

Jarema Drozdowicz

Ziemi i chleba. Oblicza majańskiego buntu w Meksyku i Gwatemali

Gdy w 1994 roku w meksykańskim stanie Chiapas oddziały *Ejército Zapatista de Liberación Nacional* (EZLN) wkroczyły do głównych miast regionu, zajmując urzędy, posterunki policyjne i ważniejsze instytucje lokalne, rząd tego kraju postawiony został w wyjątkowo niezręcznej politycznej sytuacji. Oto obserwować mogliśmy typowe dla wielu państw Ameryki Łacińskiej kolejne chłopskie powstanie, których tamtejsze społeczeństwa doświadczały w przeszłości już wiele. Garstka słabo uzbrojonych (często jedynie w drewniane atrapy broni palnej), zamaskowanych (w charakterystyczne kominiarki) i nierzadko bosych indiańskich chłopów próbowała wyrazić znane już powszechnie w Meksyku niezadowolenie z sytuacji ekonomicznej, społecznej i kulturowej marginalizacji grup indiańskich, lokalnych kooperatyw rolniczych oraz wszystkich innych grup będących swoistą antytezą nowoczesnego meksykańskiego społeczeństwa. Powstanie Zapatystów odwoływało się bowiem bezpośrednio do ideałów, symboliki i języka ruchu z początku XX wieku pod przywództwem Emiliano Zapaty Salazara. Ówczesne powstanie Zapaty na południu Meksyku stanowi jednak jednocześnie jeden z fundacyjnych mitów współczesnego państwa meksykańskiego oraz punkt ideologicznego odniesienia dla dominującej w tym kraju od kilkadziesiąt lat Partii Instytucjonalno-Rewolucyjnej, której korzenie organizacyjne tkwią właśnie w tamtych wydarzeniach oraz powstaniu na północy pod przywództwem niemniej charyzmatycznego Pancho Villi. Niemniej, wydarzenia mające miejsce w roku 1994, o ile w oczywisty sposób nawiązywały do tradycji powstańczej Zapaty, były zjawiskiem całkowicie specyficznym i nowym.

Współcześni Zapatyści domagali się natychmiastowych działań skierowanych przeciw skutkom neoliberalnej polityki państwa meksykańskiego, czego efektem było gwałtowne ubożenie lokalnych wspólnot rolniczych, powstaniu stowarzyszenia gospodarczego państw Ameryki Północnej NAFTA oraz, w mniejszym stopniu, emancypacji grup tubylczych uprzedmiotowionych we wszelkich procesach zmian ekonomicznych. Jednakże indygenistyczny wymiar powstania Zapatystów był i jest nadal obecny w medialnym dyskursie (moderowanym zresztą udanie przez nich samych), w sposób nie pozostawiający cienia wątpliwości, co do tego, kto stać się ma animatorem nadchodzących zmian społeczno-kulturowym. Mają być nimi ci, którzy pozostali na marginesie, lub też całkowicie w tyle za neoliberalną wizją przemian w kraju i regionie. Zmiany te na gruncie meksykańskim w oczach Zapatystów stanowią jedynie karykaturalne i nieporadne odzwierciedlenie posunięć

ekonomicznych i społecznych, które dokonują się w Stanach Zjednoczonych, będących niedoścignionym wzorem dla meksykańskich elit. Meksykański wymiar tych działań skutkuje jednak nie tyleż powszechnym dobrobytem i unowocześnieniem ekonomiczno-społecznego krwioobiegu złożonego z instytucji bankowych, nowego typu przedsiębiorczości i modelu korporacyjnego, lecz rażącą polaryzującą jakości życia ludności wielkomiejskiej, tradycyjnie utożsamianej ze spuścizną kultury iberoamerykańskiej, a obszarami wiejskimi, zamieszkiwanymi w ogromnej większości przez ludność pochodzenia indiańskiego lub metyskiego, niemniej identyfikującej się nierzadko z prekolumbijską przeszłością.

Chiapas jest pod tym względem podręcznikowym wręcz przykładem wspomnianej nierówności społeczno-ekonomicznej, która w dalszej konsekwencji promieniuje na wszelkie pozostałe wymiary życia lokalnej ludności. Zamieszkuje ten stan głównie ludność posługująca się językami należącymi do majańskiej rodziny językowej i identyfikująca się z lokalnymi społecznościami Majów. Majański substrat kulturowy na południu Meksyku wydaje się być zatem pod względem populacyjnym dominujący. Jednakże faktyczna sytuacja odbiega dalece od tego prostego obrazu. Strukturalna pozycja ludności majańskiej w Chiapas, jak i wszystkich grup określanych zbiorczym mianem *indios*, z powodzeniem określić można mianem „zmarginalizowanej większości”. Oznacza to, iż ludność indiańska, tzn. nie tylko etnicznie przynależna do grup tubylczych, ale głęboko identyfikująca się z kulturami indiańskimi, pomimo swej oczywistej przewagi populacyjnej wyłączona jest z głównego nurtu życia politycznego i ekonomicznego oraz możliwości ekspresji swojej tożsamości w obrębie federalnego modelu państwa meksykańskiego.

Zaznaczyć warto, iż takie diachronicznie ujęte współistnienie w większości społeczeństw państw obszaru Ameryki Łacińskiej dwóch nurtów kulturowych stanowi po dziś dzień jeden z ważniejszych wyróżników cywilizacyjnych tego obszaru. Pierwszy z nich opiera się na zakorzenionych tam przed pięcioma wiekami wartościach europejskich, drugi na od tyłu też lat wypieranych przez nie tubylczych modelach istnienia. Zmiana skali natężenia i ogólnego zakresu oddziaływania związanych z tym zjawisk kulturowych jest charakterystycznym dla tego problemu wymiarem historii określonych relacji społecznych. Relacji pomiędzy segmentami ludnościowej mozaiki tych społeczeństw państw Ameryki Łacińskiej, których przeszłość jest ściśle związana z przepływem pomiędzy, lub też izolacją wobec systemu kulturowego nowo przybyłych zdobywców Nowego Świata a zasobem światopoglądowych przekonań jego niedawnych tubylczych zarządców. Dwoistość kształtu życia społecznego tego zakątka świata stanowi podstawę dla wielu z najbardziej aktualnych i palących problemów obecnych od dłuższego czasu w świadomości, nie tylko czołowych

postaci dramatu rozgrywającego się obecnie na scenie politycznej, ale także na płaszczyźnie zjawisk i procesów nie związanych bezpośrednio z mieszkańcami tych państw. Znaczący zasięg gwałtowności zaistniałego w XVI w. kontaktu pomiędzy kulturami należącymi do wielkich prekolumbijskich kręgów cywilizacyjnych a wpływami europejskimi odbija się w równie dużym stopniu w dzisiejszym rozdźwięku pomiędzy określonymi fragmentami wielu z społeczeństw iberoamerykańskich. Podkreślić należy, iż obie te grupy postrzegane są nadal w pewnym stopniu jako antagonistyczne. Najbardziej obrazowo podział ten przedstawić można jako wewnątrzpaństwowy konflikt pomiędzy zamożnymi i często europejskiego pochodzenia mieszkańcami miast oraz ubogą indiańską lub metyską ludnością wiejską¹. Ten aspekt życia społecznego stanowi dla zdecydowanej większości państw iberoamerykańskich istotną barierę w, jeśli nie w przewartościowaniu, to chociażby w ustabilizowaniu stosunków pomiędzy tymi grupami społecznymi i nosicielami konkretnego dorobku kulturowego. Przyczyny trwałego istnienia widocznych barier nie pozwalających na gwałtowne przemiany w tej kwestii posiadają swoje źródła o równie kulturowym charakterze, co zjawiska społeczne będące wynikiem istnienia tego rodzaju barier. Stereotypy i niechęci żywione nawzajem wobec przedstawicieli obu tych grup nie pozwalają na szersze zbliżenie nie tyle dwóch sposobów życia, co szeregu światopoglądowych przekonań. W praktyce chodzi tu bowiem o istnienie dwóch, niekoniecznie przystających do siebie, modeli kulturowych.

Powstanie Zapatystów, działalność polityczna EZLN i ideologiczne dysputy zaistniałe na skutek wydarzeń z 1994 roku wpisały się zatem w istniejący już wcześniej iberoamerykański dyskurs na temat kulturowego charakteru tego obszaru. Żądania wysunięte przez przywódcę powstania Subcommandante Marcosa względem rządu dotyczyły kwestii zasadniczych nie tylko dla mieszkańców Chiapas, lecz także dla większości *indios* w całej Ameryce Łacińskiej. Postulat przeprowadzenia gruntownej reformy rolnej, w szczególności systemu ejdialnego, szerokiej autonomii terytorialnej, poprawy jakości życia ludności, w tym dostępu do edukacji, oraz równego dostępu do zasobów naturalnych odnoszą się do potrzeb wyrażanych także przez inne organizacje indygenistyczne (choć EZLN trudno w pełni określić tym mianem) a w samym Chiapas Zapatyści zyskali sobie poparcie innych organizacji o zbliżonym profilu, jak choćby pacyfistycznego ruchu *Las Abejas*.

Tym, co wyróżnia meksykański protest jest specyficzny model ideologiczny, którego intelektualne korzenie tkwią w liberalnym socjalizmie, libertariańskim municypalizmie i

¹ Zastrzegam oczywiście, iż taka dychotomia społeczna stanowi dalece uproszczone ujęcie modelowe i nie oddaje wielu sytuacji, jak np. funkcjonowanie osób reprezentujących kulturę jednej z grup w polu działania tradycyjnie utożsamianym z przymiotami drugiej grupy.

treści emancypacyjnych ruchu majańskiego oraz elementów teologii wyzwolenia. Ideologia ta, zwana *zapatismo*, stanowi unikalny przykład kombinacji współczesnych teorii społecznych, krytyki kulturowej, elementów tradycyjnego majańskiego światopoglądu, jak również (głównie w ostatnich latach) ideologii alterglobalistycznej. O ile w pozostałych krajach regionu organizacje polityczne i militarne będące odpowiednikami EZLN identyfikowały się z ideałami i używały retoryki marksizmu, o tyle jednak ruch z Chiapas wyróżniał się na tym tle poprzez wpisanie się dzięki medialnej aktywności w aktualne problemy o wymiarze globalnym. Działalność informacyjna EZLN, wykorzystująca najnowsze środki medialnego przekazu (jak choćby wzmożona aktywność w internecie) jest najlepszym przykładem aktywizmu politycznego w nowej formie. Zaangażowanie w proces rozmów pokojowych z rządem meksykańskim wielu działaczy politycznych światowego formatu (Noam Chomsky, Elena Poniatowska, Naomi Klein i inni) przysporzyło Zapatystom wielu sympatyków zarówno w Ameryce Łacińskiej, jak i w Europie i Stanach Zjednoczonych. Sam Subcommandante Marcos stał się dla wielu postacią niemal mityczną. Marcos, nazywany niekiedy „postmodernistycznym Che Guevarą” wydaje się z zadowoleniem konsumować swoją popularność, jednocześnie starając się dodać ruchowi Zapatystów znamiona ogólnoświatowego ruchu na rzecz emancypacji mniejszości etnicznych, ruchu anarchistycznego, jak też ruchu antysystemowego i alterglobalistycznego. Za przykład tego ostatniego podać można tezy zawarte przez Meksykańskiego aktywistę w eseju zatytułowanym „Czwarta Wojna Światowa”. Stawia on w nim tezę, iż świat znajduje się obecnie w stanie permanentnego kryzysu, tytułowej czwartej wojny. Tym, co wyróżnia aktualny kryzys od wcześniejszych jest konflikt o charakterze finansowym, toczony pomiędzy olbrzymimi centrami finansowymi. Proces ekonomicznej globalizacji doprowadził zaś do zatrwającej dewastacji poprzez realizację neoliberalnej polityki finansowej. Jak mówi Marcos:

„Pod koniec Zimnej Wojny, kapitalizm stworzył militarny horror: bombę neutronową, która niszczy siłę żywą pozostawiając budynki nienaruszone. W okresie Czwartej Wojny Światowej odkryty został nowy cud – bomba finansowa. W odróżnieniu od tych zrzuconych na Nagasaki i Hiroszimę ta nowa bomba niszczy polis (naród), siejąc śmierć, terror i smutek wśród tych, którzy tam mieszkają, lecz także przekształca cel w kolejny element ekonomiczno-globalnej układanki”²

² Subcommandante Marcos, *The Fourth World War Has Begun*, w: Nathalie de Broglio (trans.), *Neplantla: Views from South*, Duke University Press: 2001, Vol. 2 Issue 3: 559-572.

Jak widać retoryka stosowana przez EZLN wykracza poza granice lokalności. Problem ekonomicznego i społecznego niedorozwoju tubylczych mieszkańców Chiapas nie jest wyłącznie problemem mniejszości Majów w Meksyku. Jest to problem ogólnoswiatowego systemu społeczno-finansowych zależności, których efektem jest marginalizacja znaczącej części mieszkańców globu.

Tego typu szerokie ujęcie problemu uwydatnione zostało także podczas tzw. „Kampanii Inności”. Zainicjowany w roku 2006 program opierał się podróżach Marcosa po kraju i spotkaniach z przedstawicielami różnych organizacji, jak np. związki zawodowe, organizacje feministyczne, ale też z lewicowymi intelektualistami, aktywistami na rzecz praw człowieka, przedstawicielami środowisk mniejszości seksualnych itp. Zamieszczone w tzw. *Szóstej Deklaracji z Dżungli Lakondońskiej* postulaty wobec rządu określały priorytety działalności EZLN. Należały do m.in. nich hasła reformy konstytucjonalnej, zachowania polityczno-militarnego charakteru EZLN oraz ogólnie nakreślone żądania autonomii kulturowej dla ludności tubylczej³. Stwierdzić można zatem, iż początkowy czynnik protestu, jakim był natywistyczny charakter walki EZLN z czasem uległ zatarciu i został odsunięty na dalszy plan pełniąc rolę symbolicznego odniesienia dla działalności Zapatystów.

W sąsiedniej Gwatemali zjawiskami, które odznaczają się istotnym wydzźwiękiem w procesie kształtowania się relacji społecznych we współczesnej Gwatemali i budzących ostry sprzeciw ludności majańskiej, są tzw. ladynizacja oraz *blanqueamiento*. Ladynizacją nazywany jest typ ideologicznego podejścia do możliwości zaadoptowania przez ludność indiańską wartości kultury *ladinos*. W ujęciu tym ludność indiańska powinna w założeniu wyzybyć się wszelkich wartości kojarzonych dotąd z tradycyjną kulturą tych społeczności, nieprzystającą dziś do wyzwań współczesnego życia. W ramach procesu ladynizacji członkowie społeczności majańskich w Gwatemali poddani są naciskowi adaptacyjnemu, który wymaga od nich bezwzględnego odrzucenia dotychczasowego sposobu życia wraz ze związanymi z nim wartościami kulturowymi. Przyjęcie wzorów kulturowych właściwych *ladinos* pozwala na włączenie Indian do systemu obywatelskiego i przekształcenie zacofanych indiańskich rolników w część społeczeństwa tworzącego nowoczesne państwo. Przynależność do grupy *ladinos* oznacza zatem akceptację i manifestowanie wynikającego z tego typu wzorów modelu kulturowego. Model ten promuje przywiązanie do zbioru wartości, będących podstawą samookreślenia się mniejszości *ladinos* w stosunku do otaczającej ją indiańskiej większości. Członek społeczności majańskiej poddany ladynizacji jest niejako w

³ <http://www.indypendent.org/2006/01/12/zapatistas-launch-other-campaign/>

sposób zinstytucjonalizowany wykorzeniony z dawnych wartości. Próby narzucenia Majom w Gwatemali w ramach polityki państwowej kierunku rozwoju cywilizacyjnego stanowiły dla dzisiejszego kształtu świadomości etnicznej i kulturowej, zarówno Majów, jak i *ladinos* istotny przyczynek. Do dziś pokutuje w najbardziej zradykalizowanych odmianach światopoglądu *ladinos* przekonanie o niezbędności wykorzeniania indiańskich przesądów i archaicznych sposobów życia. Negatywna waloryzacja współczesnej kultury majańskiej jest dla tego zjawiska elementem o znaczeniu konstytutywnym; podobnie zresztą jak dla pozostałych form dyskryminacji Majów w Gwatemali. Tożsamość kulturowa tych spośród społeczności majańskich, które pozostawały przez długi czas pod wpływem rządowych instytucji, próbujących wprowadzić politykę ladonizacji w życie opiera się na przeświadczeniu o potrzebie silniejszego, niż gdzie indziej, zaakcentowania własnych tradycji i obyczajów. Zdecydowana odpowiedź Majów na nacisk adaptacyjny miała ukazywać siłę i witalność „autentycznych” majańskich wartości.

Jako tzw. *blanqueamiento* określany jest w oficjalnym dyskursie w Gwatemali oraz w innych państwach Ameryki Łacińskiej proces „rasowego ulepszenia” społeczeństwa tego kraju. W znaczeniu bardziej dosłownym pojęcie to jest używane jako „wybielenie” struktury demograficznej Gwatemali, czyli takie jej przekształcenie, by ludność reprezentująca pod względem rasowym i kulturowym grupę *ladinos* uzyskała w niej bezwzględną dominację. R. Stutzman opisuje definicję tego terminu jako „(...) domniemane przejaśnienie (*lightening*), lub ‘wybielenie’ populacji w znaczeniu biogenetycznym i kulturowo-behawioralnym wyrazu *blanco*. Cele kulturowe, społeczeństwo, a nawet fizyczna charakterystyka klasy dominującej są przyjęte przez jej członków by stać się obiektywnym wyróżnikiem kulturowego, społecznego i biologicznego ruchu i zmiany”⁴. Takie ujęcie problemu struktury antropologicznej gwatemalskiego społeczeństwa znajduje poniekąd swoje odzwierciedlenie w gwatemalskiej tradycji literackiej i politycznej, która stanowi w dużym stopniu odbicie światopoglądu *ladinos*. Identyfikujące się z tą tradycją osoby odpowiedzialne za politykę imigracyjną Gwatemali jeszcze do niedawna preferowały jedynie przyjazd imigrantów pochodzących z północnej Europy a więc z obszaru, którego mieszkańcy stanowią pod względem rasowym najcenniejszą substancję. Poparcie dla tej polityki wyrażał swego czasu również laureat literackiej Nagrody Nobla, znany gwatemalski pisarz Miguel Angel Asturias. Zacołowanie społeczne i kulturowe ludności indiańskiej może zatem, zdaniem *ladinos* podzielających ten pogląd, zostać przewyżnione poprzez zmianę jej cech biologicznych.

⁴ Opinię Stutzmana cytuję za: Nelson Diane, *A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*, Berkeley-Los Angeles 1999, University of California Press, s. 214.

Wymowa poglądów, którego idea *blanqueamiento* jest jedynie ekstremalnym wyrazem, odnosi się jednak do szerokiej warstwy gwatemalskiego społeczeństwa. Powszechnie przyjęte, nie tylko wśród radykalnych kręgów *ladinos* ale także w środowiskach konserwatywnych, jest postrzeganie Majów jako ludzi mniej wartościowych właśnie z powodu cech fizycznych, które dopiero w dalszej konsekwencji implikują ich przymioty natury kulturowej.

Wymienione tutaj czynniki, bardziej ideologiczne niż posiadające właściwy wymiar empiryczny, wpływają bez wątpienia na proces kształtowania się relacji społecznych we współczesnej Gwatemali. Relacji, dodajmy, które przez większą część gwatemalskiej historii naznaczone były sytuacją konfliktu i nierzadko zbrojnej konfrontacji. Pomimo, iż posiadają one również spory wpływ na proces kształtowania się majańskiego protestu, oddają jednak jedynie fragmentarycznie obraz tego problemu. Ukazując kwestię marginalizacji Majów głównie z punktu widzenia *ladinos* nie dają możliwości przyjrzenia się problemowi dyskryminacji Majów na tle ich własnych doświadczeń. Przybliżenie stosunku samych Majów do zarysowanych wyżej ideologii i ich praktycznych konsekwencji zależne jest od zrozumienia wpływu tych czynników, które oddziałują na tworzenie się tożsamości Majów w odniesieniu do ich podstawowych wyróżników kulturowych. Chodzi tu o zjawiska będące wyrazem dyskryminacji Majów w społeczeństwie gwatemalskim na płaszczyźnie relacji zachodzących w życiu codziennym. Gwatemalski protest jest zatem w tym przypadku częścią społecznej praktyki, nie zaś wyłącznie efektem najnowszych przemian.

Stosowny przykład stanowi w tym względzie kwestia kulturowego funkcjonowania tradycyjnego ubrania Majów *traje*. Problem akceptacji (a raczej jej braku) tego rodzaju przejawów indiańskiej kultury przez *ladinos* jest dla majańskiej tożsamości wyjątkowo istotny. Rola, jaką odgrywa *traje* życiu wiejskich społeczności Majów jest dla utrzymania ciągłości lokalnych tożsamości nie do przecenienia. Jest ono zarówno zewnętrznym wyróżnikiem przynależności etnicznej do jednej z grup etniczno-językowych Majów, jak i manifestacją podzielania przez jego właściciela przywiązania do zasobu tradycyjnych majańskich form kulturowych. W niektórych sytuacjach noszone publicznie *traje* sugeruje ponadto, iż osoba ta identyfikuje się z ruchem kulturowego odrodzenia Majów⁵. Wynika to z kontekstu politycznego i kulturowego jakim otoczone jest majańskie *traje* obecnie oraz skojarzeń, jakie niosło ono ze sobą w przeszłości. Strój ten jest też symbolicznym odbiciem

⁵ Chodzi tu oczywiście o świadomą manifestację majańskiej odrębności kulturowej. Trudno mówić o takim mechanizmie w przypadku mieszkańców izolowanych wiosek, którzy postrzegają *traje* wyłącznie jako część tradycji (*costumbre*).

relacji władzy w Gwatemali. Funkcjonują one w ramach kategorii płci (kobieta - mężczyzna), etniczności (Majowie - *ladinos*), narodu (Gwatemalczyki - obcokrajowcy) i klasy społecznej (robotnicy/rolnicy – burżuazja/drobnomieszczaństwo). Ten sam mechanizm wewnętrznego różnicowania dotyczy samych społeczności Majów. Znaczenie *traje* wprowadza podział na Majów zamieszkujących wieś i Majów zurbanizowanych oraz Majów „autentycznych” i tych poddanych modernizacji.

Hiszpański termin *traje* oznacza ubranie lub strój. W Gwatemali jest on jednak rozumiany inaczej i posiada dość ściśle konotacje znaczeniowe. Termin ten odnosi się zazwyczaj do tradycyjnych ubrań noszonych przez członków społeczności Majów zamieszkujących wieś lub nieduże miasta. Zróżnicowanie form *traje* pokrywa się zaskakująco dokładnie ze zróżnicowaniem językowym gwatemalskich Majów. Każda społeczność majańska zamieszkująca Gwatemalę, posługująca się jednym z dwudziestu języków należących do majańskiej rodziny językowej, posiada odrębny wzór strojów zarówno kobiet, jak i mężczyzn. Przykładem tego może być fakt, iż w latach osiemdziesiątych szkolono rządowe oddziały w Gwatemali, jak rozpoznać po rodzaju kobiecych *traje* ich przynależność do poszczególnych grup językowych Majów. Istnieje jednak jeden ogólny wzór tego stroju, przyjęty jako punkt odniesienia dla wszystkich jego lokalnych wariantów. Mowa tu o tzw. *traje tipico* („typowe *traje*”), czyli pewnego rodzaju stroju modelowym. Elementami wspólnymi dla wszystkich form *traje* są w przypadku kobiet sięgające do kostek, posiadające barwne zdobienia i owijane wokół ciała spódnice zwane *corte*, równie barwny pas (*pa's*), bluza (*huilpil*), fartuch (*xerca*) oraz szal. U mężczyzn są to elementy mniej oryginalnie zdobione – spodnie sięgające kolan, tkana koszula, sandały zwane *caites*, słomiany kapelusz a często także wełniane ponczo. Istnieją również drobne różnice zachodzące na poziomie lokalnym, związanym z danym regionem lub wsią, ale generalnie podkreśla się określony zestaw typów *traje*, odnoszonych do poszczególnych grup językowych. Co ciekawe, nie pomijając ogromnego znaczenia *traje* dla kształtowania się i podtrzymywania współczesnej tożsamości Majów, należy zaznaczyć iż, nie jest ono jednak wzorem oryginalnie majańskim, lecz produktem synkretyzmu kulturowego⁶. Niektórzy badacze przemian majańskiej kultury uważają, iż *traje* zostało narzucone przez hiszpański system kolonialny. Bardziej zasadnym podejściem wydaje się być jednak stwierdzenie zaadoptowania w tym okresie dostępnych materiałów i wzorów przez społeczności indiańskie. W niektórych przypadkach zjawisko to było poparte atrakcyjnością samych materiałów, w innych próbą naśladowania warstwy

⁶ Przypomnieć w tym miejscu należy, iż podobne zjawisko widoczne jest również w regionie andyjskim.

dominującej. Podobny mechanizm zachodzi również dzisiaj. Obecnie adoptowane są jako wzory umieszczane na *traje* glify klasycznego pisma Majów, ale także logo Coca-Coli. *Traje* postrzegane jest jako element dystynktywny majańskiej kultury w Gwatemali, tak przez samych Majów, jak i *ladinos*. Nie znaczy to jednak, że strój ten jest noszony przez, jeśli nie wszystkich, to przynajmniej większość Majów zamieszkujących gwatemalską prowincję. Częściej spotykane są ubrania nie posiadające żadnych z elementów uważanych za fragment *traje*. Najistotniejsza różnica polega tu jednak nie na poziomie autentyczności ubrania Majów, lecz związku jego akceptacji z kategorią płci i miejscem zamieszkania. Powszechnie przyjęte jest wśród zurbanizowanych Majów, iż o ile majańskie kobiety noszą *traje* w miejscach publicznych, nawet ze świadomością narażenia się na dyskryminację, o tyle mężczyźni Majów z większych miast nigdy by tego nie zrobili. Zarzucenie przez mężczyzn Majów zwyczaju noszenia *traje* zaobserwować można też między innymi w sytuacjach, gdy opuszczają oni swoje rodzime strony, gdzie strój ten jest powszechnie przyjęty a wyruszając do innego miasta zmieniają ubiór na bardziej nowoczesny. Nie bez znaczenia jest tu też problem postrzegania mężczyzn Majów w *traje* jako mniej „męskich”. Wyjaśnienie takiego stanu rzeczy leży, jeśli zaufać wynikom badań terenowych Diane M. Nelson, w kwestii potencjalnie większego poziomu różnych form dyskryminacji skierowanych wobec mężczyzn Majów ze strony *ladinos*. Potwierdzają to także obserwacje majańskiej antropolożki Irmy Otzoy. Twierdzi ona, iż wymogi pracy w uznanych instytucjach zmuszają pracujących w nich (w rzeczywistości od niedawna) Majów do noszenia ubrań zgodnych z odpowiednimi zarządzeniami⁷. Otzoy sugeruje ponadto, iż majańska kobieta, nosząca *traje* częściej niż robią to mężczyźni, jest postrzegana jako bardziej odważna i nie poddaje się przez tak łatwo naciskom ze strony *ladinos*⁸. Duży udział ma w tym wartościowanie samej czynności ręcznego tkania materiałów składających się na *traje*. Prowadzone są obecnie nawet specjalne kursy poświęcone nauce tkania *traje* kończące się uzyskaniem odpowiedniego dyplomu. Nie zawierają one jednak części praktycznej i dostarczają jedynie podstaw wiedzy teoretycznej na temat technik tkackich Majów i społeczno-kulturowego funkcjonowania *traje*. Tkactwo jest tradycyjną domeną majańskich kobiet i wiąże się z konkretnymi wartościami kulturowymi. Dlatego też ręcznie tkane przez kobiety Majów ubrania uważane są za zdecydowanie cenniejsze niż te produkowane przemysłowo. Nie trzeba chyba dodawać, iż opłacalność takiej działalności jest znikoma i stanowi przez to dodatkowy powód przywiązania i tak już

⁷ Odpowiednia ustawa powstała już w roku 1836.

⁸ Otzoy Irma, *Maya Clothing and Identity*, w: Fisher Edward F., McKenna Brown R. (ed.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, Texas 1996, University of Austin Texas Press, s.147.

zubożałych Majów do tradycyjnych strojów poprzez identyfikację własnego ubóstwa z wszelkimi przejawami upośledzenia ekonomicznego. Wyróżnik przynależności etnicznej staje się zatem tu również wyróżnikiem przynależności do danej warstwy społecznej i to właśnie ten typ identyfikacji jest podstawą gwatemalskiego sprzeciwu wobec społecznego status quo.

Olbrzymi wkład w zmianę sytuacji, w której języki Majów pozostają na marginesie zainteresowań gwatemalskiego rządu, posiada edukacja językowa. Do lat osiemdziesiątych XX w. w szkołach publicznych nauczano jedynie w języku hiszpańskim. Dopiero wtedy wprowadzono w pojedynczych przypadkach nauczanie dwujęzyczne. Prowadzenie zajęć w języku hiszpańskim stanowiło do tego czasu integralny element polityki ladynizacyjnej rządu a całe zjawisko nosiło miano kastylizacji (*castellanización*). Momentem przełomowym dla sytuacji edukacji językowej Majów był rok 1965. Zainicjowano wtedy dzięki wsparciu ONZ program *Castellanización Bilingüe*. Był on poświęcony ulepszeniu sposobu nauki języka hiszpańskiego przez Majów i tym samym włączenia ich do kultury narodowej Gwatemali dzięki ułatwieniu ludności indiańskiej wypełnienia obowiązku szkolnego. Wprowadzenie dwujęzycznych nauczycieli w szkołach podstawowych umożliwiło majańskim dzieciom zbliżenie się do modelu obywatelskiego promowanego przez państwo gwatemalskie. Program ten obowiązywał do końca lat siedemdziesiątych. Lata osiemdziesiąte XX w. charakteryzuje pod względem polityki językowej zjawisko przeplatania się wojskowej przemocy i realizacji programu asymilacji Indian, co zmniejszyło zdecydowanie liczbę Majów uczących się w oficjalnych szkołach. Wyjątek stanowi tu inicjatywa nazwana *Proyecto Nacional de Educacion Bilingüe*. Projekt ten zapoczątkowany został w roku 1981 a zakończył się w 1984. Dzieci Majów, które ukończyły podstawowy kurs hiszpańskiego w szkole podstawowej dysponowały w dalszym ciągu jedynie ograniczonymi umiejętnościami w posługiwaniu się tym językiem. Ówczesne ministerstwo edukacji Gwatemali wystąpiło zatem z propozycją nauczania hiszpańskiego trwającego przez okres dwóch lat, aż zdobędą one wystarczającą jego znajomość. Finansowany w dwóch trzecich przez amerykańską Agencję do Spraw Rozwoju Międzynarodowego projekt ten zyskał poparcie sporej części ladinos liczącej przez to na załagodzenie choć w części wewnętrzny konflikt polityczny, który posiadał w dalszej konsekwencji przyczyny kulturowe. Przyjęta dla złagodzenia wymowy całego zjawiska nowa nazwa *preprimaria* dla pierwszego roku nauczania zastąpiła w tym przypadku pojęcie *castellanización*, sugerujące już na początku zamiar asymilacji ludności majańskiej. Załamanie się tego projektu rządowego nie przyniosło i tak większych zmian w sytuacji edukacji językowej samych Majów. Nieliczni Majowie, którzy mogli uczęszczać na zajęcia szkolne nadal poddani byli podczas zajęć naciskom asymilacyjnym, których zadaniem było

wykorzenie wszelkich przejawów majańskiej kultury. Celowo używano w odniesieniu do języków Majów, nawet tych o liczbie użytkowników przekraczającej milion, terminu „dialekt”. Miał on w sposób symboliczny deprecjonować znaczenie lokalnych kultur Majów. Skuteczność tych działań była jednak jedynie częściowa. Z powodu niewystarczającej liczby szkół obejmujących swoim zasięgiem ludność zamieszkującą rejony wiejskie i mało efektywnego obowiązku szkolnego program ladinizacji przez edukację nie spełnił pokładanych w nim oczekiwań ladinos. Nie znaczy to jednak, iż język hiszpański postrzegany jest przez współczesnych Majów wyłącznie jako narzędzie ucisku. Powszechnie używa się go wtedy, gdy stanowi on najwygodniejszą płaszczyznę porozumienia nie tylko pomiędzy ladinos i Majami, lecz również pomiędzy poszczególnymi grupami etniczno-językowymi Majów. Dwujęzyczność stanowi często także „pragmatyczną odpowiedź na naciski sił politycznych i społecznoekonomicznych”⁹.

Znajomość hiszpańskiego deklarowana otwarcie przez Majów nie jest zatem równoznaczna z odejściem od zbioru wartości postrzeganych jako autentyczny wyraz majańskiej kultury. Wszelkiego rodzaju spotkania członków organizacji majańskich prowadzone są właśnie w języku hiszpańskim, który łączy reprezentantów różnych grup językowych na poziomie interpersonalnym. Sama Rigoberta Menchu Tum przyznała, że nauczyła się języka hiszpańskiego kierowana potrzebą porozumienia z przedstawicielami innych grup Majów oraz by zwrócić uwagę społeczności międzynarodowej na problem ucisku ludności majańskiej. Błędem byłoby również sądzić, iż współcześni Majowie unikają nauki innych, niż swój lokalny, języków majańskich. Często spotkać można przedstawicieli jednej grupy językowej swobodnie posługujących się kilkoma językami majańskimi. Tego samego nie można powiedzieć jednak o przedstawicielach grupy ladinos, którzy do nauki języków majańskich podchodzą wyjątkowo niechętnie. Pewien wyjątek stanowi tu region Alta Verapaz. Przybyli swego czasu w te strony imigranci z Niemiec mieszały się z miejscowymi społecznościami Kekchi i przyswoili sobie ich język. Istotny jest fakt, iż do dziś mieszkańcy tego obszaru wyróżniają się wysokim poziomem samoświadomości kulturowej. Porównywalna sytuacja znajduje swoje odzwierciedlenie jedynie w okolicach miejscowości Quetzaltenango, gdzie lokalne społeczności Kiche wykazują podobne podejście do tożsamości lokalnej. Aby zobrazować poziom współczesnego obrazu relacji zachodzących na poziomie językowym na przykładzie jednej ze społeczności Majów posłużyć możemy się tu

⁹ McKenna Brown R., *The Mayan Language Loyalty Movement in Guatemala*, w: Fisher Edward F., McKenna Brown R. (ed.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, Texas 1996, University of Austin Texas Press, 1996, s.167.

wynikami badań terenowych przeprowadzonych przez amerykańską antropolożkę R. McKenna Brown. Badanie te zostały przeprowadzone na początku lat dziewięćdziesiątych w czterech wioskach zamieszkałych przez społeczności Majów należących do grupy Kaqchikel. Przedstawiają one procentowo ujęte różnice pomiędzy użytkownikami języka hiszpańskiego i kaqchikel. Procent osób posługujących się tylko językiem kaqchikel wynosił w nich 13,7%. Procent osób posługujących się tylko językiem hiszpańskim to 8,8%. Odsetek ludzi dopiero zaczynających naukę drugiego języka to 32,1%. Z kolei procent osób posługujących się drugim językiem już od dawna to 19,9%. Tzw. pokolenie w okresie zmiany (*shift generation*), czyli ludzie stojący dopiero przed wyborem nauki drugiego języka to 25,5%.

Kwestię edukacji językowej w Gwatemali nie cechuje współcześnie bynajmniej stagnacja (przynajmniej jeśli chodzi o jej podbudowę ideologiczno-prawną). Jest ona żywym dowodem na majański aktywizm kulturowo-społeczny, mający być formą nie tylko otwartego sprzeciwu, lecz również propozycją przebudowy państwa wraz z jego strukturami i instytucjami. *Ley Organica de Education* pozwalał na wykorzystanie języków majańskich w nauce języka hiszpańskiego jako podstawy instruktazowej. Obecnie zamierza się wprowadzić w skali ogólnokrajowej projekt znany pod nazwą *Programa Nacional de Educación Bilingüe* (PRONEBI), który w zamierzeniu swoich autorów ma gruntownie przekształcić niekorzystną dla Majów sytuację językową w Gwatemali. Wprawdzie jego pierwszy zarys pojawił się już w roku 1984, to dopiero przed kilkoma laty postanowiono uczynić konkretne kroki w kierunku jego realizacji. Jest on dla majańskiego ruchu rewitalizacyjnego istotnym narzędziem, pomocnym w zachowaniu dziedzictwa kulturowego Majów w ramach wielokulturowego państwa, jakim ma być Gwatemala w przyszłości. Planuje się w ramach tego projektu rozpoczęcie we wszystkich szkołach publicznych edukacji w dwóch językach – hiszpańskim i lokalnym języku majańskim. Terminem, który ma zdaniem jego twórców oddawać w pełni charakter tego projektu jest „paralelizm”. Używa się go w znaczeniu umożliwienia równoprawnego rozwoju języków majańskich i języka hiszpańskiego. Takiej wyrozumiałości dla wyróżników kulturowych opozycyjnej grupy społecznej nie wykazała jednak spora część ladinos zarzucając PRONEBI małą przejrzystość działań, jako że jest to projekt realizowany głównie przez Indian dla Indian. Względny brak prób wywarcia politycznego nacisku przez rząd na ten projekt, może być rzeczywiście odbierany przez konserwatywnych ladinos w ten sposób, gdyż PRONEBI jest skierowany głównie przeciwko podejściom integracjonistycznym, postulującym włączenie kultury Majów do jednej kultury narodowej. Projekt PRONEBI pozostaje jednak obecnie w znacznej mierze w sferze teorii, gdyż jego rzeczywista i pełna realizacja wymaga dużych nakładów finansowych,

przeprowadzenia reformy systemu edukacyjnego i masowego przeszkolenia dwujęzycznego personelu. Myślano również, by jego głównym efektem była publikacja, w dużych ilościach, niezbędnych materiałów i pomocy naukowych. Pomysł ten jednak szybko upadł z braku odpowiednich źródeł finansowania. W chwili obecnej rząd Gwatemali nie przewiduje przeznaczenia niezbędnych sum na jego wprowadzenie w życie i trudno dziś powiedzieć, czy w najbliższych latach można się spodziewać istotnych posunięć w tej kwestii.

Takie podejście może dziś dziwić, gdyż dzięki zaawansowanej politycznej emancypacji Majów można spotkać w kręgach rządowych przedstawicieli tej grupy etnicznej a były minister edukacji w gabinecie prezydenta Alvaro Arzú, Alfredo Tay Coyoy, jest tego najlepszym przykładem. To właśnie dzięki jego zaangażowaniu w pomysł wprowadzenia dwujęzycznego nauczania w całym kraju zmieniło się podejście do tego problemu kręgów konserwatywnych. Jak można się domyślić, zdecydowane działania majańskiego ministra spotkały się na początku jego kadencji z oporem zasiadających w rządzie ladinos. Pomimo jego oddania sprawie równouprawnienia Majów zadania Coyoya przejął, nawet po wygranych wyborach i przejścia do drugiej kadencji, minister z grupy ladino. Dokonania tego majańskiego ministra przyczyniły się jednak w zasadniczy sposób do zmiany sposobu postrzegania dążeń Majów do samostanowienia. Nie stanowiły one już działalności antypaństwowej, lecz stały się wyrazem naturalnej potrzeby samookreślenia się zbiorowości ludzkiej. Wprawdzie pojawiły się także pytania o szanse współistnienia na poziomie lokalnym języka hiszpańskiego i posiadających w niektórych regionach nieporównywalnie większą liczbę użytkowników języków majańskich (te ostatnie miały jakoby zdusić liczebną przewagą język hiszpański), jednakże straciły one swoją zasadność wraz z pierwszymi sukcesami na polu wprowadzania nowego systemu edukacyjnego. Bezpośrednim wynikiem starań ministra Cayoya było powstanie „szkół majańskich” (*Escuelas Mayas*). Stwierdzając na początku lat dziewięćdziesiątych istnienie dużego wpływu na program PRONEBI zachodnich wzorców kulturowych Cayoy wyraził tym samym lęki niektórych majańskich aktywistów odnośnie do tego projektu. PRONEBI stanowić miał ich zdaniem inicjatywę w stopniu niewystarczającym związaną z autentyczną majańską kulturą. Alternatywnym rozwiązaniem stać się miało utworzenie sieci szkół prywatnych powiązanych bezpośrednio ze społecznością lokalną danego municipio. Powstanie szeregu *Escuelas Mayas*, szkół będących praktycznym wynikiem tego zamysłu miało dać nowe możliwości rozwoju edukacyjnego Majów. W roku 1994 istniały już dwadzieścia cztery tego typu instytucje. Stworzyły one stowarzyszenie nazwane *Asociación de Escuelas Mayas de Guatemala*. Pomocą instytucjonalną i finansową służy tu *Centro de Documentación e Investigación Maya* oraz

UNICEF. Niektóre z tych szkół współpracują również z programami kształcenia dorosłych jak na przykład z Narodową Komisją do Spraw Alfabetyzacji, lub też Gwatemalskim Instytutem Radiofonicznym. Ogólną wymowę realizowanych w takich szkołach programów edukacyjnych sprowadzić można do stwierdzenia istnienia jednego wspólnego im wszystkim wyróżnika. Jest nim włączenie do struktury systemu edukacyjnego elementów majańskiej kultury w połączeniu z nauką lokalnych języków Majów. Otwarcie mówi się tu rewitalizacji i ratowaniu zanikającej kultury, szczególnie jeśli taka szkoła znajduje się w pobliżu dużego ośrodka miejskiego. Młodzież majańska jest w takim przypadku podatna na wpływ miejskiej kultury ladinos a szkoły majańskie mają temu zapobiec. Dzięki zastosowaniu lokalnego języka majańskiego jako języka w którym prowadzi się lekcje możliwe jest utrwalenie wartości kultury Majów stanowiących podstawę programu nauczania w takich szkołach. Rola miejscowej wspólnoty Majów jest dla wszystkich szkół majańskich głównym punktem odniesienia. Szkoły te są zwane inaczej *escuelas de auto-gestión*, a więc kontrolowane przez wspólnotę lokalną, co przyczynia się również do umocnienia lokalnych więzi i wzorców kulturowych. Wnoszenie istotnych treści kulturowych do procesu kształtowania tożsamości członków takich małych wspólnot przez szkoły majańskie jest zresztą wyraźnie określone w ich statutach. Poprzez enkulturację dzieci Majów tożsamość zbiorowa stać ma się ideologicznym spoiwem całej wspólnoty. Celem wszystkich *Escuelas Mayas* jest zatem artykulacja kompetencji kulturowych Majów. Jak stwierdził jeden z majańskich aktywistów „celem *Escuelas Mayas* jest inkorporacja szkolnictwa do majańskiej kultury a nie inkorporowanie majańskiej kultury do szkolnictwa”¹⁰. Dalej mówi się o możliwości międzykulturowej komunikacji poprzez zastosowanie języka majańskiego, kultywowaniu związanych z nim wartości i wiedzy w ramach państwowego systemu edukacyjnego. Polityka językowa gwatemalskiego rządu stała się od czasu wprowadzenia takich i innych projektów edukacyjnych jednym z podstawowych czynników wpływających na zasięg społecznego dialogu, którego wyłonienie się towarzyszyło początkom procesu pokojowego w tym kraju.

Związek języka i problemu współczesnej majańskiego protestu przybiera również inne formy. Jedną z nich jest tzw. „ruch językowej lojalności”. Terminem tym określa się te wszystkie przejawy działalności kulturowej, które poszukują możliwości powstrzymania i zawrócenia procesów związanych z zanikaniem języków Majów i starają się zyskać dla nich szersze, bardziej sformalizowane i legitymizowane przez instytucje państwowe znaczenie w

¹⁰ Becker Richards J., *Maya Education: A Historical and Contemporary Analysis of Mayan language Education Policy*, w: Fisher Edward F., McKenna Brown R. (ed.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, Texas 1996, University of Austin Texas Press, 1996, s.220.

życiu publicznym w Gwatemali¹¹. Dynamika zmiany jest w przypadku języków Majów przedmiotem zainteresowania lingwistów, którzy często odmiennie postrzegają te same problemy badawcze. Część z nich sugeruje, iż języki Majów są dziś poddane w Gwatemali gwałtownemu zanikowi. Do tej grupy uczonych należy Arthur Allen i Nora England. Ci właśnie badacze skupili się na przybliżeniu obrazu ruchów społecznych przeciwdziałających tym procesom. Głoszone przez przedstawicieli tego nurtu propozycje metodologiczne koncentrują się wokół hasła poszerzenia kontekstu badawczego, jaki niesie ze sobą kwestia rozwoju języków majańskich. Jest nim współczesny status języków wszelkich mniejszości etnicznych w globalnie ujętych przemianach postkolonialnych społeczeństw Trzeciego Świata. Niewykluczony wpływ na ten status posiada oddziaływanie zachodnich wzorców na społeczności lokalne a zjawiska zewnętrznego i wewnętrznego kolonializmu tylko pogłębiają wynikające z tego stanu rzeczy procesy regresu kultur majańskich. Ta niepokojąca badaczy tematu, jak i samych majańskich aktywistów sytuacja znajduje swoje potwierdzenie w dramatycznych prognozach poziomu znajomości rodzimego języka przez ludność majańską w Gwatemali. Mówią one, iż coraz większa liczba młodzieży Majów nie mówi w języku swojej lokalnej społeczności, lub jego znajomość jest niekompletna. W miarę upływu czasu sytuacja ta ma się tylko pogłębiać. Tego rodzaju zjawiska wymuszają działania zapobiegawcze, które posiadają swoje odbicie w ruchu lojalności językowej. Ruchowi temu przypisać można na podstawie jego ideologicznych postulatów i praktycznej aktywności określone cechy, które wyróżniają ten nurt od pozostałych przejawach majańskiego ruchu rewitalizacyjnego.

Kolejną platformą sprzeciwu Majów w Gwatemali jest tradycyjna religijność związana z zespołem głębokich przekonań światopoglądowych. Kosmologiczne przekonania współczesnych Majów są obecne chociażby w sposobie postrzegania czasu i roli jaką pełni dziś klasyczny kalendarz majański. Cykliczne odradzanie się powstających i niszczonych poprzez wielki kataklizm światów jest typowym w tej kwestii motywem wierzeniowym. Dokładność obliczeń dat owych katastrof na podstawie majańskiego kalendarza jest dziś elementem wykorzystywanym tak przez niektóre z nowych ruchów religijnych czerpiących dość swobodnie z zestawu prekolumbijskich wartości, jak też majańskie organizacje dążące do odnowy religijnej tej grupy. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX w. popularny stał się w Gwatemali millenarystyczny ruch religijny, którego członkowie żywili przekonanie, iż kalendarz ten wyznaczając datę zakończenia istnienia obecnego świata wskazuje też moment

¹¹ McKenna Brown R., *The Mayan Language Loyalty Movement in Guatemala*, w: Fisher Edward F., McKenna Brown R. (ed.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, Texas 1996, University of Austin Texas Press 1996, s.165.

ostatecznego kresu cywilizacji. Nie posiadał on zinstytucjonalizowanej struktury a jego członkowie wywodzili się głównie ze środowisk wielkomiejskich. Tym co łączyło jego członków na poziomie ideologicznym była wspólna im wszystkim wizja nadchodzącego końca obowiązującego porządku. Dokładna data „końca świata” wyznaczana miała być jakoby poprzez obliczenia dokonane na podstawie majańskiego kalendarza. Jedynym ratunkiem miał być powrót do tradycyjnych wierzeń Majów i zadośćuczynienie majańskim bogom. Odprawiono nawet w miejscu dawnych ośrodków miejskich Majów a dziś stanowiskach archeologicznych odpowiednie rytuały mające zapobiec takiemu obrotowi rzeczy. Po nieziszczeniu się proroctw ruch ten stracił na swoje dynamice, lecz jego najwierniejsi członkowie nadal starają się wyznaczyć kolejne daty końca świata. Znaczenie nadejścia tzw. „piątego świata” i spełnienie się związanych z tym proroctw jest kojarzone niekiedy nie tyle z dewocyjnym oddaniem się tradycyjnemu życiu religijnemu, lecz nadejściem radykalnych zmian społecznych. To one mają stać się przyczyną „zniszczenia” starego porządku społecznego i kulturowego. Wkomponowanie w hasła kulturowego odrodzenia treści religijnych sprowadza się jednak w wielu przypadkach do zapożyczeń wyłącznie w sferze ikonograficznej. Majańskie glify, odwzorowania kamiennych kalendarzy i postacie bóstw zaczerpnięte z prekulumbijskich tekstów należą do zasadniczego trzonu popularnej kultury w Gwatemali; kultury, dodać trzeba, zdobywającej dzisiaj w tym kraju na znaczeniu. To dzięki skierowaniu takich właśnie luźno powiązanych ze sobą symboli majańskich w stronę gwatemalskiej młodzieży wzrasta zainteresowanie tradycyjną kulturą Majów wśród zurbanizowanych członków społeczności majańskich i *ladinos*, a jednocześnie coraz śmielszy sprzeciw wobec narzucanej w latach wcześniejszych wizji homogenicznego społeczeństwa gwatemalskiego.

Nie bez znaczenia dla majańskiego buntu jest również z pewnością wpływ ruchu znanego jako neomeksykanizm. Ten popularny wśród ludności indiańskiej Meksyku ruch religijny posiada zbliżone cechy jak rewitalizacyjny ruch Majów w Gwatemali. W obu przypadkach dąży się do rehabilitacji indiańskich kultur wraz ze związanym z nimi światopoglądem religijnym. Głównym punktem oparcia dla ludzi identyfikujących się z ideałami tego ruchu ma być przywrócenie, w ich mniemaniu utraconego, znaczenia kulturom tubylczym Ameryki Środkowej. Ruch ten nie posiada jednak jednego sformalizowanego kształtu, lecz łączy w sobie wiele różnych pomniejszych form aktywności religijnej ludności indiańskiej. W Gwatemali zjawiska będące do pewnego stopnia odbiciem procesów związanych z ruchem neomeksykanizmu przejawiają się najwyraźniej w tzw. grupach tańca konkwisty (*danza de la conquista*). Grupy tańca konkwista nie stanowią, jak mogło by się

wydawać wzoru oryginalnie indiańskiego. Jego pierwowzór stanowił rytuał celebrowany zresztą do dziś w Hiszpanii. Hiszpańska wersja tańca przedstawiać miała historię wypędzenia Maurów z Hiszpanii (taniec rekonkwisty). Taniec konkwisty w Gwatemali, podobnie zresztą jak na całym obszarze Ameryki Środkowej, cechuje odmienny od hiszpańskiego pierwowzoru podział ról uczestniczących w nim aktorów. Przebrani w barwne stroje aktorzy podzieleni są na Maurów (*moros*) i Chrześcijan (*cristianos*). Maurowie noszą ciemne maski i ubrania a Chrześcijanie posiadają cechy sugerujące wyraźnie ich europejskie pochodzenie. Sam taniec polega zasadniczo na symbolicznym odtworzeniu historycznego momentu podboju mieszkańców Nowego Świata. Głównymi protagonistami przedstawienia są w Gwatemali często Tecún Umán i Pedro de Alvarado¹². Historyczna postać majańskiego wojownika, który ginie z rąk hiszpańskiego zdobywcy jest w sposób powszechnie zrozumiały dla widzów punktem odniesienia do współczesnej sytuacji ludności indiańskiej. Zniewolenie Majów, jakie miało miejsce pięćset lat wcześniej utożsamiane jest ze współczesną marginalizacją tej grupy w Gwatemali. Co ciekawe, role *moros* utożsamiane są w tańcu konkwisty z ludnością indiańską, która uległa *cristianos* próbującym siłą wprowadzić nowy porządek cywilizacyjny. Istotną chwilę stanowi moment tańca, w którym po przegranej walce aktor grający postać Tecún Umána wchodzi do trumny, której ściany wykonane są częściowo ze szkła, tak by obserwujący rytuał mogli przez cały czas widzieć bohatera. Najważniejszą cechą, jaka wyróżnia taniec konkwisty na tle pozostałych kultów majańskich jest zaangażowanie w nim całej wspólnoty lokalnej. Grupy organizujące taniec konkwisty pochodzą najczęściej z małych wsi lub miasteczek. To właśnie do mieszkańców wspólnoty lokalnej kierowane jest przesłanie zawarte w podtekście tego rytuału a jego społeczny odbiór na tym poziomie zapewnia wewnętrzne scalenie grupy.

Jak wskazują powyższe przykłady obecne w gwatemalskim i meksykańskim dyskursie politycznym i społecznym hasła sprzeciwu wobec długowiekowej dominacji *ladinos* znajdują swoje bezpośrednie odzwierciedlenie w różnorodnych formach aktywności ludności tubylczej. Tego rodzaju społeczna i kulturowa *praxis* jest dla mieszkańców tego regionu świata nie tyleż rodzajem rewolucyjnego zniesienia dotychczasowego systemu zależności ekonomicznych, politycznych czy kulturowych, lecz bardziej propozycją alternatywy względem istniejącego układu. W przypadku ruchu Zapatystów zauważalne stają się hasła wychodzące poza początkowe postulaty politycznej i kulturowej autonomii, a coraz częściej

¹² Aktor odgrywający rolę Tecun Umana posiada często w noszonym przez siebie nakryciu głowy wypchanego ptaka quetzala, będącego powszechnie znanym symbolem w majańskiej religii okresu klasycznego. Umoczone we krwi Tecun Umana pióra quetzala posiadają dla gwatemalskich Majów szczególną wartość religijną.

wskazujące na identyfikację z innymi ruchami protestu na świecie, jak choćby ruchem alterglobalistycznym. W odniesieniu do sytuacji w Gwatemali charakterystycznym elementem dyskusji wydaje się być natomiast propozycja skonstruowania nowego rodzaju tożsamości narodowej opartej o treści zaczerpnięte z kultury Majów, nierzadko również z epoki prekolumbijskiej.

Bibliografia:

- Becker Richards J., *Maya Education: A Historical and Contemporary Analysis of Mayan language Education Policy*, w: Fisher Edward F., McKenna Brown R. (ed.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, Texas 1996, University of Austin Texas Press
- Cojtí Cuxil, Demetrio, *The Politics of Maya Revindication*, w: Fischer Edward F., McKenna Brown R. (ed.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, Texas, University of Austin Press 1996
- Cunnigham, Myrna, *Perspectivas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, w: *América Indígena*, 1997, Vol. 57, Nr. 1-2
- England, Nora C., *The Role of Language Standardization in Revitalisation*, w: Fischer Edward F., McKenna Brown R. (ed.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, Texas, University of Texas Press 1996
- McKenna Brown R., *The Mayan Language Loyalty Movement in Guatemala*, w: Fisher Edward F., McKenna Brown R. (ed.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, Texas 1996, University of Austin Texas Press, 1996
- Molina, Margarito, *La fiesta, su teoría y la práctica en un santuario Maya*, w: *Memorias del Segundo Coloquio Internacional del Mayistas: 17-21 de agosto 1987*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Vol. 2, México 1995
- Nelson Diane, *A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*, Berkeley-Los Angeles 1999, University of California Press
- Otoy Irma, *Maya Clothing and Identity*, w: Fisher Edward F., McKenna Brown R. (ed.), *Maya Cultural Activism in Guatemala*, Austin, Texas 1996, University of Austin Texas Press
- Siebers, Hans, *Popular Culture and Development: Religion, Tradition and Modernity Among the Q'eqchi'es of Guatemala*, w: Salman, Ton (ed.), *The Legacy of the Disinherited. Popular Culture in Latin America: Modernity, Globalization, Hybridity and Authenticity*, Amsterdam 1996, CEDLA
- Subcomandante Marcos, *The Fourth World War Has Begun*, w: Nathalie de Broglio (trans.), *Neplantla: Views from South*, Duke University Press: 2001, Vol. 2 Issue 3: 559-572.

Strony internetowe:

<http://www.indypendent.org/2006/01/12/zapatistas-launch-other-campaign/>

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/>

<http://www.ezln.most.org.pl/>