

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

FUNKCJE MILLENARYSTYCZNEGO MITU
W RUCHACH SPOŁECZNO-RELIGIJNYCH TUPÍ-GUARANÍ

Mity, koncepcje mityczne, kompleksy mitów i mitologie — to pojęcia pojawiające się nader często w literaturze etnograficznej, socjologicznej, religioznawczej i historycznej. Współ z innymi nie wymienianymi tu terminami tworzą one nomenklaturalne fundamenty pod wciąż jeszcze kruchą i delikatną konstrukcję, zwaną teorią mitu. Pomińmy jednak milczeniem cały ten kontrowersyjny kompleks problemów związanych z ogólną charakterystyką mitu, a poświęćmy chwilę uwagi kilku stwierdzeniom podstawowym; te bowiem wprowadzą nas bezpośrednio w nurt zagadnień usytuowanych wokół analizy funkcji obrazów mitycznych konkretnej formacji mitycznego światopoglądu — wykształconego w społeczno-kulturowym środowisku południowoamerykańskich Indian Tupí-Guaraní.

Mit wchodzi w skład tych treści świadomości społecznej, które tworzą blok wyobrażeń i skojarzeń irracjonalnych. Jest więc on fantastyczną transpozycją umysłową powstałą w wyniku refleksji człowieka nad swą własną egzystencją i swym miejscem w świecie natury i kultury. Uznany przez całą społeczność i zobiektywizowany przez tradycję ujawnia mit swą specyficzną strukturę opartą o zasadę tożsamości bytu i świadomości. Konsekwencją tej reguły i zarazem podstawową cechą tak ukształtowanej świadomości mitycznej jest uznanie obrazów mitycznych za odwzorowanie realnych, rzeczywistych wypadków i zdarzeń¹. Nie jest więc mit baśniową fikcją alegoryczną ani literacką mistyfikacją wyzwalającą tylko estetyczne doznania, ale w świadomości swych twórców funkcjonuje jako rzeczywistość uznana i co ważniejsze — p r z e ż y w a n a².

¹ E. Potkowski, *Mity*, Warszawa 1965, s. 98.

² B. Malinowski, *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, [w:] B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 475.

W tym więc znaczeniu wypada uznać mit — za B. Malinowskim — za „silnie oddziaływującą siłę kulturową”³, sankcjonującą i umacniającą system tradycyjnych przekonań i praktyk spełnianych w ramach określonej kultury. Niejednokrotnie rola mitu wykracza jednak poza przypisanie mu prawa uzasadniania istniejącego porządku społecznego i petyfikacji lokalnych wzorów kulturowych. Wówczas mit ukazuje nam się w nowym świetle jako *sui generis* „sakralny regulator działalności społecznej”⁴. Analiza tego instrumentalnego aspektu manifestacji mitu posiada szczególne znaczenie wtedy, kiedy w mechanizmie regulacji organizmu społeczno-kulturowego następują zakłócenia. Wywołują one zachwianie proporcji na planie faktycznej koegzystencji społecznych regulatorów sakralnych i świeckich⁵. Obserwacja działania regulatorów sakralnych, które w pewnych przypadkach determinują w coraz większym stopniu kształt i formy społeczno-kulturowej egzystencji, uzyskując czasami zdecydowaną przewagę nad motywacjami racjonalnymi — umożliwia poznanie spłotu okoliczności, określających ten społeczny awans mitu i wzrost jego roli⁶. Okoliczności te — to nic innego, jak całokształt realiów konkretnych układów społeczno-kulturowych i ekonomiczno-politycznych, określających losy konkretnej zbiorowości, decydujących o jej materialnym bycie, oddziałujących na treści świadomości społecznej, zorientowanych wokół faktycznych i iluzorycznych potrzeb, których spełnienia zbiorowość ta pragnie i do których realizacji świadomie dąży.

A więc mit jest także niejednokrotnie po prostu zmystyfikowanym wyrazem tych ludzkich marzeń, na co zwrócił już przecież uwagę D. Hume⁷. To właśnie te pragnienia i potrzeby magazynowane przez podświadomość ujawniają się często w postaci tzw. mitu millenarystycznego, którego podstawowe elementy struktury odkrywamy często w homologicznych układach, mimo znacznych różnic kulturowych i czasowo-przestrzennych oddzielających porównywane mity tej kategorii. Konkretyzacja tych dążeń i nadziei przybiera w różnych systemach kulturowych zmienne formy, ale ich istota ujawnia przecież swą uniwersalną naturę. Realne pragnienia wynikające z konstytucji psychicznej i społecznej człowieka, zostają wyalienowane, ulegając tzw. entyfi-

³ *Tamże*, s. 472.

⁴ J. A. Lewada, *Społeczna natura religii*, Warszawa 1968, s. 82-83.

⁵ Lewada zauważa, iż „dwa bieguny dychotomii: regulatory „sakralne” — regulatory „świeckie”, warunkują się wzajemnie niczym bieguny magnesu”. Dlatego też twierdzi, że problem przewyciężenia religii musi być rozpatrywany w związku z wprowadzeniem „zasadniczej zmiany typu regulacji społecznej”, w której regulatory sakralne zostaną wyeliminowane. Zob. Lewada, *op. cit.*, s. 83.

⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, s. 410-411.

⁷ D. Hume, *Naturalna historia religii*, Warszawa 1962, s. 146-148.

kacji⁸, tj. przekształcają się w samoiluzoryczną wizję świata doskonałego. Z kolei nieabstrakcyjność myślenia mitycznego uzewnętrznia się w idei ziemskiego, zmaterializowanego zbawienia. Przyniesić je ma najczęściej nadejście doskonałej epoki lub rzadziej migracja do doskonałej ziemi. Wariant ostatni uczyniliśmy przedmiotem naszych rozważań. W obu jednak przypadkach zakłada się, iż człowiek odzyska wówczas stan utraconej jakoby pierwotnej harmonii i szczęśliwości, wyzwalając się całkowicie z nieprzychylnych mu rzeczywistości⁹.

Idea legendarnego „złotego wieku”, będąca przeważnie projekcją mitycznej lub wyidealizowanej przeszłości na upragnioną wizję ponadczasowej przyszłości, towarzyszy i naszej cywilizacji w różnych formach, wywodząc się z kręgu tradycji grecko-rzymskiej mitologii i judeo-chrześcijańskiej eschatologii. Podobne mity odnajdujemy bez trudu także w tych społecznościach, które w okresie prekolonialnym rozwijały się w izolacji od wpływów Europy. Mitologia indiańska dostarcza nam sporo tego rodzaju przykładów, choć ze szczególną siłą ujawnił się ten mit w plemiennych społecznościach Tupi-Guarani.

By uniknąć zbędnych nieporozumień terminologicznych, sprecyzujemy analizowaną tu kategorię mitu. W ujęciu zaproponowanym i rozwiniętym w artykule poświęconym indiańskim północnoamerykańskim koncepcjom soterycznym pod pojęciem millenarystycznego mitu należy rozumieć taki zespół mitycznych obrazów, który będąc swoistą historiozofią i futurologią roztacza wizję rychłego, kolektywnego i zmaterializowanego zbawienia¹⁰, dając jego interpretację i określając konieczność

⁸ A. N.[owicki], *Alienacja*, [w:] *Mała encyklopedia religioznawstwa marksistowskiego*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy”, t. 14: 1970 nr 3-4, s. 7.

⁹ Synonimem ideologii lub mitu millenarystycznego jest ideologia lub mit chiliastyczny. Jednakże przyjęło się już w literaturze rozróżnienie polegające na stosowaniu pierwszego terminu w odniesieniu do zjawisk zachodzących na obszarach Trzeciego Świata; drugi natomiast zarezerwowano dla analizy europejskich prądów religijnych. Zob. E. J. H o b s b a w m, *Sozialrebellen. Archaische Sozialbewegungen im XIX und XX Jahrhundert*, Neuwied a/R — Berlin 1962, s. 83. Szczegółową charakterystykę ideologii millenarystycznej znaleźć można u S. L. T h r u p p, *Millenial Dreams in Action: A report on the conference discussion*, [w:] T h r u p p (ed.) *Millenial Dreams in Action. Essays in comparative study*, „Comparative Studies in Society and History”, supplement 2, The Hague 1962, s. 11-27; a także u Y. T a l m o n, *Millenarian Movements*, „Archives Européennes de Sociologie”, t. 7: 1966 nr 2, s. 159-200.

¹⁰ M. P o s e r n - Z i e l i Ń s k a, *Koncepcje zbawienia w doktrynach ruchów religijno-politycznych Indian Ameryki Północnej*, „Etnografia Polska”, t. XIV z. 2. Rozróżnienie między millenaryzmem soterycznym a eschatologizmem soterycznym wprowadzone przez autorkę ww. artykułu umożliwia również odrębne zdefiniowanie mitu millenarystycznego i mitu eschatologicznego, które do niedawna traktowano synonimicznie. Zob. np. E. P.[otkowski], *Mit*, [w:] *Mała encyklopedia religioznawstwa marksistowskiego*, s. 121.

i nieuchronność nadejścia ery „absolutnej” szczęśliwości¹¹. Mit milenarystyczny w jakiegokolwiek postaci — wysublimowanej czy prymitywnej, jawnej czy zamaskowanej — jest zawsze składnikiem światopoglądu. Dlatego też traktować go można, tak jak i inne elementy „obrazu świata”, w dwojaki sposób. Z jednej strony dostrzeżemy w tym mitcie system irracjonalnych poglądów, pojęć i wyobrażeń o przyszłych ziemskich losach człowieka. Z drugiej strony natomiast milenarystyczny mit ujawnia swą wartość prakseologiczną¹². Cecha ta objawia się jednak tylko wówczas, gdy mit milenarystyczny ulega transformacji, stając się z funkcjonalnego zbioru sądów „obojętnych” dla doczesnej egzystencji — zespołem dyrektyw, zaleceń i wskazań, mających moc regulacji ludzkich działań. Ten drugi aspekt jest przedmiotem naszego szczególnego zainteresowania, gdyż odsłania on złożony mechanizm awansu mitu milenarystycznego do roli nieuświadomianego instrumentu praktyki społecznej.

Prakseologiczna wartość mitu uzewnętrznia się ze zdwojoną siłą w momentach konfliktów, kryzysów i przełomów dziejowych. Społeczeństwo, nie dostrzegając lub nie dysponując innymi aniżeli irracjonalne sposobami wyjścia z kulturowego czy społecznego impasu i poprawy swej egzystencji, odwołuje się do tradycji mitologicznej, wydobywa z niej potrzebne treści, aktualizuje je i kreuje do rangi „uzdrowieńczej” ideologii. Fenomen tzw. ruchów mesjanistycznych, natywistycznych czy milenarystycznych, które dalej będą określał mianem ruchów społeczno-religijnych, potwierdza tę opinię.

Ta kategoria ruchów związana ewidentnie z utratą *equilibrium* w mechanizmie regulacji społeczno-kulturowego systemu jest równocześnie przejawem głębokich przeobrażeń w sferze świadomości religijnej, opartej na irracjonalnym światopoglądzie¹³. Stanowi równocześnie

¹¹ Tę „absolutną” szczęśliwość pojmowano oczywiście każdorazowo w kategoriach lokalnie obowiązujących wzorów kulturowych. Koncepcje te sprowadzane były zwykle do idei nieograniczonej obfitości naturalnych źródeł surowcowych, wyżywieniowych i różnorodnych pożądaných dóbr konsumpcyjnych.

¹² Światopogląd, a więc także i mit, ujmować można jako zjawisko prakseologiczne, wówczas gdy analizować będziemy, w jakiej mierze ów światopogląd jest instrumentem kształtowania opinii, jak realizuje się w praktyce społecznej, jaki jest jego stopień przyswajalności, trwałości i łatwości jej nabywania, a także utraty. Zob. Z. Poniałowski, *Przyrodoznawstwo a światopogląd*, Warszawa 1968, s. 11.

¹³ Problem ten rozwijam szerzej w art. *Antropologiczna interpretacja ruchów społeczno-religijnych trzeciego świata. Oceny i propozycje*, „Lud”, t. 55: 1971, s. 83-113.

wyraz konkretnych potrzeb¹⁴, których zaspokojenie jest nie tylko celem ruchu, ale często i teleologicznym warunkiem ewolucji kosmosu¹⁵. Praktyką tych ruchów nie może być zatem aktywna, w pełni samodzielna realizacja mitu, gdyż spełnienie tego zadania należy do interwencji sił transcendentnych; jest nią za to czyn zbiorowy, ukierunkowany wysiłek adherentów określonego ruchu, zmierzający do przygotowania się na bliskie nadejście ery szczęśliwości oraz wysiłek czyniony w imię przyspieszenia tego wytęsknionego dnia „całkowitej” wolności¹⁶. Nadzieja na zupełną i radykalną zmianę w otaczającym świecie, którą spowoduje nadejście „ziemskiego raju” — wolnego od wszelkich odczuwanych aktualnie niedostatków i niedociągnięć — była i jest nadal motorem szeregu rewolucyjnych ruchów społecznych, politycznych, narodowowyzwoleńczych i klasowych, których „rewolucyjność” czy „reformacyjność” ukryta została pod mistyczną aureolą. Jednakże millenarystyczny mit, stając się konstytutywnym elementem ruchu społeczno-religijnego nie zawsze łączyć się musi z ideologią i praktyką rewolucyjną. Ruchy indiańskie w środowisku etniczno-językowym Tupí-Guaraní i funkcje spełniane tam przez millenarystyczny mit są tego wyraźnym przykładem¹⁷.

Scenerią tych wydarzeń były ogromne połacie Brazylii od jej atlantyckich wybrzeży aż do wnętrza kontynentu, pogranicza paragwajskiego i peruwiańskiego. Na tym rozległym terytorium formowała się w okresie prekolumbijskim językowa i kulturowa wspólnota Indian Tupí-Guaraní, która ekspandując we wszystkich kierunkach objęła swym oddziaływaniem również Paragwaj, część dzisiejszej Argentyny i wschodnie obszary Boliwii¹⁸.

¹⁴ V. Lanternari, *Author's Precis*, „Current Anthropology”, t. 6: 1965, s. 447. Potrzeby, na które zwraca uwagę Lanternari, wynikają ze specyficznej, krytycznej sytuacji historycznej. Dlatego też obowiązkiem badacza jest w pierwszym rzędzie, pisze tenże autor, zrekonstruować tę sytuację, a następnie ustalić listę i rodzaje potrzeb — jakie w danym społeczeństwie narastały.

¹⁵ Kwestię tę rozpatrywał w sposób niezwykle sugestywny M. Eliade zajmując się „mitem wiecznego powrotu” i problemem tzw. waloryzacji eschatologicznej czasu w koncepcjach mesjanistycznych. Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 249-290.

¹⁶ P. Worsley, *Kogda wostrubit truba. Issledowanie kultow „kargo” w Melanezii*, Moskwa 1963, s. 16.

¹⁷ M. I. Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris 1968, s. 284; tenże, *Indianische Messiasbewegungen in Brasilien*, „Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde und Kulturaustausch”, t. 11/12: 1963/1964, s. 43.

¹⁸ R. E. Service, *Spanish-Guaraní relations in early colonial Paraguay*, „Anthropological Papers. Museum of Anthropology. University of Michigan”, Ann Arbor, t. 9: 1954, s. 14-15; T. Milewski, *Zarys językoznawstwa ogólnego*, cz. 2: *Rozmieszczenie języków*, z. 1, „Prace Etnologiczne”, t. 1: 1948, s. 17-18.

W latach penetracji europejskiej i pierwszych XVI-wiecznych wysiłków kolonizacyjnych na „Ziemii Świętego Krzyża” — jak podówczas zwano Brazylię — proces formowania się etnicznych terytoriów Indian Tupí nie został jeszcze zakończony, a szereg symptomów wskazywało na to, iż pojawienie się Europejczyków niewiele poprzedziło przybycie tej grupy Indian w rejon atlantyckiego wybrzeża Rio de Janeiro, Bahia i Maranhão¹⁹. W okresie kolonialnym zaobserwowano ponowny nawrót ruchów migracyjnych, których szczególne nasilenie nastąpiło w XVI i na pocz. XVII w. w środowisku plemion określanych zbiorowym etnonimem Tupinambá²⁰. Niemal całkowita depopulacja brazylijskich Indian z wybrzeży, będąca rezultatem planowej eksterminacji, wojen, niewolniczej pracy, metysyzacji i epidemii, zlikwidowała tzw. „problem indiański” w pasie nadatlantyckich terenów, kładąc kres tym niezmiernie interesującym z naukowego punktu widzenia przesiedleniom, zanim mogły się one stać przedmiotem specjalnych dociekań²¹. Następna fala masowych migracji nastąpiła dopiero w XIX w. i trwała z przerwami aż do 1 poł. naszego stulecia, obejmując swym oddziaływaniem plemiona grupy Guaraní zamieszkałe na pograniczu Paragwaju i Brazylii. Poszczególne plemiona, takie jak Tanyguá, Oguáiva, Apapocuva i Mbyá, przesuwały się w stronę oceanu, migrując wzdłuż rzek Paraná, Rio Tiete, Rio Ivahy i Paranápanema, a więc wędrując na terytorium trzech stanów: Paraná, Sao Paulo i Mato Grosso²².

U podłoża tych nowożytnych migracji znajdowały się zasadniczo dwa czynniki: 1) ucieczka przed cywilizacją białego człowieka, i 2) dążenia do iluzorycznej „krajiny nieśmiertelności i wiecznego odpoczynku”, zwanej także „Ziemią bez Zła”. Podstawowym czynnikiem motorycznym tych ruchów migracyjnych był jednak motyw nadziei na możliwość osiągnięcia wyzwolenia od kłopotów i zmartwień codziennej egzy-

¹⁹ A. Métraux, *The Tupinambá*, [w:] *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology Smithsonian Institution bull. 143, Washington 1948, s. 97-98.

²⁰ A. Métraux, *Migrations historiques des Tupí-Guaraní*, Paris 1927, s. 6-16.

²¹ Zob. M. Kula, *Początki czarnego niewolnictwa w Brazylii. Okres gospodarki cukrowej XVI-XVII w.*, Wrocław — Warszawa — Kraków 1970, s. 92-103; L. J. Sljockin, *Ziemia światoga křiasta. Odkrycie i zwojewanije Brazili*, Moskwa 1970, *passim*; L. A. Fajnbereg, *Indiejskoje nasilenie Brazili*, [w:] *Brazilija. Ekonomika. Politika. Kultura*, Moskwa 1963, s. 122-143.

²² C. Nimuendajú-Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guaraní*, „Zeitschrift für Ethnologie”, t. 46: 1914, *passim*; Pereira de Queiroz, *Indianische Messiasbewegungen in Brasilien*, s. 31-34; W. H. Lindig, *Migrations des Tupí-Guaraní et eschatologie des Apapocuva-Guaraní*, [w:] W. E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris 1968, s. 21-30.

stencji — roztaczającej wraz z postępem kolonizacji coraz bardziej pesymistyczne perspektywy. Pogląd taki reprezentują wszyscy czołowi badacze tej problematyki, jak nieżyjący już dziś C. Nimuendajú-Unkel i A. Métraux oraz współcześni antropologowie brazylijscy — M. I. Pereira de Queiroz, E. Schaden i R. Ribeiro²³. Zgodnie z tą interpretacją rdzeniem tych wszystkich ruchów jest niemal „klasyczny” mit millenarystyczny sprzęgnięty z fatalistycznym przekonaniem i wiarą w nieuchronność kosmicznej katastrofy. Z jednej więc strony obawa przed unicestwieniem, z drugiej — nadzieja na możliwość unieśmiertelnienia się uaktywniły terytorialną mobilność Indian i nadały jej znamiona mistyczne.

Wspólnota języka, pochodzenia i kultury, wiążąca ze sobą rodzinę Tupi-Guarani, zdecydowała także o wspólnocie cech ich orientacji umysłowej; określiła zasadnicze rysy wyobrażeń magiczno-mitologicznych. Stąd zadziwiające zbieżności, jakie odkrywa się w wierzeniach Guarani z Paragwaju i Brazylii, historycznych Tupi z atlantyckiego wybrzeża oraz Chiriguanów z Boliwii. Na wszystkich tych terytoriach wybuchały w ubiegłych stuleciach ruchy społeczno-religijne o różnorodnym charakterze, lecz na podłożu podobnej tradycji mitologicznej. Jednakże tutaj poddajemy analizie tylko treści ideologiczne tych ruchów Tupi-Guarani, które wyróżniały się migracyjną formą manifestacji i nie były bezpośrednią reakcją akulturowanych społeczności indiańskich na kolonialny ucisk i dominację cywilizacji industrialnej. Pominęte więc zostały liczne przypadki rewolucyjnego mesjanizmu w paragwajskich redukcjach rządzonych przez jezuitów²⁴, jak i powstańcze zrywy Indian Chiriguano w XVIII i XIX w.²⁵ Główna uwaga zostanie bowiem zwrócona na millenarystyczne mity funkcjonujące we wczesnym okresie kolonialnym u Indian Typinambá oraz u tych Indian Guarani z Paragwaju i Brazylii, którzy nie podlegali silniejszemu oddziaływaniu misji chrześcijańskich

²³ Nimuendajú-Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung von Vernichtung der Welt...*, passim; A. Métraux, *La religio des Tupinambá et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guarani*, „Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes”, t. 45: 1928, Paris, s. 201-224; Pereira de Queiroz, *Reforme et révolution...*, passim; E. Schaden, *Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer*, „Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde und Kulturaustausch”, t. 3: 1955, s. 151-162; R. Ribeiro, *Brazilian Messianic Movements*, [w:] Thrupp, (ed.) *Millennial dreams in action...*, s. 55-69.

²⁴ Zob. M. Haubert, *La vie quotidienne au Paraguay*, Paris b. r. w., s. 146-181; A. Métraux, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Paris 1967, s. 23-32.

²⁵ A. Métraux, *Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud*, „Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucumán”, t. 2: 1931, s. 81-87.

i z tej racji określane byli od XVIII w. jako Caingúa, czyli „mieszkańcy lasów”²⁶.

W literaturze komparatystycznej poświęconej problematyce ruchów społeczno-religijnych przypadek mistycznych migracji Tupi-Guaraní traktowany jest zwykle jako wyjątkowy, tj. nie mieszczący się w ramach przyjętych definicji i uniwersalnych charakterystyk tego typu zjawisk. Przede wszystkim zwraca się uwagę na trzy aspekty wyznaczające ich specyfikę, które pokrótce niżej scharakteryzuję.

Po pierwsze — podkreśla się homogeniczny charakter ideologii i permanentność manifestacji objętych przez nią ruchów, które ze znacznymi interwałami zastoju ujawniały swą moc może od XV w., a na pewno już od XVI w.²⁷, trwając aż do 30- i 40-tych lat naszego stulecia²⁸. Siła mitu i jego trwałość w religijnej pamięci umożliwiła mu odradzanie się w różnych warunkach i odmiennych układach historyczno-kulturowych. Mimo to we wszystkich tych przypadkach skutki regulacji ludzkich działań przez mit były podobne. Objawiały się one w postaci migracji do wysnionej krainy marzeń, mimo że między poszczególnymi ruchami czy ich kompleksami nie odkryto ewidentnej historycznej ciągłości. Możemy zatem mówić o wspólnej tradycji mitologicznej, kreowanej do rangi doktryny ciągu ruchów podobnych, lecz w istocie niezależnych²⁹.

Po drugie — akcentuje się fakt, iż ruchy te nie zostały sprowokowane w sposób bezpośredni zespołem czynników akulturacyjnych, związanych z nierównoprawną sytuacją kolonialną i dominacją cywilizacji industrialnej nad kulturami technologicznie prostszymi. Byłby to zatem — gdyby teza ta okazała się słuszna — jeden z nielicznych przykładów tego rodzaju zjawisk w Trzecim Świecie, który pod względem przyczynowym posiadałby charakter endogeny³⁰. Dowodem na to miałyby być mi-

²⁶ A. Métraux, *The Guarani*, [w:] Handbook of South American Indians ..., s. 70-71.

²⁷ Informacje zawarte w kronikach, a dotyczące tych przemieszczeń, są niezmiernie skąpe, tak iż na ich podstawie niewiele można powiedzieć o ich charakterze oraz przebiegu. Zob. np. G. Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, „Revista Trimensal do Instituto Historico e Geografico Brasileiro”, t. 14: 1851, s. 305-308; F. Cardim, *Tratados da terra e da gente do Brazil*, Rio de Janeiro 1925.

²⁸ Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution...*, s. 201-202.

²⁹ Problem ten naświetla szerzej Talmon, *Millenarian Movements*, s. 172, która wskazywała na takie zjawiska, jak: okresowe odradzanie i zamieranie ruchu, przybierające nawet niekiedy formę cykliczną, oraz ukryta kontynuacja różnych faz ruchu odradzającego się w przypadkach narastającej sytuacji kryzysowej. Zwróciła ona także uwagę na to, iż kontynuacja podobnych kryzysowych warunków wywoływać może podobne, choć w istocie od siebie niezależne genetycznie reakcje.

³⁰ W rzeczywistości cała dyskusja wokół tego twierdzenia nie ma większej racji bytu, gdyż — jak wykazała to Pereira de Queiroz — zarówno zewnętrzne, tj. wy-

gracje millenarystyczne przedsiębrane w XV w., tj. przed odkryciem Brazylii, w rejonie Bahia, Pernambuco, Maranhã, głównie na obszarze między wybrzeżem atlantyckim a łukiem rzeki São Francisco³¹. Niestety, wyróżnione przez A. Métraux pierwsze cztery wędrówki Tupinambá nie posiadają wystarczającej dokumentacji źródłowej, by móc uznać je za gatunek ruchów inspirowanych religijną ideologią. Wszystkie późniejsze migracje, których przebieg zanalizował również A. Métraux odbywały się już w odmiennych warunkach, w obecności czynnika zewnętrznego — europejskiej kolonizacji, przy czym obszary tych mistycznych peregrynacji pokrywały się z grubsza z terytoriami potencjalnie zagrożonymi aneksją portugalską. W rzeczywistości więc czynniki endogenne, wynikające ze zmian w strukturze społeczności indiańskich i fatalistyczno-millenarystycznej orientacji umysłowej Tupi-Guarani, wchodziły w aktywne sprzężenie z kompleksem czynników egzogennych. Ruchy migracyjne Tupi w XVI-XVII w. na wybrzeżu i Guarani w XIX i XX w. między Paragwajem a Santosem były więc wypadkową co najmniej kilku wektorów, wśród których oddziaływanie mitów zajmowało szczególne, ale nie izolowane miejsce. Źródła ruchów Tupi-Guarani nie mogą zatem tkwić tylko w religijnych predyspozycjach kształtujących mityczną wyobraźnię, ale także, a może przede wszystkim, w przyczynach historycznych, które umożliwiły społeczny upust tej wyobraźni.

Dialektyka splotu endogennych i egzogennych czynników, będąca przyrodzoną cechą wszystkich ruchów społeczno-religijnych, zachowała w przypadku Tupi-Guarani swą niepowtarzalną specyfikę. Polega ona na zachowaniu autochtoniczności kulturowego oblicza tych ruchów. Nie dostrzegamy w nich bowiem głębszych śladów oddziaływania ideologii chrześcijańskich, a pewne marginalne przejawy synkretyzmu religijnego (jak np. krzyż jako emblemat magiczny, pewna forma chrztu, metamorfoza bohatera kulturowego do rangi Istoty Najwyższej³²) ogra-

nikające z kontaktu kulturowego, jak i wewnętrzne przyczyny, tj. powstałe w łonie analizowanych społeczności autochtonicznych bez udziału jakichkolwiek innych bodźców, są zawsze współobecne w tego typu ruchach. Zob. Pereira de Queiroz, (Rec.) V. Lanternari, *Religions of the Oppressed*, „Current Anthropology”, t. 6: 1965, s. 453; także V. Lanternari, *The Religions of the Oppressed. A study of modern messianic cults*, New York 1965, s. 245-248. O problemie niezależnego powstania ruchów społeczno-religijnych zob. również G. Guariglia, *Prophe-tismus und Heilserwartungs-Bewegungen als völkercundliches und religionsgeschichtliches Problem*, „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik”, t. 13, Horn-Wien 1959, s. 258-259.

³¹ Métraux, *Migrations historiques des Tupi-Guarani*, s. 2-6.

³² R. Karsten, *Studies in the religions of South-American Indians east of the Andes*, „Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum” t. 29, Helsinki 1964, s. 173-174; Nimuendajú - Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt...*, s. 308, 369, 379-380.

niczają się do powierzchniowej manifestacji symbolicznej. Ruchy migracyjne o motywach irracjonalnych obejmowały zatem głównie te społeczności plemienne, których reakcją na kontakt kulturowy z cywilizacją europejską była próba natywistycznego manewru³³. Mechanizmy samoobronne własnej kultury wysuwając na plan pierwszy mit millenarystyczny tłumiły skutecznie skutki nieuchronnej akulturacji, osłabiały wpływ konfrontacji z innymi wzorami kulturowymi i roztaczając nadzieję rychłego zbawienia, rozpatrywanego w kategoriach tubylczych, kanalizowały poczynania i aspiracje Indian. Migracja do „Ziemi bez Zła” była więc ucieczką od współczesności w sensie dosłownym, a nie metafizycznym. Ta dosłowność eskapistycznego charakteru ruchu wyrażała się w zwycięstwie idei migracji jako drogi ucieczki do „innego, lepszego świata” nad tradycyjną ideą soteryczną, traktującą taniec jako wehikuł umożliwiający swoiste wniebowstąpienie i dostanie się do transcendentnej krainy przodków.

Po trzecie — zwrócono szczególną uwagę na specyficzny typ techniki soterycznej — rytualną migrację, przybierającą formy nieodwracalnych przemieszczeń etnicznych. Motyw millenarystycznego dążenia do ziemskiego raju — będącego krainą poza historią, czasem i rzeczywistością — dał asumpt do przypuszczeń, iż czynnik ten mógł odgrywać również przemożną rolę w prekolumbijskich migracjach ludności Ameryki Południowej. W myśl tej interpretacji lokalizacja Tupí-Guaraní na etnicznej mapie ukazującej sytuację w okresie wczesnokolonialnym byłaby również konsekwencją mocy działania millenarystycznego mitu, który skłonił protoplastów Tupinambá do opuszczenia swych kontynentalnych siedzib i opanowania wybrzeży atlantyckich³⁴.

Istotą wszystkich zaprezentowanych wyżej trzech aspektów ruchów społeczno-religijnych Tupí-Guaraní, określających *differentia specifica* tej kategorii zjawisk, jest uwypuklenie konstytutywnego znaczenia mitu millenarystycznego. Objawia się ono w jego dziejowej trwałości, w jego

³³ Kwintesencją natywizmu jest bowiem zwrócenie się ku przeszłości i świadoma próba rewaloryzacji przemijających treści kulturowych, których ożywienie zapobiec ma postępowi procesu przemian wywołanych przez ekspansję europejskiej cywilizacji „kolonialnej”.

³⁴ Tezę tego rodzaju — jako jeden z pierwszych — rozwinął Nim u e n d a j ú - U n k e l w 1914 r., zob. *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt...*, s. 363-364. W rozprawie tej próbuje wyjaśnić niezwykle „pociąg” Indian grupy Tupí-Guaraní do morskich wybrzeży, w kierunku których stale wędrowali. Dostępny materiał empiryczny skłonił go do odrzucenia interpretacji zakładającej militarne motywy migracji. Uważał bowiem, że wojny międzyplemienne i podboje posiadały tylko znaczenie drugorzędne umożliwiając realizację planów podyktowanych czynnikiem religijnym. Teza ta do dzisiaj nie straciła nic na swej aktualności i rzec można, iż nowsze badania znacznie ją wzmocniły.

awansie, a także i miejscu, jakie przyporządkowały sobie te koncepcje mitologiczne w systemie kulturowym. Znaczenie to uzewnętrzniło się jednak przede wszystkim w funkcji sakralnego regulatora procesów etnicznych, którą w analizowanym tu przypadku pełni mit.

Mit millenarystyczny, podobnie jak wszystkie inne opowieści usytuowane w planie mitologicznym, jest jednością spełnianych przez siebie funkcji etiologicznych, tj. wyjaśniających, poznawczych, oraz funkcji dyspozytorskich, oddziałujących bezpośrednio na działalność i motywacje ludzkie³⁵. Te dwa podstawowe aspekty odnajdujemy również w kompleksie mitologicznych treści Tupí-Guaraní, który tu określimy mianem mitu millenarystycznego. Etiologiczna warstwa tego mitu poddaje interpretacji sens przedstawianych zjawisk i wydarzeń, które w świadomości mitycznej uznane zostały za obiektywne i realnie istniejące fakty.

Struktura kosmosu i jego pierwotne dzieje traktowane są jako powtarzające się elementy naturalnego procesu historycznego³⁶. A zatem wydarzenia z przeszłości mitycznej w świadomości społecznej Tupí-Guaraní funkcjonują jako swoiste „modele wzorcowe” tych sytuacji, których spełnienia można spodziewać się także w przyszłości. Tu właśnie tkwią korzenie fatalizmu tej grupy Indian i millenarystycznego rojenia o ziemskim raju. W ten sposób z warstwy etiologicznej mitu wyłaniają się nowe wartości, które za M. Eliade nazwać można „wzorcową funkcją mitu”³⁷. Wzorce te o charakterze paradygmatycznym, skonkretyzowane są oczywiście w kategoriach fikcyjnych zdarzeń minionych. Jednakże prawidłą myślenia mitycznego tworzą z tych iluzorycznych modeli taką strukturę, iż odnosi się ona w efekcie nie tylko do przeszłości i teraz-

³⁵ Jedność obu tych funkcji jest ogólną cechą światopoglądu. Zob. na ten temat Poniałowski, *Przyrodznawstwo a światopogląd*, s. 37. A zatem jest ona również obowiązująca dla światopoglądu religijnego, w jego zaś ramach dla „doktryny”, którą w naszym przypadku w społecznościach rodowo-plemiennych jest mit.

³⁶ „Cechą charakterystyczną świadomości mitologicznej jest zatem nie tylko jej fantastyczność, ale również to, że całą jej fantastyczną treść traktuje się jako coś obiektywnie realnego, istniejącego poza świadomością i niezależnie od niej. Fantastyczną historię pochodzenia świata, rzeczy i ludzi traktowano i uświadamiano sobie jako ich historię naturalną”: A. Spirkin, *Pochodzenie świadomości*, Warszawa 1966, s. 332-333.

³⁷ Wzorcową funkcją mitu — to przekonanie, iż „każdy mit [...] nawiązuje do jakiegoś wydarzenia, które miało miejsce in illo tempore i stanowi wobec tego wzorzec dla wszystkich czynności i sytuacji”, w których następnie owe wydarzenia się powtarzają. Mit stanowi zatem „historię wzorcową”, a czynności „wykonywane przez człowieka są powtórzeniem tego mitycznego archetypu”: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 423.

niejszości, w której funkcjonuje, ale także i do przyszłości³⁸. Sprzyjające okoliczności dla tego typu procesu występują w każdym ruchu społeczno-religijnym.

Materialna, egzystencjalna i psychiczna atrakcyjność tej wizji przyszłości zadecydowała o popularności i awansie mitu millenarystycznego do kategorii sakralnego regulatora społecznego. Wówczas ze zdwojoną siłą ujawniły się funkcje dyspozytorskie. Mit stając się ideologią „ruchu zbawienia”³⁹ określał nie tylko perspektywy przyszłego stanu „doskonałości”, ale zawierał również instrukcje wyznaczające skuteczne sposoby osiągnięcia wymarzonego celu.

Podstawowe elementy struktury mitu millenarystycznego Tupinambá i Guaraní są mimo różnic wynikających z kulturowego i chronologicznego dystansu dzielącego te grupy etniczne zgoła niewielkie i dlatego można je przy tak ogólnej charakterystyce ujmować łącznie. W toku analizy podstawowych treści tego mitu natrafiamy na szereg opozycji będących „zmysłową konkretyzacją oderwanych kategorii logicznych”⁴⁰. Eschatologiczna idea kosmicznej katastrofy równoważy i warunkuje kuszącą wizję zmaterializowanego zbawienia. Wyimaginowana kraina wysublimowanego szczęścia stanowi zaprzeczenie aktualnej egzystencji, a idea czasu pożądanego i przyjemnego oraz doskonałej przestrzeni stanowi negację czasu obiektywnie przeżywanego i realnej postrzeganej wokół siebie przestrzeni. Dychotomii tych można by wzorem strukturalistów odkryć znacznie więcej, ale oddaliłoby to nas niepotrzebnie od zasadniczego tematu. Suma wszystkich wartości skupionych na tym jednym biegunie ciągu „mitologicznych” opozycji tworzy wizję millenarystycznej krainy przyszłości, nieczym nie ograniczonej, ostatecznej i nieodwołalnej. Nieabstrakcyjność myślenia mitycznego polegająca na nierozdzielaniu kategorii czasu i przestrzeni uzasadnia nam zjawisko polegające na tym, iż „Ziemia bez Zła”, choć usytuowana w przyszłości, pojawia się również na planie aktualnym jako daleki ład, do którego dotrzeć można drogą migracji i rytualnych zabiegów. Teraźniejszość nieosiągalna bezpośrednio zmysłami okazuje się zatem po prostu przyszłością zwiastowaną w mitach przez przeszłość.

³⁸ Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, s. 288.

³⁹ Wśród wielu synonimicznie używanych terminów określających ruchy społeczno-religijne wśród ludności autochtonicznej Trzeciego Świata pojawia się i taka nazwa (salvation movements, mouvements de salut), która w nieco zmienionej wersji — „Heilserwartungs-Bewegungen” — forsowana była przez Guariglię. Badacz ten świadomie przeciwstawiał „mesjanizm” — rezerwowany dla „kultur wyższych” i społeczeństw cywilizowanych (Messianismus der Hochkulturen) — religijnemu przekonaniu o konieczności oczekiwania na zbawienie u ludów opóźnionych w rozwoju (Heilserwartungsglaube der primitiven Völker). Zob. Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen...*, s. 33.

⁴⁰ Spirkin, *Pochodzenie świadomości*, s. 333.

Wizję epoki szczęśliwości poprzedza wizja ery potwornych katastrof, których nadejście oczekiwane jest niebawem. Stwórca i konstruktor kosmosu stanie się także jego niszczycielem. Nieuchronność tego kataklizmu tkwi w samej budowie ziemi, która podparta na kruchych słupach runie pewnego dnia w dół przynosząc zagładę wszelkiemu istnieniu. Kosmiczny cykl kreacji i destrukcji musi zostać spełniony; ziemia więc i tak skazana jest na zagładę, gdyż zarówno ona, jak i ludzkość weszły w wiek starczy, przed którym nie ma perspektyw. Dopełnieniem tego pasma nieszczęść stanie się światowy potop i pożar, który do reszty zniweczy szczątki ziemi. Z krainy przodków i sił nadnaturalnych zejda na ziemię demoniczne potwory; ogromny nietoperz zakryje swymi skrzydłami słońce sprowadzając nieprzeniknione ciemności, a „błękitny jaguar” pożerając resztki ocalałych ludzi dokończy dzieła totalnego zniszczenia⁴¹. Spełnienie się już podobnego rodzaju eschatologicznej wersji mitu w przeszłości mitycznej jest w świadomości społecznej dowodem i gwarancją nieuchronności zagłady ziemi w niedalekiej perspektywie. W determinizmie katastroficznym Tupí-Guaraní napotykamy więc eliadowski „mit wiecznego powrotu” — jako warunku regeneracji ziemi i cykliczności kreacji kosmosu⁴².

Alternatywą biernego oczekiwania na całkowitą zagładę jest aktywne dążenie do zbawienia, które łączy się z przekonaniem o możliwości dotarcia do „Ziemi bez Zła”. Jej przestrzenna lokalizacja warunkowała zasadniczo kierunki nowożytnych migracji Tupí-Guaraní. Przeważał wśród nich pogląd, iż ziemia ta rozpościera się gdzieś daleko na wschodzie, ukryta za taflą bezkresnego oceanu. W niektórych jednak ruchach dominowało przekonanie, iż tej cudownej krainy szukać należy w środku świata, w jego centralnym punkcie. Poszczególne grupy Indian Tupí z brazylijskich wybrzeży kierowały się zatem w XVI i XVII w. śladem tej iluzji w stronę wnętrza kontynentu docierając nawet do Peru i górnego dorzecza Amazonki⁴³.

„Ziemia bez Zła” (w języku guaraní — „Yvy maraey”) — to wyśniona kraina indiańskiej społeczności stanu doskonałego⁴⁴. Ludzie, którzy

⁴¹ Niemal wszystkie te elementy zawiera mit Indian Apapocuva grupy Guaraní zanotowany w wersji oryginalnej przez Nimuendajú-Unkel i opublikowany przez tegoż również w tłumaczeniu na język niemiecki pt. *Guyraypotý*. Zob. Nimuendajú-Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt...*, s. 401-403.

⁴² Eliade, *Traktat o historii religii*, szczególnie rozdz. 11 pt. „Czas święty i mit wiecznego rozpoczynania na nowo”, s. 381-429; tenże, *Le Mythe de l'Éternel retour*, Paris 1949; tenże, *Cargo-cults and cosmic regeneration*, [w:] Thrupp (ed.) *Millennial Dreams in Action...*, s. 139-143.

⁴³ Métraux, *Migrations historiques des Tupí-Guaraní*, s. 21-22, 24.

⁴⁴ A. Dorsinfang-Smets, *La recherche du salut chez les Indiens d'Amérique*, [w:] *Religions de salut*, „Annales du Centre d'Étude des Religions” t. 2, Bruxelles 1962, s. 115; Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution...*, s. 284.

w niej zamieszkają, osiągną te same przymioty ducha i ciała, jakie dotąd były atrybutem przebywających tam obecnie przodków, demonów i bohaterów kulturowych. Kraina „Wielkiego Przodka” — jak określali swój millenarystyczny fantom Tupinambá w 1 poł. XVI w.⁴⁵ — stawała się ziemią zapewniającą ludziom nieśmiertelność i wieczną młodość.

Niezniszczalność dalszego istnienia stawała się trzonem soteriologicznych koncepcji; była wyrazem uniwersalnych ludzkich pragnień dążących do panowania nad upływem czasu. „Ziemia bez Zła” była także swoistą negacją rzeczywistości „Ziemi Zła”, a więc konkretnie Brazylii i Paragwaju w latach ich kolonizacji i włączania w orbitę cywilizacji europejskiej. Pojęcie zła posiadało zatem charakter konkretny, a nie metafizyczny. W perspektywie eschatologicznej było ono zwiastunem kosmicznej katastrofy i starzenia się ziemi, a w planie egzystencjalnym ujawniało się jako permanentna konieczność walki o byt z siłami natury. „Złem” były także warunki historyczne, w jakich przyszło Indianom żyć, staczając potyczki z wrogimi plemionami i doznając skutków inwazji białego człowieka.

XVI-wieczni Tupinambá wyobrażali sobie tę krainę jako ziemię, na której nie trzeba będzie pracować, gdyż strzały polować będą same na zwierzynę, a motyki nie kierowane ludzką ręką spulchniać będą pola, z których zbiory w cudowny sposób napelnią spichrze⁴⁶. Apapocuva w XX w. przedstawiali sobie egzystencję w „Ziemi bez Zła” jako obfitość wszelkiego jada, przede wszystkim zaś miodu, który stanowił jeden z podstawowych składników ich pożywienia, oraz alkoholizowanych napojów kukurydzianych — *kaguai*. Zaspokojeniu potrzeb kulinarnych towarzyszyć miało uwolnienie się od brzemienia chorób oraz uczucie bez troski wolne od smutku i obawy o dalszy los⁴⁷.

Idea regeneracji życia po kosmicznej katastrofie w „Ziemi bez Zła” sprzęgnięta była z koncepcją doskonałego czasu i przestrzeni. Kategorie te odwołując się do archetypowych wyobrażeń spinały jakby klamrą mityczną przeszłość z millenarystyczną przyszłością. Eliminowały one natomiast ze świadomości czas i przestrzeń realną, historyczną, stwarzając człowiekowi świat iluzji, w którym szukał wyzwolenia z miazmatów swej epoki, próbując bezskutecznie wyjść poza jej zasięg, tzn. usytuować się na totalnie odmiennej płaszczyźnie egzystencji⁴⁸. Drogę tego wyzwo-

⁴⁵ Métraux, *Le Messies de l'Amérique de Sud*, „Archives de Sociologie des Religions”, t. 4: 1957, s. 109.

⁴⁶ *Tamże*.

⁴⁷ Nimuendajú - Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt...*, s. 309.

⁴⁸ Wysiłki czynione w tym kierunku w celu osiągnięcia „raju na ziemi” pojmowanego materialnie, choć poza przeżywanym czasem historycznym i realną postrzeżoną przestrzenią, są typowe dla wszystkich niemal ideologii millenarystycznych. Zob. Talmon, *Millenarian Movements*, s. 167.

lenia wskazywał mit. Migracja po bezdrożach i puszczech w pogoni za uludą jest więc rodzajem transmisji łączącej dokonujący się czas niedoskonały z czasem samoistnym i bezwzględny, przestrzeń złą i napiętnowaną znamieniem zagłady z przestrzenią sakralną, idealną. Migracja w ruchach Tupí-Guarani była więc ucieczką przed zagrażającą i pobudzającą pesymizm codziennością oraz równocześnie optymistyczną peregrynacją ku szczęściu „absolutnemu” pojmowanemu w kategoriach konkretnych wzorów tamtego kręgu kulturowego.

Mit millenarystyczny był więc także pewnego rodzaju scenariuszem rytualnej marszruty, a migracje wykorzystując wskazania zawarte w mitach stawały się obrzędową inscenizacją — rozciągniętą w czasie — zdarzeń mitycznych, powtarzających wędrówki bohaterów kulturowych i deifikowanych przez tradycję szamanów. Była ona zatem także swoistym rytuałem inicjacji⁴⁹, który wprowadzać miał całą wędrującą grupę w krąg święty, uosobiony w wyobrażeniu „Ziemi bez Zła”.

Podłożem, na którym wyrosła ta konstrukcja mitologiczna, była tradycja. Brak wyraźnych śladów i skutków prozelitycznej działalności misjonarzy upoważnia do stwierdzenia nikłej roli procesów synkretyzacyjnych w warstwie wierzeniowej⁵⁰. Okolicznością sprzyjającą narodzinom skryształizowanego mitu millenarystycznego była zawartość tradycyjnych wyobrażeń religijnych, wśród których znaleźć można było pewne prawzory idei migracji do „Ziemi bez Zła”. Sytuacja taka zwiększyła prawdopodobieństwo pojawienia się skonkretyzowanej idei millenarystycznej. Warunkiem tego procesu zmiany pewnych warstw świadomości nie były jednak immanentne siły rządzące ewolucją wyobrażeń mitycznych. O transformacji tradycyjnego kompleksu mitycznego zadecydowały bowiem przeobrażenia dokonujące się w realnym świecie sił społecznych i kulturowych, a te z kolei związane były głównie z nastaniem ery koloni-

⁴⁹ Proces ten, który określić można by jako próbę przeniesienia się ze świata świeckiego w świat święty, byłby więc rozszerzoną i ukonkretnioną kolektywną wersją „obrzędu przejścia”. Różnica między millenarystyczną migracją całej społeczności a tradycyjnym zindywidualizowanym obrzędem inicjacji tkwi wydaje się m. in. w tym, iż — jak zauważył to już E. Durkheim — po cyklu odpowiednich ceremonii sam człowiek rodzi się na nowo pod nową postacią. Zob. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, pod. za J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 209. Metamorfoza zachodzi więc niejako w nim samym — podczas gdy świat w stosunku do niego zewnętrzny pozostaje niezmieniony. Tymczasem w pierwszym przypadku cała społeczność w sposób zorganizowany dąży do tego, aby metamorfozie uległ właśnie otaczający ich świat. Mniej natomiast zwraca się uwagę na sprawy indywidualnych doświadczeń religijnych, które winny również służyć bezpośrednio całej grupie.

⁵⁰ Lindig, *Migrations des Tupí-Guaraní...*, s. 34; Lanternari, *The Religions of the Oppressed...*, s. 147. Ten ostatni wskazuje jednak na możliwość wpływu jezuitów na wyobrażenia mitologiczne Indian Guarani — szczególnie grup Nān-*deva* i Apapocuva.

zacji i europejskiego osadnictwa. Dopiero wówczas system odpowiednich sprzężeń, scalających ze sobą wszystkie poziomy kultury, uruchamiał mechanizmy mitotwórcze, doprowadzał do autonomizacji mitu millenarystycznego, do jego wyodrębnienia z całości wątków, w których zaplątany — nie ujawniał dotychczas swej właściwej natury⁵¹. Tą warstwą macierzystą był tradycyjny kompleks kosmologicznych mitów, zawierających silnie zaakcentowane elementy eschatologii kosmologicznej i antropologicznej. Transformacja tych treści polegała przede wszystkim na ponownym uhierarchizowaniu poszczególnych obrazów mitycznych. Tą drogą powstał taki system, który odpowiadał stanowi niepewności i zagrożenia stworzonemu przez kontekst sytuacyjny, uderzający ponadto w czułe strony rodzimego fatalizmu Tupí-Guaraní. Koncepcja millenarystycznego zbawienia zdobywa prymat nad koncepcją zbawienia sytuowanego w przestrzeni transcendentnej. Motyw ucieczki przodków przed kosmicznym kataklizmem, zajmujący podrzędne miejsce w micie kosmologicznym, urasta do rangi głównej idei soterycznej. Jeśli jednak w tradycyjnych wierzeniach migracja ta przybierała w końcu charakter cudownej podróży do niebiańskiego królestwa przodków, to nowy mit, sprowadzając raj z zaświatów na ziemię, zmieniał również kierunki migracji — z pionowej (ku niebu — krainie przodków) na poziomą (ku „Ziemii bez Zła”). Musiały zatem nastąpić także przegrupowania w rodzaju stosowanych technik soterycznych. Długotrwałe posty i wyczerpujące wielogodzinne tańce, mające zapewnić możliwość „wniebowstąpienia”, zostały zepchnięte na dalszy plan (choć nie zaniechane) przez rytualną migrację do krainy nieśmiertelności. W nowym układzie wymienione tu praktyki pełniły jedynie rolę służebną, mając za zadanie u kresu wędrówki umożliwić wiernym przelot nad taflą oceanu, odgradzającego Indian od „Ziemii bez Zła”⁵². Integracyjny charakter mitu millenarystycznego uzewnętrznił się w koncepcji kolektywnej wędrówki na przeciw zbawieniu, dopełniającej tradycyjną ideę indywidualnej, pośmiertnej podróży duszy do rajskiej przestrzeni przodków.

⁵¹ Niezwykle trafnie sprawę tę poruszył E. Cassirer, który pisał, iż „W każdym krytycznym momencie życia społecznego siły racjonalne, które oparły się rozwojowi dawnych koncepcji mitycznych, nie są już przed nimi bezpieczne. W takiej chwili mit odzyskuje swe prawa. Naprawdę bowiem nigdy nie został całkowicie pokonany i okiełznany. Trwa nieustannie przyczajony w cieniu, w oczekiwaniu na swą chwilę, na okazję. Godzina jego nadchodzi, gdy inne więzi społeczne tracą z jakiegokolwiek powodu swą siłę i nie mogą już zwalczać demonicznych sił mitu”. E. Cassirer, *The Myth of the State*, New York 1945, s. 351, cyt. za H. Buczyńską, Cassirer, Warszawa 1963, s. 163.

⁵² Nimuendajú-Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt...*, *passim*.

Ewolucja tych treści mitycznych następowała na drodze akceptowanych społecznie indywidualnych objawień wizjonerskich, inspirowanych przez szamanów. W podobny sposób kształtowały się nowe zespoły podań historycznych. Odtwarzały one w zmitologizowanej postaci dzieje poprzednich, nieudanych migracji w poszukiwaniu „Ziemi bez Zła”. Stawały się więc w efekcie swego rodzaju historiografią plemienną, zawierającą zachętę do kontynuowania podobnych przedsięwzięć oraz logiczną interpretację dawnych niepowodzeń⁵³. Reinterpretacja tradycyjnych treści zrodziła millenarystyczny mit Tupi-Guarani. Posiadając moc regulatora społecznego awansował on do kategorii doktryny soteriologicznej. W miejscu luźnej tradycji pojawił się zatem system o charakterze quasi-normatywnym⁵⁴. Koncentrował się on nie na siłach nadprzyrodzonych, ale na człowieku. Nie określał zatem aktów kultowych, lecz precyzował techniki soteryczne. Zarysowując wizję rychłego zbawienia inicjował niejako przepowiedaną przyszłość, która w świadomości wiernych stawała się przez to faktem realnym⁵⁵. Skłaniał równocześnie do odpowiedniego systemu zachowań i wyznaczał nadrzędne cele, którym te zachowania miały służyć.

Sprzężenie sfery mitologiczno-magicznej z całą skalą historycznych czynników środowiskowych — z konieczności poświęcam im tu marginalną uwagę — zadecydowało o ostatecznym awansie mitu, który stając się realną siłą uzewnętrzniał ją z zadziwiająco żywotnością przez kilka stuleci. Korelatywny charakter zweryfikowanych ruchów społeczno-religijnych Tupi-Guarani w stosunku do sytuacji ekonomiczno-politycznej, wytworzonej w procesie kolonizacji Ameryki Południowej, jest dziś bezsporny. Znalezienie się Indian w nowym układzie odniesienia musiało spowodować w ich świadomości głębokie zmiany. Były one efektem obawy przed utratą lub już rezultatem utraty stabilności tradycyjnego systemu kulturowego. Hiszpańsko-portugalska polityka tubylcza stwarzając w okresie kolonialnym i postkolonialnym sytuacje bezpośredniego fizycznego i kulturowego zagrożenia, pogłębiała rodzimy pesymizm indiański i atrakcyjność „Ziemi bez Zła”. W tych warunkach kształtowało się tupi-guaranijskie środowisko charyzmatyczne, sprzyjające mistycznym zrywom i skłaniające masy Indian do ślepej akceptacji prorocत्व szamanów. Migracyjna forma ruchu odpowiadała gwałtownej potrzebie ucieczki od jarzma kolonialnego bezprawia⁵⁶, a ta z kolei wpływała na

⁵³ Tamże, s. 329, 358-360.

⁵⁴ J. Wach, *Socjologia religii*, Warszawa 1961, s. 51.

⁵⁵ Badacz polskiego mesjanizmu A. Sikora, pisze np., że „prorok odsłaniając przyszłość czyni ją tym samym teraźniejszością [...] przyszłość przez samą już tę przepowiednię została zainicjowana [...] stała się istniejącym faktem”. A. Sikora, *Postannicy słowa. Hoene-Wroński, Towiański, Mickiewicz*, Warszawa 1967, s. 152.

⁵⁶ Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen...*, s. 182-183.

częstotliwość tych zjawisk⁵⁷. W tej sytuacji mit millenarystyczny nie tylko stał się doktryną ruchu, ale w świadomości społecznej zaczął funkcjonować jako pozytywna alternatywa kolonialnej rzeczywistości, zdolna przy pomocy metafizycznych środków przywrócić stan utraconej równowagi.

Środowisko charyzmatyczne Tupinambá kształtowała w XVI i XVII w. polityka eksterminacji, zmierzająca do wyparcia Indian z terenów nadbrzeżnych i obrócenia pozostałych przy życiu tubylców w niewolniczą siłę roboczą. Okrucieństwo kolonistów w brazylijskich kapitanach względem ludności autochtonicznej, ukrywające się pod pozorem „wojny sprawiedliwej”⁵⁸, prowadzonej przeciwko plemionom hołdującym kanibalizmowi i przeciwstawiającym się chrystianizacji, potwierdzają liczne źródła XVI-wieczne, a także i późniejsze. Powstanie plantacyjnej gospodarki cukrowej na wydartych Indianom terenach wzmogło popyt na siłę roboczą. Zanim więc sięgnięto w XVII w. do rezerwuaru Czarnej Afryki, zmuszano siłą Indian do niewolniczej pracy w latyfundiach, w portach i przy wyrębie lasów. Dla tych grup Indian, które zachowały resztki suwerenności i prowadziły tradycyjny tryb życia, sytuacja ta stworzyła stan potencjalnego zagrożenia. Ucieczka w głąb lądu lub wzdłuż wybrzeży, inspirowana często przez tradycyjne wzory mityczne, oddalała niebezpieczeństwo zagłady i stwarzała nadzieję na dotarcie do „Ziemi bez Zła”. Do tego zespołu czynników, warunkujących funkcje millenarystycznego mitu, dodać należy niepełną adaptację Tupinambá do lokalnych warunków środowiskowych. Tereny wybrzeży atlantyckich zajęli oni przecież na krótko przed falą kolonizacji europejskiej. Tłumaczyłoby to wyjątkowo wczesne uzewnętrznienie się na tym obszarze millenarystycznych ruchów, które pojawiają się zwykle dopiero wśród społeczności znacznie bardziej poddanych akulturacji aniżeli Indianie wybrzeży brazylijskich. Element ten mógł mieć znaczny wpływ na zwiększenie się podatności tych grup Indian na ideologię millenarystyczną.

Historyczne podłoże millenaryzmu Guaraní było oczywiście odmienne, choć umożliwiło ono wykształcenie się podobnych form ruchów co u Tupinambá. Irracjonalna migracja nie była tu bezpośrednią repliką na warunki stworzone przez kolonializm, ale stanowiła efekt 300-letniego pasma smutnych doświadczeń cywilizacyjnych, w wyniku których plemienna społeczność ulegała depopulacji i dezintegracji, a jej tradycyjne podstawy kulturowe zostały poważnie zachwiane⁵⁹.

⁵⁷ Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution...*, s. 282.

⁵⁸ M. Żywczyński, *Las Casas, jego życie i działalność*, [w:] B. de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Warszawa 1956, s. 69.

⁵⁹ Lanternari, *The Religions of the Oppressed...*, s. 150.

Indianie Guaraní poddawani byli naciskowi ze wszystkich stron. Z terenów paragwajskich kolonii hiszpańskich gnębiły ich w XVI i XVII w. wypadki tamtejszych osadników. Od wschodu — z Brazylii — pojawiały się „bandeiry” paulistów organizujących oblawy na niewolników (od 1630 r.). W XVII i XVIII w. część Indian tej grupy poddawana była w tzw. redukcjach eksperymentalnej indoktrynacji jezuitów, dostosowujących indiański model kultury do własnej wizji idealnego państwa. Wygnanie jezuitów i upadek „chrześcijańskiej republiki Guaraní” w 1767/1768 r. spowodowały ponowne perturbacje. Katastrofalne fale epidemii spowodowały gwałtowny spadek liczby Guaraní. Część Indian powróciła wówczas do tradycyjnego stylu życia⁶⁰. Przybrało ono jednak formę uporczywej i bezskutecznej na dłuższą metę ucieczki i stałej obrony przed przeważającymi siłami niszczycielskimi. Od poł. XVII w. rozpoczęły się bowiem napady wrogich plemion Mbaja (Guikurú i Chané) oraz Kaingygn (Koroadó). Indian niepokoiły także awanturnicze grupy poszukiwaczy *maté*, a pasmo walk wyzwoleniczych i narodowych oraz zbrojnych domowych potyczek o władzę w latach 1816-1828, które objęło swym teatrem działań obszar Paragwaju, przyczyniło się również do ogromnej depopulacji ludności autochtonicznej, głównie skutkiem zniszczenia pojezuickich osad indiańskich, masowych przymusowych przesiedleń, branki do wojska i zmiany statusu prawnego Indianina⁶¹. Początek XIX w. — to pierwsze lata exodusu pozostałych przy życiu grup indiańskich na wschód. Oderwani od swych dawnych siedzib i zagubieni w obcym środowisku stali się jeszcze bardziej podatni na wpływy fatalistycznej obawy i millenarystycznych rojeń, które w rudymenarnych formach zachowały się do dzisiejszego dnia w folklorze Indian Mbyá⁶² i Urubú⁶³.

Same społeczno-kulturowe uwarunkowania zjawisk „migracji zbawienia” nie udzielają jednak wystarczającej odpowiedzi co do genezy tych ruchów i wykształcenia się społecznej funkcji mitu millenarystycznego jako sakralnego regulatora działań zespołowych. Podobne lub tożsame w gruncie rzeczy warunki nacisku i dominacji obcej kultury powodowały bowiem w dość jednorodnym środowisku indiańskich społeczności odmienne reakcje. Obok ruchów eskapistycznych spotykamy się np.

⁶⁰ Métraux, *The Guaraní*, s. 79; C. Lugo, *Chrześcijańska komunistyczna republika Guaranów. 1610-1768*, Warszawa 1956, s. 310.

⁶¹ Métraux, *The Guaraní*, s. 79-80; Lugo, *Chrześcijańska komunistyczna republika Guaranów...*, s. 317-328.

⁶² L. Cadogan, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá—Guaraní del Guairá*, „Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras”, t. 227, ser. Antropologia nr 5, São Paulo 1959, s. 143-148.

⁶³ D. Ribeiro, *Uirá vai ao encontro de Maira*, „Anais II Reunião Bras. de Antropologia”, Salvador 1957, s. 17-28, za Ribeiro, *Brazilian messianic movements*, s. 56-57.

w XVI w. na wybrzeżu Brazylii ze zbrojnymi powstaniem, próbami zawiązywania konfederacji plemiennych do walki z portugalskim najeźdźcą i wreszcie w regionach ściślejszego kontaktu kulturowego — z odmiennym, w pełni synkretycznym już typem ruchów społeczno-religijnych, tzw. „Santidades”, o reformistycznym programie odnowy tubylczej cywilizacji⁶⁴. A zatem jedynie analiza konkretnego kontekstu sytuacyjnego, w jakim narodziły się poszczególne ruchy Tupi-Guarani, może nam rzucić światło na proces formowania się mitu millenarystycznego, który wyprowadzony z tradycji mitologicznej, poddanej uprzednio reinterpretacji, stał się w końcu zbiorem dyrektyw, skłaniających do realizacji zamierzeń, zaprogramowanych w treści tegoż mitu. Zjawisko to można określić mianem procesu urealniania mitu, który włączony zostaje do doktryny ruchu społeczno-religijnego z tym przeświadczeniem, iż stanowić będzie pełną gwarancję powodzenia w inicjowanych przedsięwzięciach i zapewni w nich pomoc ze strony sił nadprzyrodzonych. Ze względu na te właśnie funkcje mitu millenarystycznego określające teraz stosunki w realnym świecie uznać go można za „mit urealniony”, tj. przeniesiony na płaszczyznę rzeczywistości. Przydatność tej kategorii pojęciowej do analizy ruchów społeczno-religijnych rozpatrywałem obszerniej przy innej okazji⁶⁵. Tutaj zaznaczę tylko, iż z opowieści wyjaśniającej strukturę kosmosu staje się teraz mit czynnikiem konstytutywnym i siłą napędową, wyzwajającą ogromne potencjały energii społecznej, umożliwiającej pod hasłami mistyczno-magicznymi realizację poczynań zmieniających diametralnie dotychczasowe układy odniesienia, zarówno te realne, obiektywnie istniejące, jak i irracjonalne, organizujące świadomość mityczną. Zmianie przestrzennej lokalizacji grupy i trybu jej życia towarzyszy zatem zmiana położenia Indian względem stypizowanych kierunków mitycznych⁶⁶. Świadomość ich jakości staje się busolą przedsięwziętych wędrówek. W tej interpretacji migracja

⁶⁴ Ribeiro, *op. cit.*, s. 57; Guariglia, *Prophetismus und Heilserwartungs-Bewegungen...*, s. 183-184.

⁶⁵ Problematykę tę poruszyłem szkicowo w referacie poświęconym podstawowym problemom badawczym społeczno-religijnych ruchów Indian Ameryki Południowej zaprezentowanym na seminarium doktorskim w 1970 r. w Zakładzie Etnografii Powszechnej Katedry Etnografii Uniwersytetu im. A. Mickiewicza w Poznaniu oraz na zebraniu naukowym Pracowni Dziejów Ameryki Łacińskiej i Afryki Instytutu Historii PAN w Warszawie. A. Posern-Zieliński, *Z założeń programowych i teoretycznych* (maszynopis), s. 10-18.

⁶⁶ Mityczna typizacja geograficzna polega na zdolności łączenia każdego kierunku i miejsca z określonymi jakościami — np. cechami zła lub dobra, wartościami świeckimi i świętymi. W ten sposób poszczególne kierunki kojarzą się zwykle z różnorodnymi sferami świata nadmysłowego, np. z rajem, piekłem, krainą demonów itp. Zob. Półkowski, *Mity*, s. 135.

Tupí-Guaraní jest więc niejako dążeniem do zastąpienia swego dotychczasowego usytuowania „egzosoterycznego”, tj. z dala od krainy zbawienia, na usytuowanie „endosoteryczne”, tj. znalezienie się w samej „Ziemii bez Zła”, będącej synonimem zbawienia.

Zbliżając się do końca naszych rozważań wypada dokonać podsumowującej charakterystyki funkcji millenarystycznego mitu Tupí-Guaraní. W pierwszym rzędzie należy podkreślić różnorodność spełnianych przez ten mit ról, które opierają się próbom sztywnej systematyzacji. Podstawową jednak funkcją kompleksu wierzeń w substancjalne istnienie „Ziemii bez Zła” jest zdolność regulacji ludzkich działań i aktywizacji sił społecznych. Poprzez zatarcie różnic między realnym i nierealnym, świeckim i sakralnym, duchowym i materialnym umożliwia mit społeczną akceptację kroków, które z góry skazane są na niepowodzenie z powodu absolutyzacji środków i metod irracjonalnych. W oparciu o taki właśnie zespół wyobrażeń wykształca się ruch społeczno-religijny, który staje się ujściem dla skrajnych niepokojów wywołanych tradycyjnym fatalizmem indiańskim i sytuacją zewnętrznego zagrożenia. Aktywna forma tego ruchu⁶⁷, objawiająca się w postaci wieloletnich docelowych migracji, uchodzić więc może za przejaw tragicznej iluzji czy „paranoidalnej fantazji”⁶⁸, przyspieszającej tylko faktyczną depopulację plemienia i upadek jego kultury. Jednakże dostrzeżenie tylko tych negatywnych reperkusji oddziaływań mitu millenarystycznego Tupí-Guaraní nie może nam przysłonić obrazów innych stron tegoż zjawiska.

W tej nadrzędnej dyspozytorskiej funkcji mitu znajdują bowiem swoje dopełnienie funkcje innej natury, a mianowicie: 1) aksjologicznej — tj. wiążące się z afirmacją własnej kultury w nowym układzie ideałów; 2) afiliatywnej⁶⁹ — tj. odnoszące się do nowego typu solidarności grupowej; 3) psychologicznej — zapewniające obronę osobowości przed stanami frustracji. Lista ta nie wyczerpuje wszystkich funkcji mitu traktowanego jako przejaw światopoglądu, ale dla analizy omawianych tu ruchów te trzy aspekty posiadają istotne znaczenie.

⁶⁷ W myśli klasyfikacji Worsleya ruchy millenarystyczne dzielić można na bierne, pasywne, tj. takie, które przewidują nastąpienie ery „millenium” w dalekiej nie określonej przyszłości — nie mogą one zatem czynić większych prób zmierzających do przyspieszenia tego oczekiwanego dnia. Drugą kategorią ruchów są ruchy aktywne — zakładające bliską zmianę sytuacji i przygotowujące się do tego okresu. Zob. Worsley, *Kogda wostrubi truba...*, s. 17.

⁶⁸ Charakterystykę tych poglądów, które dostrzegają w millenaryzmie wyłącznie lub przede wszystkim jego negatywne funkcje, przeprowadziła Talmont, *Millenarian Movements*, s. 192.

⁶⁹ Przyjęte tu określenia zostały adaptowane z omówienia problematyki funkcji światopoglądu Poniałowskiego, *Przyrodzawstwo i światopogląd*, s. 36.

Millenarystyczny mit i wynikające z niego dyrektywy postępowania są próbą ratowania na irracjonalnej płaszczyźnie zagrożonej egzystencji fizycznej i kulturowej. Realizacja tego zamierzenia wymaga jednak zachowania tradycyjnego stylu życia⁷⁰ oraz stworzenia wokół siebie barier czy to przestrzennych, jak u Tupinambá, wybierających formę ucieczki z rejonów kolonizacji, czy też kulturowych — jak u Guaraní, hamujących procesy akulturacji. Ten ostatni czynnik objawia się czasami w szczególnej formie, tzw. natywistycznej interpretacji niepowodzeń w osiągnięciu „Ziemi bez Zła”. Indiański komentator sugeruje wówczas zwykle, iż europejskie formy ubioru i sposoby odżywiania stanowią kontrmagiczną przyczynę unicestwiająca spodziewane skutki celebrowanych obrzędów⁷¹. Jedynie całkowite i powszechne odrzucenie wszelkich innowacji może zapewnić powodzenie w staraniach. Równocześnie mit poprzez świadomość grupy posiada zdolność reorganizacji tradycyjnych wzorów i systemów wartości. Następuje absolutne podporządkowanie się nadrzędnemu celowi, którym jest jak najszybsze osiągnięcie granic ziemskiego raj. Sfera poczynań rytualnych, wypełniona tańcami, przepowiedniami, śpiewami magicznymi i migracją, uzyskuje taką przewagę nad działalnością produkcyjną, iż ta — w okresie wędrówek Indian — zostaje ograniczona do niezbędnego minimum zapewniającego zaspokojenie podstawowych potrzeb fizjologicznych⁷².

Wzrost afiliacyjny mitu, przy rozczłonkowaniu plemion na luźne hordy, pozbawione swoich stałych terenów bytowania, jak np. u Guaraní, przejawiał się w wewnętrznej integracji tych małych społeczności i ich transformacji w grupy celowe, które można by za J. Wachem określić jako „specyficznie religijne”⁷³. Wspólny mit wyznaczający wspólne cele oraz wspólne dążenia do realizacji tych wskazań tworzą nową formę kolektywnej identyfikacji, przewyższającą swą wartością więzi wynikające ze stosunków pokrewieństwa. Mit staje się wówczas instrumentem podbudowy autorytetu szamana (*page*), który jako organizator ruchu i osoba ześrodkowująca wokół siebie członków nowej grupy działa w naturalnych granicach jednego żywiołu etnicznego. Nie spotykamy się tu bowiem ze zjawiskiem tzw. pantrybalizmu, pojawiającego się w doktrynie i praktyce takich ruchów społeczno-religijnych, które powstają na podłożu społeczności znacznie bardziej poddanych akulturacji, niżli dało się to zauważyć u plemion Tupí-Guaraní⁷⁴.

⁷⁰ Malinowski, *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, s. 520-521; Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution...*, s. 276.

⁷¹ Nimuendajú-Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt...*, *passim*; Métraux, *Les Messies de l'Amérique de Sud*, s. 109.

⁷² Nimuendajú-Unkel, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt...*, s. 358-360.

⁷³ Wach, *Socjologia religii*, s. 84.

⁷⁴ Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution*, s. 276.

W aspekcie psychologicznym można powiedzieć, iż mit millenarystyczny spełnia u Tupí-Guaraní funkcję psychicznego stabilizatora. Likwiduje lub łagodzi skutki frustracji, wynikającej z pesymistycznych przekonań o nieuchronności przeznaczenia, pogłębionych całokształtem sytuacji społeczno-kulturowej, w jakiej Indianie ci znaleźli się po zajęciu Brazylii i Paragwaju przez europejskich kolonistów. W zamian dostarcza im złudzeń i umacnia wiarę w lepszą przyszłość, daje równocześnie poczucie nadziei, zabezpieczenia i podpory w najtrudniejszych momentach życiowych.

Wielość i różnorodność funkcji millenarystycznego mitu Tupí-Guaraní, rozpatrywanego tu jako rdzeń „doktryny” indiańskich ruchów społeczno-religijnych o formie migracjonistycznej, są również świadectwem uzasadniającym krytykę tzw. jednoprzyczynowościowej wykładni genezy tych zjawisk religijnych. Zresztą takie monokauzalistyczne wyjaśnianie źródeł wysoce zróżnicowanych zespołów faktów jest na gruncie nauk społecznych całkowicie nieuzasadnione.

Ukazanie zatem całego systemu wzajemnych sprzężeń i uwarunkowań było tu więc bezwzględny obowiązek interpretatora. Wprawdzie rola mitu millenarystycznego została w artykule szczególnie wyeksponowana, posiadał on bowiem w indiańskich społecznościach Tupí-Guaraní rzeczywiście ogromne znaczenie — jednakże autor jest świadom tego, iż fenomenologiczna wiwisekcja, dostarczając niekiedy nader interesujących skojarzeń — nie może zastąpić takiej analizy, w której mit traktowany byłby jako wytwór świadomości w pełnym kontekście historycznie zmieniających determinant kulturowo-społecznych.

Aleksander Posern-Zieliński

THE FUNCTIONS OF THE MILLENARIAN MYTH IN SOCIAL-RELIGIOUS MOVEMENTS OF TUPÍ-GUARANÍ INDIANS

A Summary

Sometimes a myth can become a real cultural force, assuming the role of a social regulator of social activities. This is particularly clear in the case of the so-called millenarian myths, with their central idea of salvation conceived as earthly, collective and material. In American Indian mythologies we encounter this type of myth e.g. in Tupí-Guaraní societies. Under an immediate influence of such a myth, reinforced by their traditional fatalism and by the developments of European colonization, they abandoned their native territories and wandered towards the dreamed "Land Without Evil", the happy abode of the ancestors in which happiness and welfare prevailed. Those wandering occurred generally in the 16th and 17th centuries, engaging, then Tupinambá tribes on the Atlantic coast of Brazil. In the migrations of the 19th and 20th centuries participated Guaraní groups living on the border of Paraguay and Brazil.

During those periods the millenarian myth revealed its praxiological value, becoming a set of working directions and an instrument of social regulation. This feature of the myth is most remarkable in the moments of crisis, conflicts and historical turning points which are natural environments in which social-religious movements develop.

The myth analysed here turned out to be a unity of its etiological (explanatory) and regulatory functions. It supplied an interpretation of phenomena and events belonging to the mythical past, giving them the status of peculiar models of situations that might be expected in future. On the other hand the myth, by becoming an ideology of the „salvation movement”, not only defined the perspectives of the future state of “perfection” in “the land of bliss”, but it also contained concrete instructions defining efficient means of attaining the desired end. Among various functions of the millenarian myth its role as a regulator of human actions and a stimulator of social forces came to the fore. By obliterating the differences between the real and the unreal, the profane and the sacral, the spiritual and the material, the myth enabled a social acceptance for the endeavours which were doomed to failure because of the objectivisation of irrational means and methods. It was such a set of ideas which was underlying the emergence of social-religious movements of Tupí-Guaraní Indians; those movements assumed the form of migrations and became an outlet for the extreme anxieties caused by the traditional catastrophism and the situation of actual threat from outside.

The primary regulatory function of the myth is a unifying focus and a complementation of its other functions: 1) axiological, i.e., connected with an affirmation of the own culture in the new pattern of values and with attempts to retain the traditional way of life; 2) affiliative, i.e., related with the new type of group solidarity and the new form of collective identification based on a unity of a situation, ends and means aiming to the realization of the myth; 3) psychological, i.e., protecting the personality from frustration. The millenarian myth performs here the function of a psychological stabilizer by supplying illusions and reinforcing the faith in a better future.

These are not all the functions of the millenarian myth; indeed, they defy attempts of a rigid classification. However, the aspects listed above are significant for an analysis of the migratory movements of Tupí-Guaraní. They allow us to state that the millenarian myth, besides being the doctrine of the social-religious movements of Tupí-Guaraní, functioned in their social consciousness as a positive alternative opposed to the colonial reality, strong enough to restore the lost state of harmony and equilibrium by metaphysical means.