

Wstęp

Kazuwa Mkandawire tańczył *vimbuza*¹ zarobkowo i jednocześnie na nie chorował. Skontaktował mnie z nim lider lokalnego zespołu Kukaya, Emmanuel Ngwira. Zespół ten zajmował się „promocją, zachowaniem i rewitalizacją”² kultury Regionu Północnego Malawi, w tym tańca *vimbuza*. ANgwira³ zajmował się tradycją i kulturą, w AMkandawirem podnosiły się duchy.

Chcąc pomóc mi znaleźć wytwórcę bębnow, ANgwira przekonał Kazuwę do wykonania instrumentu. Wcześniej nalegał, bym nie opuszczał Malawi bez bębnow i żebym po powrocie do Europy kontynuował ćwiczenia rozpoczęte pod jego kierunkiem. AMkandawire przyjął zamówienie, jednak po kilku tygodniach umówienie się z nim po odbiór bębnow okazało się trudne. Ludzie ostrzegali, że konsekwencją jego choroby była nieprzewidywalność i nieuprzejmość.

Wreszcie, gdy zaczynałem już tracić nadzieję, AMkandawire zaprosił mnie do swojej wsi w okolicach Rumphu po bębny. Finalnie wyglądały one jak nieco pomniejszone wersje instrumentów używanych podczas *vimbuza*. Ich miniaturowa forma i proste wzory niestosowane w wiejskiej praktyce

¹ W języku tumbuka *vimbuza* to forma liczby mnogiej. Liczba pojedyncza to *chimbuz*.

² Sformułowanie to pojawiało się w praktycznie każdej rozmowie z Emmanuelem Ngwirą.

³ Przedrostek „A-” dodany przed nazwiskiem stanowi formę grzecznościową w języku tumbuka, ekwiwalent wyrażenia „Pan Ngwira”.

pozwały się domyślać, że ich twórca wyobrażał mnie sobie jako białego, który chciałby zabrać do domu egzotyczną pamiątkę.

Gdy wskazanego dnia pojawiłem się we wsi, zanim zdążyłem się przedstawić, AMkandawire ukazał się w stroju, w którym występował na wiecach politycznych i imprezach edukacyjnych. Na jego ciele, tak samo jak w sytuacji naszego spotkania, prezentowały się różne faktyczne i potencjalne sposoby rozumienia i praktykowania *vimbuza*. Wskazując na splecione paciorki i kolorowe sznureczki, powiedział, że to niezbędne, gdyż czarownicy (*mfiti*) z zazdrości i strachu mogą uderzyć go błyskawicą. Czerwień jego stroju stanowiła spełnienie życzenia duchów, a peruka, pióropusz i klamerek odczepiona od markowej damskiej torebki, jakich wiele na lokalnych targach, miały robić wrażenie na publiczności. Postać AMkandawirego jako popularnego performerera przewijała się później wielokrotnie, między innymi w rozmowie z dyrektorką muzeum w Mzuzu, która organizując akcje edukacyjne w regionie Rumphu – dotyczące na przykład wyborów, prewencji HIV lub gruźlicy – chciała nadawać przekaz w rytm lokalnych tańców. *Kazuwa! Uwielbiamy go! Zawsze po niego dzwonimy, żeby nam pomógł!*

AMkandawire odtańczył kroki *vimbuza* do rytmu granego przez swoich synów, śpiewem dziękując mi za przybycie (*Yewo APeter, yewo*). Chwilę później zachęcił mnie do robienia mu zdjęć, a w jego zachowaniu w zagadkowy sposób łączyły się nieprzystępność i entuzjazm. Zapłaciłem za bębny zakomunikowaną mi kwotę, którą – zapewne niespodziewanie dla niego – przyjąłem bez negocjacji, co wyraźnie go ucieszyło, bo z miejsca nakazał synom złapać kurczaka i mi go ofiarować. Widziałem jednak jego powściągliwość, miałem pewność, że był skłonny mówić mi dokładnie to, co wszystkim innym przybyszom z Europy pytającym go o taniec i duchy.

Było to jedno z wielu spotkań, ani długie, ani szczególnie serdeczne, za to bardzo pouczające. Skłoniło mnie ono do zastanowienia się, jakiego rodzaju przedmiotem badań mogą być *vimbuza* czy raczej na czym właściwie polega uczynienie z *vimbuza* przedmiotu badań uwikłane w złożone praktyki wytwarzania egzotycznego innego. Ani postać, ani zachowanie AMkandawirego nie dały się przyporządkować do jednej kategorii inności, nie zamykały się w jednym ujęciu przedmiotu badań, jakim mogły być *vimbuza* jako choroba, jako wierzenie czy jako aktywność komercyjna. Podobny problem stanowiło zaklasyfikowanie aktywności ANgwiry. Był

nie tylko profesjonalnym muzykiem i rewitalizatorem, ale również synem dwójki owładniętych *vimbuza* lekarzy, niespokojnym i nieprzewidywalnym, jak widzieli go współpracownicy. W rozmowach z nimi i z wieloma innymi tancerzami, lekarzami, kaznodziejami powoli odsłaniał się przedmiot tak złożony, że wychodzący poza ramy standardowego opisu.

Standardowy, choć pobieżny opis niezaangażowanego obserwatora mógłby streścić scenę bębnienia, które wykonują dwie bądź trzy osoby. Bębnom zazwyczaj towarzyszy solowy taniec, co wpisuje się w wyobrażenia na temat religii afrykańskich związanych z duchami przodków. Jesteśmy tutaj jednak daleko od zrozumienia, które nie tyle stopniowo ujawnia fakty, ile komplikuje się poprzez zaangażowanie coraz to nowych pokładów wiedzy etnograficznej produkowanej dzięki podzieleniu społecznej praktyki. Opis niepobieżny opierać się będzie zatem na zaangażowaniu w działania aktorów społecznych i w zróżnicowane formy komunikacyjne skontekstualizowane zarówno w rzeczywistości badanej, jak i w konwencjach wywiadu etnograficznego. Błędem jednak byłoby liczyć na to, że taki opis pozwoli na uzyskanie spójnego wytłumaczenia. Rozwarstwienie rzeczywistości społecznej nie pozwala triumfować beztróskiej prostocie.

By znaleźć równowagę między rozwarstwieniem rzeczywistości a retoryczną efektywnością, w książce tej przeplatają się dwie równoległe narracje, z których jedna opiera się na opisie etnograficznym wielowarstwowego zjawiska *vimbuza* i jego splątanych kontekstów, druga zaś odsyła do problemu metodologicznego tworzenia reprezentacji naukowych. Przegląd historycznych i współczesnych konceptualizacji praktyki *vimbuza* katalizuje refleksję nad epistemologiczną pozycjonalnością współczesnej, postkolonialnej etnografii i eksperckich modeli wiedzy. Wybór *vimbuza* jako punktu wyjścia do opisu etnograficznego i, w dalszej części, porównania z praktykami religijnymi malawijskich chrześcijan jest nieprzypadkowy. *Vimbuza* stanowią bowiem przykład zjawiska, przy którego opisie łatwo uwypuklić „szok kulturowy” służący do obiektywizacji różnicy (Wagner, 1981, s. 17). W klasycznej antropologii taka operacja podkreślenia inności ułatwiała sformułowanie wyraźnie zaznaczonego pojęcia kultury (Wagner, 1981, s. 16) i co za tym idzie – egzotycznego przedmiotu badań. W takiej optyce *vimbuza* rozumiane jako „zwyczaj” na tyle odmienny od europejskiego praktykowania tańca, religii czy medycyny potrzebowały etnograficznego wyjaśnienia jako zesencjonalizowanej różnicy.

Stanowiły przykład związanego z duchami przodków religijnego „zwyczaju”, który pozwalał na egzotyzację nie-Europejczyków. Podobieństwo *vimbuz* do charakterystyki „religii ekstazy” (Lewis, 1971) pozwalało określić praktykujących je jako nacechowanych nieracjonalizmem i niepewną, podatną na rozplynięcie świadomością.

Zamierzam tu zaproponować inne podejście, które nie polega na uchwyceniu jakiejś nowej, bardziej trafnej czy nieoczekiwanej esencji w błyskotliwym akcie odkrycia. Zmierzam raczej w stronę zbudowania otwartej, wielowarstwowej reprezentacji. Czerpię przy tym z potencjału etnografii jako nauki potrafiącej uchwycić wielość przeciwstawnych głosów w miejscu, w którym niegdyś dostrzegano homogeniczną całość kulturową (Marcus, 2004, s. 127–129), spopularyzować dialektykę różnicy i powiązania (Gupta, Ferguson, 2004), a wreszcie zrozumieć, że pozycja badacza znajduje się w tej samej temporalności co badane środowisko (Fabian, 1983). Bazując na tych założeniach, traktuję etnografię jako jedną z kluczowych strategii deegzotyzacyjnych. W rozdziale pierwszym omawiam dwa metodologiczne „węzły”, które stworzyły warunki do tego, by uważać „dziś za oczywistość, że teksty etnograficzne nie przekazują prawdy na temat jakiejś kultury czy społeczności, lecz są z konieczności, podobnie jak inne narracje wizualne i werbalne, przedstawieniami” (Pink, 2009, s. 188). Jako „węzły” te rozumiem, po pierwsze, krytykę reprezentacji etnograficznych, po drugie zaś – nurty myśli postkolonialnej. Interesują mnie one szczególnie pod względem tego, w jaki sposób odnoszą się do badania zjawisk określanых ogólnie jako religijne, przy założeniu, że religijność rozumie się jako otwartą, nieuniwersalną kategorię (Asad, 1993, s. 29).

Jednym ze środków, które stosuję do uruchomienia strategii deegzotyzacji, jest organizacja opisu wokół doświadczenia jednostek. Doświadczenia te, tylko niekiedy spójne z uporządkowaniem w ramach osobnych kategorii, ujawniają sprzeczności porządku normatywnego. Opieram się przy tym na założeniu, że sens doświadczenia kulturowego zawiera się w doświadczeniach jednostkowych (Ellis, Bochner, 2000). W książce tej *vimbuz* są nie tyle zjawiskiem o obiektywnych ramach, ile wypadkową ludzkich praktyk, afektów i trajektorii: odnajdywania swego miejsca społecznego i prób kumulacji prestiżu, cierpienia i choroby, nadziei i starań, zapamiętania w tańcu czy w grze oraz modlitwy. Doświadczeń tych nie przytaczam jednak po to, by dowodzić uniwersalnego charakteru zmysłów, procesów tożsamościowych czy emocji ani by obiek-

tywizować opisywane tu zjawiska poprzez „uwspólnienie indywidualnego” (Wagner, 1981, s. 39). Nie dążę do stworzenia obrazu określonej „rzeczy” czy pojęcia, gdyż, jak zaobserwował Anibal Quijano (2007, s. 26), „ideę «obiek-tu» można uznać za niezgodną z aktualnym stanem badań, który sugeruje, że «właściwości» są w istocie *modusami* i temporalnościami danego pola relacji”. W myśl tego formułuję opis przestrzeni społecznej, w której różne sposoby obiektywizacji przecinają się z ucieleśnieniami tej praktyki. Rozdział *Praktyki i teorie vimbuza* stanowi opis tej przestrzeni, rozwijający się w wielu kierunkach bez punktu centralnego, natomiast z trajektorią stopniowo oddalającą od sformalizowanych, nowoczesnych konceptów kultury.

W rozdziale tym zamierzam odnieść się do *vimbuza*, przedstawiając opis otwartych, dynamicznych powiązań i punktów widzenia, który społeczną relacyjność ma przekształcić w logiczną relacyjność tekstu naukowego (Strathern, 2020, s. 11–16). By podjąć kategorię społecznej relacyjności, odwołuję się do pojęcia świata społeczno-duchowego (Lubkemann, 2002, s. 189–212), którego ważny element stanowią *vimbuza*, i za jego pomocą rekonstruuje logikę opisu etnograficznego.

Różni się on fundamentalnie od standardowego opisu opartego na fragmentarycznym spojrzeniu sugerującego, że *vimbuza* stanowiły przeciwieństwo praktyk europejskich i chrześcijańskich. Zamiast zakładać ten rodzaj kulturowej odmienności, twierdząc coś przeciwnego – po pierwsze, że taki obraz został wytworzony w procesach kolonizacji, po drugie, że przeciwieństwa te były na wiele sposobów pozorne. W przestrzeniach codziennych doświadczeń religijnych praktyki te faktycznie okazywały się zbliżone, nachodzące na siebie, w wielu aspektach splecione. Nachodziły na siebie przestrzenie relacji, którą wytwarzali uczestnicy świata społeczno-duchowego pomiędzy miejscami i sytuacjami charakterystycznymi dla *vimbuza* i Kościołów chrześcijańskich. Mam na myśli zarówno abstrakcyjne porównanie podobieństw, jak i doświadczane przez uczestników ucieleśnione aspekty relacyjności.

Zakładając, że możliwe jest stworzenie monografii wykraczającej poza wyobrażenie o odrębności zjawiska kulturowego, zamierzam przedstawić wielostronny opis *vimbuza*, który definiując zjawisko, jednocześnie je otwiera i przenosi środek ciężkości z esencji na problematyzację jego granic. Opis ten uwzględnia przeciwstawne, współpracujące oraz potencjalne znaczenia,

a opiera się na pozycjonalności pozwalającej na porównania pomiędzy perspektywami, ale też umieszczenie się wewnątrz tego świata.

Ostatnie dwa rozdziały poświęcam w związku z tym właśnie porównaniu praktyk malawijskiego chrześcijaństwa z *vimbuzą*. U podłoża takiej idei narracyjnej leży koncept „odwróconego spojrzenia”, opisany przez Mwendę Ntarangwiego (2010). Ntarangwi (2010, s. 13) pojęcie zachodniego spojrzenia łączy z epistemologią związaną ze „specyficznym sposobem postrzegania i doświadczania świata, stawiającym Zachód przeciwko reszcie świata w ogólnym modelu konstytuowanym przez władzę”. Kenijski antropolog proponuje odwrócenie tego gestu, które następuje, gdy zachodnia kultura lub jej ślad podlegają obserwacji i opisowi. W książce Ntarangwiego to afrykański antropolog bada amerykańskie uniwersytety, jednakże zaproponowany opis malawijskiego chrześcijaństwa jest nieco bardziej złożony. Lokalne Kościoły, będąc śladem europejskiej kolonizacji, stanowią jednocześnie element głęboko zintegrowany z lokalnymi relacjami społecznymi. Staram się je opisać, splatając dwie perspektywy: spojrzenia moich rozmówców odtworzonego na podstawie rozmów i obserwacji z optyką wypracowaną na podstawie teorii antropologicznej. Wśród zróżnicowanych form chrześcijaństwa malawijskiego pierwszoplanową cechą jest to, że wywodzi się ono z działalności europejskich misjonarzy. Dotyczy to również Kościołów afrykańskich, które zaczęli zakładać wychowankowie misji prezbiteriańskich⁴. Chociaż, jak pokażę później, Kościoły funkcjonowały jako fundamentalne formy organizacji społecznej, „afrykańskie spojrzenie” wciąż zauważało ich związek z niekończącym się procesem zmiany o kolonialnej proveniencji. Moi rozmówcy – zarówno pastory, kaznodzieje, jak i „zwykłe” osoby uczestniczące w religijnych świątach – czasem afirmacyjnie, a czasem krytycznie zauważali w nich instytucje i zespoły praktyk wywodzące się z Europy. Podobnie zresztą postrzegali proces etnograficznych badań terenowych. Tym samym afrykańskie spojrzenie na Kościół ujawnia jego postrzeganie jako instytucji głęboko powiązanej z kolonizacyjnymi dyspozycjami europejskości, na różne sposoby łączą-

⁴ Oczywiście uwaga ta nie dotyczy całego chrześcijaństwa, ponieważ już od I wieku naszej ery w Afryce wokół tej religii funkcjonowały całe społeczności, a potem nawet organizmy państwowe.

cymi się z projektem antropologicznym. Rola projektu antropologicznego jest przy tym złożona, mimo kolonialnych źródeł dostarcza on bowiem również narzędzi do tego, by takie „odwrócone spojrzenie” reprezentować. Opisanie tego, co widać dzięki „odwróconemu spojrzeniu”, wymaga bowiem pozostawania „w rozkroku pomiędzy tymi dwoma światami bycia obserwowanym i jednocześnie obserwującym” (Ntarangwi, 2010, s. 21).

Ze względu na zróżnicowanie i nieciągłość świata malawijskiego chrześcijaństwa w rozdziale trzecim krótko charakteryzuję najważniejsze instytucje i wyznania. Taka systematyzacja stanowi jednak przede wszystkim wstęp do ostatniego rozdziału, w którym przedstawiam porównanie sposobów doświadczania chrześcijaństwa i *vimbuza* przez ich uczestników. Zamiarem tego porównania nie jest egzotyzacja Kościołów, ale raczej krytyczny namysł nad granicami, którymi odgradza się poszczególne światy społeczno-duchowe.

Opis etnograficzny, który buduje tę książkę, zorientowany jest na oddanie zwrotności i decentralizacji znaczeń. Celem jest przy tym wymknienie się z pułapki esencjalizacji zjawisk społecznych, która oznaczałaby jasne określenie immanentnych cech pozornych całości kulturowych. Przedsięwzięcie to wymaga wprowadzenia, które określone sposoby opisu ulokuje we współczesnych problemach metodologicznych dotyczących konstruowania przedmiotu badań.