

SPOŁECZEŃSTWO I KULTURA

EDWARD SITO SVD

RODZINA AFRYKAŃSKA U EWE, część I

Streszczenie

Podjęcie tematu jest poprzedzone obszernym wstępem, który przybliży lud Ewe, zamieszkujący południowe Togo i Benin. W oparciu o dane historyczne oraz tradycję ustną został przedstawiony rys władzy politycznej u Ewe od XVII w. do współczesności, a następnie tradycyjna organizacja społeczna tego ludu, wraz z informacjami o zróżnicowaniu statusu społecznego jednostek. W tym kontekście zostały zamieszczone dostępne, fragmentaryczne informacje o formach współczesnego niewolnictwa i handlu ludźmi.

Zasadniczym tematem jest prezentacja tradycyjnego systemu pokrewieństwa u Ewe i ukazanie znaczenia więzi rodzinnych. Szczegółowej analizie zostaje poddany religijny i genealogiczny wymiar rodziny. Rekonstrukcja tradycyjnych obyczajów, w oparciu o przekazy z przełomu wieków XIX i XX jest punktem wyjścia do przedstawienia instytucji małżeństwa. W artykule zostały szczegółowo ukazane poszczególne etapy zawierania małżeństwa: od poznania, poprzez okres narzeczeństwa, negocjacji związanych z ustaleniem wysokości posagu, po opis rytuałów zaślubin. Opis kończą informacje dotyczące zmian w obyczajach związanych z małżeństwem w okresie po powstaniu niepodległego państwa Togo.

Słowa kluczowe:

rodzina afrykańska, Ewe, Togo, Benin, współczesne niewolnictwo

I. ORGANIZACJA SPOŁECZNA LUDU EWE

1. Władza polityczna u Ewe

W badaniach etnologicznych i historycznych należy ustalić pewne punkty graniczne, które warunkują tożsamość danego ludu. Kultura Adjatado ma swój początek w miejscowości Tado¹, natomiast ludu Ewe w miejscowości Notsé. Jak zauważa togijski historyk Agbalényo K. Adabra:

¹ Zob. N.L. Gayibor, *Les peuples du Sud-Togo*, s. 13-33.

Lud Ewe narodził się w Notsé. Rzeczywiście, Ewe stanowią wszystkie grupy społeczne, które sięgają korzeniami do Notsé i których przodkowie opuścili to miasto podczas panowania króla Agokoli (lub po) pod koniec XVI wieku. Tak więc historia ludu Ewe zaczyna się w Notsé. Mówienie o Oyo lub Ketu jako miejscu pochodzenia ludu Ewe jest błędne. W rzeczywistości należy podkreślić, iż w Oyo i w Ketu żyli tylko Jorubowie – lub grupy domniemane – których przodkowie założyli Tado².

Pierwsi szefowie czy lokalni królowie budowali królestwo, ale poważne problemy zaczęły się już podczas panowania króla Agokoli³. Jego despotyzm i krucieństwo⁴ zmusiło ludność do opuszczenia Notsé⁵ na początku XVII wieku. Od momentu diaspory z Notsé lud Ewe zatracił swoją tożsamość etniczną opierającą się na autorytecie jedynego króla. Od tej pory rolę religijnego i politycznego przywódcy przejął szef lokalny, tak zwany *duko* (przodek rodziny). Funkcję tę współdzieli on z *awomefia* (król)⁶. Okres XVI i XVII wieku dla członków ludu Ewe jest czasem rozprzestrzeniania się i zdobywania terenów, które obecnie są przez nich zamieszkwane.

Natomiast stulecia XVII i XVIII wieku to okres wojen między grupami etnicznymi: Guin/Fante (pośredniczącymi w handlu niewolnikami z kolonizatorami) z ludami Anlo i Ashanti (broniącymi się przed niewolnictwem) oraz ludem Ewe (stanowiącym źródło niewolnictwa)⁷. Lud Guin cechował się bardzo szyb-

² A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé: l'exemple de l'Avé*, s. 12, tłum. własne. Obecna nazwa Notsé pochodzi z języka ewe i znaczy: chcę zatrzymać się pod drzewem czyistym (Ihoua tché); *ihoua* – czysty, *tché* – odpoczywać, zatrzymać się. Niemiecka pisownia – Nuatjä, francuska transkrypcja – Nuatja, obecnie Notsé. R. Cornevin, *Le Togo. Des origines à nos jours*, Académie des Sciences d'Outre-Mer, Paris 1988, s. 70.

³ Trudno ustalić czas panowania króla Agokoli i jego poprzedników. Według tradycji ustnych był on pierwszym, może drugim, a nawet siódmym królem Ewe w Notsé. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé: l'exemple de l'Avé*, s. 32. Niektórzy historycy podają daty panowania na około 1670-1720.

⁴ Istnieje wiele hipotez dotyczących emigracji ludu Ewe z Notsé. L.N. Gayibor podaje, że spowodował ją nadmierny despotyzm króla Agokoli. Zob. L.N. Gayibor, *Migrations – Société – Civilisation, Les Ewés du Sud-Togo*, Praca doktorska, Paris 1975, s. 152. Niektórzy uczeni widzą jako przyczynę lęk przed niewolnictwem. Zob. K. Zielnica, *Lud Ewe w Afryce Zachodniej: przykład kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej*, s. 26.

⁵ Zob. E. Sito, *Analiza biblijnych odniesień w genezie ludu Ewe na podstawie przekazów ustnych o królu Agokoli*, s. 46-63.

⁶ Trudno określić funkcję polityczną i społeczną *du*, uzależnione to było od historii i rozwoju pokoleń. Pojęcie *du* oznacza „urząd”, natomiast osoba pełniąca urząd *du* nazywa się *duko*. Spotyka się *duko* – szefa miasta, wioski, osady, dzielnicy, a nawet fermy. Por. N.L. Gayibor, *Les peuples du Sud – Togo*, s. 64, J.C. Pauvert, *L'évolution politique des Ewé*, „Etudes africaines” 1960 (2), s. 167-174.

⁷ Niewolnicy wywodzili się z wielu grup etnicznych zamieszkujących obszar Togo, Ghany i Beninu. Powyższy schemat jest generalizujący i populistyczny, niemniej jednak zakorzenionym aż po dzisiejsze czasy. Zob. C.Ch. Riendorf, *History of the Gold Coast and Asante, based on traditions and historical facts: comprising a period of more than three centuries from about 1500 to 1860*, Basel 1895, s. 74-205.

kim wzrostem ekonomicznym i demograficznym dzięki handlowi niewolnikami, a zwłaszcza strategii przetrwania grupy etnicznej polegającej na adopcji żon i dzieci niewolników⁸.

Wojny zewnętrzne z ludami sąsiadującymi Asabi, Ashanti, Akwamu wpłynęły na konsolidację tożsamości Ewe⁹. W tym samym czasie szybki rozwój handlu doprowadził do nowych konfliktów oraz zmian społeczno-politycznych. Ludy nadbrzeżne stały się pośrednikami w transakcjach z Europejczykami. Holendrzy stworzyli nową funkcję tzw. *makelaer* (pojęcie pochodzi od nazwy targu w Akrze Makola). Zaprzysiężeni podczas specjalnych ceremonii w Elmina tworzyli nową grupę w społeczeństwie, przekazywaną dziedzicznie i stanowiącą bardzo ważny element w polityce lokalnej trwającej do obecnych czasów. Podobną grupę społeczeństwa w Aneho¹⁰ ustanowili królowie Glidji zwaną *apoutanga* (szef plaży). Osoba, która mogła pełnić funkcję *apoutanga* obowiązkowo należała do klanu Adjigo (emigranci lud Fante). Byli to właściciele łodzi przybrzeżnych. Cześć z tych pośredników знаła kilka języków europejskich, a niejednokrotnie wykształciła się w Europie¹¹.

Wewnętrzne (Anlo) i zewnętrzne (Ashanti, Guin) konflikty z sąsiednimi grupami etnicznymi historycznie skonsolidowały poczucie tożsamości etnicznej Ewe, której należy przydzielić pojęcia etnograficzne: zarówno „grupa etniczna” jak i „lud”¹².

Na funkcje i dziedziczność urzędu królestwa wśród ludu Ewe miały wpływ trzy znaczące wydarzenia, które dogłębnie zmieniły znaczenie i rolę króla w społeczeństwie. Były to:

- a. Okres, kiedy król Agokoli, chcąc się wyzwolić spod władzy swych doradców, stracił poparcie społeczne. Dyktatorskie poczynania spowodowały ucieczkę i rozproszenie ludu Ewe. Konsekwencją tych wydarzeń była „re-

⁸ Żony niewolników i ich dzieci po rytuale prześlągalnym przodków ludu Guin zostawały integrowane w społeczeństwo, stąd modlitwa: *Nyonou kou fou ne va zin mi* to znaczy: niech kobiety w ciąży do nas dołączają. Zob. N.L. Gayibor, *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960*, t. 2, s. 115.

⁹ K. Zielnica, *Lud Ewe w Afryce Zachodniej: przykład kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej*, s. 26-30.

¹⁰ Miejscowość zamieszkała przez ludy Xwla, od początku XV wieku zamieszkała przez ludy Guin z miejscowości Elmina. Mieszkańcy tych regionów zostali nazwani przez Europejczyków ludem Mina.

¹¹ W roku 1788 w samym mieście Liverpool studiowało 50 osób, nie licząc innych miejscowości, takich jak Londyn czy Bristol. Zob. N.L. Gayibor, *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960*, t. 2, s. 46.

¹² Grupa etniczna stanowi wspólnotę jeszcze przednarodową, zespoloną historycznie, zamieszkującą określony region, która wypracowała własną tożsamość kulturową, natomiast lud – „akcentuje istnienie większej świadomości historycznej wśród członków ludu, widzi w ludzie wspólnotę o mniej wyidealizowanej homogeniczności, a za to o większej skali i ciągłości oraz wyrazistym poczuciu łączności wewnętrznej a obcości w stosunku do innych grup”. Zob. R. Vorbrich, *Plemięna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012, s. 61-62.

definicja” statusu króla. W konsekwencji następni królowie panowali tylko po trzy lata. Po tym okresie każdy z nich był uśmiercany według stosownego rytuału. Praktyka ta została zniesiona dopiero w pierwszej połowie XIX wieku przez władcę Ajayito, który zlikwidował regułę panowania trzech lat i wprowadził dożgonną funkcję króla¹³.

- b. Rok 1884, kiedy to po podpisanym pakcie między królem Ajayito i władzami kolonialnymi, *Mawufia* (król lokalny), nie mogąc wychodzić na zewnątrz wioski oraz kontaktować się z cudzoziemcami, stracił swoją funkcję polityczną. Lokalny szef cieszył się autorytetem jedynie w sferze religijnej i jurysdykcyjnej (ograniczonej). W razie potrzeby kontaktu z władzami kolonii niemieckiej, *Mawufia* wysyłał swego wysłannika (tsamiga). W czasie kolonizacji francuskiej rządu jedynego szefa tradycyjnego zostały kompletnie zredukowane¹⁴, wypracowano nowy urząd polityczny i reprezentatywny *Yovofia* (król białych).
- c. Sytuacja po śmierci króla Ajayito, kiedy to jego syn Tsevi, nie został intronizowany według starodawnego rytuału. Podobny los spotkał jego następcę, który sprawował władzę królewską w latach 1962-1990. W chwili obecnej żaden ze starszych nie przypomina sobie dokładnie rytów intronizacji króla. W tej sytuacji funkcja króla jest pozbawiona tradycyjnej ceremonii i władzy¹⁵.

Najwyższą funkcję w społeczności Ewe sprawował król *Mawufia/Anigbafio* wraz ze swymi doradcami pochodzącymi z zamożnych rodzin. Jedyny kontakt posiadał z ministrami *tashinion* (*tsamiga*)¹⁶, którzy przedstawiali problemy danej społeczności, przyjmując pozycję na kolanach i z pochyloną głową. Najważniej-

¹³ Ze względu na brak historycznych źródeł pisemnych, do chwili obecnej istnieje kilka list i genealogii królów panujących w Notsé, w zależności od tradycji przekazywanych w większych rodzinach. N.L. Gayibor przedstawia listę 21 imion potwierdzonych przez najstarsze tradycje zebrane i opublikowane przez A.K. Adabra *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 32.

¹⁴ Kossi Adabra utożsamia funkcję *Mawufia* (król Boga Mawu) z *Awomefia* (król tradycji). Natomiast rolę *Yovofia* (król białych) pełni szef kantonu. Jest on jednocześnie pośrednikiem między władzą tradycyjną i kolonialną. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 105-108.

¹⁵ Zob. N.L. Gayibor przedstawiał reminiscencje intronizacji króla ludu Adja, która składała się z dwóch etapów: pielgrzymki do Adeli i intronizacji w Dakpodji. N.L. Gayibor, *Les peuples Sud Togo*, s. 45-50. Dokładne wypełnienie wszystkich etapów intronizacji króla nadaje mu pełną funkcję władzy. Rola tradycyjnego króla w czasach współczesnych ogranicza się do funkcji reprezentatywnej i folklorystycznej. Kompetencje i jurysdykcję prawną królów lokalnych przedstawił A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 294-307.

¹⁶ Wymowa słowa „minister” w kulturze ludu Ave. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 297.

szym obowiązkiem króla Anigbafio była harmonijna organizacja społeczeństwa oraz zapewnienie dobrobytu poddanym. W czasach suszy, wykorzystując swą moc, miał on wywoływać *jisa* (obfite deszcze), które zapewniały plony i dobrobyt materialny.

Podstawową komórkę społeczną stanowiła dzielnica (*quartier*) zamieszkiwana przez rodzinę i jej potomków (*home/kome*)¹⁷ posiadająca wspólnego przodka. Dzielnicą rządził szef (*komefia/homefia*) otoczony radą (*amega*). Do zarządu rady królewskiej (*fiaha*) wchodził *komefia*, którzy decydowali o najważniejszych losach konkretnej społeczności. Do kompetencji szefa rodziny (*fomega*) należało przygotowanie tradycyjnych świąt, przebieg małżeństw w rodzinie oraz przygotowanie kultu przodków. Będąc przedstawicielem całej rodziny w społeczności, rozwiązywał wszystkie problemy wewnątrzrodzinne. Natomiast w momencie gdy konflikt dotyczył już innej rodziny, w przypadkach kradzieży, cudzołóstwa lub morderstwa, *fomega* tracił swą jurysdykcję na rzecz *homefia*.

Czasami niektóre dzielnice (*quartiers*) posiadały konkretne obowiązki wobec króla, np. w dzielnicy Agbalesiawo należało wyszukać królowi żonę, w Atitedomé produkowano szaty królewskie, a mieszkańcy Kugbe byli odpowiedzialni za składanie ofiar podczas tradycyjnych świąt. Miejscowość Wobedeomé dostarczała rodzinie królewskiej żywność, natomiast dzielnica Adime zajmowała się produkcją sandałów ze skóry dla króla¹⁸.

Doświadczenie tyranii i despotyzmu króla Agokoli spowodowało całkowite odrzucenie przez lud Ewe autorytetu jedyne go króla. W życiu politycznym i religijnym wprowadzono zarząd i funkcję *du*, która obejmowała miasto, dzielnicę, wioskę, osadę. Tożsamość wywodzi od przodków, którzy z reguły są pochowani w danej miejscowości¹⁹.

¹⁷ Do określenia tej samej grupy społecznej Diedrich Westermann używa terminów *fome* lub *xome*. Różnica dotyczy odmiennej transkrypcji języka ewe (fr. *kome*, *phome*, ang. *home*, niem. *xome* lub *fome*). Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 240. Togijski naukowiec Kossi Adabra wprowadza rozróżnienie między pojęciami *kome* i *fome* w zależności od kryterium (lokalne lub genealogiczne). *Kome* stanowią mieszkańcy dzielnicy lub wioski (geograficzne lub lokalne kryterium), natomiast *fome* to rodziny zamieszkujące *kome*, które posiadają wspólnego przodka (genealogia w tym przypadku stanowi podstawowe kryterium rozróżnienia między *kome* i *fome*). Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 32. A. de Surgy, *Le système religieux des évhé*, s. 43.

¹⁸ Zob. N.L. Gayibor, *Les peuples du Sud-Togo*, s. 48-50.

¹⁹ W wyodrębnieniu i identyfikacji jednostki wspólnotowej *duko* elementem decydującym jest wspólny przodek w rodzinie/klanie. Zob. N.L. Gayibor, *Histoire des Togolais. Des origines aux années 1960*, t. 2, s. 429. Por. J.C. Pauvert, *L'évolution politique des Ewé*, „Etudes africaines” 1960 (2), s. 167.

We wspólnocie (*du*)²⁰ żyje społeczeństwo (*duko*)²¹ zarządzane poprzez szefa (*dufia*) wybranego poprzez radę wybranych (*fiatowo*), dosłownie ojców szefa i kapłanów Vodou²². Jedynie wśród ludu Anlo szef polityczny (*dufia*) pełnił obowiązki religijne (*awomefia*)²³. Desakralizacja funkcji politycznej, jak również przypadki nieuczciwości (*dufia*) zmusiły rząd kolonialny do wprowadzenia kontroli i sankcji wobec władzy lokalnej²⁴. System zarządzania przedstawiał się bardzo hierarchicznie, każda rodzina i klany posiadały swego *homefia* (szef rodziny lub rodu), który wchodził w skład rady dzielnicy, wioski lub miasta zarządzanego przez *awomefia*. Wszystkie prawa i obowiązki natury religijnej, społecznej i administracyjnej w konkretnej społeczności spoczywały na władzy *awomefia* aż do momentu, gdy władza kolonialna wprowadziła fiskalny i kontrolujący urząd²⁵.

W zależności od wielkości danej *duko*, rada szefa liczy mniej lub więcej członków, w której skład wchodzi *dumega* i *asafohli*. Członkowie *dumega* wywodzą się z zamożnych rodzin i są odpowiedzialni za intronizację i sprawowanie władzy przez króla²⁶. *Asafohli* również reprezentują dzielnice lub wioski danej społeczności,

²⁰ Zob. L. Kpogo, *Jésus le Christ et la „justice éwé”*. Pistes pour une théologie morale de l'inculturation, s. 57-58.

²¹ A. K. Adabra, termin *duko* pisze *duto*. Różnica w zapisie wiąże się z wymową, ponieważ autorzy zagraniczni z trudnością wyczuwają różnice tonalne w języku ewe i wymowę spółgłosek. Należy pamiętać, iż w języku francuskim w alfabecie fonetycznym trudno zapisać „h”, dlatego najczęściej ta głoska jest zmieniana na „x” lub „k”. Przytaczając dzieła autorów, zostaje zapisana ich pierwotna transkrypcja wymowy języka ewe. Termin *anyigbato* oznacza „właściciela ziemi”, *duto* – „założyciela osady”, *fiato* – „ojca szefa”. Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé: l'exemple de l'Avé*, s. 185.

²² W literaturze antropologicznej można spotkać różną pisownię religii *vodu*, która nie jest uwarunkowana fonetyką konkretnego języka. Dla przykładu w literaturze francuskiej jest używana pisownia: *voodou*, *voudon*, *vodu*, podobnie w języku angielskim: *voodoo*, *vodu*, *wodou*. Togijscy naukowcy N.L. Gayibor i A.K. Adabra używają pisowni *vodou*, która zostanie wykorzystana w dalszej części pracy.

²³ Najprawdopodobniej genezę tej funkcji należy identyfikować w konfliktach wojennych między ludami Ashanti i Akwamu. W XVIII i XIX w. w Anloga lokalny król pełnił funkcje kapłańskie i jednocześnie organizował wyprawy wojenne.

²⁴ Francuski rząd kolonialny zobowiązał szefów tradycyjnych (*awomefia*) do ściągania podatków, które niejednokrotnie były zawyżone lub nie zostawały oddawane władzy administracyjnej. Fakt ten wzbudził nieufność mieszkańców lokalnych wobec władzy tradycyjnej. Jednocześnie władze kolonialne wprowadziły dodatkową funkcję kontrolną (*yovofia*) wobec władzy tradycyjnej.

²⁵ Ograniczenie władzy tradycyjnej konkretnego szefa następowało stopniowo, w zależności od wprowadzenia funkcji pośrednich. Na przykład w miejscowości Kévé w roku 1938 powołano do istnienia funkcję *yovofia* – pośrednika między władzą kolonialną a lokalną, następnie w roku 1953 stworzono prefekturę. Ustanawianie i egzekucja prawa została przydzielona do urzędu prefekta, kompetencje szefa lokalnego ograniczały się jedynie do funkcji religijnych i organizacji świąt tradycyjnych.

²⁶ Zakres władzy króla lokalnego przedstawia J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 140-148.

jednak do ich kompetencji należy rozwiązanie problemów, które zagrażały harmonii życia społecznego, takich jak kradzieże, gwałty, cudzołóstwo, otrucia, zemsty i morderstwa. Na początku XX wieku wśród grupy etnicznej ludu Ewe istniało 120 wspólnot *du*²⁷. Czasami mniejsze wspólnoty zostawały przyłączone do liczniejszej społeczności, tracąc swą autonomię prawną na korzyść większości. W wyniku fuzji mniejsza wspólnota pozostawała z własnym *duko* wraz ze swą tożsamością i niezależnością rodzinną. W poważniejszych konfliktach międzyrodzinnych uznawała jednak zwierzchność większej wspólnoty, do której niejednokrotnie zostawała odsyłana. Społeczność ludu Anlo liczy 29 *duko*, Togo – 12, Gligji – 15, Adaklu – 18, Kpele – 16 etc. Wspólnota *duko* składa się z wielu wielkich rodzin/klanów. Na przykład z klanem – wielką rodziną *Dogbo*²⁸ identyfikują się wspólnoty: Bé, Togo, Avive, Tavi, Ueta, Kliko, Some i Ave.

Znacznie mniej liczebną jednostkę społeczną w odniesieniu do *duko* jest *kope*. Brak wolnej ziemi do uprawy zmuszało mieszkańców wioski do poszukiwania nowych terenów, a następnie osiedlenia się tam. Pospolite pojęcie *kope* może być identyfikowane z „fermą”. Początkowo mieszkańcy w *kope* osiedlali się czasowo na okres upraw i zbiorów, następnie zmieniali system budowy domów, zastępując prowizoryczne szalasy domami posiadającymi solidniejsze konstrukcje. Na początku *kope* jest zamieszkiwane przez członków tej samej rodziny, następnie dołączają do niego członkowie innych rodzin. Po długoletnim okresie (kilka – kilkanaście generacji) oraz przy sprzyjających warunkach *kope* może przyjąć charakter jurydyczny i religijny *duko*. Istnieje również inna możliwość, gdy *duko*, rozprzestrzeniając się lokalnie, zasymiluje i narzuci system swych praw i obyczajów na *kope*, w ten sposób *kope* zatraci swą identyczność (indywidualizm, niepowtarzalność) i niezależność na rzecz *duko*. Niemniej jednak istnieją do chwili obecnej miejscowości *kope* zamieszkiwane przez wiele rodzin i ciągle rozbudowujące się, lecz nie otrzymały statusu *duko*. Dla przeciętnych obserwatorów trudno zauważyć różnicę między *kope* i *home* (fr. village/ville, pl. wioska/ferma) na podstawie konstrukcji domów, stylu życia mieszkańców, jak również liczebności miejscowości zamieszkiwanych²⁹. Zanim mieszkańcy *kope* wprowadzą definitywny system konstrukcji domów powinni odprawić specjalny rytuał, zwany *busu*, polegający na odrzuceniu wszelkiego rodzaju zła z przyszłego miejsca zamieszkania³⁰.

²⁷ Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 288.

²⁸ Zob. E. Sito, *Analiza biblijnych odniesień w genezie ludu Ewe na podstawie przekazów ustnych o królu Agokoli*, s. 51.

²⁹ „Pozornie nic nie odróżnia miasta od wsi, biorąc pod uwagę ich rozmiar i wygląd. Oczywiście istnieją miasta, w których jest bardzo mało chat, i wioski, które posiadają 3000-4000 mieszkańców”: J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 346.

³⁰ Opis rytuału *busu* podał J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 346-354.

Lud Ewe z perspektywy statusu społecznego dzieli się na: osoby wolne (*ablode-vi*), służących i niewolników (*gato* – człowiek w żelazie, skuty żelazem, *ame pleple* – człowiek kupiony)³¹. Wraz z odzyskaniem niepodległości w roku 1960, teoretycznie kwestia niewolnictwa zanikła w strukturach społecznych. Jednak jeszcze w czasach współczesnych w Togo istnieje poważny problem dotyczący dzieci, oddawanych lub sprzedawanych do pracy w ciężkich warunkach, jak również kobiet, które są przedmiotem handlu i wykorzystania seksualnego. Niektóre kobiety pracują w domach ludzi zamożnych w kraju lub za granicą, otrzymując bardzo niskie wynagrodzenie. Według raportu UNESCO dotyczącego niewolnictwa w Togo, handel ludźmi wykracza poza granice tego kraju. Togo jest źródłem niewolnictwa dla krajów europejskich i azjatyckich (Francja, Niemcy, Belgia, Włochy, Kuwejt, Liban), jak również terenem docelowym wyzysku kobiet i dzieci pochodzących z pobliskich państw (Niger, Nigeria, Burkina Faso, Wybrzeże Kości Słoniowej, Kongo i Gabon)³². Pierwszy przypadek handlu dziećmi w okresie postkolonialnym UNESCO odnotowało w roku 1995, gdy pięcioletnie dziecko zostało sprzedane do Beninu za 15 000 FCFA (około 100 zł)³³. Ze względu na utajniony i kryminalny charakter tej działalności trudno ustalić dokładne dane dotyczące handlu ludźmi. Ostatnie i oficjalne dane z roku 1999 podają 337-800 przypadków dzieci sprzedanych w niewolę³⁴. Największą liczbę wśród tych osób stanowią kobiety w wieku 12-24 lat. Raport UNESCO z roku 2007 wskazuje na kilka czynników, które pogłębiają proceder niewolnictwa kobiet. Kryzys ekonomiczny, nieuleczalne choroby, które dziesiątkują społeczeństwo Togo, sieroty bez socjalnego wsparcia zmuszane do niewolniczej pracy to najważniejsze przyczyny handlu ludźmi. Należy także wskazać czynniki kulturowe przytoczone przez raport UNESCO, które wpływają na wspomnianą działalność przestępczą.

³¹ Zob. K. Koffi, *Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise actuelle*, „Journal des africanistes”, 2000 (70), s. 233-235.

³² Zob. Dokument United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury), *La traite des personnes au Togo : Facteurs et recommandations*. Document stratégique série pauvreté n° 14.4 (F), Paris 2007, s. 17-22. Statystyki nieco starsze z lat 1995-2002 jednak dokładniejsze w: Human Rights Watch, *Aux frontières de l'esclavage. Traite des enfants au Togo*, Mars 2003, t. 15.

³³ Przeliczając wartość waluty lokalnej na europejskie warunki, należy uwzględnić całokształt życia ekonomicznego w Togo. W chwili obecnej wartość sumy 15 tys. FCFA wynosi 30 \$ USD, jednak należy wziąć pod uwagę wysokość wynagrodzenia zwanej w Togo SMIG (*Salaire minimum interprofessionnel garanti*), która wynosi 28 500 FCFA. Powyższe przeliczenia nadają pewien relatywizm w generalnej ocenie. Z jednej strony bardzo niski przelicznik w porównaniu do konkretnej wartości danej sumy konkretnej rzeczy, a z drugiej – bardzo wysoka wartość w odniesieniu do pensji krajowej. Na przykład przeciętnej jakości komputer kosztuje w Polsce około połowy średniej krajowej wynagrodzenia, natomiast w Togo wartość tego samego komputera stanowi 10 plac średnich krajowych. Dane dotyczące handlu dziećmi zob. Abalo Essodimia Mibafei, *Rapport de mission sur la participation à la consultation sous-régionale sur le trafic transfrontalier des enfants en Afrique de l'Ouest et du Centre*, Libreville, 11-16 mars 2002, Lomé 19 mars 2002.

³⁴ Zob. Human Rights Watch, *Aux frontières de l'esclavage. Traite des enfants au Togo*, s. 9.

Bardzo często kobiety są skazane na brak jurydycznej opieki socjalnej opartej na tradycyjnym prawie dziedziczenia gruntów i majątków:

Podobnie kobiety w Togo stają w obliczu niepewnej własności terenów, metoda w tym przypadku stworzona na wzór tradycyjnego systemu przydzielania własności gruntów, które nie nadaje prawa własności młodej dziewczynie lub kobiecie oraz uniemożliwia im dostęp do posiadania pola jedynie w celu pracy rolniczej. Tak więc zakaz dziedziczenia gruntów przez kobiety togijskie utrudnia wykonywanie wieloletnich upraw, aby w ten sposób poprawić swoje dochody, dlatego też kobiety stają się elementem podatnym dla handlu ludźmi³⁵.

Tradycyjalny podział pracy i obowiązków kobiety względem rodziny przedstawia się następująco:

W centralnym regionie Togo istnieje tradycja, która pozwala kobietom przygotowującym się do małżeństwa na pracy, aby zarobić na zakup rzeczy niezbędnych do utrzymania rodziny, takich jak naczynia do gotowania, ubrania i pościele. Praktyka ta jest wykorzystywana przez handlarzy, którzy obiecują młodym kobietom godną i przyzwoitą pracę zarobkową za granicą, która zapewni zakup niezbędnych rzeczy do podjęcia życia małżeńskiego. Handlarze oszukują kobiety i dziewczęta, zmuszając je do pracy jako pomoc domowa lub w roli prostytutki. 'Tradycyjnie' także praca w domu stanowi obowiązek kobiety. Również pieniądze zarobione przez kobiety w gospodarstwie domowym mogą być przeznaczone na opłacenie edukacji lub kształcenie zawodowe ich braci³⁶.

Do popadania przez kobiety w nowoczesne niewolnictwo przyczyniają się również zakorzenione przekonania:

Niektóre młode kobiety uważają, że mężczyźni afrykańscy, szczególnie Togijczycy, nie troszczą się o swe żony. Wierzą, że ci pochodzący spoza Afryki, szczególnie biali, są roztrośniejsi i bardziej szanują kobiety. Pragnienie ślubu z cudzoziemcem jest wykorzystywane przez handlarzy, którzy wysyłają młode dziewczyny za granicę, z myślą wykorzystania, a nie w celach matrymonialnych. Gdy ofiary dotrą do miejsca przeznaczenia, nie mają innego wyboru niż poddanie się prostytucji wymuszonej przez handlarza³⁷.

Wśród ludu Ewe nie istnieje przeświadczenie o wyższości statusu prawnego mężczyzn nad kobietami. Historie i konflikty z codziennego życia opisane przez pastora Jakoba Spietha wskazują na istnienie równouprawnienia w sferze prawnej. Niemniej jednak funkcjonuje wyraźny podział pracy i odpowiedzialności w obowiązkach rodzinnych. W momentach konfliktowych mężczyzna lub kobieta jest osądzana³⁸.

³⁵ *La traite des personnes au Togo : Facteurs et recommandations*, UNESCO, s. 34, tłum. własne.

³⁶ Tamże, s. 36.

³⁷ Tamże, s. 36, tłum. własne.

³⁸ Pastor J. Spieth opisuje konflikty między kobietami i mężczyznami we wspólnocie Have, gdzie król tamtejszej miejscowości przyznał rację kobietom. Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 58.

Generalnie naukowcy natrafiają na poważne trudności w opisanu struktury społecznej ludu Ewe, szczególnie przedstawiając mniej liczebne grupy społeczne. Krzysztof Zielnica wymienia trzy podstawowe elementy organizacji społecznej: „ród” jako podstawowa komórka społeczna, następnie „wielka rodzina” – odpowiednik klanu oraz „mała rodzina” złożona z męża i żony lub żon oraz dzieci³⁹. Odminną strukturę społeczną ludu Ewe przedstawia ks. dr Stanisław Klein: „ludy Ewe żyją w społecznościach zwanych plemionami. W skład plemienia wchodzi mniejsze grupy, jak szczepy, klany (rody) oraz rodziny”⁴⁰.

Pluralizm interpretacji fundamentalnych pojęć antropologicznych wypracowanych w oparciu o odmienne kryteria wpływa na różnorodny opis struktur społecznych w Afryce Zachodniej. Klasycznym przykładem stanowi pojęcie „plemię”, które w literaturze francuskiej (*tribu*) identyfikowano z grupą etniczną (*ethnie*), natomiast w antropologii anglojęzycznej pojęcie *tribe* utożsamiano z pewnym typem społeczeństwa, które w nomenklaturze polskiej posiada odmienne znaczenie i etymologię⁴¹.

Ryszard Vorbrich przedstawia podstawowe atrybuty, które decydują o swoistym charakterze grupy społecznej. Są to m.in. wspólnota krwi, wspólnota o charakterze politycznym, wspólnota terytorium i – wspólnota kultury⁴².

2. Pokrewieństwo i tradycyjne więzi rodzinne

Andre iri yo (Mamy tylko jedną matkę)⁴³

Generalnie problematyka pokrewieństwa w antropologii kulturowej zostaje zawężona do świata widzialnego lub historii rodzinnej, bardziej lub mniej potwierdzonej historycznie. Pokrewieństwo w koncepcji ludu Ewe posiada wymiar ponadczasowy i religijny. Elementy stanowiące fundament jednoczący i identyfikujący rodzinę mają różny charakter, poczynając od świata zaprogramowanego przez boga Mawu, obecność przodków w momencie narodzenia człowieka, więzi genealogiczne, a skończywszy na tradycji i zwyczajach prawnych, które stwarzają określoną więź rodziny. Dlatego też specyfikę i charakter rodziny wśród ludu Ewe należy przedstawić w wymiarze religijnym i społecznym.

³⁹ Zob. K. Zielnica, *Lud Ewe w Afryce Zachodniej: przykład kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej*, s. 6.

⁴⁰ Zob. S. Klein, *Etos zachodnioafrykańskiego ludu Ewe w świetle zasad moralności chrześcijańskiej*, Opole 2000, s. 39.

⁴¹ Etymologiczne pojęcie „plemię” pochodzi od czasownika „plenić się”, innymi słowami „mnożyć się”, „rozmnażać”. Element pokrewieństwa stanowi w związku z tym fundamentalne kryterium interpretacji tej definicji. Zob. R. Vorbrich, *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, s. 21-23.

⁴² Tamże s. 22.

⁴³ Przysłowie ewe, które wyraża jedyną i szczególną miłość matki. „Signification : La tendresse d'une mère est unique”. Zob. <http://contributionsafricaines.com/tag/proverbe-ewe> [dostęp 20/11/2015].

W kulturze ludu Ewe o przynależności do rodziny decydują różnorodne elementy. Braćmi stają się np. mieszkańcy tej samej wioski (lokalny wymiar), jak również ci, którzy przestrzegają tych samych tradycji kulturowych (wymiar prawno-religijny) oraz posiadają wspólnego praprzodka. Generalnie nie istnieje hierarchia elementów konstytutywnych rodziny. Szacunek dzieci względem biologicznych rodziców winien być taki sam, jak wobec przodków. Pierwszym elementem utożsamiającym ojcostwo jest praprzodek, następnie szef lineażu i biologiczny ojciec. Pełny wymiar ojcostwa zostanie przedstawiony dopiero wtedy, gdy brane są pod uwagę wszystkie rzeczywistości: duchowe, tradycyjne i biologiczne⁴⁴.

3. Religijny wymiar rodziny

Wśród bóstw i sił stworzonych przez Mawu istnieją byty, które pozostają w pewnej relacji do człowieka. W zależności od grupy etnicznej funkcja bytów niewidzianych w mniejszym lub większym stopniu wpływa na losy pojedynczego człowieka i jego rodziny. Według koncepcji rozpowszechnionej wśród ludu Ewe każdy człowiek (ame) istniał przed swym narodzeniem⁴⁵ w świecie stworzonym przez boga Mawu. Został on ukształtowany z gliny przez „uniwersalną matkę” Bomeno/Nolimeno⁴⁶. Czuwa ona nad losami i przeznaczeniem konkretnego człowieka, nad jego ziemską egzystencją, która podlega pewnej kontroli, protekcji i aprobachie lub dezaprobachie. Człowiek jest wolny w swych decyzjach, jednak wszystkie wybory dokonują się pod kontrolą „dobrotliwej matki”⁴⁷.

Już przed narodzeniem człowiek jest spokrewniony ze swym przodkiem *togbui*, który czuwa i prowadzi każdą osobę, aby zostało wypełnione przeznaczenie *se*,

⁴⁴ D. Westermann przedstawia trójwymiarowy charakter członka rodziny: désignation (określenie), titre (tytuł), description (opis). Według opinii naukowca „określenie” to pozycja w rodzinie, „tytuł” jest odpowiednikiem tradycyjnym funkcji, natomiast „opis” odpowiada biologicznej relacji człowieka w rodzinie. Na przykład: żona mojego ojca, lecz nie moja matka może być scharakteryzowana przez następujące pojęcia: określenie *navi*, tytuł *nonye*, opis *navinye*. Są to terminy nieprzetłumaczalne na język polski, jednak w przybliżeniu *navi* oznacza matkę, *nonye* – tytuł, jakim powinno odnosić się do tej osoby, natomiast *navinye* to żona ojca, nie moja matka. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 265-279.

⁴⁵ Kwestia reinkarnacji wśród ludu Ewe szczegółowo opracowana w: J. Rongier, *Parlons évé. Langue du Togo*. Ed. Harmattan, Paris 2004, s. 43-45, C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 51-58. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 396-398. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, L'Harmattan, Paris 1990, s. 25-27.

⁴⁶ Istnieją dwie tradycje dotyczące „matki uniwersalnej”: Bomeno dosłownie „matka polna”, tradycja spisana przez A. de Surgy'ego, *Le système religieux des évhé*, s. 24-27, oraz tradycja *Nolimeno* (matka wszystkich duchów) zaprezentowana przez J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 453-458.

⁴⁷ Zob. A. de Surgy, *Le système religieux des évhé*, s. 26.

zapewniające szczęście i radość życia⁴⁸. Rola przodków w wierzeniach ludu Ewe przybiera potrójny wymiar: odnowy biologicznej, przestrzegania porządku moralnego i socjalnego jednostki oraz wspólnoty, jak również zapewnienia protekcji potomstwa. Przodkowie stanowią niewidzialną rodzinę, która ma fundamentalne znaczenie w życiu każdego człowieka. Duchowy przodek *togbui* prowadzi swego potomka na ziemi oraz decyduje o rodzaju śmierci *kunyi*. Sposób umierania wiąże się z postępowaniem człowieka. Istnieje powszechne przekonanie, iż człowiek, który żył, wypełniając *tabou* swej rodziny, dostąpi godnej i dobrej śmierci, w przeciwieństwie do złego człowieka *amevoe*, który nie szanował przodka i zmarł nagle – w wypadku, popełniając samobójstwo lub podczas polowania⁴⁹.

Po narodzeniu dziecka należy wypełnić rytuał *ade dzodzo na devi*, który oznacza rozpoznanie przodka w dziecku, w przeciwnym razie będzie ono narażone na choroby, ciągły płacz *avifafa*, drgania podczas snu *vodzidzi* lub brak uzębienia *adudo*. W tych przypadkach najstarszy członek rodziny powinien wypełnić właściwy rytuał przebłągalny przodka *togbui*⁵⁰.

4. Wymiar genealogiczny

Znaczna większość antropologów postuluje patrylinearny⁵¹ system pokrewieństwa wśród ludu Ewe⁵². Do najbardziej popularnych naukowców kwestionujących ten system zaliczają się Alfred Burdon Ellis⁵³ i Klaus Hamberger. Należy jednak podkreślić niespójność metodologiczną tych autorów. Mianowicie Alfred Burdon Ellis przedstawił jedynie opis zwyczajów oraz nie znał języka lokalnego, natomiast jego informatorzy nie potrafili swobodnie komunikować się w języku angielskim, aby wytłumaczyć poprawnie zwyczaje i prawa panujące wśród ludu Ewe. Klaus Hamberger w analizie zwyczajów ludu Ewe dostrzega różnicę między *tofome* (rodzina ze strony ojca) i *nofome* (rodzina ze strony matki). Jednak swoisty przekaz tradycji zwyczajów i religii (zwłaszcza kult przodków) panujący wśród

⁴⁸ Zob. A. de Surgy, *Le système religieux des évhé*, s. 38-42, również C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 51-56.

⁴⁹ Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 52-54.

⁵⁰ Zob. B. Gilli, *Naissances humaines ou divines? Analyse de certains types de naissances attribués au Vodou*, Ed. Haho, Lomé 1997, s. 25-28.

⁵¹ Patrylinearny system pokrewieństwa w danej grupie etnicznej oznacza proces insercji dziecka w system rodziny ojca. Dziedziczenie gruntów, nieruchomości, nazwiska i innych przywilejów dotyczy krewnych ze strony ojca i samego ojca.

⁵² Zob. A. de Surgy, *Le système religieux des évhé*, s. 56. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 152-166. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 310. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 415-436. K. Hamberger, *Matrilinéarité et culte des aïeules chez les Éwé*, „Journal des Africanistes” 2009 (79), s. 242. A.K.P. Kludze, *Ewe law of property*, Sweet and Maxwell, London 1973, s. 276.

⁵³ A.B. Ellis, *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: The Religion, Manners, Customs, Laws, Languages*, Chapman and Hall, London 1890.

ludu Ewe nie decyduje o systemie patrylinearności lub matrylinearności konkretnego ludu⁵⁴. Wśród ludu Guin, podobnie jak wśród ludu Ewe, identyfikując⁵⁵ pewną rodzinę, należy zweryfikować tożsamość *fome mega* lub *home mega* (przodka lineażu⁵⁶ rodziny). Tradycyjnie jest to „człowiek, który siedzi na tronie przodków” – w języku ewe *eno mia togbewo be azike dyi*. Najczęściej jest to najstarszy w lineażu. Na przykład wspólnota *duko* (Xoxoe)⁵⁷ jest zamieszkiwana przez cztery klany: Tokoni, Trevi, Tsevi i Ahado. Każdy z nich posiada swego praprzodka *Togbui* (odpowiednio): Admo, Gedze, Yofi i Kuto. W każdym istnieje także *fomega*, czyli najważniejszy żyjący przedstawiciel klanu. Mieszkaniec wspólnoty Xoxoe sam siebie określa jako syn praprzodka, np. *Tokoniviwo* lub *Ahadoviwo*⁵⁸, dlatego też na podstawie wyżej wymienionego sposobu autoidentyfikacji i odszukiwania wspólnego praprzodka dla poszczególnych osoby mieszkańcy Xoxoe stanowią jedną rodzinę.

5. Tradycyjny charakter rodziny

Rodzinę stanowią członkowie wspólnoty przestrzegający tych samych nakazów (*tabou*)⁵⁹. Oprócz lineażu istnieje wśród ludu Ewe podział na mniejsze grupy *to* i *kome*. Wśród ludu Anlo istnieje jeszcze inna jednostka strukturalna zwana *hlo*. W wyżej wymienionych pojęciach trudno ustalić dokładne kryterium identyfikujące strukturę *hlo*. Na przykład: *hlo* dosłownie oznacza „ojcostwo”. Gdy spotkają się osoby z tego samego *hlo*, oznacza, iż mają wspólnego ojca lub przodka, natomiast w skład *fome* wchodzi również osoby spokrewnione ze strony matki. Proces dziedziczenia dóbr materialnych oraz gruntów przebiega jedynie w kręgu *fome* z wyjątkiem kobiet, które generalnie są pozbawione prawa dziedziczenia. Uprzywilejowane tradycyjnie zjawisko endogamii jest obecne wśród społeczeństw *fome* i *hlo*. Natomiast w sensie prawnym i religijnym pojęcie *hlo* przekracza rzeczywistość *fome*, ponieważ w sytuacjach konfliktowych oznacza grupę ludzi, którzy mają prawo do dziedziczenia tytułów rodzinnych oraz prawo zemsty wybiegające poza własne *hlo*. Najważniejszym elementem łączącym relacje między członkami

⁵⁴ K. Hamberger, *Matrilinearité et culte des aïeules chez les Éwé*, w: „Journal des Africanistes” 2009 (79), s. 241-279.

⁵⁵ Proces identyfikacji należy rozumieć jako czynność rozpoznania i właściwej atrybucji do konkretnej grupy etnicznej, socjologicznej czy rodzinnej, mając na względzie kryterium genealogiczne.

⁵⁶ Pod pojęciem lineażu należy rozumieć grupę osób (kilka generacji) pochodzącą od wspólnego przodka. Zob. W. Fortes, E.E. Evans-Pritchard, *African political systems*, International African Institute, Oxford University, London 1969 (13), s. 284-288.

⁵⁷ Jedna z dzielnic miejscowości Aneho usytuowana około 45 km na wschód od Lomé.

⁵⁸ W języku ewe przyrostek *viwo* oznacza potomstwo, np. *Tseviviwo* – potomstwo pochodzące od praprzodka Tsevi, *Ahadoviwo* – potomkowie Ahado. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 243.

⁵⁹ Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 242-243.

tej samej grupy *hlo* stanowią te same tradycje religijne i nakazy prawne (tabou)⁶⁰. W czasach współczesnych granica między *fome* i *hlo* zaciera się. Powszechnie pojęcie *fome* dotyczy całej rodziny włącznie z osobami spokrewnionymi ze strony matki. Semantycznie wyrażenie *hlo* posiada znaczenie rewanzu lub zemsty, np.: *bia hlo* (zemści się), *do hlo* (w ramach rewanzu), *hlosidede* (małżeństwo zemsty).

Jak już zostało wskazane, rodzina w kulturze ludu Ewe posiada wymiar religijny, biologiczny oraz tradycyjny. Pewne uporządkowanie nazewnictwa odnoszącego się do rodziny ma na celu przedstawienie koncepcji rodziny w kulturze Ewe. Słowo *to* w języku ewe oznacza „ojciec”, natomiast *no* należy przetłumaczyć jako „matka”. Potocznie dzieci nazywają swych rodziców *fofo* lub *dada*; te określenia mogą także zostać przypisane starszym lub bliskim z rodziny. *Fofo* może zostać nazwany starszy brat ojca, kuzyn, jak również dziadek. Dosłowne znaczenie *to* jest bliskie rzeczywistości władzy i posiadania: *xoto* – „szef domu”, *afeto* – „właściciel domu”, *mia to* – „król wioski”. Jednak potocznie jest tłumaczony jako „nasz ojciec” (*notre père*)⁶¹. Podobnie jest ze słowem *no*, które oznacza „matkę”, „właścicielkę”, „kobietę”. Rodzeństwo w języku ewe oznacza słowo *novi*. W sensie dosłownym to brat lub siostra pochodząca od tej samej matki. Jednak w sensie ogólnym *novi* określa: „każdego członka klanu tego samego pokolenia; każdą osobę, która w pewien sposób jest spokrewniona, tego z kim przestrzega się tych samych zakazów, chociaż pochodzenie ojcowskie decyduje o przynależności członków do klanu lub tabu”⁶². Należy podkreślić różnice między słowami *tovi* lub *fofovi*, które oznaczają rodzeństwo posiadające wspólnego ojca, lecz różne matki. Mimo iż w nazewnictwie generalnym *novi* posiada znaczenie bardzo ogólne, jednak w relacjach rodzinnych *novi* wyrażają bliższe pokrewieństwo niż *tovi*, na przykład kuzyni. Pewne szczegóły zanikają w nazewnictwie lub posiadają inne znaczenie w zależności od regionu: na przykład *fofo* lub *dada* w języku ewe w regionach wschodnich oznaczają „ojciec” i „matka”, natomiast w zachodniej części Togo – „starszego brata” (*fofo*) lub „starszą siostrę” (*dada*). Istnieje wyrażenie

⁶⁰ W literaturze antropologów opisujących kulturę ludu Ewe, termin *tabou* (tabu) posiada trzy główne znaczenia. Klasyczne pojęcie tabu odpowiada polskiej definicji – to rzeczywistość, o której się nie mówi lub jest zakazana w danym środowisku. Zob. L.S. Adotévi, *Contribution à l'étude de l'esclavage en pays guin (Mina) à l'époque précoloniale (XVII-XVII)*, w: N.L. Gayibor (ed), *Le tricentenaire d'Aneho et du pays guin*. Presses de l'UB, Lomé 2001, s. 118. Tabu to także zakazy religijne, które nie posiadają logicznego wytłumaczenia. Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, s. 105. „Ces tabous dont nul n'a pu nous dire l'origine expriment l'aspect sacralisé”. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, s. 42. Trzecie znaczenie obejmuje całość tradycji związanej z lineażem ojca. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 283-288.

⁶¹ Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 267.

⁶² „Tout membre de clan de la même génération, toute personne à qui on croit être d'une manière ou d'une autre parenté, avec qui on partage ensemble le même tabou, bien que l'origine paternelle soit déterminante dans l'appartenance au clan ou au tabou”. Tłum. własne. Tamże, s. 267.

grzecznościowe w formie sufiksu (*nye*), które używa się w stosunku do starszych osób: *fofonye* (zwracając się do mężczyzn) i *dadanye* (do kobiet). Forma sufiksu *ga* lub *vi* oznacza „starszeństwo” lub „prestż władzy”: *fofoga* – „starszy brat” lub „ważniejsza osoba”, *fofovi* „młodszy brat” lub „osoba ciesząca się niższą pozycją socjalną”, *ataga* – „dziadek” lub „starszy brat ojca”, *naga* – „babcia” lub „starsza siostra matki”, *navi* – „młodsza siostra matki”, a dosłownie „młodsza mama”. Idea starszeństwa jest wyrażana w formie prefiksu *tog/togbe*. *Togbe* oznacza dziadka, dosłownie to „ojciec ojca”, *togbemama* – „ojciec matki”, *nogbemama* – „matka matki”. Istnieją również obie formy sufiksu (*ga* i *vi*) i prefiksu (*togbe*) w nazewnictwie rodzinnym: *togbevi* – „starszy brat ojca” oraz *togbega*, czyli „młodszy brat ojca”. Podwójne wyrażenie *togbetogbe* oznacza „pradziadka” z obu stron, jak również *mamamama* – „prababcia”. Wyrażenie *yovi* wyraża pokrewieństwo bratanków lub bratanic, dlatego też słowo *atagayovi* oznacza „syna starszego brata”, *nagayovi* należy tłumaczyć jako „syn młodszego brata”, natomiast *nyineyovinu-su* to dosłownie „córka siostry”. To samo wyrażenie *yovi* może oznaczać relacje dziadek-wnuczek w zależności od prefiksu *togbeyovi* (dziecko, które mnie nazywa dziadek). W życiu codziennym do starszych osób najczęściej zwraca się, używając wyrażenia matka i dodając imię dziecka np.: *Kofino*, czyli matka Kofi lub *Folino* matka Foli, podobnie *Kofito* oznacza ojciec Kofiego, a *Folito* – ojciec Foli. Wskazane wyrażenie posiada pewien prestiż socjalny⁶³.

II. MAŁŻEŃSTWO TRADYCYJNE

Zagadnienie małżeństwa w kulturze ludu Ewe należy rozpatrzyć z perspektywy trzech wzajemnie powiązanych wymiarów, które po części się uzupełniają, lecz nie wykluczają. W zależności od perspektywy kulturowej, religijnej lub prawnej określa się rodzaj małżeństwa: cywilne, które jest zawarte według norm prawa obowiązującego w danym kraju, religijnie – *alolele*, zawarte według norm kanonicznych katolickich lub protestanckich oraz tradycyjne wypełnione według własnych kulturowych i religijnych rytuałów⁶⁴. Wśród ludu Ewe napotyka się na

⁶³ Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 56.

⁶⁴ W końcowej części prezentacji charakteru religijnego małżeństwa zostaną przedstawione praktyki zawarcia związku według norm muzułmańskich w południowym regionie Togo. Oprócz związków małżeńskich zalegalizowanych: prawnie, religijnie lub tradycyjnie, istnieje forma związku partnerskiego lub wolnego, gdzie mężczyzna żyje z kobietą lub kobietami. Wspomniany związek oparty na podłożu ekonomicznym, w którym mężczyzna finansuje potrzeby kobiety lub kobiet i swych dzieci, jednak nie chce wiązać się prawnie lub tradycyjnie. W literaturze socjologicznej związku te są nazywane niesformalizowane (*union non formalisée*). Według analiz socjologicznych w Lomé liczba związków niesformalizowanych wzrasta z roku na rok. Zob. *Famille, migration et urbanisation au Togo*, Etude dans le secteur de la population au Togo, Uniwersytet z Lomé, Katedra Studiów Demograficznych, Lomé 2002, t. 4, s. 64-67. Maire-Paul Thiriat dzieli związki małżeńskie na: zwyczajowe (tradycyjne, cywilne i religijne), obopólnej zgody (*consen-*

związki małżeńskie sakramentalne katolickie, rozpoznane i zawarte według prawa cywilnego oraz wypełnione według norm tradycyjnych. Istnieją związki małżeńskie o charakterze tradycyjnym – *srodede*⁶⁵, które nie zostały zgłoszone w urzędzie stanu cywilnego, jak również tylko tzw. małżeństwa cywilne, lecz nieposiadające związku sakramentalnego. W praktyce jednak nie spotyka się małżeństw, które nie zostały zawarte według norm tradycyjnych (mają one tylko mniejszy lub większy wymiar).

Związki małżeńskie zostały przedstawione przez naukowców z różnorodnych perspektyw. Pastor Jakob Spieth przedstawia małżeństwo z perspektywy etnograficznej i zauważa, że posiada ono prawie wiekową historię. Claude Rivière w swym dziele *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo* analizuje małżeństwo z perspektywy religijno-socjalnej. Kryterium fundamentalnym stanowi tu samo „życie” (*la vie*), które łączy akt małżeństwa z faktem narodzin dziecka. Narodziny dziecka oznaczają początek „życia” człowieka, podobnie jak i małżeństwo – związek dwóch osób powołanych do tworzenia nowego „życia”. Natomiast Albert de Surgy w pracy *Le système religieux des évhé*, analizuje małżeństwo i rodzinę z perspektywy religijno-genealogicznej, gdzie „właściwa rodzina” strzeże depozytu religijnego. Dzieło *Aux sources de l'histoire et des traditions evé : l'exemple de l'Avé Kossi Adabra* przedstawia współczesną perspektywę tradycyjnego związku małżeńskiego.

W dalszej części zostanie przedstawiony chronologiczny system rytuałów i tradycji dotyczący związków małżeńskich we współczesnej kulturze ludu Ewe, jak również różne charaktery małżeństwa w zależności od uwarunkowań społecznych małżonków, z uwzględnieniem obowiązującego w Togo systemu prawnego. W pierwszym rzędzie zaprezentowane zostaną dawne zwyczaje, które obecnie przyjmują charakter symboliczny. Następnie refleksja skoncentruje się na rzeczywistej kolejności przyjmowania różnych charakterów małżeństwa. Mianowicie zdecydowana większość społeczności ludu Ewe przyjmuje w pierwszej kolejności małżeństwo według zwyczajów tradycyjnych⁶⁶. W dalszej kolejności związek jest

suelles) i inne formy (autres formes) pozbawione związków zwyczajowych. Zob. M.-P. Thiriat, *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, Centre français sur la population et le développement, Paris 1998, s. 152-156.

⁶⁵ Termin *alolele* oznacza złączenie rąk, *srodede* lub *de sro deka* – poślubić jedną żonę. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 149. B. O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1959, s. 17.

⁶⁶ Pojęcie małżeństwa tradycyjnego pochodzi z języka francuskiego stosowanego przez większość frankofońskich antropologów: *le mariage traditionnel*. Istnieje inne pojęcie w antropologii dotyczące rytuałów małżeństwa, mianowicie *le mariage coutumier*, dosłownie „małżeństwo obyczajowe”. Oba pojęcia nie są identyczne. Pierwsze nawiązuje do zespołu tradycji i zwyczajów danej grupy etnicznej, natomiast drugie ogranicza się do charakterystycznych rytuałów konkretnej grupy

zalegalizowany według prawa cywilnego w urzędzie stanu cywilnego, po czym małżonkowie mogą zawrzeć związek sakramentalny. Spłacenie *agba nana*⁶⁷ jest warunkiem *sine qua non* ślubu cywilnego. Wyrażenie *agba nana* wśród antropologów frankofońskich jest tłumaczone jako *la dot*, natomiast w języku angielskim – *dowry*.

W *Słowniku języka polskiego* pojęcie posagu w pewnym sensie odzwierciedla najwierniej znaczenie francuskiego słowa *la dot*, w którym „posag” lub „wiano” oznacza „kapitał lub majątek, który ma panna młoda na wypadek wyjścia za mąż, lub wychodząc za mąż”⁶⁸.

Żadne z podanych pojęć nie zawiera idei *agba nana*, które w kulturze ludu Ewe oznacza całokształt obowiązków, do których należą: praca – *sagbladede*, pieniądze, dobra materialne, czasami nieruchomości, z których przyszły mąż powinien się wywiązać względem rodziny małżonki⁶⁹.

Koszty każdego z wyżej wymienionych rytuałów są dość wysokie w odniesieniu do przeciętnej płacy krajowej, dlatego też bardzo często śluby według tradycji, cywilny oraz religijny odbywają się w różnych przedziałach czasowych⁷⁰. Nie należy postrzegać małżeństwa w kulturze Ewe z perspektywy ekonomicznej, jako wymiany dóbr materialnych, lub nadawać mu statusu socjologicznego, gdzie szef wioski, starsi z rodzin i najbliżsi członkowie biorą w nim aktywny udział w zależności od ich funkcji społecznych czy politycznych⁷¹.

1. Najstarsze przekazy tradycyjnych zwyczajów małżeńskich

Pod koniec XIX i na początku XX wieku wśród ludu Ewe istniał zwyczaj pewnych obietnic małżeńskich. Gdy mężczyzna zobaczył kobietę w ciąży, która mu

dotyczącej obyczajów małżeństwa. Ponieważ wśród ludu Ewe nie istnieje jednolita praktyka rytuałów małżeństwa, a analiza zwyczajów dotyczy również innych ludów Południa Togo, także ludu Guin, pojęcie małżeństwa tradycyjnego odzwierciedla najwierniej rzeczywistość aktu małżeństwa obecną wśród ludów poddanych właściwej analizie.

⁶⁷ Obowiązki i dobra materialne wyznaczone przez rodzinę kobiety do uregulowania przez przyszłego męża lub jego rodzinę.

⁶⁸ J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1909, t. 4, s. 732. Por. R. Łąkowski, *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1988, pojęcia: *posag* – t. 2, s. 233, *wiano* – t. 3, s. 690.

⁶⁹ Zob. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 25-33.

⁷⁰ Największe koszty związane z małżeństwem tradycyjnym są związane z uregulowaniem spraw *agba nana*, o których będzie mowa na właściwym etapie refleksji. Od roku 2012 najniższa płaca zapewniona w Togo tzw. SMIG (salaire minimum interprofessionnel garanti) wynosi 35.000 FCFA, czyli obecnie 53 Euro. Koszty administracyjne ślubu cywilnego sięgają wartości tej pensji.

⁷¹ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 129-133.

się podobała, w symboliczny sposób uderzał w nią lekko kamieniem⁷² lub delikatnie ocierał o jej brzuch, wymawiając następujące słowa:

„Jeżeli dziecko, które się narodzi, okaże się dziewczynką, będzie moją (mojego syna) żoną, ponieważ chcę mieć żonę, którą ty urodzisz. Jeśli będzie to chłopiec, stanie się moim przyjacielem”⁷³.

Ten symboliczny akt nie zobowiązywał do absolutnej i radykalnej obietnicy przyszłego związku, lecz w przypadku akceptacji, mężczyzna lub chłopiec, któremu obiecano przyszłą żonę, był zobligowany do pracy w polu i pomocy przyszłym rodzicom swej potencjalnej żony. Jako młody chłopiec mógł pomagać rodzicom swej wybranki, jak również ofiarować rodzinie drobne i symboliczne prezenty. W starszych tradycjach istniała określona wartość, którą przyszły mąż powinien dać rodzinie kobiety⁷⁴. Wśród najstarszych przekazów istnieje tradycja małżeństw zemsty, jak również małżeństw niewolnika (sytuacje, które w obecnym kontekście kulturowym i rzeczywistym w Togo nie istnieją).

2. Etapy małżeństwa tradycyjnego

Nie ma zgodności i jednolitej opinii naukowców przedstawiających stałe etapy małżeństwa według tradycji wśród ludu Ewe. Jak podkreśla Claude Rivière: „Każdy członek ludu Ewe doświadcza różnorodności zwyczajów zmieniających się od wsi do wsi, na które mają wpływ następujące elementy: charakter negocjatorów, ilość uczynionych prośb, rodzaje i ilość napojów zaręczynowych, skład wyprawki, kwota posagu, posiłki rytualne, obrzędy sprawdzające dziewictwo”⁷⁵.

Większość uczonych wymienia trzy podstawowe fazy małżeństwa tradycyjnego: obietnica, spłacenie *agba nana* oraz wspólne zamieszkanie małżonków⁷⁶. Jednak wnikliwa analiza rytuałów i zwyczajów związanych z małżeństwem wskazuje, iż proces ten zaczyna się od wstępnych negocjacji, a kończy na wspólnym zamieszkanianiu oraz publicznej prezentacji dziecka jako formy dopełnienia małżeństwa.

⁷² Istnieje wiele przekazów dotyczących gestu dotknięcia/uderzenia kamykiem. Niektóre tradycje wspominają, iż mały kamyk (fr. *caillou*) powinien być koloru białego (tradycje Aneho), a kobieta w ciąży powinna go strzec aż do momentu małżeństwa swej przyszłej córki.

⁷³ Por. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 204. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 129. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 156. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 20-21.

⁷⁴ Zob. Pastor Jakob Spieth przedstawia dokładne obowiązki mężczyzny i wartość, którą powinien ofiarować przyszłej rodzinie. *Les communautés Ewes*, s. 206.

⁷⁵ C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 132, tłum. własne.

⁷⁶ Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 307-313.

a. Narzeczeństwo

Niewątpliwie momentem rozpoczynającym proces zawarcia małżeństwa jest obietnica rodziców, która zaczyna etap narzeczeństwa. W obecnych czasach gest dotknięcia małym kamykiem brzucha kobiety w ciąży oznaczający prośbę o przyszłe małżeństwo z jej dzieckiem (w przypadku urodzenia córki) uległ zanikowi. Jednak we wstępnej fazie nieodzowny jest udział rodziców i najbliższej rodziny⁷⁷. Generalnie nie istnieją limity wiekowe wyznaczające zdolność zawarcia małżeństwa. W tradycji popularnej można jednak napotkać dwa rodzaje kryteriów dopuszczających do założenia przyszłej rodziny⁷⁸. Jedno z tych kryteriów dotyczy budowy ciała – kobieta nie powinna już mieć piersi *anoglovi* (kiełkujące), lecz *anomumu* (złamane, opadające). Jeżeli chodzi o mężczyznę, w zależności od wykonywanego zawodu, ważne, aby mógł wykazać się siłą i zdolnością do zapewnienia przyszłej rodzinie potrzeb materialnych. Kolejnym kryterium jest zaradność życiowa. Do obowiązków kobiety należy troska o czystość domu, przygotowanie posiłków, na które mąż musi zapracować.

b. Wstępne negocjacje vofofo

Etap narzeczeństwa dzieli się na dwa momenty: *vofofo* (pukać do drzwi) i *ametabiabia* (domaganie się osoby)⁷⁹. W zależności od regionu i tradycji rodzinnych wyznacza się osoby, które będą negocjowały przebieg przyszłego małżeństwa. Z reguły są to dwie lub trzy ciotki ze strony ojca *tasi*. Do tej misji mogą zostać również wyznaczone starsze kobiety z rodu ojca⁸⁰. Gdy rodziny się dobrze znają, tej misji przewodniczy najstarszy brat ojca (praktyka stosowana do obecnych czasów w regionach Tschievié, Notshé). Misja *vofofo* dokonuje się bardzo wcześnie rano (około czwartej, najpóźniej piątej godziny, jeszcze przed wschodem słońca). Ma to związek z przekonaniami ludu Ewe. Problemy dnia jeszcze nie nastąpiły, rodzice przyszłej małżonki nie mieli czasu na spożycie alkoholu, a dokonywa-

⁷⁷ Zob. D. Meekers, *Freedom of partner choice in Togo*, „Journal of comparative family studies”, 1995 (26), s. 163-178.

⁷⁸ Według analiz demograficznych w Togo średnia wieku mężczyzny w momencie zawarcia związku małżeńskiego wynosiła (w latach 1960-1970) 26 lat, natomiast kobiety – 18. Zob. T. Locoh, *La nuptialité au Togo. Evolution entre 1961 et 1970*, „Population” 1976 (31), s. 382. T. Locoh, *Structures familiales et évolutions de la fécondité dans les pays à fécondité intermédiaire d'Afrique de l'Ouest*, w: Bulletin démographique des Nations Unies, Achever la transition de la fécondité, Numéro spécial, nr 48/49, New York 2010, s. 175-178.

⁷⁹ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 135.

⁸⁰ Tradycja ludu Guin dopuszcza udział ciotek ze strony matki. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 141. K. Adabra również dzieli na proces narzeczeństwa dwa etapy: *esi dzedze* – zapoznanie przyszłej żony, które jest równoważne z *vofofo*, oraz *afo to kpui*, które generalnie odpowiada rytuałowi *ametabiabia*. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions evé : l'exemple de l'Avé*, s. 310-11. Por. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 22-23.

ne pertraktacje mają bardzo ważny charakter. Wybrana delegacja puka do drzwi, gdzie następuje rytualny dialog. Delegacja przemawia:

Mieva miagbo be miawo miafe akoe ne mi ne miatso anotsi (Przybyliśmy do was, abyście nam pożyczyli kalebasy do napicia się wody)⁸¹. Inna formuła brzmi:

Mieva miagbo be miawo miafe dotsovi deka na mi ne woano tome yim nami (Przybyliśmy, aby was prosić o pożyczenie jednej z waszych służebnic, by nam przyniosła wody ze strumyka). Następnie ojciec rodziny odpowiada: *Akoe ka dim miele?* (Którą z kalebas chcecie?). Delegacja powinna wymienić imię córki wybranej na przyszłą żonę⁸². Podobny dialog⁸³ pierwszych pertraktacji wśród ludu Guin przytacza Diedrich Westermann.

Jednak symbolika gestu czerpania wody posiada tu inne znaczenie, które należy interpretować w odniesieniu do pracy kobiet. Utrzymanie gospodarstwa domowego pozostaje podstawową funkcją kobiety w rodzinie. Zasadniczo kobiety są „ofiarowywane mężczyznom, aby im służyły i otaczały ich najwyższą troską”⁸⁴.

Z powyższego dialogu należy wyszczególnić specyficzne i własne elementy kulturowe obecne wśród ludu Ewe. Rodzina mężczyzny prosi o „pożyczenie” *akoe* (kalebasy), która symbolizuje służbę mężczyźnie i zapewnienie funkcjonowania domostwa (*entretien de la maison*). Nie ma wzmianki o podarowaniu lub oddaniu kobiety na zawsze rodzinie mężczyzny. Mimo iż przyszła kobieta będzie fundamentalną częścią rodziny męża, jednak nie należy do niej całkowicie. Pochówek i wszelkie związane z nim czynności przynależą do obowiązków rodziny jej ojca. Mąż nie uczestniczy finansowo i logistycznie w przygotowaniu pogrzebu swej żony⁸⁵.

⁸¹ Pojęcie *akoe* oznacza naczynie wykonane z tykwy. *Lagenaria siceraria* – tykwa pospolita, kalebasa, roślina z rodziny dyniowatych, z której wyrabia się naczynia służące do przetrzymywania lub noszenia wody.

⁸² Dialog pierwszych pertraktacji z: C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 137.

⁸³ Formułę dialogu pierwszych pertraktacji pochodzącą z Aneho przytoczoną przez Claude’a Rivière’a charakteryzuje brak elementów symbolicznych. Występuje w niej zapewnienie pokoju, jak również szacunek wobec wybranej kobiety. Różnicę formy dialogu należy tłumaczyć z perspektywy historycznej, gdzie mieszkańcy Aneho trudnili się handlem niewolników, a ich działalność komercyjna nie zawsze była interpretowana pokojowo. Do chwili obecnej istnieje powszechne przekonanie, iż mieszkańcy Aneho są osobami niesłownymi, którym nie należy ufać. Zob. <http://www.lemonde.fr/a-la-une/2005/05/27/les-blessures-d-aneho-la-togolais6548213208.html> [dostęp 3/11/2015].

⁸⁴ „En référence au travail des femmes. L’entretien du foyer demeure l’attribution essentielle de la femme dans le ménage. Elles sont données aux maris essentiellement pour les servir, leur procurer le plus grand soin”. Tłum. własne. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d’Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 141.

⁸⁵ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 138. Rytuály i obowiązki pogrzebowe, w: J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 203, 287-302.

Po pierwszej pertraktacji rodzice dziewczyny odsyłają delegację i określają termin następnego spotkania (5-8 dni). Przez ten czas rodziny obydwu stron przeprowadzają wywiad środowiskowy dotyczących przyszłych narzeczonych⁸⁶. Bliscy małżonków dowiadują się o wadach i zaletach panujących w rodzinach. W przypadku pozytywnej opinii rodzina przyszłego męża ponownie zwraca się z prośbą o wydanie za mąż córki. Podczas drugiej i trzeciej wyprawy w skład delegacji wchodzi wujek ze strony matki (z reguły najstarszy brat matki). Bardzo ważnym elementem w pozytywnym przebiegu stanowi zgoda przyszłej małżonki, jednak nie jest ona decydująca. Pastor Jakob Spieth przedstawia sposoby zmuszania kobiety do akceptacji przyszłego małżeństwa, takie jak próba głodu przez okres kilku dni, przywiązywanie do drzewa lub zmuszanie do chodzenia na łańcuchu czy kary cielesne⁸⁷. Zwykle po trzeciej oficjalnej prośbie narzeczeństwa okres pierwszego etapu *vofof* kończy się tradycyjnym posiłkiem oraz spożyciem napojów *nuhaha*, zwyczajowo zwanym „otwarcie ust” (*ouvert la bouche*)⁸⁸. Tradycyjnie są to butelka Schnapsa oraz Dubonnet⁸⁹.

c. *Ametabiabia* (domagać się osoby)

Praktykę *ametabiabia* można nazwać „roszczeniem praw do pewnej osoby”. W kulturze ludu Ewe pojęcie to oznacza ceremonię zakończenia czasu narzeczeństwa, a zarazem moment inicjujący ściśle relacje między rodzinami. Rankiem rodzice narzeczonego, jego wujkowie wraz ze swymi żonami udają się do domu kandydatki, aby rozpocząć ceremonię *ametabiabia*. Ojciec przyszłej małżonki tradycyjnie pyta o powód odwiedzin, który przedstawia wujek ze strony matki. Po symbolicznym dialogu ojciec domu, w którym dokonują się ceremonie, odmawia modlitwę do przodków, następnie siostra ojca przedstawia narzeczoną zebrany. Istnieją pewne formuły wypowiedziane przez ojca przed oddaniem córki przyszłemu mężowi. Nie posiadają one jednolitej formy. Przeważnie ojciec przedstawia córkę po imieniu i oddaje mężowi, po czym następuje modlitwa wstawiennicza do przodków rodziny, następnie życzenia liczego potomstwa, urodzaju plonów i długiego życia w pokoju⁹⁰.

⁸⁶ Problemy wykluczające małżeństwo tradycyjne: pokrewieństwo, nałogi, choroby dziedziczne i inne. Zob. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 19-21.

⁸⁷ Zob. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 207.

⁸⁸ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 140.

⁸⁹ Nazwy alkoholi niekoniecznie odnoszą się do ich właściwego rodzaju. Pod nazwą „schnaps” należy rozumieć alkohol o większym stężeniu. Do tej kategorii trunków należą whisky, gin oraz lokalny napój sodabi. Natomiast do kategorii „Dubonnet” należą napoje niskoprocentowe i słodkie likiery. Generalnie mocne alkohole ofiaruje się ojcu przyszłej małżonki, natomiast niskoprocentowe i słodkie – matce wybranki. (Le Schnaps est destiné au père de la fille; le Dubonnet à sa mère). A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 310-311.

⁹⁰ Por. Zebrane dialogi w rodzinach w czasie przedstawienia córki przyszłej rodzinie. J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 207, C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les*

Francuski antropolog Claude Rivière wyznacza cztery elementy konstytutywne etapu narzeczeństwa:

1. Ostateczne pozwolenie na zawarcie związku małżeńskiego wyraża ojciec dziewczyny oraz wujek ze strony matki narzeczonego.
2. Zgoda przyszłych małżonków. Mąż jest tu utożsamiany z osobą, która jest odpowiedzialna za wszystkie praktyki. To mąż poślubia żonę⁹¹.
3. Pożywienie i napoje użyte podczas ofiary dla przodków i Vodou oraz posiłków są zapewnione przez rodzinę nowożeńca.
4. W dniu *ametabiabia* obie rodziny dokładnie określają charakter i wartość *agba nana*, którą naręczony jest zobowiązany wypłacić rodzinie panny młodej⁹².

Wartość i charakter *agba nana* decydują o czasie, w jakim naręczony jest w stanie zapewnić rodzinie żony oraz przygotować zaplecze logistyczne (pole i dom). Wymagania rodziny mogą być tak wysokie, że od momentu *ametabia* do właściwych zaślubin *srodede* może upłynąć kilka lat. Wartość *agba nana* zależy od statusu społecznego, ekonomicznego, politycznego (w przypadkach rodzin wysoko usytuowanych politycznie), poziomu wykształcenia kobiety i jej zawodu⁹³. Claude Rivière opisuje *agba nana* wśród ludu Ewe na przestrzeni XX wieku. Nie posiada ona określonej stałej wartości. W skład tego obowiązku wchodzi praca na polu; pomoc w budowie domu rodziców żony; zakup odzieży dla rodziców i najbliższych z rodziny, napojów alkoholowych, pożywienia, biżuterii i innych drobnych podarunków⁹⁴. Od momentu *ametabiabia* do czasu właściwych zaślubin *srodede* naręczeni odwiedzają swe rodziny, pomagając każdej z nich. Odwiedziny, pomoc na polu oraz ofiarowanie prezentów zacieśniają relacje między rodzinami.

d. Posag *agba nana*

Początkowo obowiązek *agba nana* wynosił symboliczną wartość *cauris*⁹⁵. Później zamieniono go na inne czynności, takie jak praca w polu czy konkretne dary, np. kilka butelek wina palmowego, parę tradycyjnie sporządzonych tkanin. Z cza-

Évé du Togo, s. 141, D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 140-145.

⁹¹ W przytoczonej koncepcji kobieta przyjmuje aspekt pasywny, który po części wyjaśnia francuski uczonec: „on marie une femme”, a nigdy: „on se marie avec”. Zwrot w języku polskim oznacza „mężczyzna poślubia kobietę, a nie żeni się z kobietą”. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, s. 141.

⁹² Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, s. 141-142.

⁹³ Zob. M.-P. Thariat, *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, s. 148.

⁹⁴ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Évé du Togo*, s. 145-146.

⁹⁵ *Cypraea moneta* (cauris) stanowiła pierwszy środek płatniczy na Wybrzeżu Afryki Zachodniej w XVI-XIX w.

sem wraz ze wzrastającą dywersyfikacją statusu społecznego podnoszono wartość wykupu małżonki. Gdy mężczyzny nie było stać na spłacenie całkowitej wartości, a z przyszłą małżonką pragnął założyć rodzinę, wówczas podczas rozmów *afo to kpui*, deklarował spłacanie w określonym czasie całkowitej należności. Tradycyjne minimum posagu wynosiło: 4 butelki Schnapsa, jedna butelka piwa i jedna lemoniady. Przy czym istniał tradycyjny podział, gdzie dwie trzecie przypada ojcu i jedna trzecia matce⁹⁶.

Inną formą zapewnienia małżeństwa bez spłacania wartości *agba nana* jest zwyczaj *efu nu dede* (oznajmienie ciąży). W praktyce jest to forma mandatu lub wykupienia kobiety, ponieważ w zwyczajach ludu Ewe nie omawia się, jak również nie odbiera się wykupienia *agba nana*, gdy kobieta jest w ciąży. W mentalności Ewe te pertraktacje w czasie ciąży kobiety mogą spowodować gniew przodków lub bóstw Tro/Vodou na obie rodziny⁹⁷. Najpóźniej rytuał ten powinien być dokonany do szóstego miesiąca ciąży, mężczyzna wraz swymi rodzicami udaje się do rodziców kobiety, przynosząc 2 butelki Schnapsa, (Gordon, Gin i Dubonnet), 2 butelki piwa, napoju oraz 2 tkaniny dla kobiety, tradycyjnie zwanej *efu kpa vo*. Należy czekać na narodzenie dziecka, następnie zwyczajowo zalegalizować związek. Wymagania *agba nana* są znacznie niższe.

Wartości i znaczenie symboliczne *agba nana* nie należy identyfikować z „ceną za kobietę” (*prix de la femme*) lub gestem sprzedaży czy wzbogacenia się rodziców przyszłej żony. Generalnie znaczenie symboliczne *agba nana* posiada wieloaspektowy wymiar dla samej kobiety. Jawi się jako materialny dowód miłości narzeczonego, jak również pewien prestiż społeczny. Im droższa kobieta, tym jej pozycja społeczna jest wyższa. Dla rodziców kobiety jest to forma podziękowania (*akpedanu*)⁹⁸ za wykształcenie i oddanie córki. W relacji społecznej posiada wymiar zabezpieczenia i potwierdzenia paktu międzyrodzinnego⁹⁹. W odniesieniu do prawa cywilnego, całkowite uregulowanie *agba nana* jest warunkiem *sina qua non* ważności prawnej związku. Brak uregulowania tego obowiązku jest równoznaczne z rozwodem cywilnym i tradycyjnym (*pas de dot pas d'épouse*)¹⁰⁰. W roku

⁹⁶ Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 311.

⁹⁷ W regionach południowo-zachodnich zamieszkiwanych przez lud Ewe „bóstwa pośredniczące” lub „zarządzające światem” (fr. *divinités intermédiaires ou intercesseurs, gestionnaires du monde*) są zwane Tro, natomiast w regionach południowo-wschodnich otrzymują nazwę Vodou. Zob. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Éwé du Togo*, s. 27.

⁹⁸ *Akpedanu* dosłownie „dar dziękczynny”, który jest najczęstszym określeniem *agba nana* dla rodziców małżonki za *mia woe dziwi loo*, zwrot, który oznacza: wy (rodzice) wydaliście na świat tę córkę. Zob. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, s. 151.

⁹⁹ Zob. M.-P. Thiriat, *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, s. 142-151.

¹⁰⁰ Zob. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 30. Również z punktu widzenia prawnego: brak spłacenia wymaganej powinności małżonka prawomoc-

1960 ówczesny prezydent Sylvanus Olympio wprowadził obowiązek spłacenia wszelkiej powinności (*agba nana*) względem rodziny małżonki oraz zawarcia tradycyjnego związku małżeńskiego przed zawarciem związku cywilnego lub religijnego¹⁰¹. Prawo cywilne z roku 1980 podaje definicję *agba nana* = la dot. Artykuł 58 mówi: „Posag ma charakter symboliczny. Może być spłacony w formie pieniężnej lub w naturze oraz występować w obu formach. Jednak w żadnym wypadku nie może przekraczać wartości dziesięciu tysięcy franków”¹⁰².

Według popularnych wierzeń brak całkowitej regulacji *agba nana* względem rodziny małżonki przynosi nieszczęścia dla nowo założonej rodziny w kwestii zdrowia i życia potomstwa. W skład *agba nana* wchodzi elementy esencjalne i symboliczne, które są ofiarowane małżonce i jej rodzicom¹⁰³. Mianowicie oprócz pracy i pomocy rodzicom narzeczony powinien im ofiarować: osiem butelek alkoholu o wyższym stężeniu, dwie butelki piwa, dwie butelki lemoniady, dwa litry *sodabi* (mocniejszy alkohol produkcji lokalnej), dwanaście bulw pochrzynu. Wśród rzeczy ofiarowanych przyszłej małżonce powinny się znaleźć: walizka, torba na zakupy, pierścionek zaręczynowy, dwa metry tkaniny koloru czerwonego, osiem tkanin tkanych tradycyjnie, sześć – osiem chustek, dwie pary butów, dwie pary kolczyków, duża miska, krzesło kuchenne, koperta z pieniędzmi oraz Biblia (również różaniec, gdy kobieta jest katoliczką)¹⁰⁴.

W rzeczywistości w skład *agba nana* wchodzi:

- *agbanvi* lub *agosonu* (napoje i symboliczna suma pieniędzy ofiarowane w pierwszej fazie rozmów *ametabiabia*),
- *srogba* lub *srodegba* (napoje, odzież dla małżonki oraz produkty rolne przedstawiane podczas tradycyjnych zaślubin *srodede*),
- obowiązki pracy narzeczonego od momentu *ametabiabia* do chwili *srodede*¹⁰⁵.

e. Zaślubiny *srodede*

W zależności od regionu tydzień liczy cztery lub pięć dni. W rejonach Kpalimé składa się on z następujących dni: *afenogbe* – dzień odpoczynku, *domegbe* – dzień pośrodku, *asiamigbe* – dzień targu, *agbletogbe* – dzień pracy. Natomiast w okolicach centralnych i wschodnich zamieszkiwanych przez lud Ewe tydzień liczy pięć dni:

nie może unieważnić związek małżeństwa. Artukuł 86 paragraf 3: „La nullité du mariage peut être prononcée pour non payement de la dot”.

¹⁰¹ Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 308.

¹⁰² Tamże, s. 308, tłum. własne.

¹⁰³ „W rzeczywistości stanowi rytualną i symboliczną pieczęć jedności między małżonkami i ich rodzinami”, C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Ewé du Togo*, s. 147, tłum. własne.

¹⁰⁴ Zob. A.K. Adabra, *Aux sources de l'histoire et des traditions ewé : l'exemple de l'Avé*, s. 311-312.

¹⁰⁵ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Ewé du Togo*, s. 146-147.

afenogbe (legbe wśród ludu Ouatchi) – dzień odpoczynku, *agbletsugbe* – dzień pracy, *domegbe* (*motagbe* wśród ludu Guin) – dzień pośrodku, *dategbe* – dzień symbolizujący węża, *fotegbe* (nyrigbe w języku guin) – dzień wykonania obowiązków¹⁰⁶.

Tradycyjne ceremonie zaślubin *srodede* zawsze odbywają się w dniu targu, czyli *asiamigbe* lub w dniu pracy *agbletsugbe* i trwają dwa lub trzy dni. Zanim żona opuści dom ojca i zamieszka wspólnie ze swym mężem otrzymuje pouczenia od matki: „Oddaję cię mężowi. Zostań z nim! Nie kłóć się! Jeżeli twój mąż jest zły, za bardzo nie narzekaj. Nie współżyj z innymi mężczyznami, ponieważ to ściągnie na ciebie śmierć. Jeżeli ktoś cię obraża, zachowaj spokój. Gdy dwie lub trzy osoby plotkują, nie mieszaj się w ich rozmowy. Nie chcę słyszeć o tobie niczego złego. Powiedziałam ci wszystko”¹⁰⁷.

Następnie od ojca: Idź dołączyć do męża i bądź mu posłuszna. Jeśli on coś mówi, nie patrz mu w oczy, lecz opuszczaj głowę. Nie dyskutuj z nim! Jeśli twoi sąsiedzi chcą się kłócić z nim, ty opuszczaj głowę i milcz. Nie patrz im w oczy, bo wiesz, że to oznacza brak szacunku. Nie zadawaj się z mężczyznami, gdyż zostaniesz prostytutką, a następnie będziesz zniesławiona. Nigdy nie ukrywaj prawdy wobec innych, ponieważ możesz się zniszczyć. Nie zawiązuj przyjaźni z wieloma kobietami. W kuchni gotuj, a nie zwęglaj. Wstawaj wcześniej i idź po wodę, po powrocie zamieć podwórko, rozpal ogień i gotuj. Kiedy skończysz, idź do męża na pole. Spoglądaj jedynie na braci męża jak na swoich braci, ponieważ oni pomogą ci w potrzebie. Nie wdawaj w niewłaściwe relacje z nimi, w przeciwnym wypadku zostaniesz upokorzona. Jeśli jeden z nich jest chory lub gdy jego żona urodzi dziecko, pomóż im, przynosząc wodę i drewno. Daj im sól i wszystko, co jesteś w stanie im zapewnić. Kiedy znajdziesz się w podobnej sytuacji, oni odwzajemnią ci się¹⁰⁸.

Porady rodziców zalecają całkowite posłuszeństwo i uległość wobec małżonka, jak również współpracę z rodziną. Przestrzegają przez zbyt bliskim spoufalaniem się z sąsiadami oraz pewnym rodzajem wygody w wypełnianiu obowiązków domowych.

Następnie orszak weselny tradycyjnie zwany *srokpłokplo* zmierza do przyszłego domu zamieszkania małżonków. W niektórych regionach siostry ze strony ojca

¹⁰⁶ Por. D. Westermann, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, 192-6, C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 148-9. W kulturze ludu Ewe dzień targu lub dzień pracy stanowił fundamentalne kryterium w nazewnictwie pozostałych dni tygodnia, podobnie jak w języku łacińskim i we wczesnej kulturze chrześcijańskiej, gdzie „domenica – dzień pański” pełnił analogiczną funkcję.

¹⁰⁷ J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 207, tłum. własne. Zob. też E. Sito, *Pokuta i pojednanie w przypadkach niewierności małżeńskiej wśród ludu Ewe. „Magdaleński” przyczynek do wypracowania wątku inkulturacyjnego*, w: J. Jezierski, K. Parzych-Błaszkievicz, P. Rabczyński (red.), *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2015, s. 344.

¹⁰⁸ J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 210, tłum. własne.

małżonka witają przybyły gości, wcześniej wykonując tradycyjny gest wylania przed drzwiami *djatsi* (woda zmieszana z mąką kukurydzy) jako symbol pokoju i gościnności. W okolicach Aneho szef rodziny prowadzi małżonkę do domu przodków *yohome*, gdzie spożywa tradycyjnie sporządzony napój. Następnie zbliża się ona do tronu przodków i przysięga wierność wobec przyszłej rodziny.

Na miejscu zaczyna się pierwszy i oficjalny etap zaślubin, w którym publicznie zostają przedstawione dobra materialne *agba nana*. Dawniej pierwszym elementem tego ceremoniału była prezentacja *sronuwowo* (tradycyjna tkanina, w której jest ubrana małżonka – w uproszczeniu to – tradycyjna suknia ślubna). Czasami używa się podobnego słowa *nutata*. W obecnych czasach *sronuwowo* jest przekazane kilka dni wcześniej, aby małżonka mogła przybyć już w niej ubrana. Gest przedstawiania publicznego *agba nana* stanowi element fundamentalny do chwili obecnej¹⁰⁹.

Po zakończeniu prezentacji wszystkich elementów stanowiących *agba nana*, ojciec małżonki ofiaruje swą córkę przyszłemu mężowi, wypowiadając słowa: *Mesoe na wo kuge, agbe, ado mawui o tsiko ma wui o*. Dosłownie: „daję ci ją na życie i na śmierć, niech nie cierpi głodu i pragnienia”.

Ojciec małżonka odpowiada: *Agbe! Mehoe asi eve*. Co oznacza: „Dziękuję! Otrzymuję ją dwiema rękoma”¹¹⁰.

Następnie jeden ze starszych z rodziny wyjaśnia tradycje i zwyczaje rodziny, do której małżonka będzie przynależała poprzez związek małżeński. Modlitwa do przodków i ofiara kończy wyjaśnienia szefa rodziny. Wspólny i obfity posiłek zacieśnia relacje rodzinne. W zależności od regionu istnieją tradycje poświęcenia dziewictwa małżonki. Powszechnie w języku ewe wyrażenie „kobieta jest w domu”, oznacza dziewicę¹¹¹. W okolicach Agou, w dniu zaślubin, po posiłku zezwalano małżonkom, aby współżyli. Po odbytych współżyciu małżonek był zobowiązany przedstawić zakrwawione prześcieradło – poświadczenie dziewictwa swej małżonki. W rejonach Aneho ciotki ze strony ojca małżonki dzień po zaślubinach prowadziły po raz kolejny małżonkę do domu męża, gdzie miał się dokonać akt współżycia małżeńskiego. Następnego dnia z rana mąż był zobowiązany przedstawić zakrwawione prześcieradło. Natomiast tydzień po zaślubinach rodzice kobiety oraz przedstawiciele władz lokalnych udawali się do domu ojca

¹⁰⁹ Zob. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 35.

¹¹⁰ Zwrot „otrzymuję ją dwoma rękami” oznacza radosne i upragnione przyjęcie. Najprawdopodobniej forma dialogu stanowi stały element w tradycji. Cytowana przez kilku autorów. Por. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Ewe du Togo*, s. 150; J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 211; B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 36.

¹¹¹ Zob. M.-P. Thiriat, *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, s. 52.

małżonka, gdzie oficjalnie było przedstawione świadectwo dziewictwa *efya avo* („ona pokazała prześcieradło”). W okolicach Tsievié istniał rytuał przecięcia przepaski zrobionej z rafii przeplatanej muszelkami¹¹². Mężczyzna wraz ze swą rodziną powinien przynieść prezenty, napoje oraz żywność do domu ojca swej małżonki. Ojciec lub przedstawiciel rodziny małżonki odmawiał modlitwę wstawienniczą do przodków, następnie ojciec lub wujek mężczyzny przecinał tradycyjną opaskę, wymawiając słowa: „dziś przecinam opaskę, abyś długo żyła w pokoju”¹¹³.

Dziewictwo małżonki nie jest elementem fundamentalnym i koniecznym do zawarcia związku małżeńskiego. Natomiast stanowi pewien prestiż społeczny dla rodziców oraz dla samej kobiety¹¹⁴. Gdy kobieta nie jest dziewicą, wspólnie z małżonkiem brudzą prześcieradło, najczęściej krwią gołębią, a następnie przedstawiają je publicznie zebranym. Czasami kobieta jest zobowiązana wyznać tożsamość tego, z kim straciła dziewictwo¹¹⁵.

W niektórych regionach można spotkać tradycyjne i publiczne potwierdzenie małżeństwa przez lokalnych szefów. Zwykle kobieta zamężna była przyprowadzona przed członków najbliższej rodziny swego męża, gdzie w specjalnej ceremonii zostało rozpoznane i potwierdzone małżeństwo przez tradycyjne władze lokalne. Ze względu na symbolikę i funkcje semantyczne charakterystyczne w kulturze ludu Ewe poniżej zostanie przytoczony dosłowny dialog szefa z nowo zamężną kobietą:

Szef: Skąd przychodzisz?

Kobieta: Przychodzę od Komi (imię męża).

Szef: Od jak dawna tam jesteś?

Kobieta: Od dwóch miesięcy

Szef: Co tam robisz?

Kobieta: Poszłam go poślubić.

Szef: Znasz go?

Kobieta: Tak, on jest moim mężem.

Szef: Kto ci dał tę tkaninę?

Kobieta: Mój mąż mi dał.

Szef: Nie pozwalam ci porzucić tej tkaniny, ponieważ jesteś mężatką¹¹⁶.

¹¹² Zob. Tradycyjalny ubiór zaślubin składa się z tradycyjnej tkaniny oraz wielu przepasek wykonanych z rafii (*Raphia africana*) oraz muszelek (*cypraea moneta*). J. Spieth, *Les communautés Ewe*, s. 250.

¹¹³ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 154.

¹¹⁴ Zob. M.-P. Thiriat, *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, s. 51.

¹¹⁵ Zob. C. Rivière, *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, s. 156.

¹¹⁶ Zob. Tamże, s. 157.

Po czym następuje symboliczne wypicie napoju lokalnego, wykonanego przez szefa wioski. Następnie wymawia modlitwę: „Niech Bóg obdarzy cię licznym potomstwem. Niech pokój króluje między tobą a twym mężem”. Po zakończeniu modlitwy szef część napoju wylewa na ziemię jako akt symbolicznego pojednania i akceptacji ze strony przodków¹¹⁷.

W przytoczonym dialogu należy podkreślić obecność kilku fundamentalnych elementów determinujących małżeństwo. Kobieta dobrowolnie przyszła od męża, u którego mieszka od pewnego czasu. Fakt posiadania tkaniny ofiarowanej przez męża oznacza spłcenie *agba nana*. Sam szef wioski publicznie rozpoznaje akt małżeństwa oraz zachęca do podtrzymywania zawartego związku. Modlitwa końcowa wyraża cel i funkcjonowanie małżeństwa, czyli prokreację i wspólne życie w pokoju.

Dr Edward Sito SVD – misjonarz w Togo i Angoli; dr nauk teologicznych; ostatnio opublikował: „Ciało w wyrażeniach i związkach frazeologicznych w języku ewe” w: Polisemia ciała, pod red. J.J. Pawlika i E.M. Mączki, Olsztyn 2016, s. 185-209; zainteresowania badawcze: etymologie, przekład międzykulturowy, problemy interkulturowości chrześcijaństwa i afrykańskich religii tradycyjnych.

Bibliografia

1. Abalo E.M., *Rapport de mission sur la participation à la consultation sous-régionale sur le trafic transfrontalier des enfants en Afrique de l'Ouest et du Centre*, Libreville 11-16 mars 2002, Lomé 19 mars 2002.
2. Adabra A.K., *Aux sources de l'histoire et des traditions ewe: l'exemple de l'Avé*, Ed. Saint Augustin, Lomé 2012.
3. Adotévi L.S., *Contribution à l'étude de l'esclavage en pays guin (Mina) à l'époque précoloniale (XVII - XVIII)*, w: N. L. Gayibor (ed.), *Le tricentenaire d'Aneho et du pays guin*, Presses de l'UB, Lomé 2001.
4. Atakpah B.O., *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, Pontificia Universitas Urbaniana, Romae 1959.
5. Cornevin R., *Le Togo. Des origines à nos jours*, Académie des Sciences d'Outre-Mer, Paris 1988.
6. Ellis A.B., *The Ewe-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: The Religion, Manners, Customs, Laws, Languages*, Chapman and Hall, London 1890.
7. Fortes W., Evans-Pritchard E.E., *African political systems*, International African Institute, Oxford University, London 1969 (13).
8. Gayibor L.N., *Migrations – Société – Civilisation, Les Ewés du Sud–Togo*, Praca doktorska, Paris 1975.

¹¹⁷ Zob. B.O. Atakpah, *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du droit canonique*, s. 41.

9. Gayibor N.L., *Histoire des togolais. Des origines aux années 1960*, Ed. Karthala – Presses de l'UB, t. 1-4, Lomé 2012.
10. Gayibor N.L., *Les peuples du Sud-Togo*, Presses de l'UB, Lomé 1992.
11. Gilli B., *Naissances humaines ou divines? Analyse de certains types de naissances attribués au Vodou*, Ed. Haho, Lomé 1997.
12. Hamberger K., *Matrilinearité et culte des aïeules chez les Éwé*, „Journal des Africanistes” 2009 (79), s. 241-279.
13. Klein S., *Etos zachodnioafrykańskiego ludu Ewe w świetle zasad moralności chrześcijańskiej*, Opole 2000.
14. Kludze A.K.P., *Ewe law of property*, Sweet and Maxwell, London 1973.
15. Koffi K., *Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise actuelle*, „Journal des africanistes”, 2000 (70), s. 233-237.
16. Kpogo L., *Jésus le Christ et la „justice éwé”. Pistes pour une théologie morale de l'inculturation*, Romae 1994.
17. Kryński A., Niedźwiedzki W., *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1909.
18. *La traite des personnes au Togo : Facteurs et recommandations*, UNESCO
19. Łąkowski R., *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1988.
20. Locoh T., *La nuptialité au Togo. Evolution entre 1961 et 1970*, „Population” 1976 (31), s. 379-398.
21. Locoh T., *Structures familiales et évolutions de la fécondité dans les pays à fécondité intermédiaire d'Afrique de l'Ouest*, w: Bulletin démographique des Nations Unies, Achever la transition de la fécondité, Numéro spécial, nr 48/49, 2002, New York 2010, s. 177-192.
22. Meekers D., *Freedom of partner choice in Togo*, „Journal of comparative family studies”, 1995 (26), s. 163-178.
23. Pauvert J.C., *L'évolution politique des Éwé*, „Etudes africaines” 1960 (2), s. 161-192.
24. Riendorf C.Ch., *History of the Gold Coast and Asante, based on traditions and historical facts : comprising a period of more than three centuries from about 1500 to 1860*, Basel 1895.
25. Rivière C., *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, Les Nouvelles Editions Africaines, Lomé 1981.
26. Rivière C., *Union et procréation en Afrique. Rites de la vie chez les Evé du Togo*, L'Harmattan, Paris 1990.
27. Rongier J., *Parlons éwé. Langue du Togo*. Ed. Harmattan, Paris 2004.
28. Sito E., *Analiza biblijnych odniesień w genezie ludu Ewe na podstawie przekazów ustnych o królu Agokoli*, „NURT SVD” 2014 (136/2), s. 46-63.
29. Sito E., *Pokuta i pojednanie w przypadkach niewierności małżeńskiej wśród ludu Ewe. „Magdaleński” przyczynek do wypracowania wątku inkulturacyjnego*, w: J. Jezierski, K. Parzych-Błaszczewicz, P. Rabczyński (red.), *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*. Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 2015, s. 335-352.
30. Spieth J., *Die Ewe-Stämme : Material zur Kunde des Ewe-Volkes in Deutsch-Togo*, D. Reimer (Ernst Vohsen), Berlin 1906. Tłumaczenie na język francuski, *Les communautés Ewe*, presses de l'UL, Lomé 2009; w języku angielskim, *The Ewe people : a study of the Ewe people in German Togo*, Sub-Saharan Publishers, Accra 2011.

31. Surgyde A., *Le système religieux des évhé*, Ed. L'Harmattan, Paris 1988.
32. Thiriat M.-P., *Faire et défaire les liens du mariage : évolution des pratiques matrimoniales au Togo*, Centre français sur la population et le développement, Paris 1998.
33. Vorbrich R., *Plemienna i postplemienna Afryka. Koncepcje i postaci wspólnoty w dawnej i współczesnej Afryce*, Poznań 2012.
34. Westermann D., *Die Glidyi-Ewe in Süd-Togo; Züge aus ihrem Gesellschaftsleben*, Berlin 1935, Przetłumaczone na język francuski, *La vie sociale des Guin d'Aneho et de Glidji (Sud-Togo)*, Presses de l'UL, Lomé 2012.
35. Zielnica K., *Lud Ewe w Afryce Zachodniej: przykład kształtowania się świadomości etnicznej i narodowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1976.
36. „Signification : La tendresse d'une mère est unique”. zob. <http://contributionsafricaines.com/tag/proverbe-ewe> [dostęp 20/11/2015].
37. Dokument United Nations Educational Scientific and Cultural Organization (Organizacja Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury), *La traite des personnes au Togo : Facteurs et recommandations*. Document stratégique série pauvreté n° 14.4 (F), Paris 2007, s. 17-22
38. *Famille, migration et urbanisation au Togo*, Etude dans le secteur de la population au Togo, Uniwersytet z Lomé, Katedra Studiów Demograficznych, Lomé 2002, t. 4, s. 64-67
39. <http://www.lemonde.fr/a-la-une/2005/05/27/les-blessures-d-aneho-la-togolais6548213208.html> [dostęp 3/11/2015].
40. Human Rights Watch, *Aux frontières de l'esclavage. Traite des enfants au Togo*, Mars 2003, t. 15.