

Michał GILEWSKI*

KUKURYDZA JAKO PODSTAWA WSPÓŁCZESNYCH WIERZEŃ MAJÓW Z WYŻYN

The Maize and the Basis of Contemporary Highland Maya Beliefs

Artykuł nadesłano: czerwiec 2017

Wersja ostateczna: wrzesień 2017

Streszczenie:

Artykuł przedstawia miejsce kukurydzy w wierzeniach Majów na przykładzie literatury antropologicznej odnoszącej się głównie do tzw. Wyżyn Majów. Opisuje rolę kukurydzy w odżywianiu współczesnych Majów. Prezentuje ponadto wierzenia związane z kukurydzą oraz rolę tych wierzeń w źródłach etnohistorycznych i rekonstrukcjach religii starożytnych Majów. Zwyczajnie te są nie tylko esencją kultur Maya, ale też stanowią ich najstarszą tradycję.

Słowa kluczowe: Majowie z Wyżyn, południowe ludy majańskie, wierzenia, kukurydza, badania prekolumbijskie.

Abstract:

This article summarizes the role of maize in Maya ideology based on the relevant literature on Highland Maya anthropology. It begins by describing the role of maize in Maya subsistence and cuisine and proceeds to present maize-related beliefs of the Maya. It then describes how such beliefs correlate with ethnohistoric sources and reconstructions of ancient Maya beliefs.

Keywords: Maya, Highland Maya, Highland Maya religion, maize, American anthropology and archaeology.

* Mgr Michał Gilewski – doktorant Wydziału Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego, współpracownik Ośrodka Badań Prekolumbijskich Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania naukowe: archeologia i antropologia Majów.

Nie niknie, nie ginie oblicze władcy, wojownika, rzemieślnika, mówcy
Dennis Tedlock (1939-2016)

Wstęp

Współczesne ludy Maya dzielą się na szereg różnorodnych grup ludności rdzennej posługującej się około trzydziestoma językami z rodziny języków majańskich¹. Obecnie żyją w południowo-wschodnim Meksyku, Gwatemali, Salwadorze i zachodniej części Hondurasu (Il. 1, Il. 2). Choć każda z grup charakteryzuje się olbrzymią złożonością kulturową, największym zainteresowaniem etnografów i antropologów cieszą się ludy tzw. obszaru południowego (lub Wyżyn Majów), które żyją w górach południowej Gwatemali oraz południowej części meksykańskiego stanu Chiapas (za: Carlsen i Prechtel 1991; Michalik, 2016).

Celem tej pracy jest prezentacja licznych przykładów tego, w jaki sposób kukurydza, codzienny pokarm, stała się świętym, ubóstwianym i kluczowym symbolem oraz podsumowanie wagi, znaczenia i historii symboliki związanej z jej uprawą. Badacze różnie opisywali rolę, jaką odgrywała ta roślina w rdzennych wierzeniach: jako atrybut bardzo ważnych bóstw i rytuałów; świętość, która może być używana do dywinacji (wróżbiarstwa); budulec, z którego powstał człowiek i symbol przodków (patrz Rojas Lima 1989, 327-328). Materiał przedstawię na podstawie przeglądu obecnego stanu badań antropologicznych i etnoarcheologicznych – został on wybrany pod kątem próby wyjaśnienia genezy zjawiska kultu tej rośliny (botanolatrii). Skupię się też na południowych ludach majańskich, ponieważ stanowią najlepiej udokumentowaną grupę².

¹ Na podstawie form, które występują w polskim piśmiennictwie, trwających obecnie dyskusji na temat nazewnictwa Majów i innych grup rdzennych Ameryki (por. Mikoś, 2011, 129 przyp. 20, Hlebowicz, 2015) a także trendów, który przyjęły się już w hiszpańskim i angielskim przyjąłem następującą konwencję nazewnictwa, w której zawiera się zadomowiona w języku polskim forma Majowie oraz Maya (synonim, przymiotnik oraz l.p.), w odniesieniu nazwy grupy ludów i oraz Majów właściwych (jukatańskich). Nazwy poszczególnych ludów majańskich podaje bez spolszczeń, wedle niedawno wprowadzonych reform ortograficznych rządów Meksyku i Gwatemali, nazwy z *Popol Vuh* wg ortografii oryginału.

² Więcej przykładów na temat kukurydzy w zwyczajach Majów (a także ludów mixe-zockich) zawiera syntetyczny artykuł Bryana Strossa (2006).

1.1 Wprowadzenie do historii południowych ludów majańskich

Pierwszymi ceramicznymi kulturami archeologicznymi w regionie były pokrewne Olmekom kultury Mokaya, które rozwijały się na wybrzeżu Pacyfiku już od początku okresu preklasycznego (po 1950 roku p.n.e.; Clark, 1992). W jego późniejszej części (po 800 roku p.n.e.) w Chiapas i Gwatemali stanowiska Mokaya zanikają i pojawiają się nowego typu tradycje kultury materialnej, które interpretuje się jako związane z kulturami majańskimi (Love, 2007; Clark, 2010: 124-125). Na części stanowisk w południowej Gwatemali zauważa się styl rzeźbiarski określany jako *Early Maya* albo *Southern Maya* (Parsons, 1986). Z kilku stanowisk archeologicznych, np. Kaminaljuyú, znane są inskrypcje napisane nieodczytanym w pełni pismem hieroglificznym, które wydaje się pokrewnym do wczesnego pisma majańskiego – obecność odpowiednich dopełnień fonetycznych wskazuje, że był to język spokrewniony z językami cholskimi (Mora-Marín, 2005).

ILUSTRACJA 1. PODZIAŁ REGIONU MAJÓW NA NIZINY I WYŻYNY MAJÓW



Źródło: grafika autora.

Pod koniec okresu klasycznego w Gwatemali zyskały znaczenie nowe kultury archeologiczne. Tworzą one pewnego rodzaju ciągłość kulturową aż do przybycia Hiszpanów, a nawet do czasów współczesnych. Z tego powodu interpretuje się je jako korelaty materialne osadnictwa przodków dzisiejszych K'iche', Kaqchikel i Tz'utujil (Love, 2007). W pewnym okresie zarówno w Chiapas, jak i w Gwatemali pojawiły się także znane ze źródeł etnohistorycznych grupy Nahuatl (Orellana, 1995; omówienie dyskusji archeologicznej o migracji Nahuatl do Gwatemali, patrz: Love, 2007), a u schyłku okresu prekolumbijskiego wybrzeże pacyficzne Chiapas, czyli obszar zwany jako Soconusco, został zhołdowany jako prowincja imperium Azteków (Gasco i Voerhies, 2004; Orellana, 1995).

Ludy rdzenne południowej Gwatemali, przed przybyciem Hiszpanów tworzyły mozaikę małych wspólnot politycznych, których ludność posługiwała się głównie południowymi językami majańskimi tzn. językami zgrupowania k'iche' (np. k'iche', kaqchikel oraz tz'utujil), mameskimi, kanjobalskimi, językami cholskimi oraz wschodnim dialektem nahuatl („azteckiego”), który określa się jako nahuatl (dla Gwatemali czasem mówi się o dialekcie pipil, ludność tę określa się mianem Pipilów). Na sąsiednim obszarze na południu Chiapas również posługiwano się nahuatl, mam oraz językami tseltalskimi takimi, jak tseltal i tsotsil. Wspomniane wspólnoty polityczne określa się zwykle miejscowym terminem *chinamital*. Według Roberta Hilla (1992) ich cechami była wspólnota ziemi i ochrona członków społeczności, a także istnienie arystokracji. Chinamitales łączyły się w większe organizmy polityczne zwane *amaq* oraz *winaq*.

ILUSTRACJA 2. OBECNE ROZPRZESTRZENIENIE JĘZYKÓW MAJAŃSKICH NA WYŻYŃACH MAJÓW



Źródło: grafika autora.

Ludy Maya z obszaru południowego przejęły większość cech kulturowych z kręgu Nahua (np. olbrzymią część słownictwa, zamiast pisma logograficzno-sylabicznego posługiwały się prawdopodobnie pismem o niemal wyłącznie logograficznym charakterze). Nastąpiło to najprawdopodobniej za pośrednictwem Pipilów zasiedlających obecną wschodnią Gwatemalę i zachodni Salwador, wchodzących w skład sojuszy południowych Majów (patrz np. Orellana, 1995; Hill i Maxwell, 2006). Wspólnoty południowych Maya wchodziły także w interakcje z tzw. Imperium azteckim, na rzecz którego K'iche' utracili swoje zdobyczne tereny w Soconusco. Wysłannicy Azteków docierali na tereny Wyżyn Majów, co zostało odnotowane w tradycjach prekolumbijskich (Gasco i Voorhies, 2004; Orellana, 1995; Hill i Maxwell, 2006).

Dzięki źródłom etnohistorycznym znane są pewne informacje na temat ówczesnych wierzeń religijnych. Wierziono w różne bóstwa patronujące poszczególnym *chinamital* lub związane z przodkami (np. takimi jak bóstwo K'iche' o imieniu Tojil) oraz bóstwa związane z przyrodą³. K'iche' uważali, że bóstwo zwane Xbalanque było związane z księżycem (było młodą kobietą, jak mówi jedno z szesnastowiecznych źródeł nazywane *Título de Totonicapán*), gdy z kolei Xbalanque, w tradycjach Q'eqchi' (językowo blisko spokrewnionych z K'iche') było męskim bóstwem związanym z polowaniem i słońcem (patrz: Brakhuis, 2010; Carmack i Mondloch, 1983: 213; Christenson, 2006: 81-82).

Po podboju Majowie Wyżyn połączyli narzucone im chrześcijaństwo z wcześniejszymi wierzeniami tworząc synkretyczną religię, nazywaną przez badaczy *costumbrista* (Carlsen i Prechtel, 1991: 26). W ciągu pięciuset lat od podboju wśród ludów tubylczych miały miejsce ogromne przemiany, wykształciło się też wiele nowych cech kulturowych, np. obecnie w Gwatemali wszystkie kobiety Maya noszą kolorowe, bawełniane, haftowane stroje, a najprawdopodobniej w okresie kolonialnym (czyli przed 1821 rokiem) i w okresie prekolumbijskim takie stroje mogły nosić tylko arystokratki (Hill, 1992: 73-75)". Istnieje jednak wciąż pewien zespół wierzeń, który wydaje się nie tylko być podstawową cechą wszystkich współczesnych ludów majańskich, ale również i ich starożytnych przodków. Są to wierzenia związane z niezwykle dużą wagą, jaką przywiązywano do uprawy kukurydzy. To właśnie z tą dziedziną wiąże się większość zwyczajów, wierzeń, metafor i powiedzeń Majów (Stross, 2006). Allen Christenson tak opisuje stosunek Majów do kukurydzy:

³ Krótki przegląd znanych nam ze źródeł etnohistorycznych bóstw w południowej Gwatemali opracowała Sandra Orellana (1981).

Dla Majów, kukurydza jest nie tylko niezbędna do przetrwania jako ich podstawowe pożywienie, ale też dla ich tożsamości kulturowej, związków rodzinnych a nawet umiejętności poprawnego posługiwania się ich językiem (Christenson, 2006: 209⁴).

Symbolika związana z kukurydzą jest dla nich tak ważna, że odwołuje się do niej nawet współczesne ustawodawstwo. W Gwatemali posłużyła do prawnego zdefiniowania poszczególnych grup rdzennych (*Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas*, b.d⁵).

1.2 Rola uprawy kukurydzy w źródłach utrzymania prekolumbijskich i współczesnych kultur Majów

Aby wyjaśnić, dlaczego kukurydza może pełnić tak ważną rolę w wierzeniach Majów, zacznę od omówienia znaczenia rolnictwa i wykorzystania kukurydzy jako źródła utrzymania społeczności. We wszystkich społecznościach przednowoczesnych, większość populacji (ponad 70%) ściśle zajmowała się rolnictwem. W przypadku prekolumbijskich społeczeństw Majów sugeruje się, że proporcja ta musiała być jeszcze wyższa i prawie wszyscy Majowie (co najmniej 90% populacji) się tym trudnili (Webster, 2002: 140; Marcus, 2004: 255). Etnografowie zajmujący się Majami południowej Gwatemali jeszcze w latach siedemdziesiątych odnotowali, że uprawianie *milpa* uważano za najlepsze zajęcie, mimo że posiadało to małe znaczenie ekonomiczne (Tax i Hinshaw, 1969: 71). *Milpa* to pole (słowo to pochodzi z języka nahuatl; za: Wilken, 1987: 55, przyp. 19⁶), na którym uprawia się kukurydzę, fasolę i rośliny dyniowate⁷ (Ilustracja 3).

⁴ Wszystkie cytaty (oprócz Tedlock, 2007, tłum. Izabeli Szybilskiej) w tłumaczeniu autora.

⁵ „Układ o tożsamości i prawach ludów rdzennych”, jeden z układów podpisanych podczas rozmów pokojowych w 1996 roku w Gwatemali. W praktyce najważniejszy akt prawny w Gwatemali gwarantujący ochronę rdzennych kultur i społeczności.

⁶ Przykłady majańskich słów oznaczających *milpa* zamieszcza Stross (2006: 581).

⁷ Nie będę w tym artykule opisywał złożoności prekolumbijskich i tradycyjnych praktyk rolniczych Majów Wyżyn i Nizin, ponieważ pragnę skupić się na samej ideologii związanej z kukurydzą. Niedawno opublikowana książka polskiego majologa Andrzeja Ulmera (2016: 345-374 i np. 154) zawiera szczegółowe omówienie debaty naukowej na temat rolnictwa i innych środków utrzymania starożytnych Majów Nizin. Warto zauważyć, że tak dla ideologii rolniczej tak i dla samych praktyk rolnych Majów niezwykle istotny jest problem zmiany i kontynuacji kulturowej tradycji prekolumbijskich (por. np. Hammond, 1978).

ILUSTRACJA 3. ROLNIK K'ICHE' W POBLIŻU RETALHULEU



Źródło: zdjęcie autora.

W przednowoczesnych społecznościach rolniczych dieta często oparta jest prawie wyłącznie na jednej lub kilku roślinach jadalnych (Larsen, 1995: 189). Wśród Maya, jak również wśród innych ludów mezoamerykańskich to kukurydza stanowi tzw. *superfood*. Pozostałości szkieletowe prekolumbijskich populacji przebadano przy użyciu spektrometrii mas w celu zmierzenia zmian proporcjonalności zawartości stałych izotopów azotu i węgla spowodowanych konsumpcją np. kukurydzy⁸. W publikacji Johna Gerry'ego i Harolda Krugera (1997), zebrano wyniki z wielu badań przeprowadzonych dla starożytnych populacji z regionu Petén, Belize i doliny Copán (w sumie 167 osobników)⁹. Wyniki sugerują, że kukurydza stanowiła większość pożywienia w diecie Majów, w przypadkach niektórych pozostałości szkieletowych badania pokazały, że roślina ta mogła stanowić więcej niż 90% pożywienia.

Dieta współczesnych Gwatemalczyków jest również zdominowana przez potrawę z kukurydzy. Żywność z jej zboża pokrywa ok. 60% dziennego zapotrzebowania na kalorie (Rojas Lima, 1989: 322). W większości przypadków są to po-

⁸ Dokładny opis tej metody badawczej i problemy związane z tego typu badaniami opisuje np. Robert Tykot (2006).

⁹ Podobne wyniki uzyskano również dla próbek ludzkich pozostałości ze stanowiska Iximché z Wyżyn Majów (Whittington i Tykot, 2000).

trawy i napoje powstałe na bazie masy kukurydzianej zmieszanej z wodą, a czasami z dodatkiem miodu lub kakao (Coe, 2005). Rodzaj potrawy czy napoju zależy od sposobu przygotowania masy, czyli od tego, czy była ona podpiekana oraz od sposobu i czasu mielenia kukurydzy (Coe, 2005: 137-140). To podstawowe zboże jest także używane do przygotowywania różnych piw. To spożywanie kukurydzy w formie płynów jest uważane za cechę przynależności do grupy rdzennej. Sophie Coe (2005: 137) uważa, że aby stać się *ladino*¹⁰ trzeba przestać pić napoje kukurydziane.

2.1 Symbolika kukurydzy w wielkim cyklu życia

Podstawowa interpretacja znaczenia kukurydzy zawarta jest m.in. w jednym z najważniejszych artykułów współczesnej majologii, *The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture* Roberta Carlsena i Martina Prechtela (1991). Autorzy opisują niezwykle ważną rolę koncepcji, którą nazwali *Jalaj-K'exoj*. Pierwsi, wcześnie XIX-wieczni majologowie interpretowali starożytnych Majów posiłkując się dwoma przekazami piśmiennymi pochodzącymi z Wyżyn Majów, *Popol Vuh* i tzw. *Kroniką Kaqchikel*. Jednak łączenie tych mitologicznych treści z wierzeniami starożytnych Majów było dość problematyczne (patrz np. Hoopes, 2011, Sachse, 2004). W późniejszym czasie, gdy wraz z nową falą zainteresowań antropologów zaczęto przyglądać się ludności rdzennej Ameryk pod kątem uwarunkowań geograficznych i politycznych, podkreślano cechy kultury współczesnych Majów jako tworu powstałego przede wszystkim w wyniku hiszpańskiej konkwisty i związanych z tym zmian osadniczych, społecznych i obyczajowych (Wolf, 1957; przykłady takich autorów wymieniają Carlsen i Prechtel, 1991). W odpowiedzi na powyżej opisane interpretacje powstał artykuł Carlsena i Prechtela, który był pierwszym tekstem pokazującym w satysfakcjonujący (pod względem standardów naukowych) sposób, nie tylko ciągłość między Majami prekolumbijskimi, lecz i związki ludów Wyżyn z Nizinami Majów. Ma to ogromne znaczenie dla współczesnej majologii, która od lat osiemdziesiątych XX wieku w swych rekonstrukcjach systemów wierzeniowych dotyczących ludów z Nizin, zaczęła ponownie zwracać uwagę na wierzenia znane z *Popol Vuh* (przede wszystkich mit o Hun Hunahpu i Xbalanque – patrz poniżej).

Esencją wszystkich wierzeń Majów jest koncepcja *Jalaj-K'exoj* (którą Carlsen i Prechtel nazwali od słów *jal* i *k'ex* w języku tz'utujil): „zaczynająca się w śmierci, *jal*

¹⁰ W Gwatemali mianem tym określa się ludzi posługujących się przede wszystkim językiem hiszpańskim.

jest zmianą ujawniającą się w przechodzeniu przez różne etapy życia, od narodzin, przez młodość i starość, aż w końcu powracająca do śmierci. Symbolicznie jest zmianą zachodzącą na zewnątrz, na kolbie”, zaś *k'ex* „jest zmianą w nasieniu i odwołuje się do zmiany pokoleń [...] do przekazywania, nabywania i tym samym ciągłości życia” (Carlsen i Prechtel, 1991: 26). Wedle Carlsena i Prechtela (1991: 29; porównaj z Christenson, 2006: 211) Majowie wierzą, że kiedy ktoś umiera, to pewnego rodzaju esencja życiowa odradza się w jego następcach. Dla badaczy koncepcja *Jaloy-K'exoj* z centralnym mitem o *Kotsej Juyu Ruchiliew* („Kwitnącej Góry Ziemi”), który występował w tradycjonalistycznych społecznościach Tz'utujil i K'iche' miasteczka Santiago Atitlán, położonego nad jeziorem Atitlán.

Dla mieszkańców Atitlán, Kwitnąca Góra Ziemi była „miejszem w środku świata, które objawia się jako kukurydza albo drzewo” (Carlsen i Prechtel, 1991: 27). Miejsce to istniało przed początkiem świata, i było kolebką wszystkiego, co żyje. Według Carlsena i Prechtela wierzenie to mówi, że wszystko co istnieje wyrosło jako owoce tej rośliny. Po rozrzuconiu nasion oraz wyżywieniu roślin-potomstwa¹¹, które z nich wyrosło, drzewo to istniało jako pień, pozostałość po oryginalnym „ojcu/matce” (*Ti Tie Ti Tixel*) (Carlsen i Prechtel, 1991: 27). Mit ten ma tak ważne znaczenie, że Kwitnąca Góra Ziemi jest przedstawiona na ołtarzu kościoła katolickiego w Santiago Atitlán¹² (Ilustracja 4).

Ta góra/drzewo potrzebne są do odnawiania i regenerowania świata. Dzieje się tak tylko wtedy, gdy jest ono we właściwy sposób „odżywiane” za pomocą rytualnych ofiar i modlitwy (Carlsen i Prechtel, 1991: 27-28). Związane z nim zwyczaje posiadają liczne związki z koncepcją przodków. Dary ofiarne są przekazywane za pomocą „dziury” wykopanej w ziemi nazywanej przez Tz'utujil – *r'muxux*, co oznacza pępowinę (Christenson, 2004: 178 przyp. 445).

¹¹ W rolnictwie mezoamerykańskim wykorzystuje się tzw. drzewo matkę, aby chronić młode i wrażliwe drzewa przed promieniowaniem słonecznym (patrz: Whitmore i Sanders, 2001: 55-56).

¹² Związki ikonografii ołtarza z wierzeniami rdzennymi są przedmiotem opublikowanego doktoratu Allena Christensona (1998).

ILUSTRACJA 4. OLTARZ W KOŚCIELE SANTIAGO ATITLÁN, PRZEDSTAWIA ON „KWITNĄCĄ GÓRĘ”
(PRZYODZOBIONĄ LICZNYMI MOTYWAMI WEGETACYJNYMI NP. WOLUTAMI PRZYPOMINAJĄCYMI LIŚCIE
ROŚLINY KUKURYDZY)



Źródło: zdjęcie autora.

Związki znaczeniowe między prokreacją a roślinnością są też obecne także w języku używanym przez atitecos (czyli mieszkańców Atitlán). Nasiona kukurydzy są określane słowem *muk*, („Ci schowani”) albo nawet *jolooma* („małe czaszki”), co podkreśla, że powstają wskutek śmierci rośliny; (Carlsen i Prechtel, 1991: 28). Kiedy wypuszczają się pędy, atitecos mówią *xlexa* („jego twarz wyszła”) a młode rośliny które wyrosną z nasionek będą nazywane *tak ai* („malcy”, czyli dzieci) stanowiąc końcowy efekt wewnętrznej przemiany *k'ex*. Wkrótce rośliny te dojrzewają, rozmnażają się i umierają. Dzięki przemianie od nasiona do dojrzałej rośliny spełnia się potencjał zmiany typu *jal* (Carlsen i Prechtel, 1991: 28).

Atitecos opisują życie kukurydzy za pomocą cyklu życia człowieka, jego narodzin, dojrzewania, narodzin potomstwa i śmierci. Narodziny są określane często jako „kiełkowanie” albo „powrót” dziecka (Carlsen i Prechtel, 1991: 28). Jak wspomniano wyżej, wierzy się, że esencja życia po śmierci odradza się w potomstwie, co opisuje Allen Christenson (2006: 11):

Majowie nie czczą oddzielnie przodków. Oni rozpoznają obecność przodków wśród nich. Jest ona częścią ich krwi i ciała, odnawiana z każdym posiłkiem przez tę samą kukurydzę, której użyto do stworzenia „pierwszych ludzi” na początku czasu. Tak długo jak oni żyją to ich przodkowie są żywi i obecni

Najbardziej widoczne jest to w specyficznej więzi łączącej wnuki i dziadków. Tradycyjnie otrzymują oni po sobie imiona. Samo *k'exel* („moje następstwo”, *k'ex*) jest wręcz traktowany jako symboliczny rodzic swojego biologicznego rodzica, i zdarza się, że dzieci zwracają się per „dziecko” do swoich biologicznych rodziców, a rodzice zwracają się do dzieci jak do swoich rodziców (Carlsen i Prechtel 1991, 29).

2.2 Ludzie z kukurydzy

Powyżej opisana symbolika Majów wiąże się z wierzeniem, że ludzie są zrobieni z kukurydzy. Cykl narodzin, dojrzewania, prokreacji i śmierci opisywano za pomocą symboli rolniczych. Nie polega to tylko na porównaniach do etapów wzrostu kukurydzy, lecz na wierze w istnienie i przekazywanie „siły” życiowej. Roślina ta to esencja bycia Maya, „boska substancja” (Christenson, 2006). Allen Christenson przywołuje interesujący rytuał zaobserwowany w XVII wieku przez Francisco de Fuentesą y Guzmána (n.v. Fuentes y Guzman, 1932; za Christenson, 2006: 209). Po narodzeniu się męskiego potomka palono krew pochodząca ze sznurka pępowinowego, tak by powstały z niej dym mógł przeniknąć do kolby kukurydzy. Następnie sadzono ją w określonej części pola, a dziecko karmiono pokarmem powstałym z plonów tego obszaru do czasu, gdy będzie ono mogło samodzielnie zasadzić kukurydzę.

Podobne praktyki obserwowano u dwudziestowiecznych Tsotsil, którzy po narodzinach skrapiali kolbę kukurydzy krwią pępowinową, a następnie ziarna z tej kolby sadzili na maleńkiej *milpa* nazywanej „krwią dziecka” (Guitieras Holmes, 1961: 5-6). Plon używany był do przewidywania przyszłości potomka, a żniwo dzielono między wszystkich członków jego rodziny¹³.

Matki z Atitlán podczas okresu karmienia piersią jedzą tylko potrawy kukurydziane, dzięki czemu dziecko ma nabyć „prawdziwe” ciało. (Christenson, 2006: 210). Później przez kilka miesięcy karmione jest także żywnością przygotowaną wyłącznie z kukurydzy miejscowego pochodzenia (Christenson, 2006: 210). Jest to ważne w procesie stawania się prawdziwym członkiem społeczności Santiago Atitlán potrzebne do nauczenia się właściwego języka oraz zdobycia odpowiedniej wiedzy (Christenson, 2006: 210). Podawanie dzieciom wody zmieszanej z kukurydzą – nazywanej krwią – ma sprzyjać nauce mówienia i poznaniu obyczajów

¹³ Nasiona kukurydzy są powszechnie stosowane przez Majów do wróżenia (opis np. wróżb Tsotsil opisuje Evon Vogt [1976: 94-96]).

(Christenson, 2006: 210). Najbardziej zdolnym dzieciom podaje się mieszanekę wody, kukurydzy i kakao, co ma pomagać w rozwijaniu uzdolnień (kakao uchodzi za pożywienie podobne do kukurydzy, ale o większej mocy).

Boską naturę kukurydzy jako ciała objawia się też w obserwacjach Christensona na temat *ajq'ijab'* (tak zwanych opiekunów dni, l.p. *ajq'ij*). Według niego moc *ajq'ij* jest przekazywana nie tylko za pomocą – prowadzonej przez starszych kapłanów – nauki, ale także dzięki więzom pokrewieństwa i spożywaniu kukurydzy (Christensen, 2006: 211-212). Rytualne użycia tego zboża, związane z uznawaniem go za święty składnik cielesności można zaobserwować w bardzo wielu innych zachowaniach. Zasługującą na szczególną uwagę jest na przykład tradycja powstrzymywania się od spożycia potraw z kukurydzy (poszczenia) w bardzo ważnych momentach życia (zawarcie małżeństwa, narodziny lub śmierć krewnego) (n.v. Wisdom, 1940; za: Stross, 2006: 587).

2.3 Pole kukurydziane jako model wszechświata

To rytualne i głęboko zakorzenione w wierze znaczenie kukurydzy przenosi się na praktyki i doświadczenia rolnicze. Pole kukurydziane wyznaczane jest przy pomocy specjalnych, rytualnych sznurów mierniczych i postrzegane się jako mały model wszechświata¹⁴ (patrz: Powell, 2010). Wydzielanie przestrzeni odbywa się dzięki wyznaczeniu czterech narożników i środka. Taka figura ma ogromne znaczenie rytualne (patrz np.: Vogt, 1976: 58). K'iche' z Momostenango prowadzą ceremonię dzielenia i konstytuowania się wszechświata przemieszczając się do miejsc reprezentujących cztery narożniki świata i nieba. Jest to odniesienie do tworzenia rozumianego jako zasiewanie i sadzenie ich miasteczka (n.v. Tedlock, 1982; za: Freidel *et al.*, 1993: 413 przyp. 24). Tsotsil z Zinacantan nazywają środek pola kukurydzianego pępkiem wszechświata (*mixik' balamil* – Freidel *et al.*, 1993: 124). W interpretacji Freidela *et al.* (1993: 128) wiąże się to z występującym w ikonografii Nizin symbolicznym, „życie utrzymującym przewodem” wychodzącym z brzucha Boga Kukurydzy, łączącym ludzi z bogami i zabezpieczającym wzajemną więź między ich dwoma światami. Ta metafora przypomina powyżej przedstawioną historię o drzewie świata oraz związkach krwi pępowinowej z sadzeniem kukurydzy. Łączy się to z kwinkuksem¹⁵, symbolem koncepcji świata jako konstytuowanego

¹⁴ Dotyczy to też wyznaczanych w analogiczny sposób planów domostw Majów (Powell, 2010).

¹⁵ Nazywanym tak przez badaczy od nazwy pięcioelementowej figury umieszczanej na kościach do gry.

przez cztery narożniki – kierunki świata i środka, który jest i był nie tylko szeroko rozpowszechniony wśród współczesnych i starożytnych Majów, lecz był już znany w poprzedzających je kulturach prekolumbijskich (Taube, 2004: 16-19, patrz poniżej).

3.1 Wierzenia związane z kukurydzą w przeszłości przedkolumbijskiej i okresie kolonialnym

Informacje, że wierzenia związane z kukurydzą miały ogromną wagę w systemie wartości dawnych i Majów z Wyżyn, można znaleźć w literaturze rdzennej z okresu kolonialnego i podboju (Christenson, 2004; Maxwell i Hill, 2006). Najważniejszym ze źródeł piśmienniczych jest wspomniane *Popol Vuh*, zapis starszych ustnych tradycji sporządzony przez anonimowego K'iche' – pochodzący z okresu podboju Gwatemali. Znany jest on nam z XVIII-wiecznej kopii sporządzonej przez księdza Francisco Ximéneza.

Carlsen i Prechtel (1991: 30-31) zapewniają, że wbrew temu, co twierdzą niektórzy badacze, wśród współczesnych Maya z Santiago Atitlan nadal przekazywane są ustnie tradycje podobne do tych opisanych w *Popol Vuh*, np. opowieść znana pod nazwą *R'xin Tuj* („o Łażni Parowej”, w języku Tz'utujil). W życiu współczesnych mieszkańców regionu wciąż możemy zaobserwować zwyczaje znane z przekazów opisanych w *Popol Vuh*.

Popol Vuh zaczyna się od opisu bóstw stwórców, które zadają pytanie „Jak ma być zasiane” i „kiedy nastanie świt dla wszystkich” (Carlsen i Prechtel, 1991: 31; Christenson, 2004: 61). Odwołują się one do początków świata. Według Carlse i Prechtela można wiązać to z koncepcją *Jalok-K'exoj*. Tekst opisuje stworzenie wszechświata w sposób podobny do przygotowaniu pola uprawnego:

Wielkie jest to wydarzenie i jego podsumowanie ukończenia i zapłodnienia nieba i ziemi, ich czterech rogów i czterech stron. Wszystko to zostało potem wymierzone i wydzielone w cztery podziały, poprzez składanie i rozciąganie lin mierniczych łona ziemi i łona nieba (Christenson, 2004: 56).

Popol Vuh zawiera również historię tzw. Boskich Bliźniaków. Pierwsi bliźniacy, Hun Hunahpu i Vucub Hunahpu udali się do Xibalba, podziemnej krainy bóstw śmierci i chorób. zostali tam zabici przez władców Xibalba. Głowę Hun Hunahpu umieszczono na Drzewie Kalebasowym. I z tego drzewa zapłodniła poprzez naplucie na rękę, córkę jednego z władców Xibalba. Kobieta rodzi dzieci: Hunahpu i Xbalanque, czyli Boskich Bliźniaków (Christenson, 2004). Jak zauważa Carlsen i Prechtel (1991: 31) plwocina jest symbolicznym nasieniem. Słowo *k'axaj* (lub

k'exaj) – oznacza ślinę. Zdaniem badaczy w *Popol Vuh* zastosowano grę słów w celu uzyskania efektu poetyckiego.

Podobnie jest z głową wielkiego władcy: tylko dzięki ciału jego twarz dobrze wygląda. Gdy bowiem umiera, ludzie lękają się jego kości. A przecież jego syn w życiu jest jak jego ślina, jego plwocina, bez względu czy jest synem wielmoży, czy rzemieślnika lub mówcy. Ojciec nie znika, lecz wciąż dopełnia się jego żywot. Nie niknie, nie ginie oblicze władcy, wojownika, rzemieślnika, mówca. Jednak porzuca swoich synów i córki. (Tedlock, 2008: 136-137; por. z: Christenson, 2004: 116).

Następnie synowie Hun Hunahpu wyruszają do Xibalba, aby pomóc ojca. Przed wyprawą sadzą kukurydzę i mówią swojej rodzinie, że jeśli ona zakiełkuje będzie to oznaczać, że przetrwali przygody w zaświatach, a jeżeli uschnie – że umarli (Christenson, 2004: 148, 177-178). W zaświatach zostają wrzuceni do pieca przez władców Xibalba, i umierają. Ich „kości zostały zmielone na licu kamienia jak dobrze zmielona masa kukurydziana” (Christenson, 2004: 167). Po pięciu dniach powracają do życia. Tymczasem zasadzona przez nich roślina kukurydzy najpierw wysycha, a następnie w cudowny sposób ożywa i zaczyna ponownie kwitnąć.

Carlsen i Prechtel (1991: 31) łączą elementy tej historii z ceremonią współczesnych atitecos odprawianą ku czci przekształcenia się śmierci w nowe życie, związaną z zasiewaniem kukurydzy (małymi czaszkami). W ceremonii tej stosuje się specjalny napój z tego zboża, zwany *maat*, który symbolizuje spermę. Jak zauważyła Linda Schele, mieszanki masy kukurydzianej i wody, zarówno symbolicznie jak i fizycznie, ze względu na kolor i konsystencję, przypominają męskie nasienie (Freidel *et al.*, 1993: 181). Według Tz'utujil, napój ten jest pity z tykwy reprezentującej czaszkę, co może mieć związek z kalebasami z drzewa, na którym powieszono głowę Hun Hunahpu. Carlsen i Prechtel (1991: 32) opisują specjalny sposób przyrządzenia napoju *maat* nawiązujący do wyżej opisaney historii z *Popol Vuh*. Aby go przygotować, ziarna podpieka się w piecu przed zmieleniem. Podobne napoje są stosowane w rytuałach występujących w różnych grupach Majów. Jeden z informatorów Allena Christensona zasugerował, że picie *maat* symbolizuje „zwycięstwo nad śmiercią i ogniami podziemia” (Christenson, 1998: 122-123).

Także Allen Christenson (2004: 177, przyp. 445) odnotowuje, że z mitem mogą być związane także inne elementy ceremonii siania z Santiago Atitlán. Jest to m.in. ustawianie świeczek w punktach reprezentujących cztery strony świata. Piąta umieszczana jest w środku pola, w dołku wysypanym popiołem powstałym w wyniku spalenia specjalnej kolby kukurydzy nazywanej *j'ox* („Bliźniaki”) (Christenson, 1998: 114-122). Dziura w ziemi pozwala ofierze dostać się do Zaświatów.

Ximénez, ksiądz, który sporządził znaną nam kopię *Popol Vuh* zauważył także podobne ceremonie rozpowszechnione wśród K'iche' w okresie kolonialnym. Pisał o tym, że czasami ludzi chowano na polach kukurydzy, aby odrodzili się jako ta roślina (n.v. Ximénez, 1929; za: Christenson, 2004: 114 przyp. 271).

Historia *Popol Vuh* kończy się zwycięstwem Boskich Bliźniaków nad Władcami Xibalba, po którym bracia wstępują do nieba. Jeden z nich staje się słońcem, a drugi – księżycem (Christenson, 2004: 179). W interpretacji Carlsena i Prechtela „świt” wiąże się z zakwitaniem kukurydzy, a więc zasadą *Jaloj-K'exoj*.

Oprócz historii Boskich Bliźniaków, *Popol Vuh* zawiera również opis stworzenia ludzi. Bogowie chcieli, aby ludzie oddawali należną im cześć. Jednak ich wcześniejsze wysiłki nie przyniosły sukcesu. Pierwsi ludzie, stworzeni z gliny i drewna byli głusi i nie słuchali bóstw. Sukces nastąpił dopiero po odnalezieniu żółtej i białej kukurydzy pod górą zwaną Paxil (*paxil* oznacza w k'iche' złamaną lub rozdzieloną; Christenson, 2004: 180-181). Dziewięciokrotnie zmielone przez Xmukane nasiona posłużyły im do stworzenia ludzkości. Motyw ten pojawia się także w *Kronikach Kaqchikel* (Maxwell i Hill, 2006). Historia kukurydzy ukrytej pod górą występuje również w tradycjach ustnych ze środkowego Meksyku jako niezależny mit (Bierhorst, 1998)¹⁶.

3.2 Prekolumbijska historia symboliki kukurydzy

Badacz religii mezoamerykańskich, Karl Taube argumentuje, że pewna cześć rolniczej symboliki kultury Majów, tzn. wspomniane już symbole „kwinkunksu”, są prawdopodobnie przejęte z tzw. kultury Olmeków, która archeologicznie jest interpretowana jako wcześniejsza. Do symboli związanych z rolnictwem zalicza on także, powiązane z kwinkunksem, pojęcia: czwórzielności świata i jego czterech stron oraz użycie siekierokształtnych, które zdaniem Taube symbolizowały kukurydżę. Twierdzi on, że: „Symbolizm ten mógł rozwinąć się już we wczesnym okresie formatywnym i jest on w pełni rozwinięty podczas środkowego okresu formatywnego w La Venta [900-400 p.n.e., MG], kiedy kukurydza staje się domi-

¹⁶ Podobna historia jest jednak dobrze znana np. z tzw. *Leyenda de los Soles* z kodeksu Chimalpopoca (Bierhorst, 1998: 6-8; Christenson, 2004: 181 przyp. 454) z Centralnego Meksyku. Wielu badaczy sugeruje, że pewne elementy mitów o ukrytej kukurydzy czy tworzeniu człowieka mogą nie być tradycją szeroko rozpowszechnioną we wczesnych okresach prekolumbijskich, lecz późnymi wpływami, u schyłku okresu przedhiszpańskiego ekspansywnych kultur Meksyku (Frauke Sachse, komunikacja personalna), choć istnieją także interpretacje rzutujące te mity do wcześniejszych okresów (np. Freidel *et al.*, 1993: 138-139).

nującym pożywieniem Olmeków” (Taube, 2004: 18). Również David Freidel i Linda Schele interpretują olmecką symbolikę kierunków świata jako pierwowzór pojęć starożytnych Majów Nizin. Olmeci wpisywali w kwinkunks kropki i kreski, a w najbardziej rozwiniętych wersjach w środku takiego układu umieszczali olmeckie bóstwo lub władcę otoczonego przez drzewo świata (Freidel *et al.*, 1993: 137). Badacze uważają też, że motywy przedstawiające tzw. *Cleft Mountain* („Rozdzieloną Górę”), występujące w sztuce Olmeków, były prototypami „świętych gór” znanych z ikonografii Maya.

Analizy lingwistyczne wskazują na bardzo duże podobieństwa między słownictwem związanym z kukurydzą i rolnictwem w różnych językach Maya (Brown, 2006: 652). Według badań glottochronologicznych wiele słów prawdopodobnie pochodzi z bardzo wczesnego języka protomajańskiego (Brown, 2006: 652)¹⁷. Wielu badaczy wskazuje również na pewnego rodzaju powiązania pomiędzy słowami, w tym słownictwa rolniczego w językach mixe-zockich i rodziną języków majańskich (Campbell i Kauffman, 1976: 84; Stross, 2006: 560-561). Biorąc pod uwagę propozycję identyfikacji kultury olmeckiej jako wspólnoty posługującej się przodkiem współczesnych języków mixe-zockich oraz zapożyczenia językowe ze strony Majów możliwe jest, że symbolika ta rzeczywiście została przejęta od Olmeków.

Niezależnie od charakteru powiązań z kulturą olmecką, istnieje rozległy materiał dokumentujący, że w późniejszych okresach istniał system mitologiczny związany z motywem czwórdzielnego świata, drzewa życia lub rośliny kukurydzy, bóstwa kukurydzy i ofiary władcy. Większość rekonstrukcji religijnych dotyczy społeczeństw z nizin, jednak jak zostało to wspomniane powyżej, rekonstrukcje te bazują na wierzeniach zawartych w bogatym materiale etnograficznym i w źródłach etnohistorycznych z Wyżyn Maya. Mogłoby to wskazywać, że pewne koncepcje były uniwersalne dla całego regionu Maya. Bóg kukurydzy był jednym z najważniejszych bóstw prekolumbijskiego panteonu i cały szereg badaczy uważa (Coe, 1989; Taube, 1992: 41-51; Bassie-Sweet, 2002; Freidel *et al.*, 1993; i wielu innych), że jest on odpowiednikiem Hunahpu wspomnianego w *Popol Vuh*. Według rekonstrukcji Davida Freidela i Lindy Schele (1993) mit kreacyjny Nizin z okresu klasycznego musiał przypominać historię Boskich Bliźniaków i ich zmartwychwstania, a zmartwychwstanie ich ojca musiało być związane z podzieleniem się (ukonstytuowaniem się świata) i staniem się „drzewem kukurydzy”. Przykłady uwidocznione zostały na płaskorzeźbach w grobowcu Pakala z Palenque. Carlsen i Prechtel (1991:

¹⁷ Lingwiści szacują, że język ten był w użyciu ok. 4250 lat temu (np. Brown 2006: 648).

34-35) proponują, aby nawiązania ikonografii sarkofagu interpretować jako dowód na istnienie w czasach starożytnych koncepcji podobnych do *Jaloi-K'exoj*. Analizy ikonograficzne (np. Bassie Sweet, 2002; Schele i Mathews, 1996) przedstawień władców okresu klasycznego, pokazują, że starali się oni utożsamiać z bóstwem kukurydzy. Brali udział w obrzędach ofiarnych związanych z płodnością, a ich rola jako przodków była gloryfikowana przez ich następców. Ważnymi źródłami dla wierzeń Majów był mógł być cykl wegetacyjny kukurydzy oraz przekazywanie prawa do ziemi przez członków arystokratycznych rodów (McAnany, 2000).

4. Dyskusja, pochodzenie koncepcji związanych z kukurydzą

Rolnictwo jest niezwykle ważnym źródłem metafor pokazujących człowieka jako stwórcę, który poprzez uprawę płodzi swój świat. Badania Williama Hanksa (1991) nad antropologią praktyk językowych Maya z półwyspu jukatańskiego dowodzą, że to codzienne doświadczenia na polach uprawnych są miejscem powstawania i tworzenia odniesień dla poznawania świata. Dla Christiana Pragera (2011) mezoamerykańska symbolika roślinna była rezultatem naturalnych procesów kognitywnych, prowadzących do poznania świata zdominowanego przez intensywną wegetację. Według koncepcji polskiego religioznawcy Tadeusza Margula (np. 1986), proces ten można nazwać ekologizacją religii czy też rytualizacją środowiska naturalnego. Komparatywne badania antropologiczno-archeologiczne sugerują, że wszystkie wczesne cywilizacje (tzn. społeczeństwa złożone) uważały, że ta sama logika i obserwacje mogą zostać użyte do opisywania społeczeństwa, natury i zjawisk nadnaturalnych (Trigger, 2003: 209-433).

Bruce Trigger zauważa, że wszystkie wczesne społeczności złożone wydały się tworzyć ideologię opartą na kulcie płodności. Kapłan – władca jest zdolny do centralizacji władzy politycznej jako pośrednik bogów lub przodków, może pozyskać ich łaskę (płodności) dzięki ofiarom i poświęceniom (Trigger, 2003). Dokładnie tak przedstawiana jest rola władców starożytnych Majów w ikonografii (np. Freidel *et al.*, 1993). Odnosząc się do myśli Andrzeja Wiercińskiego (2011), wierzenia Majów można również interpretować jako elementy „ideologicznego systemu adaptacyjnego” jako związane z potrzebą zrozumienia ważnych zjawisk przyrody oraz porządku społecznego.

Moim zdaniem dodatkowej analizie należy poddać zjawisko świętości kukurydzy jako nośnika „siły” życiowej. Kieruję się tutaj wywodem Jerzego Wasilewskiego (2011: 97 i n.), który uznał, że jedną z przyczyn obecności w kilku kultu-

rach Starego Świata tabu jedzeniowego związanego z zakazem konsumpcji pewnych zwierząt jest to, że niektóre zwierzęta są (albo są postrzegane) jako mięsożerne. Uważa on, że mięsożerność była niepożądana. Nieuchronnie wiązała się ona ze spożywaniem krwi, stanowiącej nośnik boskiej esencji życia „wydanej przez ziemię istotom żywym”. Stąd też podczas uboju rytualnego zwierzę musi się wykrwawić. Z kolei u Majów, np. u Lakandonów, podczas zabijania stworzeniu skręca się kark, aby nie uroniona została ani jedna kropla krwi (Milan Kovac, komunikacja osobista).

Koncepcja *Jaloj-k'exoj* wydaje się wiązać ideami esencji życiowej i jej świętego nośnika. U wszystkich ludów majańskich istnieje wierzenie w „siłę życiową”. Robert Hill, odwołując się do prac Alfredo Lópeza Austina oraz w oparciu o kolonialne słowniki Kaqchikel, zaproponował, w odniesieniu do Kaqchikel, istnienie trzech rodzajów sił (elementów), które odpowiadają koncepcjom azteckim: *tonalli*, *teyolia*, *ihiyotl*. Miały to być: ulokowana w głowie *natub* – siła przeznaczenia, ulokowana w sercu – *q'ux* – odpowiedzialna za funkcje kognitywne oraz życiodajną siłę, którą Kaqchikel oraz K'iche' określali *uxla* („dusza, opary, zapach, oddech”) (Hill, 1992: 88-91). Zdaniem majologów (np. Houston i Stuart, 1998; patrz omówienie w: Fitzsimmons, 2012), koncepcje środkowo-meksykańskie nie odpowiadają dokładnie koncepcjom majańskim (lub na takie stwierdzenie nie pozwala na to obecny stan badań). Sam López Austin (1988) jako analogiczną do swojej interpretacji *tonalli* uznawał znaną m.in. z badań etnograficznych Evona Vogta koncepcję Tsotsil. Dotyczy ona siły zwanej *ch'uhlel*, która posiada podobną charakterystykę (np. związki z powietrzem, oddechem, opisana też jest jako mogąca mieścić się w różnych częściach ciała i w pożywieniu), lecz mieści się nie w głowie (jak *tonalli*), a w sercu. *Ch'uhlel* związana jest językowo z słowami *ch'uh/k'uh*, („boski”, np. *k'uhul ajaw*, czyli boski władca) znanymi również z tekstów hieroglificznych. Pochodzenie tych „sił życiowych” wyjaśnia mezoamerykańska idea, wedle której konsumując kukurydzę Maya zabija ją dla swojego życia, ona sama żywi się ziemią, ziemia zaś jest pojmowana jako bóstwo śmierci i jednocześnie kraina zmarłych. Życie Maya prowadzi go zatem do śmierci (Fitzsimmons, 2012; porównaj z opisem *Jaloj-K'exoj*). Jedząc kukurydzę nabywa on tożsamość swoich dzieci i przodków i jednocześnie ustanawia wzajemnościową relację z bóstwami ziemi i śmierci (Fitzsimmons, 2012). Taka interpretacja i fakt, że esencja życiowa ma również moc kognitywną¹⁸ sugeruje, że być może święty symbolizm kukurydzy

¹⁸ Christenson (2006) opisuje, że zdaniem *aj q'ijab* („opiekunów dni”) im więcej spożywa się kukurydzy, tym większą ma się moc magiczną, bo tym lepszy ma się wzrok i można widzieć rzeczy znajdujące się daleko w zupełnie innym miejscu albo zdarzenia z przeszłości i przyszłości.

wyrasta z systemu socjokosmologii, który wydaje się być podobny do tzw. perspektywizmu indiańskiego, zaproponowanego przez Eduarda Viveirosa de Castro (1998). Jedną z kluczowych cech perspektywizmu, jest podobny status ontologiczny różnych bytów. Byty odróżnia ich „powierzchniowa”, cielesna forma, którą tworzą specyficzne relacje z innymi bytami (patrz: Buliński, 2011: 108-109). Jak pisze Filip Rogalski (2013) we *Wprowadzeniu do polskiego przekładu pracy „Immanencja Wroga” Eduardo Viveirosa De Castro*:

Badania Viveirosa de Castro oraz pokrewne prace innych amazonistów [...] doprowadziły do stwierdzenia, że społeczeństwa tubylcze tego regionu budują swoją tożsamość na podstawie elementów pochodzących z zewnątrz [...], które na drodze asymilacji o charakterze często dosłownie lub metaforycznie kanibalistycznym, stają się częścią i budulcem tożsamości grupy.

Uważam, że wspomniana relacja wzajemnościowa Majów z bóstwami ziemi i śmierci i przodkami jest analogiczna do powyżej opisanego mechanizmu tworzenia tożsamości. Symbolika kukurydzy dla Majów nie wynika zatem całkowicie z jej ważnej ekonomicznej roli jako pożywienia, tylko z indiańskich struktur filozoficzno-mentalnościowych, w których to ona jest elementem budującym tożsamość Majów. Dlatego dla wielu Majów to właśnie kukurydza jest definicją „majańskości”. Aby być prawdziwym Maya trzeba być karmionym kukurydzą (Christenson, przyp. 423, 185).

5. Zakończenie. Współczesne znaczenie tej symboliki

Podsumowując, to kukurydza spełnia najważniejszą rolę w kulturze Majów. Koncepcja *jaloj-k'exoj* związana z cyklem wegetacyjnym tego zboża jest źródłem szacunku dla przodków i poczucia obowiązku podtrzymania ich pod postacią własnych dzieci, wyznaczając w ten sposób ich sens życia zgodny z własnym, a nie narzuconym dziedzictwem kulturowym.

Ważne jest również podkreślenie, że dla Majów z Gwatemali idea kukurydzy będąca esencją ich kultury, istnieje od samego początku. Nikt nie odbierze rdzennym mieszkańcom, a jednocześnie najbardziej poszkodowanym w konfliktach zbrojnych i społecznych bogactwa kulturowego i dziedzictwa prekolumbijskiej cywilizacji.

Wierzenia związane z kukurydzą stają się czasem źródłem poważnych problemów zdrowotnych. Zboże to (i tym samym zdominowana przez nie dieta) nie zawiera odpowiedniej ilości żelaza (Larsen, 1995: 189). Jego niedobór powoduje

poważne choroby, które stanowią zagrożenie dla rdzennych mieszkańców Gwatemali. Zaobserwowano u nich anemię i inne objawy spowodowane niewłaściwym żywieniem (MacArthur, b.d.). Wynika z tego, że ich sposób odżywiania się niestety wymaga zmiany. Stanowi to wyzwanie dla antropologów, etnografów i archeologów, którzy powinni pomóc Majom w zachowaniu ich bogactwa kulturowego, ale z uwzględnieniem współczesnej wiedzy medycznej.

Podziękowania

Artykuł dedykuję zmarłemu w 2016 roku Dennisowi Tedlockowi, wybitnemu specjalście i popularyzatorowi kultury K'iche'. Chciałbym podziękować również profesor Frauke Sachse, która była najlepszym wykładowcą, jakiego spotkałem podczas studiów zarówno na Uniwersytecie Warszawskim, jak i na Uniwersytecie w Bonn – powyższą pracę zainspirowały zajęcia prof. Sachse *Ethnographie des Hochlands von Guatemala*. Dziękuję również dwóm anonimowym recenzentom za komentarze oraz pani Beacie Berezie, za opiekę redaktorską nad tekstem.

Bibliografia

- „Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas”, *Guatemala en Naciones Unidas*, <http://www.guatemalaun.org/bin/documents/Acuerdo%20Pueblos%20Ind%C3%ADgenas.pdf> (dostęp 14.08.2016).
- Bassie-Sweet, K. (2002), „Corn Deities and Complementary Male/Female Principle”, w: L.S. Gustafson, A.N. Trevelyan (ed.), *Ancient Maya Gender Identity and Relations*. Westport, London: Bergin&Garvey, ss. 169-190.
- Bierhorst, J. (2002), *Mythology of Mexico and Central America*, Oxford: Oxford University Press.
- Brown, C.H., (2006), „Glottochronology and the Chronology of Maize in the Americas”, w: J. Staller et al. (ed.), *Histories of Maize. Multidisciplinary Approaches to the Prehistory, Linguistics, Biogeography, Domestication, and Evolution of Maize*, New York: Routledge, ss. 648-664.
- Braakhuis, H.E.M. (2010), *Xbalanque's Marriage: A Commentary on the Q'eqchi' Myth of Sun and Moon*, praca doktorska, Uniwersytet w Lejdzie, <http://hdl.handle.net/1887/16064> (dostęp 10.05.2017).
- Buliński, T. (2011), „Ludzie, zwierzęta i duchy w świecie Indian Amazonii. Wstęp do perspektywizmu”, w: A. Mica, P. Łuczeczko (red.) *Ludzie i nie-ludzie. Perspektywa socjologiczno-antropologiczna*, Pszczółki: Orbis Exterior, ss. 89-113.
- Campbell, L. R., Kaufman, T. (1976), „A Linguistic Look at the Olmecs”, *American Antiquity*, vol. 41, no 1, ss. 80-89.

- Carlsen, R., Prechtel M. (1991), „The Flowering of the Dead: An Interpretation of Highland Maya Culture”, *Man*, vol. 26, No. 1, ss. 23-42.
- Carmack, R.M., Mondloch, J.L. (1983), *Título de Totonicapán: texto, traducción y comentario*, México: UNAM.
- Christenson A.J. (1998), *Scaling the Mountain of the Ancients: The Altarpiece of Santiago Atitlan*, praca doktorska, Texas: University of Texas.
- Christenson A.J. (2004), *Popol Vuh: Sacred Book of the Quiché Maya People*, Mesoweb, www.mesoweb.com/publications/Christenson/PopolVuh.pdf (dostęp 10.03.2010)
- Christenson A.J., (2006), „You Are What You Speak: Maya as the Language of Maize”, w: F. Sachse (ed.), *Maya Ethnicity: The Construction of Ethnic Identity from Preclassic to Modern Times*, Markt Schwaben: Saurwein, ss. 209-216.
- Clark, J.E. (1991), „The Beginnings of Mesoamerica: Apologia for the Soconusco Early Formative”, w: W.R. Fowler (ed.), *The Formation of Complex Society in Southeastern Mesoamerica*, Boca Raton: CRC Press, ss. 13-26.
- Clark, J.E. (2010), „Chiapas Interior Plateau”, w: S.T. Evans, D.L. Webster (eds.) *Archaeology of Ancient Mexico and Central America: An Encyclopedia*. London: Routledge, ss. 123-127.
- Coe, M.D. (1989), „The Hero Twins: Myth and Image”, w: B. Kerr, J. Kerr (ed.), *The Maya Vase Book: A Corpus of Rollout Photographs of Maya Vases*, vol. 1, New York: Kerr Associates. ss. 161-184.
- Coe, S. (2005), *Americas First Cuisines*. Fifth edition, Austin: University of Texas Press.
- De Castro, E.V. (1998) „Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, no. 3, ss. 469-488.
- Fitzsimmons, J.L. (2012), *Death and the Classic Maya Kings*, Austin: University of Texas Press.
- Freidel, D, Schele, L. (1990), *Forest of Kings*, New York: Quill William Morrow.
- Freidel, D. et al. (1993), *Maya Cosmos*, New York: Quill William Morrow.
- Fuentes y Guzmán, F. (1932 [1699]), *Recordación Florida*, vols. 1-3, Guatemala: Biblioteca Goathemala.
- Gerry, J.P., Kruger, W.H. (1997), „Regional Diversity in Classic Maya Diet”, w: S. Whittington, D. Reed (eds.), *Bones of the Maya: Studies of Ancient Skeletons*, Washington: Smithsonian Institution Press, ss. 196-207.
- Guiteras, H.C. (1960), „La familia tzotzil en la salud y en la enfermedad”, *Tlatoani*, vol. 13, ss. 4-6.
- Hammond, N. (1978), „Myth of Milpa: the Agricultural Expansion in The Maya Lowlands,” w: P.D. Harrison, B.L. Turner (eds.), *Prehispanic Maya Agriculture*, Albuquerque: University of New Mexico, ss. 23-34.
- Hoopes, J. W. (2011), „A Critical History of 2012 Mythology”, *Proceedings of the International Astronomical Union*, no. 278, ss. 240-48.

- Houston, S., Stuart, D. (1998), „The Ancient Maya Self: Personhood and Portraiture in the Classic Period”, *RES: Anthropology and Aesthetics*, no. 33, ss. 73-101
- Hill, R.M. (1992), *Colonial Cakchiquels: Highland Maya Adaptations to Spanish Rule, 1600-1700*, Fort Worth: Harcourt Brace Jovanovich.
- Hlebowicz, B. (2015), „Algonkini, Kikapowie, Ute i inni. O nazywaniu grup tubylczych Ameryki Północnej w polskojęzycznej literaturze naukowej i popularnonaukowej” *Lud*, no. 99, ss. 297-319.
- Larsen, C.S. (1995), „Biological Changes in Human Populations with Agriculture”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, ss. 185-213
- López Austin, A. (2004), *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los Antiguos Nahuas*, (Segunda reimpresión), México: UNAM.
- Love, M. (2007), „Recent Research in the Southern Highlands and Pacific Coast of Mesoamerica”, *Journal of Archaeological Research*, vol. 15, no. 4, ss. 275-328.
- Maxwell, J.M., Hill, R.M. (2006), *Kaqchikel Chronicles: The Definitive Edition*, Austin: University of Texas Press.
- McAnany, P.A. (2000), *Living with the Ancestors: Kinship and Kingship in Ancient Maya Society*, Austin: University of Texas Press.
- McArthur, I. (b.d.), „Malnutrition in Guatemala”, *Inter-American Development Bank*. <http://www.iadb.org/en/topics/health/malnutrition-in-guatemala,3866.html>, (dostęp: 4.08.2016)
- Marcus, J. (2004), „Maya Commoners: The Stereotype and Reality”, w: Lohse J.C., Valdez F. (ed.), *Ancient Maya Commoners*, Austin: University of Texas Press, ss. 255-284.
- Michalik, P.G. (2016), *Podmiejskim do Indian: reportaże z Meksyku*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Mikoś, K. (2011), „Nauka i jej popularyzatorzy wobec fenomenu 2012”, *Nomos*, no. 73/74, ss. 121-147.
- Mora-Marín, D.F. (2005), „Kaminaljuyu Stela 10: Script Classification and Linguistic Affiliation”, *Ancient Mesoamerica*, no. 16, ss. 63-87.
- Orellana, S.L. (1981), „Idols and Idolatry in Highland Guatemala”, *Ethnohistory*, 28, no. 2, ss. 157-177.
- Orellana, S.L. (1995), *Ethnohistory of the Pacific Coast*, Lancaster: Labyrinthos, 1995.
- Parsons, L.A. (1986), *The Origins of Maya Art: Monumental Stone Sculpture of Kaminaljuyu, Guatemala, and the Southern Pacific Coast*, Washington D.C: Dumbarton Oaks.
- Powell, Ch. (2010), *The Shapes of Sacred Space : A Proposed System of Geometry Used to Lay out and Design Maya Art and Architecture and Some Implications Concerning Maya Cosmology*,” praca doktorska, Austin: University of Texas.
- Prager, Ch. (2011), „Connecting Cultural Stability and Experience of Landscape: A Cognitive Approach in the Study of Tree Symbolism with Special Reference to Mesoamerica and Prehispanic Maya Culture”, w: L. Martin, J. Sörensen (ed.) *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*, London: Equinox, ss. 63-75.

- Rogalski, P. (2013), „Wprowadzenie do polskiego przekładu pracy «Immanencja wroga» Eduardo Viveirosa de Castro”, *Indígena*, no. 3, ss. 5-9.
- Rojas Lima, F. (1989), *La cultura del maíz en Guatemala*, Ciudad de Guatemala: Ministerio de Cultura y Deportes, Instituto de Antropología e Historia.
- Rosenzweig, R.M. (2012), „The Southern Pacific Coastal Region of Mesoamerica: A Corridor of Interaction from Olmec to Aztec Times”, w: D.L. Nichols, Ch.A. Pool (eds.) *The Oxford Handbook of Mesoamerican Archaeology*, Oxford: Oxford University Press.
- Stross, B. (2006), „Maize in Word and Image in Southeastern Mesoamerica”, w: Staller J. (red.), *Histories of Maize. Multidisciplinary Approaches to the Prehistory, Linguistics, Biogeography, Domestication, and Evolution of Maize*, New York: Routledge, ss. 578-599.
- Tax, S., Hinshaw, R. (1969), „Maya of the Midwestern Highlands”, w: R. Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. VII, Austin: University of Texas Press, ss. 69-100.
- Tedlock, B. (1982), *Time and the Highland Maya*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Taube, K. (1989), „The Maize Tamale in Classic Maya Diet, Epigraphy, and Art”, *American Antiquity*, no. 54, ss. 31-51.
- Taube, K. (1992), *The Major Gods of Ancient Yucatan*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Taube, K. (2004), *Olmec art at Dumbarton Oaks*, Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Trigger, B.H. (2003), *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*, Cambridge: University of Cambridge Press.
- Tykot, R. (2006), „Isotope Analysis and Histories of Maize”, w: J. Staller (ed.), *Histories of Maize. Multidisciplinary Approaches to the Prehistory, Linguistics, Biogeography, Domestication, and Evolution of Maize*, New York: Routledge, ss. 161-172.
- Ulmer, A. (2016), *Cywilizacja Majów: Osiągnięcia intelektualne. Historia militarna i polityczna*, Warszawa: Napoleon V.
- Vogt, E.Z. (1976), *Tortillas for the Gods: A Symbolic Analysis of Zinacanteco Rituals*, Norman: University of Oklahoma Press
- Voorhies, B., Gasco J. (2004), *Postclassic Soconusco Society: The Late Prehistory of the Coast of Chiapas, Mexico*. IMS Monograph 14. Albany: Univ. at Albany.
- Wasilewski, J. (2010), *Tabu*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Webster, D. (2002), *The Fall of the Ancient Maya: Solving the Mystery of the Maya Collapse*, London: Thames & Hudson
- Whitmore, T.M., Turner, B.L. (2001), *Cultivated Landscapes of Middle America on the Eve of Conquest*, Oxford: Oxford University Press.
- Whittington, S.L., Tykot, R.H. (2000), *Analysis of Kaqchikel Skeletons: Iximché, Guatemala*, Famsi Reports, <http://www.famsi.org/reports/99002/99002Whittington01.pdf> (dostęp 30.08.2016).
- Wierciński, A. (2012), *Magia i religia szkice z antropologii religii*, Kraków: Nomos.

- Wilken, G.C. (1990), *Good Farmers: Traditional Agricultural Resource Management in Mexico and Central America*, Berkeley: University of California Press.
- Wisdom, C. (1940), *The Chorti Indians of Guatemala*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wolf, E.R. (1957), „Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java”, *Southwestern Journal of Anthropology*, no. 13, ss. 1-18.
- Sachse, F. (2004), „Interpreting Maya Religion: Methodological Remarks on Understanding Continuity and Change in Maya Religious Practices”, w: D.G. Behrens (ed.), *Continuity and Change: Maya Religious Practices in Temporal Perspective*, Markt Schwaben: Saurwein, ss. 1-21.
- Tedlock, D. (2007), *Popol Vuh: księga Majów o początkach życia oraz chwale bogów i władców*, tł. I. Szybilska, Gliwice: Helion.
- Ximénez, Fr.F. (1929) [1722], *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*, vols. 1-3. Guatemala: Biblioteca „Goathemala”.