Połowy ryb są ciekawym urozmaiceniem monotonnej diety Dogonów. Dla niektórych ryby są nie lada przysmakiem, przedkładanym nad mięso. Ryby w stawach łowione są kolektywnie w czasie pory suchej, w momencie kiedy poziom wody jest niski. Pod koniec października jest już mniej wody, zatem nadchodzi najlepszy okres na połowy. *Ginna bana*, do którego należy zbiornik wodny, podaje czas połowów. Wtedy wszyscy mieszkańcy wioski mogą uczestniczyć w połowach i mają prawo do części

⁴² Po wystrzeleniu pocisku nie można go powtórnie wykorzystać, nie zostaje on bowiem w ciele zwierzęcia, lecz przebija je i zostaje w buszu.

⁴³ Do takich szacunków należy podchodzić z dużą ostrożnością, rozmówca podając liczby chce zwrócić uwagę na dysproporcje, a nie rzeczywistą wielkość.

ryb. Najważniejsza część jest zarezerwowana dla członków rodziny, która zarządza stawem.

W połowie XX wieku Dogonowie z regionu Sangi w porze suchej do połowu ryb w stawach używali roślin trujących: *dubu*, *issu ba bullo*, *na-nine*, *polo va*. Stawy mają swoich właścicieli, czasami są to dwie rodziny, które wspólnie dokonują połowów. Z relacji wynika, że tradycyjnie najstarszy mężczyzna w rodzinie składał w ofierze sumę, który następnie był zjadany przez niego i dwóch innych starców. Na początku sezonu deszczowego szef rodziny kupował na swój koszt – najczęściej w Banani – narybek, około 100 sztuk małych rybek do jednego stawu, co umożliwiało połowy w porze suchej [Dieterlen 1952].

Do połowu ryb używa się również wierszy *tomo iduay* lub wędek. Najczęściej połowami zajmują się młodzi mężczyźni i dzieci, rzadko zdarza się, żeby kobiety łowiły ryby. Najpopularniejszymi rybami są: *anagonno* (sum)⁴⁴ i *kaga* (karp). Ryby są konsumowane od razu po złowieniu, ewentualnie są wędzone bądź suszone, co pozwala na dłuższe przechowywanie. Większość ryb jest importowanych głównie z okolic Mopti, na targach nie spotyka się ryb świeżych tylko suszone.



Pułapki na ryby w Banani.

W zbiornikach wodnych, oprócz ryb i żab, znajduje się dość dużo *ayo geu* (krokodyli). Jest to jedyne dzikie zwierzę, którego liczebność się zwiększyła. Fenomen ten wynika z faktu, że dla Dogonów jest to „święte” zwierzę, nie polują więc na krokodyla, zaś dla turystów jest on dużą atrakcją. Krokodyle zamieszkują wiele zbiorników wodnych i są stosunkowo łatwe do obserwacji dla niewprawnych turystów. Zbiorniki z krokodylami współcześnie są oznaczone tablicami informacyjnymi – najbardziej znane dla turystów są chyba „święte krokodyle z Amani”. Turysta, chcąc zobaczyć krokodyla ukrytego pod

wodą, kupuje w pobliskiej wiosce kureczaka (~1 500 F CFA), wprawny przewodnik wrzuca go do stawu i po chwili wynurza się krokodyl. Szacuje się, że w ostatnim dziesięcioleciu XX wieku i pierwszej dekadzie XXI wieku – ten sposób dokarmiania – spowodował znaczący wzrost pogłowia krokodyli w Amani. Przyroda nie dostarcza

⁴⁴ W myśl wierzeń Dogonów, sum zstąpił z bóstwem *Nommo* wraz z pierwszym deszczem, „sum należy do rodziny *Nommo*. Dlatego jeśli jest pierwszy deszcz, nigdy nie łowi się sumy, zawsze się go zostawia. Żeby nie mieć problemów z *Nommo*, kiedy spada pierwszy deszcz, nie łowimy w rzekach sumy” [DoPa].

odpowiedniej ilości pożywienia dla tak licznej grupy krokodyli (dwanaście sztuk), ale czynią to turyści.

9.4. Żywność i napoje

Podstawową diety Dogonów są produkty roślinne, przede wszystkim zbożowe, z których robi się różne papki. Z warzyw najczęściej spożywają: cebulę, pomidory czy słodkie ziemniaki, fasolę, groszek, rodzaj bobu, który gotuje się świeżo i obiera ze skórki przed spożyciem, kwiaty i łodygi nenufarów (*kulu*), będące przysmakiem dzieci⁴⁵. Spożywa się tłuszcze głównie pochodzenia roślinnego: olej sezamowy, arachidowy, *karite* i *sa*. Masło krowie spożywane jest rzadko. Ciekawym urozmaicheniem dogońskiej diety są sosy z liści lub ziaren *ani* (szczawiu), liści *oro* (baobabu) czy też luszczyny *gangasi* (okry, gombo)⁴⁶, dzikie owoce, miód dzikich pszczoł [GuO, SaK]. Podstawowymi przyprawami są: sól⁴⁷, sproszkowane suszone pomidory i pima. Mięso jedzą rzadko, jeśli już to baraninę, wołowinę, na targach można kupić też wieprzowinę.

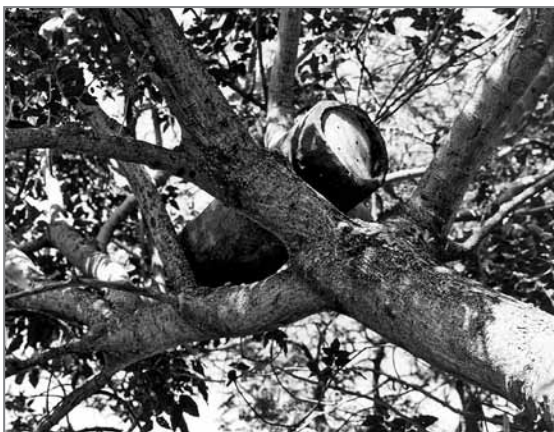
W diecie Dogonów dominują potrawy gotowane, przygotowane w oparciu o mąkę z prosa⁴⁸. Potrawy z prosa są najbardziej cenione ze względu na walory smakowe, a także cenę, mimo iż od lat ciągle rośnie. W 1977 roku kilogram prosa kosztował 32 franki malijskie (16 F CFA) a w trzy lata później już 50 franków [Giri 1983: 259]; obecnie kosztuje około 100-125 F CFA. Szacuje się, że dla kilkunastoosobowej rodziny potrzeba 6 kg prosa dziennie. Ważnym uzupełnieniem są duszone warzywa, mięso krojone i gotowane w sosie własnym lub grilowane. Popularne są też pączki z mąki fasolowej, które można kupić na każdym targu, podobnie jak pieczone mięso baranie.

⁴⁵ Uważa się, że jego ziarna mogą przyspieszyć laktację i spożywają je najczęściej kobiety karmiące.

⁴⁶ W języku polskim znana także pod nazwami: piżmian, ketmia piżmowa, ketmia jadalna, palce damy i gumbo. W Afryce Zachodniej popularnie nazywana francuska, gombo; termin ten odnosi się zarówno do rośliny jak i do potraw z niej przygotowywanych. Roślina ta należy do rodziny botanicznej śluzowatych (*Malvaceae*), jej mierzące 10-15 cm luszczyny rosną na krzaku, którego wysokość dochodzi do 2,5 m. Wykorzystywana jest przez ludzi od II tys. p.n.e.; jej praojczyzną jest Afryka, szybko się jednak rozprzestrzeniła na inne kontynenty.

⁴⁷ Kiedyś dominowała sól w taflach przywożona przez Tuaregów z Taoudeni (kopalni soli na Saharze, około 500 km na północ od Timbaktu), ale od połowy XX wieku coraz bardziej wypierana jest przez sól drobnoziarnistą. Sól w taflach wciąż używana jest jako lizawki dla bydła.

⁴⁸ Podczas niektórych ceremonii np. ofiary składanej *Lebe*, proso jest rozcierane na żarnach przez mężczyzn. Mąka przeznaczona do spożywania jest tłuczona przez kobiety w drewnianych stębach.



Barcie usytuowane na drzewach w okolicy Tireli.

Jak już wspomniano, mięso jest dla Dogonów rarytatem, najbardziej cenią sobie baraninę i wołowinę. Uważają, że mięso kozy ze względu na krew, którą zawiera może powodować biegunkę. Dawniej niektóre rodziny jadły też mięso starych, padłych w buszu osłów, czasami jedzą koty, a niektórzy psy. Dogonowie twierdzą, że psie mięso wydaje specyficzny zapach i potrafią z dużej odległości rozpoznać taką osobę. Najczęściej jednak jedzą kury gotowane w sosie, spożywane z gotowanym ryżem lub papką z mąki prosa lub kukurydzy. Za przysmak uchodzą łapy, dzioby i szyjki, zwyczajowo ko-

bieta przygotowująca posiłek otrzymuje kurzą pierś.

Ryby konsumowane przez Dogonów, są głównie kupowane na targu, gdzie sprzedawane są z Mopti, w sprzedaży nie ma ryb morskich. Smakowo preferowana jest głowa ryby. Dogonowie mówią, że „jeżeli masz dobrego przyjaciela oddajesz mu głowę ryby”. Ryby w kraju Dogonów są bardzo drogie; obecnie rzadko spożywa się ryby z własnych zbiorników wodnych, wolą je sprzedawać.

Różne fragmenty ciała zwierząt mają też swoją symbolikę; niechętnie konsumują ogon barani, mają z nim złe skojarzenia. Uważają, że kto jada ogon, ten zawsze będzie ostatni. Niektórzy rozmówcy przytaczają historię pewnego ojca, który będąc dzieckiem jadł ogon barani i zawsze w swojej grupie był ostatni, dlatego jego syn nigdy go nie jadł. Czyniąc złościwości w ramach pokrewieństwa żartów, ogon barana powinno się dawać do jedzenia siostrzeńcom, na znak, że „są twoimi niewolnikami”.

Zwyczaj Dogonowie jedzą dwa posiłki dziennie: jeden około godziny jedena-
stej, a drugi wieczorem po zakończonej pracy. Jeśli z wieczornego posiłku coś zostało, to jest to konsumowane dnia następnego rano, czyli około godziny siódmej. Przykładowe dzienne menu wygląda następująco:

- śniadanie⁴⁹: fonio z dodatkiem oleju z *karite* (lub innego), sól lub proszek ze szczawiu do smaku,
- obiad: gotowana mąka z prosa wymieszana z wodą z dodatkiem soku z tamaryszku i oleju,
- kolacja (główny posiłek dnia): papka z mąki z prosa oraz sos z liści baobabu lub okry (gombo) z dodatkiem oleju.

Współcześnie tradycyjne menu Dogonów zostało wzbogacone o produkty pocho-

⁴⁹ Jeśli jest spożywane, co zależy od sytuacji materialnej rodziny.

dzenia europejskiego: chleb, makarony, konserwy (głównie sardynki), różne odmiany oleju, dżemy, margarynę, majonez, mleko konserwowe, kawę, herbatę, cukier, przyprawę do zup Maggi⁵⁰. Wskutek wpływów europejskich pojawił się zwyczaj jedzenia śniadania na modłę francuską: kawa z mlekiem i bagietka z margaryną (150 F CFA, około 1 PLN), lub – rzadziej – z dżemem czy też sardynką. Posiłki wieczorne nie uległy zmianom, nadal preferuje się tradycyjne menu.

Wieczorem ojciec rodziny wydziela ze spichlerza ziarno, dla 15 osobowej rodziny odmierza na rano 5 małych misek z kalebasy (około 0,5 litra) i 4 na wieczorny posiłek. Przygotowaniem potraw zajmują się kobiety, nie może to jednak być kobieta w czasie menstruacji. Do zadań kobiety należy również zaopatrzenie kuchni w opał i wodę⁵¹. Posiłki spożywane są w grupach: mężczyzna zjada wieczorny posiłek z synami, a kobieta z córkami. Zdarza się też, że najpierw jedzą starsi, a potem dzieci, nigdy jednak nie może się zdarzyć, że zjedzą dorośli i dla dzieci zabraknie. Rodzice dbają, żeby dzieci – na ile to możliwe – były syte.

Najpopularniejszym napojem jest oczywiście czysta woda. Współcześnie coraz więcej jest wody z pomp głębinowych, którą uważa się za lepszą. Niemniej często jeszcze można spotkać wodę z różnych zbiorników wodnych, której jakość nie jest najlepsza⁵². Dodając do wody mąkę z prosa, cukier i sok z tamaryszku⁵³ – nadający lekko kwaśny posmak – otrzymuje się pożywny napój powszechnie zwany „białą wodą”. Uważany jest za najlepszy posiłek dla podróżnych. Inne napoje otrzymuje się rozcieńczając w wodzie owoce: *pegu*, *sa*, *bi*, powstaje w ten sposób *sadi*, czyli woda (*di*) z *sa*, *bidi*, czyli woda z *bi*. Owoce *sa* wykorzystywane są również do robienia – lubianego przez kobiety – wina, można je także suszyć, a po usunięciu pestek wyciska się z nich olej używany do pielęgnacji włosów⁵⁴. Wielką popularnością cieszy się też tradycyjne piwo *konyo*.

⁵⁰ É. Jolly uważa, że przyjęcie importowanych napojów – w tym także alkoholi – tłumaczy podział społeczeństwa na podgrupy oraz postępujące przejście w kierunku gospodarki handlowej, na którą coraz większy wpływ ma miejski model życia [2004: 422].

⁵¹ Tradycyjnym paliwem w kuchni jest drewno przynoszone z buszu, co dotyczy całej strefy Sahelu; od dłuższego czasu pojawiają się coraz poważniejsze problemy z brakiem drewna opałowego. Dlatego w wielu krajach Afryki Zachodniej promuje się program „ulepszonej kuchni”; polega on na zastąpieniu tradycyjnych palenisk (ognisk umieszczonych między trzema kamieniami, na których stawia się naczynie) na bardziej ekonomiczne, nie przynosi to jednak pożądanych efektów [Giri 1983: 257]. W rzeczywistości w dogońskich zagrodach dominują tradycyjne paleniska.

⁵² Dogonowie mają świadomość, że woda złej jakości może być przyczyną wielu chorób, dlatego preferują wodę ze studni, a najlepiej pompy głębinowej. Mówiąc o problemach z jakimi się spotykają na co dzień, bardzo często wymieniają brak dobrej wody i potrzebę budowy studni.

⁵³ Za sok z tamaryszku uważają wywar z liści lub strąków.

⁵⁴ Dostęp do owoców jest łatwy, bowiem drzewo *sa* jest dość popularne w kraju Dogonów, można je też bez problemu dość tanio kupić na targach; zbiór owoców ma miejsce w połowie czerwca.



Duże naczynie na wodę znajduje się w każdej zagrodzie.

Piwo sprzedawane jest na każdym targu, nie odbędzie się bez niego żadna uroczystość religijna, począwszy od uroczystości pogrzebowych *Dama*, a na święcie *Sigi* kończąc. Jak istotną rolę pełni piwo w kulturze Dogonów może świadczyć fakt, iż É. Jolly całą swoją pracę pod tytułem *Boire avec esprit* poświęcił temu tematowi [2004]. Produkcją i sprzedażą piwa zajmują się kobiety, środki w ten sposób pozyskane stanowią ich majątek osobisty. Według mitologii to bóstwo *Gyinu* nauczyło Dogonów produkcji piwa; pierwsze piwo przygotowała kobieta, ale to mężczyzna jako pierwszy go spróbował.

Niektórzy mężczyźni maskę młodej kobiety interpretują jako maskę kobiety produkującej piwo [DoD], wydaje się to jednak być współczesną interpretacją.

Piwo wyrabia się z prosa lub sorga, to ostatnie ma lekko słodki smak i czerwona-wy kolor. Piwo produkowane z prosa ma kwaśny posmak i kolor biały. Do wytwarzania piwa niezbędne są wielkie 20-30 litrowe gliniane dzbany. Produkcję piwa można podzielić na trzy etapy: słodowanie, warzenie i fermentację. Pierwszy etap trwa siedem dni i rozpoczyna się od namaczania ziarna. W tym celu kobiety do wielkich dzbanów wlewają wodę i wrzucają proso lub sorgo. Następnego dnia rozpoczyna się proces odwadniania namokniętych ziaren, które rozpoczynają kiełkowanie. Utrzymuje się w ten sposób tak zwany zielony sód, który w piątym dniu jest suszony na słońcu. Proces warzenia rozpoczyna się od rozmiżdżenia wyschniętego sόδu na kamiennych żarnach. Następnie z powrotem wkłada się go do dzbana, zalewa wodą, poddaje gotowaniu, kilkakrotnemu przelewaniu do innych naczyń, aby wszystko się dobrze wymieszało. Później mieszaninę podgrzewa się do temperatury około 70°C aż do scukrzenia sόδu; taki roztwór poddawany jest filtracji, a oddzielone wysłodziny usuwa się. W dziewiątym dniu powstała w ten sposób brzeczka⁵⁵ poddaje się gotowaniu, a z jej powierzchni regularnie usuwa się pianę. Trzeci etap produkcji rozpoczyna się, kiedy do wychłodzonego roztworu wkłada się *budru*, niewielką plecionkę z włókien baobabu, która ma zainicjować proces fermentacji. Po dziesięciu dniach piwo nadal fermentuje, ale jest już gotowe do konsumpcji. Znajduje się w nim wiele zanieczyszczeń, jest zawiesiste, barwą przypomina biały barszcz. Najczęściej podaje się je w miskach z kalebasy o pojemności około 0,5 litra. Uważa się, że pozostający na dnie osad dodaje męskości, dlatego zanim pijący uczyni ostatni łyk, zawsze zamiesza nieco piwem, aby nie pozostawić niczego na dnie.

Piwo odgrywa bardzo ważną rolę w życiu religijnym Dogonów; każdej ceremonii

⁵⁵ Brzeczka piwna – wodny roztwór składników sόδu piwowarskiego uzyskany w procesie produkcji podczas podgrzewania sόδu z wodą tzw. zacierania.

towarzyszy jego rytualne picie z glinianych naczyń *buna*⁵⁶. Najważniejszym świętem, w którym piwo odgrywa ważną rolę, jest święto *Sigi*. W micie, który zapisał w latach 30. XX wieku M. Griaule aż trzykrotnie pojawia się opis warzenia piwa:

„Kobiety wzięły proso, umieściły je w wielkim dzbanie,
napełniły dzban wodą,
słońce sprawiło, że proso zakiełkowało,
zebrały proso, położyły na tarasie domu,
słońce ogrzewało proso.
Kobiety zebrały proso, włożyły je do swojego kosza,
kobiety wzięły proso, położyły je na kamień (żarna),
małym kamieniem dobrze je rozgniotły,
proso stało się mąką,
naląły wody do jednego dzbana, przełożyły wszystko
do dużego dzbana;
dobrze pracowały,
na skale palił się ogień,
wlały piwo do mniejszych dzbanów,
postawiły całe piwo na ogniu,
...
piwo ze wszystkich małych dzbanów zostało przelane do dużego dzbana,
zapiał kur, nazajutrz piwo było gotowe... [Griaule 1994: 136-137]⁵⁷.

Piwo jest ważne nie tylko z powodów religijnych, ale także towarzyskich i rozrywkowych. Dogonowie cenią piwo ze względu na efekty stymulujące zdolności intelektualne pijących. Mówi się, że „piwo wzbogaca ducha”; szczególnie cenione jest przez śpiewaków [Jolly 2004: 112]. Dlatego jeśli piwo się udało i znalazło swoich amatorów, można usłyszeć pod jego adresem *tige* pochwalną:

„Piwo z prosa, które upaja i przewraca,
enne Guinu tańczy, tańczy” [Ganay 1941: 138].



Budru suszące się na ścianie spichlerza.

⁵⁶ Naczynia te mają około litra pojemności, ozdobione są takim samym ornamentem jak wszystkie garnki. Na brzusku widoczne są dwie pary podwójnych guzów i dwa pojedyncze guzy. Usytuowanie guzów w czterech stronach naczynia symbolizuje kierunki świata, natomiast pary guzów oznaczają pary bliźniąt (mężczyznę i kobietę). „Naczynie to pokazuje, że w życiu ważne są strony świata i to, że zawsze jest mężczyzna i kobieta” [DoG].

⁵⁷ W dalszej części mit mówi, że kobieta później nauczyła warzenia piwa pasterza, który udawał się w drogę, aby wykonać wielką maskę węża potrzebną w czasie święta *Sigi* [Griaule 1994: 144-145].



Z okazji ważnych uroczystości piwo pije się z naczyń ceramicznych.

Mimo wyraźnego elementu rozrywkowego, wspomniana tige zwraca uwagę, że picie piwa to nie tylko domena ludzi, ale także bóstw.

Pod koniec XX wieku upowszechniły się również słodkie napoje butelkowane oraz piwo produkowane w browarach. Napoje te są jednak dość drogie i dostępne tylko na terenach odwiedzanych przez turystów, a co za tym idzie niedostępne dla przeciętnego Dogona. W pustych plastikowych butelkach dzieci robią napój: do kwiatów *anu* (szczawiu) dodają cukier (jeśli rodzice dadzą pieniądze na jego zakup) i wodę, powstaje w ten sposób słodko-kwaśna czerwona ciecz. Coraz bardziej

upowszechnia się także zwyczaj picia tak zwanej herbatki tuareskiej. Jest to zielona herbata (najczęściej produkcji chińskiej) gotowana w małym czajniczku z dużą ilością cukru. Jedna paczka (25 gram) wystarcza na trzy parzenia, pierwsze jest bardzo mocne i nie powinny go pić kobiety, a ostatnie bardzo słodkie. Herbatę taką przygotowuje się na specjalnych piecykach na węgiel drzewny, pije się z małych (około 75 gramowych) szklanych lub plastikowych naczyń. Parzenie i picie herbaty staje się towarzyskim rytuałem, który jak się wydaje, rozpowszechnia się wraz z islamem.

W II połowie XX wieku Dogonowie zaczęli pić alkohol destylowany, uzyskiwany z trzciny cukrowej oraz anyżówkę (*Pastis*). Nie wstrząsnęło to jednak ich zwyczajami dotyczącymi picia, raczej umocniło znaczenie spożywania tradycyjnego piwa. Alkoholu nie sprzedaje się w tych samych miejscach co piwo *konyo*; to ostatnie najczęściej sprzedają kobiety. Natomiast sprzedawcami alkoholu są najczęściej młodzi ludzie w wieku do 36 lat. Poprzez konsumpcję tych „nowoczesnych napojów” młodzież buduje swoją nową tożsamość. Alkohole destylowane nazywane są *ansara nuu* (produkt białych), w przeciwieństwie do *dogo nuu* (produkt Dogonów), jak określa się tradycyjne piwo z prosa. Pijąc alkohol młodzież chce wyróżnić się z otoczenia, podkreślić swoją niepowtarzalność, udział w określonej grupie oraz męstwo [Jolly 2004: 100].

9.5. Głód

Tradycyjna gospodarka ludów strefy Sahelu nastawiona jest przede wszystkim na pozyskiwanie żywności pozwalającej przeżyć od żniw do żniw. Nie zawsze jednak zbiory były dostatecznie obfite, aby zapewnić utrzymanie rodziny przez rok, w takich sytuacjach istniało zagrożenie głodem. Susze powodujące klęski głodu,

epidemie i śmierć nie są niczym wyjątkowym w historii Afryki. Powodowały one poważne w skutkach migracje, upadek państw lub nawet wyginięcie całych populacji. Jedną z prawdopodobnych przyczyn „zniknięcia” Tellemów są właśnie klęski głodu, które w XV wieku nawiedziły obszar łuku Nigru [Bedaux 1972: 176]. Poszukiwanie żywności, ucieczka przed łowcami niewolników, poszukiwanie nowych pól z dala od obszarów dotkniętych suszą było przyczyną zakładania nowych wsi. Zjawisko to jest doskonale znane mieszkańcom Sahelu, „ludzie zawsze przemieszczali się z powodu głodu, trzeba było przemieszczać się, aby znaleźć pożywienie” [GoAA]. Przykładem może być między innymi założona w 1894 roku wieś Diguel⁵⁸, znajdująca się w dorzeczu Białej Wolty, na granicy między Burkina Faso a Mali, zamieszkiwana przez Dogonów.

Wspomnienia o głodzie wpisały się w zbiorową pamięć, poszczególne klęski głodu są znaczącymi wydarzeniami historycznymi. Żywe są szczególnie te dramaty, które miały miejsce w XX wieku, pierwsza znacząca fala głodu miała miejsce w latach 1906-07. Odznaczała się dużą śmiertelnością, rodzice chcąc ratować rodzinę od głodu sprzedawali swoje dzieci za kilka kauri, dlatego też nazwano tę klęskę „głodem dwudziestu kauri”. Najbardziej pamiętny, niosący największą śmiertelność, głód miał miejsce w latach 1913-14. Dogonowie z dorzecza Białej Wolty nazwali go *kittanga*, co w języku *fulfulde* znaczy „zły rok” [GoAA, GoMo], natomiast w Falezach Bandiagary nazwano go „wielkie spustoszenie świata”⁵⁹. Zdziesiątkował on wiele rodzin, spowodował regresję demograficzną i poważne ruchy ludności [Gallais 1975: 103-109; Cazes 1993: 27]. Głód z lat 1922-23 wywołał falę śmierci, kolejna klęska nieurodzaju to lata 1927-31. Według danych szacunkowych administracji kolonialnej stan ludności sprzed głodu *kittanga* odbudowano dopiero w latach 50. XX wieku [Berche 1998: 70].

W II połowie XX wieku największe okresy suszy to lata 1973 i 1983, które spowodowały fale głodu w latach następnych. Niedostatek prosa w 1974 roku zrekomensowano dużym importem czerwonego sorga, dlatego Dogonowie nazywają ten rok „czerwone proso”. Na trudno dostępnych terenach w dorzeczu Białej Wolty „mąka była zrzucana z samolotów, a wielu hodowców przybywało z Mali, aby sprzedawać ostatnie sztuki bydła” [GoAA, GoMo]. Z kolei falę głodu z 1984 roku próbowano złagodzić sprowadzając z pomocą misji baptystów 2 000 ton kukurydzy; rok ten nazwano „rokiem kukurydzy” [Jolly 2004: 438]. Nie powstrzymało to jednak ludzi od ucieczki z zagrożonych terenów, gdzie pomoc nie docierała. W czasach głodu ludzie próbowali jeść różnego rodzaju insekty, trawy, liście, piasek, rozbijali w stępach połamane kale-

⁵⁸ Diguel w języku *fulfulde*, który dominuje na tym obszarze, oznacza skupisko baobabów.

⁵⁹ Szacuje się, że w 1914 roku w Yatendze w wyniku głodu spowodowanego suszą zmarło 600 000 osób, co stanowiło prawie jedną czwartą populacji [Izard 1970: 383]. Podróżujący po Afryce Zachodniej w latach 1925-26, F. A. Ossendowski wspominał, że problem głodu, na początku XX wieku dotknął 70% populacji, a zdesperowani ludzie dopuszczali się nekrofagii. W późniejszych latach strefę głodu ograniczono „tylko” do 20-25% ludności [1927: 190].

basy, czynili wszystko co mogli, aby oszukać głód.

Rolnicy nadal obawiają się o swoje zbiory, sytuację poprawia nieco pojawienie się wymiany pieniądza. Jeden z informatorów wyraźnie podkreśla, że „obecnie pieniądz rządzi. On rozprzestrzenił się w kraju Dogonów. Ludzie mówią, że w roku, kiedy proso jest nieurodzajne lub kiedy zaatakuje susza, ten kto ma pieniądze może od razu zapłacić za proso do jedzenia, a ten kto nie ma pieniędzy, a dużo pola uprawiał, 20 hektarów lub nawet 30 hektarów, jeśli proso nie obrodzi, wszystko straci. Brak pieniędzy to jest problem! Jedni mówią, że trzeba uprawiać ziemię, ale również szukać pieniędzy, bo jeśli nie ma deszczu, to zaczyna być niebezpiecznie” [DoG].

Wydawałoby się, że problem braku wody można rozwiązać budując zapory, studnie tradycyjne czy też nowoczesne, głębinowe. Istotnie powstało wiele tego typu budowli, nie rozwiązało to jednak problemu. O ile budowa zapory powoduje zatrzymanie na dłuższy czas wody umożliwiając także uprawę ogrodów, paradoksalnie studnie głębinowe zdają się pogłębiać ten problem. Podnoszą one poziom higieny, bo woda z nich jest o wiele czystsza niż z otwartych zbiorników lub studni tradycyjnych, z drugiej zaś strony zakłócają równowagę w środowisku naturalnym. W czasach kiedy nie było studni głębinowych, w przypadku suszy umierały rośliny i zwierzęta, tym samym istniała dość okrutna równowaga w przyrodzie. Woda ze studni głębinowych zakłóciła tę równowagę, bydło przychodzi napić się do studni i dalej idzie szukać paszy. Dla roślin tej wody nie starcza, one nie urosną, a napojone bydło dokona reszty spustoszenia. Powstanie dużej liczby studni może być jedną z przyczyn postępującego pustynnienia kraju. Na przełomie XX/XXI wieku wydmy znajdujące się u stóp Falezy Bandiagary przesunęły się znacząco w stronę urwisk, zasypując część pól oraz drogę (w okolicy Nombori) wiodącą z Bandiagary do Koro⁶⁰. Obsadzając wydmy krzewami w okolicy Kani-Kombole udało ją się powstrzymać i dzięki temu nie przecięła drogi Bandiagara-Djiguibambo-Bankas. Oczywiście nie tylko pasterstwo przyczynia się do tego, człowiek poszukując opału także powoduje niszczenie szaty roślinnej. Na początku XXI wieku zabroniono pozyskiwania drewna na terenach szczególnie zagrożonych pustynnieniem (między innymi w okolicach Nombori). Zaczęto obsadzać wydmy roślinnością, na rezultaty trzeba jednak poczekać.

Podstawową przyczyną zagrożenia głodem jest pustynnienie kraju i susze powodujące nieurodzaj. Niemniej, poważnym problemem dla rolników są także gwałtowne ulewki niszczące zbiory oraz przynoszące powodzie. W 1982 roku taką klęską dotknięta została wioska Diguel [GoAA, GoMo].

W latach 1970-2000 produkcja rolna w przeliczeniu na jednego mieszkańca Afryki subsaharyjskiej dramatycznie zmalała, a populacja wzrosła. Prognozy na przyszłe dziesięciolecie nie są szczególnie optymistyczne dla Afryki. Szacuje się, że do 2030 roku

⁶⁰ Powyższa teza została zbudowana na podstawie wypowiedzi informatorów dotkniętych problemem suszy oraz własnych obserwacji. Autor nie jest jednak specjalistą w tym zakresie, dlatego, aby uznać tę tezę za prawdziwą, należałoby przeprowadzić stosowne badania.

będzie następował dalszy spadek plonów, w strefie Sahelu zbiory sorga spadną o 15% [Bourne 2009]. Należy też pamiętać o szybkim wzroście demograficznym charakteryzującym społeczeństwa tego terenu. Wzrośnie więc zapotrzebowanie na żywność, konieczny będzie import, a to może być poważny problem dla biednych i zadłużonych krajów strefy Sahelu. Można z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że problem głodu nie zniknie szybko ze świadomości Dogonów.

9.6. Przemysł

Podstawowym zajęciem Dogonów, jak już wspomniano, jest rolnictwo. Nie dotyczy to jednak ludzi z kasty, czyli głównie kowali i skórników. W porze suchej, kiedy rolnicy nie pracują w polu, również zajmują się rzemiosłem. Najlepszym produktem eksportowym są charakterystyczne kosze dogońskie, które można kupić na targach znajdujących się nawet daleko od kraju Dogonów. Mogłoby się здаwać, że rozwój handlu spowoduje zalew produktami fabrycznymi. Niektóre rzemiosła jednak się temu oparły, a stało się tak przede wszystkim dzięki rozwojowi turystyki. Rzemieślnicy produkują nie tylko na własny rynek, spora część ich wytworów jest kupowana przez turystów. Oprócz rzeźb i masek turyści najchętniej kupują wyroby ze skóry, tradycyjne bawełniane stroje i ozdoby. Biorąc pod uwagę rozmach z jakim rzemieślnicy produkują swoje wyroby, na określenie tego rodzaju działalności gospodarczej powinno się raczej używać terminu „przemysł domowy”, a nie rzemiosło.

9.6.1. Metalurgia

Kowale zajmują się nie tylko obróbką żelaza (*in*), ale także jego pozyskiwaniem. W terminologii zachodniej pojawiły się dwa terminy: hutnictwo i kowalstwo; u Dogonów nie ma takiego rozróżnienia. Oba te zawody określa się terminem kowal (l.poj. *iru*, l.mn. *irine*). Jedynie na Równinie Gondo, gdzie istniało „dogońskie zagłębie hutnicze”, ukształtował się zawód hutnika – *jemme-ne*, czyli ten, który wydobywa żelazo [Berche 1998: 52]. Obie te grupy są ze sobą ściśle powiązane mówi się, że *irine* kiedyś byli rolnikami, a później nauczyli się zawodu od *jemme-ne*. Jeszcze w XX wieku *irine* kupowali od nich surowe żelazo i wytwarzali z niego narzędzia. *Jemme-ne* w hierarchii kowali stoją wyżej i mogą zająć kuźnię *irine*, podczas gdy ten drugi nie może się temu sprzeciwić.

Afrykańska metalurgia żelaza – jak pisze J. Łapott w swojej pracy poświęconej pozyskiwaniu żelaza – składa się z szeregu cząstkowych działań technicznych następujących po sobie w określonej kolejności. Pierwszym etapem jest pozyskiwanie

rudy, produkcja węgla drzewnego, wzniesienie dymarki, wytapianie rudy w dymarce, „poprawianie” żelaza w celu polepszenia jego jakości i przerabianie uzyskanego żelaza. Drugim etapem jest wyrób gotowych przedmiotów używanych przez daną społeczność. Przy tej okazji autor dokonuje podziału na kowali-metalurgów zajmujących się pierwszym etapem oraz kowali-rzemieślników, którzy wykazują się kunsztem w ostatnim stadium produkcji [2008a: 21].

9.6.1.1. Hutnictwo

Pozyskiwanie żelaza w Afryce Zachodniej ma wielowiekową historię, jeszcze dzisiaj trwają dyskusje na temat pojawienia się tej substancji na tym terenie. Współczesne teorie mówią o pierwszym tysiącleciu przed naszą erą, chociaż nie można wykluczyć, że stało się to wcześniej⁶¹ [Szafranski 1996: 328]. Prawdopodobnie obróbka żelaza była w Afryce Zachodniej znana wcześniej niż miedzi. Świadczą o tym dane lingwistyczne - wiele ludów tego terenu określa miedź terminem „czerwone żelazo” [Olderogge 1960: 16-17]. Z kolei Dogonowie, w potocznej rozmowie, terminu żelazo używają jako synonimu metalu.

Zawód hutnika *jemme-ne* ma wielowiekową tradycję, zaniknął jednak w II połowie XX wieku wraz z napływem żelaza pochodzenia europejskiego. Chociaż jeszcze współcześnie można spotkać okazjonalne wytopy, mają one raczej być atrakcją turystyczną niż sposobem pozyskiwania metalu. Hutnicy dogońscy cieszyli się dobrą opinią; w czasach podbojów Songajów i Mossi byli przymusowo przemieszczani na tereny opanowane przez zwycięzców. Znajomość produkcji broni oraz narzędzi rolniczych czyniła z nich ważną zdobycz służącą pomnażaniu potęgi zdobywcy.

Wytapianie rudy żelaza miało miejsce tylko w porze suchej. Hutnicy wypełniali dymarki (*uditroy*) węglem drzewnym i pokruszoną rudą żelaza. Tradycyjne metody wytapiania żelaza przetrwały do połowy XX wieku, później upowszechniło się lepszej jakości żelazo przemysłowe, które pozyskiwali, między innymi, z uszkodzonych samochodów. Upowszechniły się też narzędzia i inne przedmioty metalowe pochodzenia przemysłowego. Współcześnie pozostali tylko kowale, którzy zajmują się przede wszystkim osadzaniem metalowej części narzędzia na drewnianym trzonku oraz naprawami.

Próbę odtworzenia dawnego procesu pozyskiwania żelaza podjął Szwajcar, E. Huysecom, którego Dogonowie uważają za kowala. Na miejsce eksperymentu wybrał skupisko starych dymarek znajdujące się w górach w pobliżu ruin wioski Dinyi (Aridinyi), w gminie Segue, w południowej części Falez Bandiagary. Zgodnie z tra-

⁶¹ Najstarsze piece do wytopu żelaza pochodzą z masywu Termit (Niger), ze stanowiska Do Dimmi z VII w. p.n.e.

dycją to czas zdecydował, że eksperyment miał miejsce w chłodniejszej części pory suchej (luty-marzec) w 1995 roku. Do pracy zaangażował – pochodzących z rodu Jèmè-Yèlin⁶² – 13 starych mistrzów hutniczych, w wieku 46-99 lat, wspomaganych przez 9 młodych pomocników [2003].

Miejsce to nie zostało wybrane przypadkowo, gdyż oprócz wspomnianych ponad 50 starych dymarek u podnóża wzniesień znajdują się – stosunkowo płytko, na 6-10 metrach głębokości – złoża rudy żelaza. Zresztą należy nadmienić, że Płaskowyż Bandiagary był bardzo bogaty w rudę żelaza, nazywaną czerwonymi kamieniami (*sagala*⁶³), której bryły znajdowały się na powierzchni ziemi⁶⁴. Po znalezieniu odpowiedniej ilości rudy, kruszono ją na niewielkie bryłki o średnicy do 4-5 cm. Z szybu wydobywano bloki rudy o średnicy 20-30 cm, kobiety transportowały je na górę, w okolice dymarek; dopiero później je kruszono⁶⁵.

Dymarki znajdujące się w pobliżu Dinyi skoncentrowane są na niewielkiej przestrzeni (owal o średnicy 70x100 metrów), usytuowane w nieckach, otoczone wałami ziemnymi o wysokości 3-4 metrów. Schowane są w ten sposób przed wiatrem, aby ich niepotrzebnie nie schładzał. Należały one do mieszkańców sąsiednich wiosek, była to wspólna własność ludzi zamieszkujących ten region. Eksploatując złoża rudy i korzystając z dymarek nie składali żadnych opłat Dogonom zamieszkującym Dinyi. Według informatorów „miejsce należy do Dogonów, Dogonów Dinyi. Ale Dogonowie nie mogą być bez kowali⁶⁶. Ponieważ kowale robią wszystko, co jest potrzebne do życia. I wszyscy kowale, którzy pracują tutaj potrzebują pozwolenia Dogonów. Więc kowale są specjalistami zajmującymi się dymarkami, Dogonowie są właścicielami przestrzeni, kowale przychodzą po pozwolenie do Dogonów: „Czy możemy wykonać naszą pracę? Więc starsi Dogonowie z Dinyi akceptują; kiedy oni to zaakceptują, kowale wykonujący swoją pracę nie płacą żadnych pieniędzy” [DjiO]. Nie dawano też prezentów z wytopionego żelaza, całość wytopu należała do wytapiającego [TgT].

Korpus dymarki składa się z trzech warstw. Wewnętrzna wykonana jest z gliny wymieszanej ze słomą fonio. Drugą warstwę stanowią żuźlowe i laterytowe bloki, których zadaniem jest izolacja wnętrza dymarki i ochrona przed utratą ciepła. Trzecia, zewnętrzna warstwa stanowi rodzaj tynku wykonanego również z gliny, całkowita grubość ścian wynosi około 20 cm. Piec ma ponad 2 m wysokości i średnicę u podstawy

⁶² Według niektórych znaczy to „kowale przybywający z Yèlin”.

⁶³ Z mitologicznego punktu widzenia *sagala* jest „krwią szczura”, którą *Amma* rzucił na Ziemię. Zamieniła się ona w metaliczną masę, z której hutnicy mieli uzyskiwać żelazo zanim nauczyli się wydobywać żelazo z minerałów [Dieterlen 1973: 11].

⁶⁴ Bogactwo rudy żelaza powodowało, że przybywali tam kowale z sąsiednich terenów. W dymarkach wytapiali żelazo, a otrzymaną łupę transportowali do swoich stron rodzinnych i tam poddawali dalszej obróbce.

⁶⁵ W samym wytopie kobiety nie uczestniczyły, było to zabronione.

⁶⁶ Miejscowi rozmówcy używali terminu kowal, a nie hutnik.



Dymarka zrekonstruowana przez E. Huysecoma (stan z 2010 roku).

około 2,5 m, z boku dochodzi do niego kamienny pomost ułatwiający wrzucanie węgla drzewnego i rudy. U dołu znajduje się 6 otworów umożliwiających dostęp powietrza, otwór wychodzący na zachód wyobraża „usta” pieca. Otwór wejściowy jest zaopatrzony w 3 dysze, a inne w dwie. Palenisko znajduje się w dolnej części, ma szeroką podstawę, lekko wydrążoną w kształt korytka, które wewnątrz otynkowane jest cieniutką warstwą specjalnej gliny pobranej z termiery i wymieszanej ze słomą z fonio [Huysecom 2003].

Po wykonaniu dymarki, należało ją wypełnić rudą żelaza i węglem drzewnym⁶⁷; na samym dnie kładziono suchą trawę i drewno, aby węgiel drzewny mógł się zapalić. Przygotowanie dymarki do pracy trwało co najmniej jeden dzień. Ruda i węgiel używane były w różnych proporcjach; kowale mówią, że „obowiązkowo musi być więcej węgla niż rudy, ponieważ ruda, kiedy się spala, zmienia stan na ciekły. Potrzeba dużo ciepła, żeby się to stopiło. Jeśli np. dajesz około 6 koszyków węgla, to starczy to na około 2-3 koszyki rudy. Więc ruda jest w ilości o połowę mniejszej niż węgiel” [DjiO].

Przy wytopie nie mógł pracować mężczyzna, którego żona była w ciąży. W myśl wierzeń nie można było „wejść na obszar dymarki, jeśli masz żonę, która jest w ciąży. Jeśli żona jest w ciąży, a ty przyjdiesz tutaj i spojrzysz do środka, ona poroni” [DjiO]. W myśl tradycji, aby rozpałcić płomień w dymarce, hutnicy musieli pozyskać ogień bezpośrednio od słońca; w tym celu z suchego żdźbła prosa wyjmowali jego wewnętrzne, kładli je na słońcu kiedy temperatura była wysoka i czekali aż się zapaliło. Jest to wyraźne nawiązanie do mitu mówiącego, że to Kowal ukradł ogień Słońcu⁶⁸ [DoPa].

Sam proces wytopu trwał dwa dni; kiedy już prawie cały węgiel drzewny wypalił się, dokonywano spustu szlaki (*sagala bodo*)⁶⁹. Później należało poczekać aż do przestygnięcia dymarki, po czym przystępowano do wyjmowania z niej łupy (*sagalain*). Aby otrzymać metal nadający się do produkcji narzędzi, należało „poprawić żelazo”,

⁶⁷ Hutnicy używali węgla z drzewa *kle* uważanego za bardziej kaloryczny, w przeciwieństwie do węgla używanego w kuchni, produkowanego z drzewa *gigeru*.

⁶⁸ Dlatego też Dogonowie uważają, że w przypadku oparzeń należy udać się do kowala, jako znawcy tematu, aby rana się dobrze goiła.

⁶⁹ W czasie eksperymentalnego wytopu żelaza, który zorganizował E. Huysecom, proces wytapienia trwał około 40 godzin w temperaturze pomiędzy 600° a 1096°C; z jednego wytopu otrzymuje się 60-70 kg łupy [2003].

w tym celu przekuwano łupę na kowadło pozbywając się w ten sposób zanieczyszczeń. Jeśli, mimo starań, zdarzało się, że wytop się nie udawał, przyczyny takiego stanu rzeczy upatrywali w braku dobrej jakości węgla. Hutnicy z dorzecza Białej Wolty uważali, że z wytopem żelaza jest podobnie jak z ciężką kobietą. „Najczęściej poród jest dobry, czasami jest zły poród, bóg tym rządzi” [DoW, DjiO, OnD].

Ze względu na to, że umiejętność uzyskiwania żelaza w dymarkach zanikła, współcześni informatorzy posiadają nieco wypaczony obraz funkcjonowania dymarki. Kiedy dymarka płonęła „żelazo się wytapiało, było to jak oliwa, która wychodziła z pieca. Aby podpalić wielki piec, kładli najpierw drewno, a dopiero potem węgiel. Kiedy żelazo było ciekłe, przypominało wodę, wyciekało z otworu. Następnie stygło i cięli to żelazo na kawałki i wykorzystywali. Jeśli na przykład srebro włoży się do ognia, to również staje się ciekłe. Można z tego zrobić siekiery, albo *daba* do uprawy”. W rzeczywistości to płynna szlaka wycieka z dymarki, a jej kolor może przypominać oliwę. Temperatura w dymarce nie pozwalała na uzyskanie żelaza w stanie płynnym, po spuszczeniu szlaki na dnie dymarki pozostawała łupa, która była poddawana dalszej obróbce.

9.6.1.2. Kowalstwo

Kowale zamieszkują wydzielone dzielnice, najczęściej poza zwartą zabudową wsi. Kuźnia znajduje się na zewnątrz domostwa, zbudowana jest z kamieni połączonych zaprawą z gliny, całość przykryta jest dachem ze strzechy. Mit mówi, że pierwszą kuźnię założono w północnej części pierwszego pola, na którym wylądował latający spichlerz. Dlatego do dzisiaj warsztat kowala znajduje się zawsze – lub też powinien się znajdować – na północ od głównego placu wioski [Griaule 2006: 118]. Pierwsze kuźnie usytuowane były najczęściej pod nawisami skalnymi, tak aby były niewidoczne. Owe skalne daszki chroniły nie tyle przed kaprysmi przyrody, ile przed niebezpieczeństwem. Współcześni informatorzy uważają, że aby praca kowala nie została „zniszczona podczas bitwy, trzeba było być w jamie (schronisku skalnym). Kowale kiedyś byli zawsze w jamie. Wtedy kowale mogli spokojnie pracować, nawet wtedy, gdy obok nich była bitwa, kowale nie byli niszczeni przez bitwę” [DjiO]. Kowale byli cenioną zdobyczą, stanowili bowiem podstawę rozwoju gospodarczego dawnych państw istniejących w łuku Nigru.

W domu najstarszego kowala znajduje się ołtarz składający się z trzech elementów: glinianego kopca⁷⁰, drewnianej kobiecej figurki z obciętym ramieniem⁷¹ i maski

⁷⁰ Zbudowany jest z czerwonej gliny wydobytej z dna stawu. Gлина musi być czerwona, bo narzędzia *Nommo*, kowadło i niebiański minerał *sagala*, były czerwone w momencie ofiarowania. Na tym ołtarzu umieszczony jest kawałek *sagala*, lecz niewydobyty z ziemi, taki, który spadł z nieba (meteoryt żelazny).

⁷¹ Symbolizuje ona *Yasę*, której kowal obciął ramię, aby zrobić młotek i szczypce.

antylopy *walu* [Dieterlen 1973: 15].

Najważniejszym elementem kuźni jest palenisko, w myśl mitologii konik polny *nay-na* (nazywany też matką Słońca), przez Dogonów uważany jest za przecięty płomień Słońca, który zszedł na ziemię. Dlatego insekta tego wkłada się do paleniska ponieważ przyczynia się do wytworzenia ciepła i intensyfikuje ogień [Griaule, Dieterlen 1965: 251]. Istnieją dwa rodzaje palenisk: pełne, gdzie ogień jest zamknięty glinianą kopułą i otwarte. W tym pierwszym uzyskuje się wyższą temperaturę, podgrzewa się w nim masywniejsze obiekty. Natomiast w tym drugim uzyskuje się niższe temperatury i wykorzystywane jest do obróbki mniejszych przedmiotów, na przykład metalowych części narzędzi osadzanych na trzonku [TgT].

Równie ważnymi przedmiotami w kuźni są miech i kowadło, do podstawowych narzędzi kowala należą też obcęgi o bardzo długich ramionach i młot. Miech posiada dwie wykonane z gliny komory (przypominające garnki), a górna jego część przykryta jest kozią skórą, która jednocześnie jest częścią pracującą, symbolizującą Słońce. Kowadło jest blokiem żelaza w kształcie ściętego ostrosłupa wbitym w ziemię lub w pień drzewa, a niekiedy jest nim masywny kamień ułożony na ziemi; symbolizuje ono łono niewiasty. Podstawowym narzędziem kowala jest młot składający się z drewnianego trzonka i prostokątnego kawałka metalu, symbolizujący ducha wody. Obcęgi pojawiły się w wyposażeniu kuźni stosunkowo późno⁷². W tradycji ustnej można znaleźć informację o tym, że pierwsi kowale nie mieli obcęgow i gorące żelazo trzymali w rękach. Na pamiątkę tych czasów, podczas pogrzebu kowala ma miejsce symboliczny taniec kowali, w trakcie którego rozżarzony do czerwoności kawał żelaza przekazywany jest z rąk do rąk.

Iru byli wyłącznie rzemieślnikami i nie uprawiali ziemi. Dawniej uważano, że „kował pozostaje w domu, on kuje żelazo. Dzięki niemu inni mogą pracować w polu” [DoG]. Dostarczali oni swoje produkty bez bezpośredniej zapłaty, po żniwach otrzymywali dary natury. Kowale produkują przede wszystkim narzędzia: motyki, sierpy, siekiery, noże, ostrza włóczni, miecze, dzwonki, ozdoby i brzytwy. Zajmują się także obróbką drewna, robią drzwi, okiennice, drewniane naczynia. W europejskim rozumieniu są rzeźbiarzami, wykonują posążki przedstawiające przodków, bóstwa, ozdobne zamki do drzwi. Niektórzy kowale połowę czasu poświęcają „pracy w żelazie, a połowę w drewnie. Sprzedają wyroby artystyczne Dogonom, którzy je sprzedają dalej (hurtownikom) lub bezpośrednio turystom” [DaAnK]. Kowale zajmują się nie tylko obróbką żelaza, wykonują również ozdoby z *men* (miedzi), *men ban* (mosiądzu) czy też *labie* (aluminium) [DoW]. Dodatkowym źródłem utrzymania kowali pod koniec XX wieku stało się rolnictwo, które absorbuje ich do tego stopnia, że w porze deszczowej wielu z nich większą uwagę przywiązuje do uprawy roli niż produkcji

⁷² Pierwotnie rolę kowadła pełnił duży głaz, gorące żelazo trzymane w rozszczepionej gałęzi i uderzane w nie kamieniem trzymanym w rękach.

rzemieślniczej⁷³. Na w terenach turystycznych dodatkowym zajęciem jest wyrób pamiątek.

Jeszcze w połowie XX wieku zapłatę za swoją pracę kowal otrzymywał po żniwach. Przychodził wtedy na skraj pól, a wszyscy rolnicy obdarowywali go kłosami prosa. Współcześnie należność za usługę reguluje się od razu, nie czekając na żniwa. Klienci przychodzą bezpośrednio do kowala lub zaopatrują się w wyroby na targach. Naprawa motyki (wymiana rękojeści) kosztuje 100 F CFA, natomiast zakup nowej to wydatek rzędu 1 000 F CFA, tyle samo kosztuje nóż bez pochwy. O wiele droższe są obiekty kultu wykonywane z żelaza; mogą być wycenione nawet na 5 000 F CFA [KoP, KoA].

Rano przed rozpoczęciem pracy kowal trzy razy uderza w kowadło, pierwsze uderzenie ma na celu przeproszenie i uhonorowanie *Yasy* (bliźniaczki *Nommo*) i zapowiada pracę dnia. Drugie uderzenie to pozdrowienie antylopy *walu*, trzecie jest życzeniem, aby lis nigdy nie wracał na to miejsce. Później kowal mówi: „*Amma*, przyjmij poranne pozdrowienie, mieliśmy dobrą noc, oby *Amma* dał nam również dobry dzień” [Dieterlen 1973: 15]. Praca w kuźni kończy się wraz z zachodem słońca, ogień bowiem jest uważany za jego część, zatem jest istotą świetlną, a tym samym nie może przebywać w ciemnościach. W połowie XX wieku za wejście w obuwie do kuźni należało złożyć ofiarę 1000 muszelek kauri i karczaka [Walter 1960: 92]. Pod koniec tegoż wieku obcy nie mieli żadnych problemów z wejściem do kuźni, co nie oznacza, że kowal za taką wizytę nie pobierał opłaty (około 500 F CFA).

Współcześnie w kraju Dogonów występują dwie grupy kowali: Karambe i Kodjio. Ci pierwsi uważani są za prawdziwych kowali, potomków kowali-niewolników nie należących do społeczności Dogonów. Od nich rzemiosła nauczyli się ci drudzy, którzy



Palenisko pełne w kuźni kowala Karambe w Diyni.



Wyposażenie kuźni kowala Antaba Dara w Koundou-Ginna.

⁷³ Z kolei inni informatorzy twierdzą że, „nie mają dużo pola. Kowale pracują w kuźni, w okresie uprawiania pola rolnicy zajmują się ziemią na stepie, a oni pracują w kuźni. Lipiec jest miesiącem pracy w polu i w kuźni” [DoG].

uwazani są za Dogonów. Rozmówcy wyraźnie to rozróżniają „Są kowale i są Kodjo, Kodjo to nie kowale, to Dogonowie, którzy mogą mieszkać w pobliżu kowali. Oni się grupują i razem pracują. Ale ten proceder trwa od niedawna. Karambe pracowali w pobliżu swoich wiosek, tam gdzie nie było kowali” [DoPa].

9.6.2. Garncarstwo

Garncarstwem zajmują się kobiety, najczęściej są to żony kowali. Określenie garncarek jako żon kowali tak do nich przyłgnęło, że ich tożsamość stała się elementem tożsamości mężów. Nie oznacza to, że są całkowicie podporządkowane swoim mężom. Praca garncarki stanowi istotną część dochodów rodziny, między innymi dlatego pozycja garncarek w rodzinie jest wysoka.

W Afryce Zachodniej nie używa się koła garncarskiego, glinę modeluje się bezpośrednio rękoma; podobną technikę stosują dogońskie garncarki. Garncarstwo, podobnie jak rolnictwo, jest uzależnione od pogody, bowiem wymodelowany garnek przed wypałem musi wyschnąć na słońcu, a pora deszczowa temu nie sprzyja. Dlatego największą aktywność garncarek obserwuje się od października do maja.

Podstawowym surowcem do produkcji garnków jest – powszechnie występująca w kraju Dogonów – glina. Dlatego też kobiety nie gromadzą wielkich zapasów, tylko przynoszą ją do zagrody, w miarę potrzeb. Powszechnie dostępna glina jest za „tłusta”⁷⁴, dlatego też dodaje się do niej dodatki schudzające. Najpopularniejszym wydaje się być roztarty – do grubości żwirku – gruz ceramiczny. Schudzenie gliny powoduje zmniejszenie jej plastyczności; staje się bardziej odporna na działanie temperatury, co jest bardzo istotne, szczególnie dla garnków używanych w kuchni.

Praca garncarki – w myśl mitologii – przypomina tworzenie ziemi i pierwszej pary ludzi przez *Ammę*; *piru* (mata) jest ich symbolem. Naczynie pozbawione dekoracji symbolizuje męzczyznę, naczynie z dwiema wypukłościami kobietę [Griaule 2006: 121].

Garncarka⁷⁵ zazwyczaj pracuje w zagrodzie pod niewielkim daszkiem, gdzie znajduje się dość duży kamień z nieckowatym zagłębieniem. Pracę swoją rozpoczyna od nadania glinie odpowiedniej konsystencji. W tym celu do kamiennej niecki wkłada nieco *pon* (suchej gliny), rozbija ją *kunai* (małym stęporem) dodaje wody, gruzu ceramicznego i wszystko to miesza, ugniata aż do powstania jednolitej bryły gliny. Po zakończeniu tej czynności czyści nieckę, wkłada do niej matę wykonaną z włókien baobabu⁷⁶ i przystępuje do formowania naczynia. Do tego celu używa *tibi* (niewielkie-

⁷⁴ Glina „tłusta” charakteryzuje się dużą plastycznością, a co za tym idzie kurczliwością, jest bardzo wrażliwa na suszenie i wszelkie zmiany temperatury.

⁷⁵ Opis dotyczy garncarki Monigalou Doumbo z Youga-Na.

⁷⁶ Według L. Desplagnes garncarki wykonywane są na skórze zwierzęcej [1907: 369]. Nie znalazła

go otoczaka spłaszczonego z dwóch stron), który idealnie pasuje do dłoni. Uderzając kamieniem w grudę gliny robi w niej zagłębienie⁷⁷, powtarzając wielokrotnie tę samą czynność nadaje glinie kształt naczynia, niewątpliwie pomaga jej w tym kształt kamiennej niecki, którą traktuje jako podstawę. Wykonując naczynie na macie powoduje, że odciska się na nim jej charakterystyczny wzór. Po wykonaniu naczynia wyrównuje jego krawędzie i odkłada je na bok. Zdejmuje z niecki matę i robi gliniany wałek, który posłuży jej do wykonania brzegów naczynia. W ten sposób cały garnek pokryty jest ornamentem, za wyjątkiem brzegów. Wykonanie *turemay* (małego naczynia) zajmuje garncarce 8 minut.

Garncarka dogońska, aby wykonać gliniane naczynie, stosuje łącznie kilka technik: wygniatanie, wybijanie kamieniem lub stęporem⁷⁸, wałkowanie i sztukowanie. W tym celu używa wielu narzędzi; oprócz wymienionych, stosuje także kawałki starych skorup, drewna czy kalebasy – najczęściej służą one do wygładzania. Niektóre narzędzia garncarki dziedziczą od swoich matek czy babć, podchodzą do tych rzeczy z wielkim szacunkiem i pod żadnym pozorem nie chcą się ich pozbyć. Wspomniana Monigalou Doumbo z Youga-Na nie chciała sprzedać małego stępora, którym ubijała glinę, bo otrzymała go od matki, która przyniosła go z Youga-Piri (znajdującego się po drugiej stronie wzgórza Youga). Stamtąd przyniosła też rodzaj kamiennej niecki – ważącej około 30 kilogramów – służącej jej do przygotowywania gliny. Stanowiło to jej dziedzictwo, do którego była bardzo przywiązana.

Po uformowaniu naczynia należy je poddać suszeniu, najlepiej w cieniu. W warunkach dogońskich jest to jednak problematyczne, dlatego w praktyce naczynia suszą się na słońcu. Czas suszenia zależy od wielkości naczynia. W porze suchej temperatura w ciągu dnia sięga 40⁰ C, dlatego proces suszenia nie trwa zbyt długo. Samo suszenie nie utrwali dostatecznie naczynia, należy poddać je obróbce cieplnej, czyli wypalaniu⁷⁹.

Wysuszone naczynia wypala się w specjalnych dołach (średnica 3-4 m, głębokość 0,5-0,7 m). W jamie najpierw umieszcza się warstwę plew z prosa, potem warstwę chrustu, dopiero później układa się kilkadziesiąt naczyń. W centrum kładzie się małą półkulistą czarkę, wewnątrz której znajduje się ofiara, następnie przykrywa się ją

złoto to jednak potwierdzenia w badaniach etnologów francuskich [Griaule 1994, Palau-Marti 1957] ani polskich w latach 70. XX wieku [Vorbrich 1980], samemu też nie udało mi się tego zaobserwować.

⁷⁷ Wybijanie kamieniem naczynia ma nie tylko na celu nadanie mu kształtu, ale także zbitcie gliny, jej umocnienie i zwężenie ścianek

⁷⁸ Ten rodzaj techniki opisuje R. Vorbrich w artykule poświęconym produkcji garncarskiej u Dogonów [1980].

⁷⁹ W myśl mitologii dogońskiej pomysł na wypalanie garnków zrodził się w kuźni. Żona kowala postawiła do wysuszenia naczynie, zauważyła jednak, „że glina nie twardnieje wystarczająco szybko i postawiła je obok ognia. Wtedy zauważyła, że wypalana glina staje się coraz twardsza” [Griaule 2006: 121].

dużym garnkiem odwróconym do góry dnem. Począwszy od tego naczynia zaczyna się układać (na boku) pozostałe, tworząc z nich kształt spirali⁸⁰. Następnie naczynia obkłada się drewnem, łajnem zwierząt⁸¹, plewami z prosa i podpala się. Proces wypalania najczęściej rozpoczyna się wieczorem i trwa aż do rana [Vorbrich 1980: 262-264].

Garncarki dogońskie produkują naczynia niezbędne w gospodarstwie, dlatego też mają one jak najprostszy kształt. Naczynia Dogonów różnią się głównie wymiarami, formą krawędzi wylewu i ornamentem. Dokonujący w latach 80. XX wieku analizy wyrobów garncarskich R. Vorbrich dochodzi do wniosku, że u Dogonów nie znajduje zastosowania uniwersalny podział typów naczyń [1982: 478-479]. R. M. A. Bedaux wyróżnia – w zależności od funkcji – 17 typów naczyń ceramicznych, podzielonych na trzy rodzaje form: półkuliste, kuliste z szerokim otworem i kuliste z wąskim otworem; wyróżnia też trzy typy o różnych formach [2003:173].



Malowany dzban na wodę wykorzystywany w czasie ceremonii ślubnych w Dounde.

Ornamenty mogą być różne w różnych wsiach⁸². Garncarki potrafią określić z jakiej miejscowości pochodzi dany wyrób. Najmniejsze spotykane naczynia mają pojemność około 50 ml (służą do przygotowywania przypraw), a największe mogą mieć nawet powyżej 50 litrów (wykorzystuje się je do warzenia piwa). Wyroby garncarskie mają więc swoją głęboką symbolikę, wywodzącą się z mitu etiologicznego Dogonów. Przykładem może być wspomniane już naczynie *buna* służące do picia piwa. Silny akcent symboliczny posiada niewielkie podwójne naczynie zwane *wone*. Uważane jest za symbol miechów kowalskich, ale także bliźniaczości; zwieńcza ono również układ naczyń symbolizujących system świata [Griaule 2006: 122, 77].

⁸⁰ Spiralna forma ułożenia naczyń ma znaczenie praktyczne, ale także symboliczne, nawiązujące do procesu tworzenia świata przez *Ammę*. Dogonowie uważają, że czarka z ofiarą symbolizuje podstawę, siłę *Ammy* [Griaule, Dieterlen 1965: 408; Griaule 2006: 121-122].

⁸¹ Wysuszone łajno pali się powoli i równomiernie, dzięki czemu utrzymuje dość długo wysoką temperaturę.

⁸² Jedne z najpiękniejszych ornamentów wykonują garncarki z okolic Dounde, gdzie spotyka się rzadką w kraju Dogonów czarną ceramikę. Ciekawym przykładem zdobienia ceramiki mogą być – spotykane w okolicach Dounde-Ouo – dzbany na wodę ozdobione wielokolorowymi ornamentami wykonanymi farbami olejnymi, które pan młody wręcza swojej wybrance w dniu ślubu. Zamawiane są bezpośrednio u garncarek lub kupowane na targu i później malowane przez uzdolnioną osobę. Są one nieco większe niż typowe naczynia *umono*. Prawdopodobnie mają więc tylko znaczenie symboliczne, a nie użytkowe.

A. Gallay wyróżnia 6 tradycji⁸³ ceramicznych występujących w kraju Dogonów: naczynia należące do dwóch tradycji wykonywane są przez kobiety rolników (w części Płaskowyżu i Falez oraz przyległej do nich równiny oraz wzgórze w północno-wschodniej części kraju Dogonów, w okolicy Boni i Tabi), trzy inne tradycje przypisywane są kobietom kowali (na całym obszarze kraju Dogonów), a jedna jest pochodzenia obcego, związana z tradycją Songaj (z północno-wschodniej części kraju Dogonów, w okolicy Hombori). Najbardziej oryginalną ornamentykę ma ceramika wykonywana przez żony kowali Djèmè Yélin, Dafi i Tomo zamieszkujące południową część kraju Dogonów. Dolna część naczyń ma powierzchnię szorstką, chropowatą, noszącą ślady skrobania nożem o wyszczerbionym ostrzu, którym wyrównywano powierzchnię. Dna gładzone są kolbą kukurydzy pozostawiającą charakterystyczny ślad. Dekoracje otrzymuje się poprzez wgniatanie sznurków lub osadka kłosa *Blepharis sp.*, w górnej części namalowane są ukośne, poziome lub zygzakowate linie, wykonane za pomocą słomki [Gallay 2003].

W połowie XX wieku prawie wszystkie naczynia używane przez Dogonów były wykonane przez garncarki. Szacowano, że w przeciętnej zagrodzie znajdowało się 30-50 różnego rodzaju naczyń. Czas użytkowania naczyń jest bardzo różny i wynosi od 2 do 11 lat, w zależności od typu naczynia. Największą żywotność mają duże naczynia, np. dzbany służące do warzenia piwa, przeciętnie używane są przez około 9 lat, chociaż w zagrodach można znaleźć dzbany mające prawie 100 lat [Bedaux 2003: 173-174].

Wraz z napływem wyrobów przemysłowych pojawiły się różnego rodzaju pojemniki plastikowe oraz metalowe naczynia do gotowania. Te pierwsze zdominowały transport wody. Dawniej kobiety nosiły wodę w 15-20 litrowych dzbanach o małym wylewie (aby wody nie wylać). Zdarzało się, że naczynie spadało z głowy i kobieta nie donosiła wody do domu. Bardziej praktyczne do tego celu są 20-25 litrowe plastikowe kanistry, co bardzo szybko zauważono i zaczęto stosować. Natomiast do przechowywania wody Dogonowie nadal preferują gliniane 15-20 litrowe dzbany o szerokim wylewie. Wynika to z faktu, że woda przechowywana w glinianych naczyniach jest chłodniejsza niż przechowywana w pojemnikach z tworzyw sztucznych.

9.6.3. Produkcja odzieży

Podstawowym surowcem do produkcji tkanin jest bawełna⁸⁴. Sieje się ją pod koniec pory suchej, kiedy gleba jest odpowiednio wilgotna. Zbiory mają miejsce

⁸³ Autor klasyfikacji tradycję ceramiczną definiuje jako technikę produkcji, kształt produktu, a także pochodzenie społeczne garncarki.

⁸⁴ Zdarza się spotkać materiały wykonane z wełny, są one jednak rzadkością, prawdopodobnie kiedyś było ich więcej.

w lutym i marcu⁸⁵. Przędzeniem zajmują się kobiety; dotyczy to całego procesu obróbki, począwszy od czyszczenia kępek bawełny (usuwanie ziaren), aż po uzyskanie efektu końcowego w postaci nitki.

Kłębki bawełny są czyszczone z resztek liści, kwiatostanu i łodyg. Do tego celu służyła kiedyś pękata, wydrążona w środku, łodyga palmy. Została ona jednak zastąpiona przez kawałek drewna lub płaski kamień oraz metalowy pręt. Wałkując rozłożoną na deszczulce bawełnę, nasiona lub inne zanieczyszczenia wyciąga się palcami. Następnie kępkę bawełny poddawane są gręplowaniu, włókna zostają rozczesane, rozluźnione i uformowane w runo. Kobiety wykonują to ręcznie za pomocą odpowiedniej pałeczki lub dwóch zgrzebeł. W ten sposób otrzymane runo przechowuje się w glinianym naczyniu lub w kalebasie.

Kołowrotek w Afryce Zachodniej jest nieznan, *digrene* (warsztat prządki) jest bardzo prosty. Oprócz wspomnianych naczyń składa się nań *gengala*, czyli wrzeciono zbudowane z przęślika i wetkniętego weń kawałka patyka, podkładka, po której porusza się wrzeciono (może to być kawałek rozbitej kalebasy), niewielkie naczynie z popiołem i mały patyk, na który nakłada się runo. Prządka w lewej ręce trzyma wspomniany patyk i formuje włókna bawełny w pasemko. Oddalając lewą rękę od prawej wydłuża pasemka bawełny. W tym czasie prawą ręką wprawia w ruch wrzeciono, po czym z pasemka bawełny formuje nić (*gene*), którą nawija na kręcące się wrzeciono. Od czasu do czasu dotyka palcami popiołu, aby osuszyć sobie palce i wybielić dodatkowo nici. Później nić z wrzeciona jest przewijana na patyk o średnicy około 1 cm. Prządka wytwarza dwa rodzaje nici: cieńsze i mocniejsze, służące jako osnowa i grubsze, delikatniejsze jako wątek. Kobiety przędą przede wszystkim na użytek rodziny, sprzedają także swoje produkty na targach, gdzie można kupić porcję czyszczonych lub nieczyszczonych kłębków bawełny oraz dużą szpulę nici nawiniętych na patyk (ok. 40 cm) zwaną *genebara*. Środki pozyskane ze sprzedaży tych produktów są własnością kobiety⁸⁶. Prządki – podobnie jak tkacze – zaczynają swoją pracę po zakończeniu zbiorów, czyli w porze suchej [DouAd].

Soy ti (tkactwo) nie jest zarezerwowane dla wyspecjalizowanej grupy zawodowej – kasty – tak jak kowalstwo. *Soy tiene* (tkacz) może zostać każdy, najczęściej umiejętności przechodzą z ojca na syna. Zanim młody adept rozpocznie naukę, należy złożyć ofiarę z kurczaka. Kiedy sam zacznie już pracować i zdobędzie uznanie środowiska ludzie mogą do niego przynosić bawełnę, aby ją utkał, a jako zapłatę może zatrzymać sobie 20% przyniesionych mu nici [N'Diaye 1971: 364].

⁸⁵ Współcześnie rzadko uprawia się bawełnę, dawniej wykorzystywano do tego celu brzegi rzek lub sadzawek, roślina ta bowiem wymaga dużej ilości wody. Bardziej opłaca się jednak – na dobrze nawodnionych terenach – tworzyć ogrody i uprawiać cebulę niż bawełnę, którą można tanio sprowadzać z południowej części Mali, gdzie ma lepsze warunki wegetacji.

⁸⁶ Na początku XX wieku kobieta najpierw musiała wykonać taką ilość nici, aby starczyło na tunikę i spodnie dla męża, dopiero później mogła robić nici dla siebie [Paulme 1940: 177].

Dogonowie używają – tak jak wszystkie ludy łuku Nigru – warsztatu poziomego, którego budowa warunkuje szerokość tkaniny. Przeciętna szerokość produkowanych tkanin waha się między 12 a 15 cm⁸⁷. Warsztat tkacki składa się – oprócz wspomnianej konstrukcji – ze szpuli, dwóch nicielnic ze sznurkami zakładanymi na palce u stopy, grzebienia, przedpiersienia (wału tkaninowego) z kijem mocującym, przewału, czółenka ze szpulą i ciężarka do naciągania osnowy⁸⁸. Rozpięty jest on na konstrukcji z żerdzi, tkacz siedzi na niskim siedzisku z nogami wysuniętymi do przodu. Do dużych palców u stóp ma przyłączone sznurki poruszające nicielnicami, natomiast rękami przesuwają czółenka. Aby tkacz mógł pracować, osnowa musi być mocno napięta. W tym celu nici znajdujące się z przodu warsztatu muszą być obciążone (np. kamieniem). Natomiast gotowy już pas tkaniny nawijany jest na przedpiersień, który usztywniany jest niewielkim kijem, jeden jego koniec przechodzi pod kątem prostym przez otwór w przedpiersieniu, a drugi koniec opiera się o podłoże [Iwińska 1987: 331-332].

Aby warsztat tkacki mógł pracować, muszą w nim działać cztery mechanizmy:

- mechanizm przesuwania osnowy w kierunku tkacza i nawijania gotowej tkaniny na wał tkaninowy (przedpiersień),
- mechanizm tworzenia ziewu, poprzez ruch nicielnic,
- mechanizm wprawiający w ruch czółenka, które przeprowadza nić wątku przez ziew,
- mechanizm dobijania wątku do krawędzi tkaniny przy pomocy grzebienia [Encyklopedia GW 2005].

Tkactwo jest mocno osadzone w mitologii – w myśl tradycji dogońskiej – ludzi nauczył tkać *Nommo*. Termin tkać w *dogo-so* oznacza bowiem słowo, mowa⁸⁹ przechodzi przez zęby tak jak nić między osnową. Osnowa – według tradycji – powinna liczyć po 80 nici w górnej i dolnej nicielnicy⁹⁰, jest to symboliczne nawiązanie do liczby pierwszych

⁸⁷ Najwęższe są warsztaty Tuaregów, mają 1-1,5 cm szerokości. Wykonuje się z nich taśmy na zasłony na głowę dla mężczyzn *litham* (arab.); na jedną zasłonę potrzeba około 60 taśm. Zasłony mają długość około 6 metrów i są barwione indygo. Jest to dość kosztowny strój dlatego noszą go tylko najbogatsi mężczyźni.

⁸⁸ Grzebień, szpulę wraz z uchwytem i czółenka wykonuje – na zlecenie tkacza – kowal, który tradycyjnie wynagrodzenie otrzymywał w prosie. Natomiast nicielnice wykonuje sam tkacz, jeśli posiadał takie umiejętności [N'Diaye 1971: 363-364].

⁸⁹ Terminem określającym tkactwo jest *soy*, co w dosłownym tłumaczeniu znaczy „to jest słowo” [Calame-Griaule 1968]; według Dogonów „być nagim” oznacza „być bez słów” [Griaule 1948: 195].

⁹⁰ W Youga-Piri warsztat tkacki liczy po 60 nici w górnej i dolnej nicielnicy [DouD]; może to być nawiązanie do *Sigi*, odbywającego się co 60 lat. Proces odliczania oraz samo rozpoczęcie święta ma właśnie miejsce w kompleksie wioski Youga, o czym wcześniej była już mowa. Wydaje się jednak, że jest to założenie teoretyczne, bowiem nie udało mi się spotkać warsztatu, który liczyłby po 60 nici w każdej nicielnicy.



Atelier farbiarki w Yawa.

przodków, którzy przybyli wraz z *Nommo*. Według nich przodek Dogonów wypłuł mnóstwo bawełnianych nici, które były przymocowane do jego górnych zębów, potem znowu wypłuł nici, które przyczepiły się do zębów dolnej szczęki. Otwierał i zamykał usta, a z jego rozwidlonego języka snuła się nić wątku – w ten sposób powstała pierwsza tkanina. Tkacz podobnie jak kowal nie pracuje po zmroku, bo w myśl wierzeń mógłby stracić wzrok, bowiem osnowa i wątek są promieniami słońca [Walter 1960: 95].

D. Iwińska analizując tkaniny dogońskie dochodzi do wniosku, że „dominują wyroby o prostym splocie płóciennym, gdzie każda nitka wątku pokrywa co drugą nitkę osnowy. Tkaniny wykonane tą techniką mają bardzo gładką powierzchnię, a obie ich strony są identyczne” [1987: 337].

Najpopularniejszą formą dekorowania tkanin jest wrabianie wzorów, polegające na wprowadzeniu do powstającej tkaniny dodatkowej nici odmiennej od tła. Dominują kolory intensywne: czerwony i żółty, a także

czarny i biały. Ta metoda dekorowania najczęściej spotykana jest na kocach. Innym rodzajem dekoracji są kolorowe fastrygi spotykane na czapkach [Iwińska 1987: 337- 338]. Tkaniny zdobi się również kolorowym haftem, spotykanym głównie na spódnicach. Ciemną tkaninę haftuje się jasnymi kolorami (żółtym i czerwonym) tworząc niejednokrotnie skomplikowane motywy geometryczne. Ten rodzaj spódnic jest bardzo kosztowny, noszony tylko od święta.

O wiele tańszym – a co za tym idzie popularniejszym – sposobem dekoracji tkanin jest barwienie. Tradycyjnie używano barwników naturalnych, współcześnie coraz częściej używa się produktów fabrycznych⁹¹. Dzisiejsze farbiarki uważają, że europejskie indygo jest łatwiejsze w stosowaniu, „szybciej barwi i nie trzeba go szukać w brusie” [PoM]. Jednak najpopularniejszym tradycyjnym barwnikiem jest indygo zwane *gala* lub *gara* (indygowiec farbiarski, *Indigofera tinctoria*)⁹². W regionie Sangi i na Równinie Seno barwienie indygo jest przywilejem kobiet skórników, w innych

regionach Płaskowyżu Bandiagary status społeczny barwiarek może być różny. Według niektórych autorów współczesny kraj Dogonów jest ostatnim regionem Afryki Zachodniej, gdzie można spotkać jeszcze farbiarki stosujące indygo roślinne [Gardi 2003]. Tkaniny barwione indygo są jeszcze dzisiaj dość drogie, dawniej używane były tylko w czasie dużych uroczystości. Pod koniec XX wieku indygo było najpopularniejszym barwnikiem. Dogonki na targach kupują suszone indygo, sprasowane w kształt kuli (o średnicy około 10 cm), czyli liście i łodygi indygowca rozmiążdżone i uformowane w kulę, a następnie wysuszone na słońcu (podobnie jak kule cebuli). Następnie w dużych (20-30 litrowych) naczyniach rozkrusza się kule, zalewa wodą i miesza aż barwnik się rozpuści, po trzech dniach roztwór jest gotowy do użycia.

Barwienie polega na umieszczeniu tkaniny w naczyniu z farbą na okres 2-3 dni. Po wyjęciu z farby tkanina jest suszona, ma jednolity granatowy lub czarny kolor. Aby uzyskać wzory na tkaninie stosuje się technikę zabezpieczonego rysunku, powszechnie znaną przez ludy Afryki Zachodniej. Polega ona na silnym związaniu odpowiednich partii materiału, tak aby nie dostała się tam farba. W ten sposób zawiązana część nadal będzie miała naturalny (biały) kolor bawełny, a pozostała kolor barwnika – uzyskamy więc biały wzór na granatowym tle. Od inwencji twórczej farbiarki zależy jaki wzór znajdzie się na tkaninie. Do najpopularniejszych wzorów można zaliczyć: gęste linie drobnych strzałek pokrywających całą tkaninę, małe koła czy też szerokie na 2-3 cm pasy biegnące w poprzek tkaniny.

Krawiectwem zajmują się mężczyźni, nie tworzą oni jednak żadnej wyspecjalizowanej grupy; każdy posiadający talent może uczyć się tego zawodu. Efekty pracy krawców są poddawane publicznej ocenie, bowiem strój jest wyznacznikiem statusu społecznego oraz zależy od osobistego poczucia estetyki. Zwracał na to uwagę Ogotemmêli w rozmowie z M. Griaulem, mówiąc, że „nikt nie uganiałby się za kobietą, która poszłaby na targ nago, choćby była bardzo piękna” [2006: 116].

Rodzaj noszonych ubrań jest zależny od wieku i płci; małe dziewczynki chodziły prawie zawsze nagie. W połowie XX wieku zaczęto je ubierać w przepaskę biodrową *numoturu*, składającą się z jednego pasa bawełny⁹³. Z czasem przepaska stawała się coraz szersza, później młoda dziewczyna miała prawo do przepaski *soy dyibe*, wykonanej z 4 pasm bawełny zszytych razem, owiniętych poprzecznie wokół brzucha. Osłaniając w ten sposób ciało od pępka do kolan, tors pozostawał nagi. Dorosłe kobiety nosiły spódnice owinięte wokół bioder, czasem podtrzymywane paskiem. Współczesna spódnica kobieca to płat materiału w kolorze indygo⁹⁴ składający się ośmiu pasów tkaniny o łącznej szerokości około 110 cm oraz długości 170 cm. Wzdłuż Falezy Ban-

⁹¹ Prawdopodobnie stało się tak pod wpływem wymagań turystów. Tkaniny farbowane naturalnymi barwnikami w czasie prania z użyciem detergentów odbarwiają się. Turysta kupując tkaninę chce mieć pewność, że po pierwszym praniu nie zmieni ona koloru. Sztuczne barwniki gwarantują, że kolor tak szybko nie zniknie.

⁹² Dogonowie często niebieski utożsamiają z czarnym. Czarny kolor również uzyskują z indygo, różnica polega na intensywności nasączenia tkaniny. Tkanina bardzo mocno nasączona indygo rzeczywiście jest czarna, mniej nasączona ma kolor granatowy lub niebieski.

⁹³ Kobiety Tellem nosiły przepaski z włókien roślinnych, tkane spódnice były nieznanne [Bedaux, Bolland 1989].

⁹⁴ Dawniej dominował naturalny kolor bawełny, barbowanie było drogie i kosztowało tyle co wykonanie całej spódnicy. Oprócz indygo barwiono również na kolor brązowy, dzisiaj – za wyjątkiem myśliwych – rzadko kto nosi takie stroje.

diagary i na Równinie Seno, spódnice są barwione głównie na ciemno (są granatowe), ewentualnie ozdobione dyskretnym ornamentem. Rzadziej pojawiają się motywy tkane lub haftowane. W części zachodniej Płaskowyżu Bandiagary, w kierunku Nigru, spódnice są o wiele bogaciej dekorowane. Spódnice dogońskie miały często krótkie frędzle lub pompony, co jest ich specjalnością, niespotykaną u sąsiednich ludów. Kobiety Dogonów, ubierały się w spódnice i proste koszule bez rękawów. Według B. Gardiego kobiety zamężne w wiosce Pinea ubierały się w spódnice *kelanga yoorde* lub *kiloon kiloon*. Oba rodzaje spódnic składają się z pięciu banderol. Spódnica *ibi gala* – barwiona niebieskim indygo składająca się z jednego kawałka – była zarezerwowana dla niewolników [2003: 179]. W dzień świąteczny kobiety narzucają szal *soy dali* (wiszące ubranie) oraz zasłonę głowy *ku dommo*, która zakrywa włosy. Stroje kobiet dogońskich najczęściej są koloru indygo, pod koniec XX wieku nie spotyka się kobiecych strojów koloru brązowego lub białego.

Mali chłopcy – podobnie jak dziewczynki – zazwyczaj chodzą nago, dopiero po obrzezaniu zaczynają nosić spodnie *ponnu numu turu*, zrobione z pasma materiału przechodzącego między nogami i podtrzymywanego przez inny pas materiału owinięty wokół bioder⁹⁵. Tradycyjne ubranie męskie – jest o wiele bogatsze niż kobiece – składa się ze spodni *ponnu* i tuniki *argoy*, ich forma jest zróżnicowana w zależności od wieku i statusu społecznego. Istnieje kilka typów spodni: młodzi noszą spodnie do kolan *ponnu semu*⁹⁶, starsi mężczyźni noszą spodnie długie i obszerne *tubo*⁹⁷, dla nich też były zarezerwowane długie spodnie *ponnu lagu*. Im wyższa pozycja społeczna tym dłuższe spodnie⁹⁸. Typ spodni długich o wąskich nogawkach *pannu andene* jest rozpowszechniony bardziej wśród młodych. Spodnie są dopasowane w talii przy pomocy sznurka przechodzącego przez rowek znajdujący się w ich górnej części.

Tuniki różnią się między sobą tylko dodatkami, na przykład doszycie do boków klinów powoduje ich rozszerzenie. Nie zmienia to jednak podstawowej formy przypominającej podłużne ponczo⁹⁹. Do czasu obrzezania chłopcy noszą – jeśli mają ja-

⁹⁵ Ten typ spodni znany jest w całej Afryce Zachodniej pod nazwą *bila* [Paulme 1940: 470].

⁹⁶ Wykonane są z dwóch prostokątów (zszytych z 6-7 pasów bawełny), nakładanych na siebie i zginanych wzdłuż osi pionowej. Jeden ze złożonych rogów ścinano, w ten sposób oba kawałki tworzyły przód i tył spodni. Następnie obie części zszywano, a z odpadków powstałych – przy ścinaniu rogów – robiono klin.

⁹⁷ Do wykonania tych spodni potrzebna była znacznie większa ilość materiału niż na spodnie chłopięce. Zszywano 4 pasy materiału o podwójnej długości spodni, otrzymany prostokąt stanowił przód, tył i „krok”. Nogawki przygotowywano również z 4 pasów o długości równej długości spodni. Pionowe brzegi nogawek przyszywano do tyłu i przodu powstających spodni. W ten sposób powstały spodnie o trzech otworach jeden na tułów i dwa na nogi.

⁹⁸ Spodnie *Hogona* osiągają bardzo duże rozmiary.

⁹⁹ Tunikę wykonuje się najczęściej z 6 pasów materiału o podwójnej długości jaką ma mieć strój. Końcówki powstałego w ten sposób prostokąta obrębia się, następnie składa się go czterokrotnie. Powstaje w ten sposób prostokąt, którego jeden z wierzchołków wyznacza środek całości. Zostaje

kikolwiek strój – krótkie tuniki zwane *argoy tete*. Od obrzezania aż do 40 roku życia mężczyźni noszą tuniki otwarte po bokach *argoy kolo kala*. Istnieją też tuniki z zszytymi bokami, których używa się w dni świąteczne. Począwszy od 40 roku życia mężczyźni zaczynają nosić tuniki z rękawami zszyte po bokach. Tuniki starców są długie i obszerne.

Jako męskie nakrycie głowy używana jest bawełniana czapka *goro*¹⁰⁰, którą – w Sandze – można nosić na osiem różnych sposobów. Używane są także kapelusze z szerokim rondem wykonane z włókien roślinnych. Młodzi ludzie noszą także *kor-noro*, czyli okrągłe nakrycie głowy przypominające piuskę. W połowie XX wieku zaczęły się pojawiać czapki kroju europejskiego typu militarne, które nazywają się *anasara goro kele* [Palau-Marti 1957: 28].

Bardzo ważnym wyrobem tkackim są – długie na 2 metry – koce, składające się najczęściej z 9-10 pasów materiału zszytych ze sobą ścięciem „na okrętkę”. Koc taki posiada każdy dorosły mężczyzna; służy mu przede wszystkim do okrywania się nocą, ale zdarza się też, że mężczyźni idą z nim do *togu-na* – nawet w ciągu dnia – aby odpocząć. Starsi mężczyźni noszą koce pogrzebowe, które są nieco mocniejsze od zwykłych, ponieważ po śmierci ciało właściciela jest owinięte i transportowane na miejsce pochówku w takim właśnie kocu. Teoretycznie powinny składać się z 8 pasów materiału, co jest wyraźnym nawiązaniem do mitologicznych pierwszych przodków. Do mitologii nawiązuje również ich czarno-biały ornament, a nawet frędzle, które nazywane „życiem” symbolizują łańcuch, po którym przodkowie zeszli na ziemię.

Powyższy opis dotyczy tradycyjnych strojów dogońskich. Poważne zmiany w tej dziedzinie rozpoczęły się już w połowie XX wieku, co nawet dostrzegali, nieliczni w owym czasie, turyści, którzy odwiedzali ten teren [Walter 1960: 95]. Wspomniana już D. Iwińska zauważa, że pod wpływem rozwoju cywilizacyjnego tradycyjne tkaniny i formy odzieży ulegają nieodwracalnym zmianom. Pod koniec XX wieku większość Dogonów, bez względu na płeć, ubierała się w stroje wykonane z tkanin fabrycznych. Rozmówcy uważają, że podstawową przyczyną odchodzenia od tkanin tradycyjnych jest ich wysoka cena¹⁰¹. Tylko przewodnicy turystyczni ubierają się w stroje wykonane z tkanin tradycyjnych, ale ich krój i dekoracje są bardzo dowolne. Zadaniem tych oryginalnych strojów – jak uważają przewodnicy – jest zwrócenie uwagi turystów. Turysta przybywający do Mopti widząc osobę, której ubranie odpowiada europejskiemu stereotypowi „stroju afrykańskiego” widzi

on obcięty, a powstały w tkaninie otwór jest otworem na głowę, który oczywiście należy odpowiednio obrobić.

¹⁰⁰ Czapka składa się ze zszytych ze sobą dwóch kwadratowych płatów materiału, jeden z rogów nie jest zszyty i dzięki temu można zakładać ją na głowę.

¹⁰¹ Dogonowie twierdzą, że „bawełna jest bardzo droga, do tego nie ma zbyt wielu tkaczy. Biali zaczęli dużo płacić za tkaniny bawełniane i stały się one zbyt drogie, tkaniny europejskie są tańsze” [DoD].

w nim przedstawiciela tradycyjnej kultury i chce wraz z nim wyruszyć w egzotyczną podróż do kraju Dogonów. Strój nadal więc jest wyznacznikiem statusu społecznego, mimo iż niewiele ma on już wspólnego z tradycyjną kulturą.

9.6.4. Obróbka skóry

Osoby zajmujące się obróbką skóry (*gudu*) trudno określić jakimś precyzyjnym terminem, o czym już wcześniej była mowa. Szacuje się, że w samej Sandze jest ponad 100 skórników. Zawód ten przechodzi najczęściej z ojca na syna, zdarza jednak, że zdolniejsi rzemieślnicy kształcą nie tylko swoje dzieci [DoBa].

Skórnicy zaopatrują się w skórę najczęściej na targach lub bezpośrednio u rzeźników. Najpopularniejszym surowcem jest skóra kozia i barania, rzadko wykorzystuje się skórę wołową, bowiem ich obróbka (garbowanie) jest o wiele trudniejsza. Do garbowania używa się owoców *Accacia vereck*, *Cissas ampelocinus* (sudańskie winogrona), zdarza się, że niektórzy wykorzystują też owoce *sa*. Najpierw przez 3 dni moczy się skórę w wodzie, aby pozbyć się sierści. Kiedy skóra jest dobrze namoczona należy szybko – za pomocą niewielkiego noża – pozbyć się sierści oraz resztek mięsa, które na niej pozostało. Następnie myje się tę skórę, naciąga na paliki i pozostawia do wyschnięcia. Trzeba to jednak robić z wyczuciem, skóra bowiem nie może całkowicie wyschnąć, straciłaby wtedy swoją elastyczność i nie nadawałaby się do dalszej obróbki. Kiedy skóra jest rozwieszona na palikach, skórnik przygotowuje olej z owoców *sa* popularnie zwanych dzikimi rodzynkami (*raisine sauvage*). Po wysuszeniu skóry przez 2-3 godziny wciera w nią otrzymany wcześniej olej. Na koniec skóra może zostać barwiona, najczęściej jednak zachowuje swój naturalny, brązowy kolor. Wyroby skórzane zdobione są motywami geometrycznymi. Cały proces garbowania trwa minimum 4 dni; skórnicy uważają, że „nie jest (to) ciężka praca, często pomagają dzieci” [NaA]

Skórnicy pracują siedząc na ziemi, na podwórzu własnej zagrody. Wyposażenie warsztatu skórnika nie jest zbyt bogate, składają się na nie: małe nożyki, stemple żelazne, drewniane gładziarki, szydła, małe z drewnianą rączką zakrzywione pręty żelaza służące do dekorowania skóry.

Asortyment wyrobów skórników jest bardzo zróżnicowany, począwszy od worków¹⁰², różnego rodzaju toreb, pudełek, futerałów, wykończeń noży, skórzanych amuletów popularnie zwanych *gri-gri*, plecionych pasków, bransoletek, sandałów¹⁰³,

¹⁰² Najczęściej jest to skóra ściągnięta z kozy lub barana zachowująca naturalny kształt ciała zwierzęcia. Z kończyn wykonuje się paski, które służą jako szelki do noszenia na ramieniu.

¹⁰³ W połowie XX wieku najczęściej chodzono boso, zamożniejsi używali różnego rodzaju obuwia: sandałów *taga*, drewnianych koturnów, zwanych *timmu taga* lub *onmo namu*. Na równinach, pod wpływem muzułmanów, zaczęto nosić rodzaj pantofli *loro kunnu*. Już wtedy rozpoczął się – głównie z Mopti – import kauczukowych sandałów *mana togo* [Palau-Marti 1957: 28].

siodła dla koni, a skończywszy na instrumentach muzycznych¹⁰⁴. Wyroby skórników bez problemu znajdują nabywców, współcześnie wielu turystów kupuje ich produkty jako doskonałe pamiątki.

9.6.5. Plecionkarstwo

Plecionkarstwem zajmują się mężczyźni, nie stanowią oni osobnej grupy zawodowej. Po zakończeniu prac polowych, kiedy mają więcej czasu, przystępują do wyrabiania mat, wachlarzy, sznurów, stożkowych kapeluszy czy też koszyków. Ten ostatni produkt jest jednym z charakterystycznych elementów ich kultury. Wpływa na to jego oryginalny kształt – kwadratowa podstawa i okrągła góra¹⁰⁵ – symbolika i jakość. Kosze Dogonów uchodzą w całym regionie za najlepsze, najmocniejsze. Ten model kosza upowszechnił się na wielu obszarach, jest wyrabiany przez sąsiadujące z Dogonami ludy. Mimo iż kosze wyrabiane przez Dogonów i ich sąsiadów z wyglądu są prawie identyczne, to wyżej cenione są te „oryginalne” produkcji dogońskiej. Dlatego też handlarzy tymi koszami można spotkać daleko poza krajem Dogonów. Na targach osiągają też wyższe ceny i są chętniej kupowane niż kosze lokalnej produkcji. Przykładem mogą być Kurumbowie, którzy również robią tego typu kosze, ale tylko na swój użytek. Nie handlują nimi na targach, tam bowiem dominują kosze sprowadzane bezpośrednio od Dogonów. Oryginalny kosz dogoński na targu w północnej Burkinie Faso kosztuje około 2 500 F CFA. Plecionkarze Kurumbów widzą przyczynę takiego stanu rzeczy w lepszym surowcu jakiego używają Dogonowie. „Słoma, która rośnie w kraju Dogonów jest mocniejsza, lepsza niż nasza” [GA].

Po zgromadzeniu odpowiedniej ilości trawy oraz włókien *anu* (plecionkarz) siadając najczęściej w *togu-na* rozpoczyna swą pracę. Produkcję kosza zaczyna od zrobienia kwadratowego dna, w tym celu łączy łodygi trawy pod kątem 90°, tak aby otrzymać kwadrat o boku 30-40 cm. Następnie nakłuwa – metalowym kolcem – łodygi wystające z każdego boku kwadratu w miejscu zgięcia, czyli przy krawędzi dna. Przez łodygi przeplata sznurek i za jego pomocą dźwiga je do góry. W ten sposób podnosi łodygi z czterech stron, po czym łączy je u góry, tak aby tworzyły okrągłą krawędź. Otrzymuje w ten sposób ściany boczne kosza, które mają wiele szczelin wynikających z różnicy

Pod koniec XX wieku trudno spotkać Dogona noszącego tradycyjne obuwie. Dominują plastikowe półbuty, japonki, sandały, zamożniejszych (głównie przewodników) stać na podróbki markowego obuwia sportowego; obuwie skórzane jest wielką rzadkością.

¹⁰⁴ Wykończenia skórzane niektórych rodzajów gitar, kalebasy z mocowanymi na małych skórzanych paskach muszelkami kauri – najczęściej ofiarowane jako prezent ślubny.

¹⁰⁵ W północnej części kraju Dogonów można też spotkać kosze kuliste o okrągłej podstawie. Nie są one jednak robione z trawy, lecz z włókien roślinnych, ciasno splecionych, na zewnątrz dodatkowo wzmocnionych rodzajem obręczy.



Typowy kosz dogoński o kwadratowej podstawie i koszyk do przesiewania fasoli z Idyeli.

kształtu dna i góry (kwadrat i okrąg), uzupełnia wolne miejsca trawą i wzmacnia górną krawędź. Niektóre kosze są dodatkowo uszczelnione liśćmi przeplatanymi między łodygami trawy¹⁰⁶.

Kosz dogoński ma oprócz swoich walorów praktycznych także znaczenie symboliczne wynikające z mitologii. Kwadratowa podstawa symbolizuje taras domu, natomiast rozszerzające się ku górze ściany tworzą okrąg symbolizujący słońce, w ten sposób kosz stanowi model spichlerza [Griaule 2006: 79].

Sznury wykonuje się z pierwszej kory baobabu lub łodyg szczawiu; rozbija się ją na kamieniu za pomocą drewnianego tłuczka, usuwa twarde cząstki kory i rozczesuje. Dopiero w ten sposób otrzymane włókna nadają się do wyplatania, którym zazwyczaj zajmują się starcy siedzący w *togu-na*. Współcześnie jako surowiec do wyplatania sznurów służą także sztuczne włókna uzyskiwane z worków, w których transportuje się ziarno.

9.6.6. Obróbka drewna

Kowal nazywany jest także „mistrzem drewna”. Wykonuje on jednak nie tyle przedmioty z drewna, ale drewniane elementy do przedmiotów wykonywanych z żelaza, najczęściej chodzi o trzonki do motyk, siekier, i innych narzędzi. Zdarza się, że zręcznemu kowalowi zleca się wykonanie elementów drewnianych niezbędnych w gospodarstwie domowym, a nawet rzeźb. Jednak większość wyrobów drewnianych wykonują sami zainteresowani; jest to zajęcie typowo męskie. Z drewna wykonuje się okiennice, okna i drzwi na biegunach oraz niezbędne dla nich mocowania, zamki i taborety, niektóre z nich są pięknie zdobione. Obróbką drewna zajmują się mężczyźni, nie istnieje wyspecjalizowana grupa zawodowa.

Osoby utalentowane, które – biorąc pod uwagę zachodnią terminologię – możemy nazywać rzeźbiarzami, pracują najczęściej na podwórzach swoich zagrod lub w cieniu *togu-na*. Jeśli mężczyzna sam nie potrafi wykonać drewnianego przedmiotu, prosi o pomoc bardziej uzdolnionego sąsiada. Zainteresowany przynosi drewno, z którego ma być wykonany przedmiot, a zapłata za pracę jest sprawą umowną między stronami. Jednymi z podstawowych mebli znajdujących się w każdej zagrodzie

¹⁰⁶ Tradycyjnie produkowano najczęściej kosze duże (o boku ~40 cm) i średnie (o boku ~25-30 cm), współcześnie na targach można zaobserwować dominację koszy małych (o boku ~10-20 cm), którymi zainteresowani są szczególnie turyści.

są taborety dla kobiet (*ya doinhi*) używane w kuchni. Mężczyźni rzadko z nich korzystają, bo w *togu-na*, gdzie spędzają sporo czasu siedzi się na matach, bezpośrednio na skałach lub kłodach drewna. Rzeźbione elementy wykonuje się z mocnego drewna *kile*, natomiast taborety z drzewa *bibi*. Taborety mogą być zdobione różnymi wzorami, najpopularniejszy, przypominający linię zygzakowatą, nazywa się *tonhi* (czyli zęby młodej kobiety); równie popularny jest *irou*, taborecik zdobiony czterema parami piersi wyznaczającymi kierunki świata¹⁰⁷[DoO]

Do najpopularniejszych narzędzi do ścinania drzew i obróbki drewna w połowie XX wieku należały:

- *gulo ana* (męska siekiera) – używana przez mężczyzn, służąca do łupania drewna i ścinania wielkich drzew;
- *koro kibegu* – tak jak *gulo ana* służąca do ścinania drzew, lecz ostrzejsza, używana szczególnie do ścinania średniej wielkości drzew;
- *gulo komo* (siekiera do drażnienia) – używana przez mężczyzn i kobiety; ostrze osadzone na trzonku na dwa sposoby: poprzecznie względem trzonka, używane do przecinania wielkich drzew lub łupania drewna oraz podłużnie względem trzonka; używana przede wszystkim do odchwaszczania pól, wycinania małych krzewów i usuwania pni [Ganay 1953].

Współcześnie podstawowymi narzędziami są *gholobolo lab* – ciosło do obrabiania prostych powierzchni oraz *honyon* – rodzaj półokrągłego ciosła, którym wykonuje się okrągłe otwory. To ostatnie narzędzie upowszechniło się „w czasach francuskich, wcześniej nie wykonywano okrągłych otworów. Otwory kwadratowe są tradycyjne, preferują je starsi” [DoO].

9.6.7. Kamieniarstwo i murarstwo

W tradycyjnym budownictwie Dogonów dominuje *banco* i naturalny kamień. Wraz z przyswajaniem nowych technik w II połowie XX wieku pojawili się wśród Dogonów nowi specjaliści: kamieniarze i murarze. Ci pierwsi zajmują się łupaniem naturalnych skał na kamienne bloki¹⁰⁸. Pierwsze budowle z tego materiału pojawiły się już w latach 30. XX wieku, wprowadzili je amerykańscy misjonarze. Upowszechnienie kamiennych bloków jako budulca nastąpiło jednak dopiero wtedy, kiedy Francuzi rozpoczęli w Afryce Zachodniej handel ciężkimi młotami. Wówczas też wyłoniła się wśród Dogonów nowa grupa zawodowa – *dumon vognonne* (kamieniarze) [DaA, DaB, DaAn]. Informatorzy twierdzą, że „ciężkie młoty przywożono przez port w Abidżanie w latach siedemdziesiątych, w czasach M. Griaule nie były one znane” [DoG].

¹⁰⁷ Popularność zdobył chyba głównie dzięki zainteresowaniu turystów.

¹⁰⁸ Dogonowie mówią o takich kamieniach płaskie, w przeciwieństwie do kamieni naturalnych.



Spichlerz budowany z cegieł z dodatkiem cementu.

We współczesnym budownictwie pojawiły się więc kamienne bloki o dość regularnych kształtach i znormalizowanej wielkości (około 30 x 20 x 20); jeden kosztuje 50 F CFA. Kamieniarze obrabiają głązy oraz niewielkie wystające skały, zdarza się, że próbują wysadzać za pomocą prochu większe głązy, aby je przerobić. Kamieniarze wykonują „proste” bloki, które są łatwiejsze w użyciu podczas budowy, dlatego tak szybko wypierają naturalny kamień.

Wraz z pojawieniem się kamiennych bloków oraz upowszechnieniem cementu zaczęła wyłaniać się kolejna grupa zawodowa – *guini wdione* (murarze) [DaA, DaB, DaAn]. Tradycyjne domy budowali sami członkowie rodziny, operowanie kamieniem i cementem wymaga jednak większych, profesjonalnych umiejętności. Kamiennych zagród nie budują sami użytkownicy – tak jak to kiedyś bywało – lecz zatrudniają w tym celu murarzy.

Murarzami najczęściej są rolnicy, którzy trudnią się tym zawodem w porze suchej, kiedy nie ma prac polowych. Dostrzega się jednak coraz większą specjalizację. Murarze, mając zamówienia, rezygnują z pracy na polu na rzecz pracy w budownictwie. Zdarza się, że kobiety i dzieci uprawiają pola, a murarze pracują na budowach, jako że praca ta przynosi większy dochód niż uprawa roli. Sytuacja ta jest jednak nadal dynamiczna i trudno w tej chwili mówić o wyspecjalizowanej grupie murarzy.

Wprowadzenie nowych technik, a przede wszystkim surowców, spowodowało poważne zmiany w budownictwie, a co za tym idzie w krajobrazie. Dostrzegają to również sami Dogonowie. „Kamień zmienia kolorystykę budowli, zabudowy wsi. Tradycyjne budowle robione były z ziemi znajdującej się w pobliżu budowy lub też z naturalnych kamieni”. Oba te surowce miały kolor otoczenia, dlatego też doskonale wtapiały się w krajobraz. Gwałtowny rozwój budownictwa kamiennego można wyraźnie zaobserwować w latach 90. XX w. Powstające wtedy budowle – za wyjątkiem spichlerzy¹⁰⁹ – prawie w 100 % budowane były z kamiennych bloków spajanych zaprawą cementową.

¹⁰⁹ Nie zaobserwowałem spichlerzy wykonanych z kamiennych bloków, chociaż można spotkać spichlerze robione z cegieł wykonanych z dodatkiem cementu.

9.7. Handel

W myśl założeń mitologicznych handel jest ściśle związany z bliźniętami, są one symbolem wymiany, bowiem w momencie transakcji sprzedawca i klient są jak para bliźniaków wymieniających przedmioty o równej wartości. Zawierający transakcję uważają się za równych, dlatego zwyczajowo jest przyjęte, że zwracają się do siebie – współcześnie w języku francuskim – *ami* (przyjaciel)¹¹⁰. Bliźnięta, które wynalazły handel należały do szóstego rodu. Ich ojciec odkrył w grobie *Lebe* muszelki kauri, które później posłużyły do handlu. Porównanie bliźniąt do handlu powoduje, że cieszą się one szczególnymi względami podczas transakcji handlowych. W myśl tradycji po dokonaniu zakupu, sprzedający powinien dać bliźniakowi prezent. Mimo tej uciążliwości wiele osób chętnie handluje z bliźniakami, uważa się, że ofiarowane prezenty przyniosą powodzenie, a ofiarodawca i tak na tym skorzysta. Według wspomnianego już Ogotemmêliego, aby dokonać pierwszej wymiany, bliźnięta usiadły na mrowisku. Jedno z nich było sprzedającym, a drugie kupującym, mrówka zaś była świadkiem transakcji. Uważa się, że przedmiotem handlu była tkanina i muszelki kauri, oba przedmioty zawierały życie (muszelki były żywe, a tkanina była wypełniona słowem). Bliźniacy siedzieli na kocu pogrzebowym, który ozdobiony jest identycznymi czarnymi i białymi kwadratami, dlatego też jest symbolem handlu. Kupcy noszą ze sobą koc pogrzebowy, ponieważ sądzą, że interesy pójdą dobrze [Griaule 2006: 218-226].

W większości wymiana handlowa ma miejsce w czasie targów, które w Falezach odbywają się raz w tygodniu, czyli co 5 dni. Natomiast na pozostałych obszarach kraju Dogonów przy ustalaniu dnia targowego obowiązuje tydzień siedmiodniowy. Przez pozostałe dni, kiedy nie ma targów, targowiska są puste. Wyjątkiem może być Ogol, gdzie nawet poza dniem targowym można spotkać nielicznych targujących się. Targowisko to powoli zaczyna przekształcać się w permanentnie działający targ, czemu sprzyja wybudowanie przez gminę kamiennych budowli pełniących funkcje „hali targowej”.

Targowisko podzielone jest na kwatery; każdy sprzedaje własne produkty. Rolnicy sprzedają płody rolne, a rzemieślnicy swoje wyroby. Kobiety przynoszą w kalebasach ryż, wiązki drewna, indygo, piwo (*konyo*) własnej produkcji przechowywane w dużych glinianych dzbanach, a współcześnie także w metalowych misach czy też plastikowych wiadrach. Sprzedaje się je w małych kalebasach do spożycia na miejscu¹¹¹ lub w większych ilościach na wynos. Piwo *konyo* cieszy się dużą popularnością, szczególnie kiedy targ dobiega końca (około godziny czternastej), można zakończyć transakcje i poświęcić się pogawędkom z dawno niewidzianymi znajomymi. Mówi się, że wtedy „targ gada”, rzeczywiście już z daleka słychać szmer, jaki wytwarzają

¹¹⁰ Ten popularny zwrot jest oczywiście używany w różnych sytuacjach.

¹¹¹ Mała kalebasa piwa (około 0.5 litra) zakupiona na targu kosztuje 50 F CFA (ok. 30 groszy).

poszczególne grupki dyskutantów. Swoje miejsce zajmują również kobiety handlujące racuszkami zrobionymi z mąki fasolowej. Współcześnie jednak dominują wyroby z mąki zbóż smażone na oleju. Osobne kwatery zajmują mężczyźni sprzedający mięso, głównie baraninę, których stragany znajdują się nieco na uboczu, ponieważ uboju dokonują tuż przed sprzedażą. Uboj zwierząt odbywa się pod kontrolą starców, którzy mają świadomość niebezpieczeństw płynących z konsumpcji nieświeżego mięsa; dokonuje się go tuż za granicą targowiska. Kupujący ma w ten sposób gwarancję, że mięso jest świeże i pochodzi od zdrowego zwierzęcia¹¹². Część mięsa od razu jest pieczona i sprzedawana w takiej postaci. Kobiety Fulbów przynoszą w kalebasach wyroby mleczne i zazwyczaj zajmują jeden kwartał targowiska. Na straganach można również znaleźć: masło karite, przyprawę, pomidory, cebulę, bawełnę, garnki, tytoń, wyroby rzemieślników.

Handel dalekosiężny, tak jak w całej Afryce, w kraju Dogonów był zawsze bardzo aktywny. Wymiana ta kładła jednak nacisk przede wszystkim na dobra konsumpcyjne, a nie na środki produkcji. Rolnicy produkowali nadwyżkę, której część odstępowali w postaci danin bądź ofiar, zaś pozostałą częścią handlowali z wędrownymi pasterzami (zwierzętami) lub domokrajnymi handlarzami (tkaniny, biżuteria) [Giri 1983: 264]. Obecnie sytuacja ta wygląda podobnie, w handlu dalekosiężnym nadal dominują dobra konsumpcyjne, zmienił się tylko ich asortyment, pojawiły się plastikowe zabawki, radia, a nawet telefony komórkowe. Na targu w Sandze nadal nie można kupić narzędzi rolniczych lub nawozów, pojawiają się one w dużych ośrodkach miejskich.

W połowie XX wieku handlarze Dyula przywozili na swoich małych osiołkach tafle soli¹¹³. Pół wieku później handlem tym zajęli się również kupcy dogońscy, którzy sami przywożą na targ tafle soli. Jest to bardzo intratny handel, a zarobki porównywalne do pensji nauczyciela. Sól jest szczególnym obiektem handlu, co prawda w kraju Dogonów nie ma jej naturalnych złóż, lecz przebiegają tamtędy szlaki handlowe. Wydobywana jest w kopalniach w Taoudeni (około 500 km na północ od Timbaktu), następnie karawany, prowadzone przez Tuaregów, przewożą ją na południe, między innymi do kraju Dogonów. Tafla soli¹¹⁴ sprzedawana na targu w Douna-pey na rów-

¹¹² Ze względu na to, że bydło jest bardzo cenne, rzadko dokonuje się uboju zdrowych zwierząt. Wiele zabijanych sztuk jest chorych lub starych, więc mięso nie jest najlepszej jakości. Dlatego kupno bezpośrednio od rzeźnika tuż po uboju daje pewne gwarancje jakości.

¹¹³ Solanki z Kaolack – utworzone w 1914 r. na lewym dopływie Saloum (Senegal) – produkują sól z wody morskiej, sprzedawano ją w całej francuskiej Afryce Zachodniej. Mimo tej konkurencji sól saharyjska rozprowadzana od wieków przez handlarzy z Timbaktu, zajmuje jeszcze dziś ważne miejsce w lokalnym handlu. Sól transportowana jest przez Saharę w taflach ważących 25-30 kilogramów, następnie dzielona jest na pomniejsze tafle i w takiej postaci sprzedawana.

¹¹⁴ Sól w taflach nazywa się *nemtibu* (*nem* – sól, *tibu* – tafla) natomiast sól syпка nemsy (*nem* – sól, *sa* – proszek, ziarenka). Tafla soli najczęściej ma wymiary 100x50x5 cm.

ninie Gondo kosztuje 12 000-15 000 F CFA¹¹⁵, natomiast kawałek soli o wymiarach 10x10 cm kosztuje 500 F CFA. Douna-pey jest najważniejszym miejscem handlu solą w kraju Dogonów, ponieważ Tuarezy na wielbłądach nie docierają do skalnego Płaskowyżu Bandiagary, natomiast piaszczyste równiny stanowią dogodny trakt dla karawan z solą. Znaczącymi ośrodkami handlu solą są również Madougou, Mondoro, Koro [OnB]. Handlowcy dogońscy kupują duże tafle soli i transportują je na rowerach jeszcze dalej na południe aż do Burkiny Faso. Jednorazowo zabierają na rower 3 tafle pocięte na 12 kawałków; sprzedaje się je w ciągu tygodnia, osiąga się zysk rzędu 1 500 F CFA, co w tamtejszych warunkach daje bardzo dobry zarobek [GoSi]. Trudnią się tym najczęściej Dogonowie zamieszkujący Burkinę Faso, którzy nie mają formalnych przeszkód w poruszaniu się po tym państwie. Handlarz solą, Issa Goro z Doundoubangou, wjeżdża na teren Mali, gdzie w jednym z dużych centrów handlu solą, na przykład w Mondoro kupuje tafle. Przywożą tam sól ciężarówkami z kopalni w Algierii i północnym Mali. Z zakupioną solą wraca do domu, pokonując dystans około 100 km (2 x 50 km), potem udaje się w 5-6 dniową podróż na południe w głąb Burkiny Faso, do Pobe – Hite – Kagare – Rolo (ok. Kongoussi) i z powrotem przez Pobe do Doundoubangou (~250 km), czyli łącznie pokonuje na rowerze około 350 km zarabiając na całej trasie około 8000 CFA [GoI]. W sytuacji kiedy nie ma innego zajęcia – ta trudna trasa trwająca prawie 8 dni, doliczając do tego drogę do Mondoro, aby kupić sól – staje się zajęciem intratnym. Dlatego też trudni się nim wielu mężczyzn.

Z odległego Mopti przywozi się suszone ryby, orzeszki kola, w połowie XX wieku nawet cukier z Francji, który był sprzedawany w kawałkach. Obecnie dominuje cukier w kostkach produkowany z trzciny cukrowej w Burkinie Faso lub Mali¹¹⁶. Sporo straganów oferuje tkaniny fabryczne oraz inną przemysłową tandetę: perfumy, lustra, szklane paciorki, porcelanę. Tkaniny fabryczne, sprzedawane na targach, produkowane są głównie przez – przejętą przez Chińczyków – firmę Comatex lub importowane z Europy.

Na targu można również spotkać sprzedawców lekarstw. Na początku lat 90. XX wieku w Bandiagarze na targu było 16 straganów, gdzie można było kupić farmaceutyki i lekarstwa tradycyjne. Handlarze uważają się za sprzedawców, a nie za znachorów, dlatego pobierają tylko opłatę za produkt, a nie za poradę. Zaopatrują się w towar w hurtowniach – prowadzonych przez Hausańczyków – w Mopti czy nawet w odległym Bamako. Kupują tam lekarstwa znane i poszukiwane, ale także zupełnie nowe, nieznanne. Hurtownik objaśnia zastosowanie i sposób użycia, wiedzę tę później handlarz przekazuje kupującemu [Pisani, Oumar 1993: 119-122]. W ten sposób na rynku pojawiają się nowe specyfiki często o wątpliwych walorach leczniczych. Zdarza się, że ten sam środek różni handlarze sprzedają na różne dolegliwości.

¹¹⁵ Dawniej płacono 5 000-6 000 muszelek kauri.

¹¹⁶ Można też kupić cukier syпки sprzedawany w dużych 50 kg workach lub małych plastikowych woreczkach, miarka taka wystarcza na jedno parzenie zielonej herbaty.

Nikt nie kontroluje tego, jakie lekarstwa się sprzedaje i jakie są konsekwencje ich stosowania. Na początku XXI wieku rozpoczęto akcję „Stop! Lekom ulicy”, miała ona powstrzymać handel farmaceutykami poza oficjalnym obiegiem. Poczynione obserwacje uprawniają do stwierdzenia, że nie odniosła ona skutku. Atrakcyjna cena jest chyba główną przyczyną dużej popularności leków kupowanych od handlarzy.

Produkty przemysłowe są często obiektem zainteresowań przemytników. Niezbyt precyzyjnie wyznaczona i praktycznie niestrzeżona granica sprzyja nieoficjalnemu obiegowi towarów między Burkina Faso a Mali. Przemytnicy przywożą z Burkiny Faso herbatę w torebkach, popularnie zwaną „Lipton”, bez względu na rzeczywistą markę, mleko w proszku (Nido), kawę rozpuszczalną (Nescafé), a także alkohole: nalewkę produkowaną w Ouagadougou, nazywaną popularnie winem, (w litrowych kartonach, kiedyś w butelkach) i gin w plastikowych torebkach (0,05 l). W drodze powrotnej zabierają ze sobą płody rolne, przede wszystkim przyprawę.

Kupcy wywożą z targów w kraju Dogonów produkty lokalne, w szczególności cebulę, którą z kolei sprzedają dalej w wioskach nad rzekami Bani i Niger dokąd zawożą ich łodzie Bozo lub współczesny transport samochodowy. Dogonowie sprzedają swoje produkty nie tylko na targach odbywających się na ich terenie; docierają na sąsiednie obszary, można ich spotkać w Burkinie Faso (Toulfe, Petegoli, Lassa), gdzie sprzedają ciesząc się dużym zainteresowaniem dogońskie kosze, maty, cebulę, przyprawę.

Handel nie należy do tradycyjnych zajęć Dogonów, przede wszystkim są rolnikami, jednak w II połowie XX wieku zaczęły następować zmiany w tej dziedzinie¹¹⁷. „Teraz jest wielu handlowców, przyjeżdżają na rowerach i mobiletkach. Ci, którzy uprawiają rolnictwo mówią, że można uprawiać, ale trzeba też szukać innych pieniędzy. Jeśli jest susza, jeżeli nie ma dobrych zbiorów, to wtedy strasznie dużo się traci i nie ma się pieniędzy na przeżycie” [DoG].

Pieniądze wprowadzone przez władze francuskie weszły do powszechnego użycia w połowie XX wieku, jednak nadal w obiegu były *kele* (muszelki kauri), używane do wymiany produktów rytualnych. Wymagając płacenia podatków w gotówce, a nie w naturze oraz rozwijając system pożyczek, kolonizatorzy doprowadzili do monetaryzacji tradycyjnej gospodarki. Przed epoką kolonialną kauri miały dużą wartość, na początku XVI wieku Leon Afrykańczyk za jednego dukata otrzymał 400 kauri. Pod koniec XVIII wieku M. Park płacił 200 kauri miesięcznego czynszu za wynajem chatki. W II połowie XIX wieku wskutek działań bankierów europejskich kauri zaczęła tracić na wartości¹¹⁸ [Semplici 2011: 35]. W 1938 roku waluta francuska była

¹¹⁷ Najczęściej obiektem handlu są wyroby artystyczne (*artisana*). Dogonowie mają świadomość, że handel jest szybszym sposobem wzbogacenia się, jest to też praca – w porównaniu do pracy na roli – zdecydowanie lepsza.

¹¹⁸ Chcąc obniżyć wartość kauri przywieziono do Afryki Zachodniej muszelki z rodzaju *Cypraea annulus* występujące w okolicach Zanzibaru i Pemby. Są one mniej błyszczące, bardziej szare,

warta 240-480 kauri za 1 franka i osiągała wartość maksymalną w momencie płacenia podatku¹¹⁹. Po odzyskaniu niepodległości wprowadzono własną walutę, Franka Malijskiego, którego na początku lat 80. XX wieku zastąpiono Frankiem CFA¹²⁰. Na targach nadal funkcjonują, nie pełnią jednak roli pieniądza, muszelki kauri, które można obecnie kupić za 25 F CFA (około 15 groszy) za sztukę. Pełnią one funkcję dekoracyjną, dlatego stanowią przedmiot wymiany. W myśl tradycji kauri zostały wprowadzone do obiegu handlowego przez mitycznego siódmego przodka. Jeszcze w połowie XX wieku również kule cebuli traktowane były jako środek płatniczy, który liczył 5-10 kauri. Według mitu płacono też pasmami materiału¹²¹ [Palau-Marti 1957: 29-30; Walter 1960: 99].

Muszelka kauri zaczęła być wypierana z obiegu wraz z wprowadzeniem przez Francuzów obowiązkowych podatków; przed ich poborem Dogonowie gorączkowo poszukiwali francuskiej waluty. W 1935 roku rozniosła się wśród mieszkańców Sangi informacja, że etnologowie są zainteresowani zakupem obiektów ilustrujących ich kulturę. D. Lifchitz tak relacjonowała te wydarzenia: „Kiedy ludzie dowiedzieli się o tym, przynieśli nam swoje własne przedmioty. Na przykład, by zapłacić podatki w lutym, potrzebowali francuskich pieniędzy, podczas gdy na wszystkich rynkach transakcje odbywały się w kauri, oni przynosili nam przedmioty, po to by dostać pieniądze na zapłacenie podatków” [cytat za Ciarcia 2003: 195].

Targ to miejsce, w którym obowiązują pewne zasady. W połowie XX wieku na targach nie wolno było chodzić z bronią; włócznie, łuki ze strzałami i noże składano pod drzewem poza obrębem targowiska. Kradzież zostawionego tam mienia była surowo karana [Walter 1960: 99]. Współcześnie tylko myśliwi idąc na polowanie noszą broń, a z polowania rzadko przychodzą na targ. Nie ma więc już specjalnych miejsc wyznaczonych do składowania broni, niemniej można spotkać myśliwych wracających z polowania z bronią.

Targ to nie tylko miejsce handlu ale także spotkań towarzyskich, w dzień targowy można łatwiej znaleźć środek lokomocji. Po południu przychodzą na targ – w celach niekomercyjnych – elegancko ubrani chłopcy, którzy chcą „zobaczyć dziewczyny”.

a tym samym mają mniejszą wartość. W latach 1868-70 angielscy handlarze przywieźli na wybrzeże dzisiejszej Nigerii 6 mld sztuk, które później rozprzestrzeniły się na dużych obszarach Afryki Zachodniej [Semplici 2011: 36].

¹¹⁹ Stały spadek wartości kauri spowodował, że przestały pełnić funkcje płatnicze, obecnie pełnią tylko funkcje dekoracyjne. Współcześni informatorzy pamiętają, że kiedyś kauri były środkiem płatniczym, ale nie znają już relacji między kauri a obowiązującą walutą francuską czy malijską.

¹²⁰ Waluta emitowana przez *Banque Centrale des Etats de l'Afrique de l'Ouest*, używana większości państw Afryki Zachodniej.

¹²¹ Można tu raczej mówić o placidlach niż o monecie we współczesnym tego słowa rozumieniu. W myśl dogońskiej tradycji ustnej handel rozpoczął się od wymiany pasów (banderol) tkaniny na zwierzęta lub inne przedmioty. Najmniejszą jednostką takiego placidla była piędz, dwie piędy dają jeden łokieć, a tyle kosztowała mała miarka prosa.

Zbierają się też podróżni, którzy czekają na odjazd załadowanych towarami samochodów. Mimo, iż Sanga jest ważnym centrum turystycznym, nie istnieje tu regularny transport publiczny. Najlepszym momentem na opuszczenie kraju Dogonów są właśnie dni targowe, kiedy wyjeżdżają stąd samochody w kierunku Mopti, Koro czy Bankas.

9.8. Transport

W połowie XX wieku najprościej można się było dostać do Falez Bandiagary drogą biegnącą z Mopti, przez Sevaré do Bandiagary i dalej do Sangi. W dni targowe kursowały ciężarówki, ze względu na zły stan dróg podróż taka trwała dwa dni z noclegiem w Bandiagarze. Za przejazd na trasie Mopti-Sanga płacono się 400 ówczesnych franków malijskich (200 F CFA). Po zmodernizowaniu drogi wspomnianą trasę ciężarówka pokonywała w jeden dzień za 1 500 F CFA¹²². Na początku XXI wieku w dzień targowy z Sangi można dojechać nie tylko do Bandiagary czy Sevaré, ale także do Bamako (8 000 F CFA), w pozostałe dni tygodnia trudno się dostać nawet do wspomnianej Bandiagary.

Ze względu na ukształtowanie terenu w Falezach i częściowo na Płaskowyżu Bandiagary dominuje transport juczny, wykorzystuje się do tego przede wszystkim osły. Na trudniejszych terenach – wąskich ścieżkach skalnych – jedynym sposobem transportu jest noszenie towarów przez ludzi. Natomiast na Równinach Gondo i Seno, aż po dorzecze Białej Wolty, towary przewozi się na dwukołowych wózkach ciągniętych przez osły. Współcześnie metalową konstrukcję wózka wykonują ślusarze, a koła pochodzą ze zniszczonych samochodów. Zaprzęgów oślich nie wykorzystuje się do przemytu są bowiem zbyt wolne; do tego celu używa się motocykli, a nawet rowerów. Te ostatnie, które wydają się być najpopularniejszym środkiem transportu, zostały upowszechnione w II połowie XX wieku. Służą zarówno do transportu ludzi jak i towarów, nawet myśliwi jeżdżą na polowania na rowerach.

Pojazdy mechaniczne w Falezach są rzadkością zarówno ze względu na ukształtowanie terenu jak i cenę. O wiele częściej można spotkać motorowery na Równinach Seno i Gondo. Z samochodów terenowych korzystają przede wszystkim turyści i władze administracyjne. Dogonowie zajmujący się obsługą ruchu turystycznego – o ile ich na to stać – kupują używane samochody i wypożyczają je turystom, są to jednak bardzo rzadkie przypadki.

¹²² Różnice w podanych cenach wynikają z dewaluacji franka CFA oraz postępującej inflacji.

9.9. Nowe źródła utrzymania

Brak dostatecznej ilości ziemi uprawnej, a w ostatnich czasach także gwałtowny rozwój demograficzny, wymuszał na Dogonach poszukiwanie pracy poza własnym krajem. Już w latach 40. XX wieku francuska administracja kolonialna skarżyła się na masowy exodus młodych ludzi, którzy udawali się na południe do Bamako czy do Ghany (dawniej zwanej Złotym Wybrzeżem, którego to terminu używają najczęściej starsi rozmówcy) w poszukiwaniu zarobku. Chcieli się wzbogacić, co miało im pomóc w zdobyciu żony. Współcześnie przyczyny migracji zarobkowej wydają się podobne, chociaż nadal nie ma żadnych wiarygodnych badań pozwalających oszacować dochody przeciętnej dogońskiej rodziny. W sprawach majątkowych obserwuje się dwojaki podejście. W obecności rodziny nikt nie przyznaje się, że jest biedny, natomiast wobec przedstawicieli władzy bądź turystów Dogonowie twierdzą, że są biedni. W istocie kraje strefy Sahelu są o wiele biedniejsze niż ich południowi sąsiedzi. Dlatego to przede wszystkim tam, na południe, kierują się szukający poprawy swego bytu Dogonowie, oczywiście wymarzonego celem byłaby emigracja do Europy.

Istnieje także możliwość lejszej pracy w kraju Dogonów. Mając odpowiednie wykształcenie można znaleźć pracę w handlu, administracji i szkolnictwie¹²³. Największą popularnością cieszy się jednak obsługa ruchu turystycznego, prawie każdy Dogon znający francuski oferuje swe usługi jako przewodnik, tragarz czy też handlarz pamiątkami. Turystyka jest stosunkowo świeżą, ale bujnie rozwijającą się dziedziną gospodarki, która może ograniczyć migracje młodych ludzi do krajów w rejonie Zatoki Gwinejskiej.

9.9.1. Migracja zarobkowa

Aby zdobyć środki utrzymania, Dogonowie migrują na terenie Mali i poza jego granicami. Po zakończeniu zbiorów na terenach, gdzie niemożliwa jest uprawa ogrodów, rolnicy wyruszają na poszukiwanie pracy dorywczej. Dogonowie z Równin Gondo i Seno w porze suchej idą na południe do dorzecza Białej Wolty w poszukiwaniu pracy sezonowej. W okolicy Aribindy można spotkać Dogonów pracujących przy budowie domów, produkcji cegieł z *banco*, kopiących doły na latryny, zbierających drewno¹²⁴. Niektórzy osiedlają się na stałe pracując jako rolnicy

¹²³ Praca w administracji państwowej wydaje się być szczególnie atrakcyjna, między innymi ze względu na emeryturę, którą można otrzymać w określonym wieku. Pozostałe grupy zawodowe nie mają takich możliwości. Oczywiście można płacić indywidualne składki, ale w Mali czy Burkinie Faso jest to rzadkością.

¹²⁴ Okolice Aribindy uważane są w Burkinie Faso za jedne z biedniejszych; mimo to mieszkańcom półpustynnych równin opłaca się przybywać tam w poszukiwaniu zarobku.

(Belehede) lub urzędnicy administracji państwowej (Pobe-Mengao).

Już w I połowie XX wieku młodzi Dogonowie wyjeżdżali w celach zarobkowych na Złote Wybrzeże (do Ghany) czy do Bamako, pracowali tam przez wiele lat, a niektórzy pozostawali na zawsze. Kogem Dolo, jeden z bohaterów książki *Dieu d'eau*, zauważał, że młodzi ludzie wyjeżdżają, bo chcą przede wszystkim zarobić na strój. „Dostają pieniądze i w przeddzień powrotu do domu wydają wszystko na *bubu* (tuniki), turbany, parasole. Po powrocie paradują wystrojeni w dni targowe i podczas pogrzebów” [Griaule 2006: 116].

Zbudowanie w 1932 roku tamy w Markala (okolice Segou) spowodowało, że wielu Dogonów opuściło swoje dotychczasowe siedziby i szukało miejsca bardziej na południe nad brzegiem Nigru. Nawet jeszcze dziś na początku XXI wieku, w okolicach Markala czy Niono żyje spora grupa Dogonów. Niektóre wioski są prawie całkowicie dogońskie. Przez długi czas ci migranci brali za żony kobiety z kraju Dogonów, co pozwoliło na ocalenie języka i części tradycyjnej kultury. W zapomnienie poszła jednak tradycyjna religia, stali się muzułmanami lub chrześcijanami. Drugi okres migracji na południe Mali to lata 70. XX wieku, kiedy to po długich latach suszy kraj Dogonów raz jeszcze opuściła część ludności. Między rokiem 1984 i 1985, w okręgu Koutiala, nowo przybyli Dogonowie założyli wioskę Sanga, nazwaną tak na wzór Sangi znajdującej się w Falezach Bandiagary. W podobny sposób została założona *Bandiagara kanda* (nowa Bandiagara). To toponimiczne przeniesienie jest manifestem potrzeby powrotu do swojego pierwotnego środowiska. W tym znaczeniu, nowe migracje, dalekie od przesiedleń, są raczej topograficzno-kulturowym przemieszczeniem [Témé 2002: 194].

Oprócz wspomnianych już miast południa Mali oraz wewnętrznej delty Nigru (San, Mopti), szczególnie kusilo młodych ludzi Złote Wybrzeże i Wybrzeże Kości Słoniowej. Tereny nad Zatoką Gwinejską – podobnie jak wewnątrz kontynentu zdominowane przez rolnictwo – były jednak o wiele bogatsze, uprawiano tam między innymi kakao, które było produktem eksportowym. Miasto Kumasi (w Ghanie) – w kraju Dogonów w latach 30. XX wieku – było postrzegane jako „matka” Złotego Wybrzeża. Pojawiło się nawet powiedzenie: „Kto nie był w Kumasi, nie pójdzie do nieba”. W rozmowach młodych ludzi pojawiały się pytania:

„Skąd pochodzisz? Pochodzę z Kumasi.
Skąd pochodzisz? Pochodzę z Sokinde,
Skąd pochodzisz? Pochodzę z Accry”.

Młodzi, spotykający się wieczorami na publicznych placach często rozmawiali o planowanych wyjazdach do Kumasi. Jeśli jeden mówił, że po zbiorach pójdzie do Kumasi, to zaraz drugi dodawał, że również pójdzie. „Gorączka wyjazdu” ogarniała całą grupę. Decyzja o wyjeździe była zachowywana w tajemnicy, starsi nie mogli

się o tym dowiedzieć, bo mogliby uniemożliwić wyjazd. Trzy pokolenia migrantów następowały po sobie. Pierwsze (1910-40) „piesze”, maszerowało z wiosek dogońskich do wiosek na Wybrzeżu. Drugie (1950-80) podróżowało samochodami i w końcu trzecie pokolenie to dzieci urodzone już w Ghanie. Abdoulaye Kodio – Dogon zamieszkały w Acrze od 1939 roku – uważa, że „dawniej młodym nie brakowało niczego w kraju Dogonów, tylko brakowało im ubrań. Aby uczcić godnie ceremonie *buro* i *dama* musieli iść po ubrania na Złote Wybrzeże” [Dougnon 2003: 56].

W połowie XX wieku Bamako było największym skupiskiem Dogonów poza ich własnym krajem [Palau-Marti 1957: 8]. Tendencja ta utrzymuje się do dzisiaj, w Bamako można nie tylko spotkać Dogonów pracujących tam, ale przede wszystkim przewodników poszukujących turystów wybierających się do kraju Dogonów. Na przestrzeni lat 1987-98 liczba Dogonów zamieszkujących stolicę Mali zwiększyła się z 6 049 osób do 9 338 osób, czyli o 54,4%. Wskaźnik ten jest wyższy prawie o połowę od dynamiki rozwoju demograficznego jaką obserwujemy w kraju Dogonów, która waha się między 25 a 30% [Hochstetler 2004:]. Spowodowane jest to zapewne atrakcyjnością rynku pracy w Bamako, a także możliwością dokonania pewnego skoku cywilizacyjnego. Rozmówcy często podkreślają, że w miastach żyje się wygodniej, lepiej.

Problem odpływu młodych ludzi widzą także współczesne władze administracyjne w Sandze. Mer Indogo Ali Dolo jest doskonale zorientowany w kierunkach migracji i ich przyczynach. Mówi, że nie mając należytego przygotowania do pracy, młodzi Dogonowie podejmują się każdego zajęcia, najczęściej pracy fizycznej. Dlatego najczęściej można ich spotkać na plantacjach, w kopalniach, handlu, przetwórstwie spożywczym. Rzadkością są osoby wykonujące zawody wymagające wyższego wykształcenia, wyjątkiem może być sam mer, który pracował w Abidżanie jako komornik sądowy. Najczęstszymi kierunkami migracji są Ghana, Wybrzeże Kości Słoniowej, Gwinea Równikowa, Kamerun, a nawet Republika Południowej Afryki, wyjazdy do Europy są rzadkością. Wyjazdy zarobkowe trwają zazwyczaj 2-3 lata, niekiedy dłużej. Praca emigranta jest trudna i niebezpieczna, zdarza się, że młodzi giną z powodu ciężkich warunków pracy. Najistotniejszą sprawą dla pracującego na obczyźnie są kontakty, najczęściej nowi przybysze przyjmowani są przez rodzinę lub przyjaciół. Zapewniają oni mieszkanie i pomagają w znalezieniu pracy, co jest szczególnie ważne w krajach anglojęzycznych, gdzie dodatkowym problemem jest bariera językowa. Większość wyjeżdżających jedzie mając zapewniony pobyt, rzadkością są wyjazdy w nieznaną. Zarobione pieniądze najczęściej trzymają przy sobie, nie ufają bowiem bankom. Obawiają się, że wyjmując pieniądze z banku można zostać napadniętym przez zorganizowane gangi, które obserwują klientów banku. Do rodzinnych wiosek pieniądze przesyłają za pośrednictwem znajomych wracających do domu lub Western Union. Z tej ostatniej możliwości korzystają rzadko, bowiem usługi te są drogie, a dodatkowym problemem jest duża odległość do punktów obsługi klienta.

9.9.2. Turystyka

Turystyka stała się źródłem utrzymania wielu rodzin i podstawowym bodźcem do rozwoju regionu. Wiąże się jednak z nią wiele problemów. Obsługą ruchu turystycznego najpierw zajmował się wspomniany już SMERT¹²⁵, a obecnie OMATHO¹²⁶. Podstawą dochodu Dogonów z turystyki wydaje się być, obowiązująca przyjezdnych, niepisana zasada poruszania się po regionie w towarzystwie lokalnego przewodnika-tłumacza. Ten obligatoryjny wymóg powoduje, że wielu Dogonów posiada oficjalne legitymacje przewodników OMATHO, dzięki czemu mogą osiągać pewne korzyści finansowe. Największe korzyści z napływu turystów wydają się jednak zbierać tour-operatorzy, mający swoje siedziby w Bamako, Mopti czy innych większych miastach. Organizują oni ruch zorganizowanych grup turystów, dostarczają samochodów terenowych, przygotowują trasę i narzucają stosowne marże. Najczęściej przewodnik inkasuje 15 000 F CFA od grupy (2-10 osób) na dzień, tour-operator dodaje do tego 100% marżę, dostarcza też samochód mieszczący 4-5 turystów, za który pobiera opłatę w wysokości 35 000-60 000 F CFA, przy czym turyści dodatkowo płacą za paliwo. Kwoty, które amatorzy podróży zostawiają w kasach biur turystycznych są o wiele większe niż te, które zarabiają przewodnicy. Jeszcze mniejsze zyski osiągają mieszkańcy odwiedzanych wiosek; mogą oni zarabiać sprzedając rękodzieło artystyczne i produkty spożywcze lub jako tragarze. Trzeba bowiem mieć odpowiednie środki finansowe, aby zainwestować w turystykę, a dopiero później można na tym zarabiać. Zwykły Dogon może zarabiać na turystach jako przewodnik, tragarz, sprzedając płody ziemi lub pamiątki [DoIA]¹²⁷.

Szacuje się, że rocznie gminę Sanga odwiedza około 50 000 turystów [DoIA], a w całym kraju Dogonów mówi się o 100 000-150 000 turystów rocznie. Turyści pozostawiają więc w kraju Dogonów – jak na warunki malijskie – spore pieniądze i, mimo iż Dogonowie nie są największymi beneficjentami tego zjawiska, zyski z niego płynące są dla nich dostrzegalne.

Nie można wykluczyć, że mpulsem do rozwoju turystyki w kraju Dogonów była Wystawa Kolonialna w Paryżu w 1931 roku, kiedy to po raz pierwszy zaprezentowano w Europie folklor Dogonów. Nie był to jednak dobry czas na wycieczki turystyczne do Afryki. Długa podróż statkiem i brak sieci dróg w głębi lądu – wszystko to odstraszało amatorów egzotycznych podróży, a wybuch drugiej wojny światowej dodatkowo zatrzymał rozwój turystyki. Turystyka zaczęła rozwijać się na dobre w kraju Dogonów

począwszy od lat 50. XX wieku [Walter 1960]. Na początku lat sześćdziesiątych powstał w Sandze pierwszy hotel przyjmujący turystów, pracował już tam wtedy zawodowy przewodnik [Korabiewicz 1967: 250]. W latach 70. XX wieku zauważono, że Dogonowie mogą być magnesem przyciągającym turystów do Mali. Dlatego też malijskie linie lotnicze wykorzystywały ich w reklamie: „Air Mali jest jedynym towarzystwem lotniczym, posiadającym klucz do krainy Dogonów” [Pasierbiński 1969: 81]. Kraj Dogonów, malowniczy zarówno ze względu na położenie geograficzne jak i obyczajnie mieszkańców, posiadał wszystkie niezbędne atuty, aby spodobać się żądnym egzotyki białym turystom. Dogonów zaczęto postrzegać jako swego rodzaju archetyp społeczności tradycyjnych. Zachód stworzył obraz Dogonów jako społeczności, która uniknęła efektów zepsucia spowodowanego przez kolonizację, i na którą mogą przenieść wszystkie swoje ideały i nostalgię. Turyści przybywają do kraju Dogonów, żeby znaleźć „autentyczną” społeczność afrykańską. Karim Dolo, przewodnik z Sangi, powiedział mi, że: „turyści zawsze chcą fotografować animizm. Chcą widzieć fetysze i święta animistyczne. Kochają wszystko co stare, bo to jest nowoczesne”. To ostatnie, paradoksalnie brzmiące zdanie, mówi wiele o zmianie nastawienia do tradycyjnych przedmiotów i obrzędów. W przeszłości były postrzegane jako coś wstecznego, dzisiaj należy je przywrócić, bo tak nakazuje nowoczesne, rynkowe myślenie o lokalnym dziedzictwie, które może przynosić profity.

Wraz z rozwojem ruchu turystycznego zauważono proces zmian w kulturze zachodzących pod jego wpływem. Jako pierwsi badania nad tym problemem rozpoczęli studenci *École Normale Supérieure de Bamako*, którzy zauważyli szkodliwe skutki popularyzacji Dogonów „sprzedanych” dla rozrywki. Najważniejszą tego konsekwencją wydawało się zepsucie obyczajów, związane z uczuciem pychy odczuwanym wobec międzynarodowej renomy jaką zyskała kultura dogońska [Ciarcia 2003: 140]. To zepsucie obyczajów widać dość wyraźnie podczas bezpośrednich kontaktów z Dogonami, którzy rozmowę rozpoczynają od ustalenia stosownej dla siebie opłaty. Zdarzyło mi się, że pozdrawiając starszą kobietę pracującą w polu słowem „syewo” (jak się masz) w odpowiedzi nie usłyszałem „syewo”, lecz „budo” (pieniądze). Kobieta, którą pozdrawiałem widząc białego nie zamierzała go pozdrawiać, lecz chcąc wykorzystać sytuację zażądała pieniędzy. Zmiany w obyczajowości dostrzegają jednak przede wszystkim starzy. „Dawniej był to kraj (Dogonów) nieznany, byliśmy zagubieni, kiedy przybył M. Griaule byliśmy źle ubrani, źle jedliśmy, nie byliśmy tacy jak teraz, teraz wszystko się zmieniło. Kiedy zaczęli przyjeżdżać turyści, Dogonowie się zmienili; są jak turyści, dawniej tak nie było. My starzy, lubimy naszą dawną tradycję, ale młodzi – kiedy przybywa tu wielu turystów – zmieniają się, mają pieniądze, jedzenie. Od kiedy przyszli turyści, dzieci przestały słuchać starych, mają swoje pieniądze, nie jedzą w domu. Oni jedzą w hotelach, a nie w domach” [DoDou]. Jedzenie poza domem jest dla rozmówcy poważnym naruszeniem tradycji i jednocześnie sygnałem, że młodzi są samodzielni i niezależni od rodziców i zarazem od tradycyjnego wychowania.

¹²⁵ *Société Malienne pour l'Exploitation des Ressources Touristique* (Malijskie Stowarzyszenie do Spraw Wykorzystania Zasobów Turystycznych) – oficjalna, rządowa organizacja do spraw turystyki, powstała w 1962 roku.

¹²⁶ *Office Malien du Tourisme et de Hôtellerie* (Malijskie Biuro Turystyki i Hotelarstwa) – oficjalne, rządowe biuro do spraw turystyki, założone w 1995 roku.

¹²⁷ Badania na ten temat prowadził w latach 2008-2009 J. Łapott, publikacja w przygotowaniu.

Turyści pragną zobaczyć „prawdziwe” dogońskie rytuały. Oprócz tańców masek Dogonowie oferują turystom także występy małych zespołów muzycznych. Muzycy ubrani są w bawełniane stroje wykonane z tradycyjnych tkanin ozdobione motywami uważanymi przez turystów za afrykańskie. W rzeczywistości jest to dość dowolna kombinacja popularnych wzorów i symboli. Zespół folklorystyczny powstał w Sandze już w połowie lat 70. XX wieku. Wyjeżdżał poza kraj Dogonów i występował w Bamako [Żukowski 1978: 189].

Grupy turystów najczęściej można spotkać w pobliżu Sangi, co zapewne spowodowane jest rozgłosem, jaki ten obszar zdobył dzięki publikacjom M. Griaule’a oraz w miarę znośną – jak na tamtejsze warunki – drogą. Po przybyciu do Sangi turyści zamieszkują w wygodnych hotelach, oberżach, aby zaznać pewnych wygod przed zwiedzaniem wiosek znajdujących się w urwiskach. Po zwiedzeniu urwisk skalnych i wioski (a dla bardziej wymagających, lokalnych atrakcji: ołtarza na placu w Ogo-Dah, domu *Hogona*, sanktuarium *Binu*, symbolicznego grobu M. Griaule’a), udają się do swojego miejsca zakwaterowania, gdzie odpoczywają w klimatyzowanych pokojach lub w cieniu „*togu-na*” zbudowanego na dziedzińcu niektórych hoteli.

Jak już wspominałem, w kraju Dogonów przestrzegana jest zasada głosząca, że turysta nie może poruszać się bez przewodnika. Spowodowane jest to faktem, że przebywanie turysty w niektórych – ważnych z punktu widzenia tradycyjnej religii – miejscach oznaczałoby ich profanację i obrażałoby nie tylko mieszkańców wioski, ale również ich przodków. Turyści podporządkowują się tej regule i nigdy nie schodzą z wyznaczonych ścieżek, są więc zawsze pod nadzorem, zawsze uczęszczają tymi samymi ścieżkami i spotykają tych samych ludzi. Bardzo ważną przyczyną – współcześnie chyba najważniejszą – jest wymiar ekonomiczny tego zjawiska. Zatrudnienie się w roli przewodnika jest najbardziej dostępną formą zarabiania na ruchu turystycznym. Dlatego niepisany nakaz poruszania się z przewodnikiem jest, szczególnie dla młodych Dogonów, bardzo korzystny. Inną przyczyną konieczności poruszania się z przewodnikiem jest słaba znajomość języka francuskiego przez Dogonów, a co za tym idzie ograniczona komunikatywność.

Na początku lat 80. XX wieku słychać było głosy, że pierwsi turyści przybyli tylko po to, aby szukać oryginalnych rzeźb i poznawać sekrety Dogonów. „Oprócz zapory wodnej zbudowanej przez M. Griaule’a turystyka nie wniosła nic istotnego dla ludności” [Niangaly 1982: 62]. Dwadzieścia lat później nadal można usłyszeć podobne opinie: „Turystyka nic nie zmieniła w mojej wiosce, w jej życiu codziennym jest tak samo” [DoGa]. Patrząc z boku można dojść do odmiennych wniosków. Mając przed oczyma wioski dogońskie sprzed ćwierć wieku i obecne widać wyraźne zmiany. Nie da się ukryć, że Dogonowie korzystają z dobrodziejstw niesionych przez ruch turystyczny. Sprzedają wyroby artystyczne (rzeźby, maski, stroje), pracują jako przewodnicy-tłumacze, prowadzą restauracje i hotele, co jest głównie zajęciem dla mężczyzn. Jak wielkie jest ich zaangażowanie w obsługę turystów może świadczyć fakt, że przy

zniwach, które tradycyjnie są zajęciem dla całej rodziny, pracują głównie kobiety. Na pytanie o to, gdzie są mężczyźni można usłyszeć, że „jeden z mężów pracujących kobiet pojechał do Bamako po grupę turystów, drugi sprzedaje pamiątki w *artisanie*, a trzeci oprowadza turystów. Praca z turystami jest lepiej płatna, dlatego mężczyźni z nimi pracują, a praca w polu jest mniej płatna i prostsza, dlatego pracują tam kobiety” [DoG]. Brak kobiet pracujących przy obsłudze turystów wynika przede wszystkim z faktu, że rzadko znają one język francuski. Zdarza się jednak, że kobiety pracują jako tragarze, sprzedają także na targach lub w zagrodach swoje wyroby, jeśli któryś mężczyzna z rodziny przyprowadzi grupę turystów .

Dogonowie widzą korzyści płynące z obsługi ruchu turystycznego, mer Sangi Indogo Ali Dolo szacuje, że około 60% mieszkańców Sangi utrzymuje się właśnie dzięki turystyce. Dostrzega jednak zagrożenia jakie niesie to zjawisko. „Turystyka jest przyszłością tego regionu, ale niestety jest trochę źle wykorzystana. Więcej pieniędzy biorą operatorzy europejscy i operatorzy z Bamako. Abyśmy tutaj mogli wszyscy skorzystać z turystyki, trzeba to wszystko obciążyć opłatami gminnymi, taksami. Dzięki temu można płacić za szkołę, można płacić za drogi i pieniądze te mogą być lepiej podzielone”. Ale turystyka ma również swoje złe strony, niektórzy dorośli, ale przede wszystkim dzieci są jak żebracy, proszą o coca-cola, o cukierki, o długopis. Wcześniej wspominałem już o efektach wychowawczych jakie to przynosi. Dogonowie wyraźnie stwierdzają, że z powodu turystyki dzieci porzucają szkołę i proszą obcych o długopis, cukierki („daj mi 1 000 F, daj mi 2 000 F”), co stanowi duży problem. Dawniej tego nie było, teraz nauczyli się żebrać”.



Mapa szlaków turystycznych w okolicy targu w Ibi.

CZĘŚĆ 10 HISTORIA

Dogonowie swoją genezę i historię przedstawiają w mitach i legendach. Dawniej to one stanowiły dla nich zasadnicze, w istocie jedyne, źródło wiedzy. Do czasu ukształtowania się nowoczesnej historiografii przekaz ustny był podstawowym źródłem wiedzy o historii ludów niepiśmiennych. Wraz z przybyciem europejskich naukowców zaczęto weryfikować wiedzę zawartą w owej narracji. Współczesny poziom wiedzy wynika z wieloletnich badań archeologów, historyków, antropologów fizycznych i etnologów. Przedstawiona poniżej historia kraju Dogonów jest wypadkową wiedzy naukowców i Dogonów. W wielu przypadkach odbiega ona od koncepcji wyrażonych w narracji historycznej, nie zawsze potwierdzonych przez naukę. Przykładem może być przekonanie Dogonów, że współcześni Kurumbowie są potomkami Tellemów, które nie znajduje uzasadnienia ani w badaniach z zakresu archeologii, ani antropologii fizycznej. Specjalne relacje łączące Dogonów i Kurumbów wynikają z łączącego te ludy pokrewieństwa żartów. Mimo iż wiedza na ten temat jest dostępna dla współczesnych Dogonów, nadal w ich świadomości Kurumbowie funkcjonują jako potomkowie wygnanych Tellemów.

Poniższe opracowanie historii obszarów zamieszkałych współcześnie przez Dogonów obejmuje okres od najwcześniejszych śladów bytności ludzkiej aż po czasy współczesne. Wykorzystałem badania archeologów holenderskich i francuskich, etnologów francuskich oraz własne. Odtwarzając historię Dogonów na przestrzeni ostatnich wieków stosowałem metodę etnohistoryczną, która pozwala na śledzenie dynamiki zmian społeczno-kulturowych. Metoda ta wypełnia lukę „między archeologiczną rekonstrukcją kultury pradziejowej a współczesnym zdjęciem etnograficznym” [Posern-Zieliński 1987a: 91]. W. C. Sturtevant do cech charakterystycznych etnohistorii zalicza: spojrzenie na przeszły charakter kultur, użycie tradycji ustnej i pisanej jako podstawowego źródła danych oraz nacisk na zmiany w czasie [cytat za Carmack 1972: 230]. Oprócz wymienionych źródeł, jakimi są prace naukowców, korzystałem z tradycji ustnej. W każdej odwiedzanej wiosce znajdowałem starsze osoby, które posiadały mniejszą lub większą wiedzę na temat rodu i wioski. Było to szczególnie ważne na Równinach, bowiem tam wiedza o najstarszych osadnikach jest wyjątkowo skąpa. Narracja historyczna, nie zawsze wiarygodna, zawiera różne fragmenty wiedzy; układając je niczym puzzle można zrekonstruować większą całość.

10.1. Praojczyzna

Istnieje kilka hipotez dotyczących pochodzenia Dogonów, ich praojczyzny i przyczyn migracji. Jednak żadna z tych teorii nie jest udokumentowana wystarczająco dobrze, aby uznać ją za potwierdzoną. Generalnie koncepcje te możemy podzielić na dwie grupy: wywodzące Dogonów ze średniowiecznej Ghany i wskazujące na ich pochodzenie z kraju Mande¹.

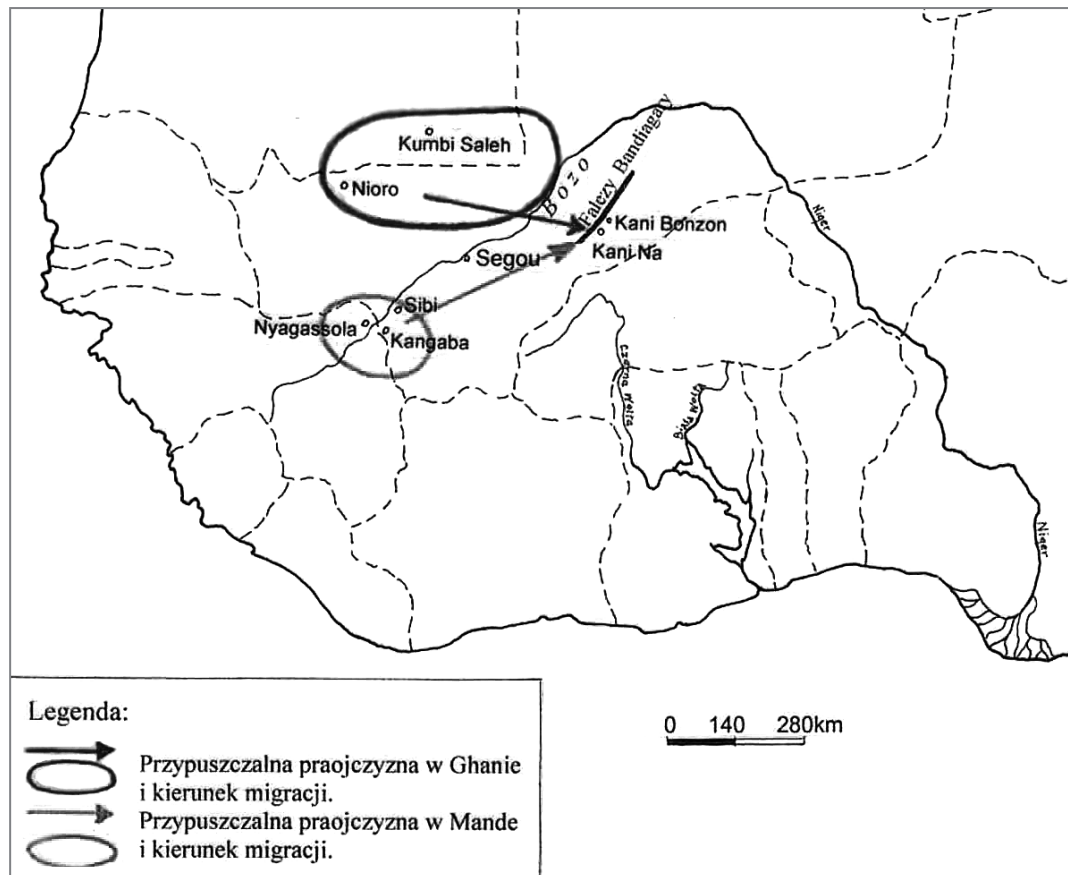
10.1.1. Ghana

Według L. Desplagnesa ojczyzną Dogonów była średniowieczna Ghana, którą musieli opuścić, aby uciec przed łowcami niewolników [1907]. Wydaje się to jednak mało prawdopodobne, bowiem handel niewolnikami rozpoczął się na tym terenie – jako działanie systematyczne – znacznie później. Jeśli nawet władca średniowiecznej Ghany sprzedawał niewolników, była to raczej okazjonalna sprzedaż jeńców wojennych niż regularny handel niewolnikami.

Upadek Ghany pod koniec XI wieku mógł być powodem szeregu migracji wśród ludów zamieszkujących ten obszar. Innym powodem migracji z Ghany mogła być klęska suszy², o której wspomina El Bekri z Hodh i związane z nią walki o posiadane studnie i oazy [Monteil 1929: 37]. Prawdopodobnie doszło wtedy do wojny między „Białymi” z Tghitt i Tinguet, którzy eksploatowali kopalnie srebra w stolicy

¹ Można spotkać także teorię mówiącą, że Dogonowie pochodzą z dorzecza Białej Wolty. Zbudowana jest ona na dwóch przesłankach. Pierwszą z nich podaje M. Griaule. Według jego informatorów na początku XX wieku do plemienia Dyon, przybyłego z Bousangi (prawdopodobnie chodzi o Bourzangę znajdującą się na terenie królestwa Ratenga założonego przez Mossi, współcześnie leżącego na terenie Burkiny Faso), a wtedy zamieszkującego już Sangę, przybyli wysłannicy Mossi, aby otrzymać pozwolenie na osiedlenie się w Bousandze [Griaule, Dieterlen 1965: 5]. Tego typu pozwolenie ludność napływowa powinna uzyskać od autochtonów, zamieszkujących wcześniej dany teren. Należy jednak pamiętać, że królestwo Ratenga powstało później niż miała miejsce przypuszczalna migracja Dogonów. Na atrakcyjny rolniczo teren dorzecza Białej Wolty prawdopodobnie najpierw przybyli Dogonowie, a później Mossi. Drugą przesłankę podaje A. Stöbel, który uważa, że Dogonowie mogli pochodzić z królestwa Riziam założonego przez lud Mossi w dorzeczu Białej Wolty. Na przestrzeni wieków Dogonowie kilkakrotnie chronili się w górach masywu Riziam. Później w XX wieku, kiedy sytuacja się uspokoiła, Dogonowie zaczęli się osiedlać na równinie, u podnóża stoków górskich. Obecnie nazywają siebie Kibkela, co oznacza „Dogonowie, którzy czekali” [1986: 94]. Według autora świadczyć to może o długim zamieszkiwaniu tego terenu przez Dogonów. Obie wymienione przesłanki świadczą raczej o długim zamieszkiwaniu Dogonów na tym terenie niż o tym, że jest to ich praojczyzna.

² Klęski suszy wielokrotnie nawiedzały Sahel; tutaj chodzi o wielką klęskę suszy, która miała miejsce w XIII wieku.



Praojczyzny Dogonów.

kraju Kumbi Saleh, a „Czerwonymi” – Gara³, których centrum polityczne mieściło się w Hodh, w Ouaga⁴. Wskutek niepokojów wielu rolników musiało opuścić swoją ziemię. Według L. Desplagnes, przodkowie Dogonów należeli do „Czerwonych”, którzy podzielili się na dwie grupy. Jedną z nich była kierowana przez szefa religijnego noszącego tytuł *Hogon-Doua* (Czerwony Orzeł) [1907: 183-200].

W mitach Dogonów często przewija się motyw ucieczki przed nieprzyjacielem używającym koni⁵. Być może chodzi tutaj o wspomniany najazd Almorawidów

³ W XI wieku władzę w Ghanie sprawowali przedstawiciele rasy czarnej, którzy od północy zostali zaatakowani przez białych Almorawidów. Na temat struktury etnicznej Ghany pisze M. Tymowski [1979: 20-21].

⁴ Na północ od Nioro, około 250 km na północny wschód od Kayes.

⁵ Mity Dogonów wspominają o ucieczce przed prześladowcą, nie wspominają jednak nic o Ghanie.

w XI wieku, który mógł spowodować poważne ruchy migracyjne wśród ludów Afryki Zachodniej. Zaowocowały one przybyciem ludności kultury Tellem w rejon Falezów Bandiagary i to dało impuls do wędrówki przodków Dogonów, która zakończyła się w XV wieku przybyciem na tereny zajęte wcześniej przez Tellemów.

Być może wtedy przodkowie współczesnych Bozo i Dogonów opuścili Ghanę. W tym czasie ludy zamieszkujące Ghanę wyznawały religię tradycyjną, której podstawą była między innymi wiara w mitycznego węża *Wagadu*, zwanego wcześniej *Cise*. Wąż ów pojawiał się w dniu koronacji króla, żeby otrzymać ofiarę z najpiękniejszej dziewczyny w kraju [Beaudoin 1984: 36]. Motyw węża-przodka jest bardzo ważny w tradycji ustnej Dogonów. Zachodzi więc pewna zbieżność między wierzeniami ludów zamieszkujących Ghanę a religią Dogonów⁶. Należy jednak zdawać sobie sprawę z rozpowszechnienia podobnych motywów w mitologii i religii ludów Afryki⁷.

Elementem podobnym, obserwowanym w tradycji Dogonów i w kulturze średniowiecznej Ghany jest tytuł *Hogona*, który nosili kapłani w Ghanie. Jak już wspomniano, współcześnie u Dogonów również spotykamy kapłanów nazywanych *Hogon*.

Interesującym motywem w relacjach między Dogonami i Bozo jest poczucie braterstwa oraz wyjaśniająca je mitologia. Mity Dogonów mówią, że w czasie ich wędrówki krokodyl pomógł im przejść przez rzekę⁸. Chodzi prawdopodobnie o rybaków Bozo, którzy pomogli przodkom Dogonów w czasie ucieczki z praojczyzny. Bozo wcześniej zajęli tereny leżące nad środkowym Nigrem, dlatego stali się władcami wody. Uważali oni krokodyla za święte zwierzę. Bozo przybyli prawdopodobnie z Ghany w pierwszej grupie „Czerwonych” [Desplagnes 1907: 183-200]. Kiedy przyeszli przodkowie Dogonów, Bozo panowali już nad brzegami Nigru i Bani. Pomagając Dogonom przepłynąć na drugi brzeg Nigru, spełnili ważną rolę w czasie ich migracji. Prawdopodobnie z tego też powodu Dogonowie i Bozo uważają się za braci. W tradycji ustnej Dogonów nie pojawia się nigdzie określenie Ghana, lecz Mande, za to dość często wspomina się o Bozo. Gdziekolwiek była praojczyzna Dogonów, w Ghanie (na północnym-zachodzie) czy w Mande (na południowym-zachodzie),

⁶ Również w mitologii ludu Soninke, uważającego się za potomków królestwa Wagadu (Ghany), mowa jest o wężu *Djabe*, który był jednym z pierwszych mitycznych władców. Aby osiedlić się przy studni, w której zamieszkiwał czarny olbrzymi wąż, musiano dostać jego pozwolenie i co roku dostarczać mu najpiękniejszą dziewczynę w kraju. W zamian za to wąż zobowiązał się pięć razy do roku zsyłać na ziemię deszcz. Późniejsze królestwo Wagadu również było uzależnione od węża nazywanego *Bida*, któremu także co roku dostarczano dziewczynę, dzięki czemu spadał złotośnie deszcz. Kiedy zabito węża, królestwo dotknęło nieszczęście, nie padał już deszcz, nie było także złota. W wyniku tego mieszkańcy Wagadu opuścili swoją ojczyznę [Piłaszewicz 1978: 248-251].

⁷ Przykładem może być lud Ewe zamieszkujący tereny nad Zatoką Gwinejską na pograniczu dzisiejszej Ghany i Togo, który poświęcał wiele dziewczyn bogowi-wężowi, w którego wcielił się kapłan [Rachewiltz 1993: 110].

⁸ Mit o genezie pokrewieństwa żartów został omówiony w rozdziale 7.

w każdy przypadku ich wędrówka w rejon Bandiagary musiała prowadzić przez wewnętrzną deltę Nigru, zamieszkałą przez Bozo.

10.1.2. Mande

Według tradycji Dogonów ich praojczyzną był kraj Mande. Na początku XX wieku urzędnik kolonialny Fawtier w swoim odręcznym raporcie zanotował, że „Habe przybyli z Manding, które opuścili około 450 lat temu, aby uciec przed grabieżami, które pustoszyły ten kraj. Wersja o ich pochodzeniu jest rozpowszechniona w całej Falezie od Douentza aż do Sankoro (kanton Bougounde) i u Habe z równiny Seno” [Arnaud 1921: 272]. Współcześnie również jest to bardzo popularna wersja, którą Dogonowie zawsze opowiadają pytani o swoją praojczyznę.

Obecnie trudno precyzyjnie zlokalizować mityczny kraj Mande. Prawdopodobnie chodzi o tereny znajdujące się na południowy-zachód od ich obecnych siedzib. W tradycji ustnej Dogonów wątek praojczyzny jest bardzo wyraźny. Rozmówcy często podkreślają, że „Dogonowie wyszli z Mande i poszli na wschód” [GoM]. Dogonowie zamieszkujący dorzecze Białej Wolty mówiąc o swojej wędrówce do dzisiejszych siedzib, jako początek zawsze wskazują kraj Mande. „(Dogonowie) na początku wieku (XX wieku) byli w Mande. Z Mande przybyli do Guiri, później do Oudouga, później do Lessam⁹ itd. (...) Mande jest na zachód od Bandiagary. Teraz tam nikogo nie ma. Wszyscy się rozeszli” [AAAd, AAb]¹⁰.

Informatorzy R. Arnaud z regionu Douenty również uważali, że ich przodkowie przybyli z regionu Mande (niektórzy nazywali go Manding), położonego na południowy-zachód od dzisiejszego Bamako. Przyczyną migracji miała być kłótnia pomiędzy dwoma wodzami Mandingów, która miała miejsce w Kangabie, stolicy Mande (Mali), w czasach panowania Kankan-Moussa (1307-32). W wyniku kłótni „młodszy brat zdecydował się wyemigrować¹¹. Odszedł ze swoją żoną, synami, niewolnikami i po nieudanej próbie osiedlenia się w regionie Bamako, pozostał w regionie Bandiagary. Habe musieli znosić napady Mossi, Tuaregów, Fulbów. Zmuszeni więc byli pójść w góry¹²” [1921: 270]. W Falezach Bandiagary funkcjonuje bardziej popularna wersja mitu

⁹ Oudouga i Lessam to wsie w dorzeczu Białej Wolty zamieszkałe głównie przez Dogonów.

¹⁰ Za pochodzeniem Dogonów z Mande może przemawiać także podobieństwo w produkcji ceramiki współczesnych Dogonów i dawnych mieszkańców Mande, które opisuje R. Vorbrich [1980: 261].

¹¹ Wątek kłótni rodzinnej, często bójki między dwoma braćmi o sukcesję występuje w wielu narracjach na tym obszarze.

¹² Dogonowie zamieszkujący w Bambie (okręg Douentza) twierdzą, że ich przodkowie wyszli z jaskini wypełnionej wodą, zamieszkałej przez bóstwo opiekuńcze ludu [Arnaud 1921: 270]. Podobne informacje można usłyszeć również w Sandze. Wątek wyjścia przodków z jaskini jest dość popularny w tej części Afryki.

mówiąca, że wielki przodek Dogonów żyjący w kraju Mande miał synów, którzy ze względu na prześladowania musieli opuścić swój kraj i udali się na poszukiwanie nowej ojczyzny.

W XII wieku kraj Mande wchodził w skład średniowiecznego państwa Mali. Słowo *mande* według C. Monteila znaczy „u króla”, „rezydencja króla” [Dieterlen 1941: 5]. Autorzy XVII-wiecznych kronik pisanych w Timbuktu po arabsku, nie rozróżniali średniowiecznych państw Ghana i Mali. Na określenie obu tych państw używali określenia *Mande*. Nadal trzydzieści ludów Afryki Zachodniej wywodzi swe korzenie z kraju Mande¹³. Informatorzy używając terminu *mande* nie mówią o konkretnym kraju, lecz podkreślają pochodzenie z rodu królewskiego. Dogonowie, omawiając swoje migracje w XX wieku, nawiązują również do kraju Mande, używając go jako synonimu ojczyzny¹⁴.

Keita – władcy średniowiecznego Mali – rozszerzając swe panowanie, prowadzili liczne zwycięskie wojny. Chcąc zapewnić sobie posłuszeństwo podbitych ludów, brali w niewolę dzieci znaczących rodów jako zakładników [Małowist 1964: 92]. Z czasem owi niewolnicy zaczęli mieszać się z miejscową ludnością, a ich potomkowie mogli być założycielami wielu ludów zamieszkujących tworzące się średniowieczne państwo Mali. Według francuskich etnologów z takich mieszanych małżeństw mogli też pochodzić przodkowie Dogonów. Wydaje się to być prawdopodobnym wyjaśnieniem ich twierdzenia, że pochodzą z rodu Keita, z terenów rozpościerających się między dzisiejszymi miejscowościami Sibi (na południu Mali) i Nyagassola (w północno-wschodniej Gwinei) [Palau-Marti 1957: 12].

W średniowieczu w okolicach Kangaba powstało państwo Mali. Do dzisiaj miejsce to jest ważnym centrum dla ludów mande. W Kangabie znajduje się świątynia poświęcona bogu rzeki. Bóg przedstawiony jest pod postacią mędrca o negroidalnych rysach twarzy, z tkaniną owiniętą wokół głowy przypominającym arabskie czy bizantyjskie nakrycia głowy. Postać jest otoczona przez dwa węże, z których jeden, złoty, symbolizuje zło, a drugi, zielony, symbolizuje dobro¹⁵. Co siedem lat w świątyni zbierają się na uroczystość religijną przedstawiciele ludów mande. Celebrujący ją starcy, kapłani i *grioci* opowiadają wspólną historię i odnawiają rysunki na ścianie świątyni¹⁶.

¹³ Problematykę tę szerzej omawia R. M. A. Bedaux w swoim artykule poświęconym architekturze kultury Tellem [1972: 112].

¹⁴ Ilustrują to cytowane już wcześniej słowa informatorów: „Na początku (XX) wieku byli w Mande. Z Mande przybyli do Guiri, później do Oudouga, później do Lessam” [AAAd, AAm]. Mimo iż opisana wędrówka miała miejsce w XX wieku i dotyczy przemieszczenia się na niewielkim obszarze, rozmówcy jej początek sytuują w Mande. Odległości między wymienianymi wioskami są niewielkie, wynoszą: Guiri-Oudouga ok. 70 km, Oudouga-Lessam ok. 8 km.

¹⁵ Do świątyni nie wolno wchodzić obcym, dlatego opis podaję według relacji informatorów [CaB] oraz literatury [Dieterlen 1955-59].

¹⁶ Świątynia zbudowana jest na planie koła, jej dach kryty jest strzechą, białe ściany pokryte rysunkami.

Następnie przystępują do posiłku spożywanego na specjalnym podwyższeniu na planie koła, sąsiadującym ze wspomnianą świątynią rodu Keita. Tym co łączy ludy mande są wspólne wierzenia w ścisły związek człowieka z ciałami niebieskimi. Wywodzą zwykle swe pochodzenie od pary bóstw-bliźniąt. Kangaba uważana jest przez te ludy za kolebkę ludów górnego Nigru [Dieterlen 1955-59]. Dogonowie, mimo iż nie należą do grupy językowej mande, również uczestniczą w opisywanej uroczystości. Pozwala to przypuszczać, że społeczność ta istotnie może wywodzić się z kraju Mande, znajdującego się na południowy-zachód od dzisiejszego Bamako.

10.1.3. Migracja, jej przyczyny i przebieg

Według M. Tymowskiego gospodarka ówczesnych społeczeństw była podatna na niebezpieczeństwa, które niosły ze sobą nieurodzaje, klęski żywiołowe i wyjąłwanie gleb. W ten sposób powstawały problemy w relacji społeczeństwo-środowisko. Najczęstszym sposobem rozładowania tych napięć były migracje, które pozwalały uniknąć konieczności tworzenia lub rozwijania organizacji politycznej zdolnej do przeciwstawienia się presji środowiska. Z drugiej zaś strony migracje były przyczyną konfliktów na terenach, na które przybywali imigranci [1999: 34-35]. Prawdopodobnie również problemy gospodarcze były przyczyną niepokoju w Mali, co z kolei nie pozostało bez wpływu na przodków Dogonów.

Przewagę nad innymi państwami tego regionu zapewniała Mali sprawna armia, która, działając w interesie dynastii, zmuszała do posłuszeństwa prowadzących osiadły tryb życia rolników. Władcy Mali rozszerzali swe panowanie poprzez podbój coraz to nowych terenów, powodując tym samym pośrednio niepokoje w całym regionie. Rabunki mogły stać się przyczyną klęski głodu, notoryczne uprowadzanie jeńców wywoływało poczucie zagrożenia. Sytuacja taka nie sprzyjała spokojnej egzystencji społeczności osiadłych rolników, jakimi byli przodkowie Dogonów. Nie potrafili oni skutecznie bronić się przed agresorami. Część ludności, nie chcąc popaść w zależność od Keita, opuściła swe dawne siedziby. Spowodowało to silne ruchy migracyjne, prawdopodobnie wówczas (w XI-XII wieku) rozpoczęła się wędrówka przodków Dogonów z dawnego Mali do ich dzisiejszych siedzib [Tymowski 1979: 30]. Wątek ucieczki przed nieprzyjacielem jako przyczyną migracji jest wyraźny w mitach Dogonów. Może on jednak potwierdzać hipotezę o wędrówce zarówno z Ghany jak i z Mali.

Dogonowie, mieszkając jeszcze w kraju Mande, byli rolnikami; świadczą o tym wzmianki w micie mówiące o problemach z wodą i głodem ziemi. Według M. Griaule'a cała historia migracji Dogonów jest historią poszukiwania ziemi uprawnej [1994: 10]. Według mitologii przed opuszczeniem kraju Mande, przodkowie Dogonów chcieli

zabrać ze sobą szczątki pierwszego zmarłego przodka – *Lebe*¹⁷. Otworzyli, więc grób i znaleźli węża, który od tego momentu towarzyszył im w wędrówce, posuwając się przed nimi. Ponieważ nie znaleźli kości przodka, zabrali ze sobą ziemię z grobu *Lebe*. Podczas wędrówki z Mande najstarszy brat *Dyon* jechał na koniu trzymając w ramionach – zmęczonego marszem – najmłodszego z braci *Aru*¹⁸, towarzyszyli im dwaj pozostali bracia *Domno* i *Ono*. Kiedy tylko bracia dotarli do skał, *Aru* wykrzyknął, że jako pierwszy zobaczył cały ten teren i należy on do niego. *Dyon* rozwścieczony śmiałością i zakłóceniem porządku starszeństwa przez najmłodszego brata, zostawił go na drodze. *Aru* idąc drogą spotkał starą kobietę, która, zadowolona z jego pełnych szacunku manier, ofiarowała mu dary o nadprzyrodzonej wartości. Później służyły one migrantom jako narzędzia obrony, udomowienia zwierząt i wywoływania deszczu. Po otrzymaniu tych nadprzyrodzonych darów *Aru* dołączył do pozostałych braci i wspólnie zasiedlili nową krainę. W micie wyraźnie widać, że plemionom nadano cechy ludzkie, osobowościowe, spokrewnione rody przedstawia się jako braci. „*Aru* było najmniejszym plemieniem. (...) W buszu spotkali starą kobietę, która dała im tradycję i magię. Z magią dała im nóż. Tellemowie dali Dogonom mięso, ale Dogonowie nie mieli czym go pokroić, więc stara kobieta dała im nóż. Tak więc *Aru* byli najmniejszym plemieniem, ale mieli więcej władzy niż inni” [DoD]. Cytowany fragment mitu przedstawia początek procesu osiedlania się przodków Dogonów w urwiskach skalnych, ich organizację społeczną, religijną i polityczną, nie wyjaśnia jednak początku ich historii. Rola tego mitu polega na usankcjonowaniu dogońskiego systemu społeczno-religijnego. Mit wyjaśnia też, dlaczego poszczególne plemiona pełnią określone funkcje w życiu społecznym.

Osiedlając się w nowym kraju, Dogonowie wznosili w każdej wsi ołtarz *Lebe*, do budowy którego używali materii zabranej z grobu *Lebe*. Pierwszy ołtarz *Lebe* założył przodek z plemienia *Dyon* w okolicy dzisiejszej miejscowości Kani Bonzon. Dało to początek kultowi *Lebe*. Zakładając coraz to nowe wsie, Dogonowie wyczerpali zapas ziemi z grobu *Lebe*, która mogłaby służyć do budowy kolejnych ołtarzy. Szukając sposobu rozwiązania tego problemu, wznosząc nowe ołtarze zaczęli używać ziemi pochodzącej z tych zbudowanych na wcześniejszych etapach swej wędrówki¹⁹.

Współczesna wersja mitu, zanotowana przeze mnie w Banani, zwraca także uwagę na wpływ islamu na migrację przodków Dogonów. „Dogonowie byli w Mandeng, na zachód od Bamako. Dawniej śmierć nie istniała. Nie było śmierci, a jeśli ludzie byli starzy, stawali się wężami lub zwierzętami. Przodek Dogonów zmienił się w węża

¹⁷ Według innej wersji przodkowie Dogonów przed opuszczeniem kraju Mande zabrali ze sobą symbole płodności i ciągłości. W innych wersjach symbol ten przybiera formę *duge* – amuletu darowanego im przez nadprzyrodzonego przodka *Lebe Seru*.

¹⁸ Mit ten jest ilustrowany rzeźbą przedstawiającą mężczyznę niosącego na ramionach dziecko [Laude 1966: 187-188].

¹⁹ Podobną praktykę stosują także inne ludy; zakładając nową wioskę, biorą ze starej wioski obrobione, okrągłe kamienie, które później stanowią część ołtarza w nowej wiosce [BeS].

i żył ze swoimi wnukami. Kiedy przybyła religia islamu, przywódca duchowy wioski – *Hogon* – najstarszy w wiosce, nie chciał zmieniać zwyczajów, ponieważ wraz ze zmianą religii na muzułmańską należałoby zabić węża, który żył z nimi. Polecił dzieciom, aby wzięły węża i odeszły z nim trochę dalej od wioski. Dzieci zgodziły się i przemierzyły rzekę Niger z wężem i kilkoma zwyczajami²⁰. Poszły do Segou, a następnie na płaskowyż i tam pozostały” [DoD].

10.2. Autochtoni Falez Bandiagary

Termin „autochton” jest pojęciem względnym, generalnie mówi nam tylko, kto pierwszy osiedlił się na danym terenie. W takim też kontekście używają go informatorzy. Najczęściej jednak mówią o rdzennych mieszkańcach z konkretnej miejscowości, niż jakiegoś większego obszaru. Aby jednak uznawać określoną populację za autochtoniczną, musi być zachowana ciągłość osadnicza, a co za tym idzie pamięć (przechowywana przez aktualnych mieszkańców danego terenu) o ludzie, który żył na danym terenie wcześniej. Uznając kogoś za autochtona, wystarczy wiedzieć, że „był wcześniej”, nie precyzując od jakiego czasu zamieszkuje na danym obszarze. Dla Dogonów z Płaskowyżu i Falez Bandiagary autochtoniczna jest ludność kultury Tellem, a nie ludność kultury Toloy, która zamieszkiwała tam wcześniej. Wynika to z faktu, że Dogonowie przybywając do Falez Bandiagary zastali tam przedstawicieli kultury Tellem, a nie ludność kultury Toloy, która zanikła ponad tysiąc lat wcześniej.

10.2.1. Kultura Toloy

Badania prowadzone przez archeologów holenderskich wskazują na osadnictwo o wiele starsze od dogońskiego. Pierwsze ślady ludzkiego osadnictwa w rejonie Bandiagary, znalezione na urwiskach skalnych, datowane są na III-II wiek p.n.e. Kulturę tę nazwano Toloy, od nazwy miejsca, gdzie znaleziono po raz pierwszy jej pozostałości.

Mianem kultury Toloy holenderscy archeolodzy określają stanowiska, znajdujące się w Falezach Bandiagary, na których znajdowano pozostałości stożkowych konstrukcji wykonanych z glinianych wałków²¹. Obecne wyniki badań archeologicznych

²⁰ Informator chce w ten sposób podkreślić, że ocalono część tradycji.

²¹ Analizując materiał zebrany w grotach (w Falezach Bandiagary) oznaczonych literami C i D, archeolodzy doszli do wniosków, że konstrukcje z glinianych wałków są starsze od budowli wykonanych z cegieł banco (suszonych na słońcu). Natomiast konstrukcje wykonane z kamieni wydają się być najmłodsze, potwierdziły to także badania wykonane metodą C-14 [Huizinga, Bedaux, Waals 1979: 288]. Obserwacje etnologiczne potwierdzają tę prawidłowość.

są ograniczone i nie pozwalają na głębszą analizę. Znalezione inwentarz jest bowiem bardzo skromny, składają się nań resztki tkanin, ceramika i fragmenty roślin. Niektóre z zachowanych konstrukcji służyły prawdopodobnie jako spichlerze, inne zaś jako domostwa²² [Huizinga, Bedaux, Waals 1979: 295; Bedaux, Lange 1983: 5].

Archeolodzy, jak dotąd, nie znaleźli grobów kultury Toloy, dlatego trudno zaklasyfikować tę populację pod względem antropologicznym. Na obecnym etapie badań trudno określić, skąd przybyli przedstawiciele tej kultury²³. Nie można też stwierdzić, dlaczego dość nagle opuścili te tereny, nie można wykluczyć, że przyczyną była klęska głodu. Być może więcej informacji na jej temat dostarczą badania porównawcze z kulturą, która rozwijała się od IV wieku p.n.e. w regionie Tichitt (Mauretania)²⁴. „Porównanie ceramiki tych dwóch regionów może wyjaśnić wzajemne stosunki. Także godne uwagi jest podobieństwo konstrukcji znalezionych w grocie „A”²⁵ i konstrukcji odkrytych przez C. Richira i D. Roberta w Rqiss (Mauretania)²⁶” [Huizinga, Bedaux, Waals 1979: 295]. Tradycja ustna niewiele mówi o ludziach kultury Toloy. Zdarza się, że omawiając wędrówkę Dogonów do Falez Bandiagary, informatorzy wspominają, iż przed Tellemami żyły tam tajemnicze karły [DiO]. Ze względu na to, że archeolodzy nie znaleźli szkieletów przedstawicieli kultury Toloy, trudno odnieść się do tego fragmentu dogońskiego mitu.

10.2.2. Kultura Tellem

Dogonowie używają nazwy *tellem*²⁷ na określenie ludzi, którzy mieszkali w ich kraju przed nimi. Wielu informatorów podkreśla, że „Tellem oznacza ludzi, którzy byli pierwsi”. Dla innych *Tellem* to „człowiek, który był tutaj przed nami”. Informatorzy

Wiele ludów łuku Nigru konstruowało budowle z grudek *banco* kształtowanych w rękach; metodę tę wyparły dopiero w II połowie XX wieku cegły *banco*. W Falezach i na Płaskowyżu Bandiagary Dogonowie do dzisiaj do budowy wykorzystują kamień i cegły *banco*.

²² Wszystkie te budowle znajdują się w jaskiniach i niszach skalnych, dlatego też dotrwały do naszych czasów. Dostęp do stanowisk kultury Toloy jest bardzo utrudniony, bowiem znajdują się nawet kilkadziesiąt metrów powyżej podstawy skał. Znalezione budowle wykonane są, tak jak i współczesne, z *banco*. Budowle wykonane z tego materiału w czasie pory deszczowej ulegają częściowemu zniszczeniu i co rok trzeba je odnawiać. Usytuowanie budowli kultury Toloy w niszach skalnych uchroniło je przed deszczem, a w konsekwencji przed zniszczeniem. Nie wykluczone, że kultura Toloy wychodziła poza obszar urwisk skalnych, lecz wskutek działania warunków atmosferycznych jej pozostałości na innych obszarach uległy zniszczeniu.

²³ Archeolodzy uważają, że kultura ta nie powstała w regionie Sangi [Huizinga, Bedaux, Waals 1979: 295].

²⁴ Około 700 km na północny-zachód od Sangi.

²⁵ Jedna z grot badanych przez archeologów w Falezach Bandiagary.

²⁶ Znajduje się około 500 km na północny-zachód od Sangi.

²⁷ W języku *dogo-so* „znaleźliśmy ich”.

z dorzecza Białej Wolty, którzy sąsiadują z Kurumbami przedstawiają też inne wytłumaczenie tego terminu: „Nie znam dokładnego wytłumaczenia słowa *tellem*. Wiem tylko, że Kurumbów nazywają Tellem. Kurumbowie mają jedno słowo, którego lubią używać w swoim języku. Jest to słowo *tellem* i dlatego Dogonowie ich tak nazywają²⁸”. To słowo ma dla Dogonów bardzo szeroki zakres semantyczny²⁹. Może bowiem oznaczać wiele ludów zamieszkujących przed Dogonami teren Falez Bandiagary. Termin *tellem* najczęściej jest używany jako określenie czasu zasiedlenia³⁰, określa, kto jako pierwszy zasiedlił dany teren, czyli kto jest „panem ziemi”, komu należy składać ofiary³¹.

Holenderski archeolog R.M.A. Bedaux w II połowie XX wieku próbował opisać, desygnat terminu *tellem*; w kontekście archeologicznym, wyodrębnił cztery fazy architektoniczne³²:

faza I – znaleziska w grocie A, datowane na połowę V wieku n.e.³³;

faza II – znaleziska w grocie C i B-1, datowane na okres od początku XI wieku do początku XIII wieku;

faza III – znaleziska w grocie P, datowane na początek XIII wieku;

faza IV – znaleziska w grocie F-1, datowane na okres od połowy XV wieku do połowy XVII wieku [Bedaux 1972: 151].

Dla pierwszych trzech faz proponował on nazwę „Kultura Tellem”, natomiast czwartą fazę uważa za inną kulturę³⁴ [Bedaux 1972: 155]. Związane z kulturą Tellem pozostałości szkieletów ludzkich, znalezione w różnych grotach, należą do tej samej

²⁸ Salou Aya jest Dogonem zamieszkującym dorzecze Białej Wolty. Nie potrafi precyzyjnie określić znaczenia słowa *tellem*, kojarzy je z Kurumbami, których w okolicach Yoro uważa się za autochtonów. W tym kontekście słowo *tellem* oznacza autochtona.

²⁹ Kurumbowie Pela mówiąc o Dogonach używają również dogońskiego terminu *tellem* [GYN]. Słowo to jednak jest wtedy zastosowane jako określenie autochtona, a nie jako etnonim.

³⁰ Wyjątkiem jest egzoetnonim Tellem dla Kurumbów z Yoro.

³¹ W literaturze można również spotkać informacje o tym, że jakieś inne grupy ludności zamieszkiwały Falezy Bandiagary współcześnie z Tellemami. Przykładem może być zamieszczona w Internecie [www.dogon-lobi.ch] wiadomość mówiąca o ludzie Nongo. W rzeczywistości chodzi tu o ród Nongo zamieszkujący okolice Dourou-Yawa. Chcąc podnieść swój prestiż i pokazać od jak dawna zamieszkują dany teren, informatorzy ilustrują to opowieścią o swoich przodkach, rzekomo zamieszkujących wspomniany teren wspólnie z Tellemami. Jest to zgodne z prawdą, nie zmienia jednak faktu, że są ludnością napływową, która doprowadziła do zaniku kultury Tellem.

³² Poszczególne fazy wyodrębnił na podstawie analizy architektury i resztek przedmiotów z nią związanych. Chronologię ustalono stosując metodę węgla radioaktywnego C-14 [Huizinga, Birnie-Tellier, Glanville 1967].

³³ Archeolodzy niewiele potrafili powiedzieć na temat tej fazy, ponieważ trudno jest oddzielić obiekty z fazy I i II za względu na brak stratygrafii oraz fakt używania większości grot fazy I w następnych fazach [Bedaux 1972: 153].

³⁴ Czas trwania kultury Tellem można też wyznaczyć od momentu, kiedy zaczęto wykorzystywać konstrukcje kultury Toloy do widocznych zmian w obrzędach pogrzebowych, przypisywanych Dogonom [Huizinga, Bedaux, Waals 1979: 290].

grupy morfologicznej, lecz różnej od Dogonów czy Kurumbów, jak i innych znanych nauce grup Afryki Zachodniej [Huizinga 1968b: 23]³⁵.

Archeolodzy holenderscy uważali, że między II wiekiem p.n.e. a XI wiekiem n.e. brak jest śladów osadnictwa w Falezach Bandiagary³⁶. Pochodzenia kultury Tellem nie można ustalić na podstawie dotychczas dostępnych danych. Pierwsi przedstawiciele tej kultury przybyli do regionu Sanga w XI wieku, a w następnych wiekach w miejscowej populacji nastąpiły zmiany antropobiologiczne. Prawdopodobnie świadczy to o istnieniu grupy ludności genetycznie zamkniętej [Bedaux 1972: 167].

Przybycie w XI wieku przedstawicieli kultury Tellem zapewne związane było z upadkiem średniowiecznej Ghany, o czym mogą świadczyć berberyjskie wpływy w ich architekturze. Według H. Haselbergera wpływy berberyjskie³⁷ w architekturze kultury Tellem przejawiały się między innymi w użyciu glinianych cegieł, wyrabianych ręcznie i suszonych na słońcu. Uważa, że ich użycie mogło być rozpowszechnione od Maghrebu przez Gao, aż po Falezy Bandiagary [1963: 193]. Z kolei analiza ceramiki kultury Tellem, szczególnie pucharów pochodzących z XI wieku, świadczy o silnych powiązaniach z Niani³⁸, stolicą średniowiecznego państwa Mali. Po XII wieku puchary takie nie występowały, ich zanik może świadczyć o małej skali migracji w kierunku północno-wschodnim [Huizinga, Bedaux, Waals 1979: 295].

Stanowiska kultury Tellem są o wiele bogatsze niż te przypisywane kulturze Toloy, niemniej jednak o przedstawicielach kultury Tellem wiemy niewiele. Zamieszkali oni, podobnie jak ludność kultury Toloy, jaskinie w urwiskach skalnych. Budowali również swoje domostwa z wałków z *banco* oraz z cegły. Mieściły się one na półkach skalnych, nierzadko kilkadziesiąt metrów nad ziemią. Spowodowane to było względami obronnymi. Współcześni Dogonowie nie zamieszkują jaskiń, lecz budują swoje domy na półkach skalnych i w rumowiskach. Ludność kultur Toloy i Tellem, a dawniej także Dogonowie, najchętniej zamieszkiwali właśnie strome urwiska skalne. Tym ostatnim pozwalało to na organizowanie zbrojnych ataków na sąsiadów, tak by później bezpieczne schronić się w razie kontrataku³⁹.

³⁵ Pozostałości szkieletów znalezione w grocie F (faza IV) należą jeszcze do tej samej grupy genetycznej [Huizinga 1968b: 16], natomiast szkielety z groty H (faza IV) należą do zdecydowanie innej grupy genetycznej [Bedaux 1972: 155].

³⁶ Wyjątkiem są znaleziska w grocie A, datowane na połowę V wieku n.e.

³⁷ Według T. Engeströma wpływy berberyjskie występują także w architekturze Dogonów. Dotyczy to ich prostokątnych domów rodzinnych *ginna* [1957: 7].

³⁸ W odległości około 650 km na południe od Falez Bandiagary (23 km na północny wschód od Bamako) znaleziono grób typowy dla kultury Tellem. Jest to najbardziej oddalone od Falez Bandiagary stanowisko tej kultury. Według K. Izaka świadczyć to może o pochodzeniu jej z okolic dzisiejszego Bamako [1985: 325].

³⁹ Dogonowie twierdzą, że zamieszkują tak trudno dostępne tereny, ponieważ „gdyby zesłi, przyszedłby Fulbej i zabrałby im zbiory i stada. Ale do osad w skałach ten parszywy pies boi się podejść!” [GuAma].

Wielką zagadką dla współczesnych Dogonów jest sposób, w jaki Tellemowie wykonywali swe budowle wysoko w pionowych skałach i to w jaki sposób transportowali tam materiał. Odpowiedzi szukają w ich sile nadprzyrodzonej. „Ścieżki są dla Dogonów, natomiast Tellemowie mogli się wspinać stromo, bezpośrednio w górę, czynili to za pomocą specjalnego, magicznego kleju⁴⁰ *dangi*, smarowali nim ręce i to umożliwiło im chodzenie po skałach” [YaD]. Niektórzy informatorzy nie wykluczają, że „Tellemowie fruwali” [DoO], inni dodają, że „to (budowle w skałach) zrobiły karły, które potrafiły latać” [SY], na potwierdzenie tego przytaczają popularny w luku Nigru mit o latających ceglach [DoPa]⁴¹. Wzmianki o latających ludziach pojawiły się już na początku XX wieku, kiedy to urzędnik administracji kolonialnej Portes słyszał od starych ludzi z Bandiagary opowieść o tym, że „pierwsi mieszkańcy falez mieli skrzydła, które pozwalały im na osiedlenie się w domkach zbudowanych w pionowych skałach falez, które są widoczne z równiny jako niedostępne góry” [Arnaud 1921: 273]. Jeszcze inni temu zaprzeczają, twierdząc, że po skałach można chodzić: „Mój dziadek chodził po skałach, ale nie latał” [DoD].

Pierwszego opisu grot (zamieszkałych prawdopodobnie przez przedstawicieli kultury Tellem) w Falezach Bandiagary dokonał porucznik L. Desplagnes. Wymienił 11 miejsc, gdzie znalazł „dziwne grupy konstrukcyjne, złożone z małych pomieszczeń prostokątnych lub owalnych o długości wynoszącej 2-3 metry i szerokości 1,5 metra oraz 1-1,7 metra wysokości. Zbudowane z cegiełek (0,20 x 0,05 metra) lub kamieni powiązanych gliną, mające w większości jeden otwór 0,60 metra. Te małe mieszkanie były zawsze wznoszone na stromej części góry, pomiędzy warstwami skał, przyczepione do chropowatych i urwistych szczytów na wysokości 150 - 200 metrów ponad urwiskiem dominującym na równinie” [1907: 70].

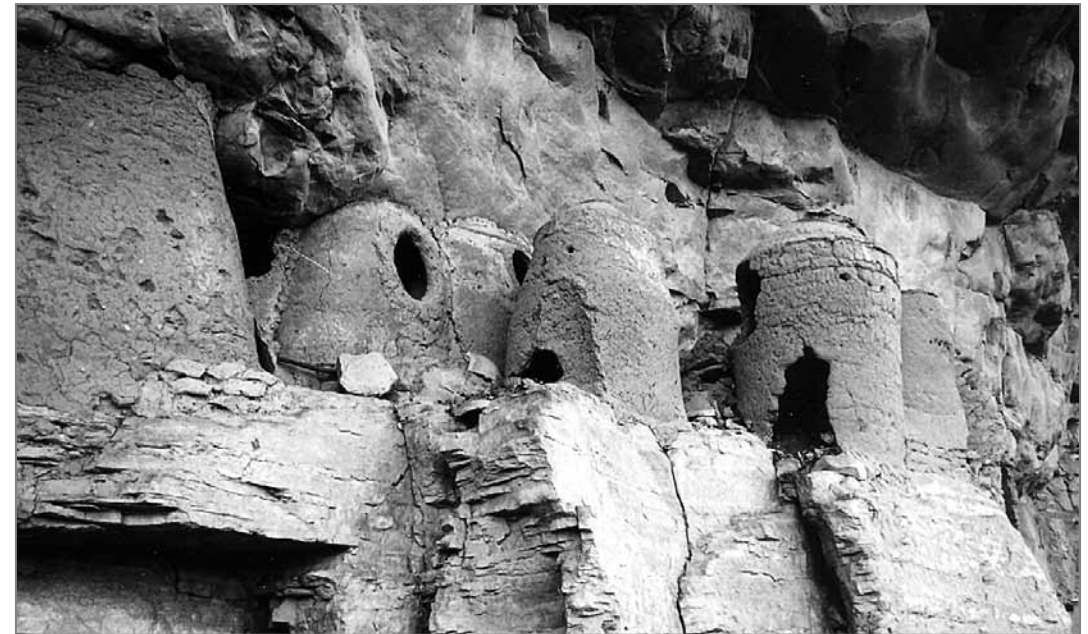
Budowle w grotach znajdujemy nie tylko w Falezach Bandiagary czy Masywu Rquiss w Mauretani, ale także w Falezach Banfory⁴² w Burkinie Faso [Bedaux 1972: 158] i w Falezach Nano⁴³ w północnym Togo [Swarz 1984: 36]. J. Henninger w połowie XX wieku znalazł tam 10 grot, w których znajdowały się spichlerze i prostokątne ściany zbudowane z kamienia i *banco*. Znalaziono tam także wyroby garncarskie, żarna,

⁴⁰ Według jednych informatorów był to rodzaj kleju, według innych zakłęcie, sekretne słowo. Współcześni Dogonowie z Songho nie potrafią powiedzieć nic bliższego. Ponoć żyją jeszcze osoby posiadające wiedzę na ten temat, ale obecnie z „powodu islamu nie powiedzą jak to robić. Nawet jeśli pójdziemy do tej osoby to ona nam nie powie. W Songho jest 10 takich osób. Jeśli je zapytasz, nie odpowiedzą ci. Nawet ich własne dzieci nie wiedzą. Jeśli podejdziesz do nich i powiesz, że jesteś muzułmaninem, to nie powiedzą ci ani jednego słowa należącego do języka animistów”.

⁴¹ „Tellemowie mieszkający w Yoro uderzali cegły, biczem a one wspinały się wysoko. Dogonowie nie umieli tego robić” [DoG]. Istotnie wśród Kurumbów – informator nazywa ich Tellemami, nie tylko w Yoro – znany jest ten wątek stanowiący część mitu etiologicznego.

⁴² Znajdują się 400 km na południe od Sangi, w okolicy Bobo-Dioulasso.

⁴³ Miejsce znane pod nazwą Tyimu.



Architektura kultury Tellem.

włókna, metalowe dzwonki [1954]. Architektura z Falez Banfory charakteryzuje się pewnym podobieństwem do budowli kultury Tellem, jednak w przeciwieństwie do tej ostatniej posiada bogatą dekorację [Bedaux 1972: 158]. Podobne budowle można znaleźć w wielu miejscach na Saharze, gdzie w niewielkich grotach znajdują się budowle z kamienia spajanego gliną. Współcześnie wykorzystywane są przez pasterzy jako schronisko, miejsce noclegu lub kojce dla kóz. Przykładem mogą być niewielkie groty w urwiskach skalnych w dolinie Iherir w Masywie Tassili N'Ajjer (Algieria)⁴⁴.

Archeolodzy uważają, że ludność kultury Tellem zajmowała się przede wszystkim myślistwem i zbieractwem⁴⁵. Stoi to jednak w pewnej sprzeczności z faktem, iż zajmowali się również garncarstwem czy kowalstwem. W czasach, kiedy Tellemowie mieszkali w Falezach Bandiagary fauna i flora były o wiele bogatsze, dzięki występującym na tym obszarze lasom. Jednak zmiany klimatyczne, zwłaszcza zmniejszenie się ilości

⁴⁴ Budowle mają wysokość od 0,4 do 1,8 m, wyższe budowle znajdują się niżej i są współcześnie wykorzystywane przez mieszkających tam Tuaregów. Niższe budowle znajdują się nieco wyżej, prawdopodobnie służyły do przechowywania żywności lub też mogły służyć jako groby. W pobliżu budowli znajdują się rysunki naskalne przedstawiające byki, tańczące postacie i jeźdźców. Współcześni mieszkańcy nie potrafią wyjaśnić pochodzenia tych budowli. Uważają, że mieszkali tam ludzie, w czasach kiedy w oazie było więcej wody

⁴⁵ Dlatego też mówi się, że dzikie zwierzęta należą do Tellemów, Dogonowie składają im, więc ofiary w grotach [DouAt].

opadów, skutkowałą pustynnieniem kraju i zubożeniem środowiska naturalnego. Wiele rodzajów zwierząt (na przykład lew, zyrafa) występuje już tylko w mitach, w przyrodzie trudno je spotkać. Bogate środowisko sprzed 500 lat umożliwiała ludności kultury Tellem prowadzenie gospodarki zbieracko-łowieckiej. Na tym też tle nastąpił konflikt między ludnością kultury Tellem i Dogonami, którzy byli rolnikami i wycinali rosnące tu kiedyś lasy dające pożywienie tym pierwszym. Ilustruje to wypowiedź jednego z informatorów: „Kiedy Dogonowie przyszli tutaj (do Falez Bandiagary), nie zgadzali się z Tellemami. Nasza praca to uprawianie ziemi, Tellemowie zaś zajmowali się polowaniem, zabijaniem zwierząt i jedzeniem ich. Nie rozumieliśmy się zbyt dobrze. Oni odeszli do Burkina⁴⁶” [GiA].

Ludność kultury Tellem zajmowała się również tkactwem [Bedaux, Bolland 1980], garncarstwem [Bedaux, Lange 1983; Bedaux 1986] oraz kowalstwem, które szczególnie rozwinęło się w XIII i XIV wieku. Rozwój kowalstwa możemy śledzić na przykładzie podgłówków, które aż do XIII wieku były drewniane, a później żelazne [Bedaux 1974: 35-37]. Wszystkie wykonane z drewna, bawełny, wełny i skóry przedmioty znalezione w osadach kultury Tellem należą do najstarszych tego typu w Afryce subsaharyjskiej.

Badania archeologiczne przekazują nam dość bogaty materiał ilustrujący zwyczaje pogrzebowe kultury Tellem⁴⁷. Zmarłych najczęściej grzebano w specjalnych grotach, które później były zamykane glinianym murem. Zdarzało się, że w grotach przeznaczonych na pochówki wyznaczano określoną przestrzeń dla spichlerzy, zdarzało się, że spichlerze, wtórnie, służyły do grzebania zmarłych. Mężczyźni i kobiety byli grzebani w jednej grocie, obok ciała składano dary, inne dla kobiet (ozdoby z włókien, małe kosze, podgłówki), inne dla mężczyzn (łuki, kołczany, strzały, podgłówki, czaszki zwierząt, rękojeści motyk)⁴⁸. Dzieci chowane były prawdopodobnie w osobnych grotach, archeologom nie udało się odnaleźć takich grot⁴⁹. Większość odnalezionych szczątków ludzkich leżało w dużym nieporządku, dlatego nie można stwierdzić, w jaki sposób było ułożone ciało zmarłego. Niewykluczone, że owinięte w płótno zwłoki, będące

w zaawansowanym stadium rozkładu, były przesuwane, aby zrobić miejsce dla następnego zmarłego⁵⁰. Odnalezione kompletne szkielety znajdowały się w pozycji przykucniętej lub leżącej; kierunek ułożenia zwłok był bardzo różny, prawdopodobnie nie miało to większego znaczenia⁵¹ [Bedaux 1972: 172-173].

Jako że według tradycji ustnej Dogonów, przedstawiciele kultury Tellem zamieszkiwali Falezy Bandiagary o wiele wcześniej niż Dogonowie, jeszcze dzisiaj przez Dogonów są oni uważani za „panów ziemi”. Z tego powodu Dogonowie, chcąc zajmować ich ziemię, muszą się do nich zwracać w modlitwach i składać im ofiary, aby zyskać ich przychylność. Dogonowie czują respekt przed nieistniejącą już ludnością kultury Tellem. Mówią: „Tellemowie byli „silniejsi od nas w magii⁵²” [DoD]. Dlatego sądzą, że ich poprzednicy byli wielkimi czarownikami, jeszcze dzisiaj mogą przybierać kształt bóstw, przeobrażają się w wiry powietrzne, tumany kurzu i chowają się w drzewach (jak omawiani wcześniej *Yebanowie*).

Dogonowie twierdzą, że Tellemowie byli niskiego wzrostu. Nazywali ich „*bana*”, co oznacza „czerwoni”; jednak terminu tego używa się także dla określenia jasnej skóry [Palau-Marti 1957: 11]. Niektórzy informatorzy – szczególnie przewodnicy – mówią, że „kiedy przybyli Dogonowie, oni byli bardzo czarni, a więc ludzie, którzy są trochę albinosami i nie są całkiem czarni, nazywani są Czerwonymi” [BaI]. Według



Cmentarzysko kultury Tellem.

⁴⁶ Współcześni Dogonowie, zamieszkujący Falezy Bandiagary, mówiąc „odeszli do Burkina” mają na myśli kierunek południowy. Granica z Burkiną Faso znajduje się na południe od Falez Bandiagary.

⁴⁷ Zwyczaje pogrzebowe fazy drugiej, trzeciej i czwartej znacznie się od siebie różniły, poniższy opis dotyczy fazy drugiej.

⁴⁸ W grotach znajdują się naczynia ceramiczne lub ich fragmenty. Ceramika znajdowana w grotach-cmentarzyskach (z XI-XII wieku) według archeologów służyła do obrzędów pogrzebowych, natomiast ceramika znajdowana w pobliżu spichlerzy (z XIII-XIV wieku) była ceramiką użytkową [Bedaux, Lange 1983: 30]. Nie można też wykluczyć, że fragmenty potłuczonej ceramiki, znajdowane obok szkieletów, to prawdopodobnie efekt tłuczenia naczyń z piwem (w trakcie składania ofiar), zwyczaj znany również Dogonom [Dieterlen 1941: 118].

⁴⁹ Dogonowie, jeszcze w pierwszej połowie XX wieku, martwe noworodki wrzucali do wąwozu [Dieterlen 1941: 207]. Niewykluczone, że Tellemowie też tak robili. Tłumaczyłoby to fakt, iż archeolodzy jeszcze nie odnaleźli pochówków dziecięcych.

⁵⁰ Podobny zwyczaj u Dogonów opisuje L. Desplagnes [1907: 249].

⁵¹ Znalaziono także szkielet (w grocie F-1) w pozycji embrionalnej, ułożony na prawym boku w osi północ-południe. Takie ułożenie zwłok było stosowane prawdopodobnie również przez inne kultury istniejące w dorzeczu Białej Wolty. W ruinach Firiguindy (około 10 km na południowy-wschód od Djibo w Burkinie Faso) widziałem na powierzchni (wyplukany przez deszcz) szkielet w pozycji embrionalnej. Niestety stanowisko to nie zostało jeszcze zbadane. Mieszkańcy tego terenu sugerowali, że to dawna wioska Dogonów.

⁵² Informator używa terminu „magia” chcąc w ten sposób podkreślić ich siłę, ich moc. R.M.A., Bedaux również twierdzi, że Dogonowie mieli wielki respekt przed Tellemami. Uważali oni, że „Tellemowie posiadali większą moc magiczną niż oni sami” [Bedaux 1972: 152]. Przykładem może być ich stosunek do cmentarzysk Tellemów, w przeciwieństwie do swoich koczowniczych sąsiadów (Tuaregów, Fulbów) nie plądrowali grobów. Sytuacja zmieniła się wraz z postępującą islamizacją i rozwojem turystyki, kiedy wzrosło zapotrzebowanie na „pamiątki” Tellemów. Nadal jednak można było obserwować z jaką bojaźnią i w jak wielkiej tajemnicy przed otoczeniem o tym mówili.

informatora Dao Dolo i etnolog M. Palau-Marti tradycja ustna mówi o niskorosłych Tellemach. Stary *Hogon* z Bankas opowiadał L. Desplagnesowi (na początku XX wieku), „że w bardzo odległym czasie faleza była zamieszkała przez małych rudowłosych ludzi, rybaków i myśliwych, którzy mieszkali w krzewach lub zagłębieniach skalnych” [Arnaud 1921: 273].

Z kolei G. Dieterlen, analizując mit, dochodzi do wniosku, że przed Tellemami żyli w Falezach „mali ludzie” zwani *Andumbulu* [1941: 6]. Cytowany już wcześniej informator mówi: „Najpierw na płaskowyżu były karły. Po nich na płaskowyż przybyli Tellemowie” [DiO]. Jeszcze inny informator uważa, że najpierw były tu karły, potem *Andumbulu*, następnie ludność kultury Tellem i dopiero później Dogonowie [DoD]. Bez względu na to, czy to przedstawiciele kultury Tellem, czy też ich poprzednicy byli niskiego wzrostu, Dogonowie mają świadomość, że w zamierzchłej przeszłości na ich ziemi żyli ludzie niskiego wzrostu. Współcześni Dogonowie mają świadomość określonej chronologii w osadnictwie na ich obecnym terenie. Doskonale wiedzą, że nie są pierwszymi ludźmi mieszkającymi w Falezach. Wiedzę na ten temat czerpią z mitów oraz znalezisk (takich jak kości ludzkie, budowle, drobne przedmioty) w skałach. Chronologia budowana na podstawie ich tradycji ustnej jest dość skomplikowana i niekonsekwentna. Wpływ na to mają następujące fakty:

- brak jednolitego tekstu mitu,
- różny poziom wtajemniczenia informatorów,
- istnienie różnych wersji mitu w poszczególnych miejscowościach,
- wpływ badań etnologicznych oraz turystyki na współczesną interpretację historii.

Brak jednolitego tekstu mitu zawsze będzie powodował różne jego interpretacje. Poziom uszczegółowienia wiedzy będzie zależał od poziomu wtajemniczenia informatora⁵³. Nie zawsze udawało mi się rozmawiać z osobą posiadającą odpowiednią wiedzę i chcącą się podzielić nią z osobą postronną, jaką jest badacz. Mit jest zróżnicowany ze względu na miejscowości, w jakich funkcjonuje. Różne wersje mitu mają charakter lokalny, podkreślając przy tym wyjątkowość danej miejscowości oraz wydarzeń, jakie tam miały miejsce. Współcześnie można zaobserwować jeszcze jeden czynnik, wprowadzający chaos w wypowiedzi informatorów. Badania prowadzone przez etnologów spowodowały, że część Dogonów zainteresowała się własną historią. Czynią to jednak nie ze względu na osobiste zainteresowania, czy też chęć poszerzenia wiedzy, lecz aby łatwiej opowiadać o historii turystom, którzy licznie tam przybywają. Rozmawiając z informatorami (szczególnie młodszymi) starałem się zawsze ustalić pierwotne źródło przekazywanej mi wiedzy. Pytałem rozmówcę, czy wiedzę przekazał mu ktoś starszy z rodziny, czy też gdzieś o tym czytał. Czasem wiedza otrzymana drogą ustną przeplatała się z wiedzą przeczytaną osobiście lub też przeczy-

⁵³ Świadomość istnienia w przeszłości na terenie Falez Bandiagary istot niskorosłych jest powszechna, lecz szczegóły na ten temat znają tylko wtajemniczeni. Rzeczywista wiedza na temat historii jest dostępna tylko dla nielicznych.

taną przez rówieśników, a potem przekazaną drogą ustną⁵⁴.

Niektórzy informatorzy mają wyraźne tendencje do fantazjowania, aby wywrzeć na słuchaczu wrażenie „znawcy kultury dogońskiej”. Zdarza się, że niektóre zanotowane przeze mnie wersje są silnie zmodyfikowane i trudno w nich oddzielić warstwę przekazywaną ustnie od tej przeczytanej, poddanej reinterpretacji. Przewodnik turystyczny na pytanie o powód, dla którego uważa, że „Tellemowie byli czerwoni”, odpowiada bez zastanowienia: „Ponieważ byli to ludzie trochę jak albinosi, o trochę jaśniejszej skórze. Do dzisiaj, żyją w kraju Dogonów ludzie, którzy mają nieco jaśniejszą skórę. Nazywa się ich ludźmi czerwonymi. (...) Żyły tu zwierzęta, które miały około 18 metrów wysokości i ważyły około 40 ton. Obecnie odkryto pochodzenie człowieka. To Afryka. Wśród tych ludzi byli albinosi. Ponieważ mieli inną skórę, upokarzano ich i dlatego żyli w odosobnieniu. Cały czas oddalali się, aż opuścili Afrykę i powstała Europa” [BaI]. Tego typu wypowiedzi można usłyszeć dość często z ust przewodników prowadzących turystów. Powstają one wskutek kompilacji historii przekazywanych drogą ustną z informacjami zaczerpniętymi z literatury popularnej oraz zasłyszczanymi od innych przewodników. Osoby zajmujące się obsługą ruchu turystycznego wymieniają ze sobą „ciekawe opowieści”, które są później przekazywane turystom. Ci z kolei piszą relacje z podróży, które czasami są publikowane, w konsekwencji „oryginalne” opowieści serwowane przez przewodników znajdują się w literaturze. Dlatego też czasami można przeczytać, że Dogonowie „przybyli tu prawdopodobnie z doliny Nilu” przyprowadzeni przez najważniejszą istotę w tradycji Dogonów, którą jest smok⁵⁵ [Palin 2004: 132, 136]. Rzeczywiście w kraju Dogonów od przewodników można usłyszeć takie czy inne sensacyjne informacje, należy jednak podchodzić do nich krytycznie. Wielokrotnie słyszałem – głównie od muzułmanów – że Dogonowie pochodzą z Egiptu czy nawet z Mekki⁵⁶. Do znanej z mitu wędrówki dodają nowy, związany z wpływem islamu, wątek, który płynnie łączy się w znaną już mityczną narrację. „Dogonowie opuścili Egipt, by następnie przybyć do wioski Mande, która jest w pobliżu Bamako. Przebrnęli przez jezioro Debo i żyli z rybołówstwa. Więc oni opuścili tamto miejsce (Mande) i udali się na Falezy” [DoG].

Wraz z rozwojem turystyki i koniecznością wytłumaczenia obcym swojej historii i mitologii, pojawiły się słowa obce w języku Dogonów, ale za to zrozumiałe dla turystów, na przykład słowo określające człowieka o niskim wzroście. W tradycji ustnej mówi się o małych (niskorosłych) bóstwach, w *dogo-so* – *Andumbulu*. Przewodnicy tłumacząc ten termin na język francuski używają słowa „*pygmée*” – co należy w tym

⁵⁴ Przekazywanie drogą ustną wiedzy przeczytanej, przetworzonej naukowo jest ciekawym tematem. Wymaga jednak dalszych badań terenowych wśród obecnych przewodników turystycznych.

⁵⁵ Prawdopodobnie chodzi o węża, który w myśl mitologii towarzyszył Dogonom w czasie ich migracji.

⁵⁶ Współcześnie nie tylko Dogonowie wywodzą swoje pochodzenie ze świętych miejsc islamu, jest to związane niewątpliwie z silną ekspansją tej religii w Afryce.

kontekście tłumaczyć jako karzeł, karzełek. Mimo iż na określenie karła istnieją też inne słowa francuskie⁵⁷ specjalnie używają tego słowa sugerując, że chodzi o Pigmejów⁵⁸. Termin Pigmej jako synonim człowieka o niskim wzroście pojawił się w języku Dogonów zupełnie współcześnie. Używają go głównie osoby obsługujące ruch turystyczny, aby tłumaczyć kim byli ludzie mieszkający tu w przeszłości. Niektórzy przewodnicy wskazując na zabudowania Tellemów mówią, że to zabudowania Pigmejów. Dogonowie temu zaprzeczają mówiąc: „To nie byli Pigmeje. Pigmeje nigdy tu nie mieszkali. To są dawne zabudowania Tellemów (...), a oni byli wysocy jak my” [DoG]. Informacji na temat Pigmejów najchętniej udzielają, oprócz wspomnianych przewodników, także handlarze w *artisanach*. Ci pierwsi ubarwiają swoje opowieści, zaś ci drudzy, sprzedają różne przedmioty rzekomo pochodzące od Pigmejów. Wydaje się, że w swoich opowieściach są oni przekonujący, bo sprzedaż przynosi im niemały dochód.

Kraj Dogonów (szczególnie część znajdująca się w Falezach Bandiagary, od Djiguibambo do Yéndouma) jest obiektem zainteresowania turystów od wielu dziesięcioleci jako jedna z głównych atrakcji Mali. Nie pozostaje to bez wpływu na kulturę Dogonów. Miejscowi przewodnicy, oprowadzając turystów i zaznajamiając ich z historią i kulturą Dogonów, tworzą własną wersję historii. Jest to mieszanka wiedzy tradycyjnej, przekazywanej drogą ustną przez rodziców oraz wiedzy zaczerpniętej z książek, głównie autorstwa francuskich etnologów. W opowieściach przewodników eksponuje się wątki sensacyjne, spektakularne, jak dogońska kosmogonia, czasami dodatkowo je ubarwiają. Również media kładą nacisk na wątki sensacyjne, by uczynić kulturę Dogonów „bardziej atrakcyjną”⁵⁹. Zamożniejsi Dogonowie, nawet ci w urwiskach skalnych, posiadający odbiorniki telewizyjne i magnetowidy, a także generatory prądu, dzięki którym ten sprzęt może działać, oglądają tego typu programy i modyfikują wiedzę o swojej kulturze. Z badań archeologów wynika, że Tellemowie nie byli ludem niskorosłym, lecz różnili się od Dogonów okrągłą głową i szerszym nosem. Cechami tymi przypominają raczej współczesne ludy lasów Afryki centralnej. Mogą być potomkami ludności przystosowanej do życia w lesie. Ludy te zajmowały zachodnią część Sudanu podczas ostatniej fazy klimatu wilgotnego [Hiernaux 1975: 157].

Wątek ludu niskorosłego można znaleźć w tradycji ustnej wielu ludów afrykańskich. W mitologii Kurumbów występują *kirenkanga*⁶⁰, małe bóstwa zamieszkujące

⁵⁷ Karzeł – j. franc. *nabot, nain, pygmée*.

⁵⁸ Czasem wręcz podkreślają, że to chodzi o Pigmejów, którzy teraz mieszkają w lasach środkowej Afryki [SY].

⁵⁹ Dla programu realizowanego przez jedną z telewizji wykonano malowidła na skałach, w rozpadlinie skalnej, przy ścieżce prowadzącej z Ogot do Banani. W rzeczywistości takie malowidła znajdują się na skale w Songho.

⁶⁰ *Kirenkanga* – karzeł (*koromfe*). „*Kinkirsi* (l.p.) znajduje się w buszu, a także wśród ludzi; na przykład, jeśli kobieta urodzi dwoje dzieci, nazywa się je bliźniętami. To tak jak bliźnięta, które są w brusie albo w jaskiniach” [SawAl].

busz. Nie można wykluczyć, że wspomniane przez tradycję ludy niskorosłe występowały w Afryce Zachodniej. Pozostałością populacji niskorosłej mogą być Gagou z Wybrzeża Kości Słoniowej. Obecnie już tylko nieliczni mają wzrost poniżej 155 cm i 42 kg wagi [Holas 1975: 23; Tauxier 1924]. Współcześni Gagou wskutek zawierania małżeństw mieszanych (z rosłymi Baule) są takiego wzrostu jak ich sąsiedzi, tylko starsze pokolenie charakteryzuje się niskim wzrostem [Łapott 1991: 302-303]. W niedługim czasie o niskorosłym ludzie Gagou pozostanie tylko pamięć, która będzie funkcjonowała w tradycji ustnej. Podobnie mogło być w przypadku mitów Dogonów, którzy kiedyś w swojej historii zetknęli się z ludem niskorosłym i pamięć o nim przetrwała w mitach.

10.3. Archeologia wschodniej części kraju Dogonów.

Falezy Bandiagary zostały dość dokładnie zbadane od strony archeologicznej, dlatego posiadamy sporą wiedzę na temat kultur, które tam istniały. Nieco inaczej wygląda sytuacja we wschodniej części kraju Dogonów, w okolicy Douenty. Nasza wiedza, na temat dawnych kultur na tym terenie jest ograniczona. Jako pierwszy badania archeologiczne prowadził tam L. Desplagnes, jednak systematyczna eksploracja tego obszaru rozpoczęła się dopiero pod koniec XX wieku. Dotychczas badania archeologiczne prowadzili w trzech miejscach różni badacze: w regionie Douentza przez L. Desplagnes [1907], H. Haan [1965], J. Huizinga [1965 a, b, 1968 a, b] i R. Bedaux [1972, 1974, 1986] w Nokara, Boni i Dalla oraz A. Gallay w regionie Sarnyere [1981]. W regionie Douenty⁶¹ ponownie badania prowadzili latach 1992-96 naukowcy z *University College* z Londynu i *Institut des Sciences Humaines* w Bamako. Ich celem były poszukiwania archeologiczne i historyczne [Bedaux, Gallay Macdonald 2003: 40].

Pierwsze ślady osadnictwa w pobliżu Douenty można znaleźć u stóp Masywu Dyounde; datuje się je na koniec plejstocenu (14 000-10 000 p.n.e.). Ponownie tereny te zostały zasiedlone około 2000 roku p.n.e. Pojawiły się wtedy dwie tradycje kulturowe: Kobadi, związana z rybakami ze środkowego Nigru oraz Winde Koroji, powstała dzięki ludom pasterskim, które opuściły Saharę z powodu suszy. Ta ostatnia kultura od roku 1000 p.n.e., stale funkcjonowała w pobliżu masywu Dyounde. W epoce tej pojawiły się konstrukcje z kamienia i *banco*. Zdaniem archeologów mogą one dowodzić powstania hierarchii społecznej⁶². Tradycja Winde Koroji zanikła jednak bez pozostawienia śladów w tradycji kulturowo-historycznej regio-

⁶¹ Badania prowadzono na obszarze od 10 do 18 km wokół Douenty, w 5 miejscach przeprowadzono sondáže.

⁶² Prawdopodobnie konstrukcja i usytuowanie budynku (oraz znalezione w nim wyposażenie) świadczą o warstwie społecznej, do jakiej należeli mieszkańcy.

nu przed pierwszym tysiącleciem naszej ery [MacDonald, Allsworth-Jones 1994; MacDonald 1994, 1996; Rimbault, Dutour 1989].

Badania archeologiczne prowadzone w ruinach dawnej wioski Tongo Maare Diabal – znajdującej się 3 km na północ od Douenty, pomiędzy Masywem Dyounde i Płaskowyżem Bandiagary – pozwoliły stwierdzić, że jest to jedna z najstarszych osad w Mali. Na pierwszy rzut oka pozostałości wioski wydają się być tylko wzgórzem pokrytym kawałkami naczyń i laterytowymi kamyczkami; są to ruiny bardzo starej osady datowanej na lata 400-1200 n.e. [MacDonald 1997-1998]. W czasie badań odkryto 22 budynki, które odnoszą się do pięciu odrębnych poziomów rekonstrukcji, obejmujących około 800 lat zamieszkiwania.

Pierwsi mieszkańcy Tongo Maare Diabal byli rolnikami uprawiającymi proso, hodowali bydło, owce, kozy, psy, których kości znaleziono w najstarszych warstwach. Znalezione pozostałości ryb i mięczaków słodkowodnych wskazują na to, że miejsca zalewowe Nigru przez cały okres zamieszkania tego terenu, znajdowały się stosunkowo blisko⁶³. Oprócz rolnictwa mieszkańcy tej osady zajmowali się rzemiosłami, istniało dobrze rozwinięte garncarstwo i kowalstwo. W odkopanych domach znaleziono – w dobrym stanie – ponad 30 bogato zdobionych garnków. Wiele z nich było wykonanych według znanych jeszcze współcześnie metod, jak ubijanie gliny za pomocą tłuczka na wyplatanej z włókien macie lub wykonywanie dna i boków naczynia na istniejącej już wypukłej formie. Już w najstarszych warstwach znaleziono ślady obróbki żelaza. Dymarka odkryta w Boata datowana jest na V wiek n.e. [Bedaux, Gallay MacDonald 2003: 41].

Znajdowane dość często kamienie półszlachetne z Sahary (karneol, amazonit) wskazują, że mieszkańcy Tongo Maare Diabal prowadzili handel wymienny z Berberami, żyjącymi na północy. Jednakże nie ma dowodów na istnienie handlu transsaharyjskiego przed 1000 rokiem n.e., dopiero później pojawiają się muszki kauri i kawałki szkła, mogące świadczyć o istnieniu takiego handlu. Do interesujących odkryć należy niewątpliwie wypalona z gliny figurka jeźdźca znaleziona w niewielkiej jamie wypełnionej popiołem, datowana na 820-1020 n.e.⁶⁴. Jest to interesujące ze względu na kontekst archeologiczny. Znalezione jest umiejscowione na początku długiej tradycji posągów jeźdźców z Afryki Zachodniej. Miejsce, w którym znaleziono statuetkę było doszczętnie zniszczone, a istniejący pod spodem otwór, może sugerować stosowanie praktyk magicznych, być może dla ochrony domostwa lub wioski przed napadami. Wizerunki jeźdźców są częstym tematem sztuki naskalnej regionu [Bedaux, Gallay MacDonald 2003: 41].

W architekturze z Tongo Maare Diabal można wyróżnić cztery rodzaje stałych konstrukcji: budynki okrągłe i prostokątne z ubitej ziemi oraz budynki okrągłe i prostokątne

⁶³ Współcześnie koryto Nigru oddalone jest o blisko 50 km.

⁶⁴ Jest to jedna z dwóch figurek reprezentujących jeźdźców, znanych z pierwszego tysiąclecia naszej ery w Afryce Zachodniej.

z niewypalanej cegły. Począwszy od pierwszej odkrytej przez archeologów warstwy (400-550 n.e.) obserwujemy pozostałości domów z *banco*, na planie koła, uważanych za jedne z najstarszych stałych konstrukcji znanych w Republice Mali. W drugiej warstwie (550-700 n.e.) pojawiają się budynki prostokątne z *banco* modelowane w rękach oraz z niewypalanych cegieł. Cegły zastępują modelowane *banco* w stadium przejściowym między warstwą drugą i trzecią (700-850 n.e.), są one prosto formowane, suszone na słońcu, i wyrabiane rękami, podobne do tych z kraju Dogonów. W warstwie trzeciej pojawia się również mur otaczający zamieszkały obszar. Pomieszczenia w budynkach, bez względu na czas powstania, są małe; ich wymiary nie przekraczają 2 m szerokości i długości [Bedaux, Gallay MacDonald 2003: 41].

Chociaż wioska Tongo Maare Diabal nie jest zbyt rozległa, liczy tylko 9 ha powierzchni, jest odizolowana od innych ośrodków, położona prawie 5 km od najbliższych osad, jest szczególnie ważna dla historii regionu. Jest bowiem jednym z pierwszych zasiedlonych miejsc w pierwszym tysiącleciu naszej ery. Na jej założenie w tym miejscu wpłynęło niewątpliwie ukształtowanie terenu (lokalizacja między wzgórzami Masywu Dyounde i Płaskowyżu Bandiagary) oraz obecność – w bezpośrednim sąsiedztwie osady – rudy żelaza. Według archeologów jest to fascynujący przykład osady na obrzeżach cywilizacji Środkowego Nigru w pierwszym tysiącleciu n.e., które stanowiło wtedy centrum produkcji żelaza i handlu [Bedaux, Gallay MacDonald 2003: 42].

W pobliżu Nokara (wschodnia część masywu Dyounde) znajduje się kompleks jaskiń zawierających ślady osadnictwa, takie jak: budynki, naczynia, fragmenty włókien i kostiumów do tańca lub przepasek wykonanych z włókien roślin nie przypominających w żaden sposób obiektów kultury Tellem. Dlatego należy uznać, że ślady te pozostawiła inna kultura. Czas powstania kompleksu Nokara – na podstawie datowania za pomocą węgla C-14 – można określić jako XVII i XVIII wiek. A. Gallay proponuje uznać wiek XV jako początek osadnictwa, ale ta data wydaje się trochę zbyt wczesna. Jako początek zasiedlania Nokara, można przyjąć wiek XVI, jak to sugeruje tradycja ustna z Sarnyéré [Gallay 1981: 112]. Nie ma sprzeczności między tą hipotezą a faktem występowania ciągłości tradycji ceramicznej – pomiędzy Nokara i najwcześniejszym etapem z Sarnyéré⁶⁵. Archeolodzy nie potrafią również wykluczyć, że w Nokara mieszkały grupy Dogonów, które były odizolowane przez dłuższy okres czasu. Pozostałości szkiele-

⁶⁵ Sarnyere (okręg Boni) jest małym masywem górskim, dawniej zajmowanym przez cztery wioski dogońskie. Współcześnie większość mieszkańców góry zajmuje nowe wioski położone na uboczu tego masywu. Prowadzone badania archeologiczne pozwoliły odtworzyć historię rodzin z różnych wiosek i kolejność w jakiej pojawiali się na tym masywie. Znaleziony przez archeologów inwentarz pozwala zidentyfikować dwie tradycje ceramiczne:

• tradycja wymarła, odpowiada ceramice wykonanej przez modelowanie naczynia z gliny na macie plecionej z włókien kory baobabu; technika ta znana jest kobietom rolników dogońskich, właściwa dla Płaskowyżu Bandiagary i nie jest obecna w Sarnyere;

• nowa tradycja, współcześnie funkcjonująca w tym regionie; technika ta polega na formowaniu nowego naczynia na już istniejącym, związana jest z wpływami fulbejskimi.

tów ludzkich nie przypominają tych z kultury Tellem. Z powodu symetrii i z racji ich charakterystyki morfologicznej, współcześni Dogonowie z Sangi i Boni nie mogą być uznani za głównych przodków osób, których szczątki znaleziono w jaskiniach Nokara [Bedaux, Gallay MacDonald 2003: 43].

10.4. Przybycie i zasiedlenie aktualnych siedzib

Migracja przodków Dogonów do ich dzisiejszych siedzib odbywała się w kilku etapach. Dane archeologiczne dostarczają nam informacji o dynamice zmian, zachodzących w kulturze materialnej, a także w formie pochówków. Wędrówka ta rozpoczęła się na przełomie XII i XIII wieku. Niektóre źródła podają, że pierwsze grupy przodków Dogonów dotarły do Falez Bandiagary już w X wieku [Konare, Konare 1983: 13]. M. Griaule do określenia daty przybycia Dogonów wykorzystał 9 masek *imina-na* znalezionych w jednej z grot w Ibi [1994: 28]. Jeśli weźmie się pod uwagę, że są wykonywane co 60 lat, może to znaczyć, że najstarsza maska pochodzi z początku XV wieku⁶⁶. R. Mauny przypuszcza, że maska uznana za najstarszą mogła być poprzedzona przez trzy inne [1961: 538]. M. Griaule jednak niezbyt precyzyjnie wyraża się na ten temat [1994: 245]. Gdyby założenie R. Mauny było prawdziwe, najstarsza maska pochodziłaby z połowy XIII wieku, co potwierdza dane uzyskane przez archeologów.

Grupy Dogonów zapewne nie poruszały się jedną trasą. Ród Karambe po wyjściu z Mande skierował się najpierw do Segou, później do Djenne, Kaka (Sofara), Oropa, Douna i Kombo-Ogourou. Jako pierwszy do falez dotarł wojownik Dombado [Bouju 1995: 338-339].

Tradycja ustna mówi o problemach, z jakimi spotkali się Dogonowie po opuszczeniu kraju Mande. Aby schronić się przed prześladowcami, musieli przekroczyć Niger. „Po przybyciu nad brzeg rzeki, niektórzy zdesperowani rzucili się do wody, aby spróbować dopłynąć do drugiego brzegu. Ale mimo całego wysiłku, zostali porwani przez nurt rzeki i utonęliby, gdyby nie pomoc ogromnego krokodyla, który wziął ich na swój grzbiet i przeniósł na drugą stronę. Później zwierzę przybyło po pozostałych na brzegu. Przeniosło jedną rodzinę, a później drugą, która zabiła przyjaznego gada. Wybuchła wielka kłótnia między pierwszymi, którzy przybyli na drugi brzeg, zwanymi Kouloubali, a drugimi, którzy nazywali się Kassoumbara, co znaczy „osoba, która śmierdzi”. Według Kouloubali, ci ostatni mieli na zawsze zachować zapach zabitego krokodyla⁶⁷” [Arnaud 1921: 274].

⁶⁶ A. Gallay analizując ceramikę dogońską dochodzi do podobnych wniosków [2003: 163].

⁶⁷ Podobną legendę można spotkać u Bamanów. Dla rodu Koulibali zwierzęciem opiekuńczym jest *tamao*, rodzaj suma. „Dwaj bracia przybyli nad rzekę, by przebyć, wezwali *tamao*. Ten ostatni przeniósł starszego brata, a kiedy przeniósł młodszego, został przez niego zabity

Jak już wcześniej wspomniano, wymienione w opowieści krokodyle można utożsamiać z rybakami Bozo, z którymi niewątpliwie spotkali się przodkowie Dogonów w trakcie swej wędrówki. Jeszcze współcześnie w tradycji ustnej Dogonów można znaleźć ślady tych wydarzeń. Informator powołując się na mit mówi, że „Dogonowie od momentu, kiedy opuścili Mande, mają braci – Bozo. Dogon to znaczy – młodszy brat, a Bozo to – starszy brat” [DiO]. Określenie młodszy i starszy brat mówi o kolejności zasiedlania. Skoro Bozo są starszymi braćmi, to znaczy, że zajęli te tereny nad Nigrem wcześniej, zanim przyszedli tam przodkowie Dogonów. W micie wyraźnie sprecyzowane jest środowisko, w jakim spotkały się oba ludy. „Było to koło brzegu, w bagnie były ryby” [DiO].

Zakładając, że przodkowie Dogonów w trakcie swojej wędrówki spotkali przodków Bozo, należy zastanowić się, gdzie to nastąpiło. Bez względu na to gdzie znajdowała się praojczyzna Dogonów, w Ghanie czy w Mande, droga do ich obecnych siedzib wiedzie przez wewnętrzną deltę Nigru. Obszar ten charakteryzuje się siatką cieków wodnych, które dla uciekinierów mogły stanowić trudną do przebycia przeszkodę. Pochód przodków Dogonów mógł różnie przebiegać, a zatem ich spotkanie z przodkami Bozo mogło nastąpić w różnych miejscach, bowiem migrujący przodkowie Dogonów mogli nadejść z kilku kierunków. Wszystkie mity zgodnie określają środowisko, w którym nastąpiło spotkanie obu ludów jako „gdzieś nad rzeką”, po pokonaniu której przodkowie Dogonów udali się w kierunku urwisk skalnych Bandiagary. Wewnętrzna delta Nigru jest tak rozległa w porze deszczowej i na tyle blisko Falez Bandiagary, że przekroczenie przeszkody wodnej mogło nastąpić w dowolnym miejscu. Tak więc nie sposób określić miejsce spotkania z przodkami Bozo ani kierunku, z którego przybyli. Można jedynie wskazać jak prawdopodobnie przebiegał ostatni odcinek migracji.

10.4.1. Falezy i Płaskowyż Bandiagary

Według R. Arnaud jako pierwszy w rejon falez przybył ród Kassoumbara. Dlatego też Kassoumbara z Tintam mają zwierzchność nad Dogonami z Soki, Nombori, Nadiomba, Tegne Tedie i Dokani w okręgu Bandiagara [Arnaud 1921: 273]. Według innych źródeł pierwszą miejscowością, którą w tym regionie zasiedlili przodkowie Dogonów, było Kani-Na⁶⁸. Obecnie są to ruiny leżące niedaleko Kani-Bonzon. W tradycji ustnej ta ostatnia miejscowość uważana jest za miejsce rozpoczęcia ich ekspansji na cały rejon Falez Bandiagary [Konare, Konare 1983: 13]. Prawdopodobnie miało to miejsce w XIII wieku [Marchal 1978: 462-463]. „Wiele osób to opowiada, Kani-Bonzon to pierwsza wioska Dogonów” [DiO]. Po założeniu Kani-Bonzon członkowie rodu

włócznie. Od tego czasu nazywa się tę rodzinę Kassamara lub „śmierdząca”; panuje wielka nienawiść pomiędzy rodziną a *tamao*” [Arnaud 1921: 274].

⁶⁸ Miejsce to znajduje się 25 km na południe od Bandiagary.

Guindo udali się na równinę, gdzie założyli wioski w okolicy Karakinde. Analizując trasę wędrówki Dogonów, można dojść do wniosku, że zaczęli oni zasiedlać rejon Falez Bandiagary od południa. Po opanowaniu Kani-Na, Dogonowie przez pewien czas koegzystowali z zastaną tam ludnością.

Cały ten rejon jest ubogi w wodę, dlatego w legendach Dogonów często pojawia się motyw poszukiwania wody. Nowe osady zakładano w miejscach znalezienia wody. Kani Bonzon jest osadą powstałą w miejscu, gdzie według legendy pies spragnionego myśliwego odkrył wodę. Podobne legendy tłumaczą powstanie Bandiagary. Pies pewnego myśliwego imieniem Nangabourou tropiąc zwierzynę znalazł staw, nad brzegiem którego jego pan założył później osadę. Były to tereny bardzo bogate w zwierzynę łowną, wodę i urodzajne pola [Dieterlen 1941: 42]⁶⁹. Innym przykładem może być wspomniane już Gangourouboro, które powstało nad wodą, gdzie rosły drzewa.

Pierwsza pisana wzmianka dotycząca Dogonów w ich obecnych siedzibach, mówi o utworzeniu w 1291 roku Sangi. Dokonał tego pochodzący z ludu Mossi, Raon – młodszy brat Ouedraogo⁷⁰. Pozostawił w Sanga jednego ze swych synów, którego potomkowie zawierali małżeństwa z Dogonami [Laude 1966: 354]. Ta krótka informacja świadczyłaby o tym, że już w końcu XIII wieku urwiska skalne były zamieszkałe⁷¹.

Wiadomo, że według tradycji ustnej Dogonów, „najpierw na płaskowyżu były karły, czyli ludzie, których wysokość nie przekraczała jednego metra. Po nich na płaskowyż przybyli Tellemowie. Po Tellemach przyszli Dogonowie. (...) Później (Tellemowie) opuścili falez, ale ich wielki ołtarz wciąż istnieje na płaskowyżu. Co roku polewali oni ołtarz (składali ofiary). Kiedy Dogonowie przyszli, był tu ich (Tellemów) ołtarz” [DiO]. Kiedy Dogonowie przybyli do Falez Bandiagary, zastali tam już ludność, którą nazwali Tellem. Mimo iż zmusili tych ostatnich do opuszczenia falez, do dzisiaj pamiętają o nich i składają im ofiary.

Dogonowie zdobywali teren walcząc z Tellemami. „Kiedy opuścili Mande (Dogonowie), przybyli tutaj na falez i zastali Tellemów w skałach. Stoczyli z nimi walkę. Była to bardzo poważna wojna, w wyniku której Dogonowie tutaj zostali” [GuN]. Według G. Dieterlen zawierano także wzajemne porozumienia. Autorka była zdania,

⁶⁹ W literaturze można spotkać różne wersje tej legendy. W publikacji G. Beaudoin, myśliwy odczuwając pragnienie, podążył za krokodylem i dotarł do rzeki, nad brzegami, której założył osadę [1984: 37]. Z kolei M. I. Tapo przedstawia wersję, według której myśliwy po udanym polowaniu za kilka kauri napełnił misę podróżnych, którzy przechodzili w pobliżu. Zresztą sama nazwa Bandiagara nawiązuje do bogactwa tego terenu składa się ona ze słowa *bandja* – misa, talerz i *gara* – wielka. Wydarzenie to prawdopodobnie miało miejsce w 1770 roku, myśliwy Nangabanou Yoroboque Tembely pochodził z wioski Gandakilema leżącej w pobliżu Sangi [1993: 17].

⁷⁰ Twórca imperium Mossi.

⁷¹ Wzmianka pochodzi z kronik średniowiecznych, kiedy to używano określenia *Hadjar* (ludzie gór), co niekoniecznie musi dotyczyć Dogonów.

że Dogonowie zawarli ugodę z Tellemami z Piédonno, Sogodonno i Ougouru, aby wyrzucić Tellemów z Dalé. Obok wojny i umów, innym sposobem przejmowania terenu było zawieranie małżeństw. Dogonowie mieli bowiem poślubić kobiety Tellemów z Dalé, Banani i Koundou [Dieterlen 1941: 6 i 53]. Na zawieraniu małżeństw mieszanych bardziej zależało Dogonom niż Tellemom. Informatorzy uważają, że „Tellemowie nie chcieli żenić się z nowoprzybyłymi, a więc (Dogonowie) byli zmuszeni poślubić swoje własne siostry, ponieważ było czterech chłopców i cztery dziewczyny. Następnie podzielili się i dwa małżeństwa zostały u góry (na płaskowyżu), a dwa zeszły na dół (w urwiska skalne)” [DoD]. Niechęć Tellemów do zawierania małżeństw z Dogonami była zapewne jedną z wielu przyczyn konfliktu między obiema populacjami.

10.4.2. Równiny Gondo i Seno

Po osiedleniu się w Kani-Na, Dogonowie skierowali się w stronę urwisk, które dały im schronienie przed najeźdźcami; dopiero później opanowali Równiny Gondo i Seno. Jak już wcześniej wspomniałem, wychodząc z kraju Mande Dogonowie byli podzieleni na cztery plemiona. Członkowie plemienia *Aru* osiedlili się wzdłuż Falez Bandiagary, *Dyon* na Płaskowyżu Bandiagary, natomiast *Ono* i *Domno* na obszarze ciągnącym się od Równiny Gondo aż po wzgórze Kaya [Griaule, Dieterlen 1965: 18].

Równiny były zasiedlane w kilku fazach. Pierwsza faza miała miejsce jeszcze przed przybyciem Mossi (w XV wieku)⁷². Wtedy też na równinach osiedlały się grupy Dogonów⁷³ [Izard 1985b: 68-69]. Od czasu pierwszego zasiedlenia równin aż do początku XX wieku Dogonowie kilkakrotnie byli zmuszani do opuszczania swoich siedzib. W czasach pokoju wracali do dawnych wiosek⁷⁴, odbudowywali je i zagospoda-

⁷² Należy pamiętać, że Dogonowie nie tworzyli wtedy takiej formacji społeczno-politycznej, jak obecnie. Ówczesni przodkowie Dogonów zajmowali nowe tereny w grupach. Omawiając ich migrację oraz zasiedlanie nowych terenów, należy pamiętać, że nie przemieszczał się cały lud, tylko jego poszczególne segmenty. Niestety, dostępna dla mnie tradycja ustna najczęściej nie precyzuje jaki ród zajmował dany obszar, lecz mówi ogólnie: Dogonowie.

⁷³ Na określenie ludności zamieszkującej wtedy na równinach Gondo i Seno oraz w dorzeczu Białej Wolty używa się także etnonimu w języku *moore* – Kibse (l.p. Kibga). Nazwę tę stosują w swoich pracach między innymi A.-M. Schweeger-Hefel [1965], M. Izard [1985a, b], J.-Y. Marchal [1978]. Wymienieni autorzy określają tak trudną do zdefiniowania populację zamieszkującą wymieniony obszar przed przybyciem Mossi. W skład tej populacji wchodziły także rody Dogonów [Schweeger-Hefel 1965: 66]. Współcześnie Mossi nadal używają tego etnonimu na określenie Dogonów.

⁷⁴ Pierwsza, przekazana przez tradycję, ucieczka Dogonów z równin spowodowana była niepokojami związanymi z powstawaniem królestwa Yatenga. Wtedy miało miejsce przemieszczanie się ludzi do większych wiosek obronnych [Martinelli 1995: 384] lub wycofywanie się do Falez Bandiagary. Mieszkających w „Kani Bonzon (Dogonów) Mossi sprowadzili do stóp falez, później (Dogonowie) poszli w kierunku Koro, inni poszli w kierunku Koporo, inni zostali

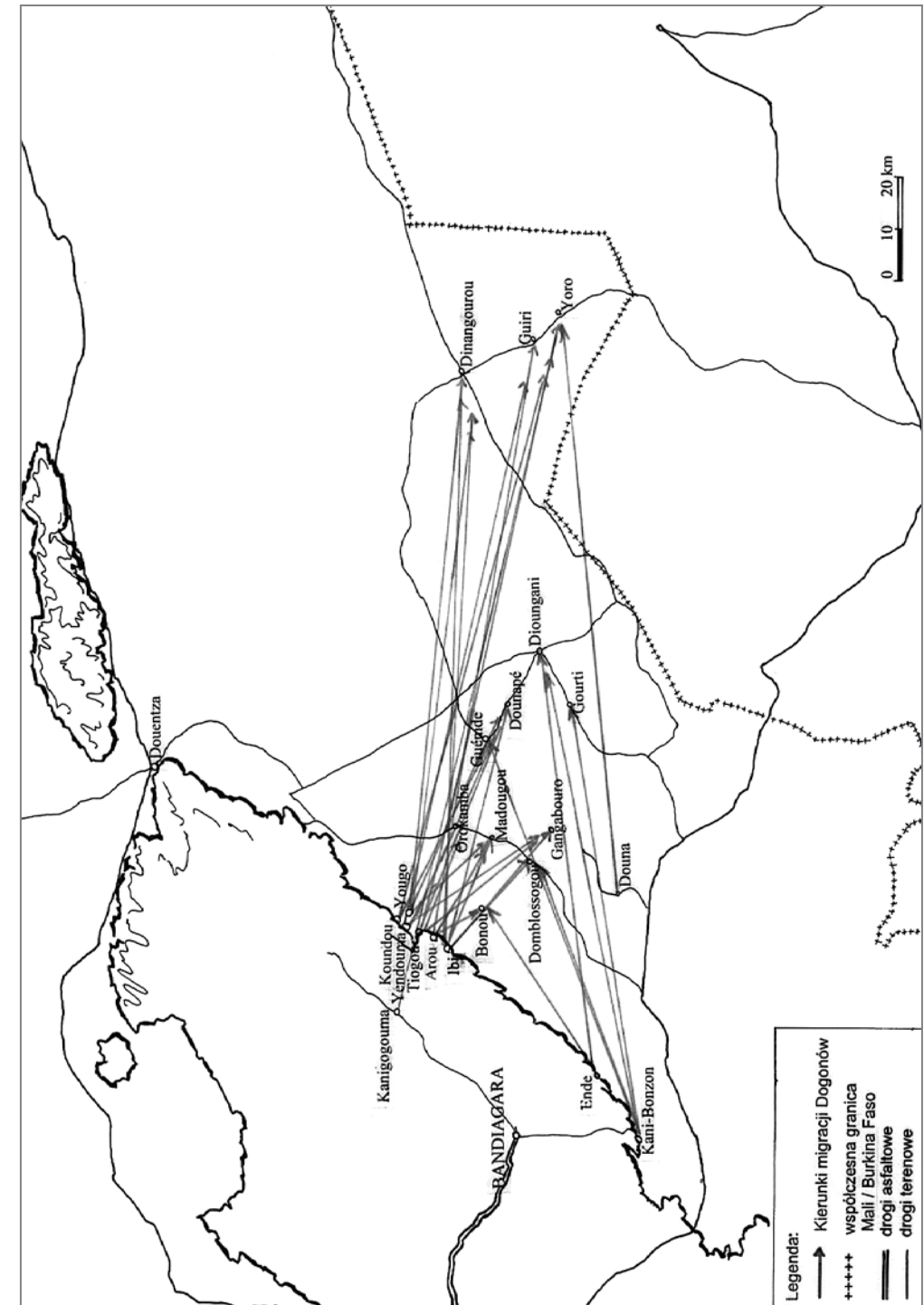
rowywali nowe tereny. Po raz ostatni Dogonowie opuścili swoje wioski na równinach w 1904 roku, kiedy to toczyli walki u boku władcy Mossi, *Naba Baogo*, przeciwko Francuzom. Dogonowie uciekli wtedy w kierunku północnym, do Hombori [Martinelli 1995: 393]. Odbudowa wiosek dogońskich na równinach nastąpiła dopiero na początku XX wieku. Zaczęła się wówczas najnowsza fala migracji ludności, której potomkowie mieszkają tam do dziś. Przemieszczali się głównie Dogonowie z Falez Bandiagary oraz ci, którzy uciekli wcześniej w stronę Yatengi. Starsi mieszkańcy wiosek na równinach nie mają żadnych problemów z określeniem, kto założył ich wioskę i skąd przybył. Dość łatwo przychodzi im też wyliczenie wszystkich naczelników rodów. Najczęściej wymieniają 5-6 kolejnych naczelników, co pozwala określić założenie tych wiosek na początek XX wieku.

Odtworzenie wiosek dogońskich na początku XX wieku spowodowało liczne problemy, dotyczące głównie sukcesji władzy i praw do ziemi. Niektóre rody Dogonów bez problemów zajmowały swoje wcześniejsze wioski i w ten sposób restaurowano stare osady. Ponowne tworzenie wiosek (wcześniej całkowicie opuszczonych) było okazją do zaostrzenia kryteriów przynależności etnicznej⁷⁵. Przed opuszczeniem, osady te zamieszkałe były prawdopodobnie przez różne ludy (Mossi, Kurumba), a nie tylko przez samych Dogonów. Natomiast po odbudowie zamieszkiwali je już wyłącznie Dogonowie. Z czasem jednak to się zmieniło. Na przełomie XX i XXI wieku ludność zamieszkująca wioski uległa przemieszaniu głównie z populacjami Mossi i Fulbe. Często jednak rody dogońskie wracając do swych dawnych wiosek, znajdowały tam nowych mieszkańców. Ci ostatni pozwalali im jednak osiedlić się i nadal podkreślali, że to Dogonowie są autochtonami. W rzeczywistości Dogonowie w takim wypadku ulegali szybkiej asymilacji. Zdarzało się także, że zabraniano Dogonom osiedlać się w starych „historycznych” osadach. Wówczas zakładali nowe osady. W takich przypadkach nie występował już problem prawa do ziemi, „panami ziemi” zostawali wówczas nowi osadnicy [Martinelli 1995: 392-394].

Analizując dane zebrane wśród Dogonów zamieszkujących Równiny Gondo i Seno, można wskazać dominujący kierunek migracji z Falez Bandiagary w stronę równin. Migracja ta miała miejsce na przełomie XIX i XX wieku, wtedy też powstała

w Bankas, inni odeszli do Bandiagary” [TB]. W XVI-XVII wieku równiny częściowo opustoszały. Równina Seno stanowiła dla Dogonów także bazę wyjściową podczas migracji w kierunku Aribindy. Podobny proces miał miejsce ponownie w XIX wieku wskutek ataków Fulbów. Dogonowie nie byli bezpośrednim celem najazdu, lecz stanowili dla atakujących Fulbów przeszkodę, szczególnie ci ze wschodniej części kraju. W wyniku działań wojennych Dogonowie ponieśli ciężkie straty. „Ci, którzy przybyli tutaj, szukali tylko ludzi do schwytania, aby ich sprzedać. Kayn i Kiri zostały zburzone, uciekli wszyscy mieszkańcy wiosek, wszyscy Dogonowie z Gurum i Gejje poszli do *Musum/Moose*. Był to koniec siły Dogonów” [Martinelli 1995: 389].

⁷⁵ Autor artykułu, B. Martinelli, nie precyzuje na czym polegało owo zaostrzenie kryteriów, dodaje tylko, że był to rodzaj „etniczności” („*ethnicisation*”) tożsamości [1995: 393].



Migracje Dogonów z Płaskowyżu i Falez Bandiagary w kierunku Równiny Gondo.

większość istniejących tam wiosek. Wyjątkiem są Madougou⁷⁶ i Yoro, które powstały nieco wcześniej. Kolejna migracja miała miejsce prawdopodobnie 50 lat później, kiedy osady założone na przełomie XIX i XX wieku były już dostatecznie zagospodarowane i zaczęto odczuwać niedostatek ziemi uprawnej. Mieszkańcy wiosek zaczęli szukać nowych pól uprawnych w pobliżu. Ludzie przemieszczali się pokonując mniejsze odległości i nie zawsze ich migracja wiązała się z zakładaniem nowych wiosek. Czasem rodziny przechodziły z przeludnionych dużych miejscowości do mniejszych, gdzie było łatwiej o ziemię uprawną.

10.4.3. Dorzecze Białej Wolty

Przemieszczając się przez Równinę Gondo, Dogonowie dotarli do Koro i zajęli zachodnie rubieże ówczesnego wodzostwa Lurum [Izard 1985b: 20]. Z tradycji ustnej Kurumbów wynika, że Dogonowie są najstarszą warstwą ludności na niektórych obszarach dorzecza Białej Wolty⁷⁷. Przekaz zawarty w tradycji ustnej nie jest jednak konsekwentny. Raz wymienia jako autochtonów Dogonów, innym razem Kurumbów. Ta niekonsekwencja wynika zapewne z faktu, że Dogonowie i Kurumbowie przed przybyciem Mossi byli wymieszani. Istniały wioski, które zakładali Dogonowie i byli tam autochtonami, ale były też wioski zakładane przez Kurumbów, gdzie to ci ostatni byli autochtonami. Do najstarszych osad zamieszkałych przez Dogonów i Kurumbów w dorzeczu Białej Wolty można zaliczyć Tille⁷⁸ i Taga⁷⁹. Stąd ruszyła ich ekspansja w kierunku wschodnim, południowym i zachodnim – na tereny późniejszej Yatengi⁸⁰. Inny informator podaje, że „Dogonowie wyszli z Mande i szli na wschód, a następnie spotkali Kurumbów i razem z nimi przyszli do Falez Bandiagary. I nawet Dori było wioską Dogonów” [GoM, GoNo]. Fragment odnoszący się do wspólnej wędrówki Dogonów i Kurumbów dotyczył raczej ich ucieczki przed Mossi, o czym wspomina literatura, niż pierwotnego zasiedlenia Falez Bandiagary⁸¹. W powyższym fragmencie na uwagę zasługuje natomiast fakt wymienienia Dori jako wioski zamieszkałej przez Dogonów.

⁷⁶ Według informatorów Madougou zostało założone około 1800 roku przez Korobenam Dogodiginde, pochodzącego prawdopodobnie z okolic Bamby [DiA].

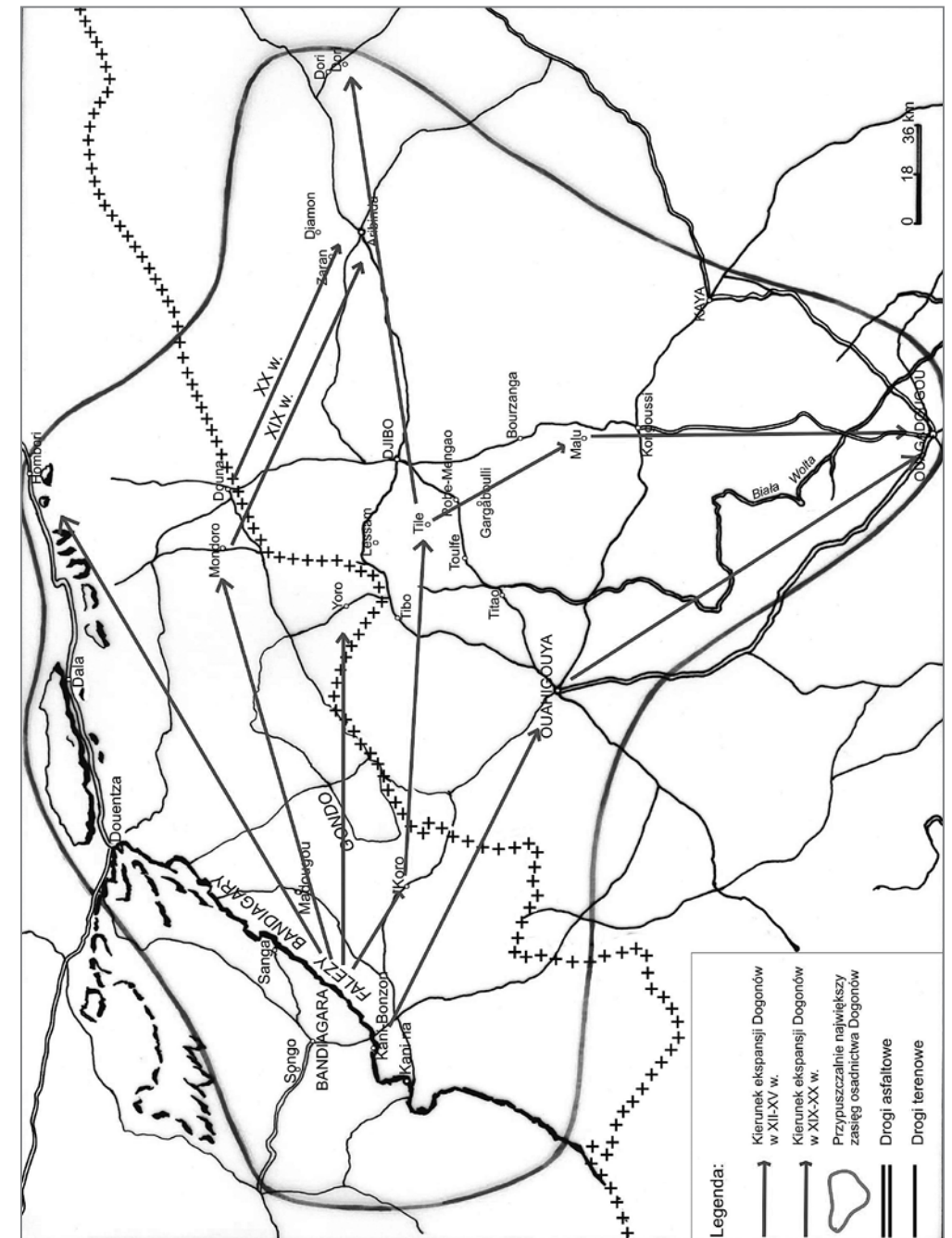
⁷⁷ Niektórzy badacze łączą pojawienie się Dogonów z dość powszechnie występującymi kopcami antropicznymi [Marchal 1978].

⁷⁸ Dzisiaj ruiny niedaleko Ouendoupoli w wodzostwie Pella.

⁷⁹ Dzisiaj ruiny na północ od Bougue w wodzostwie Lurum.

⁸⁰ Jeszcze w XX wieku Dogonowie przychodzili składać ofiary do swych dawnych osad znajdujących się w Yatendze [GYi].

⁸¹ Wszystkie wcześniej omówione koncepcje dotyczące praojczyzny Dogonów lokalizują ją na zachód od Falez Bandiagary. Natomiast praojczyznę Kurumbów lokalizuje się na wschód od Falez Bandiagary [Tauxier 1917: 52; Izard 1970: 118-119; Schweeger-Hefel, Staude 1972: 14-15]. Wspólna wędrówka do Falez Bandiagary wydaje się być niemożliwa.



Inne dane wskazują, iż posuwając się na południe, założyli oni wieś nazwaną Malou⁸². Niektóre grupy Dogonów dotarły prawdopodobnie aż do dzisiejszego Ouagadougou. Według J. Lange'a⁸³ w czasie budowy hotelu Sheraton w Ouagadougou odkryto ślady dogońskich pochówków⁸⁴.

Nieco później doszło do prześladowań ze strony Yatengi (w XIV-XV wieku). Dogonowie podjęli bezskuteczną walkę z *Nakombse*⁸⁵. W źródłach historycznych, szczególnie tych dotyczących powstawania Yatengi, niejednokrotnie mówi się o walkach pomiędzy Dogonami a połączonymi siłami Mossi i Kurumbów. Mossi, kiedy przybyli do dzisiejszej Yatengi w XV wieku, zastali tam tak zwane „ludy ziemi”, wśród nich Dogonów i Kurumbów. Był to rejon opanowany przez wodzostwo Lurum, którego dynastia była zdominowana przez wojowników Kurumba [Izard 1985b: 19-20]. Mossi wchodząc do Yatengi napotkali na opór Dogonów i w pierwszej fazie ekspansji musieli wycofać się na południowo-wschód. Dogonowie długo opierali się Mossi, najcięższe walki toczyli w czasach panowania *Naba Rawa*. Od końca XV wieku aż do połowy XVI wieku (do czasów *Naba Yadega*) władcy Mossi osiedlali się w wioskach Dogonów, którzy mimo stawianego oporu musieli opuścić swoje siedziby. Lokalna tradycja ustna mówi, że Mossi często prosili o pozostawienie w wiosce najstarszego z wielkiej rodziny, aby mógł pełnić funkcję władcy ziemi⁸⁶. Pozostawali również dogońscy kowale, których Mossi często traktowali jak niewolników. Ci ostatni byli bardzo istotni dla gospodarki i obronności państw Mossi. Kowale, którzy uniknęli niewolnictwa uciekali w kierunku kraju Kurumbów (nieopanowanego jeszcze przez Mossi) w okolicy Ronga⁸⁷ [Izard 1985 b: 20-21].

W południowo-wschodniej Yatendze (w I połowie XVI wieku) Mossi pod wodzą *Naba Swida* podbijali po kolei wszystkie wioski, jedynie Dogonowie stawiali im opór. Byli masakrowani lub wyganiani, a ich miejsce zajmowali zdobywcy [Izard 1985b: 32]. Rozbicie Dogonów umożliwiło tworzenie lokalnych ośrodków władzy tworzącego się królestwa Yatenga. Doszło do porozumienia między Mossi – ludźmi władzy a Kurumbami – władcami ziemi. Powstała w ten sposób silna władza polityczna zdolna oprzeć się innym państwom Mossi [Izard 1985b: 38]. Wystąpienia Kurumbów przeciwko

⁸² Jak precyzują informatorzy „to dawna wioska Dogonów, w języku Dogonów Malou znaczy „nie przegraliśmy” [AAI, AS]. Nazwa tej miejscowości upamiętnia niewątpliwie burzliwe dzieje osadnictwa dogońskiego w dorzeczu Białej Wolty.

⁸³ Niemiecki specjalista pracujący od wielu lat w Afryce Zachodniej, archeolog-amator prowadzący badania powierzchniowe.

⁸⁴ Potwierdzają to słowa informatora: „Dogonowie mieszkali tutaj (Pobe-Mengao), aż do Kongo-ussi i Ouagadougou. Później poszli w kierunku Mali, dziś ich już tu nie ma” [SawSi, SawAI].

⁸⁵ *Nakombse* – szlachta, grupa rządząca w państwach Mossi; tworzyli doskonałą kawalerię, która była trzonem ich sił zbrojnych.

⁸⁶ Dogonowie starali się od tego uchylać, wtedy zastępowali ich Kurumbowie.

⁸⁷ Następnie schodzili do doliny Białej Wolty i osiedlali się w rejonie przyszłego państwa Giti, założonego przez Mossi [Izard 1985 b: 20-21].

Dogonom miały miejsce tylko w okresie tworzenia się państw Mossi. Nie można jednak wykluczyć, że Kurumbowie walczyli z Dogonami – jeszcze przed przybyciem tam Mossi – powodując ich migrację w stronę Falez Bandiagary [Izard 1980: 1056].

W tradycji ustnej Dogonów nie zachowały się informacje o walkach połączonych sił Mossi i Kurumbów przeciwko Dogonom. Wojowniczy stosunek Dogonów do Mossi nie pozwalał na porozumienie. „Dogonowie zawsze byli ludźmi gór i byli ludźmi wojny, wojownikami i dlatego lubią kolor czerwony. Podczas gdy tutaj, w Lurum, Bourzanga, Pela i Toulfe, nie lubią (Kurumbowie) czerwonego. Czerwony nie pasuje do ich ołtarzy. Dogonowie przychodzili specjalnie do Kokorodengele (okolice Pobe-Mengao), aby złożyć ofiarę z czerwonego koguta i czerwonych zwierząt⁸⁸. To oznacza ofiarę wojenną” [SawSi, SawAI].

Tworzeniu się państw Mossi towarzyszyła walka o pozycję w nowopowstałym organizmie. Wojownicy Mossi nie byli jeszcze wtedy na tyle silni, aby sami mogli dokonywać podbojów. Powstawały więc lokalne porozumienia między nimi a sąsiednimi ludami. Dogonowie, będąc autochtonami, zajmowali określone tereny, które chcieli im odebrać najeźdźcy w porozumieniu z innymi ludami. Jako wojownicy nie pozostali bierni, zostali więc ofiarami tych wydarzeń, to ich kosztem tworzyły się państwa Mossi. Dogonowie występowali przede wszystkim przeciwko Mossi, ale także przeciwko ich sprzymierzeńcom.

Walki w okresie tworzenia się państwa Yatenga doprowadziły do opuszczenia przez Dogonów dorzecza Białej Wolty (pod koniec XV wieku). To wtedy skierowali się na północ, do Falez Bandiagary, które zdawały się być dla nich ostoją. Motyw ucieczki Dogonów przed Mossi jest bardzo popularny także w tradycji ustnej Kurumbów⁸⁹. Informatorzy zgodnie twierdzą, że Dogonowie opuścili swe dotychczasowe siedziby i udali się na północ. Nie był to jedyny kierunek ucieczki; można sądzić, że część Dogonów schroniła się w górach masywu Riziam. Później w XX wieku, kiedy sytuacja się uspokoiła, Dogonowie zaczęli się osiedlać na równinie, u podnóża stoków górskich [Stöbel 1986: 94; Izard 1970: 14, 119; Izard 1976: 69].

Pierwszymi mieszkańcami w okolicy Aribindy były prawdopodobnie grupy Dogonów, które osiedliły się w rejonie Zaran (dzisiejsze Zareye). W myśl tradycji ustnej byli oni założycielami tej miejscowości. Dogonowie uważani są za doskonałych kowali i budowniczych studni, między innymi w Gweyila, które później użytkowali również

⁸⁸ Miało to miejsce jeszcze w połowie XX wieku.

⁸⁹ Omawiając historię Dogonów w dawnej Yatendze korzystam z tradycji ustnej Kurumbów. Obecnie mieszka tam niewielu Dogonów, są oni potomkami współczesnych emigrantów lub sami są emigrantami z Mali. Tym samym nie znają tradycji Dogonów mieszkających tam w czasach wojen z królestwem Yatenga; znają oni tradycję Dogonów z północy. Natomiast aktualnie żyjący tam Kurumbowie są potomkami ludu, który mieszka tu niezmiennie od czasów opisanych konfliktów. Dlatego wątki walk z Mossi są bardziej czytelne w tradycji ustnej Kurumbów niż Dogonów.

Kurumbowie. Według informatorów, Zaran zostało zdobyte przez Songajów pod wodzą księcia Daogo, pochodzącego z królestwa Boulsa [MB, MN]. Z kolei według relacji spisanej przez G. Dupré i D. Guillaud, którzy zagadnieniu pierwszych mieszkańców regionu Aribindy poświęcili wiele uwagi, Zaran upadło wskutek działań złego wodza⁹⁰. Według spisanej przez nich opowieści, okolice Aribindy, przed przyjściem obecnych mieszkańców były już zamieszkałe. Współcześni Kurumbowie tych pierwszych ludzi nazywają *pote samba*⁹¹.

W okolice Aribindy rody Dogonów ponownie przybywały pod koniec XIX i na początku XX wieku, tym razem z kierunku Mondoro [Dupré, Guillaud 1986: 26]. Jednym z nich był ród Ongoyba, który wyruszył z miejscowości Douna. To z tej wioski pochodzi rodzina jednego z moich informatorów. „Nasz dziadek przybył z Mali i założył wioskę, która nazywa się Douna. I kiedy nasi dziadkowie i rodzice przyszli tutaj do Aribindy, zaczęto ich nazywać Douna od nazwy wioski (w Mali), którą założyli. Cała rodzina, która opuściła Mali, nazywa się Douna. (Przybyliśmy do Aribindy) ponad 100 lat temu. Mój ojciec i dziadek urodzili się tutaj. Byliśmy w Douna dużą rodziną. Nasze nazwisko jest nazwą naszej wioski” [DounO]. Tradycja ustna podaje, że powodem migracji z Douny był spór między braćmi o władzę w rodzinie, jest to dość częsta przyczyna migracji z ojczyzny⁹². Po przybyciu do wodzostwa Karo Dogonowie najpierw zajęli tereny wokół Aribindy, a dopiero później rozprzestrzeleni się w całym regionie⁹³.

⁹⁰ Był zniechęcony, bowiem młodych ludzi używał jak łożka, ten który się poruszył skazywany był na śmierć. Mieszkańcy Zaran postanowili się go pozbyć, złapali antylopę, oswoili ją i przedstawili wodzowi jako konia. Dzięki ich działaniom magicznym wódz w to uwierzył. Wsadzili wodza na antylopę i przywiązali go. Antylopa pobiegła w dal poniewierając tego, który na niej siedział, doprowadzając do jego rozkawałkowania i śmierci [Dupré, Guillaud 1986: 27].

⁹¹ W języku *koromfe* (z okolicy Aribindy) *pote samba* oznacza pierwszych przodków [MBo]. Według G. Dupré i D. Guillaud ludność zamieszkująca okolice Aribindy przed nadejściem Kurumbów była społeczeństwem rolników. Grzebali swoich zmarłych w urnach, drążyli studnie, potrafili też wytapiać metal. Odeszli z Aribindy w czasie wielkiego głodu. Ludzie byli wtedy tak głodni, że jedli miąższ kalebas i liście drzew. Niestety, niewiele wiemy o tym ludzie; prawdopodobnie byli to Dogonowie lub ich przodkowie. W okresie tym, nazwanym przez wymienionych autorów Pote Samba, który trwał prawdopodobnie od III do XVIII wieku, można wyróżnić dwie fazy. W pierwszej fazie istniało niezhierarchizowane lub słabo zhierarchizowane społeczeństwo chłopskie zajmujące się rolnictwem i hodowlą, którego miejsca zamieszkania ze względów bezpieczeństwa znajdowały się w urwiskach skalnych (Diamon) lub w ich pobliżu. Faza druga charakteryzuje się nie tylko dominacją najeźdźców nad rolnikami, lecz także zapewnieniem przez zwycięzców ochrony dla tych drugich przed kolejnymi agresorami, dzięki czemu wioski mogły przenieść się na równinę [Dupré, Guillaud 1986: 9, 39, 44].

⁹² Powód migracji rozmówca motywuje w następujący sposób: „Ponieważ (starszy brat) nie został wodzem, pokłócił się ze swoim młodszym bratem. Kiedy wodzostwo dano młodszemu bratu, starszy brat odszedł ze swoimi ludźmi i poszedł do Górnej Wolty” [DounM, DounH].

⁹³ Dotarli nawet do Diamon; była to druga fala migracyjna Dogonów w tej miejscowości.

Aktualnie Dogonowie w dorzeczu Białej Wolty zajmują tylko niewielki obszar, na początku XX wieku był on znacznie większy. Kilkadziesiąt lat później, Dogonowie zaczęli opuszczać te tereny. Jeszcze na początku XX wieku, dogońskie zagrody można było spotkać na południe od Pobe-Mengao; później ich mieszkańcy odeszli na północ od drogi Ouahiguoya-Djibo [SawAl]. Obecnie zamieszkują w kilku wioskach w pobliżu Baraboule⁹⁴, przy granicy z Mali oraz w okolicach Aribindy. W czasach młodości dziadków moich informatorów, Dogonowie mieszkali w okolicach Toulfe⁹⁵, Pobe-Mengao, Namsiguaya, Bourzangi. Wypowiedzi na temat pobytu Dogonów w dorzeczu Białej Wolty można spotkać bardzo często. Starsi informatorzy twierdzą, że na przełomie XIX i XX wieku Dogonowie stamtąd odeszli.

Kurumbowie podkreślają, że Dogonowie byli dobrymi konstruktorami studni [OuSP]. Dlatego też można przyjąć, że zasięg występowania studni dogońskich odpowiada osadnictwu Dogonów. „Od Gargaboulli – 15 kilometrów stąd (Pobe-Mengao) aż do Séguénéga – wszystko to są studnie Dogonów. We wszystkich tych wioskach Dogonowie osiedlili się pierwsi, zbudowali je, a Kurumbowie ich (Dogonów) tam zastali” [SawAl]. Z powyższego fragmentu wynikałoby, że to Dogonowie byli autochtonami na niektórych obszarach dorzecza Białej Wolty. Wiedza o zamieszkiwaniu w przeszłości Dogonów w dorzeczu Białej Wolty jest powszechna wśród starszego pokolenia ludów zamieszkujących dzisiaj ten obszar. Ruiny dawnych wiosek oraz pochówki w urnach, znajduwane często w zaroślach, łączone są z pobytom Dogonów na tym terenie.

Jak już wspominałem, przed powstaniem państw Mossi Dogonowie zamieszkiwali dorzecze Białej Wolty. Według L. Tauxiera [1917] Dogonowie zajmowali wtedy o wiele większy obszar od tego, na jakim żyli na początku XX wieku. Ich osady znajdowały się na całym obszarze luku Nigru, skąd zostali wypędzeni na północ i wschód [Cornevin, Cornevin 1964: 296-297]. Stawiali zacięty opór najeźdźcy i nie uczestniczyli w tworzeniu się nowej potęgi politycznej, jaką stanowiło królestwo Yatenga⁹⁶. Stali się raczej jej pierwszymi poddanymi niż równorzędnymi partnerami w nowym państwie. Rodom zamieszkującym te ziemie przed powstaniem Yatengi przypadła funkcja władców ziemi. Członkowie tych rodów byli odpowiedzialni za coroczne rytuały płodności mające zapewnić mieszkańcom kraju urodzaj i pomyślność [Izard 1984: 231].

Opuszczenie przez Dogonów dorzecza Białej Wolty i ich migracja w kierunku

Potwierdzają to słowa informatora: „Rodzina Douna, która mieszka w Diamon, najpierw mieszkała w Aribindzie” [DounO]. Po zasiedleniu okolic Aribindy Dogonowie skierowali się jeszcze dalej na wschód w stronę: Gorom-Gorom i Dori [Dupré, Guillaud 1986: 26].

⁹⁴ Między innymi: Lessam, Oudouga.

⁹⁵ Z okolic Toulfe Dogonowie wycofali się jeszcze przed epoką kolonialną.

⁹⁶ Ślady po dawnych prześladowaniach można jeszcze do dzisiaj znaleźć w lokalnych toponimach. Lessam (wieś w dorzeczu Białej Wolty) oznacza w języku tamtejszych Dogonów „baliśmy się” [ASa]. 500 metrów od zabudowań znajduje się występ skalny, który prawdopodobnie dzięki swoim walorom obronnym był pierwszym miejscem osiedlenia.

Falez Bandiagary może być traktowana jako opuszczenie praojczyzny. Wcześniej przedstawione uwagi pozwalają jednak twierdzić, że Dogonowie przybyli do dorzecza Białej Wolty od północy, czyli od Falez Bandiagary lub od zachodu. Później, ze względu na wspomniany konflikt z Mossi, musieli opuścić ten teren i wrócić do Falez Bandiagary. Dlatego też, rozważane wcześniej, zamieszkiwanie przez Dogonów dorzecza Białej Wolty nie musi świadczyć o lokalizacji tam ich praojczyzny. Był to raczej etap przejściowy w trakcie ich migracji z praojczyzny do dzisiejszych siedzib. Należy, bowiem pamiętać o tym, że ich wędrówka trwała kilka wieków.

10.5. Relacje Dogonów z Tellemami

W momencie przybycia Dogonów w rejon Falez Bandiagary były one pokryte bujną roślinnością⁹⁷. Sprzyjało to, preferowanej przez ludność kultury Tellem, gospodarce zbieracko-łowieckiej. Szybko jednak nastąpił konflikt między obiema populacjami, bowiem Dogonowie, rolnicy, pozyskiwali pola uprawne przez wycinkę, życiodajnych dla ludności Tellem lasów. Przez pewien czas obie populacje ze sobą koegzystowały. Badanie grotty F-1 w okolicy Pégue w Falezach Bandiagary, gdzie znaleziono szczątki przedstawicieli kultury Tellem, nie wyklucza, że obie grupy zawierały ze sobą związki małżeńskie [Bedaux 1972: 159]. Biorąc to pod uwagę, można przypuszczać, że niewielka grupa ludności kultury Tellem przez pewien czas współistniała z Dogonami [Huizinga, Bedaux, Waals 1979: 288]. Według informacji zebranych przez francuskich urzędników kolonialnych na początku XX wieku w ówczesnym kantonie Tintam (okręg Bandiagara) mieszkało kilku autochtonów („*aborigènes*”). „Jednak są oni zasymilowani i ani ich zwyczaje, ani ich *diamou* (nazwisko rodowe) nie odróżniają ich od Habe. Jednakże ich domki zbudowane są w tym samym miejscu, co poprzednie zamieszkiwane przed przybyciem Habe, to znaczy na szczycie góry Boundou, a nie u jej stóp” [Arnaud 1921: 273]. Trudno dziś określić, co informatorzy sprzed stu lat mieli na myśli. W owym czasie Dogonowie zamieszkujący Falezy Bandiagary budowali swoje domostwa w rumowiskach skalnych u stóp pionowych skał. Dostrzegali różnicę między ich budowlami a budowlami usytuowanymi w pionowej skale. Nie można więc wykluczyć, że jakaś niewielka grupa populacji Tellem przetrwała do początku XX wieku. Podobna sytuacja prawdopodobnie wystąpiła również w Youga-Piri, gdzie nadal (na początku XXI wieku) dostrzega się pewien dystans między mieszkańcami zagród usytuowanych najwyżej pod samą skałą a mieszkańcami zagród usytuowanych niżej. Ci ostatni nazywają tych spod skały Tellem, po dłuższej rozmowie dochodzą jednak do wniosku, że wszyscy są Dogonami i mają takie samo nazwisko. Nie zmienia to faktu, że owi

⁹⁷ Mity Dogonów wspominają o bogatej szacie roślinnej, wymieniają także zwierzęta niewystępujące już na tym terenie.

Tellemowie niechętnie kontaktują się z pozostałymi mieszkańcami wioski. Obcy nie mogą tam wchodzić, o czym informują stosowne tablice ustawione tam w dobie rozwoju turystyki.

Antropolodzy holenderscy uważają, że jest mało prawdopodobne, aby nastąpiła pełna asymilacja ludności kultury Tellem przez Dogonów, świadczą o tym dane antropobiologiczne. Zauważono bowiem, że różnice między czaszkami – jak i innymi elementami antropometrycznymi – przedstawicieli kultury Tellem i współczesnych Dogonów czy Kurumbów są tak duże, że jest mało prawdopodobne, aby ci pierwsi byli przodkami Kurumbów i Dogonów [Bedaux 1972: 167; Huizinga 1968b: 23]. Przedstawiciele kultury Tellem byli krótkogłowi, a Dogonowie są długogłowi, zebrane materiały nie świadczą o tym, aby ludność kultury Tellem przekształciła się we współczesnych Dogonów. Ludność kultury Tellem przestała istnieć, trudno więc udowodnić lub zaprzeczyć, za pomocą danych antropometrycznych, fakt krzyżowania się obu populacji. Z punktu widzenia antropologii fizycznej ludność kultury Tellem nie znajduje odpowiednika w żadnej ze znanych grup ludności Afryki Zachodniej [Bedaux 1972: 167].

Skoro nie nastąpiła asymilacja ludności kultury Tellem, należy rozważyć możliwość ich eksterminacji. Według L. Desplagnesa po przybyciu Dogonów do Falez Bandiagary, około XIII wieku, miały miejsce walki pomiędzy nimi a ludami wcześniej tam mieszkającymi [1907: 192], co mogło być podstawowym, ale nie jedynym zagrożeniem dla egzystencji populacji kultury Tellem. Dogonowie wchłaniali ludność kultury Tellem, do tego stopnia, że ci ostatni w wyniku tego procesu przestali istnieć [Izard 2001: 117]. Oczywiście, zniknięcie ludności kultury Tellem to nie tylko skutek działania Dogonów, ale całego splotu procesów i wydarzeń historycznych (wojen, klęsk głodu) mających miejsce w owym czasie w łuku Nigru.

Sądząc po liczbie pozostawionych glinianych budowli, Tellemowie byli dość liczną grupą. Na przełomie XV i XVI wieku populacja Tellemów poważnie się zmniejszyła [Bedaux 1972: 168-169]. Przyczyniła się do tego niepewna sytuacja polityczna i ekonomiczna [Tymowski 1974], głód i epidemie [Cissoko 1968]. Zagrożeniem dla egzystencji Tellemów były najazdy Songajów w XV wieku za czasów Sonni Aliego⁹⁸. Głównym celem tych najazdów było zdobycie jeńców, których później wcielano do armii Songaju [Rouch 1953: 182]. Następni władcy państwa Songaj również wyprawiali się do Falez Bandiagary. Pod koniec XV i na początku XVI wieku ludy zamieszkujące Falezy Bandiagary były dwukrotnie⁹⁹ atakowane przez Mossi [Izard 1970: 132, 276, 277, 280, 282].

Wiek XV był przełomowym dla egzystencji kultury Tellem; wymienione wyżej

⁹⁸ W kronikach *Tarikh es-Sudan* i *Tarikh el-Fettach* nie mówi się wyraźnie o Dogonach czy Tellemach, lecz o ludności Falez Bandiagary [Bedaux 1972: 168].

⁹⁹ Po raz pierwszy za czasów *Naba* Rawa i powtórnie za czasów *Naba* Wumtanago [Bedaux 1972: 176].

wyprawy wojenne ościennych państw i klęski głodu spowodowały spadek liczebności tej populacji. Pozostała przy życiu część ludności kultury Tellem prawdopodobnie opuściła region Sangi. Może o tym świadczyć zmniejszająca się liczba szkieletów znajdujących na cmentarzyskach datowanych na ten wiek [Bedaux 1972: 176].

Poważniejszym zagrożeniem dla egzystencji ludów zamieszkujących Falezy Bandiagary wydaje się być model ich gospodarki, bardzo podatnej na kaprysy pogody, co, między innymi, spowodowało poważne osłabienie liczebne populacji kultury Tellem. W literaturze przedmiotu dominuje pogląd, iż niemożliwe jest określenie, za pomocą badań antropometrycznych, potencjalnego kierunku emigracji tej populacji oraz wskazanie ludu, który można uznać następcą kultury Tellem¹⁰⁰. Po XVI wieku kulturę Tellem trudno zlokalizować i nie można wykluczyć całkowitego wygaśnięcia tej populacji [Bedaux 1972: 176].

W literaturze etnograficznej połowy XX wieku można znaleźć informacje o tym, że ludność kultury Tellem, którą Dogonowie zastali w Falezach Bandiagary, a potem wyparli na południe do Yatengi, to współcześni Kurumbowie, którzy obecnie zamieszkują okolice Yoro [Griaule 1994: 28; Dieterlen 1941: 5-6; Griaule, Dieterlen 1965: 14-18; Schweeger-Hefel, Staude 1972: 16]. Etnolodzy francuscy nie mieli żadnych wątpliwości, że Kurumbowie pochodzą od ludności kultury Tellem zamieszkującej Falezy Bandiagary jeszcze przed przybyciem Dogonów [Brasseur, Le Moal 1963: 16]. Pisano też, w ówczesnych opracowaniach, o specjalnych relacjach mających łączyć Dogonów i Kurumbów. Założenie, że Dogonowie i Kurumbowie (ludność kultury Tellem) pochodzą z tego samego terenu (królestwa Mande), wprowadziła J. Leschi [1958, 1959, 1961a, b], aby wytłumaczyć podobieństwa czaszek dawnych Dogonów i osobników kultury Tellem. Była to pierwsza próba analizy związków między populacjami na bazie biologicznej [Huizinga 1968b: 17].

Badania z zakresu antropologii fizycznej i archeologii, podjęte przez naukowców holenderskich w latach 60. i 70. XX wieku, nie potwierdziły wspomnianych wyżej hipotez. Zauważono różnice pomiędzy czaszkami Dogonów i przedstawicielami kultury Tellem, co skłoniło uczonych do wniosku, że jest mało prawdopodobne, aby ludy te były ze sobą spokrewnione. Stwierdzono też różnice biologiczne między Dogonami i Kurumbami sugerujące, że są to ludy genetycznie¹⁰¹ odmienne. Nie wykluczono jednak bliższych związków w odległej przeszłości (przed XIII wiekiem). Kulturowe i antropologiczne dowody popierające hipotezę, że Dogonowie i populacja kultury Tellem stanowili jeden lud, są nikłe. Z powyższych rozważań wynika, że ludność kultury Tellem, Dogonowie i Kurumbowie są ludami biologicznie odmiennymi [Huizinga 1968 b: 22-24].

¹⁰⁰ Rozwiązaniem tego problemu mogłyby być współczesne badania genetyczne, które są o wiele doskonalsze od metod stosowanych w latach 70. XX wieku przez holenderskich archeologów.

¹⁰¹ Autorzy używają terminów „genetyka”, „genetyczne” należy jednak pamiętać, że w latach 60. XX wieku słowo genetyka miało inny wymiar niż współcześnie.

Badania Holendrów obaliły tezę „szkoły Griaule’a” opartą na ustnej tradycji Dogonów mówiącą o tym, że ludność kultury Tellem była przodkami Kurumbów [Huizinga, Bedaux, Waals 1979: 290]. Mimo to, jeszcze współcześnie na stronach internetowych można znaleźć informacje nawiązujące do starych koncepcji. „W dzisiejszych czasach ludność zamieszkująca równinę Seno-Gondo i znana pod nazwą „Ganame” (jeden z rodów Kurumbów – LB) uważa się za potomków Tellem¹⁰². Zamieszkują oni Koro, Aribindę¹⁰³, Kayn i Yoro (granicy regionu Seno-Gondo z północną Yatengą). Nazwiska patronimiczne bardzo często odnoszą się do zdarzeń mityczno-historycznych. Zgodnie z poglądami Y. T. Cissé, malijskiego etnologa, „Ganame” jest deformacją słowa „Ganama”, które oznacza „ludzi z Ghany/Wagadu” [www.dogon-lobi.ch]. Autorzy tych starych koncepcji koncentrują się na słowie „tellem”, uważając je za etnonim, a nie na wypowiedziach samych Ganame dotyczących ich praojczyzny. Tenga Ganame *Kuneyo* (władca) Yoro wyraźnie mówił, że jego przodkowie przybyli z terenów Pela – jednego z wodzostw Kurumbów – znajdujących się w dzisiejszej Burkinie Faso, a nie z Falez Bandiagary (w Mali).

10.6. Dogonowie w obecnych siedzibach

W XV wieku zakończył się podbój Falez Bandiagary przez Dogonów. Urwiska skalne dawały im schronienie przed nieprzyjacielem, czuli się tam bezpiecznie. Schodzili na równinę najczęściej po to, aby porywać Fulbom bydło, po czym szybko uciekali w stronę urwisk. Zdesperowani Fulbowie odpowiadali atakami, które nie były jednak na tyle skuteczne, aby zniechęcić Dogonów do napadów. Po zajęciu przez Francuzów łuku Nigru zmniejszyła się zdecydowanie liczba napadów. Panujący pokój spowodował, że coraz więcej mieszkańców górskich wiosek zaczęło przenosić się z Falez Bandiagary na równinę. Wyjątkiem może być kompleks wiosek Youga, ale i one powoli pustoszeją.

W XV wieku Dogonowie zajęli teren, przez który w owym czasie przechodziły ważne szlaki handlowe. Dlatego też władcy ówczesnych państw starali się podporządkować sobie ich ziemię. *Askia*¹⁰⁴ Soni Ali, władca Songaju w latach 1465 i 1466 w czasie jednej z wypraw przeciw Fulbom z Bandiagary, musiał walczyć również z Dogonami. Ten sam władca w 1467 lub 1468 roku zajął i przyłączył do swego imperium skalisty region Hombori, leżący na wschodnich krańcach kraju Dogonów [Tymowski 1979: 112]. W 1483 roku na południe od jeziora Debo pokonał on atakujące wojska Mossi, ruszył za nimi w pościg aż do królestwa Yatenga. Podczas tego pościgu (w roku 1484) doszło do starć z Dogonami [Suret-Canale 1966: 182]. Ponowne walki z państwem Songaj

¹⁰² Tellemów w rozumieniu autochtonów.

¹⁰³ Aribindę zamieszkują różne rody Kurumbów, nie tylko Ganame.

¹⁰⁴ Władca – w czasach Sonni Aliego tytuł jednego z najwyższych dowódców wojskowych, później po upadku państwa Songaj tytuł władców i nazwa dynastii panującej.

miały miejsce za panowania *Askii* Mohameda i *Askii* Dauda. W latach 1554 i 1555 wojska Songaju zaatakowały górskie regiony Bandiagary. Ponowny atak na Dogonów miał miejsce w 1579 roku. W okresie panowania marokańskiego (1594-1647) nowi władcy Gao wielokrotnie walczyli z Dogonami [Tymowski 1979: 129].

Od końca XVIII wieku Dogonowie byli atakowani przez Bamanów (w 1785 i 1803 roku), a w I połowie XIX wieku popadli w konflikty z Fulbami z Massiny¹⁰⁵. Około 1820 roku Dogonowie z Tabi, zostali napadnięci przez swoich sąsiadów, którzy korzystając z nieobecności mężczyzn pracujących w polu napadli z zaskoczenia wioskę i zobligowali mieszkańców, do dostarczenia im 20 jeńców. Ta sama wioska ponownie została napadnięta w 1845 roku, tym razem przez Fulbów z Bandiagary pod wodzą Sekou Hamadou. Zaatakowali oni Tabi i przez dwa lata próbowali bezskutecznie zdobyć wioskę. Podczas drugiego roku oblężenia, niewystarczające deszcze stały się powodem strasznego głodu, który zdziesiątkował Tabi: 60 osób zmarło z głodu. Ci, którzy przeżyli skapitulowali dopiero kiedy broń wypadła im z ręki, mdleli w czasie walki. Od tego czasu Tabi płaciło podatki szefowi kantonu Boni [Kamian 2003: 53].

W połowie XIX wieku Dogonowie byli siłą na tyle uznaną w regionie, że wódz Tukulerów *el-Hadž* Oumar otoczony przez Fulbów w Hamdallahi¹⁰⁶ w 1864 roku poprosił Dogonów o pomoc¹⁰⁷. Odsiecz przyszła zbyt późno, a sami Dogonowie narzili się na zemstę Fulbów [Tymowski 1979: 216-288].

Pod koniec XIX wieku Dogonowie, których R. Arnaud nazywa góralami Habe, nadal często wschodzili na równinę atakowali i podpalali obozy Fulbów, porywali ich niewolników i stada bydła. Fulbowie próbowali bezskutecznie atakować wioski Dogonów w Falezach. W raporcie francuskiego urzędnika kolonialnego do spraw tubylczych Terriera, ostatnią ekspedycję karną przeciwko Dogonom przeprowadzili Fulbowie pod wodzą Nerientza Amadou Cissé w 1890 roku. Wyprawa ta jak i poprzednie zakończyła się klęską napastników [Arnaud 1921: 242] Można odnieść wrażenie, że w owym czasie żadnej ze stron nie zależało na wprowadzeniu pokoju, bowiem każdy lud ustawicznie atakował sąsiadów. Francuzi, próbujący położyć kres bezustannym walkom, jawili się jako wspólny przeciwnik, naruszający dotychczasowe zasady współistnienia żyjących tam ludów.

Z końcem XIX wieku kraj Dogonów został opanowany przez Francuzów. Wpro-

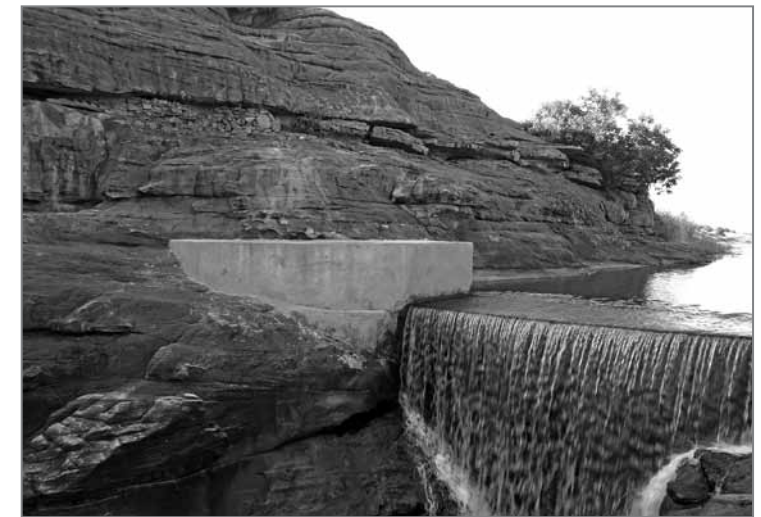
¹⁰⁵ Południowa część tzw. wewnętrznej delty Nigru w Mali.

¹⁰⁶ Osada ta leży na prawym brzegu Bani około 20 km na północ od współczesnego Mopti. Założona została w 1821 roku, w czasach panowania Sekou Hamadou i była stolicą jego państwa Dina. Słowo *hamdallahi* (arabski) oznacza chwałę Allahowi [Tymowski 1979: 256].

¹⁰⁷ Oblężenie Hamdallahi trwało 8 miesięcy, Tukulerom zagroził głód. Tidżaniemu (bratanek *el-hadž* Omara) udało się wydostać z miasta i skierował się do Dogonów, aby prosić ich o pomoc. Chciał w ten sposób wykorzystać niechęć Dogonów do Fulbów. Ze strony *el-hadž* Omara był to gest rozpaczny, bowiem jako przywódca państwa teokratycznego, głoszący idee *Dżihadu*, był zmuszony korzystać z pomocy Dogonów, których uważał za pogan [Tymowski 1979: 271-273].

wadzili oni swój porządek, między innymi podatki, które stały się przyczyną buntu Dogonów z Falez Bandiagary w 1908 roku¹⁰⁸. Kilka zbuntowanych wsi nie wpuściło poborców podatkowych do wiosek, spowodowało to interwencję wojska francuskiego. W Nioro aresztowano i uwięziono starszyznę wioskową, mimo to liczba zbuntowanych wsi ciągle rosła. Nagminne stały się napady na urzędników kolonialnych, a jeden z poborców został nawet zabity. W połowie 1909 roku okazało się konieczne wysłanie silnego oddziału – strzelców senegalskich wspomaganym przez cztery działa – przeciwko szesnastu zbuntowanym wioskom. Dopiero w styczniu 1910 roku opanowano wszystkie zbuntowane wioski. Prawdopodobnie w tym czasie zainstalowano tam dwa posterunki wojskowe¹⁰⁹, do obowiązków, których należało patrolowanie okolicy i pobór rekrutów¹¹⁰ [Tymowski 1979: 359; Suret-Canale 1964: 142]. Zakończenie wojen lokalnych oraz okres panowania francuskiego nie wyeliminowało całkowicie niepokojów. Osady Dogonów jeszcze w latach 50. były palone i rabowane przez Tuaregów, zabijających dzieci i kobiety [Walter 1960: 75].

Ważnym wydarzeniem dla Dogonów było przybycie w 1931 roku ekipy etnologów pod kierunkiem M. Griaule'a, od tego momentu rozpoczęły się systematyczne badania etnologiczne. M. Griaule nie ograniczał się tylko do prowadzenia badań naukowych, próbował być pośrednikiem między władzami administracyjnymi a Dogonami. Doprowadził do lepszego zrozumienia między stronami. Uważał, że bardzo istotną sprawą jest zapewnienie wioskom wody [Ciarcia 2003: 126]. Dzięki jego staraniom w latach 1949-50 powstała pierwsza zaporą wodną w regionie Sanga, która



Zapora w Bara wybudowana przez M. Griaule'a i jego grób namiastkowy w skale.

¹⁰⁸ Bunt ten miał jednak nieco inne podłoże niż „rewolucja Tabi”. Dogonowie z Tabi zostali zaatakowani przez Francuzów, bo nie chcieli im się podporządkować. Natomiast Dogonowie z Falez zbuntowali się przeciwko płaceniu podatków.

¹⁰⁹ Funkcjonowały aż do 1918 roku.

¹¹⁰ Stąd też udział Dogonów w walkach podczas I i II wojny światowej. Pobór do wojska stał się kolejnym pretekstem do buntu mieszkańców regionu, niepokoję miały miejsce między innymi w Bandiagarze w latach 1915 i 1915.

funkcjonuje do dziś dostarczając wody dla pól. Po jego śmierci w 1956 roku Dogonowie zorganizowali dla niego uroczystości pogrzebowe (*Dama*)¹¹¹. Wszystko to świadczy o szacunku, jakim cieszył się M. Griaule. Wiceprezes Komisji ds. Kulturowych Unii Francuskiej P. Hazoumé podkreśla, że jego pogrzeb celebrowany według zwyczajów religijnych Dogonów świadczy o tym, jak bardzo go kochali i uważali za jednego z nich [1957: 176].

Kontakty Dogonów z Francją nie zakończyły się wraz ze śmiercią M. Griaule'a czy też zakończeniem ery kolonialnej. Kraj Dogonów jest stałym punktem programu Prezydentów Francji odwiedzających Mali. J. Chirac odwiedził Falezy Bandiagary 25.10.2003 roku, był między innymi w Ireli, gdzie spotkał się z tamtejszym *Hogonem*. Z tej okazji, dla podkreślenia związków z Francją lokalna społeczność wraz z władzami administracyjnymi w miejscu spotkania Prezydenta i *Hogona* postawiła tradycyjną wiatę (*togu-na*) nazwaną „Amadingue”. 25 października 2008 odbyła się uroczystość upamiętniająca wizytę. Niestety, nie przybył żaden przedstawiciel ambasady Francji.

Dogonowie znani są na świecie dzięki rozwijającej się turystyce; impuls temu dały, o czym już wspomniano, dały prace M. Griaule'a i jego współpracowników. Obsługa ruchu turystycznego na początku zajmowała się powstała w latach 60. XX wieku organizacja SMERT¹¹², która wykorzystując międzynarodową renomę regionu, skierowała wielu turystów do kraju Dogonów. Urzędnicy tej organizacji w swej pracy poprzestawali na zdobywaniu pozwoleń dla turystów na odwiedzenie wiosek oraz uzyskiwaniu zgody na udział w prezentacjach folklorystycznych. Po 1991 roku, kiedy odsunięto od władzy dotychczasowego dyktatora Moussa Traoré, nastąpiły istotne zmiany w całym kraju. Dotychczasowy SMERT został zlikwidowany, a na jego miejsce – w ramach *Ministère Charge du Tourisme* – powstało OMATHO, które nadzoruje cały ruch turystyczny w Mali.

W 1989 roku część kraju Dogonów (Falezy Bandiagary) wpisano na listę obszarów chronionych światowego dziedzictwa UNESCO. Konsekwencją tego było powołanie do życia – na mocy dekretu rządowego z 11 czerwca 1993 roku – Misji Kulturalnej w Bandiagarze¹¹³. Zadaniem owej Misji jest zachowanie i waloryzacja chronionego dziedzictwa, konsultowanie i kontrola propozycji kulturalnych, ale również przeprowadzanie badań rynku i handlu tradycyjnymi przedmiotami, podlegającego od pewnego czasu surowej jurysdykcji¹¹⁴. Zakaz wywozu obiektów archeologicznych

znalazł swoje miejsce w stosownych aktach prawnych, a jego przekroczenie grozi dotkliwymi grzywnami. Na przestrzeni ostatnich lat działania Misji skoncentrowały się głównie na kampanii mającej na celu uwrażliwienie na istotę zasobów kulturalnych i naturalnych tego regionu. Trudności logistyczne (słabo rozwinięta sieć dróg, warunki klimatyczne) sprawiają, że wyjazdy członków Misji w teren są nieregularne, a ich działanie niezrozumiałe, abstrakcyjne dla mieszkańców wiosek. Mimo to, Misja została uznana za punkt odniesienia dla tych, którzy są włączeni w rozwój ekonomiczny i kulturalny przestrzeni uznanej przez UNESCO [Ciarcia 2003: 144].

Jednym z celów Misji było powołanie do życia muzeum kultury dogońskiej w Bandiagarze. Powstałe w 1990 roku Stowarzyszenie *Ginna Dogon* podjęło ideę utworzenia w Sandze muzeum ale brak porozumienia z Misją Kulturalną spowodował, że idea nie została zrealizowana. W 1998 roku powstało w Sandze stowarzyszenie *Lebe Patrimoine*, które postawiło sobie za cel rewaloryzację lokalnej tradycji, jak dotąd ulegającej degradacji za sprawą błędnych efektów badań przypisywanych M. Griaule'owi. W rzeczywistości stowarzyszenie powstało w wyniku różnic, niesnasek istniejących między elitami Sangi a rodziną Dolo, dotychczas monopolizującą zyski związane z pobytami etnologów francuskich [Ciarcia 2003: 159, 171-172]. Pomysłów na wykorzystanie ruchu turystycznego jest wiele, różne grupy próbują znaleźć swój sposób na osiągnięcie zysku. Działania ekonomiczne przesłaniają nieco cele kulturalne, dlatego sprawa budowy muzeum dogońskiego schodzi na plan dalszy. Na początku XXI wieku co prawda powstała w Nombori placówka quasi muzealna, jest ona jednak raczej atrakcją dla turystów niż placówką prowadzącą własną działalność badawczą.



Tablica informująca o zakazie wywozu obiektów archeologicznych z kraju Dogonów.

¹¹¹ A. B. Konare i A. O. Konare uważają to za jedno z ważniejszych wydarzeń w historii współczesnego Mali i umieszczają w swojej pracy *Grandes dates du Mali* [1983].

¹¹² W tym czasie Mali było pod wpływem krajów socjalistycznych, dlatego SMERT przyjęło ogólną zasadę etatyzmu. Jednakże, w kontekście malijskim, obecność przedstawicieli rządu w organizacji turystycznej sprawiła, że „marka” kraju Dogonów była wykorzystywana dla celów czysto komercyjnych, bez perspektyw na ewentualny „stały rozwój”.

¹¹³ Podobne misje istnieją w Djenne i Timbuktu.

¹¹⁴ Dotyczy to obiektów archeologicznych, tablice informujące o zakazie wywozu z kraju Dogonów

tego typu przedmiotów można spotkać w niektórych miejscach, między innymi w Bandiagarze.

| ZAKOŃCZENIE

Falezy Bandiagary są obszarem chronionym, wpisanym na listę obszarów chronionych światowego dziedzictwa UNESCO, którego najważniejszym zadaniem jest ochrona lokalnej tradycji „animistycznej”. Oryginalna kultura charakterystyczna dla tego obszaru ulega stopniowemu zubożeniu za sprawą ekspansji religii monoteistycznych. Termin „ochrona” implikuje zapobieżenie zmianom. W przypadku ochrony przyrody, roślin, zwierząt czy krajobrazu oznacza utrzymanie dla przyszłych pokoleń obecnego status quo, tak by nasi następcy mogli cieszyć się znanym nam bogactwem natury. W dyskusji o ochronie kultury nie można jednak uniknąć pytania o to, czy można zatrzymać zmiany w kulturze, czy mamy prawo „chronić” ludzi przed zmianami zachodzącymi w ich życiu zgodnie z ich wyborami. Może właściwiej byłoby, gdyby to Dogonowie sami decydowali o swoich losach i światopoglądzie, bez ingerencji z zewnątrz? Konstytucja malijska gwarantuje przecież wolność wyznania. Misja Kulturalna dąży do ukazania niektórych aspektów architektury czy krajobrazu z uwzględnieniem, niezrozumiałego dla autochtónów, antropologicznego ujęcia świata. Praca zaangażowanych etnologów przeobraża się niejako w działania na rzecz promocji kultury tradycyjnej i zarazem turystyki. Dogonowie są zaniepokojeni ich działaniami i nieufni wobec osób odpowiedzialnych za zarządzanie dziedzictwem ich kultury, pracujących w ramach Misji Kulturalnej. Zarzucają im, że nie będąc Dogonami ignorują ich kulturę, są niekompetentni i traktują ich przedmiotowo. Widzą w kulturze Dogonów tylko szansę polityczną i ekonomiczną. Popularność kultury Dogonów oraz poddanie jej gwałtownym wpływom obcym poprzez napływ licznych rzesz turystów spowodowało – według G. Ciarcia – tęsknotę za nieskażoną kulturą tradycyjną. Pragnienie powrotu do kultury przeszłości, kultury autentycznej, której odzyskanie ma gwarantować rzeczywiste kulturowe odrodzenie ludu dogońskiego, wydaje się być w swych założeniach przestarzałe i utopijne [2003: 171, 173].

Dogonowie dostrzegają potrzebę ochrony pejzażu kulturowego. Mer Sangi Indogo Ali Dolo zauważa, że „dawniej faktycznie były budowle z kamieni, ale nie było to to samo co obecnie, ponieważ były to kamienie naturalne. Obecnie wykorzystujemy cement. To nie jest dobre dla przyszłości turystyki. Kamienie z czasem przybierają kolor ziemi, natomiast cement, beton, zawsze pozostają takie same i jest to aspekt bardzo negatywny. To nie pasuje do naszej architektury, to jest brzydkie. Cement nie jest dobry dla naszej architektury, bo zawsze będzie taki sam, nie zmienia koloru i to jest złe. Inna sprawa równie niebezpieczna dla naszej kultury to problem blachy falistej. Rząd finansuje budowy szkół z użyciem blachy falistej; to również nie pasuje do naszej architektury – to jest bardzo złe. Ale tak się zmienia życie codzienne Dogonów”.

Nowoczesny styl życia stawia poważne zadania przed ludźmi wychowanymi w tradycyjnej kulturze, żyjącymi swoim rytmem. Dla ludzi zachodu kontrowersyjny jest styl pracy w malijskich urzędach. T. Berche – pracujący przez wiele lat w kraju Dogonów – uważa, że problem nieefektywnego gospodarowania czasem pracy pozostaje w związku z systemem wynagrodzeń w administracji publicznej. Szacuje, że tylko 30% czasu spędzanego w miejscu pracy wykorzystuje się efektywnie. Jeśli personel pracuje źle, nie wyciąga się żadnych konsekwencji. Z drugiej zaś strony ciężko pracujący pracownik nie dostaje godziwej zapłaty [1998: 29]. Wiele czasu upłynie zanim Dogonowie dostosują się do standardów pracy właściwych urzędowi w rozumieniu zachodnim. Należy pamiętać o dużych różnicach kulturowych, które powodują, że przeciętny urzędnik dogoński nie widzi potrzeby zmiany swojego stylu pracy. Żyją i mieszkają w swoim kraju i chcą czynić to według własnych reguł, wynikających z podłoża kulturowego, a opinia obcych jest im obojętna.

Dogonowie są natchnieniem dla twórców. Znany polski artysta P. Althamer w 2009 roku udał się do Dogonów wraz z grupą osób ubranych w „złote kombinezony”. Polski performer od czasu swojego pierwszego pobytu u Dogonów w 1992 roku utrzymuje, iż uważa się za astronautę, na co niewątpliwie miała wpływ rozbudowana dogońska wiedza kosmogoniczna. W czerwcu 2009 roku udał się do Brukseli – z okazji 20. rocznicy pierwszych częściowo wolnych wyborów w Polsce – wraz ze 160 mieszkańcami Bródna ubranymi w złociste kombinezony. W pół roku później udał się do Dogonów, aby zobaczyć w jaki sposób zachowują się Dogonowie na widok osób ubranych w tak nietypowe stroje. P. Althamer próbował przeprowadzić swoisty eksperyment, który miał wykazać, czy ludzie posiadający bogatą wiedzę o kosmosie skoczają oryginalne kreacje z podróży w kosmosie [Szablowski 2009, Cieślak 2009]. Nie wywarło to na Dogonach większego wrażenia, potraktowali nietypowy strój turystów jako kolejne „dziwactwo białych”. Podczas spotkań z moimi rozmówcami nie wspominali o nietypowych gościach, wiedzieli o nich przede wszystkim z ust innych Polaków odwiedzających Sangę.

Sława Dogonów zatacza coraz szersze kręgi, stali się już jedną ze współczesnych ikon Afryki. Są jednym z najlepiej rozpoznawalnych ludów afrykańskich. Świadczyć może o tym fakt, że w Leeuwarden (Holandia) 13 listopada 2009 roku w czasie widowiska zatytułowanego „Świat Domina”¹ autorzy konstrukcji poświęconej Afryce oprócz specyficznych dla tego kontynentu pejzaży i zwierząt ułożyli także obraz przedstawiający tańce Masajów i Dogonów. Uznając tym samym te dwa ludy za najbardziej charakterystyczne dla Afryki i jednocześnie najbardziej znane poza jej granicami. Masajowie zamieszkują Afrykę Wschodnią licznie odwiedzaną przez turystów. Na ich tereny przyjeżdża wielu ludzi, głównie za spr-

¹ Impreza odbywała się w ramach corocznej międzynarodowej imprezy „Domino Day” – zapoczątkowanej w latach 70. XX wieku – mającej na celu bicie rekordów świata w układaniu kostek domina. Kulminacyjnym momentem zawodów jest efektowne, stopniowe burzenie konstrukcji wykonanych wcześniej z kostek domina tworzących wielobarwne obrazy.

wą znajdujących się tam parków narodowych, w których można podziwiać dzikie zwierzęta. Niejako przy okazji, w programie wycieczek znajdują się również wizyty w obozach Masajów. W Afryce Zachodniej sytuacja jest odmienna, cieszy się ona o wiele mniejszym zainteresowaniem biur podróży. Agencje turystyczne nie proponują wizyt w parkach narodowych, gdzie można podziwiać dzikie zwierzęta, gdyż fauna tej części Afryki jest o wiele uboższa. Organizuje się raczej wycieczki do miast historycznych (Gao, Timbuktu) czy do wiosek, w których można oglądać nieskażoną pierwotną kulturę Afryki. Wielu turystów przyjeżdża tam głównie dla Dogonów, stanowią oni magnes przyciągający turystów do Mali.

Osoby interesujące się tradycyjnymi kulturami – nie tylko Afryki – często obawiają się, że zanikną one w wyniku przemian kulturowych i świat stanie się przez to uboższy. Studenci etnologii omawiając ludy poddane silnemu procesowi przemian często zadają pytania: „Czy ten lud i jego kultura przetrwają? Jak wielkiej zmianie ulegnie tradycyjna kultura i czy po tych zmianach będzie to jeszcze ten sam lud?” W tych pytaniach pobrzmiewa jakiś niepokój o los tradycyjnej kultury tych ludów, obawa czy zachodzące zmiany spowodują zanik różnorodności kultur, a tym samym unifikację ludów. A może w przyszłości wszyscy zostaniemy członkami jednej ogólnoświatowej, szarej i monochromatycznej kultury? Taki czarny scenariusz chyba nie grozi ludzkości, choć oczywiście zmian zachodzących w kulturach świata nie unikniemy. Różnice między kulturami pozostaną, niewątpliwie dojdzie do częściowej unifikacji, ale całkowita homogenizacja kultury nie wydaje się prawdopodobna. Aby temu zapobiec, konieczne wydaje się ustawiczne uświadamianie opinii publicznej, jak bezcenne jest zróżnicowanie dziedzictwa kulturowego człowieka i jak wielkim bogactwem są kultury tradycyjne, nierzadko postrzegane jako peryferyjne wobec naszego, zachodniego, świata.

Niniejsza książka ma udostępnić wiedzę o tradycyjnej kulturze Dogonów w okresie głębokich przemian, od XIX wiecznej izolacji po turystyczne otwarcie na świat. Sami Dogonowie dostrzegają potrzebę chronienia własnej kultury, zaczynają zapisywać niektóre elementy kultury, które w ich mniemaniu są istotne. Przykładem może być Douro Dolo z Ogot-Dogn, który mówi, że teraz nie ma dużo czasu, aby rozmawiać ze swoimi synami, bo „każdy ma swoje zajęcia. Ale wszystko zapisuję, kiedy mnie nie będzie, synowie nie będą mogli mnie zapytać, ale będą mogli wszystko przeczytać w zeszycie, bo tam wszystko co wiem dla nich zapisuję. To jest zeszyt dla rodziny”. Znając potęgę pisma, druku, uważają, że słowo pisane to bardzo dobry sposób ochrony kultury Dogonów. Doświadczają tego od czasów przybycia etnologów francuskich, kiedy powstały pierwsze książki, które są źródłem wiedzy dla dzisiejszych pokoleń.

Biorąc pod uwagę upływ czasu można dojść do wniosku, że najpoważniejszym czynnikiem przemian w kulturze Dogonów jest islam. Stawiając Dogonom pytanie o to zagrożenie, można usłyszeć, że „przede wszystkim są Dogonami, a dopiero później muzułmanami”. Istotnie, patrząc na gorliwość wyznawców religii uniwersalnych

można dojść do wniosku, że tradycyjna kultura Dogonów nie jest zagrożona. Nie jest to jednak takie oczywiste. Przedstawione w niniejszej pracy opinie niektórych informatorów rozwiewają obawy jakoby tradycyjna kultura Dogonów była w regresie, by groził jej rzeczywisty zanik. Są to jednak wypowiedzi ludzi emocjonalnie związanych z własną kulturą, którym zależy na jej egzystencji, sami stanowią bowiem jej część. Patrząc z dystansu właściwego przyjezdnemu obserwatorowi, zdolnemu do spojrzenia na problem bez emocji, można zauważyć postępujący proces zaniku ważnych dla tożsamości kultury elementów. Wypowiedzi wielu moich rozmówców odnoszą się raczej do pewnych pożądanых – z punktu widzenia istnienia kultury – zasad, przedstawiających wzorcowe zachowania, niż do rzeczywistości. Gwałtowny proces przemian i stosunek jaki mają do nich starsi Dogonowie, doskonale ilustrują słowa zmarłego w kwietniu 2010 roku Gadiolou Dolo. Omawiając zakazy związane z maskami z przekąsem zauważył, że „teraz maska może nawet leżeć w łóżku kobiety i nie ma problemu”. Sacrum maski jest sprawą dla Dogonów zasadniczą, podobnie jak przyszłość święta Sigi. Powinno się ono zacząć pod koniec lat 20. XXI wieku, więc przygotowywane będzie przez pokolenie wychowane w czasie wielkich przemian końca XX wieku. Już teraz można zadać pytanie o jego kształt i przebieg. Co powiedziałyby na to stary Gadiolou?

I INDEKS TERMINÓW

Aduno giri (*dogo-so*) – oko świata, Gwiazda Polarna
Aduno giri ley (*dogo-so*) – drugie oko świata, Krzyż Południa
Agunuru (*dogo-so*) – żółt ziemny
Ain (*dogo-so*) – waran z rodziny *Varanidae*
Alimo (*dogo-so*) – drzewo *Vitex doniana* z rodziny *Verbenaceae*, wykorzystywane w medycynie tradycyjnej i do odpędzania komarów
Albarga (*dogo-so*) – maska starca, stworzona przez *Andumbulu*
Almorawidzi (*al-murabitun* – arabski) – dynastia muzułmańska pochodzenia berberyjskiego, ze stolicą w Marrakeszu, panująca w Maghrebie w XI-XII w.
Amiru (*arabski*) – tytuł wodza wioski na terenach zislamizowanych na równinach
Amma (*dogo-so*) – najwyższy bóg, stwórca w religii Dogonów; zszedł na plan dalszy, na rzecz innych bóstw
Anagono (*dogo-so*) – sum afrykański, *Clarias gariepinus*
Ana-keđu (*dogo-so*) – mąż, który porwał swoją żonę *ya-keđu*
Andugua dibu (*dogo-so*) – meteoryt, kamień który spadł z nieba
Andumbulu (*dogo-so*) – mityczne istoty, charakteryzujące się niskim wzrostem, zamieszkujące w buszu
Ani, anu (*dogo-so*) – ketmia konopiwata (szczaw), *Hibiskus cannabinus* z rodziny *Malvaceae*, roślina uprawna, jednoroczna osiągająca wysokość 1,5-2 m, wykorzystywana do celów konsumpcyjnych i produkcji masek
Anu banu (*dogo-so*) – szczaw czerwony
Anu gogobolo (*dogo-so*) – szczaw wielki
Anu pilu (*dogo-so*) – szczaw biały
Ara (*dogo-so*) – ryż, *Oryza*
Ara tolo (*dogo-so*) – gwiazda ryżu
Artisana (*francuski*) – sklepik, miejsce sprzedaży lokalnych dzieł sztuki, pamiątek dla turystów, rzemiosła artystycznego
Asanlulu (*dogo-so*) – dusze dziewic
Asendes (koromfe) – władca ziemi, tytuł przysługujący najstarszej warstwie Kurumbów
Askia (*songaj*) – tytuł władców i nazwa dynastii panującej w państwie Songaj, wcześniej tytuł jednego z wyższych dowódców wojskowych
Atem (*dogo-so*) – tradycja
Autochton – pierwszy osadnik, najczęściej z nich wywodzą się władcy ziemi
Ayo geu (*dogo-so*) – krokodyl krótkopyski, *Osteolaemus tetraspis* z rodziny *Crocodylidae*
Awa (*dogo-so*) – jeden z kultów śmierci, kult masek, tajne stowarzyszenie

Aza pelu (*dogo-so*) – drzewo *Cassia nigricans* z rodziny *Caesalpinaceae*, roślina zielna o znaczeniu medycznym, której korzenie i liście były używane jako substytut chininy
Baga bundo (*dogo-so*) – obrzęd stanowiący część uroczystości pogrzebowych
Bala (*dogo-so*) – akacja (używa się też terminu mimoza), *Acacia arabica* z rodziny *Mimosaceae*, synonim *Mimosa arabica*
Bala Seri (*dogo-so* dialekt *tenge-ka*) – wódz wojny w konfederacjach regionu Tomo
Bala tolo (*dogo-so*) – satelita Jowisza
Bamana, Bambara – lud rolniczy Sudanu Zachodniego z grupy mande, od XVII w. tworzyli państwa
Banco (*mande*) – materiał budowlany, określenie gliny, ziemi lub mułu służącego jako budulec, cegła suszona na słońcu
Bi (*dogo-so*) – marula, *Sclerocarya birrea* z rodziny *Anacardiaceae*, krzew o kwaśnych jasnożółtych owocach wykorzystywanych do produkcji napojów alkoholowych
Biała woda – woda zmieszana z mąką składana w ofierze na ołtarzach
Bilu (*dogo-so*) – drewniane, przenośne schody w górnej części zaopatrzone w rozwidlenie umożliwiające stabilność, miniaturki schodów są istotnym elementem wyposażenia ołtarzy przodków
Bine ture (*dogo-so*) – ród, grupa endogamiczna, której członkowie dzielą mityczny związek z jego założycielem i zwierzęciem opiekuńczym
Binu (*dogo-so*) – jeden z kultów życia, kult pierwszego przodka, który zszedł z arki na ziemię
Binukedine (*dogo-so*) – kapłan kultu *Binu*
Boulsa – wódzostwo Mossi znajdujące się na północny-wschód od Ouagadougou
Boy (*dogo-so*) – bęben, imię
Boy-na (*dogo-so*) – wielki bęben używany w czasie tańców masek
Boy-tola (*dogo-so*) – bęben używany w czasie tańców masek
Boy dama (*dogo-so*) – imię nadawane przez *Binukedine* grupy ojcowskiej
Boy na (*dogo-so*) – imię nadawane przez *gina-bana* grupy matczynej
Boy toy (*dogo-so*) – imię nadawane przez *gina-bana* grupy ojcowskiej
Brus (*franc.*) – busz, step porośnięty krzewami i niskimi drzewami
Buguturu (*dogo-so*) – ołtarz związany z kultem masek
Bulo (*dogo-so*) – święto siewów, obchodzone przed rozpoczęciem prac polowych (maj-czerwiec)
Bummo (*dogo-so*) – ślad, jedna z serii znaków
Bundo (*dogo-so*) – małe naczynie gliniane tworzące część ołtarza
Chtoniczne bóstwa – bóstwa związane z ziemią, kultury chtoniczne wiążą się ściśle z kultem Matki-Ziemi, występują w większości religii świata
Daba – popularna w Afryce Zachodniej nazwa motyki
Dama (*dogo-so*) – uroczystości żałobne kończące ceremonie pogrzebowe
Dana Tolo (*dogo-so*) – gwiazda myśliwego, Jowisz

- Dime** (*dogo-so*) – istota ludzka w rozumieniu metafizycznym
- Djamsay** – jeden z najpopularniejszych dialektów języka *dogo-so*, używany na równinach
- Dogo-so** – język Dogonów, dzielący się na wiele dialektów, należący do wielkiej rodziny Niger-Kongo, grupy Volta-Kongo
- Dolaba** (*dogo-so*) – siedzisko
- Dubu** (*dogo-so*) – silnie trujący krzew *Euphorbia kamerunica* z rodziny *Euphorbiaceae*, wykorzystywany w medycynie
- Duge** (*dogo-so*) – materialna egzemplifikacja więzi z siłami nadprzyrodzonymi, symbol *tige*, reprezentowana przez mały kamień, szklany paciorek, żelazną obrączkę zawieszoną na szyi, przegubach rąk
- Dune** (*dogo-so*) – dom zamieszkiwany przez dzieci w okresie inicjacji
- Dyaka** (*dogo-so*) – danina składana corocznie kowalowi
- Dyspansera** (*francuski*) – lokalna przychodnia, ośrodek zdrowia
- Dyun** (*dogo-so*) – drzewo serowe (wełnodrzew) z rodzaju *Bombax*
- Elie** (*dogo-so*) – orzech arachidowy (arachidy), *Arachis hypogea* z rodziny *Fabaceae*, roślina uprawna nie wymagająca dobrych gleb, wykorzystywana w kuchni
- Emme** (*dogo-so*) – sorgo (duże proso, w przeciwieństwie do *yu* małego prosa), *Sorghum vulgare* z rodziny traw *Poaceae*, roślina jednoroczna, wraz z prosem stanowi bazę żywieniową wielu ludów Afryki Zachodniej
- Emme-ya** (*dogo-so*) – sorgo kobiece
- Emme-ya Tolo** (*dogo-so*) – gwiazda sorga kobiecego, Syriusz C
- F CFA** (*francuski*) – *Franc Communauté Financière Africaine*, waluta używana w wielu krajach Afryki Zachodniej, dawnych koloniach francuskich (m.in. w Mali i Burkina Faso), w stałej relacji do euro (1€ = 656 F CFA)
- Flamboyant** (*francuski*) – „płomień Afryki”, *Poinciana*, drzewo ozdobne z rodziny *Fabaceae*, owocem są ciemnobrązowe strąki wykorzystywane jako instrumenty: marakasy
- Fulbe** → Peul
- Fulfulde** – jedna z dwóch głównych odmian języka Fulbów, zaliczana do rodziny Niger-Kongo, grupa Atlantycko-Kongijska; w Mali występuje dialekt *pulaar*
- Ga** (*dogo-so*) – kukurydza, *Zea mays* z rodziny traw *Poaceae*, roślina jednoroczna, uprawiana na żyznych glebach
- Kalebasa** – tykwa, *Lagenaria*, roślina pnąca z rodziny *Cucurbitaceae*, owoce wykorzystywane do produkcji naczyń, pojemników a także instrumentów perkusyjnych
- Gala, gara** (*dogo-so*) – indygowiec farbiarski, *Indigofera tinctoria* z rodziny *Fabaceae*, niski krzew, z liści którego uzyskuje się barwnik → indygo, kiedyś uprawiana obecnie bardzo rzadko można ją spotkać w stanie naturalnym
- Gangasi** → gombo
- Gau** (*dogo-so*) – cebula szalotka, *Allium cepa* z rodziny *Amaryllidaceae*, roślina ja-

- dalna, uprawiana w pobliżu ujęć wody, podstawowy produkt eksportowy Dogonów
- Gay** (*dogo-so*) – nietoperz, *Chiroptera*
- Gejye** – jednostka struktury terytorialnej wschodnich Dogonów
- Geo** (*dogo-so*) – jaszczurka z rzędu łuskonośnych, *Squamata*
- Gerele** (*dogo-so*) – krzew *Indigofera macroclayx* z rodziny *Fabaceae*, wykorzystywany do pozyskiwania barwnika
- Gerelle tolo** (*dogo-so*) – satelita Jowisza
- Gessum** – Dogonowie zamieszkujący Gejye
- Ghana** – państwo założone przez Soninke, zajmowało obszar między Saharą a rzekami Senegal i Niger, stolica mieściła się w Kumbi Saleh; tytuł władcy
- Giene** (*dogo-so*) – sezon deszczowy
- Ginna** (*dogo-so*) – duża rodzina dogońska; termin ten obejmuje zarówno ludzi, zabudowania (zagrodę) i pola
- Ginna-bana** (*dogo-so*) – właściciel *ginna*, najczęściej jest nim najstarszy mężczyzna w rodzinie
- Ginne** (*dogo-so*) – bliźnięta
- Ginne bundo** (*dogo-so*) – naczynia bliźniąt
- Ginie omolo** (*dogo-so*) – ołtarz bliźniąt
- Ginne solu** (*dogo-so*) – święto bliźniąt
- Gobu** (*dogo-so*) – pierwsze drzewo, pod którym *Amma* umieścił ludzi po ich stworzeniu, *Guiera senegalensis* z rodziny *Combretaceae*
- Gombo** (*francuski*) – okra (piżmian, ketmia jadalna, ketmia piżmowa), *Abelmoschus esculentus* z rodziny *Malvaceae*, ciemnozielone warzywo przypominające cukinię roślina uprawna, wykorzystywana w celach konsumpcyjnych, do produkcji włókien oraz w medycynie tradycyjnej jako środek moczopędny
- Gomboy** (*dogo-so*) – bęben klepsydrowy używany w czasie tańców masek
- Goru** (*dogo-so*) – święto zbiorów, obchodzone po zakończonych żniwach (grudzień-styczeń)
- Gri-gri** – rodzaj amuletu, materialny element tradycyjnej religii
- Griot** – człowiek zajmujący się zapamiętywaniem i przekazywaniem lokalnej tradycji, recytowanej przy akompaniamencie instrumentu
- Gunono, guno** (*dogo-so*) – niewolnik, pracownik
- Guru** – jednostka struktury terytorialnej wschodnich Dogonów, zintegrowana, w znaczeniu obronnym z Yatengą
- Gyinu** (*dogo-so*) – bóstwa czyniące zło, zamieszkujące konary drzew, pokryte włosami i zielonymi liśćmi
- Habe** (*fulfulde*) – obcy, niewierny, poganin, niewolnik; terminem tym określa się najczęściej autochtonów; używany przez wiele ludów łuku Nigru
- Hogon** (*dogo-so*) – kapłan kultu *Lebe*, pełniący także funkcje wodza wioski lub grupy wiossek

Ibadyci – odłam islamu, którego członkowie zwracali uwagę na czystość swojej religii; odegrali szczególną rolę w nawiązywaniu kontaktów między Afryką Północną a Afryką Zachodnią

Ie, ie pilu (*dogo-so*) – Księżyc

Iga-biru (*dogo-so*) – kobieta

Imam (*arabski*) – duchowny muzułmański

Imina-na (*dogo-so*) – matka masek, wykonywana co 60 lat, jedyna w której się nie tańczy

Indygo – naturalny barwnik do tkanin uzyskiwany z krzewów indygowca farbiarskiego, obecnie barwnik ten produkuje się syntetycznie i z tego względu zaniechano uprawy tej rośliny

Inneono (*dogo-so*) – czyści

Innepuru (*dogo-so*) – nieczyści

Issu ba bullo (*dogo-so*) – roślina trująca (nasiona i sok) *Caralluma decaisneana* z rodziny *Apocynaceae*

Iun (*dogo-so*) – pantera, *Panthera pardus*, ssak z rodziny *Felidae*

Kabaga (*dogo-so*) – pomocnik *Olubaru* w czasie święta *Sigi*

Kaga (*dogo-so*) – karp, ryba z rodziny *Cyprinidae*, zamieszkująca muliste zbiorniki wodne Afryki Zachodniej

Kanaga (*dogo-so*) – maska ptaka *komolo tebu*, wykonana na planie krzyża lotaryńskiego

Kalamse – „ludzie wymieszani”, Dogonowie zasymilowani przez Mossi

Karite (*wolof*) → masło karite

Karo (koromfe) – wodzostwo Kurumbów ze stolicą w Aribindzie

Karyo (koromfe) – władca wodzostwa Karo

Kauri, porcelanka – muszelka ślimaka morskiego z rodziny *Cypraeidae*, podstawowy środek płatniczy w Afryce Zachodniej przed wprowadzeniem systemu monetarnego

Kele (*dogo-so*) → kauri

Key (*dogo-so*) – mrówka, owad z rodziny *Formicidae*

Keita – dynastia panująca w średniowiecznym Mali

Kikinu-bumone (*dogo-so*) – zaprzeczenie inteligentnego pierwiastka duchowego, przyjmuje postać cienia

Kikinu, kindu-kindu (*dogo-so*) – inteligentny pierwiastek duchowy, transcendentalna część osobowości

Kikinu-say (*dogo-so*) – para męskiego i żeńskiego inteligentnego pierwiastka duchowego

Kilena (*dogo-so*) – drzewo *Prosopis africana* z rodziny *Fabaceae*, osiąga wysokość 4-20 m, przypomina tamaryszek, drewno odporne na działanie termitów, przez Dogonów zwane „matka węgla”

Kiru (*dogo-so*) – żółw wodny, gad z rzędu *Chelonia*

Kire (*dogo-so*) – drewno używane przez rzeźbiarzy

Kondi (*dogo-so*) – obrzezanie

Kondi Pegue (*dogo-so*) – miejsce obrzezania, inicjacji, skała pokryta malowidłami w Songo, w epoce kolonialnej zwana „daszkiem Desplagnesa”

Konyo (*dogo-so*) – tradycyjne piwo z prosa

Koro (*dogo-so*) – głęboka studnia

Kraj Dogonów – zwarty obszar, gdzie dominującą grupą etniczną pozostają Dogonowie; leży w okręgu Mopti, centralnej części Mali

Kraj Mande – „kraj gdzie żyje król” termin nie oznacza konkretnego kraju (państwa), używany dla podkreślenia pochodzenia z królewskiego rodu, wiele ludów używa tego terminu na określenie praojczyzny

Kultura Tellem – kultura rozwijająca się w Falezach Bandiagary w XI-XVI wieku; Tellemowie uważani przez Dogonów za autochtonów

Kultura Toloy – najstarsza kultura archeologiczna istniejąca w Falezach Bandiagary w III-II wieku p.n.e.

Kulu (*dogo-so*) – nenufar, *Nymphaea lotus*, roślina wodna z rodziny *Nymphaeaceae*

Kumba, kummu – odmiana fikusa, drewno używane przez rzeźbiarzy

Kumogu (*dogo-so*) – jasnovidze, wróżbici

Kuneyo (koromfe) – wódz wioski Kurumbów

Kuno, kunyu (*dogo-so*) – „wybrakowany bliźniak”, dziecko, które zostało poczęte w sytuacji kiedy między narodzinami i ponownym zajściem w ciążę matka nie miała miesiączki

Lebe (*dogo-so*) – jeden z kultów życia, kult mitycznego przodka ucieleśniającego siły ziemi i wegetacji

Lewirat – obowiązek braci zmarłego względem wdowy, często oznacza małżeństwo wdowy z jednym z braci

Lineaż – grupa pochodzeniowa złożona z osób wywodzących się od konkretnego (realnego) przodka

Litofon – instrument muzyczny zaliczany do idiofonów niemetalowych, przez Dogonów zwany kamiennym bębniem

Loroyo, Loloryo (*dogo-so*) – krzew pnący *Ipomoea repens* z rodziny *Convolvulaceae*, o jasnofioletowych kwiatach, którego liście wykorzystywane w medycynie tradycyjnej

Lurum (koromfe) – wodzostwo Kurumbów ze stolicą w Pobe-Mengao

Łuk Nigru – tereny znajdujące się w zakolu Nigru, który rzeka wykonuje płynąc z południowego-zachodu na północ, dochodzi do południowej granicy Sahary i zakręca na południowy-wschód; na południu obszar ten zamyka dorzecze górnej Wolty

Mamro (*dogo-so*) – pierwsza maska wykonana z włókien roślinnych

Mande – grupa językowa ludów rolniczych Sudanu Zachodniego, tworząca państwa od XI w., posługująca się językami z rodziny Niger-Kongo

Manga (*dogo-so*) – kraina zmarłych

Mansa (*malinke*) – władca, tytuł przysługujący władcom całego państwa Mali, wcześniej używali tego terminu władcy niewielkich państw Malinke i Bamana

Manu (*dogo-so*) – związek krwi, rodzaj pokrewieństwa żartów

Mali – średniowieczne państwo założone przez Malinke; zajmowało obszar między Saharą a dorzeczem górnego i środkowego Nigru oraz dorzecze Gambii i Senegalu; stolica mieściła się w Niani (dzisiejsza Republika Gwinei)

Mali (Republika Mali) – współczesne państwo powstałe w 1960 roku ze stolicą w Bamako

Marabut – mnich, asceta, otaczany czcią święty muzułmański

Masło karite – rodzaj tłuszczu uzyskiwanego z owoców drzewa masłowego używane w kuchni i do celów kosmetycznych

Minu (*dogo-so*) – drzewo masłowe (drzewo shea, karite), *Vitellaria paradoxa* z rodziny *Sapotaceae*, owoce wykorzystywane do produkcji tłuszczu → masło karite

Moore – język Mossi zaliczany do rodziny Niger-Kongo, grupa atlantycko-kongijska

Mossi – lud rolniczy Sudanu Zachodniego zamieszkujący łuk Nigru od XIII w. tworzący państwa

Muno (*sigi-so*) – najważniejsze z bóstw *Gyinu*

Na (*dogo-so*) – krowa, *Vacca*, przeżuwacze *Ruminantia*

Naaba (*moore*) – władca, tytuł przysługujący władcom państw Mossi

Nakombse (*moore*) – warstwa rządząca w państwach Mossi, arystokracja, potomkowie władcy począwszy od drugiej generacji

Namu (*dogo-so*) – bawełna afrykańska, *Gossypium arboreum* z rodziny *Malvaceae*, roślina uprawna, podstawowy surowiec do produkcji tkanin

Nanie (*dogo-so*) – wcielenie

Na nine (*dogo-so*) – roślina gruboszowata *Aloe barteri* z rodziny *Aloaceae*

Naporo, Laporo (*sigi-so*) – bóg, *Amma*

Nay (*dogo-so*) – Słońce; gekon gruboogonowy, *Hemitheconyx caudicinctus* z rodziny *Gekkonidae*

Nay-na (*dogo-so*) – gatunek pluskwiaka, *Scotinophora fibulata*, w myśl wierzeń uważany za matkę Słońca

Niem Kadiun (*dogo-so*) – kapłan odpowiedzialny za kult bóstwa *Yapirim*

Nommo (*dogo-so*) – bóstwa wody, cztery pary bliźniąt pełniące istotną rolę w religii Dogonów; przybyły na ziemię w „arce”

Nommo anagonno (*dogo-so*) – pierwsza ożywiona istota utworzona w łonie *Ammy*, symbol zarodka ludzkiego, termin *anagonno* oznacza również suma

Nommo titiyayne (*dogo-so*) – *Nommo* wysłannik, jedno z bóstw wyznaczone przez *Ammę* do walki z *Yurugu*

Nu (*dogo-so*) – fasola, *Vigna unguilata* z rodziny *Fabaceae*, roślina pnąca niewymagająca szczególnych warunków glebowych

Nyama – siła życiowa

Ogo (*dogo-so*) – zbuntowane bóstwo, jedno z dzieci *Ammy*, wprowadził chaos w proces tworzenia świata, przekształcone w *Yurugu*

Ogo dyala (*dogo-so*) – krzew pnący *Cissus quadrangularis* z rodziny *Vitaceae*, wykorzystywany w medycynie tradycyjnej

Olubaru (*dogo-so*) – mężczyźni wtajemniczeni w czasie święta *Sigi* członkowie stowarzyszenia *Awa*

OMATHO – *Office Malien du Tourisme et de Hôtellerie* (Malijskie Biuro Turystyki i Hotelarstwa)

Omo (*dogo-so*) – stan porządku, lekkości

Ommolu (*dogo-so*) – tamaryszek, *Tamarindus indica* z rodziny *Fabaceae*, osiąga wysokość do 20 m, jadalne nasiona i pulpa znajdująca się w strąkach, mająca kwaśny smak

Omolo (*dogo-so*) – tradycyjna religia Dogonów

Oro (*dogo-so*) – baobab, *Adansonia digitata* z rodziny *Malvaceae*, liście i owoce jadalne, kora wykorzystywana do produkcji włókien

Pan ziemi → władztwo

Pela (koromfe) – wodzostwo Kurumbów ze stolicą w Toulfe

Pelayo (koromfe) – władca wodzostwa Pela

Pelu (*dogo-so*) – drzewo *Kahya senegalensis* z rodziny *Meliaceae*, kora wykorzystywana w medycynie tradycyjnej, w czasach kolonialnych często sadzone wzdłuż ulic

Peul, Fulbe – lud pasterski wywodzący się z Futa Dżalon, zamieszkujący w strefie Sahelu od Senegalu aż po Kamerun; od XVII w. tworzył państwa

Pipilu (*dogo-so*) – białe piwo

Po (*dogo-so*) – palusznik (fonio), *Digitaria exilis* z rodziny *Poaceae*, roślina jednoletnia, uprawna; w myśl wierzeń najmniejsze ziarno świata, odgrywające istotną rolę w mitologii

Po-banu (*dogo-so*) – fonio czerwone

Po-na (*dogo-so*) – fonio duże

Po-pilu (*dogo-so*) – fonio białe

Po-tenu (*dogo-so*) – fonio południa

Po Tolo (*dogo-so*) – gwiazda fonio, Syriusz B krążący wokół Syriusza A

Po-yayuguzu (*dogo-so*) – fonio brzydkiej kobiety

Pokrewieństwo żartów – braterstwo krwi, forma pokrewieństwa obrzędowego, związane jest z nim czynienie żartów-złośliwości pod adresem osoby (ludu) uważanej za spokrewnioną

Poli (*dogo-so*) – sezam, *Sesamum radiatum* z rodziny *Pedaliaceae*, gatunek jedno-
rocznej rośliny osiągającej wysokość do 1,5 m, ziarna wykorzystywane do tłoczenia
oleju używanego do celów spożywczych

Polo (*dogo-so*) – sansewiera (wężownica), *Sansevieria guineensis* roślina z rodziny
Agavaceae, uprawiana w celu pozyskania włókna nienasiąkającego wodą, wykorzy-
stywanego do wyrobu sieci

Ponu (*dogo-so*) – drzewo o jadalnych owocach, *Detarium senegalensis* z rodziny *Fa-
baceae*, jedna z tradycyjnych roślin żywnościowych Afryki Zachodniej

Puro, puru (*dogo-so*) – nieczystość, obrzęd oczyszczający

Ród – spokrewniona grupa wywodząca się od wspólnego przodka, obejmuje kilka
lineaży

Sa (*dogo-so*) – drzewo *Lannea acida* z rodziny *Anacardiaceae*, kora wykorzystywa-
na do wytwarzania włókien, owoce zwane dzikimi rodzynkami mają wiele zastoso-
wań: do produkcji napojów, garbowania skóry, a także w budownictwie

Sa di (*dogo-so*) – napój sporządzony z owoców *sa*

Sagala (*dogo-so*) – mityczna metaliczna masa, z której kowale uzyskują żelazo, mi-
nerał

Satimbe (*dogo-so*) – maska kobiety, która jako pierwsza zobaczyła maski

Saval (*fulfulde*) – miara naczynia Fulbów lub kalebasy półkulistej o pojemności
ok. 3,75 litra

Sene (*dogo-so*) – odmiana akacji, *Acacia albida* z rodziny *Fabaceae*, ziarno której
stało się podstawą tworzenia przez *Ammę* pierwszego świata

Sene-na (*dogo-so*) – matka akacji, w myśl mitu pierwsza akacja, dała początek innym

Sene-i (*dogo-so*) – odmiana akacji, w myśl mitu jej ziarno jako pierwsze zostało po-
sadzone przez *Ammę*

Senebe (*dogo-so*) – odmiana akacji, *Acacia senegalensis* z rodziny *Fabaceae*

Sigi (*dogo-so*) – święto odrodzenia, celebrowane przez mężczyzn, odbywające się co
60 lat

Sigi-so – język sekretny, obrzędowy znany tylko wtajemniczonym członkom stowa-
rzyszenia *Awa*

Sigi Tolo, albararu (*dogo-so*) – gwiazda *Sigi*, Syriusz A

Silu, Siu (*dogo-so*) – winodań wachlarzowata (winna palma), *Borassus flabellifer*
z rodziny *Arecaceae*; przypomina drzewo kokosowe, owoce jadalne, liście wykorzy-
stywane w plecionkarstwie

Sindiaye (*dogo-so*) – drzewo *Cassia sieberiana* z rodziny; *Fabaceae*, korzenie
są wykorzystywane w medycynie tradycyjnej, właściwości przeciwbólowe i przeciw-
zapalne

Sinnano (*dogo-so*) – dusze chłopców którzy zmarli jako niedoświadczeni seksualnie

Sirige (*dogo-so*) – maska przedstawiająca dom piętrowy

SMERT – *Société Malienne pour l'Exploitation des Ressources Touristique* (Malijskie
Stowarzyszenie do Spraw Wykorzystania Zasobów Turystycznych)

So, sa (*dogo-so*) – słowo, język

So (*dogo-so*) – osioł, ssak nieparzystokopytny z rodziny *Equidae*

Songaj – państwo założone przez rybaków Sorko ze stolicą w Gao, zajmowało obszar
wzdłuż Nigru

Songaj – lud rolniczy Sudanu Zachodniego, zajmujący się także rybołówstwem

Soni (*songaj*) – dynastia panująca w państwie Songaj (1275-1493)

Sudan (arabski) – kraina geograficzna w Afryce na południe od Sahary, rozciąga się
od Wyżyny Abisyńskiej po Ocean Atlantycki; nazwa pochodzi od *Bilad al-Sudan*
(Kraj Czarnych)

Sudan Zachodni – obszar dorzecza Nigru, Senegalu Białej i Czarnej Wolty aż
po wybrzeże Atlantyku

Suru (*dogo-so*) – koń, ssak nieparzystokopytny z rodziny *Equidae*

Tarikh el-Fettach (arabski) – „Kronika Poszukiwacza” pisana w Timbuktu w XVI-
XVII w.

Tarikh es-Sudan (arabski) – „Kronika Sudanu” pisana w Timbuktu w XVI w.

Tata (*mande*) – wioska obronna, rodzaj fortyfikacji wykonanych z cegły *banco*

Tellem (*dogo-so*) – autochton, „człowiek, który był tutaj przed nami”, → Kultura
Tellem

Tellemowie – ludność autochtoniczna zamieszkująca w Falezach Bandiagary
przed przybyciem Dogonów

Telu (*dogo-so*) – trawa *Andropogon gayanus* z rodziny *Poaceae*, wieloletnia roślina
wykorzystywana jako pasza

Tige (*dogo-so*) – dewiza, hasło, zasady działania, postępowania, wyrażane
w formie sentencji, wyznacznik tożsamości

Tire togu (*dogo-so*) – segment lineażu

Tirim (*dogo-so*) – pomocnik kapłana *Niem Kadiun*

Togozo (*dogo-so*) – drzewo kapokowe, *Ceiba pentandra* (według francuskich etnolo-
gów *Bombax buonopozense*); dorasta do 70 m wysokości, bardzo sprężyste, odporne
na wodę; rodzaje *Bombax* i *Ceiba* należą do tej samej rodziny *Malvaceae*, w róż-
nych systemach klasyfikacji łączy się je, *Bombax pentandrum* L. i *Ceiba pentandra*
(L.) Gaertn. uważa się za synonimy

Togu (*dogo-so*) – lineaż patriarchalny, zadaszenie, dzielnica

Togu-na (*dogo-so*) – rodzaj wiaty, zadaszenia, miejsce spotkań mężczyzn, znajduje
się w każdej dzielnicy wioski

Tolo (*dogo-so*) – gwiazda

Tolo Dullogu (*dogo-so*) – gwiazdy Tarczy Oriona

Tolo Duno, Tolo Dyuno (*dogo-so*) – grupa gwiazd, Plejady

Tolo gonoze (*dogo-so*) – satelita

Tolo tanaze (*dogo-so*) – planeta
Tolo Yazu (*dogo-so*) – Wenus
Toloy → Kultura Toloy
Tomo – region znajdujący się w południowej części kraju Dogonów
Tonu (*dogo-so*) – schemat, obwód rzeczy, trzecia z serii znaków
Toro-so – jeden z najpopularniejszych dialektów języka *dogo-so*, używany w Falezach Bandiagary
Toymu (*dogo-so*) – rysunki, czwarta z serii znaków
Tuaregowie – lud pasterski zamieszkujący Saharę i pogranicze Sahelu
Tukulerzy, Tekrur – lud pochodzący z doliny średniego biegu Senegalu; w XIX w. utworzyli państwo w łuku Nigru, które obejmowało między innymi kraj Dogonów
Tumo (*dogo-so*) – grupa wieku
Wagem (*dogo-so*) – jeden z kultów śmierci, kult przodków pochodzących z danej rodziny
Wala Banga (*dogo-so*) – przywódca stowarzyszenia masek
Wano (*dogo-so*) – płytki studnia
Wendjalma (*dogo-so*) – rodzaj systry, istotny element wykorzystywany w czasie inicjacji
Władztwo wody, ziemi – specjalne prawo do wody lub ziemi, należące do autochtonów danego terenu
Wodzostwo – typ organizacji społeczno-politycznej, termin stosowany do określenia protofeudalnych form organizmów politycznych Afryki Subsaharyjskiej
Ya-biru (*dogo-so*) – żona, typ małżeństwa, w którym mąż pozyskuje żonę dzięki swojej pracy
Yaga-yaga (*dogo-so*) – krzew o właściwościach leczniczych, *Stylosanthes viscosa* z rodziny *Fabaceae*
Ya-keđu (*dogo-so*) – żona, typ małżeństwa, w którym mąż porywa swoją żonę
Yala (*dogo-so*) – obraz, drugi z serii znaków, „yala rzeczy jest jakby jej początkiem”
Yalu Ulo Tolo (*dogo-so*) – Saturn
Yam (jams) – pochrzyn (ignam), *Dioscorea* z rodziny *Dioscoreaceae*, rodzaj wieloletnich pnączy o jadalnych bulwach łatwych w transporcie i przechowywaniu
Yapilu (*dogo-so*) – kobieta zmarła w czasie ciąży lub w trakcie porodu, w szerszym znaczeniu dusze blakające się po buszu
Yapirim (*dogo-so*) – jeden z kultów śmierci, bóstwo opiekuńcze kobiet
Yapunu Tolo (*dogo-so*) – gwiazda menstruujących kobiet, Mars, Wenus na zachodzie
Yasa (*dogo-so*) – siostra bliźniaczka *Nommo*
Yasigine (*dogo-so*) – siostry masek (*awa vedyam*), jedyne kobiety uczestniczące w święcie *Sigi*
Yatana (*dogo-so*) – statuetka kobiety uczestnicząca w ceremoniach pogrzebowych kobiet

Yatenga (*moore*) – jedno z państw Mossi ze stolicą w Ouahigouya
Yeban (*dogo-so*) – gnomiczne bóstwo opiekuńcze, zamieszkujące w drzewach, zaroślach i jaskiniach, niewidzialne dla śmiertelników
Yogo kondi (*dogo-so*) – ekscyzja
Yu (*dogo-so*) – proso (rozplenica perłowa), *Pennisetum spicatum* z rodziny *Poaceae*, gatunek rośliny jednorocznej dająca dobre zbiory, kłos może zawierać ponad 1000 ziaren, stanowi bazę żywieniową Sahelu
Yu-Tolo (*dogo-so*) – gwiazda prosa
Yuguru (*dogo-so*) – pyton, *Python*, wąż z rodziny *Boidae*
Yuguru-na (*dogo-so*) – pyton, wielki wąż; jedna z postaci, którą przyjmuje *Nommo*
Yullo (*dogo-so*) – drzewo *Parkia biglobosa* z rodziny *Fabaceae*, kora, liście, kwiaty i strąki mają niezliczone zastosowania w medycynie i kuchni
Yurugu (*dogo-so*) – błąd lis, *Vulpes pallidus* z rodziny *Canidae*, zamieszkuje strefę Sahelu, może prawie całkowicie obejść się bez picia, uważany za najmniej poznany z wszystkich gatunku psów; bóstwo stworzone przez boga *Ammę*, wykazało się nieposłuszeństwem wobec stwórcy, wprowadziło chaos w tworzonym przez boga świecie
Złote Wybrzeże – była brytyjska kolonia, od 1957 roku Ghana

I BIBLIOGRAFIA

Alexandre P.

- 1968a – *Griot*, w: G. Balandier, J. Maquet, (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 192-194.
 1968b – *Légende*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 246-247.
 1968c – *Numération*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 299.
 1968d – *Sorcellerie*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, Paris, s. 391-392.

Archinard L.

- 1896 – *La campagne 1892-1893 au Soudan français. Rapport du colonel Archinard*, „Renseignements coloniaux et documents” dodatek do „L’Afrique française” 6: 1, s. 1-36.

Arnaud R.

- 1921 – *Notes sur les montagnards Habe de cercle de Bandiagara et de Hombori (Soudan Français)*, „Revue d’ethnographie et des traditions populaires” 2, s. 241-314.
 1922 – *Le dernier episod de la conquet du Soudan français. L’affaire de Tabi*, „Bulletin du Comite d’Afrique français”, Rens col., s. 204-238.
 1923 – *Les Habes de la boucle du Niger*, „Revue anthropologie” 33, s. 184-192.

Bacqué M.-F.

- 1997 – *Les vertus psychologique des rites funéraires*, w: M.-F. Bacqué (red.)

Mourir aujourd’hui. Les nouveaux rites funéraires, Paris.

Balandier G.

- 1968a – *Esclavage*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 152-153.
 1968b – *Forgeron*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 181-182.
 1968c – *Littérature orale*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 252-253.

Bańko M. (red.)

- 2005 – *Wielki słownik wyrazów obcych*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Barth H.

- 1857-58 – *Travels and discoveries in North and Central Africa: Being a journal of an expedition in the years 1849-1855*, t. I-V, London.

Baumann H., Westermann D. H.

- 1957 – *Les peuples et les civilisations de l’Afrique*, Paris: Payot.

Beaudoin G.

- 1984 – *Les Dogon du Mali*, Paris: BDT Développement.

Bedaux R. M.A.

- 1972 – *Tellem, reconnaissance archéologique d’une culture de l’Ouest africain au Moyen – Age: recherches architectoniques*, „JSA” 42: 2, s. 103-185.
 1974 – *Tellem, reconnaissance archéologique d’une culture de l’Ouest africain au Moyen-Age: les appuie-nuque*, „JSA” 44: 1, s.7-42.
 1986 – *Recherches Ethno-Archéologiques sur la poterie des Dogon (Mali)*, w:

J.-D. van der Waals (red.) *Op zoek na ar mens en materiële cultuur*, Groningen, s. 117-148.

2003 – *La poterie dans le région de Sangha*, w: R. M. A. Bedaux., J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 170-175.

Bedaux R. M. A., Bolland R.

1980 – *Tellem, reconnaissance archéologique d’une culture de l’Ouest africain au Moyen-Age: la Textiles*, „JA” 50: 1, s. 9-23.

Bedaux R. M. A., Gallay A., Macdonald K.

2003 – *L’archéologie des Dogon de l’est: Nokara, Sarnyéré et Douentza*, w: R. M. A. Bedaux, J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 40-47.

Bedaux R. M. A., Lange A.G.

1983 – *Tellem, reconnaissance archéologique d’une culture de l’Ouest africain au Moyen-Age: la poterie*, „JA” 53: 1-2, s. 5-59.

Bedaux R. M. A., van der Waals J.-D.

1987 – *Aspects of the life-span of Dogon pottery*, w: L. Hacquebord i in. (red.) *A knapsack full of pottery*, Leiden University Press, Leiden, s. 137-153.
 2003 – *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde.

Bendor-Samuel J. T.

1971 – *Niger-Congo, Gur*; w: *Current trends in linguistics*, t. 7, *Linguistics in Sub-Saharan Africa*, Paris, s. 141-179.

Berche T.

1998 – *Anthropologie et santé publique en pays dogon*, Paris: Karthala.

Bertho Le P. J.

1953 – *La place des dialectes dogon (dого) de la falaise de Bandiagara parmi les autres groupes linguistiques de la zone soudanaise*, „Bulletin et Mémoire de la Société d’Anthropologie” 15, s. 405-441.

Bolland R.

1991 – *Tellem textiles*, Amsterdam: Royal Tropical Institute.

Bouju J.

1984 – *Graine de l’homme, enfant du mil*, Paris: Société d’ethnographie.
 1995 – *Qu’est-ce que l’“ethnie” dogon?*, „Cahiers des Sciences Humaines” 31: 2, 329-363.
 2003 – *L’identité dogon: conceptions pour soi et représentations pour autrui*, w: R. M. A. Bedaux, J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 183-188.

Brasseur G.

1960 – *Une maison Dogon de la region de Bandiagara*, „NA” 86, s. 48-52.
 1968 – *Les établissements humains au Mali*, Dakar: Institut Fondamental d’Afrique Noire.

Brasseur G., Le Moal G.

1963 – *Cartes ethno-démographiques de l’Afrique Occidentale nr 3 et 4*, Dakar: Institut Fondamental d’Afrique Noire.

Bravmann René A.

1999 – *Sahel and Savanna*, w: T. Philips (red.) *Africa. The art of continent*, Munich-New York: Prestel, s. 479-533.

Brencz A.

1987 – *Braterstwo krwi*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 55.

Buchalik L.

- 1986 – *Historia i stan badań nad kulturą Dogonów*, cz: I „MZ” 32, s. 455-518.
 1987 – *Historia i stan badań nad kulturą Dogonów*, cz: II „MZ” 33, s. 391-420.
 2000 – *Historia Kurumbów z Lurum (Burkina Faso)*, „MZ”, t. 46, s. 601-634.
 2001 – *Narodziny u Kurumbów*, „Lud” t. 85, s. 223-238.
 2003a – *Osadnictwo w Falezach Bandiagary i jego dzieje*, „Ludzie i kultury” 1, s. 15-32.
 2003b – *Charakterystyka kultury Dogonów (Afryka Zachodnia)*, w: J. Różański., P. Szuppe (red.) *Ewangelizacja między tradycją a współczesnością afrykańską*, „Studia i materiały misjologiczne”, t. 2, Warszawa, s. 55-70.
 2004 – *Żelazny dom Kurumbów*, w: J. Łapott (red.) *Afryka. 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur*, Szczecin: Muzeum Narodowe, s. 215-226.

Buchalik L., Łapott J.

- 2003 – *Sprawozdanie z realizacji programów badawczych „Lurum 2000” oraz „Atacora-Lurum 2001” i „Yoro 2002”*, „Ludzie i Kultury” 1, s. 69-82.

Buchowski M.

- 1987a – *Czarownictwo*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 59-61.
 1987b – *Inicjacja*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 160-161.

Buraud G.

- 1948 – *Les Masques*, Paris.

Burszta W. J.

- 2009 – *Od mowy magicznej do szumów popkultury*, Warszawa: Wydawnictwo „Academica”.

Caillé R.

- 1830 – *Journal d'un voyage a Tombouctou et a Djenne ... dans l'Afrique Central pendant les annees 1824-1828*, Paris.

Caillois R.

- 1973 – *Żywiol i lad*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Calame-Griaule G.

- 1954 – *Ésotérisme et fabulation au Soudan*, „BIFAN” 16, ser B, s. 307-321.
 1965 – *Etnologie et language: la parole chez les Dogon*, Paris: Gallimard.
 1968 – *Dictionnaire Dogon dialecte Toro. Langue et civilisation*, Paris: Klincksieck.
 1991 – *On the Dogon restudied*, „Current Anthropology” 32: 5, s. 575-577.
 2006 – *Contes dogon du Mali*, Paris: Karthala.

Cancel R.

- 2004 – *Oral traditions*, w: P.M. Peek, K. Yankah (red.) *African Folklore. An encyclopedic*, New York: Routledge, s. 316-317.

Carmack R. M.

- 1972 – *Ethnohistory: a review of its development, definitions, methods and aims*, „Annual Review of Anthropology” 1, s. 227-246.

Cassirer E.

- 1998 – *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Warszawa: Czytelnik.

Cazes M.-H. (red.)

- 1993 – *Les Dogon de Boni. Approche démographique d'un isolat du Mali*, Paris: Presses Universitaires de France, t. 132.

Ciarcia G.

- 2003 – *De la mémoire ethnographique. L'exitisme du pays dogon*, Paris: Éditions de l'EHES.

Cissoko S. M.

- 1968 – *Famines et épidémies à Tomboctou et dans la Boucle du Niger du XVIe au XVIIIe siècle*, „BIFAN” 30: 3, ser B, s. 806-821.

Chevalier J., Gheerbrant A.

- 1989a – *Ankh*, w: J. Chevalier, A. Gheerbrant (red.) *Dictionnaire des symboles*, Paris: Éditions Robert Laffont S.A., s. 48-49.
 1989b – *Éclipse*, w: J. Chevalier, A. Gheerbrant (red.) *Dictionnaire des symboles*, Paris: Éditions Robert Laffont S.A., s. 389-390.
 1989c – *Oeuf*, w: J. Chevalier, A. Gheerbrant (red.) *Dictionnaire des symboles*, Paris: Éditions Robert Laffont S.A., s. 689-693.

Chmielewski W.

- 1996 – *Zarys pradziejów Afryki*, w: M. Tymowski (red.) *Historia Afryki. Do początku XIX wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 66-123.

Chudeau R.

- 1910 – *Note sur l'ethnographie de la region du Moyen Niger, Dessins et gravures du plateau de Bandiagara*, „L'Anthropologie” 21, s. 661-663.

Cieślak J.

- 2009 – *Polscy kosmici w Brukseli*, „Rzeczpospolita”, 13.05.09.

Cirlot J. E.

- 2007 – *Słownik symboli*, przeł. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Znak.

Clarke

- 1849 – *Specimens of dialects*, b.m.w.

Clifford J.

- 2000 – *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia literatura i sztuka*. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Coppens F.

- 2000 – *Tajemnica Dogonów rozwiązana?*, przeł. Kornak, „Fortean Times”, nr 140. www.teksty.gildia.pl/Kornak?fortean/dogon (odczyt 23.03.2008)

Cornevin R.

- 1962 – *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris: Berger-Levrault.

Cornevin R., Cornevin M.

- 1964 – *Histoire de l'Afrique des origines à nos jours*, Paris: Payot.

Curtin P.

- 2003a – *Afryka na północ od strefy leśnej w początkach ekspansji islamu*, w: P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina (red.) *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, przeł. Marek Jannasz, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut, s. 99-149.
 2003b – *Afryka na północ od strefy leśnej w latach 1550-1880*, w: P. Curtin, S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina (red.) *Historia Afryki. Narody i cywilizacje*, przeł. Marek Jannasz, Gdańsk: Wydawnictwo Marabut, s. 213-253.

Czeppe Z., Flis J., Mochnacki R.

- 1968 – *Geografia fizyczna świata*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

D'Alleva A.

- 2008 – *Metody i teorie historii sztuki*, przeł. E. i J. Jedlińscy, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.

Davidson B.

1961 – *Stara Afryka na nowo odkryta*, przeł. E. Werfel, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Delafosse M.

1912 – *Haute-Senegal-Niger (Soudan français)*, Paris: E. Larose.

Delange J.

1967 – *Arts et peuples de l'Afrique noire*, Paris: Éditions Gallimard.

Dembele M., Diarra T. (red.)

1995 – *L'impact du tourisme sur les sites culturels*, Bamako.

Dembska A.

1995 – *Kultura Starożytnego Egiptu. Słownik*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Derejczyk J.

2009 – *Żyj 800 lat! Tylko po co?*, wywiad D. Śmierchalskiej, „*National Geographic*” 6, s. 42-50.

Deschamps H.

1952 – *L'éveil politique africain*, Paris: Presses Universitaires de France.

Desplagnes L.

1907 – *Le Plateau Central Nigérien*, Paris: Larose.

Dieterlen G.

1938 – *Le drapeau signe d'alliance chez les Dogon de Sanga (Soudan français)*, „*Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF*” 21, s. 108-129.

1941 – *Les âmes des Dogon*, Paris: Institut d'Ethnologie.

1950 – *Les correspondances cosmobiologique chez les Soudanais*, „*Journal de Psychologie Normale et Pathologique*” 43: 3, s. 350-366.

1951 – *Signes d'écriture Bambara*, w:

M. Griaule, G. Dieterlen (red.) *Signes graphiques soudanais*, „*L'Homme*” 3, s. 31-42.

1952 – *Emploi de plantes ichthyotoxique pour la pêche chez les Dogon de Sanga*, „*NA*” 56, s. 115-116.

1955 – *Caractères religieux de la chefferie au Soudan français, Rapport du Congrès International d'Histoire des Religions*, Rome.

1955 – *Mythe et organisation social au Soudan français*, cz. I: „*JSA*” 25: 1-2, s. 39-76,

1956 – *Parenté et mariage chez les Dogon (Soudan français)*, „*A*” 26: 2, s. 107-148.

1959 – *Mythe et organisation social au Soudan français*, cz. II: „*JSA*” 29: 1, s. 120-138.

1962 – *Note sur le totémisme Dogon*, „*L'Homme*” 2, s. 106-110.

2005 – *Textes sacrés d'Afrique noire*, Paris: Éditions Gallimard.

1970 – *La serrure et sa clef (Dogon, Mali)*, w: J. Pouillon, P. Maranda (red.) *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, Paris, s. 7-28.

1973 – *Contribution à l'étude des forgerons en Afrique Occidentale*, „*Annuaire d'École Pratique de Haute Études*” 104, s. 5-15.

Dieterlen G., Calame-Griaule G.

1960 – *L'alimentation dogon*, „*CEA*” 3, s. 46-86.

Dieterlen G., Sylla D.

1992 – *L'empire de Ghana. Le Wagadou et les traditions de Yérééré*, Paris: Karthala.

Dirie W.

2000 – *Kwiat pustyni*, przeł.

M. Wrześniewski, Warszawa: Świat Książki.

Dobrowolski K.

1966 – *Studia nad życiem społecznym i kulturą*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Dolo Diougoudié

1936 – *Monographie d'un village: Sangha (Soudan français)*, „*L'Éducation africain*” 93, s. 25-49.

Dolo Dogodiougou

1986 – *Le tourisme et son impact socio-économique en pays dogon*, Bamako.

Dolo S. O.

2002 – *La mère des masques. Un Dogon raconte*, Paris: Édition du Seuil.

Donimirski A.

1973 – *Znaki niewiadomego pochodzenia*, „*Dookoła Świata*” 28, s. 18-19.

Doquet A.

1999 – *Les masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris: Karthala.

2006 – Jolly, Éric. *Boire avec esprit. Bière de mil et société dogon*, „*CEA*” 184, s. 1018-1020.

Doroszewski W. (red.)

1982 – *Słownik Poprawnej Polszczyzny*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Douglas M.

1967 – *If the Dogon ...*, „*CEA*” 7: 28, s. 659-672.

1968 – *Dogon culture – profane and arcane*, „*A*” 38: 1, s. 16-25.

Dougnon I.

2003 – *Les Ghana boys et le prestige de l'habit européen au Pays Dogon (1920-1960)*, w: R. M. A. Bedaux, J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 55-58.

Douyon D.

2002 – *La société des hommes*, w: M. Konaté, M. Le Bris (red.) *Les mondes Dogon*, Paris: Hoëbeke, s. 66-79.

Dramani-Issifou Z.

1993 – *Les Songhay: dimension historique*, w: *Vallées du Niger*, Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, s. 151-161.

Drewal M.T.

1992 – *Yoruba ritual. Performers, play, agency*, Bloomington: John Wiley & Sons.

Dundes A.

1977 – *Literatura oralna*, przeł. J. Banach, „*Literatura Ludowa*” 45, s. 93.

Dupré G., Guillaud D.

1986 – *Archéologie et tradition orale: contribution à l'histoire des espaces du pays d'Arbinda. Province de Soum, Burkina Faso*, „*CEA*” 22: 1, s. 5-48.

Dziubiński A., Nowak B.

2002 – *Ludność Afryki i jej migracje*, w: M. Chrośnicki (red.) *Encyklopedia Historyczna Świata*, Kraków: Agencja Publistyczna-Wydawnicza Opres, t. 12, s. 77-86.

Encyklopedia

2005 – *Encyklopedia Gazety Wyborczej*, Kraków.

Engeström T.

1957 – *Notes sur les modes de construction au Sudan*, Stockholm: Statens Ethnografiska Museum.

Eriksen T. H.

2009 – *Małe miejsca, wielkie sprawy*, przeł. J. Wołyńska, Warszawa: Wydawnictwo Volumen.

Ermert E.

2003 – *Le musée communautaire de Nombori – une nouvelle stratégie pour la conservation locale de la culture*, w:

- R. M. A. Bedaux, J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 213.
- Fagg W.**
1958 – *The sculpture of Africa*, New York: Praeger.
1965 – *Sculptures africaines. Les univers artistiques des tribus d'Afrique Noire*, Paris: Fernand Hazan.
- Fagnola F.**
2003 – *Les sanctuaires de Sangui-Golo et de Nanrin*, w: R. M. A. Bedaux, J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 73-74.
2009 – *Voyage à Bandiagara. Sur le traces de la Mission Desplagnes 1904-1905. La première exploitation du Pays Dogon*, Milan: Officina Libraria.
- Fiemeyer I.**
2004 – *Marcel Griaule, citoyen dogon*, Paris: Actes Sud.
- Filipowiak W.**
1981 – *Średniowieczna stolica królestwa Mali – Niani w VI-XVII wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Flam J. D.**
1970 – *Some aspects of style symbolism in sudanese sculpture*, „*JSA*” 40: 2, s. 137-150.
- Fraser D.**
1976 – *Sztuka prymitywna*, przeł. M. Żulkoś-Rozmaryn, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Frobenius L.**
1910 – *Kulturtypen aus dem Westsudan ...*, Gotha: J. Perthes.
1911 – *Auf dem Wege na ch Atlantis*
Bericht über den Verlauf der zweiten Reisenperiode der D.I.F.E. inden Jahre 1908 bis 1910, Berlin.
1921 – *Spiemannsgeschichten der Sahel*, Jena.
1922 – *Erzählungen aus dem West-Sudan*, Jena.
1923 – *Das Umlerkann Afrika*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck.
1933 – *Kulturgeschichte Afrikas Prolegomena zu einer historischen Gestelthehre*, Zürich: Phaidon-Verlag.
- Froelich J.-C.**
1964 – *Animismes*, Paris: Éditions de L'Orante.
- Fromm E.**
1972 – *Zapomniany język*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gallais J.**
1975 – *Pasteurs et paysans du Gourma. La condition sahélienne*, Bordeaux: Mémoire du CEGET.
- Gallay A.**
1981 – *Le Sarnyéré Dogon*, Paris: Éditions ADPF.
2003 – *Les traditions céramiques dogon*, w: R. M. A. Bedaux R., J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 160-169.
- Ganame G.**
2004 – *Historique du village de Toulfe. Depuis sa creation*, Toulfe. (rękopis)
- Ganay S. de**
1937 – *Notes sur le culte du Lebe chez les Dogon du Soudan français*, „*JSA*” 7, s. 203-211.
1940 – *Rôle protecteur de certaines*

- peintures rupestres du Soudan français*, „*JSA*” 10, s. 87-98.
1941 – *Les devises des Dogons*, Paris: Institut d'Ethnologie.
1942 – *Le Binou Yébéné*, Paris.
1951 – *Graphies de voyages mythique chez les Bambara*, „*A*” 21: 1, s. 20-23.
1953 – *Instruments aratoires et herminettes dogon*, „*NA*” 60, s. 113-115.
- Gardi B.**
2003 – *Textiles dogon*, w: R. M. A. Bedaux R., J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 176-181.
- Giri J.**
1983 – *Le Sahel demain. Catastrophe ou renaissance?*, Paris: Karthala.
- Giuliano M.**
2008 – *Korea za zasłoną*, „*Gość Niedzielny*” 33, 17.08.2008, s. 41-43.
- Glanville E.V.**
1967 – *Sexual dimorphism in the pelvic bones of the Tellem, a medieval Negro population from the Mali Republic*, „*PKNAW*” 70, ser. C, s. 368-377.
- Glanville E.V., Huizinga J.**
1966a – *Digital dermatoglyphics of the Dogon, Peul and Kouroumba of Mali and Upper Volta*, „*PKNAW*” 69, ser. C, s. 664-674.
1966b – *Palmar dermatoglyphics of the Dogon and Peul of Mali*, „*PKNAW*” 69, ser. C, s. 528-539.
- Goody J.**
1967 – M. Griaule, *Conversations with Ogotemmel: An Introduction to Dogon Religious Ideas*, „*American Anthropologist*” 69: 2, s. 239-241.
- Gornung M. B., Lipiec J. G., Olejnikow I. N.**
1977 – *Historia poznania Afryki*, przeł. J. Krystek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Gresle F., Panoff M., Perrin M., Tripier P.**
1990 – *Dictionnaire des sciences humaines: sociologie, psychologie sociale, anthropologie*, Paris: Nathan.
- Griaule M.**
1932 – *Rapport general (mai 1931-mai 1932)*, „*Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A.O.F.*” 15, s. 600-611.
1934 – *Peintures rupestres du Soudan français*, „*Revue de Synthèse*” 7, s. 187-188.
1937a – *Blasons totémiques des Dogon*, „*JSA*” 7, s. 69-78.
1937b – *Notes sur la divination par le chacal*, „*Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'A.O.F.*” 20, s. 113-141.
1938a – *Jeux dogons*, Paris: Travaux et Mémoire de l'Institut d'Ethnologie.
1938b – *Masques dogons*, Paris: Travaux et Mémoire de l'Institut d'Ethnologie.
1940 – *Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon*, „*JSA*” 10, s. 127-129.
1947a – *Arts de l'Afrique noire*, Paris: Éditions du Chêne.
1947b – *Nouvelles recherches sur la notion de personne che les Dogon*, „*Journal de Psychologie normale et pathologique*” 40: 4, s. 425-431.
1948a – *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmel*, Paris: Édition du Chêne.
1948b – *L'arche du monde chez les population nigériennes*, „*JSA*” 18, s.117-126.
1949 – *L'Image du Monde au Soudan*, „*JSA*” 19, s.81-88.

- 1951 – *Systèmes graphiques des Dogon*, w: M. Griaule, G. Dieterlen (red.) *Signes graphiques soudanais*, „L'Homme” 3, s. 7-30.
- 1952 – *La connaissance de l'homme au xx-e siècle*, Neuchâtel: La Baconnière.
- 1952a – *Les savoirs des dogon*, „JSA” 22, s. 27-42.
- 1957a – *Méthode de l'ethnographie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- 1957b – *Recueil des interventions*, Paris.
- 1957c – *Allocution du 27 janvier 1953*, w: A. Sarraul (red.) *Marcel Griaule conseiller de l'Union Française*, Paris: Nouvelles édition latines.
- 1961 – *Classification des insectes chez les Dogon*, „JSA” 31: 1, s. 7-71.
- 1963 – *The idea of person among the Dogon*, w: S. Ottenberg, T. Ottenberg (red.) *Cultures and societies of Africa*, New York.
- 1965 – *Conversations with Ogotemmêli: an introduction to Dogon religious ideas*, New York-London.
- 1966 – *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotemmêli*, Paris: Fayard.
- 1994 – *Masques Dogons*, Paris: Muséum national d'Histoire naturelle, Publication Scientifique.
- 2006 – *Bóg wody. Rozmowy z Ogotemmelim*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Griaule M., Dieterlen G.**
1947 – *Arts de l'Afrique noire*, Paris: Éditions du Chêne.
- 1950a – *La conception du monde et de la matière au Soudan*, „Atomes” 47, s. 50-52.
- 1950b – *Un système soudanais de Sirius*, „JSA” 20: 2, s. 273-294.
- 1951 – *Signes graphiques soudanais*, „L'Homme” 3.
- 1954 – *The Dogon*, w: D. Forde (red.) *African worlds: studies in the cosmological ideas and social values of Africa peoples*, London, s. 83-110.
- 1965 – *Le renard pâle. I - Le mythe cosmogonique. I - La création du monde*, Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- 1991 – *Sudański system Syriusza*, w: R. K. G. Temple, *Tajemnica Syriusza*, przeł. M. Kuźniak, Poznań: Książnica Włoczęgów i Uczonych „Brama”, t. 1, s. 53-79.
- Gromyko A.**
1984 – *Maski i skultura Tropiçeskoj Afriki*, Moskwa.
- Guerrier E.**
1975 – *Essai sur la cosmogonie des Dogon: L'arche du Nommo*, Paris: R. Laffont.
- Hale T. A.,**
2004 – *Griots and griottes*, (w:) P.M. Peek, K. Yankah (red.) *African Folklore. An encyclopedic*. New York: Routledge, s. 162-164.
- Haan H.**
1965 – *The Dogon and the Tellem (The house is the belly of the mother)*, „Architect's Yearbook”, s. 129-141.
- Hazoumé P.**
1957 – *Marcel Griaule l'Africain*, w: M. Demerle (red.) *Marcel Griaule, conseiller de l'Union française*, Paris: Nouvelles éditions latines.
- Henninger J.**
1954 – *Abris sous roche de la région de Bobo-Dioulasso*, „NA” 64, s. 97-99.
- Herskovits M.J.**
1930 – *The culture areas of Africa*, „A” 3, s. 59-78.

- Heusch L. de**
1957 – *Le rayonnement de l'Égypte antique dans l'art et la mythologie de l'Afrique Occidentale*, „JSA” 28, s. 91-109.
- 1991 – *On Griaule on Trial*, „Current Anthropology” 32: 4, s. 434-437.
- Hiernaux J.**
1975 – *The people of Africa*, New York: Charles Scribner's Sons.
- Hochstetler J. L.**
2004 – *Sociolinguistic survey of the Dogon language area*, SIL International.
- Hope M.**
1998 – *Tajemnice starożytnego Egiptu*, Warszawa: Wydawnictwo Medium.
- Huet J.-Ch.**
1994 – *Villages perchés des Dogon du Mali. Habitat, espace et société*, Paris: L'Harmattan.
- Huizinga J.**
1965 a – *Reflectometry of the skin in Dogons*, „PKNAW” 68, ser. C, s. 289-296.
- 1965 b – *Flanger patterns and ridge counts of the Dogon*, „PKNAW” 68, ser. C, s. 398-411.
- 1968a – *Human biological observations on some African populations of the thor savanna belt. I*, „PKNAW” 71, ser. C, s. 356-72.
- 1968 b – *New physical anthropological evidence bearing on the relationships between Dogon, Kurumba and the extinct West African Tellem populations*, „PKNAW” 71, ser. C, s. 16-30.
- Huizinga J., Bedaux R. M. A., van der Waals J.-D.**
1979 – *Anthropological Research in Mali*, „National Geographic Society Research Reports”, s. 281-307.
- Huizinga J., Birnie-Tellier N. F.,**
1966 – *Some antropometric data on male and female Dogons*, cz. 1 i 2, „PKNAW” 69: 5, ser. C, s. 675-695.
- Huizinga J., Birnie-Tellier N. F., Glanville E. V.**
1967 – *Description and Carbon-14 dating of Tellem caveskulls from the Mali Republic: a comparison with other Negroid groups*, „PKNAW” 70, ser. C, s. 338-367.
- Huysecom E.**
2003 – *Inagina, l'ultime maison de fer*, w: R. M. A. Bedaux, J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 151.
- Imperato P. J.**
1971 – *Contemporary adapted dances of the Dogon*, „African Arts” 5: 1, s. 28-33, 68-72, 84.
- Iwińska D.**
1987 – *Tkactwo i jego wyroby w plemieniu Dogon (Mali)*, „MZ” 33, s. 327-365.
- Izak K.**
1985 – *III Polska Studencka Wyprawa Archeologiczna „Afryka 1983/84”*, „MZ” 31, s. 319-333.
- Izard M.**
1970 – *Introduction à l'histoire des royaumes mossi*, Paris-Ouagadougou: CNRS-CVRS.
- 1976 – *Changements d'identité lignagère dans le Yatenga*, „JSA” 46: 1-2, s. 69-81.
- 1980 – *Les archives orales d'un royaume Africain. Recherches sur la formation du Yatenga*. Thèse pour le doctorat d'état ès lettres et sciences humaines, Paris. (maszynopis)
- 1984 – *The peoples and kingdoms of the Niger Bend and the Volta basin from the 12th to the 16th century*, w: D. T. Niane (red.) *General history of Africa*, t. IV *Africa from the twelfth to the sixteen century*, California: UNESCO, s. 211-

- 237.1985a – *Gens du pouvoir gens de la terre*, Paris: Maison des Sciences de L'Homme.
 1985b – *Le Yatenga précolonial. Un ancien royaume du Burkina*, Paris: Karthala.
 2001 – *Les Kurumba et la Mission Lebaudy-Griaule (1938-1939)*, „JSA” 71: 1, s. 113-119.
- Jabłoński D., Ostasz L.**
 2006 – *Mapa wzorców kulturowych*, Olsztyn: Adiafora.
- Janin S.**
 2004 – *Burkina Faso*, Genève: Guides Olizane.
- Jedynak S.**
 1995 – *Symbolizm graficzny Dogonów i jego implikacje filozoficzne*, w: G. Głuchowski (red.) *Symbol w kulturze*, Lublin, s. 15-24.
- Jolly É.**
 1998-1999 – *Chefs sacrés et chefs de guerre dogon: deux pôles du pouvoir*, „Clio en Afrique” 5, s. 5-46.
 2004 – *Boire avec esprit. Bière de mil et société Dogon*, Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Jolly É., Guindo N.**
 2003 – *Le pouvoir en miettes. Récits pour l'intronisation d'un hogon (pays dogon, Mali)*, Paris: Classiques africains.
- Kamian B.**
 2003 – *La résistance du Mont Tabi (octobre-novembre 1920)*, w: R. M. A. Bedaux, J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 53-54.
- Kelm T.**
 2000 – *Architektura sakralna Sahary*, Warszawa: Arkady.

- Khady**
 2007 – *Okaleczona*, przeł. E. Cieplińska, Warszawa: Świat Książki – Bertelsmann Media.
- Krevran M.**
 1989 – *La célébration de la levée de deuil. Les rites du dannyi chez les Dogon de Pèlu*, Bandiagara: GRCD et Paroisse Catholique.
- Kervran Marcel, Kassogue D., Tembely A. A.**
 1989 – *La célébration de la levée de deuil. Les rites dudannyi chez les Dogon de Pelu*, (Paroisse catholique de Bandiagara, GRCD), nie publikowana.
 1991a – *Les funérailles et le yimu-komo chez les Dogon de Kamma (dans les villages de Pelu et Veje)*, (Paroisse catholique de Bandiagara, GRCD), nie publikowana.
 1991b – *La fête du bile chez les Dogon du Kamma (dans les villages de Pelu et Veje)*, (Paroisse catholique de Bandiagara, GRCD), nie publikowana.
- Kervran Marcel, Tembely A. A.**
 1993 – *La fête de au-leye les Dogon du Kamma; L'entrée des jeunes filles dans la classe d'âge (dans les villages de Pelu et Veje)*, (Paroisse catholique de Bandiagara, GRCD), nie publikowana.
 1994 – *Mariage traditionnel et rites de fécondité chez les Dogon Donnon*, (Paroisse catholique de Bandiagara, GRCD), nie publikowana.
- Ki-Zerbo J.**
 1978 – *Histoire de l'Afrique Noire. D'hier à demain*, Paris: Hatier.
- Kleinitz C., Dietz B.**
 2003 – *Art rupestre au Pays Dogon*, w: R. M. A. Bedaux, J.-D. van der Waals (red.)

- Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 138-145.
- Komorowski Z.**
 1973 – *Tradycje i współczesność Afryki Zachodniej. Wstęp do antropologii kulturowej regionu*, Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
 1994 – *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Konaré A. B.**
 1990a – *Aperçu général sur la culture dogon*, w: *Actes de la semaine d'expressions culturelles consacrée aux Dogon*, Bamako.
 1990b – *L'école Griaule*, „Jamana” 26, s. 16.
 1993 – *Dictionnaire des femmes celebres du Mali*, Éditions Jamana, Bamako.
- Konaré A. O., Konaré A. B.**
 1983 – *Grandes dates du Mali*, Bamako: École nationale supérieure.
- Koné N.**
 1993 – *Situation sanitaire et politique de sante*, w: A. Keita, P. Coppo (red.) *Plantes et remèdes du Plateau Dogon*, Bandiagara, 21-23.
- Kopaliński W.**
 1990 – *Słownik symboli*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Korabiewicz W.**
 1967 – *Do Timbaktu*, Warszawa: Iskry.
- Kościelniak P.**
 2006 – *Jak atakuje malaria*, „Rzeczpospolita”, 26.01.06.
- Koundaba D. L.**
 ~2004 – *L'histoire de Belehede: source*, Belehede. (rękopis)
- Krieger K.**
 1960 – *Westafrikanische Plastik 1* (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin 7), Berlin: Museum für Völkerkunde.
 1965 – *Westafrikanische Plastik 2* (Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde Berlin 17), Berlin: Museum für Völkerkunde.
- Krzak Z.**
 1994 – *Megality Europy*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
 2001 – *Megality świata*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kucenkov R. A.**
 1990 – *Etnos i ego iskusstvo: Zapadnyj Sudan*, Moskwa.
- Kwaśniewski K.**
 1987 – *Lud*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 211-212.
- Labouret H.**
 1941 – *Sacrifice humains en Afrique Occidentale*, „JSA” 11, s. 193-196.
- Lam A. M.**
 1993 – *De l'origine égyptienne des Peuls*, Paris: Présence Africaine.
 1997 – *Les chemins du Nil. Les relations entre l'Égypte ancienne et l'Afrique Noire*, Paris: Khepera.
- Lane P. J.**
 1986 – *Settlement as history: A study of time and space among the Dogon of Mali*, Cambridge: University of Cambridge.
- Larousse**
 2001 – *Le Petit Larousse*, Paris.
- Laude J.**
 1966 – *Les arts de l'Afrique noire*, Paris: Librairie Générale Française.

Leiris M.

1934a – *L'Afrique fantôme*, Paris: Gallimard.

1934b – *Rhombes dogon et dogon pignari*, „Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro” 7, s. 3-10.

1948 – *La langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan Français)*, Paris: Travaux et memoires de l'Institut d'Ethnologie.

2007 – *L'Afrique fantôme* (fragmenty), przeł. T. Szerszeń, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 61: 3-4, s. 92-104.

Leiris M., Schaeffner A.

1936 – *Les rites de circoncision chez les Dogon de Sanga*, „JSA” 6, s. 141-161.

Leloup H. (red.)

1994 – *Statuaire dogon*, Strasbourg: Éditions Amez.

Leschi J.

1958 – *Premier donné craniométriques concernant des Noirs Dogon de la boucle du Niger (Soudan français)*.

Variations des indices craniens, „Bulletin et Mémoire de la Société d'Anthropologie” 10: 9, s. 160-168.

1961 – *Études de crânes de Tellem recueillis en pays Dogon (Soudan, République du Mali)*, „BIFAN” 23, ser. B, s. 411-422.

Lettens D. A.

1971 – *Mystagogie et mistification. Evaluation de l'oeuvre de Marcel Griaule*, Bujumbura.

Leuzinger E.

1961 – *Africa Nera*, Milano: Il Saggiatore.

Lhote H.

1933 – *Les Habes*. „La terre et la vie”, s. 223-236.

Lifchitz D.

1940 – *La littérature orale chez le Dogon du Soudan français*, „A” 13, s. 235-249.

Lifchitz D., Paulme D.

1953 – *Les noms individuelle chez les Dogon (Soudan français)*, „Mémoires de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire” 23, s. 307-357.

Lipińska J., Marciniak M.

1980 – *Mitologia starożytnego Egiptu*, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Lohman J.

2010 – *Grabież dzieł sztuki – tu nikt nie ma czystych rąk*, wywiad M. Rachid Chehab, „Dziennik Gazeta Prawna” 74, 16-18.04.10., s. 19-20.

Luhrmann T.

2001a – *Magic*, w: T. Barfield (red.) *The Dictionary of Anthropology*, Malden: Blackwell Publishers Ltd., s. 298-299.

2001b – *Sorcery*, w: T. Barfield (red.) *The Dictionary of Anthropology*, Malden: Blackwell Publishers Ltd., s. 442.

2001c – *Witchcraft*, w: T. Barfield (red.) *The Dictionary of Anthropology*, Malden: Blackwell Publishers Ltd., s. 493-494.

Łapott J.

1978 – *Studencka ekspedycja etnograficzna „Afryka 76-77” – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej wyprawy do Afryki*, „MZ” 24, s. 283-318.

1987 – *Tradycjonalizm kulturowy plemienia Dogon z Mali*, w: M. Paradowska (red.) *Trzeci świat w polskich badaniach etnograficznych*, Warszawa, s. 211-230.

1991 – *Wyprawa Naukowa Sahel '87 – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności etnologicznej ekspedycji*

do Afryki, „MZ” 37, s. 281-311.

1992 – *Ekspedycja Etnologiczna Sahara-Sahel '90 – sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności wyprawy do Afryki*, „MZ” 38, s. 385-414.

1996 – *Sprawozdanie z przebiegu i wyników działalności wyprawy etnologicznej Afryka Zachodnia '96*, „MZ” 42, s. 431-463.

2004 – *Afryka w Muzeum Narodowym w Szczecinie – historia i badania etnologiczne (ostatnie 25 lat)*, w:

J. Łapott (red.) *Afryka. 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur*, Szczecin: Muzeum Narodowe, s. 39-46.

2008a – *Pozyskiwanie żelaza w Afryce Zachodniej na przykładzie ludów masywu Atakora*, Żory: Muzeum Miejskie.

2008b – *Atmo Domno – refleksje nad przywództwem i stratyfikacją społeczną u Dogonów w Mali*, w: A. Żukowski

(red.) *Przywódcy i przywództwo we współczesnej Afryce*, „Forum Politologiczne”, t. 7, s. 341-352.

2009a – *Czy w Afryce jest jeszcze miejsce na tajne związki – rzecz o stowarzyszeniu Awa w plemieniu Dogon (Mali)*, w: A. Żukowski

(red.) *Ugrupowania polityczne i ruchy społeczne w Afryce*, „Forum Politologiczne” 9, Olsztyn, s. 225-238.

2009b – *Sztuka Afryki u progu XXI wieku – refleksje etnologa*, w: J. Malinowski, M. Wojtczak (red.) *Kultury Afryki w świecie tradycji, przemian i znaczeń*, „Toruńskie studia o sztuce orientu” 4, s. 117-126.

2009c – *Tradycjonalizm kulturowy plemienia Dogon z Mali*, w: M. Paradowska (red.) *Trzeci świat w polskich badaniach etnograficznych*, Warszawa, s. 211-230.

MacDonald K.

1994 – *Socio-economic diversity and the origins of cultural complexity along the Middle Niger (2000 BC to AD 300)*,

Cambridge: University of Cambridge.

1996 – *The Windé Koroji Complex: evidence for the peopling of the eastern Inland Niger Delta (2100-500 BC)*, „Préhistoire Anthropologie Méditerranéennes” 5, s. 147-165.

1997-1998 – *More forgotten tells of Mali*, „Archaeology International” 1, s. 40-42.

MacDonald K., Allsworth-Jones P.

1994 – *A reconsideration of the West African macrolithic conundrum: new factory sites and an associated settlement in the Vallée du Serpent*, „African Archaeological Review” 12, s. 73-104.

Marchal J.-Y.

1978 – *Vestiges d'occupation ancienne au Yatenga (Haute Volta). Une reconnaissance du pays Kibga*, „Cahiers ORSTM” 15: 4, ser. Sciences Humaines, s. 449-484.

1984 – *Lorsque l'outil ne compte plus. Techniques agraires sociale au Yatenga*, „Cahiers ORSTM” 20: 3-4, ser. Sciences Humaines, s. 461-469.

Margarido A., Germaix-Wasserman F.

1972 – *Du mythe et de la pratique du forgeron en Afrique Noire*, „Diogène” 78, s. 90-122.

Martinelli B.

1995 – *Trames d'appartenances et chaînes d'identité. Entre Dogons et Moose dans le Yatenga et la plaine du Séno (Burkina Faso, Mali)*, „CEA” 31: 2, s. 365-405.

Mauny R.

1961 – *Tableau géographique de l'Ouest africain au moyen âge*, Dakar: Mémoire Institut Fondamental d'Afrique Noire.

Mauss M.

1967 – *Manuel d'ethnographie*, Paris: Payot.
1973 – *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian i J. Szacki, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Mbiti J. S.

1970 – *Concepts of God In Africa*, London-New York: Societes for Promoting Christian Knowledge.
1980 – *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercieńska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Meier G. F., Meier B.

1979 – *Sprache, Sprachentstellung, Sprachen*, Berlin.

Mendel G.

1972 – *Anthropologie différentielle*, Paris: Payot.

Mercader J.

2009 – *Mozambican grass seed consumption during the middle stone age*, „*Science*” 326: 5960, s. 1680-1683.

Mercier P.

1968a – *Amour*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 18.
1968b – *Ciel*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 99-100.
1968c – *Jumeaux*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 230-231.
1968d – *Paléonégritique*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 307-308.

Michel-Jones F.

1973 – *L'Observé et l'observateur, la mésinterprétation de données ethnologiques*, „*Psychiatrie Aujourd'hui*”, 15.08.1973, s. 45-49.
1999 – *Retour aux Dogon. Figures du double et ambivalence*, Paris: L'Harmatan.

Michon J.-L.

1988 – *Rapports sur l'inscription des Architectures de la Falaise de Bandiagara (Pays Dogon) à Liste du Patrimoine Mondial*, Chambéry-Genève.

Millot J.

1966 – Griaule M., Dieterlen G., *Le renard pale*, „*Objets et Monde*” 6: 1, s. 82.

Mission

1932 – *Mission Dakar-Djibouti*, „*A*” 5: 2, 202-210.

Monteil C.

1929 – *Les empires du Mali. Étude d'histoire et de sociologie soudanaises*, „*Bulletin d'Études historiques de l'A.O.F.*” 12.

Morató C.

2004 – *Królowe Afryki*, Warszawa: Wydawnictwo Amber.

Mott B. de

1979 – *Dogon masks. A structural study of form and meaning*, Ann Arbor.

Mugalu J.

1995 – *Philosophy, oral tradition and Africanistics*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Peter Lang.

Mulemi Benson A.

2004 – *Legends: East Africa*, w: P. M. Peek, K. Yankah (red) *African Folklore. An encyclopedic*, New York: Routledge, s. 210-213.

Murdock G. P.

1959 – *Africa. Its people and their culture*

history, New York-Toronto-London: McGraw-Hill Book Company, inc.

N'Diaye F.

1971 – *Iconologie des poulies de metier a tisser dogon*, „*Objets et Monde, la revue du Musée de l'Homme*” 11: 4, s. 355-370.
1972 – *Contribution à l'étude de l'architecture du pays dogon*, „*Objets et Monde, la revue du Musée de l'Homme*” 12: 3, s. 269-284.

Niangaly A.

1982 – *L'impact du tourisme sur la culture dogon*, Bamako: École Normale Supérieure.

Niwiński A.

1993 – *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Warszawa: Wydawnictwo „Pro-Egipt”.

Nowak B.

2002a – *Afryka Czarna – specyfika rozwoju historycznego*, w: M. Chrośnicki (red.) *Encyklopedia Historyczna Świata*, Kraków: Agencja Publistyczna-Wydawnicza Opres, t. 12, s. 22-26.

Nowicka E.

2006 – *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Obenga T.

1974 – *The genetics relationship between Egyptian (ancien Egyptian and Coptic) and modern Negro-African languages*, w: *The general history of Africa: Studies and documents*, t. 1: *The peopling of ancient Egypt and the deciphering of Meroitic script*, Cairo.

Olechnicki K., Załęcki P.

1997 – *Słownik socjologiczny*, Toruń: Graffiti BC.

Olędzki J.

1999 – *Ludzie wygasłego wejrzenia*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Olderogge D.

1960 – *Zapadnyj Sudan w XV-XIX wieku*, Moskwa-Leningrad.

Oluseyi H. M., Johnson U.

2008 – *Participation and research of astronomers and astrophysicists of black African descent (1900-2005)*, w: J. Holbrook, R. Medupe, U. Johnson (red.) *African Cultural Astronomy*, Springer, s. 239-255.

Ortoli H.

1941-42a – *Les rites de la maternité chez les Dogom de Bandiagara*, „*Bulletin et Mémoire de la Société d'Anthropologie*” 3-4, s. 53-63.
1941-42b – *Le décès d'une femme enceinte chez les Dogom de Bandiagara*, „*Bulletin et Mémoire de la Société d'Anthropologie*” 3-4, s. 64-73.

Oesterreicher-Moliwo M.

1992 – *Leksykon symboli*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo ROK Corporation SA.

Ossendowski F. A.

1927 – *Wśród Czarnych*, Lwów-Warszawa-Kraków.

Panofsky A.

1982 – *Meaning in the Visual Arts*, Chicago: University of Chicago Press.

Palau-Marti M.

1957 – *Les Dogon*, Paris: Presses Universitaires de France.

Palin M.

2004 – *Sahara*, przeł. J. Kopańczyk, A. Kopańczyk, Warszawa: Wydawnictwo RM.

Parin P., Morgenthaler F.,**Parin-Matthey G.**

1963 – *Die Weissen denken zuviel, Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika*, Zürich: Atlantis.

1966 – *Les blancs pensent trop. 13 entretiens psychoanalytiques avec les Dogon*, Paris: Payot.

1971 – *Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst: Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika*, Frankfurt.

Park M.

1805 – *Podróż Mungo Parka, Anglika wewnątrz Afryki w latach 1795, 1796 i 1797*, Warszawa.

2008 – *Podróże we wnętrzu Afryki*, przeł. Michał Kozłowski, Warszawa: Dalavich Press.

Parrat J.

1995 – *Reinventing Christianity. African theology today*, Grand Rapids.

Pasierbiński T.

1969 – *Zmierzch talizmanów*, Warszawa: Książka i Wiedza.

Passarge S.

1933 – *Geographische Völkerkunde, Africa*, t. 2, Frankfurt.

Pataux A.

2004 – *Dogon people of the cliffs*, Milano: Wydawnictwo 5 continents.

Paulme D.

1937 – *La divination par les chacals chez les Dogon de Sanga*, „JSA” 6, s. 1-14.

1940 – *Organisation social des Dogon (Soudan français)*, Paris: Domat-Montchrestien.

1956 – *Les Sculptures de l'Afrique Noire*, Paris: Presses Universitaire de France.

1961 – *Les civilisations africaines*, Paris: Presses Universitaire de France.

1968 – *Mali*, w: G. Balandier, J. Maquet (red.) – *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris: Éditeur Fernand Hazan, s. 258-260.

1973 – *Blood pacts, age classes and castes in Black Africa*, w: P. Alexandre (red.) *French perspectives in African studies: a collection of translated essays*, London: Oxford University Press for the International African Institute, s. 73-95.

Pawlik J. J.

1999 – *Denise Paulme-Schaeffner (1909-1998)*, „MZ” 45, s. 665-668.

2008 – *Źródła, symbolika i znaczenie tańca afrykańskiego*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 62: 1, s. 32-39.

2009 – *Rola sztuki w afrykańskim kulcie przodków*, w: J. J. Pawlik, M. Szupejko (red.) *Afryka na progu XXI wieku*.

Kultura i społeczeństwo, Warszawa, s. 106-117.

Peirce Ch.S.

1997 – *Wybór pism semiotycznych*, przeł. R. Mirek, A. J. Nowak, Warszawa: Znak-Język-Rzeczywistość: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.

Penkala-Gawęcka D.

1987 – *Fikcyjne pokrewieństwo*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 121-123.

Permet H.

1968 – *Reincarnation chez le Dogon*, w: *La Reinkarnation. Theories, raisonnements et appreciations, Un symposium*, Berne: Peter Lang.

Pern S.

1985 – *The Dogon of Mali, existing on the edge*, „World Magazine” 17, s. 40-47.

Piasecki E.

1969 – *Typ antropologiczny*, w: A. Wanke (red.) *Mały słownik antropologiczny*, Warszawa: Wiedza Powszechna, s. 381.

Piechowski A.

1994 – *Lud Syriusza. W poszukiwaniu tajemnic Dogonów*, Choszczno: Wydawnictwo Pegaz.

Piłaszewicz S.

1978 – *Afrykańska księga rodzaju*, Warszawa: Iskry.

1986 – *W cieniu krzyża i półksiężyca*, Warszawa: Iskry.

1996 – *Rodzime religie afrykańskie wobec procesu islamizacji*, w: M. Tymowski (red.) *Historia Afryki*.

Do początku XIX w., Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 442-488.

2000 – *Religie Afryki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

2002 – *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa.

Pisani L., Oumar F. W.

1993 – *Plantes et remedes sur les marches*, w: A. Keita, P. Coppo (red.) *Plantes et remedes du Plateau Dogon*, Bandiagara, 117-150.

Platz B.

1891 – *Die Völker der Erde*. b.m.w.

Plungian V.

2003 – *La langue dogon: information générale*, w: R. M. A. Bedaux, J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 65-67.

Podbielkowski Z.

1977 – *Państwa roślinne kuli ziemskiej*,

Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

2002 – *Fitogeografia*, t. I, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Podyma K.

2009 – *Sztuka afrykańska. Zjawisko czy rzeczywistość?*, w: J. Malinowski, M. Wojtczak (red.) *Kultury Afryki w świecie tradycji, przemian i znaczeń*, „Toruńskie studia o sztuce orientu” 4, s. 109-116.

2011a – *Sztuka bogactwem Afryki?*, [maszynopis].

2011b – *Badania terenowe – elementem warsztatu historyka sztuki afrykańskiej*, [maszynopis].

Posern-Zieliński A.

1987a – *Etnohistoria*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 91-94.

1987b – *Konwergencja kulturowa*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 179-180.

Raimbault M., Dutour O.

1989 – *Les nouvelles données du site néolithique de Kobadi dans le Sahel malien. La mission 1989*, Travaux du LAMPO, s. 175-183.

Ratajski L.

1966 – *Afryka*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Rachewiltz B. de

1993 – *Eros Noire*, Paris: Jean-Jacques Pauvert.

Rhum M.

2001 – *Clans*, w: T. Barfield (red.) *The Dictionary of Anthropology*, Malden: Blackwell Publishers Ltd, s. 62.

Roberts A. F.

1988 – *Of Dogon crooks and thieves*, „*African Arts*” 21: 4, s. 70-75.

Rouch J.

1953 – *Contribution à l'histoire des Songhay*, Dakar: Institut Fondamental d'Afrique Noire.

Roy Ch. D.

1984 – *Forme et signification des masques mossi*, „*Arts d'Afrique noire*” 48/49, s. 9-21.

1987 – *The Spread of Mask Styles in the Black Volta Basin*, „*African Arts*” 20, s. 40-89.

Różański J.

2004 – *Inkultuacja Kościoła wśród ludów środkowego Sudanu*, Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza.

2009 – *Czarownica i jej syn. Kilka uwag o czarownictwie i wróżbiarstwie na kanwie bajki Tupuri (Północny Kamerun)*, w: J. Malinowski, M. Wojtczak (red.) *Kultury Afryki w świecie tradycji, przemian i znaczeń*, „*Toruńskie studia o sztuce orientu*” 4, s. 19-25.

Sagan C.

1980 – *Czy kosmici odwiedzali Dogonów?*, „*Problemy*” 2, s. 60.

Sahlins M. D.

2003 – *Inne czasy, inne zwyczaje. Antropologia historii*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.) *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 117-145.

Salak K.

2006 – *Najtrudniejsza podróż. 1000 kilometrów rzeką Niger do Timbaktu*, przeł. J. Szmolda, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.

Saussure F.de

2004 – *Szkice z językoznawstwa ogólnego*, przeł. M. Danielewiczowa, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

Schaeffner A.

1933 – *Peintures rupestres de Songo*, „*Minotaure*” 2, s. 52-55.

Schweeger-Hefel A.-M.

1965 – *Fruhhistorische Bodenfunde im Raum von Mengao (Ober-Volta, Westafrika)*, Wien: Osterreich Akademie d. Wissenschaften, s. 69.

1974 – *Die Kurumba-Mythe von der Entstehung des Todes*, „*Ethnologische Zeitschrift*” 2, s. 49-72.

Schweeger-Hefel A.-M., Staude W.

1970 – *Die Kurumba von Lurum*, Wien: Verlag A. Schendl.

Scranton L.

2007 – *Kosmiczna tajemnica Dogonów*, przeł. M. Krzewicka, Warszawa: Wydawnictwo Amber.

Semplici A.

2011 – *Ile to będzie w muszelkach?*, „*National Geographic*” 1, s. 26-36.

Shils E. A.

1981 – *Tradition*, London: LB.

SIL International

2001a – *Languages of Burkina Faso*. www.ethnologue.com/show_country.asp?nameBurkina+Faso (odczyt 22.09.2006)

2005a – *Languages of Mali*, www.ethnologue.com/show_country.asp?nameML (odczyt 22.09.2006)

2005b – *Language family trees*, www.ethnologue.com/show_country.asp?subid90724 (odczyt 22.09.2006)

www.ethnologue.com/show_country.asp?subid89954 (odczyt 22.09.2006)

Somé R.

1998 – *Art africain et esthétique occidentale. La statuaire Lobi et Dagara au Burkina Faso*, Paris: L'Harmatan.

Staude W.

1967 – *Le héros dévoué et ses antagonistes. Essai sur les légendes et contes kurumba, dogon, mosi, etc.*, „*JSA*” 37: 2, s. 139-161.

Steiner Ch. B.

1994 – *African Art in Transit*, Los Angeles: Natural Museum of Los Angeles County.

Stoller P., Olkes Ch.

1987 – *In sorcery's shadow: a memoir of apprenticeship among the Songhay of Niger*, Chicago: University of Chicago Press.

Stom J.

1976a – *Astronomia Dogonów*, „*Dookoła Świata*” 3, s. 12-13.

1976b – *Dogoni i kosmos*, „*Dookoła Świata*” 2, s. 12-14.

1976c – *Kosmogoniczny mit Dogonów*, „*Dookoła Świata*” 1, s. 8-9.

1976d – *Kosmogoniczny mit Dogonów. Podróże kosmiczne*, „*Dookoła Świata*” 5, s. 13-14.

1976e – *Największa tajemnica Amma*, „*Dookoła Świata*” 4, s. 12-13.

1976f – *Od Ezechiela do Dogonów*, „*Razem*” 6, s. 40-43.

1976g – *Przypisek do sprawy Dogonów*, „*Dookoła Świata*” 10, s. 13.

Stöbel A.

1986 – *Zur geschichte der Nyonyose in Riziam und Ratenga, Burkina Faso*, „*Archiv für Völkerkunde*” 40, s. 93-97.

1993 – *In memoriam Annemarie Schweeger-Hefel*, „*Zeitschrift für Ethnologie*” 118, s. 209-216.

Suret-Canale J.

1961 – *Histoire de l'Afrique Occidentale*, Paris.

1964 – *Afrique Noire. L'ère coloniale 1900-1945*, Paris: Édition Sociales.

1966 – *Schwarzafrika*, t. I, Berlin: Akademie-Verlag.

1968 – *Afrique Noire. Occidentale et Centrale*, Paris: Édition Sociales.

Swartz B. K. Jr.

1984 – *A brief chapter in Moba ceramic history: description and analysis of pottery from Tyimu ledgeshelter, Northern Togo*, „*Nyame Akuma*” 24/25, grudzień, s. 36-39.

Szablowski S.

2009 – *Złoci kosmonauci z Bródna*, „*Dziennik Polska*”, 6-7.06.09., s. 13.

Szafrański S.

1988 – *Jelczem do Mali*, „*Z otchłani wieków*” 43: 1-2, 26-44.

1996 – *Wczesna epoka żelaza w Afryce na południe od Sahary*, w: M. Tymowski (red.) *Historia Afryki. Do początku XIX wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 308-376.

Szarewska B.

1961 – *Problemy duchownej kultury na rodow Afryki juźnije Sahary i koncepcja Griaule'a*, „*Wiestnik istorii mirowoj kultury*” 4.

1971 – *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, przeł. B. Skarga, Warszawa: Książka i Wiedza.

Szczygiel B.

1985a – *Nieprzespany sen Afryki*, Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.

1985b – *Maski, bogowie, firmament*, Kraków: Krajowa Agencja Wydawnicza.

Szumowski G.

1956 – *Vestiges préhistoriques dans la région de Badiagara*, „NA” 69, s. 19-23.

Szwejkowscy A., J.

1996 – *Słownik Botaniczny*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Szyfelbej-Sokolewicz Z.

1968 – *Wstęp do etnografii Afryki*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Szynkiewicz S.

1987a – *Gerontokracja*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 143.

1987b – *Kasta*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 169-170.

1987c – *Lineaż*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 210-211.

1987d – *Plemię*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 272-273.

1987e – *Rodzina*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 312-315.

1987f – *Ród*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 319-320.

Tait D.

1950 – *An analytical commentary on the social structure of the Dogon*, „A” 20: 3, s. 175-199.

1955 – *Language and social symbiosis among the Dogon of Sanga*, „Bulletin et

Mémoire de la Société d'Anthropologie” 17: 3-4, ser. B, s. 525-528.

Tamari T.

2001 – *Notes sur les représentations cosmogoniques dogon, bambara et malinké et leurs parallèles avec la pensée antique et islamique*, „JA” 71: 1, s. 93-111.

Tapo M. I.

1993 – *Bandiagara*, w: A. Keita, P. Coppo (red.) *Plantes et remèdes du Plateau Dogon*, Bandiagara, s. 17-19.

Tarikh el-Fettach ou chronique du chercheur par Mahmud Kati ben el Hadj el Motaou akkel Kati et l'un de ses petits fils, traduction française par O. Houdas et M. Delafosse, Paris, 1981.

Tarikh es-Soudan par Abderrahman ben Abdullah ben Imran ben Amires Sa'di, traduction de l'arab par O. Houdas, Paris, 1900.

Tauxier L.

1917 – *Le Noire du Yatenga*, Paris: Larose.
1924 – *Negres gouro et gagou*, Paris: Geuthner.
1933 – *Les Habbes*, „L'ethnographie” 27, nouvelle ser. s. 99-101.

Témè A.

2002 – *Ômôlô, la religion dogon*, w: M. Konaté, M. Le Bris (red.) *Les mondes Dogon*, Paris: Hoëbeke, s. 44-47.

Tempels P.

2009 – *La philosophie Bantoue*, Paris: Édition de l'Évidence.

Temple R. K. G.

1991 – *Tajemnica Syriusza*, przeł. M. Kuźniak, Poznań: Książnica Włoczęgów i Uczonych „Brama”.

Theile A.

1974 – *Sztuka Afryki*, przeł. R. Handke,

Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Tinta S.

1993 – *Créer un centre de santé communautaire? Le cas Kamba (arrondissement de sangha)*, Bamako (we współpracy z Togo A.).

Tinta S., Pairault C.

1990 – *Enquête socio-sanitaire dans le cercle de Bandiagara*, Institut National de Recherche en Santé Publique, Bamako.

Tomicki R.

1987 – *Mit*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 244-248.

Trojan A.

1973 – *Sztuka Czarnej Afryki*, Warszawa: Wiedza Powszechna.

Turnbull C. M.

1967 – *Leśni ludzie*, przeł. H. Błaszczewicz, Warszawa: Iskry.

Tymowski M.

1974 – *Le développement et la régression chez les peuples de la Boucle du Niger à l'époque précoloniale*, Warszawa:

1979 – *Historia Mali*, Wrocław-Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

1996a – *Sudan Zachodni od VII do XVI w.*, w: M. Tymowski (red.) *Historia Afryki. Do początku XIX w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 442-488.

1996b – *Sudan Zachodni w XVII-XVIII w.*, w: M. Tymowski (red.) *Historia Afryki. Do początku XIX w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 826-849.

1996c – *Wstęp*, w: M. Tymowski (red.) *Historia Afryki. Do początku XIX w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. V-XVI.

1996d – *Typy gospodarki. Kontakty międzyregionalne. Zjawiska demograficzne*, w: M. Tymowski (red.) *Historia Afryki. Do początku XIX w.*, Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 709-731.

1999 – *Państwa Afryki przedkolonialnej*, Wrocław: Leopoldinum.

Urbański K.

2009 – *Pieczone ziarna z jaskini*, „Rzeczpospolita”, 18.12.2009.

van Beek W. E. A.

1983 – *Harmonie en schaamte bij de Dogon*, „Prana” 32, s. 44-53.

1988 – *Functions of sculpture in Dogon religion*, „African Arts” 21: 4, s. 58-66.

1990a – *Processes and limitations of Dogon agricultural knowledge*, w: M. Hobart (red.) *The growth of ignorance*, London: School of Oriental and African Studies.

1990b – *The sorcerer's apprentice: Coping with evil in two African societies, Kapsiki and Dogon*, w: T. Blakeley, D. H. Thompson, W. E. A. van Beek (red.) *African religions: Experience and expression*, Currey, London.

1991 – *Dogon restudied. A field evaluation of the work of Marcel Griaule*, „Current Anthropology” 32: 2, s. 139-167.

2001 – *Dogon. Africa's people of the cliffs*, New York: Abrams.

2003 – *La religion dogon*, w: R. M. A. Bedaux, J. D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 95-103.

van Beek Walter. E. A. i Banga P.

1990 – *The Dogon and their trees*, w: D. Parkin, E. Croll (red.) *Cultural understandings of the environment*, London: School of Oriental and African Studies.

2003 – *La religion dogon*, w: R. M. A. Bedaux, J.-D. van der Waals (red.) *Regards sur les Dogon du Mali*, Leyde: Rijksmuseum voor Volkenkunde, s. 95-103.

van Gennep A.

2006 – *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Valriant J.

1931 – *La randonnée soudanaise de Suzanne Davenel*, Paris: La Caravelle.
1951 – *Si blanche sous le grand soleil. Un séjour mouvementé au Soudan français*, Paris: Editions du Conquistador.

Vansina J.

1962 – *A Comparison of African Kingdoms*, „A” 32, s. 324-335.

Voegelin C. F., Voegelin F. M.

1977 – *Classification and index of the world's languages*, New York, Oxford, Amsterdam: Elsevier.

Vorbrich R.

1980 – *Naczynia gliniane Dogonów*, „MZ” 26, s. 471-488.
1982 – *Produkcja garncarska Dogonów*, „Etnografia Polska” 26, s. 245-267.
1987 – *Wodzostwo*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik Etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa-Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 319-320.

Walter J.-F.

1960 – *Afrykańska włóczęga*, przeł. J. Matuszewska, Warszawa: Iskry.

Wanono N.

1996 – *Les Dogon*, Paris: Éditions du Chêne.

Wasiliew W.

1978 – *Kosmiczeskoje oko Dogonow*, „Wokrug Swieta” 5, s. 31.

Westermann D., Bryan D. W.

1970 – *The languages of West Africa*, t. II, London: Dawson of Pall Mall for International African Institute.

Wieczorek J.-P.

1991 – *Programme de Sauvegarde du Sanctuaire Culturel et Naturel de la Falaise de Bandiagara*, Paris: UNESCO.

Whorf B. L.

1981 – *Język, myśl i rzeczywistość*, przeł. T. Hołowko, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Włodarczyk J.

1996 – *Potrójny Syriusz?*, „Wiedza i życie”, nr 1.

Wojtasiński Z.

2009 – *Ile jest warta intuicja*, „Wprost” 23, 07.06.2009, s. 30-36.

Yaro J., Diko S.

1940 – *A propos des crocodiles sacrés de Bandiagara*, „Bulletin et Mémoire de la Société d'Anthropologie” 2, s. 211-216.

Zahan D.

1950a – *Un gnomon soudanais*, „A” 20: 2, s. 126-131.
1950b – *La notion d'écliptique chez les Dogon et les Bambara du Soudan français*, „A” 20: 4, s. 108-112.
1951 – *Études sur la cosmologie des Dogon et des Bambara du Soudan français*, „A” 21: 1, s. 13-23.
1958 – *La notion d'écliptique chez les Bambara et les Dogon du Soudan français*, „NA” 80, s. 108-112.

1969 – *La viande et la graine. Mythologie dogon*, Paris: Présence Africaine.

Zimoń H.

1989 – *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Katowice: Księgarnia św. Jacka.

Zonna W.

1973 – *Kopernik, astronomia, astronautyka. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Znicz L.

1976a – *Blady lis i system Syriusza*, „Fakty” 50, s. 8.
1976b – *Syriusz – Słońce Nommo*, „Fakty” 51-52, s. 8.
1977a – *Gdzie są „dowody podstawowe”*, „Fakty” 1, s. 8.
1977b – *Kosmici lądowali wśród Dogonów*, „Fakty” 5, s. 8.

Zoungrama G.

~2002 – *Istorique de l'église*, Namsiguya. (rękopis)

Zwernemann J.

1971 – *Zahan Dominique, La viande et la graine. Mythologie dogon*, „Africa und Übersee” 54: 1-2, s. 135-136.
1968 – *Griaule M. et Dieterlen, Le Renard pale. Tome I Le mythe cosmogonique, Fascicule I La creation du monde*, „Africa und Übersee” 54: 1-2, s. 54-56.

Zwoliński A.

2008 – *Duchy Afryki*, Kraków: Wydawnictwo WAM.

Żukowski W.

1978 – *Budownictwo Dogonów i jego funkcje*, Poznań (maszynopis)

SKRÓTY:

A – „Africa. Journal of the Interational Institute of African Languages and Cultures”

BIFAN – „Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire”

CEA – „Cahiers d'Études Africaines”

JA – „Journal des Africanistes”

JSA – „Journal de la Société des Africanistes”

MZ – „Materiały Zachodnio-Pomorskie”

NA – „Notes Africaines”

PKNAW – „Proceedings of the Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen”

INDEKS INFORMATORÓW

Lp.	Inicjały	Funkcja społeczna	Płeć	Data urodzenia	Lud	Religia	Miejscowość
1.	AAb		M	~ 1955	Dogon	M	Dinangourou (M) ¹
2.	AAAd		M	1927	Dogon	T	Oudouga (BF)
3.	AAI		M	1926	Dogon	M	Lessam (BF)
4.	AAm		M	1926	Dogon	M	Oudouga (BF)
5.	AAr		M	1925	Dogon	M	Oudouga (BF)
6.	AM		M	1946	Dogon	M	Lessam (BF)
7.	AS	Hogon	M	1926	Dogon	T	Lessam (BF)
8.	ASa		M	1972	Dogon	M	Lessam (BF)
9.	BaI	przewodnik turystyczny	M	~1975	Bambara	M	Mopti (M)
10.	CaB		M	~1955	Malinke	M	Kangaba (M)
11.	DaA		M	1938	Dogon	T	Koundou-Dah (M)
12.	DaAn		M	~1930	Dogon	T	Koundou-Dah (M)
13.	DaAnK		M	1947	Dogon	T	Koundou-Ginna (M)
14.	DaAt		M	~1985	Dogon	C	Koundou-Ginna (M)
15.	DaB	Hogon	M	1943	Dogon	T	Koundou-Dah (M)
16.	DaY	wróźbiarka	K	~1970	Dogon	T	Koundou-Dah (M)
17.	DegY	marabut	M	1970	Dogon	M	Ogol-Dah (M)
18.	DiA		M	1957	Dogon	M	Madougou (M)
19.	DiO		M	1919-2007	Dogon	T	Madougou (M)

20.	DjM	Zarządca kaplicy	M	~1955	Dogon	C	Kamabadji (M)
21.	DjiO	kowal	M	~1965	Dogon	M	Dounde (M)
22.	DomW	Hogon	M	~1925	Dogon	T	Senkarma (M)
23.	DoA	dyrektor szkoły, imam	M	1959	Dogon	M	Ogol (M)
24.	DoAk	znachor, myśliwy	M	~1955	Dogon	M	Ogol-Dogn (M)
25.	DoBa	szeft Awa	M	1926	Dogon	T	Ogol-Dogn (M)
26.	DoD		M	~1960	Dogon	T	Banani (M)
27.	DoAD	przewodnik turystyczny	M	1972	Dogon	C	Dini (M)
28.	DoDo		M	~1950	Dogon	M	Ogol-Dogn (M)
29.	DoDou	Kabaga	M	1948	Dogon	M	Ogol-Dogn (M)
30.	DoFK		K	~1970	Dogon	M	Sanga (M)
31.	DoG	radny gminy, członek Rady Meczetu	M	1948-2010	Dogon	M	Ogol-Dogn (M)
32.	DoGa	przewodnik turystyczny	M	1965	Dogon	T	Sanga (M)
33.	DoHo	Hogon	M	~1935-2010	Dogon	T	Ogol-Pamion (M)
34.	DoIA	mer Sangi	M	1963	Dogon	M	Bongo (M)
35.	DoJO	katecheta	M	1968	Dogon	C	Dini (M)
36.	DoK		M	1987	Dogon	M	Ogol-Dogn
37.	DoO	Hogon Titiyayne	M	1939	Dogon	T	Ogol-Dah (M)
38.	DoPa		M	1940	Dogon	T	Ogol-Dogn (M)
39.	DoP	katecheta	M	~1975	Dogon	C	Dini (M)
40.	DoSO	Szeft „Troupe Awa de Sanga”	M	~1970	Dogon	T	Ogol (M)
41.	DoS	członek Rady Meczetu	M	1935	Dogon	M	Ogol-Dogn (M)

42.	DoW	kowal	M	~1945	Dogon	T	Bolomo (M)
43.	DouAb		M	~1950	Dogon	T	Yougo-Pilou (M)
44.	DouAd		K	~1980	Dogon	M	Yougo-Pilou (M)
45.	DouA		M	1950	Dogon	T	Yougo-Na (M)
46.	DouAt	Olubaru, Binukedine	M	~1935-2000	Dogon	T	Yougo-Na (M)
47.	DouAp		M	~1970	Dogon	T	Yougo-Pilou (M)
48.	DouD		M	~1965	Dogon	T	Yougo-Pilou (M)
49.	DouMe		M	1935	Dogon	T	Yougo-Na (M)
50.	DouMo		M	1973	Dogon	T	Yougo-Na (M)
51.	DouP		M	~1970	Dogon	T	Youga-Pilou (M)
52.	DounH		M	1908	Dogon	M	Aribinda (BF)
53.	DounM		M	1949	Dogon	M	Aribinda (BF)
54.	DounO		M	1965	Dogon	M	Aribinda (BF)
55.	GA		M	~1950	Kurumba	M	Babo (BF)
56.	GOu		M	~1950	Kurumba	M	Yoro (M)
57.	GYN	Pelayo	M	1925 -2006	Kurumba	T	Toulfe (BF)
58.	GYi	Kuneyo	M	1915	Kurumba	T	Ouendoupoli (BF)
59.	GiA		M	1970	Dogon	T	Banani (M)
60.	GiD	administracyjny szef wioski	M	1940	Dogon	T	Banani (M)
61.	GoAA	Hogon	M	1927	Dogon	T	Diguel (BF)
62.	GoI	handlarz solą	M	~1960	Dogon	M	Doundoubangou (BF)
63.	GoM	el-hadż, Imam	M	1948	Dogon	M	Soffi (BF)
64.	GoMo		M	~1945	Dogon	M	Diguel (BF)
65.	GoN		M	1926	Dogon	T	Dinangourou (M)

66.	GoNo	el-hadż	M	1959	Dogon	M	Soffi (BF)
67.	GoS	marabut	M	1932	Dogon	M	Dinangourou (M)
68.	GoSi	handlarz solą	M	~1970	Dogon	M	Doundoubangou (M)
69.	GoSo	Hogon	M	1925	Dogon	T	Doundoubangou (BF)
70.	GuA	przewodnik turystyczny	M	1972	Dogon	M	Ende (M)
71.	GuAma	zarządca oberży	M	1976	Dogon	M	Bamba (M)
72.	GuAn	skórnik	M	~1950	Dogon	M	Sanga (M)
73.	GuI		M	~1955	Dogon	M	Bamba (M)
74.	GuN		M	~1960	Dogon	T	Songo (M)
75.	GuO		M	1955	Dogon	M	Songo (M)
76.	GuP		M	~1960	Dogon	C	Nombori (M)
77.	KasC	administracyjny szef wioski	M	1961	Dogon	M	Tenne (M)
78.	KaS	mer Borko	M	~1970	Dogon	M	Borko (M)
79.	KM	griot	M	~1935	Malinke	M	Kangaba (M)
80.	KiI	Kuneyo	M	~1920	Kurumba	M	Tolo (BF)
81.	KoA	kowal	M	~1950	Dogon	M	Sanga (M)
82.	KoP	kowal	M	1972	Dogon	C	Ogol (M)
83.	KoneM	przewodnik turystyczny	M	1963	Marka	M	Bankas (M)
84.	MB	Karyo	M	~1940	Kurumba	M	Aribinda (BF)
85.	MN		M	~1950	Kurumba	M	Aribinda (BF)
86.	NaA	skórnik, członek Rady Meczetu	M	1928	Dogon	M	Ogol-Dogn (M)
87.	OAA		M	1935	Dogon	M	Yoro (M)
88.	OnB	administracyjny szef wioski	M	~1935	Dogon	M	Douna-Pey (M)

89.	OnD	kowal	M	~1940	Dogon	M	Diguel (BF)
90.	OnS		M	~1970	Dogon	M	Douna-Pey (M)
91.	OuSP		M	~1915	Kurumba	C	Kobo (BF)
92.	PeB		M	~1960	Dogon	T	Ibi (M)
93.	PeY		M	~1970	Dogon	M	Nini (M)
94.	PoJ	właściciel hotelu	M	~1970	Dogon	C	Sanga (M)
95.	PoM	sekretarz gminy	M	~1975	Dogon	M	Kani-Gogouna (M)
96.	SY	przewodnik turystyczny	M	~1975	Dogon	M	Dourou (M)
97.	SaK	Podprefekt	M	~1940	Bambara	M	Dourou (M)
98.	SawAl		M	1926-2009	Kurumba	T	Pobe-Mengao (BF)
99.	SawSi	Asendesa	M	1923-2007	Kurumba	T	Pobe-Mengao (BF)
100.	SayY	położna	K	1971	Dogon	C	Sanga (M)
101.	SenA		M	1957	Dogon	M	Madougou (M)
102.	SeyH	dyrektor medresy	M	~1975	Dogon	M	Kendie (M)
103.	SiM	dyrektor szkoły	K	~1965	Songaj	M	Borko (M)
104.	TeG	dyrektor szkoły	M	~1970	Dogon	M	Kendie (M)
105.	TeM		M	1976	Dogon	C/T	Yendouman (M)
106.	TB		M	~1955	Dogon	T	Pelou (M)
107.	TMB		M	~1950	Dogon	C	Pelou (M)
108.	YaD		M	~1965	Dogon	M	Songo (M)
109.	YoMA	administracyjny szef wioski	M	1931	Dogon	M	Tabi (M)
110.	ZorA	pomoc medyczna	M	~1940	Dogon	M	Tabi (M)



Lucjan Buchalik, Gadiolou Dolo, Jacek Łapott

Książka Lucjana Buchalika **„Dogon ya gali, Dawny świat Dogonów”** w swoim założeniu chce być monografią szeroko prezentującą dawną i współczesną kulturę Dogonów – jednego z najbardziej znanych ludów afrykańskich, żyjącego na pograniczu Mali i Burkiny Faso. Ostatnie całościowe omówienie kultury Dogonów ukazało się w połowie XX w. i dotyczyło ono Dogonów zamieszkujących w tzw. „Falezach” i na Płaskowyżu Bandiagary. Od tego czasu nikt nie podjął próby przedstawienia w miarę pełnego obrazu tego ludu. Natomiast w języku polskim opublikowano tylko jedną obszerną pracę o Dogonach autorstwa Marcela Griaule’a, najwybitniejszego ich badacza. Z pewnością to wszystko uzasadnia powstanie monografii o Dogonach w języku polskim. Wydaje mi się także, że do realizacji tego zadania dobrze przygotowany jest Lucjan Buchalik, autor książki, doceniany w środowisku polskich afrykanistów badacz tego regionu i ludu. Przemawia za tym jego dobre opanowanie bazy źródłowej, a szczególnie wykorzystanie własnych badań terenowych, które zostały przeprowadzone podczas kilku sezonów badawczych, począwszy od 1985 r. do dzisiaj.

prof. UKSW dr hab. Jarosław Różański OMI