

Karol Kurowski

**EL PUEBLO JAKO PODMIOT SPRAWCZY –
– ASOCJACJE REGIONALNE (PERU)**

I

Książka Alcidesa Arguedasa *Pueblo enfermo* napisana jest językiem, który we współczesnej refleksji nad etnicznością uznany by został za rasistowski. W jego dyskursie wszelkie opisywanie i definiowanie dokonuje się za pomocą dychotomii, bazuje na klasycznym toposie wyobrażeń o obcych. Wiadomo, że „charakter narodowy [etniczny] istnieje. Szczególnie cudzy” (Tokarska-Bakir, 2003). U Arguedasa świat andyjski definiowany jest poprzez odniesienie do świata zachodniego, Indianie i Metysi – poprzez porównanie z białymi. Choć Arguedas jest Boliwijczykiem, jego wizja Boliwii prezentuje się niczym „produkt zewnętrznego spojrzenia” (Said, 2005). Jest to dyskurs wywodzący koncepcję charakteru narodowego z rasy, przy czym można odnieść wrażenie, iż autor posługuje się kategoriami teorii ewolucjonizmu kulturowego. Zakłada ona, że rozwój społeczeństw/kultur jest nieuchronny i odbywa się liniowo, to znaczy, polega na przechodzeniu od stanu bardziej pośledniego do bardziej doskonałego, w kierunku formy idealnej, za jaką uznano świat zachodni. Dla Arguedasa Indianie i Metysi są głównymi sprawcami zacofania Boliwii i w ogóle regionu andyjskiego. Opisuje ich jako rasę poślednią, stłamszoną, bierną, leniwą, o niskich walorach etycznych i pozbawioną cnót obywatelskich, takich jak odpowiedzialność, bezinteresowność, czy działanie na rzecz wspólnego dobra. Co więcej, uważa, że pojęć tych nie ma w słowniku miejscowej ludności, a jej nastawienie do instytucji państwa i administracji publicznej jest roszczeniowe. W swojej pracy Arguedas po wielokroć daje temu wyraz: „przewaga krwi metyskiej zepsuła społeczną moralność”, „rasa indiańska ma wpływ depresyjny”, „niestety (*desgraciadamente*) rasa metyska jest dominująca”, „Indianin nie ma zielonego pojęcia, czym jest prawo”, „rasa quechua jest mało lub w ogóle nie jest przedsiębiorcza”, „w tym kra-

ju wszystko jest olbrzymie, tylko nie człowiek” (Arguedas, 1937). Rzecz charakterystyczna, jest to dyskurs monofoniczny – brak w nim głosu opisywanych i rzeczowej dyskusji.

Ponieważ jądrem koncepcji Arguedasa jest rasa, a nie terytorium, otwiera się ciekawe pole badawcze. Pojawia się możliwość, by zweryfikować teorię definiowanej rasowo bierności poprzez spojrzenie na *pueblo* sąsiedniego Peru przez pryzmat uczestnictwa w życiu publicznym (wpływ na kształtowanie ładu publicznego). Mówiąc *pueblo* mam na myśli raczej społeczeństwo, niż naród, tę jego część określaną jako *clases populares*¹, zdominowaną przez ludność indiańską.

II

W Peru figura Indianina czy Metysa jako podmiotu sprawczego aż do 2 połowy XX wieku była zupełnie nieobecna. Jednym z czynników, który sprawił, że w obrębie społeczeństwa peruwiańskiego zaczęły następować rzeczywiste zmiany, stała się przyspieszona urbanizacja, zapoczątkowana w latach 40. XX wieku. Salazar Bondy, autor „Lima, la horrible” (1964), jednego z klasycznych tekstów interpretujących proces transformacji miasta stołecznego pisze, że do lat 40. w dyskursie publicznym dominował utrwalony wśród kreolskich elit mit Limy jako „kolonialnej Arkadii”. Mowa nie o micie, który stanowi tekst przynależący do kultury typu ludowego, czy też kultur plemiennych. W tym przypadku nie jest on częścią „mądrościowego” stylu poznawczego, fragmentem szczególnej wizji świata, opowieścią ze sfery *sacrum*, która stara się wywieść jakąś prawdę o poznaniu, bycie i ludzkiej kondycji. Bondy traktuje mit kolonialnej Arkadii jako melancholijny fantazmat, pełen nostalgii za „odchodzącą Limą” poety José Galveza (Bondy, 2002: 39), gdzie „dowolny moment czasów minionych był lepszy” (Bondy, 2002: 41). Dostrzega w nim

falsz i narcyzm. Falsyfikacja polega na idealizowaniu figury Kreola (*criollo*), kultywowaniu wybiórczej tradycji i apologii idyllicznych kreolskich zwyczajów, „stosunków”, tańców, sposobu bycia, zajęć czy architektury. Szczególnie ważna jest refleksja nad ekskluzywnym charakterem mitu. Bondy zauważa, że spycha on w niebyt wszystko, co pospolite, zwykłe, inne, a także usprawiedliwia nieegalitarny porządek społeczny. Stąd też rozdział poddający analizie przemiany struktury miasta otwiera cytat z Bertolta Brechta: „w jakim domu złotej Limy mieszkali ci, co ją wzniesli?” (Bondy, 2002: 63). Strofa z Brechta jest pytaniem o tzw. „masy ludowe” (*masa popular*), jak również o realność wizji jednorodnego, spójnego *urbe*. Bondy pyta o przestrzeń poza dzielnicami rezydencjalnymi, poza mitem, o wyobcowanych z mitu (przede wszystkim migrantów z prowincji andyjskich).

Migracje ze wsi do Limy, choć miały miejsce już w latach 20. i 30. XX wieku (Altamirano, 1984), do końca lat 40. wykazywały „mało znaczącą intensywność” (López, 1981: 36). Dynamika przepływów zaczęła się zmieniać od lat 50., co ilustrują dane zebrane podczas kolejnych spisów powszechnych ludności i lokali mieszkalnych (*Censo Nacional de Población y Vivienda*). W 1940 roku 9,5% (588 tys.) mieszkańców Peru brało udział w migracjach, w 1961 – 23% (2,279 mln), zaś w 1972 – 25,8%. (3,4 mln) (López, 1981: 36). Migracje ze wsi do miast całkowicie odmieniły strukturę ludności Peru. Między rokiem 1940 a 1981 stosunek ludności wiejskiej do ludności miejskiej uległ odwróceniu.

Tabela 1. Zmiany stosunku ludności wiejskiej do ludności miast w Peru w latach 1940-2007

Dane w %	1940	1961	1972	1981	1993	2007
Ludność wiejska	64,6	52,6	40,5	34,8	29,9	24,1
Ludność miejska	35,4	47,4	59,5	65,2	70,1	75,9

Źródło: Instituto Nacional de Estadística e Informática.

Lima stała się głównym kierunkiem docelowym fal migracyjnych. W 1940 roku migranci stanowili 28,5% mieszkańców stolicy, w 1961 –

46,3%, w 1972 – 46,2%, a w 1981 – 42,7% (Golte, Adams, 1987: 36). W latach 1967-72 na każdym 100 migrantów 56 kierowało się do miasta stołecznego, z czego – w ujęciu statystycznym – 38 pochodziło z obszaru andyjskiego, 14 z wybrzeża, natomiast 4 z selwy (López, 1981: 37). Tak oto – w sensie dosłownym – dokonała się „rekonkwista” przestrzeni publicznej przez społeczność indiańską.

III

Masowe migracje (José Matos Mar, w swoim słynnym opracowaniu, mówi w tym kontekście o zjawisku *desborde popular*²), a przede wszystkim dynamika działania migrantów przyczyniły się do rozsadzenia mało elastycznej struktury społecznej, doprowadzając do jej transformacji, „spontanizacji” oraz wzrostu znaczenia „klas popularnych”. Chodzi głównie o działania miastotwórcze, związane z rozwojem przestrzennym miasta i powstawaniem marginalnych osiedli miejskich (nazywanych kolejno *barriadas*, *pueblos jóvenes*, *asentamientos humanos*). Dotychczas „niewidoczna” część społeczeństwa nie tylko stała się głównym aktorem w procesie urbanizacji, ale również zaczęła mieć wpływ na kształt ładu społecznego poprzez organizowanie się oraz sprawstwo realizujące się w wymiarze politycznym i obywatelskim. Sprawstwo, czy też podejmowanie wspólnych działań – na przekór temu, co pisał Arguedas – oznacza jakąś podmiotowość sprawcy, autonomię i poczucie kontroli nad własnym życiem. Jest potwierdzeniem zdolności do samoorganizowania się, do tworzenia stabilnych koalicji w celu artikulacji problemów społecznych i wywierania nacisku. Jest również akrem zwyciężania własnych ograniczeń.

Początkowo docelowym miejscem pobytu dla znacznej większości nowo przybyłych migrantów były lokale wynajmowane w *tugurios* – zdegradowanych dzielnicach śródmiejskich (niskie koszty wynajmu i utrzymania, bliskość miejsc pracy). Z czasem jednak zarysowała się wyraźna zależność między migracjami, a powstawaniem osiedli marginalnych, które stały się rozwiązaniem dla narastającego w Limie problemu mieszkaniowego (Driant, 1991). Dynamika rozwoju osiedli margi-

nalnych jest odmienna od tradycyjnego procesu urbanistycznego. Ich powstanie wyprzedza fizyczną organizację miasta i jego struktur. Według modelu Barossa (Calderón, 2006: 157-158) tradycyjny proces urbanistyczny przebiega zgodnie z zasadą PDsCO, co znaczy Planeamiento (planowanie), Dotación de servicios (instalacja podstawowej infrastruktury), Construcción (budowa), Ocupación (zamieszkanie). Baross zauważa, że w przypadku osadnictwa marginalnego (w skali globalnej) dominuje sekwencja odwrotna: OCDsP. Nie jest to dominacja zasadzająca się na zasadzie wyłączności. Każda *barriada* ma odrębną drogę ku architektonicznej konsolidacji, a jej przebieg bywa uzależniony od takich czynników, jak moment powstania w czasie historycznym, polityka państwa i władz miejskich, sposób wejścia w posiadanie terenu, ukształtowanie terenu, działania organizacji pozarządowych, a nade wszystko zaangażowanie, zasobności i jakość „organizowanie się” mieszkańców. „Organizowanie się” odnosi się do kolektywnego potencjału sprawczego, kształtującego się w określonym kontekście kulturowym i strukturalnym. W tym przypadku jest aktem zbiorowego przewycięzania ograniczeń wynikających z biedy i peryferyjnej sytuacji społecznej (zamieszkanie w osiedlu marginalnym). Może obejmować zorganizowane formy samopomocy, doraźne lub długotrwałe łagodzenie skutków ubóstwa, jak również działania o charakterze politycznym (przeciw przedmiotowemu traktowaniu, walka o równe prawa czy równouprawnienie kobiet).

W nowo powstałych osiedlach migranci stali się również inspiratorami rozmaitych form życia zbiorowego, takich jak: *Asociación de Pobladores* (Stowarzyszenie Mieszkańców), *Junta Vecinal* (Rada Sąsiedzka), *Comité de Vaso de Leche* (Komitet Programu Szklanka Mleka), *Club de Madres* (Klub Matek), *Comedor Popular* (Jadłodajnia Ludowa) czy *Wawa Wasi* (żłobek) (Degregori, Blondet, Lynch, 1986). Odkąd w latach 50. i 60. dzielnice marginalne upowszechniły się w miejskim krajobrazie Limy, ich mieszkańcy stali się również podmiotem i przedmiotem działań politycznych. Podmiotem – ze względu na wymienione już działania wspólnotowe, oddolne lub inspirowane (SINAMOS, partie i ruchy lewicowe, w tym MRTA i

PCP-Sendero Luminoso, związki zawodowe). Przedmiotem – bowiem rozległe potrzeby podstawowe uczyniły z nich łatwe ofiary instrumentalnych działań politycznych (Collier 1978, Dietz 1986; 2000). Badaczka Teresa Tovar (1985) rozpatruje historię ruchu dzielnicowego w kategoriach walki o postulaty (*luchas reivindicativas*), czy też walki społecznej (*lucha social*), która – poprzez kwestionowanie zastanego porządku ekonomiczno-społecznego – doprowadziła w jakimś stopniu do odnowy idei demokracji poprzez codzienne jej praktykowanie przez szerokie masy społeczne³.

W podobnym duchu wypowiada się również López Jimenez (1997), który twierdzi, że doświadczenia minionych dziesięcioleci rozwinęły wśród nowych mieszkańców Limy, głównie tych mieszkających w osiedlach marginalnych, raczej społeczną niż polityczną świadomość obywatelską (*ciudadanía social*). Utożsamia ona wspólne dobro z tzw. kwestią społeczną (dostęp do edukacji, służby zdrowia, mieszkania i zatrudnienia), przy czym podejmowanie wspólnych działań nie wiąże się z motywacją partyjną, ile z „dobrze pojętym interesem własnym”.

Niektórzy badacze podkreślają, że od momentu zainicjowania masowych migracji rozpoczął się proces nazywany *cholificación* (Nugent, 1992). U Arguedasa określenie *cholo* odnosiło się do Metysa, ewentualnie przedstawicieli *clases bajas* (Arguedas, 1937), w Peru – do Indianina. W obu przypadkach kojarzyło się negatywnie. Pojęcie *cholificación* opisuje proces kulturowego metysażu i emancypacji *cholo*. Wraz z nim ostatecznie upadł mit Limy jako kolonialnej Arkadii. *Cholos* zaczęli przelamywać wyobcowanie i zadawać się w przestrzeni, której początkowo nie uważali za swoją. *Cholificación* to nie tylko przemiana migrantów w mieszczan, ale również reinterpretacja elementów tradycyjnych kultur w przestrzeni miejskiej za pośrednictwem estetyki, relacji sąsiedzkich, zwyczajów, form handlu, czy spędzania czasu wolnego.

Bynajmniej proces upodmiotowienia *clases populares*, jakkolwiek nieodwracalny, nie jest jeszcze domknięty. *Cholo* stał się figurą charakteryzującą zmiany w społeczeństwie, choć niełatwe

jest pozbycie się dziedzictwa dyskursu, jakim operował między innymi Alcides Arguedas. Jorge Bruce w opracowaniu „*Nos habíamos choleado tanto*” (2008) spogląda na zagadnienie rasizmu w społeczeństwie peruwiańskim z punktu widzenia psychoanalizy. Mówi o rodzaju długotrwałej traumy, która co jakiś czas daje znać o sobie i sprawia, że rasizm, a z nią kwestia podmiotowości i uczestnictwa w życiu publicznym społeczności indiańskiej, wciąż jest tematem aktualnym. Bruce podaje przykład głosowania w sprawie traktatu o wolnym handlu ze Stanami Zjednoczonymi, jakie miało miejsce w peruwiańskim kongresie. Jego przewodniczący stwierdził, że „lamy i alpaki” [w odniesieniu do ludności indiańskiej – KK] nie mają w tej sprawie głosu. Dość nagminne jest również utrwalanie podziałów klasowych przez werbalne piętnowanie i separację przestrzenną, jakkolwiek *cholear*, czyli traktowanie kogoś per *cholo* nie dotyczy tylko stosunku Białych do Indian. Rasizm ma miejsce także między migrantami. Bazuje on paradoksalnie na sięganiu do tego samego języka, za pomocą którego oni sami bywają odróżniani w społeczeństwie (np.: „serrano” – pejoratywne określenie osoby pochodzącej z gór, czy „motozo” – na określenie osoby, która nie potrafi dobrze posługiwać się językiem hiszpańskim). Wciąż pokutuje tzw. „białe kłamstwo na temat metysażu”, a lokalne tradycje indiańskie bywają powodem wykluczenia w przestrzeni miejskiej. Gra toczy się nie tylko pomiędzy osobistymi niechęciami i społecznymi ograniczeniami, ale przede wszystkim między dyskursami.

Przypisy:

¹ W polskiej literaturze naukowej hiszpańskie słowo *popular* przyjęło się tłumaczyć jako *ludowy*. Miałoby zatem konotację raczej z „ludem pospolitym; niższymi warstwami społeczeństwa” (J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Słownik języka polskiego, PIW, t. II, Warszawa 1952 [1908], hasło „lud”), z tym, co „powszechnie, ogólne, dla wszystkich, masowe”, niż „chłopskie, folklorystyczne, regionalne, wiejskie” (Słownik wyrazów bliskoznacznych, red. M. Tomczyk, Krakowskie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2008, hasło „ludowy”). W perspektywie historycznej słowo *popular* było i jest kojarzone z marksowską teorią społeczną, czy po-

prostu z lewą stroną sceny politycznej (do wyjątków należy np. hiszpańska konserwatywna Partia Ludowa). Problem odpowiedniego przekładu nie jest tylko problemem tekstowym, odnosi się do również niemożności przetłumaczenia skojarzeń, do których – w sensie ścisłym - nie odnosi się ani polskie *ludowy* (odkąd nasz kraj przestał być Polską Rzeczpospolitą Ludową), ani *popularny*.

² J. López w artykule komentującym pracę Matos Mara woli pisać o „demokratyzującym wtargnięciu” (*incursión democratizadora*) (Matos Mar, 2004).

³ T. Tovar rozróżnia stare i nowe typy organizacji dzielnicowych. Nowe powstały głównie w dzielnicach marginalnych (jadłodajnie ludowe, komitety Programu Szklanka Mleka, komitety zdrowia, etc.). W swojej pracy Tovar przedstawia pięć faz wzrostu i upadku ruchu dzielnicowego: 1) lata 50.-60. – podporządkowanie klasom dominującym, relacje z państwem zredukowane do klientelizmu; 2) lata 70. – intensywny rozwój wspólnot osiedlowych pod patronatem założonego przez juntę wojskową SINAMOS, które miało stać się pośrednikiem między państwem a jego obywatelami; 3) po roku 1975, w końcowym okresie rewolucji, następuje stopniowy upadek znaczenia SINAMOS i atomizacja ruchu dzielnicowego, jakkolwiek ma również miejsce zbliżenie z ruchem robotniczym w celach walki z dyktaturą. Lata 1975-1980 to okres intensywnej mobilizacji politycznej oraz działalności Komitetu Koordynacji i Walki Dzielnicowej (CCLUB); 4) pomiędzy rokiem 1978 i 1980 dokonuje się nie mająca precedensu centralizacja ruchu dzielnicowego. Powstaje Konfederacja Generalna Osadników Peru (Confederación General de Pobladores del Perú), składający się z szeregu frakcji o różnorodnym profilu politycznym. Jest to okres intensyfikacji żądań w celu zaspokojenia trzech podstawowych potrzeb: mieszkania, podstawowej infrastruktury oraz tytułów własności; 5) lata 80. – powrót systemu demokratycznego, pojawiają się nowe kanały umożliwiające mieszkańców *barriad* negocjacje z aparatem państwowym (system municypalny). Pod koniec lat 80. następuje spadek aktywności ruchów dzielnicowych.

Bibliografia:

Altamirano T., (1984), *Presencia andina en Lima Metropolitana. Estudio sobre migrantes y clubes de provincia*, Lima.

Arguedas A., (1937), *Pueblo enfermo*, Santiago de Chile.

- Bruce J.**, (2008), *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*, Lima.
- Bondy S.**, (2002), *Lima, la horrible*, Concepción.
- Calderón J.**, (2006), *Mercado de tierras urbanas, propiedad y pobreza*, Lima.
- Collier D.**, (1978), *Barriadas y élites: de Odría a Velasco*, Lima.
- Driant J-C.**, (1991), *Las barriadas de Lima. Historia e interpretación*, Lima.
- Dietz H.**, (1986), *Pobreza y participación política bajo un régimen militar*, Lima.
- Dietz H.**, (2000), *Pobreza urbana, participación política y política estatal, Lima 1970-1990*, Lima.
- Golte J., Adams N.**, (1987), *Caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la Gran Lima*, Lima.
- López S.**, *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*, Lima 1997
- López S.**, (1981), „Problemática global de los pueblos jóvenes: población, urbanización e industrialización en el Perú”, w: *Servicios básicos integrados en áreas urbano-marginales del Perú*, UNICEF, s. 25-88, Lima.
- Matos Mar J.**, (2004), *Desborde popular y crisis de Estado. Veinte años después*, Lima.
- Nugent J.**, (1992), *El laberinto de choledad*, Lima.
- Said E.**, (2005), *Orientalizm*, Poznań.
- Tokarska-Bakir J.**, (2003), „Czy istnieje charakter narodowy?”, *Tygodnik Powszechny*, nr 11.
- Tovar T.**, (1982), *Movimiento barrial: organización y unidad (1978-1981)*, Lima.