

Małgorzata Nalewajko

## KWESTIA INDIAŃSKA U ALCIDESA ARGUEDASA I JOSÉ CARLOSA MARIATEGUIEGO

Pierwsze dekady XX wieku to okres zainteresowania ze strony elit Peru i Boliwii tzw. „kwestią indiańską”. W Peru Indianie zaczęli przyciągać uwagę już na przełomie XIX i XX w., co zaowocowało twórczością literacką (*Aves sin nido* Clorindy Matto de Turner, 1988), badaniami nad warunkami życia i formami organizacji społecznej ludności indiańskiej, przede wszystkim wspólnotami<sup>1</sup>, oraz powstaniem pierwszych organizacji indygenistycznych (Asociación Pro-Indígena, 1899-1915), jednak te pierwsze przejawy indygenizmu peruwiańskiego eksponowały głównie czynnik etyczny, współczucie dla Indian. Poruszenie ich dramatyczną sytuacją miało skłonić społeczeństwo peruwiańskie do lepszego ich traktowania i ograniczenia popełnianych względem nich nadużyć.

Dopiero indygenizm drugiej i trzeciej dekady XX w. łączył ściśle „problem indiański” z „problemem narodowym”, co wynikało zarówno z analizy przyczyn klęski Peru w Wojnie o Pacyfik (znamienne jest nawiązanie przez część indygenistów peruwiańskich do myśli Manuela Gonzaleza Prady, prekursora takiego ujęcia „kwestii indiańskiej”, interpretującego ją jako przede wszystkim problem ekonomiczno-społeczny), jak też z planów przyspieszonej modernizacji kraju. We wspomnianym okresie temat indiański podejmowany był przez przedstawicieli wszystkich peruwiańskich nurtów politycznych i intelektualnych: indygenistów, bardzo zróżnicowanych w swoich diagnozach a także propozycjach rozwiązań problemu<sup>2</sup>, ekipę ówczesnego prezydenta kraju, Augusto B. Leguía, i opozycyjne wobec niego środowisko tzw. oświeconej czy liberalnej prawicy, określane też jako „pokolenie 1900”. Do dyskusji włączyli się również członkowie „pokolenia stulecia” (podjęli aktywność publiczną w okresie, gdy Peru obchodziło setną rocznicę swego niepodległego bytu): Víctor Raúl Haya de la Torre, założyciel Amerykańskiego Rewolucyjnego Sojuszu Lu-

dowego (Alianza Popular Revolucionaria Americana – APRA) i José Carlos Mariátegui.

Także pisarze boliwijscy wpisywali problem indiański w szersze refleksje na temat własnego narodu, przy czym, o ile Franz Tamayo w swojej *Creación de la pedagogía nacional* [Początki pedagogiki narodowej] (1910) podkreślał potencjał, energię drzemiącą w Indianach stanowiących większość narodu, którą trzeba obudzić i wykorzystać dla budowania lepszej przyszłości kraju<sup>3</sup>, o tyle Alcides Arguedas w *Pueblo enfermo* (1909) uznał przewagę elementu indiańskiego w Boliwii za czynnik negatywny, ograniczający jego możliwości rozwojowe.

Z lektury prac Arguedasa i Mariáteguiego wyciągnąć można wniosek, że ich kraje borykały się nie tylko z „problemem indiańskim”, ale także – choć nie został on nigdzie określony jako taki – z „problemem metyskim”. A właśnie opinia o Metysie, ocena jego roli w budowaniu społeczeństw narodowych bardzo wiele mówi o stosunku obu pisarzy do Indian. Pozornie ich wizja Metysów jest zbieżna: Metysi to ludzie amoralni, bezwzględni i pozbawieni skrupułów. W pogoni za władzą, choćby jej pozorami, stanowiskami, w egoistycznym dążeniu do dorabiania się, posługują się kłamstwem i intrygą, okazują uległość, służalczość wobec wyżej postawionych a zarazem pogardę i siłę wobec zależnych od siebie. Arguedas podkreśla ich skłonność do dominacji, arbitralność, dogmatyzm i brak krytycyzmu, podatność na demagogię i fanatyzm. Brak im gruntownego wykształcenia, wydają się nawet niezdolni do rozumienia, refleksji – tak jak pozbawieni są ideałów.

Także Mariátegui wskazuje na ich ignorancję, wręcz niezdolność do przyswojenia kultury europejskiej, do jakiej aspirują. Ich kultura – w przypadku tych, którzy osiągnęli pewien awans – sprawia tylko, że czują się lepsi, okazują wyższość. Dlatego ich kariera nie oznacza postępu kraju, zdaniem Arguedasa to politycy metyscy za-

winiłi nieszczęściom Boliwii. *To właśnie cholos u władzy ze swoim specyficznym sposobem bycia i pojmowania postępu opóźnili rozwój Republiki i to nie tylko w aspekcie instytucjonalnym, ale także, jeśli chodzi o czynniki gospodarcze i przemysłowe*<sup>4</sup>. Generalnie, bez względu na ich pozycję społeczną, nie są twórczy ani przedsiębiorczy, w działaniu brak im planu, konsekwencji, zdolności do podejmowania wysiłku. Z kolei Metysi z warstw niższych, tu obaj pisarze są zgodni, są bierni, niedołężni, leniwi i rozpici. Pozycja społeczna określa też postawę polityczną Metysa: *jeśli nie ma nic, będzie fanatykiem radykalnych idei rewindykacji społecznych dochodząc do nieprzejednanego, dzikiego anarchizmu; gdy zaś coś posiada, będzie nietolerancyjnym, nieugiętym konserwatystą*<sup>5</sup>.

Kolejnym zarzutem podnoszonym przez Arguedasa i Mariáteguiego wobec Metysów jest to, że są oni *gente híbrida*, mieszancami. Trudno nie uznać takiej oceny za rasistowską (bo zakładającą wymagowaną wyższość ras „czystych” nad „mieszanymi”)<sup>6</sup>, jednak Mariátegui rozwija swoją myśl konstatując, że w warunkach peruwiańskich metysaż nie doprowadził do harmonijnej syntezy, do przezwyciężenia dualistycznego podziału społeczeństwa. Metysi aspirują przede wszystkim do świata Białych, Kreoli – którzy z kolei zaszczytli w nich niechęć do Indianina. *Pogarda dla Indianina i dla Murzyna została wszystkimi środkami wpojona przez Białego Metysowi. (...) Ta pogarda (...) wzrasta znacznie w miarę, jak Metys zajmuje wyższe stopnie wobec najniższych warstw wyzyskiwanego proletariatu, przy czym nie usuwa to bariery oddzielającej go od białego pana*<sup>7</sup>. Ta pogarda przekształca się również we współnictwo, Metysi czynnie uczestniczą w ucisku, jakiego Indianin doznaje w społeczeństwie peruwiańskim. Metys okazuje się zatem antyindiański, zajmuje miejsce po drugiej stronie barykady.

Co więcej, Metys jest narzędziem, choćby nieświadomym, odindianizowania, wybielenia Peru – jak chcieli tego przedstawiciele oświeconej prawicy. Oni także krytykują Metysa uważając go za swego rodzaju przedłużenie świata indiańskiego, jednak proces metysażu uznają za pozytywny, bowiem prowadzący do stopniowego wchłonięcia

ludności indiańskiej. Z takim stanowiskiem nie może zgodzić się Mariátegui, a także większość indygenistów peruwiańskich, którzy uważają społeczeństwo i kulturę indiańską za godne zachowania. W ich oczach Metys i metysaż jest „zły” z definicji, zagraża bowiem trwaniu indiańkości. W tak pojmowanym procesie Indianie skazani są na przekształcenie się w *blancomestizos*, tymczasem jego celem powinien być *indomestizo*, typ narodowy absorbujący element biały i metyski.

Stanowisko Arguedasa bliższe jest poglądom peruwiańskiego „pokolenia 1900”, wyraża on je jednak bardziej kategorycznie. Obciążeniem boliwijskiego *cholo* (Metysa) jest właśnie przewaga dziedzictwa indiańskiego. Teren Boliwii, w znacznym stopniu izolowany już za czasów kolonii, nie zdołał przyciągnąć wtedy osadników z Europy, a w czasach współczesnych białej imigracji i nieliczni Biali skazani są na „przytłaczający wpływ rasy indiańskiej, która z każdym dniem coraz silniej wchłania pozostałe elementy”. Tymczasem *gdyby nie było przewagi krwi indiańskiej, kraj od początku nadalby swemu życiu kierunek świadomy, przyjmując wszystkie udoskonalenia w wymiarze materialnym i moralnym, i osiągnąłby dziś ten sam poziom, co inne narody, bardziej uprzywilejowane prądami imigracyjnymi napływającymi ze starego kontynentu*<sup>8</sup>. W Boliwii zatem „problem metyski”, w opinii Arguedasa acz odnosząc go do terminologii używanej w Peru, polega na kształtowaniu się raczej *indomestizo* niż *blancomestizo*.

Różnice w poglądach Arguedasa i Mariáteguiego ujawniają się znacznie silniej w ich ocenach postaci Indianina. Obraz autorstwa tego pierwszego jest przygnębiający. Indianin przedstawiony został jako pokorny, uległy, zrezygnowany, apatyczny – tylko doprowadzony do ostateczności okazuje się zdolny do gwałtownego działania, nawet przemocy. Na co dzień jednak jest obojętny, ale też mściwy, okrutny, nieufny i fałszywy. Brak mu aspiracji, siły, woli, inicjatywy, a jego nawyk posłuszeństwa, służalczość, instynkt stadny został mu wpojony od czasów Inków. Zajmuje się prymitywnym rolnictwem i hodowlą, i nie jest zdolny do wprowadzenia w swojej pracy żadnych zmian na lepsze – niechętny innowacjom okazuje się „bardziej konserwatywny niż

Chińczyk”. Tkwi w stanie ignorancji, nieświadomości, niezdolny do upominania się o swoje prawa, pozbawiony nawet pamięci historycznej o dokonaniach swojej wielkiej cywilizacji. Brak mu wyższych uczuć, wrażliwości, duchowości. Szczególnie dziki i nieokrzesany ma być Indianin Aymara, unikający Białych i wrogo nastawiony do ich świata, w odróżnieniu od Kiczua, łagodniejszego i łatwiej adaptującego się do ich obecności. Obraz uzupełniają drastyczne opisy nędzy, brudu, alkoholizmu, niedożywienia.

Zdaniem Arguedasa głównym powodem twardości, niewrażliwości, także braku wymagań Indianina jest środowisko geograficzne i klimatyczne, skazujące go na życie i pracę w ekstremalnie trudnych warunkach. Autor dostrzega także pracę ponad siły<sup>9</sup>, wysysk ze strony księży, wielkich właścicieli, funkcjonariuszy publicznych, nadużycia sędziów, urzędników i żołnierzy, a także antypatię i pogardę okazywaną Indianinowi ze strony reszty społeczeństwa boliwijskiego. Dla lokalnych kacyków *Indianin jest niegodną gliną, larwą obrzydliwych robaków, nikczemnym przedstawicielem ludzkiej fauny. Jeśli do czegoś może służyć, to do wykorzystania go jako biernego bydlęcia w gospodarce. Zatem wyzyskiwanie go przechodzi wszelkie pojęcie*<sup>10</sup>. Mimo wskazania, że warunki opresji i wyzysku przyczyniają się do pożałowania godnej pozycji Indianina, stawiają go poza społeczeństwem, Arguedas nie formułuje żadnych wniosków ani zaleceń, nie wzywa nawet do ograniczenia nadużyć, a tym bardziej nie proponuje żadnych reform czy projektów zmierzających do zmiany ich sytuacji. Przedstawia ją jako beznadziejną i na tym poprzestaje.

Zgoła odmienna jest wizja Indianina przedstawiona przez Mariáteguiego. Również on dostrzega jego nędzę i zacofanie, izolację, nieufność i apatię, nie eksponuje jednak tych elementów w swoim opisie, a kiedy o nich wspomina, traktuje je raczej jako pewien stan, sytuację, w jakiej utrzymywany jest Indianin niż niezbywalne cechy jego charakteru. To okoliczności zewnętrzne, sytuacja poddaństwa, zniewolenia, wyzysku, zależności uczyniła go takim, jakim jest, jego negatywne cechy czy postawy nie są natomiast zdeterminowane właściwościami rasy czy warunkami środowiska

naturalnego (wpływ tego ostatniego w większym stopniu akcentowali peruwiańscy indygeniści). Takie ujęcie zakłada, że zmiana owych okoliczności, eliminacja nierówności i wyzysku sprawi, że Indianin stanie się pełnowartościowym członkiem społeczeństwa. *Ze względu na swe zdolności przyswajania postępu, techniki nowoczesnej produkcji, Indianin absolutnie nie jest niższy, gorszy niż Mety. Odwrotnie, zazwyczaj okazuje się lepszy. (...) Już jakiś czas temu doświadczenie japońskie pokazało łatwość, z jaką narody innych niż europejskie ras i tradycji przejmują zachodnią wiedzę i dostosowują się do używania właściwej jej techniki produkcji. W kopalniach i fabrykach peruwiańskiej Sierra chłop indiański potwierdza to doświadczenie*<sup>11</sup>.

Jednak naturalną aktywnością Indianina jest przede wszystkim rolnictwo. Ziemia ma dla niego nie tylko wartość ekonomiczną stanowiąc podstawę utrzymania, przywiązanie do niej stwarza również ramy dla przetrwania kultury indiańskiej. *Rasa indiańska jest rasą rolników. Naród inkaski był narodem chłopskim, zajmującym się zazwyczaj rolnictwem i pasterstwem. Rzemiosło, sztuka miały charakter domowy, wiejski*<sup>12</sup>. I ta kultura przetrwała – bowiem o jej trwałości nie świadczą zabytki czy pamięć dawnej świetności, ale zachowanie pewnego sposobu życia. *Indianin nadal żyje swoim dawnym wiejskim życiem. Do dziś zachowuje swój strój, swoje obyczaje, swoje typowe zajęcia. Mimo ciężącego feudalizmu cechy społecznej organizacji indiańskiej nie zanikły. Społeczność indiańska może jawić się jako mniej czy bardziej prymitywna czy opóźniona; ale pozostaje organicznym typem społeczeństwa i kultury*<sup>13</sup>.

Jeszcze jedną cechą Indianina przywołaną przez Mariáteguiego, a negowaną przez Arguedasa (a także część indygenistów peruwiańskich, przypisujących Indianinowi bierność i potulność – choćby postawy te wynikały raczej ze specyfiki systemu społeczno-politycznego, jakiemu jest podporządkowany niż z „degeneracji rasy”), jest jego buntowniczość, potencjał protestu, czego dowodzą liczne powstania indiańskie. Mariátegui nie wspomina, że zwykle miały one ograniczony, lokalny charakter, były przejawem spontanicznego protestu a nie zorganizowanego oporu,

odwrotnie, eksponuje poczucie jedności i solidarności współczesnych Indian, ich zdolność do współdziałania w szerszym, ponadlokalnym wymiarze. *Sami Indianie zaczynają dawać dowody nowej świadomości. Z dnia na dzień umacniają się powiązania między różnymi ośrodkami indiańskimi, wcześniej pozbawionymi łączności na skutek olbrzymich odległości*<sup>14</sup>.

Ocena Mariáteguiego dotycząca zdolności Indian do aktywnego protestu a także do samoorganizacji na wyższym niż lokalny poziomie, wydaje się przesadzona, potrzebna mu jednak będzie, jak zobaczymy, do tworzenia pewnego projektu narodu peruwiańskiego. Nieprzypadkowe jest również jego zainteresowanie instytucją wspólnoty indiańskiej (o której niemal nie wspomina Arguedas, poza wzmianką, że skazana jest na zaniknięcie). Sam fakt, że instytucja ta przetrwała w niesprzyjających okolicznościach, mimo braku oparcia prawnego, jakiego pozbawiła ją Republika, i naporu wielkiej własności, mimo wymuszonych zmian jej charakteru, świadczy o jej vitalności. Zarzucić jej można niską produktywność – ale też, zdaniem Mariáteguiego, wielkie majątki na terenie Sierra, choć zajęły najlepsze ziemie, nie okazują się bardziej wydajne, a jeśli umożliwi jej się rozwój, stanie się jednostką pełnowartościową z punktu widzenia ekonomicznego. *Wspólnota z jednej strony wykazuje efektywną zdolność rozwoju i transformacji, z drugiej zaś jawi się jako system produkcji pozwalający na utrzymanie bodźców moralnych niezbędnych Indianinowi dla osiągnięcia większej wydajności jako pracownika*<sup>15</sup>.

Wspólnota indiańska stanowi jednak nie tylko rolniczą jednostkę produkcyjną. Istotne jest, że w tych *ayllus*, w których nie przetrwała wspólna własność ziemi utrzymuje się nadal obyczaj współpracy i więzy solidarności, które Mariátegui uznaje za „empiryczny wyraz ducha komunistycznego” czy dowód „socjalizmu indiańskiego”. Jest zatem wspólnota „instytucją ekonomiczną i prawną, która w części zachowała ducha i materię dawnej cywilizacji”<sup>16</sup>. Pozwoliła Indianom na utrzymanie najcenniejszych wartości tej cywilizacji: pracy, współdziałania, współuczestnictwa (także we władzy – poprzez funkcjonowanie zgromadzeń

*comuneros* stanowiących główny organ władzy wspólnoty).

Jej rola dla zachowania tożsamości indiańskiej wynika nie tylko z podtrzymywania więzi społecznych, ale także z faktu, że stanowi środowisko naturalne dla kultury indiańskiej (której istnienie, przypomnijmy, Arguedas neguje), pozwala na utrzymanie języka, tradycji, obyczajów, wierzeń, wartości. Przetwanie wspólnoty jest zatem warunkiem przetrwania społeczeństwa i kultury indiańskiej – a niejednokrotnie też fizycznego przetrwania Indian, stanowi ona bowiem najlepszą, a właściwie jedyną dostępną formę ich obrony przed wielkimi właścicielami. Owa rola wspólnoty w demokratycznej, antyfeudalnej walce chłopstwa, jak ją określa Mariátegui, stanowi o tym, że jest nie tylko autentycznie indiańska, ale zarazem autentycznie peruwiańska. Stanowiąc rdzenny, nie importowany z zagranicy i narzucony siłą, produkt cywilizacji rozwijającej się na ziemi peruwiańskiej działa zarazem na rzecz współczesnego narodu peruwiańskiego poprzez stawianie oporu feudalizmowi oznaczającemu ograniczenie w jego rozwoju ekonomicznym i politycznym.

Mariátegui skupia się zatem na obrazie raczej społeczności indiańskiej niż Indianina. Ponadto, podobnie jak większość indygenistów peruwiańskich, wiąże problem indiański z problemem narodowym, stwierdzając, że *Nowe pokolenie peruwiańskie czuje i wie, że postęp Peru będzie fikcyjny, a przynajmniej nie będzie peruwiański, jeśli nie będzie stanowił dzieła i nie będzie oznaczał dobrobytu mas peruwiańskich, które w czterech piątach są indiańskie i chłopskie*<sup>17</sup>. I dodaje: *W Peru ci, którzy wyrażają i reinterpretują peruwiańskość, postrzegając ją jako afirmację a nie negację, pracują na rzecz zwrócenia ojczyzny tym, którzy podbili i podporządkowani przez Hiszpanię, stracili ją cztery wieki temu i jeszcze jej nie odzyskali*<sup>18</sup>.

Stawianie znaku równości między indiańskością a peruwiańskością nie oznacza tylko jednostronnych działań na rzecz Indian, ponieważ ci stanowią większość narodu. Ich awans oznaczał będzie zarazem postęp Peru. *Autentycznie narodowa polityka nie może pomijać Indianina ani go ignorować. Indianin jest podstawą naszego kształ-*

*tującego się narodu. Ucisk Indianina nastawia go wrogo do cywilizacji, praktycznie przekreśla go jako element postępu. Kto doprowadza Indianina do nędzy i go poniża, zubaża i poniża naród. Wyzyskiwany, wyszydzany, ostępiony, nie może być twórcą bogactwa. Lekceważenie, pogardliwe odrzucanie go jako człowieka oznacza lekceważenie i odrzucanie go jako producenta. Tylko wówczas, gdy Indianin zachowa dla siebie zysk ze swojej pracy, stanie się konsumentem i producentem, jakiego potrzebuje gospodarka nowoczesnego narodu. Kiedy mówi się o peruwiańskości, trzeba zacząć od sprawdzenia, czy ta peruwiańskość obejmuje Indianina. Bez Indianina peruwiańskość jest niemożliwa<sup>19</sup>. Zdaniem Mariáteguiego (podzielnym przez Victora Raula Haya de la Torre), Indianin jako pracownik, wraz z robotnikami, jest podstawą peruwiańskości.*

Jego analiza problemu indiańskiego i koncepcja powiązania go z problemem narodowym jest w sposób widoczny podporządkowana jego propozycjom rozwiązania owych problemów. Podkreślić należy, że wysunięcie takich propozycji zdecydowanie odróżnia go od Arguedasa, który przestaje na pesymistycznej diagnozie, nie zgłaszając żadnych pomysłów rozwiązań, wydaje się wręcz nie dostrzegać żadnej możliwości wyjścia z sytuacji i uznaje, że indiańskość Boliwii skazuje ją na wieczne zacofanie gospodarcze i polityczny chaos. Natomiast Mariátegui proponuje radykalne rozwiązania, a omawiając je należy pamiętać, że był on nie tylko indygenistą, ale również określał się jako marksista i usiłował połączyć w swojej myśli oba te nurty, peruwiański i europejski.

Mariátegui zaczyna od zdefiniowania problemu indiańskiego. Nie jest to jego zdaniem problem rasowy (ani też moralny, edukacyjny czy prawny), ale przede wszystkim ekonomiczno-społeczny. Indianie są przede wszystkim uciskaną klasą społeczną<sup>20</sup>, przy czym nie tylko przynależność etniczna decyduje o pozycji społecznej, ale i odwrotnie, a argumenty dowodzące „niższości ras” służą utrzymaniu istniejących hierarchii społecznych. W przypadku ówczesnego Peru, gdzie większość Indian zajmowała się rolnictwem, ich emancypacja oznaczać musiała nadanie im ziemi. Problem indiański to problem ziemi, a także feudalne-

go wyzysku Indian ze strony *gamonales*, wielkich właścicieli. To zarazem problem gospodarki peruwiańskiej – likwidacja wielkiej własności nie tylko pozwoli pozyskać ziemię dla Indian, oznaczać też będzie eliminację instytucji niezdolnej do tworzenia bogactwa czy postępu.

Beneficjentami postulowanej nacjonalizacji ziemi mają być przede wszystkim wspólnoty indiańskie jako jednostki społeczne i produkcyjne odpowiadające potrzebom rolnika indiańskiego i stanowiące kontynuację „inkaskiego komunizmu” oraz dowód przetrwania „elementów praktycznego socjalizmu” i zachowania „komunistycznego ducha Indian”. Ów „indiański komunizm” nie jest, jak chcą niektórzy, systemem przeżywającym dekadencję, wręcz przeciwnie, odgrywać może rolę postępową, co nie oznacza, że ma przetrwać w niezmienionej formie, bowiem Mariátegui jest zarazem zwolennikiem stopniowego przekształcania wspólnot w spółdzielnie rolne. Zarówno wspólnoty jak i spółdzielnie mają być wspierane przez państwo, które powinno im zapewnić nie tylko ziemię, ale również kredyty i pomoc techniczną. *‘Ayllu’, komórka państwa inkaskiego, która zachowała się po dziś dzień mimo ataków feudalizmu i gamonalizmu, nadal przejawia dostateczną vitalność, by stopniowo przekształcić się w komórkę nowoczesnego państwa socjalistycznego<sup>21</sup>.*

Jak widać, propozycje Mariáteguiego idą dalej niż reforma rolna, potrzebna jest bowiem jego zdaniem zmiana ustrojowa. Fakt słabości kapitalizmu i burżuazji narodowej w Peru sprawia, że rewolucja demokratyczno-burżuazyjna nie zdoła rozwiązać problemów kraju i większości społeczeństwa. Emancypacja Indianina dokonać się może tylko dzięki rewolucji ludowej i socjalistycznej, która definitywnie wyeliminuje z kraju przeżytki feudalizmu. W rewolucji tej, obok proletariatu przemysłowego, aktywny udział weźmie chłopstwo indiańskie. *Wiara w odrodzenie indiańskie nie wyrasta z procesu materialnej ‘okcydentalizacji’ ziemi kiczuańskiej. To nie cywilizacja ani alfabet Białego pozwala rosnąć duszy Indianina. To mit, to idea rewolucji socjalistycznej. Indiańska nadzieja jest całkowicie rewolucyjna. (...) Pokrewieństwo ruchu indygenistycznego i światowych nurtów rewolucyjnych zbyt rzuca się w oczy,*

by trzeba je było udowodnić<sup>22</sup>. Jednak nadziei tej, jak dostrzega sam Mariátegui, nie towarzyszy odpowiednie przygotowanie, dlatego potrzebna jest pomoc, już zresztą okazywana, w samoorganizacji, także na poziomie regionalnym, i ideologicznym samokształceniu Indian ze strony robotników z kopalń i ośrodków przemysłowych – których większość stanowią też Indianie.

Wizja Mariáteguiego przypisująca Indianom, zwłaszcza chłopom indiańskim, potencjał rewolucyjny jest przesadzona, jak świadczy o tym chociażby fakt, że mobilizacja indiańska już na przełomie XX i XXI w. okazała się znacznie silniejsza w Ekwadorze czy Boliwii niż w Peru. Jednak jego zdaniem ludowa i socjalistyczna rewolucja, którą uważał za możliwą już wówczas, rozwiązać miała wszystkie problemy Peru, włącznie z indiańskim. Istotą jego projektu była zmiana ustrojowa, wprowadzenie socjalizmu. Temu celowi podporządkowany został nakreślony przez niego obraz rzeczywistości peruwiańskiej, w tym problemu indiańskiego.

Choć uzasadniał ten projekt nawiązaniem do tradycji „komunizmu inkaskiego”, ideologii miejscowej a nie importowanej, którą należało jedynie dostosować do warunków współczesności, jego celu nie stanowiła budowa społeczeństwa indiańskiego w opozycji do społeczeństwa kreolskiego czy zachodniego, ale stworzenie nowego, socjalistycznego społeczeństwa mas pracujących, w którym znajdą swe miejsce także Indianie – osiągając w nim nową i lepszą pozycję. Mają być oni po prostu włączeni w szerszy projekt społeczno-narodowy, przy wykorzystaniu specyficznej interpretacji ich historii i aktualnej sytuacji jako argumentu na rzecz przystawalności komunizmu/socjalizmu do rzeczywistości peruwiańskiej. Innymi słowy, także Mariáteguiemu, podobnie jak znakomitej większości jego współczesnych zaangażowanych w debatę indygenistyczną, chodziło o inkorporację Indianina do narodu – tyle że nie do istniejącego kreolsko-metyskiego społeczeństwa peruwiańskiego, ile do społeczeństwa przyszłości, narodu mas pracujących.

### Przypisy:

<sup>1</sup> M. Nalewajko, *El debate nacional en el Perú (1920-1933)*, Warszawa 1995, ss. 19-20.

<sup>2</sup> *Ibidem*, ss. 23-27.

<sup>3</sup> J. Wojcieszak, *Dylemat uniwersalizmu i partykularyzmu w hispanoamerykańskiej filozofii kultury lat 1900-1960*, Warszawa 1989, s. 155.

<sup>4</sup> A. Arguedas, *Pueblo enfermo*, Santiago de Chile 1937, s. 62.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>6</sup> Dodać wypada, że znacznie bardziej kategoryczni w tym względzie byli indygeniści peruwiańscy piszący o „nieczystości”, „splamieniu” czy „zanieczyszczeniu” struktury rasowej Peru, „bękarcztwie”, czy oceniający sam proces metysażu jako prowadzący do *deformidades* – dziedziczenia tylko wad i żadnych zalet uczestniczących w nim ras. M. Nalewajko, *op. cit.*, ss. 126-127. Zarazem niektórzy z nich krytykując wady Indianina czy wychwalając jego cnoty, a nawet stwierdzając jego „wyższość nad Białym i Metysem”, przypisują tym samym pewne wrodzone cechy rasie, choćby „czyste”.

<sup>7</sup> J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, Lima 1973, s. 59.

<sup>8</sup> A. Arguedas, *op. cit.*, ss. 225, 32.

<sup>9</sup> „Indianin pracuje odkąd ukończy dwa lata aż do czasu, kiedy się zamęczy.” A. Arguedas, *op. cit.*, s. 37.

<sup>10</sup> *Ibidem*, ss. 44-45. Więcej o zniewoleniu Indian, ich życiu w bólu, nędzy i niesprawiedliwości pisał Arguedas w swojej powieści *Raza de bronce* (1919).

<sup>11</sup> J. C. Mariátegui, „Esquema del problema indígena”, *Amauta*, núm. 25, Lima 1929, ss. 71-72.

<sup>12</sup> J. C. Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Barcelona 1976, s. 45.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 284.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>16</sup> *Ibidem*, ss. 69, 65.

<sup>17</sup> *Ibidem*, ss. 39-40.

<sup>18</sup> J. C. Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Lima 1972, s. 76.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 30.

<sup>20</sup> Tymczasem określenie *clase indígena* u Arguedasa pojawia się tylko raz, ponadto wspomina on, że „kategoria etniczna jednostki wynika z jego pozycji społecznej”. A. Arguedas, *op. cit.*, ss. 53, 32.

<sup>21</sup> J. C. Mariátegui, *Peruanicemos...*, *op. cit.*, ss. 109-110.

<sup>22</sup> J. C. Mariátegui, „Prólogo”, w: L. E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*, Lima 1972, s. 11.