

B. B. GOSWAMI *

ROZWÓJ BADAŃ ANTROPOLOGICZNYCH I ICH OŚRODKI W INDIACH

W początkach XIX w. antropologia kulturowa na Zachodzie, mimo iż blisko powiązana z socjologią, wyłoniła się jako odrębna gałąź wiedzy. Rozwój antropologii w Anglii utorował jej drogę także w Indiach, chociaż następowało to wolno; antropologiczne badania społeczności plemiennych i wiejskich są bardzo niedawnego pochodzenia. Artykuł ten w sposób przeglądowy omawia rozwój badań antropologicznych (etnograficznych — red.) w Indiach oraz ich ośrodki.

Dla większości ludzi Zachodu Indie w początkach XIX w. były krajem pełnym dziwnych i zaskakujących zwyczajów, dla podróżników i poszukiwaczy przygód Indie wydawały się krajem wielce obiecującym. Niektórzy podróżnicy spisywali często dokładne notatki o rzeczach przez siebie widzianych, wielu spośród nich publikowało te obserwacje i sprawozdania (patrz wczesne tomy „Asiatic Researches”, London). Dla misjonarzy ludy indyjskie były pogańskimi, więc szli oni po kraju krzewiąc swoją ewangelię. W czasie tych wędrówek niektórzy pokochali Indie, w wyniku czego powstawały efektowne relacje o życiu mieszkańców Indii. Specjalnej wzmianki w tym kontekście wymagają postacie kilku misjonarzy, wśród nich zaś Williama Carey, który nauczył się języka oraz poznał wierzenia religijne mieszkańców Bengalii i pozostawił opis tego kraju szczególnie cenny i o wyjątkowym znaczeniu. W. Robinson, inny misjonarz z Amerykańskiej Misji Baptystów, opublikował gramatykę języka assamskiego z okolic Serampore (Bengal) już w 1840 r. i założył w 1846 r. czasopismo ukazujące się co miesiąc. Ludzie ci mieli jeszcze wielu sobie podobnych.

Ten stan rzeczy nie tworzył wszakże jeszcze antropologii. W Indiach antropologia pojawiła się dzięki imperializmowi brytyjskiemu. Po do-

* Autor jest pracownikiem naukowym Anthropological Survey of India w Mysore. Jego artykuł, nadesłany w 1965 r. publikujemy bez zmian.

konaniu pełnego podboju Indii w 1857 r. Anglicy uznali za celowe kompletowanie obrazu wierzeń i zwyczajów „krajowców indyjskich” dla potrzeb administracji. Pierwszy krok w tym kierunku zrobiono za rządów wicekróla lorda Curzona. Powołał on Komisję Etnologiczną (Ethnological Committee), która przygotowała wystawę w Jahalpore (Madhya Pradesh) w 1866 r. i w tymże roku opublikowała krótkie sprawozdanie. W następnym roku J. Forbes Watson i William Kaye zebrali kolekcję zdjęć z wielu części Indii i opublikowali ją w trzech tomach¹. Dla członków Komisji Etnologicznej stało się to bodźcem do podjęcia opracowań opisowych. Praca nad ich publikacją rozdzielona została według podziału kraju na prowincje i każdą z nich powierzono jednej osobie, której zadaniem było przeprowadzenie dokładnych badań i sporządzenie szczegółowego studium. W wyniku tej pracy pojawiły się publikacje, z których tylko kilka możemy tu wymienić. W roku 1869 wydrukowano *Memoirs of the history, folklore and distribution of the races of the North Western Provinces of India* H. M. Elliota, w roku 1872 *Descriptive ethnology* Bengalii E. T. Daltona, trzy tomy zaś pracy *Hindu tribes and castes* ks. M. E. Sherringa ukazały się w latach 1873—1881². Po nich pojawiły się takie opracowania etnograficzne, jak *Tribes and castes in Bengal* H. H. Risleya w roku 1893, oraz inne prace z cyklu *Tribes and castes (Plemiona i kasty)* dla stanów: Pendżab, Prowincje Północno-Zachodnie, Prowincje Środkowe, Indie Południowe i Bombaj. Księstwa indyjskie, jak Mysore, Cochin i Travancore, także wydawały podobne zbiory³. Ten okres przygotowawczy, znany na ogół jako etap *Tribes and castes*, prof. S. C. Dube scharakteryzował następująco: .

„Orientacja tych tomów jest administracyjna raczej niż akademicka czy naukowa, gdyż ich podstawowym celem było zaznajomienie administratora z różnorodnością zwyczajów u poszczególnych warstw ludności kraju. Większość materiału, który złożył się na te dzieła, zbierana była w pośpiechu przez niższych

¹ N. K. Bose, *Fifty years of science in India*, [w:] *Progress of anthropology and archeology*, Calcutta 1963, s. 33.

² Inną ważną pracą tego okresu jest traktat o prawie i zwyczaju hinduskim John D. Maine. (Brak niektórych danych bibliograficznych lub ich niekompletność płynie stąd, że Redakcja nie zawsze była w stanie uzupełnić te braki oryginału — Red.)

³ Oto niektóre pozycje mające dużą wartość dla poznania problematyki plemiennej Assamu, NEFA i Nagalandu z historycznego punktu widzenia: A. Mackenzie, *History of the relations of the government with the hill tribes of the North East Frontier of Bengal*, Calcutta 1884; R. Reid, *History of the frontier areas bordering on Assam from 1883—1941*, Shillong 1942; L. W. Shakespeare, *History of Upper Assam, Burmah and North Eastern Frontier*, London 1914.

urzędników o słabym wykształceniu ogólnym i bez żadnego przygotowania specjalistycznego”⁴.

Angielscy autorzy wspomnianych książek często korzystali z pomocy Hindusów. Jednakże L. K. A. Iyer był pierwszym Hindusem, który podjął się tej pracy samodzielnie. Uzyskał on później tytuł profesora i w 1920 r. został pierwszym wykładowcą antropologii na uniwersytecie w Kalkucie.

Pod koniec etapu „plemion i kast” pewni autorzy skierowali się w stronę intensywnej dokumentacji życia poszczególnych plemion i kast⁵. Próba ta dała w wyniku pojawienie się lepszych opracowań charakteryzujących się większą głębią i szczegółowością opisu opartego o osobistą obserwację i szersze, nie zaś wycinkowe, potraktowanie opisywanego przedmiotu. Monografie tego okresu dopomogły przyszłym badaczom zrozumieć pozytywy i negatywy pracy terenowej. Były to w istocie najlepsze lata kształtowania się indyjskiej antropologii. Dopiero wówczas zapoczątkowane zostały konstruktywne badania antropologiczne. Spośród pracowników administracji Hutton, Crooke oraz inni dobrze rozumieli braki etapu „plemion i kast”; Crooke ujął je następująco:

„opracowania plemion i kast sporządzane były w różnych prowincjach Indii [...] na zamówienie lokalnych rządów nie tyle w interesie wiedzy antropologicznej, lecz jako bezpośrednia pomoc w pracy administracji. A przecież cele zarządców i poborców oraz potrzeby antropologów bardzo się różnią”⁶.

W tym czasie niektórzy urzędnicy administracji brytyjskiej pracujący w rejonach zamieszkałych przez plemiona Assamu, a także gdzie indziej, opublikowali serię poświęconych tym plemionom pozycji, pełnych szczegółów i drobiazgowych obserwacji. Można tu wymienić takich autorów, jak Shakespeare, Gordon, Hutton, Parry i Mills, którzy pisali o Kuki, Khasi, Naga Angami, Sema, o Lakhar, Lhota, Rengma i Ao Naga. Są to pozycje użyteczne, gdyż traktują one o głównych aspektach życia plemiennego — ziemia i ludzie, ekologia, życie gospodarcze, kultura materialna, organizacja społeczna, cykl życiowy, religia, magia, czarownictwo, język, folklor, prawo zwyczajowe itp.

Przy tym stanie rzeczy problemami plemiennego życia i ideologii zainteresował się Rai Bhadur Sarat Chandra Roy należący do środo-

⁴ S. C. Dube, *Social anthropology in India*, [w:] G. R. Madan, A. K. Saran [red.], *Indian anthropology*, Bombay 1962, s. 237.

⁵ L. Fawcett, *Nayar caste of Malabar*, 1901; W. H. Rivers, *The Toda of the Nilgiri Hills*, London 1906; E. Stack, *The Mikirs*, London 1908; T. C. Hodson, *The Meitheids*, London 1908.

⁶ „Man in India”, t. 1, s. 2.

wiska prawniczego w Bihar. Ponieważ mieszkał on w mieście Ranchi leżącym na obszarze zamieszkałym przez plemiona Bihar, wykazywał duże zrozumienie różnych aspektów życia tych plemion i wielokrotnie przedkładał ówczesnemu rządowi swoje uwagi na temat pewnych anomalii społecznych i niewłaściwych reguł prawnych. Stał się on niemal rzecznikiem problemów i trudności ludności plemiennej.

S. C. Roy opublikował w roku 1912 swoją pierwszą pracę zatytułowaną *The Mundas and their country*, po której przyszły także inne. Był on założycielem „Man in India”, najstarszego czasopisma indyjskiej antropologii. Był pierwszym Hindusem, który systematycznie propagował potrzebę badań nad plemionami, był więc pierwszym, który wprowadził etnografię indyjską do świata akademickiej antropologii narodów angielskojęzycznych. Jego prace demonstrują w pewnym stopniu dynamiczne podejście i dają odbicie niedoli życia plemion. W rozumieniu dzisiejszych rygorów rządzących problemowymi studiami grup plemiennych mogłyby one nie uzyskać miana wysoce naukowych, wszakże wpływ Roya na antropologię indyjską dał owocne rezultaty i z uwagi na tę ważną rolę nazywa się go często „ojcem antropologii indyjskiej”. Jego publikacje inspirowały całą generację antropologów i nawet teraz czytane są przez badaczy, zanim ci podejmą się pracy wśród plemion, zwłaszcza Biharu.

Prof. D. N. Majumdar — „największy akademicki antropolog, jakiego Indie dotąd wydały”, który zmarł 31 maja 1960 r. — stawiał pierwsze kroki w antropologicznej pracy terenowej pod kierunkiem S. C. Roya. Majumdar poświęcił się antropologii powszechnej. Jego pierwszy artykuł dotyczący zwyczaju palenia wizerunków ludzkich pojawił się w 1923 r. w „Man in India” i był bliski metodzie Frazera, klasyczna zaś monografia o *Hos of Kolhan* opublikowana znacznie później (1950) nosi ślady wpływów szkoły funkcjonalnej B. Malinowskiego w antropologii brytyjskiej. W latach 1923—1950 Majumdar opublikował wiele artykułów w pismach specjalistycznych oraz dwie ważne książki, jedna poświęcona losom plemion pierwotnych w Uttar Pradesh i druga analizująca kompozycję etniczną Indii⁷. Czołowe czasopismo antropologiczne Indii „The Eastern Anthropologist” założone zostało przez niego. Pisał nie tylko monografie plemienne, lecz interesował się także badaniem ludności wiejskiej. Dzięki jego nieustannemu wysiłkowi uniwersytet w Lucknow przyznał antropologii status samodzielnego przedmiotu i w uznaniu jego zasług stworzył dla niego katedrę w 1950 r. Od tego czasu nadał on antropologii nową orientację. Jego praca *Caste and com-*

⁷ D. N. Majumdar, *The fortunes of primitive tribes of U. P.*, 1944; *Races and cultures of India*, 1944 (wyd. 2, Bombay 1958).

munication in an Indian village (1958) przedstawia duże znaczenie dla tych, którzy interesują się problemem wiejsko-miejskiego continuum (zwłaszcza ostatni rozdział tej książki ma olbrzymią wartość teoretyczną dla zagadnienia dynamiki społeczeństwa kastowego). Majumdar redagował także dwie książki z serii „Rural Profiles” (1955, 1960), które mają wartość encyklopedyczną w dziedzinie badań nad wsią indyjską. Inną ważną postacią i autorem serii monografii był dr V. Elwin (zmarł w 1964). Swą karierę w Indiach rozpoczął jako misjonarz, lecz pod wpływem Mahatmy Gandhiego poświęcił się problematyce grup plemiennych i bronił ich interesów aż do końca swego życia. Dał on literackie opisy plemion Orissy⁸ oraz Madhya Pradesh⁹. Część jego publikacji to czysta etnografia, niektóre wszakże mają charakter problemowy¹⁰, inne zaś, pisane pod koniec życia, odznaczają się interwencyjnością i dotyczą polityki prowadzonej wobec plemion¹¹. Posiadał on bliską znajomość życia plemiennego (jego żona pochodziła z jednej z takich grup). Pisał na różnorodnych tematy, takie jak mity, opowieści i pieśni ludowe, sztuka i religia.

Elwin był popularny i szanowany, lecz „profesjonalni antropologowie nie brali poważnie jego prac”¹², jak pisze Bose.

„Jedna z najlepszych książek Elwina *The Baiga* poświęcona jest plemieniu zamieszkującemu w pobliżu Mandla w Madhya Pradesh. Ten sam rejon został następnie opracowany przez Stephen Fucha w jego *The Gond and Bhumia of Eastern Mandla* (1960), przy czym Bhumia jest inną nazwą dla Baiga. Fucha stwierdził przez implikację, że Elwin popełnił poważny błąd pomijając związki istniejące pomiędzy Bhumia i Gondami. Częściowy obraz jest obrazem fałszywym, nawet jeśli prawdziwy jest w swoich fragmentach”¹³.

Warto jednocześnie odnotować inną uwagę Bose:

„Ważna cecha prac Elwina polega na jego pięknym, literackim opisie myśli i uczuć ludzi plemion opartym o znajomość ich sztuki i literatury jak również o badania nad ich osobowością. Jego *Phulmat of the Hills*, czyli krótkie biografie, których zresztą jest bardzo wiele w jego książkach, przedstawiają wielką wartość pozwalając nam wejrzeć w życie tych ludzi; jest to ten aspekt kultury, którego niestety prawie całkowicie brakuje w pracach wielu innych antropologów w Indii”¹⁴.

⁸ V. Elwin, *Bondo Highlander*, Bombay 1950; *Tribal myths of Orissa*, Bombay 1954.

⁹ V. Elwin, *The Muria and their Gotul*, Bombay 1947; *Myth of Middle India*, Bombay 1949.

¹⁰ Patrz np. praca V. Elwina, *Maria murder and suicide*, Bombay 1943.

¹¹ V. Elwin, *Philosophy for NEFA*, Shillong 1957; *A new deal for tribal India*, Delhi 1963.

¹² Bose, *op. cit.*, s. 36.

¹³ *Tamże*.

¹⁴ *Tamże*, s. 37.

Spośród misjonarzy, którzy wiedzy antropologicznej o plemionach przysporzyli cennego materiału, prócz Elwina wymienić należy także ks. ks. Johna Hoffmana i Arthura Van Emelena. Ich niezakończona praca zatytułowana *Encyclopaedia Mundarica* jest przypuszczalnie „nieporównywalna z żadnym z całego zespołu indyjskich studiów antropologicznych i językoznawczych jeśli idzie o głębię i wszechstronność zawartej informacji”¹⁵. Skromna monografia poświęcona ludowi Purum z pogranicza indyjsko-birmańskiego i napisana przed przeszło 20 laty przez T. Ch. Dasa¹⁶ wywołała ostatnio duże zainteresowanie w świecie w związku z dyskusją o preskrypcyjnym systemie małżeństwa.

Opisowe monografie pozostają wciąż jeszcze na marginesie zainteresowań badaczy. Niektórzy z nich przygotowują monografie opisowe wysoce literackie¹⁷, inni zaś piszą je według wzoru tradycyjnego¹⁸. Niektórzy postawili w centrum swego zainteresowania dynamikę społeczeństwa¹⁹, inni relacjonują fakty w sposób czysto encyklopedyczny. Zwrócono uwagę na to, że w porównaniu z ilością żyjących w Indii plemion liczba monografii jest znikoma*. Majumdar stwierdził, iż wielu antropologów indyjskich nie formułuje problemów „z tej przyczyny, że niewielu dziś interesuje się badaniami etnograficznymi czy też opisem zwyczajów i postępowań ludzkich, niezależnie od tego, jak bardzo dziwaczne i groteskowe mogą one być”²⁰.

Badania analityczne są nowym zjawiskiem w antropologii indyjskiej. Od dawna już istnieją książki poświęcone indyjskiej społeczności wiejskiej takich autorów, jak H. Maine i B. H. Baden Powell²¹. W początkach bieżącego wieku wielu ekonomistów, administratorów, socjologów i in. wykazywało głębokie zainteresowanie życiem ekonomicznym

* W roku 1958 opublikowano zestawienie wskazujące, że na ogólną liczbę 193 głównych grup plemiennych i kastowych, badaniami etnograficznymi objęto jedynie 48, przy czym przeszło połowa badań przeprowadzona była przez cudzoziemców. Przy tej samej okazji zwrócono uwagę, nie po raz pierwszy zresztą, że Indie będąc „jedną z najbogatszych kopalń złota dla studiów antropologicznych” znajdują się na szarym końcu pod względem intensywności badań. (S. K. Srivastava, *Status and role of anthropology in independent India*, Third Indian Sociological Conference, Agra 1958, s. 2, 7).

¹⁵ *Tamże*.

¹⁶ T. C. Das, *The Purums, an old Kuki tribe of Manipur*, Calcutta 1945.

¹⁷ C. Fürer-Haimendorf von, *The Reddis of the Bison Hills*, London 1945; tenże, *Himalayan barbarity*, London 1955.

¹⁸ S. Fuchs, *The Gond of Bhumia of Eastern Mandla*, Bombay 1960.

¹⁹ D. N. Majumdar, *Himalayan polyandry*, Bombay 1962.

²⁰ D. N. Majumdar, *Some extracts from London diary*, „Manav Darpan”, University of Lucknow, t. 6: 1962, s. 6.

²¹ H. J. Maine, *Village communities in the East and West*, London 1871; B. H. Baden-Powell, *The Indian village community*, London 1896.

wsí indyjskiej i próbowało opisać lub też zinterpretować jego problemy, jak też zasady organizacji społecznej. Jednakże większość tych prac miała charakter ogólny albo też przypominała wydawnictwa statystyczne, brakło im zaś analitycznego opisu stosunków społecznych.

Pomimo wszystko „nałóg pisanía” wspomógł sprawę nauk społecznych. Administratorzy i politycy stawali się coraz bardziej świadomi pozytywnych i negatywnych stron życia wiejskiego, które miały tak niewiele materiałów dokumentalnych. W wyniku tego dr D. N. Majumdar w 1942 r. oraz dr B. S. Guha w 1943 r. mieli możność wygłosić serię wykładów z antropologii dla początkujących pracowników administracji.

Od roku 1950 rozwinął się w antropologii indyjskiej nowy kierunek, który akcentuje intensywne badania wsi jako grupy (*unit*) w celu zrozumienia wiejskiego makroorganizmu*. Większość antropologów skierowała się ze swymi pracami badawczymi na wieś pozostawiając na uboczu terytoria plemienne. Dube charakteryzuje tę zmianę następująco:

„Antropologowie nie koncentrują się już przede wszystkim ani nawet w znacznej części na badaniu kultur plemiennych, coraz liczniej pracują oni wśród bliżej położonych społeczności wiejskich, gdzie odkryli interesujące możliwości badań w zakresie teoretycznym oraz nauki stosowanej”²².

* „Makroorganizm wiejski” jest synonimem całego społeczeństwa wiejskiego Indii reprezentującego pewien kompleks cech kulturowych traktowany często jako źródło, nośnik czy też symbol tego, co nazywa się „hinduskością”. Stąd często spotykane w literaturze abstrakcyjne pojęcie Wsi Indyjskiej. U podłoża tej koncepcji znajduje się prawdziwe z pewnością przeświadczenie o decydującym wpływie mas wiejskich (zawsze dominujących liczebnie) na proces tworzenia nowych wartości kulturowych czy też asymilowania wartości obcych dzięki wyjątkowo prężnej i trwałej strukturze organizacyjnej. Koncepcja ta ma jednak swoje za-sadnicze, jak się wydaje, źródło w określonej myśli filozoficznej reprezentowanej przez Gandhiego i Coomaraswamiego. Specyficzny ruch nacjonalistyczny przeciwstawiający się angielskiemu panowaniu opierał się m. in. na idealizowaniu przeszłości i gloryfikowaniu należących do niej instytucji (stąd czerpie swoje siły także idea rad wiejskich — *panczajatów*). Odrzucanie współczesnej cywilizacji zachodniej i nawoływanie do powrotu do reprezentowanej przez wieś tradycyjnej kultury i organizacji społecznej nie zostało co prawda w Indiach przyjęte jako reguła postępowania, ale idea ta miała dużą popularność i wpłynęła na sposób myślenia także swoich przeciwników. Stąd tak częste traktowanie kultury wsi nie jako reliktu, lecz po prostu przejawu kultury ogólnindyjskiej — „starożytnej”, ujmowanej często statycznie, gdyż przypisywanej całemu niemal okresowi poprzedzającemu podbój angielski. Takie ujęcie ciąży także w znacznym stopniu na kierunku badań wychodzącym z założenia, że w pierwszym rzędzie należy poddać naukowej analizie relację pomiędzy tradycją i zmianami narzuconymi przez zjawiska współczesne.

²² S. C. Dube, *The study of Indian village. Presidential address to social anthropology section*, [w:] 3rd Indian Sociological Conference, Agra 1958.

W tym kontekście istotny okazał się rok 1955. Ukazało się wówczas kilka publikacji indyjskich i obcych antropologów poświęconych życiu wsi indyjskiej i zmierzających do wyjaśnienia indyjskiego makroorganizmu wiejskiego poprzez badania mikroorganizmów. Najważniejsze opublikowane wówczas książki to prace Dube, Majumdara, Srinivasa i McKim Marriotta²³.

W tym samym roku Srinivas stwierdził kategorycznie: „wbrew krytycyzmowi wobec terminu sanskrytyzacja [bliższe omówienie dalej — B.B.G.] będę go używał nadal [...]”²⁴. W następnych latach ukazała się inna seria książek poświęconych wsi indyjskiej, a mianowicie Bailey'a *Caste and the economic frontier* (1957), Dube *India's changing village* (1958), Lewisa *Village life in Northern India* (1958). Wszystkie one zajmują się strukturalnymi lub też organizacyjnymi zmianami we wsi indyjskiej zainicjowanymi przez lub wynikłymi wskutek pojawienia się pewnych nowych zjawisk w płaszczyźnie techniki, lub też po prostu jako rezultat kontaktu kulturowego.

Metoda badań nad wsią, niezależnie od implikacji teoretycznych, ma takie dogodne strony, jak fakt, że ludność wsi może być poddana intensywnemu badaniu poprzez stałą obserwację przez uczonego jako outsidera, a także umożliwia spojrzenie na nią z punktu widzenia wieśniaka poddanego wzajemnej zależności wiejskiego systemu gospodarczego i politycznego płynącej z podstawowego faktu współrezydencji. Metoda ta umożliwia także antropologowi stosowanie surowych środków weryfikacyjnych, gdyż pracując na małym terenie może on poddać dokładnej kontroli sposoby zbierania informacji.

Jednakże tendencja do badań nad wsią zawsze wystawiona była na krytykę. R. K. Mukherjee stwierdził: „strukturalnie wieś nie może być uznana za jednostkę (podstawową) i dlatego badania wsi z tego punktu widzenia mają dla nas małą wartość”²⁵. Wskazał on na to, że wieś w Indiach nie stanowi całkowitego izolatu społecznego²⁶. W 1960 r. Chauhan rzucił pytanie, czy skoro wieś jest pojęciem, to może ona

²³ S. C. Dube, *Indian village*, London 1955; D. N. Majumdar, [red.], *Rural profiles*, Lucknow, t. 1: 1955, t. 2: 1960; M. N. Srinivas [red.], *India's villages*, Calcutta 1955; McKim Marriott [red.], *Village India, studies in the little community*, Chicago 1955.

²⁴ M. N. Srinivas, *Sanskritisation and westernisation*, [w:] Aiyappan i Balaratnam [red.], *Society in India*, Madras 1956, s. 113.

²⁵ R. K. Mukherjee, *A note on village as unit or variable for studies of rural society*, „The Eastern Anthropologist”, t. 14: 1961, nr 1, s. 17.

²⁶ Należy odnotować, że już w 1952 r. M. W. Smith również poddał w wątpliwość celowość zajmowania się wsią w Indii jako jednostką badawczą, patrz jego artykuł *The Misal — a structural village group of India and Pakistan*, „American Anthropologist”, t. 54, 1952.

reprezentować cechy charakterystyczne narodu indyjskiego, czyli podał on w wątpliwość samą przydatność badań nad wsią w antropologii indyjskiej²⁷.

Można wszakże zaobserwować, że znaczna część antropologów nadal stosuje to podejście nie przecząc, że ma ono swoje wady, lecz stwierdzając jednocześnie, że „stosowanie pojęcia Wsi Indyjskiej, czy też mówienie o reprezentatywnym charakterze pojedynczej wsi w skali ogólnokrajowej jest bezpłodne”²⁸.

W celu ulepszenia metody Bailey zaproponował, by dla poznania szerszych systemów wiejskich poddano badaniom oddziaływanie „wsi na zewnątrz”. Podejście do badania wsi jako mikroorganizmu pojmując on jako sposób prowadzący do zrozumienia „całościowego przekroju społeczeństwa indyjskiego”, nad którym studia powinny być według niego podjęte we właściwym czasie przez zawodowych antropologów²⁹.

A. C. Mayer twierdzi, że wieś jest problemem bez znaczenia w sytuacji, gdy istnieje:

„potrzeba szeroko ujętych studiów — organizacji pokrewieństwa lub też systemu gospodarczego — które by objęły duże terytoria; lecz technika pracy ogranicza liczbę ludzi poddanych obserwacji, najlepiej do rozsądnie określonego obszaru, na którym nawiązywać można kontakty osobiste”³⁰.

Szukając sposobu zaspokojenia wspomnianej potrzeby Mayer sugeruje również technikę badań wychodzących poza wieś.

„Polega ona na badaniu wewnątrz- i pozawiejskich działań ludności poszczególnej wsi i podjęciu następnie próby określenia struktury tych działań skierowanych na zewnątrz wsi. Korzyści takiego podejścia są dwojakie, po pierwsze badacz ma do czynienia z ograniczoną i łatwą w organizowaniu grupą ludzi, których więzi obserwowalne są w działaniu tak we wsi, jak i na zewnątrz niej; po drugie więzi ze światem zewnętrznym są także ograniczone ilościowo, gdyż z założenia obserwacja skierowana jest tylko na te działania, w których sami wieśniacy są aktorami [...] Zewnętrznowiejski typ badań stara się zachować podejście holistyczne i mikroorganiczne i ono właśnie jest tu centralnym problemem, nie zaś wieś, do której odnosi się zebrany materiał”³¹.

Przykładami tego typu badań są prace Gougha, Mayera i Millera³².

²⁷ B. R. Chauhan, *Hindpur, the Indian village*, [w:] *5th Indian Sociological Conference*, Lucknow 1960.

²⁸ Y. Atal, *Rural studies, Indian village*, „The Eastern Anthropologist”, t. 14: 1961 nr 3.

²⁹ F. G. Bailey, *The scope of social anthropology in the study of Indian society*, [w:] Madan, Saran, *Indian anthropology*, s. 257.

³⁰ A. C. Mayer, *System and network, an approach to the study of political process in Dewas*, [w:] Madan, Sarana, *op. cit.*, s. 267.

³¹ *Tamże*.

³² K. Gough, *Changing kinship usages in the setting of political and economic change among the Nayars of Malabar*, „Journal of the Royal Anthropol-

G. S. Bhatt³³ w swym artykule *Badania nad wsią w Indii* stwierdza, że stosowane metody posiadają pewne luki i wymagają uzupełnień i przyjęcia nowej orientacji. Na temat zaś spraw poruszonych wyżej Bhatt pisze:

„Tak często dyskutowane pojęcie »typowej wsi« wydaje się być mitem, chociaż każdy musi spotkać wieś, która okazuje się typowa w odniesieniu do problemów i zjawisk, które chce badać. Po drugie badający nie wie, czy powinien najprzód sformułować problem i określić zjawiska, które chce badać, czy też powinien spróbować przede wszystkim poznać region i wieś, i później dopiero określić zjawiska po przyjrzeniu się im bliżej. Zależnie od sytuacji można bronić każdego sposobu i można go zadowalająco stosować z pewnymi ograniczeniami. Po trzecie nie można uniknąć pewnej dozy arbitralności przy wyborze wsi niezależnie od tego, czy rozpoczyna się od wioski i przechodzi do sformułowania problemu, czy też rozpoczyna od problemu i poszukuje regionu a potem wsi.”³⁴

Alternatywne sugestie metodologiczne przedstawili Lewis³⁵ (który zaproponował 15 zmiennych umożliwiających wytypowanie idealnej wsi dokonawszy porównania cech charakterystycznych 100 wiosek) oraz Chauhan (na podstawie spisu ludności Indii z 1951 r.)³⁶. Iravati Karve podjęła się zakreślonych na dziesięć lat badań w regionie Maharashtra, który wyodrębniła opierając się na kryterium językowym³⁷. W roku 1960 Dube zasugerował rozwiązanie wielu problemów metodologicznych poprzez zastosowanie badań zespołowych. Powiedział on: „Badania zespołowe mogą być potężnym narzędziem, lecz przy ich stosowaniu konieczna jest maksymalna ostrożność”³⁸. „Możliwości, jakie kryją się w badaniach zespołowych, jeszcze dotąd pozostają nieznane. Udałe eksperymenty nie są tu całkowitą rzadkością, lecz ich ilość jest żałośnie mała”³⁹.

*

Mówiliśmy dotąd o problemach badawczych, zainteresowaniach oraz metodach stosowanych przez antropologów indyjskich. Spróbujmy to podsumować. W początkach, to znaczy w okresie plemion i kast, autorzy

gical Institute”, cz. 1, t. 82: 1952, London 1960; A. C. Mayer, *Caste and Kinship in Central India*; E. J. Miller, *Caste and territory in Malabar*, „American Anthropologist”, t. 56: 1954 nr 3.

³³ G. S. Bhatt, *Rural Research in India*, [w:] *The Eastern Anthropologist*, t. 16: 1963 nr 1.

³⁴ *Tamże*, s. 24.

³⁵ O. Lewis, *Group dynamics in a North Indian village, a study of factions*, New Delhi 1954.

³⁶ Chauhan, *op. cit.*

³⁷ Bhatt, *op. cit.*

³⁸ Dube, *Methodological problems in group research*, [w:] *5th Indian Sociological Conference*, Lucknow 1960.

³⁹ Dube, *Social anthropology in India*.

nastawiali się na ogólny opis lub też kompilację życia plemion i kast, niekiedy omawiali także działanie poszczególnych instytucji. Na późniejszym etapie okresu przygotowawczego pewni autorzy dołączali także do swych obserwacji wyjaśnienia dotyczące związków przyczynowych. Wraz z rozwojem antropologii akademickiej badacze przenieśli swoje zainteresowania ze społeczności plemiennych na wiejskie (nie oznacza to wszakże całkowitej utraty zainteresowania plemionami). Niektórzy z nich pracując wśród społeczeństwa wiejskiego przystąpili do analizy konkretnych problemów. Na przykład Srinivas przeprowadził badania nad religią i społeczeństwem wśród Kurgów⁴⁰. Podejmowano także badania nad całym wachlarzem zagadnień związanych z życiem społeczności czy grupy. W tej dziedzinie wspólne prace przygotowali zarówno socjologowie, jak i antropologowie⁴¹.

Antropologowie w Indii wykazują duże zainteresowanie badaniem kast. Dr K. S. Mathur uporządkował literaturę poświęconą kastom w cztery wielkie grupy. W pierwszej jego kategorii znaleźli się autorzy, którzy przedstawili poważne i nacechowane sympatią badania „rygorów podziału społecznego, źródeł ich powstawania oraz wszelakich sposobów stosowania ich we wszystkich fazach życia”⁴². Następnie wydzielił on autorów interpretujących współczesne struktury kastowe oraz te, które je poprzedzały w świetle starożytnych źródeł pisanych. W trzeciej kategorii znaleźli się ci, „których głównym celem było wykazanie szkód, jakie kasty wyrządziły społeczeństwu indyjskiemu”⁴³. Na końcu umieścił publikacje zawierające materiał bezpośredni zebrany we wsi i przedstawiające interpretację praktycznego funkcjonowania kasty.

Badania organizacji społeczeństwa indyjskiego, bardzo przydatne dla antropologów, podejmowane były głównie przez zawodowych socjologów, konkretnie Zimmera⁴⁴, Webera⁴⁵ i Prabhu⁴⁶. Zainteresowanie pochodzeniem systemu kastowego zostało ostatnio zarzucone. Obecnie zastąpiło je badanie struktury i funkcjonowania tego systemu w konkretnym terenie oraz jego dynamiki wynikającej z wpływu współczesnych

⁴⁰ M. N. Srinivas, *Religion and society among the Coorgs of South India*, Oxford 1952.

⁴¹ W związku z tym należy wymienić K. M. Kapadia, *Marriage and family in India* (1956) oraz G. S. Ghurye, *Family and kin in Indo-European culture* (1955). Dr Ghurye z Uniwersytetu w Bombaju uważany jest nie tylko za pioniera socjologii, lecz także za seniora antropologii w Indii. Wykazuje on szerokie zainteresowania, a jego wszystkie prace zyskały uznanie.

⁴² K. S. Mathur, *Caste and ritual in a Malwa village*, Bombay 1964.

⁴³ *Tamże*, s. 2.

⁴⁴ H. Zimmer, *Myths and symbol in Indian civilization*, London 1946.

⁴⁵ M. Weber, *The Hindu social system*, Mineapolis 1950.

⁴⁶ P. N. Prabhu, *Hindu social organisation*, Bombay 1954.

przemian. Zakłada się, że tego rodzaju badania dopomogą lepszemu zrozumieniu systemu i jego teoretycznych implikacji. Tak więc obecnie badania nad kastami obejmują takie zagadnienia, jak kasta i rytuał, kasta i pokrewieństwo, stosunki międzykastowe, kasta i zajęcia produkcyjne, przywództwo a hierarchia kastowa itp. Można dodać, że zainteresowanie taką problematyką zainicjowane zostało przez badaczy amerykańskich i brytyjskich, a większość Hindusów poszła w ich ślady*.

W miarę pojawiania się nowych publikacji oraz nowych orientacji niektórzy antropologowie stawiają nowe pytania. Na przykład Bose pochłonięty jest następującym zagadnieniem: „jak to się stało, że kasty zdołały przetrwać prawie dwa tysiące lat?”⁴⁷. Jeśli przyjmujemy, że klasa uprzywilejowana utrzymuje *status quo* poprzez sprawowanie władzy politycznej i gospodarczej, to dlaczego bramini oraz inne „kasty dominujące” (według terminologii stosowanej przez pewnych antropologów) potrafili zachować wpływy nawet po tym, gdy najeźdźcy muzułmańscy zaleli kraj ideologią obrazobórstwa oraz równości społecznej i gdy elita odpowiedzialna za podtrzymywanie tradycji braministycznych utraciła władzę polityczną?⁴⁸ Niektórzy autorzy sugerują odpowiedzi na te pytania, lecz Bose zgodnie ze swoim własnym stylem analizy nie zadowala się tymi odpowiedziami.

M. N. Srinivas interesuje się zjawiskami związanymi z funkcjonowaniem kast. Zajmuje się również zagadnieniem przemian społecznych oraz procesami wiodącymi do ożywienia kast i uaktywnienia ich roli w społeczeństwie, zwłaszcza kast znajdujących się na niższym szczeblu drabiny kastowej. Proces ten nazywa Srinivas sanskrytyzacją. By pojęcie to uczynić jaśniejszym, zacytujemy autora:

„System kastowy wcale nie jest systemem sztywnym, w którym pozycja każdej składającej się nań kasty ustalona jest raz na zawsze. Przesunięcia zawsze były możliwe, zwłaszcza w środkowych pozycjach hierarchii. Niskie kasty

* Jak autor wskazuje jeszcze w dalszym ciągu artykułu, wpływ zwłaszcza amerykańskich badaczy społeczeństwa na etnografię indyjską zaznaczył się bardzo silnie wkrótce po uzyskaniu niepodległości powodując spadek zainteresowania przeszłością oraz wieloma instytucjami kultury społecznej czy duchowej. Nastawienie się na badanie „małych grup” oraz ich funkcjonowania, postępujący socjologizm, sprawiają, że obserwuje się zaawansowany na wielu odcinkach proces integracji etnografii z socjologią. Zauważyć można, że typowo socjologiczne badania nad układem stosunków w grupie oraz międzygrupowych we wsi, uzupełniane są próbami odniesienia ich do wartości tradycyjnej kultury (por. wspomniane na dalszym miejscu koncepcje Marriotta).

⁴⁷ N. K. Bose, *Researches in Indian anthropology, Presidential address*, [w:] *6th Annual General Meeting, India Anthropological Society*, Calcutta 1962.

⁴⁸ Bose, *Fifty years...*

były w stanie w ciągu jednej czy dwu generacji wznieść się na wyższą pozycję w hierarchii przez przyjęcie wegeterianizmu i abstynencji oraz sanskrytyzację swego rytuału i panteonu. Inaczej mówiąc przejmowały one w możliwie najpełniejszej formie zwyczaj, obrzędy i wierzenia braminów. Adopcja braministycznego sposobu życia przez kastę niższą wydaje się być zjawiskiem częstym, mimo że teoretycznie wzbronionym. Proces ten nazwany został sanskrytyzacją⁴⁹.

Dla kast umieszczonych wysoko w hierarchii kastowej Srinivas formułuje inne ważne pojęcie, mianowicie proces westernizacji*. Według autora sanskrytyzacja związana jest z przejęciem zasad braministycznych, westernizacja zaś prowadzi do sekularyzacji. Sankskrytyzacja jest więc bez wątpienia zasadniczym elementem poprzedzającym westernizację⁵⁰. Zarówno w procesie sanskrytyzacji, jak i westernizacji odnajdujemy zjawiska akumulacji kulturowej oraz kulturowego obumierania. Barnabas omawiając koncepcję Srinivasa pisze: „wraz z rozwojem uprzemysłowienia, komunikacji, rozszerzeniem się zakresu zajęć i wzrostem oświaty wydaje się prawdopodobne, że westernizacja stanie się procesem dominującym”⁵¹.

Inny problem o dużym znaczeniu teoretycznym wysunęło kilku amerykańskich zwolenników Roberta Redfielda i Milтона Singera. Według ich koncepcji wsie indyjskie stanowią „małe społeczności”⁵², w związku z czym istotnym zagadnieniem staje się poznanie ich związku z tradycją kulturową wielkich społeczności. Poszukując rozwiązania Marriott zaproponował pojęcia „uniwersalizacji” i „parafializacji”. Pierwsze z nich stosuje „dla określenia zjawiska przekazywania dalej i wyżej [w stosunku do grupy wyjściowej — tłum.] nie tylko świadomości kulturowej, lecz także treści kulturowych”⁵³. Parafializacja zaś jest odwrotnym „procesem lokalizacji, sprowadzania do wymiarów przystępności, utraty formy literackiej, ograniczania do mniej systematycz-

* Dotyczy on nie tylko kast wyższych. Sam Srinivas zwrócił uwagę na zjawisko poszukiwania awansu społecznego i kulturalnego za pośrednictwem włączania się — z własnej nieraz inicjatywy — do grupy tzw. kast i plemion rejestrowanych, czyli poddanych zgodnie z postanowieniami konstytucji szczególnej trosce w ramach polityki społecznej zmierzającej do polepszenia bytu „grup upośledzonych”. Por. M. N. Srinivas, *Ustrój kastowy i jego przyszłość*, [w:] I. Sachs, [red.] *Spółeczno-ekonomiczne problemy Indii*, Warszawa 1960, s. 68.

⁴⁹ Srinivas, *Sanskritisation and...*, s. 90.

⁵⁰ A. P. Barnabas, *Sanskritisation*, „The Economic Weekly”, Bombay, 15 IV 1961, s. 618. Interesujące są również poglądy Srinivasa na zagadnienie „kasty dominującej”, pominiemy je tu jednak z braku miejsca.

⁵¹ Por. D. N. Majumdar, *Caste and communication in an Indian village*, Bombay 1958 (ostatni rozdział).

⁵² Mc Kim Marriott, *op. cit.*

⁵³ *Tamże*, s. 197.

nych, mniej refleksyjnych wymiarów. Proces parafializacji stanowi charakterystyczne dzieło twórcze małych społeczeństw będących składowymi cywilizacji Indii⁵⁴. Według Sarana pojęcia te „zaciemniają istotną różnicę pomiędzy procesami dekadencji i tworzenia”⁵⁵.

W ostatnich latach tematem dyskusji akademickich w antropologii indyjskiej stała się pozycja, jaką plemiona i kasty zajmują w całościowym systemie społecznym Indii.

Niektórzy antropologowie twierdzą, że pomiędzy plemieniem i kastą istnieje *continuum* i wskazują, że plemię i kastę musimy widzieć jako krańcowe punkty tej samej linii rozwojowej. Z drugiej strony inni utrzymują, że nie jest to prawda, gdyż istnieją plemiona całkowicie izolowane, Ghurye zaś już w roku 1943 dowodził, że jeśli chodzi o plemiona Indii środkowych, wszystkie one są grupami „Hindusów cofniętych w rozwoju”. Surajit Sinha w doskonałej pracy⁵⁶ pokusił się o rozwiązanie kontrowersji dotyczącej stosunku grup plemiennych do wiejskich społeczności hinduskich analizując zagadnienie od strony zespołu cech związanych ze środowiskiem, gospodarką, strukturą społeczną i systemem ideologicznym. Niedawno znów ogłosił artykuł poświęcony tym zagadnieniom przedstawiając propozycje oceny tej kwestii⁵⁷. Wydaje się wszakże, że o ile koncepcja *continuum* plemię — kasta może znaleźć potwierdzenie dla Indii peninsularnej, to nie da się jej obronić dla górzystych obszarów Assamu oraz pewnych terenów rejonu Indii przyhimalajskich.

W ostatnich latach opublikowano ważne studium Ansariego, ucznia Majumdara, poświęcone kaście muzułmańskiej w Uttar Pradesh⁵⁸. Jak słychać, kilku studentów uniwersytetu delhijskiego podjęło się przeprowadzenia dalszych podobnych badań.

Ukazały się również w druku wyniki badań nad życiem grup plemiennych zajmujących się oddziaływaniem zjawisk współczesnych na tradycyjną strukturę tych plemion⁵⁹. Z punktu widzenia badania prze-

⁵⁴ Tamże, s. 200.

⁵⁵ A. K. Saran, *India*, [w:] J. Roucek [red.], *Contemporary sociology*, London 1964, s. 1028.

⁵⁶ S. Sinha, *Tribal cultures of peninsular India as a dimension of little tradition in the study of Indian civilization*.

⁵⁷ S. Sinha, *Tribe-caste and tribe-peasant continua in Central India*, „Man in India”, t. 45: 1965 nr 1.

⁵⁸ G. Ansari, *Muslim caste in U. P., The Ethnographic and Folk Culture Society*, Lucknow 1960.

⁵⁹ Berrman, *Hindus of the Himalayas*, Berkeley 1963; D. N. Majumdar, *Himalayan polyandry*, Bombay 1962; Sachidananda, *Culture change in tribal Bihar*, Calcutta 1964.

mian kulturowych poważne znaczenie mają publikacje Epsteina i Silvertsen⁶⁰. Pierwszy autor zademonstrował jak antropolog może do analizy jednego problemu zastosować metody badań podstawowych i pomocniczych, podczas gdy drugi przyjął strukturalistyczny punkt widzenia przy badaniu zjawisk o charakterze politycznym.

Czytelnik przypuszczalnie zauważył, że o ile w ciągu ostatnich 15 lat antropologia indyjska doczekała się pożytecznych opracowań poświęconych wsi, to nie podejmowano poważnych badań ogólnych czy też szczegółowych na obszarach zamieszkałych przez grupy plemienne. We właściwym momencie pojawiła się przestroga wydawców pisma „*Eastern Anthropologist*”, którzy stwierdzili, że:

„Potrzeba przeprowadzenia ogólnych i szczegółowych badań wśród tak zwanych społeczności plemiennych Indii jest palącą w świetle faktu, że podlegają one szybkim przemianom i wkrótce może być na to zbyt późno. Obecna nasza wiedza o cechach fizycznych, zwyczajach i życiu społecznym tych grup jest daleko niepełna. Badacze indyjscy wydają się być bardzo podatni na wpływ antropologów obcych. Kładziony obecnie nacisk na badanie społeczeństwa wiejskiego oraz członków bardziej skomplikowanego i szerszego społeczeństwa miejskiego powinien spotkać się z zachętą, jednak nie można pozwolić na to, by stał się dominujący. Kierunek badań antropologicznych w Indii powinien być bardziej podporządkowany wewnętrznym potrzebom antropologii indyjskiej niż najnowszym zainteresowaniom badawczym kształtowanym przez antropologów amerykańskich. Prace ich reprezentują niewątpliwie najwyższy standard i musimy im dotrzymać kroku, lecz jednocześnie nie możemy zapominać o tym, że znajomość indyjskich społeczności plemiennych nie osiągnęła jeszcze na żadnym odcinku kompletności i wyrafinowania studiów poświęconych społeczeństwom afrykańskim czy Indian amerykańskim”⁶¹.

Wydaje się, że niewiele ośrodków badawczych zwróciło uwagę na to ostrzeżenie.

*

Antropologia kulturowa i społeczna w Indiach nie stanowi dwu wyraźnie odrębnych szkół myślenia. Antropologia społeczna jest tu uważana za część antropologii kulturowej, gdyż badania nad kulturą traktuje się szerzej niż studia nad życiem społecznym. W uniwersytetach wykładających antropologię kładzie się nacisk na „globalną sumę dokonań człowieka”, program zaś uwzględnia wszystkie aspekty faktów społecznych, psychicznych i materialnych. Studia wyższego stopnia traktują o integracyjnym charakterze systemów kulturowych, które

⁶⁰ T. S. Epstein, *Economic development and social change in South India*, Bombay 1962; D. Sivertsen, *Where the caste barriers fall*, New York 1963.

⁶¹ Art. redakcyjny w: „*The Eastern Anthropologist*”, t. 14: 1961, nr 3, s. 207.

zwykle ujmuje się z punktu widzenia dynamiki rozwojowej lub też struktury społecznej, dzięki czemu studenci niekiedy wiążą się z socjologią. Brytyjska szkoła antropologii wysuwająca na czoło interakcje społeczne ma w Indiach wielu zwolenników, podobnie jednak jest ze szkołą amerykańską, która wybija pojęcie kultury i jej atrybut integracyjny.

W Indii istnieją dwa główne sektory odgrywające rolę promotorów badań antropologicznych. Organizacje i instytuty pierwszego sektora utrzymywane są przez rząd centralny lub rządy krajowe, w drugim zaś sektorze znajdują się uniwersytety kształcące w przedmiocie i podejmujące się jednocześnie badań w znacznej części pod patronatem i z funduszy rządów centralnego i krajowych. Istnieją również pewne autonomiczne organizacje o charakterze społecznym, które pośrednio służą sprawie antropologii jako nauki stosowanej. Organizacje filantropijne, które by interesowały się badaniami antropologicznymi, praktycznie nie istnieją.

Najważniejszym, dobrze zorganizowanym i największym ośrodkiem badań antropologicznych jest Anthropological Survey of India podlegający ministerstwu oświaty rządu centralnego. Został on utworzony w grudniu 1945 r. pod kierownictwem zmarłego już dr. B. S. Guha. Poprzednio istniała komórka antropologiczna przy Zoological Survey of India. Ośrodek powstał w celu przeprowadzania szeroko zakrojonych badań w dziedzinie antropologii, służenia pomocą przy rozwiązywaniu problemów administracyjnych, zwłaszcza w odniesieniu do pierwotnych i zacofanych plemion, działania na rzecz rozwoju nauki, a także popierania harmonii i jedności w życiu narodu oraz na koniec inicjowania i propagowania środków zmierzających do podniesienia poziomu materialnego i zdrowotnego życia ludności. Celem rozpowszechnienia wiedzy antropologicznej ośrodek publikuje biuletyny i studia oraz wykonuje dokumentację filmową i fotograficzną. W ramach ośrodka pracują trzy działy: antropologii fizycznej, antropologii kulturowej oraz pomocniczy (obejmujący sobą muzeum, statystykę, tłumaczenia, bibliotekę itp.). Na polu antropologii kulturowej ośrodek podejmuje badania w dziedzinie gospodarki pierwotnej, techniki i sztuki, lingwistyki, folkloru i psychologii. Mówiąc skrótowo, ośrodek interesuje się teoretycznymi i praktycznymi aspektami badań antropologicznych.

Od niedawna (rok 1961) departament statystyczny rządu Indii robi wiele w zakresie publikowania materiałów ważnych dla antropologii. Komitet Programów Badawczych istniejący przy Komisji Planowania, który powstał w 1953 r., również wykazuje zainteresowanie antropologią sugerując podejmowanie w pracy badawczej nowych problemów istotnych z punktu widzenia potrzeb planowego rozwoju kraju.

Powołany pod egidą centralnego rządu Indii odrębny ośrodek antropologiczny poświęcony problematyce plemiennej NEFA* opublikował serię monografii naukowych. Do antropologii odwołuje się także w trybie pomocniczym Urząd Komisarza dla Kast i Plemion Rejestrowanych, gdyż kontroluje on przedsięwzięcia podejmowane w celu ułatwienia społecznego i gospodarczego rozwoju ludności upośledzonych plemion i kast.

Niektóre rządy krajowe powołały instytuty badawcze kultur plemiennych oparte na modelu, jaki stanowi Anthropological Survey of India. Wśród nich na uwagę zasługują West Bengal Tribal Research Institute, Chhindvaran Tribal Research Institute w Madhya Pradesh oraz Bihar Tribal Research Institute. Publikują one biuletyny i monografie.

Wśród pracowników służby społecznej, którzy położyli duże zasługi w dziele polepszenia sytuacji plemion, na czoło wysuwa się nazwisko A. V. Thakkar Bapa. W 1945 r. rzucił on pomysł powołania ogólnokrajowej organizacji działającej na rzecz polepszenia bytu społeczeństw plemiennych. W 1948 r. stworzył organizację zwaną Bharatiya Adim-jati Sevak Saugh, która w latach późniejszych otrzymała pomoc od rządu centralnego i rządów krajowych. Obecnie wiele instytucji z całych Indii współpracuje z tą organizacją. Od czasu do czasu przygotowuje ona konferencje poświęcone problematyce bytu plemion, na których wygłaszane są również referaty o zbliżonej do zasadniczej tematyce. Sprawozdania z tych konferencji ukazują się w formie książkowej. Organizacja publikuje również w New Delhi raz na kwartał ilustrowane pismo pod nazwą „Vanyajati”.

Spośród innych organizacji pozarządowych wymienić można Indian Science Congress Association, Gujerat Research Society oraz Social Science Association, które aktywnie uczestniczą w rozwijaniu wiedzy i praktyki antropologicznej.

Wspomniałem już, że zainteresowanie antropologią w Indiach powstało nie jako odpowiedź na potrzeby natury teoretycznej, lecz jako funkcja służebna wobec administracji brytyjskiej. Zaczątek akademicki dał jej sir Asutosh Mukherjee mianując L. K. A. Iyera na profesurę na Uniwersytecie Kalkuckim w roku 1920 (Katedrę honorową dla S. C. Roya — prawnika z wykształcenia — utworzono na Uniwersytecie w Patna w 1918 r.) Następnie jednak przez długi czas trwał zastój we wprowadzaniu przedmiotu na uniwersytety indyjskie. Sytuacja zmieniła się na korzyść od roku 1950. Obecnie antropologia wykładana jest na jedenastu uniwersytetach. Na jednym uniwersytecie istnieje

* North East Frontier Agency — północno-wschodni okręg przygraniczny.

pełny kurs dyplomowy, inny zaś posiada wydział antropologii społecznej. Publikuje się siedem pism drukujących artykuły z dziedziny antropologii indyjskiej, z nich pięć ukazuje się regularnie. Prócz tego pozycje naukowe z tego zakresu znajdują również miejsce w wielu innych pismach socjologicznych i poświęconych służbie społecznej. Pewne organizacje nieregularnie drukują lub też powielają wyniki swoich prac rozprawiając je wśród czytelników zainteresowanych problemem.

*

W zakresie teorii takie koncepcje, jak dyfuzja czy ewolucja, nie mogły rozwinąć się na gruncie indyjskim, gdyż pojęcia funkcji i struktury okazały się bardziej przekonujące. Bodźcem do umocnienia się tej sytuacji było podjęcie studiów nad wsią i badań monograficznych. Swego czasu uniwersytet kalkucki uważany był za centrum szkoły stref i cech kulturowych*, kładąc wielki nacisk na badanie kultury materialnej. Wraz ze śmiercią profesorów K. P. Chattopadhyi i T. C. Das szkoła ta prawie zupełnie zniknęła. Zwolennikiem „cech” jest także do pewnego stopnia Bose, który lubi wykreślać ich zasięgi na mapie. Jego sposób rozumowania można łatwo odczytać z niedawnej publikacji zbiorowej zainicjowanej i przygotowanej pod jego kierunkiem⁶². Inną postacią wykazującą szczególne zainteresowanie „procesami kulturowymi” i „regionem kulturowym” jest pani Iravati Karve. Pozostała większość antropologów indyjskich razem z ich brytyjskimi i amerykańskimi kolegami koncentruje się wokół strukturalno-instytucjonalnych interpretacji i w procesie uogólnień nie wychodzi poza granice terenu przez siebie badanego.

Metody badań terenowych stosowane przez antropologów indyjskich nie różnią się od znanych powszechnie metod etnograficznych. Badacz poznaje język grupy, wśród której ma pracować, żyje z nią i zbiera informacje przez obserwację uczestniczącą. Okres spędzony w terenie zależy od problemu, funduszy oraz budżetu czasowego badacza. Z publikowanych sprawozdań wynika, że przeciętny okres pracy w terenie mieści się w granicach od roku do półtora. W przeszłości antropologowie unikali zbierania danych statystycznych, obecnie jednak metoda statystyczna jest w szerszym użyciu. Antropolog kulturowy może przeprowadzić spis ludności w grupie, spis inwentarza żywego i martwego oraz poddać ocenie potencjał gospodarczy zbierając odpowiednie dane ilościowe. Wykorzystuje się także kwestionariusze, lecz technika ich

* Według koncepcji Wisslera i Kroebera.

⁶² N. K. Bose [red.], *Peasant life in India, a study in Indian unity and diversity*, Calcutta 1961.

stosowania jest pośrednia i polega na przeprowadzaniu rozmów nieformalnych⁶³.

W ostatnim okresie administratorzy i politycy w Indiach poczynają doceniać wagę antropologii, głównie jako dostarczycielki szczegółowych i rzeczowych informacji*. Antropologowie wykorzystywani są obecnie w różnych placówkach, jak w Organizacji Upowszechniania Racjonalnego Rozwoju Wsi i jej odpowiedniku dla grup plemiennych; instytutach badawczych — Społeczno-Gospodarczym, Ekonomiki Rolnej oraz Terenów Jałowych, w Narodowym Instytucie Badań Rozwoju Wsi, w departamentach planowania, zdrowia, statystyki itp. Ich rola w tych placówkach polega albo na wynajdywaniu nowych faktów istotnych dla planistów, na słuzeniu radą, wskazywaniu pułapek i słabych punktów różnych przedsięwzięć dokonując ich wszechstronnej oceny. Innymi słowy (niezależnie od badań podstawowych) pomoc antropologa wykorzystywana jest w badaniach pomocniczych i diagnostycznych. Zebrane przezeń materiały dotyczące małych grup znajdują szersze zastosowanie przy studiowaniu społeczno-ekonomicznych aspektów gospodarki indyjskiej oraz wielu podobnych zagadnień. W ostatnim artykule dr Roy Burman wskazuje na nowe zadania stojące przed antropologami indyjskimi. Pisze on:

„Skoro socjalistyczny model społeczeństwa przyjęty został jako zasadniczy cel, skuteczność jego realizacji będzie zawsze zależała od zdolności twórczej i tradycji narodu. Powinniśmy jednak wyraźnie stwierdzić, że wydarzenia w dynamicznym społeczeństwie nie są determinowane jedynie przez tradycję; istnieje współzależność czynników technicznych i gospodarczych z jednej strony oraz kulturowych i społecznych z drugiej [...] Zadaniem antropologów powinno stać się badanie dominującego systemu wartości zarówno w ramach całego narodu, jak i małych społeczności, by móc określić, w jaki sposób hamują one lub też wspomagają wysiłki w kierunku rozwoju”⁶⁴.

Tłumaczenie i przypisy redakcyjne
Sławoj Szynkiewicz

* Warto tu jednak przytoczyć krytyczną opinię wygłoszoną we wprowadzającym referacie wygłoszonym na sekcji antropologicznej podczas III Indyjskiej Konferencji Socjologicznej: „Jeśli więc wskazuję na rozbieżność między możliwościami badań antropologicznych oraz ich właściwym wykorzystaniem dla dalszego rozwoju badań, a także ich zastosowaniem w dziele budownictwa narodowego i rekonstrukcji Indii, nie winię za to antropologów...” i dalej: „należy uświadomić sobie bardzo istotny fakt ignorowany przez polityków i pracowników służby społecznej, że jedynie stosując podejście naukowe rozwiązać można problemy plemienne Indii i przypuszczalnie wszystkie problemy tego kraju” (Srivastava, *op. cit.*, s. 2, 8).

⁶³ Por. *Social anthropology and the study of rural and urban societies*, [w:] M. N. Srinivas, *Caste in modern India and other essays*, Bombay 1962.

⁶⁴ B. K. Roy Burman, *Exploratory concepts from the anthropological point of view on problems of planning and research for Social Development Office of the Registrar General, India* [powiel.], b.r. i m.

MIRA POSERN-ZIELIŃSKA

ROLA CZYNNIKÓW SPOŁECZNO-EKONOMICZNYCH
W KSZTAŁTOWANIU SIĘ RELIGII SYNKRETYCZNYCH
NA PRZYKŁADZIE PEYOTYZMU

Zagadnienie przeobrażeń kulturowych stało się jednym z ważniejszych problemów badawczych współczesnej antropologii. W wyniku tych zmian ulegały również zasadniczym przekształceniom dotychczasowe podstawy ideologiczne społeczności tubylczych. Na skutek zetknięcia się dwóch, bardzo różnych typów wyobrażeń religijnych zaczęły powstawać nowe formy wierzeń, określanych w literaturze przedmiotu jako religie synkretyczne.

W miarę śledzenia współcześnie powstających ruchów religijnych zaczęto dostrzegać praktyczne znaczenie tego typu badań. Zwrócono uwagę na fakt ścisłego związku synkretyzmu z określoną sytuacją społeczno-gospodarczą, polityczną i kulturową ludów, u których zjawisko to przebiega. Przedmiotem badań stały się wzorce osobowe, system nakazów i zakazów, kształtowanie osobowości i postawy człowieka wobec przyjętego przez siebie nowego kompleksu religijnego. Kompleks ów z racji tej, iż stanowi przejaw przystosowywania się kultur tubylczych do cywilizacji europejskiej, wprowadził pewne wzorce i postawy stanowiące rodzaj kompromisu między tym, co tradycyjne, lecz własne, a tym, co nowe, choć obce. Obserwacja i badanie procesów formowania się zespołu wierzeń religijnych o charakterze synkretycznym pozwoliło na częściowe choćby poznanie mechanizmów kształtujących w dalekiej przeszłości religie, mające dzisiaj, niekiedy, kilka tysięcy lat liczącą tradycję.

Procesy zmian kulturowych przebiegających w świecie wyobrażeń religijnych są zjawiskiem bardzo częstym, występującym wszędzie tam, gdzie europejska polityka kolonialna spowodowała znaczną dezorganizację środowiskowych, a co za tym idzie, ekonomicznych podstaw życia tubylców. Tego typu dezorganizacja nieodłącznie związana była z zachwianiem się całego systemu stosunków społecznych i politycznych.

Nic więc dziwnego, że procesy te pozostawały nie bez wpływu na świat tubylczych wierzeń.

Religia, ta najmniej elastyczna i podatna na zmiany dziedzina ludzkiej kultury, ulegała szybko procesom akulturacyjnym w warunkach politycznej i kulturowej dominacji grupy europejskich kolonistów nad ludnością tubylczą. W warunkach nowej rzeczywistości stare wierzenia zaczęły tracić swe funkcje i wskutek tego na niemal wszystkich obszarach podlegających europejskiej kolonizacji zaczynały pojawiać się coraz to nowe ideologie religijne, wysuwające własnych proroków i Mesjaszy.

Religie synkretyczne były dotychczas bardzo różnie określane i oceniane. W amerykańskiej literaturze przedmiotu najczęściej spotkać się można z terminem — ruchy natywistyczne (*nativistic movements*). Określenie to rozpowszechnił w społecznej i kulturowej antropologii Ralph Linton¹. Traktował on natywizm jako specyficzne stadium akulturacji, w którym dawały się zauważyć pewne tendencje przeciwstawienia się procesom przystosowawczym poprzez świadomy nawrót do dawnych, rodzimych tradycji.

Interesujące nas zjawiska religijne nazywano również ruchami millenarystycznymi, mesjanistycznymi, proroczymi, separatystycznymi, sektanckimi, odrodzeniowymi, przystosowawczymi, apokaliptycznymi, czy też ruchami entuzjastycznymi lub wreszcie kryzysami religijnymi.

Mnogość tej terminologii spowodowana została przede wszystkim postawą badaczy, którzy na podstawie analizy konkretnych, ściśle określonych terytorialnie i chronologicznie ruchów wysuwali na plan pierwszy jakąś jedną, najważniejszą wg nich cechę, od której tworzono nazwę. Przenoszenie jednak określenia adekwatnego dla małego zbioru zjawisk na wszystkie, współcześnie kształtujące się zespoły wierzeń religijnych ludów kolonialnych nie zawsze jest w pełni słuszne i uzasadnione².

Do bardziej znanych i stosunkowo najlepiej zbadanych zjawisk tego typu na terenie Ameryki Płn. należy „taniec duchów” i peyotyzm. W Ameryce Płd. podobne zjawiska zaobserwowano w naszym stuleciu m.in. u plemion Tukuna, Guarani i Tupinamba. Pojawiający się tam prorocy przepowiadali nastąpienie ery kataklizmów, w czasie której tubylcy zostaną uwolnieni od Białych. Po jej zakończeniu nastąpić ma nowy „złoty wiek”, okres szczęścia i beztroski, charakteryzujący się

¹ R. Linton, *Nativistic Movements*, „American Anthropologist”, t. 45: 1943, s. 230—240. Korzystam z przedruku w: *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Evanston—Elmsford 1962, s. 490—492.

² A. Posern-Zieliński, *Melanezyjskie ruchy millenarystyczne jako przykład współczesnych przeobrażeń kulturowych*, „Etnografia Polska”, t. 11: 1967.

nieustannym przybywaniem z nieznanym kierunków dużych statków załadowanych wieloma upragnionymi towarami, wytworami współczesnej cywilizacji europejskiej. Ruchy te są bardzo zbliżone do melanezyjskich tzw. „kultów Kargo”, będących w zasadzie zaciemnioną przez religijną ideologię formą walki narodowowyzwoleńczej i przejawem rodzącego się nacjonalizmu. Na pozostałym obszarze Oceanii ruchy religijne o wydźwięku antykolonialnym i niepodległościowym występowały, podobnie jak peyotyzm, w 2 poł. XIX w., a więc w tym okresie, w którym światowy kolonializm doszedł do szczytu swego rozwoju. Zarówno ruchy nowozelandzkie, tahitańskie, jak i hawajskie wymierzone były przeciwko kolonizatorom, którzy w tym właśnie okresie włączali te wyspy w sferę kapitalistycznej produkcji. Na tych więc terenach powstawały rozmaitego rodzaju sekty, często zorganizowane na wzór wojskowy, których dogmatyka stanowiła konglomerat miejscowych wierzeń i idei chrześcijańskich³.

Największe rozmiary przybrały te ruchy w czarnej Afryce. Tam też miały one najsilniejszy wydźwięk polityczny. Najsławniejszy z nich był tzw. „kinbangizm” w Kongo. Ze względu na swój antykolonialny charakter zapoczątkowały one wiele masowych akcji na rzecz wyzwolenia narodowego, a wielu ich proroków przekształciło się w przywódców późniejszych partii politycznych⁴.

Do grupy wyżej omawianych zjawisk należy również peyotyzm — przedmiot niniejszych rozważań. Artykuł ma na celu przedstawienie zasadniczych aspektów badań nad peyotyzmem, ze szczególnym uwzględnieniem tych zagadnień, które w dotychczasowej literaturze nie znalazły ostatecznego rozwiązania. Do tej pory stosunkowo mało uwagi poświęcano związkom, jakie zachodzą między niedawno powstałą religią a sytuacją gospodarczą i społeczno-polityczną północnoamerykańskich Indian. Te właśnie problemy będą przedmiotem szerszego nieco omówienia i próby interpretacji w ramach poniższego opracowania.

*

Najsilniejszy rozwój peyotyzmu, synkretycznej religii indiańsko-chrześcijańskiej, przypada na koniec XIX i początek XX w. Kultem religijnym otoczony jest mały, pozbawiony kolców kaktus, peyote⁵, od

³ P. Worsley, *The trumpet shall sound. A study of Cargo cult in Melanesia*, London 1957. Korzystam z wyd. ros., P. Uorsli, *Kogda wostrubit truba. Issledowanie kultow Kargo w Melanezii*, Moskwa 1963.

⁴ B. I. Szariewskaja, *Staryje i nowyje rieligii tropiczeskoj i jużnoj Afriki*, Moskwa 1964.

⁵ Peyote (*Lophophora williamsii*) należy do rodziny kaktusowatych. Rośnie dziko na wzgórzach w dolnym biegu Río Grande oraz północnych i środkowych

którego nazwę przejęła sama religia. Zawarte w kaktusie alkaloidy powodują w organizmie ludzkim bardzo skomplikowane fizjologiczne i psychologiczne zaburzenia, od bezsenności począwszy, a na niezwykle barwnych wizjach i halucynacjach skończywszy⁶. Formą oddawania religijnej czei są całonocne nabożeństwa, w czasie których wyznawcy peyotyzmu konsumują kawałki kaktusa. Większość tych peyotowych spotkań ma na celu uzdrawianie poszczególnych osób dzięki leczniczej mocy zawartej w cudownej roślinie oraz gorącym modlitwom zebranych wiernych⁷. Omawiana religia posiada również od 1918 r. swą

stanach Meksyku. Najczęściej spotyka się go na suchych, wysoko położonych stepach stanów: Coahuila, Zacatecas, San Luis Potosi, Tamaulipas, Aguascalientes, Queretaro i Jalisco. Peyote przypomina kształtem coś pośredniego między marchwią a rzepą. Większa jego część znajduje się pod ziemią, na powierzchni zaś pozostaje jedynie półkulisty czubek.

⁶ Te reakcje na peyote wywołane są składem chemicznym rośliny. Dotychczasowe analizy wykryły w peyocie 9 alkaloidów: anhalin, anhalamin, mescaline, anhalonidyn, anhalonin, lophophorin, pellotin, anhalinin i anhalidin. Spośród wyżej wymienionych alkaloidów w peyocie występuje w największych ilościach mescaline. Ten właśnie związek wywołuje kolorowe, niemal kalejdoskopowe wizje. Wrażliwość na kolory u osobnika poddanego działaniu peyotu stopniowo wzrasta się dochodząc do orgii barw, dzięki dużemu wyczuleniu na najmniejsze nawet odchylenia w tonacjach poszczególnych kolorów, których w ogóle zazwyczaj się nie zauważa. Wizje te bardzo często połączone są z sensacjami słuchowymi, a niekiedy czuciowymi i węchowymi.

⁷ W związku z tym, że peyotyzm północnoamerykański wywodzi swój rodowód z Meksyku, we współczesnej formie rytuału reprezentowanego przez obrzędowość Indian Równin i Prerii znajduje się wiele meksykańskich elementów kultowych. Proces przejmowania poszczególnych elementów, uzależniony od lokalnego podłoża kulturowego, spowodował stosunkowo dużą różnorodność form rytuałów. Zasadniczo wyróżnia się dwa typy — meksykański i równinny. Między obszarem, na którym występuje rytuał typu meksykańskiego, a obszarem rytuału równinnego znajduje się teren przejściowy — łączący w równej mniej więcej mierze elementy meksykańskie z równinnymi. Jest to obszar zamieszkały przez Apaczów Mescalero. W rytuale typu meksykańskiego najistotniejszą rolę odgrywa obrzędowa wyprawa po peyote, a następnie uroczyste święto, w którym dominującym elementem jest taniec. Na obszarze Równin i Prerii ekspedycje peyotowe są raczej sporadyczne, a świętą roślinę zdobywa się na ogół drogą zakupu, bardzo często nawet w specjalnych domach handlowych, których właścicielami są Biali. Peyotyzm w Meksyku ma charakter sezonowy, natomiast w Ameryce Północnej nabożeństwa odbywają się regularnie przez cały rok. Uroczystości meksykańskie ponadto związane są ściśle z polowaniem, uprawą ziemi i zabiegami o deszcz, co nie występuje zupełnie na Preriach. Tam nabożeństwo związane jest częściej z uzdrawianiem chorych.

W Meksyku ceremonie odbywają się głównie pod gołym niebem, natomiast na Preriach — w specjalnie w tym celu wzniesionym namiocie — *tipi*. W nim to uwagę wyznawców skupia przede wszystkim ołtarz z ziemi, usypany w kształcie półksiężyca lub podkowy, nie znany zupełnie w Meksyku. Inne są również atrybuty

organizację kościelną, znaną pod nazwą — Tubylczy Kościół Amerykański (Native American Church), posiadający swe placówki lokalne, stanowe, a także organ centralny kierujący i koordynujący ich działalność⁸.

Peyotyzm jest jednym z bardzo nielicznych tubylczych ruchów religijnych, które wywalczyły sobie prawo oficjalnego uznania ich jako religii równorzędnych z innymi.

Ta jego aktywność i popularność zwróciła na siebie bardzo szybko uwagę uczonych, którzy począwszy od II dziesięciolecia XX w. zaczęli przeprowadzać systematyczne badania naukowe tego interesującego, wieloaspektowego zjawiska. Dzisiejsza bibliografia prac traktujących o peyotyzmie obejmuje ponad 1000 pozycji. Podsumowaniem pierwszych 20 lat badań były trzy obszerne monografie problemu, które napisali przedstawiciele trzech różnych szkół etnologicznych. Najwcześniejsza praca uczonego berlińskiego, G. Wagnera, reprezentowała meto-

kultowe obszaru prerii. Tam bowiem wprowadzono do rytuału laskę, bęben, grzechotkę z tykwy i gwizdek z orlej kości. Niektórzy tylko Indianie meksykańscy używali drewnianego bębna, gdy tymczasem Indianie równinni posługiwali się obciągniętym skórą kotłem, napełnionym częściowo wodą. W Meksyku śpiewa pieśni tylko przywódca, na Preriach zaś każdy uczestnik nabożeństwa. Śpiewom towarzyszy zawsze akompaniament bębna i grzechotki, które krążą w *tipi* od jednego wyznawcy do drugiego w ściśle ustalonym porządku. Ale obok tych różnic oba obszary reprezentujące różne typy rytualne łączy duża ilość cech wspólnych. Są to przede wszystkim: odbywające się w nocy uroczystości, uważanie peyotu za fetysz, używanie piór, rytualny krąg, ogień i palenie kadzidła, chrzest, śpiewy, używanie tytoniu podczas nabożeństw, publiczna spowiedź grzechów i rytualne śniadanie składające się z prażonej kukurydzy, słodzonego mięsa i owoców.

⁸ Międzyplemienny charakter tej organizacji został jeszcze bardziej rozszerzony przez stworzenie międzynarodowej federacji wszystkich odłamów kościelnych peyotyzmu znanej jako „Tubylczy Kościół Amerykański Ameryki Północnej” (Native American Church of North America). Fundusze tej organizacji pochodzą ze składek członkowskich. Połowa sumy zatrzymywana jest przez miejscową gminę kościelną, drugą zaś część przesyła się do zarządu stanowego. O żywotnych sprawach kościoła decyduje ogólny zjazd delegatów poszczególnych gmin peyotowych. Zjazd ten odbywa się co roku w ostatni piątek listopada, na ogół w El Reno, gdzie właśnie w 1918 r. ukonstytuował się Tubylczy Kościół Amerykański. Tam także znajduje się pomieszczenie, w którym obradują peyotyści. Przez całą pozostałą część roku stanowi ono muzeum udostępniane zwiedzającym. Pieczę nad nim roztoczyła męska organizacja indiańska nosząca nazwę „Wigwam”.

Tubylczy Kościół Amerykański — ostateczna forma peyotowej organizacji — odegrał dużą rolę w rozprzestrzenianiu peyotyzmu na tereny dotąd nim nie objęte. Gminy peyotowe w poszczególnych stanach USA wysyłały swych „misjonarzy” do nowych regionów, nie znających jeszcze peyotowej ideologii. Tubylczy Kościół Amerykański dążył i w dalszym ciągu czyni usiłowania uczynienia z peyotyzmu uniwersalnej religii obejmującej wszystkich Indian. W swych dążeniach podkreśla międzyplemienny charakter tej religii oraz jego tubylczość, co zostało świadomie zaznaczone nawet w nazwie organizacji kościelnej.

dologiczne założenia historycznej szkoły berlińskiej⁹. Druga z kolei, W. La Barre'a związana była z amerykańską szkołą etnopsychologiczną¹⁰, trzecia wreszcie, M. Gusindego, została napisana z pozycji kulturowo-historycznej szkoły wiedeńskiej¹¹. Prace Wagnera i Gusindego są niezwykle przydatne dla naszych badań ze względu na stosunkowo największą ilość materiału historycznego (choć nie zawsze właściwie ujętego), którego niemal zupełnie brakuje w pracy La Barre'a. Niemniej i ta ostatnia pozycja oceniana jest bardzo wysoko ze względu na solidnie opracowany materiał źródłowy (osobiste badania terenowe autora) i dzięki temu należy do klasycznych dzieł traktujących o peyotyzmie. La Barre dokonał ponadto oceny całej publikowanej na ten temat literatury i bardzo obszernych nie publikowanych dotychczas materiałów z najnowszych badań terenowych innych specjalistów. Począwszy od lat czterdziestych XX w. peyotyzm stał się jednym z ważniejszych przedmiotów amerykańskich badań antropologicznych. Nowsze publikacje straciły jednak ogólny charakter. Uczni tym razem skoncentrowali się na kilku, ich zdaniem najbardziej interesujących, zagadnieniach, a mianowicie: 1) botanicznej i historycznej identyfikacji peyotu spośród wielu podobnych do niego oszałamiających roślin środkowoamerykańskich, 2) genezie peyotyzmu, 3) przyczynach jego akceptacji oraz kierunkach dyfuzji na terenach Ameryki Północnej, i wreszcie 4) problemie synkretyzacji wierzeń staroindiańskich z chrześcijańskimi. Ale i te stosunkowo wąskie zagadnienia wybrane z całokształtu problematyki nie zostały do tej pory wszechstronnie opracowane. Łatwo dostrzegalne są dziedziny, na które uczeni amerykańscy w ogóle nie zwrócili uwagi, być może często ze względów natury metodologicznej. Ostatecznie rozwiązano problem botanicznej identyfikacji przedmiotu religijnej czei — peyotu. W wyniku ożywionej dyskusji między antropologami i etno-botanikami a reprezentantami nauk biologiczno-medycznych ustalono, że przedmiotem peyotowego kultu jest mały kaktus, określony przez botaników jako *Lophophora williamsii*.

Wielu uczonych swój wysiłek skierowało na prześledzenie wszystkich danych, mogących rzucić światło na pochodzenie peyotyzmu. Wiadomo dziś bezsprzecznie, że religia ta wywodzi się z Meksyku, i to z okresu na długo przed przybyciem Europejczyków na kontynent

⁹ G. Wagner, *Entwicklung und Verbreitung des Peyote-Kultes*, „Baessler-Archiv”, t. 15: 1932.

¹⁰ W. La Barre, *The Peyote Cult*, „Yale University Publications in Anthropology”, t. 19: London 1938.

¹¹ M. Gusinde, *Der Peyote Kult. Entstehung und Verbreitung*, [w:] *Sankt Gabriel Studien. Festschrift zum 50-Jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel*, Wien 1939.

amerykański. Współczesna nauka nie jest jednak do tej pory w stanie określić wieku kultu meksykańskiego, a tym bardziej niemożliwe jest ustalenie okresu, na który przypada wyłącznie pozakultowe stosowanie peyotu. Istnienie takiego okresu sugerują pierwsi kronikarze i obserwatorzy hiszpańscy, którzy obok opisów rytualnego stosowania tej rośliny wskazują na fakt używania jej w celach przepowiadania przyszłości, losów prowadzonej wojny, zaspokojenia głodu i pragnienia, dokonywania czarów, leczenia ran i najrozmaitszych innych schorzeń. Wybitny botanik Schultes datuje początkowe stosowanie *Lophophora williamsii* już jako religijnego sakramentu, w oparciu o informacje zawarte w pracy Sahaguna na III w. p.n.e.¹² Datowanie to jest jak dotąd chyba najbardziej śmiałe i żaden inny uczony nie potwierdził powyższej tezy.

Najbardziej kontrowersyjne zdania wywołał problem dyfuzji peyotyzmu na obszar Stanów Zjednoczonych, przy czym skoncentrowano się głównie na zagadnieniu, kiedy i jakie plemiona stopniowo przejmowały nową ideologię religijną i jaki był wkład ich własnych treści kulturowych do peyotyzmu. Znacznie mniej interesowano się przyczynami tak spontanicznego rozprzestrzeniania się nowej religii, ogarniającej w bardzo krótkim przecieź czasie olbrzymie połacie Stanów Zjednoczonych i południową część Kanady. I dlatego warto bliżej zapoznać się z ekonomiczną, społeczną i polityczną sytuacją Indian w okresie nasilania się kontaktów z grupą białych kolonistów, kiedy to amerykańscy tubylcy zaczęli przejmować nową ideologię stając się jej zagorzałymi zwolennikami. W wyniku tych stałych kontaktów zaczęły przebiegać w społecznościach indiańskich procesy akulturacyjne, z którymi peyotyzm był ściśle związany i niejako stanowił ich produkt. Akulturacja jednak, wskutek różnych zmiennych determinujących jej przebieg na różnych obszarach Ameryki Północnej, nie miała jednolitego charakteru. Ta wielotorowość i różnorodność zmian kulturowych wpłynęła również na fakt akceptacji nowego kompleksu religijnego oraz jego dyfuzji. Toteż wydaje się konieczne przedstawienie tego problemu w aspekcie zmian akulturacyjnych, uwypuklając w szczególności te wszystkie ich determinanty, które odegrały również znaczną rolę w przyjmowaniu i popularyzowaniu nowej religii.

Jednym z najistotniejszych czynników powodujących poważne zmiany w zakresie tradycyjnych systemów społeczno-kulturowych wskutek sytuacji kontaktowej jest zmiana warunków środowiskowych. Element ten odegrał zasadniczą rolę także w przypadku peyotyzmu. W wyniku

¹² R. E. Schultes, *The Appeal of peyote (Lophophora williamsii) as a medicine*, „American Anthropologist”, t. 40: 1938, s. 698—715.

kolonizacji Ameryki Północnej ludność indiańska zmuszona była zmieniać wielokrotnie swe siedziby i typ gospodarki. Wpływało to destrukcyjnie na tradycyjną kulturę, stosunki społeczne i zespół wierzeń religijnych. I tak np. przybyli w XVII w. angielscy i francuscy osadnicy wyparli plemiona wschodnie za Missisipi, w głąb suchych, mało urodzajnych równin, gdzie Indianie nie mogli uprawiać ziemi i z konieczności musieli zmienić swój typ gospodarki, zajmując się teraz głównie myślistwem. Najsilniejszą dezorganizację kulturową przeżyły preryjne plemiona koczujących łowców bizona. Z warunkami ich egzystencji silnie związane były formy organizacji społecznych oraz cały kompleks religijnych obrzędów, zabiegów magicznych i mitów. W 2 poł. XIX w. w kulturze tej nastąpił silny kryzys w wyniku wytrzebienia bizona — głównego zwierzęcia łownego oraz akcji umieszczania Indian w rezerwach. W życiu gospodarczym Indian Równin i Prerii, opartym teraz głównie na uprawie ziemi, zaszły tak dalekie zmiany, że pociągnęły one za sobą również generalne zmiany w zakresie życia społecznego i wierzeń religijnych¹³.

W okresie koczowniczego myślistwa jednostką polityczną było plemię. Masowe wyniszczenie Indian, nędza, zależność polityczna z jednej strony, a z drugiej rozłam w obrębie poszczególnych plemion, wywołany świadomie przez amerykańską administrację poprzez wychowywanie młodej generacji w indiańskich internatach szkolnych w celu oderwania jej od rodzimych tradycji, spowodowały załamanie się jedności plemiennej. W wyniku działania tych czynników plemię miało znaczenie na ogół tylko nominalne. W związku z tą sytuacją zaczął wykształcać się zupełnie nowy typ świadomości przyjmującej wielokrotnie charakter świadomości rasowej. Świadomość ta, zwana pan-indianizmem przygotowała grunt pod przyswojenie religii, której pochodzenie i rozwój były związane ze światem indiańskim. Dobrze już wykształcona świadomość rasowa zadecydowała o tym, że peyotyzm w swym rozwoju na terenie USA i później Kanady przyjął charakter religii międzyplemiennej. Jej społeczne i polityczne znaczenie leży w tym, że stała się manifestacją nowej sytuacji, w jakiej znaleźli się wszyscy Indianie, manifestacją nowego sposobu akceptacji życia¹⁴.

W nowych warunkach socjo-ekonomicznych przestały również funkcjonować dawne wierzenia religijne. W sytuacji religijnego kryzysu znacznie łatwiej było peyotyzmowi zająć miejsce starej ideologii, tym bardziej że w przypadku społeczności Indian Prerii stanowiących sy-

¹³ S. A. Tokariew, *Istoriko-etnograficzeskije obłasti koriennogo nasielienija Amieriki*, [w:] *Narody Mira*, t. 1: *Narody Amieriki*, Moskwa 1959, s. 57—59.

¹⁴ Wagner, *op. cit.*, s. 83—84; La Barre, *op. cit.*, s. 93, 113; Gusinde, *op. cit.*, s. 476—477.

stemy „sztywne”, stosunkowo silnie zintegrowane, tzw. próg tolerancji na zmiany pozwalał jeszcze na przyjęcie peyotyzmu, będącego konglomeratem dawnych religijnych koncepcji indiańskich i nowych, chrześcijańskich modyfikacji. Grupy te zdecydowanie odrzucały natomiast możliwość akceptacji chrześcijaństwa w jakiegokolwiek oryginalnej jego odmianie. Dlatego też w obliczu całkowitej dezorganizacji religijnej pod wpływem coraz intensywniejszych zmian w zakresie życia społeczno-ekonomicznego, przyjęcie peyotyzmu stanowiło doskonałe wyjście dla Indian Prerii. Stawiając bowiem opór procesom przystosowawczym, tym bardziej ulegali kulturowemu kryzysowi. Jedną z możliwych dróg wyjścia z tej sytuacji było zastosowanie półśrodków, do jakich w zakresie ideologii zaliczyć można niewątpliwie peyotyzm.

Znacznie mniejszą popularnością cieszył się on wśród plemion wschodnich i południowo-wschodnich. Reprezentowały one tzw. kulturę „giętką”, co zdecydowanie odbiło się na tempie społecznego rozpadu. Np. Indianie przesiedleni w 1832 r. znad Atlantyku do dzisiejszej Oklahomy — Krikowie, Czoktawowie, Czikasawowie, Czirokwowie i Seminole, wchodzący w skład tzw. „Pięciu Cywilizowanych Plemion” przyjęli częściowo już w początkowym okresie kontaktów z europejskimi osadnikami chrześcijaństwo i przystosowali się do cywilizacji europejskiej w dość szerokim zakresie¹⁵. Stąd też późniejszy rozpad ich wierzeń religijnych i życia społecznego nie był połączony z tak wielkim kryzysem, jaki przeżywali Indianie Równin i Prerii. Sytuacja ta wynikała nie tylko z faktu, że wyżej omawiane grupy Indian z łatwością i bez zbytnich konfliktów wewnętrznych adaptowały zmiany, wykazując przy tym stosunkowo dużą giętkość i tolerancję wobec elementów obcej im kultury. Zależna ona była również od typu gospodarki, jaką reprezentowali Indianie wchodzący w skład grupy „Pięciu”. Zawsze bowiem byli oni osiadłymi rolnikami i takimi pozostali również w rezerwatach. Zatem po ciężkiej wędrówce przesiedleńczej mogli na nowych terenach kontynuować swoją tradycyjną kulturę, choćby w zakresie gospodarki. Plemiona te musiały dostosować się do nowych warunków środowiskowych, ale nie do nowych form ekonomiki. Nic więc dziwnego, że grupa ta, największa pod względem liczebności (ponad 100 tys.), mimo że znajdowała się w samym centrum obszaru objętego peyotyzmem, niemal zupełnie go nie przyjęła¹⁶.

Z licznych przekazów pierwszych badaczy peyotyzmu wynika, iż pionierami nowego kultu byli na ogół Indianie młodzi, którzy z róż-

¹⁵ Zachowali ponadto swe dawne organizacje społeczne. Posiadali własną administrację. Zorganizowali parlament na wzór parlamentu amerykańskiego. Wagner, *op. cit.*, s. 81—82.

¹⁶ Wagner, *op. cit.*, s. 85.

nych względów nie byli już ściśle związani z tradycyjnymi kulturami swych plemion. Oni to w pierwszym rzędzie ulegli kryzysowi, byli więc najbardziej podatni na to, co nowe. Ponadto przyjęty peyotyzm dawał młodszej generacji możliwość społecznego awansu i uznania. Młody człowiek miał wielkie szanse stać się przywódcą kultu, zyskując przez to prestiż w oczach pozostałych współwyznawców. Peyotyzm więc zapewniał mu awans, którego tak łatwo nie osiągnąłby nawet w warunkach istnienia dawnej tradycyjnej kultury. Ponadto z całym swym bogatym ceremoniałem bardziej odpowiadał indiańskiej tradycji niż np. obrzędowość protestancka¹⁷. Starsza generacja oczywiście przeciwstawiała się tym nowym tendencjom i za wszelką cenę starała się utrzymać kulturę tradycyjną. Stąd też wynikało wiele konfliktów w obrębie poszczególnych plemion, co jeszcze bardziej pogłębiało kulturowy kryzys¹⁸. Jakkolwiek ten ostatni wniosek wydawałby się sprzeczny z wyżej przedstawionym twierdzeniem, iż peyotyzm był tym czynnikiem, który łagodził kryzys kulturowy, to kontrowersja ta jest tylko pozorna. Nowa ideologia doprowadziła do rozłamu jedności plemiennej, różniąc ze sobą poszczególne generacje. W opozycji stanęło pokolenie najstarsze, utrzymujące dotąd w przeważającej mierze władzę w swych rękach. Nie odczuwało ono w zasadzie kulturowego kryzysu, żyjąc mimo zmienionych warunków, w zamkniętym świecie przeszłości. Kultywując tradycyjne wzory w zakresie wierzeń grupa ta starała odgradzić się od wszelkich ideologicznych innowacji. Po stronie peyotyzmu natomiast opowiedziały się dwie generacje, a mianowicie — średnia i najmłodsza, które z racji swego aktywnego zaangażowania w sprawy plemienia najdotkliwiej odczuwały kulturową dezorganizację i dla tej właśnie części indiańskiej społeczności peyotyzm stał się jedną z możliwości uzyskania duchowej równowagi. Tak więc peyotyzm z jednej strony burzył dotychczasową strukturę społeczną plemienia, z drugiej zaś był czynnikiem pozytywnym, pozwalającym pozostałej większości uzyskać ideologiczną stabilizację.

W wyniku ciągłych kontaktów grup indiańskich z Białymi nastąpiło zachwianie równowagi wewnętrznej, co z kolei umożliwiło wyłamanie się z rygorystycznego dotąd systemu społecznej kontroli jednostek skłonnych w nowej sytuacji uzyskać wyższą pozycję w układzie stratyfikacyjnym. Zatem głębokie przemiany w zakresie oddziaływania

¹⁷ Na obszarze, który opanował peyotyzm, działały na ogół misje protestanckie. Ich purytaniezizm odrzucał Indian, toteż woleli zwrócić się ku nowej ideologii połączonej z ciekawą, bogatą obrzędowością, która nie była obca tradycyjnej kulturze, a równocześnie dostosowała się do nowych warunków adaptując pewne elementy chrześcijańskie.

¹⁸ Wagner, *op. cit.*, s. 80.

mechanizmów samokorygujących, a co za tym idzie także załamanie się w.w. stanu równowagi, pozwoliły na skuteczne oddziaływanie wpływów zewnętrznych, co w naszym przypadku przejawiało się w przyjęciu peyotyzmu — religii znacznie lepiej funkcjonującej w nowej rzeczywistości niż pozbawione całej swej kulturowej bazy stare kultury plemienne.

Jak z powyższych rozważań wynika, przyczyny przejmowania przez Indian peyotowej ideologii religijnej wiązały się ściśle z ich sytuacją polityczną, społeczną, ekonomiczną i kulturową powstałą w wyniku europejskiej kolonizacji. Konieczność zmiany środowiska geograficznego i typu gospodarki, przy coraz bardziej obniżającym się standardzie życiowym, spowodowała załamanie się dawnych wartości i wzorów kulturowych. W tej sytuacji zaistniały warunki sprzyjające powstaniu takiej religii, która stanowiła pomost między нефunkcjonującą już kulturą tradycyjną a niezrozumiałą jeszcze cywilizacją europejską. Ta nowa religia, spełniająca w dużym stopniu nadzieje swych wyznawców, była w pełni zależna od stopnia w.w. przemian. Im zmiany te były w danej grupie większe, tym większą popularność zdobywała sobie tam nowa ideologia, tym bardziej pobudzała aktywność swych wyznawców, którzy stawali się jej gorliwymi propagatorami, a ponadto wprowadzali do niej ciągle modyfikacje zmieniając nieustannie jej oblicze. Największy odsetek wyznawców peyotyzmu rekrutował się z tych plemion, które najdotkliwiej odczuły skutki europejskiej kolonizacji. W momencie jednak znacznej poprawy ich sytuacji ekonomicznej liczba zwolenników stopniowo zmniejszała się. Takie zjawisko miało np. miejsce wśród Mandanów. W 1953 r. zaczęto jednak budować na terenie ich rezerwatu zapórę w celu stworzenia olbrzymiego zbiornika wody po obu stronach rzeki Missouri. Dla Indian zamieszkujących te tereny oznaczało to zalanie ich najbardziej urodzajnych gruntów. Mandanów usunięto z żyznej doliny rzecznej, w której przez ostatnie 70 lat (od 1883 r.) zdolali przyswoić sobie nowy typ gospodarki polegający na uprawie ziemi. Przeniesiono ich teraz na tereny wyżynne, suche, nie nadające się do uprawy. W tym to okresie zauważa się znów odrodzenie peyotyzmu i zwrócenie się ku niemu znacznie większej ilości Indian niż miało to miejsce jeszcze na krótko przed ich translokacją¹⁹. Podobne zjawisko zaobserwowano u Nawahów. Peyotyzm zdobył tam znów znaczenie w wyniku przymusowej redukcji stad owiec i koni²⁰.

Amerykańscy antropologowie mało uwagi poświęcali w swych badaniach związkowi zachodzącym między zmianami polityczno-ekonomicz-

¹⁹ E. M. Bruner, *Mandan*, [w:] *Perspectives in American Indian Culture Change*, Chicago 1961, s. 187, 190—191.

²⁰ E. Z. Vogt, *Navaho* [w:] *ibidem*, s. 278—281, 317.

nymi i społeczno-kulturowymi a akceptacją i żywiołowym rozprzestrzenianiem się peyotyzmu. Problem ten zauważył natomiast A. Kroeber, który w związku z tym postawił tezę, iż ludy dotknięte społecznym rozpadem i kulturową degradacją skłonne są przyjąć szybko nowe religie, zwłaszcza takie, które obiecują im cudowny nawrót do pierwotnego sposobu życia i tradycji przodków²¹. Przeciwno teorii tej wystąpiło z ostrą krytyką wielu badaczy, wg których rzeczywiste przyczyny akceptacji, a następnie dyfuzji peyotowej religii tkwią w zupełnie innych zjawiskach. Jedni widzą je w specyficznych właściwościach rośliny (wywoływanie wizji), inni — w opinii określającej ten kaktus jako cudowny środek leczniczy: La Barre natomiast, i nie tylko on, docenia znaczenie obu tych czynników w procesie przyjmowania peyotyzmu i stanowisko to wydaje się jak najbardziej słuszne²². Wizje bowiem odgrywały w tradycyjnej kulturze Indian Prerii niezwykle ważną rolę. Podczas inicjacji lub przygotowań wojennych starano się uzyskać halucynacje wzrokowe za wszelką cenę, nawet za cenę torturowania się lub długotrwałych postów. Uzyskanie ich było warunkiem koniecznym do zdobycia sobie ducha opiekuńczego. O znaczeniu tej potrzeby świadczy fakt istnienia nawet swego rodzaju „handlu” wizjami. Wymiana odbywała się między tymi, którzy pomimo usilnych starań ich nie mieli, a tymi, którzy mieli je w nadmiarze²³.

Tym wszystkim kłopotom i trudnościom z pewnością zapobiegał całkowicie peyote. Udostępnił on bowiem wizje i zarazem obcowanie z siłami nadprzyrodzonymi bez odwoływania się do postów, długich przygotowań, czy nawet samotortur.

Zdolność wywoływania wizji przez peyote można bezsprzecznie uznać za jeden z czynników przemawiających za akceptacją peyotyzmu, tym bardziej że największą swą popularność osiągnął on na obszarach, gdzie pogoń za wizjami w czasach przed kolonizacją przybierała znaczne nawet rozmiary, jak np. u Indian Prerii. Natomiast plemiona z grupy Pueblo, nie ubiegające się nigdy o tego typu przeżycia, nie zaakceptowały również i peyotyzmu. Faktu tego nie można jednak uważać za czynnik

²¹ A. L. Kroeber, *The Arapaho*, „American Museum of Natural History”, t. 18: New York 1907.

²² W. La Barre, *Twenty Years of Peyote Studies*, „Current Anthropology”, t. 1, nr 1: 1960, s. 52.

²³ K. Beringer, *Der Meskalinsrausch, seine Geschichte und Erscheinungsweise*, „Monographien aus dem Gesamtgebiete der Neurologie und Psychiatrie”, t. 49: Berlin 1927, s. 14; H. E. Driver, *Indians of North America*, Chicago 1961, s. 101; R. Benedict, *Wzory kultury (Patterns of Culture)*, Warszawa 1966, s. 149—163; W. La Barre, *Note on Richard Schultes*, „The Appeal of Peyote”, „American Anthropologist”, t. 41: 1939, s. 340—341.

jedyny. Należy bowiem pamiętać, że w długotrwałym okresie kolonizacji hiszpańskiej, a później amerykańskiej, Indianie Pueblo pozostawali stale na zajmowanych dotąd przez siebie terenach. Podstawę gospodarki w dalszym ciągu stanowiła kopieniacza uprawa ziemi, choć wzbogacona o pewne umiejętności — głównie w zakresie uprawy nowych roślin, stosowania systemu nawadniającego oraz hodowli przywiezionych przez Europejczyków zwierząt. Kultura Pueblo nie zmieniła więc w zasadzie swego dotychczasowego charakteru, nie było zatem potrzeby szukania nowych rozwiązań w zakresie wyobrażeń religijnych.

Niebezpieczny jest również pogląd, iż na rzecz przyjęcia peyotyzmu wpłynęła sława peyotu jako rośliny leczniczej²⁴. Rośliny tego typu cieszyły się wśród Indian szczególną czcią, a przecież *Lophophora williamsii* słynęła jako niezwykle skuteczny lek o wszechstronnym zastosowaniu. Jeszcze współcześnie dla wielu z nich pojęcie medycyny równoznaczne jest z peyotem. W mniemaniu Indian leczył on najsprzeczniejsze przypadłości. Z jednej strony usuwał impotencję płciową, z drugiej zaś działał hamująco na zbyt silny popęd seksualny. Pomagał mnożeniu potomstwa, ale równocześnie był środkiem zapobiegającym niepożądaney ciąży. Uspokajał zdenerwowanych, ale skutecznie też działał na apatię. Nic więc dziwnego, że te jego wszechstronne właściwości skłoniły ludzi do oddawania mu nawet czci boskiej.

La Barre łączy „leczniczą moc” peyotu z właściwością wywoływania wizji. Jest przekonany, że gdyby nie ta właściwość, wielce wątpliwe byłoby, czy nowi wyznawcy tak szybko uwierzyliby w jego terapeutyczne działanie²⁵. Zatem pierwotną przyczyną akceptacji kultu peyotu są barwne, kalejdoskopowe wizje i stan oszołomienia, natomiast domniemane właściwości lecznicze można traktować jako zjawisko wtórne. Niemniej jednak i tego drugiego czynnika nie należy lekceważyć, z pierwszych bowiem badań nad peyotyzmem (XIX w.) wynika, że przyczyną jego popularności, a co za tym idzie ekspansji na tereny USA, były przede wszystkim właściwości lecznicze. Wizje utwierdzały Indian w przekonaniu, iż kaktus ten jest cudowną rośliną o nadprzyrodzonych właściwościach, natomiast jego terapeutyczne zdolności stanowiły najlepszy dowód świadczący o faktycznej inkarnacji w peyocie nadnaturalnych sił. Zatem oba te czynniki, nierozdzielnie ze sobą splecione i wzajemnie się uzupełniające, zapewniły roślinie w tamtych specyficznych warunkach historycznych ogromną karierę.

Rozpatrując przyczyny powszechnej akceptacji peyotyzmu nie można również pominąć faktu, iż w okresie najsilniejszej jego ekspansji Indianie

²⁴ Schultes, *op. cit.*

²⁵ La Barre, *Twenty...*, s. 52.

północnoamerykańscy zakończyli etap zbrojnej walki wyzwolenczej. Już w pierwszym okresie kolonizacji obszarów Ameryki Północnej przez Europejczyków Indianie podjęli z nimi walkę zbrojną, organizując liczne powstania, które z nielicznymi tylko wyjątkami kończyły się niepowodzeniem. Przyczyna tych klęsk leżała w politycznym i kulturowym rozbiegu plemion podejmujących pojedynczo nieskoordynowaną walkę. W tej sytuacji zaistniała potrzeba wykształcenia jednej, wspólnej płaszczyzny porozumienia, która utorowałaby drogę do połączenia się rozmaitych grup indiańskich zróżnicowanych nie tylko językowo, ale i kulturowo. Tym wspólnym niejako mianownikiem okazała się ponadplemienna idea walki wyzwolenczej, która stopniowo zaczęła przybierać zabarwienie religijne, stając się później punktem wyjścia dla nowych, ogólnoindiańskich religii. W związku z taką tendencją zaczęli pojawiać się począwszy od XVIII w. liczni prorocy, którzy obok haseł o charakterze religijnym nawoływali do stworzenia jednego związku łączącego wszystkie plemiona indiańskie i wzywali swych współplemieńców do powrotu do tradycyjnego stylu życia, do odrzucenia wszystkiego, co przyjęli od białych przybyszów. Wezwania tego typu cieszyły się dużą popularnością wśród amerykańskich tubylców i rozprzestrzeniały szybko od plemienia do plemienia. Pierwszym z wodzów, który już w XVIII w. wykorzystał tego rodzaju ideologię, był Pontiac, członek algonkińskiego plemienia Ottawa²⁶. Ten nowy, ideologiczny aspekt walki zbrojnej od tej pory bywał skwapliwie wykorzystywany w następnych powstaniach. Ich przywódcy starali się nawet ułatwiać działalność poszczególnym prorokom, by na bazie jednej ponadplemiennej ideologii pozyskać sobie możliwie jak największą liczbę grup indiańskich i w ten sposób, łącząc swe siły, doprowadzić do zwycięstwa nad kolonizatorami.

Wiek XIX był ostatnim stuleciem zbrojnej walki wyzwolenczej Indian. W tym okresie kolonizacja europejska osiągnęła największe rozmiary. Ilość białych osadników gwałtownie wzrastała, powodując tym samym coraz większe kurczenie się terytoriów indiańskich. Nic więc dziwnego, że również w tym czasie miały miejsce masowe wystąpienia zbrojne, które ze względu na swój żywiołowy i lokalny charakter na ogół kończyły się klęską. Nadzieja na uwolnienie od ciemieńców przybrała w tym stuleciu zapoczątkowaną już w ubiegłym wieku formę

²⁶ C. Thomas, *Pontiac*, [w:] *Handbook of American Indians north of Mexico*, „Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology”, t. 30: 1910, cz. 2, s. 280; J. Mooney, *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, [w:] *14th Annual Report of the Bureau of Ethnology to the secretary of the Smithsonian Institution*, t. 2, Washington 1896, s. 662—670; S. Grzybowski, *Tomahawki i muszkiety. Z dziejów Ameryki Północnej XV—XVIII w.*, Warszawa 1965, s. 206—207.

religijnych, proroczych ruchów, które dążyły do zerwania ze wszystkim, co przyniósł biały człowiek.

Największe, a zarazem ostatnie, było powstanie Dakotów związane z religijnym ruchem, tzw. „tańca duchów”. Założycielem jego był prorok Wovoka z kalifornijskiego plemienia Pajute. Nie znalazł on jednak zwolenników wśród swoich ziomków. Ideologię stworzoną przez Wovokę przyjęły natomiast pozostałe plemiona północnoamerykańskie i wkrótce objęła ona niemal wszystkie rezerwy Stanów Zjednoczonych.

„Taniec duchów” jako pierwszy wśród ruchów tego typu przybrał formę religii. Stanowił więc następne ogniwo w ewolucji form walki z Białymi, bezpośrednio wyprzedzające peyotyzm. Równocześnie zaadaptował pewne, choć nieliczne jeszcze elementy chrześcijańskie, jak np. ideę Mesjasza, który zbawi Indian. Jedynie u Dakotów ruch ten przybrał formę zbrojnego powstania. Jednakże klęska Indian pod Wounded Knee w 1890 r. zakończyła jednocześnie i ostatnie w historii powstanie, i religię „tańca duchów”²⁷.

Po upadku tego ruchu zaczyna gwałtownie rozprzestrzeniać się peyotyzm. Jest to ostatnie ogniwo walki o niezależność Indian. Peyotyzm ogarnął prawie te same obszary co „taniec duchów”, a wielu dawnych „proroków” tego ostatniego stało się gorliwymi propagatorami nowej religii.

Po tylu poniesionych klęskach północnoamerykańscy tubylcy wyrzekli się wszelkich doczesnych aspiracji, przyjmując bierną postawę wobec istniejącej rzeczywistości i nie podejmując więcej walki ze światem Białych. Oczywiście, w dalszym ciągu potępiali wszystko, co nie miało bezpośredniego związku z kulturą indiańską, ale ten negatywny stosunek nie miał już charakteru aktywnego. Wojownicze niegdyś plemiona zasklepily się w swej rezygnacji i biernej akceptacji otaczającego ich świata. Jedyną ucieczką od rzeczywistości znalazły w peyotowych wizjach.

Powstanie więc peyotyzmu, tragicznego w swej bierności ruchu religijnego, ma głębokie uzasadnienie w całym okresie kolonizacji Ameryki

²⁷ Mooney, *op. cit.*, s. 641—1136; J. Mooney, *Ghost Dance*, [w:] *Handbook of American Indians north of Mexico*, „Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology”, t. 30: 1907, cz. 1, s. 491—492; Gusinde, *op. cit.*, s. 475, 477—479; Driver, *op. cit.*, s. 102; T. J. Jutz, *Bunt indyjskie w Ameryce Północnej roku 1891*, „Missye Katolickie”, Kraków 1892, s. 19—20; I. A. Zolotariewskaja, *Mieście indyjczyków w obszczestwie i kulturnej żizni SSZA*, [w:] *Kultura indyjczyków. Wkład korieinnogo nasielienija Amieriki w mirowuju kulturu*, Moskwa 1963, s. 288—327; B. Barber, *A Socio-cultural Interpretation of the Peyote-Cult*, „American Anthropologist”, t. 43: 1941, s. 673—675. Korzystałam z przedruku w: *Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion*, New York 1967, s. 497.

Północnej, lecz bezpośrednio przyczyny jego rozwoju tkwią w XIX w. — okresie największych prześladowań Indian. Dlatego też dla badacza peyotyzmu nie mogą pozostać obojętne pewne fakty historyczne, które zdecydowały o istnieniu tej religii lub wręcz ją poprzedzały, tak iż stanowiła ona ich konsekwentne następstwo.

Okres kolonizacji przyniósł Indianom działalność chrześcijańskich misjonarzy, którzy zaczęli głosić nową doktrynę religijną. W wyniku silnej akcji chrystianizacyjnej nałożyły się na stare obrzędy religijne — nowe, narzucone przez religię zdobywców, co w sumie dało interesujący bardzo konglomerat, który różnił się jednak zasadniczo od jakiegokolwiek religii staroindiańskiej i odbiegał równocześnie od rozmaitych form chrześcijaństwa. Wynikiem tych synkretyzacyjnych procesów był również peyotyzm.

Jako tego typu religia powstał on w wyniku dążeń Indian do stworzenia takiego systemu, który odpowiadałby poziomem religii Białych, ale równocześnie stanowiłby dorobek wyłącznie indiański. W związku z tym peyotyzm jest w mniemaniu krajowców indiańską wersją chrześcijaństwa. Zdają sobie oni jasno sprawę z tego, że wiele zaczerpnęli z religii Białych, którą jednak przetworzyli i przystosowali do własnych potrzeb kulturowych i psychicznych. Ze szczegółowej analizy współczesnego peyotyzmu — nie mieszczącej się w ramach niniejszego opracowania — wynika, iż Indianie zaadaptowali z pewnymi modyfikacjami teologię, etykę i eschatologię chrześcijańską, które dzięki tym modyfikacjom zbliżyły się bardziej do tradycyjnych elementów indiańskiej kultury. Peyotyzm potrafił wykrystalizować pewną ilość starych koncepcji religijnych, które w połączeniu z nową, chrześcijańską interpretacją stanowiły doskonałą konkurencję dla wpływu misji chrześcijańskich, starających się coraz bardziej przyciągać młodą generację. Przeciwwagę dla akcji misyjnych tworzyli przywódcy i najbardziej aktywni zwolennicy peyotyzmu, którzy chcąc utrzymać młodzież indiańską z dala od tych wpływów wybrali drogę kompromisową polegającą na zaadaptowaniu i przystosowaniu pewnych elementów chrześcijaństwa religii, która stanowiła dla młodzieży dużą atrakcję²⁸.

Wielu badaczy krytycznie odnosiło się do określania peyotyzmu jako religii synkretycznej. Niektórzy z nich uważali, iż ma on zasadniczo charakter tubylczy, a zawarte w nim pewne elementy chrześcijańskie

²⁸ J. S. Slotkin, *The Peyote Way*, [w:] *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Evanston—Elmsford, 1962, s. 64—70; A. Skinner, *Societies of the Iowa*, „*Anthropological Papers of the Natural History*”, t. 11: 1915, s. 693—694; M. K. Opler, *The Southern Ute of Colorado*, [w:] *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, New York—London 1940, s. 193; Wagner, *op. cit.*, s. 133.

są niczym innym, jak wtórnymi, i to bardzo przypadkowymi naleciałościami stosunkowo świeżej daty²⁹. Inni jeszcze zupełnie nie zwracali uwagi na procesy synkretyzacyjne, nie dostrzegając w badanym przez siebie zjawisku elementów obcych indiańskiej kulturze i tradycji³⁰. Najbardziej zagorzałym zwolennikiem tezy o synkretycznym charakterze peyotowej religii był O. C. Stewart. Twierdził on, że wszystkie odmiany peyotowej obrzędowości na północ od Rio Grande zawierają elementy chrześcijańskiej teologii i rytuału połączone z elementami tubylczymi³¹. Należy sobie jednak zdawać sprawę z tego, że wpływy chrześcijańskie nie są jednakowe u wszystkich plemion indiańskich wyznających peyotyzm. U niektórych zaznaczyły się silniej, u innych są niekiedy słabo dostrzegalne. I to właśnie w głównej mierze stało się przyczyną sceptycyzmu większości uczonych odnośnie do problemu — czy peyotyzm jest religią synkretyczną, czy opartą wyłącznie o tradycje tubylcze. Najistotniejsza w tym względzie wydaje się jednak opinia o religii samych jej wyznawców, którzy uważają ją jednak za własną wersję czy odmianę chrześcijaństwa. Jakkolwiek by uczeni interpretowali poszczególne czynności i atrybuty kultowe, czy to widząc w nich wpływy chrześcijańskiej doktryny i kultu, czy też przywrócone na nowo do życia zapomniane już elementy dawnych wierzeń, niezmienny pozostanie jednak fakt świadomych dążeń samych Indian w kierunku takiego zmodyfikowania swej religii, by niczym nie ustępowała chrześcijaństwu, religii związanej z Europejczykami, grupą, która z jednej strony stanowiła przedmiot nienawiści i pogardy, z drugiej jednak reprezentowała ten poziom kultury, do którego Indianie pragnęliby podnieść swoją własną. Świadomość niższości własnych wzorów kulturowych, połączona z podziwem dla dominującej kulturowo grupy Amerykanów, stworzyła sytuację sprzyjającą przejmowaniu pewnych, wyselekcjonowanych elementów chrześcijańskich, w dużej mierze zbliżonych czy to formą, czy — rzadziej — treścią do określonych elementów wierzeń staroindiańskich.

²⁹ G. Spindler, *Psychological aspects of Menomini peyotism. Paper read at the Annual Meeting of Western States Branch*, „American Anthropological Association”, Eugene, Ore. 1951; P. Radin, *Crashing Thunder*, New York 1926; tenże, *The Winnebago Tribe*, [w:] *37th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington 1923; V. Petrullo, *The diabolic root: A study of peyotism, the new Indian religion among the Delawares*, Philadelphia 1934; La Barre, *The peyote cult*; tenże, *Twenty...*

³⁰ M. K. Opler, *The character and history of the Southern Ute peyote rite*, „American Anthropologist”, t. 42: 1940, s. 463—478; tenże, *Fact and fancy in Ute peyotism*, „American Anthropologist”, t. 44: 1942, s. 151—159.

³¹ O. C. Stewart, *Ute Peyotism. A study of cultural complex*, „University of Colorado Studies. Series in Anthropology”, t. 1: Boulder, Colorado 1948, s. 1—2, 32—33.

Poglądy większości uczonych negujących znaczenie wpływów chrześcijańskich w ukształtowaniu się współczesnej formy tej religii stają się jednak uzasadnione na bazie ich koncepcji teoretycznych. Badacze ci traktują peyotyzm jako reakcję na zagrożenie tubylczej kultury przez kulturę grupy dominującej, przejawiającą się w świadomym, wtórnym nawrocie do starych indiańskich wzorów i tradycji. Widzą peyotyzm jako produkt procesów antyakulturacyjnych, który określili za Lintonem jako ruch natywistyczny. W tym ujęciu problemu trudno im traktować istnienie wpływów chrześcijańskich jako zjawiska odgrywającego jakąś zasadniczą rolę w procesie kształtowania się omawianej przez nas religii. Wg tych bowiem założeń teoretycznych — w ruchach natywistycznych nie może być przecież miejsca na jakiegokolwiek obce wpływy. Istotą ich ma być przecież tubylczość. Ale teza ta, postawiona — a priori — odnośnie do peyotyzmu, nie znajduje pokrycia w faktach. Należy ją uznać za religię synkretyczną, która niewątpliwie najwięcej zaczerpnęła z tradycyjnych wyobrażeń religijnych, ale którą ukształtował również świat wierzeń chrześcijańskich.