

Część II

ALEKSANDER POSERN-ZIELIŃSKI

KULTURA LUDOWA PERU. JEJ TREŚĆ, FORMY I INTERPRETACJE

W programie naukowym Polskiej Wyprawy Naukowej w Andy, która działała w Peru w 1978 r., obok studiów archeologicznych i etnohistorycznych ważne miejsce zajmowały badania etnograficzne nad kulturą ludową, którą analizowano przez pryzmat kilku andyjskich społeczności lokalnych. Ze względu na odmienność etniczno-historycznego kontekstu kultura ludowa w Peru, w tym jej miejsce w kulturze ogólnonarodowej, różni się w sposób istotny od tych form, z którymi najczęściej stykają się europejscy etnografowie. Dlatego też w toku studiów przygotowawczych do badań w Peru, w trakcie badań terenowych, jak i w fazie późniejszych prac analitycznych, rodziło się szereg problemów i kwestii ogólniejszej natury, głównie związanych z charakterem peruwiańskiej kultury ludowej, z jej pochodzeniem i zróżnicowaniem, miejscem tej kultury w panoramie cywilizacyjnej kraju, jak i z alternatywnymi sposobami jej etnologicznej interpretacji. Na niektóre z tych pytań próbuje odpowiedzieć niniejszy artykuł. Jego autor jest jednak w pełni świadomy, iż zawarte w nim propozycje posiadają charakter dyskusyjny, są bowiem wyrazem oglądu peruwiańskiej rzeczywistości z europejskiej perspektywy, wzbogacone osobistymi doświadczeniami badawczymi na terenie Peru, znajomością dorobku peruwiańskiej etnologii oraz dyskusjami z uczonymi peruwiańskimi.

Współczesne społeczeństwo peruwiańskie jako twór złożonej historii andyjskiej części Ameryki Południowej charakteryzuje się kulturowym pluralizmem odzwierciedlającym podział kraju i jego mieszkańców na odrębne strefy geograficzne, środowiska etniczno-językowe oraz klasy i warstwy społeczne. Podziały te — analizując sytuację na sposób idealizacyjny — pokrywają się często ze sobą, uzupełniają i wzajemnie wzmacniają, tworząc trzy wyraźnie różniące się od siebie obszary historyczno-kulturowe, każdy o odmiennej specyfice, trafnie określanej przez współczesnego teoretyka peruwiańskiej kultury — A. Salazar Bondy — jako „pomorski okcydentalizm” (*occidentalidad costeña*), „górska indianność” (*indianidad serrana*) i „regionalizm puszczański” (*regionalismo*

selvatico)¹. Terminy te odwołują się z jednej strony do naturalnego podziału kraju na wąski pas pustynnego wybrzeża, czyli tzw. *coste*, na szeroką strefę andyjskiej Kordyliery, czyli sierrę, wreszcie na ogromne obszary tropikalnej dżungli porastającej peruwiańską Amazonię — czyli *selvc*. Z drugiej jednak strony akcentują one europejski, głównie iberyjski charakter wybrzeża, indiański profil etniczny terenów górskich oraz kolonizacyjną specyfikę terenów dżungli przy zanikającej tam roli elementu autochtonicznego. Problem odrębności kulturowej obszarów *selvy* pominiemy w naszych dalszych rozważaniach dla prostoty obrazu oraz ze względu na drugorzędne znaczenie zachodzących tam procesów dla kształtowania się głównego nurtu współczesnej kultury Peru.

Costa, którą zamieszkuje ok. 2/5 wszystkich mieszkańców Peru, to świat dużych miast, portów, rybackich miasteczek, osiedli rzemieślniczych, sadów i wielkich plantacji oraz dobrej komunikacji. Dominującym żywiołem etnicznym są tam hiszpanojęzyczni Peruwiańczycy rekrutujący się z różnorodnych grup i warstw. Wśród nich znajdują się Kreole, Murzyni, Metysi, potomkowie Indian oraz przybyli z gór indiańscy wieśniacy poszukujący lepszych warunków egzystencji, a także imigranci azjatyckiego i europejskiego pochodzenia. Spoiwem łączącym tę ludzką zbiorowość regionalną jest obok języka wspólnota podobnych wartości i wzorów kultury, wywodzących się w przeważającej mierze z obszaru Półwyspu Iberyjskiego. Dziś mają one wyraźny kształt narodowy, peruwiański i choć znaleźć w nich można pewne elementy indiańskiego pochodzenia, to jednak w stosunku do poddanych procesowi latynoamerykanizacji treści europejskich posiadają one drugorzędne znaczenie.

Podobnie jak w wielu krajach Starego Świata, odpowiednikiem klasowej stratyfikacji i środowiskowego zróżnicowania stał się na wybrzeżu Peru podział na — wielką narodową tradycję o charakterze bardziej elitarnym i małą tradycję kultywowaną wśród uboższych warstw miejskich i ludności wiejskiej. Tę właśnie małą tradycję, w redfieldowskim sensie tego słowa, określa się mianem "kultury ludowej wybrzeża" (*cultura popular costeña*), przeciwstawiając ją "ludowej kulturze andyjskiej" (*cultura popular andina*). W ten sposób zaakcentowany dualizm kultur ludowych jest jednym z najbardziej charakterystycznych rysów współczesnej rzeczywistości kulturowej Peru.

Głównym terenem występowania andyjskiej kultury ludowej jest oczywiście obszar sierry, choć współczesne fale migracyjne przenoszące nadwyżki ludności wiejskiej z górskich prowincji ku miastom wybrzeża i śródlęsnym osadom Montanii, rozpowszechniają niektóre elementy tej tradycji na cały kraj. Górskie obszary Peru zamieszkuje ok. połowa wszystkich mieszkańców tego kraju, przy czym zdecydowana większość

¹ A. Salazar Bondy, *La cultura de la dominación*, [w:] J. Matos Mar y otros, *Perú problema*, Lima 1968, s. 61-62.

tej ludności to keczuańsko- czy ajmarskojęzyczna (jak na południu kraju) populacja wiejska indiańskiego pochodzenia, posługująca się równolegle językiem hiszpańskim jako niezbędnym środkiem kontaktu ze społeczeństwem narodowym. O stopniu indiańskości tego obszaru świadczą mogą następujące dane. Jeśli w skali całego kraju ludność indiańska obliczana jest na ok. 50%, to w takich departamentach górskich, jak Cuzco, Puno czy Ancash populacja tubylcza sięga 80-90% wszystkich mieszkańców². Dodajmy do tego, iż poważny procent pozostałej populacji sierry tworzą Metysi, którzy jednak pod względem kulturowym są często bardziej zindianizowani, aniżeli poddani akulturacji.

Zastanówmy się teraz nad składem andyjskiej kultury ludowej i etnicznym charakterem treści wchodzących w jej obręb. Jest to problem o tyle ważny, iż jedni widzą w niej niemal czystą indiańską tradycję kulturową zachowaną w reliktowej postaci od czasów prekolonialnych, drudzy uważają ją za synkretyczny wytwór będący syntezą indiańskiej oraz iberyjskiej tradycji, jeszcze inni zaś skłonni są interpretować tę kulturę wyłącznie w kategoriach klasowych wskazując, iż mamy do czynienia po prostu z kulturą peruwiańskiego chłopstwa. Rodzi się zatem w tej sytuacji pytanie, która z tych opinii jest najbliższa prawdy, jeśli pierwsza w sposób ewidentny nie docenia wielowiekowego procesu akulturacji, druga lekceważy widoczną trwałość treści indiańskiego pochodzenia, a trzecia słusznie podkreślając związek tej kultury z wiejskim sposobem życia i sytuacją ekonomiczną chłopstwa ignoruje jej różnorodne historyczne korzenie. Rozstrzygnięcie tych kwestii nie należy bynajmniej do łatwych, dlatego też nie doczekały się one, jak dotąd satysfakcjonującego wyjaśnienia. Jedną z możliwych do przyjęcia interpretacji może być zawarta w tym artykule propozycja łącząca w pewnym sensie elementy wszystkich trzech przedstawionych wyżej podejść.

Jest faktem niezaprzeczalnym, iż na obszarach peruwiańskiej sierry nie mamy dziś do czynienia z czystą kulturą indiańską. Od momentu pierwszego kontaktu z hiszpańskimi zdobywcami i katolickimi misjonarzami podlegała ona znacznym zmianom, które posiadają charakter ciągły, dawne bowiem kolonialne naciski na kulturę tubylczej ludności zastąpione zostały we współczesnych czasach oddziaływaniem poddanych peruwianizacji wzorów europejskich i północnoamerykańskich współtworzących miejski styl życia i kulturę dnia codziennego. Stąd też wiele elementów, które na pozór wydają się być typowymi dla indiańskiej kultury, po bliższym rozeznaniu okazują się pochodzenia obcego³. Inne posiadają charakter nowatorski, autoinnowacyjny, a zarazem hybrydalny, łączą bowiem wzory prekolumbijskie z hiszpańskimi tworząc nową jakość.

² E. G. Pawłowa, *Territorialnyj aspekt razwitiia nacionalnoj kultury Peru*, [w:] *Kultura Peru*, Moskwa 1975, s. 118.

³ L. Iberico Mas, *Desarrollo de la comunidad*, b.r. i m.w., s. 34.

Mimo tych wszystkich procesów poważne miejsce w tej kulturze zajmuje indiańskie, andyjskie dziedzictwo kulturowe, które — dzięki względnej izolacji wielu regionów górskich od reszty kraju i materialno-ekologicznym warunkom życia ludności wiejskiej nie odbiegającym wiele od tych z dawnych stuleci — przetrwało w niewiele zmienionej postaci. Treści tego dziedzictwa szczególnie wyraźnie widoczne są w filozofii życia indiańskich chłopów, w ich wierzeniach, gospodarce wiejskiej i formach społecznej organizacji na szczeblu lokalnym. Obecność tego dziedzictwa dała asumpt do powstania teorii o dualistycznym charakterze andyjskiej kultury ludowej, w której w zgodnej symbiozie współegzystują dwie odrębne sfery kulturowej rzeczywistości. Z jednej strony sfera genetycznie indiańskiej tradycji, z drugiej zaś sfera faktycznej indiańskiej tradycji złożonej z wzorów zapożyczonych i treści synkretycznych.

Dualizm ten dostrzeżono szczególnie wyraźnie w wierzeniach i rytuałach, w których koegzystują treści i formy chrześcijańskie z elementami religii andyjskiej. To współwystępowanie różnych sfer kulturowej rzeczywistości (tubylczej, synkretycznej i europejskiej) wskazuje nam wyraźnie, iż andyjska kultura ludowa nie jest zwykłą indiańską kulturą poddaną procesowi akulturacji, ale tworem znacznie bardziej złożonym — bo wielowarstwowym. Ta wielowarstwowość i pewna utrzymująca się nadal autonomiczność sfery indiańskiej tradycji genetycznej stanowi cechę specyficzną tej mutacji andyjskiej kultury ludowej, którą nazwać można kulturą ludową andyjskich Indian, czy bardziej precyzyjnie ludową kulturą indiańskiego chłopstwa andyjskiego.

Drugą mutacją andyjskiej kultury ludowej jest ludowa kultura metyska (*cultura mestiza*), której wybitnym badaczem był słynny, nieżyjący już dziś folklorysta, etnolog i pisarz, znany także polskiemu czytelnikowi — Jose María Arguedas. Kulturę tę określił on jako metyską nie tylko dlatego, iż spotkać ją można głównie w środowiskach indiańsko-europejskich mieszkańców, ale przede wszystkim dlatego, że stanowi ona twórczą syntezę indiańskiej i hiszpańskiej tradycji. Stąd też dużym uproszczeniem byłoby traktowanie tej subkultury andyjskiej jako rzeczywistości ograniczonej czy typowej wyłącznie dla biologicznych Metysów. W istocie jej nosicielami i twórcami są również niektóre bardziej ruchliwe społeczności indiańskie, szczególnie tam, gdzie proces tzw. "czolifikacji" (*cholificación*)⁴, czyli akulturacji zbliżającej ku kulturze Metysów ludność tubylczą, bez rasowego krzyżowania się, jest najbardziej zaawansowany⁵.

⁴ Termin utworzony od słowa *cholo*, którym określa się Indianina obracającego się w kręgu wartości kultury narodowej.

⁵ P. L. Van del Berghe, *El uso de terminos etnicos en la literatura de ciencias sociales del Perú*, "Allpanchis", t. 5: 1973, s. 11.

Jest kwestią niezaprzeczalną, iż obie te mutacje andyjskiej kultury ludowej są bardzo bliskie sobie i że w wielu konkretnych przypadkach ścisła decyzja klasyfikacyjna byłaby niemożliwa. Jest również faktem niewątpliwym, iż w innych wypadkach z całą precyzją można określić kulturową proveniencję poszczególnych środowisk andyjskich. Wynika to po prostu z pośredniego charakteru kultury metyskiej mieszczącej się gdzieś w środku continuum zawartego między ludową kulturą indiańskiego chłopstwa a współczesną peruwiańską kulturą ośrodków przemysłowych i miast wybrzeża.

Cechami wspólnymi dla obu tych mutacji są bez wątpienia po pierwsze — tożsamość indiańskiego podłoża kulturowego, z którego oba te nurty wyrastają, i po drugie — synkretyczny, choć w niejednakowym stopniu, charakter obu tych tradycji. Bardziej istotne są jednak dla nas różnice. Po pierwsze — jest to odmienność środowiska społeczno-ekonomicznego obu tych form ludowej kultury andyjskiej. Jedna z nich (ta chłopska) integralnie związana jest z wiejską ludnością pracującą na roli, przede wszystkim ze społecznościami typu wspólnotowego, druga natomiast upowszechnia się głównie w strefie pośredniej między rolniczą wsią a andyjskim miastem, obejmując ludność nierolniczą lub społeczności wiejskie utrzymujące się głównie z pozarolniczej działalności produkcyjnej. Wymienić tu można mieszkańców małych osad górskich, przedmieść i satelitarnych osiedli wokół większych ośrodków miejskich (np. Huancaayo, Huaras, Ayacucho, Cuzco, Puno), a także górników, drobnych kupców i handlarzy czy wreszcie członków rzemieślniczych wiejskich kooperatyw wyspecjalizowanych w produkcji wyrobów rękodzieła użytkowego (przeznaczonych na wewnętrzny rynek andyjski) oraz sztuki ludowej (*arte popular*) i wyrastającej z niej tzw. "artesanía", czyli pseudosztuki ludowej o walorach pamiątkarsko-turystycznych (kierowanej na rynek narodowy i dla odbiorców zagranicznych) ⁶.

Drugą ważną różnicą jest wewnętrzna struktura obu tych andyjskich subkultur. W kulturze metyskiej ze względu na wysoki stopień jej akulturacji nie odnajdujemy charakterystycznego dla kultury indiańskich chłopów andyjskich — dualizmu rozgraniczającego sferę genetycznie tubylczych tradycji od treści synkretycznych i zapożyczonych. Jest ona w całości kulturową hybrydą i nie ma w niej miejsca na autonomiczne obszary, utrzymujące mimo akulturacyjnych nacisków duży stopień wierności prekolumbijskim tradycjom. Trzecią cechą tej kultury jest jej elastyczność w wykorzystywaniu różnorodnych impulsów i tradycji oraz jej zdolności adaptacyjne do zmieniających się warunków życia i sytuacji rynkowej ⁷. Dzięki tym właśnie zdolnościom kultura metyska wyko-

⁶ A. Castrillón, *Arte popular o artesanía?*, "Historia y Cultura", t. 10: 1976-1977, s. 15-21.

⁷ J. M. Arguedas, *El arte popular religioso y la cultura mestiza*, "Revista del Museo Nacional", t. 27: 1958, s. 160-161.

rzystuje walory indiańskiej tradycji, przetwarza te treści i wprowadza je do ogólnonarodowej kultury. Jest rzeczą niewątpliwą, iż andyjska kultura metyska poddawana jest silnej folkloryzacji i komercjalizacji, na skutek której nieorientowany głębiej obserwator może dojść do mylnego wniosku, iż kultura ta posiada w większym stopniu autentycznie indiański charakter, aniżeli rzeczywista ludowa kultura andyjskich wiośniaków.

Ludowa kultura andyjska zarówno w swej chłopsko-indiańskiej, jak i metyskiej mutacji występuje w Peru w licznych regionalnych odmianach. Na pierwszy rzut oka różnicowanie to widoczne jest w formach budownictwa wiejskiego, strojach ludowych, formach wytwórczości rzemieślniczej. Bliższa analiza wskazuje na podobne różnice w wyobrażeniach magiczno-religijnych, folklorze, upodobaniach estetycznych, muzyce, w organizacji społecznej oraz w wielu dziedzinach kultury materialnej. Przyczyny tych różnicowań są dosyć złożone, a składają się na nie: po pierwsze — warunki wysokogórskiego środowiska geograficznego, stwarzające naturalne bariery kontaktów między poszczególnymi dolinami będącymi w istocie mikroregionami etnograficznymi, po drugie — trwałość ciążącego na współczesności różnicowanego regionalnie prekolumbijskiego podłoża kulturowego, po trzecie — odmiennność lokalnej specyfiki historycznej kolonialnego okresu (nowe podziały administracyjne, wymuszone zmiany ekonomiczne, oddziaływanie zakonów etc.) i wreszcie po czwarte — różnicujący kulturę ludową wpływ ośrodków miejskich i przemysłowych.

Charakterystyczną cechą współczesnej ludowej wytwórczości rzemieślniczej w Peru jest również daleko posunięta specjalizacja mikroregionalna prowadząca w konsekwencji do zacierania się dawnych różnic między poszczególnymi obszarami etnograficznymi, widocznych w kulturze materialnej. Proces ten pogłębiają migracje ludności wiejskiej do ośrodków miejsko-przemysłowych i upowszechnianie się wzorów współczesnej kultury industrialnej. Przejawem tej specjalizacji mikroregionalnej popieranej współcześnie przez agendy rządowe i organizacje społeczne, widzące w niej ważny czynnik gospodarczego ożywienia zacofanych rolniczych obszarów, są wsie skupiające ludowych wytwórców produkujących rękodzieła ściśle określonego rodzaju. Przykładem wcale nie odosobnionym może być dolina rzeki Mantaro, gdzie spotkać można osady producentów srebrnej filigranowej biżuterii, butów, kapeluszy, samodziałowych materiałów, strojów ludowych, poncho, naczyń, wyrobów z drewna, zdobionych tykw, instrumentów muzycznych itp. Wytwory te sprzedawane są następnie za pośrednictwem wędrownych handlarzy lub też częściej na tzw. *ferías*, czyli jarmarkach, obsługujących nieraz mieszkańców odległych nawet okolic, lub też na tzw. *mercados indios*, czyli targach indiańskich nastawionych na krajowego i zagranicznego turystę. Tą drogą następuje znaczna uniformizacja kultury ludowej, coraz

częściej bowiem upowszechniają się wzory tkanin czy ozdób proponowane przez najbardziej prężne ośrodki wytwórcze.

Działalność tych ośrodków wywołuje trojakiego rodzaju skutki widoczne we współczesnej kulturze Peru. Po pierwsze jest to wspomniana wyżej unifikacja andyjskiej kultury ludowej likwidująca różnicowania regionalne, po drugie — jej selektywna nobilitacja polegająca na wprowadzaniu wybranych i przetworzonych elementów do obiegu ogólnonarodowego, po trzecie — jej komercjalizacja powodująca powstawanie wytworów pseudoludowych, pseudoindiańskich i pseudoartystycznych. Wszystko to razem wzięwszy, a więc nobilitacja narodu kultury ludowej, nadanie wytwórczości rękodzielniczej bardziej zorganizowanych form (np. powstanie spółdzielni artystów ludowych) oraz atrakcyjność rynkowo-turystyczna tych wyrobów sprawiły, że podlega ona coraz większej standaryzacji, traci stopniowo swe indywidualne piętno i przekształca się często w kiczowaty przemysł pamiątkarski.

Te przemiany sprawiły, iż w Peru, podobnie jak i w Polsce, toczą się spory nad definicją sztuki ludowej, która coraz to bardziej zmienia swe oblicze. Obecnie pokusić się można o wyróżnienie co najmniej pięciu podstawowych rodzajów wytwórczości artystycznej (ludowej), jeśli weźmiemy pod uwagę jej związek ze środowiskiem andyjskim i jej tradycjami oraz przeznaczenie. Pierwszym z nich jest produkcja wytworów typowo użytkowych przeznaczonych przede wszystkim na zaspokojenie potrzeb gospodarczych, społecznych, religijnych i estetycznych mieszkańców andyjskich wsi i osad. Są to więc stroje ludowe, tkaniny, krzyże, akcesoria niezbędne w czasie *fiesty*, maski karnawałowe, narzędzia pracy, sprzęty gospodarstwa domowego. Drugi nurt tworzy produkcja wytworów znajdujących nabywców zarówno wśród ludności miejscowej, jak i u turystów. Dotyczy to np. niektórych rodzajów ceramiki, tkanin, instrumentów muzycznych, ozdób. Do nurtu trzeciego zaliczyć można artystyczną wytwórczość lokalną, która choć traci powoli swe funkcjonalne związki z miejscową kulturą, to zachowuje jednak wysoki poziom i przestrzega w ogólnym zarysie ciągłości tradycyjnych form, choć straciła ona co najmniej od pół wieku swą funkcję użytkową czy magiczno-religijną. Przykładem służyć mogą przenośne kapliczki o formach tryptyków, czyli tzw. *retablos*, zdobione tykwy *maté*, ozdobna ceramika zoomorficzna, czy też niewielkie figurki rzeźbione w miękkim kamieniu. Nurt czwarty tworzy produkcja przeznaczona wyłącznie dla nieorientowanych turystów, którzy w przekonaniu, iż nabyli typowe wytwory indiańskiego rękodziela opuszczają Peru z kiczowatymi pamiątkami w rodzaju futrzanych makatek z wizerunkami lamy, czy też niestarannie wykonanych tkanin pokrytych pseudoludowymi wzorami. Wreszcie należy wspomnieć o odrębnej specjalizacji w przemyśle pseudoludowym, którą jest wytwórczość kopii prekolumbijskich naczyń i rzeźb (*huacos*), oraz o produkcji najrozmaitszych przedmiotów od cygarniczek

do mebli, zdobionych motywami zapożyczonymi ze znanych archeologicznych zabytków sztuki starożytnego Peru. Do szczególnie często stosowanych należą wizerunki rytualnego noża *tumi*, reliefy ze stelli Raimondiego, czy też płaskorzeźby z Bramy Słońca w Tiahuanaco.

Reasumując, pod pojęciem sztuki ludowej (*arte popular*) odnajdujemy w Peru trzy zasadnicze nurty, a mianowicie: po pierwsze — autentyczną ludową wytwórczość o artystycznych znamionach, zaspokajającą potrzeby ludności andyjskiej, po drugie — wyrastającą z tej wytwórczości *artesanía*, czyli coraz bardziej seryjną produkcję artystyczno-rzemieślniczą przeznaczoną na rynek pozaandyjski, w którym walczą jeszcze ze sobą przywiązanie do dawnych wzorów oraz indywidualizm artystycznego wyrazu ze schlebianiem niewybrednym gustom mieszczańskich odbiorców i masowością produkcji identycznych form. Po trzecie — pod sztukę ludową podszywa się całkowicie skomercjalizowana produkcja imitacji, falsyfikatów i pamiątek pozbawionych jakichkolwiek walorów estetycznych⁸.

Podobnie jak i w Polsce dość często stosowanym w Peru terminem jest — tradycyjna kultura ludowa (*cultura popular tradicional*), przy czym do określenia tego podchodzi się w sposób czysto intuicyjny. Do najpowszechniejszych należy opinia, iż tradycyjną kulturę ludową tworzy sztuka i muzyka ludowa, tańce, obrzędy, zwyczaje i literatura ustna, a więc szeroko pojęty folklor. Tematyczne zawężenie tej interpretacji, przy braku refleksji co do istoty tradycyjności czy też nietradycyjności poszczególnych form folkloru andyjskiego, jest tak oczywiste, iż nie ma potrzeby rozwijania tu krytyki tego rodzaju poglądów.

Z poprzednich rozważań wiemy już, iż andyjska kultura ludowa jako produkt konkretnych historycznych warunków składa się z różnorodnych treści pochodzących z kilku epok. Najstarszą warstwę tworzą treści prekolumbijskiego pochodzenia, niewątpliwie indiańskie. Młodszym nawarstwieniem są pozostałości okresu hiszpańskiej kolonizacji. Z kolei natrafiamy na elementy ukształtowane w republikańskim XIX stuleciu. Wreszcie wszystkie te warstwy z przeszłości pokrywa nałot współczesnych wpływów cywilizacji miejsko-przemysłowej. Gdy uświadamiamy sobie taki sedymentacyjny wewnętrzny układ andyjskiej kultury ludowej, narodzić się musi nieodparcie pytanie — treści pochodzące z jakich warstw uznać należy za tradycyjne? Czy prawo do tego terminu ma tylko najstarsze, ale stale mocno zaznaczające swą obecność genetycznie indiańskie podłoże? Czy też może wszystkie razem wzięte warstwy wyjąwszy skutki najnowszych zmian? Trzeba przyznać, iż wśród peruwiańskich badaczy tych zagadnień dominuje dość pragmatyczne, co nie ozna-

⁸ A. Posern-Zieliński, *Kultura ludowa Peru w świetle polskich badań i zbiorów etnograficznych*, [w:] *Kultura ludowa Peru. Katalog wystawy*, Poznań 1980, s. 27-34.

cza, iż jedynie słuszne stanowisko, wg którego za tradycyjną kulturę ludową uznać można te formy, które zbliżone są do wzorców panujących w fazie przedindustrialnego rozwoju Peru, a więc pochodzących z przełomu XIX i XX w. Nietrudno dostrzec, iż rozumowaniu temu można zarzucić pewien specyficzny centryzm współczesnej epoki, skłaniający do oceny przeszłości w kategoriach "klasyki". Łatwo wyobrazić sobie jednak można, iż w bliskim już XXI stuleciu na nasz wiek będzie się zapewne patrzyło podobnie, jak czynimy to spoglądając na dziedzictwo poprzedniego stulecia. Osobiście sędzę, iż jeśli w ogóle można utrzymać pojęcie "tradycyjnej kultury" w analizie peruwiańskiej rzeczywistości, to można to uczynić nie poprzez zrelatywizowanie tej koncepcji do określonej epoki historycznej, ale poprzez powiązanie tego terminu z ideą kontynuacji specyficznego andyjskiego etosu. Innymi słowy kryterium oceny tradycyjności danego systemu kulturowego nie będą wówczas genetyczne parametry poszczególnych elementów tego układu, ale pewien sposób, styl czy cykl życia określający stosunek człowieka do natury, do innych ludzi i do spraw egzystencjalnych.

W andyjskim środowisku wiejskim etos taki jest dość łatwo jeszcze dostrzegalny i to niezależnie od tego, czy wieśniacy udają się na targ w barwnych ponchos czy też w podniszczonych marynarkach. Związany jest on przede wszystkim z trwałością i żywotnością lokalnej tradycji indiańskiej przebijającymi się poprzez wszystkie późniejsze nawarstwienia⁹. Sędzę, iż etos ten wyznaczają — andyjska specyfika pracy na roli i na wysokogórskich pastwiskach, charakterystyczne dla tego obszaru wzory współrzędzenia i wzajemnej wymiany świadczeń, formy świętowania cementujące społeczność i potwierdzające jej grupową identyczność oraz odrębna filozofia życia odzwierciedlająca się m. in. w wierzeniach i folklorze. Tam zatem, gdzie napotykamy społeczności kontynuujące ten wzorec życia, tam najprawdopodobniej natkniemy się na ludową kulturę andyjską w jej "tradycyjnym" kształcie.

Zasygnalizowany tu wzorec "tradycyjnej" kultury ludowej spotkać zatem można przede wszystkim w indiańskich wspólnotach rolników i pasterzy, będących kontynuacją prehiszpańskich rodowo-terytorialnych społeczności lokalnych typu *ayllu* i kolonialnych osad dla ludności tubylczej — tzw. "redukcji". Występowanie tych wzorców we wspólnotach andyjskich chłopów indiańskich traktowane jest dziś jako jedna z trzech podstawowych cech konstytutywnych tzw. *comunidad campesina* czy *comunidad indigena* i odróżniających taką gminę od innych form społeczno-ekonomicznych organizacji lokalnych.

Cechami tymi są: po pierwsze — wspólna własność i kontrola obszaru wspólnoty wraz ze wszystkimi jego zasobami, po drugie — utrzymanie formy demokratycznej samorządności, będącej podstawą organizacji wspólnoty, sprzęgniętej mocno z systemem wymiany wzajemnych świad-

⁹ J. M. Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú*, Lima 1968, s. 337.

czeń, kooperacji międzykrewniaczej i pełnej partycypacji wszystkich mieszkańców we wspólnym podejmowaniu decyzji, realizacji prac komunalnych i świętowaniu. Wreszcie na trzecim miejscu wymienia się zachowanie specyficznych dla andyjskiego środowiska cech kulturowych w sferze materialnej i duchowej.

Nic dziwnego, iż na wspólnoty te patrzy się często jak na swego rodzaju ośrodki, w których spotkać można kulturę ludową w jej reliktowej już dziś postaci, charakteryzującej się szczególnie silnymi wpływami indiańskiej tradycji. Widoczne są one rzeczywiście w gospodarce wiejskiej począwszy od narzędzi i niektórych upraw andyjskich, a skończywszy na technologii nawadniania pól czy organizacji pracy. To samo dotyczy wielu dziedzin wytwórczości (np. tkactwa i ceramiki) oraz stylu życia, w tym oczywiście pracy (np. tzw. *faena*, czyli szarwark) i świętowania (*fiesta* ku czci wioskowego patrona), a także sfery magiczno-religijnych wyobrażeń i praktyk¹⁰. Potwierdziły to w pełni badania etnograficzne przeprowadzone przez Polską Wyprawę Naukową w Andy, której uczestnikiem był piszący te słowa.

Utrzymanie tych wszystkich wartości odziedziczonych po przodkach mimo niewątpliwych zmian w sferze ekonomicznej, społecznej czy religijnej możliwe było najłatwiej i najpełniej w indiańskich wspólnotach ze względu na ich dużą autonomiczność ekonomiczną, relatywną izolację przestrzenną i wewnętrzną zwartość psychospołeczną. Natomiast w tych andyjskich społecznościach lokalnych, gdzie warunki te zostały złamane, dochodziło do dekompozycji systemu dawnych wzorów, czego konsekwencją było zwiększenie się podatności na oddziaływania zewnętrzne i przyspieszenie procesu tzw. metysacji kulturowej (*mestizaje cultural*). Na sytuację taką natrafiamy w społecznościach byłych folwarcznych robotników rolnych, w osadach górniczych, czy też we wsiach znajdujących się w strefie oddziaływania lokalnych andyjskich ośrodków miejskich¹¹.

Trwałość andyjskiej tradycji ludowej, tak charakterystyczna dla indiańskich wspólnot chłopskich, traktowana jest często jako przejaw wyjątkowego konserwatyzmu tej kultury, niejako immanentnie przeciwstawiającemu się wszelkim zmianom w imię prawdziwej wierności dla "czystego" dziedzictwa przodków. Pogląd taki jest nie tylko fałszywy, ze względu na jego idealistyczne przesłanki, ale także krzywdzący dla andyjskiej kultury ludowej, którą rozpatruje się wówczas jako pogrążoną w inercji mizerną spadkobierczynię wspaniałe rozwijających się niegdyś cywilizacji prekolumbijskich. Obserwacja współczesnych zmian tej kultury, zaskakujących często udanych wysiłków modernizacyjnych

¹⁰ J. Matos Mar, *Comunidades indigenas del area andina*, [w:] *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*, Lima 1976, s. 186-203.

¹¹ A. Posern-Zieliński, *Ludowa kultura andyjska w Peru: jej treść i formy*, [w:] *Mieszkańcy Andów i ich środowiska. Materiały z sesji naukowej*, Kraków 1981, s. 13-25.

dążących do symbiotycznego połączenia nowych rozwiązań technologicznych i organizacyjnych ze starymi wartościami wspólnotowego życia, przeczy wyraźnie tego rodzaju teoriiom, wskazując na sporą elastyczność kultury ludowej. Stwierdzenie to nie ma na celu negowanie faktu istotnie dużej niezmienności czy stabilności andyjskiej kultury w ciągu ostatnich stuleci, ale jedynie zwrócenie uwagi na to, że źródła konserwatyzmu nie tkwią wewnątrz tej kultury, szukać ich należy bowiem w uwarunkowaniach ekologicznych, historycznych, ekonomicznych i etnopsychologicznych¹².

Wysokogórskie środowisko, w jakim zachowała się większość wspólnot indiańskich, określiło kierunki gospodarczego rozwoju tych stref (tarasowe rolnictwo irygacyjne i pasterstwo na halach) oraz sposób życia mieszkańców andyjskich wsi. Zasada ekonomii wysiłku dyktowała konieczność podejmowania wspólnych przedsięwzięć dla wspólnego dobra (np. budowa i konserwacja kanałów nawadniających lub dróg), a doświadczenia praktyki społecznej i gospodarczej minionych pokoleń uczyły wiary w skuteczność i efektywność tych rozwiązań organizacyjno-technologicznych, które sprawdziły się w tym środowisku i były w zasięgu niskich ekonomicznych możliwości mieszkańców. Morfologia andyjskiej sierry (brak dogodnych szlaków komunikacyjnych i spławnych rzek) utrudniała łączność między wybrzeżem a wnętrzem kraju oraz między poszczególnymi dolinami śródgóorskimi, co wydatnie hamowało wymianę idei i procesy zmian kulturowych.

Istotnym elementem utrwalającym andyjską tradycję ludową był rozwój historycznych stosunków między ludnością tubylczą a władzami i osadnikami okresu wicekrólestwa i republiki i to mimo ewidentnych postępów akulturacyjnych. Dla naszych rozważań najistotniejsze znaczenie miały dwa procesy, a mianowicie terytorialna marginalizacja oraz izolacja ekonomiczno-kulturowa. Jeśli chodzi o to pierwsze zjawisko, to polegało ono na systematycznym wypieraniu i likwidacji wspólnot indiańskich na tych obszarach (jak *costa*, płaskowyże andyjskie, szerokie śródgórskie doliny rzeczne), które pod względem rolniczym były najbardziej atrakcyjne ekonomicznie i nadawały się do uprawy i hodowli w systemie latyfundiarnym. Zabór tych terytoriów doprowadził więc do tego, iż wspólnoty indiańskie przetrwały przede wszystkim na najbardziej izolowanych, najmniej nawadnianych i najbardziej górzystych obszarach, a więc na terenach, które w antropologicznej terminologii latynoamerykanistycznej określane są mianem regionów refugialnych (*regiones de refugio*), z tego względu, że znajduje na nich schronienie ludność tubylcza uzyskująca tam relatywną autonomię społeczno-kulturową¹³.

¹² A. Posern-Zieliński, *Indiańska społeczność andyjska i główne nurty jej przemian*, [w:] *Trzeci świat w polskich badaniach etnograficznych*, Warszawa (w druku).

¹³ G. A. Beltrán, *Regiones de refugio*, Mexico 1967.

Utrzymaniu autonomii sprzyjała także izolacja tych obszarów. W aspekcie ekonomicznym polegała ona na takim wkomponowaniu wspólnot w system pośrednich zależności feudalnych, który umożliwiał bez jakichkolwiek nakładów wysysanie nadwyżek produktów i siły roboczej przy jednoczesnej minimalnej ingerencji w wewnętrzne życie wspólnot. Jednocześnie starano się o to, aby utrzymać izolację kulturową indiańskiego chłopstwa, m. in. celem zwiększenia jego zależności i podrzędności względem kultury dominującej. Osiągnięciu tych zamierzeń sprzyjały ustawy o tzw. "republicas de los indios", zakazujące nieindiańskiej ludności osiedlanie się w tubylczych "pueblos" (*ley de la separación residencial*)¹⁴, prawie zupełny brak edukacji, a więc i słaba znajomość języka hiszpańskiego, a także niskie efekty chrystianizacji prowadzące do powierzchownego przyjęcia narzuconej religii przy zachowaniu najważniejszych elementów autochtonicznej wizji świata.

Kolejną, niemniej ważną przyczyną utrzymywania się tradycyjnych form kulturowych były w Andach czynniki ekonomiczne. Niska wydajność produkcji rolnej i różnorodne formy wyzysku Indian sprawiały, iż wiejski system ekonomiczny utrzymywał swój samowystarczalny charakter, co powodowało stabilizację sposobu produkcji i sił wytwórczych stale na tym samym poziomie. Autokonsumpcja była również naturalną reakcją na stosunki dominacji i podporządkowania, w jakich znaleźli się indyjscy chłopcy. W tym systemie jakiegokolwiek kontakt z rynkiem i próba wprowadzenia nań własnych nadwyżek kończyła się zawsze stratą dla bezpośredniego producenta, dlatego też nie był on zainteresowany zwiększaniem produkcji, poza poziom własnych podstawowych potrzeb. Sytuacja ta ograniczała zasób pieniędzy na wsi, zmuszała do wytwarzania większości narzędzi, sprzętów, odzieży etc. w środowisku wiejskim, a więc z reguły według starych wzorów, oraz czyniła z pozarynkowego handlu wymiennego główny instrument zaspokajania potrzeb konsumpcyjnych. W tym znaczeniu tradycjonalizm andyjskich form kulturowych jest nie tylko kwestią wierności dziedzictwu, lecz przede wszystkim skutkiem ubóstwa, wyzysku i społecznej marginalizacji indiańskiego chłopstwa, dla którego życie według dotychczasowych wzorców jest często po prostu koniecznością.

Ostatnią, choć wcale nie mniej ważną niż pozostałe, grupą uwarunkowań rzekomego endogenego konserwatyzmu andyjskiej kultury ludowej są czynniki etnopsychologiczne. Wierność tradycyjnemu stylowi życia traktowana jest często, obok cech fizycznych i znajomości języka keczua czy ajmara jako jedno z kryteriów identyfikacji etnicznej, a więc jako wartość istotna dla jednostek i grup nie aspirujących do osiągnięcia wyższego hierarchicznie statusu społeczno-kulturalnego w układzie ogólnonarodowym. Przywiązanie do własnej kultury w systemie konfronta-

¹⁴ M. Mörner, *La corona española y los foraneos en los pueblos de indios de America*, Estocolmo 1970, 141-188.

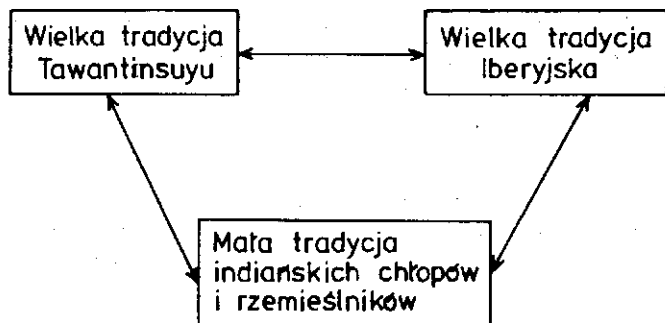
cji odmiennych wzorów i ekonomicznego ucisku jest także sposobem zachowania części niezależności, tak niezbędnej dla równowagi psychicznej narażonej na stresy i deprawacje. Wreszcie nie bez znaczenia jest naturalna strategia obronna przedkładająca własne, sprawdzone wzory nad innowacje pochodzące z obcego świata, z którym bliższy kontakt był zawsze dla Indian niekorzystny, opierał się bowiem na nierównoprawnych podstawach.

Andyjska kultura ludowa począwszy od XVI w. była i jest nadal rzeczywistością współtworzoną przez dwie przeciwstawne tendencje, które póki się równoważą, póty kultura ta zachowuje swój tubylczy charakter. Z jednej strony jest to trwanie tradycyjnych wzorów, z drugiej natomiast ich eliminacja i zmiany pod wpływem procesów akulturacji (metyzacji kulturowej). Świadomość tego procesu towarzyszącego często refleksji teoretycznej peruwiańskich badaczy odzwierciedliła się w koncepcji pluralistycznego charakteru peruwiańskiego społeczeństwa i kultury oraz w idei nieustannego formowania się narodowej kultury w procesie przezwycięzania barier dzielących poszczególne tradycje kulturowe. Do najistotniejszych należy odziedziczony po okresie kolonialnym — jak określili to J. C. Mariategui — "dualizm rasy, języka i sentymentów" dzielący początkowo zwycięzców i zwyciężonych (dziś zaś indiańskich chłopów) od reszty peruwiańskiego narodu¹⁵. Jest więc to dziś dualizm nie tylko etniczny, językowy i kulturowy, ale i klasowy. Przyjrzyjmy się temu zjawisku pod kątem jego historycznej zmienności. Otóż w okresie kolonialnym, choć zniszczone zostały dyspozycyjne ośrodki władzy Inków, to jednak nadal dużą rolę społeczną, ekonomiczną i kulturalną odgrywała tubylcza elita indiańska, która była naturalnym kontynuatorem "wielkiej tradycji" imperium Tawantinsuyu. Obok tej tradycji rozszerzała swe wpływy kultura hiszpańska obecna w działaniach wicekrólewskiego dworu, duchowieństwa, wojska, mieszczaństwa i arystokracji. Jeśli by sytuację tę chcieć przedstawić graficznie, to można by posłużyć się trójkątem wierzchołkiem zwróconym ku dołowi (schemat I).

Symbolizowałby on dominację dwóch "wielkich tradycji" (inkaskiej i hiszpańskiej) nad jedną "małą tradycją" indiańskich chłopów. Sytuacja taka trwała aż do końca XVIII w., tj. do czasów wielkiej rebelii Tupac Amaru II, której klęska przyniosła również eliminację indiańskiej elity z życia kraju, uznanej wonczas za najbardziej niebezpieczne środowisko dla kolonialnej biurokracji hiszpańskiej. Wraz z likwidacją tej elity zniknęły społeczne podstawy dalszej egzystencji "wielkiej tradycji" imperium Tawantinsuyu, podobnie jak i upadek wicekrólestwa osłabił więzy łączące kulturę metropolii iberyjskiej z zamorską prowincją. Orpóźnione przez nich miejsce zajmować zaczęła kształtująca się w toku wysiłków nie-

¹⁵ J. C. Mariategui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima 1952.

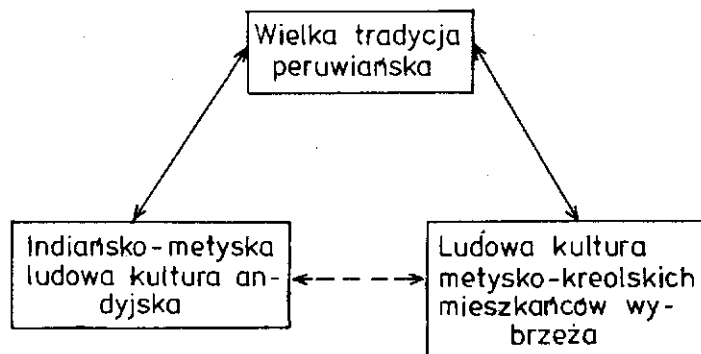
Schemat I



podległościowych narodowa kultura peruwiańska, będąca wyrazem historycznej specyfiki nowego narodu.

Inkasko-hiszpański dualizm "wielkich tradycji" okresu kolonialnego w dobie republikańskiej zastąpiony został dualizmem "małych tradycji" w którym stronami stały się indiańsko-metyska ludowa kultura andyjska oraz ludowa kultura metysko-kreolskich mieszkańców wybrzeża. W ten sposób nastąpiło niejako odwrócenie poprzedniego schematu i obecnie sytuację tę można by przedstawić graficznie w postaci trójkąta zwróconego wierzchołkiem ku górze, który symbolizowałby nadrzędność synkretycznej "wielkiej tradycji" peruwiańskiej, czerpiącej inspirację ze źródeł hiszpańskich i indiańskich, nad dwoma podstawowymi nurtami ludowej tradycji mieszkańców wsi i miasteczek ¹⁶ (schemat II).

Schemat II



¹⁶ C. I. Degregori, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, [w:] *Indigenismo, clases sociales y problema nacional. La discusión sobre el "problema indigena" en el Perú*, Lima 1978, s. 20-22. Tam też autor stosuje inny schemat dla przedstawienia sytuacji społecznej w Peru, który jednak koresponduje z propozycją zamieszczoną w tym artykule.

Trzeba w tym miejscu nadmienić, iż w ostatnim ćwierćwieczu pojawiły się próby rekonstrukcji i ożywienia "wielkiej tradycji" indiańskiej, a więc nobilitacji tej tradycji, która sprowadzona została do wymiaru ludowo-chłopskiego. W tym nurcie mieszczą się reedycje klasycznych utworów keczuańskich, publikacje zbiorów indiańskiej tradycji ustnej i pieśni, a także oryginalna twórczość młodej generacji inteligencji wywodzącej się z andyjskiego środowiska indiańskiego, która swe artystyczne przeżycia wyraża przy pomocy keczuańskich form, treści i języka¹⁷. Działalność tego rodzaju posiada jednak charakter marginesowy i wydaje mi się, że bardziej jest ona ideologiczną próbą nobilitacji indiańskiego dziedzictwa kulturowego, zmierzającą do takiego wzbogacenia nim peruwiańskiej kultury narodowej, aby pełniej odzwierciedlała ona etniczną dwoistość źródeł, z których wyrasta, aniżeli jest faktyczną próbą rekonstrukcji dualizmu "wielkich tradycji", dualizmu wyrażonego opozycją między narodową kulturą keczuańską i narodową kulturą peruwiańską.

Andyjska kultura ludowa jest w Peru, począwszy od początków naszego wieku, przedmiotem wielu studiów terenowych i gabinetowych, o czym świadczyć może bibliografia za lata 1900-1968 zawierająca przeszło 1700 pozycji¹⁸. Nie jest to dużo w porównaniu z rezultatami prac prowadzonych w Meksyku w tym samym okresie¹⁹. Stanowi jednak dowód znaczącego zainteresowania peruwiańskich badaczy rzeczywistością kulturową Andów, a wraz z nowatorskimi publikacjami ostatniego dziesięciolecia dorobek ten wyjaśnia wiele niejasnych dotąd spraw będąc jednocześnie dogodnym punktem startowym dla dalszych badań. Wskazuje on bowiem na kwestie sporne, unaocznia rozległość białych plam, prowokuje do nowych ujęć i poszukiwania nowych źródeł. W tym dziele dużą rolę odegrać mogą i już odgrywają badacze spoza Peru (z USA, Francji, RFN, Holandii), którzy wychodząc z odmiennych tradycji warsztatowych i posiadając świeżość spojrzenia widzą tą rzeczywistość pod nieco innym kątem.

Przyjrzyjmy się pokrótce jak na tę rzeczywistość spoglądają badacze peruwiańscy. Otóż jeśli weźmiemy pod uwagę same motywacje badawczych dociekań, to łatwo dostrzeżemy w tej twórczości trzy podstawowe nurty. Pierwszy z nich obejmuje badania, których celem jest poszukiwanie i ratowanie przed zanikiem reliktyw oraz wzbogacenie nimi ogólnonarodowego dorobku kulturalnego. Drugą tendencję reprezentują studia

¹⁷ J. A. Zubrickij, *Inki — Keczua. Osnownyje etapy istorii naroda*, Moskwa 1975, s. 154-163.

¹⁸ H. Martinez, M. Cameo, J. Ramirez, *Bibliografia indigena andina peruana (1900-1968)*, Lima 1968, 2 vol.

¹⁹ A. Posern-Zieliński, *Dorobek meksykańskiej archeologii i etnografii w świetle opracowań bibliograficznych*, "Etnografia Polska", t. 14: 1970, z. 2, s. 115-133.

mające w efekcie dawać użyteczny materiał diagnostyczny i terapeutyczny umożliwiające dokonanie zmian niesprawiedliwych stosunków społecznych i modernizację życia zacofanych cywilizacyjnie regionów kraju. Wreszcie ostatnią orientację tworzą rozprawy nakierowane przede wszystkim na to, aby rozpoznać i zrozumieć mechanizmy andyjskiej kultury i sposoby artykulacji świata jej twórców. Każdy z tych nurtów wyrasta z odmiennych tradycji, oczekiwań i potrzeb, i choć ich oddziaływanie widoczne jest w pracach o różnorodnym profilu, to jednak dostrzec można wyraźną współzależność między tymi orientacjami a specjalistycznymi dziedzinami zajmującymi się andyjską kulturą ludową.

I tak nurt pierwszy wywodzący się z romantycznego indigenizmu (indianizmu) łączy się dziś przede wszystkim ze studiami folklorystycznymi. Ten uformowany jeszcze w XIX w. przez literatów i intelektualistów ruch indigenistyczny dążył do rewaloryzacji indiańskiej kultury uważanej dotąd za prymitywną i bezwartościową. Poglądy wskazujące na autentyczne wartości tej kultury łączono z hasłami społecznego wyzwolenia Indianina z feudalnej zależności. Odkrywano kulturę indiańskiej wsi — szukając w niej tych elementów, którymi można by było wzbogacić narodową kulturę peruwiańską. Te nieco utopijne zainteresowania przysłaśniały często faktyczną wymowę tzw. problemu indiańskiego, którego rozwiązania szukać należało — jak wskazywał J. C. Mariategui nie w folklorze, ale w sprawach agrarnych, nierozzerwalnie związanych z losem i dolą Indianina. Nic więc dziwnego, iż zwolenników tej orientacji określano często ironicznie jako "indolatrów", czyli miłośników Indian²⁰. Ta fascynacja indiańską tradycją przyczyniła się do rozwoju badań folklorystycznych mocno splecionych ze studiami językoznawczymi. W ich ramach zajęto się więc począwszy od lat 20-tych tańcami i fiestą, obrzędami i pieśniami, mitami i legendami, sztuką ludową i tubylczym strojem. W kulturze Indian poszukiwano przede wszystkim przeżytków niewiele interesując się bieżącym nurtem zmian, który traktowany był jedynie jako proces przyczyniający się do zaniku tradycyjnych form²¹.

Druga bardziej pragmatyczna orientacja w badaniach andyjskiej kultury powstała w latach 40-tych pod teoretycznym wpływem anglo-ameerykańskiej antropologii, dziś zaś odwołuje się coraz częściej do tradycji klasycznego marksowskiego materializmu historycznego i jego ortodoksyjnej interpretacji. Powstała ona niejako na zamówienie społeczne, aby drogą analizy sytuacji społeczno-ekonomicznej andyjskiej wsi móc wypracować strategię zmian prowadzącą do modernizacji życia mieszkańców sierry. Celowi temu służyły metody antropologii stosowanej oraz studia

²⁰ A. Guillen Tamayo, *Lo mestizo y el indigenismo*, "Revista Universitaria", t. 38: 1948, nr 95, s. 214-223.

²¹ J. Cerua Bazan, I. Chonati, S. Lopez Maguiña, M. A. Rodriguez, *Informe sobre el desarrollo de los estudios del folklore en el Perú*, "Runa", t. 4: 1977, s. 17-19.

mikroregionalne nad wybranymi społecznościami lokalnymi mające dostarczyć naukowych prognoz dalszego rozwoju. Ten nurt badań bliski był więc bardzo ekonomii agrarnej i socjologii wsi, choć w Peru określany jest mianem antropologii społecznej²². W porównaniu z orientacją folklorystyczną — na plan pierwszy wyniesione zostały problemy społecznej organizacji i ekonomicznej sytuacji andyjskich chłopów. Tradycyjna kultura zeszła więc w tych badaniach na drugi plan i traktowana była często jako funkcja zacofania i ekonomicznej zależności oraz ewidentna przeszkoda w procesie integracji środowisk wiejskich z całym narodem. Koncepcja indiańskości andyjskiej kultury zastąpiona została tu ideą wskazującą na jej ludowy, chłopski charakter, określony nie tyle jej etnicznym rodowodem, co przede wszystkim miejscem andyjskiego chłopstwa w strukturze peruwiańskiego społeczeństwa.

Wreszcie trzeci nurt badań — to orientacja scientystyczna powstała w części pod wpływem europejskiej etnologii kontynentalnej (strukturalizmu), językoznawstwa (semantyki) i historii (społecznej). Wykorzystując nowe instrumenty analizy i nowe kategorie źródeł zaczęto z jednej strony rekonstruować andyjski sposób widzenia świata, z drugiej zaś prekolonialne i kolonialne dzieje tego obszaru, przy czym w obu wypadkach silnie wiązano ze sobą przeszłość z teraźniejszością, co wymagało dobrej współpracy z archeologami i historykami. Największymi osiągnięciami wykazać się może etnohistoria andyjska (*etnohistoria andina*) wskazująca na regionalną specyfikę zmian społecznych i ekonomicznych i na ciągłość tradycji. Wykorzystuje ona szeroko metody antropologicznej interpretacji do źródeł historycznych, na podstawie ich analizy rekonstruuje dawne fazy andyjskiej kultury, umożliwia wykorzystanie danych z przeszłości do badań współczesności, wreszcie sięgając do ustnej tradycji ludowej uzupełnia istotne luki i braki źródłowe w studiach historycznych. Dzięki tym badaniom andyjska kultura ludowa odzyskuje historyczną głębię, co szczególnie widoczne jest w studiach nad religią, formami organizacji społecznej i sposobami produkcji²³.

Patrząc z pewnej perspektywy na wszystkie te zarysowane wyżej orientacje peruwiańskich studiów andynistycznych dostrzec w nich można cały szereg interpretacyjnych przeciwieństw. Dla dalszej ilustracji tego zagadnienia można je zebrać w dwa równoległe szeregi. I wówczas w jednym z nich znajdują się takie cechy jak: rola czynnika etnicznego (Indianina), znaczenie uwarunkowań historycznych, skupienie uwagi na trwałości i kontynuacji tradycyjnych form i analiza dokonywających się przeobrażeń kulturowych. Natomiast w drugim szeregu będziemy

²² C. E. Aramburu, *Aspectos del desarrollo de la antropología en el Perú*, [w:] B. Podesta [ed.] *Ciencias sociales en el Perú. Un balance crítico*, Lima 1978, s. 9-27.

²³ F. Pease, *Etnohistoria andina. Un estado de la cuestión*, "Historia y Cultura", t. 10: 1976-1977, s. 207-228.

mieli analogicznie: rolę czynnika klasowego (chłopa), znaczenie mikro- i makro-uwarunkowań strukturalnych, skupienie uwagi na dezorganizacji kulturowych systemów i ich modernizacji, wreszcie na analizie zachodzących przeobrażeń społecznych. Ta opozycyjność ujęć nie jest — jak widać z tego zestawienia — sprzeczna, ale względem siebie komplementarna, ukazuje bowiem tę samą rzeczywistość z dwóch odmiennych, lecz możliwych do obserwacji punktów.

Wysnuć stąd można wniosek, iż przyszłe badania nad ludową kulturą andyjską, kierując się słusznymi postulatami nawołującymi do rozszerzenia interdyscyplinarnej współpracy, mogłyby z powodzeniem realizować bardziej integralny model interpretacji peruwiańskiej rzeczywistości. Sprzyjają również temu tradycje środkowoeuropejskich badań etnologicznych, w tym przede wszystkim polskich, które zawsze próbowały ukazywać wieś i kulturę jej mieszkańców w sposób możliwie całościowy, rozkładając równomierne akcenty na tradycję i współczesność, trwanie i zmienność, kulturę symboliczną i techniczno-użytkową.

Taką właśnie strategię badawczą wybrali uczestnicy Polskiej Wyprawy Naukowej w Andy, którzy prowadzili studia terenowe nad kulturą ludową andyjskich chłopów indiańskich w interdyscyplinarnym zespole składającym się z etnologów, archeologów, geografów i historyków. Dzięki temu, już przed przystąpieniem do szczegółowych penetracji etnograficznych posiadano ogólne rozeznanie w sytuacji ekologicznej, kulturowej i historycznej regionu Cayash, który był obszarem wybranym w celu dokonania monograficznej rekonstrukcji głównych aspektów życia codziennego indiańskich wspólnot²⁴. Zdawaliśmy sobie sprawę z tego, że dotychczasowe badania nad współczesnymi przemianami indiańskich (chłopskich) wspólnot w niedostatecznym stopniu uwzględniały rolę "tradycyjnej kultury", studia zaś nad kontynuacją dawnych wzorów zbyt mocno abstrahowały od bieżących przeobrażeń. Dlatego też badania polskie na terenie Cayash starały się pogodzić oba te stanowiska poddając obserwacji zarówno relikty przeszłości, jak i najświeższe znamiona zmian. Byliśmy również świadomi tego, iż w świecie andyjskich społeczności lokalnych nie występują czyste treści tradycyjne obok form całkowicie nowych, ale i tego, że w rzeczywistości spotykamy się z elementami reprezentującymi różnorodne stopnie nawiązań do tradycji i różnorodne stopnie rozwiązań innowacyjnych. Podejście takie było absolutnie konieczne, zdawaliśmy sobie bowiem sprawę, że dla zrozumienia współczesnego nurtu życia andyjskich wsi i jego właściwej interpretacji niezbędna jest dobra znajomość przeszłości i tych jej refleksów, które do dziś wazą nadal w egzystencji peruwiańskich wspólnot.

²⁴ A. Posern-Zieliński, *Polish ethnographic fieldwork in the Peruvian Andes*, "Ethnologia Polona", t. 7: 1981, s. 186.

Aleksander Posern-Zieliński

LA CULTURA POPULAR DEL PERÚ.
SU CONTENIDO, FORMAS E INTERPRETACIONES

Resumen

Los reflejos del autor sobre el tema de la cultura popular del Perú se derivan de las investigaciones de campo dirigidas en El Perú por la Expedición Científica Polaca a los Andes en el año 1978. El autor prestó atención a la dualidad de culturas populares en El Perú, que se manifiesta a través de la cultura popular de la costa en la que predominan rasgos criollos y la cultura popular andina en la que predominan rasgos indígenas. En esta última conjuntamente aparecen pues elementos de diversos orígenes, junto a los puros indígenas nos encontramos también contenidos sincréticos y europeos. Por ese motivo, en la cultura popular andina se pueden observar sus dos mutaciones: 1) la cultura popular de los campesinos andinos indígenas y 2) la cultura popular mestiza. En esta última no percibimos un — característico para la cultura de los campesinos indígenas — dualismo, que marca los límites entre la esfera de contenidos genéticamente nativos y la esfera compuesta por contenidos sincréticos y ajenos. Pues bien, ella es en total una híbrida cultural, sometida a fuertes transformaciones. Síntoma de ello es, entre otros, la actividad de los centros artesanales causante de la unificación gradual de la cultura popular andina, su selecta noblesidad que estriba en el introducimiento de elementos escogidos hacia la cultura nacional y su comercialización que ocasiona el aumento del grado de estandarización. Como resultado de estas transformaciones, por concepto de artes y producción popular descubrimos tres corrientes: 1) la producción popular auténtica de estigmas artísticos, 2) la artesanía — descendiente de esta producción, o sea cada vez mayor la producción serial artesana destinada al mercado fuera de los Andes y 3) la producción de imitaciones, falsificaciones y recuerdos, privados de valores estéticos.

Seguidamente, el objeto de interés fue la función de la tradición en la cultura popular andina. Supeniendo, que esta se compone de diversas capa (indígenas, coloniales y modernas) se debe admitir, que el único criterio para evaluar la tradicionalidad del sistema cultural puede ser el modo, el estilo y el ciclo de vida determinante de la relación del hombre de los Andes a la naturaleza, a otras personas y a asuntos existenciales. Esa etopeya social es señalada por la específica del trabajo en el campo y en las pastos serranos, los patrones de gobernación comunal e intercambio de servicios, modelos de fiestas y la filosofía de la vida observada en las creencias y el folklore. Al problema de la tradición se ata la cuestión del conservatismo de la cultura popular andina, que tiene sus orígenes no en el interior de ella, pero sobretudo en los acondicionamientos ecológicos, históricos, económicos y e tnopsicológicos.

Después se discutió el problema de los cambios estructurales de la cultura nacional del Perú. Se afirmó, que ésta, en el período colonial, se caracterizaba por la aparición conjunta de dos "grandes tradiciones" — la incaica y la española y una "tradición pequeña" de los campesinos indígenas. Esta dualidad de "grandes tradiciones" del tiempo colonial, en los años de la república quedó reemplazado por la dualidad de "pequeñas tradiciones", compuesto por la cultura popular mestizo-indígena andina y la cultura popular mestizo-criolla de los habitantes de la costa. "La gran tradición" representa actualmente la cultura nacional inspirada tanto en las fuentes ibéricas como en las indígenas o mestizas.

El artículo es finalizado por las reflexiones acerca de las fundamentales corrientes de la interpretación de la realidad cultural en El Perú, declaradas por los

investigadores peruanos. El primero de ellos abarca las investigaciones, cuyo fin es la búsqueda y salvamento ante la pérdida de las reliquias del pasado y enriquecer con ellas los bienes culturales nacionales. La segunda tendencia esta representada por los estudios, que ofrecen el útil material diagnóstico, posibilitando el cambio de las relaciones socio-económicas injustas y la modernización de la vida en el campo. Por fin, la tercera orientación esta creada por los estudios dirigidos hacia la distinción comprensión de los mecanismos de la cultura andina y los modos de articulación del mundo por los creadores de ella. La primera corriente emerge del indigenismo romántico, la segunda se deriva de la antropología social anglo-americana y hoy, se refiere al materialismo histórico marxista; la tercera, en cambio — típico científica, surgió bajo la influencia del estructuralismo europeo, la lingüística y la historia social.