

MACIEJ ZĄBEK

(Instytut Krajów Rozwijających Się, WGiSR UW, Warszawa)

PSYCHOTERAPIA W KULTACH ZAAR W SUDANIE

W Afryce północno-wschodniej, zarówno w społecznościach muzułmańskich jak i chrześcijańskich, spotykamy się z wierzeniami w tzw. duchy *zaar*. Są one przedmiotem zorganizowanego kultu noszącego tę samą nazwę. Duchy te uważa się za przyczynę chorób o charakterze psychicznym. Przypisuje się im jednocześnie zdolności do ich leczenia dzięki opętaniom, do których są w ramach organizowanych obrzędów prowokowane przez znachora noszącego tytuł szejcha. Adept do bractwa kultowego musi przejść chorobę i zostać z niej wyleczony podczas zorganizowanej przez niego ceremonii, która jest jednocześnie jego inicjacją na czciciela duchów *zaar*.

Celem tego artykułu jest przedstawienie zasad organizacji kultu i opis obrzędów stanowiących jego element, wraz ze wskazaniem najbardziej widocznych funkcji terapeutycznych. Nie jest natomiast moim celem szersze wyjaśnianie zjawiska, choć wierzenia te można by zapewne opisać w szerszym kontekście magii i szamanizmu. Przyjęte ograniczenia są spowodowane ciągle niedostatecznym stanem badań na ten temat. Opis tu zamieszczony opiera się natomiast na moich własnych obserwacjach z miejscowości Umm Keredim w Sudanie, w prowincji Kordofan i dotyczy tylko jednego z wielu typów obrzędów. Skorzystałem także z materiałów zebranych przez pana Bakriego Mirghani któremu, zawdzięczam wprowadzenie w tę tematykę¹. Prace innych autorów badających *zaar* mają, moim zdaniem, również charakter powierzchowny². Być może jedną z przyczyn są trudności w obserwacji kultu przez osoby z zewnątrz. Udział w ceremonii wymaga zazwyczaj wprowadzenia przez osobę zaprzyjaźnioną ze znachorem, lub zdobycia jego wcześniejszego zaufania a istotne momenty leczenia mają miejsce tylko między szejchem i chorym. Szejchowie *zaar* są obecnie z reguły nieufni w stosunku do obcych, nie dlatego aby obrzędy te otaczano szczególną tajemnicą, ale ze względu na wzrost

¹ W 1988 r. obronił on pracę doktorską pt. „Obrzędy Zār w północno-wschodnim Sudanie”, napisaną pod kierunkiem prof. Z. Sokolewicz; Archiwum Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej, Warszawa.

² Na końcu zamieszczam listę najważniejszych publikacji dotyczących kultów *zaar*.

nastrojów fundamentalistycznych we współczesnym Sudanie. Obawiają się, że wkrótce zostaną one zakazane przez prawo, a zwiększająca się ilość nieprzychylnych tym kultom artykułów w prasie świadczy, że ich obawy mogą okazać się zasadne. Potępia się je zarówno z powodu samej dogmatyki (wiary w ten rodzaj duchów), jak i praktyk obrzędowych (np. „nieprzyzwoitych” tańców kobiet, zabijania ofiary nie w imieniu Boga, picia krwi i alkoholu) niezgodnych z regułami islamu. Dochodzą do tego jeszcze nawoływania „postępowych racjonalistów” wskazujących na wysokie koszty, jakie muszą ponosić najbiedniejsze warstwy społeczeństwa przy organizacji tych obrzędów i zagrożenia dla zdrowia, jakie stwarza leczenie nieprofesjonalnych znachorów. Stosunkowo łatwiej niż w mieście obcy może wziąć udział w tych obrzędach na wsiach. Ale i tam, jak już wspomniałem, niezbędne jest uzyskanie zaufania szejcha. Osobiście miałem możliwość wielokrotnie rozmawiać z różnymi szejchami *zaar* na terenie moich badań w Dar Hamid w Kordofanie. Osoby, które były moimi przewodnikami w terenie (najczęściej nauczyciele lokanych szkół) nie cieszyły się jednak, jak sądzę, zbyt dużym zaufaniem uzdrowicieli *zaar*. Ponadto osoby te, ze względu na opinie w środowisku, nigdy nie chciały wziąć udziału w obserwacji samych obrzędów. Tak więc właściwie mogłem uczestniczyć tylko w jednej ceremonii. Niemożliwe okazywało się uzyskanie informacji o czasie i miejscu następnych. Z drugiej strony na wyrażaną z mojej strony chęć ujrzenia *zaar*, proponowano mi odpłatnie zorganizowanie tańców specjalnie dla mnie. To oczywiście też nie wchodziło w rachubę. Innym razem w miejscowości Tayba uroczystość, którą obserwowałem przerwała policja pod pozorem zakłócania ciszy nocnej. Jedynie w Umm Keredim miałem możliwość obserwacji całego cyklu obrzędów. Było to możliwe, gdyż w miejscowości tej przebywałem kilka razy przez długie okresy podczas całego mojego blisko dwuletniego pobytu w Sudanie. Z miejscową szejchą i jej córką miałem wielokrotnie wcześniej kontakt przy okazji wywiadów na różne tematy i wydaje się, że zostałem przez nią zaakceptowany. Jednak brak tłumacza (który nie chciał w tym uczestniczyć) i niedostateczna znajomość przeze mnie arabskiego uniemożliwiła mi zrozumienie wszystkich wypowiedzianych tam kwestii. Nagranie magnetofonowe (dostępne w archiwum autora) okazało się także trudne do tłumaczenia ze względu na miejscowy dialekt, jak i używanie tam słów przedarabskiego, zapomnianego już języka określanego w Sudanie mianem *rotana*.

Mimo tych ograniczeń, uważam za celowe podjęcie tego tematu. Z jednej strony ze względu na niewystarczającą, jak sądzę, znajomość przez polskich badaczy istotnej roli jaką spełniają kultury *zaar* w muzułmańskich społecznościach, a z drugiej – z powodu braku poważniejszych polskich publikacji na ten temat. W kulturze islamu bowiem nie jest to zjawisko marginalne. Choć występuje ono głównie wśród kobiet z niższych warstw społecznych to jednak spełnia tyle istotnych funkcji, że trudno pomijać je milczeniem. Niemal we wszystkich wioskach i miastach Sudanu mieszkają szejchowie *zaar* i chyba prawie wszyscy Sudańczycy słyszeli bądź uczestniczyli choćby biernie w tych obrzędach.

POCHODZENIE KULTÓW ZAAR

Istnieje wiele mitów na temat powstania duchów *zaar*. Jeden z nich (pochodzenia etiopskiego) mówi: „Ewa miała trzydzieścioro dzieci. Pewnego razu Bóg zapragnął je zobaczyć. Ewa jednak, obawiając się uroku, postanowiła ukryć najładniejsze z nich. Obraziła tym zachowaniem Boga, który za karę uczynił schowane dzieci niewidzialnymi. Odtąd nazywano je dziećmi nocy i one to właśnie są tymi duchami *zaar*, które mogą się wcielać w ludzi wywołując u nich choroby. Sami zaś ludzie są potomkami tych brzydszych dzieci Ewy” (Messing 1958 s. 1120–1125).

Mit ten znany jest również w Sudanie, choć częste są tam opowieści o przyniesieniu obrzędów *zaar* z zagranicy. Jedna z nich powiada że, rozpowszechniła go żona tureckiego dostojnika w okresie okupacji tego kraju przez Turcję. Kobieta była przez dłuższy czas chora i nikt nie mógł jej pomóc, aż przybył pewien obcy, który śpiewał dla niej różne pieśni. Gdy ich słuchała – zdrowie powróciło. Obcy wówczas wyjaśnił, że został wysłany do niej przez duchy *zaar* z Nigerii. Potem duchy już same przychodziły do niej w snach, ucząc ją śpiewu i sztuki władania nimi, aż sama zaczęła leczyć chorych. Wielu też szejchów *zaar* twierdzi, że ich ojciec lub dziadek przybył z Etiopii lub z Egiptu i stamtąd przyniósł swą wiedzę na temat *zaar*, którą upowszechnił w Sudanie. Być może stąd liczne wśród niektórych badaczy teorie o etiopskim lub egipskim pochodzeniu tych wierzeń (Messing 1958, s. 1120–1125).

Niejasna jest również geneza samej nazwy *zaar*. Niektórzy badacze podają mało prawdopodobne hipotezy pochodzenia tego słowa od nazwy miasta Zara w północnym Iranie lub arabskiej wsi Zar we wschodnim Jemenie (Walker 1935). Na większą uwagę zasługuje przypuszczenie, że nazwa ta wywodzi się od arabskiego słowa *zaara* lub *zaar* (odwiedzać), co może być interpretowane jako odwiedziny przez duchy (Fakhouri 1968 s. 111–117). Ale i ta hipoteza wydaje się myląca, gdyż słowo to w Sudanie (zwłaszcza na wsiach) nie jest używane³. Po drugie słowo *zaar* jest czasownikiem, gdyż rzeczownik brzmi *ziyaara* (wizyta). Najbardziej prawdopodobne jest, że słowo to pochodzi z amharskiego i oznacza złe duchy (Trimingham 1965 s.174; do tej hipotezy skłania się większość badaczy). Nie oznacza to jednak etiopskiego rodowodu samego kultu, który występował w Sudanie już w okresie starożytności (Bakri 1988). Popularna dziś nazwa *zaar* może pochodzić z Etiopii, ale dawniej prawdopodobnie używano innego słowa dla tych obrzędów. Być może było to będące do dzisiaj w użyciu słowo *dastur*⁴, również trudne do zinterpretowania. Ponadto czciciele duchów *zaar* nie uważają za stosowne nazywać ich po imieniu. Mówiąc o nich używają sformułowania *aasyaad* (panowie). Jest w zwyczaju nie wymawiać imion

³ Częściej zamiast niego używa się słowa *jazuur*.

⁴ *Dastur* dosłownie znaczy konstytucja, forma lub struktura.

rzeczy i osób, przed którymi należy czuć respekt lub się ich obawiać. Na przykład żona nie wymienia imienia swego męża, nazywając go tylko *abw al-awlad* (ojciec dzieci) lub *al-hadž* (pielgrzym).

Jakby nie było, kulty *zaar* mieszczą się w systemie afrykańskich wierzeń rodzimych. Cechuje je m.in. wiara w magiczne siły i moce, które czarownicy potrafią sobie zjednać i posługiwać się nimi dla własnych celów. Moce te są jednocześnie czymś bardzo konkretnym, tak samo rzeczywistym jak świat materialny. Tak też rozumiany jest *zaar* przez swoich wyznawców, którzy mówią o nim jako o sile wcielającej się w człowieka i czyniącej sobie z niego niewolnika, czego zewnętrznym przejawem jest choroba. Arabskie słowo duch – *ruh*⁵ lub *dżinn*⁶ nie jest używane w stosunku do *zaar*. Stosowane tu przeze mnie określenie z braku innego, lepszego ułatwia tylko mówienie o tym zjawisku.

Kulty noszące nazwę *zaar* występują w Etiopii, Sudanie, Egipcie i na półwyspie Arabskim. Jednak kulty tego typu pod pod innymi imionami są obecne w całej Afryce (np. w Somalii – *sar*, w Nigerii – *bori*, w Senegalu – *holej*). Także kulty synkretyczne znane m.in. z terenów Ameryki Łacińskiej takie jak np. voodoo lub umbandyzm mają tą samą strukturę i cele jak wyżej wymienione obrzędy afrykańskie (Kowalak 1986).

Być może więc, w sudańskich mitach mówiących o pochodzeniu niektórych szejchów *zaar* z innych krajów, jest przysłowiowe ziarno prawdy. Jedną z cech afrykańskiej religijności jest łączenie różnych idei religijnych, które mogą przenikać z jednej grupy do drugiej na znacznych nieraz obszarach (Piłaszewicz 1992, s.14). Obok bowiem etnocentrycznego charakteru większości wierzeń występuje duża tolerancja umożliwiająca przekraczanie granic grup etnicznych poszczególnym ideom i instytucjom. Dotyczy to na pewno kultów *zaar*, w których udział przedstawicieli różnych grup etnicznych, zwłaszcza w miastach, jest wręcz normą, przyczyniając się do integracji wieloetnicznych społeczności. Syntezą elementów wielu kultur są np. pieśni i tańce stanowiące element obrzędów *zaar*.

Obecność tych kultów w społecznościach muzułmańskich nie powinna dziwić, jeśli uwzględniamy – z jednej strony – fakt pierwotnej elastyczności islamu, a z drugiej – dużą zdolność Afrykańczyków do przyswajania nowych zjawisk religijnych. Umożliwiło to stosunkowo bezkonfliktową islamizację części ludności afrykańskiej bez naruszania wielu rodzimych praktyk magicznych i religijnych. Z kolei występowanie obrzędów *zaar* w krajach na Półwyspie Arabskim jest rezultatem przeniesienia ich przez niewolników afrykańskich (Bakri 1988).

⁵ *Ruh* – duch, w znaczeniu duszy człowieka.

⁶ *Dżinn* – według arabskich wierzeń istoty niewidzialne, stworzone przez Boga przed ludźmi, znajdujące się pod władzą proroka Salomona. Mają szereg cech ludzkich, mogą być dobre i złe, sprzyjają człowiekowi lub mu szkodzą. W muzułmańskiej „czarnej” Afryce liczba dżinnów została rozszerzona o rodzime bóstwa i duchy afrykańskie.

Kulty *zaar* nie są jedynymi przedislamskimi wierzeniami wśród zislami-zowanej ludności. Należy tu wspomnieć o muzułmańskich świętych *awliya*⁷ lub *fugara*⁸, obdarzonych nadprzyrodzoną mocą *baraka*⁹ jako o głównych postaciach afroislamskiego synkretyzmu. Obok szejchów *zaar* są oni najważniejszymi specjalistami od nieprofesjonalnych praktyk medycznych. Ich metody leczenia są bardziej dostosowane do muzułmańskiej formuły i mają szerszy zakres. Szejchów *zaar* traktują jako konkurencję. Z drugiej jednak strony zachowują wobec nich tolerancję, uznając ich kompetencje w przeciwieństwie do ortodoksów i fundamentalistów muzułmańskich, którzy negują w ogóle istnienie duchów *zaar*. *Fugara* uważają go za jeszcze jeden rodzaj muzułmańskich džinnów, obok *Qarin*¹⁰ i *Umm-assubjan*¹¹, nazywając *zaar* – *rich ahmar* (czerwony wiatr). Sądzą tylko, że choroby, które wywołuje powinny być leczone przez nich samych słowami Koranu. Jednak zwykli ludzie w razie choroby zgłaszają się zarówno do jednych, jak i do drugich. Również różnego rodzaju znachorzy zazwyczaj najpierw usiłują leczyć sami, dopiero gdy ich terapia nie skutkuje – odsyłają pacjentów, do innych znachorów, a także do profesjonalnych lekarzy.

TYPY DUCHÓW ZAAR

Obrzędy *zaar* mogą występować w wielu wariantach. W Sudanie spotykamy kilka ich odmian. Jednak podstawowe elementy struktury kultu są wszędzie takie same. Najważniejsze z nich to:

1. Wiara w szczególnego rodzaju duchy (siły), mogące wcielać się w człowieka i wywołujące u niego choroby;
2. Wiara w możliwość wyleczenia przez „uspokojenie” duchów krwawymi ofiarami, muzyką, perfumami i kadzidłem;
3. Konieczność pośrednika, mediatora między duchem, a chorym;

⁷ *Wali* (lm. *awliya*) – w Koranie strażnicy, przyjaciele lub sprzymierzeńcy Boga, w popularnym sensie od IX w. jako „najbliżsi Bogu” – święci. Ludzie uhonorowani przez Boga przywilejem *baraki* – specjalnej siły dającej możliwość sprawiania cudów. Mianem tym określani są również *sufi* – mistycy muzułmańscy, tworzący tzw. bractwa sufickie. W Sudanie nie należy ich jednak mylić ze sobą gdyż sufizm rozwijany był przez ortodoksów, kult *awliya* zaś powstał wokół pojedynczych szejchów religijnych na gruncie religijności ludowej.

⁸ *Faki* (lm. *fugara*) – pierwotnie prawodawcy. W Sudanie termin ogólnikowy, dla uczonych muzułmańskich, mistyków, nieprofesjonalnych kapłanów, uzdrowicieli, choć ostatnio próbuje się wrócić do pierwotnego znaczenia. Religijność ludowa niektórym z nich, najczęściej po śmierci, przypisuje moc *baraki*, zostają wtedy uznani za *awliya*.

⁹ *Baraka* – łaska, świętość. Błogosławieństwo od Boga za zasługi. W „czarnym” islamie identyfikowana z wiarą w cudowne siły.

¹⁰ *Qarin* (ż. *qarina*) – dosłownie towarzysz. Dżinn, powodujący niemożność zawarcia związku małżeńskiego przez człowieka, którego opętał.

¹¹ *Umm-assubjan* – dosłownie matka dzieci. Dżinn brzydkich kobiet, powodujących poronienie i choroby dzieci.

4. Obrzędy ku czci duchów, będące terapią i zarazem inicjacją na członka bractwa kultowego, obejmujące:

- a) specjalną symbolikę reprezentującą różne postacie duchów, określone ofiary, stroje i rekwizyty, napoje, i potrawy,
- b) śpiewy, grę na bębnach i tańce prowadzące do transu,
- c) rozmowy z duchem za pośrednictwem opętanej osoby;

5. Obowiązek stałego uczestnictwa w obrzędach *zaar* z chwilą wyleczenia.

Znane mi są dwa typy obrzędów *zaar* w Sudanie, tzw. *zaar bore* i *zaar tumbura*, choć tylko pierwszy z nich mogłem obserwować w całości. *Zaar tumbura* jest o wiele rzadszy i uczestniczą w nim głównie mężczyźni, w *bore* natomiast biorą udział prawie same kobiety. Obrzędy *tumbura* odbywają się zawsze w domu szejcha, co nie jest konieczne w *bore*. *Tumbura* jest trudniejszy do obserwacji, gdyż nowicjusze podczas ceremonii są odseparowani od pozostałych uczestników. W *bore* mogą oni brać udział we wszystkich rytuałach.

Oprócz wymienionych typów obrzędów występują ponadto określone postacie duchów. Są one zwykle przedstawiane jako osoby pochodzące z różnych grup etnicznych, religijnych lub zawodowych. Jest ich wiele, można je jednak podzielić na kilka podstawowych grup. Wszystkie, które tu wymieniam znane były w Umm Keredim.

1. *Habaszi*, czyli *zaar* etiopski

W grupie tej znajdują się takie postacie jak: Sułtan *al Habasz*, Sułtan *Kasa*, *Nas Rumni* i *Baszir*.

Uważa się, że duchy etiopskie lubią czerwony kolor, picie kawy oraz napojów alkoholowych. Dlatego ich symbolem jest czerwona narzutka, kawa, *merissa* (piwo z prosa) i *aragi* (wódka z daktyli). Ofiarę należy zabić w niedzielę, a powinien nią być „czerwony” (tzn. brunatny) baran. Duchy „etiopskie” należą do najbardziej popularnych w Sudanie. Przyczyna tej popularności kryje się prawdopodobnie w tym, że mężczyźni w Sudanie lubią korzystać z usług prostytutek, przeważnie etiopskiego pochodzenia. Co więcej, z powodu tzw. obrzezania „farańskiego”¹² (*tahur faraoni*) preferują je niekiedy bardziej niż własne kobiety. Wydaje się, że Sudanki opętane przez „etiopskie” duchy uważają się za nie dość atrakcyjne dla swych mężów.

2. *Zuruk* lub *Abid*, tzw. „czarny” *zaar*

Są to postacie Murzynów – niewolników. Do grupy tej należą: *Szakir Manzu*, *Nakiri*, *Kamtir*, *Kulita*, *Abu Dżandara*, *Sirkin Bardża* i *Fellata*.

¹² Zabieg chirurgiczny polegający na usunięciu łechtaczki, warg sromowych mniejszych i większych oraz częściowym zaszcyciu pochwy do ujścia cewki moczowej. Powszechnie praktykowany na obszarze południowego Egiptu i północnego Sudanu.

Uważa się ich za przyczynę wielu groźnych i szczególnie złośliwych chorób, np. ślepoty. Ten rodzaj duchów symbolizują tanie ubrania, wócznie i piwo z prosa. Ofiarę dla nich zabija się w sobotę i jest nią czarny kozioł.

3. *'Arab*, rozumiany najczęściej jako koczownik

W grupie tej są m.in.: *Dżazar Mekka* (Rzeźnik z Mekki), *Nimir al-Chala* (Tygrys pustyni) i *Nimir al-Kindu*. Poza nimi do tej grupy można zaliczyć innych *zaar*-koczowników pochodzących z plemion Bedża, takich jak: Suliman al-Bedawi, Ahmed al-Beszir al-Hadendawy, Dar Sollili i inni. Ich symbolem jest biała dżalabija¹³, bat, turban i miecz. Ofiarą – biały baran zabijany w sobotę.

4. *Chawadzia* lub *Nasrani* (Nazareńczyk) – potocznie Europejczyk lub chrześcijanin

Grupę tę reprezentuje m.in.: *Nazir al-Zira* (inspektor rolny) i Ali bej *Hakimbashi* (ordynator). Symbolem tych postaci są części europejskiego ubrania, np. kapelusz, spodnie, skarpety, ponadto papierosy, piwo lub whisky, konserwy, np. sardynki w puszcze. Ofiarą powinien być biały indyk lub biały baran zabity w niedzielę. Europejczyk uchodzi za bogatego, jego duchy biorą więc w posiadanie przede wszystkim osoby mające poważne kłopoty finansowe lub pragnące mieć więcej pieniędzy.

5. *Banaat zaar* dziewczęcy

Są to przeważnie ideały pięknych młodych dziewcząt, pochodzących z różnych krajów np. z Etiopii (*Lolija, Mariam, Tibri*), Sudanu (*Nari, Amuna*) i „czarnej” Afryki (*Sirura, Miruda, Sabah*). Symbolami tych duchów są elementy stroju panny młodej, henna, perfumy i inne kosmetyki, a wszystkie te rzeczy mają swoją erotyczną implikację. Kobieta opętana przez te duchy potrzebuje tych rzeczy, aby wyglądać ładnie i pociągająco dla swego męża. Na ofiarę dla duchów zabija się w niedzielę czerwonego koguta.

Są jeszcze duchy starych kobiet jak *haboba Arzagi*, która jest przyczyną wzdęcia żołądka i *haboba al-Sabur*, sprawiająca, że człowiek jest zawsze zmęczony i śpiący.

UCZESTNICY KULTÓW ZAAR

Jak już wspomniałem, uczestnikami *zaar* typu *bore* są przede wszystkim kobiety. Nie jest jednak zabroniony udział w nich mężczyźni. Co więcej, mężczyźni stale uczestniczący w ceremoniach przeważnie zostaje szejchem. Równie często można spotkać mężczyzn, którzy są szejchami *zaar*, jak

¹³ *Dżalabija* – biała koszula długa po kostki. Narodowy strój mężczyzn w Sudanie.

kobiety, mimo że jako zwykłych uczestników obrzędu widzi się ich niezmiernie rzadko. Mężczyzna opętany przez *zaar* uważany jest powszechnie za niemęskiego. Ponadto mężczyźni są o wiele bardziej niż kobiety związani z oficjalnymi praktykami muzułmańskimi, co nie sprzyja ich udziałowi w kultach potępianych przez ortodoksyjny islam.

Bractwo kultowe *zaar* jest zorganizowane hierarchicznie i zgodnie z tą hierarchią przedstawiam poniżej wszystkich uczestników kultu.

1. Szejch lub szejcha *zaar*¹⁴

Jest to osoba pełniąca rolę pośrednika między duchami, a pacjentami, stojąca na czele całego kultu i będąca jego organizatorem. Podobnie jak wszyscy czciciele *zaar* musi być ona powołana przez duchy, tzn. zachorować na chorobę przez nie wywołaną, następnie – zostać wyleczoną i przez długi okres brać udział w praktykach *zaar*. Aby jednak awansować w hierarchii *zaar* należy spełnić kilka innych warunków. Trzeba być osobą budzącą zaufanie, umiejącą wczuwać się w sytuację innych, inteligentną, wykazującą umiejętność kierowania ludźmi. W dodatku – posiadać pewną wiedzę z zakresu medycyny ludowej, a także mieć dobry słuch i głos. Na koniec kandydat na szejcha musi zdać rodzaj egzaminu przed kilkoma znanymi szejchami *zaar*, którzy oglądają jak kieruje ceremonią i ewentualnie potem dają mu swoje błogosławieństwo. Często zdarza się, że tytuł szejcha przechodzi np. z matki na córkę, nie oznacza to jednak, że staje się automatycznie dziedziczny. Wszyscy kandydaci podlegają tym samym warunkom.

Szejchą *zaar* w Umm Keredim była 50-letnia kobieta o imieniu Nastura. Wyszła ona za mąż za swojego kuzyna w wieku 19 lat. Była jego drugą z kolei małżonką i musiała zamieszkać z pierwszą żoną w tej samej zagrodzie, co jest praktyką rzadko spotykaną. Stało się to oczywiście powodem licznych kłótni między obiema kobietami. Po urodzeniu drugiego dziecka Nasturę opanovała długotrwała depresja, bez żadnego powodu zanosila się płaczem. Zaprowadzono ją na początku do faki, lecz poprawa samopoczucia nie następowała. Wówczas matka postanowiła zaprowadzić córkę do szejchy *zaar*, u której sama była *nagibą* (pomocnicą). Mąż zgodził się i dał pieniądze na ceremonię. Nastura wyzdrowiała, ale po dwóch miesiącach zachorowała znowu. Skończyło się to rozwodem i zamieszkaniem u matki. Odtąd już stale brała udział w obrzędach u swej matki, która tym czasem awansowała na szejchę. Potem sama została jej pierwszą asystentką, a po 15 latach szejchą. Obecnie jedna z jej córek Fatma także bierze udział w ceremoniach *zaar* i jest jej pierwszą *nagibą*.

¹⁴ Szejch (ż. szejcha) – pochodzi od słowa *szach* – stary. Tytuł nadawany starszym ludziom, przede wszystkim tym ogólnie szanowanym, cieszącym się autorytetem, wybitnym nauczycielom i liderom grup politycznych i religijnych. W stosunku do kobiet rzadko używany, instytucja *zaar* jest tu wyjątkiem. Na określenie szejchów *zaar* używa się również terminów *ummija*, *kudija* lub *usta*.

2. *Nagiby* (pomocnice)

Nagiby są następnymi osobami po szejchu co do ważności sprawowanych funkcji w obrzędzie *zaar*. W zależności od funkcji, które pełnią są także hierarchicznie podzielone. Awans na *nagibę* zależy od czasu praktykowania, ale przede wszystkim od osobistych predyspozycji do tego zajęcia. *Nagiba* musi mieć cechy charakteru podobne do szejchy, poza tym nie może być obciążona obowiązkami rodzinnymi, gdyż stałe uczestnictwo wymaga dużego zaangażowania. Jest to właśnie powód częstszego awansowania mężczyzn w hierarchii *zaar*. Przeważnie jednak *nagibami* są starsze kobiety mające dorosłe dzieci, lub kobiety samotne, rozwiedzione, w tym również prostytutki. Muszą one posiadać własne źródło utrzymania gdyż ich praca w *zaar*, w przeciwieństwie do szejcha, nie jest wynagradzana. w Umm Keredim *nagibami* były kobiety, które prowadziły na targowisku restauracje *gahwa*.

Najważniejszą funkcją *nagib* jest zbieranie informacji dla szejcha dotyczących chorych osób, ich sytuacji rodzinnej i majątkowej. To zwykle za ich pośrednictwem chorzy kontaktują się z szejchem. Te *nagiby*, które przynoszą najcenniejsze informacje mają najszybszą możliwość awansu. Poza tym wykonują polecenia szejcha dotyczące organizacji obrzędu.

W Umm Keredim szejcha miała do dyspozycji trzy *nagiby*, których historie przedstawiam poniżej:

– Fatma – córka szejchy, ok. 28 lat, rozwiedziona

W wieku 23 lat wyszła za mąż za kupca z Umm Keredim. Jej mąż wyjeżdżał na długie okresy i zostawiał ją samą. Pewnej nocy miała sen, w którym zobaczyła się w intymnej sytuacji z mężczyzną. Później nękały ją nieustępujące bóle głowy. Matka zinterpretowała to jako nawiedzenie przez *zaar*. Zdecydowała się na leczenie. Mąż jednak tego nie zaakceptował i rozwodził się z nią. Odtąd stale uczestniczy w obrzędach, a niedawno awansowała na *nagibę* swej matki.

– Amuna – ok. 40 lat

Kiedy zmarła jej matka, zgodnie ze zwyczajem założyła tanie, proste ubranie ze zgrzebnej bawełny jako znak żałoby. Wkrótce jednak na całym jej ciele pojawiła się piekąca wysypka. Była u lekarza w El Obejd i zaczęła używać maść, którą jej przepisał. Nic to jednak nie pomogło. *Faki*, do którego też poszła, poradził jej aby udała się do szejchy *zaar*. Po inhalacji kadzidłem wpadła w obłąkanie. W tym stanie duch powiedział jej, że ta odzież jest dla niej zabroniona. Zorganizowała więc ceremonię i wysypka zniknęła. Odtąd, już od około dziesięciu lat stale uczestniczy w obrzędach.

– Asza – ok. 60 lat, wdowa

Kilka lat temu jej mąż i matka zmarli nagle w tym samym tygodniu. Spowodowało to u niej silny szok. Popadła w długotrwałą depresję, a w dodatku pojawiły się silne bóle brzucha. Jej krewni zaprowadzili ją do znanej

im szejchy z Saaty (wieś w Dar Hamid). Podczas obrzędu nie wpadła ona jednak w trans i jej stan jeszcze się pogorszył. Dopiero gdy poszła do szejchy Nastury, rozmawiała z duchem. Wyzdrowiała i zaczęła regularnie brać udział w obrzędach.

3. *Mudify*

Mudifą zostaje każda osoba powołana przez duchy i wyleczona w ramach obrzędu *zaar*, a przez to zobowiązana do stałego uczestnictwa w kulcie. Musi ona przejść przez cały obrzęd, który jest dostępny tylko dla mężatek i wziąć udział w jego sfinansowaniu. Większość uczestników kultu to przede wszystkim *mudify*. Teoretycznie wszystkie mogą zostać *nagibami* lecz z powodów rodzinnych są przeważnie niezbyt zaangażowane i rzadko awansują.

Niektóre z *mudif* w Umm Keredim:

– Zahra, ok. 30 lat, rozwiedziona, troje dzieci

Zmuszona była wyjść za mąż za kuzyna wbrew swej woli. Ten zabronił jej wychodzenia do swych przyjaciółek. Klócili się bez przerwy aż w końcu zachorowała, popadając w depresję i przygnębienie. Matka zaprowadziła ją do szejchy, a po ceremonii samopoczucie się jej poprawiło, z mężem się jednak rozwiodła. Obecnie dość często uczestniczy w obrzędach.

– Zainab 28 lat, mężatka, troje dzieci

W Dar Hamid jest obca, gdyż pochodzi z plemienia Szajgija. Do Umm Keredim przyjechała z mężem, który jest policjantem. Początkowo mieszkała ze swoją teściową, z którą stosunki układały się fatalnie. Przez trzy lata cierpiała na nienormalne bicie serca i depresję. Lekarz, u którego była niczego nie stwierdził. *Faki* odkrył w niej złego ducha i próbował egzorcyzmów, także bez rezultatów. Dopiero jej krewna poradziła aby spróbowała *zaar*. Sekretnie konsultowała się z szejchą, gdyż mąż jako policjant nie mógłby jej pozwolić na udział *zaar*. Po ceremonii jej samopoczucie się poprawiło, ale depresja od czasu do czasu wraca. Obwinia o to teściową, która wtrąca się w jej prywatne życie.

– Naffisa, 39 lat, od niedawna zamężna

Przez długi czas była zaręczona ze swym kuzynem, który wielokrotnie odwlekał małżeństwo z mało ważnych przyczyn. Stawała się coraz starsza, a ciągle nie była zamężna. Zaczęły dokuczać jej bóle głowy. Lekarz nic jej na to nie mógł poradzić. Dopiero szejcha, do której poszła uznała, że posiadał ją jeden z duchów i powinna spełnić jego żądania. Po inhalacji kadzidłem duch nakazał jej zainteresować się jednym z mężczyzn z sąsiedztwa. Zrobiła to, a sąsiad zaproponował jej małżeństwo i przyrzekł sfinansować ceremonię *zaar*. W trzy miesiące po ślubie zorganizowała ceremonię i obecnie stale uczestniczy w obrzędach.

– Katiera, 25 lat, rozwiedziona

Opuściła męża za zgodą swego ojca, gdyż ten nie był w stanie jej utrzymać. Próbowала zarabiać sprzedając kawę i herbatę, ale zachorowała popadając w stan stałego przemęczenia, apatii, skarżąc się przy tym również na bóle brzucha. Matka zaprowadziła ją do szejchy. Mimo braku pieniędzy obiecała, że jeżeli córka wyzdrowieje zapłaci za ceremonię. Po leczeniu kadzidłem Katiera wyzdrowiała i zorganizowała ceremonię. Z czasem zaręczyła się z innym mężczyzną.

– Mariam, 38 lat, mężatka

Po ślubie najstarszej z córek dostała skurczu i drżenia rąk, a potem częściowego paraliżu. Zawieziono ją do szpitala w El Obejd. Po leczeniu w szpitalu jej kondycja fizyczna trochę się poprawiła, ale depresja pozostała. Siostry zaprowadziły ją do szejchy i po ceremonii poczuła się lepiej. Jednak po kilku miesiącach znowu miała atak jak poprzednio. Szejcha poradziła jej aby poszła do *faki*, gdyż przyczyną może być zauroczenie. Jednocześnie jednak nadal kazała jej brać udział w obrzędach. Stan kobiety poprawił się.

4. Inni uczestnicy obrzędów

Jak już napisałem, *mudifą* nie może zostać kobieta, która nie była zamężna. Nie oznacza to jednak, że leczenie ich jest całkowicie wykluczone. Mogą one brać udział w niektórych ceremoniach i biernie uczestniczyć w obrzędzie.

Poniżej przedstawiam przykład osoby, dla której zorganizowano opisaną dalej ceremonię leczniczą oraz innych osób, mających również swoje problemy, które jednak nie przeszły jeszcze przez pełną ceremonię leczenia, tzn. nie były inicjowane na członków bractwa kultowego *zaar*.

– Amna, ok. 38 lat, zamężna, troje dzieci

Mężem jej jest biedny zawodowy pasterz, spędzający cały okres pory suchej daleko od domu. W dodatku był już raz żonaty i ma z poprzedniego małżeństwa córkę, która mieszka razem z Amną. Amna miała z tego powodu wiele kłopotów, ale najwięcej cierpi z powodu braku środków do życia. Po urodzeniu ostatniego dziecka poważnie zachorowała. Objawiało się to uczuciem prześladowania, obojętnością i unikaniem towarzystwa ludzi, nawet własnych dzieci. Rodzina zaprowadziła ją do szejcha religijnego, który próbował (bez rezultatu) egzorcyzmów. Po miesiącu jednak krewne namówiły jej męża, aby mogła udać się do szejchy *zaar* i zorganizować obrzęd. Zgodził się i zapłacił za ceremonię. Szejcha Nastura stwierdziła, że opętał ją *zaar chawadzia*. W zorganizowanej ceremonii przywoływano więc przede wszystkim tego ducha. Po zakończeniu obrzędów już jej nie widziałem, słyszałem jednak, że jej stan się poprawił.

- Sajda, 35 lat, mężatka, sześćcioro dzieci

Mieszka w zagrodzie swego męża razem z jego rodzicami. Gdy zmarła jej matka, Sajda zaczęła się skarżyć na kłopoty żołądkowe i złe sny. Faki polecił jej szejchę *zaar*. Mąż jednak nie zgodził się zapłacić za ceremonię. Obecnie Sajda skarży się na bóle głowy i przychodzi do szejchy na inhalacje kadzidłem. Stale klóci się ze swoją teściową i sądzi, że ten konflikt jest przyczyną jej złego samopoczucia.

- Amal, 30 lat, zamężna

Mimo że od dawna jest mężatką ciągle nie ma dzieci i cierpi psychicznie z tego powodu. Jej mąż stara się o nową żonę. Poza tym drażni ją i wyśmiewa. Amal popadła w depresję i stany lękowe. Ludzie poradzili jej, aby spróbowała *zaar*. Poszła do szejchy i obiecała zorganizować ceremonię jeżeli będzie miała dzieci.

- Samia, 17 lat, panna

Samia chodziła jeszcze do szkoły. Na miesiąc przed końcem roku szkolnego zaczęła się czuć przemęczona, nie miała apetytu i motywacji do nauki, czasami wpadała w histeryczny płacz bez powodu. W tym czasie przyjechały do niej kuzynki z El Obejd. Przy nich czuła się upokorzona, gdyż dziewczynki mieszkaly w lepszych warunkach, miały telewizję, nosiły ładniejsze ubrania. Została zaprowadzona przez matkę do szejchy, która znalazła w niej znaki *zaar* i przeprowadziła częściowe leczenie (odpowiednie dla niezamężnych dziewcząt). Zaczęła się czuć lepiej i wróciła do szkoły.

Ponadto w *zaar* biorą również udział małe dziewczynki, które śpiewają i klaszczą w ręce oraz pewna grupa tworząca publiczność. Osoby te nie są jeszcze zdecydowane na stałe uczestnictwo w obrzędach. Przychodzą ze względu na ogólną atmosferę relaksu i zabawy. Są jednak mile widziane przez szejcha, gdyż stanowią pewną bazę rekrutacyjną dla instytucji *zaar*.

PRZYGOTOWANIA DO OBRZĘDU

1. *Fath el-'elba* („otwarcie pudełek”)

Tak nazywa się spotkanie szejcha z pacjentką, na którym dochodzi do postawienia diagnozy. Nazwa pochodzi od otwarcia pudełek z kadzidłem, które spełnia główną rolę w diagnozowaniu choroby. Każdy rodzaj kadzidla jest przechowywany w oddzielnym pudełku, gdyż nie wolno dopuścić do ich pomieszczenia. Otwarcie pudełek jest znakiem rozpoczęcia praktyk *zaar*. „Zamknięcie pudełek” (*golf el-'elba*) znakiem zakazu ich praktykowania np. w okresie *Ramadanu*. Zasadnicze znaczenie ma odpowiedź na pytanie czy przyczyną choroby jest *zaar*. Niekiedy też szejch stara się ustalić, w jakich częściach ciała ulokował się duch. Daje on pacjentowi specjalnie przygotowane kadzidło (*bahur*), którego dym wciąga on głęboko do płuc. Pacjent

płaci za nie dowolną sumę pieniędzy, tzw. *bajaad* (białość). Nazwa bierze się stąd, że pieniądze powinny być dane dobrowolnie, hojnie, bez żalu, „z białego”, tzn. ze szczerego serca. Tylko wtedy badanie może być skuteczne. Diagnoza zależy od reakcji pacjenta na atmosferę stworzoną przez kadzidło i odpowiedzi na pytania. Jeżeli szejch stwierdzi, że nie *zaar* jest przyczyną choroby, wówczas radzi pacjentowi, aby udał się do *faki* lub lekarza (*hakim*). Może też zabrać jedną z osobistych rzeczy pacjenta tzw. *'alak* i spać z nią pod głową przez noc. We śnie przychodzi do niego *zaar* i rano można powiedzieć chorej, jaki rodzaj ducha ją posiadał.

2. *Wadżbat al-gahwa* (danie kawowe)

Jest to rodzaj zebrań szejcha ze swoimi pomocnikami, organizowanymi systematycznie co jakiś czas, zwłaszcza przed mającą nastąpić ceremonią. Na spotkaniach tych *nagiby* zdają sprawozdanie z wykonanych poprzednio poleceń i przekazują opinie o chorej osobie, przeprowadzając wcześniej coś w rodzaju wywiadu środowiskowego. Ustalają też daty spotkań i ceremonii oraz dzielą między siebie związane z nimi prace: przygotowanie pożywienia oraz odpowiednich strojów i rekwizytów. Spotkanie to ma także swoją oprawę ceremonialną. Odbywa się zawsze w domu szejcha, po śniadaniu ok. godziny 11.00. Przed wejściem do pomieszczenia, w którym ma miejsce zebranie ustawia się glinianą kadzielnicę (*mubhar*) z kadzidłem i filiżankę na kawę. Każda z osób uczestniczących w spotkaniu dostaje najpierw od szejcha do powąchania kadzidło, a potem perfumy do natarcia twarzy i rąk. Po zakończeniu tej części ceremonii jedna z *nagib* podaje szejchowi dzbanek z kawą. W momencie podawania napoju całują oboje swoje własne dłonie, szejch rozlewa kawę do filiżanek, a *nagiba* rozdaje ją innym zebrany. Kawę pije się w milczeniu, powoli, z namaszczeniem aż do ostatniej kropki. Po wypiciu napoju oczyszczają palcami filiżanki z fusów i nacierają nimi swoje twarze. Szejch wstaje i błogosławi obecnych. Dopiero wtedy wszyscy mogą swobodnie rozmawiać na tematy, z powodów których się zebrano.

Kadzidło i kawa są materialnym symbolem duchów *zaar*, dowodem ich obecności na zebraniu. Tak więc, całowanie rąk trzymających dzbanek kawy jest wyrazem hołdu dla *zaar*. Wdychanie zaś dymu kadzidlanego, picie kawy i natarcie twarzy jej fusami to czynności, dzięki którym przechodzi na człowieka *baraka*, czyli część tajemniczej siły *zaar*.

3. Osobiste przygotowania kobiet

Mężczyźni, jeżeli nawet uczestniczą w *zaar*, nie są zobowiązani do niżej opisanych zabiegów. Co więcej, poza sytuacjami, gdy są one stosowane w celach leczniczych, udział w nich przynosi mężczyznom wstyd i jest w zasadzie zabroniony. Kobiety uczestniczące w ceremoniach *zaar* powinny być natomiast atrakcyjne, odpowiednio do wzorów piękności obowiązujących w tej kulturze. Zabiegi kosmetyczne, które w tym celu stosują, związane są także z rozpoczęciem życia seksualnego. To z tego powodu aktywny

udział we wszystkich ceremoniach jest dozwolony wyłącznie mężatkom, gdyż tylko one mogą wykonywać te zabiegi. Kobiety, które nie były jeszcze zamężne mogą być leczone, ale inhalacją kadzidłem lub namaszczeniem krwią z ofiary tzw. *tasfirq* i są biernymi obserwatorami obrzędu.

Pierwszy z tych zabiegów to depilacja włosów z całego ciała. Nazywa się on *halawa* (dosłownie: cukierki), gdyż polega na przygotowaniu gęstego syropu z cukru z dodatkiem soku cytrynowego, który w postaci plastrów nakłada się na skórę porośniętą włosami, a następnie – gdy już zastygnie – zrywa się, usuwając wraz z nim włosy.

Drugi z nich to rodzaj sauny dymnej zwanej *duhan* (dym). Rozebrana kobieta kuca nad dołkiem wypełnionym kawałkami drewna sandałowego, skropionego wodą, który paląc się wydziela dużo dymu o przyjemnym zapachu. Okryta jest dookoła aż po szyję tzw. *szamlq* (rodzaj koca z wełny wielbłądziej) i pozwala, aby ciało nasączyło się tym dymem. Gorący dym powoduje pocenie się i przenika przez pory skóry dając bardzo trwałe zapach. Jest on znakiem przychylności seksualnej kobiety dla mężczyzny. Zabieg ten praktykowany jest przez kobiety nie tylko przed ceremonią *zaar*, ale przed prawie każdym stosunkiem seksualnym. Przez mężczyzn – tylko w celu leczniczym.

Po *duhan* obowiązuje tzw. *dylka*, czyli masaż ciała kulkami ciasta z mąki prosa nasączonego dymem kadzidlany. Jedną z kobiet macza te kulki w oleju sezamowym i naciera nimi drugą. W ten sposób przyjemny zapach zostaje jeszcze wzmocniony.

Następny etap to barwienie palców oraz wewnętrznych części dłoni i stóp henną. Do proszku z henny dodaje się trochę wody i w postaci pasty nakłada na wcześniej posmarowane oliwą ręce i stopy, po czym czeka się aż pasta wyschnie. Po kilku godzinach usuwa się hennę, a w miejscach gdzie była położona, skóra zostaje zabarwiona na kolor pomarańczowoczerwony. W celu wzmocnienia koloru, aż do czarnego, najbardziej cenionego, należy te czynności powtórzyć kilkakrotnie. Dawniej zabarwiano na czarno całe powierzchnie dłoni i stóp. Obecnie coraz częściej barwi się dłonie i nogi, aż po kolana, w różnorodne wzory, przeważnie o motywach kwiatowych lub geometrycznych. Na wcześniejszy rysunek na skórze nakłada się pastę z henny, wyciskając ją z tubki papieru lub jednorazowej strzykawki. Kobiety zamężne używają henny dość często przed wszystkimi większymi uroczystościami. Chłopcy i mężczyźni – tylko z okazji ceremonii obrzezania i wesela, a także w celu leczniczym.

Ostatni z zabiegów to ułożenie tradycyjnej fryzury zwanej *muszat*. Polega ono na zapleceniu dużej ilości cienkich warkoczyków (im są cieńsze tym fryzura będzie ładniejsza). Warkoczyki układa się na głowie w różny sposób w zależności od regionalnych lub plemiennych tradycji. Można je np. rozdzielić przedziałkiem do połowy głowy, tak aby z przodu swobodnie spadały, z tyłu zaś były podniesione do góry i rozstawione w kształcie wachlarza lub ustawić pionowo na całej powierzchni w kształcie „antenek”. Wzory

piękności przywiązują także dużą wagę do długości włosów, z tego też względu przedłuża się je czasami za pomocą zakupionych włosów naturalnych lub sztucznych.

Kobieta idąca na ceremonię *zaar* powinna założyć odpowiednie ubranie. Od czasów Mahdiego obowiązującym strojem dla kobiet w Sudanie jest tzw. *tob*. Jest to jeden kawałek materiału, długości czterech i szerokości dwóch metrów, najczęściej kolorowy. Kobiety zarzucają jeden z jego rogów na lewe ramię, a resztą owijają plecy, przesuwając materiał najpierw pod prawą pachą, potem w poprzek lewego ramienia, podnosząc do góry ponad głowę i spuszczać w poprzek piersi. Ten prosty ubiór ma wiele odmian, a sposób jego noszenia nie jest jednakowy. Idąc na *zaar* kobiety wkładają najładniejszy, najlepiej nowy *tob*, za pomocą którego eksponują swój wdzięk, np. poprzez ściśle naciągnięcie pierwszego zawinięcia poniżej pośladków, tak aby je wraz z biodrami uwydatnić. Pod spodem noszą fustan – prostą sukienkę za kolana, z otworem wokół szyi i krótkimi rękawami, gdyż podczas szybkich tańców *toby* czasami z nich spadają. Ponadto często wkładają na siebie swoją złotą biżuterię, w tym kolczyki na nos (*zuman*) i bransolety na ręce (*ghuwaiszat*).

Wszystkie te upiększające zabiegi są wymagane przez szejcha. Celem ich jest stworzenie atmosfery święta podczas obrzędów – odpowiednie uhonorowanie *zaar*. Daje to również satysfakcję mężowi, a wówczas łatwiej kobiecie zdobyć środki na tego rodzaju wydatki.

OPIS CEREMONII

Ceremonie mają na ogół miejsce w zagrodzie chorej osoby. Wyjątkiem od tej reguły są sytuacje, gdy nie ma ona odpowiednich środków finansowych lub praktycznych możliwości przyjęcia wielu gości. Wówczas obrzędy odbywają się w domu szejcha. Raz do roku 27 *ragab* (7 miesiąc kalendarza muzułmańskiego) odbywają się ponadto obrzędy w domu szejcha poświęcone nie leczeniu konkretnej osoby, ale uhonorowaniu samego szejcha i oddaniu czci wszystkim duchom *zaar*.

Czas, w którym się mają odbyć jest ustanawiany poniekąd przez *zaar*, gdyż określone duchy mają wyznaczony dzień składania dla nich ofiar. W dzień ten wypada kulminacja obrzędów i musi być on zsynchronizowany z dniem ich rozpoczęcia. Mogą się one odbywać w ciągu całego roku, z wyjątkiem *Ramadanu*, aby uniknąć konfliktów z muzułmańskim stylem życia obowiązującym w tym miesiącu¹⁵.

¹⁵ Według wierzeń muzułmanów, w świętym miesiącu *Ramadan* znikają szatany, złe duchy, itp. Nie ma więc miejsca i na *zaar*. Poza tym sam styl życia ludzi w tym miesiącu (wzrost żarliwości religijnej, ścisły post, przygotowania do wieczornego posiłku) uniemożliwia organizację obrzędu.

Kolejność zdarzeń w różnych odmianach *zaar* bywa rozmaita, ponadto niektóre elementy występujące w jednym rodzaju ceremonii, nie występują w drugim. Obrzęd, który obserwowałem w Umm Keredim składał się z 6 oddzielnych ceremonii, trwających od 2 do 3 godzin w ciągu 4 dni. Ceremonie odbywały się w zagrodzie chorej osoby dwa razy w ciągu dnia – w południe pod wiatą ze słomy (w tzw. *rakubie*) oraz wieczorem na środku zagrody (*hoszu*). Tańczono zawsze na rozłożonym dywanie, przed którym na poduszkach siedziała szejcha wraz z *nagibami*, grając na bębnach zwanych *deluka*. Wokół dywanu siedziały inne kobiety i dziewczynki śpiewając, klaszcząc w ręce i potrząsając grzechotkami. Dalej stała lub siedziała publiczność. Wszystkie ceremonie były w swej zasadniczej formie podobne do siebie. Zaczynały się intonacją pieśni do określonej postaci ducha *zaar* oraz grą na *deluce*, którą podejmowała szejcha. Kobiety opętane przez ducha, którego wzywano w pieśniach wydawały z siebie jęki i przeciągłe okrzyki i nagle wypadały na środek dywanu, tańcząc jeden z bardzo szybkich tańców. Kulminacją większości tańców był trans. Potem przyłączały się następne, ale zawsze większość kobiet pozostawała na miejscu.

Celem pieśni jest przywołanie określonego ducha. Zaczynają się one zwykle wolno, a kończą szybko, słowa powtarzają się w celu utrzymania szybkiego rytmu. Tańce *zaar* w początkowej fazie najczęściej nawiązują do ludowych tańców plemiennych, niekiedy z elementami pantonimicznymi. Wyrażają one za pomocą gestu charakterystyczne czynności i cechy ludzi z określonych grup, np. pracę na roli, żebractwo, ostentacyjne bogactwo, urodę i przebiegłość – symbolizując określone postacie duchów. Niezależnie od rodzaju tańca w pewnych momentach wykonawcy gwałtownie przyspieszają, aż do osiągnięcia transu. W Umm Keredim tańczono kilka rodzajów tańców. Dwa z nich, które najczęściej się powtarzały, spróbuję tu opisać.

Pierwszy taniec zaczynał się wolno. Kobiety stały w jednym miejscu i poruszały ciałem, zgodnie z rytmem melodii. Następnie, gdy muzyka stała się szybsza, zarzucały na głowy swoje toby, poruszając coraz szybciej rękami zgiętymi w łokciach, tak jakby naśladowały trzepot skrzydeł ptaka. W tym samym czasie pochylały głowę na dół, uginając nogi w kolanach.

Drugi z tańców wykonywany jest także podczas innych świąt i uroczystości. Nazywa się tańcem gołębia i jest w Sudanie bardzo popularny. Nazwa pochodzi stąd, że wykonawcy naśladowują taniec godowy gołębi. Kobiety trzymają dłońmi końce topu, i szeroko rozpościerają ręce na kształt ptasich skrzydeł. Ciało od pasa w górę przechylają natomiast możliwie najbardziej do tyłu, tak że włosy niemal dotykają ziemi. Głowę również mocno odchyłoną do tyłu, trzymają sztywno, obracając nią powoli w obie strony. W tym czasie, na lekko ugiętych nogach, przesuwiają się w rytm muzyki powoli do przodu nie odrywając stóp od podłoża.

W momencie transu kobiety padają na kolana z wyciągniętymi do przodu rękami, gwałtownie bijąc o ziemię pokłony, niemal podskakując na

klęczkach. Potem zawsze następuje krótka przerwa, w czasie której kobiety zastygają w nieruchomych pozach, leżąc na dywanie lub wracają na swoje miejsca. Każda jednak ceremonia charakteryzuje się właściwymi tylko dla siebie wydarzeniami. Poniżej opisuję w skrócie te, których byłem świadkiem.

Ceremonia pierwsza, po godzinie 18:00

Ceremonia rozpoczęła się od wprowadzenia chorej Amny na środek dywanu, nakrycia jej *tobem* i podania kadzielnicy z kadzidłem w celu inhalacji. W tym czasie szejcha przywołała *zaar* dodając: „Ty przebaczasz i akceptujesz, panie!” Matka chorej podeszła wówczas do szejchy i zapłaciła jej *bajaad*. Szejcha spojrzała, czy tzw. *kursi* jest przygotowane. *Kursi* znaczy dosłownie krzesło, ale w obrzędzie *zaar* chodzi raczej o tron, albo ołtarz, po prostu o uhonorowanie ducha symbolizującymi go ofiarami. Na ofiary przeznaczają się zwykle jakiś rodzaj pożywienia, który kładzie się na stoliku. Symbolizują one określonego ducha na cześć, którego odbywa się ceremonia. W tym wypadku na tacy stojącej obok szejchy leżały orzeszki ziemne, daktyle, pestki arbuza, perfumy oraz papierosy. Rzeczy te przykryte były kawałkiem białego materiału. Szejcha odsłoniła je, pytając obecnych czy *kursi* jest kompletne, czy nie, na co wszyscy odpowiedzieli chórem: „tak”. Wtedy uderzyła dłonią w bęben i rozpoczęły się tańce.

Pierwszego dnia tańczyły tylko te osoby, które miały już własną ceremonię *zaar* i które przyszły z obowiązku towarzyszenia chorej lub dla zabawy. Był wtedy obecny także jeden z mężczyzn. Gdy trans mijał, wszystkie kobiety wydawały z siebie chrapliwe krzyki i starały się zwymiotować, jakby chciały z siebie coś wyrzucić.

Ceremonia druga, następnego dnia o godzinie 13:00

Rozpoczęto ją od wypicia kawy przygotowanej przez *nagiby*. Potem szejcha zapaliła papierosa i uderzyła w delukę. Na początku było niewiele kobiet, zaczęły się one schodzić dopiero na odgłos bębnów. W pewnym momencie niektóre kobiety wyskoczyły z przeraźliwym krzykiem na środek dywanu, tańcząc jak oszalałe. Wkrótce upadły na kolana i wpadły w trans. W tym czasie chora początkowo leżała na macie, kaszląc i jęcząc. Po chwili zaczęła wywijać rękoma nad sobą, wreszcie wstała i w rytm muzyki przestępowała powoli z nogi na nogę. Obserwujące to kobiety wydały z siebie dźwięki *zagharit*¹⁶. Chora jednak zrezygnowała z tańca, usiadła obok szejchy wyciągając ręce, jakby się przeciągała. Szejcha powiedziała jej: „to nic, że nie masz pieniędzy, wszystko to nic”, więc znów zaczęła tańczyć, przestępując wolno z nogi na nogę i podnosząc rękę do czoła, jakby salutowała. Kobiety wzniosły na ten widok ręce do *abszir*¹⁷ i znów wydały z siebie głośnie

¹⁶ *Zaghruta* (lm. *zagharit*) – przeciągłe dźwięki modulowane językiem wydawane przez kobiety w chwilach podniosłych lub w dowód czyjegoś uznania.

¹⁷ *Abszir* – pstryknięcia palcami, także w dowód czyjegoś uznania.

zagharit. Zaczęto wówczas śpiewać do *zaar Nimir* (tygrysa). Amna jednak przewróciła się i zaczęła jęczeć, a potem wymiotować. *Nagiba* podała jej do picia piwo z prosa (*merisse*), po którym zwymiotowała ponownie, położyła się i jęczała. Szejcha natarła ją mocnymi perfumami *richa*, a *nagiba* przysypała piaskiem wymiociny i wyniosła je z *rakuby*. Tańce transowe innych kobiet trwały nadal, aż do końca. Śpiewano pieśni do *zaar hakim baszy* (szefa doktorów), powtarzając słowa: „razem, razem z *hakim baszą*”.

Ceremonia trzecia, tego samego dnia o godzinie 20:00

Wraz z uderzeniem deluki kobiety natychmiast przystąpiły do tańców. Zaczęła się schodzić publiczność. *Nagiby* wzywały w pieśniach kolejne duchy. Po krótkiej przerwie szejcha razem z kobietami, które nie tańczyły zaśpiewała pieśń o nazareńczyku. W przerwach między tańcami kobiety kładły się na dywanie wydając z siebie syczące dźwięki. Po pewnym czasie nastąpiła dłuższa przerwa, a szejcha poszła do *rakuby* aby – jak się potem okazało, przebrać się w strój Europejczyka (*chawadzia*). Wyszła jednak owinięta w swój normalny *tob* i zaintonowała pieśń o nazareńczyku (jest on także odpowiednikiem *chawadzi* – Europejczyka–chrześcijanina). W pewnym momencie spadł z niej *tob* i pojawił się „wcielony w nią” *chawadzia*. Szejcha ubrana była w koszulę, spodnie, na nosie miała okulary, a na głowie słomkowy kapelusz i papierosa w ustach. Wcielony w nią duch chrapliwym głosem powiedział: „dzień dobry” po angielsku. Następnie szejcha *chawadzia* usiadła na przygotowanym dla niej krześle, zapaliła kolejnego papierosa, a osoby, które w przeszłości były opętane przez tego ducha podchodziły do niej i rozmawiały już po arabsku. Niestety, tego już nie słyszałem. Gdy skończyli – jedna z *nagib* uderzyła w bęben, szejcha nałożyła na siebie z powrotem *tob* i kobiety przez jakiś czas znowu tańczyły. Przerwano nagle, szejcha powiedziała: „koniec, wystarczy!” Bębny zamilkły i wszyscy zaczęli się rozchodzić, choć kobiety, które wcześniej tańczyły nadal leżały na dywanie i zwijając się jęczały.

Ceremonia czwarta, następnego dnia o godzinie 12:00

W tym dniu miał miejsce ważny rytuał zwany *džertig*. Występuje on także podczas innych obrzędów przejścia takich jak: wesele, obrzezanie i narodzenie dziecka. Wydaje się być ich symbolem, ponadto oznacza czystość i cnotliwość. Chora przyszła na uroczystość już z zabarwionymi henną na czarno dłońmi i stopami. *Džertig* bowiem musi poprzedzać ten i inne zabiegi kosmetyczne opisane wyżej. Na przegubie ręki chorej szejcha zawiązała *harir* – pęk z jedwabnych czerwonych nici, a na głowę założyła jej *mindil* – czerwoną opaskę z trzema przyszytymi muszelkami *wedia*. Następnie przygotowała tzw. *dariire*¹⁸ z mielonego drzewa sandałowego nasączone-

¹⁸ *Dariira* – dosłownie przesiewanie. odzielenie ziarna od plew. Symbol czystości w obrzędach przejścia.

go tradycyjnymi perfumami *humra*¹⁹ i tą mocno pachnącą papką posmarowała jej wierzch głowy.

Śpiew szejchy przywołujący niektóre z duchów *zaar* rozpoczął ceremonię. Gdy uderzono w bębny kobiety natychmiast zaczęły tańczyć. *Nagiby* w tym czasie podały piwo. Chora wstała dopiero po przerwie. Była ubrana w białą sukienkę. Tańczyła powoli podnosząc co jakiś czas rękę do czoła. Zaczęła jęczeć. Kobiety mówiły, że odezwał się w niej wreszcie duch, który ją dręczył. W chwilę potem rozmawiała po cichu z szejchą, która następnie podała jej do powąchania kadzidło. Znow zaczęła tańczyć z rękami splecionymi na czole, tym razem bardziej raptownie, po chwili padła na ziemię i uderzając rękoma o nią wprowadziła się w trans. W tym czasie inne kobiety dołączyły do tańców. Jedna z nich również wpadła w trans, a szejcha później podała jej kadzidło. Kobiety tańczyły, aż szejcha dała znać, że już koniec.

Ceremonia piąta, o godzinie 20:00

Rozpoczęła się ona jak poprzednia. Kobiety wraz z uderzeniem w bębny przystępowały kolejno do tańców. W przerwach wszystkie podchodziły do szejchy, aby inhalować się kadzidlany dymem. Pochylały głowy nad kadzielnicą, okrywały się górną częścią tobu aby skupić wokół siebie dym i mocno wciągały go do płuc. Potem znow tańczyły jak oszalałe, wpadając w trans na klęcząco. Chora także wstała i zaczęła tańczyć, lecz szybko przestała. Szejcha, uderzając w bęben tkwiący między nogami, śpiewając, jednocześnie spacerowała wśród tańczących. Wskoczył także na dywan jeden z mężczyzn, który tańczył bardzo szybko aż do końca ceremonii. Po jej zakończeniu kobiety przez długi czas leżały nieruchomo w zastygłych pozach.

Ceremonia szósta, następnego dnia o godzinie 11:00

Na początku szejcha zagotowała wodę z liśćmi z drzewa *nim*, którą następnie obmyła chorą, po czym zaintonowała pieśń na cześć ofiary (*karamy*). Mąż chorej wprowadził barana przykrytego białym workiem do *rakuby*. Szejcha najpierw przepłukała starannie usta, wstała, wzięła za rękę chorą i powiedziała uroczyście: „Niech ta ofiara przyniesie nam pokój, szczęście i błogosławieństwo. Wzywam *Ali bej hakimbaszi* aby przebaczył wszystkim tu obecnym i wiedząc jaka jest nasza sytuacja przestał dręczyć Amnę. Amen.” Wszyscy obecni wstali i powtórzyli po niej te słowa. Teraz akcja potoczyła się błyskawicznie. Nagle wyprowadzono barana przed *rakubę*, mężowi chorej zawiązano usta szmatą (aby nie mógł powiedzieć zgodnie z nakazem religii, że zabija go w imię Boga, gdyż słowo to przestraszyłoby duchy i chora nie zostałaby wyleczona) i ten jednym ruchem poderżnął

¹⁹ *Humra* – miejscowe perfumy z proszku drzewa sandałowego z dodatkiem kwiatów goździka i śluzu tchórza jako utrwalcza, gotowane z olejem o bardzo mocnym zapachu.

baranowi gardło. Gdy krew chlusnęła, szejcha nabrała jej szybko do miski. Następnie nalała do filiżanki i wycisnęła trochę soku z cytryny, po czym wzięła chorą za rękę i chodząc z nią w kółko tłumaczyła jej coś po cichu. Na koniec podała jej filiżankę z krwią mówiąc dobitnie: „wyzdrowiejesz!” Chora wypila krew powoli, z namaszczeniem, w absolutnej ciszy i nagle zaczęła szybko tańczyć. Wówczas przyłączyły się do niej inne kobiety. Szejcha zaś rzuciła między obecnych orzeszki ziemne, które każdy łapał i zjadał. *Nagiba* natomiast posmarowała wszystkim obecnym czoła i policzki pozostałą krwią barana. Była to *tasfira* stanowiąca fundament ceremonii leczniczej w *zaar*. Z kolei druga *nagiba* posmarowała *humrą* wszystkich pod nosem i na czole. W tym czasie oprawiano barana. Szejcha wyszła tylko na chwilę po flaki, które starannie nałożyła chorej na głowę jako znak, że ofiara została zabita. Chora tymczasem założyła skarpety i buty jako symbol ducha chawadzi i zaczęła tańczyć. Szejcha zaś zrzuciła *tob* i zmieniła się w jednej chwili w *chawadzię* tak jak poprzednim razem. Jako *chawadzia* ujęła chorą za rękę i wyprowadziła ją z *rakuby*, obeszła wokół jej własną zagrodę, bez przerwy coś do niej mówiąc. Następnie wprowadziła ją do jej chaty (*gotiji*) i długo rozmawiała z nią sam na sam. Po wyjściu rozmawiała jeszcze z jej mężem. W tym czasie bez przerwy trwała muzyka i taniec części kobiet. Inne natomiast smażyły mięso z barana. Po powrocie do *rakuby* chora siadła na specjalnie dla niej przygotowanym fotelu, a kobiety, wspólnie z szejchą w roli *chawadzi*, tańczyły. Kiedy mięso było już gotowe, szejcha wraz z chorą powróciły do swych normalnych strojów i rozpoczęła się uczta, na której spożywano smażone mięso ofiarnego barana z chlebem i warzywami.

Na tym ceremonia została zakończona i – jak mówiono potem – chora wyzdrowiała.

PRÓBA OKREŚLENIA PSYCHOTEREPEUTYCZNYCH FUNKCJI OBRZĘDÓW

Kulty *zaar* mają wiele aspektów i omówienie ich wszystkich nie jest tu możliwe. Wymagałoby to zarówno większej ilości materiałów źródłowych jak też studiów specjalistów z różnych dziedzin, nie tylko antropologów, lecz również arabistów, religioznawców, psychiatrów i psychologów. Zwrócę więc uwagę tylko na niektóre najbardziej widoczne sprawy.

Według miejscowych wierzeń, znakiem wcielenia się *zaar* w człowieka jest choroba. W ten sposób duchy biorą go w posiadanie, czyniąc z niego swego niewolnika. Jedynym sposobem wyleczenia jest „uspokojenie” *zaar*, m.in. za pomocą krwi z ofiary, kadzidła, perfum, muzyki i tańca. Mimo wyleczenia *zaar* zostaje jednak w człowieku na zawsze i aby zachować zdrowie nie wystarczy organizacja jednej ceremonii, ale trzeba w nich brać udział przynajmniej co jakiś czas. W ten sposób duchy zmuszają ludzi do stałej organizacji kultu na ich cześć. Osoby, które miały już raz swą własną

ceremonię, nadal czują się zobowiązane do brania w nich udziału. Innymi słowy, poprzez chorobę są inicjowane na czcicieli *zaar* i wchodzi do hierarchicznego bractwa kultowego pod przywództwem szejcha.

Tak więc choroba i jej leczenie są głównymi aspektami kultów *zaar*. Dla znachora najważniejsze znaczenie ma tylko to czy choroba jest spowodowana przez duchy, czy też nie. Odpowiada to z grubsza przyjętemu w medycynie naukowej podziałowi na choroby psychiczne i somatyczne. Podział ten nie jest przy tym ostry, gdyż niektóre z chorób leczonych w ten sposób lekarze może uznałyby za somatyczne. Z drugiej strony wiadomo już, że wiele chorób cielesnych ma wyraźnie charakter psychosomatyczny, tzn. w ich etiologii znaczną rolę odgrywają powtarzające się stany napięcia emocjonalnego. Do takich schorzeń powszechnie zalicza się wrzody żołądka, nadciśnienie, astmę (Frączek, Kofta 1976, s. 667).

Przytoczone tu przypadki chorób są dobrze znane jako reakcje na przedłużający się stres. Wynika z tego, że terapia – o ile miałaby być skuteczna, powinna przebiegać podobnie zarówno w gabinetach psychiatrycznych, jak i podczas obrzędów u szejchów *zaar*. I jest tak w istocie, gdyż techniki terapii są na całym świecie zbliżone, a porównując psychiatrów i czarowników więcej stwierdzamy podobieństw niż różnic (Torrey 1981, s. 107). Obserwacja obrzędów *zaar* tylko to potwierdza.

Współcześnie do leczenia nerwic, psychoz, zaburzeń psychoseksualnych i innych zachowań uznanych za odstępstwo od normy, wykorzystuje się uznaną za najbardziej racjonalną i efektywną psychoterapię grupową. Są to sposoby oddziaływania psychologicznego, stosowane w grupach od 7–15 osób, polegające na podnoszeniu wiary pacjenta we własne siły za pomocą różnych technik, uspokajaniu go i wywoływaniu w nim nadziei na możliwość skutecznego leczenia (*Mała Encyklopedia Medycyny* 1988, s. 1026–1027).

Odpowiednie techniki są wykorzystywane na wszystkich etapach obrzędu *zaar*. Większość technik psychospołecznych rozpoczyna się od wywiadu. Przeprowadzenie go już samo w sobie jest zabiegiem o działaniu leczniczym. Fakt, że pacjent może się wypowiedzieć, a terapeuta potrafi go wysłuchać, często prowadzi do ustąpienia symptomów. Szejcha podczas *Fath al-elba* wypytuje pacjenta o jego zachowanie i sny, z odpowiedzi zaś wnioskuje czy choroba jest na tyle poważna, iż wymaga pełnej ceremonii leczniczej. Wiadomo też, że interpretacja marzeń sennych to podstawowa technika psychoanalizy. Ponadto już podczas samego obrzędu dochodzi do czegoś w rodzaju spowiedzi, kiedy to duch przemawia ustami kobiety wyznając wszystkie jej złe uczynki. Skuteczność spowiedzi w usuwaniu symptomów psychiatrycznych jest powszechnie znana. Ma ona miejsce również podczas terapii grupowej, gdzie jej zalety się zwiększają. Celem jest tu zmniejszenie poczucia winy i lęku.

Następną z form terapii psychospołecznej jest sugestia. Jej efekt może być wzmocniony przez inne równoległe działające czynniki, jak np. fizyczne

wyczerpanie tańcami. Może też ona przybierać rozmaite formy, m.in. bezpośredniego nakazu, pod postacią zapewnienia: „wyzdrowiejesz!”, lub zbagatelizowania kłopotów, z których chora nie widzi wyjścia: „to nic, że nie masz pieniędzy, wszystko to nic”. Sugestia może mieć także postać symboliczną np. przez rytualne mycie – oczyszczenie chorej i zabicie ofiary podczas ostatniej ceremonii. Innym sposobem oczyszczania jest wywołanie torsji i wymiotów. Formą sugestii związaną z wiarą pacjenta w skuteczność leczenia jest też użycie placebo – substancji pozbawionych jakiegokolwiek działania farmakologicznego, lecz podawanych w charakterze leków. Środki te działają, gdyż ludzie tego działania oczekują. W *zaar* środkami tymi są różnego rodzaju kadzidła, perfumy, pomazanie krwią, picie krwi ofiary jak również szereg ziół używanych również przez szejchów. Niektóre z ziół mają właściwości lecznicze, ale większość to tylko placebo.

Kolejną techniką stosowaną w grupach psychoterapeutycznych i ceremoniach *zaar* jest „odegranie”. Pozwala ono w sposób społecznie usankcjonowany, przedstawić zachowania, które inaczej byłyby nieakceptowane. Temu wydaje się służyć zgoła teatralne wcielanie się uczestników *zaar* w postaci z różnych grup etnicznych i zawodowych. Towarzyszy temu picie alkoholu i palenie papierosów, lub manifestowanie pewnych oczekiwań seksualnych poprzez zabiegi kosmetyczne i pieśni. Łączy się z tym także odreagowanie, czyli powtórne przeżycie jakiegoś emocjonalnego doświadczenia. Ma to miejsce w tańcu, podczas którego następuje wyrzucenie tych emocji z siebie w postaci przeraźliwych krzyków.

W terapii tego typu wykorzystuje się ponadto w znacznie większym stopniu niż w psychiatrii oficjalnej manipulacje czynnikami środowiskowymi i procesami społecznej integracji. Szejch jest zwykle dobrze zorientowany w sytuacji rodzinnej pacjenta, nie tylko dzięki bezpośredniej rozmowie z nim i jego rodziną, lecz także dzięki informacjom uzyskanym od swych pomocnic. Pozwala mu to wpływać skutecznie także na bezpośrednie środowisko chorej. Napomina np. męża i innych członków rodziny, aby zachowywali się wobec siebie poprawnie i życzliwie. Zalecone zachowanie obłożone jest sankcją – groźbą ponownego ataku duchów, które mogą zaatakować także innych członków rodziny. Angażując rodzinę w proces terapeutyczny osiąga się bardzo wiele. Rodzina, a mąż w szczególności, musi ponosić koszty leczenia, co zwiększa prawdopodobieństwo jego współdziałania z terapeutą. Często nawet sąsiedzi partycypują w ceremoniach. Najbliżsi przyjaciele pełnią podobną rolę. Jeżeli mężczyzna jest przeciwny organizacji ceremonii, oficjalnie z powodów religijnych, a w rzeczywistości raczej z uwagi na koszty, to starają się go przekonać i obiecują udział w wydatkach imprezy. Zwykle jednak mężowie kapitulują gdy teściowa rozłoży się i powie, że duch weźmie w posiadanie także innych członków rodziny.

Wyjaśnienia wymaga także fakt niemal wyłącznego uczestnictwa kobiet w tych obrzędach. Wydaje się, że przyczyny leżą tu w kulturowej dominacji mężczyzn nad kobietami. Sytuacja, gdy kobiety są zamknięte w domu, zajęte

wyłącznie gotowaniem i opieką nad dziećmi jest na dłuższą metę wystarczająco stresująca. Mężczyzna jest bardziej ruchliwy, ma większe szanse na zróżnicowaną aktywność i jeżeli nawet jego obowiązki i zadania są trudniejsze to również ma większe możliwości przezwyciężania sytuacji stresowych. W przypadku kobiet dochodzą ponadto inne kłopoty, które są przyczynami tego typu chorób, takie jak: sytuacja, gdy mąż bierze sobie drugą żonę, albo kiedy muszą dzielić dom z drugą kobietą, bezdzietność, lub kłopoty we współżyciu płciowym, co zdarza się często z powodu zabiegu obrzezania, jakiemu zostały poddane w dzieciństwie.

Kulty *zaar* w Sudanie są więc główną, choć nie jedyną formą rekompensaty niższej pozycji kobiet. Uczestnicząc w grupie kultowej mają one możliwość przełamania izolacji, szanse na społeczną aktywność oraz rozrywkę, okazje do zabawy: tańców, śpiewów i plotkowania, co oczywiście także ma właściwości terapeutyczne. Pomiędzy kobietami powstają przyjaźnie, szczególnie między tymi, które są w posiadaniu tego samego ducha. Uczestnicząc w ceremonii, zwłaszcza po raz pierwszy, czują się ważne, cała uwaga bliskich skupiona jest na nich. Mają też możliwość zaspokojenia swoich materialnych potrzeb. Z okazji obrzędów muszą dostać od męża nową sukienkę i kosmetyki. Nierzadko duch może żądać złotej biżuterii i innych podobnych rzeczy. Na to wszystko mąż musi się zgodzić, gdyż żona zaspokaja tylko życzenia swego ducha. Trudno powiedzieć, do jakiego stopnia kobiety wykorzystują tę sytuację, gdy chcą dostać np. nową sukienkę. Faktem jest jednak, że koszty obrzędów *zaar* mogą doprowadzić męża do takich wydatków, że ten zrezygnuje np. z zamiaru ożenienia się z drugą kobietą. Może także osiągnąć zmianę postępowania swojego męża w stosunku do żony, gdyż szejch przekona go, że to właśnie po klótniach z nim duch ją niepokoi. Mąż wychowany w tej samej kulturze wierzy w to i na ogół ustępuje. W innym wypadku szejch może doprowadzić do społecznie aprobowanego rozwodu, co także bywa dla kobiety dobrym wyjściem z sytuacji.

Tak więc kulty *zaar*, oprócz funkcji psychoterapeutycznych są także jednym z ważniejszych czynników zachowania równowagi między płciami. Ich wielka popularność w Sudanie bierze się stąd, że zaspokajają potrzeby i rozwiązują problemy, których nie można rozwiązać w inny sposób. W Sudanie jest tylko jeden szpital i jedna klinika psychiatryczna w Chartumie, a więc w gruncie rzeczy profesjonalne leczenie chorób psychicznych na terenie tego olbrzymiego kraju jest nieznane. Lukę tę doskonale wypełniają kulty *zaar*. Ponadto terapia może być tylko wtedy skuteczna gdy pacjent i terapeuta „mówią tym samym językiem”, czyli mają ten sam obraz świata albo – inaczej mówiąc – zachodzi między nimi zgodność w sferze poznawczej (Torrey 1981, s. 63–64). Psychiatra wykształcony w Europie niewiele miałby do powiedzenia prostej kobiecie z Kordofanu. Znacznie skuteczniejszy od niego jest tu szejch *zaar*, na którego sugestie jest ona podatna, gdyż wspólna jest im wiara w przyczyny choroby.

LITERATURA

- Abbas A. Mohmod
1969 *Al-Rih al Ahmer*, Khartoum.
- Bashar Taha
1967 *Al-Zār*, Khartoum.
- Behman Francine
1953 *The Zār Cult in Egypt*, Cairo.
- Boddy J.
1989 *Wombs and alien spirits; women, men and the zār cult in northren Sudan*, Wisconsin.
- Falkhourri Hanni
1968 *The Zār Cult in an Egyptian village*, „Anthropological Quarter”, vol. 41, no 2, s. 111–117.
- Fatima A. Ibrahim
1963 *Dastur ya Asyady*, Khartoum.
- Frączek A., Kofta M.
1976 *Frustracja i stres psychologiczny*, [w:] *Psychologia*, T. Tomaszewski (red.), Warszawa.
- Hamer T.I.
1977 *Spirit possession and its Sociopsychological implications among the Sidamo of Southwest Etiopia*, in *David Landy Culture*, „Studies in medical Anthropology”.
- Kennedy J.
1977 *Nubian Zar Ceremonies as Fpsyhotherapy in David Land*, New York.
- Kowalak S.
1986 *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii. Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, Warszawa.
- Leiris M.
1958 *La possession et ses aspects theatraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Paris.
1988 *Opętanie w kulcie zār*, tłum. M. Mazurkiewicz, „Dialog”, nr 2, s. 131.
- Lewis I.
1971 *Extatic Religion*, „An Anthropological study of spirit possession and shamanism”.
- Mala Encyklopedia Medycyny*
1988 Hasło: *Psychoterapia grupowa*, Warszawa, s. 1026–1027.
- Messing D.S.
1958 *Group Therapy and social status in the Zār cult of Etiopia*, „African Anthropologist”, vol. 60, s. 1120–1125.
- Mussa Issa
1962 *Al-Zār*, Khartoum.
- Piłaszewicz S.
1992 *Religie Afryki*, Warszawa.
- Samia El Nagar
1977 *Al-Zār*, Khartoum.
- Tayyash Fahd
1987 *On the Relationship between the Zār songs and the Samiri dances, an appreciation of the recreation aspect*, Doha – Qatar.
- Torrey E.F.
1981 *Czarownicy i psychiatrzy*, Warszawa.
- Trimingham J.S.
1965 *Islam in the Sudan*, London.
- Walker J.
1935 *Folk Medicine in Modern Egypt*, London.

MACIEJ ZĄBEK

PSYCHOTHERAPY IN THE ZĀR CULTS IN SUDAN

Summary

The article presents the principles of organization of a cult worshipping certain spirits and supernatural beings together with the description of the ceremonies and rituals belonging to it.

The spirits called Zār are worshipped in the organized cult of the same name in Sudan as well as in all North-Eastern Africa. Causing psychic and psychosomatic illnesses is attributed to the Zār spirits, but, at the same time they are believed to be able to cure them in the states of possession provoked by witch-doctors (called Zār sheikhs) during special rituals.

The author's description concerns one ceremony witnessed by him personally in the place Umm Keredim, the province of Kordofan, Sudan.

In the first part probable origins of the cult are considered. Then the author presents essential elements of it and main categories of spirits which, according to native classifications are defined as coming from different ethnic, religious and occupational groups.

Participants of the ceremonies, case studies of particular persons whose treatment was observed by the author are presented in the next part of the study.

Concluding, the author tries to explain real psychotherapeutical function of the ritual. The Zār rituals are focused on treatment of mental and psychosomatic illnesses. All the cases connected with the Zār cult could have been defined as response to prolonged psychological stress. Therefore, assuming that the therapy is efficient, it must be comparable to those performed by psychiatrists and analysts in European culture. Having compared respective elements of both psychiatric methods the author proves that in their essence they are of the same kind.

The importance and popularity of the Zār cult in Sudan result from the fact that it fulfills real needs solving successfully the medical problems which could not be solved in any other way. Official European psychiatry is almost absent in Sudan as well as in other countries of North-Eastern Africa.

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek

*Podobnie jak Siva-Nataradża, człowiek jest
owym „tańczącym centrum” emisji ruchu a zarazem punktem odniesienia,
wobec którego ruch jest waloryzowany*

JOLANTA KOWALSKA

**TREE OF LIFE DANCE
CULTURAL UNIVERSALS IN MOTION**

*Biblioteka Etnografii Polskiej nr 46
Letter Quality, Warszawa 1991*

Polska wersja książki Jolanty Kowalskiej

zatytułowana

**TANIEC DRZEWA ŻYCIA.
UNIWERSALIA KULTUROWE W TAŃCU**

ukazała się

w Serii Monografii Instytutu Archeologii i Etnografii PAN
