

MAGDALENA KRYSIŃSKA-KAŁUŻNA*
Konin

WOBEC INNOŚCI – EUROPEJCZYCY I INDIANIE

*Ludzie boją się władców, władcy boją się obcych diabłów,
obce diabły boją się ludzi.*
(powiedzenie przypisywane dynastii Quing)

Proces kontaktu kulturowego nie jest „bezosobowym” „kontaktem kultur”, lecz spotkaniem żywych ludzi, którzy w swych działaniach kierują się różnego rodzaju motywacjami i przesłankami. Przeświadczenie o tym, kim jest *inny*, stosunek do niego *p o p r z e d z a j ą c y* „poznanie” go, ma bardzo istotne znaczenie dla przebiegu spotkania „różnych światów”, jakimi są kultura izolowanej społeczności indiańskiej i zaawansowanej technologicznie społeczności Zachodu.

Takie spotkania, rozpoczynające proces kontaktu kulturowego, wciąż mają miejsce w Amazonii. Stosunek do *innego* jest w tym procesie tłem, jednakże tłem determinującym jego przebieg. Zadaniem niniejszego artykułu jest wskazanie na przesłanki kierujące postępowaniem zachodnich społeczności, a także tych, które wyrosły na wartościach Zachodu, w ich kontaktach z *innym* i na źródła przyjmowanych postaw kształtujących się od czasów Wielkich Odkryć, kiedy to Europa rozpoczęła projekt podporządkowania sobie świata. W Amazonii to przedstawiciele społeczeństw narodowych są zwykle stroną aktywną, inicjującą nawiązanie kontaktu i skutecznie kontrolującą jego przebieg, jednak, oczywiście, istotna jest również postawa przyjmowana przez drugą stronę. Chciałabym więc również przedstawić wyobrażenia dotyczące obcego i *innego* w wybranych kulturach amazońskich. W przypadku grup indiańskich, o których będę pisać, w procesie akulturacji następuje „przyciąganie” przez *innego* (kulturę dominującą) całych społeczności, które tym samym oddalają się od pozostających bez kontaktu ze społeczeństwem narodowym współplemieńców. Te – żyjące w izolacji grupy – stają się dla Indian, mówiących tym samym językiem, *innym* ze wszystkimi wynikającymi z tego konsekwencjami.

Swego rodzaju łącznikiem i narzędziem, które może nam pozwolić zinterpretować odmienne postawy wobec obcości i zrozumieć procesy zachodzące

* Artykuł ten jest częścią pracy doktorskiej pt. „Proces kontaktu a przetrwanie kultur indiańskich w Amazonii”, przygotowywanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Janusza Muchy.

podczas kontaktu kulturowego jest antropologia. Z drugiej strony, jest ona także efektem rozwoju właśnie specyficznie europejskiej postawy wobec *innego*. Antropologiczne badanie kontaktu jest oczywiście uwarunkowane kulturowo i zależne m.in. od stosunku badacza do *innego*. Działanie naukowe jest procesem zwrotnym – interpretacja ogłoszona przez badacza wpływa na dalszy przebieg procesów zmiany kulturowej. O tym również będzie traktował ten artykuł.

Publikacje dotyczące problematyki *innego*, czy też *obcego* są bardzo liczne (zarówno w literaturze obcojęzycznej, jak i polskiej) i w tekście stawiającym sobie za cel przedstawienie wybranych postaw wobec *innego* nie sposób byłoby ich rzetelnie przypomnieć. Chciałabym jednak – oprócz prac, do których będę odwoływać się w dalszej części artykułu – przywołać tutaj znany szkic o *obcym* Georga Simmla. Potrzebne wydaje mi się bowiem dokonanie rozróżnienia pomiędzy *innym*, o którym piszę, a *obcym*, którego definicja odpowiadałaby kategorii wyróżnionej przez niemieckiego socjologa. Dla Simmla *obcy* oznaczał członka grupy różniącego się od niej w sposób znaczący, np. obcokrajowca. Mnie zaś interesuje taka wersja „obcości”, w której *inny* nie został (jeszcze) członkiem grupy, a o której Simmel pisze: „Z drugiej strony, istnieje pewien rodzaj «obcości», który z góry wyklucza właśnie wspólnotę na gruncie tego, co ogólne, co łączy różne kategorie. Typowym jej przykładem jest stosunek Greków do barbarzyńców oraz wszystkie te przypadki, kiedy odmawia się innym właśnie tych ogólnych właściwości, które uważa się za specyficznie ludzkie. Wówczas jednak określenie «obcy» pozbawione jest wszelkiego znaczenia pozytywnego, stosunek do innych polega właśnie na braku stosunku, obcy nie jest tu zatem członkiem grupy – taka sytuacja wykracza zaś poza przedmiot naszych rozważań” (Simmel 1975, s. 510–511). W dalszej części pracy będę posługiwać się terminem *inny* dla określenia interesującej mnie kategorii obcości, którą przyjąłabym za przedmiot rozważań zakładając, iż stosunek do *innego* nie jest jedynie „brakiem stosunku”.

INNY – RÓŻNE ŚWIATY

Pojęcie „kontakt kulturowy” implikuje spotkanie z *innym*. Z kimś, z kim nie możemy/nie chcemy się utożsamiać. Determinanty tej odmienności mogą być różnie określane (postrzegane) w obrębie tej samej kultury, a nawet w obrębie jednej jej dziedziny, np. nauki. I tak antropologia może w różnicach kulturowych widzieć granice nie do pokonania lub – w zależności od przyjętej teorii – uznawać je za stosunkowo proste do rozszyfrowania wersje tego samego systemu myślenia. Bez względu na to, jak bardzo (lub jak niewiele) wyodrębnione różnice dzielą nas od *innego*, można powiedzieć, iż *inność* rozpoczyna się od każdego, kto nie jest *mną* i wynika zapewne z egocentrycznego nastawienia każdego człowieka. Rozchodzi się ono jak kręgi na wodzie – im dalej od centrum, tym słabiej obejmuje daną wspólnotę (rodzinę, klan, naród). Co więcej, obszar, którego kręgi nie obejmują może być uznany za zamieszkały przez istoty, które różnią się od *nas* stopniem człowieczeństwa. Wydawać by się mogło, iż tego typu

podział na *my* – ludzie i *oni* – nie-ludzie był typowy dla kultur tradycyjnych, a dziś można go spotkać jedynie wśród tych ludów, które nie mają kontaktu z kulturami narodowymi lub mają go od niedawna. W sprzeczności z takim wyobrażeniem stoją jednak fakty. Przykładem może być zdziwienie, jakie wyraziło w roku 1989 kilku brazylijskich osadników, gdy odkryli, iż zabici przez nich Indianie Korubo są takimi samymi ludźmi jak i oni (*Human Rights...* 1992, s. 63).

Pisząc o *inności* stojącej za wszelkim kontaktem kulturowym, a szczególnie za „pierwszym kontaktem”, za spotkaniem z tymi Indianami, którzy dla nas są „izolowaną grupą”, a dla których my jesteśmy nieznanymi istotami, nie-ludźmi, kanibalami, etc., chciałabym zwrócić uwagę na wspólne źródła postaw wobec *innego* wyrosłych na gruncie kultury europejskiej, a także – na podstawie relacji antropologów – spróbować opisać analogiczne postawy w wybranych kulturach indiańskich. Niezwykle trudno byłoby opracować szczegółową typologię postaw wobec *innego* w kulturze, czy raczej kulturach europejskich i w tych, które rozwinęły się i rozwijają się pod wpływem „świata Zachodniego”. Odmienny będzie stosunek do obcej kultury reprezentowany przez antropologa, przez osadnika, żołnierza, przedsiębiorcę, turystę. Inaczej – w zależności np. od Kościoła, którego jest członkiem – będzie do obcego odnosił się misjonarz. A każdy z tych ludzi, uczestnicząc w procesie kontaktu kulturowego, może mieć istotny wpływ na losy niewielkich grup indiańskich, z którymi nawiązano kontakt lub które dotychczas zdołały go uniknąć. Sądzę jednak, że dla dalszych rozważań na temat losów tychże grup istotne będzie wskazanie na pewne ogólne aspekty europejskiego myślenia o *innym*, które stanowi część generalnie akceptowanych na Zachodzie (przynajmniej oficjalnie) wartości, a także na te, które akceptowane – oficjalnie – nie są.

INNY W OCZACH EUROPEJCZYKA

Doszukując się źródeł dzisiejszych postaw i wartości Europejczyków warto cofnąć się aż do czasów konkwisty, kiedy to Europa zetknęła się z *innością*, której istnienia nie przewidywała i wobec której musiała zająć określoną postawę i kiedy to prowadzono dyskusje, mające rozstrzygnąć, czy *inni* – barbarzyńscy Indianie – są prawdziwymi ludźmi, czy też nimi nie są. Dokonane wówczas rozstrzygnięcia w istotny sposób wpłynęły na kształtowanie się europejskiej myśli społecznej. Poza tym: „To właśnie przed 500 laty – pisze Michał Chmara w przedmowie do *Roku 501* Noama Chomsky’ego – położone zostały podwaliny współczesnego światowego systemu kapitalistycznego z jego podziałem na społeczeństwa rdzenia – centrum oraz peryferii” (Chmara 1999 s. 11)¹.

Według Tzvetana Todorova – którego szczególnie zainteresował okres podboju Nowego Świata właśnie w kontekście stosunku do odmiennej kultury

¹ Nacisk na fakt, iż to właśnie w XVI w., wraz z powstaniem rynku światowego, rozpoczęły się zasadnicze zmiany w dynamice rozwojowej poszczególnych krajów, kładą – oprócz Chomsky’ego i Chmary – m. in. badacze z kręgu skupionego wokół amerykańskiego socjologa Immanuela Wallersteina i jego „teorii systemu światowego” (*world-system theory*).

– rozważania problematyki *inności* mogą skupiać się wokół przynajmniej trzech możliwych osi, tworzonych przez:

1. Sądy wartościujące (plan aksjologiczny – *inny* jest dobry lub nie, szanuje go lub nie);
2. Zbliżanie się lub oddalanie od *innego* (plan prakseologiczny – upodabnam się i przejmuję wartości *innego* lub dostosowuję go do siebie, projektuję na niego mój własny obraz albo też pozostaję obojętny);
3. Znajomość tożsamości *innego* (plan epistemiczny); (Todorov 1996, s. 205).

Todorov, który analizował postawę Kolumba wobec Indian, stwierdził, że posługując się tym modelem można opisać ją tylko w kategoriach całkowicie negatywnych – nie kocha, nie zna i nie utożsamia się. Tak samo można by określić postawę wspomnianych brazylijskich osadników. Jednak stwierdzenie, iż nic się pod tym względem nie zmieniło przez 500 lat, nie byłoby słusznym wnioskiem, ponieważ zarówno w XVI-wiecznej kulturze europejskiej, jak i w dzisiejszej latynoskiej, nie można mówić o jednolitości postaw wobec *innego*. Tak bliskie Kolumbowi kulturowo i historycznie postacie, jak Korteż i obrońca Indian, biskup Chiapas, Bartolomé de Las Casas, znacznie się od niego różniły swoimi sądami i stosunkiem do Indian. W sposób oczywisty różniły się także między sobą. „Las Casas zna Indian gorzej niż Korteż i bardziej ich kocha, ale polityka asymilacyjna tych dwóch Hiszpanów jest zbieżna. Poznanie nie oznacza miłości ani na odwrót. Wynikiem żadnego z nich nie jest utożsamienie się z innym, ani żadne z nich nie jest wynikiem owego utożsamienia” (Todorov 1996, s. 205).

Można powiedzieć, iż Krzysztof Kolumb był typowym przedstawicielem średniowiecza, nastawionym na interpretowanie przepowiedni i odczytywanie znaków boskiej Opatrzności (za taki uznał m.in. zatopienie swojej karaweli w wigilijny wieczór). Był on człowiekiem głęboko wierzącym i pobożnym – nigdy nie zeglował w niedzielę. Celem jego wypraw oraz kolonizacji Nowego Świata miało być ostateczne zwycięstwo chrześcijaństwa, nie tylko poprzez jego szerzenie wśród tubylców, ale także dzięki odnalezieniu wielkich ilości złota i innych bogactw, które Kolumb zamierzał przeznaczyć na zorganizowanie wyprawy krzyżowej i wyzwolenie Jerozolimy.

Kolumb znalazł się w Nowym Świecie w bardzo konkretnym celu. Indianie interesowali go o tyle, o ile byli istotni dla realizacji jego zamierzeń i pasowali do jego interpretacji boskich planów. Szczególnie znaczący dla wyobrażenia sobie, jak Kolumb postrzegał *innego* wydaje się fakt, iż uważał, że napotkani przez niego tubylcy nie potrafią mówić. Mowa, którą słyszał była dla niego tak odmienna, iż odrzucał uznanie jej za język. Wreszcie doszedł do wniosku, iż mowa, jaką posługują się Indianie, to bardzo zdeformowana wymowa jakiegoś europejskiego języka. „Kolumb wdaje się w zabawne i urojone dialogi, z których najczęściej prowadzony dotyczy Wielkiego Chana, celu jego podróży” (Todorov 1996, s. 38)².

² Szerzej o powiązaniu oceny „innego” z niezrozumiałością jego mowy pisze m.in. Zbigniew Benedyktowicz (2000).

Jakże odmienną postawę przyjął Korteż, który rozpoczął podbój od poszukiwania sobie tłumaczy i zdobywania informacji (tamże; Diaz del Castillo 1986). Był on typowym konkwistadorem, przedstawicielem nowoczesnego państwa, wykorzystującym religię dla legitymizacji swoich poczynań, działającym ze świadomością, iż bogactwo może otworzyć mu każde drzwi. Działanie Korteza nastawione było jedynie na skuteczną realizację celu, a nie na wypełnianie przeznaczenia. Znał on Indian lepiej niż Kolumb, ale traktował ich znacznie gorzej. Jeśli odkrywca Ameryk traktował Indian przedmiotowo, to dlatego, iż naprawdę uważał, że te „chodzące nago istoty” pozbawione są kultury. Można powiedzieć, iż tubylcy byli dla niego elementem krajobrazu. Korteż natomiast chciał Indian zrozumieć i podporządkować, reprezentując jakże pragmatyczne i zgoła współczesne podejście do sprawy.

Postawy pierwszych zdobywców determinowane były w sposób oczywisty przez poglądy panujące w ówczesnej Europie i dominujący na jej obszarze stosunek do *innego*. Szczególną rolę odgrywa tu Hiszpania, która w 1492 roku pozbywa się „wewnętrznego *innego*”, pokonując Maurów i wypędzając Żydów, a jednocześnie odkrywa „nowego *innego*” (Parry 1983). Oceniani w tym planie pierwsi odkrywcy i konkwistadorzy przynależą do „starej Europy”, której mieszkańcy – podobnie jak inne ludy i kultury – uznają *innego* za istotę od siebie gorszą. Dla hiszpańskich zdobywców – i nie tylko dla nich – Indianie właściwie nie byli istotami ludzkimi: karmiono nimi psy, tłuszcz sporządzony z ich ciał miał leczyć rany, eksploatowano ich bez opamiętania (Las Casas 1988). Drugi plan dotyczyłby sposobów komunikowania się ze światem i ludźmi. Europejczycy stają się pragmatyczni. Cel może uświęcać środki – podbój zajmuje więc szybko miejsce przysługujące uprzednio szerzeniu wiary chrześcijańskiej. Na tej płaszczyźnie konkwistadorzy są już „nowymi Europejczykami”. Miejsce, w którym płaszczyzny te się przecięły było źródłem największych nieszczęść dla nowo odkrytych ludów, czy też – uogólniając – dla wszystkich *innych* podbijanych przez Europejczyków i to niekoniecznie w czasach konkwisty.

Lecz Europa to nie tylko kontynent, który starał się – z sukcesem – zdominować i podbić *innych*. To także obszar, na którym głoszone są idee tolerancji i braterstwa, miłości bliźniego. Symbolem takiej postawy z czasów konkwisty jest biskup Chiapas, Bartolomé de Las Casas, który przez kilkadziesiąt lat walczył o poprawę losu Indian i – co istotne dla naszych rozważań – bronił ich inności przeciwko tym, dla których była ona dostatecznym powodem do zniewolenia rdzennych mieszkańców Nowego Świata. Las Casas, antycypując poglądy niektórych relatywistów kulturowych, starał się nawet usprawiedliwiać kanibalizm i ofiary z ludzi czynione przez Indian. Uważał, że nie mogą one być powodem do interwencji zbrojnej chrześcijan, ponieważ są dowodem głębokiej religijności tubylców, a ponadto przypominają niektóre wątki zawarte w religii chrześcijańskiej (Las Casas 1985, s. 248–250). W dysputie przeprowadzonej w Valladolid w 1550 roku z teologiem i kronikarzem cesarza Karola V, Juanem Ginesem de Sepúlvedą, Las Casas przez „pięć dni nieprzerwanie” czytał swą „Apologię” broniąc twierdzenia, iż prowadzenie „wojen

sprawiedliwych” przeciw Indianom, zwanych *conquistas*, nie jest przedsięwzięciem słusznym (tamże).

Kortez i Las Casas mogą reprezentować – obecnie również współcześnie – stereotypowe postacie zachodniej kultury: zdobywcy oraz misjonarza (dla porównania różnych postaw współczesnych misjonarzy zob. np. Krysińska-Kałużna 2000). Z drugiej strony Sepúlveda, dla którego zbawienie jednego „dzikiego” jest usprawiedliwieniem dla zabicia wielu z nich (Sepúlveda 1986, s. 210) – i jego poglądy na *innych*, to postawa także niezbyt odległa od tej, jaką zajmowali niektórzy XX-wieczni misjonarze – fundamentalisci (Lewis 1988).

Zdaniem Leszka Kołakowskiego, konkwistadorzy byli może ostatnimi prawdziwymi Europejczykami, którzy „brali na serio swoją chrześcijańską i łacińską cywilizację i z tej właśnie racji nie mieli żadnych powodów, aby ochraniać przed zniszczeniem pogańskie bożki, czy też odnosić się z estetycznym dystansem albo z ciekawością muzeologów do obiektów, które nosiły inny, a więc wrogi sens religijny” (Kołakowski 1990, s. 11). Jeśli jednak przyjąć – również za Kołakowskim (tamże; Flis 1994) – iż cechą immanentną kultury europejskiej i jej siłą, jak pisze Ryszard Kapuściński (2001), była także (i jest) jej zdolność do samokrytyki, a co za tym idzie otwartość na obce wpływy i idee, to okaże się, iż spektrum postaw „typowego Europejczyka” wobec *innego* jest już od dawna bardzo szerokie. Symbolicznymi przykładami takich różnorodnych postaw mogą być trzej niezwykle bohaterowie, którzy znaleźli się w Nowym Świecie w pierwszej połowie XVI w.

Pierwszym z nich jest Gonzalo Guerrero, który po rozbiciu statku u wybrzeży Jukatany w 1511 roku został wzięty do niewoli, nauczył się miejscowego języka, został ekspertem i doradcą Indian w sprawach wojny, sposobów walki i budowy umocnień. Ożeniony z Indianką wyższego stanu, z którą miał dzieci, nigdy nie próbował uciec, a wprost przeciwnie, odmówił przyłączenia się do wojsk Korteza, kiedy te wylądowały u wybrzeży Jukatany. „On to przed niespełna rokiem [...] namówił Indian, aby nas zaatakowali, sam nawet był tam razem z kacykiem owej wielkiej wsi” (Díaz del Castillo 1986, s. 47). Jego postawa kojarzyć może się z bohaterem *Gawędziarza* Mario Vargas Llosy (Vargas Llosa 1998) i być symbolem poszukiwań tych Europejczyków, którym odpowiedzi dawane przez własną kulturę nie wystarczają i bardziej cenią te, które udzielane są przez inne ludy. Choć Guerrero zapewne nie wyruszył do Nowego Świata z myślą o tym, by zostać Indianinem, to ostatecznie – gdy poznał *innego* – w pełni się z obcą kulturą zidentyfikował, walcząc prawdopodobnie na czele indiańskich jednostek przeciwko konkwistadorom.

Niezwykłe były też losy Álvара Núñeza Cabeza de Vaca. W 1528 roku wylądował on jako skarbnik królewski w dzisiejszej zatoce Tampa. Jego marsz w głąb lądu zamienił się wkrótce w ośmioletnią tułaczkę po przedwczesnym odpłynięciu floty. Wraz z trzema innymi towarzyszami dostał się do indiańskiej niewoli. Cierpiał z powodu głodu i zimna uciekając od jednej grupy indiańskiej do innej, wreszcie podjął się zawodu hadlarza krążącego pomiędzy plemionami. W pewnym okresie pełnił nawet rolę uzdrowiciela. Wiele lat spędzonych z Indianami z pewnością wpłynęło na jego politykę wobec nich, gdy wreszcie po

powrocie do Hiszpanii nominowany został gubernatorem Rio de la Plata. Jego łagodny stosunek wobec tubylców sprawił, iż stał się ofiarą buntu podwładnych. Został uwięziony i odesłany do metropolii. Cabeza de Vaca nigdy w pełni nie zidentyfikował się z obcą kulturą. Czytając jego wspomnienia odnosi się wrażenie, iż z kulturą chrześcijańską, z którą przez tak długi okres nie miał kontaktu, również nie zawsze się utożsamiał. Z jednej strony chciał pomóc Indianom w utrzymaniu wolności, z drugiej, w swojej relacji z wyprawy na Florydę, pisze: „Chciałem tu o tym opowiedzieć, bo niezależnie od tego, że wszyscy ludzie są ciekawi, jak polują i jak walczą inni ludzie, gdyby ktoś kiedyś na nich się natknął, będzie powiadomiony o ich zwyczajach i podstępach, które nierzadko w podobnych przypadkach stosują” (Cabeza de Vaca 1988, s. 102). To pragmatyczne podejście, które – pomimo całej sympatii dla Indian – uznaje za normalne próby ich podporządkowania Hiszpanom, może odpowiadać wielu bardziej współczesnym postawom: świetnie znającego obcą kulturę antropologa działającego (niekoniecznie świadomie) w interesie własnego rządu lub tzw. „globalnych agentów”, a nie „badanego” ludu, misjonarza, czy też jakiegokolwiek innej działającej z jakąś „misją” osoby, która mimo wielu lat spędzonych wśród Indian własną kulturę uznaje za bardziej wartościową, a indoktrynację (choć metodami łagodnej perswazji) za naturalną.

Ostatnią postacią – modelem, którym chciałabym się posłużyć, jest Geronimo de Aguilar. Wraz z Gonzalo Guerrero przeżył on po rozbiciu się statku u wybrzeży Meksyku i został sprzedany w głąb kraju jako niewolnik. Po ośmiu latach udało mu się przyłączyć do wojsk Korteza, gdy ten poszukiwał tłumacza. Jeden z konkwistadorów, Bernal Diaz de Castillo, tak go opisuje: „Z natury był smagły, ogolony jak indiański niewolnik, niósł wiosło na ramieniu, stary chodak miał na nodze, drugi, uczepiony do pasa, okryty był podartą opończą, a jeszcze bardziej podarte spodnie okrywały jego wstyd. W róg opończy zawinięta była *książka do nabożeństwa* [podkreślenie – M. K.-K.], bardzo stara” (Diaz del Castillo 1986, s. 46). Aguilar został oficjalnym tłumaczem Korteza i oddał mu nieocenione usługi. Był wojownikiem, który wykorzystał swoją wiedzę o *innym*, by z nim walczyć. Tę postawę reprezentują dziś wszyscy, którzy po nawiązaniu kontaktu z ludnością tubylczą wiedzę, jaką zdobędą na jej temat świadomie wykorzystują przeciwko niej (choć układ sił oczywiście się zmienił i to raczej Indianie niejednokrotnie muszą uciekać z niewoli). Przykładów można by szukać wśród biznesmenów, wojskowych, polityków, pracowników rządowych agend. O ile Guerrero należał, być może, jeszcze do pokolenia „ostatnich prawdziwych Europejczyków”, o tyle jego naśladowcy kierują się już tym samym pragmatycznym podejściem, które rosło w siłę wraz ze zwycięstwami Korteza, niekoniecznie już „biorąc na serio swoją chrześcijańską i łacińską cywilizację”.

Podsumowując, w okresie wielkich odkryć geograficznych Europa przestała być egocentryczna, a stała się – jak pisze Todorov – allocentryczna. Skupienie na własnej kulturze i jej wartościach, ignorowanie *innego*, reprezentowane przez Kolumba, zostało zastąpione przez pragmatyzm konkwistadorów, zainteresowanych innością na tyle, na ile wiedza o niej może być użyteczna. Z drugiej strony,

rozwinął się nurt tolerancji reprezentowany przez takie postacie jak Las Casas, czy też jego nauczyciel, Antonio de Montesinos. Problemem uzasadnienia prawa Hiszpanii do Indii zajęły się najtęższe umysły Imperium, a próby sformułowania norm rządzących postępowaniem cywilizowanych państw, zarówno wzajemnie wobec siebie, jak i w stosunku do słabszych ludów, przyczyniły się do powstania studiów prawa międzynarodowego. Choć dysputa w Valladolid (uważana przez niektórych za początek drogi, która doprowadziła społeczną myśl europejską do Deklaracji Praw Człowieka) nie została nigdy oficjalnie rozstrzygnięta – sędziowie nie przedstawili bowiem końcowego sprawozdania – można jednak sądzić, iż przegrał w niej Sepúlveda, który nigdy nie otrzymał zezwolenia na publikację swej pracy, głoszącej słusność wojen przeciwko Indianom.

Odkrycia i podboje zawsze rodzą cierpienie podbijanych ludów i bogactwo silniejszych. W przypadku tej konkretnej konkwisty przyczyniły się też jednak do powstania pewnej nowej myśli w społeczeństwie najczłdzieńców – refleksji dotyczącej natury prawa zezwalającego *nam* na prowadzenie wojny z *innymi*. Wizja Chrystusa jako supersuwerena, w którego imieniu można zawładnąć poganami i ich ziemią, przestała wystarczać. Stało się tak paradoksalnie właśnie głównie za przyczyną myśli chrześcijańskiej, traktującej każdego człowieka – również *innego* – jako osobę, a „my”, jako zbiór ogarniający cały świat. Zbawiciel bowiem zmarł za wszystkich (de Rougemont 1991). Ideę chrześcijańską doprowadziły do rozwoju poglądów opartych na tolerancji i równości wszystkich – również *innych* – ludzi wobec Boga, lecz sposób myślenia, który dawał siłę i legitymizację działaniom i metodom konkwistadorów jest w życiu publicznym obecny, tak jak i oni sami (Jacórzyński, Krysińska-Kaluźna 2001). Jest to szczególnie widoczne w rejonach świata, gdzie kultura „europejska” zderza się z obcą. Z czasem trójca złożona z uczonego (etnologa), zakonnika i handlarza, reprezentująca interesy kolonii, zepchnęła konkwistadora – żołnierza na drugi plan.

INNY W OCZACH INDIANINA

Posługując się interpretacjami antropologicznymi, chciałabym teraz przedstawić konkretne rekonstrukcje tego, w jaki sposób *innych*, czyli nie-Indian, a w szczególności przedstawicieli zachodniej cywilizacji, postrzega druga strona uczestnicząca w procesie kontaktu – Indianie.

Słowo „Indianin” określa tubylczego mieszkańca Ameryk, który może być członkiem jednej z setek odmiennych kultur. O ile więc pisząc o *innym* w oczach Europejczyka można spróbować odnaleźć wspólne źródła i wspólne cechy podstaw ludzi Zachodu, o tyle pisząc o Indianach konieczne jest sprecyzowanie, o jakiej grupie (kulturze) jest mowa. Chciałabym przedstawić koncepcje *innego* obecne w dwóch kulturach amazońskich – Cashinahua i Huaorani. Obydwa ludy zaczęły wchodzić w stałe kontakty ze światem nie-indiańskim w drugiej połowie XX wieku i istotna (jak można sądzić) część atrybutów przypisywanych *innemu* w okresie poprzedzającym kontakt wciąż funkcjonuje w ich kulturach.

Dla przedstawienia stosunku do *innego* u Cashinahua i Huaorani posłużę się rekonstrukcjami antropologicznymi dokonanymi przede wszystkim przez Barbarę Keifenheim (Keifenheim 1997) oraz Laure Rival (Rival 1996).

Cashinahua zamieszkują strefę przygraniczną Peru i Brazylii. Huaorani mieszkają we wschodnim Ekwadorze. Obydwie grupy zostały zepchnięte na obszary marginalne i żyły w izolacji do połowy XX w. (Pierwsze pokojowe kontakty z nie-Indianami Huaorani mieli w roku 1956, a Cashinahua w 1947, a praktycznie rozpoczęły się one w 1955 roku, gdy po epidemii ospy przeżyła już tylko 1/5 dorosłej populacji.) W przypadku obydwóch ludów niewielkie ich grupy wciąż żyją w izolacji, unikając kontaktu ze światem zewnętrznym.

Cashinahua należą do rodziny językowej pano, liczą ok. 3,5 tysiąca osób i zamieszkują górny bieg rzeki Purus oraz jej dopływy. Część grupy zamieszkująca Peru nie miała wielu kontaktów z narodowym społeczeństwem metyskim. Wyeksponowani na obce wpływy byli raczej Cashinahua z Brazylii. U grupy peruwiańskiej, w której przebywała Barbara Keifenheim, decydujący okres kontaktów ze światem zewnętrznym rozpoczął się w 1955 roku od przybycia misjonarzy z Letniego Instytutu Lingwistycznego (SIL) – niedenominacyjnej organizacji protestanckiej o charakterze misyjnym. W jednej ze wsi zbudowano wówczas pas startowy, stację sanitarną i założono szkołę dwujęzyczną. Misjonarze pośredniczyli również w handlu, ograniczając monopol miejscowych handlarzy, ale i kontakty Indian ze światem zewnętrznym, których zresztą Cashinahua sami konsekwentnie unikali. Udało im się to do lat 80., kiedy wprowadzono państwowy system szkolnictwa i na obszary zamieszkałe przez Cashinahua przybyło wielu metysów.

W kulturze Cashinahua istnieje, według Keifenheim, model strukturalny, obejmujący zarówno sfery duchowości, relacji społecznych, jak i spraw materialnych. Model ten zakłada istnienie trzech obszarów: jeden odnosi się do „ja”, drugi do „innego” i trzeci do „strefy pośredniej”. „Inni” to dla Cashinahua m.in. duchy zmarłych, Inkowie i – ich następcy – biali. Zarówno Inkowie, jak i biali, uważani są przez Cashinahua za „właścicieli metalu”. Należy unikać kontaktów z jednym i z drugim. Zbliżyć się do nich można jedynie za pomocą strefy pośredniej, a tę stanowią wszyscy pozostali Indianie mówiący językami pano. Strefa pośrednia spełniała bardzo ważną rolę umożliwiając zaopatrywanie się w metalowe narzędzia, niegdyś poprzez napady na grupy pozostające w bezpośrednim kontakcie ze społeczeństwem narodowym, na przykład na Marinahua, a później – poprzez wymianę. Wszystkie grupy należące do sfery pośredniej i umożliwiające Cashinahua dostęp do atrybutów *innego* nazywane są przez nich Yaminahua, co dosłownie oznacza: „ludzie – siekiery z metalu”.

Jeden z Indian Cashinahua zetknął się w 1994 roku z izolowaną grupą swoich pobratymców³. To pierwsze spotkanie zakończyło się wzajemnym ostrzeliwaniem. W dwa lata później członkowie tej izolowanej grupy rozbili obóz w pobliżu

³ Według różnych źródeł, izolowana grupa, o której Cashinahua sądzą, że to ich dalecy krewni, może być jakąś inną grupą mówiącą także językiem pano. Przede wszystkim wymienia się Amahuaca lub Maxonahua (Cujarenos). Niektórzy sądzą, że są to Mashco-Piro.

jednej ze wsi i łupili okolicę. Cashinahua stanęli wówczas przed problemem określenia kim są ci ludzie i kim w tej sytuacji są oni sami. Obcych uznali za dziki lud i nazwali ich Mashiku. Mashiku byli postrzegani przez Cashinahua jako żyjący przodkowie. O sobie samych natomiast Cashinahua sądzili, iż różnią się od obcych głównie dzięki przedmiotom, które w zasadzie są atrybutem *innego*. Obawiali się, iż w związku z tym mogą być przez Mashiku brani za białych i zalecali młodzieży chodzenie nago z ciałem pokrytym tradycyjnymi malunkami. Podczas dyskusji nad tym, jak należy postąpić z Mashiku, młodzi byli zdania, by walczyć przeciwko „dzikim” razem z wojskiem i policją, a najstarsi się temu sprzeciwiali. Rozważano, czy należy – postępując tak jak misjonarze – „cywilizować dzikich” dając im prezenty, czy też raczej pozostawić ich własnej „dzikości”. Prowadząc te wszystkie rozważania Cashinahua uświadomili sobie zmiany, jakie dokonały się w ich własnym społeczeństwie i zaczęli zastanawiać się, czy nie przekształcają się w tworzących strefę pośrednią Yaminahua. Barbara Keifenheim uważa, iż koncepcja strefy pośredniej w kulturze Cashinahua oznacza w praktyce dążenie do oddzielenia *innego* od jego atrybutów. Świat zewnętrzny może więc wnikać w sferę wewnętrzną poprzez przepływ przedmiotów. Gdy pojawili się Mashiku, przedmioty białych zaczęły przepływać do nich za pośrednictwem pozostałych Cashinahua, których Mashiku po prostu okradali (tak jak to wcześniej czynili Cashinahua z innymi Pano).

Ostatecznie Cashinahua zdecydowali się sami spacyfikować Mashiku. Rozważali dwie koncepcje: Pierwsza z nich zakładała, że „dzicy przodkowie” zostaną „przysposobieni” do bycia szwagrami, a druga – niewolnikami. W pierwszym przypadku Mashiku mieli zostać włączeni do systemu zawierania małżeństw jako strona dostarczająca żony. Choć pomysł ten nie zakładał równorzędnego partnerstwa, był jednak niezwykle, jako że Cashinahua kultywują endogamię lokalną, w której śluby z osobami z innych osad są źle widziane, a jak pisze Andre Marcel d’Ans, „w kwestiach rodzinnych można powiedzieć, iż ideologia Cashinahua sytuuje się na antypodach indywidualizmu” (d’Ans 1975 s. 28). Nowe więzi pokrewieństwa udostępniłyby jednak nowe terytoria, umożliwiły lepszą obronę przed Peruwiańczykami i świętowanie zapomnianych rytuałów. Część społeczności opowiadała się jednakże za zbliżeniem ze społeczeństwem narodowym i uważała, iż „prymitywni dzicy” powinni zostać ucywilizowani. Ich koncepcja zakładała, że Mashiku będą produkować, a Cashinahua zajmą się resztą. W tym drugim przypadku związki małżeńskie nie wchodziły w rachubę. Brano natomiast pod uwagę zbrojną pacyfikację Mashiku. W obydwóch koncepcjach koszty pacyfikacji ponosiliby właśnie ci drudzy.

W tej niezwyklej autorefleksji Cashinahua, dotyczącej ich zmieniającej się pozycji wobec *innego* w stworzonym przez ich kulturę modelu, wyraża się postawa dwóch grup, które odmiennie reagują na procesy akulturacyjne. Jedna z grup zbliża się mentalnie do *innego*, jakim jest biały – „władca metalu”. Prawdziwym *innym* stają się żyjący w izolacji i „dzikości” współplemieńcy. Dla drugiej grupy – a są to głównie ludzie starsi – *innym* jest wciąż biały człowiek, natomiast Mashiku są na tyle bliscy, iż mogliby zostać krewnymi.

Z wyobrażeniem *innego* reprezentowanym przez Cashinahua chciałabym porównać – jeśli czynienie porównań jest tu w ogóle zasadne – koncepcje i postawy wobec *innego* zajmowane przez Indian Huaorani. Obydwu grupom, które uciekały przed obcymi niosącymi choroby i niewolnictwo (szczególnie w czasie boomu kauczukowego trwającego od ok. 1860 do 1915 roku) na niedostępne obszary, stosunkowo długo udało się uniknąć kontaktu ze społeczeństwem narodowym. Poza tym – jak już wspominałam – część Huaorani także żyje nadal w izolacji, a ich wzorzec kulturowy zakładał endogamię lokalną, podobnie jak miało to miejsce u Cashinahua.

Pokryte lasem deszczowym obszary zamieszkałe przez Huaorani we wschodnim Ekwadorze obejmowały jeszcze na początku lat 1960. ok. 20 000 ha. Indianom Huaorani, mówiącym językiem izolowanym i liczącym obecnie ok. 1200 osób, długo udawało się bronić swojej niezależności. Jedną z przyczyn tego „zatwardziałego izolacjonizmu”, bronionego bezwzględnie z pomocą włóczy, było z pewnością przekonanie, iż wszyscy nie-Huaorani (nie tylko Indianie Kecua, czy biali osadnicy, lecz także ich dawni sąsiedzi, Indianie Zaparo⁴) są kanibalami o antropomorficznych cechach (*cohuori*) polującymi i pożerającymi ludzi z ich plemienia. W przeciwieństwie do nich Huaorani napadali tylko dla obrony oraz w celu pozyskania maczet i siekier. Uważali się za prawdziwych ludzi, ponieważ: po pierwsze, polują i zjadają zwierzęta nadržewne, a po drugie, nie jedzą innych ludzi, kanibali, ani też niebezpiecznych zwierząt, które zabijają.

Huaorani przez dziesięciolecia byli w stanie permanentnej wojny – nie tylko z *cohuori*, lecz także pomiędzy sobą, a więc pomiędzy wrogimi grupami zwanymi *huarani*. *Huarani* był każdy, z kim więzi pokrewieństwa były zagubione i nie można było odnaleźć wspólnego przodka: „Jesteś moim najgorszym wrogiem. Nic jesteś moją rodziną, nie jesteś taki sam jak ja. Musisz umrzeć” – mówią słowa starej wojennej pieśni Huao (Rival 1996, s. 54). Wszyscy, którzy nie należeli do grupy wspólnotowej polującej na tym samym terenie i składającej się z 2–3 chat komunalnych byli obcy (choć nie w takim samym stopniu, jak *cohuori*, którzy byli obcymi nie-Huaorani) i należało ich wyeliminować. Akt zabicia obcych definiował, według Laury Rival, ko-rezydencję i pokrewieństwo, odtwarzając związki pomiędzy ofiarami (ci, którzy przeżyli zobowiązani byli dokonać zemsty) oraz pomiędzy atakującymi. Huaorani wierzyli, iż zmarli odchodzą za rzekę Napo, by tam kontynuować życie będące lustrzanym odbiciem życia wiedzionego po drugiej stronie rzeki, łącznie z ponownym umieraniem. Można

⁴ Norman E. Whitten, w artykule „La Amazonia actual en la base de los Andes: una confluencia étnica en la perspectiva ecológica, social e ideológica”, zamieszczonym w opublikowanej przez ekwadorskie wydawnictwo Abya Yala książce *Amazonia ecuatoriana*, podaje na str. 36: „Aktualna liczba mieszkańców Orientu, którzy mówią językiem zaparo, jest trudna do określenia. Mówi się, że nie ma ich więcej niż siedmiu, lecz ja jestem pewien, że liczba ta jest znaczniejsza. Jednakże większość lub wszyscy są dwujęzyczni posługując się quichua z Orientu, huaorani lub achuar”. W październiku 2001 roku odnaleziono ok. 200-osobową grupę Indian Zaparo, którym udało się przetrwać żyjąc w izolacji. Informacje o aktualnej kulturze Zaparo można znaleźć w Internecie pod adresem: <http://abyayala.nativeweb.org/ecuador/zaparo/zapara1.php>.



Ryc. 1. Menieua wyrusza na polowanie (Huaorani), Cononaco, 1991
Fot. M. Krysińska-Kałużna

by więc powiedzieć, iż umarli byli traktowani jako „żywi gdzie indziej”, a powracające duchy nie były mile widziane (one też są kanibalami: przychodzą wyssać krew i zjeść swe ofiary). Jako martwy traktowany był też każdy, kto opuszczał terytorium wspólnoty. W kulturze Huaorani, w której małżeństwa były uxorilokalne, gdy brakowało żon we wspólnocie, zdarzały się małżeństwa z odległymi grupami. Ci, którzy odeszli, stawali się obcy, a powracając powinni się spodziewać, iż mogą zostać zabici. Nieobecność i jej ekstremalna forma – śmierć – były więc także elementami tworzącymi *innego*. *Inny* był zawsze związany z agresją fizyczną, z potencjalnym niebezpieczeństwem wynikającym z relacji z istotami spoza chaty komunalnej: *huarani*, *cohuori*, duchami i zwierzętami.

Koncepcja Huaorani, dzieląca świat na „nas, prawdziwych ludzi”, i *innych* – „kanibali”, należy z całą pewnością do tego obrazu świata, który systematycznie ulega zmianie. Jednak Laura Rival, która prowadziła badania wśród Huaorani na początku lat 90., pisze: „Młodzi wciąż mają się na baczności przed *cohuori*, a w szczególności przed niektórymi z nich. Nie przejmują się tak bardzo Indianami Quichua, którzy tworzą teraz część ich świata, lecz europejskimi dyrektorami kompani naftowych. W czasie, gdy realizowałam pracę w terenie krążyły plotki,

że europejscy inżynierowie schwytali i zamordowali kilkoro młodych Huaorani, po czym wysłali ich mięso na inny kontynent, do przerobienia na konserwy dla domowych ulubieńców” (Rival 1996, s. 72). Niektórzy starcy twierdzą, że dziś jest po prostu zbyt wielu *cohuori* – nie da się wszystkich zabić, więc lepiej żyć w pokoju. Można więc przyjąć, iż tradycyjne widzenie *innego* w kulturze Huaorani jest wciąż obecne. Ma ono wpływ również na stosunek do współplemieńców, którzy nie są krewnymi (*huarani*), a szczególnie na stosunek do tych, którzy nadal żyją w izolacji. Takich unikających wszelkiego kontaktu podgrup Huaorani jest prawdopodobnie pięć (Smith 1996). Pozostali obawiają się spotkania z nimi, zawsze bowiem kończy się ono krwawo. Z drugiej strony, „największe niebezpieczeństwo dla Taromenga [jedna z izolowanych grup Huaorani – przyp. M.K.-K.] pochodzi ze strony samych Huaorani, szczególnie od Bebe [jeden z lokalnych liderów – przyp. M.K.-K.], który próbował już nawiązania z nimi kontaktu z różnych powodów” (tamże, s. XXV). Grupa Bebe starała się przekonać wojskowych, by zrzucili bomby na obozowisko Taromenga w 1993 roku.

Myślenie o zbrojnej pacyfikacji żyjących w izolacji członków tej samej grupy kulturowej pojawia się więc zarówno wśród Huaorani, jak i Cashinahua. W pierwszym przypadku wydaje się to być spowodowane tradycyjnie wrogim stosunkiem do *huarani*, świeżą wciąż pamięcią o tym, kto i z której grupy był niegdyś sprawcą śmierci krewnych i na kim w związku z tym należałby wyrzucić zemstę. Młodzi Huaorani, podobnie jak młodzi Cashinahua, są pod coraz większym wpływem szkoły i narzucanych przez nią wzorców. Zgodnie z nimi, „dzikich” należy cywilizować. Huaorani nie chcą już być *Auca* – „dzicy”, jak nazywali ich sąsiadujący z nimi Quichua. „Dzikimi” nie chcą też być młodzi Cashinahua. „Dzikim” jest kto *inny* – „żyjący przodkowie” Mashiku u Cashinahua, Taromenga, Taromenane i inne izolowane grupy u Huaorani. Dawny *inny* – biały, Quichua, Inka, staje się coraz bliższy, staje się wzorcem dla młodzieży szukającej nowych ścieżek zapewniających dostęp do dóbr tego coraz bliższego *innego*, posiadacza metalu. Wojna, która kiedyś mogła zastąpić handel nie ma już racji bytu.

W tej sytuacji można zakładać, że dla żyjących w izolacji Huaorani i Cashinahua *innymi* są zarówno biali pracownicy firm wydobywających surowce, metyscy osadnicy, Quichua, jak i żyjący w kontakcie z tym obcym światem pozostali Huaorani i Cashinahua. Czy w sytuacji, która wymusiłaby na izolowanych grupach kontakt ze społeczeństwem narodowym mogliby oni liczyć na pomoc funkcjonujących już od jakiegoś czasu w tym systemie i społeczeństwie współplemieńców? Z powyżej przedstawionych postaw wynikałoby, iż pomoc taka nie byłaby sama przez się oczywista, a w każdym bądź razie, nie bezinteresowna. Tak, czy inaczej – jak mówi Keifenheim – „to Mashiku ponoszą koszty pacyfikacji”.

Nie wszyscy Huaorani i Cashinahua chcą pacyfikować unikając kontaktu grupy. Są też Indianie, którzy – jak na przykład Matis, sąsiadujący z żyjącymi w izolacji w Vale do Javari (dolinie rzeki Javari) w Brazylii Indianami Korubo – mówią wprost, iż chcieliby, aby ich sąsiadom udało się uniknąć kontaktu jak najdłużej. Jedna z peruwiańskich organizacji tubylczych, Federacion de los Nativos de Madre de Dios (FENAMAD) otrzymała w 1996 roku nagrodę

– Bartolomé de Las Casas Award za „nieustające wysiłki w celu obrony swych indiańskich braci żyjących «bez kontaktu» lub w «dobrowolnej izolacji»” (*Indigenous Affairs* 1997, s. 6)⁵.

Podsumowując, procesy akulturacyjne trwające wśród Indian żyjących w Amazonii powodują, iż dawny *inny* – „kanibal” i „władca metalu” – staje im się coraz bliższy i często łatwiej utożsamiać się z nim, niż z żyjącymi w izolacji Indianami z ich własnych grup. Z drugiej strony, zaufanie do tychże „kanibali” jest – na co wskazuje plotka o mięsie w puszkach – żadne. Grupy te stają się – jak *explicite* wyrażają to Cashinahua – „strefą pośrednią” pomiędzy *innym*, a tym kim byli uprzednio. W zależności od stopnia akulturacji, dawna tożsamość – reprezentowana obecnie przez grupy nadal żyjące w izolacji – staje się im coraz bardziej obca. Kimkolwiek natomiast nie byłby *inny* – ufać mu nie należy. Posługując się trzema płaszczyznami służącymi do analizy problemu inności, które proponuje Todorov, można powiedzieć, iż Indianie, o których mowa, nie kochają *innego*, słabo go znają, lecz – w części przynajmniej – się z nim utożsamiają.

Inaczej wygląda sytuacja w przypadku kultur mających swe źródła w Europie. Zachodnie – oparte na etyce chrześcijańskiej – sądy wartościujące, są „poprawne politycznie”. Wszyscy są równi, *inny* ma takie same prawa jak my, nawet będąc kanibalem (oczywiście tylko wówczas, gdy jego kanibalizm jest uwarunkowany kulturowo). Jednak w sytuacji wciąż trwającego podboju, przeważa pragmatyzm. Ludzie Zachodu od czasów Korteza poznają *innego*, ponieważ zdają sobie sprawę, iż wiedza taka jest w trakcie podboju bezcenna. Zadziwienie brazylijskich osadników, o którym pisałam na początku artykułu, świadczyć może, iż bliższa jest im postawa Indian, o której Claude Lévi-Strauss orzekł, że w porównaniu z zachowaniami białych, bardziej była godna człowieka: Gdy w XVI wieku mnisi z zakonu św. Hieronima zadawali kolonizatorom pytanie, czy ich zdaniem „Indianie byliby zdolni żyć samodzielnie na poziomie wieśniaków w Kastylii”, usłyszeli jedynie odpowiedzi negatywne, z których wyciągnięto wnioski, iż dla Indian lepiej, by stali się „niewolnikami, niż pozostali zwierzętami na wolności [...]. W tym samym zresztą czasie na sąsiedniej wyspie [...] Indianie zajmowali się chwytaniem białych i topieniem ich; następnie tygodniami stawiali straż przy topielcach, żeby przekonać się, czy ciała ich nie podlegają gniciu. Z tego porównania ankiet wynikają dwa wnioski: biali powoływali się na nauki społeczne, podczas gdy Indianie mieli raczej zaufanie do nauk przyrodniczych i gdy biali głosili że Indianie są zwierzętami, ci ostatni ograniczali się do podejrzenia, że biali są bogami. Biorąc pod uwagę jednakową niewiedzę, postępowanie Indian było na pewno bardziej godne ludzi” (Lévi-Strauss 1964, s. 69).

Myślę, iż z kilku powodów warto przyjrzeć się postawie wobec *innego* właśnie w koncepcjach antropologicznych. Pierwszą z przyczyn jest fakt, iż to rozwój – typowej dla Europy – samokrytycznej wobec *innego* refleksji, który „zrodził wysiłek łamania własnego «etnocentrycznego» zamknięcia” (Kołakowski 1984,

⁵ Na temat stosunku Indian do ich izolowanych współbraci zob. też teksty Lva Michaela, Kacpra Świerka i mój w *Tawacine*, nr 1 [57], 2002.

s. 15) doprowadził do rozwoju antropologii kulturowej, której przedmiotem stało się właśnie badanie *innego* i której historia jest „katalogiem ukazującym różne sposoby przedstawiania Innego” (de Wolf 1995, s. 52). Po drugie, artykuł ten pisany jest z punktu widzenia antropologa właśnie i – po trzecie – antropolog jest jednym z agentów kontaktu⁶, a więc postacią, której poglądy i postawa wobec *innego* mają wpływ na jego dalsze losy.

BADANIA NAD KONTAKTEM KULTUROWYM I ZMIENIAJĄCE SIĘ PODEJŚCIA BADAWCZE

„Antropologowie, jak dotąd, koncentrowali swoje zainteresowania głównie na tych procesach akulturacji, które następowały w wypadku impaktu kultury europejskiej na tereny zamieszkałe przez ludy prymitywne. Dla określenia tych procesów przyjęło się w antropologii używać wygodnego terminu «kontakt kulturowy», jakkolwiek istnieje współcześnie tendencja do zastępowania go terminami «zmiana społeczna» czy «zmiana kulturowa»” (Olszewska-Dyoniziak 2001, s. 50). Przyjmując powyższe stwierdzenie musimy jednak uznać, iż nie każda zmiana w kulturze jest wynikiem kontaktu z inną kulturą, choć przyjąć można, iż każdy kontakt prowadzi do zmiany. Definicja kontaktu kulturowego sformułowana przez Krzysztofa Kwaśniewskiego, znajdująca się w *Słowniku etnologicznym*, określa ten rodzaj kontaktu jako „zespół stosunków pośrednich lub bezpośrednich, fizycznych lub psychicznych, ciągłych lub okresowych, świadomych lub nieświadomych zachodzących między kulturami. Może on być jednostronny, ale często bywa dwustronny. W wyniku kontaktu kulturowego zanika zjawisko *izolacji kulturowej*” (Kwaśniewski 1987a, s. 177; podkreślenie – M.K.-K.) Ten sam autor za zmianę kulturową uważa „proces pojawienia się, zaniku lub restrukturalizacji elementów kultury oraz powstawania i zaniku poszczególnych, konkretnych kultur” (Kwaśniewski 1987b, s. 381). Można więc uznać, iż „zmiana kulturowa” jest pojęciem szerszym, a „kontakt kulturowy” odpowiadałby jej szczególnemu przypadkowi, a mianowicie „zmianie kulturowej egzogennej”. Terminem o podobnym znaczeniu do zmiany i kontaktu kulturowego jest akulturacja, która oznacza „proces zmian spowodowanych międzykulturową wymianą lub przepływem treści” (Posern-Zieliński 1987, s. 17). Termin „akulturacja” bywa używany zamiennie z terminem „kontakt kulturowy”, jak i z określeniem „transkulturowanie”. Jednak zdaniem Janusza Muchy, kontakt kulturowy jest jedynie początkową fazą dłuższego procesu akulturacji, który prowadzi do stanu

⁶ Wyrażenie „agent kontaktu” używane jest powszechnie w anglo- i hispanojęzycznej literaturze przedmiotu dla oznaczenia osób biorących bezpośrednio udział w procesie kontaktu, szczególnie w jego fazie inicjalnej, i mających istotny wpływ na przekształcenia dokonujące się w społeczeństwie (społeczeństwach) będących stroną kontaktu. W literaturze polskiej funkcjonuje też wyrażenie „agent zmiany”; por np. Posern-Zieliński 1987. Używam określenia „agent kontaktu” dla podkreślenia roli tych osób, które wpływają na *zmiany* poprzez sposób nawiązywania *kontaktu*.

akulturacji, będącego właściwie zanikiem jednej z kultur. Etap kontaktu kulturowego charakteryzują konflikty społeczne, będące następstwem „spotkania” grup kulturowych (informacja ustna J. Muchy). Spośród terminów o zbliżonym lub pokrywającym się znaczeniu wybrałam i umieściłam w tytule tej części artykułu termin „kontakt kulturowy”, ze względu na fakt, iż „kontakt” jest przeciwieństwem „izolacji”, a właśnie to, co niesie wyjście ze stanu izolacji jest dla mnie w prześledzeniu procesów zachodzących w Amazonii najistotniejsze. Jednak ze względu na podobne znaczenie wyżej wymienionych określeń są one często używane przez antropologów zamiennie, co będzie widoczne w rozważaniach na temat zmieniających się podejść do badania kontaktu kulturowego, które chciałabym przedstawić poniżej.

Jak pisze Janusz Mucha: „Zmiana społeczna (czy kulturowa; dalej będę zasadniczo używał tych terminów zamiennie) uchodzi za podstawowe pojęcie antropologii społecznej. Lektura uniwersyteckich podręczników antropologii społecznej i kulturowej, a także wybitnych dzieł reprezentantów tej dyscypliny, nie potwierdza wspomnianej tezy, *explicite* deklarowanej w tych właśnie książkach. Antropologia wydaje się raczej dyscypliną zajmującą się trwaniem niż zmianą” (Mucha 1995, s. 30). Ten sam autor proponuje dokonanie porządkującego rozróżnienia w obrębie antropologicznej tradycji badawczej poprzez wydzielenie trzech obszarów w ramach zainteresowań antropologii, mianowicie: analizy społeczności tradycyjnych, nowoczesnych oraz analizy kontaktu kulturowego. To właśnie ten ostatni obszar interesowałby nas szczególnie. Badając kontakt kulturowy – twierdzi Janusz Mucha – znajdujemy się w centrum problematyki zmiany społecznej. „Współczesne, prowadzone również obecnie, analizy kontaktu kulturowego są na ogół badaniem zaniku tubylczych kultur pod wpływem społeczeństw nowoczesnych. Jest to więc ważna, dramatyczna zmiana społeczna. [...] Analiza kontaktu kulturowego i rozmaitych jego konsekwencji ma wielkie znaczenie dla teorii społecznej. Kontakt kulturowy jest zjawiskiem dotyczącym nie tylko słabszych, zanikających pod jego wpływem społeczeństw tradycyjnych, ale i silniejszych społeczeństw nowoczesnych – tych, które są stroną aktywną” (tamże, s. 32).

Nie jest moim zamiarem prześledzenie kolejnych nurtów w antropologii, ze szczególnym uwzględnieniem koncepcji badania kontaktu kulturowego (takie omówienia można znaleźć m.in. w: Nowicka 1991; Olszewska-Dyoniziak 2001), lecz zwrócenie uwagi na pewnego rodzaju „ewolucję”, która dokonała się w ramach antropologii – w jej stosunku do *innego* i do roli, jaką odgrywa jako dziedzina nauki, której wyniki badań (szczególnie nad kontaktem kulturowym) mogą być używane w praktyce. Chciałabym wskazać, jak dalece różni się – czy też różnić się może, ponieważ nie wszyscy antropologowie wyznają te same zasady – postawa antropologa – funkcjonalisty z pierwszej połowy XX wieku, czy pierwszych reprezentantów antropologii stosowanej od tej, jaką może przyjąć antropolog dziś. Przykładem tej ostatniej może być pogląd wyrażony przez wenezuelskiego badacza Daniela Mato: „Taka dyskusja [dotycząca globalnych agentów i ludów indiańskich – M.K.-K.] służy dwóm głównym celom: (1) wsparciu rozwoju teorii zmiany społecznej w obecnym wieku globalizacji, poprzez

krytykę ustalonej praktyki akademickiej polegającej na studiowaniu «lokalnych» przypadków, jak gdyby faktycznie istniały lub jakby mogły przynajmniej, bez żadnych znaczących konsekwencji, zostać oderwane od światowego porządku, w którym uczestniczą; (2) krytyce kolonialnego spadku, który znajduje swój wyraz w obszarze studiów podejmowanych przez antropologię i inne akademickie dyscypliny badające «Innego» – bardzo często ludy tubylcze – który to obszar, niezależnie od intencji badacza, przyczynia się do informowania agentów kolonialnych i post-kolonialnych sił; w zamian za to proponuje zdobywanie wiedzy dotyczącej «globalnych» agentów, ich praktyk, która byłaby potencjalnie użyteczna dla agentów «lokalnych» (Mato 2000, s. 343).

Trudno jest jednoznacznie orzec, kiedy należałoby doszukiwać się „prawdziwych” początków antropologii. „Każda odpowiedź – pisze Wojciech Burszta – na pytanie typu «kiedy się narodziła» nadaje się do obrony, jeśli uprzednio założymy, że ten lub ów składnik zbioru jest dla naszego rozumienia terminu «antropologia» konstytutywny; w tym momencie dokonujemy postanowienia wartościującego. Rację ma więc zarówno Harris wywodząc «prawdziwie naukową» antropologię z Oświecenia, jak i ci z antropologów, którzy pierwocin «antropologicznego punktu widzenia» poszukują z powodzeniem w Renesansie, a nawet Średniowieczu» (Burszta 1992, s. 31). Zwyciężył jednak, iż pierwszym w pełni skryształizowanym nurtem w antropologii był klasyczny, XIX-wieczny ewolucjonizm zajmujący się badaniem ludów pierwotnych żyjących w „zakrzepłej teraźniejszości” (tamże, s. 31). Opierając się na schematach porównawczych i umieszczając w nich na różnych poziomach różne ludy, w zależności od tego, w jakim stopniu spełniały one założone przez ewolucjonistów kryteria, nurt ten próbował stworzyć uniwersalny model rozwoju ludzkiej kultury. Dla ewolucjonistów pojęcie społeczeństwa pierwotnego zawierało w sobie zaprzeczenie nowożytnego społeczeństwa europejskiego. „Pierwotna umysłowość”, magia, promiskuityzm, nomadyzm były to cechy wyróżniające *innego* i w tym wypadku ten *inny* nazwany został „żyjącym przodkiem”⁷. Ponieważ, według ewolucjonistów, zmiany w kulturze – czyli przejście od jednego etapu do drugiego – nie były zależne od zewnętrznych uwarunkowań, więc siłą rzeczy kontakt kulturowy nie leżał w sferze zainteresowań badaczy.

W tym samym jednak czasie i niezależnie od oficjalnego, akademickiego nurtu, rozwijały się w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych towarzystwa etnograficzne, których zamiarem było wpłynięcie na opinię publiczną, celem poprawy tragicznej sytuacji ludności tubylczej w koloniach (Waligórski 1973, s. 237–241). A więc, w gruncie rzeczy, obszarem zainteresowań towarzystw była zmiana kulturowa, a celem – wpływ na jej kształt. Oficjalna antropologia brytyjska natomiast po raz pierwszy zamierzała wpłynąć na sytuację ludności tubylczej – z intencją ograniczenia dezintegracji społecznej, wynikającej z zetknięcia pierwotnych instytucji z o wiele bardziej rozwiniętą cywilizacją – oferując swą wiedzę na potrzeby praktyki, pod koniec wojen burskich prowadzonych w latach

⁷ Zauważmy, iż tak samo niektórzy Cashinahua nazywają Mashiku.

1899–1902 w południowej Afryce. „Królewski Instytut Antropologiczny w Londynie przedstawił ministrowi do spraw kolonii program zbierania informacji na temat praw i instytucji społecznych różnych plemion południowoafrykańskich w celu stworzenia naukowej podstawy dla «oświeconej administracji» kolonialnej w bliskich już czasach pokojowych” (Mucha 1985, s. 209).

Na szerszą skalę antropologia stosowana, a więc taka, której celem jest sterowanie procesami zmian społeczno-kulturowych badanych grup, pojawiła się w okresie międzywojennym, w bezpośrednim związku z działalnością Bronisława Malinowskiego. Uważał on, iż jednym z najważniejszych problemów, z jakimi styka się antropolog w Afryce jest analiza istoty kontaktu kulturowego⁸. Z jednej strony, badanie praktyki kolonialnej było – według Malinowskiego – ważne dla rozwoju nauki, która miała okazję brać udział w kontrolowanych eksperymentach społecznych, z drugiej: antropolog powinien być użyteczny i przyczyniać się do rozwoju cywilizacyjnego Afryki. Zgodnie z poglądami Malinowskiego, kolonizacja była naturalnym procesem ekspansji wysoko rozwiniętej cywilizacji. W przeciwieństwie do innych antropologów nie traktował on jednak kolonizacji jako „misji cywilizacyjnej”. Bycie przedstawicielem „wysoko rozwiniętej cywilizacji” nakładało na antropologa obowiązki – udzielania informacji administracji kolonialnej i dbania o to, by tubylcom „nie działa się krzywda”. Taka postawa różniła Malinowskiego od wielu zatrudnianych wówczas na urzędowych posadach antropologów, którzy – wykonując swoje zadania – uważali, iż nie do nich należy zastanawianie się nad celami (Mucha 1985). Założony w 1926 roku w Londynie Międzynarodowy Instytut Języków i Kultur Afrykańskich prowadził badania, które „miały, zupełnie jawnie, na celu bezkonfliktowe utrzymanie kolonializmu, ale i podtrzymanie nadal żywych instytucji tradycyjnych” (Mucha 1985, s. 209)⁹. Kilka lat wcześniej australijskie władze administracyjne powołały rządowego antropologa w Papui, podobne placówki powstały też w południowej Nigerii, w Tanganice i w Afryce Południowej (Kuper 1987). W USA, w 1934 roku, założono, w ramach Biura do Spraw Indian, komórkę zajmującą się antropologią stosowaną, której zadaniem było ułatwienie adaptacji Indian do życia w rezerwach, a siedem lat później powołano w tym kraju Towarzystwo Antropologii Stosowanej. W tym samym okresie (pierwsza połowa lat 40.) rząd USA zatrudnił antropologów do badań nad ludnością japońską i mikronezyjską. Począwszy od lat 50. antropologia stosowana, będąca swoistą inżynierią społeczną, coraz częściej uprawiana była na obszarach Ameryki Łacińskiej. Była ona tam wówczas nierzadko wykorzystywana do aranżowania

⁸ „Bronisław Malinowski odwiedził Afrykę w roku 1934 i zapoznał się tam z tworzącym się, jego zdaniem, «nowym społeczeństwem». Wprowadził do teorii antropologicznej pojęcie kontaktu kulturowego. Odnosiło się ono do konfrontacji dwóch odrębnych, całościowych kultur w obrębie pojedynczego państwa czy kolonii. Te odrębne kultury to tradycyjne (sprzed kontaktu) kultury plemienne z jednej strony i kultura pochodzenia europejskiego, stale wzmacniana bezpośrednimi oddziaływaniami z Europy – z drugiej” (Mucha 2000, s. 15–16).

⁹ Ten sam Instytut przekazał jednak całą wiedzę, jaką dysponował przywódcom afrykańskiego ruchu narodowyzwoleńczego (Mucha 1985, s. 209).

procesu kontaktu kulturowego izolowanych grup indiańskich. Często do roli inicjatorów kontaktu zatrudniani byli wtedy misjonarze – antropologowie.

Powtarza się więc historia okresu konkwisty, gdy za zdobywcą pojawiali się – jak już pisałam – handlarz, misjonarz i naukowiec. To właśnie misjonarz często zajmował się jednocześnie badaniem tubylczej kultury (np. Diego Durán, Bernardino de Sahagún, Diego de Landa). Lecz ta pragmatyczna idea: poznać by zwyciężyć, była tylko jednym z elementów, który dał początek profesjonalnemu badaniu *innego*. Podobnie jak u źródeł zachodniego myślenia o *innym*, u źródeł antropologii tkwi też drugi element, jakim jest typowa dla Europy autorefleksja, zwątpienie w słuszność, a co za tym idzie – wyższość własnych wartości i wynikające z tego zwątpienia przekonanie, iż *inni* zasługują na to, by na równi z nami być bohaterem, podmiotem społecznych procesów.

Jednym z pierwszych nurtów w antropologii, w którym istotnym elementem działalności naukowej jest partnerstwo pomiędzy antropologiem i badaną społecznością, jest „action anthropology”, czyli „antropologia działająca”, opisana w 1952 roku przez amerykańskiego antropologa Sola Taxa. Nazwa ta określa proces, w czasie którego prowadzone są zarówno badania z zakresu nauk społecznych, jak i niesiona jest praktyczna pomoc w rozwiązywaniu bieżących problemów badanej grupy. Tak sformułowane podejście było wynikiem pracy Taxa i jego studentów, głównie wśród Indian Mesquakie (Lisów) w latach 1948–1959, a także przyjętej przez nich filozofii. „Hitler, wojna i bomba, wszystko to odegrało rolę w moim powrocie do tego, co interesowało mnie wcześniej w działalności społecznej i zagadnieniach filozoficznych, zakładających użycie teorii antropologicznej dla dobra społeczności, z którą się pracuje. Tak rozpoczęło się to, co nazwaliśmy «action anthropology»” (Tax 1988, s. 8). Zdaniem Taxa i jego współpracowników, antropolog powinien w równym stopniu uczyć się, jak i pomagać. Działania antropologiczne nie powinny ograniczać się li tylko do pracy w ramach określonej teorii badawczej. Naukowiec powinien mieć też świadomość swoich obowiązków wobec grupy, z którą pracuje. Pomagając określonej społeczności, nie powinien jednakże podejmować decyzji za nią, lecz respektować nawet te wybrane przez nią kierunki działania, które sam uważałby za niepożądane. Zdaniem Taxa, antropologowie nie powinni „używać” określonej społeczności do celów, które nie pozostają w związku z jej dobrem i w tym sensie nie powinni „używać” jej do własnych celów. „Action anthropology” różni się od tradycyjnej antropologii stosowanej zarówno w płaszczyźnie metodologicznej, jak i – bardziej nas tu interesującej – etycznej, w swoim stosunku do badanej grupy. „W tradycyjnej antropologii stosowanej badacz sprzedaje swoją ekspertyzę klientowi. Zwykle ma miejsce umowa na dostarczenie produktu, np. raportu, czy projektu. Jeśli antropolog nie decyduje się na opublikowanie teoretycznej pracy opartej na badaniach, odpowiada on wówczas tylko wobec zleceniodawcy. Odpowiedzialność jest finansowa. Niedostarczenie zakontraktowanego produktu lub usługi (lub ich zła jakość) może być przyczyną utraty wynagrodzenia, zniszczenia zawodowej reputacji (lecz, co ważne, *niekoniecznie* zawodowej antropologicznej reputacji) lub nawet poniesienia konsekwencji

prawnych. Jednak nawet w antropologii stosowanej badacz może uniknąć odpowiedzialności za użycie dostarczonych przez niego informacji. [...] w «action anthropology» badacz musi być odpowiedzialny na dwóch poziomach: wobec społeczności naukowców i wobec lokalnej społeczności, z którą pracuje. Ponieważ «action anthropology» została błędnie – przez wiele osób pracujących poza jej obrębem – określona jako wariant tradycyjnej antropologii stosowanej, więc ta połączona odpowiedzialność i jej implikacje są zwykle pomijane” (Rubinstein 1986, s. 270).

Na podstawie przeprowadzonych przez siebie badań nad zmianą kulturową, Tax doszedł do wniosku, iż nie ma żadnych naukowych przesłanek, by sądzić, iż plemiona indiańskie w USA ulegną asymilacji. Nie zgadzał się z koncepcją „tygla”, która określała politykę rządów federalnych wobec ludności tubylczej: „Musiałem stwierdzić, iż nie mamy prawa uważać za przegrany (org. – *count out*) żaden z ludów, który jest dzisiaj z nami, że istniejące pojęcia dotyczące akulturacji i asymilacji są nie tylko krzywdzące, ale, być może, błędne” (Tax 1988, s. 8). O tym, że asymilacja Tubylczych Amerykanów nie jest nieunikniona Tax mówił nie tylko naukowcom (po raz pierwszy w 1952 roku), ale i samym Indianom.

Można powiedzieć, iż antropologia stosowana rozwija się dalej w dwóch kierunkach. Pierwszym jest ten, który Robert Rubinstein nazywa „tradycyjną antropologią stosowaną”. W jej ramach badacz sprzedaje swój produkt zleceniodawcy, zamierzającemu uzyskane informacje zastosować w praktyce. Zleceniodawcą może być w tym wypadku organizacja stawiająca sobie za cel ochronę praw ludności tubylczej, agenda rządowa, jak i firma nosząca się z zamiarem wykupienia ziemi indiańskiej. W każdym z tych przypadków końcowy produkt antropologicznych badań może znaleźć *zastosowanie*. Drugim nurtem antropologii stosowanej są działania na rzecz ludności tubylczej podejmowane przez poszczególnych badaczy lub organizacje, których są członkami. Przykładami mogą być: IWGIA – International Work Group for Indigenous Affairs, organizacja powstała w Kopenhadze w 1968 roku, mająca na celu „współpracę z ludami tubylczymi na całym świecie i pomoc w ich walce o prawa człowieka, samo-stanowienie, prawo do ziemi, kontrolę nad ziemią i zasobami, integrację kulturową oraz prawo do rozwoju” (z biuletynu informacyjnego IWGIA). Podobne cele stawiają sobie powstała rok później w Wielkiej Brytanii organizacja Survival International oraz założona w USA – Culture Survival. Z każdą z nich współpracują antropologowie. Powstają też organizacje skupiające jedynie „działających antropologów”, jak na przykład Anthropology in Action, powstała z przekształcenia British Association for Social Anthropology in Policy and Practice. W przypadku tego nurtu antropologii zastosowanie wiedzy antropologicznej ma na celu niesienie pomocy ludności tubylczej. Myślę, że dobrą ilustracją podejścia reprezentowanego przez badaczy związanych z tym właśnie nurtem mogą być poglądy brazylijskiej antropolog Alcidy Ramos, związanej z Pro-Yanomami Commission (CCPY). CCPY powstała w 1978 roku jako organizacja działająca na rzecz utworzenia rezerwatu dla Indian Yanomami. Prowadzi ona projekty edukacyjne, a także zapewnia opiekę zdrowotną Indianom mieszkającym w 20 wsiach.



Ryc. 2. Meniemo z wnukiem (Huaorani), Cononaco, 1991

Fot. M. Krysińska-Kałużna

W artykule zatytułowanym „Rozmyślając o Yanomami: wyobrażenia etnograficzne, a pogoń za egzotyką”, brazylijska badaczka poddaje krytyce trzy opisy Indian Yanomami stworzone przez trzech antropologów, którzy spędzili wiele lat poznając kulturę tych Indian: Napoleona Chagnona, Jacquesa Lizota i Bruce’a Alberta (również współpracującego z CCPY); (Ramos 1999). Najbardziej krytykowanym przez Ramos, ale najlepiej też chyba znanym etnologicznym „portretem” Yanomami jest obraz okrutnego i wojowniczego ludu stworzony przez Chagnona¹⁰. Lizot tworzy obraz kultury skupionej raczej na erotyzmie, a Albert – na grze intelektualnej. Ponieważ każdy etnograf konstruuje swój własny całościowy obraz Yanomami, a narzędziami są osobiste inklinacje i zestaw metod antropologicznych – pisze Ramos – „skoro rzeczywistość nigdy nie może być wyczerpana – niektórzy mówią, że nigdy nie może być nawet przedstawiona, to wszystko cokolwiek etnograf obiera za przedmiot swego szczególnego zainteresowania, niezależnie jak drobiazgowego, jest zawsze wynikiem osobistego wyboru. Fakty etnograficzne nie istnieją gdzieś tam w oczekiwaniu na zebranie przez kompetentnego antropologa, lecz są rezultatem złożonego procesu dawania

¹⁰ Na temat kontrowersji wokół publikacji Chagnona por. np. Rabben 1999. W książce *Darkness in El Dorado* Patrick Tierney oskarża Chagnona i genetyka Jamesa Neela o wywołanie epidemii wśród Yanomami w latach 60. W związku z faktami przedstawionymi w tej publikacji, American Anthropological Association powołało komisję celem sprawdzenia zasadności zarzutów Tierney’a.

i brania w interakcji pomiędzy obserwatorem i obserwowanym. Inaczej mówiąc, to dla kogo i o czym pisze etnograf ma bezpośredni wpływ na to, jak pisze” (Ramos 1999, s. 216). Efektem *Fierce People* Chagnona był stereotyp ludzi okrutnych, który przylgnął do Yanomami i zaobfitował licznymi historiami na temat tych „dzikich Indian”, opowiadanymi w filmach i książkach (np. w pornograficznym filmie „Canibal Holocausto”). Można założyć, iż tak samo jak Yanomami są egzotyczni dla nas, tak i my jesteśmy egzotyczni dla nich. Jednak my za naszą wobec nich egzotyczność nie płacimy – jak pisze Ramos – naszym życiem lub życiem naszych rodaków. „Wzajemne sądy, jakie Indianie i antropolodzy formułują przy pierwszym spotkaniu, są niewspółmierne. Konsekwencje egzotyizmu mogą być przyjemne dla tych drugich, lecz mogą okazać się destrukcyjne dla tych pierwszych” (tamże, s. 223). W świecie, w którym Amazonia ze swoimi naturalnymi bogactwami jest łakomym kąskiem, łatwiej jest opinii publicznej wytłumaczyć konieczność „ucywilizowania”, czy pacyfikacji Indian, jeśli przedstawiani są oni jako okrutni, niemoralni, „bądź jakoś inaczej niechrześcijańscy”. Konsekwencje pisania mogą wykraczać więc daleko poza to, co zostało pierwotnie przez badacza zamierzone. Zdaniem Alcidy Ramos, opowiadanie „prawdy” nie może przesłaniać znaczenia społecznej odpowiedzialności antropologa. „*De rigueur* dzisiejszej antropologii to nade wszystko pytanie o sposób etycznego stosunku do wszelkiej INNOŚCI” (Burszta, Piątkowski 1994, s. 46).

Można zapytać, co ma zrobić antropolog, który odkrywa, iż standardy moralne badanego przez niego ludu znacznie się różnią od standardów dominującej zachodniej cywilizacji? Czy powinien ukrywać wyniki swych badań w obawie przed wyrządzeniem szkody danej grupie? Gdzie przebiega granica, poza którą nawet najbardziej rzetelny badacz nie powinien się posunąć? Są to pytania, jakie zadają sobie dzisiaj (przynajmniej niektórzy) antropologowie, badając proste społeczności i procesy zachodzące w nich w wyniku kontaktu z zachodnią kulturą. Czy rozwiązaniem może być proponowane przez Daniela Mato badanie globalnych agentów celem informowania o nich agentów lokalnych? W takiej sytuacji, antropologia od postulatu badania „obcego” na użytek własnej kultury doszłaby do postulatu przeprowadzania badań na użytek kultury obcej (przy założeniu, iż badacz utożsamia się z kulturą zachodnią i że reprezentują ją również globalni agenci), a ogólniej – do postulatu nieprowadzania badań służących kulturze dominującej. Innymi słowy, do postulatu, który byłby przeciwieństwem tego, co głosił Malinowski.

Malinowski uważał, iż naukowiec powinien przeciwdziałać krzywdzie tubylców. Jego opinia dotycząca tej etycznej strony działalności antropologa opierała się – podobnie jak u Daniela Mato, Sola Taxa i Alcidy Ramos – na tej samej przesłance, nakazującej antropologowi odpowiedzialność wobec badanej społeczności. Wiedział on też już doskonale, iż badając naukowo zmianę kulturową można się do zmian w kulturze przyczynić. Cóż więc się zmieniło? W przeciwieństwie do Malinowskiego, Ramos uważa, iż badana grupa jest *partnerem* w procesie badawczym. Takie założenie czynili również badacze pracujący zgod-

nie z zasadami *action anthropology* Sola Taxa. W literaturze polskiej propozycje prowadzenia badań, w których badający staje się partnerem podmiotu badań można znaleźć np. u Anny Wyki (Wyka 1992). W tym ujęciu, praca naukowca to, z jednej strony, badania teoretyczne, z drugiej – praktyczna pomoc. Jednak, zgodnie z tym, co głosi Alcida Ramos, już sam temat pracy, nastawienie badacza, sposób przedstawienia wyników – mogą być pomocne dla danej społeczności lub jej zaszkodzić. „Niezachwiana wiara w to, że można odkrywać prawdę i tylko prawdę uwalnia od odpowiedzialności i ogranicza zobowiązania” (Ramos 1999, s. 224). Różnica zdań co do przeznaczenia i celowości pracy antropologa znajduje się więc w odpowiedzi na pytanie, co leży w interesie społeczności tubylczej, będącej w kontakcie z dominującym społeczeństwem zachodnim. Nieustanna refleksja nad własnymi wartościami w kontekście relacji z *innym*, ciągle kwestionowanie własnych wniosków i szukanie odpowiedzi, które wyjaśnią, kim jestem „ja” poprzez waloryzowanie odpowiedzi udzielanych przez *innego* a – przede wszystkim – założona przez Zachód (przynajmniej teoretycznie) podmiotowość *innego* wpływają na zmianę podejścia badawczego antropologów. Podejście proponowane przez Mato i Ramos wpisane jest w ten nurt antropologii, która stara się znaleźć taką formułę badań, by ich beneficjentem był *inny*.

Oczywiście, nie wszyscy antropologowie przyjmują postawę prezentowaną przez brazylijską badaczkę. Z drugiej strony, jej krytyka podejścia „wielu anglosaskich antropologów” nie wydaje mi się do końca uzasadniona. Zgodziłabym się raczej z Michałem Buchowskim, który w kontekście antropologii stosowanej pisał, iż „antropolodzy bezpośrednio zaangażowani w procesy mniej lub bardziej gwałtownych przemian w świecie dzisiejszym stanowią znaczącą część środowiska w skali globalnej” (Buchowski 1995, s. 65).

Przebieg procesów związanych z kontaktem kulturowym zależy – jak już pisałam – w znacznej mierze od tego, jak strony tego kontaktu postrzegają siebie nawzajem, od tego, jaki jest ich stosunek do *innego*. Jeśli jedną stroną kontaktu jest dominująca kultura zachodnia, a drugą izolowana kultura indiańska, szanse na przetrwanie tej drugiej zależą od tego, czy dominująca społeczność da posłuch pragmatycznemu podejściu „konkwistadorów”, czy też – rywalizującemu z nim w naszym społeczeństwie – podejściu, które widzi w *innym* takiego samego człowieka, *osobę*, jaką jestem „ja”. Szczególną rolę ma w tym procesie do odegrania antropolog. „Wielkim wyzwaniem dla antropologów jest próbować zobaczyć innych tak jak widzą siebie i sportretować ich jako ludzi. Jest to straszliwie trudne przedsięwzięcie. Cała nasza wspólna historia stoi pomiędzy nami i wpływa na nasz sposób rozumienia. [...] Nawet kierowane najlepszymi zamiarami wysiłki zmierzające do zrozumienia mogą zostać przez kogoś innego niewłaściwie użyte. Od czasu do czasu, jednakże, obserwatorzy przedostają się przez stworzone przez samych siebie przeszkody i przedstawiają postać innego bez zbyt wielkich zniekształceń. Może się to zdarzyć tylko sporadycznie, niespodziewanie, w kilku paragrafach rozrzuconych w 400-stronicowym tomie. [...] Wysiłek w celu zrozumienia wciąż trwa, podczas gdy dzieci umierają, giną lasy, a rtęć zatruwa wodę” (Rabben 1998, s. 40–41).

LITERATURA

- Benedyktowicz Z. 2000, *Portrety „obcego”*, Kraków.
- Buchowski M. 1995, Zmiana w antropologii, [w:] *Antropologia wobec zmiany*, J. Kurczewska, E. Tarkowska, P. Gliński, W. Zaborowski (red.), s. 60–72, Warszawa.
- Burszta W. 1993, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Poznań.
- Burszta W., Piątkowski K. 1994, *O czym opowiada antropologiczna opowieść*, Warszawa.
- Cabeza de Vaca A.N. 1988, Wędrowki od morza do morza, [w:] *Kronikarze kultur prekolumbijskich*, T. Garbacik (red.), s. 82–113, Kraków.
- Chmara M. 1999, Wstęp do wydania polskiego: Chomsky – uczony i dysydent amerykański, [w:] Noam Chomsky, *Rok 501. Podbój trwa*, s. 9–23, Poznań.
- d'Ans A.M. 1975, *La verdadera biblia de los Cashinahua (Mitos, leyendas y tradiciones de la Selva peruana)*, Lima.
- Díaz del Castillo B. 1986, *Pamiętnik żołnierza Korteza, czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii*, Łódź.
- Flis M. 1994, *Leszek Kołakowski – teoretyk kultury europejskiej*, Kraków.
- Human Rights... 1992, *Human Rights Violations Against Indigenous Peoples of the Americas*, Amnesty International, Londyn.
- Indigenous Affairs 1997, *Indigenous affairs*, 1/1997, IWGIA, Kopenhaga.
- Jacórzyski W., Krysińska-Kałużna M. 2001, Indianie i konkwistadorzy, *Etyka*, nr 34, s. 39–52.
- Kapuściński R. 2001, Nasz kruchy świat, *Gazeta Wyborcza*, 29–30.IX, s. 2–10.
- Keifenheim B. 1996, Futurs beaux-frères ou esclaves? Les Kashinawa découvrent des Indiens non contactés, *Journal de la Société des Américanistes*, 83, s. 141–158.
- Kołakowski L. 1990, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa.
- Krysińska-Kałużna M. 1999, Indianie i misje. Misjonarze w procesie kontaktu i zmiany kulturowej w Amazonii, *Lud*, t. LXXXIV, s. 11–37.
- Kuper A. 1987, *Między charyzmą a rutyną. Antropologia brytyjska 1922–1982*, Łódź.
- Kwaśniewski K. 1987a, Kontakt kulturowy, [w:] *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), s. 177–178, Warszawa–Poznań.
- 1987b, Zmiana kulturowa, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), s. 381–383, Warszawa – Poznań.
- Las Casas de B. 1985, 12 Réplicas, [w:] *Bartolomé de Las Casas. Obra Indigenista*, s. 217–276, Madryd.
- 1988, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań.
- Lévi-Strauss C. 1964, *Smutek tropików*, Warszawa.
- Lewis N. 1988, *The Missionaries. God against the Indians*, Londyn.
- Mato D. 2000, Transnational Networking and the Social Production of Representations of Identities by Indigenous Peoples' Organizations of Latin America, *International Sociology*, Vol. 15(2), s. 343–360, Londyn, Thousand Oaks, CA, New Delhi.
- Mucha J. 1985, Antropologia stosowana w ujęciu Bronisława Malinowskiego, [w:] *Antropologia społeczna Bronisława Malinowskiego*, M. Flis, A.K. Paluch (red.), s. 206–235, Warszawa.
- 1995, Zmiana społeczna w perspektywie antropologicznej. O pożytkach studiowania antropologii przez socjologów, [w:] *Antropologia wobec zmiany*, J. Kurczewska, E. Tarkowska, P. Gliński, W. Zaborowski (red.), s. 28–37, Warszawa.
- 2000, Studenci zagraniczni a sytuacja kontaktu kulturowego, *Przegląd Polonijny*, t. XXVI, nr 1, s. 9–28.
- Nowicka E. 1991, *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa.
- Olśzewska-Dyoniziak B. 2001, *Człowiek–kultura–osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław.
- Parry J.H. 1983, *Morskie imperium Hiszpanii*, Gdańsk.

- Posern-Zieliński A. 1986, Akulturacja, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), s. 16–19, Warszawa – Poznań.
- Rabben L. 1998, *Unnatural Selection*, Seattle.
- Ramos A.R. 1999, Rozmyślając o Yanomami: wyobrażenia etnograficzne a pogoń za egzotyką, [w:] *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, M. Buchowski (red.), s. 202–228, Warszawa.
- Rival L. 1996, *Hijos del Sol, padres del jaguar*, Quito.
- de Rougemont D. 1991, List otwarty do Europejczyków (fragmenty), *Literatura na świecie*, nr 10, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, s. 3–42.
- Rubinstein R.A. 1986, Reflections on Action Anthropology: Some Developmental Dynamics of Anthropological Tradition, *Human Organization*, vol. 3, s. 270–279.
- Sepúlveda de G. 1985, 12 Objeciones, [w:] *Bartolomé de Las Casas. Obra Indigenista*, s. 217–276, Madryt.
- Simmel G. 1975, *Socjologia*, Warszawa.
- Słownik Etnologiczny...*, 1987, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Z. Staszczak (red.), Warszawa–Poznań.
- Smith R. 1996, *Crisis under the Canopy. Drama bajo el manto amazonico*, Quito.
- Tax S. 1988, Pride and Puzzlement: A Retro-introspective Record of 60 Years of Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, vol. 17, s. 1–21.
- Todorov T. 1996, *Podbój Ameryki. Problem innego*, Warszawa.
- Waligórski A. 1973, *Antropologiczna koncepcja człowieka*, Warszawa.
- Vargas Llosa M. 1998, *Gawędziarz*, Poznań.
- Wolf de J. 1995, ZIDJI: Junod's South Africa Novel, [w:] *Post-Modernism Anthropology*, K. Geuijen, D. Raven, J. de Wolf (eds.), Assen; Van Gorcum.
- Wyka A. 1992, *Badacz społeczny wobec doświadczenia*, Warszawa.

MAGDALENA KRYSIŃSKA-KAŁUŻNA

IN FACE OF THE OTHERNESS: EUROPEANS AND INDIANS

Summary

The article discusses the attitude toward the *other* as one of the essential elements which determine the process of culture contact. Amazonian Indians cultures and societies which have developed on the basis of values of the Western culture are the subject of consideration. While discussing premises that guide behaviours of Western societies in their culture contact with the *other* and sources of attitudes adopted, the author focuses on the period of Great Discoveries, when Europe started a project of conquering the world and when the assumption that the end justifies the means became an official doctrine. The attitude of contemporary "conquistadors" is a continuation of this way of thinking. It coexists with the idea based on Christian values that gives the *other* the same attributes of humanity and, consequently, the same rights we have. The Huaorani and the Cashinahua cultures are examples which illustrate Indians' attitude towards the *other* and changes occurring in this category in connection with the processes of acculturation. The author presents also how changing research approaches in anthropology are related with a researcher's attitude toward the *other* who is the subject of study.

M.K.-K.