

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

WYZNANIOWA DEZINTEGRACJA
INDIAŃSKICH SPOŁECZNOŚCI CHŁOPSKICH W PERUWIAŃSKICH
ANDACH I JEJ KULTUROWE SKUTKI

Z europejskiej perspektywy Ameryka Łacińska nadal traktowana jest jako kontynent katolicki, co wiąże się oczywiście z ciężeniem tradycyjnej wizji tej części świata jako obszaru opanowanego przez iberyjskie wzory kulturowe oraz z nieznamościami współczesnej sytuacji religijnej, przybierającej coraz wyraźniej cechy wyznaniowego pluralizmu. Obok dominującego nadal katolicyzmu w rejonach zamieszkałych przez ludność tubylczą spotykamy jeszcze religie autochtoniczne, indiańskie, wywodzące się z okresu przedkolonialnego. Tam uformowały się również rozmaite kultury o charakterze synkretycznym łączące elementy wierzeń rodzimych z treściami chrześcijańskimi¹.

W wielu krajach Ameryki Łacińskiej coraz więcej wyznawców zyskują sobie różne odłamy protestantyzmu, który dotarł już do izolowanych społeczności w dżungli nadamazońskiej czy do indiańskich wiosek położonych wysoko w Andach. Konfrontacja nowych, protestanckich idei religijnych z wierzeniami indiańskimi doprowadziła w niektórych przypadkach do ukształtowania się synkretycznych religii tubylczych odmiennego typu od synkretyzmu katolickiego². Do tego zróżnicowanego obrazu dodać jeszcze należy liczne kultury afrochrześcijańskie popularne w środowisku murzyńskich potomków plantacyjnych niewolników na Antylach czy na wybrzeżu Brazylii. Wreszcie wspomnieć można o religiach niechrześcijańskich, takich jak mozaizm, buddyzm czy hinduizm, które dotarły do Ameryki Łacińskiej wraz z żydowskimi, chińskimi czy indyj-

¹ A. Posern-Zieliński, *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej. XVI-XX w.*, Wrocław 1974.

² J. H. Bodley, *A transformative movement among the Campa of eastern Peru*, „Anthropos”, vol. 67: 1972, s. 220-228; E. J. Corden, A. Siffredi, *De la algarroba al algodón. Movimiento mestánico de los Guaycurú*, Buenos Aires, s.d.; A. Posern-Zieliński, *Tendencias conservadoras y revolucionarias indígenas. Los movimientos social-religiosos en las comunidades indígenas marginales del siglo XX en Sudamerica*, „Estudios Latinoamericanos”, vol. 2: 1974, s. 123-134.

skimi imigrantami nadal przywiązanymi w swej nowej ojczyźnie do tradycji przodków.

Protestantyzm rozgościł się na dobre w Ameryce Łacińskiej dopiero od drugiej poł. XIX w. Mimo to do lat 50-tych naszego stulecia nie był traktowany jako poważne zagrożenie hegemonii katolicyzmu. Pierwsze gminy protestanckie powstały w niektórych miastach portowych i grupowały przede wszystkim ludność napływową niehiszpańskiego pochodzenia. Zbory anglikańskie pojawiają się już w 1819 r. w Rio de Janeiro i w 1829 r. w Buenos Aires. Pod koniec XIX w. wraz z wielką falą napływu imigrantów do Ameryki Łacińskiej z krajów Europy, głównie Niemiec, założone zostały skupiska luteranckie, które jednak nie prowadziły akcji prozelitycznej poza własnym środowiskiem etnicznym³.

W niektórych krajach protestanckie wyznania odegrały sporą rolę w dziele integracji narodowej i w walce o zniesienie niewolnictwa. Odnosi się to szczególnie do Jamajki, na której zainstalowały się dość wcześnie sekty i wyznania protestanckie wyrosłe z tzw. drugiej reformacji XVII i XVIII w. (kwakrzy, metodyści, baptyści, bracia morawscy)⁴. Obok baptystów znaczną aktywność w końcu XIX w. wykazali także metodyści, głównie północnoamerykańscy. Na terenie Peru rozpoczęli oni działalność prozelityczną już od schyłku lat 80-tych XIX w. Najpierw umocnili swą pozycję w Limie i Callao w środowisku mieszczańsko-burżuazyjnym, krytycznie nastawionym do Kościoła katolickiego, by następnie rozszerzyć swą działalność na śródgórskie obszary andyjskie podlegające uprzemysłowieniu (dolina Mantaro, Cerro de Pasco, La Oroya)⁵.

W miarę wzrostu znaczenia i krzepnięcia denominacji protestanckich w ich sytuacji prawnej zaszły istotne zmiany. Od pocz. XX w. zaczęły one uniezależniać się od swych dotychczasowych central zagranicznych, nabierając coraz większej autonomii, a duchowni północnoamerykańscy zastępowani byli miejscową kadrą pastorów. Zmieniać się także zaczęła wewnętrzna struktura latynoamerykańskiego protestantyzmu. Obok baptystów i metodystów coraz aktywniejszą rolę odgrywać poczęli misjonarze różnego rodzaju sekt protestanckich, takich jak: Świadkowie Jehowy, Mormoni, Adwentyści Dnia Siódmego, Zielonoświątkowcy czy Spirityści⁶.

Do krajów o najwyższym procencie ludności protestanckiej należą dziś Brazylia, Meksyk, Chile oraz Antyle, ale i w innych pozycja nie-

³ *Encyclopedia of Latin America*, New York 1974, s. 500-504.

⁴ T. Lepkowski, *Katolicyzm i protestantyzm a procesy narodotwórcze na Antylach*, „Etnografia Polska”, t. 16: 1972, z. 2, s. 60-61.

⁵ R. del Carmen Jofré, *La mision metodista y la educación en Perú. 1889-1930*, „America Indígena”, vol. 41: 1981, z. 3, s. 510-511.

⁶ E. Willems, *Religiöser Pluralismus und Klassenstruktur in Brasilien und Chile*, [w:] *Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur*, „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie”, vol. 1: 1965, s. 196-198.

katolickich wyznań stale rośnie, czego przykładem może być Peru, w którym już w 1930 r. zarejestrowanych było 15 związków religijnych. W latach 1938-1961 liczba wiernych skupionych w protestanckich denominacjach wzrosła w Ameryce Łacińskiej od ok. 600 tys. do blisko 8 mln., co stanowiło już 3,8% ogólnej liczby ludności kontynentu⁷. Od tych lat wzrost wpływów niekatolickich związków religijnych stał się jeszcze większy, co przypisać należy również wyznaniowej polityce wielu republik latynoamerykańskich widzących w tych nowych kongregacjach agendy prowadzące pożyteczną działalność edukacyjną (walka z analfabetyzmem, zakładanie szkół, kształcenie zawodowe) i humanitarną (opieka zdrowotna, prowadzenie szpitali i klinik, walka z przejawami patologii społecznej, pomoc charytatywna).

Wzrost znaczenia protestantyzmu sprawił, iż pod jego oddziaływanie dostawać się zaczęły coraz liczniejsze grupy ludności tubylczej. Strategia prozelityczna wyznań protestanckich przewidywała intensywną działalność misyjną w tych rejonach i środowiskach, w których pozycja Kościoła katolickiego była najsłabsza. Objęła więc ona rozproszone w nadamazońskiej dżungli grupy indiańskie o dużym stopniu izolacji od świata zewnętrznego i nie poddane dotąd chrystianizacji. Ponadto zbiorowiska indiańskich wychodźców z wiejskich regionów uformowane na peryferiach większych miast i tworzące tam przysiółkowe dzielnice nędzy⁸. Wreszcie społeczności andyjskich Indian — Keczua i Ajmara nominalnie katolickie, choć w rzeczywistości mocno przywiązane do własnej ludowej wizji świata i tubylczych rytuałów.

Jest faktem niezaprzeczalnym, iż na obszarach peruwiańskich *sierra* nie mamy dziś do czynienia z „czystą” kulturą indiańską. Od momentu pierwszego kontaktu z hiszpańskimi zdobywcami i katolickimi misjonarzami podlegała ona znacznym zmianom typu akulturacyjnego. Mimo tych procesów poważne miejsce w tej kulturze zajmuje nadal andyjskie dziedzictwo kulturowe. Treści tego dziedzictwa widoczne są wyraźnie w filozofii życia indiańskich chłopów, w ich wierzeniach, gospodarce wiejskiej i formach społecznej organizacji na szczeblu lokalnym. Rzec można, iż andyjska kultura ludowa ma charakter dualistyczny, gdyż składa się ze współegzystujących ze sobą dwóch sfer kulturowej rzeczywistości: ze sfery tradycji, w sensie genetycznym — indiańskiej, oraz ze sfery faktycznej indiańskiej tradycji, złożonej ze wzorów zapożyczonych i treści synkretycznych. Należy także mieć na uwadze i ten fakt, że andyjska kultura ludowa począwszy od XVI w. jest rzeczywistością współtworzoną

⁷ F. Houtart, E. Pin, *Kościół w godzinie Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1972, s. 126-127; P. Damborena, *El protestantismo en America Latina*, Friburgo 1963, s. 18.

⁸ Zob. A. Rodriguez, G. Riofrio, E. Welsh, *De invasores a invadidos*, Lima 1976, s. 115-137.

przez dwie przeciwstawne tendencje, które póki się równoważą, póty kultura ta zachowuje swój tubylczy charakter. Z jednej strony jest to trwanie tradycyjnych wzorów, z drugiej natomiast ich eliminacja i zmiany pod wpływem procesu akulturacji (metysacji kulturowej)⁹.

W tym kontekście wielowarstwowego charakteru kultury andyjskiej i dialektyki tradycji i innowacji należy rozpatrywać współczesną sytuację religijną peruwiańskich wspólnot andyjskich. Wielu badaczy wierzeń, mitów i obrzędów ludowych Keczua dostrzegło, iż w indiańskiej kulturze duchowej (symbolicznej) koegzystują treści i formy chrześcijańskie z elementami tubylczymi pochodzenia przedkolonialnego. Jeśli jednak stwierdzenie to przyjmowano jako rzecz całkowicie oczywistą, to co do natury tej koegzystencji formułowano różnorodne opinie.

Poglądy te podzielić można z grubsza na cztery kategorie. Do pierwszej zaliczyć należy te, które głoszą, że katolicyzm andyjskich chłopów jest całkowicie powierzchowny i stanowi jedynie rytualną otoczkę skrywającą silne kultury tubylcze, których nie zdołały wypenić najsilniejsze kontrole i naciski administracji kolonialnej i lata walki z idolatrią. Drugi rodzaj interpretacji traktuje obie warstwy religijne w sposób równoważny i nie minimalizując znaczenia żadnej z nich. W myśl tych poglądów wieśniacy andyjscy są jakby wyznawcami dwóch religii jednocześnie — z jednej strony katolicyzmu w jego ludowej wersji, z drugiej własnej religii tubylczej. Każda z nich ma swoich kapłanów, święte miejsca, rytuały i odrębne mity, i choć od czasu do czasu nakładają się one na siebie, to jednak częściej bezkonfliktowo współistnieją obok siebie wypełniając odrębne funkcje i zaspokajając różne potrzeby.

Według trzeciej kategorii wierzenia i rytuały Indian Keczua są przede wszystkim chrześcijańskie, choć tkwią w nich oczywiście przeżytki dawnych epok sprawiające wrażenie siły „pogańskich” zwyczajów, które są w rzeczywistości tylko rezultatem ciśnienia tradycji regionalnej. Ta interpretacja ignoruje wyraźnie fakt, że obrzędy i wierzenia najbardziej istotne dla życia lokalnej wspólnoty wiejskiej są głównie pochodzenia miejscowego i niewiele mają wspólnego z treściami katolickimi¹⁰. Najadekwatniejsza do rzeczywistości andyjskiej wydaje się być ta interpretacja, w myśl której w keczuańskiej wspólnocie spotykamy się z prawdziwym amalgamatem religijnym, który postrzegany jest przez chłopów jako nierozdzielna całość¹¹. Podział na sferę katolicką i sferę tubylczą dla nich niemal nie istnieje, świat bowiem ich przeżyć religijnych i wizja kosmosu składa się z jednolitej faktury, w której mają swoje

⁹ A. Posern-Zieliński, *Kultura ludowa Peru. Jej treść, formy i interpretacje*, „Etnografia Polska”, t. 27: 1983, z. 1, s. 155-165.

¹⁰ T. M. Garr, *Christianosmo y religion quechua en la prelatura Ayaviri*, Cusco 1972, s. 176.

¹¹ L. Millones, *Introduccion al proceso de acculturacion religiosa indigena*, Lima 1967, p. 5.

miejsca i krzyże, i nabożeństwa w kościołach, i święci, a także *fiestas* oraz święte skały, źródła, ofiary dla duchów i bóstw gór. Dlatego też wierzenia wieśniaków z peruwiańskich wspólnot traktować należy jako całkowicie oryginalną jakość — andyjską religię ludową¹², w której współistnieją treści „pogańskie”, katolickie oraz synkretyczne, wykrystalizowane w trakcie kilku stuleci konfrontacji dwóch systemów ideologicznych.

W świetle powyższych uwag na temat charakteru kultury ludowej andyjskich wieśniaków i ich religii pojawienie się protestanckich grup wyznaniowych stworzyło całkowicie nową, pod względem jakościowym, sytuację. Powstaje wyraźnie pluralistyczny układ religijny, którego specyfika i konsekwencje dostrzegalne są przez pryzmat analizy funkcjonowania nowych sekt w tradycyjnych społecznościach wiejskich. Jeśli zważyć, że w społecznościach tych religia ludowa mocno powiązana była z życiem gospodarczym, a ponadto waloryzowała istniejące układy społeczne decydujące o zwartości wspólnoty, to powstaje problem, w jaki sposób protestanckie wyznania adaptują się do zastanego w Andach wieślowarstwowego systemu kulturowego i w jakiejś mierze współistnieją z dotychczasową tradycją życia religijnego.

Odpowiedź na postawione tu pytanie wymaga przeprowadzenia szczegółowych studiów etnoreligioznawczych w szeregu społecznościach lokalnych regionu andyjskiego, a objętych prozelityczną działalnością różnych wyznań protestanckich. Ponieważ jednak studiów takich — jak dotąd prawie nie ma, warto przeanalizować dane i obserwacje zebrane w toku prac terenowych w jednej peruwiańskiej dolinie. Choć daleko im do kompletności, to jednak pozwalają one dostrzec pewne ogólne tendencje ułatwiające — jak miemam — wytyczenie programu dalszych badań nad ekspansją protestantyzmu i jej kulturowymi skutkami.

Badania, o których tu mowa, prowadzone były w 1978 r. w ramach Polskiej Wyprawy Naukowej w Andy¹³. Penetracją etnograficzną objęta została wówczas niewielka dolina potoku Cayash, będącego prowobrzeżnym dopływem niewielkiej górskiej rzeczki — Checra, niosącej swe wody do wpadającej do Pacyfiku rzeki Huaura. Od nazw obu tych rzek urobiona została także nazwa polskiego interdyscyplinarnego projektu badawczego — „Huaura-Checra”. Wysokogórski region doliny Cayash położony między 2 a 5 tys. m n.p.m. przylega do zachodniej grani

¹² Najczęściej stosowanymi synonimami proponowanego tu określenia — „andyjska religia ludowa” są *religion campesina*, *religion quechua*, *religion andina* i *religion indigena*.

¹³ Szerzej na temat zadań i efektów Polskiej Wyprawy Naukowej w Andy — zob. A. Posern-Zieliński, *Kultura ludowa Peru w świetle polskich badań i zbiorów etnograficznych*, [w:] *Kultura ludowa Peru. Katalog wystawy*, Poznań 1980, s. 7-41; tenże, *Indiańska społeczność andyjska i główne nurty jej przemian*, [w:] *Trzeci świat w polskich badaniach etnograficznych*, Warszawa (w druku); tenże, *Polish ethnographic fieldwork in the Peruvian Andes*, „Ethnologia Polona”, vol. 7: 1981.

Kordyliery Huayhuash. Pod względem administracyjnym dolina Cayash usytuowana jest w północno-wschodniej części departamentu Lima, w odległości ok. 200 km od stolicy kraju oraz ok. 110 km od największego regionalnego ośrodka na wybrzeżu — miasto Huacho. Odległości te należy oczywiście pojmować na andyjski sposób, przeliczając je przez współczynnik trudności komunikacyjnych związany z fatalnym stanem dróg i różnicami wysokości.

Na terenie Cayashu znajdują się cztery indiańskie wspólnoty, czyli *comunidades campesinas* o nazwach Curay, Taucur, Acain i Huacho sin Pescado. Wszystkie one wchodzą w skład prowincji Cajatambo, a bezpośrednio nad nimi sprawują władze dystryktu Pachangara usadowione w miejscowości Churín odległej od Cayashu o ok. 15 km. Tylko jedna z wymienionych wsi — Huacho sin Pescado — posiada połączenie drogowe z tą miejscowością umożliwiające przejazd samochodem, ale tylko w porze suchej. Do pozostałych wiosek można dotrzeć wyłącznie wąskimi górskimi szlakami dostępnymi dla koni, osłów, mułów i pieszych wędrowców. Liczebność tych wspólnot nie odbiega znacznie od norm tej części Andów i waha się w granicach 300-400 osób, z których większość jest dwujęzyczna, wyjąwszy małe dzieci w wieku przedszkolnym i niektóre stare kobiety.

Obserwacje etnograficzne dotyczące funkcjonowania sekty protestanckiej objęła przede wszystkim wieś Huacho sin Pescado, w której znajdowała się zorganizowana w gminę grupa wyznawców nowej religii. Objęły one wywiady, obserwacje życia codziennego, nagrania muzyki sakralnej, dokumentację filmową niektórych ceremonii oraz uczestnictwo w protestanckich nabożeństwach¹⁴.

Aby odpowiedzieć sobie na pytanie — dlaczego wzory protestanckiego życia religijnego znalazły zwolenników w andyjskich społecznościach — należy przez moment zastanowić się nad pozycją Kościoła katolickiego i księdza. Słabość Kościoła w górskich regionach Peru, a także i innych krajów Ameryki Andyjskiej, ma swe przyczyny historyczne, w które bliżej nie będziemy tu wchodzić. Na to podłoże nasunęły się i współczesne problemy — takie jak mała liczba księży katolickich pracujących wśród wiejskich parafii, gdzie warunki życia są szczególnie ciężkie, a satysfakcja z pracy duszpasterskiej zwykle bardzo niewielka, rzadko bowiem udaje się osobie duchownej przełamać indiańską nieufność.

¹⁴ Całością prac etnograficznych kierował autor artykułu. Wraz z nim w badaniach nad indiańskimi pentekostalistami udział wzięła R. Krzanowska, która swe uwagi na temat sytuacji religijnego pluralizmu w dolinie Cayash przedstawiła w artykule pt. *Trzecia świątynia*, „Kontynenty”, nr 10: 1980, s. 24-26. Także w opracowanym przez zespół TV Polskiej (reż. R. Dobrzyński, zdj. A. Szczepański), w filmie pt. „Dni i noce nad chmurami”, POLTEL, Warszawa 1979, znalazły się spore sekwencje ukazujące ceremonie religijne protestanckich wspólnot we wsi Huacho sin Pescado.

Według danych z 1960 r. przeciętna powierzchnia peruwiańskiej parafii wynosiła 720 km² i zamieszkiwało ją blisko 13 tys. wiernych¹⁵. Po dwudziestu pięciu latach proporcje te wyglądają jeszcze gorzej, bowiem parafie nie zmniejszyły swego obszaru, a ludności tylko przybyło. Jeśli teraz uzmysłowimy sobie, jaki krajobraz kryje się pod tymi danymi statystycznymi, ile na tym obszarze jest wsi i osad pozbawionych dróg dojazdowych i położonych na wysokościach utrudniających człowiekowi z nizin dostęp, wówczas we właściwym wymiarze ujrzymy przeciętny teren pracy katolickiego duchownego na andyjskiej wsi.

Taka właśnie sytuacja panuje w dolinie Cayashu, Checrasu i Huaaura. Dla większości wsi tego regionu jedynym kapłanem katolickim jest duchowny zamieszkały w miasteczku Churín. Choć dysponował on samochodem terenowym wdrapującym się nawet do górniczych osad zagłębia węglowego Oyón na wysokość ponad 5 tys. m n.p.m., to jednak każda taka wyprawa wymagała niemal całego dnia duszpasterskiej działalności poza główną siedzibą. Tymczasem do wielu wsi nie ma w ogóle dróg i aby do nich dotrzeć, należało wynająć konia lub muła. Do tego dodać trzeba specyficzny układ stosunków między księdzem a tubylcami polegający na tym, iż budynek kościelny znajdujący się z reguły w każdym „pueblo” jest własnością wspólnoty, która dysponuje nim według własnego uznania. Dlatego też każda wizyta księdza odbywa się po uprzednich wzajemnych uzgodnieniach terminów, a także i kosztów związanych z uciążliwą peregrynacją. W praktyce sprowadza się to zazwyczaj do dwóch, trzech, w niektórych przypadkach jednej tylko wizyty duszpasterskiej w ciągu roku, przeważnie w terminie *fiestas* i na wyraźne zaproszenie naczelników wspólnoty lub też organizatorów święta.

W takim układzie stosunków nie ma mowy o tym, aby proboszcz stać się mógł uznanym autorytetem wioskowym uczestniczącym na co dzień i od święta w życiu lokalnej społeczności. Księdza traktuje się dość instrumentalnie, w wielu wypadkach można się bez niego obejść, ale czasami lepiej go zaprosić, by zadośćuczynić tradycji. Obserwacje dokonane w dolinie Cayash w pełni korespondują pod tym względem z analizami socjologów religii księdza F. Houtarta i ojca E. Pina, których trudno byłoby posądzać o stronniczość czy uprzedzenia w odmalowywaniu trudności Kościoła katolickiego w Ameryce Łacińskiej¹⁶.

Incydentalna obecność księdza w osadzie sprawia, iż dzieci nie uczęszczają na naukę religii, noworodki nie są chrzczone w kościele, do ślubów przy ołtarzu przywiązuje się niewielką wagę, a zmarłych odprowadza na cmentarz tylko rodzina i sąsiedzi. Gdy wreszcie ksiądz pojawia się we wsi, wówczas stara się nadrobić zaległości udzielając zbiorowo sakramentów i święcąc groby. Tak to wspólnota musi obywać się bez księdza,

¹⁵ Houtart, Pin, *op. cit.*, s. 214-215.

¹⁶ Jw., s. 152.

starając się jednak choćby w minimalnym stopniu wypełnić niektóre tradycje katolickie. Organizuje się więc wspólne modły w świątyni, a osoby nieco wprowadzone w katolicką liturgię i cieszące się autorytetem przewodniczą takim ceremoniom w kościele, na cmentarzu czy w domu. Siłą rzeczy taka „samoobsługa” religijna prowadzić musi do znacznych uproszczeń i odstępstw od przyjętych w tradycji katolickiej wzorów i sprzyja mocnemu przenikaniu się rytualnych form katolickich z wierzeniami tubylczymi.

Trudności w pracy duszpasterskiej mają również swoje subiektywne źródła. Myślę tu przede wszystkim o słabej lub zgoła powierzchownej znajomości kultury indiańskiej, obyczajów, a także i świata wyobrażeń religijnych wśród księży i misjonarzy. Prawie 50% wszystkich duchownych pracujących na prowincji stanowią przybysze spoza Ameryki Łacińskiej, dla których świat indiańskich wieśniaków jest obcy i trudny do zrozumienia.

Pod tym względem sytuacja nie odbiegała od przeciętnej i w rejonie badań polskiej ekspedycji. Proboszcz z Churín był naturalizowanym w Peru Czechem, a pomagające mu zakonnice pochodziły z kanadyjskiej prowincji Quebec i dopiero uczyły się hiszpańskiego. Łatwo było dostrzec, iż mimo kilku lat pracy w tym regionie nie zaskarbił sobie ten duchowny większej sympatii indiańskich chłopów, którzy stale widzieli w nim *gringo* (obcego). Trudno się więc dziwić, iż i orientacja proboszcza w sprawach keczuańskiej kultury oraz nowej sytuacji religijnej powstałej na skutek sukcesów protestantów była bardzo uboga i nacechowana stereotypowymi uprzedzeniami do innowierców, w myśl których wieśniacy to ludzie uparcie trzymający się zabobonów i na domiar złego opuszczający kościoły, by w trakcie tajnych ceremonii oddawać się adoracji sił nieczystych.

Nielepsza sytuacja jest wśród kleru miejscowego, który rekrutuje się ze środowisk miejskich lub też z osad położonych na wybrzeżu, a więc ze stron, gdzie panują inne tradycje i obyczaje. Ludzie ci nie rozpoznając w pełni świata, w którym się obracają, traktowani są również jako „obcy”, często popełniają ewidentne gafy i niezręczności obyczajowe, co nie przysparza im popularności. Jak głosi raport na temat religijności Boliwijczyków, za dobrego księdza uważa się tam tylko takiego, który zna dobrze miejscowe obyczaje, pozwala je kultywować i nie próbuje ich wyszydzać czy wręcz likwidować¹⁷.

Przeświadczenie, iż aby pracować na polu misyjnym w indiańskim środowisku i zostać przez nie zaakceptowanym należy przede wszystkim zrozumieć i poddać się sile tradycji miejscowej, toruje sobie stopniowo drogę wśród światlejszych kręgów peruwiańskiego i boliwijskiego ducho-

¹⁷ Jw., s. 153.

wieństwa, czego wyrazem może być powołanie specjalnych instytucji i komisji zajmujących się problematyką etnoreligioznawczą¹⁸.

Te tubylcze obyczaje religijne odgrywają tym większą rolę, im mniejsze jest oddziaływanie księdza, a poza tym są one bardzo istotne dla egzystencji jednostki, rodziny i całej wspólnoty. Andyjskie obrzędy można z grubsza podzielić na cztery kategorie. Do pierwszej należą te, które posiadają charakter obrzędów przejścia. W drugiej mieszczą się akty sakralne, których celem jest asekuracja przed nieszczęściami oraz zapewnienie sobie powodzenia. Trzecią kategorię tworzą patronalne święta wioskowe będące rytualnym spełnieniem wymogów tradycyjnego porządku i zachowania równowagi między światem ludzi a istot nadprzyrodzonych. Do ostatniej grupy wchodzi zabiegi magiczne, przede wszystkim związane z magią leczniczą. Wszystkie te działania odwołują się w różnoraki sposób do świata nadprzyrodzonego, który w pośredni lub bezpośredni sposób określa życie doczesne. Świat ten zaludniony jest pospół — przez główne postacie katolickiego panteonu, świętych patronów i opiekunów, potężnych władców gór czuwających nad stadami i uprawami, a także domostwami Indian oraz różnego rodzaju demonami i duchami przeważnie o złośliwych cechach¹⁹.

Cały ten kompleks wierzeń i rytuałów złożonych ze sfery tradycji katolickiej oraz kultów, obrzędów i mitów andyjskich dość harmonijnie funkcjonujący w dotychczasowych układach społeczno-gospodarczych indiańskich wspólnot zachwiany został przez sekciarskie ruchy protestanckie zyskujące sobie w górskich regionach Peru coraz większą popularność. Wykorzystują one słabości instytucjonalne Kościoła katolickiego, nawiązują do haseł antyklerykalnych latynoamerykańskiej lewicy podkreślających powiązania duchowieństwa z aparatem ucisku i wyzysku, trafiają wreszcie w niektóre duchowe potrzeby części andyjskiego chłopstwa zagubionego między tradycyjnymi wartościami wspólnotowymi a nowymi wzorami życia napływającymi z ośrodków miejskich i przemysłowych.

Na obszarze dorzecza górnej Huaura w dolinach Cayash, Checra i innych potoków od kilku lat działają grupy religijne zielonoświątkowców, które przez swe odmienne wzory zachowań i purytańskie normy moralne rozbijają dotychczasową zwartość *comunidades*, tworząc dość izolowaną wspólnotę religijną w obrębie wspólnoty lokalnej.

¹⁸ Znaczne zasługi w tej mierze przypisać należy powstałemu w r. 1968 w Cusco Instituto Pastoral Andino, którego głównym zadaniem jest prowadzenie i popieranie badań etnoreligioznawczych, by na ich podstawie wypracować optymalną strategię ewangelizacji wiejskich rejonów południa Peru i Boliwii. Zob. poszczególne numery pisma „Allpanchis Phuturinga”.

¹⁹ Szerzej na temat roli i charakteru życia obrzędowego w dolinie Cayash piszę w książce *Kraina Inkarii. Szkice etnologiczne o Peru*, szczególnie w rozdz. VI pt. *Samorządna wspólnota pracy i świętowania*, Wrocław 1985.

Ruch pentekostalistów narodził się w początkach naszego stulecia w Stanach Zjednoczonych na fali religijnej odnowy różnych protestanckich kongregacji i fundamentalistycznych prób powrotu do ewangelicznych źródeł chrystianizmu. Począwszy od 1906 r. przekroczył granice USA i zyskał popularność w Europie, przede wszystkim w krajach skandynawskich. Jeśli chodzi o Amerykę Łacińską, to dotarł on już w 1920 r. do Chile, gdzie w latach 60-tych objął już ok. 0,5 mln. ludzi, tj. 9% ludności tego kraju. O sile tego wyznania świadczyć także może i to, że na każdym 10 protestantów, aż 8 to zielonoświątkowcy²⁰. Również na początku tego wieku religia ta dotarła do Brazylii, ciesząc się szybko i tam dużym powodzeniem dającym w efekcie blisko 0,5 mln. aktywnych członków. Po II wojnie światowej pentekostalizm umocnił także swą pozycję i w innych krajach Ameryki Łacińskiej — na Antylach, a także i w Peru.

Wśród wszystkich odłamów protestantyzmu zielonoświątkowcy mają najbardziej niesformalizowany, tj. otwarty układ organizacyjny dzieląc się na wiele niezależnych lub tylko luźno ze sobą powiązanych ugrupowań²¹. Wśród nich do najbardziej misyjnie aktywnych zaliczyć można „Assambles of God”, którego odłam pod nazwą „Asambleas de Dios del Perú” zakorzenił się również w Andach, w tym także w Kordylierze Huauhuash. Na południu Peru spotkać można także gminy związane z „Iglesia Evangelica Peruana” — formalnie fundamentalistycznym ugrupowaniem międzywyznaniowym, silnie jednak przepojonym elementami doktryny pentekostalistycznej²². W potocznej świadomości niewielkie znaczenie przywiązuje się do oficjalnych nazw kongregacji zielonoświątkowych określając je w jednolity sposób jako zgromadzenia „evangelistas”.

Cechami wspólnymi dla wszystkich sekt zielonoświątkowców są — podkreślanie podstawowego znaczenia osobistej partycypacji w życiu i doświadczeniu religijnym oraz dążenie do przebudowy osobowości drogą moralnych zakazów i nakazów oraz aktów rytualnych. Ważną rolę w doktrynie spełnia przekonanie o potrzebie doskonalenia wewnętrznego i osiąganie świętości. Droga ku temu wiedzie przez odrzucenie prymatu wartości materialnych i pogłębienie życia duchowego. Człowiek „nawrócony” porzuca dotychczasowy tryb życia, odchodzi od dawnych przyjaciół i towarzyszy zabaw, przestaje pić, palić, żuć liście coca, grać w karty i inne gry hazardowe, stroni od uroczystości wioskowych, zaczyna dbać więcej o higienę osobistą i wygląd zewnętrzny, przestrzega, by dzielić

²⁰ E. A. Nida, *The Indigenius churches in Latin America*, „Practical Anthropology”, vol. 8: 1961, nr 3, s. 97-110; C. A. Lalive d'Epina y, *Haven of the masses*, London 1970.

²¹ N. Bloch-Hoell, *The Pentecostal movement. Its origin, development and distinctive character*, Copenhagen 1964, s. 18-64.

²² M. M. Marzal, *Estudios sobre religion campesina*, Lima 1977, s. 17.

swój czas na modły, religijne lektury i pracę, odwraca się także od tradycyjnych zwyczajów religijnych (katolickich).

Ogromne znaczenie przywiązuje się do Biblii, której przypowieści interpretuje się dosłownie, w niej szukając wskazówek i instrukcji w sprawach życia doczesnego. Posiadanie Pisma św. i czytanie go w wolnych chwilach należy do głównych obowiązków wiernych. Obok rygoryzmu biblijnego cechą charakterystyczną pentekostalizmu jest także silny trynitaryzm, w myśl którego dowartościowuje się Ducha św. jako trzecią osobę Boską, zarzucając innym chrześcijanom spychanie tej postaci Trójcy św. w cień. Z tym wiąże się znaczenie ekstazy religijnej — jako pożądanego stanu, w którym możliwe jest nawiązanie bezpośredniego kontaktu z „sacrum”. To doświadczenie religijne określa się mianem „chrztu Duchem św.”, nawiązując w ten sposób do opowieści o zesłaniu Ducha św. na apostołów zgromadzonych w dniu Zielonych Świątek. Obowiązkiem każdego pentekostalisty są starania, by iść drogą apostołów i przez obcowanie z Duchem św. otrzymać moc świętości niezbędną do prawdziwego zbawienia. W pentekostalizmie znajdujemy także elementy osłabionej millenarystycznej eschatologii związanej z wiarą w bliski powrót Chrystusa na ziemię, czyli paruzję.

Negacja wartości obowiązujących w otaczającym ich świecie — uważanym za zły, jest formą duchowego, ale i faktycznego przygotowania się na ten podniosły moment przebudowy porządku ziemskiego. Stąd też niektórzy interpretatorzy pentekostalizmu latynoamerykańskiego widzą w nim ruch protestu społecznego potępiającego niesprawiedliwą rzeczywistość przeżartą materializmem i sankcjonowaną przez panującą religię — czyli katolicyzm. Ten aspekt nowej religii mógłby tłumaczyć sukcesy zielonoświątkowców wśród ludności najbiedniejszej, która w doktrynie tej znalazła adekwatną odpowiedź na swe frustracje i niezadowolenie²³.

Pierwsi pentekostalistyczni głosiciele Słowa Bożego pojawili się nad potokiem Cayash z początkiem lat 60-tych, przybywając z Limy. Obchodzili wszystkie okoliczne wsie i osady, w każdej zatrzymywali się kilka dni, starając się w tym czasie zaprzyjaźnić z niektórymi z mieszkańców i uchwycić pierwszy kontakt. Druga faza działalności misyjnej polegała na kolejnych wizytach, których celem stało się przekształcenie jeszcze do niczego nie zobowiązujących kontaktów w formę ogniska przyszłej nowej kongregacji. Proces ten trwał dość długo — bo jeśli chodzi o wieś Huacho sin Pescado, to ok. 10 lat. W tym czasie nieliczni konwertyci ugruntowywali swe religijne przekonania również drogą bezpośrednich kontaktów z większymi ośrodkami zielonoświątkowego ruchu, oraz sami starali się rozszerzyć nową ideę w swym najbliższym otoczeniu, tak aby

²³ R. Cesar Fernandez, *Kościół katolicki w Ameryce Łacińskiej*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, 1967, nr 4-5, s. 118.

przyspieszyć moment powołania niezależnej gminy, do czego potrzeba minimum 15 członków²⁴.

Okolo 1970 r. w Huacho sin Pescado zaczęła się formować grupa zielonoświątkowców, określająca swe wyznanie jako „Templo Belén” wchodzące w skład „Asambleas de Dios del Perú”. Rok po roku powoli zwiększała ona swój stan posiadania osiągając w 1978 r. liczbę 37 ochrzczonych członków, w tym przewagę kobiet (21) oraz sporą grupę sympatyków i młodocianych adeptów — czyli tzw. *oyentes* przygotowujących się dopiero do konwersji i chrztu. W stosunku do ogólnej liczby ludności wioski grupa ta oscylowała więc wokół 10 do 15%, co sytuowało ją na marginesie życia wspólnoty i umożliwiało pobłażliwą tolerancję.

Jednakże biorąc pod uwagę aktywność prozelityczną członków i wrastanie w wiek dojrzały dzieci *evangelistas* proporcje zielonoświątkowców i katolików będą ulegać zmianie na niekorzyść tych ostatnich. Dowodem tego może być sytuacja wyznaniowa we wsiach położonych po drugiej stronie Checrasu i Huaura — takich jak Rapaz, Andajes, Paran, Picoy, Tongos, Tulpay, Parquin i Lacsaura — w których gminy pentekostalistyczne działają już od dłuższego czasu z powodzeniem rozwijając akcję nawracania zarówno na własnym, jak i na cudzym terenie.

Z tymi ośrodkami *evangelistas* z Huacho sin Pescado utrzymują regularne kontakty wspierając się nawzajem, wspólnie uczestnicząc w religijnych zgromadzeniach i uroczystościach oraz wspólnie podejmując misyjne eskapady. Jest rzeczą interesującą, iż w najbliższym sąsiedztwie Huacho sin Pescado, tj. we wsiach Curay, Taucur i Acain ruch *evangelistas* nie zyskał szerszej aprobaty i nie zdołał zgromadzić wystarczającej liczby wiernych do założenia samodzielnej kongregacji. Być może zadecydowały tu czynniki psychologiczne, a mianowicie nietajone nigdy uprzedzenia do inicjatyw realizowanych przez mieszkańców Huacho sin Pescado, lub czynniki natury kulturowej — większa izolacja od świata zewnętrznego (brak dróg) i bardziej tradycyjna orientacja w sferze światopoglądowej. Niezależnie od odpowiedzi na tę kwestię faktem pozostaje, iż zielonoświątkowcy z Huacho sin Pescado stanowią wyspę innowierców w ramach własnej wspólnoty, a także enklawę protestantyzmu w całym Cayashu.

Lokalna gmina religijna posiada charakter kongregacyjny — co oznacza, że nie ma w niej stałej hierarchii duchownej, a każdy członek, który spełnia podstawowe warunki (postawa moralna, wiedza religijna), może zostać wybrany okresowym przywódcą, by po pewnym czasie ustąpić miejsca innemu pentekostaliście. Członkowie każdej gminy dzielą się na trzy kategorie. Pierwszą grupę tworzą *bautizados*, a więc ci, którzy

²⁴ Tożsame zasady powoływania zboru obowiązują także u pentekostalistów w Polsce, np. w Zjednoczonym Kościele Ewangelicznym. Zob.: A. Tokarczyk, *Protestantyzm*, Warszawa 1980, s. 266.

stali się pełnoprawnymi członkami kongregacji po przejściu obrzędu chrztu z wody. W ramach tej kategorii wydzielić można jeszcze subgroupę tzw. *legitimos*, tj. ludzi, którzy zdobyli wyższy stopień religijnego wtajemniczenia przez chrzest Duchem św. i którzy powiększyli swą formalną wiedzę religijną (biegłość w znajomości i interpretacji Biblii) pod kierunkiem pastorów-teologów poza własną gminą. Ci *legitimos* posiadają uprawnienia do prowadzenia samodzielnej akcji misyjnej, oni także najczęściej wybierani są na kierownicze stanowiska w lokalnej kongregacji. Wreszcie trzecią kategorię tworzą wspomniani już *oyentes* w innych regionach Peru nazywani także *simpatizantes* lub *adherentes*²⁵. Uczestniczą oni w życiu religijnym wspólnoty przygotowując się duchowo i intelektualnie do chrztu z wody, który dopiero da im pełne prawa i obowiązki członka zgromadzenia.

Ogólne zebranie członków zgromadzenia (*asamblea general*) wybiera zarząd (*junta directiva*), na którego czele staje *dirigente*. Ten okresowy przywódca religijny jest organizatorem wszystkich działań wspólnoty zielonoświątkowej, nie ma natomiast prawa udzielania sakramentów chrztu i małżeństwa. Na te okazje zaprosić należy wyższego rangą duchownego. Pomocnikami *dirigente* są sekretarz i skarbnik posiadający ozdobne pieczęcie — do tego symbolu urzędu bowiem przywiązuje się w całym Peru ogromną wagę. Ich zastępcami są dwaj tzw. *diacones*, którym asystują z kolei dwie dziewczyny, zwane *diaconisas*, zobowiązane do utrzymania porządku w domu modlitwy i przygotowania świątyni do nabożeństwa.

Gmina zielonoświątkowców w Huacho sin Pescado, podobnie jak i cała wspólnota chłopska, w skład której wchodzi, jest organizmem samorządnym i autonomicznym, co oznacza, iż w niewielkim stopniu jest uzależniona od „wyższych” szczebli „Asambleas de Dios”. Poszczególne autonomiczne gminy w celach samopomocy, współpracy i koordynacji działań duszpasterskich łączą się w federację zwane *presbiterios*. Na czele takiej federacji, której siedziba znajduje się w portowym mieście Huacho, stoi *presbiterio regional*. Posiada on szerokie uprawnienia sakralne i z tej racji bardzo często odwiedza kościoły wchodzące w skład federacji, jest także łącznikiem między lokalną wspólnotą wiernych a naczelną radą „Asambleas de Dios”, czyli tzw. *sinodo* z siedzibą w Limie.

Jedną z przyczyn powodzenia tego wyznania wśród peruwiańskich wieśniaków jest bez wątpienia ten kongregacyjny i demokratyczny ustrój zgromadzeń — kontrastujący z hierarchicznym układem istniejącym w Kościele katolickim. Wprawdzie wzory lokalnej samorządności andyjskiej są również bardzo silnie widoczne w ludowym katolicyzmie np. przy organizacji *fiesta*, opieki nad świątynią, cmentarzem i innymi miejscami kultu, to jednak kapłan jest zawsze człowiekiem z zewnątrz,

²⁵ Marzal, *op. cit.*, s. 18.

a kontakty z nim posiadają charakter sporadyczny, okolicznościowy. Potencjalna możliwość osiągnięcia godności sakralnych w gminie, wypełnianie ich na oczach współwyznawców, praca misyjna — to wszystko czynniki, poza psychologicznymi aspektami doświadczeń religijnych, przyciągające niektóre typy osobowości. Kapłanami, kaznodziejami, misjonarzami, organizatorami gmin są u zielonoświątkowców na andyjskiej wsi sami Indianie. Uczestnicy tego ruchu religijnego mają przeświadczenie, iż są reformatorami przeprowadzającymi wielkie dzieło odnowy życia własnymi siłami, z własnej inspiracji, kierując się przykładami swych najbliższych. W tym sensie trafnie zjawisko to określił B. R. Wilson — angielski socjolog religii — nazywając tzw. *rural pentecostalism* w Ameryce Łacińskiej typowym *indigenious movement* rozprzestrzeniającym się własnymi siłami i bez większych nakładów finansowych²⁶.

Każdy nowo pozyskany członek tej religijnej wspólnoty obarczony jest moralnym obowiązkiem werbowania neofitów. Przeważnie zaczyna się od najbliższej rodziny, a potem agituje sąsiadów i dalszych krewnych. Zawieranie mieszanych małżeństw protestancko-katolickich nie jest akceptowane przez zielonoświątkowców, chyba że jeden z partnerów skłonny jest zmienić wyznanie. Inaczej rzecz się ma w przypadku tych małżeństw, które zostały zawarte jeszcze przed konwersją jednego ze współmałżonków. Uznaje się je nadal za ważne, ale nalega usilnie na to, by partnera przeciągnąć na stronę pentekostalistów.

Bardziej świątli i biegli w interpretacji Biblii wyruszają na pieszą pielgrzymkę po górach, odwiedzając sioła sąsiednich dolin, by w nowym środowisku głosić ewangelię. Wyprawy takie trwają zwykle kilka dni, w przeciwieństwie do dłuższych podróży misyjnych, a nawet kilkumiesięcznych wypraw organizowanych przez *presbiteros* celem zakładania nowych gmin, pilotowania ich startu i szkolenia nowych adeptów. Czasami misjonarze ci nie ujawniają początkowo publicznie swych rzeczywistych celów i wynajmują się do różnego rodzaju prac lub oferują usługi (naprawiając np. zegarki lub radia), by tą drogą rozpoznać od środka nowe otoczenie i zyskać zaufanie osób najbardziej ich zdaniem podatnych na hasła zielonoświątkowców. Do propagandy religijnej wykorzystuje się i inne okazje — jak choćby przypadkowe kontakty handlowe czy towarzyskie zawierane na targu lub w trakcie wędrówki do pobliskiej wsi albo miasteczka.

Agitatorzy nowej wiary posługują się zarówno sugestywnym słowem, jak i bardziej nowoczesnymi środkami — takimi jak ulotki, ilustrowane broszury przybliżające Indianom przypowieści biblijne i wyjaśniające w sposób nader ogólny i prosty pryncypia protestanckiej myśli religij-

²⁶ B. R. Wilson, *Magic and the Millenium. A sociological study of religious movements of protest among tribal and third-world peoples*, London 1973, s. 115-117.

nej. Materiały te wydawane są przez takie organizacje religijne, jak „Cruzada a cada hogar” czy „Sociedades Biblicas en el Perú” z Limy. Wykorzystuje się także broszurki rozpowszechnione przez metodystów z Chosica i protestanckie organizacje wenezuelskie. Przed rozdaniem ich wśród współziomków każdą ulotkę zaopatruje się w widoczną pieczęć samego *dirigente* lub *tesorero*. Są wśród nich obrazkowe historyjki o życiu Chrystusa z bardzo prostym tekstem dostosowanym do osób nie będących biegłymi w języku hiszpańskim. Inne zachęcają do poznania Biblii lub też zawierają krótkie nauki religijno-moralne przeplatane cytatami z ewangelii. Znaleźć w nich można sugestywną interpretację grzechu — jako czynu niezgodnego z zaleceniami Pisma św., stwierdzenia w rodzaju *la felicidad es un estado mental, y no se adquiere por la abundancia de bienes materiales que se posean* — czy też zalecenia, jak można osiągnąć szczęście i uzyskać *libertad espiritual*. Obok tego rodzaju broszurek wędrowni kaznodzieje posługują się także kolorowymi ilustrowanymi planszami przedstawiającymi sceny z życia Chrystusa. Wystarczy tylko je rozwinąć przed zgromadzonym przygodnie audytorium na ulicy czy placu i sugestywnie objaśniać poszczególne obrazy, przechodząc stopniowo od zwykłych komentarzy do nauk religijnych i wskazówek moralnych.

Najlepszym materiałem na konwertytów są jednostki wyalienowane ze społeczności lokalnej, często chore oraz potrzebujące duchowego wsparcia, załamane niepowodzeniami, osoby, które popadły w nałóg alkoholizmu i same nie mogą się z niego wyzwolić, wreszcie ludzie krytycznie nastawieni do Kościoła katolickiego i kleru. Ten ostatni element jest bardzo często wykorzystywany w propagandzie zielonoświątkowców. Wskazuje się na rozbieżności między słowami a czynami księży katolickich, przypomina opresyjny charakter Kościoła w dobie konkwisty i inkwizycji — powołując się nawet na ekspozycję w Muzeum Inkwizycji w Limie, potępia „profesjonalny” charakter kapłaństwa sprawiający konieczność wnoszenia opłat za posługi religijne, wyśmiewa się i dyskredytuje kult świętych — jako nowy rodzaj bałwochwalstwa, a także podkreśla „niekonsekwencje” moralno-rytualne katolicyzmu, takie np. jak odprawianie egzekwi żałobnych na rzecz zmarłych, którzy za życia byli ludźmi grzesznymi i z gruntu złymi.

Dla wielu ludzi wybawieniem z egzystencjalnych problemów jest przyjęcie nowej wiary, dającej im nadzieję na lepszą przyszłość i pozwalającą odnaleźć siebie w społeczności wyznawców nowego kultu. Z tego punktu widzenia rację mają ci badacze latynoamerykańskiego protestantyzmu indiańskiego, którzy dostrzegają w nim kompensacyjne funkcje²⁷. Badania prowadzone wśród pentekostalistów na Puerto Rico, gdzie blisko 10% mieszkańców przynależy do tego wyznania, wykazały, iż większość

²⁷ B. Saler, *Religious conversion and self-aggranism: A Guatemalan case*, „Practical Anthropology”, vol. 12: 1965, s. 107-114, nr 3.

neofitów podkreślała fatalny stan psychicznego kryzysu i moralnej nędzy, w jakim żyła przed poznaniem „prawdy”, przeciwstawiając tę przeszłość szczęśliwej teraźniejszości dającej szansę zbawienia²⁸.

Marzeniem każdej nowo powstałej gminy pentekostalistycznej jest posiadanie na terenie *pueblo* własnej świątyni (*templo*), która stałaby się materialnym symbolem siły nowej religii. Społeczność zielonoświątkowa w Huacho sin Pescado nie dorobiła się dotąd własnego budynku kościelnego, ale za to przygotowania do jej wzniesienia są już w toku. Trwa zbiórka funduszy na ten cel, jest już także parcela w obrębie centrum wsi ofiarowana przez jednego z członków. Z braku świątyni z prawdziwego zdarzenia wierni zbierają się w kaplicy urządzonej w dość obszernej parterowej sali mieszkalnego domu pentekostalisty, usytuowanym jednak w dość prestiżowym miejscu, przy jednej z pierzei centralnego *plaza*, przy której znajduje się stary kościół katolicki z górującą nad wsią dzwonnica oraz budynek szkolny. Informuje o tym biały plakat umieszczony na ścianie chaty, na którym ktoś niezbyt starannym pismem nakreślił nazwę zgromadzenia — „Templo Belén”.

Religijne przeznaczenie tego pomieszczenia podkreślają barwne plakaty zawieszane na glinianych ścianach nawołujące do czytania Biblii i reklamujące działalność „Sociedad Biblica Peruana”. Obok widnieją wypisane na kartce papieru krótkie sekwencje ze Starego i Nowego Testamentu. Są również tabele pokazujące kolejność pełnienia dyżurów przy sprzątaniu kaplicy oraz grafik, na którym odnotowuje się dziesięcinę wnoszoną na rzecz gminy przez wiernych od każdej zarobionej sumy. W ten sposób każdy ma wgląd w sytuację majątkową wspólnoty oraz może kontrolować wysokość *diezmos* wnoszonych przez współwyznawców.

Pozbawione okien wnętrze, co jest w budownictwie tego regionu normą, wypełniają proste, przykryte baraniami skórą ławy. Tylko przy węższej szczytowej ścianie stoi drewniany pulpit, który na czas nabożeństwa przykrywa się białą tkaniną, na której ktoś koślawo wyhaftował wazon z czerwonymi kwiatami, a powyżej niego pełną nazwę zgromadzenia. Na pulpicie stawia się dwie świece oraz Biblię i śpiewnik. Z tego miejsca *dirigente* kieruje przebiegiem ceremonii, wygłasza kazania i nauki, czyta fragmenty ewangelii, intonuje hymny i modli się w podniosłym skupieniu wyciągając w geście błogosławieństwa obie ręce w stronę wiernych.

W tym ubóstwie wnętrza kaplicy uderza brak krzyża, do symboliki którego nie przywiązuje się tak dużej wagi, jak u katolików, choć figu-

²⁸ V. Garrison, *Sectarianism and psychological adjustmanet. A controlled comparison of Perto-Rican pentecostals and catholics*, [w:] I. I. Zaietsky, M. P. Leone [eds.], *Religious movements in contemporary America*, Princeton 1974, s. 324; S. Cook, *The prophets. A revivalistic folk religion movement in Puerto Rico*, „Caribbean Studies”, vol. 4: 1965, nr 4, s. 20-35.

ruje on na pieczętkach pentekostalistów. Nie widać także żadnych świętych obrazów, naczyń czy innych sprzętów liturgicznych. Prostota wyposażenia świątyni, ceremonii i duży stopień spontaniczności w trakcie modłów odpowiadać ma pierwotnym tradycjom chrześcijańskim nie obrosłym jeszcze hieratyczną liturgią. Kontrastuje to bardzo z wyposażeniem wiejskich kościołków katolickich, które choć biedne i zaniedbane, mają zwykle ściany pokryte kolorowymi freskami, a na ołtarzach naśladowujących barokowy styl limeńskich świątyń wznoszą się liczne figury świętych przybrane w bogate brokatowe i koronkowe stroje. W tyle pentekostalistycznego domu modlitwy zgromadzono ławki dla *oyentes*, a ponad nimi zawieszono na ścianie *bolsa* (woreczek) na drągu do zbierania datków oraz małe bębny służące do wybijania rytmu w trakcie zbiorowych śpiewów.

Wielką wagę przywiązuje się do stałego i ciągłego uczestnictwa w nabożeństwach, których częstotliwość jest tak duża, iż wypełnia większość wolnego czasu zielonoświątkowców. W Huacho sin Pescado spotkania takie organizowano cztery razy w tygodniu, nie licząc specjalnych zebrań dla dzieci. Najważniejsze jednak jest nabożeństwo odbywające się w niedzielę wieczorem, na które przybywa cała pentekostalistyczna społeczność. Jeden z informatorów podkreślał w swej wypowiedzi, iż takie częste obcowanie ze „Słowem Bożym” po dniach ciężkiej pracy na *chacras* (poletkach) sprawia mu największe zadowolenie dostarczając duchowego odpoczynku. Częstotliwość zgromadzeń religijnych oraz aktywny w nich udział sporej grupy wiernych to jedna z głównych różnic między Kościołem katolickim a pentekostalistycznym, w tym pierwszym bowiem partycypacja indiańskich chłopów, pomijając okres *fiesta*, sprowadzona jest do roli statystów. W tym także dostrzec można jedną z przyczyn powodzenia misji protestanckich w tradycyjnych społecznościach andyjskich, przedkładających zawsze samorządność ponad wszelkie formy sterowania z zewnątrz.

Przebieg nabożeństwa niewiele przypomina ceremonie w katolickim kościele. *Dirigente* i jego pomocnicy nie wkładają żadnych obrzędowych szat i kierują modlitwami w *ponchos*, płaszczach i marynarkach. Kobiety przybywają na te spotkania z małymi dziećmi rozkładają na glinianym klepisku świątyni swe *mantas* (narzutki) i usadawiają się pod ścianą, tak samo jak czynią to zazwyczaj na targu, na przemian modląc się, śpiewając i karmiąc piersią niemowlęta. W przeciwieństwie do sztywnej liturgii katolickiej, w kulcie pentekostalistycznym dominuje dużo spontaniczności i improwizacji. Wynika to z zasady tego ruchu, który na „miejsce arystokratycznego dystansu między modlącym się kapłanem a wierzącymi wprowadził zasadę, że każdy może być kaznodzieją, kto wstaje, by przemawiać, posłuszny głosowi Boga”²⁹.

²⁹ Cesar Fernandez, *op. cit.*, s. 119.

Mszę odprawia *dirigente* w asyście swych pomocników. On rozpoczyna modlitwy, wygłasza przypowieści — wreszcie wzywa do pulpitu pojedyncze osoby lub grupy dziewcząt, które ze śpiewnikami w rękach intonują pieśni, śpiewane przy akompaniamencie gitar i bębenków. Ich repertuar jest typowo protestancki, stąd także ich melodyka niewiele ma wspólnego z andyjską tradycją muzyczną, choć tu i ówdzie przebijają się nuty i rytmy indiańskiego *huayno*. W trakcie nabożeństw w Huacho sin Pescado na twarzach wiernych spostrzec można było, iż głęboko przeżywają oni całą ceremonię. W najbardziej podniosłych momentach (np. *oracion*) główny *celebrans* — i zgromadzeni wierni zamykali oczy, płakali i głośno modląc się wprowadzali się w stan wyjątkowego skupienia, będąc jakby duchem w innym świecie.

Ważnym aktem rytualnym, choć nie otwierającym wrót do zbawienia, jest chrzest wodą — mający postać — podobnie jak u baptystów — oczyszczającej kąpieli będącej symboliczną formą nowych narodzin i przyjęcia do wspólnoty wiernych. Ceremonie takie odbywają się przeważnie raz do roku i organizuje się je niewielkimi zbiornikami nawadniającymi, gromadzącymi wody spływające z górskich źródełek i kanałów. Kapłan oraz osoba poddająca się temu obrzędowi przejścia ubrani w białe szaty, symbolizujące stan bezgrzeszności, wchodzi po pas do basenu na oczach licznie zgromadzonych wiernych i katolickich członków *comunidad*. Tam po wypowiedzeniu odpowiedniej formuły *celebrans* ujmuje wpół neofitę i odchylając go do tyłu zanurza całkowicie w wodzie. Po wyłonieniu się na powierzchnię wierny wznosi ku górze ręce dając wyraz swej radości, iż włączony został do zielonoświątkowej wspólnoty. Przybyli na taką uroczystość kapłani z innych ośrodków dbają zwykle o to, by ten podniosły moment uwiecznić na zdjęciu, które wraz z dyplomem chrztu mogło stać się ozdobą domu i świadectwem obrania nowej drogi życiowej.

Obrzędy chrztu wymagają przybycia *presbitero*, dlatego też łączy się je, podobnie jak i śluby, z głównym świętem pentekostalistycznym zwanym *fiesta de la cosecha y confraternidad* (święto zbiorów i braterstwa). Jest to jakby substytut katolickiego święta patronalnego, w którym *evangelistas* nie biorą czynnego udziału. Organizuje się je na przełomie lata i jesieni — tak dobierając daty, aby nie kolidowały one z podobnymi świętami w innych okolicznych miejscowościach. W Huacho sin Pascado odbywa się ono między 25 a 30 sierpnia. Z tej okazji zaprasza się na nie wyznawców (delegatów) z innych okolicznych skupisk zielonoświątkowców. W 1978 r. przybyli oni do tej wioski aż z 18 *pueblos*, nie licząc wyższych kapłanów „Asamblea de Dios” z Huacho z wybrzeża pacyficznego. Zaprasza się także katolickich współmieszkańców wioski nie broniąc im biernego uczestnictwa, gdyż *evangelistas* mają zawsze nadzieję, iż nowe rytuały spodobają się i zainteresują ich ułatwiając w przyszłości akcję misyjną.

Jedynymi trunkami dozwolonymi na tej *fiesta* są lemoniady oraz *chicha*, która w tym wypadku jest symbolem udanych zbiorów. Całe zresztą święto ma charakter dożynkowy i jest formą rytualnego podziękowania Bogu za pomyślny rok gospodarczy oraz aktem umocnienia więzów między wyznawcami i między poszczególnymi gminami — dającym uczestnikom poczucie identyczności wyznaniowej. Widzieć w tym można także nawiązanie do północnoamerykańskiego *Thanksgiving Day* (Dnia Dziękczynienia), w którego tradycji wyrosli twórcy ruchu pentekostalistycznego.

Główne uroczystości odbywają się na placu, na którym uprzednio wkopano w ziemię dwa młode drzewka eukaliptusowe — ewidentne symbole płodności i ożywczych sił kosmicznych. Przystraja się je kolorowymi wstążkami oraz owocami z indiańskich pól, a dary w postaci żywności przyniesione przez uczestników przeznaczają się na wspólny stół biesiadny. Święto trwa kilka dni, po czym życie wraca do normy, choć część *evangelistas* udaje się do innych wsi, by w charakterze gości uczestniczyć w podobnych *fiestas*, organizowanych przez sąsiednie kongregacje zielonoświątkowców. Kontakty takie spajają jeszcze mocniej *evangelistas* ze sobą i czynią ich odpornymi na przeciwności losu.

Początkowe obserwacje wzajemnego współżycia katolików i *evangelistas* w Huacho sin Pescado nie przyniosły podstaw, by sądzić, że układają się one niezbyt szczęśliwie. Jedni i drudzy zgodnie twierdzili, że cała społeczność wiejska — bez względu na wyznanie — żyje zgodnie i bezkonfliktowo. Deklaratywność tych opinii formułowanych tylko na użytek *gringos* nie ulegała jednak wątpliwości. Świadczyła jedynie, że w oczach obcych zarówno zielonoświątkowcy, jak i pozostali mieszkańcy wsi starali się ukazać swą społeczność jako wspólnotę zgodną i harmonijną. Dopiero w miarę nawiązywania bliższych kontaktów z obydwoma ugrupowaniami ukazał się prawdziwy obraz tej wyznaniowej koegzystencji niewolny od napięć, uprzedzeń i problemów trudnych do rozwiązania. Napięcia te nie przybierały jednak tak gwałtownego charakteru, jak np. w brazylijskim mieście Carmo de Rio Claro, w którym w 1963 r. tłum rozfanatyzowanych parafian napadł na pentekostalistów w trakcie wmurowywania kamienia węgielnego pod ich nową świątynię³⁰.

Grupa indiańskich *evangelistas* była jeszcze mała, zdawała sobie sprawę ze swej słabej pozycji i starała się do minimum likwidować ogniska konfliktów. Z drugiej strony mała społeczność lokalna, w której wszyscy bardzo dobrze się znają, są ze sobą spokrewnieni i połączeni więzami gospodarczych interesów — to również czynniki sprzyjające pewnej tolerancji. Główne źródła potencjalnych konfliktów tkwiły w odmiennym sposobie bycia zielonoświątkowców, nie przystającym do wymogów an-

³⁰ S. Markiewicz, *Katolicyzm w Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1969, s. 305-396.

dyjskiej tradycji pracy, świętowania, wypoczynku i wspólnotowej partycypacji. Ich normy moralne — typowo purytańskie — zakazywały bezwzględnie picia alkoholu, palenia papierosów, żucia liści coca, grania w gry hazardowe, cudzołożenia czy spędzania czasu wolnego na niefrasobliwych pogwarkach w gronie przyjaciół. Idealem człowieka jest dla nich osoba wypełniająca swój dzień pracą, a czas wolny lekturą Biblii, medytacjami religijnymi, udziałem w nabożeństwach czy propagowaniem słowa bożego. Sprawia to, iż coraz bardziej separują się od swych katolickich współmieszkańców, gdyż nie wypada im wspólnie tańczyć i śpiewać regionalnych pieśni czy na pełnych prawach uczestniczyć w różnego rodzaju świętach i uroczystościach wioskowych lub sąsiedzko-rodzinych związanych np. z budową domu, wzajemną pomocą przy różnego rodzaju pracach itp., których integralną częścią jest zawsze żucie liści coca, picie rumu i innych alkoholi.

Pijaństwo mające w wioskach andyjskich znaczny rozmiar, co tłumaczyć można sytuacją społeczno-ekonomiczną Indian, jak i tradycyjnymi wzorami obrzędowej konsumpcji *chicha*, znalazło w zielonoświątkowcach zdecydowanego wroga. Z drugiej strony wszystkie wymienione już cechy przyciągające do *evangelistas* neofitów osłabione są ich rygoryzmem w kwestii alkoholu, papierosów, coca, a także antytradycjonalistycznym podejściem do rodzimego dziedzictwa kulturowego. Wierząc w radykalną zmianę jednostki i budowę nowego społeczeństwa ludzi Ducha św. na ziemi, *evangelistas* zwracają się również przeciwko andyjskiej tradycji obrzędowej, ludowym wierzeniom oraz obyczajom, traktując je jako pogańskie przeżytki niegodne kulturowania i pozbawione sensu.

Przykładem tej odmiennej „wyzwolonej” z tradycji postawy może być następujący incydent, który warto tu przytoczyć. W ramach Polskiej Wyprawy Naukowej w Andy prowadzone także były wykopaliskowe prace archeologiczne w ruinach przedkolonialnego osiedla Andamarca położonego na skraju Huacho sin Pescado³¹. Przed podjęciem eksploracji wielu mieszkańców zadeklarowało chęć współpracy, by zarobić parę groszy. Jednakże w kilka dni po rozpoczęciu badań zainteresowanie nagle wygasło z nieznanego wówczas bliżej powodu. Okazało się, że obawa przed wydobywaniem i dotykiem kości *gentiles* — jak nazywano w Cayashu prekolumbijskich mieszkańców ruin — jest silniejsza aniżeli perspektywa dodatkowego zarobku. Wierzono bowiem, że człowiek, który weźmie do ręki starożytné kości, może niebawem umrzeć w strasznych cierpieniach. Wydawało się w tej sytuacji, że nie znajdziemy już nikogo, kto nie obawiałby się zemsty *gentiles* za naruszanie ich wiecznego spo-

³¹ Zob. A. Krzanowski, *Archaeological investigations in the upper Huaura basin. Central Peru*, „Acta Archaeologica Carpathica”, vol. 17: 1977, vol. 18: 1978, oraz *Cayash prehispanico. Parte I. Resultados de investigaciones arqueológicas realizados por la Expedición Científica Polaca a los Andes. Proyecto Huaura-Checras, Peru 1978*, Cracovia (w druku).

koju. Wówczas z kłopotliwej sytuacji wyratowali archeologów pentekostaliści, którzy uważali chorobę *huari* (wywołaną kontaktem z kośćmi wyjętymi z grobu) za nic nie znaczący przesąd. Choć jednak głośno odżegnawali się od „pogańskich” zabobonów swych współziomków, to jednak nie byli w stu procentach pewni własnego bezpieczeństwa. Na wszelki więc wypadek starali się nie dotykać kości gołymi rękoma, wyjmując je z ziemi lub przekładając z miejsca na miejsce za pomocą patyka, kamienia, łopaty czy skrawka gazety³². Do końca pobytu polskiej ekspedycji w Cayashu nikt spoza grona ich wyznawców nie przezwyciężył w sobie obawy przed *huari* i w rezultacie pentekostaliści zmonopolizowali całkowicie „obsługę” ekipy badawczej, zyskując w ten sposób dodatkowe dochody.

W najostrzejszym świetle różnice między katolikami a zielonoświątkowcami uwidoczniły się w związku z organizacją komunalnej *fiesta* celebrowanej ku czci patrona *pueblo* i będącej główną uroczystością jednoczącą zazwyczaj wszystkich mieszkańców raz do roku. Z jednej strony uczestnictwo *evangelistas* w obrzędach ku czci świętego katolickiego było niezgodne z pryncypiami religijno-moralnymi, z drugiej zaś silna presja społeczna wynikająca z tradycji osłabiała ducha oporu i skłaniała niektórych neofitów do podporządkowania się wymogom życia wspólnotowego. Chodziło tu szczególnie o te osoby, które z racji przyjętej we wsi kolejności winny podjąć rytualne *cargo* organizatorów *fiesta*. Jeśli takie sytuacje miały miejsca, wówczas osoby pełniące funkcje *alfefereses* (gospodarzy *fiesta*) czy ich pomocników przestrzegały jedynie tego, by zachować abstynencję.

Jest to więc sytuacja typowego rozdarcia między zasadami nowej wiary a wiernością tradycji, której konsekwencją była albo anatema współziomków, albo też potępienie współwyznawców. Częściowe rozwiązanie tej sprzeczności, ale tylko na gruncie formalnym, przyniosły decyzje władz administracyjnych, do których trafiały liczne skargi i zażalenia w sprawie przymuszania innowierców do aktywnego uczestnictwa w *fiestas*. I tak począwszy od 1978 r. stwierdzają one autorytatywnie, że udział w wioskowym święcie oparty być może tylko na zasadzie pełnej dobrowolności, a odmowa wzięcia udziału nie może być podstawą sankcji względem niekatolików. W rezultacie tej decyzji załamała się tzw. *lista de padrones*, według której w każdej *comunidad* wyznaczano co roku inne osoby do pełnienia różnych wioskowych *cargos*, w tym także organizowania *fiesta*, co spowodowało z kolei niesprawiedliwe rozłożenie poważnych finansowych obciążeń na cele komunalne wśród mieszkańców *pueblo*, na wyraźną niekorzyść katolików³³.

Evangelistas zdają sobie sprawę ze swej niezręcznej sytuacji i dlatego

³² Szerzej na ten temat zob. R. Krzanowska, Z. Ryn, „Wari” — zagadkowa choroba Indian, „Estudios Latinoamericanos” (w druku).

³³ Krzanowska. *Trzecia świątynia*, op. cit., s. 24-25.

też starają się ze wszystkich sił należycie wypełnić wszelkie pozostałe obligacje względem wspólnoty, nawet uczestnicząc w pracach społecznych na rzecz utrzymania w należytym stanie miejscowego kościołka katolickiego, aby udokumentować w ten sposób swą lojalność względem *comunidad*. Jednakże obracają się głównie w kręgu swych współwyznawców, sami się izolują i są izolowani, tworząc w obrębie wspólnoty chłopskiej typu lokalnego — autonomiczną wspólnotę religijną.

Marginalną sytuację *evangelistas* rekompensuje im ich aktywne uczestnictwo we własnym rozbudowanym życiu religijnym oraz ożywione kontakty ze współwyznawcami z innych wiosek. To poczucie wspólnoty ponadlokalnej zdaje się być silniejsze ponad tradycyjne poczucie solidaryzmu wioskowego. Sądzę poza tym, iż nie jest dziełem przypadku, to że nikt z członków samorządowych władz gminy Huacho sin Pescado nie był również wyznania zielonoświątkowego. Niechęć do aktywności w życiu społecznym wsi typowa dla *evangelistas* zbiegła się tu zapewne z ich niskim autorytetem i brakiem zaufania wśród pozostałych *comuneros*, a także z trudnościami wypełniania tych funkcji wymagających bardzo często zwyczajowego picia alkoholu.

Obserwacje zachowań zielonoświątkowców w tradycyjnej społeczności andyjskiej zbieżne są po części z rezultatami badań przeprowadzonych na Haiti we wsiach do niedawna zamieszkałych wyłącznie przez wyznawców synkretycznego kultu afro-chrześcijańskiego — *vodu*. Gdy pojawili się tam pentekostaliści, rozpoczęli oni swą działalność od gwałtownego zrywania z tradycją, czego symbolicznym wyrazem było uroczyste niszczenie obiektów sakralnych związanych z *vodu*. Podobnie jak andyjscy neofici — odmawiali oni udziału w wioskowych uroczystościach, niewielką wagę przywiązywali do edukacji dzieci, wyjąwszy dobre opanowanie umiejętności czytania niezbędnej do swobodnego posługiwania się Biblią, wyłączali się z aktywności społecznej, a nawet stronili od sportu, uważając go za stratę czasu i energii. Sytuując się jednak na uboczu głównego nurtu wydarzeń lokalnych, przez swą pracowitość, oszczędność, racjonalne gospodarowanie, wyzbycie się nałogów i nieponoszenie poważnych wydatków na cele publiczne, szybko stabilizowali swą pozycję ekonomiczną stopniowo wyróżniając się pod tym względem z otoczenia³⁴.

W Huacho sin Pescado proces ten nie jest jeszcze tak wyraźnie widoczny w sferze ekonomicznej, to jednak *evangelistas* wyraźnie odznaczają się schludnością wyglądu, osobistą higieną, trzeźwością i otwartością na kontakty z ludźmi spoza wspólnoty. Te obserwacje pokrywają się również z uwagami V. Šolca poczynionymi w jednej z ajmarskich wio-

³⁴ E. P. Gerlach, *Pentecostalism: revolution or counter-revolution*, [w:] Zaretsky, Leone, *op. cit.*, s. 694-696.

sek w Boliwii zamieszkaną także przez kilka rodzin należących do sekty o nazwie „Amigos”³⁵.

Zbliżając się do końca naszych rozważań dokonajmy krótkiej rekapitulacji niektórych wniosków, zwracając uwagę na klasyfikację badanego zjawiska, na jego źródła, skutki społeczno-kulturowe i obszary wymagające szczególnej obserwacji w toku dalszych studiów. Na obecnym etapie rozwoju pentekostalizmu w Andach stwierdzić można, iż ma on pewne cechy ruchu religijnego, który jest prozelityczny, egalitarny, autonomiczny i przede wszystkim ludowy. W tym sensie różni się od ekspansji protestantyzmu wśród indiańskich grup obszarów *selva* — wśród których nowe idee religijne przynoszą misjonarze spoza Ameryki Łacińskiej. Pod względem psychologicznym uznać można ten ruch za kompensacyjny — likwiduje on bowiem u swych wyznawców depresję, stresy, deprivację i frustrację — dając im w zamian poczucie sensu życia wraz z możliwością pełnej partycypacji w obrzędach i rytuałach³⁶.

Z innego punktu widzenia uznać można pentekostalizm andyjski za przykład ruchu rewitalizacyjnego, odrzuca on bowiem aktualną rzeczywistość jako świat zła, w zamian proponując budowę nowego „królestwa Bożego”, które będzie bardziej satysfakcjonujące dla człowieka³⁷. Budowa tej rzeczywistości w planie ziemskim dokonuje się już obecnie w dwojaki sposób — przez indywidualną konwersję i zerwanie z dotychczasowym trybem życia i przez stopniowe zmiany w społeczeństwie na skutek wzrostu pentekostalistycznych enklaw proponujących nową formułę współżycia społecznego.

W andyjskiej odmianie pentekostalizmu odnajdujemy również pewne cechy specyficzne — a mianowicie nie ma on wyraźnie charakteru thaumatycznego³⁸, magia bowiem lecznicza i obrzędy uzdrowicielskie, tak często uwypuklane wśród zielonoświątkowców na innych terenach, np. na Puerto Rico czy wśród Indian Toba w Argentynie³⁹, nie zajmują tu ważnej pozycji. Podobnie rzecz się ma jeśli chodzi o rolę tańca w ceremoniach i glossolalii. Oba te zjawiska nie zostały stwierdzone na badanym terenie.

Jeśli rozważać źródło sukcesu pentekostalistów, to na niektóre jego elementy zwracaliśmy już uwagę wyżej — jak na słabość Kościoła katolickiego i atrakcyjność nowej oferty ideologicznej. Teza wysuwana

³⁵ V. Šolc, *Bei den Indianern am Titicacasee*, Leipzig 1967, s. 59.

³⁶ Bliżej na temat ruchu kompensacyjnego zob. D. F. Aberle, *The Peyote religion among the Navaho*, New York 1966, s. 317.

³⁷ Wg A. Wallace, ruch rewitalizacyjny to *organized, conscious effort by members of a society to construct a more satisfying culture*. Zob. tenże, *Revitalization movements*, „American Anthropologist”, vol. 58: 1956, s. 265.

³⁸ Na temat istoty treści thaumatycznych zob. Wilson, *op. cit.*, rozdz. 4-6.

³⁹ Zob. V. Garrison, *op. cit.*, s. 298-329; E. Miller, *The Argentine Toba religious service*, „Ethnology”, vol. 10: 1971, nr 2, s. 149-159.

często przez religioznawców, w myśl której akceptacja nowej wiary wynika głównie ze stanu dezorganizacji, w jakiej znajduje się system kulturowy, nie potwierdziła się w pełni w naszym przypadku. Wsie, w których pentekostalizm znalazł zwolenników, należą do dość tradycyjnych i relatywnie izolowanych, choć oczywiście widać w nich także pewne symptomy zmian przekształcające te wspólnoty w lokalne społeczności chłopskie podzielone na grupy interesów, co wiązać należy z coraz większym oddziaływaniem ekonomiki rynkowej i upowszechnianiem się postaw indywidualistycznych, bardziej adekwatnych do kapitalistycznych stosunków⁴⁰.

Jakkolwiek by na to zjawisko nie spojrzeć, stwierdzić można, iż zmiany w społeczności wiejskiej mogą co najwyżej ułatwiać konwersję aniżeli być jej prawdziwą siłą sprawczą. Jest faktem, że jeśli chodzi o postawy indywidualne — to dużą rolę odgrywa tzw. deprywacja, szczególnie deprywacja statusu, którą wykorzystują i pobudzają misjonarze nowej wiary. Podkreślają oni bowiem przecież bardzo dobitnie, jak wielka jest rozbieżność między idealnymi wzorami świętego życia zalecanymi przez pentekostalistów a codzienną praktyką. Zjawisko to jednak bardziej kwalifikuje się do kategorii czynników ułatwiających prozelityczną pracę, aniżeli do grupy elementów o charakterze sprawczym. Problem ten — ze względu na jego kontrowersyjność i teoretyczną doniosłość — wart byłby szczegółowego przeanalizowania w przyszłości.

Przejdźmy teraz do skutków ekspansji protestantyzmu na terenie andyjskich wspólnot. Od razu nasuwa się zasadnicze pytanie, czy ruch pentekostalistyczny jest efektem głębokich zmian, sam powoduje takowe zmiany, czy też oba zasygnalizowane tu zjawiska występują łącznie. Pierwszą kwestię rozważaliśmy już wyżej, więc teraz zajmijmy się zielonoświątkowym ruchem jako *agent of change*⁴¹.

Otóż nie ulega wątpliwości, iż ruch ten zmiany takie powoduje — jedne w sposób programowo zamierzony, inne jako pośredni efekt konwersji i powstania religijnego pluralizmu i alternatywnego systemu wartości. Wynikają te zmiany przede wszystkim z tego, że rodzi się wśród wyznawców nowej wiary silne poczucie nowej tożsamości, a także opozycyjności względem otoczenia, akcentowane odrzucaniem zasad dotychczas obowiązujących. W rezultacie dawniejszy *comunero* przekształca się w nowego człowieka — w *evangelista*, który wprowadza zmiany w życiu rodzinnym, we własnym postępowaniu, a także w życiu całej wspólnoty powodując jej dezintegrację.

Ten ostatni aspekt jest najbardziej widoczny. W ramach wspólnoty powstaje nowa religijna wspólnota rządząca się po części własnymi pra-

⁴⁰ A. Posern-Zieliński, *La comunidad campesina peruana entre la tradición y el cambio*, „Ethnologia Polona”, vol. 8: 1982 [1984], s. 187-201.

⁴¹ Gerlach, *op. cit.*, s. 672.

wami, po części respektująca zasady dotychczasowe. Trzy czynniki cementowały dotychczas wspólnotę andyjską, a mianowicie: 1) wspólne władanie ziemią, 2) system samorządowy wspólnoty, 3) tradycja rozumiana szeroko jako wspólna ideologia grupy lokalnej waloryzująca jej zwartość i solidaryzm. Ideologia pentekostalistyczna zwraca się głównie przeciwko temu właśnie elementowi, pośrednio wpływając także osłabiająco i na drugi czynnik (samorządowy) przez uchylenie się od równoprawnej partycypacji w urzędach i obciążeniach. W tej sytuacji nie ruszona została tylko sprawa wspólnoty terytorialnej i wspólnego dysponowania ziemią. Natomiast kwestia udziału w życiu samorządowym uległa rozszczępieniu na sferę partycypacji świeckiej — możliwej do przyjęcia przez pentekostalistów, choć także z pewnymi zastrzeżeniami — oraz sferę partycypacji sakralnej — zdecydowanie odrzucanej przez protestantów. Skurczyła się więc płaszczyzna wspólnie akceptowanych przez wszystkich *comuneros* wartości i wspólnych autorytetów.

Również w układzie międzywspólnotowym sytuacja przybrała inny kształt aniżeli dotychczas. Tradycyjne kontakty międzywioskowe nie zagrażały zwartości poszczególnych wspólnot, gdyż dotyczyły relacji rodzinnych, handlowych, towarzysko-obrzędowych, usługowych czy oficjalno-prawnych. Pentekostaliści uzyskali tymczasem pozawspólnotową płaszczyznę identyfikacji, która sprawia, że bliżsi są im współwyznawcy z innych gmin, aniżeli współziomkowie z tej samej wspólnoty, ale nie dzielący ich poglądów religijnych.

Czynnikiem zmiany jest także silna tendencja antytradycjonalistyczna powodująca konflikty z miejscowymi wartościami andyjskiej kultury ludowej — ukształtowanej po części na tradycji katolicko-iberyjskiej. Z tym antytradycjonalizmem wiąże się tendencja innowacyjna wprowadzająca nową filozofię pracy i życia codziennego, bardziej dostosowaną do wzorów indywidualnego sukcesu (walka z plagami społecznymi, propagowanie gospodarności, oszczędności i zapobiegliwości). Pentekostaliści wyzwalają swych członków z ograniczeń tradycji po raz wtóry przeprowadzając propagandę przeciwko idolatrii, zabobonom, kultowi świętych, kosztownym uroczystościom itp. W zamian nie oferują neofitom nadziei na rychłą poprawę sytuacji społeczno-ekonomicznej, ale pokazują drogę doskonalenia osobowości przez pracę, wyrzeczenia, modlitwę, przestrzeganie norm moralnych i doświadczenia religijne.

Wszystkie zebrane wyżej uwagi mają w gruncie rzeczy charakter roboczych hipotez, które należałoby sprawdzić i poddać kontroli w różnych typach społeczności andyjskich oraz w różnych rodzajach gmin zielonoświątkowców (np. nowych i starych, mniejszościowych i większościowych). Większą uwagę w przyszłych studiach należałoby także poświęcić kwestii współistnienia nowej ideologii religijnej ze starą andyjską tradycją, co mogłoby rzucić światło na siłę antytradycjonalistycznych tendencji lub też ukazać jej ograniczenia wobec presji kulturowego podłoża.

Słuszne byłoby także zwrócenie uwagi na relację łączącą strukturę wyznaniową wsi ze strukturą majątkową i hierarchią prestiżu. Pytań takich można by tu stawiać jeszcze wiele, ale nie w tym rzecz, by sporządzać ich pełną listę. Sprawą najważniejszą byłoby bowiem ustalenie, w jakiej mierze nadal mogą funkcjonować pluralistyczne wspólnoty, czy zauważone tendencje rozwojowe mają wyłącznie charakter dezintegracyjny czy również adaptacyjny oraz czy ruch pentekostalistyczny dostosowany jest bardziej do programów modernizacji życia na andyjskiej wsi aniżeli ludowy, synkretyczny katolicyzm.

Jakie będą przyszłe losy pentekostalizmu w Andach — trudno dziś osądzić. Z pewnością nadal będą się rozwijały ich kongregacje wciągając w obręb swych wpływów coraz więcej ludzi. Kościół katolicki na razie nie podjął większych kroków w obronie zagrożonych pozycji, zresztą niewielkie ma w tym względzie możliwości. Jeśli katolicyzm potrafił choćby powierzchownie współegzystować z lokalnymi kultami ludowymi, to protestantyzm odcina się od tradycji „pogańskiej” jak i chrześcijańsko-iberyjskiej. Znając siłę andyjskiej tradycji można jedynie przypuszczać, iż mimo wielu sprzeczności między tradycyjnym etosem indiańskim a protestanckimi wzorami życia — te ostatnie w miarę lat (podobnie jak niegdyś katolicyzm) dostosują się do lokalnych warunków i wtopią się w miarę bezkonfliktowo w ukształtowane już podłoże. Proces ten trzeba jednak cały czas śledzić i interpretować.

Aleksander Posern-Zieliński

THE RELIGIOUS DISINTEGRATION
OF THE INDIAN PEASANT COMMUNITIES IN THE PERUVIAN ANDES
AND ITS CULTURAL EFFECTS

S u m m a r y

In this paper some cultural effects of the religious differentiation of the Indian peasant communities in the Andes have been presented on the background of the expansion of Protestantism in Latin America. The subject of analysis are the results of the field research in Peru in 1978. Following problems have been taken into account: the forming of the Pentecostal commune within a syncretic-Catholic peasant community, the origin of Pentecostal groups in the Andes, the principles of their activity and religious life, the grounds of the success of the new religion and the values and moral principles introduced by the people of the alien creed. Some attention has been paid to the relations between nominal Catholics being the majority group and Pentecostals — the marginal group undergoing the processes of isolation and alienation. These processes cut off the new religious community from the local tradition in spite of its members' drive to fulfill all the obligations ensuing from the principles of the local self-government.

The conclusion of the paper is, that the Pentecostalism in the Andes has some of the attributes of a religious movement of a proselitic, egalitarian, autonomous and folk character. In the psychological aspect it makes a compensatory move-

ment and in the cultural perspective- a revitalisation one, that means it tries to create a new satisfying reality. On the other hand we don't find in it the thraumatogenic elements, so typical for Pentecostalism on other areas. But it makes a powerful "cultural change agent" being the efficient cause of important changes of values in the life patterns. Forming a new religious identity consciousness it leads to the disintegration of traditional Indian peasant communities in double sense! the social one (the forming of religious communities within local ones) and cultural too (owing to its antitraditionalistic orientation, strong innovational tendencies standing in conflict with the values of the folk culture in the Andes).

Translated by Anna Kuczyńska-Skrzypek