

PROBLEMATYKA INDIAŃSKA W CZASOPIŚMIE
„LATINSKAJA AMERIKA”

Od roku 1969 ukazuje się w Moskwie dwumiesięcznik „Latinskaja Amierika” wydawany przez Instytut Ameryki Łacińskiej Akademii Nauk ZSRR. Redaktorem naczelnym jest S. A. Mikojan. Nakład wzrósł z początkowych 2500 egzemplarzy do 5300 w bieżącym roku, poszczególne numery liczą zwykle 224 strony druku. Zgodnie z obietnicą redakcji, czytelnik znajduje w czasopiśmie artykuły i komunikaty o gospodarce, historii, kulturze, literaturze, sztuce, ideologii i polityce zagranicznej krajów latynoamerykańskich. Szczególnie wiele miejsca poświęca się ruchowi komunistycznemu, rewolucji kubańskiej, rozprzestrzenianiu się idei marksizmu-leninizmu oraz wpływowi Stanów Zjednoczonych i roli wojska w Ameryce Łacińskiej. W prawie każdym numerze można znaleźć informacje o kontaktach radziecko-latynoamerykańskich, komentarze aktualnych wydarzeń, tłumaczenia utworów, dokumentów i urywków prac latynoamerykańskich i latynoamerykanistycznych. Oddzielnie warto wspomnieć reportaże, sprawozdania z konferencji, seminariów i dyskusji oraz pojawiające się we wszystkich zeszytach recenzje prac latynoamerykanistów radzieckich i innych.

W ciągu trzech już prawie lat ukazywania się pisma daje się zauważyć istotna zmiana: częściej pojawiają się teksty poruszające jedno zagadnienie w skali jedne-

go kraju zamiast artykułów omawiających wiele problemów w skali całego kontynentu. W piśmie pojawia się od czasu do czasu także kącik ciekawostek zawierający różnej wagi i jakości informacje oraz korespondencja z czytelnikami, z której wynika, że „Latinska Amierika” dociera do Ameryki Łacińskiej. W Polsce spotykamy je dopiero w 1971 r.

Wśród licznych poruszonych w czasopiśmie zagadnień znalazły swoje miejsce także sprawy indiańskie. W ciągu ostatniego roku poświęcono im 6 odrębnych tekstów nie licząc wzmianek i ustępów w artykułach dotyczących innych zagadnień. Trzy z nich to duże artykuły, pozostałe trzy to mniejsze notatki. Wszystkie trzy artykuły i jedna notatka dotyczą terenów dawnego państwa Inków, ale jedynie dwa artykuły spośród 6 zamieszczonych tekstów dotyczą współczesnych problemów indiańskich. Takie proporcje nie są zresztą zaskakujące. Współcześnie w Peru, Ekwadorze i Boliwii mieszka ponad połowa wszystkich Indian całej Ameryki i w każdym z tych krajów właśnie oni stanowią większość ludności. Podobnie nie powinno dziwić, że część tekstów to tylko ciekawostki. W końcu, wyjąwszy niektóre rejony, Indianie stali się na całym kontynencie tylko ciekawostką.

Wszystkie trzy artykuły zasługują na uważną lekturę. Pierwszy z nich, pióra J. V. Knorozova, znanego badacza piśmiennictwa i języka Majów, oraz I. K. Fedorovej nosi tytuł: *Pismo staroperuwiańskie: problem i hipotezy* (1970, nr 5). Dotychczas większość badaczy przyjmowała, że w dawnym Peru pisma nie znano wcale, lub że jego rolę pełniło *kipu* — węzełki. Zależnie od interpretacji zabytków archeologicznych i fragmentów kronik oraz fantazji badacza *kipu* było bądź tylko węzełkowym zapisem liczb, w którym kolor sznurka oznaczał rodzaj rzeczy, bądź pismem. Mieli również dawni Peruwianie słowo *qillqa*, oznaczające pismo lub rysunek; badacze przyjmowali, że chodziło tu tylko o rysunek. W XX w. zauważono, że w południowym Peru i w Boliwii jest po dziś dzień wśród Ajmarów i Kiczuów używane pismo hieroglificzne, zwykle do zapisu modlitw. Autorzy artykułu omówili kolejno zabytki archeologiczne i wzmianki kronikarskie, jak i istniejące pismo hieroglificzne, by dojść do wniosku, że w Peru istniało pismo. Warto dodać, że pozostawali oni w kontakcie z Victorią de la Jara, która wraz z niemieckim uczo- nym prof. Thomasem Berthelem ogłosiła na Kongresie Amerykanistów w Limie o odkryciu i odcyfrowaniu zabytków pisma staroperuwiańskiego. Wbrew tytułowi, autorzy omówili tylko jeden problem — istnienie pisma staroperuwiańskiego. Hipotez ani cudzych, ani własnych nie omówili i nie postawili, mimo że od razu narzucają się przynajmniej trzy ważne pytania: dlaczego pismo to uchodziło dotąd uwadze prawie wszystkich badaczy, dlaczego — jak się wydaje — nie było używane w administracji państwa Inków i jakie było miejsce i rola obu typów zapisu informacji: *kipu* (czymkolwiek by ono nie było) i *qillqa* w społeczeństwach dawnego Peru?

Mniej informacyjny, a trochę bardziej analityczny charakter ma artykuł I. K. Samarkiny *Ewolucja wspólnot indiańskich w Peru* (1971, nr 2). Wbrew tytułowi artykuł nie zajmuje się ewolucją wspólnot indiańskich w Peru, a jedynie typologią wspólnot wiejskich w Sierra peruwiańskiej w ostatnich 20 latach. Autorka nie definiuje wspólnot; poznać je można po pochodzeniu od inkowskiego *ayllu* i po tym, że istnieją w nich formy wspólnej własności ziemi. Przyjmuje również, że w tym wypadku indiańskie to tyle, co chłopskie. Autorka wyróżnia, zgodnie z większością badaczy trzy typy wspólnot: tradycyjne, mieszane i formalne. Wspólnoty tradycyjne to te, które zachowały własną, dzieloną między członków ziemię, hierarchię tradycyjną władz, oraz zwyczaj wykonywania prac wspólnych

na rzecz wspólnoty lub ludzi i instytucji spoza wspólnoty, a także zwyczaj wymiany usług-robocizny w obrębie wspólnoty. Ten typ wspólnot zachował się rzadko i tylko w najodleglejszych od ośrodków miejskich okolicach. Drugi typ, wspólnoty o strukturze mieszanej, już prawie nie mają ziem wspólnych, wiele z nich dzierżawi ziemię od okolicznych obszarników spłacając dzierżawę robocizną, produktami lub gotówką. Większość członków, nawet mających własną ziemię, najmuje się do pracy poza wspólnotą. Prawie wszystkie gospodarstwa sprzedają na rynku produkty własne lub siłę roboczą. Trzeci typ wspólnot, nazywanych przez autorkę formalnymi, różni się od pozostałych większym zróżnicowaniem majątkowym członków i fikcyjnym istnieniem wspólnej własności. W tym właśnie typie najczęściej mają występować różne formy ruchu spółdzielczego, giną w nim natomiast tradycje wspólnych prac i wymiany usług zastąpione najmem, choć jedynie w 16% badanych wspólnot najem wyparł inne formy organizacji pracy. Autorka podkreśla występujące we wszystkich rodzajach wspólnot zróżnicowanie majątkowe. Według jej wyliczeń 82% członków wspólnot użytkuje kawałki ziemi do 5 ha. Minimalna część członków wspólnot (0,4%) dysponuje gospodarstwami powyżej 500 ha, które tworzą 52,6% ziem należących do wspólnot. Sporo miejsca poświęciła Autorka występującemu we wspólnotach ruchowi spółdzielczemu, który omówiła na przykładzie Muquiyauyo, opisanego przez R. Adamsa w *A Community in the Andes. Problems and Progres in Muquiyauyo* (Washington 1959). Podnosząc rolę spółdzielczości, jej pochodzenie od dawnych zwyczajów prac wspólnych i jej różnorakie funkcje autorka słusznie stwierdza, iż spółdzielczość jest dowodem żywotności wspólnot. Mimo że nie zajęła się wspólnotami bezziemnymi, zauważyła rolę wspólnot w walce o ziemię. Szkoda, że nie połączyła swoich wywodów o spółdzielczości, wspólnych pracach i wymianie usług oraz rozważań o ziemiach wspólnot. Okazałoby się zapewne, że są one wspólnotami nie z powodu wspólnej własności ziemi, lecz z powodu społecznej konieczności współdziałania indywidualnych chłopów dla zabezpieczenia produkcji, utrzymania lub podwyższenia stopy życiowej, obrony ziemi przed zagarnięciem i zastąpienia słabej, a zarazem pozostającej na niemal wyłącznych usługach obszarników administracji państwowej. Ale tak się stać musiało, ponieważ artykuł pomija zupełnie sprawy organizacji wewnętrznej wspólnot i związane z nią sprawy religii.

Trzeci ze wspomnianych artykułów, autorstwa T. V. Gonczarowej *Dualizm kultury peruwiańskiej widziany przez José Maria Arguedasa* (1971, nr 1), opatrzony życiorysem pisarza jest równie godny lektury jak dwa poprzednie. I tym razem tytuł nie odpowiada treści, gdyż mowa jest nie o dualizmie kultury peruwiańskiej, a o dualizmie kultury Peru, Boliwii i Ekwadoru, przedstawionym w powieściach i opowiadaniach Arguedasa, porównywanych z utworami innych pisarzy tych trzech krajów, których twórczość literacka mieści się mniej więcej w nurcie zwanym w Andach *indianismo* lub *indigenismo*.

Autorka omawia krótko dzieje ruchu indianistycznego w Peru i jego przemiany, wiążąc je — i słusznie — z jednej strony z wpływami zewnętrznymi europejskimi i jankeskimi, z drugiej zaś z pojawieniem się literatury pisanej kiczuańskiej i przemianami wewnątrz krajów andyjskich. Sądzi, że indianizm jest ruchem postępowej inteligencji kreolskiej uznającej ignorowaną lub wzgardzoną kulturę większości ludności — Indian — za podstawę tworzenia kultury narodowej zamiast hiszpańskiej z rodowodu kultury rządzącej mniejszości. Omówiwszy wewnętrzne zróżnicowanie ruchu indianistycznego autorka uznaje José Maria Arguedasa za tego pisarza, w którego twórczości cechy charakterystyczne indianizmu znalazły najpełniejsze odzwierciedlenie. Wyszedłszy z powyższych założeń autorka analizuje

powieści i opowiadania pisarza, by dojść do wniosku, że jest on świetnym znawcą kultury i życia Kiczuanów, tym, który udostępnił hiszpańskojęzycznym obywatelom Peru świat, poglądy i kulturę współczesnych Kiczuanów. Charakterystyczne dla jego twórczości zajęcie się konfliktem dwu kultur, dwu postaw życiowych i obronę walorów kultury kiczuańskiej uznaje Gonczarowa za łączące jego twórczość z twórczością pozostałych indianistów. Pogląd ten nie uwzględnia faktu, że Arguedas nie był przedstawicielem zafascynowanych kulturą kiczuańską pisarzy i badaczy kreolsko-metyskich, zwykle pochodzących z niekiczuańskich części Peru i zawsze piszących w swoim języku ojczystym — hiszpańskim. José Maria Arguedas był Kiczuaninem, wychował się wśród Kiczuanów i uważał kiczua za swój język ojczysty, a kulturę kiczuańską za własną. Nie był zewnętrznym obserwatorem, który usiłuje zrozumieć i opisać sposób myślenia i postępowania ludzi obcej mu kultury, opisywał to, co było mu dobrze znane, bo swoje własne. Stąd też właściwsze byłoby nazwanie Arguedasa pisarzem kiczuańskim, który większą część swoich wydanych drukiem prac napisał po hiszpańsku po to, by pokazać piękno i bronić tego, co jego hiszpańskojęzyczni i umiejący czytać współobywatele uważali za godne pogardy. Arguedas nie był tylko pisarzem, lecz także wybitnym etnografem i poetą kiczuańskim. Jego tekstów kiczuańskich, a także jego tłumaczeń z kiczua na hiszpański autorka nie wykorzystała. Gonczarowa zauważyła, że w tekstach Arguedasa to, co on nazywał *deserranización*, przyjmowanie przez Kiczuanów kultury wybrzeża Peru, jest oceniane negatywnie, ale nie bardzo potrafiła tę ocenę wyjaśnić. Być może odróżnienie Indianina od indianisty mogłoby jej to ułatwić.

Wszystkie trzy artykuły łączy ze sobą nie tylko niespełnianie przez tekst zapowiedzi tytułu, lecz także, chyba wbrew intencjom autorów, pozostawienie mnóstwa spraw niedopowiedzianych nawet bez zasygnalizowania czytelnikowi, że dany problem istnieje, choć tu się go omawiać nie będzie. Inną pozytywną cechą wspólną jest wykorzystanie różnojęzycznej literatury fachowej z całego świata, która np. do Polski trafia tylko przypadkowo. Mimo pewnego schematyzmu w podchodzeniu do poszczególnych zagadnień, dobre zaopatrzenie w materiały, szerokość poruszanej problematyki i inne traktowanie problemów niż w ogłaszanej przecież w przeważającej mierze przez Amerykanów literaturze przedmiotu powoduje, że teksty publikowane w „Latinskiej Amerikie” powinny stać się konieczną lekturą każdego, kto interesuje się latynoamerykańską problematyką indiańską.

JAN SZEMIŃSKI