

Wołodźko, Marek

Antropologiczne problemy badania społeczności pierwotnych

Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego 10, 45-54

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Marek Wołodźko

ANTROPOLOGICZNE PROBLEMY BADANIA SPOŁECZNOŚCI PIERWOTNYCH.

Dzisiejsza antropologia, tzw. antropologia współczesności bardzo chętnie korzysta z wielu ustaleń antropologii kultur pierwotnych. Badacz - antropolog opisujący "własne" społeczeństwo np. młodzieżowe subkultury, napisy na ścianach czy koński targ w Myszyńcu używa często takich określeń jak: "swoi - obcy", "rzeczywistość nieoswojona (poznawczo)" czy "rzeczywistość obca". W ten sposób sytuuje siebie jako obserwatora wobec czegoś niezrozumiałego, wręcz egzotycznego. To co do tej pory było swojskie i zrozumiałe, bo otaczało go na co dzień, wzrastał obok tego - nagle staje się niezrozumiałe, z podtekstem, posiada jakby drugie dno. Swoisty dyskurs antropologii - zadziwienie nad światem - widoczny tylko w kontekście badania społeczności 'bardzo -bardzo' innych został w szerokim zakresie włączony w refleksję nad własnym społeczeństwem antropologa, w którym badacz na nowo stara się odczytać niejawne i skrywane dotąd założenia oczywistości i codzienności swojego świata. Sekty religijne, narkomania, homoseksualizm, liderzy społeczności lokalnych, samorząd lokalny a władza centralna, przekształcenie gospodarki kierowanej centralistycznie w rynkową, słowem zmiany społeczno - ekonomiczne po 1989 roku - były "problemami" społecznymi, politycznymi lub ekonomicznymi analizowanymi tradycyjnie przez socjologię lub politologię. Antropologia współczesności ich źródła nie upatruje wyłącznie w sferze np. tradycyjnych kontrowersji i relacji pomiędzy władzą i społeczeństwem jako zagadnień czysto polityczno - ekonomicznych. Zauważa natomiast, iż tłem tych zjawisk są zachowania o charakterze k u l t u r o w y m ; np. ciągłość tradycji kulturowej, wierność symbolom religijnym, indywidualizacja światopoglądowa, pokoleniowa reorientacja wobec wartości ostatecznych, system pokrewieństwa¹.

Problematyka badawcza antropologii własnego społeczeństwa dotyczy nie tylko reinterpretacji dotychczasowej problematyki². Rozszerza pole penetracji na obszary dotychczas niedostrzegalne lub tradycyjnie rezerwowane dla innych dyscyplin. Przedmiotem analizy jest reklama, teatr, film, ekologia czy

¹ Antropologia cultural. Adaptaciones socioculturales. Wadsworth Internacional/Iberoamerica, San Francisco 1982

² Por. np. M. Buchowski, Zmiana w antropologii, (W:) Antropologia wobec zmiany. Zmiana społeczna w perspektywie teoretycznej, IFiS PAN, Warszawa 1995

pocałunki, sposoby gaszenia papierosa, estetyka wraków samochodów pozostawionych na ulicach miast³.

Od czasu, kiedy myśl europejska zaczęła oswajać w swoim doświadczeniu historycznym obecność tak radykalnie odmiennych od siebie społeczności, jakimi są społeczności pierwotne, możemy zauważyć istotne zmiany w sposobie ich postrzegania. Zawsze jednak, bez względu na to, czy przyczyną zmian były prądy filozoficzne, ruchy społeczne, czy epokowe odkrycia sposób patrzenia na kultury pierwotne określony był przez kulturowe filtry wartości i standardy zachowań swoiste dla mieszkańców Starego Kontynentu.

Może nie dziwić fakt, że to właśnie etnocentryzm ujmowania nieznanych dotąd kultur zawładnął zarówno umysłowością przeciętnego przechodnia minionych epok, jak i sztukami plastycznymi całego okresu od pojawienia się "dzikiego". Są to bowiem jedne z tych sfer doświadczenia ludzkiego (potoczne doświadczenie i świadomość artystyczna), które dokonują oglądu i intelektualnego przetworzenia świata w optyce własnych upodobań, przesądzeń, kierunków, własnej mody czy prądów artystycznych.⁴ Ale okazuje się, że również - jak mniemano wolna od ideologicznych osądzeń - nauka nie ustrzegła się w swoim opisie "innego" podobnych wartościująco-oceniających uogólnień i kategoryzacji. Jej terminologia była bliska potocznym wyobrażeniom o l u d a c h i p l e m i o n a c h: "prymitywnych", "opóźnionych w rozwoju", "zatrzymanych w czasie", żyjących niemoralnie w zaczarowanym świecie otaczającej przyrody. W tych pozornie bezstronnych sformułowaniach kryje się jednak etnocentryczny stosunek jednej kultury do drugiej; jedna kultura, z punktu widzenia własnych norm i wartości moralnych widzi w drugiej najczęściej swe negatywne odbicie, swoje obawy i strach przed tym, co nieznanne, niezrozumiałe, wymykające się powszechnym i oczywistym przekonaniom. Czy "inni", "obcy", "egzotyczni" i "nieznani" są dzicy - bo zabijają z łuku, a nie automatycznego karabinu, prymitywni - bo chodzą pieszo, a nie jeżdżą samochodem, niemoralni - bo mają dwie lub trzy żony, a nie "zdradzają", irracjonalni - bo uduchawiają całą przyrodę, a nie pojedyncze bóstwo, nieekonomiczni - bo zbierają, polują i łowią wyłącznie dla własnych potrzeb, a nie produkują nadwyżek, których nie można sprzedać?

Dziś, od chwili spotkania Dwóch Światów: białego i "pierwotnego" - po okresie ponad 500 lat nieustających prób zrozumienia i poznania kultur "bardzo - bardzo" innych, nauka, a w szczególności antropologia, patrzy bardziej świadomie i nie tak naiwnie na świat społeczności nie swojego horyzontu

³ Por. np. W. Burszta (red.), *Antropologiczne wędrówki po kulturze*. Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1996.

⁴ Porównaj np. H. Pollig (inicjator), *Exotische Welten Europäische Phantasien*, Institut für Auslandsbeziehungen Württembergischer Kultverein, Edition Cantz, Stuttgart 1987.

myślowego. Problemy badawcze koncentrują się nie na wynajdywaniu np. zaskakujących różnic i podobieństw w naszych i ich zachowaniach czy na opisie badanej kultury podkreślającej jej "ładne" lub "brzydkie", "dobre" lub "złe" elementy. Skupiają się natomiast na takich zagadnieniach, jak rozróżnienie pomiędzy kulturą badacza a kulturą badaną, kwestii uniwersalizmu i relatywizmu kulturowego, praktycznej aplikowalności sądów naukowych, wzajemnej przekładalności pojęć językowych i instytucji kulturowych czy określeniu warunków historycznego trwania kultur pierwotnych.

Przyjrzyjmy się dwóm ostatnim z wymienionych zagadnień w kontekście współczesnych problemów metodologicznych z jakimi boryka się antropolog próbujący zrozumieć i opisać społeczności pierwotne. Za przykład posłużą nam obecnie funkcjonujące społeczności pierwotne Amazonii⁵.

CZYM JEST SPOŁECZEŃSTWO PIERWOTNE?

Nie jest moim zamierzeniem przedstawienie całościowej charakterystyki dotyczącej tego zagadnienia. Od drugiej połowy XIX wieku kiedy E.B. Tylor formalnie wprowadził je do nauki powstała na ten temat bogata i różnorodna literatura⁶. Z uwagi na szkicowy charakter artykułu nie jestem w stanie omówić jej w tym miejscu. Skupię się raczej na charakterystyce ramowej dającej wgląd - jak miemam - w najważniejsze jej elementy.

W pierwszym rzędzie należy zaznaczyć, że termin "społeczeństwo pierwotne" nie niesie z sobą żadnej kwalifikacji wartościującej negatywnie ten typ społeczeństwa. Funkcjonuje dziś raczej jako metafora określająca typ zjawisk i instytucji w tego typu społeczeństwie. Opis tych zjawisk i instytucji społecznych relatywizuje się do społeczeństwa nowożytnego postrzeganego na ogół jako bardziej rozbudowane i złożone, nie tak proste, pierwotne. Bardziej jednak ciąży na tym pojęciu tradycja jego użycia; do tej pory nie upowszechniło się bardziej uniwersalne pojęcie oddające adekwatniej merytoryczną zawartość tego, czego dotyczy. W użyciu są pojęcia takie jak: społeczności proste, acefaliczne, dzikie, tubylcze, zimne, inne, bardzo-bardzo inne, obce, niecywilizowane. Żaden jednak z tych terminów nie zyskał jednogłośnie akceptacji w świecie nauki. Wręcz przeciwnie - wzrosła niejednoznaczność tego, co autorzy pojęć chcieli przez nie powiedzieć.

Chcąc bardziej dookreślić interesujące nas pojęcie najkorzystniej jest chyba odwołać się do jego łacińskiego źródłosłowu, zgodnie z którym termin "pierwotny" określa społeczeństwo wykazujące cechy charakterystyczne dla początku ewolucji kulturowej człowieka. Nie ulega przecież wątpliwości fakt,

⁵ Badania własne wśród (między innymi) Indian Panare, Hoti, Kofan, Makiritare, Waorani w Wenezueli i Ekwadorze w latach 1986/87 i 1991.

⁶ Por. np. C. R. Hallpike, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford University Press, Oxford 1979

że istnieją takie cechy kulturowe, które wyprzedziły historycznie pojawienie się innych. Na przykład społeczeństwa przedliterackie istniały wcześniej niż literackie, egalitarne - wcześniej niż rozwarstwiane społecznie, politeistyczne - wcześniej niż monoteistyczne. Co zatem będziemy rozumieli przez społeczeństwo pierwotne. Będzie to takie społeczeństwo, które do tej pory 1\ nie miało jeszcze kontaktu z kulturami nie swojego "horyzontu myślowego". 2\ Nie było elementem struktury wyższego rzędu, np. klasy czy stanu. 3\ Jest społeczeństwem egalitarnym, gdzie jedyne podziały społeczne jakie mają miejsce dotyczą grup wiekowych i płci. 4\ W społeczeństwie tym brak jest organizacji ponadlokalnej. 5\ Charakteryzuje się kulturą typu magicznego bez wyodrębnionych autonomicznie praktyk społecznych. 6\ Widoczny jest brak dualistycznej wizji świata, czyli wyodrębnienia sfery *sacrum* i *profanum*. 7\ Z punktu widzenia ekonomicznego są to społeczności zajmujące się głównie kopienictwem, zbieractwem, myślistwem i rybołówstwem. 8\ Wielkość każdej z populacji - autonomicznie funkcjonującej grupy - wynosi przeciętnie około 60 - 80 osób. 9\ Elementami scalającymi i wyodrębniającymi (na zewnątrz) daną społeczność są język i kultura. Dlatego też mówimy o grupie etnolingwistycznej, a nie szczepie czy plemieniu, które to pojęcia odnoszą się do społeczności o zupełnie innej - bo zhierarchizowanej - strukturze organizacji społecznej.

Jeżeli pójdziemy dalej śladem łacińskiego źródłosłowa słowa pierwotny, to możemy stwierdzić, że oto d z i ś jeszcze mamy do czynienia ze społecznościami, które były "na początku". Musielibyśmy jednak zapytać, o to, co zdecydowało, co umożliwiło to długowiekowe trwanie? Na ogół sądzi się, że skrajnie trudne warunki przyrodnicze uniemożliwiły "prawidłowe" przekształcenie się danego społeczeństwa w typ tzw. "cywilizowany", którego sami jesteśmy reprezentantami; ponieważ uważamy, że ten typ powinien być miarą wszechrzeczy. Fakt, że dziś jeszcze żyjemy w sąsiedztwie społeczności, które były "na początku" jest kapitalnym dowodem na rzecz twierdzenia o doskonałości sposobu autonomicznego zbudowania, "skon-struowania" tych kultur w taki sposób, że umożliwia im to kulturowe i biologiczne trwanie od (być może) rzeczywistego p o c z ą t k u do dnia dzisiejszego.

W samej tylko Amazonii żyje obecnie około 60 grup etnolingwistycznych, które do chwili obecnej nie mają kontaktu z kulturami nie indiańskimi, nie swojego horyzontu myślowego. Są one stopniowo "odkrywane" - ale nie dla siebie - w wyniku różnych narodowych projektów włączenia "zielonego piekła" Amazonii w gospodarkę poszczególnych krajów. Na to terazniejsze spotkanie "dwóch światów" nie jest przygotowana żadna ze stron. Optyka białego - i ta w wersji *sacrum* (misjonarzy), i ta w wersji *profanicznej* (rządowej) - bezrefleksyjnie nakazuje oswoić zapomniane plemię Adama, instruując jak mają się ubierać i mieszkać, w co wierzyć. Optyka tubylcza natomiast umożliwia tylko poddańcze ubezwłasnowolnienie się (co równa się kulturowej i biolo-

gicznej śmierci) lub skrycie się w jeszcze gęstsze zakamarki "zielonych płuc" świata do chwili następnego, najczęściej przypadkowego "odkrycia".

O MOŻLIWOŚCI POZNANIA KULTURY PIERWOTNEJ.

Przełom postmodernistyczny w humanistyce poddał w wątpliwość niemal wszystkie kwestie związane z możliwością adekwatnego poznania kultury, a w szczególności kultury pierwotnej, tak odmiennej od doświadczenia kulturowego badacza. Przedmiotem poznania uznano nie poznanie, a niemożliwość poznania. Jedynym pewnym aspektem, na temat którego badacz może się w miarę adekwatnie wypowiedzieć jest sam proces poznawania i sam badacz; jeżeli badacz może coś pewnie orzec, to tylko sam, i ... o s o b i e. Cliford Geertz porównuje uprawianie humanistyki (antropologii) do próby odczytania manuskrytu - nieznanego, splewiatego, pełnego opuszczeń, niekoherencji, podejrzanych poprawek, tendencyjnych komentarzy. Przedmiot badań jawi mu się w ulotnych zachowaniach o mało przejrzystej "gramatyce", a działalność poznawcza antropologa staje się bliższa *art* niż *science*⁷.

Działo się tak zazwyczaj z powodu zawężania problemu poznania innej kultury do poziomu zagadnień czysto lingwistycznych. Powodem tego był charakter komunikacji międzyludzkiej charakterystyczny dla kultury nowożytnej: istnieje tylko to, co można zwerbalizować. Z tego względu język (komunikację językową utożsamiano z komunikacją kulturową) uważano za system znakowy, jako system reguł interpretacji kulturowej o wyodrębnionych trzech poziomach: 1\ poziomie składni logicznej, 2\ poziom semantyczny i 3\ poziom pragmatyczny⁸. Cechą takiego systemu znakowego jest komunikowanie określonych stanów rzeczy za pomocą odpowiednich jednostek komunikacyjnych języka. Ludzie biorące udział w owej komunikacji zdają sobie przy tym sprawę ze statusu tej praktyki jako rzeczywistości myślowej, efektywnej tylko wtedy, gdy biorący udział w komunikowaniu dzielają tę samą wiedzę symboliczną. Konsekwencją tego stanowiska jest utożsamianie kultury symbolicznej z wypowiedzianymi sądami, a możliwości jej poznania z możliwościami jej werbalizacji. Gdy np. dwa języki (dwie kultury) dzielają wspólny horyzont myśli i wyobrażeń - np. w nowożytnej kulturze polskiej i nowożytnej kulturze niemieckiej - występują w nich podobne pojęcia (odniesienia przedmiotowe). Adekwatność przekładu uzależniona jest w tym przypadku tylko od kompetencji językowych jak i ogólnokulturowych tłumacza-badacza.

W poznawaniu społeczności pierwotnych zagadnienie rekonstrukcji kultury na sposób wyżej opisany znacznie się komplikuje, gdyż badacz ze

⁷ C Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York 1973, s. 10.

⁸ M. Kairski, M. Wołodźko, *Antropologizacja etnologii a badania kultur pierwotnych. Dyscyplina w okresie przemian*, (W:) *Etnologia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Prace Komitetu Nauk Etnologicznych PAN, nr 6, Poznań 1995.

swoim osobniczym doświadczeniem kulturowy nie "przylega" do doświadczenia kulturowego przedmiotu badań. Zachodzi tu sytuacja, w której 1) dwa języki (kultury) nie dzielą wspólnego horyzontu myśli i wyobrażeń i 2) określone pojęcia nie ma w języku przekładu będącego językiem antropologa. Na przykład nie ma w języku polskim pojęcia dla terminu *inieto* z języka panare, który w literaturze przedmiotu tłumaczony jest najczęściej jako "dusza"⁹. Znając jednak konotacje słowa "dusza" na gruncie języka polskiego i kultury judeo-chrześcijańskiej¹⁰, tłumaczenie to należy uznać za całkowicie nietrafne. Oznacza ono bowiem, na przykład, puls krwi tętnicznej lub odbicie czyjejs postaci w źrenicy oka. Czy fakt ten oznacza, że nie ma możliwości poznania kultury w postaci, w jakiej używają ją jej użytkownicy? Poznanie odmiennej kultury jest zapewne bardzo utrudnione, ale nie niemożliwe. Właśnie zadaniem antropologa jest uczynienie jej zrozumiałą w jej oryginalnym kontekście. Badacz, nie mając odpowiednika pojęciowego w swoim języku etnicznym, może dokonać przekładu opisowego interesującego go pojęcia w języku analityczno - logicznym, gdyż dysponuje pojęciami różnego rzędu semantycznego, pojęciami abstrakcyjnymi, generalizacjami, kategoriami logicznymi. Za ich pomocą może starać się opisać pojęcia, które "normalnie" są mu niedostępne, gdyż nie występują w jego kulturze, w jego języku etnicznym.

Najpoważniejszy jednak problem z jakim antropolog spotyka się w poznawaniu kultur "bardzo - bardzo" innych, to brak pojęć i terminów naszego świata (świata antropologa) w języku kultur pierwotnych. Np. w języku Indian Panare z Wenezueli¹¹ nie ma takich pojęć jak "równość", "kultura", "obrzęd", "zwyczaj", "prawo". Nie oznacza to wcale, że Panare nie mają kultury, praw czy obrzędów. Oznacza to tylko, że nie wyodrębniają ich jako językowo pomyślanych (zwerbalizowanych) kategorii dających się eksterioryzować za pomocą komunikacji o charakterze językowym lub pozajęzykowym. W tym przypadku pytanie antropologa: "Jakie są wasze (Panare) obrzędy?" z góry skazane jest na niepowodzenie, gdyż interlokutor nie będzie wiedział o co chodzi badaczowi.

Zdając sobie sprawę z tej "sytuacji antropologicznej" możemy zadać sobie trud zastanowienia się nad poprawnością sformułowanego poniżej pytania - a zadanego "przedstawicielowi kultury pierwotnej" - "Jak nazywa się twój Bóg". Dla nas, przedstawicieli kultury nowożytno-europejskiej poprawność logiczna tego pytania nie budzi żadnych zastrzeżeń. Zarówno bowiem "coś ma nazwę", jest też "czyjeś" i "jest Bóg" - co najwyżej w tym ostatnim przy-

⁹ G. Tosantos, *Apuntes sobre el idioma panare*, Bilbao 1989.

¹⁰ Por. Ciało i dusza. Rozważania filozoficzno-antropologiczne, B. Andrzejewski (red.), Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań 1995.

¹¹ P. Henley, *Los E'jap(Panare)*, (w:) *Los aborígenes de Venezuela. Etnología Contemporánea*, vol. III, Caracas 1988, ss. 215-306.

padku osoba niewierząca - z naszego kręgu kulturowego - odpowie na nie negatywnie, ale nie dlatego, że pytania nie rozumie lecz dlatego, że uznaje świadomie inny aspekt rzeczywistości bez nadnaturalnej przyczynowości i hierarchii bóstw mających w nim udział. Natomiast w kulturze pierwotnej językowe określenie pewnej charakterystyki świata zawierającej się pojęciu "nazwa - mojego - Boga" nie posiada autonomicznie ugruntowanej semantyki poszczególnych słów - nazwa, mój, Bóg - a przynajmniej ich semantyczne odniesienia przedmiotowe znaczą coś innego, niż w kulturze naszej. Np. w kulturze Panare "zabronione" jest używanie imion (nazw) osób, do których zwracamy się lub o których mówimy w trzeciej osobie. Umożliwia to jednak słownik kilkudziesięciu terminów pokrewieństwa, będący klasyfikatorem relacji pomiędzy poszczególnymi osobami w danej grupie etnicznej. Nie możliwe jest więc wykonanie polecenia wymienienia imienia kogoś, jeżeli samo mówienie komuś "po imieniu" jest zabronione, np. dlatego, że może spowodować - używając kategorii naszego języka - negatywne następstwa ze strony sił nadprzyrodzonych. Idąc dalej, pojęcie "mój" nie może być użyte abstrakcyjnie - np. mój świat - ponieważ świat jest "nasz", w s z y s t k i c h Panare i "ja" bez "wszystkich" Panare nie istnieje. I już na koniec, co możemy zrobić - by posłużyć się w tym miejscu metaforą L. Kołakowskiego - "jeśli Boga nie ma?" Czy Panare chociaż w c o ś wierzą, jeżeli "wystarczy" im, że tylko jeden spośród nich - w literaturze etnograficznej białego nazwany szamanem - po zamienieniu się w jaguara może podróżować po czymś, co - również z naszego punktu widzenia - określamy jako niebo, czyli jedynie właściwe miejsce przebywania "naszego" Boga, którego nawet uogólnione ujęcie wyróżniamy graficznie pisząc z dużej litery¹².

TRWANIE SPOŁECZEŃSTWA PIERWOTNEGO.

W poznaniu społeczeństwa pierwotnego - z antropologicznego punktu widzenia - chodzi zazwyczaj o jego opisanie, poznanie i zrozumienie. Antropolog wśród swego przedmiotu badań jest niejako "przy okazji", prowadząc badania, przygotowując kolejne naukowe dysertacje. Po ich zakończeniu (poznaniu badanej kultury) wyjeżdża w przekonaniu dobrze spełnionego obowiązku. O badanej kulturze można już zapomnieć, gdyż i tak będzie już żyć wiecznie (w naszym świecie), ocalona od zagłady i zapomnienia w... kolorowym albumie, muzealnej gablocie, ciekawej książce czy kolejnym artykule. Poznanie to przedstawia wartość samą w sobie: *poznać, żeby wiedzieć, poznać dlatego, że coś jest*. Są to oczywiście wartości niezwykle istotne, niemal ostateczne

¹² M. Wołodźko, Nauka: obiektywna prawda czy subiektywny sens? Kontrowersje antropologiczne, (W:) "Biuletyn Naukowy AR-T" Humanistyka i Przyrodznawstwo, nr 2 Olsztyn 1994, ss. 77-88.

w hierarchii wartości reprezentowanych w kulturze naukowej badacza. Bez takiego ich określenia nauka nie ukonstytuowałaby się jako odrębna forma świadomości społecznej. I niewątpliwie dzięki temu dzisiejsze spektrum poznanych i opisanych obrazów świata rozszerza widzenie tego, czym jest *człowiek* w tak odrębnych formach swego kulturowego wymiaru. Lecz jest to jedna strona medalu. Jego druga strona przedstawia się nieco inaczej, nie tak jednoznacznie.

Na pewno bez B. Malinowskiego nie wiedzielibyśmy chyba nic o Argonautach Zachodniego Pacyfiku z Nowej Gwinei. Bez C. Lévi - Straussa nie poznalibyśmy kultury Bororo z Amazonii, bez Evans - Pritcharda nie znalazłbyśmy Azande z Afryki. Ale musimy zapytać o to, co z tego wynika dla opisanych i poznanych kultur? Faktem jest, że nie postrzegamy ich dzisiaj jako "dzikich" czy żyjących niemoralnie lub nieekonomicznych. Ale co więcej oprócz tego, że widzimy ich jako inwariantny sposób życia nas samych, a nie, żyjących "trochę inaczej"? Wciąż przecież jest to relatywistyczno-europejska optyka białego, a "Argonautów", Bororo czy Azande nie ma już dziś takich, jakich opisali ojcowie antropologii; żyją tylko na wyblakłych fotografiach i w "starych" teoriach naukowych. Antropologia na dalszym miejscu postawiła problem zaniku i faktycznego trwania społeczności tubylczych, angażując swój wysiłek poznawczy jedynie na przetrwaniu w pamięci potomnych a nie na rzeczywistym przetrwaniu i funkcjonowaniu w oryginalnym kontekście. W celu przybliżenia zagadnienia naszkicuję problematykę historycznego trwania społeczności pierwotnych Amazonii. Tu bowiem mamy do czynienia z sytuacją ukazującą bardzo wyraźnie zasygnalizowane zagadnienie; w tym przypadku - współczesną wersją konkwisty z przed ponad 500 lat.

Na obszarze Amazonii zamieszkuje ok. 2 milionów ludności tubylczej. Występuje między nimi bardzo duża różnorodność stopnia kontaktów ze światem nieindiańskim: od grup będących w całkowitej izolacji do grup, z którymi nawiązano kontakt przed 150-200 laty. Wszystkie jednak charakteryzuje ta sama cecha - kontakt z kulturą narodową (poprzez misjonarzy, agendy rządowe, osadnictwo kreolskie) prowadzi najczęściej do ich zaniku. Nie przekształcają się one w kultury trzeciej jakości, wypadkową swojego świata i "cywilizowanego". Wynika to między innymi z faktu, iż same te kultury, "proste" pod względem systemu gospodarczego i struktury społeczno - politycznej skoncentrowane są na trwaniu w izolacji kulturowej w stosunku do innych grup (nawet indiańskich), a nie na transformacji. Jeżeli w danej kulturze nie ma wykształconych mechanizmów dotyczących zmiany, to należy uznać, że jest to również jakiś sposób na rodzaj kontaktu. Polega on na tym, że dana kultura absolutnie nie dopuszcza możliwości istnienia *innego*. Wyróżnienie tej "negatywnej" idei kontaktu kulturowego jest o tyle uzasadnione, że kontakt z

grupami w przekonaniach, których nie ma miejsca na wyobrażenia o *innych* - społeczności te po prostu wiedza, że są jedynymi ludźmi na świecie - w chwili, gdy dochodzi do takiego kontaktu, np. "cywilizacyjnego" - ci niemożliwi *inni* uobecniają się - szok kulturowy, kontakt z chorobami, na które nie są uodpornieni doprowadza często do biologicznego wymarcia grupy lub w najlepszym razie do śmierci kultury lub roztopienia się w społeczeństwie lokalnym. Należy podkreślić, iż w przewidywanym przez siebie sposobie kontaktu kulturowego dana grupa nigdy nie zakłada - chociaż są wyjątki od tej reguły - iż jego celem będzie przeobrażenie własnej kultury, pozbycie się lub przeszerogowanie jej kategorii, pojęć, wartości, sposobów postrzegania rzeczywistości. Na ogół też rodzaj kontaktu kulturowego wykreowany jest spontanicznie, autonomicznie w procesie trwania danej kultury. Jego warunki sformułowane są na bazie tradycyjnych, im tylko właściwych treści kulturowych "reagujących" z sobą kultur. Może to być wojna, wymiana narzędzi, wymiana kobiet czy usługi, np. leczenie. Dla nas jako inicjujących kontakt ważne jest żeby mieścił się on w ramach optyki przewidywanej w takiej sytuacji przez daną kulturę. Bowiernie mechanizmy adaptacyjne w tych kulturach prawie nie istnieją i "wpasowanie" się w strukturę społeczeństwa wielokulturowego, pluralistycznego światopoglądowo i zhierarchizowanego społecznie jest niemal niemożliwe. Z drugiej strony samo społeczeństwo narodowe nie daje szans na przetrwanie i nie daje czasu na to, by owe mechanizmy mogły powstać.

W tej sytuacji wydaje się, że najbardziej optymalnym byłoby rozwiązanie polegające na "doprowadzeniu" danej grupy tubylczej do takiego stanu świadomości kulturowej oraz do takiego stopnia rozumienia mechanizmów funkcjonowania państwa i społeczeństwa narodowego, by potrafiła ona dokonać niezależnego wyboru co do swego kulturowego sposobu życia.¹³

Zastanawiając się nad problemem historycznego trwania społeczności tubylczych Amazonii - tak aby mogły przejść w następne tysiąclecie jako kultury oryginalne - należy poświęcić uwagę następującym zagadnieniom:

- 1) regulacjom prawnym dotyczącym wspólnotowej własności ziem tubylczych (niekiedy są to obszary wielkości największych województw w Polsce),
- 2) edukacji dwujęzycznej i dwukulturowej (prowadzonej najczęściej w języku hiszpańskim, portugalskim i.... angielskim, a nie językach etnicznych),
- 3) tworzeniu tubylczych organizacji samorządowych, będących wyrazicielem dążeń i potrzeb danej grupy,

¹³ M. Kairski, Tubylcze kultury Ameryki Łacińskiej obszaru pozamezoamerykańskiego i pozaandyskiego a prawo i polityka. Punkt widzenia etnologa, (W:) "Ameryka Łacińska", Kwartalnik analityczno - informacyjny, Centrum Studiów Latinoamerykanistycznych (CESLA), UW, nr 2 (12), kwiecień 1996.

- 4) traktowaniu przez państwo kultur tubylczych w sposób podmiotowy, jako istotnego elementu własnej kultury narodowej (bycie Indianinem jest czymś gorszym, czego należy się wstydzić)
- 5) traktowanie kultur tubylczych w sposób całościowy, a nie wybiórczy (stosując np. "chirurgię kulturową", decydując, z punktu widzenia kultury narodowej, co ma przetrwać a co może być wyeliminowane: zachować barwny strój z ptasich piór, a chatę z liści zamienić na murowaną)¹⁴.

Z przedstawionego powyżej zestawienia zagadnień wynika między innymi następujące stwierdzenie. Problemy jakie dotyczą historycznego trwania społeczności pierwotnych posiadają szerszy zasięg przedmiotowy, aniżeli odnoszący się tylko do samych społeczności prostych. Dzisiejsze społeczeństwa nowożytnie są w przeważającej mierze wielokulturowe: czy to pod względem etnicznym, językowym, religijnym, stratyfikacji społecznej. Każda z wymienionych odmienności kulturowych w relacji do uniwersalistycznych zadań i założeń państwa, jako reprezentanta interesów *w s z y s k i c h* - wymaga dla swego trwania, z jednej strony, świadomej kreacji własnej odrębności, z drugiej - świadomej polityki gwarantującej zachowanie tej odrębności bez względu na to, czy dotyczy ona (żywej kontynuacji) kurpiowskiego tańca ludowego, obrzędów magicznych tubylców z Amazonii, czy subkultury młodzieżowej wielkomiejskich metropolii. W innym przypadku grozi nam roześmiana kultura hamburgerska w jednej ręce i Coca coli w drugiej. Ale czy o to tutaj chodzi?

¹⁴ Szerzej na ten temat pisze M. Kairski w op. cit.