

HALSZKA WIERZBICKA

INICJACJA DZIEWCZĄT LOMWE. WCZORAJ I DZIŚ

Streszczenie

Na podstawie etnologicznych badań terenowych autorka nakreśliła obraz inicjacji oraz wieńczącego ją obrzędu przejścia dziewcząt Lomwe. By opisać współcześnie występujący obrzęd przejścia, sytuuje go w kontekście historycznym. Wskazuje na przyczyny przeobrażeń oraz zmiany, jakie zaszły w charakterze obrzędów inicjacyjnych w północnej części Mozambiku. Zwraca uwagę m.in. na ich miejsce, czas i strukturę. Przede wszystkim jednak koncentruje się na modyfikacjach ciała, będących immanentnym elementem inicjacji dziewcząt Lomwe i ich znaczeniu.

Słowa kluczowe: inicjacja, obrzęd przejścia, ciało, modyfikacja ciała, Lomwe, Mozambik.

Wstęp

Podjmując próbę zrozumienia tego, kim jest kobieta Lomwe zamieszkująca północną część Mozambiku należy nie tylko poznać jej współczesny świat, ale również zwrócić uwagę na tło historyczne. Badania, na podstawie których powstał niniejszy artykuł, prowadzone były w okresie od kwietnia do listopada 2012 roku, w dystrykcie Alto Molocue, w prowincji Zambezia, w Mozambiku, tj. w przedmieściach Alto Molocue – niewielkiego miasta leżącego przy szlaku komunikacyjnym łączącym znaczące w prowincji Zambezia ośrodki miejskie: Mocuba i Nampula oraz okoliczne wioski pozostające w większym lub mniejszym kontakcie z oddalonymi o kilkadziesiąt minut czy kilka godzin wędrówki miejscowościami: Nrule, Muataliu, Malua, Nipaiya. Kobiety, które zaprosiły mnie do swojego kręgu i wyraziły tym samym zgodę na rozmowy i wspólne spędzanie czasu, to przedstawicielki grupy etnicznej Lomwe: począwszy od kilkuletnich dziewczynek przez dojrzewające fizycznie i społecznie dziewczęta, młode kobiety i matki aż po babki, postrzegane często jako źródło rozległej i dobrze ugruntowanej wiedzy. Wśród kilkunastu rozmówczyń i kolejnych kilkunastu kobiet, które zgodziły się na uwiecznianie ich wytatuowanych ciał, szczególnie istotne, zarówno z punktu wi-



1. Inicjacja dziewcząt rozpoczyna się w momencie, gdy dziecko siedząc okrakiem na matczynym biodrze, obserwuje świat (wszystkie fotografie zamieszczone w artykule zostały wykonane przez autorkę)

dzenia moich badań, jak i relacji, w jakie weszłam jako etnologa oraz jako kobieta, okazały się spotkania z: Florą, dwudziestosześcioletnią matką, córką zachora, mieszkającą na wsi, jej matką i siostrami oraz Amelią, niespełna dwudziestoletnią dziewczyną „z miasta”, jej samotnie wychowującą dzieci matką Elią, babką Aną, ciotką (siostrą matki) Carlą oraz Ofelią, matką samotnie wychowującą niepełnosprawną, nastoletnią córkę. Spotykałam się z nimi zarówno w większych grupach, jak i sam na sam. Umożliwiło mi to prowadzenie rozmów w cztery oczy oraz zadawanie bardziej intymnych pytań. Natomiast z pozostałymi kobietami spotykałam się w większym gronie.

Obserwacja uczestnicząca oraz otwarte, pogłębione w ramach możliwości, wywiady nieustrukturyzowane stanowiły podstawę metodologiczną badań. W ich toku pojawiła się potrzeba włączenia dodatkowego źródła informacji, jakim jest historia mówiona. Zabrały głos dziewczęta, kobiety-żony, kobiety-matki, dojrzałe i często zmarginalizowane w życiu społecznym przedstawicielki Lomwe. Tajniki modyfikacji *physis* zgłębiałam nie tylko w rozmowach z kobietami, ale również prowadząc dokumentację fotograficzną tego, co „zapisane na ciele”.

Inicjacja a obrzęd inicjacyjny

Za słowem „inicjacja” kryje się długotrwały proces, polegający na uczeniu się, naśladowaniu i wchodzeniu w złożone relacje rodzinne i społeczne. Stawanie się kobietą Lomwe wymaga czasu, zaangażowania, ale przede wszystkim wytrwałości niezbędnej do przebycia drogi, na końcu której czeka dojrzałość. W związku z tym możnaby powiedzieć, że dziewczęta biorą udział w naturalnym procesie inicjacji już od urodzenia: zdobywają zarówno wiedzę dotyczącą relacji międzyludzkich, obowiązków wynikających z bycia kobietą, jak i umiejętności związanych z prowadzeniem domu i wychowywaniem potomstwa. Inicjacja rozpoczyna się, gdy dziecko po raz pierwszy spoglądając zza pleców rodzicielki lub siedząc okrakiem na jej biodrze, zaczyna obserwować przestrzeń oraz sposób zachowania matki. Następnie uczestniczy ono w pracach domowych. Obserwując interakcje między kobietami i wchodząc w bardzo bliskie i intensywne relacje, charakterystyczne dla matrylinearnej społeczności centralnego i północnego Mozambiku, z matkami, babkami, starszymi koleżankami i rówieśniczkami, nabywa nowe kompetencje (fot. 1, 2, 3, 4). Następnie, co ma miejsce we wczesnym wieku u Lomwe, przechodzi do odkrywania swojej seksualności i pierwszych zabiegów modyfikacyjnych, które fizycznie przeobrażają dziewczynkę w kobietę, a tym samym otwierają przed nią drzwi do świata mężczyźni, w tym świata seksu i małżeństwa. Ciało zostaje poddane określonym zabiegom, tj. modyfikacji, kryjącej się w tym przypadku pod postacią skaryfikacji¹ oraz wydłużaniu małych warg sromowych. Ostatecznym dopełnieniem procesu stawania się pełnowartościową jednostką w społeczeństwie jest wydanie na świat potomka, czyli wypełnienie swojego przeznaczenia. Wszystkie te elementy składają się na skomplikowany proces inicjacyjny, który w konsekwencji jawi się jako powtórne narodziny – narodziny kobiety. Lomwe nigdy nie stawały się kobietami ani w momencie pierwszej menstruacji, ani podczas inicjacji seksualnej. By osiągnąć status dojrzałej kobiety i korzystać w pełni z przysługujących jej praw, dziewczęta muszą odbyć „podróż”, którą wieńczy rytuał kończący wieloletnie, stopniowe wkraczanie w dorosłość.

Sam obrzęd przejścia, w którym uczestniczą Lomwe, zwany *Emwali* to – jak konstatuje podczas wywiadu jedna z moich rozmówczyń – egzamin sprawdzający wiedzę dziewcząt. Poprzez przydzielenie im określonych zadań, weryfikuje się ich fizyczną i psychiczną gotowość do tego, by rozpocząć kolejny etap życia. Jeśli zdadzą egzamin, poradzą sobie z napotykanymi na swojej drodze trudnościami. Założenie, iż ten obrzęd przejścia², niezależnie od bogactwa jego formy i treści,

¹ W dalszej części artykułu będę posługiwała się również terminem „tatuaz” na określenie skaryfikacji wśród Lomwe. Ponieważ nacięcia wypełniane są sproszkowanym węglem drzewnym, blizny uzyskują kolor czarny lub granatowy, przez co przypominają tradycyjne tatuaze.

² Obrzędy przejścia (fr. *rites de passage*) – termin ten wprowadził do etnologii Arnold van Gennep. Jego praca dotycząca obrzędów przejścia ukazała się w polskim wydaniu w Serii Antropologicznej PIW: *Obrzędy przejścia*, tłum. A. Biały, Warszawa 2006.



2. Dziewczęta spędzają bardzo dużo czasu w towarzystwie matek i babć

stanowi fundament, na którym adeptka będzie budowała swoje życie, jedynie częściowo przedstawia stan rzeczywisty. Jest to tylko końcowy element inicjacji – fragment bardzo długiego energo- i czasochłonnego procesu, który jest częścią życia dziewcząt. O ile przed procesem socjalizacji nie sposób uciec, o tyle symboliczne przejście w postaci ingerencji w ciało czy uczestnictwa w rytuale łatwiej zignorować, z czasem również zapomnieć.

Zmiany społeczno-kulturowe i polityczne

Każda epoka na nowo definiuje sytuację Mozambijek, ich pozycję społeczną, role pełnione w rodzinie i społeczeństwie oraz oddziałuje na system matrylinearny. Widoczne zmiany są wynikiem przeobrażeń społeczno-kulturowych i politycznych, które sprawiły, że również proces stawania się kobietą przybrał inny kształt.

Nawiązanie kontaktów z „obcymi” i, tym samym, otwarcie się na wpływy zewnętrzne miały miejsce prawdopodobnie jeszcze kilka wieków przed przybyciem Vasca da Gamy do brzegów Czarnego Łądu, czyli przed rokiem 1498.



3. Obserwacja codziennych obowiązków kobiet Lomwe stanowi część inicjacji

Jak podaje Wembah Rashid, pierwsze wymiany handlowe datuje się około roku tysięcznego³. Wówczas na terenach Mozambiku zaczęli pojawiać się przybysze z Azji, stopniowo przemieszczając się z wybrzeża ku centralnej części kraju⁴. Mieszkańcy Półwyspu Indyjskiego, Indusi, osiedlili się na wybrzeżu, a Arabowie rozwijali handel niewolnikami. Wielu z nich pojęło za żony kobiety zamieszkujące południowo-wschodnią Afrykę, zaszczepiając tym samym elementy patrylinearne oraz islam. Pomimo że dystrykt Alto Molocue znajduje się w głębi kontynentu, w związku z czym ingerencja Arabów i Indusów była stosunkowo mała w porównaniu ze wschodnim wybrzeżem, kontakty z „obcymi” przypuszczalnie mogły wpłynąć na życie kobiet Lomwe. Faktyczne narzucanie dziedziczenia

³ J. A. R. Wembah Rashid, *The Southeastern Arican Bantu Matrilineal Tradition: The Case of Fertility Regulation and Child Spacing Beliefs and Practices*, „Journal of Asian and African Studies”, nr 50, 1995, s. 45-56.

⁴ Zob. T. H. Henriksen, Thomas, *Mozambique: A History*, London: Rex Collings and Cape Town: David Philip. s. 17-34; M. Newitt, *A history of Mozambique*, Indiana University Press 1995; J.A.R. Wembah Rashid, *The Southeastern Arican Bantu Matrilineal Tradition: The Case of Fertility Regulation and Child Spacing Beliefs and Practices*, „Journal of Asian and African Studies”, nr 50, 1995, s. 45-56.



4. Od najmłodszych lat dziewczęta przygotowują się do roli matek, żon, gospodyń

w linii męskiej miało jednak miejsce dopiero w połowie XIX wieku. Był to efekt stopniowo przyjmowanego patrylinearyzmu, pod wpływem misji chrześcijańskich, które od XVI wieku propagowały te obce miejscowej kulturze wartości⁵.

Kolejne znaczące zmiany dokonywały się w okresie walk o niepodległość, wojny domowej i przeobrażeń ustrojowych. Droga do wyzwolenia Mozambiku spod jarzma kolonizatora była długa i trudna, dlatego też do walki z okupantem starano się włączać również kobiety, które niespodziewanie zaczęły zyskiwać status równy mężczyznom. Obiecywano wówczas zajęcie się problemami kobiet i poprawę ich sytuacji, które miały nastąpić po uzyskaniu przez Mozambik niepodległości (1975 r.), co okazało się w dużej mierze jedynie hasłami propagandowymi. Po odzyskaniu niepodległości działania na rzecz polepszania sytuacji kobiet zostały zaniechane, a typowy dla Lomwe system matrylinearny znów był deprecjonowany. Działo się tak w wyniku dwójakiej presji. Z jed-

⁵ Działalność misjonarzy na ziemiach Mozambiku rozpoczęła się w XVI wieku. W zależności od źródła, mówi się o 1506 i 1508 roku. Zob. E. de Sousa Ferreira, *Portuguese colonialism in Africa: the end of an era The effects of Portuguese colonialism on education, science, culture and information*, The Unesco Press, Paryż 1974, s. 49.

nej strony była to konsekwencja polityki rządu dążącego do zaszczepienia poczucia państwowości kosztem tradycji: mężczyźni pracowali z dala od domu, a dzieci wysyłano do szkół w innych prowincjach, na skutek czego rodziny były rozdzielane i zamieszkiwały różne części kraju. Traciły łączność z pielęgnowanymi lokalnie wartościami i zwyczajami. Z drugiej natomiast wdrażano program przesiedleń, efektem czego było „wrywanie z korzeniami” ludności z terenów izolowanych. Rządowe wytyczne realizowano m.in. poprzez przenoszenie członków rodzin lub całych rodzin na tereny o dużym zagęszczeniu ludności i asymilowanie ich z obcymi kulturami i wartościami patrylokalnymi⁶. Inicjacja Dziewcząt Lomwe. Wczoraj i Dziś Mieszanie się społeczności matrylinearnych i patrylinearnych wpływało na zacieranie się tradycji etnicznej.

Obrzęd na przestrzeni lat

Sposób praktykowania i postrzegania obrzędów przejścia zmieniał się w historii Mozambiku. Ten drugi w znacznej mierze zależał od obserwatora. Inna perspektywa charakteryzuje mieszkańców Mozambiku, inna Portugalczyków, misjonarzy europejskich czy przedstawicieli zmieniających się władz. Różne punkty widzenia były źródłem mniejszego lub większego braku akceptacji obrzędu inicjacyjnego oraz spowodowały nieudolną próbę osłabiania jego znaczenia, ograniczenia czy wręcz wykorzenia z życia społeczności.

W czasie gdy na system matrylinearny, w ramach którego żyje około czterdziestu procent populacji⁷ Mozambiku, w tym również Lomwe, zaczął oddziaływać patrylinearyzm, obrzędy przejścia Lomwe również poczęły ulegać zmianom. Dla Portugalczyków i misjonarzy rytuały, w tym również omawiany tutaj obrzęd inicjacji, był zasadniczo tożsamy z zacofaniem, a ucywilizowanie Mozambijczyków równoznaczne z pozbawieniem ich tradycji i zaprzestaniem „pogańskich” praktyk. Signe Arnfred, duńska badaczka, która w latach 1998-2005 prowadziła w Mozambiku badania terenowe, zwraca uwagę na prawdziwe znaczenie obrzędów przejścia. W jej opinii kolonizatorzy dewaluowali je przez dziesięciolecia, nadając im charakter niezgodny z ich założeniami i odwieczną praktyką. W uważanych za niepoprawne politycznie obrzędach oraz ingerencji w ciało dostrzega to, co w podejściu europocentrycznym pomijano, mianowicie równomierny podział ról, sił i władzy pomiędzy kobietą a mężczyzną⁸. Wtórjuje jej francuska antropolożka Brigitte Bagnol, która odnosząc się do czasów kolonialnych przypomina, że wbrew propagowanym przez Portugalczyków hasłom dotyczącym obrzędu przejścia uwłaczającym kobiecie, płeć „słaba” wielokrotnie

⁶ J.A.R. Wembah Rashid, *op. cit.*

⁷ S. Arnfred, *Sexuality and gender politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*, Uppsala 2014, s. 2, 221.

⁸ Zob. S. Arnfred, *ibid.*, s. 3, 12, 15, 19, 169-170.

wykazywała się siłą i odwagą, niestrudzenie kultywując swoje tradycje mimo zakazów⁹. Udowadniała, że w inicjacji tkwi źródło władzy i mocy kobiety.

Druga połowa XX wieku była niejako ukłonem w stronę tradycji. W okresie walk pomiędzy FRELIMO¹⁰ (Front Wyzwolenia Mozambiku) i RENAMO¹¹ (Narodowy Ruch Oporu Mozambiku) wzmocniła się pozycja kobiet (często tylko chwilowo i jedynie w teorii)¹². Głoszono hasła mówiące, że kobiety zostaną uwolnione z tradycyjnych ról społecznych oraz wynikających z nich ograniczeń płciowych, m.in. będą miały większy dostęp do edukacji i możliwość podjęcia pracy zawodowej. Jednocześnie pozwolono im pielęgnować obrzędy inicjacyjne, które wcześniej starano się wykorzeniać. W tym okresie do życia powołano również *Organização da Mulher Moçambicana* (Organizację Kobiet Mozambiku), która starała się przywrócić istotę i ważność obrzędom inicjacyjnym. Przedstawiciele FRELIMO, aby zjednać sobie przychylność ludności wiejskiej, zgodzali się na to, by Mozambijczycy pielęgnowali kulturę tradycyjną. Takie podejście wynikało z potrzeby włączenia kobiet w działania wojenne. Aktywne wsparcie kobiety przez organizację polityczną wpływało bezpośrednio na relacje między kobietą a mężczyzną. Wbrew przedwojennej rzeczywistości, podział obowiązków między płciami mógł być w tym okresie dokonywany w zgodzie z ideą wspólnej walki przeciw Portugalczykom, nie według ról społecznych funkcjonujących dotychczas. Fakt ten umacniał pozycję kobiety i był nieformalną zgodą na realizację obrzędu przejścia. Liberalne podejście władz zaczęło się zastrzącać, ponieważ, jak wynika z badań Signe Arnfred, aktywność kobiet była niezbędna jedynie po to, by stawić opór siłom portugalskim, nie zaś, by wspierać je i szerzyć świadomość równości kobiet i mężczyzn¹³. Z czasem, solidnie, wydawałoby się, ugruntowane znaczenie kobiet słabło. Zawołowane propagowanie patrylinearnego modelu społeczeństwa przez FRELIMO znalazło swój pełen wyraz po zakończeniu wojny domowej. Kobieta przestała być potrzebna do walki, a jej status diametralnie się zmienił. Znowu ograniczono jej rolę jedynie do roli matki i żony, a emancypacja okazała się sprawą drugorzędną. Wbrew założeniom władz, zmiana kierunku polityki nie skutkowałą jednak wyeliminowa-

⁹ Zob. B. Bagnol, *Female Initiation Rituals and sexualities in Norther Mozambique* [dostęp: 23.02.2016]. Dostęp: w World Wide Web: https://www.academia.edu/3585424/Female_Initiation_Rituals_and_sexualities_in_Northern_Mozambique.

¹⁰ FRELIMO (port. *Frente de Libertação de Moçambique*) – Front Wyzwolenia Mozambiku to ruch antykolonialny. Z biegiem lat przerodził się w lewicową partię polityczną, która objęła władzę w momencie uzyskania niepodległości przez Mozambik.

¹¹ RENAMO (port. *Resistência Nacional Moçambicana*) – Narodowy Ruch Oporu Mozambiku to partia opozycyjna działająca w Mozambiku od momentu uzyskania przez Mozambik niepodległości, tj. od 1975 roku.

¹² Zob. S. Arnfred, *op.cit.*

¹³ S. Arnfred, *Sexuality and gender politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*, James Currey, Uppsala 2014, s. 7.

waniem obrzędowości, lecz zejściem odwiecznych praktyk „do podziemia”. Tak stało się m.in. z obrzędem przejścia dziewcząt Lomwe.

Koniec ubiegłego stulecia to czas, w którym znaczenie obrzędu inicjacyjnego jest coraz mniejsze, a jego kształt ulega kolejnym przeobrażeniom. Dzieje się tak pod wpływem globalizacji, nasilonych migracji zarobkowych ze wsi do ośrodków miejskich, wzrostu poziomu edukacji i podnoszenia się świadomości związanej np. z ryzykiem, jakie niosą z sobą zabiegi inicjacyjne, choćby modyfikacje cieleśne. Nie zmienia to jednak faktu, że „obrzędy inicjacyjne dziewcząt i chłopców są praktykowane dzisiaj z większą energią i zapałem niż dwadzieścia-trzydzieści lat temu”¹⁴.

Emwali – obrzęd przejścia

Obrzęd przejścia dziewcząt Lomwe, który odbył się w październiku 2012 roku, w prowincji Zambesia, we wsi zwanej przez jej mieszkańców Malua, stanowi punkt wyjścia dla mojego opracowania. Obrzędowi zostały poddane dwie przedstawicielki Lomwe: Gilda i Sidonia, w wieku czternastu i szesnastu lat. Trwał on cztery dni i noce, z czego trzy doby dziewczęta spędziły w odosobnieniu, a ostatnią w chacie rytualnej, na skrzyżowaniu wiejskich dróg oraz na progu domu „matki”.

Emwali postrzegane jest przez uczestniczki prowadzonych przeze mnie wywiadów jako lekcja, podczas której następuje przekazanie sekretnej wiedzy dostępnej tylko wybranym. Oznacza zdobycie pełni praw społecznych, podwyższenie statusu oraz wejście w dorosłość, czyli wyznacza moment gotowości do zamążpójścia i macierzyństwa. Można w nim wydzielić sześć części. Pierwszą z nich stanowi *Otakehwani*, będąca wyłączeniem dziewcząt ze społeczności i ich fizycznym odizolowaniem. Ta część zwana jest w systematyce Arnolda van Gennepa separacją. Zgodnie z powyższym, adeptki obrzędu w Malua spędziły najpierw kilka dni na polu, w cieniu *capulan*¹⁵ rozwieszonych pomiędzy krzakami, w towarzystwie tzw. „matki chrzestnej”. Była nią dwudziestokilkuletnia, inicjowana kilka lat wcześniej kobieta, odpowiedzialna za ostateczne przygotowanie dziewcząt do sprawdzianu, który miał odbyć się niebawem. Jej zadaniem było przede wszystkim usystematyzowanie i uporządkowanie zebranych przez nowicjuszki informacji i uzupełnienie luk w wiedzy, którą przyswoiły sobie dotychczas. Mentorka odegrała w życiu dziewcząt bardzo ważną rolę. Zarówno jako nauczycielka, jak i organizatorka tymczasowego życia adeptek w odosobnieniu. Wszystko, co dziewczęta wiedziały, bądź czego nie zdołały się nauczyć, było jej zasługą albo porażką. Z przygotowania nowicjuszek matkę chrzestną rozliczały później *maestry*, czyli mistrzynie ceremonii oraz pozo-

¹⁴ S. Arnfred, *op. cit.* s. 138., tłumaczenie autorki.

¹⁵ *Capulana* (lomwe: *muhete*) to wielobarwna, dziś zwykle barwiona fabrycznie, tkanina używana zarówno jako odzież wierzchnia, nosidełko dla dziecka, torba, koc czy ochrona przed słońcem.

stałe uczestniczki obrzędu. Wymagały od adeptek odpowiednio dobrego przedstawienia wiedzy. Gdy dobiegła końca separacja, dziewczęta pod czujnym okiem „matki chrzestnej” przemieściły się do chaty. Po drodze towarzyszyły im przerywające ciszę okrzyki innych kobiet, tzw. *elulu*, które są ostrzeżeniem, że ktoś się zbliża oraz *kinamoyara*, oznaczające dosłownie „sprawię, że się narodzisz”. Adeptki, zmieniając przestrzeń, muszą każdorazowo zostać okryte *capulanami* lub zasłonięte bambusową matą czyli *iparari*. Mogą też ewentualnie unikać kontaktu z nieczystościami świata przemieszczając się bez dotykania ziemi, np. zawieszane na plecach matek.

Kolejne pięć części obrzędu, jaki miał miejsce w Malua: *Wina neko*, *Omaku-lukano*, *Mpiriviri*¹⁶, *Osileia*¹⁷, *Otheke* – to sekwencje działań, w których najpierw dziewczęta zostały włączone do wspólnoty kobiet, lecz pozostały odizolowane od dzieci i mężczyzn, a później ostatecznie przywrócone czasoprzestrzeni profanicznej. Choć obrzęd odbywał się w różnych miejscach, chata rytualna zdawała się być jego centrum. Na niewielkiej przestrzeni zebrało się kilkadziesiąt kobiet, do których w końcowej części obrzędu dołączyli mężczyźni. Kobiety śpiewając, rytmicznie recytowały. Tańcząc, w specyficzny sposób poruszały biodrami. Towarzyszyło temu wiele emocji. Nieustające nawet na chwilę regularne grzechotanie nadawało wydarzeniu charakteru ezoterycznego.

Na początku do *mutxeko* (rytualnej chaty) przybyła *madrinha* („matka chrzestna”) wraz z kilkoma dziewczętami okrytymi *capulanami*. Wśród nich były nowicjuszki. Zarzucone na ich ciała tkaniny służyły zmyleniu złych mocy i odciągnięciu ich uwagi od tymczasowo osłabionych przez wyłączenie z realnego świata dziewcząt *emwali*. Dopiero wewnątrz chaty, w przestrzeni bezpiecznej, dziewczęta mogły się rozebrać. Podczas *emwali* inicjowane dziewczęta odziane były jedynie w *capulany* zakrywające ciało od pasa w dół. Nagie piersi – symbol kobiecości – świadczą o gotowości dziewcząt na zmianę. Przez większość obrzędu adeptki siedziały z nogami wyciągniętymi przed siebie, z głowami spuszczoneymi i ze wzrokiem utkwionym w ziemię. Nie patrzyły na nikogo, nie rozmawiały. Przywołane przez *maestry*, w odpowiednich momentach prezentowały swoje umiejętności, by po chwili, pełne powagi, wrócić na swoje miejsce.

Wina neko jest nazwą I części obrzędu oraz nazwą tańca, który stanowi jej otwarcie. Występuje w ramach wprowadzenia zwanego *Mutxekoni* (funkcjonuje również nawa *Otxekoni*), które, jak podkreślały *maestry*, rozpoczyna zwykle całą serię działań rytualnych w chacie. W praktyce jednak wszystko zależy od inwencji twórczej mistrzyń, ich wiedzy i pamięci. W przypadku omawianego przez mnie obrzędu, *Wina neko*, zostało odtańczone później. Tę część można podzielić na

¹⁶ Ani w słowniku języka lomwe, ani wśród informaterek nie znalazłam tłumaczenia nazwy tej części rytuału. Prawdopodobnie jest to nazwa tańca wykonywanego podczas tego obrzędu przejścia.

¹⁷ Inaczej: *osileiwa* lub *osileiwa wa atiana*.

sekwencje związane z tańcami-pokazami, swego rodzaju naukę w praktyce, oraz część teoretyczną, w której najważniejsze jest słowo. Jego istota realizuje się podczas recytacji, śpiewu oraz inscenizacji. Towarzyszą im rytmiczne okrzyki, śpiewy, dźwięki bębnów, grzechotek *zalala* i głośne rozmowy. Taniec i odgrywane scenki z kolei to nie tylko forma edukacji, ale też pretekst do prezentacji kobiecych wdzięków i umiejętności oraz dawania rad nowicjuszkom. Większość ruchów czy kroków to imitacja aktu seksualnego. Tańce służą ponadto konfrontacji dziewcząt z kobietami. Są kontekstem oraz ilustracją do przekazywanej wiedzy teoretycznej. Kolejność tańców, jak mówią kobiety, nie jest tak naprawdę istotna. Tylko kilka z nich ma swoje stałe miejsce. Najważniejsze z nich to: *Neko*, *Kilapwue*, *Awelela*, *Mulema*, *Namurovo*. To tańce, które muszą pojawić się w strukturze realizowanego obrzędu. Pozostałe, te o mniejszym znaczeniu, można pominąć. Jako pierwsze prezentacji swoich talentów dokonały mistrzynie ceremonii, zaraz po nich swoimi umiejętnościami popisywały się pozostałe uczestniczki (od najstarszych do najmłodszych), by na końcu każdej prezentacji włączyć w działania adeptki. Gdy jedna z adeptek nie była w stanie powtórzyć określonych ruchów, nie tańczyła odpowiednio, nie poruszała biodrami na trzy, *maestry* dyskutowały i prosiły, by nowicjuszka raz jeszcze powtórzyła określoną sekwencję ruchów. Głośno wyrażały swoje niezadowolenie. Jak podkreślały, zasmucało je, gdy jedna z uczennic nie robiła tego, co powinna i udawadniała, że nie była dostatecznie przygotowana do tego, by być dobrą żoną i matką.

Następnie, przed zmierzchem, okryte chustami i bambusowymi matami dziewczęta udały się na skrzyżowanie znajdujące się nieopodal chaty, by tam kontynuować czynności rytualne. Rozpoczęło się *Omakulukano*, czyli część zwana „tam, na skrzyżowaniu”. Skrzyżowanie symbolizuje połączenie, ale i rozstanie, a także ciało człowieka, które ma środek oraz, po rozłożeniu rąk i nóg, cztery końce. Jak powiedziała jedna z uczestniczek *Emwali*, skrzyżowanie może być również symbolem mężczyzny, który, zgodnie z przytoczoną podczas obrzędu historią, na nim umarł. W jego centrum znajduje się męskie przyrodzenie i tam, na środku symbolicznego ciała mężczyzny, rozmawia się o *eko-roma* (penisie), *ekoma* (męskim nasieniu) oraz kwestiach związanych z seksem i prokreacją. „Tam, na skrzyżowaniu” starsze kobiety snuły opowieści o rytuale przejścia chłopców, obrzezaniu oraz o tym, jak rozpoznać czy mężczyzna może być ojcem (rozpoznanie następuje poprzez sprawdzenia koloru nasienia: jeśli sperma jest biała, mężczyzna może dać kobiecie potomka; jeśli jest szara, jest bezpłodny). *Maestry* zapoznały adeptki z codziennymi rytuałami związanymi z dbaniem o mężczyznę i zaspokajaniem jego potrzeb seksualnych, czyli tym, jak kobieta powinna wyglądać, zachowywać się, poruszać i co należy do jej obowiązków związanych ze sferą intymną. Następnie dziewczęta poznały sekretne nazwy roślin i ich lecznicze działanie, m.in. recepturę medykamentu, który, jak

mówiły kobiety, nie wtajemniczając mnie w szczegóły, sprawia, że „menstruacja nie występuje co tydzień, lecz raz w miesiącu”.

W kolejnej części, *Mpirivir*, główną rolę odegrał bębniarz, który przez całą noc nadawał tempo tańcom, utrzymując dynamikę obrzędu aż do świtu. Do udziału zostali zaproszeni goście obojga płci, rodzina i sąsiedzi. Było to swego rodzaju ponowne włączenie nowicjuszek do lokalnej społeczności. Od tego momentu dla inicjowanych dziewcząt kontakt z innymi nie stanowił już zagrożenia. W *mutxeko*, zgodnie ze strukturą obrzędu, o którym pisał Michał Buchowski¹⁸, rozpoczęła się suto zakrapiana alkoholem uczta. Jej celem było nie tylko biesiadowanie i świętowanie, ale również zwrócenie uwagi na nowo zawarte więzi. W takt transowej, wygrywanej przez najlepszego w okolicy, zatrudnionego specjalnie na tę okazję bębniarza, co po wielokroć podkreślali uczestnicy, tańczyli wszyscy zgromadzeni. Czasem pod wpływem opętania przez ducha ktoś upadł, ktoś inny wydał z siebie dźwięk *elulu* lub zakrzyknął *oyara oyara*. To radosne zawołanie informujące o tym, że dziewczęta narodziły się na nowo; to znak, że *emwali* stały się kobietami.

Po długiej i bardzo intensywnej nocy adeptki, w towarzystwie innych kobiet, udały się nad rzekę, gdzie podczas *Osileia* dokonano się zamknięcie etapu dziecięcego. Poprzez symboliczny akt, Gilda i Sidonia zostały wyprowadzone ze sfery *sacrum* i wprowadzone w przestrzeń *profanum*. Nowonarodzone kobiety dokonały *orapa emwali*, czyli rytualnego obmycia i przywdziały czyste ubrania, po czym nastąpiła *otxema* – strzyżenie włosów adeptek oraz włosów ich matek i matek chrzestnych. Włosy zostały ścięte jedynie symbolicznie. Ścięły je (końcówki i kilka kosmyków z przodu) *maestry*. Obrzęd przejścia zakończyło rytualne spożycie napoju – *otheki* (napój z mapiry).

Każdej części tego obrzędu towarzyszyły różne formy *olaka*, czyli doradzania, szkolenia, pouczenia¹⁹. *Olaka* to czynności moralizatorskie zamykające się w formie żywiolowych, rytmicznych piosenek, bardzo szybkiej, transowej recytacji i krótkich scenek. Słowu zawsze towarzyszyła ilustracja w formie tańca, gestykulacji, inscenizacji czy rysunku, np. malowanie skóry adeptek podczas przekazywania „prawdziwych imion” poszczególnych części ciała. W przypadku nauki, w której słowo odgrywa pierwszoplanową rolę, główną zasadą jest używanie negacji. Według moich rozmówczyń, inicjowanych wcześniej kobiet *Lome*, przywołując przykłady złych zachowań i postaw, prezentuje się to, czego dziewczyna powinna unikać. W ten sposób jest przekazywana wiedza dotycząca ról, jakie adepthka będzie już niedługo musiała pełnić.

Emwali, które obserwowałam i które jest punktem wyjścia dla moich rozważań, wskazuje na fakt, iż typowa dla obrzędu chronologia często nie jest przestrze-

¹⁸ M. Buchowski, *Obrzędy przejścia*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987, s. 259.

¹⁹ *Lomwe Português*, s. 79.

gana. Poszczególne tańce, pieśni i działania wykonywano w innej kolejności, niż to dyktuje schemat obrzędu przechowywany w pamięci zbiorowej. Zaniechano również części odbywającej się w chacie, na rzecz nauk rytualnych na oddalonym od *mutxeko* skrzyżowaniu dróg. Kontynuacja przerwanej części nastąpiła później. Powodem takiej zmiany była zbliżająca się noc, która mogła utrudnić powrót do chaty i dalsze aktywności. Struktura obrzędu była otwarta i elastyczna. Niektóre części obrzędu z kolei nie odbyły się, np. trwające nawet do tygodnia przygotowywanie *otheki* przez adeptkę i przeznaczonego jej mężczyznę, które powinno wieńczyć wejście w dorosłość. Współcześnie, jak podkreślają kobiety Lome, ogranicza się je jedynie do picia napoju rytualnego przez nowicjuszkę i jej rodzinę. Tym samym symboliczne połączenie dwojga ludzi, a poprzez to dwóch rodzin, nie jest już nieodzowne dla obrzędu. Wyjątek stanowi sytuacja, w której poddawana obrzędowi dziewczyna ma już narzeczonego.

W omawianym *Emwali* przeplatały się *sacrum* i *profanum*. To odzwierciedlenie charakteru tego obrzędu. Obok powagi i skupienia wyczuwalne były pewnego rodzaju frywolność, bez troska i nieograniczona wolność, którą emanowały kobiety. Uczestniczki zaznaczały, że *mutxeko* to wyłącznie ich terytorium. Przez kilkadziesiąt godzin przestrzeń i czas należały do nich. To one wyznaczały obowiązujące reguły i określały normy zachowań. W obrzędzie uczestniczyli również przodkowie. O ich obecności miały świadczyć duchy, które wchodziły w ciała uczestniczek. Pojawiały się nagle i przejmowały ciała kobiet, które stawały się medium. Były to osoby ciężko chore, doświadczone przez los lub po prostu stare. Upadały na ziemię, z zamkniętymi oczami wiły się w konwulsjach, czasem wydawały z siebie nieokreślone dźwięki, jęczały, płakały. Gdy duch je opuszczał, jedynie pot i pokrywające ciała pył i brud były świadectwem niezwykłego spotkania. Ducha wyganiano grzechotkami, które przykładano do różnych partii ciała opętanej. W ten sposób uspakajano ciało. Masując je delikatnie, unoszono najpierw ramiona, potem nogi. Poruszano głową w prawo i lewo, do góry i w dół. Duch opuszczał kobietę, mięśnie się rozluźniały, bezsilne jeszcze przez moment ciało powoli wracało do życia. „Niektóre z kobiet udają, że stały się medium, inne zostają opętane naprawdę” – jednogłośnie stwierdzają kobiety w rozmowie ze mną. Wszyscy obecni wiedzieli, jak rozpoznać, kto faktycznie nawiązał kontakt z przodkiem, a kto tylko próbował zwrócić na siebie uwagę.

Obrzęd jest metaforą życia, które składa się z dobra i zła, goryczy i radości, śmiechu i powagi, obowiązków i zabawy, pierwiastków męskich i żeńskich. Szczególnie istotne w omawianym *Emwali* były symbole kobiecości i męskości: penis specjalnie wyrzeźbiony na tę okazję w hebanie, penis upleciony z trawy, toporek (mężczyzna) i motyka (kobieta), mózdzierz składający się z dwóch części odpowiadających waginie i męskiemu członkowi, sproszkowany *samul*²⁰ (sym-

²⁰ *Samul* to roślina, którą wykorzystuje się do malowania ust, oczu i paznokci. Barwę pozyskuje się z czerwonych, włochatych owoców w kształcie pąków róż, rosnących na krzewach.

bol krwi, menstruacji, kobiety, jeden z kolorów charakterystycznych dla kultury Lomwe) oraz mąka służące do malowania ciała (biel mąki utożsamia się z męskim nasieniem). Bez nich, podobnie jak bez alkoholu, obrzęd nie mógłby się odbyć. Co kilkadziesiąt minut jedna z kobiet nalewała do *cabaçy aguardente*²¹, zwane przez Lomwe *temptacão* – kuszeniem, a naczynie wędrowało, wielokrotnie podawane z rąk do rąk. Dostępna była również tabaka, którą namiętnie wachały mistrzynie, resztki zlizując z wierzchniej części dłoni.

Zwrócenie uwagi na kilka wybranych kwestii związanych z inicjacją i obrzędem przejścia dziewcząt Lomwe (czasoprzestrzeń inicjacji, rolę i stopień zaangażowania adeptki, poddawane modyfikacjom ciało, strukturę obrzędu), pozwoli dostrzec podstawowe zmiany, jakim ulega ten fragment tradycji centralnego i północnego Mozambiku.

Miejsce i czas

Miejszem obrzędu przejścia dziewcząt od zawsze była przestrzeń wyabstrahowana z codzienności, niedostępna przede wszystkim dla mężczyzn, dzieci oraz dziewcząt, które jeszcze nie przeszły inicjacji. Była to jednak przestrzeń znana, a niektóre sekwencje omawianego obrzędu celebrowano w gronie lokalnej społeczności w wiosce. Kolonizacja przyniosła zmianę. Istnieją relacje misjonarzy mówiące o tym, że w okresach nasilonych zakazów i kontroli konkretne fragmenty obrzędu realizowano w ukryciu – w szczególnie odległych miejscach i pod osłoną nocy. Czasem jedynie dźwięki bębnow czy śpiewy wskazywały na to, że coś ważnego miało właśnie miejsce.

Jedną z finalnych części obrzędu inicjacyjnego zwykła odbywać się w specjalnie wybudowanej na tę okazję chacie zwanej *mutxeko*, zlokalizowanej na peryferiach wsi. Niegdyś, po zakończeniu ostatniej fazy obrzędu była ona niszczona. Współcześnie, jak potwierdzają Lomwe, zdarza się, iż chata jest wykorzystywana wielokrotnie do symbolicznego przeprowadzania dziewcząt z etapu dziecięcego w dorosłość. Również w analizowanym przeze mnie rytuale miała stać się ona wkrótce przestrzenią rytualną dla kolejnych adeptek (Fot. 5).

Czas trwania *Emwali* wyznaczały w przeszłości potrzeba i tradycja. Zwykle obrzęd trwał kilka tygodni, niekiedy nawet dwa miesiące, a jego realizacja przypadała na koniec pory suchej lub porę deszczową. Okres zaraz po zbiorach był czasem względnego dostatku, w którym życie płynęło wolniej niż zwykle, a deszcz uniemożliwiał jakiegokolwiek prace polowe. Wówczas to obrzędy inicjacyjne pełniły funkcję szkoły – były jedyną, usankcjonowaną tradycją, drogą zdobywania wiedzy. Kiedy wprowadzono w Mozambiku powszechny obowiązek szkolny,

²¹ *Aguardente* to rodzaj mocnej, kilkudziesięcioprocentowej wódki. Pije się ją najczęściej w naczyniu zwanym *cabaca*, wykonanym z wydrążonej dyni, od której przejęła nazwę.



5. Rytualna chata, w której odbywa się jeden z ostatnich etapów inicjacji

z powodu regularnego opuszczania przez dzieci zajęć, m.in. przez uczestnictwo w przywołanym obrzędzie, pojawiły się sugestie ze strony rządu, by obrzęd inicjacyjny trwał krócej lub miał miejsce w okresie wakacji. Obecnie obrzęd przejścia Lomwe odbywa się w okresie od października do stycznia i trwa od dwóch dni do tygodnia, tak by nie kolidował z życiem codziennym. Obrzęd w Malua miał miejsce w ciągu tygodnia, a jego finalna część, w realizację której zaangażowanych jest więcej osób (*maestry*, opiekunka, zaproszone kobiety, bębniarz i okoliczni mieszkańcy) przypadła na piątek i sobotę.

Adeptki

Proces stawania się kobietą rozpoczyna się wśród dziewcząt Lomwe znacznie wcześniej niż nakazywałyby to biologia. Menstruacja w niektórych kulturach bezsprzecznie uznawana za wejście w dorosłość, u Lomwe często jest tylko kolejnym znakiem zbliżającej się dojrzałości, a nie właściwym przekroczeniem progu między poszczególnymi etapami życia. Dojrzałość fizyczna nie musi wszakże implikować dojrzałości społecznej. Świadczy jednak o gotowości wejścia w dorosłość, czyli zdolności do przystąpienia do obrzędu. Ten, w zależności od wielu czynni-

ków, może, lecz nie musi, być przeprowadzany zaraz po pojawieniu się fizycznej dojrzałości. W przeszłości menstruacja była swego rodzaju zielonym światłem – znakiem, że nadszedł czas na zmianę statusu. Dlatego też obrzędowi poddawane były zwykle dziewczęta w wieku ośmiu-dwunastu lat, czasem nawet wcześniej. Obecnie, jak wyznały mi inicjowane przed laty kobiety, symboliczne wejście w dorosłość odbywa się później. W rytuale inicjacyjnym uczestniczą dziewczęta w bardzo różnym wieku. Zdarza się, że obok piętnastolatki stoi osiemnastoletnia dziewczyna, a czasem nawet dwudziestoletnia narzeczoną. Opóźnianie tego momentu motywowane jest z jednej strony pobudkami ekonomicznymi, z drugiej zaś wynika z większej swobody i dystansu w podejściu do tradycji i obrzędów. Dodatkowym czynnikiem oddziałującym na przesunięcie momentu granicznego jest opóźnienie wieku zawierania małżeństw. W związku z tym umiejętności i doświadczenia skorelowane z życiem rodzinnym i gospodarstwem oraz wiedza dotycząca życia seksualnego są potrzebne kobiecie dużo później niż przed kilkoma dekadami. Przesuwanie się tych granic wpływa na osiąganie przez dziewczęta nie tylko większej dojrzałości społecznej, ale również na wzrost ich samoświadomości. Młodsze adeptki poddają się obrzędowi bezrefleksyjnie, starsze, przed podjęciem decyzji o uczestnictwie w nim, mają czas na zastanowienie się nad jego zasadnością, np. nad potrzebą czy sensem pokrywania swojego ciała bliznami.

Obrzęd przejścia Lomwe był dawniej domeną dziewcząt w bardzo młodym wieku. Stąd edukacja podczas procesu inicjacyjnego oraz podczas samego obrzędu, jak podkreślały mieszkanki Alto Molocue, trafiała na bardzo podatny grunt. Stawała się fundamentem do budowania własnej tożsamości, była np. pierwszym i jedynym źródłem wiedzy dotyczącej mężczyzny i seksu. Adeptki otrzymywały konkretne wskazówki i uwagi dotyczące tego, co należy, trzeba, a czego nie wolno robić podczas aktu seksualnego, w jaki sposób zaspokajając potrzeby mężczyzny, jak o niego dbać przed i po stosunku. Podobnie jak dziś, czego dowodzi omawiany obrzęd, wiedza przekazywana była za pomocą tańców, pieśni, scenek z życia małżeńskiego odgrywanych przez starsze od nowicjuszek kobiety (Fot. 6, 7, 8). Niegdyś, zważywszy na wiek adeptek, informacje dostarczane *a priori* dopiero w bliskiej przyszłości miały przerodzić się w praktykę. Dziś, jak potwierdzają moje obserwacje i przeprowadzone wywiady, niejednokrotnie są jedynie powtórzeniem codziennie wypełnianych zadań i obowiązków. Obecnie w momencie oficjalnego wejścia w dorosłość dziewczęta nierzadko mają już za sobą pierwsze kontakty seksualne. Jednoczesne poznawanie siebie i męskiego ciała, a także zgłębianie tajników „sztuki kochania” to naturalna konsekwencja wcześniej rozpoczynanego procesu dojrzwania, który w tym przypadku nie jest skorelowany z życiem rytualnym Lomwe.

Nie należy jednak zapominać, że coraz częściej zdarza się, szczególnie w ośrodkach miejskich i w mniej konserwatywnych rodzinach, że dziewczęta rezygnują



6. Wiedza przekazywana jest podczas tańców i w pieśniach przez inicjowane wcześniej kobiety



7. Adeptka inicjacji prezentuje umiejętności, jakie nabyła podczas tego obrzędu



8. Mistrzynie ceremonii – przekazują nowicjuszkom wiedzę dotyczącą ich przyszłego życia, praw i obowiązków

z uczestnictwa w omawianym obrzędzie przejścia. W konsekwencji również sens zamążpójścia i posiadania dzieci budzi wątpliwości. I choć starsze kobiety wciąż stoją na straży tradycji, w niektórych przypadkach indywidualizm i młodzieńczy bunt wygrywają z odwiecznymi nakazami.

Ciało i jego modyfikacje

Nieodłącznym elementem wkraczania w dorosłość dziewcząt Lomwe jest ingerencja w ciało. Dwoma rodzajami modyfikacji ciała charakterystycznymi dla inicjacji i seksualności kobiet północnego Mozambiku są skaryfikacje oraz rozciąganie małych warg sromowych. „Kobiety, które nie przeszły przez rytuał i nie posiadały tradycyjnej wiedzy, nie mają możliwości poznania swej cielesności, jej tajemnic i czaru. Dlatego nie wiedzą jak zatrzymać przy sobie mężczyznę i jak sprawić, żeby nie rozglądał się za innymi”²² – w ten sposób Renata Díaz-Szmidt

²² R. Díaz-Szmidt, *Muthiana Orèra, onroa vayi? Dokąd idziesz piękna kobieto? Przemiany tożsamości kobiecej w powieściach mozambickiej pisarki Pauliny Chiziane*, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego, Warszawa 2010,

ujmuje sposób myślenia o zasadności modyfikacji ciał przez bohaterki powieści Pauliny Chiziane, pisarki mozambickiej. W poetycki sposób pisała ona o istocie tatuaży. Podkreślała, że przyciągają, hipnotyzują i rozgrzewają pożądanie mężczyzny, znajdują się bowiem ”W samym oku wulkanu. U wejścia do krateru”²³.

W przeszłości tatuaże otwierały kobietom drogę do świata seksu, do świata mężczyzn. Były nie tylko dekoracją, ale również afrodyzjakiem: miały rozpalać zmysły płci przeciwnej, zatrzymywać partnera przy partnerce. Współcześnie coraz mniej kobiet Lomwe wierzy w moc czarnych blizn pokrywających ciała ich matek i babek. Dziewczęta nie chcą poddawać się zabiegowi skaryfikacji, który polega na kilkukrotnym powtórzeniu nacięć na skórze i wypełnieniu ich sproszkowanym węglem drzewnym. Jest to, jak sądzę, efekt edukacji i wpływu kultury zachodniej. Coraz częściej, co potwierdzają moje badania, zdają sobie również sprawę z ryzyka wynikającego z przeprowadzania zabiegu na klepisku, tępymi narzędziami wielokrotnego użytku, które nie są dezynfekowane. Młode kobiety są, jak wielokrotnie powtarzały uczestniczki wywiadów, podatne na treści przekazywane w mediach zagranicznych i Internecie popularyzujące gładkie tatuaże. Dziewczęta przyznają, że nie chcą oszpecać swych ciał czarnymi, brzydkimi bliznami. Jeśli jednak decydują się na ten krok, tatuaże pokrywają tylko ich brzuchy i uda, a nie jak kiedyś również pośladki, piersi i plecy. (Fot. 9)

Znajdując się pomiędzy tradycją a wzorcami zachodnimi kobieta traci fundament i punkt odniesienia. Nauka w szkole i okno na świat w postaci telewizji czy Internetu dają kobiecie możliwości rozwoju i kształtowania światopoglądu. Jednak lepsze szanse na rynku pracy mają mężczyźni, a kobiety napotykają na bariery dla swojego rozwoju i udziału w życiu zawodowym, ze względu na konieczność wypełniania tradycyjnych ról. To sprawia, że kobieta wciąż pozostaje „z tyłu”, w cieniu mężczyzny. Właśnie na podstawie modyfikacji cieleśnych można zilustrować to zjawisko. Kobieta zaczyna wahać się, czy podążać drogą tradycji i poddawać się skaryfikacji, być może brak blizn uniemożliwi jej zamążpójście, czy wręcz przeciwnie, uniknąć ingerencji w ciało, gdyż młodzi mężczyźni mogą nie postrzegać tatuaży jako wyrazu atrakcyjności kobiecego ciała²⁴. W podjęciu decyzji na pewno nie pomaga fakt, iż nie należą do rzadkości mężczyźni mający kilka żon, w tym jedną „tradycyjną”, drugą tzw. „współczesną”. Skaryfikacja w opinii wielu wciąż świadczy o kobiecości Lomwe. Brak zgodności z wzorcami zachodnimi sprawia jednak, że dziewczęta w miastach coraz częściej odrzucają ten element tradycji. Najbliższe dziesięciolecia doprowadzą prawdopodobnie do całkowitego odejścia od praktyk zdobienia ciała jako symbolu osiągnięcia swoistej dojrzałości.

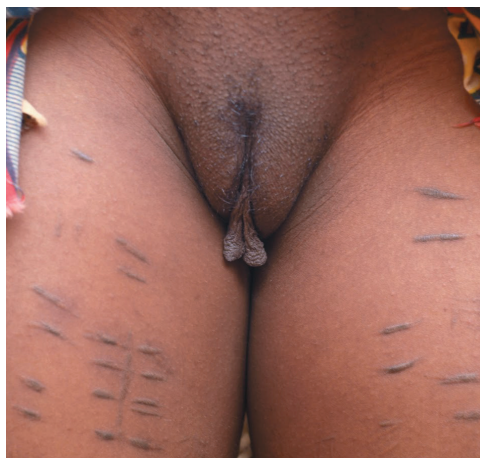
s. 190.

²³ Cyt za: R. Díaz-Szmidt, *ibid.*, s. 190.

²⁴ Por. S. Arnfred, *op. cit.*, s. 122.



9. Skaryfikacja powstaje w wyniku kilkakrotnie powtórzonych nacięć na skórze i wypełnieniu ich sproszkowanym węglem drzewnym



10. Efekt zabiegu *puxa-puxa* – wydłużenia małych warg sromowych

Rozciąganie małych warg sromowych, będące zabiegiem przygotowującym dziewczynkę do dorosłości i życia seksualnego to kolejny sposób ingerencji w ciało, który wiąże się ze zmieniającą się formą inicjacji w Mozambiku. Zabieg ten, jak podkreślały moje rozmówczynie, potęguje doznania seksualne obojga partnerów, a kobieta staje się tym samym bardziej atrakcyjna dla mężczyzny. *Puxa-puxa*, czyli wydłużanie warg sromowych, to proces, który w przeciwieństwie do skaryfikacji ma charakter częściowo odwracalny (zaprzestanie praktyki sprawia, że wargi sromowe z czasem stopniowo się kurczą); nie pozostawia znamion na resztę życia. Ponadto jest modyfikacją widoczną jedynie dla partnera seksualnego, w związku z czym, w mojej opinii, nie wiąże się z poczuciem wstydu. Dlatego też praktyka ta szybko nie zanika wśród Lomwe. Niegdyś nieodzowny element stawiania się kobiecie, dziś, choć wciąż praktykowany, coraz częściej poddawany w wątpliwość, przestaje być warunkiem *sine qua non* partycypacji w obrzędzie przejścia. Adeptki przywoływanego powyżej obrzędu poddane były wcześniej praktyce wydłużania warg sromowych, ich ciała natomiast nie zostały jeszcze poddane skaryfikacji (Fot. 10).

Podsumowanie

Brak skodyfikowanych zasad i scenariusza *Emwali*, zróżnicowanie w czasie i przestrzeni (w tej samej wio-

sce obrzędy przejścia mogą mieć nieco odmienny przebieg), wielość wariantów poszczególnych części obrzędu, jak również uwarunkowania społeczne sprawiają, że trudno poddać analizie strukturę inicjacji właściwej, czyli obrzędu przejścia. Jeszcze trudniej dokonać porównania obrzędów współczesnych i dawniejszych.

Niewątpliwie jednak w wyniku wspomnianych czynników oddziałujących na obrzęd przejścia czas trwania procesu inicjacyjnego wydłużył się. Dłużej trwa obserwowanie kobiet w najbliższym otoczeniu i nauka codziennych obowiązków oraz zdobywanie doświadczenia społecznego przed symboliczną przemianą. Z drugiej zaś strony rytuał wejścia w dorosłość zostaje uproszczony i ograniczony czasowo. W efekcie poziom wiedzy adeptek jest coraz niższy. Niektóre z dziewcząt, które opowiadały mi o swoich doświadczeniach rytualnych, miały problemy z określeniem sensu poszczególnych części obrzędu, mimo tego, że były mu poddane. Wynika to m.in. z braku zaangażowania, ale i braku powtarzalności pieśni i tańców, bez której coraz mniej informacji związanych z obrzędem zostaje utrwalonych, zapamiętanych i przekazanych kolejnym pokoleniom. Mało tego, uproszczeniu uległ sam obrzęd, stając się szeregiem bezwiednie powtarzanych czynności, których znaczenie stopniowo się zaciera. Nie tylko reguły gry są coraz mniej restrykcyjne, ale również dostępność do wiedzy magicznej, rytualnej zdaje się być łatwiejsza niż wcześniej. Tę swobodę widać w zmniejszającym się dystansie swój – obcy w kontekście tradycji i dostępu do niej. Jakikolwiek kontakt z figurkami rytualnymi podczas obrzędu inicjacyjnego był dla Brigitte Bagnol, wspomnianej wcześniej badaczki, zupełnie niemożliwy. Podczas prowadzonych przez mnie badań, mogłam przebywać w ich pobliżu, choć w ograniczonym stopniu, nikt nie chował ich przed moim wzrokiem, co jest jak sądzę m.in. wynikiem zmiany podejścia do obrzędu: częściowego „odczarowania” go.

Obrzęd przejścia podsumowuje wieloletni proces zdobywania wiedzy niezbędnej w życiu dojrzałej kobiety – żony i matki. Wiedza ta będzie stanowiła podstawę do umiejętnego korzystania z praw oraz wypełniania obowiązków przypisanych życiu rodzinnemu i grupie społecznej. Obrzęd wieńczy tym samym proces długofalowego, powolnego stawania się pełnoprawną, dojrzałą jednostką. Od tego momentu dziecko uznane zostanie za faktycznego członka społeczności, w której dojrzewało, i w której przyjdzie mu się zestarzeć²⁵. Omawiany obrzęd ma charakter nade wszystko symboliczny i jest wynikiem „czegoś” więcej niż tylko kilku czy kilkunastu dni wyabstrahowania ze społecznej codzienności.

Kobiety Lomwe, choć pragną podtrzymywać tradycję i żyć zgodnie z zasadami, w których wzrastały ich matki i babki, chcą również być częścią świata,

²⁵ Przewidywana długość życia w Mozambiku wynosi 48,6 dla kobiet i 44,8 dla mężczyzn (zob. *Beyond Inequalities. Woman in Mozambique 2005*, red. Benedita da Silva, Benilde Nhalivilo, Celeste Nobela, Maputo 2006).

w którym trendy dyktuje Zachód. Z jednej strony wciąż znają wartość obrzędu inicjacyjnego, z drugiej zaś coraz częściej poddają w wątpliwość jego znaczenie, bagatelizując cały „spektakl”. Nie są pewne, co jest już tylko staromodne, a co wciąż stanowi prawdziwą wartość, którą należy przekazywać córkom i wnuczkom.

Na przestrzeni dziesięcioleci przeobrażeniom uległy między innymi kwestie związane z miejscem i czasem, w których realizuje się *Emwali*, długość jego trwania, sposób postrzegania obrzędu, jego struktura i poziom przygotowania adeptek. Były okresy, kiedy rytualność przybierała na sile – szczególnie wówczas, gdy odczuwano zagrożenie ze strony obcego czy wroga tradycji i kiedy przywiązywano do niej mniejszą wagę. Początkowo symboliczne wkroczenie w dorosłość nie mogło obejść się bez ingerencji w ciało, stopniowo przestawało jednak mieć znaczenie, dziś zdarza się, że nie ma go już w ogóle. Co przyniosą kolejne lata, możemy jedynie przewidywać. Znając jednak nawet pobieżnie prognozy rozwoju ekonomicznego Mozambiku, coraz lepszą dostępność do edukacji i zwiększającą się szansę kobiet na rozwój i pracę zawodową, możemy przypuszczać, iż zarówno proces wprowadzania dziewcząt w dorosłość, obrzęd inicjacyjny, jak i sposób postrzegania ciała, seksualności oraz podejście do tradycyjnych sposobów modyfikacji ciała będą ulegały coraz szybszym przemianom. Można przypuszczać, że niektóre z nich nieodwracalnie znikną.

Halszka Wierzbicka – doktorantka w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej na Wydziale Nauk Historycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zainteresowania badawcze: etnologia obszarów pozaeuropejskich ze szczególnym uwzględnieniem Mozambiku i Indonezji, antropologia ciała.

Bibliografia:

- Alpers E. A., *Ethnicity, Politics, and History in Mozambique*, „Africa Today” 1974, vol. 21, nr 4, s. 39-52.
- Arnfred S., *Feminism and gendered bodies: On female initiation rituals in Northern Mozambique*, [w:] *Quaderns 26*, The Nordic Africa Institute, Uppsala Institute for Society and Globalization, Roskilde University, Uppsala 2010, s. 61-82.
- Arnfred S., *Sexuality and gender politics in Mozambique. Rethinking gender in Africa*, James Currey, Uppsala 2014.
- Bagnol B., *Female Initiation Rituals and sexualities in Northern Mozambique* [dostęp: 23.02.2016]. Dostępny w World Wide Web: <https://www.academia>.

edu/3585424/Female_Initiation_Rituals_and_sexualities_in_Northern_Mozambique.

Bagnol B., Mariano Esmeralda, *Vaginal practices: eroticism and implications for women's health and condom use in Mozambique*, "Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care", vol. 16, Routledge 2014, s. 70-74.

Buchowski M., *Obrzędy przejścia*, [hasło w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa 1987.

Ciscato E., *Ao serviço deste homem. Apontamentos de Iniciação Cultural*, St. Paul Book Center, Kampala 1989.

Ciscato E., *Introdução à cultura da área. Makhuwa. Lomwe*, Clássica, Porto 2012.

Diaz-Szmidt R., *Muthiana Orèra, onroa vayi? Dokąd idziesz piękna kobieto? Przemiany tożsamości kobiecej w powieściach mozambickiej pisarki Pauliny Chiziane*, Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego, Warszawa 2010.

Gennep A. van, *Obrzędy przejścia*, PIW, Warszawa 2006.

Henriksen T. H., *Mozambique: A History*, Rex Collings and Cape Town: David Philip, London 1978.

Labia Minora Elongation and its Implications on the Health of Women: A Systematic Review, Martínez Pérez Guillermo, Tomás Aznar Concepción, Bagnol Brigitte, "International Journal of Sexual Health", nr 26, 2014, s. 155-171.

Labia minora elongation, Martínez Pérez Guillermo, Namulondo Harriet, Aznar Concepción Tomás, "Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care", 2013, s. 1191-1205 [dostęp: 25.02.2016]. Dostępne dla World Wide Website: <http://tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13691058.2013.809478>.

Lerma Martinez Francisco, *O povo Macua e a sua cultura. Análise dos valores culturais do povo Macua no Ciclo Vital. Macua, Moçambique 1971-1985*, Paulinas, Maputo 2008.

Myers G. W., *Competitive Rights, Competitive Claims: Land Access in Post-War Mozambique*, „Journal of Southern African Studies” 1994, vol. 20, nr 4, s. 603-632.

Oliveira M. B. de, *Os Lomués: estudo monográfico*, maszynopis dostępny w Museu Nacional de Etnologia, Lisboa 1959.

O'Neill Henry, *A Three Months' Journey in the Makua and Lomwe Countries*, "Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography", New Monthly Series, vol. 4, nr 4, Wiley 1882, s. 193-213.

Osório C., *Identidades de género e identidades sexuais no context dos ritos de iniciação no Centro e Norte se Moçambique*, „Outras Vozes”, nr 43-44, 2013.

- Os ritos de iniciação no context actual. Ajustamentos, rupturas e confrontos. Construindo identidades de género*, C. Osório, E. Macuácuá, Maria José Arthur, Maputo 2013.
- Silva B. da [red.], *Beyond Inequalities. Woman in Mozambique 2005*, SARDC, Maputo 2006.
- Sheldon K., *Pounders of Grain: A History of Women, Work, and Politics in Mozambique*, Heinemann, Portsmouth NH 2002.
- Schneider Betty, *Body Decoration in Mozambique*, "African Arts", vol. 6, nr. 2, UCLA 1973, s. 26-31.
- Temas Transversais em Moçambique: Educação, Paz e Cidadania*, S. Mithá Duarte, C. Ataíde Maciel, EDUCAR-UP, Maputo 2015.
- Urdang S., *The Last Transition? Women and Development in Mozambique*, „Review of African Political Economy” 1983, nr 27/28, s. 8-32.
- Urdang S., *And still they dance: woman, war, and the struggle for change in Mozambique*, Earthscan Publications, London 1989.
- Wembah-Rashid J. A. R., *The southeastern African bantu matrilineal tradition. The case of fertility regulation and child spacing beliefs and practices*, „Journal of Asian and African Studies” 1995, vol. 50, s. 45-56.
- Werner A., *A Vocabulary of the Lomwe Dialect of Makua (Mozambique)*, „Journal of the Royal African Society”, vol. 1, nr 2, Oxford University Press 1902, s. 236-251.
- West Harry G., *Girls with Guns: Narrating the Experience of War of Frelimo’s “Female Detachment”*, „Anthropological Quarterly”, vol. 73, nr. 4, Youth and the Social Imagination in Africa, Part 2, 2000, s. 180-194.