

Michel Leiris

OPĘTANIE W KULCIE ZĀR

Przełożyła Monika Mazurkiewicz

Znany francuski pisarz i etnograf Michel Leiris (ur. w 1901 roku), autor licznych prac poświęconych etnografii Afryki, poczynając od „La langue secrète des Dogons de Sanga” do „Afrique Noire: la création plastique”, w latach 1932–1933 i 1934 przebywał w Etiopii. Tam, w środowisku Amharów, głównie w okolicach Gondaru, dawnej stolicy cesarstwa, prowadził badania terenowe, spędzając w towarzystwie etiopskiego uczonego, Abba Jérôme Gabra Moussié, całe miesiące w wiejskim kręgu wyznawców kultu zār skupionych wokół Malkām Ayyahu. Kult zār praktykowany jest nieoficjalnie, tak na wsi jak w miastach, głównie w środowisku etiopskich chrześcijan, zawiera więc rozmaite odniesienia do chrześcijaństwa, ale też i do islamu. Duchy zār obarcza się odpowiedzialnością za wszelkiego rodzaju choroby i dolegliwości trapiące ludzi, dlatego też cały kult ma charakter wybitnie terapeutyczny: kapłani są tu znachorami, adepci ich pacjentami, inicjacja zaś jest po prostu leczeniem chorych. Centralnym elementem kultu są widowiskowe opętania przez poszczególne zār.

Efektom badań Leirisa nad kultem zār jest opublikowana w roku 1958 przez Librairie Plon w Paryżu głośna praca „La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar”, której czwarty rozdział, zatytułowany „Conscience et inconscience chez les protagonistes des scènes de possession”, drukujemy niżej, pomijając niektóre przypisy autora. Przekład powstał w ramach konwersatorium na temat antropologii teatru prowadzonego przez Katedrę Kultury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim. (Red.)

Akcja teatralna, z zasady, nie jest przeżywana, lecz odgrywana — prota-
goniści, nawet wkładając w swoją grę
pewną dozę namiętności, zachowują
świadomość, że grają. Czy zatem uzna-
nie ataków opętania w zār¹ za zjawisko
„teatralne” nie jest nadużyciem termi-
nologicznym — skoro opętani, jak
zgodnie zapewniali, są podczas ataku
nieświadomi tego, co czynią i co mó-
wią? Dlatego właśnie należy teraz zba-
dać, na ile można ufać temu ich jedno-
myślnemu zapewnieniu.

Kiedy ktoś (znachor, adept) po opę-
taniu przez jakieś zār wraca do swojego
normalnego stanu czy też zostaje opęta-
ny przez inne zār, wówczas z reguły za-
chowuje się tak, jakby w ogóle nie pa-
miętał poprzedniej fazy, odpowiadają-
cej atakowi, którego, jak się sądzi, nie
był świadomy. I tak Denqē opowiada,
jak to pewnego dnia została nakloniona
przez swoje zār Dam Tammāñ („łaknę
krwi”), aby ukryła dwie butelki raki,
które dostała od męża, a następnie, gdy
zār ją opuściło, nie wiedziała, gdzie te

butelki się znajdują; Asāmmanāc zapewnia ze swej strony, że — gdy żar już odejdzie — nie ma pojęcia o prezentach (perfumach albo innych przedmiotach), które mogła otrzymać i odłożyć na bok, kiedy znajdowała się w stanie opętania. Podobnie, gdy 12 października 1932 roku opowiedziałem w ciągu dnia młodej Webāluś o karze, którą mi wymierzyła ubiegłej nocy za to, że nie tak, jak trzeba, postawiłem filiżankę do kawy, dziewczyna zapewniła mnie, że niczego nie pamięta — zatem żar, które ją opętało, już znikło. Z drugiej strony, w nocy 26 sierpnia 1932 roku, na chwilę zanim opuściliśmy z Abba Jérôme dom Malkām Ayyahu, Aggadać przyszła przeprosić, że podczas wadaǵa² poprzedniej nocy nie pożegnała się ze mną, kiedy ja doskonale pamiętam, jak ścisnąłem jej dłoń; od osoby trzeciej dowiedziałem się, że Aggadać pożegnała się ze mną poprzednio jako żar Dabbab — teraz natomiast nie Aggadać, lecz żar Saggewdem przypomniło sobie niestosowność, za którą, jak uznało, należy przeprosić.

Niezależnie od tego, czy takie zachowanie — wynika z zapomnienia bądź niewiedzy — odpowiada rzeczywistości psychologicznej, czy pobożnemu życzeniu, pozostaje faktem, że skoro tylko żar kogoś opuściło, ten ktoś zachowuje się zazwyczaj tak, jakby to, co mógł uczynić pozostając poddany obcemu wpływowi, należało przypisać nie własnej jego osobowości, lecz istocie niewidzialnej, która działała lub wypowiadała się za jego pośrednictwem, bez krzty świadomości z jego strony. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że pod tym względem żaden opętany nie da się przylapać na błądzie; ale obserwacje takie, jak dwie, które zaraz podam, każą jednak zadać sobie pytanie, czy naprawdę jest w tym coś oprócz zwykłej konwencji i czy rzeczywiście przegroda między osobowością, którą opętany przybiera podczas ataku, a jego osobowością normalną jest tak doskonale szczelna, jak utrzymują zainteresowani.

Rankiem 12 października Tigrejka Abiū, kłęcząc przed gandā³ postawio-

nym na ziemi w chacie spotkań w celu zaparzenia kawy, pokazuje kilku najbliższym przyjaciółm, w jaki sposób ubiegłej nocy „robiła gurri” charakterystyczne dla żar mułmańskich (wahadłowy ruch tułowia do przodu i do tyłu). Opiera przy tym obie ręce na ziemi, co jest ruchem nieprzewidywalnym, a następnie wykonuje obrazowo jeszcze inne nieprzewidywalne gurri. Nie można oczywiście wykluczyć, że Abiū podczas tego pokazu została opętana przez to samo żar, które ubiegłej nocy zmusiło ją do wykonywania nieprzewidywalnego gurri, co pozwoliłoby ocalić zasadę: to nie ona, Abiū, lecz żar zachowuje pamięć, tak jak w przypadku Aggadać i żar Saggewdem. Jednak charakter całego pokazu — że mianowicie sama odgrywa gurri — skłania raczej do domysłu, że po prostu bawiło ją powtórzenie przed znajomymi gestów, których nie zapomniała, gdyż była ich w pełni świadoma; chociaż oczywiście nadal można przypuszczać, że — dajmy na to — ktoś uczestniczący w nocnym spotkaniu ex post jej te gesty opisał.

Osiem dni po tym, jak dokonałem tej pierwszej obserwacji, 20 października po południu, Malkām Ayyahu obwiniała Adannaquś (konkubinę służącego Kāsāhuna) za to, że matka tej ostatniej oparzyła się wrzątkiem. Malkām Ayyahu — która celowo nie poszła do uszkodzonej, by złożyć jej wyrazy współczucia, i zganiała swoją córkę, Emmāwāyēś, za to, że ta uważała, iż należy to zrobić — przypisała to nieszczęście (kolejne, jakie spadło na tę rodzinę po tym, jak nie spełniono ofiary, której złożenie Malkām Ayyahu nakazała onegdaj jednemu z członków rodziny dotkniętemu przez żar) temu, że kiedy Adannaquś, robiąc gurri w dniu ofiarowania byka Sayfu Ćangar, zbiła dwie karafeczki, to ani winowajczyni, ani Kāsāhun nie wytłumaczyli się z tego, w związku z czym kara za tę przewinę spadła na osobę matki. Chociaż w zasadzie tylko żar może być sprawcą tego, co w stanie nieświadomości uczynił jego „koń”, jednak w tym przypadku żnachorka zrzuciła na adeptkę przynaj-

mniej część odpowiedzialności za czyn, któremu winne jest w myśl teorii jedynie żar; zakwestionowała więc w ten sposób ścisły przedział, który miałby odgraniczać normalną osobowość opętanego od osobowości przybieranych przezeń w czasie ataku. Adannaquś, której żar zbiła dwie karafeczki, uznała więc została za współodpowiedzialną na tyle, żeby jej można było przypisać winę, gdy nie złożyła przeprosin — przeprosin, które byłyby przeprosinami nie ze strony żar, lecz jej własnymi, skoro jej kochanek, Kāsāhun, (bliski jej, a nie żar) mógłby ją w tym wyręczyć.

Z tej drugiej obserwacji wynika w każdym razie, że opętany nie ma prawa bez reszty odżegnować się od tego, co kazało mu robić żar, którego z założenia był jedynie biernym narzędziem: jeżeli nawet przyjmie się, że to nie Adannaquś, lecz żar, którego była „koniem”, zbiła dwie karafeczki, to pozostaje faktem, że Adannaquś winna prosić o przebaczenie za tę nieumyślną niezręczność i że zaniebując tego popełniła niegrzeczność, którą jej natychmiast policzono za winę i której konsekwencje spadły niebawem na kogoś z jej bliskich. I podobnie, kiedy Asāmmanāc wydaje się zawstydzona wykonywanymi przez siebie w stanie opętania wspaniałymi dankarā⁵, to fakt, iż znajdowała się wówczas pod wpływem żar, nie stanowi dla niej dostatecznego alibi, chroniącego przed wstydem z powodu odstępstwa od zwykłej powagi. Ogólnie rzecz biorąc jest tak, jak gdyby milcząco uznawano, że tym, kto działał, nie była mityczna postać, lecz sam człowiek — choć w stanie uważanym za pewne za bardzo odmienny od normalnego, ale który wcale nie musi się zgadzać z chwilową zmianą imienia i statusu, jaka nagle się wtedy dokonuje.

Niemniej wiara — wiara formalna, nie absolutna (ze wszystkimi konsekwencjami) — w podstawienie osobowości wydaje się niezaprzeczalna. Jak zatem gorliwi wyznawcy żar wyobrażają sobie związek między duchem uważanym za czynnik działający a osoba

poddaną temu działaniu, czyli związek, który w niniejszym studium określane był dotąd krótko jako „opętanie”? W znalezieniu odpowiedzi na to pytanie pomocna będzie analiza czasowników amharskich używanych dla oznaczenia działania duchów na ludzi, o których powiadamy, że są przez te duchy „opętywani”, połączona z pewną liczbą świadectw adeptów albo żnachorów, świadectw dotyczących ich osobistych doświadczeń.

Spśród owych różnych czasowników najczęściej, jak się zdaje, używany jest czasownik yāza: „wziąć, chwycić, położyć na czymś rękę, ująć”; podobny czynnik przywłaszczania lub pojmania obecny jest w równie obiegowym czasowniku gazzā: „kupić, posiąść, ujarzmić, rządzić”⁶, oznaczającym w sposób nieróżniący działanie żar, które jakimś sposobem (niekoniecznie w drodze jawnego opętania) czyni z człowieka swoją rzecz. Czasowników tych używa się zarówno w stronie czynnej, jak biernej, w zależności od tego, czy rozważane zdarzenie opisywane jest z punktu widzenia ducha opętującego, czy też z punktu widzenia opętanego człowieka. Do tego bardzo ogólnego określenia zagarnięcia umysłu, stanowiącego dokładny odpowiednik naszego „opętania”, dochodzi jeszcze uszczegółowienie: pojęcie narzucenia się. Pojęcie to pozwala zrozumieć nazwę „koń”, nadawaną temu, czyj umysł wyraźnie został owałdnęty, choćby z czystego przypadku; żar określane jest wówczas jako „przybywające” (addara), „obozujące, zamieszkujące” (saffara) lub po prostu „będące”: (nabbara, h’ona) „na” (przymyki ba; ka, czasem lāy) tym czy tej, których opętuje. Na władczy charakter pojęcia narzucenia się wyraźnie wskazuje użycie takich czasowników, jak tačāna: „siąść na wierzchu, usiąść w siodle” (strona bierna od čana: „objużyć zwierzę”), tasaqqala (strona bierna od saqqala, syn. čana), taqammaṭa: „siedzieć okrakiem”; wszystkie te czasowniki oznaczają władzę zwierzchnią — taką, jaką ma człowiek nad swoim wierzchowcem — władzę, która duch

opętający miałby nad osobą upatrzoną na swego „konia”.

Wydaje się więc, że opętanie w ścisłym tego słowa znaczeniu, czyli szczególnie stan wywołany przez rzeczywistość, jak się sądzi, obecność zār, rozumiane jest — podobnie jak uszczerbek fizyczny czy wszelka szkoda, o którą obwinia się zār — jako wynik działania sił zewnętrznych i raczej jako podporządkowanie się niż oswobodzenie od wewnątrz. Oczywiście, obok takich czasowników jak warrada: „zstąpić” albo mat̄ā: „przyjść, dojść, nadejść”, określających działanie zār w chwili jawnego opętania, którego następstwem jest trans opętanego, spotyka się czasowniki bliskoznaczne, których obiegowy sens może prowadzić do dwuznaczności — gab̄ā: „wejść” i warrara: „zająć”; lecz pierwszy z nich używany jest w języku potocznym także w znaczeniu „pobrać się” czy też „zabrać się do jakiejś sprawy”, drugi zaś w znaczeniu „utonąć w masie, dokonać grabieży” — tak że czasowniki te nie muszą implikować przeniknięcia. Użycie czasownika gab̄ā wyrażałoby podobieństwo związku między opętaniem i duchem do związku małżeńskiego — chodziłoby tu o taki związek, w którym jedna strona nie jest przez drugą oswobodzona, lecz zajmuje względem niej pozycję towarzysza lub co najwyżej podwładnego.

Jak się zdaje, opętanie bywa, przynajmniej w pewnych okolicznościach i w pewnych przypadkach, porównywane nie tylko do małżeństwa, lecz wprost do więzi o charakterze wyraźnie seksualnym. Człowiek, na rzecz którego po raz pierwszy złożono derqā — ofiarę wiążącą go z określonym zār — otrzymuje imię mušerrā, „pan(na) młody(a)”; termin ten odnosi się do nowo przyciągniętego zār i w szczególności pojawia się w pieśni, która ma na celu ściągnięcie zār na nowicjusza:

Wejź skrycie, młody oblubieńczy zār!
Nowe zār, wejź skrycie!

Wielkie ceremonie ofiarne również nieodmiennie przypominają święta zaślubin przez instytucję mizē, przez druž-

bów wybranych z grona asystentów, przez groteskowe procesy, dla których stanowią okazję (procesy analogiczne, jak podczas uciech weselnych). Co więcej, alaḳā [znachor] Gassasa jest zdania, że najbardziej obiegową formą nawiązania jest związek kobiety z zār męskim lub mężczyzny z zār żeńskim, z duchami, które często miałyby wobec swoich ludzkich partnerów odgrywać rolę inkuba lub sukkuba. Denqē zaś ze swej strony porównuje jawne opętanie do stosunku płciowego: „Kiedy zār zstępuje na swojego konia przez gurri, to jest jak mąż, który łączy się z żoną w akcie cielesnym”.

Twierdzenie alaḳā Gassasy, który (skądinąd w swojej opinii osamotniony) zapewniał, że zār nie „dosiada” chorego, lecz po prostu wchodzi w jego ciało, niewiele zmienia, mogło tu bowiem chodzić o to, że zār jako duch nawiedzający pomieszało się z bólem lub dolegliwością wewnętrzną, którą samo wywołało. Niektórzy zresztą twierdzą kategorycznie, że „koń” nie mógłby ująć z życiem, gdyby zār całkiem w nim zamieszkało; zār jedynie rzuca na „konia” swój cień (teḷā) i to właśnie doprowadza do tego, że „robi się gurri” — znak zwycięstwa, jakie zār odnosi nad pacjentem, i dowód jego radości, a jednocześnie wyraz męczarni, które przechodzi pokonany⁸.

Działanie zār traktowane jest zatem (sądząc z wyobrażeń, którym jednak daleko do ułożenia się w dopracowaną doktrynę) tylko jako wpływ wywierany z zewnątrz i to nawet w chwili opętania w ścisłym tego słowa znaczeniu, i niezależnie od możliwych skutków wewnętrznych. Mimo to przyjmuje się, że w ciągu całego ataku, którego początek i koniec zaznaczone są „robieniem gurri” pacjent pozostaje nieświadomy: nie czuje nic, pozbawiony przytomności jest już tylko trupem, którym zār kieruje według swego widzimisię. A to dlatego (jak uściśla adeptka Denqē, podobnie jak jej rodacy łącząca kult duchów z chrześcijaństwem), że Bóg uczynił z człowieka piłkę do gry dla zār. Świadczenia potwierdzają zgodnie: że świa-

domość osoby opętej nie zanika w jednej chwili, lecz zaciera się stopniowo: palpacje, mrowienie, przesywające bóle, dygotanie, czkawka, szum w uszach i ogólne uczucie ociężałości i niepokoju to znaki zwiastujące trans; podczas tej fazy wstępnej pacjent ziewa i przeciąga się. Doznawszy wrażeń, że został „napadnięty” czy „spustoszony” przez mrówki albo pszczoły, pacjent — którego umysł (dosł. „serce”) częściowo już został „zgaszony” z powodu słuchania wadāḳā i który w pewnych przypadkach już od dłuższego czasu nie śpiwa ani nie klaszcze razem z resztą zgromadzenia — powoli przechodzi w stan, w którym mając umysł zamroczony przez zār „robi gurri” pod jego presją. Nie ma tu wyraźnie zaznaczonego progu, lecz tylko zamroczenie i w końcu całkowita utrata jasności umysłu. Czy jednak chodzi o zagrożenie się w nieświadomości we właściwym tego słowa znaczeniu?

Gdyby tak było, łatwo zauważyć, że opętany nie mógłby drogą introspekcji zdać sobie sprawy ze stanu, w jakim znalazł się podczas ataku. Takie właśnie stanowisko zajął — nie spostrzegłszy się, że mimowiednie potwierdził moje wątpliwości — jeden z profesjonalistów opętania, z którymi zetknąłem się w Gondarze, alaḳā Mazmur Ayyala; złożył on swoje oświadczenie u mnie, w miejscu pracy, jedynym zaś świadkiem naszej rozmowy był Abba Jérôme, co, jak się zdaje, uwolniło wypowiedź Mazmura od wszelkiego przymusu rytualnego czy protokolarnego. Oświadczywszy najpierw stanowczo (wbrew temu, co utrzymują inni opętani, których świadectwa zresztą nie są wolne od sprzeczności), „że świadomość nie zanika, gdy zaczyna się robić gurri”, lecz jej utrata następuje dopiero później, Mazmur wyjaśnił, że podczas ataku, w którym świadomość została postradana, „my jesteśmy zār, [podczas gdy] ktoś inny jest Amharą”. Po tym stwierdzeniu, z którego i tak już wynikało, że opętanie jest dla niego zdarzeniem przeżywanym w pierwszej osobie, chociaż teoretycznie zakłada ono u opętanego wyobcowanie z własnego ja — Mazmur nie odmówił

sobie porównania między wrazeniem, jakiego podczas ataku doznaje zarówno „koń” jak i awlyā [czyli zār], a przyjemnością osoby, która „zasiada w pałacu”, co wyraźnie wskazywało, że zdołał te wrażenia zapamiętać — a zatem, że „koń” nie jest „a w każdym razie nie jest zupełnie — nieświadomy. Należy więc z najwyższą rezerwą traktować rozpowszechniony pogląd, że opętany, kiedy „zstąpiło” na niego zār, nie jest świadomy tego, co czyni albo mówi. Być może jest to prawdą w odniesieniu do całej rzeszy nieprofesjonalistów — choć wielu z nich także opowiada o postępującym słabnięciu jasności umysłu i o walce, po której dopiero zostają opanowani przez zār, co wskazuje, że zmiana nie zachodzi raptownie i że podstawienie wtórnej osobowości na miejsce normalnej nie dokonuje się za jednym zamachem. Natomiast niektóre osoby (przede wszystkim profesjonalści lub półprofesjonalści) zdradzają podejrzaną skłonność, żeby w określonej chwili opanował je ten a nie inny duch — całkiem jakby atak zār miał być wynikiem ich wyboru, wyznaczonego przez sytuację, w której należy się trzymać określonego sposobu postępowania — roli, którą powinno się grać — i jakby hipotetyczna zmiana osobowości została wyznaczona, przynajmniej w ogólnym zarysie, przez wcześniej ustalony scenariusz. Powszechnie uznaje się zresztą, że nawet poza udziałem w rytuałach „robienie gurri”, choć nie pozorowane, stanowi działanie dobrowolne (aczkolwiek zdarzają się pewne odstępstwa). I tak 10 października Abiču usłyszała z ust jednej ze swych towarzyszek: „Skoro robisz gurri tak jak ty, to czy chcesz, żebym zabrała twoje zār?” Na co Abiču odpowiedziała: „Weź je! Wszystko mi jedno, bylebym odzyskała zdrowie i mogła przuć”. Rozmowa ta stanowi jaskrawy dowód, że „robienie gurri” może być wynikiem wyboru dokonanego przez wykonawcę.

A zatem tylko niewielką część opisanych tu zachowań można uznać za zachowania nieświadome. Zarówno w przypadku czarownika, dla którego

atak — czy to własny, czy spowodowany u kogoś innego — zawsze odpowiada pewnym kryteriom technicznym lub po prostu oczekiwaniom społecznym, jak w przypadku pacjenta, który od ataku oczekuje bezpośrednich korzyści i który (zresztą niezależnie od tego, czy miał na to ochotę) przyszedł po to właśnie, by go doświadczyć, jawne opętanie prawie zawsze pojawia się jako coś, co było jeżeli nie umyślnie poszukiwane, to przynajmniej oczekiwane w sposób świadomy — nawet gdyby u osób mniej biegłych niż alaqā Mazmur opętanie miało pociągać za sobą chwilową utratę świadomości. Zapewne, nie brak opisów, w których atak wybuchł niespodziewanie i ogarnia kogoś, kto nie był do niego przygotowany. Można jednak sądzić, że w takich przypadkach swoją rolę nadal odgrywa wiara żywna przez większość (czyli zbiorowe wyobrażenia ukształtowane na poziomie pełnej świadomości); jeśli bowiem opętany nie był nawet w pełni przygotowany na akt owładnięcia w danej chwili, to trudno go uznać za całkiem niewtajemniczonego w opętanie, skoro wiele przykładów opętania musiał już oglądać przedtem. W dodatku zaś w samym akcie opętania nie był przecież izolowany, nie musiał wydobycь wszystkiego jedynie z własnego wnętrza; opętanie dokonuje się w obecności innych osób, których wpływowi opętany w mniejszym lub większym stopniu zawsze podlega.

Nie możemy wprawdzie kategorycznie stwierdzić, by pełny zanik świadomości w chwili ataku był w ogóle niemożliwy; z drugiej jednak strony to przede wszystkim tradycja i konwencja narzucają opętanemu stan zaćmienia świadomości, z którym nawet należy się afiszować, bo taka właśnie jest logika systemu. Jeśli bowiem uznaje się, że w akcie opętania działa właśnie zar, a nie człowiek, to człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak deklorować nieświadomość słów i czynów mitycznej postaci, która działała zamiast niego i zastąpiła jego osobowość. Postępując inaczej, przyszedłby się, choćby tylko wobec sie-

bie, że nie był rzeczywiście opętany a przeto wyzuty z tożsamości, i że jego czyny i gesty wykonywane podczas ataku były tylko zwykłym teatrem. I nawet gdyby zdjąć z nich odium świadomego oszustwa pozostałoby nieistotne.

Ujawniliśmy zatem dwie rzeczy. Po pierwsze, z mniemań wyznawców kultu zār wynika, że opętanie jest, jak się zdaje, rozumiane ostatecznie jako opętanie przez zār (zatem rozumiane szerzej niż zastąpienie osoby przez du-eha, którą to koncepcję zdaje się sugerować etykieta). I po drugie, z obserwacji codziennych zachowań można wnosić, że opętany do pewnego stopnia ponosi jednak odpowiedzialność za swoje zachowanie podczas ataku i że w relacjach sporo jest niekonsekwencji podobnych do tej, której dopuścił się alaqā Mazmur, opowiadając, co przeżył wówczas, kiedy — w myśl reguł — miał być pozbawiony świadomości. Wniosek stąd choćby taki, że system nie jest jednak doskonały, że nie jest tak, by nie nasuwał żadnych wątpliwości i nigdy nie pozwalał przyłapać tych, którzy go realizują, na gorącym uczynku przeczenia sobie. Bylibyśmy jednak niesprawiedliwi, gdybyśmy — zamiast posądzać zainteresowanych o złą wiarę — nie wzięli pod uwagę podstawowej trudności, jaką stwarza nieadekwatność między przeżywanym doświadczeniem a pojęciami ukształtowanymi przez tradycję. Niemożliwe jest zresztą również to, by same doświadczenia w jakimś przynajmniej stopniu nie były kształtowane przez pojęcia; w rezultacie żadna redukcja nie pozwoli nam tego — może nie tyle uporządkowanego korpusu dogmatów, ile jakoś w sumie zgodnego zespołu wierzeń przekształcić w doktrynę trochę bardziej adekwatną. Jedno jest pewne: jeśli jest w tych pokazach teatr, to taki, któremu z założenia nie wolno, aby kiedykolwiek sam siebie uznał za teatr; rytuał bowiem, stanowiący jego podstawę, straciłby natychmiast sens, gdyby przyznano, że postacie mityczne, do których się odwołuje, nie biorą w nim naprawdę udziału.

PRZYPISY:

1. Zār — istoty nadprzyrodzone, będące głównym przedmiotem kultu noszącego tę samą nazwę, bóstwa albo duchy uważane za przyczynę chorób, a zarazem władne leczyć dzięki opętaniami, do których są w ramach kultu prowokowane przez „trzymającego zār” czyli znachora. Duchy zār tworzą liczny panteon, ich hierarchia znajduje odbicie w hierarchii bractwa kultowego, w którym każdy adept ma swoje zār opiekuńcze, niierzadko otrzymane w spadku po przodkach. (Przyp. tłum.)
2. Wadājjā — nocne zgromadzenie kultowe, odbywające się w wadājjā bēt (chalupie przeznaczonej do tego celu i pełniącej rolę świątyni zār). Podczas wadājjā wywołuje się zār za pomocą specjalnych śpiewów z towarzyszeniem bębna; także nazwa tych śpiewów. (Przyp. tłum.)
3. Gandā — tacka do kawy, materialny ośrodek kultu zār; mianem „trzymającego gandā” określa się zawodowego opętanego, znachora, kapłana kultu zār. (Przyp. tłum.)
4. Robić gurri (od agworrā, „ryczeć, wrzeszczeć; płakać wyjąc i wznosząc okrzyki”) — charakterystyczny dla kultu zār sposób wprowadzania się w trans polegający na głośnym dyszeniu i wykonywaniu gwałtownych ruchów; każde zār (z wyjątkiem zār „z Jeruzalem”, to jest nieafrykańskich) ma swoje gurri; ponadto rozróżnia się

- „gurri kija”, gdy zār opętujące gniewa się na opętanego, i „gurri przebaczenia”. (Przyp. tłum.)
5. Dankarā — taniec wojenny często wykonywany przez opętanym. (Przyp. tłum.)
 6. Użycie tego czasownika można porównać do użycia czasownika naggasa, „być królem, królować”: zār „króluje” nad osobą, którą opętało. [...] Malkām Ayyahu oznajmia: „Ponieważ kara wymierzona przez awlāy [zār] jest cięższa niż kara wymierzona przez króla, trzeba w domu awlāy zachowywać się trwożliwie i rygorystycznie”.
 7. Wśród innych brawurowych tytułów, które zār Abbā Morās Warqē przypisuje sobie w swoim fukkarā [hasło charakterystyczne dla każdego zār, zestaw epitetów ułożonych w improwizowany poemat wygłaszany na modłę komend wojskowych], podkreśla się wyrażenie gālābi, „koń cwałujący [tego a tego]” — metaforę także zapożyczoną z jeździectwa. Zdaniem niektórych, duch wsiada na barki osoby, którą opętuje; według Walalā, starej sąsiadki Emmāwwayē, duch siedzi na niej tak jak małe dziecko, które matka nosi na plecach.
 8. Zdaniem Malkām Ayyahu podniecenie w gurri można porównać do ruchów, jakie — trzepocząc się zanim „wyleci jego dusza” — wykonuje zarzynany kurczak czy zwierzę śmiertelnie zranione przez myśliwego.