

I. STUDIA I MATERIAŁY

MAGDALENA KRYSIŃSKA-KALUŻNA

Konin

INDIANIE I MISJE. MISJONARZE W PROCESIE KONTAKTU I ZMIANY KULTUROWEJ W AMAZONII

Coraz więcej mówi się na temat praw przysługujących ludom tubylczym. Są to głosy zarówno ze strony antropologów, organizacji pozarządowych, misjonarzy, jak i przede wszystkim przedstawicieli ludności tubylczej. Te z ludów tubylczych, które pozostają w kręgu kultur narodowych od dłuższego czasu, są w stanie zorganizować się w sposób umożliwiający im podjęcie próby obrony własnych interesów na arenie narodowej czy międzynarodowej. Natomiast grupy, dla których proces kontaktu z ludnością nietubylczą dopiero się rozpoczyna, są zupełnie – choć to określenie nie najlepiej precyzuje ich stan – zdeorientowane w nowej sytuacji kulturowej. Dalsze losy takich grup uzależnione są w dużym stopniu od tego, kim są tzw. agenci kontaktu: osoby i/lub instytucje, które jako pierwsze przekazują prawdy i wartości nowej kultury.

Jednymi z agentów kontaktu byli i w dalszym ciągu są misjonarze, którzy zajmują się między innymi edukacją niektórych grup indiańskich w Ameryce Południowej. W przeszłości bardzo często byli oni pierwszymi osobami nawiązującymi kontakt z ludnością tubylczą. Robili to na własną rękę, bądź na zlecenie rządów. Celem niniejszego artykułu jest wskazanie na rolę, jaką odgrywali misjonarze w procesie nawiązywania kontaktu, a szczególnie na to, jak ich postawa, wyznawane przez nich wartości i głoszone idee wpływały na losy ludności tubylczej w Ameryce Łacińskiej, ze szczególnym uwzględnieniem Amazonii. Ponieważ w jednym artykule nie sposób omówić działalność wszystkich organizacji misyjnych, które można spotkać na tym obszarze, chcę przedstawić efekty działań tych, które w ostatnich dziesięcioleciach odegrały tam najważniejszą rolę: Letniego Instytutu Lingwistycznego (Summer Institute of Linguistics, dalej SIL)¹ oraz obecnych tam nieustannie od 500 lat misji katolickich. Spośród setek kościołów i organizacji misyjnych prowadzących działalność w tej części świata (w samym Ekwadorze od początku wieku do 1972 roku zarejestrowało się 30 protestanckich kościołów i organizacji wyznaniowych pochodzących z Ameryki Północnej; Robinson, 1981) wybrałam właśnie SIL –

¹ Summer Institute of Linguistic (SIL) zmienił w 1999 roku nazwę na SIL – International. Ponieważ jednak artykuł ten dotyczy wcześniejszej działalności Instytutu, używam w tekście dawnej nazwy i skrótu od jej angielskiego zapisu.

niedenominacyjną organizację protestancką o charakterze misyjnym – ponieważ obok Misji Nowych Plemion, odegrała ona najważniejszą rolę w nawracaniu Indian na protestantyzm, bardzo często przyczyniając się do znacznych zmian kulturowych wśród tych grup, z którymi pozostawała w kontakcie.

By móc przeanalizować powiązania pomiędzy losami Indian a działalnością misji i stwierdzić w jaki sposób działania te determinują sytuację grup indiańskich przedstawiam najpierw postawy misjonarzy katolickich oraz protestanckich misjonarzy-lingwistów z SIL, cele jakie sobie wyznaczali i wyznaczają, metody ich działania oraz zamierzone i niezamierzone rezultaty tych działań. Choć sposoby postępowania poszczególnych misjonarzy z SIL nie są takie same, to jednak trudno byłoby w poglądach członków Instytutu wyodrębnić konkretne nurty w oparciu o sposoby ich pracy wśród ludności tubylczej. Myślę, iż – przynajmniej w Ameryce Łacińskiej – można mówić o jednym schemacie pracy SIL, który postaram się przedstawić. Inaczej jest w przypadku kościoła katolickiego, którego misjonarzy, ze względu na ich poglądy dotyczące pracy misyjnej, można zaklasyfikować do różnych kategorii. W takiej sytuacji zdecydowałam się na przedstawienie poglądów i działalności misjonarzy katolickich pracujących wśród Indian i należących do tych nurtów, które, jak mi się wydaje, w ciągu ostatnich trzydziestu lat najwierniej reprezentowały stanowisko episkopatu łacynoamerykańskiego dotyczące działalności misyjnej. Ilustrując te rozważania przykładami, szczególną uwagę poświęcam Indianom Huaorani z Ekwadoru².

Ani Huaorani, ani też inni Indianie nie mieli oczywiście najmniejszego wpływu na to, kto pierwszy nawiąże z nimi kontakt, a co za tym idzie, którą z licznych obcych wizji świata będzie próbowało się im narzucić. Decyzje poszczególnych rządów krajów Ameryki Łacińskiej o tym, kto i na jakich zasadach ma nawiązać kontakt z izolowanymi grupami indiańskimi, były zazwyczaj decyzjami politycznymi. Silne na tym kontynencie powiązania pomiędzy religią i polityką były często czynnikiem decydującym o wyborze agentów kontaktu, np. misjonarzy z SIL.

Polityczny kontekst działalności religijnej

Chcę rozpocząć od wskazania na wzrastającą różnorodność ruchów religijnych w Ameryce Łacińskiej oraz na związki nowych i działających od dawna instytucji religijnych z polityką jako na czynnik potencjalnie istotny dla losów tych grup indiańskich, które dopiero nawiązują lub nawiążą kontakt ze społecznościami nieindiańskimi. Polityka powiązana jest bowiem z konkretnymi interesami ekonomicznymi, które w Ameryce Łacińskiej bardzo często – ze względu na zasoby naturalne – koncentrują się na obszarach zamieszkałych przez Indian. W takiej sytuacji zawsze istnieje obawa – uzasadniona, jak to zobaczymy w przypadku Huaorani – iż wpływy religijne mogą zostać wykorzystane w celach ekonomicznych i politycznych.

² Indian Huaorani miałam okazję spotkać w 1991 roku podczas pobytu w Ekwadorze z grupą polskich etnologów.

W Boliwii – która nie jest pod tym względem wśród krajów latynoskich przypadkiem odosobnionym – w 1993 roku były oficjalnie zarejestrowane 124 grupy religijne. W czasie rządów wojskowych, od połowy lat 60. do początku 80., państwo boliwijskie interweniowało bezpośrednio w sprawy religii. Kolejne rządy, przychylnie Stanom Zjednoczonym Ameryki, ułatwiały organizacjom protestanckim o charakterze misyjnym prowadzenie działalności, która miała być pomocna w zwalczaniu wpływów teologii wyzwolenia, określanej przez rządy wojskowych jako komunistyczna. Podobnie działo się na całym kontynencie. Obecnie, jak to opisuje Lesley Gill, w La Paz istnieje ogromna „mobilność religijna” (Gill, 1993, s. 181). Kobiety i mężczyźni w ciągu swojego życia są kolejno członkami różnych kościołów i wyznań. Czasami należą do kilku z nich jednocześnie. Na przykład osoba urodzona i wychowana w środowisku wyznającym katolicyzm, przechodzi na protestantyzm przyłączając się do Zgromadzeń Boga³, później przenosi się do Zjednoczonego Kościoła Zielonoświątkowego i ostatecznie powraca do ludowego katolicyzmu. W każdym momencie tego procesu może ona także konsultować się z *yatiri* – indiańskim wróżbitą i uzdrowicielem.

W Brazylii – uważanej za największy religijny tygiel na kontynencie – w 1993 roku szacowano, iż protestanci to 13% społeczeństwa. Trzy czwarte brazylijskich protestantów to zielonoświątkowcy (Stoll, 1993; Freston, 1993). Podobnie jak w Brazylii, tak i w innych krajach Ameryki Łacińskiej, kościół ten zdobywa coraz liczniejsze rzesze wyznawców⁴. Jego popularność przypisuje się szczególnie darom, jakim Duch Św. obdarza członków kościoła – mówieniem językami, mocą uzdrawiania i prorokowania, a także nastawieniem na pracę wśród biednych. Choć w samej Brazylii kościoły zielonoświątkowe nie objęły dotychczas swym wpływem zbyt wielu wspólnot etnicznych, jednak, jak pisze Aleksander Posern-Zieliński, to właśnie idee głoszone przez zielonoświątkowców w największej mierze współgrają z tradycyjnymi formami religijności autochtonicznej („akceptacja ekstazy i transu jako formy kontaktu z sacrum, powiązanie rytuałów z zabiegami magiczno-leczniczymi, wspólnotowy charakter nowych grup wyznaniowych, wiara w możliwość wniknięcia Ducha Św. w człowieka wizja zbawienia w wersji millenarystycznej”; Posern-Zieliński, 1994, s. 57). Dobrym przykładem na tworzenie kościołów autochtonicznych w oparciu o idee zielonoświątkowców są Indianie Toba z argentyńskiego Chaco i ich Iglesia Evangelica Unida (*ibidem*).

Zielonoświątkowcy to „czwarta fala” protestantyzmu w Ameryce Łacińskiej. Pierwszą i drugą falę, w XIX i na początku XX wieku, stanowiły kościoły euro-

³ Asambleas de Dios, Assemblies of God, to jedna z największych amerykańskich kongregacji ewangelicznych. Kościoły te istnieją także w innych częściach świata, np. w Tanzanii jest ponad 1500 kościołów Pentecostal Assemblies of God i wiele innych Assemblies of God, z których każdy – podobnie jak w Ameryce Łacińskiej – jest autonomiczny.

⁴ Kreśląc ten ogólny zarys sytuacji wyznaniowej w Ameryce Łacińskiej nie mogę sobie pozwolić na dokładniejszy opis bardzo ciekawego zjawiska, jakim jest rozwój kościołów zielonoświątkowych, ruchów *crentes* („wierzących”, jak brazylijscy zielonoświątkowcy sami nazywają siebie), czy katolickich ruchów charyzmatycznych.

pejskich imigrantów, jak np. Niemieccy Luteranie Brazylii oraz niektóre główne wyznania z USA. „Trzecią falę” tworzyły fundamentalistyczne *faith mission*⁵. Żadne jednak z tych wyznań nie zdobyło tak wielu wyznawców, co ostatnia fala kościołów zielonoświątkowych⁶.

Istotny aspekt związku pomiędzy polityką a religią świetnie przedstawia Rowan Ireland w artykule *Crentes z Campo Alegre i religijna konstrukcja brazylijskiej polityki* pisząc: „W ciągu mojej dwudziestoletniej – z przerwami – pracy w terenie od 1977 do 1989 roku, księża, agenci reżimów wojskowych, populistyczni politycy, właściciele ziemscy i biznesmeni musieli pracować w i poprzez religijny rynek, aby znaleźć wsparcie i legitymizację dla swoich projektów” (Ireland, 1993, s. 48). Głosy protestantów miały znaczny wpływ na wyniki wyborów prezydenckich w Peru i Gwatemali, a w Brazylii kościoły protestanckie mają silne przedstawicielstwa w parlamencie. Na południu Meksyku to raczej katolicy popierają rząd, a protestanci, którzy – bywa – są wyrzucani z domów, pozostają w opozycji. Możliwości, jakie stwarza funkcjonowanie kościoła jako instytucji, są często wykorzystywane w celach politycznych. Przykładem może być Uniwersalny Kościół Królestwa Bożego, należący do „trzeciej fali” brazylijskich kościołów zielonoświątkowych, która rozpoczęła się w końcu lat 70. Kościół, liczący około 800 tys. wyznawców, znany jest m.in. z egzorcyzmów i agresywnego stylu zdobywania funduszy, a także z posiadania sieci telewizyjnej. Na początku lat 90. znalazł się on pod ostrzałem narodowych mediów brazylijskich, a śledztwo policji wskazywało m.in. na powiązania z kolumbijskimi handlarzami narkotyków. By móc się skutecznie bronić na scenie politycznej (m.in. przed zabranieniem koncesji telewizyjnej), kościół delegował 3 deputowanych do Kongresu, a także deputowanych stanowych w Sao Paulo, Rio i Bahia. Dla zagwarantowania odpowiedniego podziału głosów wiernych, potrzebnego do wyboru dwóch deputowanych federalnych, kościoły w stanie Rio zostały odpowiednio podzielone komputerowo (Freston, 1993).

Oprócz możliwości politycznych, czy też raczej wraz z nimi, działalność religijna stwarza szerokie możliwości ekonomiczne. Elizabeth Rohr, powołując się m.in. na raport NACLA (North American Congress on Latin America)

⁵ Termin *faith mission* jest używany w odniesieniu do organizacji misyjnych, których pracownicy nie mają pensji, lecz są wspierani finansowo przez wysyłające ich kościoły, znajomych i innych wierzących. Często jedną z podstawowych zasad działania takich misji jest nieproszenie o wsparcie finansowe. Misjonarze nie informują o swoich potrzebach, chyba że zostaną o nie zapytani. *Faith* odnosi się do wiary w boże zaopatrzenie dla wszystkich potrzeb.

⁶ Myślę, iż wnioski, jakie płyną z odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak wielu Latinoamerykanów porzuca kościół katolicki na rzecz kościołów protestanckich, są istotne dla rozważań nad obecnymi postawami w kościele katolickim. Przez 20 lat, do początku lat 90... „postępowi” katolicy sądzili, iż z sukcesem reformują swój kościół i odpowiadają na zapotrzebowanie biednych głosząc teologię wyzwolenia. David Stoll uważa, iż być może wizja kościoła broniącego społeczeństwa przeciw siłom dyktatorów i światowego kapitalizmu zawiodła, ponieważ kluczową rolę kościoła, dla przeciętnego Latynosa, była mistyfikacja społecznych nierówności. W praktyce teologia wyzwolenia okazałaby się więc odrzuceniem mistyki pośrednictwa z wyższymi duchowymi i politycznymi siłami, które to odrzucenie uniemożliwiło kościołowi zażęgniwanie konfliktów społecznych, a także naraziło go na represje ze strony władz państwowych.

wskazuje, iż niektóre ugrupowania misyjne otrzymują pomoc od takich firm jak Coca-Cola, Pepsi-Cola, Mobil Oil czy Holiday Inn. Nie ulega wątpliwości – pisze Rohr – „iż konsorcja te ofiarują pomoc ekonomiczną jedynie tym przedsięwzięciom misyjnym, które po pierwsze posiadają ideologię zdolną do zmiany grup ludności w „apatyczny blok”; po drugie, osłabiają odpowiedzialność społeczną kładąc nacisk na przepowiednie biblijne i odwołując się do zbawienia na tamtym świecie; po trzecie wiedzą, jak należy działać w interesie politycznych i ekonomicznych celów Stanów Zjednoczonych; po czwarte byłyby zdolne zdyskredytować tych, którzy krytykują politykę USA” (Rohr, 1997, s. 114).

Trudno oczekiwać, aby organizacja misyjna dotowana przez konsorcjum pozostała bezstronna w przypadku konfliktu interesów swojego darczyńcy i miejscowej ludności. A interesy dużych kompanii zwykle nie pokrywają się z interesami ludów tubylczych. Przykładem może być wspomniany już Mobil, który w 1996 roku podpisał z rządem peruwiańskim kontrakt dający mu prawo do poszukiwania ropy naftowej w tej części rejonu Madre de Dios, w której żyje kilka izolowanych grup indiańskich (z planów tych Mobil ostatecznie zrezygnował pod naciskiem opinii międzynarodowej). Podobna operacja przeprowadzona w Peru przez firmę Shell w latach 80. doprowadziła do śmierci 50-100 – żyjących wcześniej w izolacji – Indian Yora (Nahua), którzy zmarli głównie po zachorowaniu na gripę lub odrę.

Większość grup indiańskich w Amazonii już od dawna ma kontakty ze społecznościami nieindiańskimi, a co za tym idzie z przedstawicielami różnych kościołów i misji. Z niektórymi grupami kontakt taki został nawiązany w ciągu ostatnich lat. Są też grupy, które wciąż żyją w izolacji. Mariusz Kairski ocenia, iż w Ameryce Południowej jest 100 grup izolowanych, w tym w samej Brazylii 88 (Kairski, 1999). Według szacunków Instituto Socioambiental, w Brazylii są 53 grupy izolowane. Departament FUNAI (brazylijskiej rządowej agencji ds. Indian) zajmujący się izolowanymi grupami, a powstały na przełomie lat 80. i 90., potwierdza istnienie jedynie 22 z nich. 28 obszarów jest aktualnie sprawdzanych. Przynajmniej 31 izolowanych grup w Brazylii pozostaje na obszarze wyznaczonym jako ziemia indiańska lub w jakimś stopniu uznawanym za taką przez agencje rządowe.

Wśród grup żyjących w izolacji można wyróżnić takie, które prawdopodobnie nie miały dotychczas żadnego kontaktu z nie-Indianami; takie, które kontakt ten miały w mniej lub bardziej odległej przeszłości (np. na początku XX wieku, podczas boomu kauczukowego) i zerwały go przemieszczając się w mniej dostępne obszary oraz grupy, które miały w ostatnich latach sporadyczne kontakty ze społecznościami nieindiańskimi, lecz unikają nawiązania stałego kontaktu. W jaki sposób będą się rozwijały relacje pomiędzy tymi grupami a społeczeństwem narodowym zależy od wielu okoliczności. Jeśli w regionie zamieszkałym przez daną grupę nie ma złóż surowców, nie jest on też w inny sposób istotny dla interesów państwa (nie leży na szlaku komunikacyjnym bądź w strefie przygranicznej), nie zabiegają o niego hodowcy bydła lub duże firmy – moment nawiązania kontaktu może zależeć od Indian. Bywa, że jest on nawiązy-

wany w sposób pokojowy (w Brazylii procesem nawiązywania kontaktu zajmują się przygotowani w tym kierunku *sertaniści* – znawcy wnętrza kraju), lecz przeważnie w sposób mniej lub bardziej dramatyczny.

Do niedawna – jak już pisałam – nawiązywaniem kontaktu z izolowanymi grupami indiańskimi zajmowali się głównie misjonarze. Po jego nawiązaniu kościół lub misja „opiekowały się” daną grupą, zajmując się zarówno edukacją, opieką zdrowotną, a nierzadko także działalnością prozelityczną. Napisano bardzo wiele, krytykując politykę rządów, które zlecając misjom nawiązywanie kontaktów i edukację Indian liczyły na ich szybką i skuteczną asymilację w narodowych społeczeństwach latynoskich, a także działalność misjonarzy, szczególnie działających w ramach fundamentalistycznych misji protestanckich. Niejednokrotnie krytykowano także kościół katolicki. (Z ważniejszych publikacji krytykujących działalność misjonarzy można tu wymienić: *Is God an American?*, red. Hvalkof i Aaby, 1981; *Fishers of Men or Founders of Empire?*, Stoll, 1982; *Missionaries*, Lewis, 1988; artykuły w publikacjach: North American Congress on Latin America, Survival International, Cultural Survival oraz Royal Anthropological Institute). Zarówno jednak katolicy, jak i protestanci w dalszym ciągu pracują wśród Indian.

Kościół katolicki wobec odmienności religijnej i kulturowej

Kościół katolicki był obecny od pierwszych momentów kontaktu kultur indiańskich z kulturą Zachodu. Z jednej strony wyrażał hierarchię wartości tej kultury, z drugiej był nieodłącznym, nadającym jej kształt elementem. Reprezentował go zarówno walczący o prawa Indian Las Casas, jak i – zajmujący przeciwne stanowisko – Sepúlveda. Dominikańskie, franciszkańskie i jezuickie misje nawracały Indian i próbowały uczynić z nich „pełnowartościowych ludzi” (zmieniając, czy wręcz zabijając ich kulturę, lecz też niejednokrotnie ratując im w ten sposób życie). Prowadzący jedną z jezuickich paragwajskich redukcji, redukcję Trzech Króli, żyjący na przełomie XVII i XVIII wieku Antonius Sepp von Rinegg, zapisał w swym dzienniku: „Niegdyś Jarosowie chcąc okazać żalobę po zmarłym malowali się ochrą na czerwono lub gliną kaolinową na biało. Dziś krewni zmarłego w redukcji noszą na twarzy cienki woal. Przejęli to od Hiszpanów. Zapomnieli o głośnym lamentowaniu i wyciu na pogrzebach, jakim wyrażali dawniej wielki ból i nauczyli się cicho płakać. Pożegnawszy się ze zmarłym wracają znów do codziennej pracy. Ludy Guarani, do których należą także Jarosowie, drżały dawniej ze strachu przed demonami, teraz także oznaki żałoby zmieniły się u nich na bardziej obyczajne i ludzkie” (Braumann, 1977, s. 69).

Czy można się jednak dziwić urodzonemu w XVII wieku jezuitcie, dla którego jedno oznaki żałoby były bardziej ludzkie niż inne, jeśli przypomnieć sobie o wiele późniejsze ewolucjonistyczne koncepcje etnologów? Dla jezuitów i innych misjonarzy działających na odkrytych przez Europejczyków ziemiach, nadrzędnym celem było przekonanie tubylców do przyjęcia wiary chrześcijańskiej i chrztu, co miało ratować ich przed wiecznym potępieniem. To, jak dzia-

łałość misjonarzy i narzucane przez nich wzorce, wpływały na tubylczą kulturę, a co za tym idzie – na przetrwanie danej społeczności, nie miało większego znaczenia w obliczu ostatecznej prawdy i dążenia do szczęścia i życia wiecznego, które misjonarze chcieli Indianom zapewnić.

Podjęcie kościoła katolickiego do innych religii i kultur w ciągu 500 lat znacznie się zmieniło, choć z pewnością nie jest jednolite. Zgodnie z Soborem Watykańskim II (1962-1965 rok) głoszenie Ewangelii ma priorytet przed każdą inną działalnością kościoła. Sobór potwierdził „misyjną naturę” kościoła rzymskokatolickiego, a za ostateczny cel działalności misyjnej została uznana ewangelizacja i tworzenie kościoła u ludów i grup, wśród których on nie istniał (*Ad gentes divinitus*, 1968). Uznano, iż konieczna jest zmiana, z pomocą Ewangelii, kryteriów sprawiedliwości, określonych wartości, sposobów myślenia, źródeł inspiracji oraz tych sposobów życia ludzkości, które pozostają w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawienia (*Evangelii nuntiandi*, 1981, pkt. 19). Należy zmieniać to, co się oddaliło od Boga, odnowić to, co dobre, lecz nie kompletnie chrześcijańskie i przybliżyć ponownie to, co się oddaliło (Amodio, 1990, s. 106-107). Mówi się także o błędach popełnianych przez misjonarzy katolickich. „Bez wątpienia dzieło misjonarzy, w tym co w nim było ludzkiego, nie było doskonałe, a niektórzy z nich mogli do autentycznego przesłania ewangelicznego domieszać wiele z właściwego ich ojczystemu krajowi stylu życia i myślenia” (*Populorum progressio*, 1981, pkt. 12, s. 233-235).

Przed Soborem Watykańskim II misjonarz przyjmował zmianę kulturową jako specyficzny przedmiot swojej działalności. Okres późniejszy stał się kryzysem tożsamości dla wielu misjonarzy katolickich zadających sobie pytanie, czy można ewangelizować przyjmując kryteria antropologiczne, waloryzując kulturę i nie eliminując jej (Bottasso, 1990, s. 194). Szczególnego znaczenia może nabrać odpowiedź na to pytanie, gdy uświadomimy sobie, iż kościół rzymskokatolicki prowadzi dyskurs ekumeniczny z islamem, buddyzmem i innymi „wielkimi” religiami. Do pozostałych odnosi się teoria „zarodków Słowa” (którą przedstawię później) i nie przysługuje im miano religii, lecz „religijności” (hiszp. *religiosidad*).

Innym istotnym przesłaniem, jakim ma się kierować misjonarz, a które z pewnością także nie ułatwia mu dokonywania rozstrzygnięć na rzecz głoszenia Ewangelii „wcielającej się” w kulturę danej grupy, jest potępienie synkretyzmu. Jest to szczególnie ważne, gdyż większość współczesnych religii indiańskich w Ameryce Łacińskiej to religie typu synkretycznego. Potępienie synkretyzmu – choć jednoznaczne – pozostaje jednak w sprzeczności z deklaracją, iż to, co w kulturze wartościowe i „rozjaśnione światłem Ewangelii” powinno przetrwać (*Ad gentes divinitus*, 1968, s. 460).

Odpowiedź, co jest wartościowe, a co nie, jest pozostawiona misjonarzowi. To on ma o tym rozstrzygać. Wydaje się, że decyzje misjonarzy mogą być pod tym względem rozbieżne. Juan Bottasso tworzy typologię misjonarzy posoborowych dzieląc ich na tych, którzy:

1. z powodu wieku, odizolowania lub niskiego wykształcenia pozostali na marginesie debaty;

2. zamknęli się bardziej w swoim konserwatyzmie;
3. poświęcili się analizie problemu, wycofując się z pracy w terenie;
4. prowadzą działalność typowo „materialną”, krytykując tracenie czasu na dyskusje;
5. przyjęli postawę pragmatyczną, skupiając się na niesieniu pomocy organizacjom i ruchom indiańskim, „jak gdyby pomijając obecność Kościoła” (Bottasso, 1990, s. 196) ;
6. utożsamiając się z reprezentantami grupy piątej, stawiają też czoło wyzwaniom wynikającym z ustaleń teologicznych (*ibidem*).

Podział ten można przyporządkować podziałowi dokonanemu przez Emanuele Amodio, który opisuje misjonarzy jako „klasycznych” lub „wcieleniowców” (hiszp. *encarnacionalistas*) (Amodio, 1990, s. 117). Ci drudzy (którzy odpowiedzialiby misjonarzom z grup piątej i szóstej w podziale dokonany przez Bottassę) wychodzą z założenia, iż jeśli ludy przyjmują Ewangelię głoszoną przez kościół, wówczas wciela się on w nie i w ich kulturę.

Omówię teraz działalność tej właśnie grupy misjonarzy katolickich.

Misje katolickie

W końcu lat 40. i na początku 50. rozpoczyna się zasiedlanie okolic brazylijskich rzek Juruena i Arinos, w pobliżu których żyją Indianie Rikbakca (Rikbakta). Ciągłe konflikty pomiędzy osadnikami a Indianami sprawiają, iż na arenę wkracza jezuita Joao Dornstauder. Zamierza spacyfikować Rikbakca. Nie otrzymuje pomocy od Służby Ochrony Indian, lecz za to dostaje ją od przedsiębiorców, którzy oczywiście nie udzielają jej bezinteresownie. Po pierwszym pokojowym kontakcie w roku 1957, na nieznaną im dotąd chorobę umiera część Rikbakca. Misja Anchieta zostaje przez Dornstaudera przekazana ojcu Edgarowi Schmidtowowi, który obyczaje Indian postrzega jako dziwactwo. W tygodniowym kalendarzu ustanowionym przez niego w misji, prace polowe zajmowały pięć dni, sobota miała być przeznaczona na polowanie i łowienie, a niedziela na odpoczynek. Misyjna szkoła ignorowała indiański język i zwyczaje. W 1971 roku rolnicza firma przekonała ojca Edgara do oddania jej ziemi Rikbakca (twierdząc, że ma do niej prawo) za niewielką kwotę wypłaconą za chaty i obsadzone pola. Dla Rikbakca pozostaje 1/40 ich tradycyjnego terytorium. Historia Jesuit Missao Anchieta jest jedną z wielu podobnych historii katolickich misji wśród Indian (Hahn, 1981).

Na początku lat 70. kościół katolicki, a przynajmniej część misjonarzy, uświadamia sobie, iż „klasyczny” sposób prowadzenia misji zawiódł, nie doprowadzając do celu, jakim była ewangelizacja Indian, i że kończy się jedna epoka i należy rozpocząć drugą⁷.

⁷ Dobrą ilustrację ewangelizacyjnej porażki kościoła katolickiego stanowi poniższy fragment z książki *Porywacze dusz* dotyczący meksykańskich Mazateków: „Jego świątobliwość biskup chciałby usłyszeć od każdego z was, ilu mamy teraz bogów? (...) Nie jesteśmy co do tego zgodni. *padre*. Don Valerio twierdzi, że nie mamy już żadnego boga, bo wszyscy go zjedli podczas mszy.

Krytyka działań misjonarzy, szczególnie fundamentalistycznych misji protestanckich, a także antropologów jako agentów kontaktu, stała się przyczyną zorganizowania pod auspicjami kościołów protestanckich konferencji na Barbados w 1971 roku. Jest ona dziś uważana za „moment narodzenia” nowej koncepcji relacji pomiędzy grupami indiańskimi w Ameryce Łacińskiej i wysłannikami społeczeństwa narodowego, którzy – z różnych powodów – pracują z Indianami (Warren, 1990, s. 59). Wobec misji oczekiwano refleksji nad ich etnocentrycznym podejściem do tubylczych kultur i religii oraz powstrzymania się od działalności prozelitycznej. Antropologowie uczestniczący w spotkaniu domagali się wprowadzenia moratorium na prowadzenie działalności misyjnej wśród Indian. Mówiono też o zaprzestaniu „walki o dusze” i nie ingerowaniu przez misje w organizację demograficzno-terytorialną, społeczną i rodzinną grup etnicznych. Od antropologów domagano się, by służyli swoją wiedzą pomagając grupom indiańskim, których kultury były tylko obiektem ich badań (Bottasso, 1990; Headland, 1996).

Lata 70. to także Trzecia Konferencja Generalna Episkopatu Łatynoamerykańskiego, która odbyła się w Puebli w 1979 roku. Choć, podobnie jak poprzednia Konferencja w Medellin (1968), poświęciła ona niewiele uwagi Indianom, a znacznie więcej „biednym” (posługując się kategoriami socjoekonomicznymi, a nie typu kulturowego czy etnicznego), to jednak wypowiedzi podczas tej konferencji były mniej konserwatywne niż poprzednio. Mówiono, iż nie należy niszczyć kultury, lecz znaleźć równowagę pomiędzy jej „zachowaniem i wzmocnieniem” a „przeobrażającą siłą Ewangelii” (Amodio, 1990, s. 114).

Wciąż niedostateczne poświęcenie uwagi kwestii indiańskiej w Puebli, podobnie jak w Medellin, było krytkowane przez Consejo Indigenista Misionero (CIMI) – Misyjną Radę Indianistyczną, związaną bezpośrednio z Konferencją Episkopatu Brazylijskiego. Pierwsze spotkanie CIMI odbyło się w 1972 roku. Dało ono początek ruchowi, o którym dokładniej napiszę w dalszej części artykułu.

W tym czasie Amazonia doświadczała nowego procesu kolonizacji wewnętrznej, która w poważny sposób zagrażała fizycznemu i kulturowemu przetrwaniu grup indiańskich. W tej sytuacji, która – dla kościoła katolickiego na tym obszarze – wiązała się z poszukiwaniem nowych dróg, zarówno w obszarze teologii, jak i praktyki misyjnej, doszło do Pierwszego Spotkania Panamazońskiego Misji Indiańskich (Primer Encuentro Panamazonico de Pastoral) w Manaus w 1977 roku. „Dokument końcowy spotkania w Manaus jest bez wątpienia jednym z najbardziej oczywistych przykładów na zdolności katolickiego kościoła łatynoamerykańskiego do zebrania i oryginalnego opracowania krytyki dokonanej przez antropologię radykalną” (Warren, 1990, s. 62). „Dokument” za fundamentalne cele misji indiańskich w Amazonii uznawał fizyczne i kultu-

Don Venustiano natomiast uważa, że skoro zjedliśmy przenajświętszą Trójcę, a Maria nie należała do Trójcy, to została Maria. Ja z kolei jestem zdania, że zjedliśmy tylko Chrystusa, a więc został Bóg Ojciec, Duch Święty, czyli Przenajświętsza Dwójca i Maria” (Jacóczyński, Wołowski, 1995, s. 60).

rowe przeżycie ludów tubylczych. W praktyce miało to polegać na pomocy w powiększaniu autonomii i samorządności dla organizacji indiańskich oraz uświadamianiu społeczności dominującej i samego kościoła co do systematycznej eksterminacji i marginalizacji, na jaką skazani są Indianie.

Refleksja teologiczna i duszpasterska, jaka tworzy się w tym czasie w Brazylii i obecna jest także w innych krajach Ameryki Łacińskiej, jest owocem wymiany między „specjalistami” (antropologami) a misjonarzami *de base* (pracującymi „u podstaw”).

Omówię trzy nurty tej refleksji:

1. nurt „zarodków Słowa”;
2. teologię wyzwolenia;
3. nurt reprezentowany m.in. przez brazylijskie CIMI i misje salezjańskie w Ekwadorze⁸.

Nurt „zarodków Słowa”

Kościół katolicki uznał, iż w każdej kulturze można znaleźć „nasiona Słowa” czy też „zarodki Słowa” (*Evangelii nuntiandi*, 53, s. 397; *Ad gentes divinitus*, s. 445-447), które się tam ukrywają i mogą być przygotowaniem do przyjęcia ewangelii. Kultury – zgodnie z tą koncepcją – zawierają „ziarna prawdy” i wartości, które mogą pozwolić na zbawienie i stworzyć teren, na którym misjonarz umieszcza następne „nasiona”. Z tych nasion mają rozwinąć się kościoły indiańskie (*Ad gentes divinitus*, s. 442). „Zarodki” są więc protoewangelią, natomiast „nasiona” są elementami nauczania chrześcijańskiego wchłoniętymi przez lokalne kultury (czy to w przypadku kultur indiańskich, czy tzw. religijności ludowej).

Wątpliwości związane z praktyką misyjną „zarodków Słowa” dotyczą tego, jak misjonarz ma odróżnić „zarodki” i „niezarodki”. Podobnie rzecz ma się z „nasionami”. „Faktycznie, zostawia się ogromną otwartą przestrzeń misjonarzom jako jednostkom, a oni, wychodząc z własnej historii i kultury, decydują przy każdej okazji, co należy robić. W ten sposób, wielokrotnie element kultury danej grupy uważany jest przez jednego misjonarza za posiadający wartość chrześcijańską lub «zarodek Słowa» i w ten sposób waloryzowany. Ten sam element przez innego misjonarza rozpoznawany jest odmiennie i w związku z tym zwalczany” (Amodio, 1990, s. 110).

Teologia wyzwolenia

Teologia wyzwolenia posiada – według Paulo Suessa – więcej cech „teologii latynoskiej”, charakterystycznej dla Trzeciego Świata niż amerindiańskiej, za-

⁸ Zapytany o podobieństwa pomiędzy działalnością CIMI i Salezjanów. Juan Bottasso SDB odpowiedział: „Można powiedzieć, że CIMI i misjonarze Salezjanie zgadzają się w swoich znaczących celach i kierunkach działania, lecz pracują w inny sposób. Praca CIMI jest bardziej polityczna, z towarzyszeniem i poradą różnych organizacji. Salezjanie są bardziej pragmatyczni: zakładają szkoły, redagują podręczniki, organizują spółdzielnie. Są bardziej związani z obszarem, na którym pracują. Z wieloma zadaniami, lecz w niewielkim stopniu obecni w narodowych organizacjach” (informacja własna, 2000).

równy ze względu na temat rozważań teologicznych, jak i wnioski, do jakich one prowadzą (Suess, 1990, s. 158). W latach 80. teologowie wyzwolenia zaczęli być jednak coraz częściej proszeni przez misjonarzy o pomoc w stworzeniu „optyki indianistycznej”. Wychodząc z założenia, iż Kościół jest jak Chrystus wcielający się w poszczególne społeczeństwa, Leonardo Boff – największy brazylijski teolog wyzwolenia – wypowiada się w obronie synkretyzmu. Według Boffa synkretyzm jest samą istotą chrześcijaństwa, „prawem wcielenia” kościoła w kulturę. Chrześcijaństwo jest „wielkim synkretyzmem”. Dla Boffa istnieją różne typy synkretyzmu, lecz tylko jeden z nich jest właściwy – „synkretyzm jako nowa fuzja”. Uważa on, iż religia jest synkretycznym wyrażeniem wiary, która może wyrażać się tylko przez nią. Patologią jest sama religia bez wiary. Przykładem mogą być Stary i Nowy Testament, które zawierają elementy nie tylko kultury hebrajskiej, lecz różnych kultur śródziemnomorskich. Gdy fundamentalna tożsamość chrześcijańska jest ocalona, wówczas jest to synkretyzm chrześcijański, który należy chronić i rozwijać. W przeciwnym wypadku, gdy to chrześcijaństwo nawracane jest na inną religię, która nosi tylko pewne jego cechy, mamy do czynienia z synkretyzmem niechrześcijańskim. Zgodnie z tym, co mówi Boff, nie należy go potępiać, lecz tolerować (Bottasso, 1990).

Tu także, podobnie jak w przypadku „zarodków Słowa”, misjonarz sam podejmuje decyzję, co warto rozwijać i waloryzować, a co jedynie tolerować.

Nurt reprezentowany przez Consejo Indigenista Misionero

„Kto zamierza tworzyć nowe ruiny, by szerzyć chrześcijaństwo, anatema sit” – pisze Paulo Suess, jedna z najważniejszych postaci CIMI (Suess, 1990, s. 148). Pisze on też, iż misjonarze i antropologowie muszą dziś legitymizować swoją obecność wśród Indian. Ci ostatni powinni mieć swobodę podjęcia decyzji, czy na tę obecność się zgodzić.

Dla powstałego w 1972 roku CIMI, działającego przy Narodowej Konferencji Biskupów Brazylijskich, istotą i legitymizacją ich działania pozostaje praca na rzecz fizycznego i kulturowego przetrwania Indian. Rada liczy obecnie 347 misjonarzy tworzących 112 zespołów w różnych częściach Brazylii. Refleksja teologiczna CIMI tworzy się w oparciu i w związku z działalnością misyjną. Sytuacja Indian walczących o ziemię utożsamiana jest z biblijnym Exodusem i z boską obietnicą otrzymania ziemi przodków. Dużo miejsca poświęca się analizowaniu metod misyjnych, czasowi, osobie misjonarza i problemom, jakie stwarza. Według Suessa, każda interwencja misjonarza, który chce bezpośrednio głosić Jezusa Chrystusa, wstrząsa kulturą indiańską. Głoszenie Boga-Miłości przeciwko Bogu-Mścicielowi jest, podobnie jak szczepienia, interwencją. W sytuacji ekspansji społeczeństwa narodowego, zupełna nieinterwencja jest nierealna. Suess uważa, że należy więc dyskutować nad tym, kto ma interweniować, jak i w czyim interesie.

Realizując „nową misjologię” CIMI (ponieważ dawne misje były – jak mówi Suess – klęską ludów indiańskich), misjonarz dąży do tego, by stać się ak-

ceptowanym przez Indian jako jeden z nich. Termin „wcielenie” jest tu synonimem inkulturacji, która w przypadku misjonarza (podobnie jak antropologa) nigdy nie jest całkowita. Misjonarz pozostaje na „drodze inkulturacyjnej”. Trudność w utrzymaniu równowagi pomiędzy zachowaniem tożsamości i inkulturacją prowadzi wielu misjonarzy do kryzysu. „Jeśli misjonarz traci swą tożsamość – twierdzi Suess – staje się przypadkiem psychiatrycznym” (Amodio, 1990, s. 137). CIMI głosi, iż należy odróżniać ewangelizację od prozelityzmu, zaś wolność religijna „innego” zasługuje na szacunek i obronę. Opowiada się też za dialogiem z religiami plemiennymi Indian, podobnym do prowadzonego z buddystami czy ateistami.

Niektórzy misjonarze z CIMI ograniczają swoją działalność liturgiczną i katechetyczną na rzecz działalności społecznej. „Porantim” – biuletyn CIMI – koncentruje się na problemach społecznych i politycznych dotyczących Indian. „Kto walczy o autonomię polityczną, walczy też o utrzymanie się religii, o zniesienie kolonializmu i/lub paternalizmu religijnego” (Suess, 1990, s. 157).

W teologii głoszonej przez CIMI – podobnie jak w dwóch omówionych poprzednio – podkreśla się wagę mitów indiańskich jako esencji kultury, która nie może zostać zniszczona. „Zniszczyć mit, czy to za pomocą narzuconej akulturacji, czy też nieuważną katechezą jest antyludzkie i antyewangeliczne” (Bottasso, 1990, s. 200). W tym samym tekście Juan Bottasso stwierdza: „Misjonarz, nawet jeśli tego nie chce, to poprzez przedstawianie pewnej wersji wytłumaczenia świata, przywożenie lekarstw, itp. staje się elementem sekularyzującym. Chrześcijaństwo, jako uniwersalna religia zbawienia, wpędza w kryzys religie plemienne, które są dla danych grup funkcjonalne. (...) Wszystko to daje nam miarę wyzwania” (Bottasso, 1990, s. 200).

Rozważania prowadzone w obrębie tego nurtu refleksji teologicznej i duszpasterskiej również nie mogą udzielić ostatecznej odpowiedzi, w jaki sposób można wprowadzić chrześcijaństwo nie transformując mitów, choć transformacja ta może być powolna i stopniowa. Wydają się jednak najbliższe idei pozostawiania decyzji samym Indianom.

Letni Instytut Lingwistyczny i „dwa aspekty” jego pracy

SIL został założony przez Williama Camerona Townsenda jako naukowa faszada organizacji misyjnej o nazwie Wycliffe Bible Translators (WBT) (od nazwiska pierwszego tłumacza Pisma Świętego na język angielski). Za datę powstania SIL przyjmuje się rok 1934, kiedy to Townsend przeprowadził pierwszy obóz treningowy dla tłumaczy Biblii na opuszczonej farmie w Sulphur Springs w stanie Arkansas.

Townsend, urodzony w prezbiteriańskiej rodzinie, rozpoczął swoją misyjną działalność wśród Majów Cakchiquel w Gwatemali w 1917 roku. Pracując z Indianami nawróconymi na protestantyzm tłumaczył na ich język Biblię oraz eksperymentował z dwujęzyczną edukacją. „Niektórym Majom protestantyzm oferował wolność od niewolniczej pracy za długi oraz większe możliwości

przetrwania. Właścicielom plantacji, którzy próbowali przejść od systemu pracy wymuszonej do odpłatnej, zapewniał lepszych pracowników. Gubernatorzy i trzej prezydenci republiki chwalili jego pracę” (Stoll, 1981a, s. 25). W 1921 powstała Pioneer Mission Agency. W ramach tej organizacji w 1933 roku Townsend zdecydował się na szkolenie tłumaczy Biblii w językach meksykańskich Indian. Jego pierwszy wyjazd do Meksyku w tym samym roku był tak zniechęcający, iż po powrocie postanowił o przyjęciu strategii, która zaważyła na dalszej działalności misyjnej SIL/WBT, która to organizacja wyłoniła się podczas sponsorowanego rok później przez Pioneer Mission wspomnianego spotkania na farmie. Townsend zdecydował mianowicie, iż do Meksyku tłumacze powinni pojechać raczej jako lingwiści, niż misjonarze; iż należy wyjaśniać, że datki dla organizacji pochodzą od „osób indywidualnych” z USA (pomijając raczej wzmianki o Pioneer Mission) oraz, iż w Meksyku będzie przedstawiał się jako zwolennik Rewolucji Meksykańskiej.

Ta bardzo pragmatyczna postawa, która przetrwała i stała się istotnym elementem w funkcjonowaniu organizacji, była później niejednokrotnie przyczyną krytyki skierowanej wobec SIL/WBT, zarówno ze strony antropologów (Hvalkof, Aaby, 1981), publicystów z Ameryki Łacińskiej, którzy zarzucali SIL, iż cele jego operacji w ich krajach znacznie się różnią od tych oficjalnie deklarowanych (Perez, Robinson, 1983), jak i ze strony samych misjonarzy (Tucker, 1995).

David Stoll wyróżnił trzy fazy w funkcjonowaniu Instytutu. Pierwsza faza obejmuje okres od 1945 do 1953 roku. W tym czasie SIL funkcjonował jako wirtualny front dla WBT, a wszelkim pogłoskom o związkach pomiędzy tymi dwoma organizacjami oficjalnie zaprzeczano. Z jednej strony ułatwiała to wjazd i prowadzenie działalności w wielu krajach, w których prawo mogło nie zezwolić na pracę organizacji misyjnej z tubylcami, z drugiej ułatwiała zbieranie datków w macierzystych krajach misjonarzy, głównie w Stanach Zjednoczonych. „Sądząc z publikacji Wycliffe, wspomagający organizację krajanie nie byli informowani, iż ich misjonarze pracują w terenie pod auspicjami Letniego Instytutu Lingwistycznego, aż do 1956-1957 roku” (Stoll, 1981a, s27). Pierwszy rządowy kontrakt podpisał SIL w Peru w 1945 roku. Tam też w 1953, za przyczyną katolickiego biskupa Buenaventury Leon de Uriarte, który oskarżył SIL o prowadzenie działalności prozelitycznej, Townsend oficjalnie przyznał, iż praca Instytutu ma „podwójny aspekt”. W fazie drugiej SIL i WBT przedstawiały się jako organizacje „siostrzane”. Fazę trzecią, gdy ostatecznie okazało się, iż naukowcy z SIL należą do organizacji misyjnej stawiającej sobie za cel głoszenie chrześcijaństwa, cechuje podkreślanie kompatybilności nauki i religii, relatywności systemu wierzeń oraz szacunku SIL dla indiańskich kultur.

Oprócz rządów Meksyku i Peru w Ameryce Łacińskiej na współpracę z SIL zdecydowały się też rządy Ekwadoru, Gwatemali, Hondurasu, Boliwii, Brazylii, Kolumbii, Panamy, Surinamu, Chile oraz Wenezueli. W większości wypadków współpraca ta opierała się na podpisaniu kontraktów z ministerstwami edukacji, które zlecały SIL prowadzenie dwujęzycznej edukacji wśród ludności indiańskiej. Instytutowi – który za cel stawiał sobie przetłumaczenie Biblii na wszyst-

kie języki świata⁹ – zależało zarówno na kontaktach z Indianami pozostającymi od dawna w kręgu kultury narodowej, jak i na nawiązywaniu kontaktu z grupami izolowanymi. Pacyfikacja Indian leżała w interesie rządów, które nie ponosząc kosztów tych operacji, spodziewały się szybkiej integracji ludności tubylczej ze społeczeństwami narodowymi. SIL, posłuszne zasadzie, iż co cesarskie – cesarzowi, nigdy oficjalnie nie przeciwstawiało się polityce rządowej (choć poszczególni misjonarze próbowali wspierać organizacje indiańskie w ich dążeniach). Szczególny sojusz istniał jednak pomiędzy Instytutem, który Szatana utożsamiał z komunizmem, a rządami konserwatywnymi.

Działalność Letniego Instytutu Lingwistycznego w Ameryce Łacińskiej była, jak już wspomniałam, oparta na kontraktach rządowych, które zobowiązywały SIL do prowadzenia edukacji dwujęzycznej wśród ludności indiańskiej. Obecność misjonarzy była też zwykle związana z prowadzeniem opieki medycznej (przynajmniej w tych okresach, w których misjonarze przebywali w osadach) oraz z pośrednictwem w handlu z osadnikami. Instytut decydował o sposobie prowadzenia nauki, tzn. przygotowywał materiały, wybierał spośród miejscowej ludności i szkolił przyszłych nauczycieli indiańskich. Misjonarze lingwiści, mieszkający zwykle w większych bazach poza wsiami, prowadzili prace nad tłumaczeniem Biblii na poszczególne języki tubylcze. Zwykle informatorzy językowi stawali się pierwszymi, którzy przyjmowali protestantyzm i którzy mieli dalej budować kościoły indiańskie. Misjonarze z SIL mieli zakaz wygłaszania kazań, jednakże bez zdefiniowania, czym jest „kazanie”. „My tylko przynosimy Słowo Boże – powiedział pilot z JAARS (Jungle Aviation and Radio Service – organizacji stanowiącej zaplecze SIL) – Jeśli to jest dekulturacja, jest to dzieło Boga, my nikogo nie zmieniamy; jedynym kto może zmienić ludzi jest Bóg” (Stoll, 1981a, s. 30).

Podobnie jak kościół katolicki, również Letni Instytut Lingwistyczny za swój nadrzędny cel uznawał głoszenie Słowa Bożego. Przetłumaczone na języki tubylcze miało ono być dla Indian łatwiej dostępne. Tłumaczenie Biblii na języki indiańskie miało też minimalizować zabójczy dla tubylczych kultur aspekt pracy SIL (Moore, 1981). Podobnie również, jak to miało miejsce w przypadku działalności kościoła katolickiego, także efekty pracy SIL były w dużej mierze uzależnione od postaw poszczególnych misjonarzy. Jednakże krytyka działań Instytutu była o wiele poważniejsza (szczególnie wśród antropologów¹⁰), co

⁹ Thomas N. Headland, obecny koordynator SIL ds. antropologii, zapytany przeze mnie czy tłumaczenie Biblii w dalszym ciągu należy do pryncypiów działalności Instytutu odpowiedział: „Tak jest. Lecz nie na wymarłe języki, czy na takie, które już mają Biblię, bądź takie, w przypadku których, tłumaczeniem zajmuje się ktoś inny; ani też na takie, których użytkownicy są do tego stopnia dwujęzyczni, iż mogą dobrze zrozumieć Biblię używając drugiego języka” (korespondencja własna, 2000).

¹⁰ Allyn McLean Stearman w swoim artykule *Protestantes fundamentalistas, catolicos y antropologos* wskazuje, iż fakt, że niechęć antropologów częściej skierowana jest wobec misjonarzy protestanckich niż katolickich, wiąże się z różnicami w stylu życia tych misjonarzy (protestanci są niedostępni), a co za tym idzie różnych relacji na płaszczyźnie osobistej, jakie mają miejsce

w efekcie doprowadziło do zerwania kontraktów rządowych w wielu krajach Ameryki Łacińskiej i do (przynajmniej formalnego) usunięcia z nich SIL.

Wśród zarzutów wysuwanych wobec SIL były m.in. zarzuty szpiegostwa na rzecz USA czy współpracy z CIA (Perez, Robinson, 1983; Rodriguez, 1979; Pereira, 1981). O ile te oskarżenia pozostają jedynie w sferze domysłów, o tyle dowiedzione wydają się być przykłady na współpracę misjonarzy z wojskami prowadzącymi działania przeciwko partyzantce (Che Guevary i Teoponte w Boliwii; Louis A. Pereira F. cytuje byłego oficera armii boliwijskiej, który zachwyca się dokładnością map dostarczonych przez SIL, obejmujących obszar działania partyzantki oraz innych informacji, m.in. tego, które grupy wspomagały partyzantów; Pereira, 1981) czy Indianom (Guahibo, Mayoruna)¹¹. Dobrze udokumentowane są również przykłady wskazujące na popieranie interesów firm amerykańskich prowadzących działalność czy też zamierzających ją prowadzić, na obszarze zamieszkałym przez Indian pozostających pod wpływem bądź „oddanych” przez rządy „pod opiekę” SIL (Huaorani). Innym poważnym zarzutem wobec SIL był zarzut etnocydu, rozumianego tutaj jako procesy społeczne, które niszczą zdolność grupy do utrzymania niezależności i możliwości odtwarzania tradycyjnej kultury. William Merrifield, koordynator SIL do spraw antropologii, na oskarżenie to odpowiedział, iż „etnocyd jest mitem. Ludzie umierają, kultury – nie; one się zmieniają” (Hvalkof, Aaby, 1981, s. 173)¹².

SIL swoją pracę wśród Indian rozpoczynał zwykle od prób przemieszczenia członków danej grupy na jeden obszar o dogodnym dla misjonarzy położeniu. Tam też budowano pas startowy umożliwiający przyloty awionetek z baz SIL. Schemat ten nie zawsze obowiązywał. Czasami, jak w przypadku Amarakeri, to misjonarze dostosowywali swój sposób życia do warunków w jakich

pomiędzy misjonarzami i pracującymi w terenie antropologami (McLean Stearman, 1990). Thomas N. Headland wskazuje na inne przyczyny, które mogą powodować antropologami w czasie ich kontaktów z misjonarzami, jak na przykład „niechęć do własnej spuścizny religijnej” (Headland, 1996, s. 170).

¹¹ Należy tutaj zauważyć, iż David Stoll opisuje przypadki pomagania w tym czasie Indianom Cuiva przez misjonarzy z SIL oraz z Misji Nowych Plemion (Stoll, 1981b).

¹² Thomas N. Headland, zapytany, czy zgadza się ze stwierdzeniem Merrifielda odparł: „Faktycznie pamiętam argumentację Merrifielda. Przyjął dobry punkt widzenia, ponieważ termin „etnocyd” jest figurą językową. On ma rację, nie można dosłownie zabić kultury, ponieważ kultura jest w każdym bądź razie abstrakcyjną koncepcją, a nie biologicznym organizmem. Głównym problemem przy oskarżaniu kogoś o etnocyd jest fakt, iż tego metaforycznego terminu nie można zdefiniować w sposób zadowalający dla obydwu stron. Jeśli wprowadzam umiejętność czytania i pisanie do jakiejś niepiśmiennej społeczności i jej członkowie akceptują ją jako nową wspólną wartość, powoduje zmianę kulturową. Czy jest to etnocyd? Kiedy antropolog Napoleon Chagnon rozdał setki stalowych machet Yanomamo z „epoki kamiennej” podczas 20 lat pracy w terenie, aby uzyskać ich pomoc, czy był to etnocyd? Nie powiedziałbym tego o obydwóch przykładach. Lecz kiedy niektórzy misjonarze (nie SIL) porywali dzieci od ich indiańskich rodzin w Kolumbii w latach 30. i umieszczali je we własnych, czy był to „etnocyd”? Tak, był. Lecz Merrifield odpowiadał antropologom, którzy oskarżali misjonarzy o etnocyd, jeśli ci wprowadzali Indianom cokolwiek [nowego]. Dziwne, ponieważ ci sami antropologowie także wyjeżdżali i mieszkali z Indianami, z którymi właśnie dopiero nawiązano kontakt i sami płacili błyskotkami i kocami. Czy antropologowie także nie popełniali etnocydu?” (korespondencja własna, 2000).

mieszkałi Indianie, nie zmieniając też struktury terytorialnej, ani demograficznej (Moore, 1981). Zwykle zmiany terytorialne doprowadzały do rozłamu w grupie, bądź z powodu tradycyjnych animozji, bądź z powodu braku środków (jeśli nie były one dostarczane przez misjonarzy) do utrzymania się większej liczby osób w jednym miejscu (d'Ans, 1981; Rival, 1996). Z powszechną krytyką spotykał się sposób przygotowywania przez SIL nauczycieli dwujęzycznych, przeważnie to oni stawali się pierwszymi protestantami w danej społeczności indiańskiej (choć np. Moore opisuje sytuację wśród Amarakaeri, z którymi pracowali misjonarze z SIL, gdzie dwóch pierwszych nauczycieli z tej społeczności kształciło się w szkole misji dominikańskiej; Moore, 1981).

Nauczyciel dwujęzyczny, mający dostęp do zasobów materialnych „z wewnątrz” i umiejętności ich zdobywania, skupiał w rękach większość władzy i możliwości w danej grupie. Miało to wpływ na zmianę tradycyjnej struktury społecznej, szczególnie iż misjonarze kładli nacisk na wprowadzenie i waloryzację indywidualnej formy własności. Materiały edukacyjne przygotowywane przez misjonarzy to z jednej strony przetłumaczone fragmenty Biblii (na przykład odsłuchiwane przez Indian z magnetofonów na korbkę, co miałam okazję obserwować u Indian Huaorani w 1991 roku), z drugiej materiały do nauki czytania i pisania, które promowały wartości cenione przez misjonarzy. Do mitów Cuiva przy nauce czytania wprowadzono postacie Chrystusa i Szatana. Inny tekst – przygotowany dla tych Indian, którzy czasami zmieniali obowizowisko kilkadziesiąt razy w ciągu miesiąca – jest historyjka o rolniku, który zapomniał kapelusza. „Ta trywialna historyjka wygląda na zupełnie niewinną, lecz faktycznie jest jeszcze jednym wysiłkiem misjonarzy zmierzającym do zmiany stylu życia Cuiva. Przeniesienie ich do stałych osiedli, w których pozostawiają swoje nomadyczne przyzwyczajenia i będą zależni głównie od rolnictwa, jest wspólnym celem zarówno osadników, którzy chcą ziemi Cuiva, jak i misjonarzy, którzy chcą ich dusz” (Arcand, 1981, s. 79).

Zastrzeżenia misjonarzy budziły często tradycyjne rytuały (szczególnie jeśli były związane ze stosowaniem roślin halucynogennych), tradycyjne śpiewy, tańce, chodzenie nago (Lewis, 1988). Efektem tej postawy było odrzucanie przez młodzież – kształconą przez misjonarzy, a jednocześnie pozbawioną w tym czasie tradycyjnych metod edukacji dotyczącej np. sposobów tropienia zwierzyny czy też rozróżniania jadalnych i leczniczych roślin – własnej kultury. „Powiedział, że starsi ludzie, jak on, już nie opowiadają historii, ponieważ tak wielu innych śmieje się z nich lub oskarża o kłamstwo lub wymyślanie historii. Wielu młodych Amuesha przypisuje teraz swoją «biedę, zacofanie i brak cywilizacji» temu, że kiedyś wierzyli w te historie. Ta sama grupa zwykle podkreśla, iż Amuesha powinni uczyć się «prawdziwej» historii opisaney w Biblii i książkach” (Smith, 1981, s. 126).

Trzecia faza działalności SIL, wyróżniona przez Stolla, cechuje się – jak już pisałam – podkreślaniem szacunku dla kultur indiańskich, relatywności systemu wierzeń oraz kompatybilności nauki i religii. „Podczas, gdy niektórzy mówcy z SIL odmówili uznania etnocydu jako kategorii (...), SIL wypowiada się teraz

na rzecz „indiańskiego samostanowienia” i „wyzwolenia” (Hvalkof, Aaby, 1981, s. 174). Autorzy artykułu „*No Tobacco, No Hallelujah*”, z którego pochodzi powyższy cytat, analizują wystąpienie misjonarzy SIL pracujących w Peru na Kongresie Amerykanistycznym w Paryżu w 1976 roku. Zdaniem misjonarzy każda kultura ma zarówno cechy pozytywne, jak i negatywne i rozwój jedynie tych pierwszych powinien być wspierany. Według autorów referatu, zabijanie dziewczynek, praktykowane w niektórych grupach, ma zarówno negatywne, jak i pozytywne aspekty. Negatywne, ponieważ stanowi morderstwo, tworzy konflikty z innymi grupami itp. Pozytywne, m.in. dlatego że „zapewnia źródło genetycznej różnorodności dla niewielkiej społeczności” (Loos *et al.*, 1976, s. 11), daje upust ludzkiej agresji, wspomaga kontrolę społeczną, pomaga utrzymać adaptację ekologiczną. „Uważamy – piszą autorzy artykułu – iż ich kategoryzacje są tak mgliste, że są jedynie kamuflażem dla prawdziwych działań SIL. Niewielu misjonarzy – i niewielu antropologów – mogłoby nawet tolerować takie standardy relatywizmu kulturowego w swoich analizach, jeszcze mniej – robić z nich użytek” (Hvalkof, Aaby, 1981, s. 174)¹³.

Schemat działania SIL/WBT we wszystkich grupach był podobny, nie wszędzie jednak prowadził do takich samych rezultatów. Na przykład według Thomasa R. Moora, pracującego wśród Indian Amaraakaeri, obecność SIL wśród części tych Indian nie doprowadziła do załamania kultury, jak to miało miejsce wśród Amarekaeri z misji dominikańskiej. Ci ostatni wyśmiewali się z zacofania swoich pobratymców, wśród których pracowali misjonarze z SIL, tzn. na przykład z tego, że mieszkają w tradycyjnych chatkach komunalnych. W tym przypadku Instytut nie współpracował również z firmami poszukującymi na obszarze zamieszkałym przez Amaraakaeri ropy naftowej (Maore, 1981). Czasami, jak to miało miejsce w przypadku Aguaruna, Indianie walczyli przeciwko wydaleniu SIL (jak twierdzą niektórzy, z obawy przed powrotem armii peruwiańskiej).

Najważniejsze zarzuty wysuwane wobec Instytutu można zamknąć w stwierdzeniu, iż działał jako przedłużenie ramienia rządów państw Ameryki Łacińskiej, dążących do ostatecznej pacyfikacji i integracji Indian, i świadomie, czy też nie, politykę tę wspierał.

Przypadek Huaorani

Mógłby zostać uznany za klasyczny przykład nawiązywania kontaktu przez misjonarzy katolickich i protestanckich z grupą indiańską, która takiego kontaktu ze społeczeństwem narodowym nie ma. Przebieg tego długotrwałego procesu, w przypadku Huaorani, powiązany był, jak to zazwyczaj ma miejsce, z interesami narodowymi i międzynarodowymi zaangażowanymi na obszarze zamieszkałym tradycyjnie przez Huaorani, tj. pomiędzy rzekami Puyo i Curaray przecinającymi ekwadorską Amazonię.

¹³ Na pytanie jak ocenia tę teorię misjonarzy z SIL T. N. Headland odpowiedział m.in.: „Mógłbym się zgodzić z tą teorią. Lecz w praktyce nie przyzwalalbym na to” (*ibidem*).

Pierwsze informacje o Indianach Huaorani – którzy są izolowaną grupą językową – pochodzą z ok. 1850 roku. Spotkania z nimi – najczęściej krwawe potyczki – stały się częstsze w czasie boomu kauczukowego na początku stulecia. W tym czasie, we wschodniej części kraju, porośniętej lasem deszczowym, rozwijają się duże *haciendy* należące do misji katolickich, do peruwiańskich i ekwadorskich handlarzy i do *caucheros*. W poszukiwaniu ziemi coraz częściej migrują do *selvy* Indianie Quichua z ekwadorskiego *Oriente*, a wojsko zakłada tam swoje posterunki. Szczególne zainteresowanie władz ekwadorskich wschodnią częścią kraju, zamieszkałą przez wojowniczych Indian, wiąże się z początkiem poszukiwań ropy naftowej na tym obszarze na początku lat czterdziestych. Wtedy też rozpoczyna się współczesna historia Huaorani.

Indianie ci nie utrzymują w tym czasie pokojowych stosunków z nie-Huaorani, których uważają za *cohuori* – kanibali. „Zabijali, aby pomścić swych zmarłych, aby ukarać najeźdźców i aby ukraść ich narzędzia” (Rival, 1996, s. 73). Ich wzorzec kulturowy, oparty na systematycznej negacji wymiany i handlu, nie dawał innej sposobności na uzyskanie metalowych siekier i maczet niż wojna. Narzędzia zrzucone z samolotów, czy też umieszczane na ścieżkach przez pracowników Shella, mogły jedynie podsycać pragnienie ich posiadania, wśród tych, dla których ich zabrakło.

W 1956 roku nad rzeką Curaray zginęło z rąk Huaorani pięciu północnoamerykańskich misjonarzy, którzy zjawili się tam w nadziei nawiązania pokojowego kontaktu. W 1958 roku udało się SIL założyć misję na terytorium Huaorani. Dokonały tego siostra oraz żona zabitych nad Curaray mężczyzn – Rachel Saint oraz Elizabeth Eliot – przy pomocy Dayumy, Indianki Huaorani, która w obawie przed śmiercią uciekła od swojej grupy toczącej wewnętrzne walki i znalazła schronienie wśród Quichua.

Podobnie jak w innych krajach, również w Ekwadorze SIL, w związku z podpisaniem kontraktu rządowego, zajął się edukacją Huaorani. Otrzymał pozwolenie na stworzenie Protektoratu wokół swojej misji w Tihueno. Na niewielkim obszarze pod wpływem SIL osiedliła się znaczna część żyjących dotąd na ogromnym obszarze Huaorani. „W podobnych warunkach pogranicza, dziadkowie amerykańskich misjonarzy spacyfikowali Dzikie Zachód i umieścili «Indian» w rezerwach. Teraz ich wnuki, w służbie tego samego XIX-wiecznego Boga zaproponowali *reservas* dla Shuarów i Auca [Huaorani]. Wyobraźmy sobie ekwadorską narodową *reservas*, legalną jednostkę, faktycznie administrowaną przez misjonarzy SIL; sto lat później sprawy wyglądają tak samo” (Robinson, 1981, s. 47).

Gdy w 1970 roku na tereny Huaorani weszły pierwsze kompanie naftowe, misjonarze nie zareagowali. W 1974 roku Texaco, jedna z największych firm wydobywających tam ropę, weszła w głąb terytorium Huaorani. SIL przeprowadziła wówczas drugą akcję przesiedleńczą. Używając helikopterów należących do kompanii naftowych zrzucała maczety, a później radia „przez które nawróceni Huaorani mogli rozmawiać ze swoimi bezbożnymi braćmi pozostającymi głęboko w lesie. Większość pozostałych Huaorani została zwabiona 600

km na zachód, do Protektoratu. Od tego czasu ich ziemia była kradziona, a kultura niszczona” (Rival, Lewis, 1990). W procesie wydobywania ropy naftowej zostało zniszczonych ponad 20 milionów akrów ziemi, zatruto wodę, ziemię i powietrze. Wraz z wycinaniem lasu i budową naftociągów pojawili się koloniści. Nastąpiła militaryzacja regionu, pojawiła się prostytutcja, alkoholizm, przemoc. Zniszczeniu środowiska naturalnego towarzyszyła bieda, złe odżywianie i choroby nie tylko wśród Huaorani, lecz 200 tysięcy Indian amazońskich.

Równolegle z protestanckimi misjonarzami-lingwistami o nawiązanie kontaktu z Huaorani starali się misjonarze katolicy. Misja kapucynów została założona na terenie wschodniego Ekwadoru w 1954 roku. Wcześniej obejmowała ten obszar swym działaniem misja jezuitcka. Od początku istnienia misji, kapucyni starali się doprowadzić do nawiązania pokojowego kontaktu z Huaorani. W swych usiłowaniach nie otrzymywali żadnej pomocy od rządu ekwadorskiego. Starania nawiązania kontaktu uzasadniali powtarzającymi się napadami Huaorani na osadników znajdujących się w pobliżu ich terytorium. Napady Indian prowadziły do odwetowych wypraw i eskalacji konfliktu. Ponieważ zaplecze techniczne kapucynów było o wiele słabsze niż miało to miejsce w przypadku SIL, do nawiązania pierwszych kontaktów doszło później. Nadzieją misjonarzy katolickich była w 1964 roku Onkay – młoda kobieta Huaorani – która postrzelona przez osadników została „przekazana” katolickim misjonarzom. Jednakże po interwencji Rachel Saint i na rozkaz dowódcy oddziału wojskowego stacjonującego w Pastaza, Onkay poleciała do Protektoratu.

Zamiary kapucynów, dążących do spacyfikowania żyjących poza Protektorem Huaorani, były od 1976 roku wykorzystywane przez pracujące na terytorium Indian CGG (Compania Geofisica General) oraz CEPE (Consortio Estatal Petrolero Ecuatoriano), które w przypadkach konfliktów z Huaorani zwracały się do misjonarzy o pomoc. Dużą rolę w relacjach misjonarzy katolickich z Indianami odegrał biskup Alejandro Labaca, który w 1987 roku zginął, próbując nawiązać stosunki z Tagaeri, żyjącą w izolacji grupą Huaorani. Labaca – „zaadoptowany” przez rodzinę Huaorani – starał się łagodzić napięcia pomiędzy Indianami i pracownikami kompani naftowych. Można powiedzieć, iż należał do nurtu „zarodków słowa” – z wszystkimi jego zaletami i słabościami – a także do kręgu tych biskupów, którzy w Manaus w 1977 roku wyznaczali misjom katolickim nowe cele. „Myślę, że zanim nałożymy na nich krzyże, medaliki i obce przedmioty religijnego kultu, powinniśmy przyjąć od nich wszystkie «zarodki słowa» ukryte w ich realnym życiu i w ich kulturze, gdzie mieszka nieznany Bóg” (Labaca, 1988, s. 109). Stosunki Labaki z Indianami, nastawione na akceptację ich kultury, dobrze ilustruje cytat z jego dziennika: „Za każdym razem, gdy do ekipy przyłączają się nowi misjonarze, pojawiają się te same obawy dotyczące naszych pierwszych kontaktów z amazońską kulturą «nagiego człowieka». (...) Szybko zdaliśmy sobie sprawę, że misjonarz nie powinien czekać, aż zostanie rozebrany, lecz lepiej jest wyprzedzić to działanie, aby dać dowód poważaniu i szacunkowi dla kultury Huaorani” (Labaca, 1988, s. 150). Wypowiadanie takiej opinii przez katolickiego dostojnika i misjonarza z pew-

nością wymagało odwagi i może świadczyć o tym, iż bezkompromisowo przyjmował ideę „wcielenia” kościoła w kulturę. Jednak postępowy Labaca i wspomagający go misjonarze, którzy nie mieli wsparcia logistycznego czy choćby struktury, jaką tworzy w tej chwili CIMI, niewiele mogli zmienić w sytuacji Huaorani zdeterminowanej międzynarodowymi interesami. W 1976 roku Labaca zaproponował utworzenie na terenie zamieszkałym przez tę grupę Parku Narodowego, którego istnienie mogłoby umożliwić jej przetrwanie.

Jednakże Huaorani jeszcze długo musieli czekać na otrzymanie prawnych gwarancji do użytkowania przynajmniej części własnej ziemi. W tym czasie zostali zdziesiątkowani przez chorobę Heine-Medina i grypę, a ich kultura uległa znacznym zmianom. W większości zostali przesiedleni na obszar, na którym do początku lat osiemdziesiątych żyli pod prawie wyłącznym wpływem misjonarzy z SIL, od których też otrzymywali wszystkie potrzebne artykuły. Misjonarze tłumaczyli Biblię, stworzyli alfabet, spisali gramatykę języka Huaorani oraz opracowali program nauczania dla dorosłych. W końcu lat 70. 20% Huaorani mieszkających w Protektoracie umiało czytać i pisać. W zamian oczekiwano od nich, iż porzucą wędrowny tryb życia, przestaną zabijać, zaprzestaną celebrowania tradycyjnych świąt i śpiewania tradycyjnych pieśni oraz, iż będą żenić się tylko z jedną kobietą. Gdy program SIL wśród Huaorani dobiegł końca, pracę misyjną, edukacyjną i opieki zdrowotnej kontynuowała Rachel Saint, a od jej śmierci w 1994 roku robi to jej siostrzeniec. Zarówno SIL, jak i sama Saint (która wystąpiła z Instytutu) zaprzeczała związkom z kapitałem amerykańskim, który inwestował w wydobywanie ropy, lecz nie ulega wątpliwości, iż poczynania misjonarzy pozostawały w związku z polityką rządu ekwadorskiego oraz kompanii naftowych (Kane, 1998). „Rachel Saint jest silnie powiązana z Maxusem (jedna z firm wydobywających naftę na terenach zamieszkałych przez Huaorani). Przewodniczący tej firmy, William Hutton, jest ewangelikiem z tego samego kościoła. Dzisiaj właśnie to przedsiębiorstwo zajmuje się edukacją i oświatą zdrowotną na tych terenach. Porozumienie z ewangelikami zapewnia im kontrolę nad poczynaniami Huaorani” (Avirgan, Walker, 1993). W 1993 roku sfilmowano w Toñampare w Protektoracie ceremonię włączenia Huaorani do administrowania Parkiem Narodowym Yasuni (będącym tradycyjną ziemią Huaorani). Kilka miesięcy wcześniej Huaorani, a raczej niektórzy ich reprezentanci, podpisali porozumienie z Maxusem, zgadzając się na jego obecność i eksploatację ich ziemi przez tę firmę. Podczas ceremonii córka prezydenta Ekwadoru, Alicia Duran Ballen, zdjęła i wręczyła matce przedstawiciela organizacji Huaorani swoje złote kolczyki mówiąc po angielsku: „Czy waszym zdaniem to była dobra wymiana?” Mark Witznitzer, doradca polityczny z ambasady USA odpowiedział: „Stosując tę samą metodę zdobyliśmy kiedyś Manhattan” (*ibidem*; Kane, 1998).

O ile można doceniać nakład pracy misjonarzy protestanckich i samej Saint, która poświęciła Huaorani całe życie, o tyle znacznej części rezultatów tej pracy nie można oceniać pozytywnie: zmian struktury społecznej, które uniemożliwiły odtwarzanie się tradycyjnej kultury Huaorani, współpracy z rządem i fir-

mami wydobywczymi, które doprowadziły do utracenia przez Huaorani znacznej części tradycyjnych ziem i do katastrofy ekologicznej w rejonie. W przypadku misji katolickiej, przypadło jej znów, tak jak w przedsięwzięciu Missao Anchieta, odegranie roli pośrednika w kontaktach pomiędzy dwiema kulturami. Tym razem jednak katolicy, choć znów nie otrzymali poparcia rządu, nie szukali sojuszników wśród przemysłowców. Pozostali niezależni, lecz ich wpływ na realną sytuację Huaorani był niewielki.

Jeśli kontakt, to w czym interesie?

Kościół katolicki jest obecny we wszystkich krajach Ameryki Łacińskiej, a Letni Instytut Lingwistyczny oficjalnie działa w Brazylii, Meksyku, Gwatemali, Peru, Kolumbii i Surinamie. Obydwie instytucje deklarują pomoc dla Indian. Pomimo tak wielu krytycznych opinii o działalności misji, można zakładać, iż misjonarze działają w głębokim przekonaniu co do słuszności swojego postępowania i choć – w zasadzie – nie ma żadnych obiektywnych kryteriów, by rezultaty ich pracy ocenić (kryteria te zależne są bowiem od podzielanej hierarchii wartości) nie można tego nie zrobić. Nie brak przykładów na „realną” pomoc ze strony SIL, a także innych misjonarzy ewangelickich (Olson, 1993) i katolickich. W niedawnym ataku – w lutym 1999 roku – właściciele ziemskich i ich pracowników na Indian Macuxi, został zaatakowany przez napastników nożem misjonarz z CIMI. Sądzę, iż pod deklaracją programową tej organizacji mogłaby z czystym sumieniem podpisać się większość antropologów. Jednakże kościół katolicki, to nie tylko CIMI i inni „postępowi” misjonarze. Ostatnio hierarchia katolicka obróciła się przeciwko wysiłkom zmierzającym do demokratyzacji swoich władz. „Współczujący biskupi zostali zastąpieni konserwatywnymi wyznaczonymi przez Rzym. Postępowi, którzy uważali się za przyszłość kościoła katolickiego, tworzą teraz w oczywisty sposób opozycyjny układ, głównie na średnim i niższym poziomie hierarchii duchownych” (Stoll, 1993, s. 6). Ilustracją tego coraz bardziej widocznego rozłamu pomiędzy konserwatywnym i postępowym odłamek kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej może być pogrzeb arcybiskupa Don Helder Camary w 1999 roku, na którym mszę miał odprawiać jeden z „konserwatywnych” biskupów. Współpracownicy Don Helder nie zgodzili się. Odbyły się dwie uroczystości pogrzebowe (Artur Domosławski, kontakt osobisty, 1999). CIMI działa przy Konferencji Episkopatu Brazylijskiego. Trudno jest przewidzieć, czy i jaki wpływ na działalność CIMI będzie miała zmiana opcji wśród biskupów. Patricio Warren pisząc o konieczności „powrotu do Manaus” wskazywał, iż „w «dialektyce dominacji» pomiędzy państwem i mniejszościami etnicznymi, misje katolickie w dalszym ciągu zajmują pozycję pośrednią, dwuznaczną i zmienną, co często kończy się przeistoczeniem ich obecności i działania w elementy obiektywnie funkcjonalne dla wewnętrznego kolonializmu” (Warren, 1990, s. 75).

Pomimo zmian w sposobach pracy Letniego Instytutu Lingwistycznego, dyskusje wśród antropologów na temat roli, jaką odegrał i odgrywa SIL pracu-

jąc wśród Indian, ciągle trwają. W 1997 roku w piśmie „Anthropology Newsletter” publikowanym przez American Anthropological Association (AAA) Instytut został ponownie oskarżony o genocyd (wcześniej miało to miejsce w 1975, rok później Committee on Ethics AAA uznał oskarżenia za bezpodstawne). Odpierając ten zarzut, Thomas N. Headland – konsultant SIL ds. antropologii – oraz językoznawca Kenneth L. Pike, który jest członkiem SIL od 1935 roku, napisali m.in.: „Wszystko to nie znaczy, iż SIL nigdy nie popełniał błędów. Jesteśmy pewni, że były takie okresy i miejsca, gdzie członkowie SIL mogli byli zrobić więcej dla praw człowieka. Lecz nieprawdą jest, iż nie zrobili nic. Osobiście znamy przypadki, kiedy ludzie z SIL interweniowali. Niektórzy przez wiele lat pracowali, by zapewnić Indianom tytuły do ziemi. Członkowie SIL ratowali z niewoli dzieci, kobiety trzymane w obozach wojskowych w celach seksualnych, ludzi niesłusznie przetrzymywanych w więzieniach, innych – od głodu, ratowali bliskie wymarcia grupy” (korespondencja własna z T. N. Headlandem, 2000). Czytając jednak w innym tekście Headlanda pochwały wobec misjonarzy z Misji Nowych Plemion (New Tribe Mission, dalej NTM) można nabrać podejrzeń, iż kryteria stosowane przez misjonarzy i antropologów w ocenie tego, co jest korzystne dla Indian, a co nie, znacznie się różnią. Headland pisze, iż życie paragwajskich Aché znacznie się poprawiło ekonomicznie w porównaniu z tym, jak wyglądało 25 lat temu – kiedy to na nich systematycznie polowano, zabijano, porywano dzieci – a to dzięki pracy misjonarzy z NTM. Dziś można ich zobaczyć, jak „prowadzą własne traktory, noszą ubrania (sic!) oraz hodują uprawy na sprzedaż” (Headland, *ibidem*). Autor tej wypowiedzi nie wspomina wcale, iż gdy po międzynarodowym skandalu, wywołanym informacjami o tym, co spotyka Aché, kierowanie rezerwatem, w którym zostali umieszczeni, przejęli misjonarze z NTM, zdaniem antropologów, sytuacja się nie poprawiła. Pisał o tym Mark Münzel w raporcie z 1974 roku „The Aché: Genocide Continuous in Paraguay”. Na uwagę zasługuje fakt, iż w 1973 roku w obozie Aché było 25 Indian oraz 30 misjonarzy z rodzinami. Rok później odwiedził to miejsce Norman Lewis, który opisuje fatalną kondycję psychiczną i fizyczną przebywających tam Aché. Pisze m.in.: „Te trzy kobiety i chłopiec zostali złapani w ostatniej obławie w lesie, trzecia kobieta została postrzelona, gdy próbowała uciec” (Lewis, 1988, s. 159). W tej sytuacji trudno jest się zgodzić z Headlandem.

Sytuacja Huaorani była lepsza, a od początku lat 90. w swoich staraniach o niezależność mogą liczyć na pomoc szeregu organizacji pozarządowych. Jednak nie można powiedzieć, aby – szczególnie ci Huaorani, którzy zamieszkiwali w Protektoracie – mieli realną możliwość wyboru stylu życia. Zaakceptowanie pokoju z obcymi, przyjęcie materialnych i niematerialnych (edukacja) dobrodziejstw ich cywilizacji wiązało się z przyjęciem chrześcijaństwa i zarzuceniem tradycyjnego stylu życia. Dziś modele kulturowe w społeczeństwie Huaorani adaptowane są za pośrednictwem – opłacanych już przez państwo – nauczycieli, z narodowej kultury ekwadorskiej. To nauczyciel jest wzorcem kulturowym, określa co jest właściwe, a co nie. „Być cywilizowanym” oznacza być eduko-

wanym w szkole. Mundurki dla uczniów, teksty, ołówki i torby są dwa razy do roku dostarczane przez misję ewangelicką. Uczniowie muszą wtedy recytować indywidualnie po hiszpańsku wersety Nowego Testamentu (Rival, 1996). Gdy w 1991 roku byłam w Cononaco leżącym poza Protektoratem, młode małżeństwo Huaorani przekonywało nas, że są „dobrymi Indianami”. Potwierdzeniem tego miało być noszone przez nich kompletne ubranie oraz magnetofon na korbkę, z którego z przejściem odsłuchiwali przetłumaczonych na huaorani hymnów Starego Testamentu. Nie mieli pojęcia, że – gdyby to było możliwe – to my byśmy ich chętnie przekonali, iż wielu jest *cohuori*, którzy na co dzień nie czytają Pisma Świętego, a i z wieloma, którzy je czytają, można się zaprzyjaźnić wciąż śpiewając tradycyjne pieśni Huaorani.

Huaorani, podobnie jak inne indiańskie ludy, nie mieli alternatywy. Wraz z pokojem, na który się zgodzili, przyjęli od obcych narzucony styl życia. Aby schemat ten przestał obowiązywać, trzeba – jak mówi Paulo Suess – dyskutować, kto, kiedy i w czyim interesie interweniuje. Lecz dyskusje nie wystarczą. Aby decyzja wyboru własnej drogi i możliwość podejmowania decyzji niezależnych stały się dla społeczności indiańskich faktem, reguły nawiązywania kontaktu – jeśli są one w danej sytuacji w ogóle konieczne – powinny być określone międzynarodowymi przepisami, a sam proces jego nawiązania poddany ocenie i kontroli zespołu złożonego z osób aktywnie działających na rzecz praw ludności tubylczej (antropologów, misjonarzy, organizacji pozarządowych, a w tym samych Indian). Decyzja nawiązania kontaktu nie jest nigdy w oczywisty sposób słuszna, nawet jeśli podejmowana w najlepszych intencjach (tak jest na przykład w sytuacji Sydneya Possuelo, którego próba ochrony brazylijskich Korubo przed ostateczną eksterminacją ze strony osadników, poprzez nawiązanie stałego kontaktu, była krytykowana m.in. przez Indian Matis, żyjących w pobliżu Korubo i mówiących podobnym do nich językiem). Nie można liczyć na to, iż poszczególne misje czy organizacje będą w swych działaniach obiektywne czy niezależne. Podobnie rzecz ma się z antropologami. Lecz to już całkiem inna historia.

BIBLIOGRAFIA

Ad gentes divinitus

- 1968 *Ad gentes divinitus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań.
 Alisendo P. et al.
 1981 *El Instituto Lingüístico de Verano*, México.
 Amodio E.
 1990 *Teología de la liberación, evangelización y culturas indígenas en el Brasil, w: Misioneros y antropólogos, frente a frente*, Quito, s. 103-147.
 Arcand B.
 1979 *The Cuiva Band*, w: *Challenging Anthropology*, ed. D. H. Turner, G. A. Smith, Toronto, s. 214-228.
 1981 *God is an American*, w: *Is God an American?*, ed. S. Hvalkof, P. Aaby, Copenhagen, s. 77-85.
 Avirgan T., Walker Ch.
 1993 *Trinkets and Beads*, film dokumentalny, Sunnyside Productions.

- Bottasso J., ed.
1990 *Misioneros y antropologos, frente a frente*, Quito.
- Bottasso J.
1990 *Cristianismo y religiones indígenas*, w: *Misioneros y antropologos, frente a frente*, ed. J. Bottasso, Quito, s. 189-203.
1997 *Chrześcijaństwo a religie tubylcze*. „W drodze” nr 1 (281), s. 7-14.
- Braumann F.
1989 *Wśród Indian Guarani*, Warszawa.
- Burska E., ed.
1994 *Wspólnoty kościelne, niezależne grupy religijne, sekty – na przykładzie Ameryki Łacińskiej*, Warszawa.
- d'Ans A. M.
1981 *Encounter in Peru*, w: *Is God an American?*, ed. S. Hvalkof, P. Aaby, Copenhagen, s. 145-163.
- de las Casas B.
1988 *Krótko relacja o wyniszczeniu Indian*, Poznań.
- Elliot E.
1991 *W cieniu Wszchemogącego*, Warszawa.
- Evangelii muntiandi*
1981 *Evangelii muntiandi*, w: *Encykliki*, Warszawa, s. 359-437.
- Evangelicos...*
1995 *Evangelicos en America Latina*, „Iglesia, Pueblos y Culturas”. Numero Monografico, 37-38.
- Freston P.
1993 *Brother Votes for Brother: The New Politics of Protestantism in Brazil*, w: *Rethinking Protestantism in Latin America*, ed. V. Garrard-Burnett, D. Stoll, Philadelphia, s. 66-111.
- Garrard-Burnett V., Stoll D., ed.
1993 *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia.
- Garcia Jordan P.
1988 *Las misiones orientales peruanas: instrumento de pacificacion, control y tutela indigena (1840-1915)*. „Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies” XIII, 25, s. 85-105.
- Gill L.
1993 *Religious Mobility and the Many Words of God in La Paz, Bolivia*, w: *Rethinking Protestantism in Latin America*, ed. V. Garrard-Burnett, D. Stoll, Philadelphia, s. 180-199.
- Hahn R. A.
1981 *Missionaries and Frontiersmen as Agents of Social Change among the Rikbakca*, w: *Is God an American?*, ed. S. Hvalkof, P. Aaby, Copenhagen, s. 85-109.
- Headland T. N.
1996 *Missionaries and Social Justice: Are They Part of the Problem or Part of the Solution?*, „Missiology” XXIV, 2, Scottdale, s. 167-178.
- Hojman D. E.
1987 *The Dutch Disease as a Challenge to the Conventional Structuralist - Dependency Paradigm: Oil, Minerals and Foreign Loans in Latin America*, „Buletin de Estudios Latinoamericanos y del Caribe” 42, s. 39-53.
- Hvalkof S., Aaby P., ed.
1981 *Is God an American?*, Copenhagen.
- Hvalkof S., Aaby P.
1981 „No Tobacco, No Hallelujah”, w: *Is God an American?*, ed. S. Hvalkof, P. Aaby, Copenhagen, s. 173-188.

- Ireland R.
1993 *The Crentes of Campo Alegre and the Religious Construction of Brazilian Politics*, w: *Rethinking Protestantism in Latin America*, ed. V. Garrard-Burnett, D. Stoll, Philadelphia, s. 45-66.
- Jacórzynski W., Wołowski D.
1995 *Porywacze dusz*, Warszawa.
- Kairski M.
1999 *Indianie Ameryki Środkowej i Południowej. Demografia, rozmieszczenie, sytuacja etno-kulturowa*, t. 1-2, Warszawa – Poznań.
- Kairski M., Wołodźko M.
1997 *Misjonarz i antropolog – twarzą w twarz*, „W drodze” nr 1 (281), s. 15-25.
- Kane J.
1998 *Dzicy*, Warszawa.
- Labaca L.
1989 *Cronica Huaorani*, Pompeya.
- Loos E., Davis P., Wise M.
1976 *El cambio cultural y el desarrollo integral de la persona: Exposicion de la filosofia y los metodos del Instituto Lingüístico de Verano en el Peru*, Pucallpa.
- Marzec Z.
1992 *Teologia wyzwolenia* Rozmowa z ks. prof. Benjaminem Forcano, „Przegląd Religioznawczy” nr 1/163, s. 159-166.
- McLean Stearman A.
1990 *Protestantes, Fundamentalistas, Catolicos y Antropologos*, w: *Misioneros y antropologos, frente a frente*, ed. J. Bottasso, Quito, s. 203-220.
- Missionaries...*
1996 *Missionaries, Anthropologists, and Human Rights*, „Missiology” XXIV, 2, Scottsdale.
- Moore Th. R.
1981 *SH and „New Found Tribe”: The Amarakaeri Experience*, w: *Is God an American?*, ed. S. Hvalkof, P. Aaby, Copenhagen, s. 133-145.
- Ochoa Zazueta J. A.
1975 *El Instituto Lingüístico de Verano, México*.
- Olson B. E.
1993 *Bruchko*, Warszawa.
- Ortiz de Villalba J. S.
1991 *Los ultimos Huaorani*, Quito.
- Pereira F. L. A.
1981 *Go Forth to Every Part of the World and Make All Nations My Disciple. The Bolivian Instance*, w: *Is God an American?*, ed. S. Hvalkof, P. Aaby, Copenhagen, s. 109-121.
- Perez G., Robinson S.
1983 *La mision detras la mision*, México.
- Populorum progressio*
1981 *Populorum progressio*, w: *Encykliki*, Warszawa, s. 227-281.
- „Porantim”
1999 „Porantim”, Ano XXI, nr 219, 220, 221, Brasilia – DF.
- Posern-Zieliński A.
1993 *Manipulacje w świecie utopii: nowe idee religijne w Ameryce indiańskiej*, w: *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła*, Piętnięzno, s. 47-68.
- Richardson D.
1988 *Dziecko pokoju*, Warszawa.
1993 *Wieczność w ich sercach*, Lublin.
- Rival L.
1996 *Hijos del Sol, padres del jaguar*, Quito.

- Rival L., Lewis D.
1990 *Still life in oil*. „BBC Wildlife”. December. London. s. 834-836.
- Rodriguez N. J.
1979 *Apuntes para la interpretacion de una transnacional misionera: el caso del Instituto Lingüístico de Verano (ILV)*, w: *Imperialismo y descolonizacion*. t. 1, México. s. 397-433.
- Rohr E.
1997 *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas Fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*. Quito.
- Schafer H.
1988 *Religion dualista causada por antagonismos sociales. Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamerica*. „Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe” 45, s. 69-87.
- Smith R. Ch.
1980 *The Summer Institute of Linguistics: Ethnocide Disguised as a Blessing*, w: *Is God an American?*, ed. S. Hvalkof, P. Aaby, Copenhagen, s. 121-133.
- Stoll D.
1981a *Words Can Be Used In So Many Ways*, w: *Is God an American?*, ed. S. Hvalkof, P. Aaby, Copenhagen, s. 23-41.
1981b *Higher Power: Wycliffe's Colombian Advance*, w: *Is God an American?*, ed. S. Hvalkof, P. Aaby, Copenhagen, s. 63-77.
1993 *Introduction: Rethinking Protestantism in Latin America*, w: *Rethinking Protestantism in Latin America*, ed. V. Garrard-Burnett, D. Stoll, Philadelphia, s. 1-20.
- Tucker R. A.
1995 *Sławni i nieznan. Niezwykłe postaci z historii misji*. Warszawa.
- Wallis E. E.
1971 *Aucas Downriver. Dayuma's Story Today*. New York.
- Warren P.
1990 *Barbados, Manaus y encuentros posteriores*, w: *Misioneros y antropólogos frente a frente*, ed. J. Bottasso, Quito, s. 59-81.
- Whitten N. E.
1978 *Amazonian Ecuador: An Ethnic Interface in Ecological, Social and Ideological Perspectives*, Copenhagen.
- Zimón H., red.
1990 *Religie pozachrześcijańskie w procesie przemian*. „Materiały i Studia Księży Werbistów” t. 35, Warszawa.

Magdalena Krysińska-Kaluźna

INDIANS AND MISSIONS. MISSIONARIES IN THE PROCESS OF CONTACT
AND CULTURAL CHANGE IN THE AMAZON REGION

(Summary)

The article deals with the role of Catholic and Protestant missionaries (especially from the Summer Institute of Linguistics) in the process of contacting the indigenous groups in the Amazon region. The author analyses the way in which the missionaries' attitudes, the values they share, the ideas they propagate and also the strong links between religion and politics in Latin America determine the situation of the native peoples in the region. The case study of the Huarani of eastern Ecuador is discussed as an example. The author suggests that the process of contacting the indigenous groups be controlled by an independent international organisation.

Thum. Autorki