

# Szemiński, Jan

---

## O tradycji ustnej jako źródle historycznym (Peru, wiek XVI-XVII)

---

Przegląd Historyczny 90/4, 471-489

---

1999

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

JAN SZEMIŃSKI  
Uniwersytet Hebrajski  
w Jerozolimie

## O tradycji ustnej jako źródle historycznym (Peru, wiek XVI–XVII)

### WPROWADZENIE

W 1526 r. ekspedycja hiszpańska z Panamy odkryła państwo Inków. W 1531r. Hiszpanie rozpoczęli podbój, zakończony w 1572 r., gdy z rozkazu wicekróla Don Francisca de Toledy kat ściął Inkę Thupa Amaru, ostatniego władcę.

Państwo Inków przetrwało podbój: zarówno zdobywcy jak i podbici uważali, że istnieje ono nadal, tyle że pod berłem króla Hiszpanii. Natomiast co do oceny rządów hiszpańskich, to zdaniem współczesnych przyniosły one wprawdzie Peru Ewangelię, ale spowodowały ruinę całego kraju, wyludnienie, głód i chaos.

Sojusznikiem, który uczynił możliwym podbój i panowanie nad Peru, była arystokracja prowincji podbitych przez Inków, oraz część arystokracji inkaskiej, która usiłowała wykorzystać Hiszpanów jako barbarzyńskich najemników w walce przeciwko innym grupom arystokracji o panowanie nad całym imperium. W nowym chrześcijańskim świecie andyjska arystokracja zachowała swe funkcje: administrowała swoimi wsiami, organizowała roboty przymusowe, ściągała z poddanych podatki dla króla. Zdołała nawet zachować swą tradycyjną hierarchię, w której najwyżej stali potomkowie królów inkaskich, niżej potomkowie innych dynastii państw podbitych przez Inków, a jeszcze niżej dynastie panów części składowych poszczególnych państw aż po głowy rodów.

Władze hiszpańskie w podbitym kraju przenikał duch swoistego legalizmu. Władze uznawały własność prywatną, rodowody i przywileje. Kto był szlachcicem przed Inkami i za Inków i dziedzicznie rządził, ten zachowywał swoje prawa i przywileje także pod rządami hiszpańskimi, wszelako pod warunkiem, że został gorliwym chrześcijaninem i wykonywał polecenia władz hiszpańskich. Prowadziło to do swoistego rozdwojenia jaźni andyjskich arystokratów. Każdy z nich musiał być prawdziwym katolikiem. Jednocześnie, aby udowodnić swoje prawa do władzy, musiał zachować tradycje swojego rodu. Andyjski schemat tradycji rodowej opisywał detalicznie od jakiego boga-przodka, który wykiełkował był z ziemi w gromie, górze, skale czy rzece, pochodzi dany ród. Opis zawierał również informacje, jakie ofiary należy składać przodkowi, parzystemu zresztą, bo zawsze kiełkował z żoną, a często także z grupą poddanych, podrzędnych bogów. Mieszkaniec państwa

Inków dziedziczył po przodkach prawo do ziemi, wody, wiedzy, władzy i bogów. Kościół pouczał go, że ci, których uważał za przodków, to diabły i złe duchy, ale każdy wiedział, że tylko pamiętając o przodkach może ocalić swoje prawa i przywileje. *In effectu* gorliwy katolik musiał pamiętać o zdegradowanych do rangi diabłów protoplastach.

Pod panowaniem hiszpańskim rozmaite były motywy spisywania tradycji. Przede wszystkim opisywali je i badali księża, zarówno świeccy jak i zakonnicy. Znajomość miejscowych tradycji była im niezbędna dla *extirpación de las idolatrias*, wytopienia bałwochwalstwa. Spisywali również tradycje świeccy koloniści hiszpańscy, z dwu przynajmniej przyczyn, podzielanych także przez część księży: by opisać wspaniałości zdobytego imperium i udowodnić swe własne zasługi wobec Boga i Króla. Spisywanie tradycji stało się także częścią polemiki między zwolennikami obrońcy Indian Bartolomégo de Las Casas a jego przeciwnikami oraz między zwolennikami i przeciwnikami *encomiendas*<sup>1</sup>. Tradycje spisywali także autorzy rozmaitych programów politycznych i przedstawiciele władz, aby uzasadnić swe postępowanie i dowodzić już to konieczności przekazania całej władzy w Peru w ręce miejscowej arystokracji indiańskiej, już to konieczności jej przekazania w ręce zdobywców i gubernatorów hiszpańskich. Pisali więc przedstawiciele zdobywców, podbitych oraz potomków jednych i drugich.

Tu zajmę się wyłącznie zapisami dotyczącymi Inków, a nie państw przez nich podbitych. Powodów mam kilka: po pierwsze, większość zapisów tradycji dotyczy Inków i została spisana przez ludzi związanych z Inkami i Cuzco; po wtóre, tylko wśród zapisów dotyczących Inków znajdują się wersje spisane przez andyjskich arystokratów. Znane dziś zapisy tradycji lokalnych, nieinkaskich, prawie bez wyjątków zostały sporządzone przez Hiszpanów.

Językiem zapisów prawie zawsze był hiszpański. Języki miejscowe pojawiają się w nazwach osób, miejsc, instytucji i zjawisk miejscowych oraz w przykładach tekstów, których autorzy nie umieli lub nie chcieli przełożyć. Wyjątkowe są teksty specjalnie zapisane w miejscowym języku.

Wśród języków miejscowych trzy pełniły funkcje *lingua franca*: dialekt kiczua używany na wybrzeżu Peru i w górach aż po Quito, dialekt kiczua używany w Cuzco oraz w środkowym i południowym Peru, a także ajmara używany w zlewisku jeziora Titicaca i dalej na południe. Nie wiadomo, w jakim języku przechowywane były tradycje inkaskie i o Inkach. Inkowie, to jest grupa etniczna (choć może właściwiej byłoby mówić: naród), w XVI w. zamieszkiwali Cuzco i ziemie wokół niego w promieniu około 60 km, co odpowiada mniej więcej powierzchni około 12 tysięcy kilometrów kwadratowych. Językiem używanym wówczas w Cuzco był kiczua, badania nazw miejscowych i osobowych wskazują wszakże na obecność jakiegoś języka z rodziny ajmara. Językiem zaś jedyne go tekstu zachowanego w języku własnym królów inkaskich nie jest ani kiczua ani ajmara, tylko pukina<sup>2</sup>. W większości przypadków wiadomo jednak, jakie języki znał autor konkretnego zapisu, lub też z jakiego języka tłumaczono mu informacje.

---

<sup>1</sup> *Encomienda* to grupa Indian nadawanych wraz z ziemią i przywódcami osobom lub instytucjom hiszpańskim w dożywotnie władanie; *encomendero* miał obowiązek dopilnować chrystianizacji Indian i przywilej ściągania z nich pogłównego, robót przymusowych i posług osobistych.

<sup>2</sup> Zob. J. S z e m i ń s k i, *Un texto en el idioma olvidado de los Inkas*, [w:] „Histórica”, t. XIV: nr 2, Diciembre, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, s. 379–389; tenże, *Del idioma propio de los*

Moje rozważania obejmą następujące zagadnienia:

1. Tłumaczenie czyli relacja między zapisem zachowanym a oryginałem recytowanym.
2. Cenzura czyli powtarzane wybory informacji zachowanych.
3. Fakt w tradycji ustnej.
4. Czas tradycji a czas kalendarzowy.
5. Nośniki tradycji ustnej.
6. Filiacja w tradycji ustnej.
7. Tradycja jako źródło historyczne.

## 1. TŁUMACZENIE

W kontakcie między przedstawicielami dwu różnych kultur, na przykład takich jak kultura drobnej hiszpańskiej szlachty w latach 1531–1631 i kultura andyjskich panów z tego samego okresu, proces tłumaczenia składa się z dwu jednoczesnych i nierozdzielnych procesów: tłumaczenia z języka na język oraz tłumaczenia z kultury na kulturę.

### 1.1 TŁUMACZENIE Z JĘZYKA NA JĘZYK

Tłumacz jest człowiekiem, który lepiej czy gorzej godzi w swojej głowie nie tylko dwa słowniki, czego może być świadom, i dwie gramatyki, czego bywa świadom rzadziej, lecz także dwa językowe obrazy świata.

Hiszpański językowy obraz świata narzuca podział wszelakich zjawisk na rzeczy i procesy. Rzeczy dzielą się na męskie i żeńskie, i mogą być pojedyncze lub mnogie. Zawsze muszą być sklasyfikowane jako znane lub jako nowo wprowadzone do wypowiedzi. Procesy zachodzą w czasie teraźniejszym, przeszłym lub przyszłym ze szczególnym uwzględnieniem relacji czasowych między procesami.

Kiczuański językowy obraz świata narzuca relacjonowanie każdej wypowiedzi do źródeł informacji mówiącego: jest on świadkiem naocznym, zasłyszał lub przypuszcza. Jest także nader istotne, gdzie zachodzi to, o czym się mówi, i w jakim kierunku toczy się proces: tu czy tam, w kierunku mówiącego, słuchającego, obu czy żadnego z nich, z góry na dół czy z dołu do góry, z wewnątrz na zewnątrz czy z zewnątrz do wewnątrz, na czyją szkodę lub pożytek.

W efekcie człowiek myślący po hiszpańsku odbiera kiczuańskiego rozmówcę jako oszusta i półgłównika, który nie potrafi ustalić, czy mowa o jednym czy wielu, samcach czy samicach. Kiczuanin dla odmiany ma poczucie, że rozmawia z notorycznym kłamcą, który nie potrafi powiedzieć, skąd co wie, i w dodatku chamem, w ogóle nie zwracającym uwagi na rozmówcę.

Podane przykłady nie wyczerpują zagadnienia, choć już z nich wynika, że hiszpański ksiądz nie mógł wytłumaczyć andyjskiemu panu w XVI w., że Bóg jest, jeśli odmawiał wyjawienia, czy jest on, ksiądz, tego naocznym świadkiem, czy przypuszcza, czy też tylko o tym słyszał? A jak Inka miał mu wytłumaczyć wzajemnie, iż nie wie, czy istnieje bóg

(Bóg) czy też wielu, i czy jest on istotą rodzaju żeńskiego czy męskiego, słyszał natomiast, czy jest on osobą i częścią zbioru, czy też nią nie jest?

## 1.2 TŁUMACZENIE Z KULTURY NA KULTURĘ

Już w hordzie myśliwych–zbieraczy żaden członek grupy nie dysponował całą wiedzą, jaką dysponowali wszyscy razem. W społeczeństwach tak złożonych jak hiszpańskie czy inkaskie w XVI w., każdy członek wiedział jak należy się zachowywać w stosunku do członków innych grup. Wiedział także, co należy o nich sądzić i czego się po nich spodziewać. Wiedział, co ma robić i w jakim wypadku. Znal wykonywane zawody, na przykład wojownika, kupca, pisarza, rabusia, chłopca czy masztalerza. Nazwijmy każdy taki zespół informacji odnoszących się do jednej grupy, zawodu czy sytuacji kodem kulturowym. Każdy członek społeczeństwa zna wiele rozmaitych kodów, których używa nie tylko w odniesieniu do siebie, ale także w odniesieniu do innych. Hiszpańscy konkwistadorzy widzieli w inkaskim Peru meczety, barany, ryż. Ich doświadczenie mówiło im, że miejsce fałszywej wiary to meczet, zwierzę jadalne dające wełnę to baran, a ziarno jadane po ugotowaniu to ryż. Po zbadaniu okazuje się, że mówili o świątyniach, lamach i kukurydzy.

Ogromna większość kodów kulturowych pozwala sklasyfikować obserwowane zjawiska. W kulturze andyjskiej jednym z najważniejszych kodów jest opis każdego zjawiska jako zjawiska parzystego i zarazem członka pary. Tak na przykład pojęcie *runa* = człowiek, składa się z pary *qari* = mężczyzna i *warmi* = kobieta. Jednakże pojęcie *runa* jednocześnie wchodzi, a przynajmniej w XVI wieku wchodziło, w czteroczłonową opozycję:

Termin inkaski	Tłumaczenie	Dostęp do ziemi	Dostęp do siły roboczej
<i>runa</i>	człowiek	ma	ma
<i>wakcha</i>	sierota, biedak	ma	nie ma
<i>qisa</i>	nędzarz	nie ma	ma
<i>yana</i>	sługa	nie ma	nie ma

Przykład, zaczerpnięty zresztą z inkaskiej modlitwy<sup>3</sup>, opisuje jedną z klasyfikacji społecznych, ale zjawisko było o wiele powszechniejsze. Sprowadzało się do klasyfikowania wszystkiego, co istnieje, jako czegoś, co posiada w większym lub mniejszym stopniu cechy zwane *hanan* i *hurin*. Poniższa tablica zawiera przykładowe wyliczenie cech *hanan* i *hurin*:

cecha	składowa <i>hanan</i>	składowa <i>hurin</i>
pion	góra	dół
przestrzeń	zewnątrz	wewnątrz
czas	przeszłość	przyszłość
pleć	męska	żeńska

<sup>3</sup> Christoual de Molina, *Relacion de las fabblas i ritos de los Ingas hecha por ... cura de la parroquia de Nuestra Señora de los Remedios de el Hospital de los Naturales de la ciudad de el Cuzco dirigida al reverendissimo Señor Obispo don Sebastian de el Artaum del conseJo de su Magestad*, manuscrito N° 3169, Biblioteca Nacional, Madrid, s. 15; uzasadnienie tłumaczenia zob. J. Szemiński, *Wira Quchany sus obras. Teología andina y lenguaje, 1550–1662*. Instituto de Estudios Peruanos, Banco Central de Reserva del Perú, Lima 1997, s. 39–42.

woda	mokre	suche
kosmos	świat granic i niebo	ten świat i świat podziemny
widoczność	widoczne	niewidoczne

Wyliczanka pozwala zrozumieć, że Inka widział przeszłość, przyszłość miał za sobą. Hiszpan, jako Europejczyk stał twarzą ku przyszłości.

Pokazana zasada była tak powszechna, że każde, czy może prawie każde zjawisko miało dwie nazwy, różniące się znaczeniem, ale percypowane przez Hiszpanów jako synonimy. Były zatem na przykład dwa słowa znaczące świecić, ale jedno z nich odnosiło się do słońca, a drugie do księżyca. Tłumacz europejski, nieświadom faktu, zawsze miał tendencję do traktowania wyrażań podwójnych jako synonimów, co zacierało znaczenia tekstu.

### 1.3 PROCES TŁUMACZENIA

Jeżeli pominiemy późniejszych odpisywaczy oraz samego skrybę i nie zawsze obecnego pomocnika, to w powstawaniu zapisu tradycji ustnej tłumaczonej na hiszpański z języka tubylczego (zazwyczaj kiczua) uczestniczyły osoby wypełniające następujące trzy funkcje:

- 1) badacza = pisarza
- 2) tłumacza
- 3) tubylczego informatora.

Dla uproszczenia opisu założę, że podczas tłumaczenia osoby pełniące wyżej wymienione funkcje stosowały tylko jeden andyjski kod kulturowy [=AKK-1] i tylko jeden hiszpański kod kul-turowy [HKK-1] i nie przeskakiwały z kodu na kod, jak to się wszystkim nagminnie zdarza. Proces tłumaczenia zachodził tedy według następującego protokołu:

Etap	Pisarz/Badacz	Tłumacz	Tubylec
1	Pyta przy użyciu HKK-1		
2		Rozumie przy użyciu HKK-1	
3		Pyta przy użyciu AKK-1	
4			Rozumie przy użyciu AKK-1
5			Odpowiada przy użyciu AKK-1
6		Rozumie przy użyciu AKK-1	
7			
		Odpowiada przy użyciu HKK-1	
8	Rozumie przy użyciu HKK-1		
9	Pyta przy użyciu HKK-1		

Protokół ujawnia, że tłumacz pełni dwie role: jedną, gdy mówi językiem informatora, a drugą, gdy mówi językiem pisarza. Unia personalna dwu ról jest warunkiem tłumaczenia, podczas którego tłumacz utożsamia znaczenia wypowiedzi w jednym języku i kulturze z wypowiedziami w drugim języku i kulturze. Teoretycznie powinien znać obie kultury i oba języki, ale czy znał? Inca Garcí Lasso de la Vega w 1609 r. opublikował *O Inkach uwag prawdziwych część pierwszą*, w której zamieścił oryginał modlitwy o deszcz i jej

tłumaczenie na łacinę i hiszpański. Samą modlitwę wraz z łacińskim przekładem odnalazł w papierach ojca Blasa Valery SJ<sup>4</sup>.

<i>Çumac Ñusta,</i>	<i>Pulchra Nimpha,</i>	Piękna Panno,
<i>torallayquim</i>	<i>Frater tuus</i>	właśnie twój brat
<i>puynñuyquita</i>	<i>Uram tuam</i>	twój dzban
<i>paquiracayan,</i>	<i>Nunc infringit,</i>	rozbija,
<i>hinamantarac</i>	<i>Cujus ictus</i>	dlatego wciąż
<i>cunuñcunum,</i>	<i>Tonat fulget</i>	grzmot huczy,
<i>illapantac.</i>	<i>Fulminatque.</i>	pioruny strzelają.
<i>Camri, Ñusta,</i>	<i>Sed tu Nimpha,</i>	A ty, Panno,
<i>unuyquita</i>	<i>Tuam limpham</i>	wodę twoją
<i>paramunqui</i>	<i>Fundens plus,</i>	dżdżem tu nam ześlesz,
<i>mayñimpiri</i>	<i>Interdumque</i>	a czasami
<i>chicchimunqui,</i>	<i>Grandinem, seu,</i>	gradem zbijesz,
<i>riimunqui.</i>	<i>nivem mittis.</i>	śniegiem sypniesz.
<i>Pacha rurac,</i>	<i>Mundi Factor,</i>	Stwórca Świata,
<i>Pacha camac,</i>	<i>Pachacamac,</i>	Dusza świata,
<i>Vira cocha</i>	<i>Vira cocha</i>	Vira cocha,
<i>cay hinapac</i>	<i>Ad hoc munus</i>	do tego celu
<i>churasunqui,</i>	<i>Te suffecit</i>	cię przeznaczyle
<i>camasunqui.</i>	<i>Ac praefecit.</i>	dali ci duszę <sup>5</sup> .

Wszystkie czasowniki w drugiej osobie, odnoszące się do Panny, w kiczuańskim oryginale odnoszą się równie dobrze do przeszłości, teraźniejszości lub przyszłości. Tekst składa się zatem ze zwięzłego opisu mitu i z zaklęcia, aby Panna raczyła zesłać wodę. Argumentacja zawarta w ostatnim zdaniu została przetłumaczona przez obu tłumaczy peruwiańskich w czasie przeszłym, z jedną dość istotną różnicą, choć może ona odnosić się do teraźniejszości i przyszłości, a brak obowiązkowego oznaczenia źródła informacji, sugeruje raczej rozumienie zdania jako życzenia. Inca Garcilaso de la Vega potraktował epitety: Stwórca Świata, Dusza świata, Vira cocha, jako trzy lub dwie odrębne nazwy odnoszące się do dwu lub trzech osób, stąd też konsekwentnie przełożył czasowniki w liczbie mnogiej. Jednakże język kiczua używany w Cuzco w XVI w., a właściwie i dziś

<sup>4</sup> Ur. Chacha poyas 1551 — zm. Malaga?1596? syn założyciela Chacha poyas, 1568 jezuita, 1569 w Huaro-chiri, 1571 w Cuzco, 1573 przyjął święcenia, 1576 w Juli, 1585 w Potosí, autor zaginionych dzieł znanych z cytatów u Inki Garcilaso de la Vegi, i Anella Olivy: *Historia Indica; Vocabulario Histórico*; i być może u Fernanda de Montesinos, który streszcza manuskrypt nabyty w Limie a datowany sprzed gregoriańskiej reformy kalendarza; z powodu afery miłosnej wysłany do Hiszpanii około 1590 r., znajdował się w Kadyksie podczas złupienia masta przez Anglików; uchodzi za autora anonimowej *Relación de las Costumbres antiguas de los naturales del Perú*.

<sup>5</sup> Inca Garcilaso de la Vega: *Część Pierwsza Uwag Prawdziwych, traktujących o pochodzeniu Inków, byłych Królów Peru, ich bałwochwalstwie, prawach, i rządzie w czasie pokoju i wojny, oraz o ich żywotach, podbojach i wszystkim, czym było owo Imperium i jego Społeczeństwo, zanim doń dotarli Hiszpanie, spisane przez Incę Garcilaso de la Vegę, rodem z Cozca, kapitana Króla Jęgomości, Poświęcone Najjaśniejszej Królownie, Doñi Catalinie Portugalskiej, Księżnie de Bragança, etc. Za zezwoleniem Świętej Inkwizycji, Ordynariusza i Pałacu. WLIZBONIE W oficyjne Pedra Crasbeecka. Roku MDCIX.* Spolszczył Jan Szemiński, przyjęte przez Wydawnictwo Trio, Warszawa, księga 2, rozdział XXVII; uzasadnienie tłumaczenia zob. J. Szemiński, op. cit., s. 94–95, 197–198.

nie wymaga oznaczania liczby: czasowniki: *churasunqui*, *camasunqui* odnoszą się równie dobrze do liczby mnogiej jak do pojedynczej. Ojciec Blas Valera przełożył je w liczbie pojedynczej: *Te suffecit Ac praefecit*. Wynika z tego, że traktował słowa Mundi Factor, Pachacamac, Viracocha, jako atrybuty jednej postaci. Zatem tłumacze peruwiańscy, obaj Metysi, szczerzący się tym, że kiczua jest ich językiem ojczystym i swobodnie władający hiszpańskim w mowie i piśmie, rozumieli to samo zdanie w przekładzie na łacinę i hiszpański raz jako opisujące jednego Boga Stwórcę, raz jako zdanie odnoszące się do dwu lub trzech bogów. Ich tłumaczenia są możliwe, ale nie odpowiadają na pytanie każdego badacza miejscowej religii w XVI, XVII czy XX w.: istniało w dawnym Peru pojęcie Boga Stwórcy czy nie istniało?

Cały powyższy przykład potrzebny mi jest tylko po to, aby pokazać, że nawet w wypadku ludzi dwujęzycznych i wychowanych w obu kulturach, hiszpańskiej i andyjskiej, tłumaczenie okazywało się bardzo trudne. W przedstawionym przykładzie każdy z tłumaczy musiał samodzielnie zdecydować, czy w tłumaczeniu przedstawi Inków jako zwolenników jednego Boga Stwórcy, czy nie. Obszerniejsze badanie całości ich tekstów ujawnia niezdecydowanie obu autorów. Ich tłumaczenia odzwierciedlają jednak większą część informacji oryginału.

Znacznie gorzej się działo w wypadku tłumaczy Hiszpanów. Około 1575 r. ksiądz Christoual de Molina, proboszcz jednej z parafii w Cuzco, napisał *Ritos y fabulas de los Incas*, opis rytów i legend inkaskich, w którym między innymi odnotował w kiczua i opatrzył tłumaczeniem następującą modlitwę. Podaję tekst kiczuański w mojej rekonstrukcji i przekładzie<sup>6</sup>:

*tA pacha chulla*  
*Una Quchán,*  
*Uku chulla*  
*Wira Quchán,*  
 „waka wilka kachun”  
*nispa kamaq,*  
*atun apa*  
*waypi wana*  
*tayna apu*  
*allastu alluntu*  
*Wira Quchayá,*  
 „hurin pacha  
*anan pacha kachun”*  
*nispa niq*  
*uku pachapi*  
*puqa umakta churáq!*  
 „¿Hay?” *niway,*  
 „hu” *niway.*  
*Qispi qazi kamusaq,*  
*Wira Quchayá,*  
*míkuyniyuq*  
*mínkaqnáyuyq*  
*zarayuyq llamayuyq*

1. O nieparzyście zewnętrzny
2. Rozsadniku trwania,
3. nieparzyście wewnętrzna
4. życiodajna Rozsadniczko,
5. [6] Duszo mówiąca:
6. [5] „niechaj będą przodkowie dolni i przodkowie górni”,
7. ciągle ciężarna,
8. twórco nieustanny,
9. pierwiastko, Panie,
10. z otwartą pochwą, z wzwiedzionym członkiem,
11. życiodajny Rozsadniku,
12. [14] mówco mówiący:
13. [12] „Niechaj będzie dolny świat,
14. [13] niechaj będzie górny świat”,
15. we wnętrzu czasoprzestrzeni
16. składający nasienie!
17. Powiedz mi: „co?”,
18. powiedz mi: „dobrze”.
19. Niechaj tu będę zdrow i cały,
20. życiodajny Rozsadniku,
21. z jedzeniem,
22. z parobkami,
23. z kukurydzą, z lamami

<sup>6</sup> J. S z e m i ń s k i op. cit., s. 57 nn.



<i>ímaynáyuq</i>	24. ze wszelakim dobrem,
<i>hayka ímayuq.</i>	25. ile i jakie jest.
<i>Ama kàchariwaykúchu</i>	26. Nie wypuszczaj na nas
<i>ímay mána</i>	27. wszelakich
<i>àykay mána</i>	28. różnorakich
<i>chd'kimánta</i>	29. niebezpieczeństw,
<i>katu ímanmánta</i>	30. zaraz rozmaitych,
<i>nakasqa watusqa</i>	31. przekleństw, czarów
<i>àmusqamánta.</i>	32. i niemot.

A oto przekład ojca Moliny w oryginale i z polskim tłumaczeniem:

<i>O Padres huacas y uilcas</i>	O Ojcowie huaki i uilki
<i>antepasados aguelos y padres nuestros</i>	przodkowie dziadowie i ojcowie nasi
<i>huana tayna apo allasto allento</i>	Huana, Tayna, Apo, Allasto, Allento,
<i>acerca del haçedor</i>	blisko Stwórcy
<i>a Vuestros hijos</i>	synom waszym
<i>y a Vuestros pequeñitos</i>	malcom waszym
<i>y a Vuestra flor</i>	kwieciu waszemu
<i>a Vuestros hijos</i>	synom waszym
<i>deldes ser</i>	dajcie byt
<i>para que sean dichosos con el haçedor</i>	aby mieli powodzenie u Stwórcy
<i>Como Vosotros los soys</i> <sup>7</sup>	jako wy je macie.

Na pierwszy rzut oka widać, że tłumacz hiszpański nie dal sobie rady z tekstem, choć w swoich czasach słynął wśród Indian jako znakomity kaznodzieja, wyśmienicie władający językiem kiczua<sup>8</sup>. Kilka jest przyczyn jego kłeski:

- 1) nie znalazł specjalistycznej terminologii teologicznej;
- 2) wiedział, że Indianie są bałwochwalcami;
- 3) nie interesował się tym, co głosiła religia inkaska, lecz tylko tym, co uznawał za bałwochwalstwo.

Oba podane przykłady dotyczą tłumaczeń tekstów, zachowanych także w języku oryginału, w których zatem weryfikacja sensów nadanych przez tłumacza jest w jakimś stopniu możliwa. Badacz dziejów inkaskich dysponuje jednak zazwyczaj tylko i wyłącznie tłumaczeniem. Staje zatem przed nim zadanie ustalenia, jakie są oryginalne i nie tłumaczone elementy tekstu. Owe nie tłumaczone elementy mogą być podstawą weryfikacji jakości tłumaczenia. Zazwyczaj są to nazwy własne oraz nazwy instytucji i zjawisk nie istniejących w kulturze języka, na który sporządzony został przekład.

W ostatecznym rezultacie tylko drobiazgowa analiza języka tłumaczenia zapisanej tradycji pozwala częściowo poprawić błędy tłumaczenia wynikające z różnic między językami i kulturami, oraz z przekonań informatora, tłumacza i pisarza o tym, co oczywiste.

<sup>7</sup> C. Molina, op. cit., s. 16r–17v.

<sup>8</sup> Don Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, edición de John V. Murra, Rolena Adorno y Jorge L. Urioste, „Historia” XVI, Madrid 1615/1987, s. 611/625–612/626.

## 2. CENZURA

Załóżmy wszelako, że szczęśliwy badacz dysponuje idealnym wydaniem tradycji: formy fonemiczne wszystkich wyrazów miejscowych zostały odtworzone poprawnie, wszystkie nazwy własne i instytucje poidentyfikowane, a znaki przystankowe, tak ważne dla interpretacji tekstu, umieszczone w stosownych miejscach. Można zaczynać pracę, czyli użyć zapisu tradycji jako źródła historycznego.

Mile to złudzenie. Wszak zapis jest ocenzurowany. Ustalenie liczby i celów cenzorów warunkuje dalszą pracę. Ostatnim cenzorem, którego decyzje nadały końcowy kształt badanemu zapisowi, był autor zapisu. Motywy, dla których pominął część tradycji mogły być rozmaite. Wyliczam je poczynając od najczęstszych:

1) Autor uznał informacje za bzdurne, to znaczy za sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem. W XVI czy na początku XVII w. dla hiszpańskiego pisarza katolika sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem były wszelkie twierdzenia zaprzeczające Biblii, ale nie przypisane diabłu. Mieszczą się w tej kategorii wszelkie miejscowe teorie stworzenia świata i ludzi, których nie dało się dopasować do schematu biblijnego.

2) Autor uznał informacje za nieprzyzwoite. Całe życie płciowe rozmaitych postaci, a także zachowania niezgodne z normami seksualnymi Kościoła mieściły się w tej kategorii.

3) Autor uznał informacje za zbędnie rozwlekłe. W ten sposób jeden z ważniejszych autorów, licencjat Juan Polo de Ondegardo pisał w 1559 r.:

*y aunque en el registro de los incas muy por extenso hallamos memoria también cada provincia tiene sus registros de las victorias y castigos de su tierra, si importara algo pudiéramos muy bien colegir el tiempo que hacía que cada una estaba pacífica debajo de la sujeción del Inca; pero esto no importa para lo que se pretende, pues basta tener averiguado que estos Incas señorearon por violencia y guerra<sup>9</sup>*

a choć w rejestrze Inków znajdujemy obszerne wspomnienia, a także każda prowincja ma własne rejestry zwycięstw i klęsk swojej ziemi; gdyby to było istotne, łatwo moglibyśmy wywnioskować, od kiedy każda w pokoju żyła w poddaństwie u Inki; ale dla tego, co zamierzone, nie jest ważne, bo starczy wywieść się, że tutejsi Inkowie panowali gwałtem i wojną

Z informacji tej wynika, że poszczególne prowincje dysponowały własnymi rejestrami tradycji, które zaginęły, bo badaczy nie zainteresowały.

Cenzora–kronikarza wyprzedzał cenzor–tłumacz, który nie zawsze i nie wszystko tłumaczył, z podobnych zresztą względów. Poprzedzał go cenzor jeszcze ważniejszy: miejscowy informator.

Zazwyczaj nie wiadomo, co cenzurował miejscowy informator. W wicekrólestwie Peru nie doszło do powstania żadnej instytucji, takiej jak w Nowej Hiszpanii, która by badała przeszłość przy współpracy miejscowych specjalistów. Jak się zdaje, inkascy *amawta* — mędrcy, odmówili wszelkich kontaktów z Hiszpanami. Można jednak przypuszczać, że w niektórych wypadkach do takich kontaktów dochodziło. Domniemuje się, że cytowany wyżej licencjat Juan Polo de Ondegardo napisał relację o świętych miejscach w Cuzco i wokół niego, która w sposób oczywisty zawiera uporządkowane i zorganizowane infor-

<sup>9</sup> Juan Polo de Ondegardo, *El mundo de los Incas*. Edición de Laura González y Alicia Alonso, *Cronicas de América* 58, „Historia” XVI, Madrid 1559/1990, s. 42.

macje jakiegoś miejscowego specjalisty od kultu i kalendarza<sup>10</sup>. Być może podobny specjalista udzielał informacji Christoualowi de Molinie. Jednakże, jeśli pominąć domysły, nie istnieje żadne świadectwo bezpośredniej współpracy zawodowych intelektualistów inkaskich z hiszpańskimi w czasach podboju. Powody mogły być rozmaite: po pierwsze, być może nie znalazł się w Peru ksiądz miary Bernarda de Sahaguna, a po drugie, może też *amawta* — mędrcy inkascy nie chcieli rozmawiać z barbarzyńcami.

Tradycja lokalna, znana miejscowemu informatorowi, była już uprzednio oceniana i to kilkakrotnie. Cenzura kryła się bowiem już w samym doborze informacji włączonych do tradycji. Dobór ów określony był funkcjami tradycji. W Andach człowiek mógł dziedziczyć: 1) ziemię; 2) uprawnienia do użytkowania części ziemi uprawnej w cyklu rotacyjnym; 3) wodę, to jest prawo do użytkowania określonej części wody; 4) prawo do wiedzy, to jest znajomość rzemiosła; 5) prawo i obowiązek wykonywania kultu bóstwa; 6) prawo i obowiązek wykonywania władzy. Każde z uprawnień wymagało uprawomocnienia przez tradycję, która opisywała, w jaki sposób uprawnienia dotarły do ich aktualnego posiadacza.

Własność w Andach była zawsze własnością podzieloną: oprócz aktualnego użytkownika–spadkobiercy, nadrzędne było prawo przodków, a zatem również i innych krewnych. Tradycja musiała zatem pamiętać o wszystkich uprawnionych wiele pokoleń wstecz. W wypadku zwykłego ludu zwykło się pamiętać przodków do piątego pokolenia, co zarazem określało zasięg wewnątrzrodowej egzogamii. W wypadku władców listy bywały znacznie dłuższe i, jak się zdaje, mogły obejmować nawet kilkadziesiąt nazwisk. Niestety, zachowane długie listy są dość podejrzane. Oto przykład:

*ciendo capac apo yaro bilca pacarimoc  
sucidio runto poma uira cocha  
carua poma uari uira cocha runa  
ynti guaman uira cocha  
yllapa poma uari uira cocha  
ticze uari uira cocha  
condor uari nina uari  
cuci poma uari ticze uira cocha ynga  
desde uari runa y uari uira cocha runa hasta este  
puron runa rrey y señor auca runa*

*capac apo tingo poma nina raurac poma  
cuyllor poma curi poma raqui guaman  
quincho poma curi poma condor chawa.  
poma bilca llacxa poma ancas poma  
atuqui poma atoc guaman. zinche poma  
apo poma macho poma castilla poma  
poma chawa guayac poma  
rupay capcha guaman guayanay poma  
los que nacieron juntos uiza curaca  
guaman uiza sulca guaman guaman chawa*

Po królu Yaru Wilka, który wykiełkował,  
nastąpił życiodawca Runtu Puma  
życiodawca żywy kamień Qarwa Puma  
życiodawca Inti Waman  
życiodawca żywy kamień Illpa Puma  
życiodawca żywy kamień Tiqsi  
żywy kamień Kuntur żywy kamień Nina  
żywy kamień Kusi Puma Inka życiodawca Tiqsi  
od czasów Pokolenia Żywych Kamienia i  
Pokolenia Żywych Kamieni Życiodawców aż do  
tego oto króla i pana Pokolenia Barbarzyńców  
i Pokolenia Wojowników  
król Tinqu Puma Nina Rawraq Puma,  
Quyllur Puma, Kuri Puma, Raki Waman  
Kinchu Puma, Kuri Puma, Kuntur Chawa,  
Puma Wilka, Llaksa Puma, Anqas Puma,  
Awki Puma, Atuq Waman, Zinchi Puma,  
Apu Puma, Machu Puma, Kastilla Puma,  
Puma Chawa, Wayaq Puma,  
Rupay Kapcha Waman, Wayanay Puma,  
razem urodzeni bliźniacy panowie  
Waman Wisa, Sulka Waman, Waman Chawa,

<sup>10</sup> J. H. R o w e, *Una relación de los adoratorios del antiguo Cuzco*, [w:] „Histórica” t. V, nr 2, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1981, s. 209–262.

<p><i>an cau apo condor apo nina quiro apo pichiu ylla poma apo pacha cuti condor chawa estos fueron rreys y enperadores sobre los demas rreys y fue señor apsoluto entodo su rreyno de los yndios antigos desde su nacion aunque abia otros muchos rreys de cada fortaleza pero este tenia mas alta corona antes que fuese ynga</i></p> <p><i>y despues fue temido del ynga y aci fue su segunda persona del dicho ynga daqui prosedera los dichos segunda persona de los dichos yngas la dicha generacion y casta de la dicha ariua delos rrey capacapo yarobilca el que se dio depas y fue amigo con el dicho topa ynga yupangue</i></p> <p><i>capac apo chawa fue cazado con su muger mama poma ualca su /76/sedio capac apo guaman chawa capac apo guaman lliuyac capac apo guayac poma capac apo carua poma, capac apo lliuyac poma<sup>11</sup></i></p>	<p>An Kaw, Apu Kuntur, Apu Nina Kiru, Apu Pichiw, Illa Puma, Apu Pacha Kuti Kuntur Chawa. Ci byli królami i cesarzami nad pozostałymi królami Był więc panem absolutnym w całym swoim królestwie starożytnych Indian swojego narodu, choć było wielu innych królów każdej twierdzy, ten jednak miał najwyższą koronę przed nastaniem Inki; później Inka bał się go, tak więc stał się zastępcą rzeczzonego Inki, stąd poszli rzeczeni zastępcy rzeczonych Inków</p> <p>pokolenie i ród wyżej wymienionych królów możnych panów Yaru Wilka. Ten który się poddął i stał się przyjacielem wspomnianego Tupa Inki Yupankiego król Chawa żonaty był ze swą żoną Panią Puma Walka nastąpił król Waman Chawa, król Waman Lliwyaq król Wayaq Puma król Qarwa Puma, król Lliwyaq Puma</p>
--	---

Ten przydługi przykład pokazuje także, że tradycja przechowywała więcej danych niż odnotował kronikarz. Na liście znajdują się niewątpliwi przodkowie — bogowie, czyli wszystkie owe żywe kamienie i życiodawcy. Pamiętano także o władcy, który podlegał Inkom, choć nie wiadomo czy był to pierwszy podporządkowany Inkom, czy też pierwszy, który otrzymał godność miejscowego zastępcy Inki.

Tak więc tradycje zawierały dość obszerne informacje, ale zawsze wyjaśniające terażniejszość swoich nosicieli. Jakie zmiany w owej terażniejszości wpływały na zawartość tradycji? W mitach z Huarochiri spisanych w 1598 lub 1608 r. pojawiają się bogowie, którzy niegdyś władali byli pewnymi ludźmi i terytorium, ale je utracili w walce z innym bogiem, który nad częścią ludzi przejął władzę, a swojego poprzednika wraz z wiernymi wypędził. Oczywiście wiadomości o poprzednim bogu i jego kulcie nie były równie starannie przechowywane jak wiadomości o jego następcy i zwycięzcy<sup>12</sup>.

W jedynej dziś znanej długiej liście władców Peru informacje o poszczególnych władcach sprowadzają się do uszeregowania ich we właściwej kolejności oraz bliżej niezrozumiałych danych liczbowych o latach panowania. Z rzadka towarzyszą im wiadomości o reformach kalendarzowych, zjawiskach astronomicznych, wojnach, pomorach, założeniu instytucji. Oto przykład:

<p><i>viuito Siempre Huascar titu toda su vida hasta que le coxio La muerte hauiendo Viuido 64 años y</i></p>	<p>Huascar Titu przeżył całe swoje życie aż go śmierć chwyciła po przeżyciu 64 lat</p>
---	--

<sup>11</sup> Don P. Guaman Poma de Ayala, op. cit., s. 75/76.

<sup>12</sup> Zob. G. Taylor, *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVI*, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima 1987.

<i>Reynado los 50 [¿30?]</i>	i królowaniu 50.
<i>tubo este Rey muchos hijos.</i>	Miał ten Król synów wielu.
<i>y dexo por su heredero a Quispitutu</i>	I pozostawił dziedzicem Quispi Titu.
<i>y fue el 13 Rey Peruano</i>	I był 13 Królem Peruviańskim.
<i>fue este muy querido desus vassallos y del no se</i>	Ten był przez poddanych bardzo kochany. I nie
<i>diçe cossa notable mas de que murio a los 30 años</i>	mówi się o nim nic znacznego poza tym, że
<i>de su hedad hauiendo Reynado [lacuna] años</i>	umarł w wieku lat 30, po królowaniu lat
	[lacuna].
<i>dexo Por su heredero a Titu yupanqui Pachacuti</i>	Pozostawił swoim dziedzicem Titu Yupanqui
<i>que fue el catorçeno delos Reyes Peruanos</i> <sup>13</sup>	Pacha Cuti, który był czternastym z Królów
	Peruviańskich–

Oba podane przykłady długich list władców, jeden sporządzony przez indiańskiego arystokratę (Guaman Poma), a drugi skopiowany przez zakonnika z innego tekstu anonimowego (Montesinos), pokazują, że znane dziś zapisy są tylko szczątkiem i streszczeniem tradycji, jakie istniały w epoce podboju hiszpańskiego, produktem kolejnych selekcji faktów.

### 3. FAKT

Podane przykłady zobowiązują do zastanowienia się nad tym, czym jest fakt historyczny w tradycji ustnej. Fakt w tradycji ustnej jest zdaniem orzekającym prostym i niczym więcej. Pominę tymczasem problem prawdziwości informacji zawartej w owym zdaniu i zajmę się typologią zdań tradycji ustnej. Każde zdanie proste tradycji ustnej odpowiada na następujące pytania: kto robił?, co robił?, gdzie robił?, kiedy robił? i jak robił?. Oznacza to, że każde zdanie tradycji ustnej odniesione jest do osób, czynności, miejsc i czasów, ale nie rzeczywistych, tylko istniejących w samej tradycji. Wszystkie one muszą być powtarzalne lub jedyne.

Zdania powtarzalne, np. Król X stoczył wojnę z Królem Y; Król X+1 stoczył wojnę z Królem Y+1, wymagają interpretacji wyjaśniającej ich powtarzalność. Powtarzalność może być generowana

1) przez odniesienia tradycji do rzeczywistości tradycji, jaką mogły być powtarzające się konflikty o panowanie nad czymś, lub

2) przez formę tradycji, jaką może być obowiązkowo przydawana każdemu władcy cecha wielkiego wojownika, który jako taki wojny toczyć musiał.

Jednakże odniesienie do rzeczywistości tradycji zmienia zdania powtarzalne w serię zdań jedynych. Najczęściej można to łatwo rozpoznać po zmianie odpowiedzi na pytania: kto?, i gdzie?, a także na pozostałe, zwłaszcza gdy odpowiedź wyrażona jest imionami własnymi. Jeśli zmienia się tylko odpowiedź na pytanie: kto?, to zapewne ten sam fakt tradycji ustnej przydany został kilku władcom i stał się motywem wędrownym.

<sup>13</sup> Fernando de Montesinos, *Ophir De españa. Memorias Historiales I politicas del puv. vaticinios de sv descvbrimiento i conversion por los reies chatolicos i stngvlares epitetos que por ello se les da en la sagrada escriptura Al rei N[uestro] S[eñor] Philipo IV el grande monarca de anbos mvndos avtor el liz[encia] do d. Fernando montesinos presbitero natvral de osuna*, La Campana 1644, rękopis w: Biblioteca Universitaria de Sevilla, Ms. 332–25, księga 2, s. 44–45.

Zdania jedyne bywają jedyne pozornie. Tak na przykład zdania mówiące o wojnie Inków i Chanków, umiejscawianej przez historyków w pierwszej połowie XV w., w rzeczywistości odnoszą się nie do jednej a do wielu wojen, które miały miejsce od VI do XV stulecia. Zamiast zdania mówiącego o jednej wojnie, mamy do czynienia z wieloma zdaniami mówiącymi o rozmaitych wojnach. Zależnie od ilości zawartych informacji mogą one okazać się zdaniami jedynymi, lub zdaniami powtarzalnymi.

Zatem zdania jedyne pozbawione odpowiedzi na pytania: kto? gdzie? kiedy? mogą okazać się zdaniami powtarzalnymi. A tylko zdania jedyne są faktami tradycji ustnej. Zdania powtarzalne są przecież albo powtarzalne pozornie (czyli odnoszą się do rozmaitych faktów tradycji) albo też są formą opowiadania, a nie jego treścią.

Zdania powtarzalne pełnią rozmaite funkcje retoryczne i nauczające, ale nie należą do tradycji ustnej przekazującej wiadomości o przeszłości, wyjaśniające teraźniejszość opowiadającego.

#### 4. CZAS

Czas tradycji ustnej jest czasem względnym. Jej zdania mogą być uszeregowane w sekwencje od początku, to jest od tego, co wydarzyło się najdawniej, ku teraźniejszości opowiadającego, lub odwrotnie, od teraźniejszości ku przeszłości. Tak na przykład jedna z najważniejszych wersji tradycji o Manqu Qhapaq Inqa władcy–założyciela, złożona z opisu sekwencji rozmaitych założycieli, opowiada o nich w kolejności od ostatniego do najdawniejszego. Jednakże zmiana porządku nie zachodzi w zdaniach dotyczących każdego z założycieli:

*Dizen que anca uallo changa que salieron de la laguna de chochlo cocha cincuenta mil millones de yndios cin las mugeres ni biejos ninos*

*y el rrey de ellos anca uallo quitzo ser ynga en tiempo de mango capac ynga primero y se la presento a su ermana topa uaco el dicho ynga y le engano y le mato al señor rrey y capitan anca uallo uarmi auca<sup>14</sup>*

Powiadają o Anqa Wallu Chanka, że z jeziora Chuqllu Qucha wyszło pięćdziesiąt tysięcy milionów Indian nie licząc kobiet starców i dzieci.

A ich król Anqa Wallu Chanka chciał być Inką w czasach Manqu Qhapaq pierwszego Inki. I rzeczony Inka podarował mu swa siostrę Tupa Waqu, i oszukał go i zabił pana króla i wodza Anqa Wallu Warmi Awqa.

Kolejność zdań wewnątrz opowiadania o Anqu Wallu Chanka Warmi Awqa, królu i wodzu odpowiada sekwencji czasowej wewnątrz opowiadania. Zatem chronologia wydarzeń opowiadania składa się z jednostek mniejszych, w których zdania umieszczone są w kolejności od przeszłości ku teraźniejszości. Jednostki mniejsze składają się na opowiadania, lecz kolejność jednostek mniejszych opisuje czas od teraźniejszości ku przeszłości.

Obie możliwe chronologie odpowiadają dwóm sposobom opowiadania o minionych pokoleniach: od pierwszego to znaczy najdawniejszego z pamiętanych ku teraźniejszości, lub wpierrw o pokoleniu ojca, potem o pokoleniu dziada. Badacz musi rozpoznać właściwą kolejność zdań.

<sup>14</sup> P. Guaman Poma de Ayala, op. cit., s. 85/85.

## 5. NOŚNIKI

Należy rozróżnić między kilkoma grupami nośników tradycji ustnej:

- 1) pamięć;
- 2) zapis mnemotechniczny;
- 3) zapis pisemny.

Trwa dyskusja czy w państwie Inków istniało pismo. Z XIX i XX w. pochodzą zapisy hieroglificzne modlitw katolickich spisanych w językach kiczua i ajmara w południowym Peru i Boliwii. Niektórzy badacze sądzą, że pismo to wynaleźli franciszkanie w XVI stuleciu pod wpływem użycia hieroglifów azteckich do zapisu rozmaitych tekstów w języku nahuatl<sup>15</sup>. Ja sam uważam, że pismo to, zwane w kiczua w XVI w. *qillqa*, powstało przed konkwistą, może już w czasach imperium Thiya–Wanaku (VI–X w.), ale jego użycie było ograniczone<sup>16</sup>.

Z pismem konkurował o wiele bardziej rozpowszechniony zapis węzełkowy, zwany *kipu*. Wiadomo, że służył do zapisywania liczb w dziesiętkowym systemie pozycyjnym, to znaczy, że zaspokajał potrzeby opisu zawartości magazynów, siły roboczej, potrzeb i stanu armii i prowincji. Wzmianki niektórych kronikarzy, jakoby Inkowie używali zapisu liczbowego do tekstów nieliczbowych, to jest poezji, praw i tradycji, pozostają niewyjaśnione.

Brak danych o tym czy i jak zapisy graficzne (*qillqa*) i liczbowe (*kipu*) stosowano do zapisu tradycji. Ojciec Christoual de Molina zanotował, że:

<p><i>éstos no usaron de escritura y tenían en una casa del Sol llamada Poquen Cancha que es junto al Cuzco la vida de cada uno de los yngas y de las tierras que conquistó pintado por sus figuras en unas tablas  y qué origen tubieron y entre las dichas pinturas tenían así mismo pintada la fábula siguiente en la vida de Mango Capac que fue el primer ynca de donde enpeçaron a jactarse y llamarse hijos del Sol y a tener principio la ydolatría y adoración Del Sol<sup>17</sup></i></p>	<p>ci nie używali pisma. A w pewnym domu Słońca zwanym Poquen Cancha,  który znajduje się obok Cuzca, życie każdego z Inków i ziemie, które podbił, wymalowali w kolejnych przedstawieniach na kilku tablicach, a także skąd pochodzili. A wśród rzeczonych malowideł wymalowali również następującą legendę w żywocie Manqu Qhapaqa który był pierwszym Inką, skąd zaczęli pysznić się i nazywać się Synami Słońca i dali początek bałwochwalstwu i czczeniu Słońca</p>
--	--

W każdym razie malowidła z Puquin Canchy i zapewne także inne malowidła zawierały bardzo wiele treści: nazwy własne i opowiadania. Obecność nazw własnych jest dowodem, że chodzi o jakąś formę pisma, o nie tylko narracji rysunkowej.

<sup>15</sup> Zob. R. Hartmann, *Christlich-religiöse Bilderschriften aus dem Andenraum — Zwei Beispiele*, [w:] „Tribus”, nr 33, Stuttgart 1984, s. 105–124.

<sup>16</sup> J. Szemiński, *De las vidas del Inka Manqu Qhapaq. Manqu Qhapaq Inkap Kawsasqankunamanta*, Ediciones de la Coria. Fundación Xavier de Salas, Trujillo 1997, s. 145–166.

<sup>17</sup> C. Molina, op. cit., s. 1r.

Najważniejszą formą przekazywania tradycji w Andach była jednak pieśń, zawsze połączona z tańcem. Ani jedna nie zachowała się w oryginale, wszystkie znane są tłumaczone na hiszpański jeszcze w XVI w., choć w niektórych wypadkach zachowały się fragmenty oryginału zacytowane przez tłumacza.

Po podboju prowincji Sora, król Inqa Yupanki kazał damom inkaskim z Cuzco śpiewać następującą pieśń we własnym języku Inków, zapewne spokrewnionym z językiem pukina:

Oryginal pukina	Tłumaczenie hiszpańskie	Wersja polska
<i>Ynga Yupangue</i>	1. <i>Ynga Yupangue</i>	1. Inka Yupanki
<i>Yndin Yoca</i>	2. <i>hijo del Sol</i>	2. Słońca Syn
<i>Solay malca</i>	3. <i>los Soras</i>	3. Sorów
<i>chinbolei</i>	4. <i>puso borlas</i>	4. poznał chwastami
<i>Solay malca</i>	5. <i>los Soras</i>	5. Sorów
<i>axcoley</i>	6. <i>venció</i>	6. zwyciężył
<i>haa guaya guaya</i>	7. <i>hayaguaya</i>	7. o jaki cud jaki strach
<i>haa guaya guaya</i>	8. <i>hayaguaya</i>	8. o jaki cud jaki strach <sup>18</sup>

Tenże król, odnawiając kult przodków w Cuzco, rozkazał administratorom kultu mumii każdego zmarłego króla:

<i>que luego hiciesen cantares los cuales cantasen estas mamaconas y yanaconas con los lores de los hechos de cada uno destes señores en sus días así hizo los cuales cantares ordinariamente todo tiempo que fiestas hubiese cantasen cada servicio de aquellos por su orden comenzando primero el tal cantar e historia e loa los de Mango Capac e que así fueron diciendo las tales mamaconas e servicio como los señores habían suscedido<sup>20</sup></i>	aby następnie ułożyli pieśni, aby je śpiewały <i>mamakuna</i> i <i>yanakuna</i> <sup>19</sup> , wychwalające czyny, których każdy z tych panów dokonał w swoich dniach, które to pieśni ich obsługa miała śpiewać zwyczajnie podczas każdego świąt podług ich kolejności tak, że pierwsi zaczęli taką pieśń dziejów i chwały ci od Manqu Qhapaqa i tak je opowiadały owe <i>mamakuna</i> i służba jak panowie po sobie następowali
--	---

Juan de Betanzos, obywatel hiszpańskiego Cuzco, wzenił się w rodzinę króla Inki Yupankiego. Kronika jego zdaje się zapisem pieśni opiewającej króla i jego czyny. Brak poważnych badań kroniki, ponieważ pierwsza kompletna kopia z XVI w. została odnaleziona dopiero w latach osiemdziesiątych. Sądzę, że studium jej zawartości wyjaśni, z jakich

<sup>18</sup> J. Betanzos, *Suma y narración de los Incas*, prólogo, transcripción y notas por María del Carmen Martín Rubio. Estudios preliminares de Horacio Villanueva Urteaga, Demetrio Ramos y María del Carmen Martín Rubio, Atlas, Madrid 1551/1987 część 1, rozdział XIX, s. 93; uzasadnienie tłumaczenia zob. J. Szemiński, *Del idioma propio de los Incas cuzqueños y de su pertenencia lingüística*, „Histórica”, Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima t. XXII, nr 1, 1998, s. 135–168

<sup>19</sup> *Mamakuna* — pełniąca obowiązki pani, tu kobieta obsługująca mumie; *yanakuna* — pełniący obowiązki slugi, tu mężczyzna obsługujący mumie.

<sup>20</sup> J. Betanzos, op. cit., część I, rozdział XVII, s. 86.



elementów składała się „Pieśń o Ince Yupankim”, i czym różniły się pieśni o władcach od cytowanych wyżej genealogii.

Oprócz pieśni istniały też dramaty, przedstawiające dzieje czy też wydarzenia z życia władców. Do dziś zachował się tylko jeden, „Ataw Wallpap p’uchukakuyninpa wankan” — *Pieśń końca Ataw Wallpy*, opiewający upadek państwa Inków i obiecujący ich powrót do władzy. Sztuka powstała zapewne na dworze w Willka Pampie, stolicy państwa Inków w latach 1536–1572, około 1550 r.<sup>21</sup> Najstarszy zachowany tekst pisany pochodzi z roku 1870<sup>22</sup>.

I pieśni i dramaty przepadły. Za Inków przechowywały je i odtwarzały osoby zajmujące się kultem mumii przodka. Wraz z unicestwieniem instytucji praktykujących jawny kult przodków, niemożliwy pod rządami chrześcijańskimi, przerwane zostało przekazywanie pieśni i dramatów z pokolenia na pokolenie. Zapisy musiały zatem powstać za życia ludzi, którzy dorosli i otrzymali tradycyjne wychowanie za ostatnich Inków. Tacy ludzie musieli mieć około dwudziestu lub przynajmniej kilkunastu lat około roku 1536. Pokolenie to wymarło ostatecznie w latach osiemdziesiątych XVI w. Następna generacja mogła jeszcze spisać zubożałe informacje dziadków. Co gorsza, brak studiów nad specjalistami, którzy zajmowali się kultem przodków i przekazywaniem tradycji o przodkach.

Oczywiście w przetrwaniu tradycji pełniły także funkcję pomocniczą wszelkiego rodzaju budowle oraz nazwy opisujące obiekty terenowe. Wszystkie one jednak mogły pomóc w zachowaniu tradycji tylko i wyłącznie pod warunkiem, że istniała grupa, która starała się tradycję zachować dla jakichkolwiek celów.

Pomijam tu drobniejsze formy tradycji ustnej: plotki, wspomnienia weteranów, pijackie anegdoty, których sporo zachowało się w hiszpańskich dokumentach XVI i XVII w. Ich wykorzystanie jest możliwe tylko pod warunkiem, że badacz umie im znaleźć miejsce w modelu dziejów, który buduje.

## 6. FILIACJA

Filiacja śródeł pisanych jest problemem starym i oczywistym. W przypadku zapisów tradycji ustnej zawsze badano związek między zapisami, aby ustalić czy są one niezależne. Wszelako między dwiema wersjami spisany mogą zachodzić relacje już to na poziomie tekstu pisanego, już to na poziomie tekstu jeszcze nie spisanego, a tylko opowiadanego.

W pierwszym wypadku możemy próbować ustalić, czy zapisy zostały sporządzone niezależnie od siebie, czy też skopiowane jeden z drugiego. Sprawdzanie jest automatyczne i oczywiste dla każdego historyka.

W drugim przypadku oba zapisy mogą być wersjami tego samego tekstu opowiadanego. Łatwo to podejrzewać i o wiele trudniej udowodnić, gdy teksty pochodzą z tego samego miejsca i czasu. Wspomniana praca H u s s o n a nad „Pieśnią końca Ataw Wallpy” udowodniła, że problem filiacji tradycji ustnej nie różni się niczym od problemu filiacji tekstów pisanych. Husson zaobserwował, że w XX w. istnieją dwa obszary, jeden w Boliwii z centrami w Cochabambie i Oruro a drugi w Peru z centrum w Cajatambo, gdzie w roz-

<sup>21</sup> Jean-Philippe H u s s o n, *Une survivance du théâtre des Incas: le cycle dramatique de la Mort d’Atawallpa*. Thèse pour le doctorat d’État ès lettres et sciences humaines, Université de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, 1997, s. 1009–1059.

<sup>22</sup> Op. cit., s. 25–152

maitych wsiach wystawia się lub wystawiało do niedawna rzeczony dramat. Dalsze poszukiwania pozwoliły mu odkryć ślady przedstawień i same przedstawienia także na zewnątrz obu obszarów. Zróżnicowanie tekstów okazało się tak wielkie, że trudno było rozpoznać ich wspólny początek, chociaż wszystkie opowiadały o spotkaniu między Inką a Hiszpanami oraz o jego śmierci.

Husson zdołał stworzyć klarowny model filiacji, prześledzić migracje sztuki i odtworzyć część transformacji. Wykazał także jej znajomość wśród miejscowej ludności już w drugiej połowie XVI w. Jednym z jego najważniejszych wniosków było stwierdzenie, że spisanie tekstu zahamowało częściowo jego metamorfozy, a podstawowe różnice między grupami tekstów powstały jeszcze w jego epoce przedpiśmiennej, to znaczy w XVI i XVII w., w ciągu pierwszych 150 lat jego dziejów.

Zarazem analiza i porównanie poszczególnych wersji pozwoliło odróżnić przynajmniej częściowo partie tekstu należące do niego od początku, od rozmaitych dodatków, które czasem zastępowały fragmenty usunięte. Studium to pozwala skonstatować, że żadnego zapisu tradycji ustnej nie wolno traktować jako jednego tekstu, tylko jako wiele rozmaitych tekstów. Badanie filiacji odnosić się musi zatem nie do całości zapisu, tylko do każdego opowiadania z osobna. Oczywiście opowiadanie to tylko grupa zdań, czyli faktów tradycji ustnej. Ich filiacja jest trudniejsza do ustalenia, lecz także konieczna.

W jednej z książek podjąłem próbę rekonstrukcji tradycji o pierwszym władcy, Manqu Qhapaq Inqa<sup>23</sup>. Z każdego zapisu wybrałem opowiadania, w których występował jakikolwiek Manqu. W toku pracy okazało się, że opowiadania dotyczą wielu rozmaitych postaci, lokalizowanych w różnych miejscach i czasach. Użyłem więc dodatkowego kryterium i podzieliłem opowiadania na grupy. Każda grupa składała się z opowiadań zlokalizowanych w tym samym miejscu. Podział na grupy zlokalizowane okazał się niewystarczający, potrzebny był jeszcze podział dodatkowy na podgrupy podług czynności wykonywanych przez Manqu, oraz towarzystwa, w jakim je wykonywał. Wówczas okazało się, że z tego samego miejsca i czasu pochodziły rozmaite wersje jednego i tego samego opowiadania, na przykład opowiadania o czterech braciach i czterech siostrach założycielach Cuzco. Dalsza analiza opowiadania o rodzeństwie wśród innych opowiadań o pierwszym władcy wykazała, że opowiadanie to nie należy w ogóle do opowiadań o pierwszym władcy, tylko do grupy opowiadań o założeniu Cuzco. Zarazem okazało się, że rozmaite wersje opowiadania służyły zaznaczeniu udziału rozmaitych grup zamieszkujących wokół Cuzco w organizacji, której centrum się w nim znajdowało. Powiązanie opowiadania o założycielach Cuzco z opowiadaniem o pierwszym władcy miało uzasadnić pretensje władców Cuzco do władzy nad światem.

W opisach pierwszego władcy (a nie założyciela Cuzco) pojawiły się dodatkowe składniki. Mianowicie część opowiadań (czy też tylko zdań) powstawała wskutek wysiłków opowiadającego (nosiciela tradycji), by ją zracjonalizować i uczynić zrozumiałą dla słuchacza. Tak na przykład pierwszy Inka jest zawsze opisywany jako syn słońca. Określenie to po kiczua brzmi *Intip churin* i może oznaczać zarówno sługę Słońca, wierzącego w Słońce jak i Syna Słońca. To ostatnie znaczenie stało się zapewne źródłem opowiadań, w których objawiający się Syn Słońca świeci. Jest to prosta racjonalizacja, w końcu synowie

---

<sup>23</sup> J. Sze mi ń s k i, *De las vidas del Inka Manqu Qhapaq. Manqu Qhapaq Inkap Kawsasqankunamanta*, Ediciones de la Coria. Fundación Xavier de Salas, Trujillo 1997, s. 610.

podobni są ojcom, i Syn Słońca powinien świecić. Następna racjonalizacja powodowała zjawisko odwrotne: jeśli powinien świecić a był człowiekiem, to objawił się w błyszczących szatach i w blasku Słońca. Powyższy przykład wyjaśnia, że obecność niektórych składników opowiadania może powodować pojawienie się innych, uzupełniających i racjonalizujących treść opowiadania, które wskutek kolejnych racjonalizacji nabywa nawet zawartości. Oczywiście wersja pierwotna mówiła po prostu o pojawieniu się Syna Słońca w znaczeniu przedstawiciela i zwolennika kultu Słońca.

Tradycyjne pojęcie filiacji nie wystarcza do analizy opisanych zjawisk. W końcu fakt, że rozmaite grupy w Cuzco i w promieniu kilkudziesięciu kilometrów wokół niego wytworzały i użytkowały warianty tego samego opowiadania o rodzeństwie — przodkach—założycielach, aby zaznaczyć własne istnienie i uprawnienia grupy nie jest przykładem filiacji tekstu, lecz raczej przykładem wykorzystania pewnego wspólnego modelu tekstu, obdarzanego szczegółami dostosowanymi do bieżących potrzeb opowiadającego. W takim przypadku pytanie o wersje wcześniejsze i późniejsze musi pozostać bez odpowiedzi.

Inaczej ma się sprawa z racjonalizacjami. Ich nawarstwienie pozwala określić chronologię względną przekształceń.

Dodatkowy problem stanowi forma opowiadania. Według jednej grupy opowiadań pewien władca zabił w bitwie dwu generałów władcy Zinchi Ruqa Inqa. Według drugiej grupy opowiadań Zinchi Ruqa Inqa dwa zęby stracił w bitwie od uderzenia kamieniem z procy. Nie są to dwa rozmaite opowiadania, tylko to samo opowiadanie. Słowo *kiru* po kiczua znaczy zęby, po ajmara natomiast znaczyło dzieci, czeladź, sługi. Która z dwu wersji jest pierwotna: „dentystyczna” czy „generalska”? Sądzę, że pierwotna wersja opowiadała o utracie dwu generałów, jako że na terenie, z którego pochodzi opowiadanie, język z rodziny ajmara poprzedził język z rodziny kiczua, a wersje „generalskie” podają spisy wodzów i imiona obu poległych<sup>24</sup>. Jednakże jest to tylko domniemanie, jako że można argumentować odwrotnie, iż wersja pierwotna opowiadała o dwu zębach, przekształconych w generałów przez ludzi mówiących w dialektach ajmara. Wreszcie można się zacząć zastanawiać, czy istniał model opisywania relacji między poddanymi a władcą, w którym poddani przedstawiani byli jako członki i części ciała władcy. Generałowie oczywiście byłiby zębami. Tak więc i w tym wypadku tradycyjne rozumienie filiacji staje pod znakiem zapytania.

Filiacja zatem w przypadku tradycji ustnych nie może opierać się na danych o pozornej niezależności dwu wersji oddzielonych czasem i przestrzenią. Podstawą porównań nie mogą być same opowiadania, tylko opowiadania oczyszczone z racjonalizacji i reinterpretacji. Same racjonalizacje i reinterpretacje pozwalają stworzyć chronologię względną wersji służących do porównywania.

## 7. TRADYCJA JAKO ŹRÓDŁO

W porównaniu z przedstawionymi dotąd warunkami użycia tradycji ustnej jako źródła do dziejów państwa Inków użycie opowieści Galla Anonima o poprzednikach Mieszka I nie wydaje się trudniejsze niż czytanie relacji zawodowego reportera. Czy w ogóle można jednak użyć tradycji ustnych spisanych w trakcie konkwisty i po niej do odtwarzania dziejów państwa Inków przed konkwistą?

<sup>24</sup> J. Szemiński, op. cit., s. 116–120.

Można, ale pod warunkiem zachowania pewnej kolejności badań, której dotąd badacze nie zachowywali. Warunki są następujące:

1) Tradycja jest źródłem do rekonstrukcji sposobu myślenia o przeszłości. Bez rekonstrukcji sposobu myślenia o przeszłości jej wykorzystanie do innych badań nie jest możliwe.

2) Tradycja jest źródłem do wyjaśniania teraźniejszości opowiadającego. Bez wyjaśnienia, co tłumaczy tradycja w teraźniejszości opowiadającego, jej dalsze użycie jest niemożliwe.

3) Struktura zapisu tradycji jest złożona. Zapis składa się z opowiadań, a opowiadania ze zdań, czyli faktów tradycji. Wyodrębnienie opowiadań i zdań, umiejscowienie zdań w opowiadaniu, a opowiadań w ciągach opowiadań oraz zrozumienie ich miejsca w strukturze warunkuje dalsze użycie.

4) Rozumienie zdań zapisu zależy od odtworzenia znaczeń oryginału poprzedzającego tłumaczenie na język zapisu. Jedynymi częściami oryginału są słowa miejscowe czyli zazwyczaj nazwy własne. Nazwy własne osób pozwalają przypisać pierwotną wersję językowi, z jakiego pochodzą. Ustalenie języka oryginału umożliwia badanie pól semantycznych słów zaginionego, niezapisanego oryginału (jeśli język jest znany), oraz składni tłumaczenia, co natychmiast polepsza rozumienie tekstu.

5) Różnice między nazwami własnymi służą do wyodrębniania wersji tradycji, gdyż tylko tak można rozróżniać między postaciami i miejscami wymienianymi przez tradycję. Pozwalają także na rozróżnienie zdań dotyczących rozmaitych osób i miejsc.

6) Tylko tradycja zrekonstruowana i uporządkowana może być wykorzystana jako źródło historyczne, weryfikowane przy pomocy innych źródeł.

Jednak większa część informacji tradycji ustnej nie da się sprawdzić przez porównanie z innymi tradycjami i innymi rodzajami źródeł. W takim wypadku ich wykorzystanie zależy już tylko od możliwości ich umiejscowienia wewnątrz modelu rekonstruowanego procesu.

---

**Jan Szemiński — On Oral Tradition as a Historical Source (Peru XVI–XVII century)**

The author presents problems of oral tradition, conceived as a source, upon the example of Peruvian tradition created in the Inca civilisational circle, translated into Spanish and written down in modern times. Emphasis is placed on the deformation of the contents during the functioning of oral tradition and its translation into a foreign language and system of cultural ideas as well as the importance of distinguishing assorted elements of the form of tradition (recurring sentences and sequences) from its factographic level. The author demonstrates the necessity of familiarity with the language of original oral tradition as well as the cultural circle in which it was created, and the need for verifying tradition by means of different types of sources.

**Michał Tymowski — The Territory and Borders of Songhay at the End of the Fifteenth Century and during the Sixteenth Century — the Centre and the Peripheries in a Prominent West African State**

The author discusses the factors of the creation of a prominent West African country, indicating the configuration of natural spheres, mineral resources (salt) and the courses of trade routes, conceived as important elements in shaping state territory. Emphasis is placed on the distinction of the country into a centre, administered directly by the rulers of Songhay, and the peripheries, which retained tributary dependence and which included, alongside borderland terrains, also lands located in the vicinity of the geographic centre of the state. M. Tymowski indicates the obstacles encountered in describing the course of the state borders and the provinces, caused by the absence of linear frontiers, which were supplanted by wide border zones.

**Andrzej Wyrobisz — The Names of Streets, Squares and Quarters in Polish Towns as Carriers of Information, Historical Sources and Monuments of Culture**

The author deals with the semantic motivation of the names of streets, squares and quarters, which appeared in Polish towns from the Middle Ages to the end of the eighteenth century (only in exceptional cases did they originate later), and subsequently were replaced by officially granted conventional names, devoid of semantic motivation. The three large groups of such names include: I. names reflecting the natural and cultural landscape (topography and hydrography, flora and fauna, and human settlements, including those preceding the foundation of the given town and accompanying its development); II. names informing about the functions (communication, economic) fulfilled by streets and squares, III. names informing about social relations (ownership relations, ethnic and religious groups, the professional structure of the inhabitants).

**RESEARCH SURVEY****Michał Kopczyński — Historical Auxiology. A New Path or the Misleading Roads of Economic History?**

The author discusses research dealing with changes in the average growth of human populations from the eighteenth century to contemporary times, and in particular attempts at translating the outcome of such studies into economic history (the growing material living standard was to accompany the increasing number of people). Attention is drawn to the problem of proposing an unambiguous interpretation of certain auxiological data, such as the reduction of the population of Europe during the period of rapid economic growth in the first half of the nineteenth century, or growth differences between nineteenth-century Americans and Europeans. Nonetheless, the author claims that auxiological investigations are useful in economic history, and that indices difficult to interpret open new opportunities for historians (e. g. the careers of nineteenth-century workers could have been caused by the relatively slight participation of this group in the division of rapidly growing incomes or by certain consumption preferences specific for this group, in which meeting food requirements was relegated to the background).