

PAWEŁ CHYC

Uniwersytet Adama Mickiewicza

Język i małżeństwo. Różnice kulturowe pośród Indian Warí' i Moré z perspektywy antropologii historycznej

Wprowadzenie¹

Antropolodzy badający kultury tubylczych ludów Amazonii i Papui Nowej Gwinei współpracują czasami z ludźmi, których przodkowie w XIX i XX w. (czyli stosunkowo niedawno) przez kilka pokoleń żyli bez kontaktu z kulturą odmienną od ich własnej. Taka izolacja, możliwa ze względu na warunki historyczne i geograficzne, w najlepszym wypadku kończy się ostatecznym ustanowieniem pokojowych i trwałych relacji z izolowaną populacją. W literaturze przedmiotu proces ten jest nazywany pacyfikacją². Od czasów kolonialnych tak rozumiane „spotkania kultur” miały miejsce w różnych częściach świata, jednak wspomniane regiony charakteryzują się tym, że wydarzenia te przebiegały tam całkiem niedawno (w XX w.). Zatem badacze tych obszarów dysponują niepowtarzalną okazją udokumentowania wciąż żywych wspomnień na temat takich

¹ Tekst powstał na podstawie materiałów etnograficznych, zebranych w trakcie realizacji grantu finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki – „Tradycja z tubylczego punktu widzenia. Współczesność a przeszłość w dyskursie i praktykach Indian Moré z Amazonii boliwijskiej” (2015/17/N/HS3/00078).

² Taką pacyfikację należy rozumieć jako ustanawianie pokojowych relacji społecznych bez użycia przemocy, przyciągając izolowaną ludność oferowanymi przedmiotami pochodzenia przemysłowego. Proces ten prowadzi do centralizacji osadnictwa i przejścia administracyjnej opieki przez państwo nad izolowaną wcześniej populacją ludzką.

spotkań³. Wydarzenia te mają specyficzny przebieg, jednak oprócz elementów je różniących można w nich odnaleźć pewne prawidłowości i schematy.

W tym tekście syntetycznie porównam przypadki takich XX-wiecznych pacyfikacji amazońskich Indian Wari' i Moré. Celem tej analizy jest wykazanie zasadniczych różnic kulturowych, jakie dziś odnajdujemy między tymi niegdyś spokrewnionymi kulturowo i językowo ludami. Wskażę na specyficzne wydarzenia, które mogły mieć wpływ na pojawienie się i utrwalenie tych różnic.

Przegląd literatury i zaplecze teoretyczne

Ostatnie dekady przyniosły imponujący wzrost liczby prac antropologicznych analizujących proces kolonizacji pozaeuropejskich i rekonstruujących te wydarzenia z tubylczego punktu widzenia. Stało się to możliwe dzięki wzmocnionym studiom archiwalnym i wypracowaniu nowych narzędzi analitycznych na gruncie historii, a także samej antropologii. Wzmiankuję tutaj o dorobku dwóch badaczy – ich strategia badawcza stanowi główną oś teoretyczną, którą inspiruje się w niniejszym tekście. Chodzi o dzieło francuskiego historyka i antropologa Natana Wachtela (1977 [1971]) oraz prace amerykańskiego antropologa Marshalla Sahlinsa (1981 i późniejsze 1985 [2006], 1995 [2007]). Wachtel jako jeden z pierwszych podjął się analizy podboju Nowego Świata, przyjmując za motyw przewodni punkt widzenia samych Indian⁴. Sahlins natomiast wykorzystał tę strategię do analizy pierwszych kolonialnych spotkań Hawajczyków z Białymi i wypracował bardziej ogólny model teoretyczny, uwzględniający związki historii i antropologii. To, co łączy obu tych badaczy, to procedura badawcza, którą najprościej można zsyntetyzować w postaci trzech punktów.

Po pierwsze, analizują oni zastane źródła historyczne, przyjmując antropologiczną perspektywę i starają się zrekonstruować tubylczy punkt widzenia wydarzeń. Tym samym oddają głos tym, których źródła historyczne (pisane z perspektywy zwycięzców) uznają za pokonanych. Po drugie, obaj badacze w celu zrekonstruowania tubylczego punktu widzenia posiłkują się strukturalizmem. Są przy tym świadomi jego ograniczeń i starają się w twórczy sposób te ograniczenia przekraczać. Obaj pokazują, w jaki sposób struktury długiego trwania ulegają transformacjom pod wpływem konkretnych wydarzeń (spotkań kultur). Zgodnie ze strukturalistyczną strategią, rekonstruując tubylczy punkt widzenia, skupiają się głównie na analizie tubylczej mitologii⁵. Po trzecie, zwracają dużą

³ Jest to o tyle istotne, że przedstawiciele tych kultur nie dysponują pisemnymi źródłami własnej historii.

⁴ W rzeczywistości pierwszym znanym mi badaczem, który przyjął taką strategię, był meksykański filozof i historyk Miguel León-Portilla (1959). Jednak Wachtel pierwszy zastosował strategię badawczą, która jest dla mnie zapleczem teoretycznym niniejszego tekstu. Szczegółową charakterystykę podejścia badawczego Wachtela polski czytelnik znajdzie w tekście Tomasza Falkowskiego (2010).

⁵ Skupianie się na mitologii nie jest jedynym narzędziem omawianej strategii badawczej. Kilka lat później brazylijscy antropolodzy Manuela Carneiro da Cunha i Eduardo Viveiros de Castro

uwagę na specyficzne konteksty, w których wydarzenia miały miejsce, i analizują te wydarzenia, nieustannie odnosząc je do rekonstruowanego światopoglądu tubylców.

Na zarysowanej tutaj strategii badawczej opiera się również praca brazylijskiej antropolog Aparecidy Vilaça (2010, 2016) na temat procesu pacyfikacji pośród Indian Wari'. Zarówno te, jak i inne prace badaczy będą dla mnie głównym źródłem materiałów porównawczych dotyczących pacyfikacji Wari' i Moré. Ludy te scharakteryzuję w dalszej części tekstu. W tym miejscu chciałbym uwypuklić pewien oryginalny aspekt podejścia Vilaça.

Ponieważ w przeciwieństwie do przypadków opisywanych przez Wachtela i Sahlinsa pacyfikacja Indian Wari' nastąpiła relatywnie niedawno (druga połowa XX w.), Vilaça miała możliwość wzbogacenia swojej strategii badawczej o dodatkowy poziom, niedostępny wcześniej wspomnianym badaczom. Jej praca zawiera analizy struktur długiego trwania w mitologii oraz życiu ceremonialnym Wari' i opiera się na bezpośrednich relacjach uczestników wydarzeń. Stwarza to możliwość znacznie dogłębszego przeanalizowania tego, jak specyfika konkretnych wydarzeń wpływa na transformacje kultury.

Na gruncie antropologii wciąż niewiele jest prac w całości poświęconych zagadnieniu pacyfikacji ludów tubylczych z uwzględnieniem wspomnień i bezpośrednich relacji samych pacyfikowanych. Innymi słowy, takich, które zawierałyby wystarczająco „gęsty opis” wydarzenia, by ukazać jego specyfikę. Ze względów historyczno-geograficznych uprzywilejowanymi obszarami do tego typu analiz są wspomniane Amazonia i Papua Nowa Gwinea. Pozycje, które chciałbym szczególnie zasygnalizować, jako cenne w tej materii, to: Schieffelin i Crittenden (1991) na temat pacyfikacji ludów znad rzek Stricland i Purari w Papui Nowej Gwinei oraz Albert i Ramos (2002) o pierwszych kontaktach między Białymi i Indianami z północnej Amazonii. Obie prace szczegółowo pokazują elastyczność tubylczego światopoglądu i jego zdolność do włączania obcych pojęć do dotychczasowych schematów myślowych. Ponadto Schieffelin i Crittenden (1991: 285–287) zwracają szczególną uwagę na to, że specyficzne okoliczności spotkania kultur i jego przebieg silnie wpływają na charakter i skalę transformacji, jakim podlega kultura w reakcji na to wydarzenie. W niniejszym tekście skupiam się na okolicznościach i przebiegu pacyfikacji Indian z dorzecza Guaporé-Mamoré w Amazonii, jako zaplecze intelektualne traktując dorobek wspomnianych badaczy.

Indianie Wari' i Moré

Ludy Wari' i Moré należą do rodziny językowej chapacura, która dawniej stanowiła stosunkowo liczącą grupę dwunastu odrębnych języków możliwych do

(1985) pokazali, że można również rekonstruować tubylczy punkt widzenia, skupiając się na analizie praktyk kulturowych. Oni akurat analizowali kanibalizm XVI-wiecznych Tupinamba.

zidentyfikowania historycznie⁶. Współcześnie żyją użytkownicy jedynie trzech z nich: boliwijscy Indianie Moré oraz brazylijscy Oro Win i Wari⁷. Należy zaznaczyć, że jedynie Wari⁸ wciąż mówią w swoim rdzennym języku. Języki moré i oro win są uznawane za silnie zagrożone wyginięciem (Angenot 2002; Birchall, Dunn, Greenhill 2016). Indianie Wari⁹ są najlepiej poznanym ludem z rodziny językowej chapacura pod względem etnograficznym i historycznym (Mason 1977; Meireles 1989; Von Graeve 1989; Conklin 2001; Vilaça 2010, 2016). Z tego względu prace im poświęcone stanowią dobry materiał porównawczy dla moich badań dotyczących Moré.

Indianie Moré zamieszkują dziś dwie osady (Monte Azul i Vuelta Grande) w boliwijskim departamencie Beni. Liczba mieszkańców tych osad wynosi 199 osób (Chyc 2016; por. Crevels 2008: 152)⁸. Szacuje się, że w latach 90. XX w. dodatkowo blisko 30 Indian Moré mieszkało w Brazylii, głównie w Guajará-Mirim i Porto Velho (Angenot de Lima 2002; Crevels 2008: 152). Nie dysponuję jeszcze pełnymi danymi dotyczącymi liczby Moré, którzy współcześnie zamieszkują tereny po stronie brazylijskiej. Przed pacyfikacją (w 1933 r.) liczebność Indian Moré mogła oscylować w granicach 500–1000 osób (por. Snethlage 2016: 311). W wyniku chorób, które zdziesiątkowały ten lud w latach 1933–1938, ich liczebność w 1939 r. wynosiła ok. 80 osób (Leigue 1975: 186). W roku 2008, 2014, 2016 i 2017 prowadziłem etnograficzne badania terenowe pośród Moré, w ostatnich latach skoncentrowane na rekonstrukcji historii tego ludu⁹.

Indianie Wari⁹ zamieszkują współcześnie osiem osad (siedem administrowanych przez Fundação Nacional do Índio – FUNAI, i jedną o nazwie Sagarana znajdującą się pod kuratelą diecezji katolickiej z Guajará-Mirim), stanowią populację liczącą 3956 osób (Siasi/Sesai 2014). Główne badaczki tego ludu szacują, że przed pacyfikacją (w 1955 r.) liczebność populacji Indian Wari⁹ spadła do ok. 1000 osób (Conklin 2001: 56; Vilaça 2010: 338, przyp. 9). W wyniku chorób, które zdziesiątkowały ten lud podczas pacyfikacji, przeżyło ok. 400 osób (Conklin 2001: 56).

Pomimo wielu podobieństw, dotyczących m.in. osadnictwa, samowystarczalności ekonomicznej, ingerencji w gospodarkę państwową i system oświaty, widocznych w procesie modernizacji współczesnych Wari⁹ i Moré (Vilaça 2010: 301–304, 2016: 251–255; Chyc 2013, 2015), uderzające są pewne odrębności,

⁶ Z lingwistycznego punktu widzenia wciąż nie jest jasne, czy wszystkie były odrębnymi językami. Dlatego precyzyjniejsze jest zastosowanie tutaj angielskiego terminu „doculects” (zamiast „język”), zaproponowanego niedawno przez lingwistów Cysouw i Good (2013). Por. Birchall, Dunn, Greenhill (2016: 256, przyp. 2).

⁷ W ostatnich latach badania etnograficzne pośród Indian Oro Win prowadził amerykański antropolog i lingwista Joshua Birchall (2010).

⁸ Według spisu ludności przeprowadzonego w Boliwii w 1994 r. z nazwą Moré utożsamiało się 108 osób (Astete, Murillo 1998).

⁹ Od 2016 r. badania były finansowane w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki – „Tradycja z tubylczego punktu widzenia. Współczesność a przeszłość w dyskursie i praktykach Indian Moré z Amazonii boliwijskiej” (2015/17/N/HS3/00078); we wcześniejszych latach – ze środków własnych przy dofinansowaniu w postaci pokrycia kosztów przelotu do Boliwii przez Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej oraz Wydział Historyczny UAM.

które analizuję w tym tekście. Koncentruję się na dwóch kluczowych różnicach: tubylnym języku i preferencjach małżeńskich.

Język

Indianie Wari' są jedynym ludem chapacura, którego rodzimy język nie jest zagrożony wyginięciem. Współcześnie ok. 3 tys. ludzi komunikuje się w wari'¹⁰. Dzieci uczą się go od najmłodszych lat w większości osad Indian Wari'. Jedynie w Sagarana codzienna komunikacja przebiega w języku portugalskim¹¹, a wari' jest nauczany w szkole¹². W przypadku Indian Moré liczebność użytkowników tego języka zdolnych do komunikowania się w nim (w różnym stopniu zaawansowania) jest o wiele mniejsza. Pod koniec XX w. lingwistka Geralda Angenot de Lima przeprowadziła badania lingwistyczne, z których wynika, że liczba ta nie przekraczała 21 aktywnych użytkowników moré. Były to osoby, dla których moré był językiem pierwszego kontaktu, ale nauczyli się oni porozumiewać również w języku hiszpańskim. Sześćdziesiąt pięć osób zostało zaklasyfikowanych przez badaczkę jako użytkownicy bierni języka moré. Były to osoby porozumiewające się w języku hiszpańsku, który dla większości był językiem pierwszego kontaktu, ale rozumiały moré i w różnym stopniu potrafiły się porozumiewać w tym języku (Angenot de Lima 2002: 37). W przeciwieństwie do studiów nad językiem wari' badania lingwistyczne na temat moré są wciąż w fazie początkowej (Müller 1995; Ferrarezi 1997; Duran 2000; Angenot de Lima 2002; Birchall, Dunn, Greenhill 2016), a sam język nie jest jeszcze efektywnie nauczany w szkołach w Monte Azul i Vuelta Grande.

Z moich badań przeprowadzonych pośród Indian Moré wynika, że współcześnie liczba osób komunikujących się w języku moré lub w różnym stopniu go rozumiejących zmniejszyła się w osadzie Monte Azul do 21¹³. W tym tylko 3 osoby z tej grupy poznały język moré jako pierwszy. Tylko 2 osoby do dziś żyjące, urodzone w pierwszych latach po 1937 r., równolegle nauczyły się języka moré i hiszpańskiego. W pierwszej dekadzie po pacyfikacji wszyscy jako pierwszego języka uczyli się hiszpańskiego i tylko wyjątkowo mieli kontakt z moré, tzn. w sytuacji, gdy rodzice mówili w tym języku¹⁴. Oprócz wskazania danych

¹⁰ Znajomość języka portugalskiego jest znacznie mniejsza niż rdzennego języka wari' we wszystkich osadach z wyjątkiem osady Sagarana, będącej pod kuratelą administracji katolickiej (Conklin 2001: 61).

¹¹ Von Graeve (1989: 88, 129) podkreśla, że szczególnie w pierwszych dekadach po pacyfikacji znajomość języka portugalskiego była wysoko ceniona pośród Indian Wari' i pozwalała uzyskać wyższy status społeczny dzięki możliwości pośredniczenia w relacjach z Białymi.

¹² Informacja osobista (Birchall 2017).

¹³ Dane te należy traktować jako wstępne. Współrealizuję obecnie pogłębione badania lingwistyczne w ramach projektu „Salvaguada do Patrimônio Linguístico e Cultural dos Povos Indígenas Transfronteiriços e de Recente Contato na Região Amazônica” 914BRZ4019 – UNESCO/FUNAI – subprojeto Moré-Cojumbim.

¹⁴ Znam również dwa przypadki, kiedy to dziadkowie (odpowiednio babka i w drugim przypadku dziadek) uczyli swoje wnuki języka moré.

ilościowych przedstawię również wnioski płynące z pewnej obserwacji etnograficznej, dotyczącej obecnego stosunku Indian Moré do ich własnego języka.

Generalnie język moré jest nieobecny w codziennej komunikacji w Monte Azul. W rzeczywistości początkowo jedyne spontaniczne rozmowy (w mojej obecności) w języku moré pojawiały się w trakcie okolicznościowych spotkań, gdy wszyscy byliśmy pod wpływem alkoholu¹⁵. Warto zauważyć, że stosunek Indian do mówienia o rdzennym języku się zmieniał. Przykładowo w 2008 r. na moje bezpośrednie pytanie o stopień znajomości moré wszyscy moi rozmówcy (z wyjątkiem dwóch osób w średnim wieku, z którymi spędzałem najwięcej czasu) twierdzili, że nie znają tego języka (*no sabemos hablar*). Po miesiącu mojego pobytu niektóre osoby uprzejmie kierowały mnie do najstarszych Indian w wiosce, twierdząc, że tylko oni znają „język” (w dyskursie Indian Moré – *dialecto*, rzadziej *idioma*). Jednak te same osoby, kiedy były pod wpływem alkoholu, rozmawiały lub wypowiadały sentencje w moré albo spontanicznie, albo być może jedynie w wyniku mojej obecności (bez poruszania przeze mnie tematu języka), wiedząc, że wykazywałem zainteresowanie tą kwestią. W rezultacie zacząłem podejrzewać, że znajomość rdzennego języka jest bardziej powszechna, niż początkowo sądziłem.

Szczególnie po utworzeniu w 2014 r. Instytutu Języka i Kultury Moré (Instituto de Lengua y Cultura Moré)¹⁶ mieszkańcy Monte Azul znacznie częściej zwracali mi się, że znają słowa w moré, a nawet twierdzili, że znają ten język (*sabemos hablar*). Te deklaracje mogły się pojawić również z tego powodu, że z wieloma z moich rozmówców znałem się już od dłuższego czasu. Jednak, np. w 2016 r., miałem okazję uczestniczyć w krótkim badaniu ankietowym (*survey research*) boliwijskich lingwistów w Monte Azul. Kwestionariusze dotyczyły znajomości języka rdzennego. Ku mojemu zaskoczeniu wiele osób – w tym kobiety i dzieci, które najczęściej w rozmowach ze mną zaprzeczały znajomości moré – twierdziło teraz, że zna ten język. W rzeczywistości podejrzewałem, że niektóre z nich znają dosłownie kilka słów w moré. Czasami lingwiści okazywali się na tyle pragmatyczni, że prosili o wypowiedzenie (lub napisanie) kilku sentencji w moré, wówczas prawda wychodziła na jaw¹⁷.

¹⁵ Uroczystości organizowane w dni świąteczne, np. Dzień Niepodległości – 6 sierpnia, czy Dzień Matki – 27 maja, często połączone z rozgrywkami piłki nożnej między Monte Azul i Vuelta Grande oraz spożywaniem alkoholu przemysłowego, rzadziej domowego wyrobu.

¹⁶ Jednostki zakładane przez powołany na mocy dekretu nr 1313 z 2012 r. Instituto Plurinacional de Estudio de Lenguas y Culturas podległy boliwijskiemu Ministerstwu Edukacji. Takie Instytuty z założenia powstają wśród wszystkich 36 ludów indiańskich w Boliwii oraz przedstawicieli społeczności afroboliwijskiej. Więcej zob.: www.ipelc.gob.bo/ [dostęp: 12.03.2017].

¹⁷ Oczywiście nie chodzi tutaj o to, jaka prawda wychodziła na jaw. Dla mnie ta sytuacja jest interesująca, ponieważ pozwala postawić etnograficzny problem dotyczący kwestii tego, jak Moré rozumieją, co oznacza znać język (*conocimiento*) lub na czym polega jego uczenie się (*aprendizaje*). Należy dodać, że wpływ na odpowiedzi udzielane podczas tych badań lingwistycznych mógł mieć również fakt, że lingwiści zaangażowani w te badania pracowali dla boliwijskiego rządu i sami o tym informowali.

W rezultacie, porównując ze sobą aktualną sytuację językową Indian Wari' i Moré, widzimy zasadniczą różnicę w podejściu do rdzennego języka oraz w praktycznej umiejętności komunikowania się w nim.

Preferencje małżeńskie

W przypadku Indian Wari' zdecydowanie dominującą tendencją jest zawieranie małżeństw w obrębie własnej grupy etnicznej, w uproszczeniu – zdefiniowanej według kryterium językowego¹⁸. Badacze podkreślają jednak, że nie mamy tutaj do czynienia z typową zasadą endogamii, gdyż zdarzały się małżeństwa najpierw pomiędzy grupami lokalnymi w ramach własnej grupy etnicznej, a później z Indianami z innych grup etnicznych (Von Graeve 1989: 67; Conklin 2001: 28; Vilaça 2010: 43, 45; 2016: 58)¹⁹. Niemniej historycznie najstarszą formą były małżeństwa wewnątrz grup lokalnych (Von Graeve 1989: 62; Conklin 2001: 19; Vilaça 2010: 45). Chociaż małżeństwa z Indianami z innych grup etnicznych (Oro Win, Canoé, Karipuna, Makurap, Arua) z upływem czasu stawały się coraz częstsze, to jednak, zdaniem Vilaça (2010: 240, 309, 337 przyp. 5, 339 przyp. 2), Indianie ci podlegali procesowi „wari'-zacji”. Oznacza to, że zamieszkiwali oni osady Wari', uczyli się ich języka i spożywali z Wari' posiłki. Wszystkie te elementy wpływają na ogólną konstatację brazylijskiej antropolog, że z punktu widzenia samych Wari' z upływem czasu ludzie ci byli postrzegani jako należący do tej samej grupy etnicznej, więc małżeństwo z nimi było małżeństwem w obrębie własnej grupy (Vilaça 2016: 139, 301, 304). Zarówno w przeszłości, jak i współcześnie nie-liczne małżeństwa Indian Wari' z Białymi były i są oceniane negatywnie²⁰ (Vilaça 2010: 50, 299; 2016: 139). Bernard Von Graeve (1989: 67) wspomina, że dawniej były krytykowane również małżeństwa z Indianami z innych grup etnicznych.

W przypadku Indian Moré tendencję do zawierania małżeństw wewnątrz własnej grupy lokalnej zaobserwowano już w trakcie pierwszych bezpośrednich kontaktów z tym ludem. Niemiecki etnograf Emil Heinrich Snethlage, który nawiązał z Moré pokojowy kontakt w latach 1933–1934, wspomina w swoim dzienniku terenowym, że Indianie są podzieleni co najmniej na dwie grupy lokalne, zdefiniowane według niego na podstawie więzi pokrewieństwa i wspólnego zamieszkiwania (w nomenklaturze Snethlage: *Moré i Itoreauhip*)²¹. Zdaniem niemieckiego badacza były one ze sobą skonfliktowane. Obie komunikowały się

¹⁸ Ponieważ Wari' byli grupą monolingwistyczną, umiejętność komunikacji w wari' była jednocześnie kryterium identyfikacji.

¹⁹ Von Graeve (1989: 83, 87) opisuje, jak w wyniku epidemii, które nastąpiły podczas procesu pacyfikacji, małżeństwa między grupami stały się powszechne nie tylko ze względu na centralizację osadnictwa, lecz przede wszystkim ze względu na zdziesiątkowanie populacji wielu grup lokalnych i niemożliwość utrzymania preferencji dla małżeństwa wewnątrz grupy.

²⁰ Słowo „Biały”, w języku Wari' – *wijam*, oznacza tutaj każdego nie-Indianina (Vilaça 2010: 304). Zatem również *caboclos*.

²¹ W rzeczywistości w miarę prowadzenia badań sam zaczął stosować nomenklaturę sugerującą podział na więcej grup lokalnych, np. grupa *Tomtau*, grupa *Iwo* etc. (Snethlage 2016: 854).

w języku moré, ale najprawdopodobniej rywalizowały między sobą o kobiety. Założenie to opierał na własnej obserwacji etnograficznej – podczas wizyt w chatach Indian usiłował spotkać kobiety Moré, ale początkowo były one przed nim ukrywane (Snethlage 1937: 36; 2016: 211–212, 214–215, 222–223).

Boliwijski pedagog Luis Leigue Castedo natomiast podkreśla, że w momencie nawiązania kontaktu z Moré żyli oni rozproszeni w zidentyfikowanych przez niego trzech grupach lokalnych (w nomenklaturze Leigue Castedo: *Azul*, *Corte* i *Castañal*). Zdaniem Boliwijczyka głównym powodem tego podziału była mała liczba kobiet i związana z tym konieczność odseparowania własnej żony od niespokrewnionych mężczyzn w obawie przed jej utratą (Leigue Castedo 1975: 37). To, co wyróżniało Indian Moré na tle Indian Wari' i jest istotne w toku dalszej analizy, to fakt, że pośród Moré przed 1938 r. wychowywali się również ludzie o fizjonomii rasy białej (jaśniejsza skóra i jaśniejszy kolor oczu). Najbardziej spektakularną ilustracją tego zagadnienia jest historia Pam Toka i jego dzieci, którą relacjonuje Leigue Castedo w książce *El Itenez Salvaje*. Jak twierdzi autor, pewnego razu Indianin Moré o imieniu Anom razem z innymi Indianami, zaatakował barkę na rzece Mamoré, na wysokości obecnej wioski Santa Rosa de Vigo. Napastnikom wydawało się, że wszystkich zabili, ale plądrując łódź, zorientowali się, że przy życiu pozostał kilkuletni chłopiec. Anom zabrał go ze sobą, ponieważ brakowało mu synów²². Nazwał chłopca Pam Toka, który zasłynął później ze swojej waleczności, ale również nietypowego wyglądu – był wysoki, miał białą skórę i jasne zielonkawo-niebieskie oczy (*ojos zarcos*). Prawdopodobnie zginął od kuli, co sugeruje, że brał udział również w późniejszych atakach na barki. Miał syna – Sapaje Ikit, który także wyróżniał się jaśniejszą skórą i jasnymi oczyma, miał czworo dzieci. Najciekawsze w tej historii jest dla mnie to, że córka Sapaje Ikit, którą Leigue Castedo zobaczył pierwszy raz w 1938 r., miała wówczas według jego oceny ok. 90 lat. Tak jak ojciec, miała jaśniejszą karnację i jasne, zielonkawe oczy. Zdaniem Leigue Castedo (1975: 79–80) była również jedyną osobą w podeszłym wieku, która dożyła momentu pacyfikacji w 1938 r. Analiza dat w tej historii uświadamia nam, że zjawisko porywania obcych dzieci musiało trwać na długo przed nawiązaniem pokojowych relacji z Indianami Moré²³.

Jak zobaczymy w części artykułu poświęconej pacyfikacji, małżeństwa Indian Moré z przedstawicielami innych grup indiańskich i nie-Indianami nastąpiły już w pierwszych latach pacyfikacji. Współcześnie procent tzw. mieszanych małżeństw jest bardzo duży. Z moich wstępnych analiz wynika, że obecnie na 36 rodzin zamieszkujących Monte Azul i Vuelta Grande, aż 22 składają się z mieszanych małżeństw²⁴. Co oznacza, że jeden z małżonków w takim domu pochodzi

²² Zarówno Leigue Castedo, jak i Snethlage podkreślają, że pośród Moré przed pacyfikacją bardzo powszechna była kontrola urodzeń poprzez uśmiercanie drugiego dziecka, w szczególności, jeśli było płci żeńskiej (Snethlage 1937, 2016; Leigue Castedo 1975).

²³ Przyjmijmy, że Pam Toka miał 5 lat, kiedy został porwany, i 15–20 lat, kiedy począł swojego syna Sapaje Ikit. Przyjmijmy ten sam przedział wieku dla poczęcia córki Sapaje Ikit. Jeśli w 1938 r. Leigue Castedo ocenił jej wiek na 90 lat, to przyjmijmy, że miała 80 lat. Wówczas napad, o którym mowa, mógł mieć miejsce ok. 1833 r. (przy wariancie 5–15–15)!

²⁴ Na potrzeby tych statystyk definiuję tutaj rodzinę jako zamieszkujejącą odrębny dom.

z innej grupy etnicznej lub jego rodzice nie identyfikowali się jako Indianie²⁵. Dokładne dane wskazują: 8 małżeństw z Indianami Movima, 6 z Indianami Itonama, 1 małżeństwo z Indianką Cayubaba, 1 z Indianinem MojeñoTrinitario, 1 z Indianką Cavineña, 1 z Indianką Chácobo i 6 małżeństw z nie-Indianami. Wszystkie wymienione małżeństwa aktualnie mieszkają w Monte Azul i Vuelta Grande.

Proponuję, abyśmy przyjrzeni się teraz ważnemu wydarzeniu w historii Indian Wari' i Moré, jakim niewątpliwie było nawiązanie z nimi trwałych i pokojowych relacji, czyli tzw. procesowi pacyfikacji. Przebiegał on inaczej w obu przypadkach, i to właśnie różnice w tym procesie pomagają nam zrozumieć współczesne różnice kulturowe pośród tych dwóch ludów indiańskich z rodziny językowej chapacura.

Pacyfikacja Indian Wari'

Pacyfikacja Indian Wari' rozpoczęła się w 1956 r. i trwała do 1962 r., kiedy to ostatnie grupy lokalne nawiązały trwałe i pokojowe relacje ze społeczeństwem brazylijskim²⁶. Proces ten został zainicjowany przez zespół składający się z przedstawicieli jednostki rządowej do spraw ochrony Indian, tzw. *Serviço de Proteção aos Índios* (SPI), oraz kilku misjonarzy z *New Tribe Mission* (NTM), a w późniejszym etapie również przez lokalnych przedstawicieli rządu brazylijskiego i misjonarzy Kościoła katolickiego (zob.: Von Graeve 1989: 51; Conklin 2001: 47; Vilaça 2010: 209–223, 229–249, 255–295; 2016: 88–90). Szczególnie na początku pacyfikacji misjonarze NTM mieli zapewniać SPI wsparcie lingwistyczne. Przed 1957 r. przedstawiciele NTM odwiedzili boliwijskich Indian Moré żyjących razem z Leigue Castedo w Núcleo Indígenal Moré w celu przeprowadzenia wstępnych badań lingwistycznych nad ich językiem. Dzięki temu zgromadzili podstawowe słownictwo języka z rodziny chapacura, które miało ułatwić im komunikację z Wari' (Vilaça 2010: 199–200, 224; 2016: 87). Warto podkreślić, że przed pacyfikacją Wari' nie mieli żadnych pokojowych relacji z sąsiednimi ludami i nie komunikowali się w innym języku niż ich własny, zatem byli monolingwistyczni (Vilaça 2016: 57). Ten fakt stanowił ogromne wyzwanie dla misjonarzy, którzy nie znali wari' i musieli się go nauczyć od podstaw²⁷ (Vilaça 2016: 98).

²⁵ Na potrzeby tych statystyk przyjętym przeze mnie kryterium tożsamości etnicznej jest pochodzenie ojca. Zatem skala małżeństw mieszanych różniłaby się przy przyjęciu innych kryteriów, np. dla kryterium pochodzenia matki jest to liczba 18. Według autoidentyfikacji osoby liczba ta znacznie spada – jest to 11 małżeństw mieszanych. Wszyscy moi rozmówcy zaklasyfikowani przeze mnie według kryterium pochodzenia ojca jako nie-Moré mieszkają od lat pośród Moré i sami czasem identyfikowali się jako Moré. Opisanie wszystkich niuansów autoidentyfikacji wymagałoby odrębnego tekstu.

²⁶ W rzeczywistości ostatnia ok. 30-osobowa grupa będąca częścią Indian Oro Mon (nazwa grupy lokalnej Wari') nawiązała pokojowy kontakt dopiero w 1969 r. (Conklin 2001: 48; Vilaça 2010: 245–249).

²⁷ Wcześniejsze studia języka moré nie mogły stanowić skutecznej strategii, ponieważ języki moré i wari' znacząco się od siebie różnią i w niewielkim stopniu są wzajemnie zrozumiałe

Na późniejszym etapie pacyfikacji, kiedy w 1961 r. został nawiązany kontakt z grupami z regionów rzek Laje i Negro, skuteczność nauki języka wari' przez misjonarzy znacznie wzrosła. Było to spowodowane tym, że niektórzy Wari' z tych regionów, wkrótce po nawiązaniu kontaktu, rozpoczęli pracę na plantacjach okolicznych patronów i powracali po kilku miesiącach, a nawet latach, jedynie z rudymentarą znajomością języka portugalskiego (Vilaça 2016: 99, 101).

Poznanie języka Wari' było dla misjonarzy kluczowe, ponieważ umożliwiało realizację ich misji ewangelizacyjnej. W tym celu niemal na początku pacyfikacji rozpoczęli oni pracę nad tłumaczeniem fragmentów Biblii na język tubylczy (Vilaça 2016: 36, 48, 97-100). Pomimo trudności z translacją takich pojęć, jak „Bóg” czy „miłość”, misjonarzom NTM udało się zdobyć zaufanie Wari' i przekonać niektórych z nich do przejścia na chrześcijaństwo oraz do pomocy w roli tubylczych konsultantów w dalszych pracach nad przekładem Biblii (Vilaça 2016: 36-37, 144-200). Jak zauważa Vilaça (2016: 88-89), sami Wari' odróżniali misjonarzy NTM od innych Białych ze względu na ich długoletni pobyt pośród Indian.

Zważywszy, że żaden z badaczy Indian Wari' nie wspomina o negatywnym stosunku misjonarzy czy pracowników SPI do rdzennego języka wari', możemy przypuszczać, iż był on obiektem pozytywnego zainteresowania ze strony Białych²⁸. W pierwszych dekadach po pacyfikacji nie naciskano zbyt mocno na Indian Wari' w celu wymuszenia na nich komunikacji w języku portugalskim. Z kolei w późniejszych latach administracyjny nacisk na naukę języka portugalskiego w szkołach został złagodzony przez realizowaną politykę dwujęzyczności w szkołach (Vilaça 2016: 252). Pacyfikacja oznaczała również centralizację osadnictwa. Rozproszone grupy lokalne zaczęły gromadzić się i osiedlać wokół miejsc kontaktu z Białymi (zob.: Von Graeve 1989: 51-53; Conklin 2001: 49-50; Vilaça 2010: 210-214 2016: 87-88). Z czasem takich punktów kontaktowych było kilka i, jak zauważa Vilaça (2010: 240-241, 252), niektóre z nich zostały zasiedlone przez pojedyncze grupy lokalne, choć były również takie osady, w których wspólnie zaczęli zamieszkiwać przedstawiciele kilku dawnych grup lokalnych. W wyniku wzmożonego kontaktu z Białymi w latach 1956-1959 oraz 1961-1962 Wari' zostali zdziesiątkowani przez choroby, co drastycznie zmniejszyło ich populację (zob.: Von Graeve 1989: 52-55, 58, 81-82; Conklin 2001: 47-50; Vilaça 2010: 219-223, 242, 286-288; 2016: 88)²⁹.

Kryzys demograficzny i wspólne zamieszkiwanie na pewno miały wpływ na zwiększenie się liczby małżeństw pomiędzy grupami lokalnymi oraz małżeństw z Indianami z innych grup etnicznych. Można by sądzić, że w konsekwencji tego „rozluźniania zasad” zawiązywania małżeństw dopuszczalne staną się małżeństwa z nie-Indianami. Jednak Wari' pozostali negatywnie nastawieni do

(konsultacja własna, Birchall 2017).

²⁸ Nie oznacza to, że inne elementy dawnej kultury Wari', takie jak: nagość, malowanie ciała i szczególnie kanibalizm, nie były krytykowane (Conklin 1997, 2001: 59-60).

²⁹ Szacuje się, że zginęło od 65% do 80% populacji (Von Graeve 1989: 81; zob. też: Conklin 2001: 56).

małżeństw z Białymi (Vilaça 2010: 299). Wydaje się, że istotną rolę odgrywały tutaj czynniki symboliczne, związane z wyobrażeniami na temat Białych.

W swoich monografiach poświęconych pacyfikacji Indian Wari' Vilaça (2010: 304) rekonstruuje ich światopogląd oraz przedstawia jej zdaniem istotne kosmologiczne przyczyny odrzucenia małżeństw z Białymi, których Wari' określają w swoim języku terminem *wijam* (wróg). Według niej, nazywając Białych wrogami, Wari' podkreślają dystans i różnice, jakie dzielą Wari' i Białych, nawet tych (jak misjonarze NTN czy pracownicy FUNAI), z którymi wspólnie zamieszkiwali (Vilaça 2010: 304; 2016: 140). Zdaniem Vilaça (2010: 309–311), Wari' nie zawierają małżeństw z Białymi, ponieważ chcą utrzymać ich w pozycji wrogów, ale jednocześnie są zainteresowani ich odmiernością, która jest dla nich atrakcyjna. Zawarcie małżeństwa byłoby procesem „wari'-zacji” Białych, a tego Indianie chcą uniknąć, ponieważ ich pragnieniem – jak konkluduje Vilaça – jest chęć doświadczania świata z dwóch perspektyw – Wari' oraz Białych. Żyją z Białymi dostatecznie blisko, by móc dzielić ich odmienny punkt widzenia, ale jednocześnie muszą dbać o zachowanie tej odmierności poprzez niezawieranie z nimi małżeństw. Powrócę do tej kwestii w zakończeniu artykułu.

Pacyfikacja Indian Moré

W XX w. pacyfikacja Moré przebiegała dwuetapowo³⁰. Pierwszy etap był rezultatem naukowej ekspedycji niemieckiego etnologa Snethlage (zob. 1937, 2016) wzdłuż rzeki Guaporé w latach 1933–1934. Podczas swojej wyprawy udało mu się nawiązać pokojowe relacje z Indianami Moré, stosując klasyczne metody przyciągania Indian poprzez oferowanie im metalowych narzędzi. Zapotrzebowanie na nie było u Moré bardzo duże, o czym świadczy praktyka atakowania przez nich łodzi na rzekach Mamoré i Guaporé w celu zdobycia narzędzi (Leigue Castedo 1975: 4–13). Strategia okazała się skuteczna i już po kilku tygodniach Snethlage (zob. 2016: 169–199) odwiedzał chaty poszczególnych rodzin, wymieniając przedmioty ich kultury materialnej na narzędzia i inne przedmioty pochodzenia przemysłowego.

Snethlage przedstawił pierwsze etnograficzne opisy kultury materialnej Indian Moré. Pozostawił po sobie bogatą dokumentację wizualną, sporządził obszerne listy słów w języku moré, a także nazw własnych oraz imion osób, które spotkał (Snethlage 2016). W tym tekście interesujące dla nas są jego spostrzeżenia na temat podziału Indian na co najmniej dwie grupy lokalne oraz dotyczące tendencji do zawierania małżeństw wewnątrz grup lokalnych. Ciekawe są również jego obserwacje na temat języka moré. W 1933 r. Snethlage stanął przed problemem monolingwistyczności Indian Moré i musiał uczyć się ich języka od

³⁰ Według źródeł historycznych możemy przyjąć, że Indianie Moré pierwszy raz zostali w dużym stopniu spacyfikowani w XVIII w. przez Jezuitów. Około 4 tys. Indian Moré miało być scentralizowanych w misjach San Miguel, Santa Rosa, San Simón (Meireles 1989: 79, por. 127). Na przełomie XVIII i XIX w. powrócili oni do życia w lesie tropikalnym.

podstaw. Małą pomoc stanowiła dla niego lista słów z języka huanyam, zebrana przez szwedzkiego etnografa Erlanda Nordenskiölda³¹. Snethlage szybko dostrzegł podobieństwo między tymi językami, w rzeczywistości zaklasyfikowanymi już w 1913 r. do tej samej rodziny językowej (Crequi-Montfort, Rivet 1913).

Drugi etap nawiązywania pokojowego kontaktu z Moré, który przyjął postać „skutecznej pacyfikacji”, nastąpił pod koniec 1937 r. W wyniku splotu różnych okoliczności boliwijski pedagog Leigue Castedo otrzymał środki finansowe i wsparcie militarne w celu podjęcia pacyfikacji Indian Moré³². Proces ten trwał od grudnia 1937 r. do co najmniej 1942 r., kiedy to ostatecznie wszystkie rodziny Moré osiedliły się na stałe w Núcleo Indígenal Moré³³.

Leigue Castedo razem ze swoją żoną żył z Moré przez 25 lat, starając się zrealizować własną wizję pacyfikacji Indian, w założeniach opartą na popularnej pośród intelektualistów boliwijskich lat 40. XX w. idei escuela Ayllu de Warisata³⁴. Najważniejsze dla nas w tym artykule są dwa założenia tego projektu. Po pierwsze, że należy traktować Indian jako podmioty procesu edukacji, która powinna mieć charakter praktyczny (nauka konkretnych zawodów), po drugie, że proces tej edukacji i włączania Indian w struktury państwowe powinny zachodzić z poszanowaniem prawa do wartościowych elementów ich własnej kultury i tradycji, m.in. poprzez edukację dwujęzyczną (por. Pérez 1963)³⁵.

Realizacja tych postulatów w praktyce okazała się bardzo trudna. Ponieważ Leigue Castedo nie miał wykształcenia lingwistycznego, jego możliwości komunikacji z Indianami Moré były na początku ograniczone. Korzystał on z pośrednictwa braci Suarez – mieszkańców okolicznej osady Alejandria, którzy kilka lat wcześniej usiłowali nawiązać pokojowe relacje z Indianami Moré (Leigue Castedo 1975: 10). Mimo że Indianie początkowo podkradali im różne rzeczy, rodzinie Suarez zależało na nawiązaniu z nimi kontaktu i poznaniu ich języka. W wyniku tych prób Suarez wychowywali dzieci Moré, które w niejasnych okolicznościach znalazły się pod ich opieką³⁶. Suarez nauczyli się podstaw języka moré, które

³¹ Rotger Snethlage zabrał ze sobą w teren niemieckie wydanie książki Nordenskiölda *Forschungen und Abenteuer in Südamerika* z 1924 r. (informacja własna, Snethlage 2016).

³² Wspomniane okoliczności to m.in.: napaść Indian Moré w 1911 r. na łódź, którą podróżował ojciec późniejszego prezydenta Boliwii Germána Busha (Leigue Castedo 1975: 13), wieści o rozpoczętych już pokojowych relacjach z Moré nagłośnione w La Paz przez czeskiego osadnika Alberto Komarek (gościł u siebie Snethlage w 1933 r. i 1934 r.), a także konieczność lepszego kontrolowania granicy z Brazylią.

³³ Núcleo składało się z dwóch osad. Puerto Moré (ulokowane nad rzeką Guaporé), które stanowiło centrum edukacyjne, ze szkołą, internatem, chatami mieszkalnymi i kapliczką, oraz Monte Azul (oddalone o ok. 10 km w głąb lądu), które stanowiło centrum produkcyjne (znajdowały się tam poletka i początkowo nieliczne chaty mieszkalne).

³⁴ Escuela Ayllu de Warisata została zainicjowana w 1931 r. w Boliwii pośród lokalnej społeczności Indian Aymara jako projekt społeczno-edukacyjny łączący „socialist philosophy with Aymara cultural and organizacional principles” (Luykx 1999: 45).

³⁵ Ocena wartości leżała w gestii pedagogów.

³⁶ Relacje moich rozmówców, w tym jednej bezpośredniej uczestniczki tych wydarzeń, znacznie się różnią. Osoby trzecie uważają, że dzieci zostały porwane przez braci Suarez. Z kolei Indianka, która była wychowywana przez Suarez, przypuszcza, że trafiła pod ich opiekę razem z matką, jako czteroletnie dziecko (Chyc 2016).

umożliwiały im rudymenarną komunikację z Indianami. Tym samym odegrali kluczową rolę w pierwszych latach pacyfikacji i centralizacji Indian Moré.

Systematyczna nauka języka moré i komunikacja w tym języku nie były dla Leigue Castedo i jego zespołu nauczycieli ani łatwe, ani strategiczne. Priorytetem stało się natomiast nauczanie języka hiszpańskiego, którym zostali objęci dorośli Moré i ich dzieci. Nauka języka hiszpańskiego miała stanowić bazę dla integracji z boliwijskim społeczeństwem narodowym (cel pacyfikacji). O ile większość moich rozmówców wspomina, że sam Leigue Castedo dążył do nauczenia się języka moré, o tyle sprowadzeni przez niego nauczyciele nie wykazywali takiego zainteresowania. Ponadto w pierwszych latach centralizacji osadnictwa w Núcleo Indígenal Indianie Moré od razu znaleźli się w otoczeniu wielu *karafó*³⁷ (Białych), takich jak: żołnierze, rodzina Suarez, nauczyciele i rzemieślnicy sprowadzeni przez Leigue Castedo do nauki rzemiosła i pomocy przy budowaniu osady. Według moich informatorów wszyscy ci *karafó* negatywnie oceniali zarówno wszelkie przejawy dawnej kultury Indian Moré, jak i używanie przez nich rodzimego języka.

Rozmawianie w języku moré było zabronione w szkole, ale krytykowane przez nauczycieli również w przestrzeni publicznej³⁸. Z relacji moich interlokutorów wynika, że komunikacja w rodzimym języku w ciągu kilku lat ograniczyła się niemal wyłącznie do sfery prywatnej. Unikano rozmawiania w moré w obecności *karafó*, a swobodna komunikacja w tym języku odbywała się tylko w domowym zaciszu. Jednak bierna nauka języka w domu była bardzo ograniczona ze względu na organizację życia codziennego w Núcleo. Istotne znaczenie miała tutaj strategia zaczerpnięta z idei *escuela Ayllu de Warisata*, polegająca na edukacji poprzez pracę. Prócz nauki języka hiszpańskiego elementem integracji Indian ze społeczeństwem narodowym był szkolny program zorientowany na naukę praktycznych zawodów związanych z uprawą ziemi, hodowlą zwierząt i stolarką (por. Leigue Castedo 1975). W ramach zajęć praktycznych Leigue Castedo rozdzielał obowiązki różnym grupom ludzi. Podczas gdy wszystkie dzieci i niezamężne kobiety zamieszkiwały w Puerto Moré, większość samotnych mężczyzn i niektóre zamężne pary mieszkały w miejscu dzisiejszej osady Monte Azul. Pracowali oni tam jako poszukiwacze kauczuku³⁹ (*siringeros*), przy produkcji cukru z trzciny cukrowej (*trabajadores de molienda*) lub odpowiadali za uprawę poletek dla całej społeczności (*agricultores*).

³⁷ *Karafó* generalnie odnosi się do wszystkich nie-Indian, a zatem nie tylko Białych, ale również Metysów. Niektórzy moi informatorzy twierdzą, że w języku moré istnieją dwa słowa określające „Białych” (w lokalnym języku hiszpańskim – *civilizados*). *Karafó* oznacza Boliwijczyków, z kolei *karajano* – Brazylijczyków (Chyc 2016). Angenot de Lima sugeruje, że słowo *karajano* oznacza generalnie „obcy” (2002: 675), „Biały” był określany terminem *towa'ko karajano* (2002: 673), a także *morato* – obcy rasy białej (2002: 675). Słowo *towa* – oznacza kolor biały (Chyc 2016).

³⁸ Sporo informatorów twierdzi jednak, że niektórzy mężczyźni, którzy zostali spacyfikowani w wieku 35–45 lat, do końca swych dni komunikowali się niemal wyłącznie w języku moré i niechętnie uczyli się języka hiszpańskiego, który znali najczęściej na bardzo rudymenarnym poziomie (Chyc 2016).

³⁹ Kauczukowiec brazylijski (*Hevea brasiliensis*).

Ze względu na politykę wychowawczą prowadzoną przez Leigue Castedo dzieci spędzały większość czasu oddzielone od swoich rodziców, ucząc się w szkole. Spożywały posiłki w internacie, a nawet nocowały w nim, jeśli rodzice pracowali w Monte Azul. Dlatego bierna nauka języka moré w domach nie była możliwa. Z kolei obecna w modelu escuela Ayllu de Warisata idea dwujęzyczności w szkole z wielu względów okazała się niemożliwa do zrealizowania. Do najważniejszych możemy zaliczyć brak systematycznych studiów języka moré oraz niechęć nauczycieli do tego języka i niemal wszelkich przejawów kultury Indian Moré.

Również w kwestii małżeńskich preferencji zmiany nastąpiły bardzo szybko. Jak już wspomniałem, jeszcze przed pacyfikacją Indianie Moré wychowywali dzieci o fizjonomii rasy białej. Nie były one jednak dziećmi małżeństw mieszanych, tzn. Indian z Białymi. Z prowadzonych przeze mnie badań nad pokrewieństwem i genealogią wynika, że pierwsze małżeństwa z nie-Moré zostały zawarte w pierwszych latach pacyfikacji przez mężczyzn w średnim wieku (Chyc 2014, 2016). W kolejnych dekadach są widoczne tendencje wzrostowe w liczbie małżeństw mieszanych. Chociaż większość z nich była zawierana pomiędzy mężczyznami Moré i kobietami nie-Moré, to ich rezydencja zawsze znajdowała się w Núcleo Indígenal Moré. Było tak zasadniczo do roku 1963, kiedy to Leigue Castedo z powodu problemów zdrowotnych opuścił Núcleo i na stałe osiedlił się w Santa Cruz de la Sierra. Wyjątek stanowiła grupa dziesięciu młodych mężczyzn, która w 1959 r. przeniosła się na stronę brazylijską i w większości nigdy już nie powróciła do Monte Azul. Wszyscy oni zawarli związki z kobietami nie-Moré i większość z nich osiedliła się w Brazylii (głównie brazylijskim Guajará-Mirim i okolicach)⁴⁰.

Końcowe rozważania

Podsumowując, chciałbym przywołać kilka zasadniczo jasnych już w toku wywodu powodów występowania różnic kulturowych między współczesnymi Indianami Wari' i Moré oraz rozważyć kilka mniej oczywistych kwestii.

Problem języka wydaje się stosunkowo prosty. Z pewnością fakt, że współcześnie Wari' w przeważającej większości mówią w swoim języku, a Moré niemal zupełnie przestali go używać, wynika z różnic widocznych podczas porównania procesów pacyfikacji tych ludów. W przypadku Wari' język tubylczy okazał się kluczowy nie tylko w pierwszych latach pacyfikacji (komunikacja z tą monolingwistyczną grupą nie była możliwa w żadnym innym języku), ale przede wszystkim w szerszym sensie, jako narzędzie, za pomocą którego misjonarze mogli realizować założony przez siebie cel chrystianizacji Wari'. W wyniku zbiegu

⁴⁰ Według moich rozmówców głównym powodem migracji tych młodych mężczyzn nie było jednak poszukiwanie kobiet, a raczej sprzeciw wobec metod wychowawczych w Núcleo Indígena Moré. Po opuszczeniu Núcleo przez Leigue Castedo powróciło jedynie dwóch z nich (Chyc 2014).

okoliczności komunikacja w tubylczym języku stała się istotna dla dwóch stron tego spotkania. Jak widzieliśmy, w przypadku Indian Moré sytuacja przedstawiała się odmiennie.

Nie wydaje mi się rozstrzygające postawienie kwestii w ten sposób, że w przeciwieństwie do świata Indian Moré w świecie Indian Wari' język świadomie odgrywał istotną rolę w procesie budowania ich tożsamości. Pozytywna ocena języka jako wyróżnika tożsamości etnicznej nie jest wystarczającym czynnikiem jego przetrwania. Należy brać pod uwagę kontekst historyczny i specyfikę wydarzeń, które wzmacniają lub osłabiają używanie rdzennego języka, oraz podmiotowość samych aktorów wydarzeń.

Można dodatkowo rozważać tutaj czynnik populacyjny. Indianie Wari' w momencie pacyfikacji byli licniejszą grupą niż Indianie Moré. Jednak po pierwsze, ta różnica nie jest statystycznie aż tak ogromna. Po drugie, mniejsza liczebność Indian Moré mogłaby przemawiać nawet na korzyść postawy bardziej konserwatywnej i skutkować większym oporem przed nauką języka hiszpańskiego. Liczebność rzeczywiście odgrywa rolę, jeśli porównamy liczbę nie-Indian mieszkających z Wari' i Moré po pacyfikacji. W przypadku Wari' było to kilku, kilkunastu misjonarzy i pracowników SPI wśród 400 Wari'. W przypadku Indian Moré było to kilkudziesięciu nie-Indian (rodzina Leigue Castedo, nauczyciele, rzemieślnicy, żołnierze, pracownicy najemni) pośród 80 Indian Moré ocalałych z epidemii. Te dysproporcje w liczbach są znaczne.

Warto jeszcze przyrzeć się tubylczemu punktowi widzenia. Vilaça (2016: 57) w monografii poświęconej relacjom Indian Wari' z misjonarzami zauważa, że dla Wari' nie ma większego znaczenia, w jakim języku zachodzi komunikacja, ponieważ nie jest ona zależna od języka. Umiejętność komunikacji zdaniem Wari' wynika nie z posługiwania się tym samym językiem, ale z faktu wspólnego przebywania i dzielenia posiłków (Vilaça 2016: 61). Z ich punktu widzenia, to ten czynnik (długotrwała obecność misjonarzy pośród nich) odegrał kluczową rolę w procesie, w wyniku którego słowa wymawiane przez misjonarzy stały się dla Wari' zrozumiałe (Vilaça 2016). Teza ta jest na tyle ogólna, że można ją dopasować również do danych historycznych na temat Moré. Spożywanie posiłków z Leigue Castedo (*karafo*) i generalnie życie z Białymi przez 25 lat mogło, z punktu widzenia Moré, pozytywnie wpływać na umiejętność rozumienia ich mowy (języka hiszpańskiego). Chociaż moi rozmówcy nigdy *explicite* nie podkreślali tej zależności, to sytuacje, takie jak ta, którą sygnalizuję dalej, mogłyby sugerować zasadność tej tezy.

Obecnie wszyscy Moré na co dzień mówią w języku hiszpańskim – fakt ten nie jest przez nich podkreślany, kiedy wskazują na swoją autoidentyfikację jako Moré. Niemniej język hiszpański używany w Monte Azul i Vuelta Grande zawiera sporo zapożyczeń z języka moré – szczególnie w postaci toponimów, oraz z języka portugalskiego. Nazwy wielu miejsc są określane w języku moré, nawet jeśli mają swoje odpowiedniki w języku hiszpańskim. W pierwszych miesiącach mojej obecności wśród Indian, kiedy ze względu na występowanie toponimów w języku moré nie wiedziałem, o czym była mowa, tubylcy śmiali się ze mnie

i podkreślali moją niewiedzę. Jednak z czasem, niektórzy spontanicznie zauważali, że zaczynam je rozpoznawać i sam ich używam. Pojawiały się komentarze wiążące moją dłuższą obecność pośród Moré z umiejętnością rozumienia, o czym jest mowa.

Warto również podkreślić, że mówienie w języku hiszpańskim jest z kolei traktowane przez Moré jako czynnik wzmacniający ich autoidentyfikację jako *civilizados*. Wiele razy słyszałem wypowiedzi typu: *ya no somos indios, no hablamos dialecto, hablamos español* („nie jesteśmy już dzicy, nie mówimy w moré, mówimy po hiszpańsku”). Komunikacja w języku moré jest kojarzona z najstarszymi mieszkańcami wioski (*viejos*), o których mówi się, że porozumiewają się w języku moré, nawet jeśli w rzeczywistości, na co dzień, robią to w języku hiszpańskim. Język moré jest również traktowany jako cecha charakterystyczna dawnych Moré (*indios, ancianos, antepasados*). Reasumując, możemy przyjąć, że mówienie w języku moré (*hablar dialecto/idioma*) jest traktowane przez współczesnych Moré jako czynnik klasyfikujący. Innymi słowy, język ma znaczenie, a jego porzucenie może być znaczące. W tym kontekście interesująca jest dla mnie odpowiedź na pytanie, na ile przejście z języka moré na hiszpański (język *karafo*) było podmiotową decyzją samych Moré. Uważam, że Indianie Moré mogli sami chcieć takiej zmiany i wykorzystali sprzyjające czynniki historyczne, jak np. możliwość wspólnego życia z *karafo*. Jednak ta hipoteza wymaga dalszych szczegółowych badań i analiz, na które brakuje tutaj miejsca.

Pozostaje kwestia mieszanych małżeństw, która nie jest zrozumiała jedynie w świetle porównania procesów pacyfikacji Wari' i Moré. Pacyfikacja dla obu grup otworzyła możliwość pokojowego życia z wrogami (*wijam*) i obcymi (*karafo*). Wydaje się, że obecne różnice w tendencjach mieszanych małżeństw są wynikiem decyzji samych Indian, którzy różnie zareagowali na podobne sytuacje historyczne. Hipoteza robocza, którą przyjmuję, zakłada, że istotną rolę odgrywają tutaj kwestie struktur długiego trwania, rozumianego przeze mnie jako kulturowo uwarunkowany stosunek do odmienności.

W amazonistyce powszechnie przyjmuje się, że mechanizm tworzenia grup ludzkich (w sensie fizycznym i symbolicznym) opiera się na opozycji wewnątrz (tożsame, swojskie) i zewnątrz (obce, odmienne, wrogie). Innymi słowy, tzw. zewnętrżność (*outside*) względem własnej społeczności jest niezbędna do tworzenia tej społeczności (Viveiros de Castro 1986; Overing 1986). W sensie fizycznym jest konieczne zdobywanie np. pożywienia i surowców z zewnątrz, w sensie symbolicznym natomiast np. imion czy szerzej – wiedzy. Reasumując, istnienie zwierząt czy wrogów jest istotne dla tworzenia własnej społeczności.

Vilaça (2010: 309–311), wyjaśniając niechęć Indian Wari' do małżeństw z Białymi, opiera swoją argumentację na klasycznym amazońskim modelu wewnątrz-zewnątrz. Jej zdaniem, Wari' unikają małżeństw z Białymi, aby nie dopuścić do utraty obcości/odmienności, która charakteryzuje Białych. Zgodnie z logiką Indian Wari' poślubieni Biali ulegliby „wari'-zacji” i utraciliby swoje odmienne cechy, które obecnie stanowią dla Wari' wartość. Zdaniem Vilaça nawet sam fakt różnicy jest dla Wari' wartością. Gdy spojrzeć na takie zachowanie pod kątem

stosunku Wari' do odmienności, wówczas jest widoczne charakterystyczne dla wielu kultur amazońskich zainteresowanie tym, co odmienne, i pożądanie tego. Jednak w przeciwieństwie do Indian Moré, Wari wkładają wysiłek w to, by utrzymać różnice między Białymi a Wari'. Według Vilaça Wari' chcą doświadczać świata w taki sposób, jak Biali, ale interesuje ich możliwość powrotu do punktu widzenia Wari'. Ponieważ ich zdaniem pozycja człowieka (*wari'*) i wroga (*wijam*) jest ontologicznie identyczna, to przemiana jednych w drugich jest możliwa i odwracalna (Vilaça 2010: 304).

Materiał etnohistoryczny zebrany przeze mnie pośród Indian Moré utrudnia przyjęcie względem nich identycznej interpretacji. Jak widzieliśmy, dane historyczne pokazują, że Moré co najmniej kilka pokoleń praktykowali „adopcję” porywanych dzieci pomimo ich ewidentnej odmienności etnicznej⁴¹. Zgodnie z logiką wielu amazońskich kosmologii możemy założyć, że z punktu widzenia Moré „adoptowani” *karafo* byli „moré-izowani” – uczyli się mówić w języku moré, jedli z nimi posiłki, mieli dzieci i żyli jak Moré (łącznie z napadaniem na łodzie, jak w przypadku Pam Toka). Sugeruje to znacznie silniejsze wchłanianie odmienności przez Indian Moré, niż ma to miejsce w przypadku Wari'.

Dodatkowo praktyka zawierania małżeństw z nie-Moré, która pojawiała się niemal równocześnie z procesem pacyfikacji Moré, poddaje się interpretacji jako przejaw tego samego mechanizmu – silnego zawłaszczania odmienności. Jednak po pacyfikacji nie mamy do czynienia z procesem „moré-izacji”, lecz ze zjawiskiem, które wygląda na jego przeciwieństwo, czyli ze stopniowym przyjmowaniem sposobu życia *karafo* (począwszy od języka hiszpańskiego, przez koncepcję pracy produkcyjnej, po odmienne praktyki cielesne – jedzenie, spanie, higiena). Brakuje tutaj zatem postawy charakterystycznej dla Wari', która przejawia się w chęci zachowania różnicy w punktach widzenia Wari' i Białych w celu zachowania możliwości przechodzenia między tymi punktami widzenia. Stosując język opisu zaproponowany przez Vilaça, moglibyśmy powiedzieć, że Moré doświadczają dziś świata całkowicie z punktu widzenia *karafo* (*civilizados*)

Jeśli przyjąć ten model, pozostaje odpowiedź na pytanie: cóż się jednak stało z punktem widzenia Moré? Za Vilaça, przez punkt widzenia rozumiem tutaj „sposób życia” (2010: 304). Poprzez analogię do Wari' moglibyśmy przyjąć, że jednym z wyróżników sposobu życia Moré, według nich, było mówienie w języku moré, niejedzenie soli, odwiedzanie krewnych połączone ze wspólnym pićm dużych ilości napoju z manioku (*chicha*), napadanie na łodzie etc. Jeśli tak zdefiniujemy punkt widzenia Moré, możemy dostrzec ciekawy paradoks. Moje badania etnograficzne sugerują, że język moré i sposób życia dawnych Moré jest dziś traktowany przez współczesnych Moré jako coś obcego, co przynależy do

⁴¹ Mam również nieliczne informacje na temat kobiet nie-Moré porywanych z napadanych łodzi. Mężczyźni zawsze byli zabijani. Jednocześnie nikt z moich rozmówców nie przypomina sobie, żeby Moré porywali kobiety z innych lokalnych grup Moré, które zdaniem moich informatorów pozostawały jednak względem siebie we wrogich relacjach. Niektórzy wspominają, że kobiety były porywane spośród sąsiednich grup indiańskich – Itonama i Cayubaba (Chyc 2016).

dawnych Moré (zawsze nazywanych przez moich rozmówców: *indios, ancianos, viejos, antepasados*)⁴². Zatem mamy tu do czynienia z interesującą zamianą miejsc między kategoriami swój-obcy (*Moré-karafo*)⁴³. Dla dawnych Moré obcy byli *karafo*. Dziś, doświadczając świata z punktu widzenia *karafo (civilizados)*, to punkt widzenia dawnych Moré (*indios*) staje się obcy dla współczesnych Moré.

Wydaje się, że w rzeczywistości różnice w preferencjach małżeńskich i w stosunku do rdzennego języka mogą być przejawem odmienności mających swoje głębsze podłoże i dotyczących różnych postaw względem odmienności. O ile Wari' wydają się wkładać wysiłek w utrzymanie pewnego dystansu między nimi a Białymi, o tyle Indianie Moré dążą do zniwelowania tego dystansu poprzez włączanie nie-Indian w relacje pokrewieństwa – dane historyczne pokazują, że robią to już od kilku pokoleń, i poprzez komunikację w języku hiszpańskim. Być może, żyjąc jak cywilizowani, kiedyś zechcą zawłaszczyć odmienność, jaką współcześnie stał się dla nich język i sposób życia dawnych Moré.

Literatura

- Albert, B., Ramos, A.R. (2002). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP.
- Angenot de Lima, G. (2002). *Description phonologique, grammaticale et lexicale du moré, langue amazonienne de Bolivie et du Brésil*. Vol. 2. Porto Velho: Editora da Universidade Federal de Rondônia.
- Astete, A., Murillo, D. (1998). *Pueblos Indígenas de tierras bajas. Características Principales*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación. Programa Indígena PNUD.
- Birchall, J. (2010). *Arquivo de documentação do povo indígena Oro Win*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, www.arqling.museu-goeldi.br/ [dostęp: 28.06.2017].
- Birchall, J., Dunn, M., Greenhill, S.J. (2016). A combined comparative and phylogenetic analysis of the Chapacuran language family. *International Journal of American Linguistics*, 82(3), 255–284.
- Carneiro da Cunha, M.L., Viveiros de Castro, E.B. (1985). Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes*, 71, 191–208.
- Chyc, P. (2013). Wokół etnografii ubóstwa. Kilka uwag na temat przyjmowania pomocy żywnościowej przez Indian Moré. *Ameryka Łacińska*, suplement, 43–56.
- Chyc, P. (2014). Niepublikowane materiały etnograficzne (archiwum autora).
- Chyc, P. (2015). Kłopoty z tradycją. Przykład instytucjonalizacji języka i kultury boliwijskich Indian Moré. *LUD: Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego i Komitetu Nauk Etnologicznych*, 99, 357–365.
- Chyc, P. (2016). Niepublikowane materiały etnograficzne (archiwum autora).
- Chyc, P. (w przygotowaniu). *Ya no somos indios. Explorando la etnohistoria de los Moré de la Amazonia boliviana*.

⁴² Rozwijam szerzej ten temat w przygotowywanej publikacji.

⁴³ W rzeczywistości chodzi o opozycję *indios-civilizados*. Moi rozmówcy rzadko używają terminów w języku moré, częściej mówią w języku hiszpańskim, np.: „*ya no somos indio, somos civilizado*” (Nie jesteśmy już dzicy, jesteśmy cywilizowani).

- Conklin, B.A. (1997). Body paint, feathers, and VCRs: Aesthetics and authenticity in Amazonian activism, *American Ethnologist*, 24(4), 711–737.
- Conklin, B.A. (2001). *Consuming grief: compassionate cannibalism in an Amazonian society*. Austin: University of Texas Press.
- Créqui-Montfort, G., Rivet, P. (1913). Linguistique bolivienne. La famille linguistique Čapakura. *Journal de la Société des Américanistes*, 10(1), 119–171.
- Crevels, M. (2008). South America. W: C. Moseley (ed.) *Encyclopedia of the world's endangered languages* (s. 103–196). London: Routledge.
- Cysouw, M., Good, J. (2013). Languoid, Doculect and Glossonym: Formalizing the Notion „Language”. *Language Documentation & Conservation*, 7, 331–359.
- Duran, I.R. (2000). *Descrição fonológica e lexical do dialeto Kaw Tayo (Kujubi) da língua Moré*, praca magisterska. Guajará-Mirim: Universidade Federal de Rondônia.
- Falkowski, T. (2010). Wydarzenie historyczne jako czynnik strukturalny. Podbój Ameryki Południowej przez Hiszpanów w ujęciu Nathana Wachtela. *Sensus Historiae*, 1(1), 119–131.
- Ferrezezi, J. C. (1997). *Nas águas do Itenês: um estudo semântico com a língua Moré*, praca magisterska. Campinas: IEL-UNICAMP.
- León Portilla, M. (1959). *La visión de los vencidos*. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leigue Castedo, L. (1975). *El Iténez salvaje*. 2nd ed. La Paz: Ministerio de Educación, Departamento de Arqueología, Etnografía y Folklore.
- Luykx, A. (1999). *The citizen factory: Schooling and cultural production in Bolivia*. Albany: SUNY Press.
- Mason, A.W. (1977). *Orono social structure*, praca doktorska. Davis: University of California.
- Meireles, D.M. (1989). *Guardiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes.
- Müller, D.M. (1995). *Aspectos da fonética, da fonêmica e do léxico da língua moré*, praca magisterska. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Overing, J. (1986). Images of cannibalism, death and domination in a “non violent” society. *Journal de la Société des Américanistes*, 72, 133–156.
- Pérez, E. (1962). *Warisata: La escuela-ayllu*. La Paz: Empresa Industrial Gráfica E. Burillo.
- Sahlins, M. (1981). *Historical metaphors and mythical realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sahlins, M. (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (1995). *How “natives” think: About Captain Cook, for example*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M. (2006). *Wyspy historii*. Przeł. I. Kołbon. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Sahlins, M. (2007). *Jak myślą „tubylcy”: o kapitanie Cooku, na przykład*. Przeł. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Schieffelin, E.L., Crittenden, R. (1991). *Like people you see in a dream: first contact in six Papuan societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Siasi/Sesai. (2014). Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI), Secretaria Especial de Saúde Indígena, www.pib.socioambiental.org/en/c/quadro-geral [dostęp: 28.06.2017].
- Snethlage, E.H. (1937). *Atiko Y: meine Erlebnisse bei den Indianern des Guaporé*. Berlin: Klinckschardt & Biermann.
- Snethlage, E.H. (2016). *Die Guaporé-Expedition (1933–1935): Ein Forschungstagebuch. Aus dem Nachlass herausgegeben von Rotger M. Snethlage, Alhard-Mauritz Snethlage und Gleice Mere*. Köln: Böhlau Verlag.

- Vilaça, A. (2010). *Strange enemies: indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*. Durham: Duke University Press.
- Vilaça, A. (2016). *Praying and preying: Christianity in indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press.
- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Anpocs.
- Von Graeve, B. (1989). *The Pacaa Nova: clash of cultures on the Brazilian frontier*. Peterborough: Broadview Press.
- Wachtel, N. (1971). *Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530–1570*. Paris: Gallimard.
- Wachtel, N. (1977). *The vision of the vanquished*. New York: Barnes and Noble.

SUMMARY

Language and marriage. Cultural variability among the Wari' and Moré Indians from a historical anthropology point of view

In this text, I compare the current socio-cultural situation of two indigenous groups from the Guaporé region in Amazonia formerly related culturally and linguistically. I focus on two main cultural differences between modern Wari' and Moré Indians – language and marriage. I argue that those are consequences of two factors. Local historicities and a different attitude toward otherness.

Keywords: Amazonia, comparison, historical anthropology, identity.