

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI<sup>a, ©</sup> <https://orcid.org/0000-0002-1678-2487>

<sup>a</sup> Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny,  
Instytut Nauk Teologicznych, Zakład Dialogu Religijnego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, PL

© J.Rozanski@UKSW.Edu.PL

## WARTOŚCI LUDZKIE I CHRZEŚCIJAŃSKIE GIDARSKICH OBRZĘDÓW POGRZEBOWYCH (Północny Kamerun)

**Słowa kluczowe:** obrzędy pogrzebowe, dobra i zła śmierć, inkulturacja, misje wśród Gidar.

**Streszczenie:** Gidar z północnego Kamerunu wyróżniają śmierć dobrą od złej. Do śmierci dobrej zaliczają z reguły śmierć człowieka w podeszłym wieku, mającego dzieci, przygotowanego do odejścia. Do śmierci naturalnej zaliczyć też można śmierć wojownika. Zła śmierć nie spełnia tych warunków. W obrzędach pogrzebowych można wyróżnić trzy zasadnicze etapy: przygotowanie do pochówku, pochówek właściwy oraz tzw. pochówek wtórny, czy też dzień żałoby, wyznaczany zwykle od miesiąca do roku po pochówku właściwym. Obrzędy pogrzebowe są warunkiem wejścia do świata przodków – gidarskie *teda*. Obrzędy te wskazują wyraźnie na duchową wizję życia. Gidar postrzegają człowieka jako istotę złożoną z pierwiastka materialnego i duchowego, chociaż traktowana jest ona jako jedna całość. Dzięki obrzędom pogrzebowym i następującym po nich obrzędom puryfikacyjnym zmarły przestaje być *tremendum* jako tabu, a staje się *admirandum* – jako przodek. Wyraża to instalacja zmarłego jako przodka. Przejście zmarłego do

---

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI – Misjonarz Oblat Maryi Niepokalanej (1987). Mgr (teologia, 1987, PWT, Poznań; fililogia polska, 1991, UAM, Poznań); lic. misjologii (1996, ATK, Warszawa); dr misjologii (1998, ATK, Warszawa); dr hab. misjologii (2004, UKSW, Warszawa); prof. UKSW (2006); prof. (2014). Misjolog-afrykanista, religioznawca. Autor, redaktor i współredaktor wielu książek, artykułów naukowych i popularnonaukowych, haseł encyklopedycznych oraz recenzji naukowych.

świata przodków nie separuje go od jego ziemskiej rodziny, ponieważ jest on stale obecny w jej życiu. W gidarskich obrzędach pogrzebowych istnieją jednak pewne punkty styczne z tradycyjnym ujęciem chrześcijańskim. Zachęcają one do znacznych innowacji w kościelnych obrzędach pogrzebowych.

Jan Paweł II omawiając proces wcielania Ewangelii w kultury narodów w encyklice *Redemptoris missio*, rozpoczyna od oczywistego, a jednocześnie bardzo znaczącego stwierdzenia, iż „prowadząc działalność misyjną wśród narodów, Kościół spotyka różne kultury i zostaje wciągnięty w proces inkulturacji”<sup>1</sup>. Misje bowiem polegają na „wcielaniu Chrystusa” w danym miejscu i czasie. Dotyczy to także Gidarów – ludu z północnego Kamerunu, którzy po raz pierwszy usłyszeli Ewangelię głównie od polskich misjonarzy oblatów Maryi Niepokalanej. Niniejszy artykuł stara się ukazać wartości ludzkie i chrześcijańskie gidarskich obrzędów pogrzebowych, by wskazać na potrzebę ich integracji w chrześcijaństwie, a poprzez wypracowanie miejscowych, katolickich obrzędów pogrzebowych zakorzenić chrześcijaństwo w kulturze gidarskiej. Jest to proces konieczny, zwłaszcza dla kluczowych w każdej kulturze obrzędów przejścia, w tym obrzędów pogrzebowych.

### 1. Stan badań nad kulturą Gidarów

*Gidar* (Gidarzy) stanowią grupę etniczną mniejszą liczebnie – jak określa się czasem grupy etniczne liczące poniżej 200 tysięcy osób. Ich „ojczyzną” jest płaskowyż znajdujący się na pograniczu kameruńsko-czadyjskim. Większość z nich mieszka na terenie Kamerunu, gdzie ich duże skupiska spotkać można w dwóch miastach tego regionu: Guider (siedziba prefektury Mayo Louti) oraz Figuil. Trudnią się oni przede wszystkim rolnictwem, ale także hodowlą bydła, handlem, rzemiosłem, bądź też pracują w administracji państwowej. Gidarzy wraz z sąsiadami zaliczani są do archaicznej warstwy kulturowej zwanej niekiedy kulturą paleonigryjską. Ludy te są więc raczej pasywne, zachowawcze i ściśnięte na małych obszarach otoczonych przez niezwykle aktywne i wywierające presję młodsze kultury. Najczęściej określa się je wspólnym mianem Kirdi lub Kirdyjczycy<sup>2</sup>. Różnią się one zasadniczo od ościennych grup północ-

---

<sup>1</sup> RMis, n. 52.

<sup>2</sup> Nazwa „Kirdi”, nadana im przez przybywających na te ziemie mużułmańskich najeźdźców, przyjęła się dość powszechnie w literaturze europejskiej. Po uzyskaniu niepodległości

nych (muzułmańskich) oraz południowych Bantu<sup>3</sup>. Ich siedziby – sawannę położoną na północ od wielkich zlewisk Nigru i łączące się z nimi, jezioro Czad (niegdyś znacznie większe niż dziś) Charles G. Seligman uważał za kolebkę ludów Czarnej Afryki, a zatem reprezentantów najstarszej warstwy kulturowej kontynentu<sup>4</sup>.

Język gidarski wraz z językami pozostałych Kirdyjczyków tworzy grupę<sup>5</sup> tzw. języków czadyjskich. Według jednej z ostatnich klasyfikacji języków czadyjskich gidarski wchodzi w skład gałęzi Biu-Mandara, podgałęzi „C”, tworząc w niej odrębną grupę<sup>6</sup>.

Literatura poświęcona Gidarom jest raczej skromna. Pierwsza, obszerna publikacja poświęcona historii regionu była dziełem administratora kolonialnego Jacquesa Lestringanta<sup>7</sup>. Kolejne ważne publikacje są autorstwa Chantal Collard, która prowadziła wśród Gidarów badania socjologiczne od kwietnia 1970 r. do kwietnia 1971 r.<sup>8</sup> Najobszerniejszym opracowaniem dotyczącej kultury (zwłaszcza religijnej) Gidarów była publikacja Antoniego Kurka OMI<sup>9</sup>, oparta na badaniach terenowych z lat 1976–1977. Wspomnieć trzeba także o wkładzie polskich misjona-

---

przez Kamerun rozpoczął się interesujący proces rodzenia się nowej świadomości Kirdi, przekraczającej podziały etniczne. Por. J.B. Shelley Baskouda, *Kirdi est mon nom*, Yaoundé 1993, s. 74. Obszerniej o Kirdi: J.C. Froelich, *Les montagnards paléonigritiques*, Paris 1968; B. Lembezat, *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamawa*, Paris 1961; J. Różański, *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004; *Les Kirdi du Nord-Cameroun*, red. Y. Schaller, Strasbourg 1973.

<sup>3</sup> Por. H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*, Paris 1948, s. 71–78, 91, 307–308, 457. J.C. Froelich, znany badacz tego regionu, posługuje się terminem „kultura paleonigryjska” jedynie dla określenia kultur wyraźnie odcinających się od zislamizowanych Sudańczyków. Por. Froelich, *Les montagnards paléonigritiques*, s. 19–22.

<sup>4</sup> Por. C.G. Seligman, *Ludy Afryki*, przeł. E. Promińska, Warszawa 1972, s. 58.

<sup>5</sup> Często stosuje się tutaj wymiennie: „grupa”, „gałąź”, „podrodzina” czy nawet „rodzina”.

<sup>6</sup> Por. S. Piłaszewicz, *Języki czadyjskie*, Warszawa 1998, s. 50–52.

<sup>7</sup> J. Lestringant, *Le pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*, Versailles 1964.

<sup>8</sup> Owocem jej badań była dysertacja doktorska złożona na uniwersytecie Paris X – Nanterre pt. *Organisation sociale des Guider ou Baynawa (Cameroun septentrional)*, Paris 1977 [mps] oraz opublikowane artykuły: *Du bon ordre des enfants. Etude sur la germanité guidar*, „Anthropologie et Société”, 4(1980), nr 2 s. 39–64; *La société guidar du Nord-Cameroun. Compte rendu de mission*, „L'homme – Revue Française d'Anthropologie”, 11(1971), nr 4, s. 91–95; *Les «noms-numéros» chez les Guider*, „L'homme – Revue Française d'Anthropologie”, 13(1973), nr 3, s. 45–59.

<sup>9</sup> A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1988.

rzy w rozwój piśmiennictwa w języku gidarskim<sup>10</sup>. Największe postępy w opanowaniu języka gidarskiego zanotował o. Władysław Kozioł, który razem z Jeanem Maingle, długoletnim katechistą pochodzącym z Lam, jest autorem pierwszej gramatyki języka gidarskiego, wydanej po raz pierwszy w kilkunastu egzemplarzach na powielaczu w Figuil w 1993 r.<sup>11</sup> W tym samym roku rozpoczęto w Lam nowe tłumaczenie czytań mszalnych na niedziele i święta<sup>12</sup>. Owocem długoletniej pracy polskich misjonarzy i ich współpracowników było wydanie trzech lekcjonarzy liturgicznych i skróconego Mszału rzymskiego<sup>13</sup> oraz przekładów Nowego Testamentu<sup>14</sup> i Psalterza<sup>15</sup>.

## 2. Dobra i zła śmierć

Śmierć dla Afrykanina – jak i dla każdego człowieka – jest wydarzeniem trudnym. W obrzędach pogrzebowych przekazywana jest wiedza, która pomaga oswoić się z jej faktem i złagodzić ból rozstania. Te obrzędy przygotowują na spotkanie z własną śmiercią, pozwalają ją sobie zwizualizować i nadać jej sens. Sprzyjają one zacieśnianiu więzów międzyludzkich, jak również przywracają porządek społeczny, zachwiany przez śmierć jednego z członków wspólnoty<sup>16</sup>. Do śmierci naturalnej Afrykanie zaliczają z reguły śmierć człowieka w podeszłym wieku, mającego

---

<sup>10</sup> Ewangelizacja Gidarów rozpoczęła się w 1948 r. W 1970 r. włączyli się w nią bardzo aktywnie polscy oblaci Maryi Niepokalanej.

<sup>11</sup> W. Kozioł, J. Maingle, *Grammaire guidar*, Figuil 1993. Pierwsza profesjonalna gramatyka języka gidarskiego ukazała się w 2008 r. Jej autorem był językoznawca prof. Zygmunt Frajzyngier z University of Colorado, USA. Zob. Z. Frajzyngier, *A Grammar of Gidar*, Frankfurt am Main 2008.

<sup>12</sup> U początków tej inicjatywy był autor niniejszego artykułu. Por. K. Zielenda, *Iż Gidarzy nie gęsi*, „Misyjne Drogi”, 1997, nr 3, s. 39.

<sup>13</sup> *Missel de makada. III Ezva „C”*. *Lectures du missel dominical et festif, Année C*, Figuil – Poznań 1994; *Missel de makada. II Ezva „A”*. *Lectures du missel dominical et festif, Année A*, Figuil – Poznań 1996; *Missel de makada. III Ezva „B”*. *Lectures du missel dominical et festif, Année B*, Figuil – Poznań 1996; *Missel de makada. I Szalaga na Messe. Liturgie de la Messe*, Figuil – Poznań 1997.

<sup>14</sup> *Ōmanman Meleketeni. Nouveau Testament, guidar*, traduction, rédaction et révision linguistique: L. Bouba, T. Doulaneni, W. Kozioł, J. Maingle, M. Oumarou, J. Róžański, K. Zielenda, Pelplin 2008.

<sup>15</sup> *Psaumes na Makada (gidar)*, traduction, rédaction et révision linguistique: L. Bouba, T. Doulaneni, W. Kozioł, A. Madi, J. Maingle, B. Haman, M. Oumarou, J. Róžański, K. Zielenda, Figuil (Cameroun) – Varsovie (Pologne 2015).

<sup>16</sup> Por. J.J. Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej*, „Przegląd Humanistyczny”, 46(2002), nr 1, s. 93.

dzieci, przygotowanego do odejścia. Do śmierci naturalnej zaliczyć też można śmierć wojownika, który traci życie w czasie walki. Jest to śmierć honorowa, zaszczytna, czyli „dobra”.

Z reguły starszemu, umierającemu człowiekowi przy śmierci towarzyszą bliscy. Podejmowane są także próby ulżenia mu w cierpieniu np. przez polewanie umierającego zimną wodą i wdychanie dymu z ziół<sup>17</sup>. Niekiedy też składa się ofiary z prośbą o przyspieszenie śmierci.

Ale śmierć nie zawsze jest naturalna, „dobra”. Często życie przerywa choroba, umierają także bezdziejni, dzieci, niektórzy padają ofiarą dzikich zwierząt. U wielu ludów za najtragiczniejszą uważa się śmierć młodej kobiety – matki i żony. To dzięki niej podtrzymywany jest ród i dlatego należy jej się szacunek. Śmierć nie ma prawa jej osiągnąć.

To przykłady „złej śmierci”, która uniemożliwia osiągnięcie statusu przodka. W podobnych przypadkach śmierci stawia się często pytanie o jej przyczynę. Często łączy się to w praktyce z oskarżeniem o czary i niejednokrotnie z ordaliami<sup>18</sup>. Działanie czarownika przedstawia się u Gidarów jako „zjadanie duszy” (*enziya*). To pozbawianie człowieka samoświadomości, odebranie mu jego witalnego źródła. Źródło to, albo pierwiastek duchowy, Afrykanie lokalizują w głównych organach ciała ludzkiego. W ustalaniu sprawy bierze udział tzw. wróżbita. Sprawca musi zostać wykryty i usunięty ze wsi, inaczej pozostałym mieszkańcom zagraża śmierć<sup>19</sup>.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. nawiązuje do przyczyn śmierci w tradycji afrykańskiej, które rzadko są postrzegane jako naturalne. Wymienia także cztery przyczyny śmierci, które pojawiają się dość często przy próbie jej wyjaśnienia. Pierwsza dotyczy dopustu Bożego. Wszystko, co człowiek musi wtedy zrobić, to poddać się Jego woli. Drugą przyczyną śmierci mogą być złe duchy, trzecią niegodziwi ludzie, którzy używają magii w celach antyspołecznych. Wreszcie czwartą przyczyną śmierci mogą być „czarownicy” czy też „zjadacze dusz”, którzy różnią się od trzeciej grupy, w której ludzie nie posiadają takich zdolności<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Por. J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980 s. 193.

<sup>18</sup> *Enziya* – gidarska „dusza”, „tchnienie” może opuszczać ciało np. podczas snu. Wraca do ciała po przebudzeniu. To czasowe rozdzielenie naraża człowieka na niebezpieczeństwo: *enziya* poza ciałem może stać się pokarmem dla *mutfiya* – „czarownika”.

<sup>19</sup> Szeroko o działalności czarownika: J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuły kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn 2006, s. 192–197.

<sup>20</sup> Secretariat pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, 2<sup>ème</sup> édition, Milano – Roma [s.a.], s. 45.

### 3. Schemat obrzędów pogrzebowych u Gidarów

Obrzędy przejścia u Gidarów – podobnie jak i innych ludów – stanowiły jeden z podstawowych czynników integrujących wspólnotę. Były celebrazją więzi ze wspólnotą rodową i terytorialną, wolą poddania się jej prawom, nakazom, zakazom, poszanowania wartości tej wspólnoty i wszystkich jej reguł życia. Dotyczyło to zarówno narodzin, inicjacji, małżeństwa, jak i obrzędów pogrzebowych, przez które członek wspólnoty przechodził do innej wspólnoty swego rodu, pozostającej poza światem widzialnym. Cechą charakterystyczną obrzędów przejścia była ich wieloetapowość.

Podobnie jak inicjacja jest uroczystą celebrazją przejścia do wspólnoty dorosłych, tak samo obrzędy pogrzebowe są celebrazją przejścia do wspólnoty przodków, rodzajem zbawienia. Bez obrzędów pogrzebowych zmarły narażony jest na pośmiertną tułaczkę, podczas której może szkodzić żyjącym w ciele, szczególnie zaś członkom swego rodu. Doświadczenie śmierci wzmacnia solidarność wspólnoty i jeszcze mocniej zacieśnia więzy z przodkami. Obrzędy pośmiertne przygotowują także ich uczestników do własnej śmierci – wskazują, iż śmierć jest tylko przejściem do egzystencji innego rodzaju, do lepszego świata<sup>21</sup>.

W obrzędach pogrzebowych można wyróżnić trzy zasadnicze etapy: przygotowanie do pochówku, pochówek właściwy oraz tzw. pochówek wtórny, czy też dzień żałoby, wyznaczany zwykle od miesiąca do roku po pochówku właściwym.

### 4. Przygotowanie do pochówku

Pierwszy etap obejmuje pochówek ciała zwany przez Gidarów *ungdek duf mumteni*. Nie zwleka się z nim, gdyż ciało stanowi tabu – jako takie jest przyczyną nieczystości rytualnej. Grzebie się więc zmarłego jak najszybciej. Tak dzieje się w wielu innych społecznościach<sup>22</sup>. Według dokumentu Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. kiedy tylko „zasada życiowa” człowieka (czyli dusza) zostanie definitywnie usunięta z ciała, jego ży-

---

<sup>21</sup> Por. J.J. Pawlik, *Expérience sociale de la mort. Etude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg 1990, s. 198–199.

<sup>22</sup> Pochówek zaraz po śmierci praktykowany jest także u Giziga – sąsiadów Gidarów. U Matakam (*Mafa*) ciało zmarłego czeka na pochówek cały tydzień, stad też przysłowie gizigijskie: *Matakam ay azluwunam ti mbur misi titiri fune mbur mumucar* – „Matakam bardziej boją się żywych niż zmarłych”. Por. *Mali'i ahin ti maya ta. Przysłowia gizigijskie*, red. J. Różański, Warszawa 2000, s. 28.



ciowy oddech gaśnie, a ciało się ochładza. W tym czasie ta niespokojna dusza może stanowić zagrożenie dla rodziny, dlatego z reguły Afrykanie śpieszą się z odpowiednim pochówkiem zmarłego, by uspokojona dusza mogła udać się do wioski „cieni”<sup>23</sup>.

Pochówek u Gidarów rozpoczyna się od *ubab ma vovu*, czyli przygotowania do kopania grobu. O śmierci daje znać jedna z kobiet z zagrody zmarłego specjalnym okrzykiem zwanym *uhumna glabaya*, wzywającym do oplakiwania zmarłego. Potem uderza się w duży tam-tam. Także u ludu Ngambay w Czadzie to kobiety płaczem oznajmiają śmierć całemu otoczeniu. Po niej następuje pierwszy obrzęd obmycia ciała, wypełniany przez siostry lub ciotki zmarłego. Następnie ciało wystawiane jest na widok publiczny odziane w najpiękniejsze szaty lub owinięte w matę. Jeśli przyczyna śmierci budzi wątpliwości, może tak pozostawać nawet przez dwa, trzy dni. Wokół ciała czuwają płaczki i śpiewacy. Zarówno muzyka, jak i śpiewy mają charakter żałobny. Przed pochówkiem jeden z bratanków naśladuje gesty i słowa zmarłego, drwiąc z jego dzieci i żon<sup>24</sup>.

U wielu ludów ważną czynnością w obrzędach wstępnych jest obmycie ciała. Nie każdy może jednak dokonywać tej czynności. Wykonują to tylko osoby do tego uprawnione, przeważnie są to starsze osoby z rodziny. Obmycie ciała kobiet mogą z reguły dokonywać tylko kobiety<sup>25</sup>. Często śmierć jest traktowana jako powrót na łono matczyne, co symbolizuje m.in. przedśmiertne obmycie zwłok, dokonywane często na dwóch skrzyżowanych kijach, symbolizujących łono Ziemi lub na kolanach kobiety<sup>26</sup>.

#### 4.1. Pierwszy pochówek

Ponieważ z reguły ciało zmarłego stanowi tabu, dlatego też za jego pochowanie u ludów środkowego Sudanu odpowiedzialni są mężczyźni z rodu kowali. Z reguły też nie ma cmentarzy, a zmarłych grzebie się

---

<sup>23</sup> Secretariatatus pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, s. 45–46.

<sup>24</sup> Por. O.L. Draman, *Symbole religieux dans l'ethnie Ngambay*, Ottawa 1975, s. 36–40 (mps). Wybór 14 tradycyjnych schematów pogrzebowych z terenu Czadu zawarty jest w: *Funérailles traditionnelles. Attitudes des chrétiens durant ces célébrations*, „A l'écoute de la RESRAT”, 1986–1988, nr 2, s. 8–20.

<sup>25</sup> Por. Draman, *Symbole religieux dans l'ethnie Ngambay* s. 39.

<sup>26</sup> Por. *La mort chez les Bandas de R.C.A.*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972], s. 28–29.

w obrębie chaty lub zagrody, chociaż w niektórych społecznościach miejsce grzebalne jest oddalone od zagrody czy nawet wioski. Niesienie ciała na miejsce pogrzebu przebiega na różne sposoby, w zależności od ludu. Niekiedy w trakcie niesienia ciała tańczono wraz z nim. Nagłe zatrzymanie się orszaku tanecznego miało znaczenie oskarżające: ułożenie ciała w tym momencie wskazywało skąd przyszła śmierć. W ten sposób szukano winnego<sup>27</sup>. O tym zwyczaju mówi także dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., wspominając iż w niektórych grupach etnicznych występuje tzw. przesłuchanie zmarłych przeprowadzone przed pochówkiem, które ma pozwolić poznać przyczyny śmierci, a jeśli to konieczne, to także winnego<sup>28</sup>.

Miejsce pochówku Gidarów znajduje się również poza zagrodą<sup>29</sup>. Dno grobu wyściela się matą lub skórą, która służyła zmarłemu za poślanie. Głowa pochowanego jest zawsze skierowana ku Gudur, prasydzibie Gidarów<sup>30</sup>. Nad grobem nie usypuje się mogiły. Przy grobie urządza się obrzęd pożegnania (*umpur hay a ma vovu*). Najpierw zmarły żegna rodzinę: jego dzieci żują kilka ziaren czerwonego prosa – ostatni posiłek dany przez zmarłego – i wypluwają na grób, w miejscu głowy. Następnie rodzina żegna zmarłego (*dog zezay* – „idź w pokoju”): wylewa się wodę z mąką z prosa do trzech otworów w grobie. Wszyscy uczestnicy pochówku muszą się poddać rytualnym ablucjom.

Na południu Czadu, w okolicach Moundou i Doba, rozpowszechnione jest też grzebanie zmarłych pod drzewem, przy czym ciała zwykłych członków rodziny grzebie się w cieniu drzewa, natomiast głowy rodziny, wodzów ziemi czy też wodzów politycznych bliżej korzeni<sup>31</sup>.

#### 4.2. Tak zwany wtórny pochówek

Wtórny pochówek odbywa się najczęściej po miesiącu lub roku od śmierci. Poprzedza go z reguły konsultacja rodziny oraz zbieranie od-

---

<sup>27</sup> F.Z. Kapuścik, *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1997, s. 52.

<sup>28</sup> Sekretariat pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, s. 45.

<sup>29</sup> Wewnątrz zagrody, za spichlerzem, chowa się dzieci, a także mężczyznę, który zmarł bezpotomnie. Chowa się go w jego własnej chacie.

<sup>30</sup> J. Róžański, *Migracje Gidarów (północny Kamerun) dawniej i dziś*, w: *Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców. Kwestie ogólne – historia i teraźniejszość*, red. A. Żukowski, Olsztyn 2017, s. 79–81 (*Forum Politologiczne*, t. 24).

<sup>31</sup> Por. *Culte à un élément de la nature. Culte de l'Arbre*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ*, s. 30, 32.



powiednich funduszy. Ma on charakter radosny. Wyraża solidarność ze zmarłym, a także solidarność rodu i mieszkańców wioski. Często towarzyszą mu radosne tańce, obfity poczęstunek oraz piwo z prosa.

Druga część obrzędów pośmiertnych Gidarów zwana jest *glabaya*. Dzień obrzędów wyznacza brat lub stryj zmarłego. Z tej okazji zabija się kozę, a gdy zmarł wódz wioski – wołu. W rytualnym posiłku (*uzum zezeay*) biorą udział członkowie rodu zmarłego mieszkający w pobliżu. Następnego dnia najbliżsi krewni idą do wróżbity przepowiadającego z kamieni, aby ustalić dzień *ubogo*, czyli poczęstunku dla całego rodu, sąsiadów i przyjaciół zmarłego. Jeśli zmarły posiadał bęben lub jeśli był wodzem wioski, można tańczyć przez całą noc. Następnego dnia odbywa się *ukrapa*, czyli niszczenie rzeczy pozostałych po zmarłym. Po ośmiu kolejnych dniach urządza się *ubalhda*, czyli picie piwa, a następnie *umpa mengle* – naprawienie bramy zagrody, które jest równoznaczne z instalacją spadkobiercy. Ostatnim obrzędem *glabaya* jest *udak zga*: podział majątku pozostałego po zmarłym.

Trzecią częścią obrzędów pośmiertnych jest *ustaha*, czyli instalacja zmarłego jako przodka. Dzień ten wyznacza spadkobierca. Z grobu zmarłego usuwa się ciernie i pali się je. Zabija się barana, którego krwią skrapia się grób zmarłego. To już jest początek oddawania czci przodkowi. Jednak miejsce przyszłych obrzędów będzie w zagrodzie, przed spichlerzem lub obok chaty nowego właściciela zagrody. Wyznaczone miejsce uprzęta się z liści, wysypuje się piaskiem i otacza kamieniami. Spadkobierca skrapia to miejsce krwią zabitej kozy i kładzie na nim kawałki jej wątroby i serca. Resztę mięsa spożywają uczestnicy *ustaha*. Grób zmarłego idzie w zapomnienie<sup>32</sup>.

## 5. Duchowa wizja życia

Obrzędy pogrzebowe Gidarów wskazują wyraźnie na ich duchową wizję życia. Podobnie jak inni Afrykanie, postrzegają oni człowieka jako istotę złożoną z pierwiastka materialnego i duchowego, chociaż traktowana jest ona jako całość. Nie przypisują oni człowiekowi posiadania duszy w rozumieniu chrześcijańskim, ale wierzą w istnienie w nim pewnej zasady życia czy też pierwiastka duchowego, stanowiącego źródło pośmiertnej egzystencji. Pierwiastek duchowy złączony z żyjącym ciałem człowieka

---

<sup>32</sup> Szeroko obrzędy pogrzebowe Gidarów opisuje: Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego*, s. 342–355.

(po gidarsku ze, ciało martwe zwane jest *umta*) ma dwie formy: *enziya* i *zengele*. *Enziya* to „oddychanie”, „tchnienie”, „dusza” – pierwiastek duchowy, który związany jest z życiem człowieka. Po śmierci człowieka ten pierwiastek ginie. *Zengele* natomiast to także pierwiastek duchowy, ale niejako wyższej kategorii, mający charakter bardziej nadprzyrodzony. To „cień” – mocno związany z człowiekiem. On nie ginie wraz ze śmiercią ciała, lecz po niej wędruje dalej, ku zaświatom<sup>33</sup>.

W tej duchowej wizji człowieka śmierć nie stanowi końca życia, lecz jest jego koniecznym etapem. „Śmierć jest jak księżyc, można bowiem zobaczyć tylko jedną jej stronę”<sup>34</sup>. U większości ludów Afryki śmierć jako taka nie jest postrzegana jako ostateczne unicestwienie, ale przejście do nowej jakości bytu. Jednak warunkiem koniecznym do przejścia tego etapu, jednym z istotnych elementów tej „drogi zbawienia” jest odprawienie obrzędów pogrzebowych zgodnie z miejscową tradycją. Od tego zależy pośmiertny spokój zmarłego, jego przejście „do krainy przodków”. Gdy ten element zostanie zaniedbany albo zrealizowany niestarannie, zmarły może pozostać uwięziony między obydwoma światami – światem żyjących na ziemi i światem przodków. Po śmierci duch zmarłego (*zengele*) błąka się wokół zagrody. Wraz z rozpoczęciem obrzędów pośmiertnych wyrusza w drogę do Zaświatów. Mówiąc o Zaświatach, Gidarzy używają z reguły formy opisowej: *Tiki naw seda* – „miejsce, gdzie przebywają”. Czasami spotkać można także nazwę *teda* – „krajina umarłych”. Podkreślając bliskość *teda* oraz świata ludzi (przestrzeń wioski), a zarazem odrębność od „nieba” o. Antoni Kurek wskazywał na horyzont – miejsce, gdzie niebo styka się z ziemią<sup>35</sup>. W *teda* przodkowie prowadzą życie podobne do ziemskiego i – co ważne – interesują się życiem swoich bliskich w dawnej wsi. Można z nimi nawiązać kontakt. Można im przekazać pożywienie. Gidarzy wierzą, że ich zmarli przodkowie pozostają w stałym kontakcie z żyjącymi jako członkowie rodziny. Jakość relacji między światem przodków a światem ludzi zależy od sposobu, w jaki są traktowani przodkowie.

A zatem Gidar – podobnie jak i inni Afrykanie – przechodząc do nowej kategorii bytu, zachowuje pewne elementy dawnej osobowości,

---

<sup>33</sup> Trychotomia człowieka, występująca w wielu afrykańskich koncepcjach człowieka, znana jest także i innym kulturom. Spotkać ją można także w arystotelesowskiej koncepcji człowieka.

<sup>34</sup> Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej*, s. 93.

<sup>35</sup> Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego*, s. 256.

np. pamięć czy też niezwykle ważną przynależność rodową. W tym typie myślenia religijnego nie ma ostrych granic między światem doczesnym a nadnaturalnym, materią a duchem<sup>36</sup>.

Na bardzo ważny element w postrzeganiu świata zmarłych w Afryce Subsaharyjskiej zwrócił uwagę kenijski teolog i filozof John S. Mbiti, wyróżniając w afrykańskim świecie zmarłych dwie kategorie bytów. Pierwszą z nich stanowią zmarli do czwartego – piątego pokolenia, określane jako „żywi – zmarli”. Drugą kategorią są „duchy przodków”, którzy odeszli wcześniej. „Żywi – zmarli” przynależą jeszcze do ziemskiej wspólnoty, żyją w ludzkiej pamięci, egzystują w czasie zwanym *sasa* („teraz), który jest właściwy dla żyjących. Jednak wraz ze śmiercią ostatniej osoby, która zachowała konkretnego zmarłego w pamięci przechodzi on do czasu *zamani* („dawno”)<sup>37</sup>, do innego świata duchów. „Żywi – zmarły” jest strażnikiem moralności, tradycji i spraw rodzinnych. Niekiedy przyjmuje on funkcję „egzekutora” odwiecznych praw. Jego obecność w życiu rodziny dokonuje się m.in. w snach, widzeniach<sup>38</sup> lub karach-chorobach (zarówno fizycznych, jak i psychicznych)<sup>39</sup>.

Do koncepcji „żywych – zmarłych” przedstawionej przez Johna S. Mbitiego, który przenosi „zapomnianych” przodków do „zbiorowej nieśmiertelności”, nawiązuje także o. Antoni Kurek, odnosząc te idee do wierzeń Gidarów, którzy swoich zmarłych traktują jako wciąż obecnych – *mumtiti modoro* – „żyjący zmarli”<sup>40</sup>.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla, iż wiara wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich w egzystencję po śmierci jest bardzo silna, aczkolwiek jej rozumienie różni się od wizji chrześcijańskiej. Świadczą o niej rozbudowane obrzędy pogrzebowe, które od starożytności – o czym świadczą dawne grobowce, odkrywa-

---

<sup>36</sup> Por. S. Piłaszewicz, „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki, „Euhemer”, 35(1991), nr 3, s. 3–24.

<sup>37</sup> *Sasa* i *zamani* to terminy przejęte z języka suahili. *Sasa* to uświadomione własne istnienie, czas w którym się uczestniczy, to dynamiczna terażniejszość wraz przeżyta już przeszłością i ograniczoną (bo o niej nie wiemy) przyszłością. Natomiast *zamani* jest makroczaśmem, obejmuje wszystko to co wydarzyło się przedtem, to „cmentarzysko czasu”, które jest żywe i stale obecne w terażniejszości; *sasa* i *zamani* przenikają się wzajemnie. Por. J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa 1980, s. 39–40; E. Rzewuski, *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Warszawa 1978, s. 13.

<sup>38</sup> Senna zjawia w języku gidarskim to *zuir*.

<sup>39</sup> Por. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, s. 112–121.

<sup>40</sup> Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego*, s. 257

ne przez archeologów – zawierają ofiary składane zmarłemu lub za zmarłego<sup>41</sup>.

## 6. Relacje żyjących na ziemi i przodków

Dzięki obrzędom pogrzebowym i następującym po nich obrzędom puryfikacyjnym zmarły przestaje być *tremendum* jako tabu, a staje się *admirandum* – jako przodek. Wyraża to instalacja zmarłego jako przodka.

Przejsie zmarłego do świata przodków nie separuje go od jego ziemskiej rodziny, ponieważ jest on stale obecny w jej życiu. Niekiedy te relacje porównuje się z katolickim kultem świętych. Jednak zauważyć można bardzo istotną różnicę między chrześcijańską wizją obcowania świętych a afrykańską koncepcją „żywych – zmarłych”. Zbawieni (święci), którzy cieszą się już z bliskości z Bogiem, modlitewnie orędują, wspierają i pomagają ludziom w osiągnięciu ich przeznaczenia – świętości. Afrykańscy przodkowie starają się przede wszystkim o dobro materialne, polepszenie warunków życia, chociażby przez urodzaje, dzietność itp. Następnie w koncepcji chrześcijańskiej akcentuje się uniwersalizm działania świętych. Natomiast w koncepcji afrykańskiej wspólnota „żywych – zmarłych” i żyjących na ziemi ma charakter partykularny, dotyczy tylko jednej rodziny bądź rodu. O wsparcie prosi się tylko swoich krewnych.

## 7. Miejscowy pogrzeb kościelny – perspektywa inkulturacyjna

Obrzędy pogrzebowe w tradycji każdego ludu mają szczególne znaczenie. Liturgia chrześcijańska również zawsze przywiązywała wielką wagę do celebracji pogrzebu, chociaż nie był on powiązany z sakramentami Kościoła. Przez obrzędy pogrzebowe wspólnota chrześcijańska wyrażała przede wszystkim wiarę w Misterium Paschalne, czyli wiarę w Jezusa, który został ukrzyżowany i trzeciego dnia zmartwychwstał, który zwyciężył grzech, śmierć i szatana. Wyrażała jednak także wiarę w życie pozagrzebowe razem z tym właśnie Jezusem, Synem Bożym. Drugim motywem zwracającym szczególną uwagę chrześcijan na obrzędy pogrzebowe była z pewnością modlitwa za zmarłych. Przekonani, iż dla Boga czas nie istnieje, wierzyli – zgodnie z tradycją biblijną – iż modlitwa za zmarłych jest skuteczna i zmarli jej potrzebują.

Istnieją jednak pewne punkty styczne tradycyjnego ujęcia chrześcijańskiego z przytaczaną wyżej dość obszernie miejscową tradycją gidarską,

---

<sup>41</sup> Secretariatatus pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, s. 45.

a także elementy wykluczające się wzajemnie. Można to odnieść także do wielu innych pogrzebowych tradycji afrykańskich.

Wydaje się, iż przy oficjalnym powiadomieniu o śmierci można używać dostępnych środków takich jak tradycyjny okrzyk (*uhumna glabaya*) czy bęben. Można także zachować tradycyjne miejsce pochówku poza zagrodą i sam sposób składania ciała do grobu. Obrzęd pożegnania przy grobie (*umpur hay a ma vovu*) można oprzeć na odpowiednich śpiewach i modlitwach, używając przy tym poświęconej wody przy *dog zezay*. Rytualne ablucje mogą zostać zastąpione także przez modlitwę i pokropienie wodą święconą. Natomiast z pewnością chrześcijanie nie mogą konsultować się z wróżbitą przy ustalaniu przyczyn śmierci.

W drugiej części obrzędów pośmiertnych (*glabaya*) można zachować częstotliwość spotkań i rytualnych posiłków, wprowadzając do nich odpowiednie czytania i pieśni chrześcijańskie. Największy poczęstunek dla całego rodu, sąsiadów i przyjaciół zmarłego można poprzedzić wspólną Mszą św., natomiast tradycyjne tańce zastąpić czuwaniem opartym o teksty biblijne, komentarze i modlitwy<sup>42</sup>.

Trzecią częścią obrzędów pośmiertnych (tzw. *ustaha*, czyli instalacja zmarłego jako przodka) może odbywać się w kościele i w zagrodzie. Ich istotnym elementem mogą być czytania i modlitwy mówiące o chrześcijańskiej wizji relacji między żyjącymi i zmarłymi.

Istotne znaczenie obrzędów pogrzebowych w miejscowych tradycjach oraz względny margines swobody w dostosowaniu miejscowych obrzędów do obrzędów chrześcijańskich może zachęcać do znacznych innowacji. Jednak do dzisiaj nie powstał oficjalny rytuał pogrzebowy.

## HUMAN AND CHRISTIAN VALUES OF GIDAR FUNERAL RITES (Northern Cameroon)

**Keywords:** funeral rites, good and bad death, inculturation, mission to the Gidar.

**Summary:** The Gidar of northern Cameroon make a distinction between a good death and a bad one. As a rule, the death of a person of advanced years, who has children, who is prepared to pass on, is counted as a good death. Along with natural death, the death of a warrior is also counted as a good death. A bad death does not fulfill these conditions. There are three basic stages in funeral rites: burial preparations, the burial itself, and what

---

<sup>42</sup> Por. Róžański, *Inkulturacyja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, s. 407–411.

is known as the second burial, or, day of mourning, usually designated from one month to a year after the actual burial. Funeral rites are a condition for entering the world of ancestors – the Gidar *teda*. These rites clearly show a spiritual vision of life. The Gidar see man as a being composed of material and spiritual elements, but treated as a single totality. Thanks to the funeral rites and to the purification rites following them, the deceased ceases to be a *tremendum*, as a taboo, and becomes an *admirandum*, as an ancestor. This is expressed by the installation of the deceased as an ancestor. The transition of the deceased to the world of ancestors does not separate him from his earthly family because he is continually present in their life. There are some points of contact between Gidar funeral rites and the traditional Christian approach. These encourage significant innovations in Church funeral rites.

### BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 509–616.
- Secretariat pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, 2<sup>ème</sup> édition, Milano – Roma [s.a.].
- Baskouda Shelley J.B., *Kirdi est mon nom*, Yaoundé 1993.
- Baumann H., Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*, traduction française par H. Homburger, Paris 1948.
- Collard C., *Du bon ordre des enfants. Etude sur la germanité guidar*, „Anthropologie et Société”, 4(1980), nr 2, s. 39–64. <https://doi.org/10.7202/000962ar>.
- Collard C., *La société guidar du Nord-Cameroun. Compte rendu de mission*, „L'homme – Revue Française d'Anthropologie”, 11(1971), nr 4, s. 91–95. <https://doi.org/10.3406/hom.1971.367215>.
- Collard C., *Les „noms-numéros” chez les Guidar*, „L'homme – Revue Française d'Anthropologie”, 13(1973), nr 3, s. 45–59. <https://doi.org/10.3406/hom.1973.367358>.
- Collard C., *Organisation sociale des Guidar ou Baynawa (Cameroun septentrional)*, Paris 1977 (dysertacja doktorska złożona na uniwersytecie Paris X – Nanterre, mps).
- Culte à un élément de la nature. Culte de l'Arbre*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972], s. 29–35.
- Draman O.L., *Symbole religieux dans l'ethnie Ngambay*, Ottawa 1975, mps.
- Əmanman Meleketeni. Nouveau Testament, guidar*, traduction, rédaction et révision linguistique: L. Bouba, T. Doulaneni, W. Koziół, J. Maingle, M. Oumarou, J. Róžański, K. Zielenda, Pelplin 2008.
- Frajzyngier Z., *A Grammar of Gidar*, Frankfurt am Main 2008.
- Froelich J.-C., *Les montagnards paléonigritiques*, Paris 1968.



- Funérailles traditionnelles. Attitudes des chrétiens durant ces célébrations*, „A l'écoute de la RESRAT”, 1986–1988, nr 2, s. 8–20.
- Kapuścik F.Z., *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1997.
- Kozioł W., Mainglé J., *Grammaire gidar*, Figuil 1993.
- Kurek A., *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1988.
- La mort chez les Bandas de R.C.A.*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972], s. 28–29.
- Lembezat B., *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamawa*, Paris 1961.
- Les Kirdi du Nord-Cameroun*, red. Y. Schaller, Strasbourg 1973.
- Lestringant J., *Le pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*, Versailles 1964.
- Mali'i ahin ti maya ta. Przysłowia gizigijskie*, red. J. Róžański, Warszawa 2000.
- Mbiti J.S., *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa 1980.
- Missel de makada. I Szalaga na Messe. Liturgie de la Messe*, Figuil – Poznań 1997.
- Missel de makada. II Ezva „A”. Lectures du missel dominical et festif, Année A*, Figuil – Poznań 1996.
- Missel de makada. III Ezva „B”. Lectures du missel dominical et festif, Année B*, Figuil – Poznań 1996.
- Missel de makada. III Ezva „C”. Lectures du missel dominical et festif, Année C*, Figuil – Poznań 1994.
- Pawlik J.J., *Expérience sociale de la mort. Étude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg 1990.
- Pawlik J.J., *Śmierć w myśli afrykańskiej*, „Przegląd Humanistyczny”, 46(2002), nr 1, s. 93–108.
- Pawlik J.J., *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn 2006.
- Piłaszewicz S., „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki, „Euhemer”, 35(1991), nr 3, s. 3–24.
- Piłaszewicz S., *Języki czadyjskie*, Warszawa 1998.
- Psaumes na Makada (gidar)*, traduction, rédaction et révision linguistique: L. Bobuba, T. Doulaneni, W. Kozioł, A. Madi, J. Maingle, M. Oumarou, J. Róžański, K. Zielenda, Figuil (Cameroun) – Varsovie (Pologne) 2015.
- Róžański J., *Inkulturowanie Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004.
- Róžański J., *Migracje Gidarów (północny Kamerun) dawniej i dziś*, w: *Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców. Kwestie ogólne – historia i teraźniejszość*, red. A. Żukowski, Olsztyn 2017, s. 77–92 (*Forum Politologiczne*, t. 24).
- Rzewuski E., *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Warszawa 1978.
- Seligman C.G., *Ludy Afryki*, przeł. E. Promińska, Warszawa 1972.