

ROZPLĄTYWANIE WĘZELKÓW

Z PROFESOREM GARYM URTONEM ROZMAWIAŁA KATARZYNA BAJKA

Jak bardzo zbliżył się Pan do rozszyfrowania tajemnicy pisma kipu? Czy jest szansa na to, że zespół badawczy, którym Pan kieruje, doprowadzi do odkrycia odpowiednika „kamienia z Rossetty”?

Właśnie nad tym teraz pracuję, ale nie potrafię powiedzieć, jak daleko jesteśmy od przełomowego odkrycia. Największe szanse powodzenia ma realizowany właśnie projekt, w którym analizowane są transkrypcje kipu z czasów kolonialnych. Kiedy Hiszpanie przybyli do Nowego Świata, badali społeczeństwo Inków, tłumacząc rozliczne dokumenty administracyjne zapisane w kipu. Hiszpanie od początku konkwisty wzywali do siebie urzędników przechowujących dokumenty w kipu i domagali się ich transkrypcji. Dysponujemy około dwudziestoma pięcioma takimi obiektami, są to transkrypcje poszczególnych sznurów. Mamy też ogromną bazę zachowanych kipu, ale do tej pory nie udało się nam połączyć tych dwóch elementów w całość. Mam nadzieję, że w przyszłości dotrzemy do większej liczby zarówno transkrypcji, jak i oryginalnych sznurów i uda się nam je połączyć. Kiedy trafiłem na Harvard w roku 2002, od razu rozpocząłem tworzenie bazy kipu. Obecnie jest ona bardzo duża, dzięki czemu możemy analizować jej zawartość pod względem podobieństw i różnic poszczególnych kipu oraz ich grup, liczby węzłów na każdym sznurze, kierunku wiązania

czy różnic w splocie. Kipu są też przedstawiane w formie serii liczb, co pomaga w analizie. Transkrypcje udowodniły jedno – każdy zapis rozpoczyna się od liczby, dlatego jesteśmy w stanie zidentyfikować znaki odpowiadające cyfrom. W ten sposób możemy łatwiej szukać pasującego sznura. Wracając do Pani pytania: istnieje możliwość odszyfrowania pisma kipu, wiemy, jak tego dokonać, mamy nadzieję tego dokonać, a szansa na to albo się pojawi, albo nie.

Ile osób liczy Pana zespół badawczy?

W tej chwili są to trzy osoby: ja, ekspert od komputerowej bazy danych i student, który pomaga mi wprowadzać do niej kolejne eksponaty.

Niektórzy naukowcy uważają, że kipu to tylko spisy liczb, przydatne narzędzie matematyczne, a nie zapis języka. Inni ograniczają jego znaczenie do funkcji mnemotechnicznej – tutaj kipu też miało być zaledwie narzędziem. Co Pan o tym myśli? Czy kipu to także narracja?

Obydwa podejścia są teoriami, nie da się udowodnić ani tego, że kipu jest narzędziem ekonomicznym, ani tego, że przekazuje narrację. Osobiście myślę, że niektóre egzemplarze to czysta statystyka, inne natomiast zawierają informacje używane później przy recytacji, na przykład przy opowiadaniu mitów i fabuł, historii czyjegoś życia, a także w rytuale. Przyglądając się sznurom, można zauważyć tę różnicę. Dwie trzecie zachowanych materiałów przedstawia dane administracyjne, ilościowe, ale pozostała część to kipu narracyjne. Różnica tkwi w stylu konstrukcji: na większości kipu można dostrzec system numeryczny, sekwencyjny schemat zapisu liczb, polegający na węzłach i warstwach odnoszących się do wielkości liczbowych. Te, które nie mają ułożonych hierarchicznie węzłów, uznaję za narracyjne. Chodzi tu także o sposób wiązania supełków – wydaje się, że system wiązania w kipu narracyjnych jest zupełnie inny niż w przypadku spisu liczb i danych ilościowych.

Skąd wziął się pomysł połączenia kipu i teorii kodu binarnego? Czy jest Pan zwolennikiem teorii strukturalistycznej, koncepcji opozycji binarnych?

To bardzo ciekawe pytanie. W trakcie studiów moimi wykładowcami i mentorami byli strukturaliści, zostałem wychowany w tradycji strukturalizmu, bardziej nawet holenderskiego niż francuskiego. Jestem zaznajomiony z mechanizmami i sztuczkami stosowanymi w tej metodzie. Wierzę, że antropolog badający kipu będzie mógł rozszyfrować systemy pokrewieństwa, mitologię, organizację społeczną. W układzie informacji kipu zawiera wiele elementów klasycznie strukturalistycznych. Poszukiwanie struktury, wyczulenie na strukturalistyczne schematy jest częścią mojego naukowego nastawienia, ale na początku nie próbowałem odnajdywać takich elementów w kipu. Dopiero po zbadaniu czterdziestu tysięcy sznurów i obejrzeniu wielu tysięcy węzłów, po szczegółowym omówieniu ich detali i struktury, dostrzeżeniu tego, że część węzłów jest splatana zgodnie z ruchem wskazówek zegara, a część odwrotnie, część skierowana jest w lewą, a część w prawą stronę – dopiero wtedy spojrzałem na całość jako na strukturę. Dostrzegam pewne komponenty, elementy konstrukcji, które są zero-jedynkowe, istnieją tylko dwie możliwości wykonania splotu. Gdy nadbudowujesz węzły, możesz zrobić nowy węzeł z przodu lub od tyłu poprzedniego, nie ma innych opcji. Jeśli chodzi o przestrzenną konstrukcję kipu, jest wiele elementów wymagających jednoznacznego wyboru metody działania. Dotyczy to różnych cech, które w praktyce zostały wybrane i ustawione w różnych dualnych konfiguracjach. Nazwałem to kodowaniem binarnym, ponieważ przypomina komputerowy kod; są dwie możliwości, każda decyzja przebiega w trybie „on-off”, działa tu jakaś nadrzędna zasada, mechanizm. Binarna organizacja konstrukcji kipu wydaje się bardzo ważna dla samych twórców, węzły są pod tym względem wykonane bardzo starannie. Nie dostrzegłem niczego, co mogłoby być elementem pośrednim, jak chce Lévi-Strauss – mediującym. Czytanie kipu, zakładając, że wychodzimy poza układy numeryczne, może się udać w oparciu o interpretację tych zero-jedynkowych decyzji. Liczy się także kolor, materiał, w jakim rzecz została zapisana. W swojej książce o kodzie binarnym¹ zastanawiam się nad naturą informacji, jaka mogła być zapisana w kipu. Szukam poezji,

¹ G. Urton, *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records*, Austin 2003.

paraleli, semantycznych par, powtórzeń; poezja funkcjonowałaby tu nie na zasadzie rymów, ale kontrastu znaczeń pomiędzy powiązаныmi parami terminów. Przykładowo jedna linijka kończyłaby się słowem oznaczającym wodę, a kolejna – deszcz. Woda to pojęcie ogólne, deszcz to rodzaj wody. Te znaczenia są więc ze sobą połączone. Nie wątpię, że w tekście kipu można odnaleźć elementy binarnych konstrukcji, potwierdza to badana przeze mnie poetyka Keczua, przesycona semantycznymi dualizmami. Wierzę, że istnieje ciągłość pomiędzy tymi systemami. Moja teoria to próba ustanowienia połączenia między elementami materialnymi, sensem konstrukcji i tym, co wiemy o narracyjności u Inków.

Czy w tej poetyce jest też miejsce na metafory?

Tym właśnie jest metafora – wspomnianym przeze mnie trybem łączenia słów w semantyczne pary, na zasadzie podobieństw. To jest pewien sposób operowania metaforami. One działają, ponieważ możemy dzięki nim zrozumieć połączenie między nazwą a elementem referencyjnym. Gdy odnosimy się do pewnej rzeczy za pomocą pokrewnego określenia, w sposób metaforyczny, zabieg metaforyzacji działa, jeśli słuchacz rozumie przeniesienie, którego dokonaliśmy. Tworzymy przesunięcie znaczenia, które ma nowe znaczenie dla operatora i dla osoby, która jest takiej metafory odbiorcą, celem.

Czy zauważenie takich par pozwoli udowodnić, że „pismo węzłkowe” jest językiem?

Jest ustrukturyzowane w ten sam sposób, co język. Zauważenie par pokazałoby, że kipu wykazuje cechy języka. Ma strukturę, regularność, ma także odpowiednią „pojemność” dzięki dużej możliwości kombinacji. Kolor jest jedną ze skomplikowanych kategorii, która, jak uważam, jest również zorganizowana binarnie. To tylko jeden z elementów systemu, który może przenosić znaczenia.

W świecie liczb, którymi operujemy, też mamy do czynienia z symetrią i binarnością, choćby przez wyróżnienie liczb parzystych i nieparzystych. Czy do liczb zapisanych w kipu mogą być dołączone wartości moralne?

Napisałem całą książkę o liczbach². Była to moja wprawka do badań nad kipu, sposób na przygotowanie warsztatu. Zastanawiałem się w niej nad znaczeniem liczb u Keczua. Prowadziłem badania terenowe w Boliwii, to było idealne miejsce, nauczyłem się tam bardzo dużo i zdobyłem praktykę w posługiwaniu się liczbami, wątkami, kolorami, wszystkie te elementy są tam nadal wykorzystywane. Indianie Keczua są świadomi znaczenia wzorów liczbowych, pewnych układów. Wspomniane wyróżnienie liczb parzystych i nieparzystych jest rzeczywiście bardzo silne. Słowo „nieparzysty” to w keczua dosłownie określenie osoby, która jest niezamężna, a „parzysty” – osoby będącej w związku małżeńskim. To najbardziej podstawowy sens. Dlatego właśnie uważam, że nawet liczby zawarte w kipu mogą mieć wartość symboliczną, nie tylko pragmatyczną. Pod liczby parzyste i nieparzyste możemy podstawiać różne jakości. Dwójka jest parzysta, ale dwunastka jest parzysta na wiele sposobów, miałyby więc większą moc. Myślę tu o „mocach parzystości” i „mocach nieparzystości”, o różnych poziomach znaczenia i ważności w obrębie podstawowych kategorii. Utkane wzory ustanawiają stosunek między kolorami a liczbami. Mam nadzieję odkryć, jak wyglądają te zależności w kipu.

Wspomniał Pan o badaniach w Boliwii. Czy prowadzi Pan dużo prac terenowych? Zdarzyło się Panu osobiście natrafić na egzemplarz kipu?

Niestety, osobiście nie odkryłem żadnego kipu. Badam głównie te, które znajdują się w istniejących już kolekcjach. Samo poszukiwanie nowych okazów nie przypomina klasycznej pracy archeologów. Prześwietla się ziemię i kopie w nadziei, że coś się uda znaleźć, ale kipu nie pokazuje się na żadnej aparaturze, znajdowane jest przy okazji innych wykopalisk. Podczas badania dawnych siedzib ludzkich zdarza się trafić na nowe egzemplarze. Zapoznając się ze wszystkim, co się tylko pojawia. Ostatnie odkrycia w rejonie Jeziora Kondorów w Peru (Laguna de los Cóndores) są niezwykle interesujące: znaleziono tam przeszło dwieście mumii i trzydzieści dwa nowe kipu. Koleżanki pracujące przy tych

² *Idem, The Social Life of Numbers: A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic*, Austin 1997.

badaniach zaprosiły mnie do siebie. Przez trzy kolejne lata studiowałem więc i analizowałem ich kolekcję. Cele moich wypraw to jednak głównie muzea, zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i Europie. Muzeum w Berlinie³ posiada prawie połowę odnalezionych kipu.

Rozumiem, że zajmuje się Pan głównie tworzeniem bazy danych?

Tak, zbieram informacje, które pomogą ją rozbudować. Dokonuję szczegółowych pomiarów każdego składnika. Liczy się liczba sznurów, długość, odległość między poszczególnymi supełkami, kąt zawiązania węzła. Zbieramy tak szczegółowe informacje, że gdyby zaszła taka potrzeba, można by odtworzyć dany obiekt tylko i wyłącznie na podstawie naszych notatek. Wszystkie te dane są wprowadzane do komputera w celu szukania różnic i podobieństw. Praca jest naprawdę ciężka, czasem nie mogę się ruszać przez ból pleców. Bywa, że pracuję po osiem-dziewięć godzin dziennie, non stop, badając, mierząc i opisując każdy kolejny sznur.

Czy „pismo węzełkowe” przenosi jeszcze jakieś inne treści? Wiem, że interesuje się Pan wpływem krajobrazu na życie społeczne Inków.

Przygotowywałem kiedyś wykład na temat systemu dróg w państwie Inków. Gromadząc materiały, sporo zastanawiałem się nad tym fenomenem. Ścieżki w Andach to niezwykley temat do badań etnograficznych. Tom Abercrombie w swojej książce⁴ analizuje, w jaki sposób ścieżki mają związek z historiami i jak opowiadają o rytuale. Ich linear-na struktura przypomina kipu: mamy punkty węzłowe, miejsca przecięć i spotkań. Uderzyło mnie to, że system dróg, z licznymi przystankami, stanowi potężną metastrukturę, tak jak kipu będącą sposobem komunikacji, sposobem poruszania się w przestrzeni. Od tamtej pory zastanawia mnie, jakie znaczenie ma krajobraz. Ten temat powraca w najnowszych badaniach etnologicznych, w antropologii wizualnej jako coś znacząco różniącego się od przedmiotu dawnej geografii. Chodzi tu bardziej o nacisk na społeczne konstruowanie znaczeń w oparciu o otaczającą przyrodę, interakcję z krajobrazem, kreowanie miejsc i socjalizację

³ Berlin Ethnologisches Museum posiada największą znaną kolekcję okazów pisma kipu.

⁴ T.A. Abercrombie, *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History Among an Andean People*, Madison 1998.

przestrzeni. Mówimy o powierzchni, przestrzeni, materiale, wartości semantycznej tak samo jak w przypadku kipu. Ludzie przypisują określoną wartość otoczeniu, rysowana mapa jest symboliczna, ponieważ linie dróg są na niej idealnie proste, co nie jest wiernym odwzorowaniem rzeczywistości. Rzeczywistość jest chaotyczna. Żeby zrozumieć system, trzeba to uprościć, pokazać w sposób regularny i konwencjonalny. To pomaga wyrwać się z chaosu codzienności i kierować się w stronę abstrakcyjnego ideału.

Nie da się ukryć, że liczby są regularne.

Tak, i dlatego właśnie świetnie służą metaforyzacji, mogą być używane na wiele sposobów, są też elementem map. Wierzę, że kipu powstało świadomie, że stała za tym motywacja, by skonstruować obiekt obdarzony znaczeniem. Kipu ma swoją własną, wewnętrzną integralność. Jestem przekonany, że poszczególne węzły mają znaczenie, po prostu jeszcze nie udało się nam go odczytać.

Chciałabym spytać, nad czym pracuje Pan obecnie? O czym będzie kolejna książka?

Pracuję nad książką, która podsumuje moje wieloletnie badania nad pismem kipu. Poprzednia praca na ten temat ukazała się we wczesnej fazie projektu, próbowałem wtedy opracować paradygmat i ugruntować metodę analizy materiału. Teraz mam za sobą lata badań. Baza danych jest ogromna, zebrałem mnóstwo informacji. Staram się pozyskać grant na wykonanie pełnej analizy wyników.

Pana badania określane są jako prowokacyjne. Co Pan o tym myśli?

Chyba nikt nie jest zachwycony moją binarną teorią, ale to nie ma dla mnie znaczenia. Mój pomysł jest wynikiem intensywnych badań i wzmożonego kontaktu z samym kipu. Wyniki badań trafiają do świata poststrukturalistycznego, odrzucającego strukturalizm i binarną organizację świata. Można więc powiedzieć, że dokonuję swoich odkryć w niewłaściwym czasie, ale jeszcze raz zapewniam, że nie ma to znaczenia. Nie planuję zmieniać świata. Jak wspomniałem na początku, teoria

nie narodziła się z mojego zainteresowania strukturalizmem, struktura ujawniła się dopiero w bliskim kontakcie z badanym obiektem, czyli okazami kipu, oraz pod wpływem porównawczego badania poezji Keczua. Oczywiście moja teoria może zostać obalona. Chętnie poznałbym kogoś, kto wykazałby błędność teorii mówiącej, że binarne struktury są centralne dla pisma węzełkowego. Z radością powitam krytykę, pod warunkiem że będzie to krytyka oparta na czymś więcej niż generalnej niechęci do strukturalizmu.

Profesor Gary Urton wykłada na Wydziale Archeologicznym Uniwersytetu Harvardzkiego, gdzie od 2002 roku zajmuje się studiami nad Ameryką Prekolumbijską. Jest specjalistą w zakresie rdzennych mieszkańców i kultur Ameryki Północnej oraz Południowej. Od 1978 do 2001 roku pracował na Uniwersytecie Colgate, tytuły naukowe uzyskał na Uniwersytecie Nowego Meksyku i Uniwersytecie Illinois. Obecnie pracuje przy projekcie mającym na celu odszyfrowanie pisma kipu używanego w XV i XVI wieku przez Inków. Jest członkiem m.in.: American Anthropological Association, Society for American Archaeology czy Institute of Andean Studies, jest też beneficjentem wpływowej Fundacji MacArthura. Opublikował m.in.: *Signs of the Inka Khipu: Binary Coding in the Andean Knotted-String Records* (2003), *Knotted Accounts in the Inka Empire* (2003) czy *The Khipus of Laguna de los Cóndores* (2008).