

ANNA MEISER

ROSZCZENIA UNIWERSALNE
I KONTEKST KULTUROWY – MISJA I MISJOLOGIA
Z PERSPEKTYWY ETNOLOGICZNEJ*

1. WSTĘP

W 2011 r. monachijski etnolog Frank Heidemann opublikował książkę *Ethnologie. Eine Einführung*, która stanowi jedno z najbardziej aktualnych i najobszerniejszych niemieckich wprowadzeń do etnologii. Recenzent tej publikacji, Hartmut Zinser, krytycznie dostrzega jednak, że jej autor pomija całkowitym milczeniem prace wielu misjonarzy, które miały istotny wpływ na rozwój etnologii.

Hartmut Zinser, sam religioznawca i etnolog na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie (FU Berlin), zwraca uwagę na dwie zasadnicze paralele w działalności etnologów i misjonarzy. Po pierwsze, odnotowuje fakt długotrwałych staży tak misjonarzy, jak i etnologów wśród pozaeuropejskich grup etnicznych. Po drugie, akcentuje rezultaty związane z ich co najmniej wielomiesięcznym, a często wieloletnim pobytem w kulturowo obcych społeczeństwach: i misjonarz, i etnolog są przedstawicielami innego stylu życia i „reklamują” go (misjonarze na pewno bardziej ofensywnie) już przez samą swoją obecność¹. Nie ulega przy tym wątpliwości, że wielu znaczących etnologów, zwłaszcza na początku instytucjonalnego rozwoju etnologii w Niemczech, było misjonarzami, należącymi głównie do zgromadzenia

JunProf. Dr. ANNA MEISER — Institut für Ethnologie, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; adres do korespondencji: Werthmannstraße 10, 79085 Freiburg im Breisgau, Niemcy; e-mail: anna.meiser@ethno.uni-freiburg.de

* Artykuł powstał na kanwie wykładu, wygłoszonego na spotkaniu Stowarzyszenia Misjologów Polskich (SMP) w 2013 r. w Paradyżu.

¹ Hartmut ZINSER, [Rec.:] Frank Heidemann: *Ethnologie. Eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2011. 285 S., *Paideuma* 2013, nr 59: 316.

werbistów — Societas Verbi Divini (np. Martin Gusinde SVD, Paul Schebesta SVD, Wilhelm Schmidt SVD)².

To, że Frank Heidemann, przedstawiając historię własnej dyscypliny, nie odwołuje się do wspólnych korzeni i analogii między etnologami i misjologami czy między etnologią i misjologią, nie jest wyjątkiem wśród etnologów. Jego amerykański kolega, Joel Robbins, etnolog w Trinity College w Cambridge, stwierdza, że rola chrześcijaństwa w badaniach etnologicznych jest marginalizowana czy wręcz pomijana³.

Fakt, że Frank Heidemann pominął w swoim dziele wpływ misjonarzy na powstanie etnologii jako nauki, ma moim zdaniem przyczynę w ogólnie ambiwalentnych relacjach między etnologią i misjologią.

Owe ambiwalentne stosunki między etnologią i chrześcijaństwem, zwłaszcza w kwestiach dotyczących misji i ewangelizacji, stanowią punkt wyjścia niniejszego artykułu. Dlatego najpierw chciałabym zastanowić się, na czym polega ta dwuznaczna relacja i dlaczego doszło do tego, że chrześcijaństwo jest wśród etnologów fenomenem poniekąd marginalizowanym. Jest to problematyka, która dotyczy, z jednej strony, uniwersalnych roszczeń chrześcijaństwa, z drugiej zaś partykularnego kontekstu kulturowego propagowanego przez etnologów.

Widzę tu trzy zasadnicze punkty, które nazywam następująco: „nieznane chrześcijaństwo” (par. 2.1), „kontekst kolonizacji” (par. 2.2), misja jako rzekome zerwanie z tradycyjną kulturą autochtonów (par. 2.3).

Spróbuję powiązać te teoretyczne zagadnienia z fenomenem tzw. katolicko-autochtonicznego Kościoła w ekwadorskiej i peruwiańskiej Amazonii, który był przedmiotem moich własnych wieloletnich badań etnograficznych (par. 3.). W kolejnej części artykułu zastanowiam się nad wspólnymi cechami etnologa i misjonarza: dla obydwu sytuacją wyjściową jest „spotkanie z innym”, łączy ich też, rzecz można, ta sama metodologia, która determinuje proces poznania „innego”, czyli „tłumaczenie” (par. 4.). W ten sposób chciałabym pokazać, że wspomniana ambiwalentna relacja między etnologią i misjologią nie wynika jedynie z tego, że obie dyscypliny mają różne spojrzenie na te same zjawiska religijne i kulturowe, ale że jedną i drugą dziedzinę łączą wspólne zagadnienia czy nawet metodologia, na które wskazał Hartmut Zinser.

² Harriet VÖLKER, „Missionare als Ethnologen. Moritz Freiherr von Leonhardi, australische Mission und europäische Wissenschaft”, w: *Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltanschauung*, red. Reinhard Wendt (Tübingen: Narr, 2001), 173–218.

³ Joel ROBBINS, „Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity”. *Current Anthropology* 48 (2007), z. 1: 6.

Artykuł piszę z punktu widzenia etnologiki, która od ponad dziesięciu lat zajmuje się procesami misyjnymi i zmianami kulturowymi w górnej Amazonii (Ekwador i Peru). Etnologia jako nauka empiryczna opiera się głównie na metodzie terenowej⁴, obejmującej obserwację uczestniczącą, wywiady narracyjne i swobodne z informatorami-rozmówcami oraz analizę materiałów i źródeł pierwotnych. Te metody stały też u podstaw moich pobytów naukowych w Amazonii ekwadorskiej i peruwiańskiej, gdzie w indiańskich parafiach katolickich prowadziłam badania wśród wiernych, katechetów i sióstr zakonnych plemion Achuar i Shuar oraz misjonarzy ze zgromadzenia salezjańskiego, pochodzących głównie z Włoch i Ekwadoru. Wszystkie wywiady, jeżeli nie jest to w tekście inaczej wskazane, zostały przeprowadzone przez autorkę.

2. ETNOLOGIA A CHRZEŚCIJAŃSTWO – AMBIWALENTNE RELACJE

2.1. NIEZNANE CHRZEŚCIJAŃSTWO

Kiedy niemiecki etnolog Karl-Heinz Kohl pisze o „nieznanym chrześcijaństwie”⁵, to nie chodzi mu tylko o diagnozę pewnego fragmentu niemieckiej rzeczywistości – fakt, że niektóre chrześcijańskie rytuały i symbolika używanych znaków stały się niezrozumiałe dla części społeczeństwa. Kohlowi chodzi przede wszystkim o argument, który dotyczy historii jego dyscypliny – etnologii. Chrześcijaństwo jest dla etnologów często „nieznane” dlatego, że wywodzi się z tego samego kręgu kulturowego, z którego pochodzi większość etnologów, tzn. z Europy i Ameryki Północnej. Jego korzenie nie tkwią w tych regionach, które tradycyjne budzą zainteresowanie etnologów. Można wręcz powiedzieć, że chrześcijaństwo jako religia europejska jest za mało egzotyczne albo za mało ciekawe, aby się nim zajmować z perspektywy etnologicznej. Jest „własne” i dlatego stało się dla wielu etnologów „nieznane”⁶.

⁴ Bronisław MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific* (London: Geo Routledge and Sons, New York: E.P. Dutton and Co., 1922), 17–25.

⁵ Określenie to jest elementem tytułu jednego z artykułów Kohla: Karl-Heinz KOHL, „Das unbekannte Christentum. Indigene Perspektiven”, w: *Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*, red. Gregor Maria Hoff i Hans Waldenfels (Stuttgart: Kohlhammer, 2008), 11–22.

⁶ Ibidem, 12–13.

Jeżeli zaś chrześcijaństwo jest nawet badane przez etnologów jako fenomen kulturowy, staje się ono fenomenem „nieznanym” ze względów metodologicznych. Na tym polega drugi argument Kohla: etnologia w swoim tradycyjnym postrzeganiu jest nauką o „kulturowo obcym”⁷.

Jeżeli chrześcijaństwo jest nawet znane etnologowi, i to — jak się zdarza — z własnych praktyk religijnych, to będzie on próbował patrzeć na nie jako na coś „kulturowo obcego”, można rzec, że będzie je próbował „wyobcowywać”⁸. Etnolog, badając to, co jest kulturowo własne, będzie próbował analizować z perspektywy człowieka, dla którego jest to kultura nieznaną.

2.2. KONTEKST KOLONIZACJI

Sceptyczny dystans w relacjach między etnologią a chrześcijaństwem jest uzasadniany także przez pewien kontekst historyczny, który stanowi kolonizacja europejska. „Kontekst kolonizacji” przygotował teren, na którym etnolog i misjolog przedmiot swego zainteresowania zaczęli traktować m.in. jako dyscyplinę naukową. Pierwsze instytuty etnologii i misjologii powstały w Niemczech pod koniec XIX wieku, a więc w okresie najintensywniejszej (niemieckiej) ekspansji kolonialnej⁹.

Rola etnologa i misjonarza na terenach pozaeuropejskich i pozachrześcijańskich była wówczas podobnie ukierunkowana: byli reprezentantami tej samej socjopolitycznej wspólnoty kulturowej, mianowicie tej, która kolonizuje. Przedmiot ich zainteresowania na tym obszarze też był taki sam — kolonizacja. Niezależnie od analogicznej sytuacji, w jakiej znaleźli się przedstawiciele obu dyscyplin w okresie kolonizacji, obraz misjonarza w literaturze etnologicznej jest prezentowany raczej w negatywnym świetle.

⁷ Karl-Heinz KOHL, *Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung* (München: Beck, 1993).

⁸ Po niemiecku: *verfremden*. Zob. Doris BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch-Verlag 2010⁴ s. 29.

⁹ Pierwszy instytut etnologii (Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte) założył w Berlinie w 1869 r. Adolf Bastian. Natomiast instytucjonalizacja misjologii na europejskich uniwersytetach została zapoczątkowana w Edynburgu w 1867 r. W Niemczech zaś pierwszą (protestancką) katedrę misjologii założył w 1896 r. w Halle (Saale) teolog Gustav Warneck. Niewiele później, bo w 1911 r., pierwszym katolickim profesorem misjologii na Uniwersytecie w Münster został Joseph Schmidlin. Instytut w Münster został utworzony w odpowiedzi na nowe „potrzeby” w ramach kolonialnych zadań II Rzeszy Niemieckiej. Por. Karl Josef RIVINIUS, „Missionswissenschaftliche Initiativen in Münster am Anfang des 20. Jahrhunderts – Ein prophetisches Zeichen?”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 96 (2012), z. 1/2: 12–13.

Jak pisze holenderski etnolog Sjaak van der Geest, misjonarz jest przedstawiany jako antywzór dla etnologa. Etnologiczne stereotypy dotyczące misjonarzy są mało dlań pochlebne. Uchodzą oni za etno- i europocentrystów, ponieważ głoszą innym swój sposób myślenia i życia jako jedynie właściwy. Podczas gdy celem etnologa jest poznawanie innej kultury i wsłuchiwanie się w nią, misjonarz krzewi swoją własną¹⁰. Dąży więc do tego, by zmienić nie tylko życie pojedynczego konwertyty, ale też i jego kulturę, czyli właśnie to, co etnolog chciałby zachować.

2.3. MISJA JAKO RZEKOME ZERWANIE Z KULTUROWĄ TRADYCJĄ

Diametralne różnice w intencjach etnologów i misjonarzy wynikają, jak twierdzi Joel Robbins, z ich zróżnicowanego postrzegania sensu „zmiany” na tle kontaktu kulturowego i religijnego. Etnolog z Cambridge doszedł do wniosku, że brak zainteresowania etnologów chrześcijaństwem i ich ambivalentny stosunek do misji, a zwłaszcza do misjonarzy jest spowodowany właśnie tym, że etnologia jest „a science of continuity”¹¹. Kultura jest w niej postrzegana jako oddziedziczona tradycja, która porządkuje i strukturyzuje nasze osobiste zachowania i społeczne działania tak, iż zapewnia, by ta kultura była przykazywana dalej.

Chrześcijaństwo natomiast oparte jest na idei, że zmiana osobista, w sensie religijnej i duchowej przemiany (nawrócenia), nadaje każdej egzystencji głęboki sens: „Christianity is organized around the possibility of radical discontinuities in personal lives and cultural histories” – pisze Robbins¹². W chrześcijaństwie radykalne zmiany i możliwość nowego początku, a więc nawrócenie konwertyty, to koncepcje pozytywnie oceniane. Kiedy zapytałam ewangelikalną konwertytkę Shuar, jak mogłaby określić swoje nawrócenie, odpowiedziała bez wahania: Biblia mówi nam, że ten kto „pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17). Dla niej stać się „nowym stworzeniem” oznaczało bez wątpienia pozytywną przemianę w jej dotychczasowej biografii¹³.

¹⁰ Sjaak van der GEEST, „Ethnologen und Missionare – Brüder unter der Haut”, *Zeitschrift für Missionswissenschaften* 19 (1993): 26–27 [Oryginalna wersja: Sjaak van der GEEST, „Anthropologists and Missionaries. Brothers under the Skin”, *Man* 25 (1990), nr 4: 588–601].

¹¹ J. ROBBINS, „Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture”, 6.

¹² Ibidem, 6–7.

¹³ Wywiad z Berthą Vargas, przeprowadzony przez A.M. 22.12.2005 (Arútam/Ecuador) [tłumaczenie na język polski: A.M.].

Natomiast etnologowie, jak to określił jeden z najbardziej znanych przedstawicieli tej dziedziny, Claude Lévi-Strauss, są nastawieni do obcych społeczeństw nie tylko z pełnym szacunkiem, ale też konserwatywnie; chcieliby koniecznie utrzymać ich *status quo*. Przy tym wartość obcego społeczeństwa jest dla etnologów tym wyższa, im bardziej egzotyczne się ono wydaje. Etnolog często nie identyfikuje się ze społeczeństwem, z którego się wywodzi, ale patrzy krytycznie, może nawet z pewną wrogością, na tradycyjne obyczaje w swojej ojczyźnie – pisze dalej Lévi-Strauss¹⁴. Streszczając więc wypowiedź francuskiego etnologa, który trafnie zdiagnozował postawę swoich kolegów po fachu, etnolog będzie propagował zmiany kulturowe w kraju swojego pochodzenia, a jak najbardziej strzegł zachowania pierwotnej kultury u innych, pozaeuropejskich społeczeństw.

Jeżeli etnologowie podejmują się analizy takiej zmiany, jak na przykład zmiana wyznania, to często przyczyn tej decyzji szukają poza chrześcijaństwem. Większość etnologów skupiała się na badaniu innych możliwych, np. ekonomicznych czy politycznych, przyczyn takiego kroku (por. np. zacytowaną przez Joela Robbinsa etnografię Jeana i Johna Comaroffów¹⁵). Uznali oni, że pierwszoplanowymi były przyczyny pragmatyczne, ułatwiające życie codzienne, czyli po prostu względy całkiem sekularne, a niekoniecznie religijne. To podejście etnologów Talal Asad, etnolog pracujący w Stanach Zjednoczonych, który zajmuje się głównie islamem, skomentował w następujący sposób: „There was a time when conversion didn’t need explaining. People converted because God had helped them to see the truth”. W nawiasie dodając: „This is still good enough for the religious”¹⁶, co prawdopodobnie nie dotyczyło już etnologów. Etnologia nie jest nauką teologiczną i dlatego szuka innych, pozareligijnych przyczyn, aby wytłumaczyć nawrócenie danej osoby, szczególnie w kontekście misyjnym i kolonialnym. Etnolog ma jednak obowiązek traktować wypowiedzi autochtonicznych konwertytów poważnie i próbować zrozumieć je także na tle kontekstu kulturowego, religijnego i społecznego, w którym dana osoba żyje. Poza tym etnolog — jako przedstawiciel nauki o kulturze — powinien się zastanawiać, w jaki sposób treści przekazywane przez chrześcijaństwo wplatają się w treść tej innej, pozaeuropejskiej kultury.

¹⁴ Claude LÉVI-STRAUSS, *Traurige Tropen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999¹²), 377.

¹⁵ Jean and John COMAROFF, *Of Revelation and Revolution*, t. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

¹⁶ Talal ASAD, „Comments on Conversion”, w: *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, red. Peter van der Veer (New York: Routledge, 1996), 263.

Moim zdaniem sedno definicji Joela Robbinsa, który określa etnologię jako „naukę kontynuacji” (por. s. 49), polega na tym, że wymaga ona od etnologów, by spojrzeli na chrześcijaństwo z perspektywy konwertytów. Robbins domaga się zatem, aby ująć chrześcijaństwo danego konwertyty jako system sam w sobie znaczący i postrzegać je jako „system of meanings with a logic of its own”¹⁷. Wychodząc z tego postulatu Robbinsa, wysuwa się jeszcze drugi wniosek: chrześcijaństwa w regionach kolonizacji nie należy postrzegać wyłącznie jako czegoś „kulturowo obcego”. Dlatego etnologia chrześcijaństwa musi zajmować się kwestią, jak w danym pozaeuropejskim regionie chrześcijaństwo stało się — lub nie — czymś „kulturowo własnym”. Inaczej mówiąc, etnolog poddaje analizie kulturowej i religijnej zmiany spowodowane przez ewangelizację. Traktuje je jako fenomen, który nie tylko zrywa z pierwotnymi tradycjami, lecz także do nich nawiązuje, nadając im nowy sens.

3. ZAWŁASZCZANIE I INKULTURACJA CHRZEŚCIJAŃSTWA W AMAZONII

Amazonia ekwadorska i peruwiańska stanowią przykład procesu misyjnego, w wyniku którego zaszły zmiany w indiańskiej kosmologii, a przyjęte chrześcijaństwo zostało zinkulturowane.

Najpierw przedstawię krótki zarys historyczny (par. 3.1) misji przedi posoborowej wśród grup etnicznych Achuar i Shuar¹⁸, która doprowadziła do powstania tzw. Kościoła katolicko-autochtonicznego¹⁹, potocznie określanego też jako Kościół indiański²⁰. Termin „Kościół autochtoniczny” (hiszp. *iglesia autoctóna*) pojawił się po raz pierwszy w pismach misjonarzy salezjańskich w połowie lat siedemdziesiątych XX wieku²¹. Biskup Wikariatu

¹⁷ J. ROBBINS, „Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture”, 7.

¹⁸ Plemiona Achuar i Shuar są sobie bardzo bliskie językowo i kulturowo, ponieważ należą do tej samej grupy lingwistycznej Jívaro, która liczy mniej więcej około 160 000 członków, stanowiąc jedną z największych społeczności w Amazonii. Tradycyjnym terenem osiedlenia jest północno-zachodnia Amazonia, w szczególności ekwadorskie prowincje Pastaza i Morona Santiago oraz peruwiańskie *departamento* Loreto.

¹⁹ Hiszp. *iglesia autoctóna católica*.

²⁰ Hiszp. *iglesia indígena*.

²¹ Termin ten po raz pierwszy pojawia się w publikacji salezjanina Ambrosio Sainaghiego: Ambrosio SAINAGHI, *El Pueblo Shuar-Achuar y Su Evangelización a partir del Decreto „Ad Gentes”*. *Experiencia Pastoral Indigenista en la Selva Amazonica*. Mundo Shuar (Serie B/6) (Sucúa: Mundo Shuar, 1976), 31. A. Sainaghi od kilkadziesiąt lat pracuje jako misjonarz wśród

Apostolskiego Méndez (Ekwador) nadał temu inkulturowanemu Kościołowi autochonicznemu, zgodnie z prawem kanonicznym, status *ad experimentum*, który trwa do dziś i dotyczy teraz również parafii w Wikariacie Apostolskim Yurimaguas po stronie peruwiańskiej.

Na przykładzie teologii i liturgicznych praktyk tego Kościoła chciałabym pokazać wzajemną przemianę i reinterpretację dwóch systemów religijnych: kosmologii plemienia Achuar i Shuar oraz chrześcijaństwa przekazanego przez misjonarzy. Chciałabym w ten sposób wyjaśnić proces ich dwustronnego zawłaszczania (par. 3.2). Na koniec przedstawię rolę misjonarzy (salezjańskich), ponieważ to oni w decydującej mierze byli promotorami tego procesu (par. 3.3).

3.1. HISTORIA EWANGELIZACJI WŚRÓD ACHUAR I SHUAR

W porównaniu z innymi regionami Ameryki Łacińskiej historia misji wśród Achuar i Shuar jest stosunkowo krótka — trwa 125 lat, w niektórych regionach zaś, szczególnie w części peruwiańskiej, zaledwie jedną generację. Choć Indianie już pod koniec XVI wieku mieli kontakt z Hiszpanami, przez trzy następne stulecia cieszyli się względną suwerennością²². W literaturze etnograficznej są oni znani przede wszystkim jako ci Indianie, których nie zdołali militarnie pokonać ani Inkowie, ani Hiszpanie; wszelkie potyczki bojowe z Inkami i Hiszpaniami kończyły się zwykle zwycięstwem plemion Shuar i Achuar²³.

Dopiero pod koniec XIX wieku zaczęli się osiedlać na stałe w tym regionie Metysi z Wyżyny Andyjskiej, a Kościół katolicki i Kościoły ewangelikalne²⁴ podjęły systematyczne działania ewangelizacyjne. W 1893 r. papież

plemienia Shuar w Ekwadorze. Koncepcja „Kościoła katolicko-autochtonicznego” zakłada przynależność jego parafii do Kościoła rzymskokatolickiego, ważnym jednak punktem w teologii i liturgii są elementy religijnej tradycji plemienia Shuar (np. mity). Na tej zasadzie funkcjonują również parafie katolickie plemienia Achuar, zakładane po stronie ekwadorskiej, poczynając od lat siedemdziesiątych XX wieku, a w Peru w latach osiemdziesiątych XX wieku. Por. Anna MEISER, *„Ich trinke aus zwei Flüssen.” Zur Logik transkultureller Prozesse bei christlichen Achuar und Shuar im oberen Amazonien* (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 57–60.

²² Mark MÜNZEL, *Roter Faden zur Ausstellung „Schrumpfkopf-Macher? Jíbaro-Indianer in Südamerika”* (Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde, 1977), 266.

²³ Michael HARNER, *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls* (Berkeley: University of California Press, 1984), 1.

²⁴ Działalność misjonarzy ewangelikalnych zaczęła się niewiele później niż katolickich. W 1895 r. w wyniku „rewolucji liberalnej”, której przewodził późniejszy prezydent Ekwadoru, Eloy Alfaro, doszło do rozdziału Kościoła katolickiego i państwa ekwadorskiego. Kościół katolicki utracił dominującą pozycję, a pozwolenie na działalność misyjną w kraju otrzymały również

Leon XIII, na prośbę ekwadorskiego prezydenta, Luisa Cordero Crespo²⁵, zadanie ewangelizacji w całym tym regionie, w tym wśród Indian Shuar i Achuar, powierzył salezjanom²⁶.

Zgodnie ze swoim charyzmatem zakonnym salezianie uwagę zwrócili przede wszystkim na młodzież. Zakładali internaty dla dzieci Shuar, uczyli je, w jaki sposób mogłyby funkcjonować w nowo powstającym wokół nich „białym świecie”. Jednocześnie jednak młodzi Indianie w internatach coraz bardziej tracili kontakt z własnymi rodzicami, rodzinami, ze swoją tradycją, kulturą, a także językiem.

Pierwszy etap ewangelizacji odbywał się zatem głównie pod znakiem wprowadzania Indian w cywilizację europejską, co miało doprowadzić do pewnej asymilacji. W pierwszym katechizmie w języku shuar słowo *apachitzan*, znaczące ‘ochrzcić’, tłumaczy się dosłownie jako „zostać białym”. Żeby więc zostać chrześcijaninem, trzeba było najpierw stać się białym Europejczykiem²⁷.

W latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia nastąpiła zasadnicza zmiana w postawie wielu salezjańskich misjonarzy i ich rozumieniu ewangelizacji. Bez wątpienia duży wpływ na to nowe podejście wywarł II Sobór Watykański (1962–1965), ale też doświadczenia dekolonizującego się tzw. Trzeciego Świata oraz kontakt misjonarzy z latynoskimi etnologami²⁸.

Ów przełom w metodach ewangelizacji ciekawie przedstawił Felipe Wampash, katolicki Shuar, który sam wychowywał się w jednym z salezjańskich internatów:

Ludzie Shuar zawsze wiedzieli, że Bóg istnieje. Słowo *Arutam* znaczy w [języku] Shuar ‘Bóg’. Salezianie, kiedy [tutaj] przybyli, najpierw mówili: „Arutam? Co to

Kościół i inne organizacje ewangelikalne. Pierwsi misjonarze ewangelikalni, należący do jednej z licznych organizacji misyjnych (*faith missions*), która występowała pod nazwą Gospel Missionary Union, przybyli na tereny Shuar w 1899 r. Por. Julián GUAMÁN, *Indígenas Evangélicos Ecuatorianos. Evangelización, Organización e Ideología* (Quito: FEINE, 2003), 103.

²⁵ W tym czasie cały obszar, który zamieszkiwali Indianie Achuar i Shuar, należał wyłącznie do Ekwadoru.

²⁶ Lorenzo GARCÍA, *Historia de las Misiones en la Amazonía Ecuatoriana* (Quito: Abya Yala, 1992³), 302–303.

²⁷ Juan BOTTASSO, „La Colonización”, w: IDEM, *Los Salesianos y la Amazonía*, t. 3: *Actividades y Presencias* (Quito: Abya Yala, 1993), 264.

²⁸ Misjonarze Ameryki Łacińskiej, zwłaszcza Amazonii, spotykali się, szczególnie w późnych latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, na różnych konferencjach (Melgar 1968, Barbados 1971, Iquitos 1971, Barbados 1977, Barbados 1993), na których dyskutowali o swoich praktykach misyjnych i tam zetknęli się również z etnologami. Por. A. MEISER, „*Ich trinke aus zwei Flüssen*”, s. 204–206.

jest? To jest bajka, mit”. [...] Ale teraz salezianie sami zaczęli pisać po shuar, mówią po shuar, śpiewają po shuar, chwalą Boga po shuar. [Jeszcze] parę lat temu — w latach sześćdziesiątych XX wieku — mówili, że to tylko bajka. Nigdy nie chcieli, żebyśmy mówili po shuar, żebyśmy modlili się w naszym języku. [...] A teraz głoszą kazania o Nunkui, Arutam, Etsa. Nie do wiary! Trochę się śmiejemy: najpierw twierdzili, że to wszystko jest mitem. Teraz jednak oni nasze mity uznają²⁹.

Felipe Wampash nie tylko podaje dość dokładnie czas, w którym dostrzegł to nowe podejście misjonarzy do kultury i religii Shuar (są to, oczywiście, lata trwania Soboru), ale co więcej — objaśnia, na czym ono polega. Po pierwsze, misjonarze zaczęli posługiwać się ojczystym językiem indiańskim shuar, który od tego czasu służy jako język liturgiczny; po drugie, Felipe Wampash nawiązuje do treści kazań, w których pojawiają się mitologiczne postaci takie jak Nunkui, Arutam, „Etsa” — postaci z pewnością niebiblijne.

3.2. TEOLOGIA KOŚCIOŁA KATOLICKO-AUTOCHTONICZNEGO

Wzmianka o trzech postaciach z mitologii Shuar wprowadza nas w centralny aspekt teologii Kościoła katolicko-autochtonicznego, co można by określić jako chrześcijańskie zawłaszczenie mitologii shuar i achuar. Nunkui i Etsa to jedni z najbardziej znanych herosów shuarskich i achuarskich mitów, Arutam zaś stanowi określenie najważniejszej transcendentalnej potęgi, która objawia się człowiekowi w różnych postaciach, o czym opowiadają mity³⁰.

Dla Shuar i Achuar, jak i dla wielu innych etnicznych grup, mity (w języku Jívaro *aúj matsamu yaunchu*) są przede wszystkim i w dosłownym znaczeniu „opowiadaniem z dawnych czasów”³¹, przedstawiającymi początek świata i człowieka oraz społeczności i kultury Jívaro. Przekazują one także podstawowe normy etyczne i relacjonują różnorakie czyny boskich postaci, które tak jak Etsa czy Nunkui objawiały się w różnych formach jako człowiek, zwierzę czy nawet jako rośliny. W świadomości społeczności Kościoła katolicko-autochtonicznego mity stały się ponadto „świętymi opowiadaniem”³², mówią im bowiem o Bogu, który objawił się najpierw jako

²⁹ Wywiad z Felipe Wampash, przeprowadzony 12.01.2006 r. (Jintim/Ecuador) [tłum. na język polski A.M.].

³⁰ Por. Anna MEISER, „‘Baranek Boży’ w Amazonii Indiańskiej”. *Studia Misjologiczne* 1 (2008): 117–127.

³¹ Elke MADER, *Anthropologie der Mythen* (Wien: Facultas WUV, 2008), 25–26.

³² Mircea ELIADE, *Mythos und Wirklichkeit* (Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1988), 40; por. też artykuł salezjanina, pracującego od lat pięćdziesiątych XX wieku wśród plemienia Shuar: Siro PELLIZZARO, „Un Misionera se Confiesa”, w: *La Iglesia Shuar. Nueva Presencia y Nuevo Len-*

Etsa czy Nunkui, a w końcu jako Chrystus. Siostra Rosario, zakonnica z plemienia Shuar, należąca do założonej w latach osiemdziesiątych XX wieku wspólnoty Marí Nua (MN), następująco przedstawia znaczenie mitologii z jej rodzimej kultury dla niej jako chrześcijanki:

Jestem dumna z tych mitów, które nam przekazali nasi przodkowie. [...] Takie piękne rzeczy, które Bóg uczynił: że się objawił jako Etsa i zawsze bronił człowieka. Bóg nie zostawił nas ani na jedną chwilę samych. Zawsze tutaj był. Gdyby go tutaj nie było, nie mielibyśmy takiej mitologii³³.

Dla siostry Rosario MN, jak i dla wielu innych katolików z plemion Achuar i Shuar oraz misjonarzy salezjańskich Bóg występujący w mitach Achuar i Shuar jest identyczny z Bogiem Starego Testamentu³⁴. Mity opowiadają o Bogu, który zawsze był obecny i który przemawiał „wielokrotnie i na różne sposoby [...] do ojców przez proroków” (Hebr 1,1). Dlatego mity stały się jakby przedmową do Nowego Testamentu, są nawet nazywane przez wiernych Kościoła katolicko-autochtonicznego „Starym Testamentem Achuar i Shuar”. Z tego względu podczas nabożeństwa mity są czytane czy też często ustnie relacjonowane przez jednego z najstarszych członków parafii jako pierwsze czytanie.

Inkulturowana teologia i liturgia Kościoła katolicko-autochtonicznego polega na przekazywaniu Dobrej Nowiny w kontekście i z perspektywy Shuar i Achuar³⁵. Chce pokazać (może z punktu widzenia teologii w radykalny sposób), że aby stać się chrześcijaninem, można czy nawet trzeba pozostać Indianinem. Próbuje więc udowodnić, że wiara chrześcijańska może stać się czymś „kulturowo własnym” dla Indian Achuar i Shuar (por. s. 51), akcentując jednocześnie, że ten proces zawłaszczania powoduje modyfikację obu religijnych systemów i praktyk liturgicznych. Integracja mitów indiańskich z liturgią chrześcijańską zachowała, co prawda, treść mitologii, ale zmieniła znacząco ich kontekst i sens — zostały one zinterpretowane z perspektywy biblijnej. Traktowanie mitologii jako „Starego Testamentu Achuar i Shuar” wprowadza nie tylko zmianę w katolickiej

guaje, red. Silvio Broseghini i José Arnalot (Sucúa: Mundo Shuar (Serie B/7), 1976 [1975]), 32.

³³ Wywiad z siostrą Rosario MN, przeprowadzony 07.01.2006 r. (Sucúa/Ecuador) [tłum. na język polski A.M.].

³⁴ Fausto NÁWECH i Siro PELLIZZARO, *Chicham. Diccionario Shuar-Castellano* (Quito: Abya Yala, 2005²), 142–143; por. też katechizm Wikariatu Apostolskiego Méndez dla Kościoła katolicko-autochtonicznego: VICARIATO APOSTOLICO DE MÉNDEZ, *Nekaptai* (Macas: Vicariato Apostólico de Méndez, 1997³), 16.

³⁵ Anna MEISER, „‘Jesus Is the Same Arutam’. Logics of Appropriation among Missionized Indians and Indigenized Missionaries”, *Anthropos* 106 (2011): 497–498.

liturgii, wymaga także rozszerzenia tradycyjnej teologicznej wizji historii zbawienia ludu Bożego i zastosowania w praktyce duszpasterskiej soborowego postulatów, aby misjonarze „odkrywa[li] drzemiące [...] zarodki Słowa” (DM 11) w religiach pozachrześcijańskich.

Zafascynowani soborowym duchem salezjanie, a pospołu z nimi indiańscy katecheci, zaczęli postrzegać kulturę indiańską nie jako coś, co należy zmienić na inną, mianowicie „białą”, lecz jako przestrzeń, w której trzeba szukać śladów Boskiego działania.

3.3. ROLA MISJONARZY

Zainteresowanie etnologów pracą misjonarzy, a szczególnie ich postawą wobec indiańskiej kultury ma m.in. dwa ważne motywy. Misjonarze są głównymi promotorami tych zmian kulturowo-religijnych, które są efektem kontaktu z „zachodnią cywilizacją” i chrześcijaństwem — są oni tymi, którzy nadają tej zmianie specyficzny religijny, a może też kulturowy charakter. Jednocześnie misjonarze sami zawłaszczają sobie tradycję indiańską, z którą się stykają codziennie i którą muszą poznać, aby umieć wytłumaczyć Dobrą Nowinę głoszoną swoim odbiorcom.

W ten sposób niektórzy misjonarze stają się poniekąd bardziej akulturowani — co najmniej językowo, a niekiedy nawet kulturowo — niż jakikolwiek etnolog³⁶. Dlatego Judith Shapiro, etnologa amerykańska, która pracowała w Amazonii, akcentowała, że misjonarzy trzeba postrzegać także „as the ‘natives’ to be studied”³⁷, aby zrozumieć procesy kulturowe, socjalne i oczywiście religijne powodowane przez misję.

Aby scharakteryzować zmodyfikowane posoborowe podejście katolickich misjonarzy pracujących wśród plemion Achuar i Shuar, należy zidentyfikować dwa typy argumentacji: jedna to argumentacja „postkolonialna”, druga „etnologiczna”:

José Arnalot, młody salezjański nowicjusz, w latach siedemdziesiątych XX wieku przez długi czas towarzyszył ks. Luisowi Bolla SDB (1932–2013), który pracował ponad pięćdziesiąt lat wśród ludów Shuar, a głównie Achuar w Peru. Arnalot prowadził dziennik, z którego wpisy opublikował później w książce *Lo Que los Achuar Me Han Enseñado*³⁸. Przedstawia ona

³⁶ S. van der GEEST, „Ethnologen und Missionare — Brüder unter der Haut”, 32–33.

³⁷ Judith SHAPIRO, „Ideologies of Catholic Missionary Practice in a Postcolonial Era”, *Comparative Studies in Society and History* 23 (1981), z. 1: 130.

³⁸ José ARNALOT, *Lo Que los Achuar Me Han Enseñado* (Quito: Abya Yala, 1982 [2007¹⁰]). Po polsku tytuł brzmiałby „Czego Achuar mnie nauczyli”.

pierwszą ewangelizację plemienia Achuar. Książka jest cenna przede wszystkim dlatego, że jest zapisem autorefleksji tych dwóch misjonarzy i ich samouświadamienia. Młody wówczas nowicjusz pisze, stawiając m.in. dosadne pytanie:

Jako misjonarze możemy im [tzn. Achuar] narzucać swoje dogmaty, dogmaty religii, kultury, cywilizacji, higieny, edukacji, zachowania, etyki, moralności, pracy, rozwoju, postępu, produkcji [...] wszystko, w czym się uważamy za nie do pokonania; to, 'jak trzeba żyć i jak działać'. Może nadszedł czas, żeby zwinąć sztandary Kościoła konkwisty misjonarskiej?³⁹

Przedstawiana przez Arnalota ewangelizacja w stylu Kościoła „konkwisty misjonarskiej” usiłuje przede wszystkim „narzucić” misjonowanej społeczności nowy sposób życia, jaki przynosi z sobą misjonarz. Nie chodzi przy tym o odkrycie drzemiących zarodków Słowa (por. s. 56 — cytata z DM 11), ale o gwałtowną zmianę, polegającą na radykalnej asymilacji kultury indiańskiej do europejskiej. Jest to europocentryczne rozumienie misji, które opiera się na ewolucyjnej wizji kultury — misjonarz ma nie tylko nawracać autochtonów, ale zabiegać też o ich rozwój cywilizacyjny. W takim ujęciu misjonarz jest postrzegany jako ten, kto tylko działa i daje, potencjalnemu konwertycie natomiast pozostaje rola pasywnego słuchacza i wdzięcznego odbiorcy.

Przyjęcie postawy odbiorcy także przez salezjanów przebywających na terytorium Shuar postuluje Luis Jimpikit, pierwszy diakon stały z tego plemienia:

Niech misjonarz najpierw się rozgląda, wsłuchuje i uczy się, zanim sam zacznie mówić. Nawet sam Jezus, zanim zaczął działać i występować wśród Izraelitów, uczył się przez trzydzieści lat. I jeżeli Jezus, który jest Synem Bożym, potrzebował na to trzydzieści lat, to ile czasu potrzebuje misjonarz, który jest tylko człowiekiem⁴⁰.

Krótko mówiąc, postkolonialny misjonarz ma być tym, który potrafi słuchać innych, przyjmując w ten sposób nie tylko rolę nauczyciela, ale też ucznia.

Na znak zwinięcia sztandarów Kościoła „konkwisty misjonarskiej” Luis Bolla i José Arnalot zdecydowali skończyć z modelem „stacji misyjnej”. Jest to zazwyczaj odseparowany, wybetonowany, składający się z kilku budyn-

³⁹ J. ARNALOT. *Lo Que los Achuar Me Han Enseñado* [2007¹⁰], 164, tłum. A.M.

⁴⁰ Wywiad z Luisem Jimpikit, przeprowadzony 05.04.2008 (Sucúa/Ecuador), tłum. A.M.

ków kompleks, w którym niejednokrotnie mieści się poza tym szkoła, mały szpital czy nawet sklepik. Za zgodą swojego prowincjała przynieśli się na stałe do jednej z indiańskich wiosek, a ich plebania tam przypominała typową chatę Shuar. Jak większość mieszkańców wioski wstawali o pół do czwartej rano, żeby najpierw wypić tradycyjną herbatę *wayusa*, a następnie odwiedzać poszczególne rodziny. Luis Bolla był też zawsze zapraszany na zebrania najważniejszej organizacji politycznej Achuar, do której powstania sam bardzo się przyczynił. Jego głos ogromnie poważano, w ogóle uważany był za autorytet⁴¹. Nic więc dziwnego, że sami Indianie nadali mu nowe imię i pod takim jest znany w Amazonii: dla Achuar i Shuar Luis Bolla stał się Yáнкуam' Jintia — „gwiazdą na drodze”. Bez wątpienia jest to określenie stanowiące niezwykle pozytywną ocenę misjonarza.

Model ewangelizatora, który reprezentuje Yáнкуam Jintia, to „nawrócony na indiańskość chrześcijanin, który jednocześnie nawraca Indian na chrześcijaństwo”⁴². Bułgarsko-francuski literaturoznawca Tzvetan Todorov użył tej formuły, aby scharakteryzować postawę dominikanina Diego Durána, który pracował jeszcze za czasów kolonizacji hiszpańskiej w XVI wieku w Meksyku. Definicja Todorova jest niewątpliwie trafna także wobec pracujących wśród Indian salezjańskich misjonarzy posoborowych.

Interesujące jest także współczesne spojrzenie na problem ewangelizacji, jakie prezentują misjonarze pracujący w ekwadorskiej Amazonii. W opinii salezjanina Juana Bottasso, profesora misjologii i etnologii na Uniwersytecie Salezjańskim w Quito, misjonarze — pod wpływem Soboru i jego *aggiornamento* — zaczęli się zastanawiać, czy nie należałoby prowadzić ewangelizacji z perspektywy etnologicznej. Pod tym terminem Bottasso rozumie pewną „wizję sekularną”, która nie uprzywilejowuje żadnej kultury, gdyż z punktu widzenia etnologii wszystkie kultury — tak jak i wszystkie religie — są wartościowe. Studiuje się je i analizuje, ale się ich nie ocenia⁴³.

Misjonarze, którzy pracują w Kościele katolicko-autochtonicznym, próbowali przyjąć uniwersalistyczną tezę, że wszystkie religie są włączone w jedną historię zbawienia i każda z nich jest jej skutkiem i wyrazem. W koncepcji Kościoła katolicko-autochtonicznego mity i rytuały Achuar i Shuar prezentują początki Bożego zbawienia, ale ostatecznie zbawienie dokonuje się, zgodnie

⁴¹ Luis Bolla, *Mi Nombre Es Yáнкуam. El Encuentro del Evangelio con los Achuar. Mis Memorias Misioneras* (Lima: Editorial Salesiana, 2015), 17–18, 100–103.

⁴² Tzvetan TODOROV, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), 7.

⁴³ Juan BOTTASSO, *Los Shuar y las Misiones. Entre la Hostilidad y el Diálogo* (Quito: Abya Yala, 1982), 158.

z wiarą chrześcijańską, w Jezusie Chrystusie.

Ten chrześcijańsko-universalistyczny punkt widzenia Karl Rahner przekładał na argumentację teologiczną: nie wątpiąc w chrystocentryzm i absolutność chrześcijaństwa, mówił o „anonimowym chrześcijaninie” w religiach pozachrześcijańskich, uznając w ten sposób, że także ich wierni mają możliwość zbawienia⁴⁴. Inkluzywizm Rahnera zakłada, że Jezus Chrystus działa i jest obecny w powszechniej historii ludzkości, nawet jeżeli wyznawcy innych religii nie byli czy nie są tego świadomi. Zadaniem misji jest więc uczynić z owego anonimowego chrześcijanina świadomego, który zna moc Boską, w którą wierzy.

W argumentacji Rahnera tkwi jednak pewien problem, zawarty w twierdzeniu, że ten inny, niechrześcijanin, właśnie nie jest akceptowany w swojej inności, na co zwrócił uwagę Hans Küng⁴⁵. Według Rahnera człowiek należący do jakiegokolwiek religii innej niż chrześcijańska może być świadomy albo „anonimowy”, ale zawsze będzie chrześcijaninem.

Z perspektywy teologicznej taka uniwersalistyczna wizja ma uzasadnienie, z punktu widzenia etnologa jednak nie jest ona bezproblemowa.

4. SPOTKANIE Z INNYM — WYZWANIE DLA ETNOLOGÓW I MISJOLOGÓW

Niniejszy paragraf przedstawia procesy poznania i postrzegania innego, obcego, który jest ważnym obiektem w pracy tak misjonarza, jak i etnologa. Zarówno misjonarz, jak i etnolog posługują się tą samą metodą — pewnego rodzaju sztuką tłumaczenia. Etnolog próbuje przetłumaczyć praktyki kulturowe i kosmologię danej grupy etnicznej na swój język fachowy. Misjonarz również próbuje przetłumaczyć Ewangelię, liturgię i teologię chrześcijańską na język tych, do których został posłany⁴⁶. Próbuje przełożyć chrześcijaństwo na koncepcję autochtonów i ich rytę religijne. Stara się chrześcijaństwo zinkulturować i skontekstualizować.

Wiadomo jednak, że żaden przekład nigdy nie będzie powtórzeniem oryginału, nawet jeżeli nauka i chrześcijaństwo głoszą postulaty uniwersalne. Mając to na względzie, chciałabym pokazać, że również ewangelizacja wśród plemion Achuar i Shuar, tłumaczenie Biblii i tekstów liturgicznych na ich język kul-

⁴⁴ Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, t. 4: *Neuere Schriften* (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1965), 546–547.

⁴⁵ Hans KÜNG, *Christ sein* (München: Piper, 1975⁵), 90.

⁴⁶ Peter BURKE, *Was ist Kulturgeschichte?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005), 175–176.

turowy spowodował pewną kontekstualizację chrześcijaństwa, tak że nie jest ono identyczne z chrześcijaństwem, w którym wychowali się misjonarze.

Pojęcie „innego” jest istotne również m.in. dla mistrza reportażu o odległych, obcych kulturach, Ryszarda Kapuścińskiego. Poświęca on temu całą swoją książkę, w której m.in. pisze: „Pojęcie Inny jest najczęściej określane z punktu widzenia białego, Europejczyka”⁴⁷. Mamy tu dwie ważne treści: po pierwsze, termin „inny” jest zawsze terminem relatywnym, określającym pewną relację między dwiema osobami. Po drugie, autor akcentuje, że jest to termin zazwyczaj używany przez Europejczyków. Można wręcz powiedzieć, że zainteresowanie „innym” jest szczególną europejską cechą. Już od swoich greckich początków Europa, jak pisze Kapuściński, „przejawiała ciekawość świata i chęć nie tylko opanowania go i zdominowania, ale i poznania”⁴⁸.

Zdaniem Karla-Heinza Kohla europocentryczne pojęcie „innego” opiera się na głęboko ambiwalentnej postawie, która porusza się między absolutyzowaniem swojej kultury i idealizacją obcej⁴⁹. Każde roszczenie uniwersalne — religijne, kulturowe czy ekonomiczne — ma na celu konwersję „innego”, ale jednocześnie zakłada zainteresowanie jego egzystencją i odczuwa potrzebę dyskusji, często nawet konfrontacji z tym „innym”.

U Hiszpanów, którzy wylądowali w tzw. Nowym Świecie, Todorov dostrzega dwie zasadnicze postawy, które — jak mówi — są charakterystyczne dla każdej sytuacji kolonizacyjnej i chyba dla wszelkiej perspektywy etnocentrycznej: albo traktuję „innego” jako pełnowartościowego człowieka, który ma takie same prawa jak ja, i wtedy widzę w „innym” siebie i projektuję w ten sposób swoje własne wartości oraz normy na niego, asymilując go w ten sposób do mnie, albo widzę w tym „innym” kogoś całkowicie obcego. Według tej argumentacji Todorova różnica między mną a tym drugim często sprowadza się do takiej postawy, którą można określić w terminach wyższości i niższości⁵⁰. Dla mieszkańców Ameryki Łacińskiej przez długie wieki znaczyło to, że oni mogli zostać albo „Hiszpanami”, albo „niewolnikami”.

Opcja „niewolnika” z pewnością nie była wspierana ani przez misjonarzy czy misjologów, ani przez etnologów, a raczej zwalczana, natomiast opcja „Hiszpana” została wśród Achuar i Shuar przewyciężona najpóźniej w latach sześćdziesiątych XX wieku.

⁴⁷ Ryszard KAPUŚCIŃSKI, *Ten Inny* (Kraków: Znak, 2006), 70.

⁴⁸ Ibidem, 13.

⁴⁹ Karl-Heinz KOHL, *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie* (Frankfurt am Main: Ed. Qumran im Campus Verlag, 1987), 130.

⁵⁰ T. TODOROV, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, 56.

Moim zdaniem niekiedy jednak w obu dyscyplinach, w misjologii, jak i w etnologii, istnieje pewne niebezpieczeństwo, że widzi się „innego” w dalekim, tzw. Trzecim Świecie, albo trochę idealistycznie jako egzotyczną postać, albo trochę paternalistycznie jako człowieka, który jest uzależniony od pomocy z „pierwszego” świata. Co więcej, obu tym naukom brakuje, moim zdaniem, systematycznego rozpoznania tej etnologii i misjologii czy teologii, która kształtowana jest i dyskutowana poza granicami Europy, właśnie w tym „innym”, często Trzecim Świecie. Może właśnie takie zainteresowanie „innym” pomogłoby etnologom i misjologom lepiej go poznać. Ponieważ tylko wtedy, gdy etnolog tego „innego” naprawdę poznał i zrozumiał, jest w stanie przekazać językiem naukowym kolegom z własnej dyscypliny swoje spostrzeżenia o określonym kulturowym fenonemie w tej „innej”, na początku dlań „obcej” społeczności.

Z misjonarzem jest podobnie: tylko wtedy, gdy naprawdę poznał i zrozumiał on tego „innego”, do którego został posłany, potrafi przekazać Ewangelię tak, żeby w tym obcym, pozaeuropejskim świecie była zrozumiała. Zarówno etnolog, jak i misjonarz są uniwersalistami — jeden wierzy w uniwersalistyczne znaczenie języka naukowego, drugi w uniwersalistyczne znaczenie języka Ewangelii. Dlatego procesy poznania są zarazem procesami tłumaczenia; podlegają tym samym intelektualnym mechanizmom: z jednej strony są autoreferencyjne, z drugiej zaś wymagają uwolnienia od własnych wzorców kategoryalnych⁵¹. Są autoreferencyjne dlatego, że pojęcie czy koncepcja „innego” lub „obcego” zawsze odnosi się do własnej pozycji: określając kogoś jako „innego”, „obcego”, określam też zawsze samego siebie.

Niemiecki filozof Hans-Georg Gadamer w swoim głównym dziele *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*⁵² podkreślił, że o innym mamy zawsze swój „przed-sąd”⁵³. Kogoś nowego poznajemy przez własne dotychczasowe czy — mówiąc językiem Gadamera — „historyczne” doświadczenie; coś nowego zauważamy dlatego, że różni się od tego, co już znamy⁵⁴.

⁵¹ Dieter BECKER, „Verstehen und Übersetzen im Kontext sprachlicher Vielfalt und als Aufgabe lokaler Sprachträger”, w: *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität: Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, 1911–2011*, red. Mariano Delgado i Michael Sievernich (St. Ottilien: EOS-Verlag, 2011), 272–282.

⁵² Hans-Georg GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004). Pierwsze wydanie po niemiecku: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1960).

⁵³ W języku niemieckim wyrażenie *Vor-Urteil*, którym posługuje się Gadamer.

⁵⁴ Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: Mohr, 1972³), 260–261, 274–279.

Problem uniwersalistycznej postawy przy „tłumaczeniu” polega na tym, że brak nam pełnej świadomości naszego „przed-sądu” czy swoich własnych kategoryalnych wzorców lub nie potrafimy się od nich wyzwolić. Proces przekładu Dobrej Nowiny i całej symboliki religijnej, które Kościół tworzył przez całe wieki — w kulturowym kręgu europejskim — nie był od początku przystosowany do kultur pozaeuropejskich. Objawiało się to zwłaszcza wtedy, gdy misjonarze za słabo znali kulturową relatywność swoich koncepcji i jednocześnie za bardzo akcentowali uniwersalną wyrazistość swojego przesłania⁵⁵. W takich wypadkach chrześcijaństwo często pozostało „kulturowo obce”.

Ponadto, jak już wspomniano, żadne tłumaczenie nie jest tożsame z oryginałem; tłumaczenie nigdy jest reprodukcją⁵⁶. Każde tłumaczenie dąży raczej do stworzenia czegoś nowego, nowego znaczenia, na co wskazuje choćby poniższy przykład.

W 2008 r. administracja miasta Taisha w Amazonii ekwadorskiej, zamieszkałego przez Indian Achuar i Shuar, opublikowała małą, ale dla badań etnologicznych niezwykle ważną książkę, adresowaną przede wszystkim do ludzi spoza tego miasta i regionu — obcych, może turystów. Informuje ona o regionalnych atrakcjach, a także opisuje kultury indiańskie. Jej autorzy to Indianie Achuar i Shuar, lokalni działacze i nauczyciele, wydaje się, że niepełniący konkretnej funkcji w Kościele katolicko-autochtonicznym. Pośród tekstów znalazł się jednak również rozdział o Bogu zatytułowany *El Arutam*, który prezentuje ciekawą wizję indiańsko-chrześcijańskiego Arutam (por. s. 54). Biblijny Jahwe z Palestyny został w tym tekście przeniesiony do regionu Taisha. Jest on Bogiem i Ojcem, „który jest wspaniałomyślny i łaskawy, który zna nas od stworzenia świata”, który nas „stworzył na swój obraz i podobieństwo i tchnął w nas życie”⁵⁷. W tym krótkim cytacie z łatwością można dostrzec zasadnicze przesłanie chrześcijaństwa, wywiedzione bezpośrednio z Księgi Rodzaju.

⁵⁵ Jako ilustrację można przytoczyć następujący, bardzo wyrazisty przykład. Achuar i Shuar są społecznościami bez funkcji wodza, w języku Jívaro nie istnieje więc ekwiwalent dla hiszpańskiego terminu *señor* [pol. *pan*]. Dlatego misjonarze w pierwszych przekładach katechizmu posługiwali się słowem *képteny*, które jest pożyczką z hiszpańskiego *capitán*. Jest to, oczywiście, termin z języka wojskowego. W ten sposób Jezus jako „Pan” otrzymał wyraźnie wojskową czy militarną konotację, co z pewnością nie było intencją misjonarzy. por. Werner KUMMER, „Probleme der Funktionserweiterung von Sprachen. Der Sprachausbau bei den Shuara in Ecuador”, w: *Interkulturelle Kommunikation*, red. Jochen Rehbein (Tübingen: Narr, 1985), 127.

⁵⁶ A. MEISER. „*Ich trinke aus zwei Flüssen*”, 103–109.

⁵⁷ GOBIERNO MUNICIPAL DEL ECOLÓGICO CANTÓN DE TAISHA, *Sentimientos y Recuerdos de Mi Taisha Querido* (Taisha: Gobierno Municipal del Ecológico Cantón de Taisha, 2008), 18 [tłum. A.M.].

Centrum historii zbawczej, którą przedstawia dalsza część tekstu, jest Amazonia. Szczegółowo relacjonowane jest, jak Bóg objawia się ojcu rodziny indiańskiej, noszącemu imię Tutrik Mashu. Spotyka on Boga w lesie przy wodospadzie (w języku Jívaro *tuna*) — tradycyjnie świętym miejscu dla Indian Achuar i Shuar. Tam w wizji, spowodowanej przez halucygenną roślinę *ayahuasca*, Bóg ujawnia mu po raz pierwszy swoje imię Arutam. Tutrik Mashu wraca do domu i opowiada tę historię o Boskim objawieniu innym mieszkańcom wioski. Potem rozpowszechnia ją na cały region Taishy za pomocą *tuntui*, wielkiego bębna, który również jest przedmiotem tradycyjnych praktyk religijnych wśród Achuar i Shuar.

W końcowym fragmencie tekst zaznacza, że „fizyczna obecność Jezusa plemion Shuar i Achuar jest żywą wiarą współczesności”. Wreszcie następuje prośba o błogosławieństwo, aby ludzie w Taishy mogli żyć jak prawdziwi bracia i siostry w pokoju i harmonii⁵⁸.

Publikacja o takiej treści nie powstałaby bez działalności misyjnej. Tekst został napisany przez ludzi, którzy bez wątpienia nie tylko zetknęli się z Kościołem katolicko-autochtonicznym, ale też przyswoili sobie zasadnicze treści głoszonej w nim Ewangelii. Jednocześnie tekst ten dowodzi, że tłumaczenie treści chrześcijańskich na kulturowy kontekst żyjących w Taishy Indian stworzyło obraz Boga, który nie do końca odpowiada naszym, chrześcijańskim wyobrażeniom, ale też daleki jest od obrazu Arutam w tradycyjnej koncepcji religijnej Indian. Arutam jest, jak piszą autorzy tej publikacji, „Jezusem Achuar i Shuar”⁵⁹.

5. ZAKOŃCZENIE

Jak zaznaczono na wstępie niniejszego artykułu, relacje między etnologią i misjologią, chociaż jako dyscypliny uniwersyteckie powstały one niemal w tym samym czasie i miały nawet wspólnych badaczy, są ambiwaletne. Owa ambiwalentność jest pochodną „nieznanego” dla etnologów chrześcijaństwa (par. 2.1), a także historycznego kontekstu kolonizacyjnego (par. 2.2). Poza tym jest ona spowodowana odmiennym podejściem etnologów i misjologów do zmian kulturowo-społecznych (i indywidualnych) w kulturach pozaeuropejskich, które są efektem kontaktu z „zachodnią” cywilizacją czy misją chrześcijańską (par. 2.3).

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem.

Zagadnienia zaś, którymi zajmują się etnologowie, misjonarze i misjologowie, bazują na tej samej sytuacji wyjściowej i tej samej metodologii badań — jest to spotkanie i poznanie „innego” i przetłumaczenie „własnego” na to, co kulturowo „obce”. Mówiąc językiem fachowym, zarówno etnolog, jak i misjonarz czy misjolog „przywłaszczają” obce i „inkulturują” własne.

Omówiony przykład Kościoła katolicko-autochtonicznego w Amazonii ma posłużyć nie tylko jako praktyczna egemplifikacja teoretycznej dyskusji i radykalnej posoborowej zmiany w działalności salezjańskich misjonarzy, ale też wskazać na dwa ważne wyzwania i zarazem postulaty w pracy tak etnologów, jak i misjonarzy czy misjologów.

Spotkanie z „innym” i chęć poznania go wymaga świadomości własnych „przed-sądów” i gotowości uwalniania się od swoich przyzwyczajęń i norm kulturowych, teologicznych, religijnych i naukowych, jak też zarazem otwartości na niespodzianki i różne formy działania Boga, także w Amazonii indiańskiej.

Z tym wyzwaniem łączy się ogólniejszy postulat dotyczący pracy etnologa i misjonarza w terenie oraz misjologa w sferze naukowej: zrozumienie kulturowo „obcego” lub „innego” jako *hermeneuticum* własnej dyscypliny i działania⁶⁰. Wchodzenie „obcego” czy „innego” do dyskursu (naukowego, pastoralnego) może mieć — jak pisze teolożka Judith Gruber — charakter objawienia. To uświadamia nam, że zawartość zarówno chrześcijańskich, jak i naukowo-etnologicznych przesłań nie została jeszcze wyczerpana i że patrząc z perspektywy „innego”, możemy odnaleźć nowe znaczenia tego, co wydaje nam się już znane. Kulturowo „obce” czy „inne” jako *hermeneuticum* etnologii i misjologii może prowokować produktywną irytację, która mogłaby przyczynić się do lepszego rozumienia centralnych kategorii, takich jak np. misja, Kościół, historia zbawienia czy kultura. W tym sensie „kulturowo obce” staje się czymś niezbędnym w pracy badawczej tak etnologa, jak i misjologa oraz ewangelizującego misjonarza.

BIBLIOGRAFIA

- ARNALOT, José. *Lo Que los Achuar Me Han Enseñado*. Quito: Abya Yala, 2007¹⁰.
ASAD, Talal. „Comments on Conversion”. W: *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*. Red. VEER, Peter van der, 263–274. New York: Routledge, 1996.

⁶⁰ Judith GRUBER, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Resource* (Stuttgart: Kohlhammer, 2013), 69.

- BACHMANN-MEDICK, Doris. *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch-Verlag, 2010⁴.
- BECKER, Dieter. „Verstehen und Übersetzen im Kontext sprachlicher Vielfalt und als Aufgabe lokaler Sprachträger”. W: *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität: Festschrift zum hundertjährigen Bestehen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen, 1911–2011*. Red. Mariano Delgado i Michael Sievernich, 272–282. St. Ottilien: EOS-Verlag, 2011.
- BOLLA, Luis. *Mi Nombre Es Yánuam. El Encuentro del Evangelio con los Achuar. Mis Memorias Misioneras*. Lima: Editorial Salesiana, 2015.
- BOTTASSO, Juan. *Los Shuar y las Misiones. Entre la Hostilidad y el Diálogo*. Quito: Abya Yala, 1982.
- BOTTASSO, Juan. „La Colonización”. W: IDEM. *Los Salesianos y la Amazonía*. T. 3: *Actividades y Presencias*, 243–278. Quito: Abya Yala, 1993.
- BURKE, Peter. *Was ist Kulturgeschichte?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- COMAROFF, Jean i John. *Of Revelation and Revolution*. T. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- ELIADE, Mircea. *Mythos und Wirklichkeit*. Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1988.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1972³. Pol. Hans-Georg GADAMER, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2004.
- GARCÍA, Lorenzo. *Historia de las Misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya Yala, 1992².
- GEEST, Sjaak van der. „Anthropologists and Missionaries. Brothers under the Skin”. *Man* 25 (1990), nr 4: 588–601.
- GEEST, Sjaak van der. „Ethnologen und Missionare — Brüder unter der Haut”. *Zeitschrift für Missionswissenschaften* 19 (1993): 26–37.
- GOBIERNO MUNICIPAL DEL ECOLÓGICO CANTÓN DE TAISHA. *Sentimientos y Recuerdos de Mi Taisha Querido*. Taisha: Gobierno Municipal del Ecológico Cantón de Taisha, 2008.
- GRUBER, Judith. *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- GUAMÁN, Julián. *Indígenas Evangélicos Ecuatorianos. Evangelización, Organización e Ideología*. Quito: FEINE, 2003.
- HARNER, Micael. *The Jívaro. People of the Sacred Waterfalls*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- HOFF, Gregor Maria, i Hans WALDENFELS. „Einleitung”. W: *Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*. Red. Gregor Maria Hoff i Hans Waldenfels, 7–9. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- KAPUŚCIŃSKI, Ryszard. *Ten Inny*. Kraków: Znak, 2006.
- KOHL, Karl-Heinz. *Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie*. Frankfurt am Main: Ed. Qumran im Campus Verlag, 1987.
- KOHL, Karl-Heinz. *Ethnologie. Die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung*. München: Beck, 1993.
- KOHL, Karl-Heinz. „Das unbekannte Christentum. Indigene Perspektiven”. W: *Die ethnologische Konstruktion des Christentums. Fremdperspektiven auf eine bekannte Religion*, red. Gregor Maria Hoff i Hans Waldenfels, 11–22. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- KUMMER, Werner. „Probleme der Funktionserweiterung von Sprachen. Der Sprachausbau bei den Shuara in Ecuador”. W: *Interkulturelle Kommunikation*, red. Jochen Rehbein, 121–147. Tübingen: Narr, 1985.
- KÜNG, Hans. *Christ sein*. München: Piper, 1975⁵.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Traurige Tropen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999¹².

- MADER, Elke. *Anthropologie der Mythen*. Wien: Facultas WUV, 2008.
- MALINOWSKI, Bronisław. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Geo Routledge and Sons; New York: E.P. Dutton and Co., 1922.
- MEISER, Anna. „'Baranek Boży' w Amazonii Indiańskiej”. *Studia Misjologiczne* 1 (2008): 117–127.
- MEISER, Anna. „'Jesus Is the Same Arutam'. Logics of Appropriation among Missionized Indians and Indigenized Missionaries”. *Anthropos* 106 (2011): 497–498.
- MEISER, Anna. „Ich trinke aus zwei Flüssen.” *Zur Logik transkultureller Prozesse bei christlichen Achuar und Shuar im oberen Amazonien*. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- MÜNZEL, Mark. *Roter Faden zur Ausstellung „Schrumpfkopf-Macher? Jibaro-Indianer in Südamerika”*. Frankfurt am Main: Museum für Völkerkunde, 1977.
- NÁWECH, Fausto, i Siro PELLIZZARO. *Chicham. Diccionario Shuar-Castellano*. Quito: Abya Yala, 2005².
- PELLIZZARO, Siro. „Un Misionera se Confiesa”. W: *La Iglesia Shuar. Nueva Presencia y Nuevo Lenguaje*. Red. Silvio Broseghini i José Arnalot, 30–36. Sucúa: Mundo Shuar (Serie B/7), 1976 [1975].
- RAHNER, Karl. *Schriften zur Theologie*. T. 4: *Neuere Schriften*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1965.
- RIVINIUS, Karl Josef. „Missionswissenschaftliche Initiativen in Münster am Anfang des 20. Jahrhunderts — Ein prophetisches Zeichen?”. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 96 (2012), z. 1/2: 7–19.
- ROBBINS, Joel. „Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Belief, Time, and the Anthropology of Christianity”. *Current Anthropology* 48 (2007), z. 1.: 5–38.
- SAINAGHI, Ambrosio. *El Pueblo Shuar-Achuar y Su Evangelización a partir del Decreto „Ad Gentes”*. *Experiencia Pastoral Indigenista en la Selva Amazonica*. Mundo Shuar (Serie B/6). Sucúa: Mundo Shuar, 1976.
- SHAPIRO, Judith. „Ideologies of Catholic Missionary Practice in a Postcolonial Era”. *Comparative Studies in Society and History* 23 (1981), z. 1: 130–149.
- TODOROV, Tzvetan. *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- VICARIATO APOSTÓLICO DE MÉNDEZ. *Nekaptai*. Macas: Vicariato Apostólico de Méndez, 1997³.
- VÖLKER, Harriet. „Missionare als Ethnologen. Moritz Freiherr von Leonhardi, australische Mission und europäische Wissenschaft”. W: *Sammeln, Vernetzen, Auswerten. Missionare und ihr Beitrag zum Wandel europäischer Weltansicht*. Red. Reinhard Wendt, 173–218. Tübingen: Narr 2001.
- ZINSER, Hartmut. [Rec.:] Frank Heidemann: *Ethnologie. Eine Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2011. 285 S.. *Paideuma* 59 (2013): 314–316.

ROSZCZENIA UNIWERSALNE I KONTEKST KULTUROWY – MISJA I MISJOLOGIA Z PERSPEKTYWY ETNOLOGICZNEJ

Streszczenie

Chociaż etnologia i misjologia w swoich początkach naukowych były z sobą w różnoraki sposób powiązane, obecne relacje między tymi dwoma dyscyplinami są ambiwaletne, głównie z perspektywy etnologii. Wychodząc z takiego założenia, niniejszy przyczynek próbuje zarysować przyczyny tego sceptycznego postrzegania chrześcijańskiej misji i misjologii. Zarówno jednak pracę etnologa i misjologa czy misjonarza — tę naukową, jak i praktyczną w terenie — cechuje podobna sytuacja wyjściowa i metodologia, mianowicie „spotkanie z innym” i „tłumaczenie” tego, co jest kulturowo obce, a co własne.

Na przykładzie powstałego w latach sześćdziesiątych XX wieku Kościoła katolicko-autochtonicznego w ekwadorskiej i peruwiańskiej Amazonii artykuł przedstawia specyficzny rozwój tamtejszej ewangelizacji. Wskazuje przy tym na paralelne zadania oraz wyzwania etnologa i misjonarza lub etnologii i misjologii.

Słowa kluczowe: Achuar; Amazonia; etnologia; inkulturacja; kontakt kulturowy; Kościoły lokalne; Shuar.

UNIVERSAL CLAIMS AND CULTURAL CONTEXT:
MISSION AND MISSIOLOGY FROM AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

S u m m a r y

Although anthropology and missiology have been interlinked with each other since their beginnings as academic disciplines, the present relation between both is ambiguous – especially from an anthropological perspective. The paper aims to elucidate the reasons for this rather sceptic perception of Christian mission and missiology. At the same time, the work of anthropologists and missionaries or missiologists – both at the university and in the field – have various similarities and challenges in common. They start from a comparable situation and methodology, i.e. the encounter with “the other” and the mutual translation between the cultural “own” and the cultural “foreign.”

On the example of the “Catholic Autochthonous Church” in the Ecuadorian and Peruvian Amazon, the article discusses the evolution of the Catholic mission in this region since the 1960s. It illustrates the analogies and differences in the anthropologists’ and missionaries’ approach to the indigenous “other” and reflects on the challenge of cultural translation.

Key words: Achuar; anthropology; cultural contact; inculturation; local Churches; missiology; Shuar; Upper Amazon.

