

# INDIGENA

*Przeszłość i Współczesność Tubylczych Kultur Amerykańskich*



*Numer 4-5*  
*Kraków 2014-2015*

Cezary Cieślak, Dariusz Niezgoda – 5  
*Zamiast wstępu. O potrzebie recenzji*

#### ARTYKUŁY NAUKOWE

Anna Przytomska – 11  
*Antropologia historyczna Nathana Wachtela. Wprowadzenie do polskiego tłumaczenia tekstu „O problemie tożsamości kolektywnych w Andach Południowych”*

Nathan Wachtel – 18  
*O problemie tożsamości kolektywnych w Andach Południowych*  
tłum. Anna Przytomska

Marianna Keisalo – 28  
*Sztuka błaznowania wśród Yaqui – inwencja i konwencja w występach chapayeków*  
tłum. Bartosz Hlebowicz, Justyna Pietrasik

Adam Piekarski – 43  
*Niebiescy żołnierze nad rzeką Grand. Wojna z Indianami Arikara w 1823 roku jako prolog udziału amerykańskiej armii w ekspansji na zachód od Missisipi*

Marcin Jacek Kozłowski – 78  
*Kształtowanie tubylczej władzy od okresu kolonialnego do lat 50. XX w. na przykładzie Indian Tsotsil z gminy Chamula w regionie Los Altos w Chaipas, Meksyk*

#### POLEMIKI I RECENZJE

*Legends nie umierają: czyli o tym jak zdemaskować demaskatora* – Witold Jacórzyński – 107

*Indianie USA. Wojny indiańskie* – Aleksander W. Sudak – 120

*Indianie Ameryki Północnej od początków po wiek XIX* – Arkadiusz J. Kilanowski – 128

*Panama 1671* – Andrzej Tarczyński – 137

*Podróż dookoła świata w latach 1803, 1804, 1805 i 1806 na okręcie „Newa”* – Janusz Korczyk – 142

#### SILVA RERUM

Elżbieta Jodłowska – 148  
*Myslenie obrazem oraz symbol w służbie agitacji politycznej. Peruwiańskie murale wyborcze z perspektywy kulturoznawczej. Ewolucja percepcji*

Magdalena Krysińska-Kałużna – 160  
*Don Raúl. Wywiad z peruwiańskim szamanem (cz. II)*





# INDIGENA

PRZESZŁOŚĆ I WSPÓŁCZESNOŚĆ  
TUBYLCZYCH KULTUR AMERYKAŃSKICH

Redaktor naczelny

*Dariusz Niezgoda*

Zastępcy redaktora naczelnego

*Cezary Cieślak, Marcin Jacek Kozłowski*

Zespół redakcyjny

*Adam Andrzej Banach, Lukasz Byrski, Wioleta Hypiak, Dagmara Kubit, Piotr Maciej Malachowski, Izabela Puk, Lukasz Pytel*

Rada naukowa

*dr Bartosz Hlebowicz, dr Anna Kaganiec-Kamieńska, dr Marta Kania, prof. dr. hab. Arnold Lebeuf, dr hab. Kazimiera Mikoś, prof. UJ,  
dr Radosław Palonka, prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński, dr Michał Wasilewski, dr Jarosław Żrałka*

Recenzenci

*dr hab. Maciej Forycki, prof. UAM, dr Wojciech Grupiński, dr Witold Jacórzynski, dr hab. Patrycja Jakóbczyk-Adamczyk, prof. UJK,  
dr Magdalena Krysińska-Kabuźna, dr Piotr Michalik, prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński, dr Kacper Świerk,  
dr hab. Andrzej Tarczyński, prof. UKW, dr Janusz Wołoszyn*

Korekta

*Maciej Arendarski, Joanna Pastuszak, Katarzyna Wolska*

Ilustracje i grafika

*Urszula Król*

ISSN: 2083-1382

Czasopismo posiada afiliację

Institutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydawca: Dariusz Niezgoda

Redakcja czasopisma zastrzega sobie prawo do skracania i redagowania nadsyłanych tekstów, zachowując przy tym niezmienny sens wypowiedzi.

Redakcja czasopisma nie odpowiada za zawartość i treść zamieszczanych reklam.

Wydawca zastrzega sobie możliwość występowania błędów w publikacji. Za każdą opinię oraz zdanie odpowiedzialność ponoszą jego autorzy.

Recenzenci nie biorą odpowiedzialności za ewentualne błędy występujące w artykułach recenzowanych.

Niniejsze czasopismo jest całkowicie niedochodowym projektem, przeznaczonym do celów edukacyjnych i naukowych.

# O PROBLEMIE TOŻSAMOŚCI KOLEKTYWNYCH W ANDACH POŁUDNIOWYCH

NATHAN WACHTEL

*Collège de France, Paryż*

## *Abstract*

The examples of the Yura, K'ulta and Chipaya Indians are used to study the problem of collective identities and ethnicity. In each case, the same elements are combined: a territorial basis, a dualist organization, a system of civil and religious offices, and symbolic representations and practices based on a syncretism of pagan and Christian beliefs. These combinations have come out of the transformation of the indigenous world under colonial supremacy. They probably «crystalized» into the still current identities during the 18th century. In the three examples, the myths or rites that assert a sense of identity also recognize domination — by Aymara Indians over the Chipaya and by Spaniards over the Yura and K'ulta. Among the Chipaya, there is a dimension, apparently absent in the other two cases, to which the notion of ethnicity can be applied.

## *Key words*

Andean culture, ethnicity, identidad colectiva, Yura, K'ulta, Chipaya

**W**YSTĘPOWANIE w obronie badań, które łączą historię i antropologię w studiach nad społecznościami indiańskimi nie jest już konieczne. Od kilku dziesięcioleci pogłębiona reorientacja naszego stanu wiedzy, o obszarze andyjskim w szczególności, daje świadectwo obfitej współpracy pomiędzy obiema dyscyplinami<sup>1</sup>. Bez poddawania w wątpliwość założeń owej współpracy, stosownym wydaje się pytanie o ewentualne potknięcia. W swym ostatnim artykule Emmanuel Terray trafnie wskazał na pierwszą trudność: „Podczas gdy antropolodzy dokładają wszelkich starań

w badaniach tych obszarów historii, które ledwo interesują samych historyków, ci drudzy wykorzystują jako źródło inspiracji te pola antropologii, które dla wielu antropologów są już przestarzałe” (Terray 1990: 67). Zakładając, że te nieporozumienia zostały całkowicie rozwiane, nie uciekniemy jednak od innej zasadniczej trudności. Zastosowanie antropologii w badaniach historii społeczności przedkolumbijskich lub kolonialnych nie znaczy wiele więcej niż wykorzystanie problematyki lub aparatu conceptualnego w analizie kronik lub dokumentów archiwalnych. Jak więc połączyć to podejście

z badaniami terenowymi, z których zrodził się ów aparat konceptualny i które z definicji stanowią podstawę antropologii?

Dobrze wiemy, że nie możemy, w odpowiedni metodologicznie sposób, przeskoczyć minionych wieków i łączyć danych etnograficznych bezpośrednio ze śladami odległej przeszłości. W przeciwnym razie badanie całości złożonej z materiałów heterogenicznych nie skończy się niczym więcej niż konstrukcją sztucznych obiektów pozbawionych czasowości. W rzeczywistości niektóre z ostatnich prac, w poszukiwaniach tego co szczególnie autochtoniczne, wspierają się na ciągłościach tak zwartych, że wydają się przedkładać ideologiczne uprzedzenia nad wnikliwe badania<sup>2</sup>. Używa się na przykład pojęcia (zresztą niejasnego) „andyjski”, jak gdyby było ono niezmiennie. Faktycznie można wyróżnić pewne ciągłości, lecz jak ocenić ich wagę w stosunku do zmian, pęknięć i nowości, które wywarły głęboki wpływ na społeczności indiańskie od czasów inwazji europejskiej? Z pewnością nie możemy zakazać przechodzenia w czasie z jednego okresu do kolejnego, ważne jest jednak, by odróżnić dwie procedury: jedna rzecz to lekkomyślne mieszanie danych pochodzących z różnych epok, druga kwestia to metoda przejść z terażniejszości do przeszłości i z przeszłości do terażniejszości w celu połączenia dopełniających się perspektyw. Jednakże w jakim stopniu i w jakich warunkach takie marszruty są uprawnione?

Marc Bloch zalecał powrót do historii regresywnej, nie tylko dlatego iż sam był mediewistą, lecz również dlatego że interesował się nowożytnością, o czym świadczy jego książka *Dziwna klęska*, stanowiąca analizę społeczeństwa francuskiego lat 30. XX wieku. Z wyraźnym upodobaniem prowadził także obserwacje etnograficzne, co demonstruje jego znany artykuł o rozpowszechnieniu nieprawdziwych informacji podczas wojny w latach 1914-1918 (Bloch 1963 [1921]). Wiemy ponadto, że doświadczenie wojny zainspirowało go częściowo do napisania

książki *Królowie cudotwórcy*, będącej racjonalistyczną interpretacją wiary w cud królewski poczytywany za „wielką pomyłkę” oraz „rezultat kolektywnego błędu”<sup>3</sup>. Lecz to dopiero w pracy *Les caractères originaux de l'histoire rurale française* metodę regresywną praktykuje we wzorcowy sposób: głównie z powodu braku dokumentów z odleglejszych epok przechodzi z lepiej do mniej poznanego, przybliża się do obiektu badanego, tj. okrąża przedmiot badań, wychodząc od jego stanu finalnego, przechodzi do stanu przejściowego. Jednakże obiekt badany nie jest redukowany do zbioru zestawionych ze sobą elementów, których szuka się oddzielając ślady w przeszłości. „System agrarny” tworzy na przykład „skomplikowaną sieć przepisów technicznych i zasad organizacji społecznej” (Bloch 1955 [1931], I: 36): jego komponenty (warunki środowiska naturalnego, narzędzia, typ habitatu, praktyki rolniczo-pasterskie, system stosunków społecznych etc.) są połączone ze sobą za pomocą relacji dopasowania i równoważności, nakreślając konfigurację, która podlega wewnętrznej koherencji. Poprzez cofnięcie się do przeszłości historyk stara się więc wyjaśnić proces transformacji tej konfiguracji.

Ten krok wstecz ku przeszłości może wyjaśnić pewne aspekty komplementarności historii i antropologii. Analiza terażniejszości ma na celu, po pierwsze, zdefiniowanie obiektu badanego i obserwację praktyk lub reprezentacji, które przez specyfikę dokumentów archiwalnych wymakają się źródłom pisanim. Po drugie, nie ogranicza się tego do wykazu danych empirycznych: one są częścią żywej społeczności, w której aktualizują się wewnętrzne więzi, sprzeczności i zasadnicze logiki. Według naszych sądów, różne kryteria (ekonomiczne, polityczne, magiczno-religijne, symboliczne etc.), wśród których ukrywają się także akty społeczne, tworzą systemy specyficznych relacji, nabierających znaczenia dopiero w wymiarze globalnym. O ile nie są to kwestie mechanicznego projektowania terażniejszości w przeszłości, te synchroniczne analizy mogą posłużyć wyjaśnieniom



starszych fenomenów. W świecie andyjskim bogate dokumenty z XVII wieku, dotyczące wypraw mających na celu „wyrzebiecie bałwochwaltwa”, dostarczają często szczegółowych opisów rytuałów i wierzeń „szatańskich”, które zostały jednak pozbawione swojego ówczesnego kontekstu. Niewątpliwie nie dokonało się jeszcze wówczas połączenie elementów chrześcijańskich i tradycji pogańskich w system synkretyczny. Metoda regresywna pozwala, poprzez wyjście od teraźniejszości i od środka, zrozumieć logiczne zasady, które porządkują synkretyzm pogańsko-chrześcijański, w którym to kategorii dualnego myślenia pozwalają na łączenie świętych chrześcijańskich i bóstw tubylczych. Tymczasem badania historyczne próbują odkryć to, czego nie rejestruje lub nie transmituje tradycja oralna: na przykład poprzez relacje informatorów odkrywa się powracające tematy obecne w pamięci kolektywnej, lecz tylko dokumenty archiwalne dają nam możliwość badania funkcjonowania tej pamięci i rekonstrukcji tego, co zostało przez nią zachowane, odzrucone lub przekształcone. Poprzez powrót do przeszłości możliwe jest zgłębienie genezy systemów konstytutywnych tych grup, od których rozpoczyna się monitorowanie zmian w czasie trwania tej historii. Tak więc, jak stwierdził Marc Bloch, nie istnieje nic więcej niż „nauka o ludziach w danym czasie, która bezustannie wymaga łączenia badań o zmarłych z badaniami o żywych” (1974 [1941]: 50).

Problem tożsamości kolektywnych w świecie andyjskim tkwi w różnych pojęciach, w zależności od tego czy wywodzi się je z teraźniejszości, czy z wieku XVI. Kiedy Hiszpanie podbijali Tahuantinsuyu, inkaskie Imperium Czterech Części, natrafiali na dziesiątki formacji społecznych różnych wielkości, określanych terminem *naciones*, dla którego właściwie nie odnajdujemy odpowiedniego tłumaczenia: wozdostwa, grupy etniczne? Ale jak właściwie należy rozumieć etniczność w tym kontekście? Na obszarze rozciągającym się od jeziora Titicaca do jeziora Poopó, grupy Lupaca, Pacaje,

Caranga, Sora, Quillaca tworzyły różne jednostki socjopolityczne (dzielące się na mniejsze podjednostki), lecz mówiły tym samym językiem ajmara oraz przypuszczalnie podzielały wspólne reprezentacje symboliczne. Wiadomo również, że słynna „wizyta” Garcii Dieza w Chucuito (1567), „wizyta generalna” wicekróla Toledo (1570-1575) i późniejsze spisy ludności na Altiplano zarejestrowały dwie różne nazwy ludności podbitej – Ajmara i Uru. To rodzi jednak kolejną wątpliwość: czy w tamtym czasie uprawnione jest mówienie o tożsamości Ajmara lub Uru? Nazwy, o których mowa, odnoszą się zasadniczo do kategorii podatkowych, w których bez wątpienia zawarte są kryteria etniczne, ale także socjoekonomiczne. Gdzie jednak sytuują się, wśród tak sklasyfikowanych Indian, granice poczucia przynależności do danej jednostki kolektywnej? Można przypuszczać, że główne linie podziału przechodzą pomiędzy różnymi „naciones”, w głąb wspólnoty Ajmara oraz pomiędzy podjednostkami wspólnoty Uru, tak jak w przypadku grup Iru-Itu, Ochosuma, Quinaquitara etc. Jednakże linie podziału pomiędzy różnymi grupami społecznymi są mniej lub bardziej silne, a ich granice mogą zmieniać się zależnie od koniunktury historycznej: w okresie kolonialnym pojawiają się nowe formacje społeczne, ale ich przetrwanie do dzisiejszych czasów nie oznacza, że sięgają swymi korzeniami XVI wieku.

Tożsamości kolektywne obserwowane współcześnie są tworamami kolonialnymi, co zostało pokazane na przykładzie badań trzech różnych, porównywalnych ze sobą przypadków z obszaru Andów Południowych – Indian Yura (z rodziny językowej keczua, z dawnego obszaru Ajmara), K’ulta (z grupy językowej ajmara) i Chipaya (z grupy językowej pukina, enkalwa Uru w środku rozległego obszaru Ajmara), będących przedmiotami ostatnich prac (Rasnake 1988, Abercrombie 1986, Wachtel 1990). Znaczące jest to, że w pewnym środowisku intelektualnym, w tych trzech przypadkach badawczych, autorzy korzystali z podobnych

wzorów i podejść badawczych: „od terażniejszości do przeszłości”, „z archiwum w teren” i „od etnografii do historii” (Rasnake 1988: 17, 20, 93; Abercrombie 1986: 26, 29). Zaczniemy więc od terażniejszości i prześledźmy trzy wspomniane przykłady.

We wszystkich trzech przypadkach poczucie tożsamości kolektywnej sytuuje się w skali, którą można nazwać lokalną, schematycznie w ramach kantonów wyznaczaną poprzez aktualną organizację administracyjną oraz tubylcze kategorie *ayllu* w znaczeniu szerokim: tj. główna wioska i jej terytorium z licznymi przysiółkami (*estancias*). W rzeczywistości jednak habitat jest zazwyczaj podwójny: każda głowa rodziny ma do dyspozycji jeden lub więcej „domów” w jednym z przysiółków i w wiosce, która spełnia rolę centrum administracyjnego i ceremonialnego. Tym bardziej ma to miejsce w przypadku jednostek słabo zaludnionych: grup Yura (około sześć tysięcy), K’ulta (około czterech tysięcy) i Chipaya (około tysiąc). Jak zatem definiuje się ich indywidualną tożsamość? Łączy ona złożone komponenty, z których żaden osobno nie wystarczyłby do jej ustanowienia: między innymi język, strój, terytorium, organizację wspólnotową, system obowiązków i relacji władzy, zespół praktyk i reprezentacji symbolicznych. Bez wątplenia, wystrzegać się należy prostego zestawienia tych niepełnych wyznaczników: nabierają one sensu dopiero w całości uporządkowanej przez swą wewnętrzną logikę, która zapewnia spójność. Jaki jest zatem związek łączący ich poszczególne komponenty?

Węzeł ten nie jest niczym innym jak tylko dualną organizacją, której zasady wyznaczają podział przestrzeni, reprezentację czasu, podział grup społecznych, a w ostateczności koncepcję wszechświata i święte moce. Obecnie jedna z tych charakterystyk binarnego porządku przejawia się w strukturze „lustra”: elementy, które mieszczą się w jednej z tych kategorii klasyfikujących są podatne na nieograniczone rozdwojenia (z góry na dół i z dołu w górę),

w taki sposób, że powodują one formowanie się społecznego systemu wcielania grup i podgrup, w których relacje solidarności i opozycji artykułowane są na kolejnych poziomach według modelu segmentowego: przysiółek [*estancia*], ród, sąsiedztwo, *ayllu* w węższym znaczeniu, moiety, i wreszcie całość tworzona przez dwie moiety (tj. *ayllu* lub wspólnota w szerokim znaczeniu). Tożsamość jest więc definiowana przez opozycję do coraz bardziej odległego Innego, która staje się równa w ramach tych samych jednostek wcielających; prawdziwa inność wychodzi poza całość tworzona przez dwie główne połowy: znajduje się na tym poziomie, na którym współcześnie przechodzi linia głównego podziału. Czy jesteśmy zatem uprawnieni do utożsamienia tak wyznaczonej całości z grupą etniczną? W rzeczywistości tak uporządkowana całość tworzy wszechświat zamknięty i w zasadzie autonomiczny we wszystkich sferach: ekonomicznej (jako organizacja wspólnotowa), politycznej (choć władze są ewidentnie podporządkowane władzy boliwijskiej), społecznej i przede wszystkim symbolicznej. Zasady systemu pokrewieństwa są aplikowane zgodnie z modelem wspólnych interesów (solidarności) i łączą jedne z drugimi: małżeństwa, preferowane w ramach danego *ayllu*, zawiera się prawie całkowicie wewnątrz danej grupy, tj. Yura, K’ulta czy Chipaya. Mówimy więc o grupach silnie endogamicznych, wyznaczanych przez związki krwi i sojusze. Jednocześnie, rotacja obowiązków cywilnych i religijnych (system *cargos*) zgodnie z regularnymi cyklami zapewniała reprezentację wszystkich części ciała społecznego i redystrybucję dóbr podczas świąt dzięki hojnym darom z żywności i napojów składanych przez osoby odpowiedzialne za *cargos*. Wyraża się w ten sposób (nawet jeśli pozornie idealne) więzi solidarności pomiędzy członkami grupy jako całości. W każdym przypadku, te manifestacje tożsamości kolektywnej przybierają formy jednocześnie podobne i odmienne będące wariantami wypadkowych lokalnych uwarunkowań.



Tak więc Chipaya wyróżniają się geometryczną organizacją przestrzeni, z dwiema połowami (które myłone są z *ayllu*) i czterema okręgami należącymi do różnych rodów. Terytorium, wioska, podwórze kościoła, Torre Mallku<sup>4</sup>, cmentarz: na każdym poziomie powtarza się ta sama dwu- i czterodzielna struktura, uporządkowana przez serię binarnych opozycji (wschód-zachód, góra-dół, męski-żeński, lato-zima, etc.) jak kolejne i zazębiające się mikrokosmosy. W tym systemie każda jednostka definiuje się najpierw przez swój przysiółek (po-tem przez kwartał), następnie przez swoje *ayllu* (tj. Aransaya wobec Manasaya i odwrotnie), i w ostateczności przez przynależność do wszystkich Chipaya (wobec Ajmara). Różne granice rozdzielają te jednostki wpisane jedne w drugie, spośród których główna jednostka sytuuje się na ostatnim poziomie. Każda jednostka zajmuje swoje miejsce w systemie klasyfikacyjnym, który reguluje nie tylko organizację społeczną i przestrzenną, ale także reprezentację wszechświata. Kiedy podczas Fiesta de Santa Ana, posąg świętej, patronki wioski, jest niesiony w procesji dookoła dużego podwórza kościoła, ze stacjami przy ołtarzach znajdujących się w czterech narożnikach placu – co odpowiada kwartałom – cała grupa Chipaya scala się i manifestuje swoją jedność.

W wiosce Yura, członkowie czterech *ayllu* (zjednoczeni w dwóch połowach) spotykają się podczas święta w czterech narożnikach placu, aby następnie skupić się w jego centralnym punkcie wyznaczonym przez kamienny pomnik (zwany *rollo*) o cylindrycznej formie, który umieszczony jest na cokole<sup>5</sup> – podwyższeniu symbolizującym tożsamość grupy. Obchody karnawału u Yura wyznaczone są przez dwa następujące ruchy – pierwszy odśrodkowy, drugi dośrodkowy, które reprodukcją system wcielenia podobny do systemu Chipaya i które bronią zakorzenienia na terytorium chronionym przez ich bogów. W efekcie punktami wymarszu podczas święta są przysiołki, w których Yura gromadzą się wokół przedstawicieli swych władz

(kacyków, nadzorców, *hilakatas*<sup>6</sup> etc): łącznie dziewiętnaście procesji. Razem z muzykantami i tancerzami wszyscy kierują się, nie do wioski, lecz w stronę jej obrzeży, aż do najbardziej oddalonych granic osady. Docierając do słupów granicznych, każda z tych procesji odprawia rytuał ofiarny skierowany zarówno do władz, jak i do wzgórza (*mallku*) sprawującego opiekę nad tym miejscem. Następnie rozpoczyna się ruch dośrodkowy w kierunku wioski: różne procesje zbiegają się obierając określone trasy i formują się w większe grupy, zaznaczając swój postęp etapowo poprzez odprawianie mniejszych ceremonii w ramach różnych poziomów organizacji społecznej (*ayllu* mniejsze, *ayllu* większe, połowa), aż do zwieńczenia, które łączy wszystkie podgrupy Yura w żarliwym tańcu na placu wokół *rollo*.

Także wśród K'ulta znajdujemy szereg analogicznych rytuałów wykonywanych po części w przysiołkach i na obrzeżach wioski, i częściowo w wiosce, będącej centrum ceremonialnym całej grupy. Obie grupy zbierają się po dwóch przeciwnych stronach świętego terenu. Pierwsi kierują się w stronę bóstw tu-byliczych, które przynależą do świata dolnego (Hurin Pacha), drudzy w stronę świętych, którzy pochodzą ze świata górnego (Hanan Pacha). Opozycja, lecz nie dychotomia: różne fazy rytuału wpisują się w jeden globalny porządek zapewniany przez komplementarność.

W rzeczywistości kult Pachamamy i gór nie zniknął jednak w wyniku zachodnich wpływów: przedstawienia Matek Boskich, świętych i *mallku* są elementami składowymi syntetycznego systemu pogańsko-chrześcijańskiego, który kierowany jest tą samą binarną logiką opozycji. U Chipaya podwójna polaryzacja systemu religijnego materializuje się poprzez pomniki (zbudowane z adobe i suchej ziemi) poświęcone z jednej strony bóstwom kalwaryjnym (lub „silos”), które charakteryzują się krzyżem ku czci świętych i usytuowane są w liniach prostych wychodzących z wioski w kierunku czterech punktów kardynalnych. Z drugiej strony



znajdują się *pokaras*, w formie stożkowej bez krzyża, co wskazuje, że zamieszkane są przez *mallku* (Wachtel 1990: 48-65). Cały rytuał, w swym rozmieszczeniu przestrzennym oraz przebiegu czasowym, ma na celu pośredniczenie pomiędzy bogami, umieszczając jednych wobec drugich tak, aby zapewnić harmonię wszechświata. Ta synteza pogańsko-chrześcijańska sama w sobie jest nierozdzielnie związana z systemem obowiązków społecznych i religijnych, których spełnienie zapewni potrójną mediację: w obrębie grupy społecznej pomiędzy jej różnymi komponentami (poprzez pełnienie władzy), pomiędzy grupami a bliskim sąsiedztwem (poprzez podatki i posłuszeństwo wobec wyższych władz) i w końcu pomiędzy ludźmi a bóstwami (poprzez funkcje rytualne). Relacje te spełniają w ten sposób istotną rolę w afirmacji tożsamości kolektywnej: dzięki nim grupa jest obrazem siebie samej.

Tymczasem połączenie jednostki terytorialnej, synkretyzmu pogańsko-chrześcijańskiego i systemu obowiązków społecznych uformowało się w późniejszym okresie i – jak się przypuszcza – jest to rezultat transformacji i adaptacji świata indiańskiego pod wpływem dominacji kolonialnej. Prawdą jest, że proces podziału dawnych wódzostw rozpoczął się wraz z inwazją hiszpańską, i że nowe wspólnoty indiańskie, które współtworzyły bazę dla nowych jednostek, w większości wywodzą się na ogół z redukcji z drugiej połowy XVI wieku. Jednakże więzi solidarności rozprzestrzenione na dużą skalę zanikały stopniowo. Toteż procesy ewangelizacji i „walki z bałwochwalstwem” natrafiły na wyraźny opór, w wyniku którego w początkowym okresie dwa systemy wierzeń, chrześcijański i tubylczy, funkcjonowały obok siebie generując obustronną grę reinterpretacji. Dopiero w drugiej połowie XVIII wieku uległy syntetyzacji. System obowiązków religijnych, instytucjonalny wyraz tego synkretyzmu pogańsko-chrześcijańskiego, sam przez się nie spowodował wzmożenia regularnych praktyk wcześniej niż w drugiej połowie XVIII wieku.

Tak więc „krystalizacja” elementów konstytuujących współczesne tożsamości sięga zaledwie ponad dwustu lat.

Powróćmy jednak do odleglejszej przeszłości, do momentu hiszpańskiej inwazji. Przodkowie Yura byli częścią wielkiej „konfederacji” grup Charca, która zajmowała rozległe obszary boliwijskich departamentów Potosí, Chuquisaca i częściowo Tarija. Konfederacja ta obejmowała dwie wielkie połowy, Górną zwaną także Charca i Dolną tworzoną przez grupę Caracara. Ta ostatnia składała się z kolei z kilku podjednostek: grup Macha, Vissisa, Chaqui, Moro Moro, Colo, Caquina, Picachuir i Tacobamba (Rasnake 1988: 96 i następane). Instytucja *encomiendy* powierzona hiszpańskiemu konkwistadorom spowodowała pierwszy rozłam dawnych wspólnot interesów poprzez zburzenie tubylczej hierarchii. Bez wątpienia jednym z rozstrzygających czynników w kolonialnych reformach było przegrupowanie ludności prowadzone w początkowej fazie przez wicekróla Francisco de Toledo. W ten sposób konfederacja Charca została zburzona w wyniku licznych *repartimientos*. Wśród nich przykładem są Vissisa, którzy zostali „zredukowani” do trzech osad: Concepción de Toropalca, Espíritu Santo de Caiza i Encarnación de Yura („stolicy” nowego okręgu). Czy to przypadek, że Indianie Vissisa zmienili swój etnonim, aby stać się w konsekwencji Yura, przyjmując nazwę pochodzącą od nazwy redukcji (choć zachowali jedno *ayllu* o nazwie Wisijsa)?

W rzeczywistości nawet jeśli polityka redukcji nie zaburzyła znacząco układu habitatu rozproszonych po Altiplano, z pewnością wpłynęła na organizację polityczną (i socjoekonomiczną) świata indiańskiego. Hierarchia kacyków uległa licznym pęknięciom, umacniając tym samym nowe autonomie. Od przynależności do wódzostw przechodzono do relacji wspólnot tubylczych o kolonialnym rodowodzie. Nie można oczywiście wyznaczyć precyzyjnej daty tej transformacji, ale proces ten trwał przynajmniej od końca XVI wieku aż do połowy



XVIII. Ze stopniowym podziałem wodzostw, sieci wspólnych interesów uległy znacznemu ograniczeniu. Odtąd, władze kolonialne nakładały podatki (danina i myto) na ludność z redukcji, które tworzyły jednostki na bazie administracji wicekrólewskiej. Wioski te utrwały organizację dualną, a model grup wchodzących w ich skład wciąż wyznaczany był przez struktury społeczne i mentalne. Lecz dualny układ geograficzny został zredukowany do skali lokalnej i w pewnym sensie główna linia podziału przecina się na wielu poziomach. Ostatecznie granice wioski redukcyjnej są progiem, po przekroczeniu którego świadomość wspólnej tożsamości, jeśli nie zanika, to istotnie słabnie.

Na wschód i południe od jeziora Poopó rozciągała się inna „konfederacja” – Quillaca, złożona z czterech wodzostw, dzielących się na połowy: 1) Quillaca właściwych (którzy dali nazwę konfederacji), 2) Asanque, 3) Aullaga i Uruquilla oraz 4) Sebaruyo i Aracapi. Sojusz ten przechodzi analogiczny proces dekompozycji jak w przypadku grup Charca i Caracara. Podczas epoki toledańskiej część dawnych Asanque weszła w skład redukcji Condo-Condo, a dopiero w wieku XVII pojawiła się grupa Santa Bárbara de Culca (Abercrombie 1986: 31) jako aneks Condo-Condo. Dużo później, bo pod koniec XVIII wieku, K'ulca uwalniają się spod jarzma *repartimiento*, by zaznaczyć własną autonomię. Nie mniej rozstrzygający okazał się podział spowodowany powstaniami w latach 1780-1781: dziedziczny tytuł kacyka został zniesiony i zastąpiony systemem obowiązków rotacyjnych i rocznych. Tak więc koniec epoki jest momentem, kiedy wynurza się zarówno model, jak i jedność, tworzące tożsamości K'ulca.

Pierwsza wzmianka na temat Chipaya pojawiła się w dokumentach z połowy lat 70. XVI wieku: grupa ta wyłoniła się prawdopodobnie także na fali redukcji toledańskich. W tym czasie nie była ona niczym więcej jak elementem składowym grupy Huachacalla, będącą częścią Uru w ramach Aymara, lecz

o niższym statusie. W ten sposób Chipaya zaznaczyli pierwsze zróżnicowanie wewnątrz nowej jednostki plemiennej, której tworzyli część. Przejście Uru (w rzeczywistości stanowili heterogeniczną całość – o ile pozwalają nam to stwierdzić dostępne źródła historyczne) od koczowniczego do osiadłego trybu życia nastąpiło dużo wcześniej niż inwazja europejska. Dominacja hiszpańska przyspieszyła ich akulturację (poprzez ajmaryzację) w okresie niżu demograficznego, w wyniku czego pod koniec XVII wieku większość Uru zmieszała się z grupą większościową. Pozostała, zmarginalizowana część Uru, nabyła odpowiednio cech bardziej homogenicznych (stając się dzikimi): tak więc powstała tożsamość Uru, która była zaznaczona nie tyle przez odwoływanie się do historycznej wspólnoty ludzi znad jeziora, lecz poprzez opozycję, zawsze lokalną, wobec Indian dominujących. Chipaya, zepchnięci na margines w wyniku dominacji Ajmara w XVII wieku, znaleźli się w obrębie osiadłej grupy Uru i z opóźnieniem zostali objęci reformami zrodzonymi przez system kolonialny: w drugiej połowie XVIII wieku otrzymali część terytorium, które dopiero wówczas pozwoliło im na osiedlenie się według modelu społecznego innych społeczności indiańskich. To zasiedlenie, paradoksalnie, zbiegło się w jakiś sposób z koniunkturą wzrostową (demograficzną i rolniczą), której skutki miały wpływ na wszystkie grupy tubylcze, wywołując problem deficytu ziemi, a w przypadku Uru – zahamowanie procesu ajmaryzacji. Ponadto pamięć o walkach toczonych przez Chipaya w celu wyzwolenia się spod dominacji Huachacalla nadała ich tożsamości wymiar pamięci kolektywnej.

Pamięć gloryfikująca walkę przodków łączy się z mitem pochodzeniowym Chipaya, który ma także przeciwną funkcję – mianowicie zamaskowanie i legitymizację dominacji Ajmara nad Uru. W rezultacie Chipaya mają pochodzić od *chullpas*<sup>7</sup>, którzy przeżyli wyłonienie się słońca, chroniąc się w jeziorach w czasie zagłady pierwszych ludzi przez ogień niebiański. Później,

kiedy na teren ten przybyli Ajmara, *chullpas* wyszli nocą ze swego wodnego schronienia, aby pomóc przy potajemnej budowie wieży kościoła Sabaya (inna sąsiedzka grupa Chipaya). Zostali jednak wówczas schwytani („złowieni”) przez Ajmara, którzy ich ochrztili, nadali im imiona, które noszą do dzisiaj i nauczyli dualnej organizacji społecznej. To dzięki niewoli *chullpas* przeszli ze stanu natury do kultury i zmienili się w Chipaya. W tym samym czasie, najważniejsze ze świętych miejsc Chipaya – ich Torre Mallku – jest ogniwem w łańcuchu powiązań, który łączy najwyższy szczyt w regionie z wulkanem Sabaya. Podsumowując, mit pochodzeniowy Chipaya usuwa ich obcość poprzez ich fikcyjne zakorzenienie, ukrywające dominację Ajmara i budujące iluzję autochtonicznego pochodzenia.

W przypadku Indian K’ulta funkcjonuje inny wariant tego mitu, w którym słońce pojawia się nisko na horyzoncie pod postacią starożytnego człowieka, Tatala-Jesucristo, prześladowanego, zabitego i pochowanego wiele razy przez *chullpas* (Abercrombie 1986: 190 i następane). Motyw ten przypomina różne, schrytlanizowane wersje mitu o Tunupie, w których to bohater kulturowy [*hèroe-civilizador*] przybiera formę apostoła, który przybył do Ameryki przed Kolumbem, aby ewangelizować Indian i umrzeć śmiercią męczeńską (Wachtel 1990: 539). Zauważa się jednak pewną zmianę sekwencji mitu Chipaya, opowiadającego o zniewoleniu *chullpas*, tych samych, którzy w relacji K’ulta prześladowają Tatala, i którzy łapią oraz próbują go zabić (choć na daremnie, gdyż zmartwychwstaje). Interesujące w tym wariantcie jest to, że Ajmara nie są obecni w świecie K’ulta, pojawiają się w nim jedynie *chullpas* (od których pochodzą Uru), cierpiący karę za zbrodnię. Wznosząc się ku niebiosom, bohater kulturowy [Tunupa/Tatala-Jesucristo] ustanawia pierwszy porządek wszechświata. Czas kierowany jest odtąd przez periodiczność (dnia i nocy oraz pór roku), przestrzeń zaś zostaje podzielona wertykalnie na świat dolny i górny.

Utożsamienie Tatala zarówno ze słońcem jak i Jezusem Chrystusem sprawia, że świat chrześcijański (święci) klasyfikowany jest jako świat górny, przy jednoczesnym zepchnięciu bóstw tubylczych (*mallku*) – według misjonarzy bytów diabolicznych – do świata dolnego. Proces ten stanowi symboliczną transpozycję dominacji hiszpańskiej nad światem tubylczym.

Roger Rasnake nie wyróżnia mitu pochodzeniowego u Yura, lecz odnajduje istotny punkt w porządku przestrzeni świętej: centralne miejsce, wokół którego różne podgrupy wykonują tańce oraz ukazują swoją wspólną przynależność. Stanowi go, wcześniej już wspomniany, *rollo* – zwany też *cabildo* – o charakterze zasadniczo dwojakim. Tradycja oralna przypisuje jego stworzenie Hiszpanom w epoce kolonialnej. Dokument z końca XVII wieku poświadcza, że *rollo* był wykorzystywany jako przęgierz, gdzie zgodnie z prawem kacyków Choquevilca (będących w służbie panów hiszpańskich) skazani byli przywiązywani i chłostani. Głowa ostatniego kacyka Yura – Juana Pablo Choquevilca – zabitego w 1781 roku z powodu kolaboracji z koroną, została zagrzebana u podnóża tegoż samego słupa (Rasnake 1988: 258). Znak tożsamości Yura i wyraz jej dwuznaczności wskazuje na centralność, autonomię, statyczną kontrolę, bunt i zależność. Ta dwuznaczność pojawia się także, choć pod różnymi postaciami, u K’ulta i Chipaya. Przypadkowo we wszystkich trzech omawianych tutaj przykładach potwierdzenie tożsamości łączy się z uznaniem dominacji.

Jednakże w przypadku Chipaya, zgodnie z historią Uru, ich dominacja spowodowana jest przez innych Indian, podczas gdy Yura i K’ulta są uciskani przez kolonizatorów hiszpańskich. Innymi słowy, dystans pomiędzy Chipaya a sąsiednimi grupami wydaje się większy niż ten, który dzieli Yura i K’ulta oraz ich poszczególnych sąsiadów. W rzeczywistości mit pochodzeniowy rozpowszechniony na całym obszarze Andów Południowych wyklucza Uru – pochodzących od *chullpas* – ze współczesnej ludzkości. Sami Chipaya, którzy uważają



się za ludzi („ludzie wody”, *jas-shoni*), zinternalizowali całkowicie mit, rewindykujący ich pradawne pochodzenie oraz ich radykalne odróżnienie. Mimo to uważają się za „braci” innych Uru, pochodzących, tak jak oni, od *chullpas*, grupy Morato z jeziora Poopó i Iru-Itu z Desaguadero. U Chipaya własna świadomość prezentuje się jako element uzupełniający, który w przypadku Yura czy K’ulta wydaje się nieobecny. Ten tajemniczy element rodzi pytanie o to, czy możemy mówić tu o etniczności? Biorąc pod uwagę całą historię, uważam, że o ile Chipaya tworzyli grupę etniczną, to nie jestem o tym przekonany w stosunku do Yura czy K’ulta<sup>8</sup>. Czy ci ostatni, którzy z pewnością tworzą enklawę języka ajmara na obszarze grup Keczua, są postrzegani jako etnicznie odrębni od Indian Condo, „stolicy”, z której pochodzą? Czy Yura są tak różni od swych sąsiadów Chaqui, uformowanych, tak jak oni, z podjednostek dawnego wodzostwa Caracara?

Ostatecznie należy jednoznacznie odróżnić tożsamość etniczną od tożsamości kolektywnej: pierwsza jest ustanawiana arbitralnie, a drugą niekoniecznie można rozszerzyć do wymiaru grup etnicznych. To, na co należy zwrócić uwagę, to względnie wąski i młody aspekt tożsamości kolektywnych, które możemy obserwować współcześnie w Andach Południowych. Mimo że niektóre z nich wykraczają poza ramy społeczności tubylczych o rodowodzie kolonialnym, nie sugeruje to jednak, że każdej z nich można nadać miano grup etnicznych. Nie można szukać etniczności wszędzie, tak samo, jak nie można powiedzieć, że nie istniała więcej niż jedna grupa Ajmara. Nierozwiązany wciąż zostaje jednak problem dotyczący tego, czy istnieje ciągłość o długim czasie trwania w świecie andyjskim, ta o dualnym porządku, który sięga nie tylko XVI wieku, ale jeszcze czasów odleglejszych – i wydaje się stanowić inspirację sztuki Chavín (Goetzke 1988). W wyniku koniunktury historycznej schemat dualny wyznacza różnorodne konfiguracje i dostarcza wspólnej broni współczesnym tożsamościom,

które w rzeczywistości wypracowane zostały znacznie później. Nasuwa to pytanie, czy ów dualny porządek nie definiuje fundamentalnego systemu myślowego (lub cywilizacji), który może być zaklasyfikowany jako andyjski?

Ewolucja współczesnego świata poddała w pewnym sensie tożsamość kolektywne ponownej próbie. W sposób klarowny dyfuzja różnych wyznań i sekt protestanckich wywraca krajobraz społeczny wspólnot andyjskich na naszych oczach. Te innowacje religijne powodują brutalne podziały w społecznościach tradycyjnych, ale w tym samym czasie są dowodem swojej dekompozycji. Na przykład mesjanizm zielonoświątkowców manifestuje się nie tylko przez porzucenie „zwyczajów” uważanych za szatańskie, ale także przez spektakularne akty obrazoburcze. Jesteśmy właśnie w momencie prawdziwej kampanii walki z bałwochwalstwem, która toczy się trzysta lat po pierwszej. Lecz w odróżnieniu od pierwszej, dającej początek systemowi synkretycznemu, w którym można odnaleźć niektóre ciągoty andyjskie, aktualny proces powoduje prawdziwą mutację. Czy tożsamość kolektywne opisane wcześniej przetrwają zanik dwóch zasadniczych jej komponentów, mianowicie systemu *cargos* i systemu pogańsko-chrześcijańskiego? Interesujący jest fakt, że zielonoświątkowcy Chipaya, głoszący powrót Chrystusa oraz koniec świata, zachowują jednocześnie motyw *chullpas-puchu*<sup>9</sup>, nadając swemu mesjanizmowi cechy Uru. Czy te zakodowane w pamięci ślady wystarczą do zachowania odrębności Chipaya?

Nie odbiegając dalece od kontekstu społeczności andyjskich, w przeszłości takie fenomeny miały miejsce także w reprezentacjach społeczności kreolskich (czyli osób całkowicie różniących się od Indian). Mam na myśli przeobrażenia związane z tożsamością, które charakterystyczne są dla grup zwanych „nowymi chrześcijanami” lub neofitami, rozprzestrzeniającymi się od końca XVI wieku w Ameryce Łacińskiej, od Meksyku po La Platę. Kryptojudaizm, który krzewili, upodobił się

w pewnej mierze do kryptopoganizmu Indian. W rzeczywistości „nowi chrześcijanie” w innym sposób niż w Starym Świecie rozwijali ambiwalentne praktyki asymilacji lub sprzeciwu, co powodowało naruszanie lub wzmocnienie granic wierzeń jak i tożsamości. Jak jednak dzieli się ich pamięć pomiędzy aktem odrzucenia przeszłości a wiarą we wspomnienia? W jakiej mierze kompromis i wypracowane synkretyzmy przeobrażą się w niekontrolowany twór oznaczający nic więcej niż iluzoryczną tożsamość? I czy ta przepętniona żarliwością iluzja nie jest jednak częścią prawdy?

Tłumaczenie: Anna Przytomska

## PRZYPISY

1. Należy tu oddać hołd pionierskim pracom Johna V. Murry i Toma Zuidemy.
2. Nawet taka praca jak *Raíces de América, el mundo aymara* wydana pod redakcją Xaviera Albó (1988), która doskonale łączy wkład obu dyscyplin, nie ucieka w swej ogólnej koncepcji od idealizacji świata Ajmara, nawet do tego stopnia, że czasami „zamraża” go w trwały konstrukt (porównaj z recenzją Gillesa Ribiér’a 1989: 601-603).
3. Zobacz przedmowę Jacquesa Le Goffa (1983 [1924]: VI i XXVI) do (Bloch 1983 [1924]: VI, XXVI).
4. Torre Mallku u Chipaya nie jest tylko wieżą kościoła, ale przede wszystkim miejscem łączącym świat górny (świętych) i dolny (bóstw tubylczych – *mallku*), i jednocześnie jest siedzibą najważniejszego *mallku* na terytorium Chipaya.
5. Chodzi o trzymetrowy posąg, który przypomina prekolumbijski ołtarz zwany *ushnu* (Resnake 1988: 190-191).
6. Rodzaj zwierchników, którzy nadzorowali tereny hodowlano-rolnicze w społecznościach Ajmara, przypis tłum.
7. Według mitu o pochodzeniu, termin *chullpa* oznacza byty, które zasiedlały ziemię przed pojawieniem się słońca.
8. Choć Thomas A. Abercrombie i Roger N. Resnake przypisują „etniczność” grupom, które badają.
9. Wyrażenie „chullpa-pachu” można przetłumaczyć jako „pozostałość” lub „reszta chullpas”.

## BIBLIOGRAFIA

- ABERCROMBIE THOMAS ALAN, 1986: *The Politics of Sacrifice: An Aymara Cosmology in Action*, rozprawa doktorska, Chicago University Press, Chicago.
- ALBÓ XAVIER, 1988: *Raíces de América, el mundo aymara*, Alianza Editorial/Unesco, Madryt.
- BLOCH MARC, 1955: *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, Armand Colin, Paryż.
- BLOCH MARC, 1963: *Réflexions d'un historien sur les faus-ses nouvelles de la guerre*, w: *Mélanges historiques*, SEVPEN, Paryż.
- BLOCH MARC, 1974: *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Armand Colin, Paryż.
- BLOCH MARC, 1983 [1924]: *Les Rois thaumaturges*, Gallimard, Paryż.
- GOETZKE MARK ALAN, 1988: *L'Iconographie de Chavin. Étude analytique du premier des grands styles péruviens*, b.w., EHESS, Paryż.
- RASNAKE ROGER NEIL, 1988: *Domination and Cultural Resistance. Authority and Power Among an Andean People*, Duke University Press, Durham-Londyn.
- RIVIÈRE GILLES, 1989: „Annales”, ESC, maj-czerwiec, s. 601-603.
- TERRAY EMMANUEL, 1990: *De Mauss à Thucydide ou de Thucydide à Mauss*, „Préfaces”, kwiecień-maj.
- WACHTEL NATHAN, 1990: *Le Retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXe-XVIIe siècle. Essai d'histoire régressive*, Gallimard, Paryż.

