Tradycje oporu w Andach

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Joanna Pietraszczyk-Sękowska

Tradycje oporu w Andach

Mobilizacje indiańskochłopskie w Peru
od XVI do XX wieku

WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2015

Joanna Pietraszczyk-Sękowska – Uniwersytet Łódzki
Wydział Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Zakład Studiów Latinoamerykańskich, 90-127 Łódź, ul. Składowa 41/43

RECENZENT

Marcin Florian Gawrycki

REDAKTOR INICJUJĄCY

Ewa Bluszcz

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Elżbieta Marciszewska-Kowalczyk

SKŁAD I ŁAMANIE

AGENT PR

PROJEKT OKŁADKI

Katarzyna Turkowska

Zdjęcie wykorzystane na okładce autorstwa Joanny Pietraszczyk-Sękowskiej

Ryciny zamieszczone w publikacji autorstwa Marii Eleonory Hebisz

Publikacja sfinansowana ze środków dla młodych naukowców
Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych
Uniwersytetu Łódzkiego

© Copyright by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2015

© Copyright by Maria Eleonora Hebisz

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.06924.15.0.M

Ark. wyd. 11,2; ark. druk. 13,75

ISBN 978-83-7969-683-3

e-ISBN 978-83-7969-684-0

<https://doi.org/10.18778/7969-683-3>

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

Moim Dziadkom

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	9
Wprowadzenie.....	11
Zmiany nurtów w badaniach nad peruwiańskimi ruchami indiańskochłopskimi. Słowo wstępne.....	29
Rozdział 1. Szesnastowieczny millenaryzm andyjski.....	41
1.1. Opór ostatnich Inków wobec hiszpańskiego najeźdźcy.....	41
1.2. Protest antyhiszpański na przykładzie ruchów czcicieli <i>huacas</i>	44
1.3. Rozwój gospodarczy kolonii a postęp procesów akulturacyjnych ...	53
Rozdział 2. Indiańskie odrodzenie wieku XVIII.....	57
2.1. Źródła i typologia osiemnastowiecznych rebelii indiańskich.....	57
2.2. Centrum prowincji jako ośrodek oporu	64
2.3. Wielka Rebelia.....	77
Rozdział 3. Rola Indian w dziewiętnastowiecznych procesach narodo- i państwowotwórczych	97
3.1. Indianie a emancypacja kolonii.....	97
3.2. Spór o postawę Indian w okresie wojny o Pacyfik	122
Rozdział 4. Od walki z obciążeniami do dwudziestowiecznego agraryzmu rewolucyjnego	129
4.1. Dziewiętnastowieczny protest agrarny.....	129
4.2. Indygenizm początku XX wieku oraz fala ruchów chłopskich w latach 1915–1925	136
4.3. Syndykalizm i mobilizacje indiańskochłopskie do okresu rządów wojskowych	154

Rozdział 5. Działalność <i>rondas campesinas</i> z północy kraju	167
5.1. Okoliczności narodzin <i>rondas campesinas norteñas</i>	167
5.2. Władza państwowa i partie polityczne a autonomia <i>rondas campesinas</i>	172
5.3. Formy działań <i>ronderos</i>	181
5.4. <i>Rondas campesinas</i> na wojnie – zamiast zakończenia	189
Podsumowanie	197
Bibliografia	205
Mapa Peru.....	219

WYKAZ SKRÓTÓW

AP	– Acción Popular (Akcja Ludowa)
API	– Asociación Pro-Indígena (Stowarzyszenie na rzecz Indian)
APRA	– Alianza Popular Revolucionaria Americana (Amerykański Ludowy Sojusz Rewolucyjny)
CAD	– Comité de Autodefensa (Komitet Samoobrony)
CCP	– Confederación Campesina del Perú (Konfederacja Chłopska Peru)
CEDEP	– Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (Centrum Studiów na rzecz Rozwoju i Uczestnictwa)
CISU	– Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay (Komisja Dochodzeniowa ds. Wydarzeń w Uchuraccay)
COMISEDH	– Comisión de Derechos Humanos (Komisja Praw Człowieka)
CONCYTEC	– Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (Narodowa Rada Nauki, Technologii i Innowacji Technologicznej)
CPDIT	– Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyu (Komitet na rzecz Praw Tubylczych – Tahuantinsuyu)
CVR	– Comisión de la Verdad y Reconciliación (Komisja Prawdy i Pojednania)
DdT	– Documento de Trabajo (Dokumenty Robocze)
FPCC	– Federación Provincial de Campesinos de La Convención (Federacja Chłopska Prowincji La Convención)
FRADEPT	– Federación Regional Agraria de Piura y Tumbes (Regionalna Federacja Agrarna Piury i Tumbes)
GIIDA	– Grupo de Iniciativa de Institucionalidad Democrática de Ayacucho (Grupa Inicjatywna Instytucjonalizacji Demokracji w Ayacucho)
IEP	– Instituto de Estudios Peruanos (Instytut Studiów Peruwiańskich)
INEI	– Instituto Nacional de Estadística e Informática (Narodowy Instytut Statystyki i Informatyki)

INIEPE	– Instituto Nacional de Investigación y Promoción Agropecuaria (Narodowy Instytut Badań i Promocji Gospodarki Rolno-Hodowlanej)
MIR	– Movimiento de Izquierda Revolucionaria (Ruch Lewicy Rewolucyjnej)
MRTA	– Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (Ruch Rewolucyjny im. Túpaca Amaru)
PAR	– Programa de Apoyo al Repoblamiento y Desarrollo de Zonas de Emergencia (Program Wspierania Zaludnienia i Rozwoju Strefy Stanu Wyjątkowego)
PCP	– Partido Comunista Peruano (Komunistyczna Partia Peru)
PCP-BR	– Partido Comunista del Perú „Bandera Roja” (Komunistyczna Partia Peru „Czerwona Flaga”)
PCP-PR	– Partido Comunista del Perú „Patria Roja” (Komunistyczna Partia Peru „Czerwona Ojczyzna”)
PCP-SL	– Partido Comunista del Perú „Sendero Luminoso” (Komunistyczna Partia Peru „Świetlisty Szlak”)
PCP-U	– Partido Comunista Peruano „Unidad” (Komunistyczna Partia Peru „Jedność”)
PUCP	– Pontificia Universidad Católica del Perú (Katolicki Uniwersytet Peru)
PUM	– Partido Unificado Mariateguista (Zjednoczona Partia Mariategistyczna)
SAI	– Sección de Asuntos Indígenas (Sekcja Spraw Tubylczych)
SEPIA	– Seminario Permanente de Investigación Agraria (Stałe Seminarium Badań nad Rolnictwem)
SER	– Servicios Educativos Rurales (Departament Edukacji Wiejskiej)
SINADECI	– Sistema Nacional de Defensa Civil (Narodowy System Obrony Cywilnej)
SL	– Sendero Luminoso (Świetlisty Szlak)
SUTEP	– Sindicato Unitario de Trabajadores en la Educación del Perú (Zjednoczony Związek Pracowników Edukacji Peru)

WPROWADZENIE

ZARYS PROBLEMATYKI

Moje zainteresowanie tradycjami mobilizacji indiańskochłopskich w historii peruwiańskiej *sierry*¹ narodziło się w czasie badań terenowych dotyczących jednego z najbardziej współczesnych przykładów oporu zbrojnego mieszkańców Andów, jakim była aktywność komitetów samoobrony chłopskiej z centrum kraju². Organizacje te powstały w okresie konfliktu wewnętrznego, który miał miejsce w Peru w ostatnich dwóch dekadach XX wieku. Prowadzone w tym czasie działania zbrojne skupione były przede wszystkim na obszarze środkowo-południowej prowincji, zamieszkaney w głównej mierze przez

¹ Liczące niemal milion trzysta kilometrów kwadratowych terytorium Peru dzieli się na trzy główne regiony geograficzne: ciągnące się wzdłuż Oceanu Spokojnego piaszczyste i suche wybrzeże (*costę*), oddzielający je od reszty kontynentu potężny wyż andyjski (*sierrę*) oraz rozpościerającą się ku wschodowi – czyli dorzeczu Amazonki – i zajmującą około dwie trzecie obszaru kraju, puszcze (*selve*) [więcej o podziale geograficznym Peru: *Atlas del Perú* 2009, *Gran Enciclopedia del Perú* 1998 oraz Peralta Izarra 2004]. Książka dotyczy w przeważającej mierze mobilizacji społecznych występujących na terenie wyżu andyjskiego. Wynika to z faktu, iż region ten stanowi główną kolebkę kultur tubylczych Peru i, tym samym, miejsce narodzin najważniejszych rebelii indiańskochłopskich. Niemniej w przypadkach, w których dochodziło do eskalacji działań ruchów andyjskich na tereny *selvy* lub *costy*, podjęta analiza wykracza poza granice Andów, podążając za kierunkami rozwoju mobilizacji chłopskich lub ewentualnie związanych z nimi represji ze strony innych aktorów opisywanych wydarzeń [przyp. J.P.-S.].

² Hiszp. Comités de Autodefensa, CAD's.

ubogich chłopów o tubylczo-metyskim rodowodzie. To właśnie ten sektor populacji padł w największym stopniu ofiarą terroru, jaki opanował tereny wyżu andyjskiego wraz z zainicjowaniem walk przez maoistowską organizację „Świetlisty Szlak”³ oraz, będących odpowiedzią na jej obecność w wioskach, masowych represji wobec ludności cywilnej ze strony peruwiańskich sił zbrojnych. Dziesiątkowane przez obie strony działań wojennych społeczności chłopskie szybko podjęły samoobronę. W pierwszych latach konfliktu rozwijała się ona poprzez – po dziś dzień słabo zbadane – formy biernego i czynnego oporu. Z czasem aktywność ta przyjęła postać otwartego sojuszu wiosek z wojskiem, który zdecydował o relatywnie szybkim zwycięstwie militarnym strony rządowej nad *guerrilla*⁴.

³ Oficjalna nazwa organizacji to Komunistyczna Partia Peru „Świetlisty Szlak” (hiszp. Partido Comunista del Perú „Sendero Luminoso”, PCP-SL). W książce używam przede wszystkim zastosowanej powyżej nazwy potocznej organizacji, a jej członków nazywam senderystami (hiszp. *senderistas*).

⁴ Rozwój działań zbrojnych na terenach wiejskich środkowo-południowej *sierry* (głównie dep. Ayacucho, Junín, Huancaveliki oraz prowincji Andahuaylas w dep. Apurímac i La Convención w dep. Cuzco) sprawił, że wojna w Peru stanowiła jeden z najbardziej krwawych konfliktów wewnętrznych w dwudziesto-wiecznej historii Ameryki Łacińskiej. Jedną z jego stron była wspomniana już maoistowska *guerrilla*, „Świetlisty Szlak”. Powstała ona w latach 70. w departamencie Ayacucho i przez niemal całą dekadę prowadziła na jego terenie przygotowania do wybuchu „wojny ludowej”, mającej obalić obowiązujący w Peru, postkolonialny ład społeczny i umożliwić przejęcie władzy przez elity rewolucyjne sprzymierzone z chłopami i robotnikami. Drugą najważniejszą stroną konfliktu były siły rządowe. Ich próba powstrzymania działań *guerrilli* sprowadziła na tereny prowincji krwawe akcje pacyfikacyjne, które uderzały w pierwszym rzędzie w apriorycznie uznaną za „naturalnego” sojusznika rewolucji ludność wiejską pochodzenia indiańskiego. W efekcie wojna między tymi stronami toczyła się przede wszystkim kosztem mieszkańców *sierry*. Zgodnie z szacunkami powołanej w 2001 r. Komisji Prawdy i Pojednania (hiszp. Comisión de la Verdad y Reconciliación, CVR) w ciągu 20 lat konfliktu zginęło ok. 70 000 osób. 80% z nich mieszkało na terenach wiejskich, a mowę macierzystą 75% ofiar śmiertelnych wojny stanowił język keczua lub inny język tubylczy [dane za: CVR 2008: 433–434]. Już kilka miesięcy po ogłoszeniu raportu CVR mówiono jednak o dużym, nawet dwukrotnym niedoszacowaniu tych danych. Szerzej o konflikcie w Peru patrz przede wszystkim: Manrique 2002, Gorriti 1990,

Ponieważ jednak działania zbrojne toczyły się przez kilka lat jedynie na terytorium środkowo-południowej *sierry*, nie wzbudzały należnego tym wydarzeniom zainteresowania limskich elit, oddzielonych od mieszkańców Andów nie tylko znacznym dystansem geograficznym, ale także społeczno-kulturowym. W rezultacie ani mechanizmy rozwoju walk na prowincji, ani też okoliczności narodzin i ewentualnych powiązań grup samoobrony chłopskiej z innymi aktorami konfliktu, nie były początkowo rzetelnie badane. Gdy pod koniec lat 80. problemem udziału mieszkańców wiosek w działaniach wojskowych zajęli się pierwsi badacze terenowi, wojna na prowincji miała już zupełnie inny przebieg, znacznie zmieniając również na przestrzeni lat charakter aktywności sił chłopskich.

Pozostające nadal bez odpowiedzi pytanie o okoliczności powstania pierwszych grup samoobrony wydawało mi się jednak kluczowe w badaniach nad przebiegiem konfliktu w Andach. Z powodu braku materiału empirycznego z początku lat 80. oraz licznych utrudnień, na jakie napotkałam w czasie własnej – podjętej pięć lat po zakończeniu wojny – pracy badawczej na terenie *sierry*, moje próby dokładnej rekonstrukcji wydarzeń z pierwszych lat działań zbrojnych nie przyniosły jednak satysfakcjonujących rezultatów. Dlatego też dalsze studia nad mechanizmami oporu andyjskich chłopów wobec przemocy postanowiłam oprzeć na możliwie najszerzej perspektywie badawczej. Uwzględniając niemal pięćsetletni kontekst historyczny, podjęłam próbę odnalezienia wzorów postaw obronnych mieszkańców *sierry* na przykładzie wybranych mobilizacji andyjskich – począwszy od pierwszych, zmityzowanych dziś indiańskich rebelii antykolonialnych, przez zrywy rojalistyczne i kreolsko-metyskie bunty z udziałem Indian w XIX wieku, aż po inspirowane przez ugrupowania lewicowe walki agrarne w poprzednim stuleciu oraz współczesne nam stráže chłopskie (*rondas campesinas*) z północy kraju.

Owocem badań nad niezwykle bogatą literaturą z tego zakresu jest niniejsza książka. Jej podstawę stanowi analiza i synteza źródeł zastanych, przeprowadzonych z perspektywy

Degregori 1996 i 2010, Stern 1999, Śniadecka-Kotarska 2006 i 2011, Jiménez 2009, Spyra 1996.

antropologicznej⁵. Wykorzystana literatura pochodzi w przeważającej mierze z ostatnich pięćdziesięciu lat studiów nad ruchami indiańskochłopskimi, niemniej celem ukazania wyraźnie zmieniających się perspektyw badawczych w historiografii Andów, w książce uwzględniłam również dorobek wybranych uczonych peruwiańskich z pierwszych dekad XX wieku.

Podejmując się analizy dostępnych źródeł, postawiłam sobie za główny cel przedstawić bogate tradycje oporu mieszkańców *sierry* w kolonialnej, republikańskiej i współczesnej historii Peru oraz wskazać na ich przykładzie powszechniki w postawach obronnych ludności andyjskiej, związane przede wszystkim ze źródłami mobilizacji społecznych, charakterem ich przywództwa oraz przebiegiem interakcji wiosek ze światem zewnętrznym. Dlatego też praca z pewnością nie wyczerpuje tematu buntu zbrojnego w Andach, a jedynie stanowi próbę odnalezienia wspólnych dla badanych mobilizacji mechanizmów kształtujących postawy społeczności tubylczych wobec zjawisk zagrażających ich kulturze i egzystencji.

Studium zamyka opis źródeł narodzin oraz form działalności *rondas campesinas* powstałych na terenie północnej *sierry* pod koniec lat 70. XX wieku. W pracy nie uwzględniono zatem analizy aktywności komitetów samoobrony z okresu konfliktu wewnętrznego. Wynika to z faktu, iż, ze względu na złożoność mechanizmów uwikłania ludności cywilnej w działania zbrojne oraz nadal dynamicznie zmieniającą się rolę CAD's w życiu prowincji, jak również wymagający szerszego omówienia kontekst podjętej przeze mnie pracy terenowej, problematyka ta stanowi – w mojej ocenie – materiał na oddzielną książkę.

HIPOTEZY I PYTANIA BADAWCZE

Podjęta w pracy analiza mechanizmów, jakie kształtowały charakter mobilizacji indiańskochłopskich na przestrzeni wieków, służy przede wszystkim poparciu trzech tez wywodzących

⁵ Szerzej: Buchowski, Burszta 1992, Geertz 2005, Buchowski 2004.

się z „nowego” nurtu badań nad historią Peru, który rozwinął się w latach 70. i 80. poprzedniego stulecia⁶. Ich treść przeformułowała wcześniejsze interpretacje dziejów peruwiańskiej *sierry* i jest pomocna w studiach nad formami aktywności jej mieszkańców do dziś. W ogólnym ujęciu tezy te dotyczą zasadniczego wpływu mono- i wieloetnicznych mobilizacji andyjskich na bieg historii kraju⁷.

Pierwsza z tez stanowi prawdziwą nobilitację ruchów indiańskich, które jeszcze w połowie XX wieku uważane były przez historyków konserwatywnych za pojedyncze wydarzenia, nieposiadające ciągłości i tym samym większego wpływu na rozwój sytuacji społeczno-politycznej na prowincji. Tymczasem według badań z lat 70. i 80. jednym z czynników mających zasadnicze znaczenie dla historii *sierry* był rozwój relacji międzyetnicznych. O jego kierunkach decydowały między innymi procesy adaptacji ludności tubylczej do zmieniających się warunków życia w Andach, przerywane krótkofalowymi zrywami zbrojnymi przeciw nierównoprawnym stosunkom polityczno-ekonomicznym i społeczno-kulturowym⁸. Teza ta zawiera więc odrzucenie konserwatywnej koncepcji pasywności indiańskich chłopów jako wyobcowanego przedmiotu eksploatacji ze strony środowisk kreolsko-metyskich i podkreśla sprawczość mieszkańców *sierry* w negocjowaniu zasad ich koegzystencji z innymi uczestnikami życia społecznego.

Druga interesująca mnie teza pochodzi w większym stopniu ze studiów antropologicznych niż historycznych, niemniej została spopularyzowana przez pokolenie badaczy związanych z nurtem

⁶ Na temat narodzin nowych tendencji w historiografii Peru w drugiej połowie XX w. patrz *Słowo wstępne*.

⁷ W tym miejscu warto podkreślić, iż współcześnie tezy te wpisują się w ogólne założenia myśli dekolonialnej z przełomu XX i XXI w. Odrzuca ona hegemonię epistemiczną Europy podkreślając, iż to przede wszystkim kontrola struktur wiedzy decydowała przez wieki o charakterze paradygmatów historiograficznych, zgodnie z którymi dzieje ziem kolonialnych mogły być pisane wyłącznie z perspektywy „odgórnej”, ignorując znaczenie wiedzy lokalnej oraz postaw i aktywności dysponujących nią ludów tubylczych. Zob. Kubiaczyk 2013, Pratt 2011.

⁸ Szerzej patrz: Stern 1990: 33–35.

tw. Nowej Historii, dzięki którym jest powszechnie stosowana do dziś. Odrzuca się w niej popularną jeszcze w latach 70. XX wieku koncepcję wewnętrznej integralności kultur tubylczych i mówi o braku wyraźnej granicy między synchronicznymi a diachronicznymi procesami zmian wewnątrz społeczności chłopskich *sierry*⁹. Zgodnie z wynikami badań antropologów, systemowy charakter kontaktów kulturowych i gospodarczych między ludnością indiańską a światem zewnętrznym (ziemiańskim, kupieckim, administracyjnym, duchownym), wykluczał możliwość życia w izolacji i, tym samym, istnienia homogenicznych i hermetycznych wspólnot tubylczych. Co więcej, transformacja, jakiej podlegały społeczności andyjskie w warunkach przymusowej koegzystencji z innymi grupami etnicznymi i społecznymi, wpływała również na charakter podejmowanych przez nie mobilizacji zbrojnych, które z kolei niosły ze sobą zasadnicze zmiany (tak polityczno-gospodarcze, jak i psychospołeczne oraz kulturowe) w otaczającym je mikro- i makroświecie. Zgodnie z tym mechanizmem, wymuszający przeobrażenia w życiu ludności tubylczej świat zewnętrzny oraz będące odpowiedzią na jego działania mobilizacje andyjskie, stanowiły źródło obustronnych przemian, wyraźnie przyczyniając się do postępu procesów transkulturacyjnych.

Trzecia teza dotyczy zmiany perspektywy badań nad oporem w Andach. Zgodnie z obserwacją dwóch latynoamerykanistów zajmujących się tą problematyką, Steve'a Sterna i Leona Campbella, poszczególne bunty ludności indiańskochłopskiej nie powinny być traktowane jako pojedyncze wydarzenia, ale części składowe cechującego się trwałym charakterem procesu oporu¹⁰. Według badaczy, występujące na przestrzeni wieków przejawy tego procesu mogły być różne, ale łącznie świadczyły o stałej

⁹ Szerzej na ten temat: Stern 1990: 36–38, Portis Winner 1974: 135–136, Vivanco 1990: 27–28, Posern-Zieliński 1974: 9–10, Campbell 1990: 119–123, Mallon 1990: 251–260 oraz w *Słowie wstępnym*.

¹⁰ Opinia ta powstała na podstawie wcześniejszych badań Steve'a Sterna. Opierając się na ich wynikach poszerzył on pojęcie rebelianckiej aktywności *sierry* o liczne zdemaskowane konspiracje powstańcze, które, jego zdaniem, odgrywały w historii kolonialnej równie istotną rolę, co lepiej znane nam ruchy rewolucyjne; szerzej patrz: Stern 1990: 32–33 oraz Campbell 1990: 18–123.

gotowości mieszkańców *sierry* do wspólnej reakcji na zagrożenia. Przyjęcie takiej perspektywy badawczej nie tylko ułatwia zadanie poszukiwania łączności między poszczególnymi mobilizacjami, ale pozwala również porównać zmiany postaw ludności tubylczej wobec przemocy.

W świetle tych obserwacji staje się oczywiste, że do podjęcia badań nad dowolnym z interesujących nas buntów, konieczne jest przyjrzenie się historii *sierry* w okresach znacznie dłuższych, niż kilka lat poprzedzających i następujących po danej rebelii. Opierając własne rozważania na powyższych tezach, w książce postawiłam sobie za zadanie znalezienie odpowiedzi na pytanie, w jakich okolicznościach rodził się opór społeczności indiańskich, jakie mechanizmy decydowały o jego rozwoju oraz do jakiego stopnia udział ludności tubylczej w mobilizacjach wieloetnicznych był efektem jej manipulacji przez zewnętrzne elity przywódcze (kreolskie i metyskie), a na ile autonomii działań i oddolnego przywództwa indiańskich chłopów.

SIATKA POJĘCIOWA

Poszukiwanie odpowiedzi na postawione pytania wiąże się z koniecznością wcześniejszego uporządkowania pojęć kluczowych dla podjętej problematyki. Ze względu na temat pracy terminem, który wymaga szczegółowego omówienia, są chłopi oraz chłopstwo (oba pojęcia stosuję zamiennie). Warto zauważyć, że jego geneza w tradycji europejskiej wiąże się przede wszystkim z klasowym podziałem społeczeństwa, podczas gdy w kulturach pozaeuropejskich często jest nierozłączna z kryterium etnicznym i geograficznym, w wyniku czego ludność chłopska wielu regionów świata postrzegana jest nadal w dużym stopniu jako etnoklasa¹¹. Biorąc pod uwagę powyższe przesłanki, dla ułatwienia charakterystyki populacji chłopskiej Peru konieczne

¹¹ O czym piszą szczegółowo współautorzy publikacji *Chłopstwo w życiu politycznym Trzeciego Świata* (Łepkowski 1976), jak również Eric Wolf

jest przedstawienie jej na tle struktury etnicznej całego społeczeństwa. W ujęciu ogólnym tworzą je trzy dominujące grupy. Pierwszą jest ludność indiańska (hiszp. *indios* lub *indígenas* oraz *nativos*¹²), stanowiąca jeden z dwóch najliczniejszych sektorów populacji i skupiona nadal w głównej mierze na terenach swojego pochodzenia, czyli wyżu andyjskim oraz lesie amazońskim. Drugą grupę, bardzo zbliżoną liczebnie do ludności tubylczej, tworzą potomkowie białych i Indian, czyli społeczność metyska (hiszp. *mestizos*). Zamieszkuje ona zarówno ośrodki miejskie, jak i obszary wiejskie i, ze względu na postęp procesów metysażu, stanowi najszybciej rosnący sektor społeczeństwa. Do trzeciej

(1955 i 2009), Aleksander Posern-Zieliński (1985, 1997 i 2005), Magdalena Śniadecka-Kotarska (2003 i 2006).

¹² Od momentu przybycia białego człowieka na tereny peruwiańskich Andów, przez kilkaset kolejnych lat ich mieszkańcy byli nazywani przez Europejczyków Indianami (*indios*). Wraz z pojawieniem się ruchu indygenistycznego w XIX w., pojęcie to zaczęto uważać za dyskryminujące i stygmatyzujące, w efekcie czego zastąpiono je terminem tubylcy (*indígenas*). Współcześnie w użyciu są obie nazwy, choć pierwsza z nich nadal dość powszechnie uważana jest za posiadającą pejoratywny wydźwięk. Tymczasem druga używana jest głównie przez badaczy spoza Ameryki Łacińskiej, jak również wybrane środowiska tubylcze (inspirowane przez zyskujące powoli na znaczeniu ruchy etnopolityczne). Co warto podkreślić, nieindiańskie elity krajowe zazwyczaj nie używają żadnego z tych pojęć, traktując ludność pochodzenia tubylczego jako chłopów (*campesinos*) lub mieszkańców Andów (*serranos* lub *andinos*). Podobne tendencje widoczne są współcześnie także wśród wielu społeczności tubylczych, deetnizujących własne pochodzenie jako negatywnie determinujące ich status społeczny (szerzej zob. s. 19–20). Wymieniony również termin *nativos* odnosi się natomiast wyłącznie do Indian amazońskich; szerzej: Posern-Zieliński 1985, 2005 i 2008, Nalewajko 1996, Śniadecka-Kotarska 2009 i 2011, Méndez 2000 i 2002, Hummel, Ługowska 2011: 141 oraz w dalszej części *Wprowadzenia*.

Jednocześnie warto dodać, iż wyrosłe na dorobku myśli post- i dekolonialnej nowe paradygmaty badawcze, ponownie zwracają uwagę na neokolonialny wydźwięk i esencjalistyczny charakter stworzonego przez Kolumba terminu Indianie (*indios*). Niemniej, ze względu na fakt, iż współczesna nauka (w tym również polska latynoamerykanistyka) nie zaproponowała dotychczas jego bardziej neutralnego odpowiednika, w tekście książki pozostaje on najczęściej stosowanym synonimem pojęcia „tubylcy/ludność tubylcza”, które zastępuję niekiedy terminem *serranos* lub ewentualnie doprecyzowuję za pomocą lokalnych etnonimów [przyj. J.P.-S.].

grupy należą potomkowie kultur europejskich, zwani w okresie kolonialnym i republikańskim ludnością kreolską (hiszp. *criollos*), a współcześnie – białą. Zamieszkują oni przede wszystkim tereny wybrzeża (w tym głównie stolicę) oraz w mniejszym stopniu miasta i miasteczka *sierry* oraz *selvy*¹³.

Omawiając strukturę etniczną społeczeństwa peruwiańskiego należy jednak pamiętać, że wskazane powyżej rozróżnienia pomiędzy poszczególnymi grupami są w znacznym stopniu płynne. Zjawisko to dotyczy przede wszystkim populacji indiańskiej oraz metyskiej i wynika nie tylko z następstw metysażu biologicznego, ale głównie wielokierunkowych przemian kulturowo-społecznych, do których zalicza się między innymi bardzo różny postęp procesów identyfikacyjnych. W rezultacie, mimo iż mieszkańcy wyżu andyjskiego posiadają w przeważającej mierze indiańskie pochodzenie, charakteryzują się zróżnicowanym poczuciem tożsamości tubylczej i sami najczęściej nie identyfikują siebie jako Indian, ale przede wszystkim chłopów (*campesinos*) i członków wspólnot (*comuneros*), czy też ewentualnie mieszkańców obszarów górskich (*serranos* lub *andinos*)¹⁴. Co więcej, część

¹³ Należy podkreślić, iż ustalenie udziału procentowego poszczególnych grup etnicznych w społeczeństwie Peru jest – podobnie jak w przypadku większości krajów regionu – dość problematyczne, gdyż zależy od rodzaju przyjętych kryteriów identyfikacji. Uśredniając wyniki dostępnych badań i uwzględniając postęp metysażu można przyjąć, że rozmiary populacji indiańskiej oraz metyskiej są zbliżone i wynoszą po około 43% całego społeczeństwa, a kreolskiej – ok. 11%. Oprócz tych trzech grup, Peru zamieszkuje jeszcze m.in. niewielka społeczność afroperuwiańska, skupiona głównie w Limie i kilku ośrodkach na południe od stolicy oraz diaspory pochodzenia azjatyckiego; por. Posern-Zieliński 2000: 265–266 oraz *Kontynenty i państwa* 1999: 303.

¹⁴ Stopień identyfikacji mieszkańców Andów z ich indiańskim rodowodem malał z różnym natężeniem w zależności od miejsca i czasu. W okresie kolonialnym stopniowo zmniejszały go działania ewangelizacyjne oraz akcje przesiedleńcze i procesy migracyjne (głównie do miast). O jego ogólnokrajowym osłabieniu zdecydowały jednak przede wszystkim dwa wydarzenia w XX stuleciu. Pierwszym z nich był rozwój anarchosyndykalizmu i następnie socjalizmu (I połowa XX w.), których wpływy pośród ludności *sierry* sprzyjały jej układowaniu i akulturacji. Drugim były rządy wojskowe z lat 1968–1980, których polityka służyła systemowej deetniczacji Indian i tworzeniu mas *campesinos* o silnej tożsamości klasowej i narodowej (przy jednoczesnych, wybiórczych działaniach

z nich migruje do dolin i miast, gdzie ulegają akulturacji i stają się tzw. *cholos* (czyli kulturowymi Metysami, nazywanymi też Indometysami). Często zdarza się również, że biologiczni Metysi żyją nadal według andyjskich tradycji kulturowych (są kulturowymi Indianami). Przedstawiciele wszystkich tych grup pozostają jednak chłopami tak długo, jak posiadają ziemię (choćby najmniejszą parcelę), która do dziś jest nie tylko jednym z głównych przedmiotów identyfikacji mieszkańców prowincji, ale też istotnym wyznacznikiem ich statusu społecznego¹⁵.

Dlatego też stosowany przeze mnie w książce termin *chłopi/chłopstwo* obejmuje przede wszystkim ubogą i średnio zamożną ludność pochodzenia indiańskiego oraz metyskiego, zamieszkującą górskie tereny prowincji i utrzymującą się z produkcji rolnej¹⁶. Pojęcie to stosowane jest powszechnie w przypadku każdej z opisywanych mobilizacji, choć jego desygnat zmieniał się w ciągu kilku wieków historii kraju w następstwie wspomnianych już, wielopłaszczyznowych przemian kulturowo-społecznych. W przypadku pierwszych trzech i części czwartego rozdziału termin *chłopi/chłopstwo* pojawia się najczęściej wraz z jego charakterystyką etniczną (wskazującą na pochodzenie indiańskie, metyskie, kreolskie, mulackie itd.). Wynika to z faktu, iż ta część książki dotyczy długiego okresu historycznego, na którego przestrzeni zmiany tożsamości uczestników opisywanych mobilizacji społecznych były znacznie bardziej widoczne i miały większe

indygenistycznych, jak oficjalne uznanie języków indiańskich – obok hiszpańskiego – za języki państwowe). Choć współcześnie możemy dostrzec w Peru powolne procesy odbudowy tożsamości tubylczej, mają one najczęściej lokalny lub ewentualnie regionalny charakter. W efekcie rekonstruowana tożsamość etniczna odradza się wraz z terytorialną, i staje na drodze do ogólnokrajowego „przebudzenia” Indian, jakie możemy obserwować w znacznie większym stopniu w innych krajach regionu [przyp. J.P.-S.].

¹⁵ Szerzej na temat kulturowego i biologicznego metysażu społeczeństwa Peru: Posern-Zieliński 1985, 2000 i 2008, Śniadecka-Kotarska 2006, Nalewajko 1996, Brisseau-Loaiza 1992, Méndez 2000 i 2002, Spalding 1974, Mendizábal 2005.

¹⁶ W nielicznych – wskazanych przeze mnie w tekście przypadkach – pojęcie to może odnosić się również do społeczności kreolskich, mulackich lub afroperuwiańskich.

znaczenie dla charakteru opisywanych rebelii, niż w przypadku stanowiących temat dwóch ostatnich rozdziałów, ruchów chłopskich z XX wieku. Szczególnie począwszy od około lat 30. ostatniego stulecia zastosowanie identyfikacji etnicznej w odniesieniu do genezy opisanych mobilizacji staje się problematyczne. Związane jest to z faktem, iż w tym okresie świadomość pochodzenia etnicznego peruwiańskich chłopów wyraźnie traciła już na sile i nie miała tak dużego wpływu na charakter aktywności ówczesnych mobilizacji, determinowany w coraz większym stopniu różnicami społeczno-ekonomicznymi (klasowymi), a niekiedy również politycznymi.

W świetle powyższych obserwacji konieczne wydaje się również doprecyzowanie znaczenia terminu indiańskochłopski. W zdecydowanej większości analizy stanowi on podkreślenie etnoklasowego charakteru omawianych ruchów. Jedynie w przypadku ostatnich z omawianych mobilizacji służy najczęściej jako metafora ich andyjskiego rodowodu, który w XX wieku nie przejawiał się już tak wyraźnie w świadomej przynależności etnicznej (znacznie osłabionej lub „zagłuszonej” odgórną polityką tożsamościową), ale przede wszystkim w wybranych i wykorzystywanych w celach strategicznych elementach kultury andyjskiej (w znacznym stopniu zhomogenizowanej i często również zmytizowanej), jak język, prehiszpańska symbolika, kult Matki Ziemi, czy też normy moralne i prawo zwyczajowe.

Kolejnym terminem wymagającym objaśnienia jest zjawisko oporu biernego i czynnego, z których oba traktuję jako formy samoobrony. Korzystam w tym miejscu z perspektywy badawczej Michela Foucaulta, zgodnie z którą opór stanowi podstawowy element stosunków społecznych opartych na dominacji i podporządkowaniu¹⁷. Takie podejście pozwala mi traktować to zjawisko jako nieistniejące w izolacji, ale zawsze wynikające z dążeń do zmiany we własnym otoczeniu, skutkujących „kwestionowaniem relacji władzy, negocjowaniem autorytetów lub też zdeorganizowaniem działania struktur”¹⁸. Jednocześnie postawę oporu

¹⁷ Odniesienie do założenia M. Foucaulta podają za: Bielska 2012: 36.

¹⁸ Tamże: 35.

postrzegam jako refleksyjną i intencjonalną, choć często prowadzącą do niezamierzonych lub wręcz nieprzewidzianych skutków. Co więcej, zgodnie z tezą Janusza Muchy dotyczącą rozwoju konfliktów etnicznych, przejście od oporu biernego do czynnego rozumiem jako proces, w którym „dochodzi do przyjęcia przez grupę uciskaną nowej definicji sytuacji”¹⁹, co stanowi, *de facto*, przejaw jej zdolności do podjęcia interakcji oraz stanowczego odrzucenia rosnącej w siłę dominacji – nie tylko politycznej, czy ekonomicznej, ale też kulturowej i moralnej.

Pojęcie oporu jest w tekście książki powiązane nierozzerwalnie ze zjawiskiem mobilizacji społecznej. Zgodnie z definicją socjologiczną uważam ją za „wysoki stan zarówno ogólnej aktywności grupy społecznej, jak i gotowości do odrzucenia obowiązującego dotychczas porządku społecznego (ekonomicznego, kulturowego) oraz do zaakceptowania gwałtownej zmiany społecznej”²⁰. Terminem tym posługuję się w odniesieniu do mobilizacji andyjskich *sensu largo*, które rozumiem jako gotowość ludności indiańskochłopskiej do podjęcia akcji zbiorowych lub też przebieg różnych form protestu społecznego, takich jak bunt, zrywy, rebelie, powstania, partyzantki i ruchy społeczne. W dwóch ostatnich rozdziałach książki pojęcie mobilizacji odnosi się głównie do działań aktywizujących chłopów w walce politycznej oraz aktach samoobrony (służących ochronie zarówno życia, jak i mienia).

Na koniec warto jeszcze powrócić do zasygnalizowanego na początku *Wprowadzenia* rozróżnienia chłopskich organizacji obronnych z końca XX wieku na *rondas campesinas norteñas* oraz komitety samoobrony (CAD's). Mimo iż łączy je kilka cech wspólnych, stanowią one przykłady mobilizacji chłopskich o zupełnie innym rodowodzie i w dużym stopniu również formach działalności. Co więcej, ich członkowie nigdy nie identyfikowali się ze sobą, nawet jeśli w historii tych formacji dochodziło do prób podjęcia współpracy. Tymczasem zarówno w literaturze przedmiotu, jak i języku potocznym, określenie *rondas*

¹⁹ Mucha 1996: 34–35.

²⁰ Olechnicki, Załęcki 1998: 131.

campesinas używane jest często w odniesieniu do obu struktur. Zabieg ten nie dotyczy niniejszej książki, gdyż – w mojej ocenie – aktywności straży chłopskich z północy kraju oraz CAD's nie można uznać za przykłady tego samego zjawiska społecznego²¹.

LITERATURA

Publikacja powstała przede wszystkim na podstawie literatury hispanojęzycznej. Jej uzupełnieniem są pozycje polskojęzyczne, z których część dotyczy bezpośrednio problematyki książki, a reszta stanowi źródło analiz poszczególnych zagadnień teoretycznych. W niewielkim stopniu korzystałam również z literatury anglojęzycznej, w tym przede wszystkim autorstwa badaczy północnoamerykańskich²².

Ponieważ wykorzystane źródła obejmują długi okres historii Peru (od I połowy XVI do końca XX wieku) i dotyczą całego regionu kraju, ich charakter jest bardzo zróżnicowany. Powstały one na przestrzeni ponad stu lat, wywodzą się z różnych nurtów światopoglądowych i szkół metodologicznych oraz opierają zarówno na badaniach północno- i południowoamerykańskich, jak i europejskich, przez co ich analiza była trudna i wymagała wybiórczego potraktowania dostępnych tytułów. Wykorzystane

²¹ Geneza terminu *rondas*, powody jego współczesnej wieloznaczności oraz porównanie charakteru działalności obu struktur zostały omówione w rozdz. 5 oraz w *Podsumowaniu*.

²² Wykorzystana w książce literatura była gromadzona sukcesywnie w latach 2004–2014, przede wszystkim w trakcie kwerend archiwalno-bibliotecznych w ośrodkach latynoamerykanistycznych w Polsce (Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM, Centrum Studiów Latynoamerykańskich UW, Polskie Towarzystwo Studiów Latynoamerykanistycznych) oraz za granicą (Ibero-Amerikanisches Institut w Berlinie, Instituto de Estudios Peruanos, Biblioteca Nacional del Perú i Universidad Católica w Limie, Universidad Nacional de San Cristobal de Huamanga w Ayacucho i Universidad Nacional del Centro w Huancayo, Abya Yala w Quito, Archivo General de la Nación w Meksyku, Biblioteca de la Universidad w Grenadzie oraz Archivo de India w Sewilli).

opracowania mają charakter etnohistoryczny, etnoarcheologiczny, historyczny, antropologiczny, socjologiczny i politologiczny. W większości z nich analizowany jest rozwój protestu społecznego w Andach peruwiańskich, choć z różnych – często polemizujących ze sobą – perspektyw.

Pośród poddanych analizie źródeł równie pomocne były te o charakterze przekrojowym, jak i, stanowiące większość, studia przypadku. W ramach bogatej literatury przedmiotu warto jednak wskazać na kilka pozycji, których znaczenie dla powstania niniejszej książki było kluczowe. Należy do nich w pierwszym rzędzie siedem prac przekrojowych. Pierwszą z nich są *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI–XX w.)* autorstwa Aleksandra Posern-Zielińskiego (1974). Publikacja ta dotyczy długiego okresu historycznego, przez co była pomocna w konfrontowaniu ze sobą różnych podejść badawczych dotyczących poszczególnych mobilizacji andyjskich, w tym również rzadko wykorzystywanej w tego typu problematyce perspektywy antropologicznej i stanowiła jednocześnie niezastąpione źródło wiedzy o słabo zbadanych ruchach kontrakulturacyjnych z początku epoki kolonialnej. Kolejną pozycją jest praca zbiorowa pod redakcją Steve’a Sterna (1990) zatytułowana *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII a XX*. Zawiera ona bardzo pomocną w porządkowaniu badanego zjawiska, rozbudowaną analizę teoretyczną dotyczącą różnych modeli mobilizacji andyjskich (Stern), jak również stanowi bogate źródło wiedzy o okresie inkaskiego odrodzenia w XVIII wieku i towarzyszącym mu rebeliom (przede wszystkim Campbell, Szemiński, Flores Galindo, Mörner i Trelles) oraz kontrowersyjnej debacie wokół przebiegu wojny o Pacyfik (Bonilla i Mallon). Trzecim tytułem jest praca zbiorowa pod redakcją Carlosa Aguirre i Charlesa Walkera (1990) zatytułowana *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Peru, siglos XVIII–XX*. Jej niekwestionowaną wartością jest szczegółowa i dokonana na bardzo różnych przykładach analiza powiązań protestu społecznego i działań przestępczych, przejawiających się między innymi pod postacią istniejącego już od końca XVIII wieku zjawiska *bandolerismo*. Kolejną pracą jest monografia autorstwa Wilfreda Kapsoli

(1987), zatytułowana *Los movimientos campesinos en el Perú*, która oprócz przejrzyście dokonanej charakterystyki ruchów chłopskich z XIX i XX wieku zawiera również rozbudowaną refleksję dotyczącą znaczenia podjętej problematyki w peruwiańskiej myśli społecznej lat 70. i 80. Następną pozycją to *Clases, estado y nación en el Perú* autorstwa Julia Cotlera (2006), ukazująca złożone procesy wzajemnie determinujących się przemian społecznych i politycznych od końca kolonii do lat 70. XX wieku. Ostatnie dwa tytuły, *Nación y sociedad en la historia del Perú* autorstwa Petera Klaréna (2004) oraz *Historia social y económica de la colonia* autorstwa Virgilia Roela Pinedy (1999) to mające przekrojowy charakter monografie historyczne, kładące nacisk na analizę dziejów społecznych i ekonomicznych tego kraju.

Wśród kluczowych dla niniejszej książki źródeł o charakterze studium przypadku należy wymienić przynajmniej siedem tytułów. Pierwszym z nich jest *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy siglo XVI* pod redakcją Luisa Millonesa (1990). Jest to kanoniczny dla peruwiańskich studiów etnohistorycznych zbiór tekstów poświęconych pierwszym przykładom oporu ludności tubylczej wobec kolonializmu. Drugi tytuł to *W cieniu Tupaca Amaru. Ludność indiańska wicekrólestwa Peru w ruchach niepodległościowych 1784–1825* autorstwa Małgorzaty Grabowskiej-Popow (2004). Praca ta dotyczy problematyki mało popularnej wśród badaczy, a jednocześnie niezwykle istotnej w studiach nad procesami oporu w Andach, czyli roli Indian w walkach wyzwoleniczych przełomu XVIII i XIX wieku. Kolejna pozycja to *De la guerra a la rebelión. Huanta, siglo XIX* autorstwa Patricka Hussona (1992), która nie tylko bardzo obszernie przedstawia problem tzw. rebelii *iquichanos*, ale również szczegółowo analizuje koniunkturę powstańczą w okresie wczesnej republiki. Następny tytuł to *La batalla por Puno. Conflicto agrario en los Andes peruanos 1866–1995* autorstwa José Luisa Rénique (2004). Publikacja ta stanowi niezastąpione źródło wiedzy o proteście społecznym wśród indiańskochłopskich społeczności południowego Peru, a jednym z jej największych walorów są liczne fragmenty materiałów źródłowych dokumentujących przebieg omawianych rebelii. Piątą

pozycją jest *Latifundio y Sindicalismo Agrario en el Perú* autorstwa Eduarda Fioravantiego (1976). Mimo iż zakres przeprowadzonej w tym przypadku analizy dotyczy jedynie kuzkańskich dolin La Convención i Lares, publikacja zawiera jednocześnie rozbudowany opis polityczno-gospodarczego i społeczno-kulturowego kontekstu walk agrarnych w Andach. Listę zamykają dwie niepozorne pozycje dotyczące straży chłopskich z północy kraju: „*Con los llanques todo barro*”. *Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales* autorstwa Orin Starn (1991) oraz „*Después de Dios y la Virgen está la ronda*”. *Las rondas campesinas de Piura* autorstwa Ludwiga Hubera (1995). Obie monografie zostały opracowane na podstawie badań terenowych autorów w północnym Peru i opierają się na wieloaspektowej analizie genezy i działalności *rondas*, pozwalającej przybliżyć czytelnikowi złożony problem uwikłania chłopów w lokalne układy sił.

Na koniec warto jeszcze wspomnieć o kilku mniej obszer-nych pozycjach, dzięki którym podjęłam próbę sklasyfikowania omawianych ruchów oraz porównania zajmujących się ich problematyką nurtów badawczych. W tej grupie źródeł znajdują się przede wszystkim: O’Phelan Godoy 1976 i 1988, Flores Galindo 1995, Drinot 2004, Avila Molero 2005, Curatola 1986, Méndez 2000 i 2002 oraz Nalewajko 1996.

UWAGI KOŃCOWE

Gwoli przejrzystości zastosowanych przeze mnie zabiegów redakcyjnych oraz technik przekładowych istotne jest zawarcie kilku odnoszących się do nich, doprecyzowujących, uwag technicznych.

W tekście książki występuje wiele nazw własnych oraz pojęć tłumaczonych bezpośrednio z języka hiszpańskiego. Przekładu większości z nich dokonałam sama. Zazwyczaj w pierwszej kolejności stosuję nazwę w języku polskim, a jej oryginalne brzmienie umieszczam w przypisie. Jeśli korzystam z istniejącego już

w polskiej literaturze przekładu danego hasła, zaznaczam ten fakt w tekście (jak na przykład stosowane powszechnie tłumaczenie nazwy Sendero Luminoso – Świetlisty Szlak). Te same zasady dotyczą rozwinięcia i przekładu skrótów. Jeśli chodzi o tłumaczenia pojedynczych haseł z języka keczua, korzystam ze wskazówek władających nim mieszkańców regionu Ayacucho w Peru oraz słownika keczuańsko-hispańskiego autorstwa Césara Guardii Moyorgi (1997). W przypadku spolszczonych wersji przymiotników, pochodzących od obcych nazw geograficznych, opieram się na wzorze „kuzkeński” znajdującym się w słowniku ortograficznym autorstwa Jerzego Podrackiego (2001). Dokonując odmiany obcych imion, przydomków i nazwisk, posługuję się zasadami fleksyjnymi języka polskiego i korzystam ze wzorów wskazanych w słowniku Izabeli i Jerzego Bartmińskich (1997).

Jeśli chodzi o kolejność źródeł bibliograficznych wymienionych w przypisach, nie jest ona zgodna z chronologią powstania wymienianych prac, ani też z podziałem na publikacje zagraniczne i krajowe. Kolejność zapisu odpowiada hierarchii ważności wymienionych źródeł dla moich badań i danego fragmentu książki. W przypadkach wielu części tekstu istnieje bowiem kilka szczególnie istotnych pozycji z literatury przedmiotu, a pozostałe wymienione źródła mają charakter pomocniczy.

Fragmenty rozdziału 1. i 2. były wcześniej publikowane, w zbliżonej wersji, w monografii pod redakcją Marcina F. Gawryckiego (Pietraszczyk-Sękowska [w:] Gawrycki 2009)

Na koniec pragnę złożyć serdeczne podziękowania osobom, bez których pomocy i wyrozumiałości niniejsza publikacja nie mogłaby powstać. W pierwszym rzędzie dziękuję Pani Kierownik Zakładu Studiów Latinoamerykańskich UŁ, prof. dr hab. Magdalenie Śniadeckiej-Kotarskiej za wielką cierpliwość wobec moich historycznych poszukiwań, wiele ważnych inspiracji oraz niezłomne wsparcie dla idei tej książki. Gorące podziękowania składam również na ręce recenzenta, prof. nadzw. dr hab. Marcina Gawryckiego za konstruktywny dialog o pułapkach związanych z powolną rezygnacją z terminologicznej dominacji Europy w badaniach nad Ameryką Łacińską. Specjalne podziękowania kieruję pod adresem dr Ewy Kubiak i dr Marii Eleonory Hebisz za ich andyjską pasję i niekończące się

dyskusje o dawnej i obecnej istocie peruwiańskości. Serdecznie dziękuję również redaktor Elżbiecie Marciszewskiej-Kowalczyk za profesjonalizm i dużą otwartość wobec obecności „obcego” w polskojęzycznym tekście. Dziękuję wszystkim Kolegom z ZSL oraz mojej wspaniałej Rodzinie za oddaną obecność mimo moich chronicznych nieobecności.

.

ZMIANY NURTÓW W BADANIACH NAD PERUWIAŃSKIMI RUCHAMI INDIAŃSKOCHŁOPSKIMI SŁOWO WSTĘPNE

Niemal do połowy XX wieku historia Peru pisana były z perspektywy elity kreolsko-metyskiej, przekonanej o hegemonicznej roli czynnika europejskiego w nowożytnych dziejach kraju. Podstawę jej światopoglądu stanowił dorobek intelektualny liberalnej prawicy z przełomu XIX i XX wieku, której przedstawiciele zwano hispanistami lub „pokoleniem 900”. Wierzyli oni w istnienie narodu peruwiańskiego, zbudowanego na gruncie tradycji hiszpańskich i katolickich oraz doświadczeniach walk wyzwoleniczych z początku XIX wieku. Po klęsce Peru w wojnie z Chile (1879–1883), hispaniści zaczęli promować ideę rozszerzenia projektów narodowych na ludność indiańską, poprzez jej asymilację do głównego, kreolsko-metyskiego nurtu społeczeństwa. Zgodnie z ich wizją, proces konsolidacji narodowej miał przebiegać asymetrycznie, opierając się na metysażu rasowym przy jednoczesnej okcydentalizacji kultury Indian¹. W XX wieku pozytywistyczny duch dorobku „pokolenia 900” miał wpływ na powstanie konserwatywnego nurtu historiografii peruwiańskiej, który w latach 30. radykalizował się pod wpływem rozwoju wydarzeń w Europie (m.in. rozkwitu faszyzmu oraz wojny domowej w Hiszpanii). Dekadę później triumf kreolskiego nacjonalizmu ukoronowały obchody wielkich narodowych jubileuszy (m.in. czterechsetna

¹ Czołowe publikacje hispanistów to: De la Riva Agüero 1910, García Calderón 1907, Belaúnde 1908 i 1917, Gálvez 1915.

rocznica odkrycia Amazonii i śmierci Francisca Pizarra) oraz początek dyktatury gen. Manuela Odríi². Konserwatywni historycy rzadko podejmowali problematykę mobilizacji andyjskich ze względu na przekonanie o marginalnej roli Indian w dziejach republiki. Peruwiańska *sierra* opisywana była przez nich nie tyle w kategoriach historycznej i kulturowej odmienności, co raczej społecznego i ekonomicznego zacofania³.

Zapowiedź przyszłego przełomu w peruwiańskiej historiografii pojawiła się jednak już w latach 20. XX wieku. To wówczas, na gruncie aktywności ośrodków i organizacji indygenistycznych z przełomu wieków, powstał potężny ruch rewindykacyjny na rzecz społecznej i kulturowej emancypacji ludności indiańskiej. Jorge Basadre, zwany historykiem Republiki, określił działalność ruchu mianem „ponownego odkrycia Indian”⁴, uznając jego narodziny za najważniejsze wydarzenie w dziejach dwudziestowiecznego Peru. Motorem aktywności indygenistów były echa krytycyzmu limskiego publicysty, Manuela Gonzáleza Prady, wobec postawy społeczeństwa peruwiańskiego w czasie wojny z Chile⁵, wiara w modernizacyjną misję edukacji oraz narastająca fala protestu indiańskochłopskiego, który już w pierwszej dekadzie XX wieku znalazł się pod wpływem agitacji proletariatu.

Ruch indygenistyczny był jednak bardzo niejednorodny zarówno w swej strukturze, jak i ideologii. Należeli do niego

² Doświadczony wojskowy i polityk peruwiański. W 1948 r. przejął władzę drogą zamachu stanu i rządził krajem przez osiem lat, w sposób szczególny zwalczając organizacje lewicowe; szerzej: Chirinos Soto 1991b: 230–240. Więcej o ruchach chłopskich w czasie rządów Odríi w rozdz. 4.

³ Przykłady prac z tego okresu to m.in.: Deustua 1937, De la Riva Agüero 1955; szerzej na temat dorobku hispanistów: Degregori 2005: 32–34, Avila Molero 2005: 184–185, Renique 2004: 56–57, Nalewajko 1996: 8 i 11, Kania 2010: 75 i 85–87, Méndez 2000: 10, Betalleluz Meneses 2003: 220–222.

⁴ Cyt. za: Klarén 2004: 304. J. Basadre to czołowy peruwiański historyk okresu republikańskiego, a także krytyk i polityk. Żył w latach 1903–1980. Jego dzieło zatytułowane *Historia de la República del Perú* (aktualizowane przez autora aż do jego śmierci) jest uważane za jedno z najważniejszych opracowań peruwiańskiej historiografii [przyp. J.P.-S.].

⁵ Więcej na temat działalności publicystycznej M. Gonzáleza Prady w rozdz. 5.

przedstawiciele środowisk naukowych i artystycznych oraz aktywiści społeczni, z których większość angażowała się w działalność polityczną u boku prezydenta Augusto Leguía lub środowisk opozycyjnych (anarchistycznych oraz socjalistycznych). W przeciwieństwie do „pokolenia 900”, indygeniści nie wierzyli w istnienie narodu peruwiańskiego, podzielając pogląd M. Gonzáleza Prady, iż „Peru to nie naród lecz jedynie terytorium zamieszkane”⁶. Ich zainteresowanie problematyką tubylczą rozwijane było w ramach dwóch, wzajemnie się przenikających i inspirujących obszarów aktywności. Pierwszym z nich były studia historyczno-kulturowe, popularyzowane przez radykalnie proindiańską grupę intelektualistów z Cuzco i Puno (m.in. Luisa Eduarda Valcárcela, Uriela Garcíę, José Ángela Escalante). Drugi obszar działalności indygenistów stanowiła problematyka społeczno-polityczna, w której ramach tzw. „kwestia indiańska” została powiązana z problemem ziemi i włączona do oficjalnych debat nad narodem. Interesy ludności indiańskochłopskiej reprezentowali wówczas z różnych perspektyw m.in.: socjaliści – José Carlos Mariátegui i Hildebrando Castro Pozo, pisarz i polityk – Luis Alberto Sánchez, pedagog – José Antonio Encinas oraz późniejszy założyciel APR-y – Víctor Haya de la Torre. Narratorem epoki indygenizmu pozostała więc nieindiańska elita, która w swojej działalności humanitarnej, edukacyjnej, artystycznej, politycznej i intelektualnej kierowała się ideą tworzenia nowego – wykształconego i samodzielnego – Indianina, jako głównego podmiotu peruwiańskości⁷.

Co istotne, przekonanie indygenistów o znaczącym wpływie czynnika indiańskiego na procesy narodotwórcze stało się inspiracją dla rozwoju nacjonalistycznego nurtu w historiografii, którego prekursorzy już w latach 30. i 40. XX wieku zaczęli poszukiwać źródeł niepodległości republiki w antyhiszpańskich mobilizacjach Indian z okresu kolonialnego⁸. Te same tendencje były obecne w historio-

⁶ Cyt. za: Degregori 2005: 30.

⁷ Szerzej w podrozdz. 4.2. oraz: García 1930, Nalewajko 1996: 13–15, Degregori 2005: 30–36, Avila Molero 2005: 185–187, Renique 2004: 83–120, Kania 2010: 83 i 88–96.

⁸ Pierwsze publikacje z tego nurtu to: Valcárcel 1946 i 1947, Vallejo Fonseca 1957, Loayza 1942, Bouroncle 1949 (1963); szerzej na ten temat: Stern 1990: 52.

grafii peruwiańskiej w epoce rządów wojskowych (1968–1980)⁹, niemniej już od początku lat 70. pod wpływem idei marksistowskich populistyczny nacjonalizm zaczął podlegać procesowi modyfikacji.

Prawdziwa rewolucja w badaniach nad ruchami indiańsko-chłopskimi miała miejsce pod koniec lat 60. XX wieku. Proces radykalnych zmian na peruwiańskiej scenie społecznej i politycznej splótł się wówczas z następstwami wydarzeń międzynarodowych (między innymi zimnej wojny, rewolucji kubańskiej, dekolonizacji i działalności ruchów społecznych roku 1968 – aktywnych również w Meksyku i Boliwii) oraz zrodzonymi na ich gruncie nowymi tendencjami w światowej nauce. Te ostatnie wiązały się między innymi z rozwojem amerykańskiej antropologii w zakresie badań nad społecznościami chłopskimi i ich migracją do miast¹⁰. Przejaw przemian światopoglądowych stanowiła również wywodząca się z USA tzw. „rewolucja etnohistoryczna”, inspirowana dorobkiem środowiska francuskich historyków (tzw. szkoły *Annales*). Pod jej wpływem uczelnie Ameryki Łacińskiej stały się kolejnymi, po szkołach północnoamerykańskich, ośrodkami prac nad poszerzeniem perspektyw badawczych w łonie humanistyki¹¹. Nowe nurty w nauce promowały ideę studiów interdyscyplinarnych, łączących dotychczasowy dorobek teoretyczny i metodologiczny historiografii, archeologii, antropologii, socjologii, ekonomii i geografii historycznej. Uwaga wielu humanistów skupiła się wówczas na kulturach społeczności tradycyjnych oraz badaniu wpływu, jaki na owe grupy wywierały procesy modernizacyjne i integracyjne. Nowe pytania badaczy przeniosły więc punkt ciężkości zainteresowań nauki ze zjawisk uważanych do-

⁹ Przykłady publikacji z tego okresu to: Roel Pineda 1971 (w książce korzystałam z jej reedycji z 2004 r.), Valcárcel 1980.

¹⁰ Prekursorskie prace poświęcone Ameryce Łacińskiej to: Lewis 1951, Wolf 1955 i 1956.

¹¹ Warto podkreślić, że podczas gdy w Stanach Zjednoczonych i Ameryce Łacińskiej etnohistoria stała się niezwykle popularną perspektywą badawczą, w Europie przyjęła się wówczas jedynie w ograniczonym stopniu w Austrii oraz w Niemczech; szerzej: Harkin 2010, Stern 1990: 25–27, Drinot 2004. Więcej na temat znaczenia „rewolucji etnohistorycznej” w badaniach peruwiańskich w dalszej części rozdziału.

tychczas za źródła międzynarodowej polityki, na jej najmniejsze podmioty. Powołana w ten sposób tzw. „historia pisana z dołu do góry” otworzyła nowy rozdział w dziejach studiów nad społecznościami chłopskimi na całym świecie¹².

Opisane tendencje miały silny wpływ na środowiska naukowe w Peru. Zapowiedź przyszłych zmian w rodzimych naukach humanistycznych pojawiła się już w latach 40. XX wieku, gdy przy wsparciu badaczy północnoamerykańskich oraz czołowego przedstawiciela indygenistów i ministra edukacji (1945–1947), Luisa Eduarda Valcárcela, peruwiańska antropologia zyskała oprawę akademicką. W 1946 roku na Uniwersytecie Narodowym św. Marka w Limie¹³ powołano Instytutu Etnologii i Archeologii. W tym samym roku na Uniwersytecie św. Antonia Opatu w Cuzco¹⁴ studia ukończył pierwszy rocznik studentów antropologii. Do tego czasu badania antropologiczne rozwijane były na łonie indygenizmu poprzez studia nad folklorem i działalność kulturalną, którym patronowali intelektualiści z Cuzco: Uriel García, Víctor Navarro del Aguila i wspomniany L.E. Valcárcel. Tradycje te kontynuowało w następnych latach pierwsze pokolenie antropologów wykształconych w ośrodkach krajowych (m.in. José María Arguedas, Efraín Morote Best i Félix Villareal). W latach 50. część peruwiańskich uczonych zaczęła chłonać wzory z zagranicy – opierając się na teorii modernizacji promowali duże projekty badawcze, których społeczny charakter zbliżał je do antropologii stosowanej¹⁵.

Pod koniec dekady to samo środowisko badaczy stworzyło podwaliny krajowej etnohistoriografii. Jej głównym promotorem był Luis Eduardo Valcárcel, którego prekursorska praca pt. *Etnohistoria del Perú Antiguo. Historia del Perú, Inkas* stanowiła peruwiańską odpowiedź na nowe koncepcje badawcze płynące ze Stanów Zjednoczonych i francuskiej szkoły *Annales*. W wydanej w 1959 roku książce Valcárcela poddano krytyce dotychczasową

¹² Zobacz: Stern 1990: 25–27, Portis Winner 1974: 131–134, Drinot 2004, Avila Molero 2005: 180–184.

¹³ Hiszp. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

¹⁴ Hiszp. Universidad de San Antonio Abad del Cusco.

¹⁵ Szerzej: Mendizábal 2005: 80–81, Degregori 2005: 35–42.

historiografię polityczną Tahuantinsuyu¹⁶, zwracając uwagę na konieczność poszukiwania kontynuacji dziejów Inków w kolonialnej i republikańskiej historii Peru. Co więcej, już od połowy lat 40. XX wieku interdyscyplinarne studia nad inkaniem zyskiwały rozgłos poza granicami kraju dzięki badaniom trzech zagranicznych antropologów związanych z Amerykańskim Stowarzyszeniem Etnohistorycznym¹⁷: Johna Howlanda Rowe'a, Toma Zuidemy i Johna Victora Murry. Silne wpływy północnoamerykańskiej antropologii i szkoły *Annales* dokonały rewolucji w peruwiańskiej metodologii historiograficznej – podważyły obiektywizm kronik i dokumentacji kolonialnych, konfrontując je z alternatywnymi źródłami historycznymi jak mity, wierzenia czy taniec¹⁸. Owocem tych inspiracji był dynamiczny rozwój peruwiańskiej etnohistoriografii¹⁹, który objął swym zasięgiem również badania nad ruchami indiańskimi okresu kolonialnego²⁰. W tym samym czasie rosło zainteresowanie mobilizacjami i procesami narodotwórczymi w historii Peru pośród badaczy zagranicznych, w tym także polskich²¹.

Nowe tendencje w nauce światowej nie były jedynym czynnikiem determinującym zmiany w łonie peruwiańskiej historiografii. Niemal przez cały wiek XX rodzime ośrodki akademickie znajdowały się pod wpływem idei marksistowskich, których przedstawiciele przyczynili się do rozpowszechnienia w Peru koncepcji historii społecznej, stworzonej przez szkołę *Annales*. Od końca lat 60. lewicowy światopogląd zaczął dominować nie tylko w aktywności intelektualnej, ale również praktyce reformistycznych rządów generała

¹⁶ Istniejące prawdopodobnie od XIII w. n.e. państwo inkaskie ze stolicą w Cuzco, które w okresie swojej świetności obejmowało tereny dzisiejszego Peru, Boliwii i Ekwadoru oraz częściowo Kolumbii, Chile i Argentyny; szerzej na ten temat patrz: Szemiński, Ziolkowski 2006, Rostworowski 1988, Nocoń 1958.

¹⁷ Ang. American Society for Ethnohistory.

¹⁸ Szerzej: Avila Molero 2005: 186–191.

¹⁹ Czołowe publikacje to: Rostworowski 1977, 1983 i 1988, Watchel 1973 i 1976, Espinoza 1974.

²⁰ Przykłady prac z tego obszaru to: Pease 1973 i 1979, Millones 1964 i 1967, Ossio 1973.

²¹ Zobacz: Favre 1975, Posern-Zieliński 1974, Curatola 1978, O'Phelan Godoy 1976 i 1978, Lepkowski 1977, Szemiński 1982.

Juana Velasco Alvarada (1968–1975)²². Ogólnokontynentalna popularyzacja też marksizmu i dependentyzmu stała się źródłem narodzin peruwiańskiego nurtu tzw. Nowej Historii²³, której architekci uznali historiografię konserwatywną za „niewiele więcej ponad pozbawiony celu katalog rządzących i ich inicjatyw publicznych, bitew i dat oraz aktów heroicznych”²⁴. Deprecjacja zasług peruwiańskich elit szła w parze ze wzrostem zainteresowania historią indiańskiej *sierry*, której opór wobec Hiszpanów uważano za źródło zachowań rewolucyjnych w dziejach Peru. Intelktualny dorobek Nowej Historii stanowił więc zaprzeczenie hegemonicznych koncepcji hispanistów i odrzucał zarówno wiarę w samodzielnie wywalczoną niepodległość, jak i istnienie narodu peruwiańskiego²⁵. Co istotne, większość przedstawicieli nowego nurtu była zaangażowana w działalność publiczną, co utwierdzało ich w przekonaniu o społecznej misji historii pisanej „od dołu”. Wpływy ideologii lewicowych (marksizmu-leninizmu, strukturalizmu L. Althussera i maoizmu) zdecydowały również o zmianie przedmiotu zainteresowań historyków peruwiańskich, skoncentrowanych coraz wyraźniej na zagadnieniach społeczno-gospodarczych, badanych przez pryzmat klasowości i ekonomicyzmu. Z drugiej strony popularność teorii zależności sprzyjała rozwojowi rodzimej socjologii, za której pośrednictwem do peruwiańskiej nauki zaczęły przenikać zagadnienia związane z problematyką ruchów i konfliktów społecznych oraz władzy²⁶.

Brak współpracy między obiema szkołami historyków: etnohistoryczną i marksistowską sprawił, iż w latach 70. XX wieku

²² Szerzej na ten temat w rozdz. 4.

²³ Hiszp. Nueva Historia. Ruch tzw. nowej historii społecznej wzorowany był, podobnie jako etnohistoria, na dorobku szkoły *Annales*. Działał od końca lat 50. w USA i w Wielkiej Brytanii; Drinot 2005.

²⁴ Słowa peruwiańskiego archeologa i antropologa, Luisa Guillerma Lumbrerasa cytowane za: Drinot 2004.

²⁵ Czołowe prace to: Bonilla 1972, Kapsoli, Reátegui 1972, Flores Galino 1980, Manrique 1981.

²⁶ Prace z dziedziny socjologii to: Cotler 1968 i 2006, Quijano 1973 i 1977. Szerzej: Betalleluz Meneses 2003: 223–227, Avila Molero 2005: 192–194, Degregori 2005: 44.

peruwiańska historiografia rozwijała się w ramach dwóch oddzielnych nurtów. Co ciekawe, oba z nich reprezentowały pesymistyczną koncepcję dziejów Peru, interpretowanych w kategorii klęsk społecznych, politycznych i gospodarczych. Mimo iż ówczesne realia społeczne kształtowały się w coraz większej mierze wokół zjawiska międzykulturowości, w dyskursie przedstawicieli obu nurtów nadal obecny był typowy dla indygenizmu dychotomiczny podział społeczeństwa Peru na dominujących i zdominowanych. Pierwsze zdecydowane próby połączenia dorobku etnohistoryków i przedstawicieli myśli marksistowskiej pojawiły się w środowisku Nowej Historii na początku lat 80. Ich zapowiedzią był intelektualny spór między Henri Favrem i Herakliem Bonillą a Nelsonem Manrique i Florencią Mallon dotyczący postawy Peruwianczyków w czasie wojny z Chile, który otwierał interdyscyplinarną debatę nad problematyką procesów narodotwórczych i ruchów indiańskochłopskich²⁷.

W tym samym czasie Alberto Flores Galindo, Manuel Burga i Magdalena Chocano zaapelowali o stworzenie „historii totalnej”, która uwzględniłaby w dziejach Peru zarówno hegemonię elit, jak i tradycje indiańskiego oporu wobec obowiązującego schematu dominacji. Inicjatywa wymienionych badaczy odbiła się szerokim echem tak w peruwiańskich, jak i północnoamerykańskich ośrodkach akademickich, dzięki czemu historiografia Peru zaczęła rozwijać się na podstawie nowych interpretacji dziejów *sierry*²⁸. Wśród zainteresowań badawczych prym wiodły marginalizowane przez historyków konserwatywnych indiańskie ruchy społeczno-religijne, które A.F. Galindo i M. Burga uznali za przejaw tzw. *utopii andyjskiej*, czyli natywistycznego protestu ludności tubylczej wobec konkwisty i kolonialnej transformacji społeczno-gospodarczej. W ten sposób tradycyjna koncepcja wyobcowania i pasywności mieszkańców prowincji została zdetronizowana przez pojęcie *adaptacji w oporze*²⁹. Powszechny zachwyt nad różnorodnością

²⁷ Szerzej na ten temat w podrozdz. 3.2.

²⁸ Czołowe publikacje z tego okresu to: Flores Galindo, Burga 1987, Burga 1988, Spalding 1984, Flores Galindo 1990a, Stern 1990, Szemiński 1990.

²⁹ Zobacz: Stern 1990: 33–36 oraz dalsze rozdziały książki.

materiału badawczego wiązał się jednak z niebezpieczeństwem przeszacowania rzeczywistej roli tak szczegółowo badanych zagadnień dla dziejów całego kraju. Ten sam mechanizm przywracał do łask indygenistyczny paradygmat badań nad andyjską prowincją, w którym kultura i historia Indian studiowana była niejako poza kontekstem wielowiekowych procesów transkulturacyjnych. Podobne tendencje szybko wywołały konstruktywną krytykę zarówno w środowisku ich autorów, jak i przeciwników³⁰. W kolejnej dekadzie pojęcie *utopii andyjskiej* stało się umowną nazwą nurtu w historiografii lat 80., który uznano za inwersję hispanistycznej (hegemonicznej) koncepcji dziejów Peru³¹.

Wyniki badań z lat 70. i 80. XX wieku przeformułowały wcześniejsze interpretacje dziejów peruwiańskiej *sierry* i stworzyły fundamenty krajowej humanistyki doby międzykulturalizmu. Mimo słyszalnych, również dziś, głosów krytyki pod adresem peruwiańskiej historiografii lat 70. i 80., jej wkład w rozwój rodzimej myśli intelektualnej jest nie do przecenienia. Świadczy o tym chociażby fakt, iż wiele publikacji z tego okresu zalicza się obecnie do kanonu prac z zakresu peruwiańskich nauk humanistycznych i społecznych³². Dorobek ten stanowi od dwudziestu lat główne źródło inspiracji dla nowego pokolenia badaczy, mimo iż dorastało i kształciło się ono niejako w fizycznej odrębności od epoki Nowej Historii i *utopii andyjskiej*.

Przestrzenią, która rozdzieliła od siebie generacje uczonych, był oczywiście okres konfliktu wewnętrznego. Z jednej strony ograniczył on na kilkanaście lat rozwój studiów terenowych oraz zniesławił rodzimą antropologię i socjologię³³, a z drugiej przy-

³⁰ Krytykowali je m.in. Fernando Kawasaki, Cecilia Méndez, María Isabel Remy; szerzej: Drinot 2004.

³¹ Szerzej patrz: Avila Molero 2005: 194–200, Drinot 2004, Stern 1990: 25–60.

³² M.in. Manrique 1978, Cotler 1968, Flores Galindo 1990a, Bonilla 1990 (dwie ostatnie pozycje ukazały się w 1990 r. w publikacji zbiorowej pod redakcją S. Sterna, niemniej powstały w latach 80. i były wynikiem ożywienia zainteresowań mobilizacjami andyjskimi).

³³ Zmiana społecznej oceny pracy socjologów i antropologów miała wiele źródeł. Jednym z nich był fakt, że właśnie z tych środowisk wywodzili się

niósł zmianę perspektyw badawczych i zupełnie nowe obszary zainteresowań. Już na początku lat 90. peruwiańska humanistyka musiała zmierzyć się jednocześnie z następstwami wojny domowej oraz postępowaniem wielokierunkowych procesów globalizacji. Wyzwania, jakie postawił przed starym i nowym pokoleniem badaczy okres postmodernistyczny, okazały się jednak sprzyjać rozwojowi studiów międzykulturowych, o które kilka dekad wcześniej apelował „nowoczesny przedstawiciel kultury keczua”, José María Arguedas³⁴. Nauka zakwestionowała wreszcie sens projektów homogenizacji narodowej. Dojrzała transkulturowość

przywódcy *guerrilli*. Kolejnym był kompromitujący peruwiańską antropologię raport na temat zbrodni w Uchuraccay, który w 1983 r. sporządziła komisja z udziałem uznanych autorytetów nauki. Zadaniem komisarzy było zbadanie okoliczności śmierci ośmiu dziennikarzy, którzy w styczniu 1983 roku przemierzali pieszko wyż Huantry i zostali zamordowani w pobliżu wioski Uchuraccay. Nieznająca jeszcze wówczas realiów konfliktu na obszarze *sierry* opinia publiczna obarczyła odpowiedzialnością za zbrodnię miejscowych chłopów. Kierowana przez pisarza, M. Vargasa Llosę komisja miała zbadać prawdziwość tej wersji, dokonując rekonstrukcji wydarzeń *in situ* oraz podejmując próbę ustalenia wpływu, jaki mogły wywierać na lokalne społeczności wiejskie siły wojskowe i *guerrilla*. Pobyt komisarzy na wyżu Huantry trwał jednak zaledwie kilka godzin, a ich „badania” ograniczyły się do krótkich wywiadów z liderami wioski. W rezultacie powstał raport końcowy oparty przede wszystkim na anachronicznych teoriach naukowych, a nie wiedzy wywołanej w terenie. Prześiąknięty strukturalizmem i kulturalizmem tekst wskazywał jako główne źródło zbrodni prymitywizm, barbarzyństwo oraz izolację mieszkańców *sierry*, wyabstrahowując śmierć dziennikarzy z kontekstu wojny domowej, która w niedługim czasie i w bezpośredniej konsekwencji prac komisji zebrała w okolicy jeszcze większe żniwo: prawie 150 ofiar śmiertelnych wśród mieszkańców wioski Uchuraccay, która do 1984 r. na skutek terroru wojska i senderystów praktycznie przestała istnieć. Dla wielu środowisk (tak politycznych, jak i naukowych oraz chłopskich) dystans, jaki oddzielał treść raportu od rzeczywistości panującej ówczesnie w Andach oznaczał śmierć peruwiańskiej antropologii; szerzej na temat zbrodni w Uchuraccay i związanej z nią kompromitacji peruwiańskiej nauki patrz: Llosa 1983, CISU 1983, CVR 2003, Hosoya 2004, del Pino 2003, Cristóbal 2003, Theidon, Peralta Quinteros 2003, Degregori 2005, Starn 1992.

³⁴ Hiszp. *individuo quechua moderno*; cyt. za: Degregori 2005: 45. José M. Arguedas pochodził z metyskiej rodziny, lecz większość dzieciństwa spędził wśród Indian, którym zawdzięczał biegłą znajomość języka keczua. Otrzymał gruntowne wykształcenie w Limie (w zakresie literatury i antropologii), dzięki czemu całe życie aktywnie tworzył i pracował na rzecz promocji kultury

i transklasowość społeczeństwa peruwiańskiego, które zaczęto badać podczas trwających procesów zmian. Obok dostosowanego do nowej metodologii ujęcia historycznego pojawiły się bardzo aktualne konteksty badawcze: konflikty etniczne, przemoc polityczna, tożsamość transnarodowa, zjawisko płci kulturowej czy procesy rekuncylacji narodowej. Kolejni historycy podjęli próbę napisania nowych, „totalnych dziejów” Peru³⁵. W przypadku problematyki mobilizacji andyjskich wpływ międzykulturalizmu przekładał się zarówno na powrót do badań nad historią ruchów indiańskochłopskich³⁶, jak i zainteresowanie chłopskimi siłami samoobrony z okresu wojny domowej. Te ostatnie badano jednak jedynie na tle przebiegu działań zbrojnych. Kwestia ich powojennej tożsamości oraz nowej roli społecznej pozostała nieobecna nie tylko w polityce, ale również nauce³⁷.

peruwiańskiej prowincji, funkcjonując niejako na pograniczu obu światów – kreolsko-metyskiego i tubylczego [przyp. J.P.-S.].

³⁵ Zobacz m.in.: Pease 1995, Manrique 1995, Klären 2004, Contreras, Cueto 2007.

³⁶ Przykłady prac to: Starn 1999, Thurner 1997, Huber 1995, Renique 2005.

³⁷ Jedne z najważniejszych publikacji poświęconych siłom samoobrony w okresie konfliktu to: Goldenberg 1984, Degregori 1992a i 1996a, Coronel 1996, del Pino 1992 i 1996, Tapia 1995 i 1997, Stern 1999.

Rozdział 1

SZESNASTOWIECZNY MILLENARYZM ANDYJSKI

1.1. OPÓR OSTATNICH INKÓW WOBEC HISZPAŃSKIEGO NAJEŻDZICY

Historia spotkania Hiszpanów i Indian na terenie szesnastowiecznego Tahuantinsuyu zaczyna się w czasie trwającej tam wojny domowej, która uważana jest za główne źródło słabości państwa Inków w konfrontacji z Europejczykami. Powszechnie podaje się, że prowadziło ją ze sobą dwóch potencjalnych spadkobierców tronu po zmarłym około 1527 roku Huaynie Capacu; rezydujący w Cuzco, najstarszy syn Inki – Huáscar oraz urodzony w Quito i kontrolujący północne terytoria imperium, Atahualpa. Wielu badaczy podkreśla jednak, iż tłem dla konfliktu zbrojnego między braćmi były rywalizacje polityczne między różnymi aktorami, w tym zarówno grupami etnicznymi, które jeszcze w epoce Huayny Capaca buntowały się przeciwko wcieleniu ich ziem w granice rozciągającego się wzdłuż niemal całego wybrzeża Pacyfiku inkana-tu, jak również zantagonizowanymi ze sobą frakcjami kuzkańskiej arystokracji (rodami inkaskimi), które od wielu pokoleń rywalizowały o władzę w Cuzco¹. Należy więc podkreślić, iż pojawienie się Hiszpanów w warunkach konfliktu o tron imperium nie musiało być postrzegane przez Indian jako szczególnie niebezpieczne, a już na pewno nie wywołało postawy integracji w obliczu zagrożenia

¹ Zobacz przede wszystkim: Rostworowski 1988, Szemiński, Ziółkowski 2006, a także García, Provencio Garrigós 2012.

ze strony wspólnego wroga. Jak podaje M. Ziółkowski, prawdopodobnie wszystkie strony „peruwiańskiej” wojny domowej poszukiwały różnych form sojuszu z Europejczykami, mogących przynieść im zwycięstwo w walce o tron w Cuzco². Jednocześnie wszystkie z nich zapłaciły za tę taktykę najwyższą cenę: siły Huáscara uległy militarnej przewadze jego brata, a ich dowódca został zdradziecko zgładzony przez swojego rywala, sam Atahualpa trafił do hiszpańskiej niewoli i zginął kilka miesięcy później w wyniku wyroku wydanego w prowizorycznym procesie sądowym, a spiskujące przeciwko niemu i prawdopodobnie współodpowiedzialne za jego śmierć rody kuzkańskie szybko poddały się Hiszpanom, co skazało je na sprawowanie w Cuzco marionetkowych rządów pod kontrolą Limy³.

Tak rozpoczął się trwający kilka wieków okres dominacji politycznej Europejczyków w Andach, wraz z którym pojawiły się trwające niemal nieustannie do czasów republikańskich próby zrzucenia przez Indian jarzma białego człowieka. Pierwsze przypadki zorganizowanego oporu ludności tubylczej wobec polityki hiszpańskich najeźdźców miały miejsce jeszcze przed ukonstytuowaniem się systemu kolonialnego. Ich inicjatorem był młodszy brat Huáscara – Manco Capac (Manco II) – współpracujący

² Szerzej patrz: Szemiński, Ziółkowski 2006: 261–294.

³ Po egzekucji Atahualpy Hiszpanie wybrali nowym władcą Inków młodszego brata Huáscara, Túpaca Huallpę, który z niewyjaśnionych przez historyków przyczyn przybył do siedziby F. Pizarra w Cajamarce jeszcze przed śmiercią swojego rywala z Quito. Młody król zmarł jednak niedługo później w czasie marszu połączonych sił inkasko-hiszpańskich do Cuzco (został najprawdopodobniej otruty przez wcześniejszego sojusznika Atahualpy, Challku Chimę). Jego sukcesorem został kolejny z synów Huayny Capaca, Manco Inca, który zaoferował Hiszpanom sojusz jeszcze przed ich wkroczeniem do Cuzco; szerzej: Szemiński, Ziółkowski 2006: 284–294, García, Provencio Garrigós 2012: 246–247, Nocoń 1958: 308–309.

Opis wydarzeń składających się na konkwistę Tahuantinsuyu siłą rzeczy musi być w niniejszym opracowaniu uproszczony, gdyż stanowią one jedynie preludeum będących tu głównym przedmiotem analizy mobilizacji antyhiszpańskich. Szerzej na temat przebiegu i znaczenia konkwisty Peru w XVI w.: patrz: Szemiński, Ziółkowski 2006, Rostworowski 1988, Prescott 1969, Nocoń 1958, García, Provencio Garrigós 2012, Chrobak 2012.

początkowo przez krótki okres z Hiszpanami i, dzięki temu, desygnowany do objęcia tronu w Cuzco przez samego Francisca Pizarra. Po wyjeździe konkwistadora z Cuzco, Manco II zaczął buntować się przeciwko grabieżczej i obrazoburczej polityce jego braci, za co został wtrącony do więzienia. Zbiegłszy z niewoli, w roku 1536 podjął się organizacji pierwszego powstania antyhiszpańskiego⁴. Mimo iż działania zbrojne zakończyły się porażką wojsk inkaskich, idea walki z najeźdźcą okazała się nieśmiertelna. Przez kilka kolejnych dekad ośrodkiem zorganizowanego oporu Indian było miniaturowe państwo buforowe, założone przez inkę w warowni Vitcos na terenie Vilcabamby. W miarę słabnięcia potencjału militarnego Inków i, tym samym, skali prowadzonych przez nich działań dywersyjnych, Vitcos stawało się ideologiczną stolicą niszczonej przez Hiszpanów struktur inkanatu, pełniąc funkcję bastionu tradycji i propagandy Tahuantinsuyu. Utrzymywało się głównie z akcji rabunkowych oraz pomocy ludności wiejskiej, która w konspiracji łożyła środki na przetrwanie utopijnej monarchii Inków⁵.

Po śmierci Manco II w 1545 roku, na tronie w Vitcos zasiadali kolejno jego synowie: Sayri Túpac i Titu Cusi Yupanqui. Ich polityce wobec najeźdźców brakowało jednak konsekwencji, a wszelkie próby oporu z ich strony (w przypadku Titu Cusi były to również akcje podjazdowe) zakończyły się ostatecznie zawarciem ugody z Hiszpanami. Zdecydowanej kontynuacji dzieła Manco Capaca podjął się jedynie jego trzeci syn, Túpac Amaru, który wznowił działania zbrojne oraz inspirował akty biernego oporu, w tym również bojkotu gospodarczego kolonii. Młody władca napotkał jednak na swojej drodze silnego przeciwnika – jednego

⁴ Według źródeł Manco Capac zdołał wówczas zebrać wojsko liczące kilkadziesiąt tysięcy Indian i zadać Hiszpanom poważne straty, m.in. okupując Cuzco i Limę oraz dziesiątkując siły najeźdźców w bitwie o Ollantaytambo. O klęsce strony inkaskiej zdecydowały jednak ponownie przede wszystkim sojusze innych grup tubylczych z Hiszpanami; zobacz: Nocoń 1958: 310–315, García, Provencio Garrigós 2012: 247–249.

⁵ Szerzej patrz: Posern-Zieliński 1974: 24–26, Macierewicz 1974: 174–176, Roel Pineda 1999: 73–79, Szemiński 1982: 61–62, García, Provencio Garrigós 2012: 247–250, Serrera 2011: 74–75 oraz Guillén Guillén 1978: 145–150.

z najskuteczniejszych organizatorów administracji kolonialnej, wicekróla Francisca de Toledo. Zorganizowana przez niego w 1572 roku ekspedycja wojskowa przeciwko Vitcos bez trudu zdobyła twierdzę i wkrótce pojmała ukrywającego się w *selvie* Inkę oraz jego rodzinę. Túpac Amaru został powieszony na placu w Cuzco na oczach tłumu Indian, wyrzekłszy się uprzednio swojej boskości i przyjąwszy chrzest katolicki. W ramach rozpętanej przez wicekróla Toledo kampanii zniesławiania i eksterminacji dynastii inkaskiej, życie stracili również członkowie rodziny i dworu Túpac Amaru⁶.

1.2. PROTEST ANTYHISZPAŃSKI NA PRZYKŁADZIE RUCHÓW CZCICIELI *HUACAS*

Akcje dywersyjne przeciwko hiszpańskiemu najeźdźcy, inspirowane przez kolejnych władców Vitcos, służyły obronie inkaskiej państwowości. Od lat 60. XVI wieku towarzyszyły im coraz liczniejsze akty oporu i niesubordynacji ze strony ludności cywilnej. Po trzech dekadach względnie spokojnej egzystencji pod zwierzchnictwem nowego suwerena, indiańscy chłopcy zaczęli poszukiwać sposobów na uwolnienie się od nakładanych na nich świadczeń osobistych, które wzrastały wprost proporcjonalnie do rozwoju życia gospodarczego kolonii i napływu kolejnych Europejczyków.

W tym okresie podstawę rozwoju gospodarki kolonialnej stanowiła *encomienda*, czyli zaczerpnięta z feudalizmu iberyjskiego forma królewskiego nadania ziemi i jej mieszkańców pierwszym kolonizatorom⁷. System opierał się na dziedzicznej dzierżawie, dającej hiszpańskiemu gospodarzowi (*encomendero*) prawo własności zebranych plonów i wyników pracy poddanych

⁶ Posern-Zieliński 1974: 25–26, García, Provencio Garrigós 2012: 249–250, Klarén 2004: 86–89, Roel Pineda 1999: 79–81, Serrera 2011: 75–76, Szemiński 1982: 59 oraz Millones 1987: 114.

⁷ Hiszp. *encomienda* oznacza dosłownie powierzenie.

jego opiece Indian (*encomendados*). W zamian dzierżawca miał obowiązek dopilnować chrystianizacji podległej mu ludności tubylczej i uiszczania podatków na rzecz Korony. Mimo iż *encomienda* została formalnie zniesiona już w 1542 roku, w praktyce istniała do początków XVIII wieku. Podstawą jej funkcjonowania był pobór trybutu od ludności indiańskiej oraz system monopolistycznego handlu, zwany *reparto* (lub *repartimiento*), który nakładał na Indian obowiązek prowadzenia wymiany handlowej tylko z własnym patronem oraz przyjmowania zapłaty za pracę w produktach jego gospodarstwa. Od 1560 roku sposobem na złagodzenie wyzysku ludności tubylczej, poddanej woli ziemian, miało być wprowadzenie funkcji królewskiego urzędnika w terenie, tzw. *corregidora*. W rzeczywistości jego działalność opierała się jednak często na sojuszu z ziemianami, co prowadziło *de facto* do tworzenia nowych form wyzysku Indian oraz pogłębienia ich zależności od kolonizatora⁸.

Ludność tubylcza regionu andyjskiego dobrze znała realia pozycji wasalnej, gdyż na skutek rywalizacji i wojen między grupami etnicznymi relacje władzy na tym obszarze często ulegały zmianie. Niemniej dominacja polityczna narzucona jej przez Europejczyków niosła ze sobą nowe, niespotykane wcześniej formy i rozmiary eksploatacji gospodarczej – jako działalność prowadzona zgodnie z zasadami merkantylnizmu i służąca przede wszystkim wzrostowi zamożności dworów europejskich, miała ona wyraźnie grabieżczy charakter, a jej skala wiązała się z gwałtownym wyniszczaniem zasobów ziem kolonialnych – tak surowcowych, jak i ludzkich.

Stąd też w odpowiedzi na politykę dominacji nowego suwerena ludność indiańska przystąpiła z czasem do samoobrony. Jednym z pierwszych przykładów antyhiszpańskiego protestu Indian była najprawdopodobniej działalność ruchów czcicieli *huacas*, określonych przez Marco Curatolę mianem „kultów

⁸ Szerzej na ten temat: de la Puente Brunke 1992, Roel Pineda 1999: 89–94, Hidalgo Nuchera 2012: 454–456, Serrera 2011: 60–62 i 142–146, Cotler 2006: 55–58, Klarén 2004: 72–76.

kryzysu”⁹. *Huacas* to jeden z najbardziej znanych elementów preinkaskich wierzeń¹⁰. Ich kult przetrwał okres zarówno inkańskiej, jak i hiszpańskiej dominacji, odradzając się gwałtownie w drugiej połowie XVI wieku w postaci ruchów kontrakulturalnych. Według wyznawców *huacas*, zaniedbane przez Indian i prześladowane przez kapłanów katolickich lokalne bóstwa miały wstępować w ludzkie ciała, by za ich pośrednictwem domagać się od ludności tubylczej odrzucenia zarówno wiary oraz praktyki chrześcijańskiej, jak i wszelkich materialnych przejawów akulturacji (m.in. hiszpańskich narzędzi, broni i strojów oraz sprowadzonych z Europy upraw i zwierząt). Wymiar rytualny kultu opierał się najczęściej na zbiorowym transie, podczas którego członkowie ruchu oddawali się śpiewom o treści historyczno-religijnej oraz ekstatycznemu tańcowi ciał, znajdujących się, według wierzeń ruchu, pod kontrolą rozgniewanych bóstw. Te kolektywne reprezentacje oddziaływały masowo na zachowania ludności indiańskiej, która, porażona wizją zemsty *huacas*, bojkotowała nakazy swoich panów i pozbywała się wytworów kultury europejskiej, powracając jednocześnie do adoracji bóstw lokalnych¹¹.

Bezpośrednią przyczyną narodzin ruchów była krytyczna ocena własnego położenia jako rasy¹², uwięzionej przez system

⁹ Szerzej: Curatola 1986: 65–92.

¹⁰ Zgodnie z definicją A. Posern-Zielińskiego, w najszerszym ujęciu pojęcie *huacas* odnosiło się do „każdego przedmiotu i zjawiska, w którym przejawiać się miało działanie sił nadprzyrodzonych [...] W węższym znaczeniu określenie *huacas* służyło jako zbiorcza nazwa wszystkich bóstw opiekuńczych; Posern-Zieliński 1974: 41.

¹¹ Szerzej patrz: Posern-Zieliński 1974: 23 i 43–44, Castro-Klarén 1990: 408–409, Millones 1987: 117–118, Flores Galindo 1995: 350–351, Szemiński 1982: 62, Curatola 1986: 67.

¹² Pojęcie rasy stosuję w tekście jako jedno z podstawowych narzędzi tworzenia wewnątrzgatunkowych podziałów na swoich i obcych. Tym samym rozumiem ją przede wszystkim jako zjawisko konstruowane psychospołecznie i kulturowo. Jednocześnie świadomie unikam odniesienia do zawiązanej w XIX w. debaty nad problemem ras jako podstawowego systemu klasyfikacji biologicznej (genetycznej), gdyż nie stanowi ona przedmiotu moich badań i nie ma wpływu na treść książki; por. Pankowski 2006, Safa 2004, Paleczny 2001, Tyrała 2005.

kolonialny w stanie anomii. Zgodnie z opinią Nathana Wachtela, rozmiary działań akulturacyjnych ze strony Europejczyków i rozwój gospodarki kolonialnej oraz będąca ich konsekwencją dekompozycja kultury, lawinowy spadek populacji indiańskiej¹³ i niepokojące tubylców zmiany ekologiczne¹⁴, pozbawiły codzienność egzystencję Indian jakiegokolwiek sensu i niosły ze sobą widmo biologicznej zagłady¹⁵.

W efekcie, po trzech dekadach wyraźnie słabnącego oporu ze strony państwa Vitcos oraz coraz silniejszych przeobrażeń w tubylczej strukturze etnicznej i hierarchii społecznej, ludność indiańska zaczęła poszukiwać pozamilitarnych sposobów na obalenie obowiązujących relacji interetnicznych. Wykorzystany w tym celu kult *huacas* odrodził się pod postacią ruchów millenarystycznych, których ideologia zwiastowała upadek ery hiszpańskiego okupanta i renesans kultury andyjskiej. Mechanizm tej transformacji polegać miał na symetrycznej inwersji epok i wiązał się z nadejściem nowego *pachacuti*¹⁶. Według indiańskiej, cyklicznej koncepcji dziejów świata, był on kataklizmem zsyłanym przez boga-stwórcę celem zgładzenia panującego zła i rozpoczęcia kolejnej ery w historii ludzkości. W ten sposób ruchy *huacas*

¹³ Dokładne oszacowanie tempa spadku populacji Indian nie jest możliwe, gdyż nieznana jest nawet przybliżona liczba mieszkańców imperium inkaskiego przed konkwistą (dane wahają się od 4 do 25 mln!). Niemniej, na podstawie selektywnych analiz poszczególnych czynników, które wyniszczały populację tubylczą oraz kolonialnych spisów ludności trybutowej udało się ustalić, że w ciągu czterech dekad od chwili przybycia Hiszpanów, liczba Indian mogła spaść o ponad połowę; szerzej: Serrera 2011: 105–112, Klarén 2004: 77, Roel Pineda 1999: 82, García Bernal, Romero Soto 2012: 327–331.

¹⁴ Kolonialna ekspansja gospodarcza (głównie rolnictwo i górnictwo) była niezgodna ze stosunkiem Indian do usakralizowanej w ich kulturze przyrody i przestrzeni. W rozumieniu tubylców, zjawiska należące dotychczas do warstwy *sacrum*, stały się w dobie kolonii przedmiotem destruktywnej eksploatacji gospodarczej, grożącej katastrofą ekologiczną i tym samym, zagładą ich populacji. Dziesiątkujące Indian epidemie miały stanowić pierwsze przejawy eksterminacji; szerzej patrz: Castro-Klarén 1990: 414–416, Serrera 2011: 32–38 i 93–97, García Bernal, Romero Soto 2012: 328–329.

¹⁵ Odniesienie do tezy Watchela podają za: Millones 1987: 115.

¹⁶ Słowo *pachacuti* oznacza w jęz. keczua transformację, gwałtowną zmianę (tłum. za: Guardia Mayorga 1997: 132).

nabierały cech mesjanistycznych, dając Indianom nadzieję na doczesne zbawienie, oznaczające w tym przypadku unicestwienie katolickiego Boga i jego białych wyznawców¹⁷.

Kierując się afektywnym porządkiem myślowym, czciciele *huacas* przenieśli więc ziemską rywalizację świata andyjskiego i hiszpańskiego z okresu konkwisty do wymiaru duchowego, w którym o losach ich kultury zadecydować miał wynik starcia między dwoma wrogimi sobie systemami wierzeń: chrześcijaństwem i poligamicznym kultem bóstw lokalnych. Siła i wola *huacas* ujawniały się za pośrednictwem wybranych przez nie osób, które, nabywając w trakcie transu zdolności profetycznych, stawały się wraz z kontrolującym je bóstwem obiektem kultu. Co więcej, człowiek pełniący rolę medium zdobywał pozaziemskie narzędzia walki z okupantem, jak umiejętność zsyłania na niego chorób lub nieszczęść, a jego ciało stawało się przestrzenią przejścia od epidemii do zbiorowego ozdrowienia¹⁸.

Co ważne, kult *huacas* opierał się wyłącznie na odwołaniu do mniejszych bóstw lokalnych, pomijając oficjalny panteon Tahuantinsuyu. Treści religijne ruchów pozbawione były symboliki boga Słońca, jak również inki-króla. W opinii większości badaczy

¹⁷ Stąd też pojęcie „kultów kryzysu”, które, zdaniem M. Curatoli, przekształcały narzędzie zagłady, jakim była hiszpańska konkwista, w środek niezbędny do zbawienia; szerzej na ten temat: Curatola: 1986: 65–89.

¹⁸ Nie wiadomo jednak, na czym dosłownie miałyby polegać zwycięstwo Indian i ich bóstw nad rasą białą. Istnieje kilka wersji apokaliptycznego końca cywilizacji europejskiej na kontynencie amerykańskim; szerzej na ten temat: Posern-Zieliński 1974: 27–29 i 42–44; Szemiński 1982: 62, Castro-Klarén 1990: 414–417.

W wymiarze społeczno-politycznym ruch czcicieli *huacas* można uznać za doskonałą manifestację zjawiska *communitas* według koncepcji Victora W. Turnera. Podobnie jak w jego teorii liminalności ruchów millenarystycznych, wyznawcy kultu wywodzili się z marginalizowanych i wykorzenionych mas indiańskich, które potępiając wytwory narzuconej im kultury hiszpańskiej, nie tylko dążyły do umocnienia wewnętrznego egalitaryzmu, ale były również gotowe do stosowania samookaleczeń i zbiorowych samobójstw. Wszystko to, w akcie potępienia cywilizacji białego człowieka, widniejącej w dychotomicznej wizji świata czcicieli *huacas* jako synonim zagłady kultury tubylczej; Turner 2004: 252–253, Curatola 1986: 68–69.

wynikało to z powszechnego przekonania Indian o śmierci stwórcy i władcy Inków, pokonanych przez Boga i króla Hiszpanów w okresie konkwisty¹⁹. Popularność kultu bóstw lokalnych mogła również opierać się na świadomym odrzuceniu nie tylko katolicyzmu, ale także religii Inków, narzuconej innym kulturom tubylczym w epoce inkanatu. Druga z tez znajduje potwierdzenie w politycznym wymiarze działalności ruchu, którego członkowie nie postulowali odbudowy Tahuantinsuyu, a epokę prekolumbijską interpretowali jako czas archetypiczny, cechujący się brakiem obecności Hiszpanów²⁰.

Jak wspomniałam, kult bóstw lokalnych odrodził się gwałtownie w Peru w drugiej połowie XVI wieku, przyjmując postać ruchów kontrakulturacyjnych, których aktywność przybierała na sile w obliczu zjawisk uznanych przez społeczności indiańskie za zagrażające ich egzystencji²¹. Prawdopodobnie pierwszym i jednocześnie najlepiej zbadanym przykładem ruchu czcicieli *huacas* był Taki Onqoy, którego nazwa oznacza w języku keczua „chorobę pieśni”²². Ruch istniał w latach 1564–1572 i narodził się w Huamandze, skąd rozprzestrzenił się na tereny środkowego i południowego Peru (współcześnie departamenty Ayacucho, Huancaveliki, Apurímac i Cuzco) oraz płaskowyżu Boliwii, docierając nawet do Limy i Arequipy²³. Propagatorami ruchu byli najprawdopodobniej głównie indiańscy chłopci zamieszkujący *encomiendy*, gdyż w ich przypadku obciążenia wynikające z systemu zależności osobistej oraz skala działań akulturacyjnych były największe²⁴.

¹⁹ Zobacz: Castro-Klarén 1990: 414, Curatola 1986: 76–84.

²⁰ Szerzej na ten temat: Curatola 1986: 83–84.

²¹ Jak zauważył M. Curatola, w przypadku czcicieli *huacas* propagowane przez nich treści religijne stanowiły – zgodnie z teorią Emile’a Durkheima – manifestację społecznej kondycji ludności tubylczej; tamże: 88.

²² Tłum. za: Guardia Mayorga 1997: 130 i 154. Prace poświęcone Taki Onqoy to: Millones 1964, 1990, Posern-Zieliński 1974, Wachtel 1976, Curatola 1976, Stern 1990.

²³ Millones 1987: 114–117 i 1990: 12–16, Flores Galindo 1995: 350–351, Serrera 2011: 75.

²⁴ Jak zauważa A. Posern-Zieliński, ta sama grupa udzielała najsilniejszego poparcia partyzanckim akcjom państwa Vitcos. Szerzej na temat społecznego zaplecza ruchu czcicieli *huacas* patrz: Posern-Zieliński 1974: 32–35.

Do dziś nie udało się jednak ustalić, na ile renesans kultu bóstw lokalnych w okresie wczesnokolonialnym był inspirowany polityczną działalnością Vitcos. Współczesny ruchowi kronikarz, Cristobal Molina, powiązał bezpośrednio aktywność czcicieli *huacas* z antyhiszpańską agitacją ówczesnego inki, Titu Cusi Yupanqui²⁵. Według A. Posern-Zielińskiego, odrodzenie się kultu bóstw lokalnych w drugiej połowie XVI wieku było nieprzypadkowe, niemniej mogło wiązać się nie tyle ze wznowionymi przez Titu Cusi akcjami dywersyjnymi przeciwko najeźdźcom, co raczej wywiadowczą działalnością jego agentów i kapłanów oraz ogólnie panującą atmosferą oczekiwania na masowy bunt antyhiszpański. Zdaniem badacza, o braku legitymizowanego porozumienia między Vitcos i ruchem czcicieli *huacas* mógł świadczyć również fakt, iż kult był w swym przekazie ideologicznym znaczenie bardziej radykalny niż oficjalna polityka inki²⁶.

Jeszcze inne stanowisko zajął w tej kwestii Luis Millones oraz towarzyszący mu współautorzy pracy *El retorno de las huacas*. Zwrócili oni uwagę na fakt, iż Taki Onqoy mógł sięgać swymi korzeniami kultury chanca, której przedstawiciele nie wiązaliby własnego wyzwolenia spod hiszpańskiej okupacji z państwem neoinkaskim. Zdaniem R. Varóna Gabai, indiańskie masy mogły w owym czasie „zaakceptować władze kolonialne [...], szukać ostoji w osobie Inki z Vilcabamby – potomku ich poprzedniego oprawcy [...] lub uchwycić się bóstw i własnej postaci millenaryzmu”²⁷. Takie spojrzenie pogłębia zbawczy wymiar ruchu, który w tej wersji miałby nieść oswobodzenie kultur tubylczych nie tylko spod ucisku Europejczyków, ale również ich ostatniego prekolumbijskiego suwerena²⁸.

Teza ta znajduje poparcie w badaniach nad późniejszymi ruchami i rebeliami indiańskimi, które ujawniły głębokie ślady podziałów etnicznych sprzed okresu hiszpańskiej konkwisty.

²⁵ Odniesienie do tezy Moliny podają za: Millones 1987: 112, 121. Co ważne, wersję Moliny poparł badaniami z lat 70. XX w. francuski historyk i antropolog, Nathan Wachtel; szerzej: tamże oraz Serrera 2011: 75.

²⁶ Posern-Zieliński 1974: 27.

²⁷ Varón Gabai 1990: 331.

²⁸ Tamże oraz Castro-Klarén 1990: 417, Millones 1987: 121.

Mimo iż w ocenie amerykańistów dominuje przekonanie, że pod wpływem polityki integracyjnej Inków oraz dekompozycji tradycyjnych struktur społecznych i widma zagłady tubylców w okresie kolonii, w drugiej połowie XVI wieku peruwiańska ludność indiańska była relatywnie homogeniczna²⁹, tezę tę można odnieść jedynie do struktury społecznej, lecz nie etnicznej. Zdolność do tworzenia kolektywnych reprezentacji, których przykładem były ruchy czcicieli *huacas*, jak również odwołania do wspólnej symboliki nie zawsze świadczyły o jednorodności mas tubylczych. Dalsza historia Peru wskazuje na wiele przypadków, w których zmityzowane dzieje Tahuantinsuyu pełniły funkcję symboli dwóch rywalizujących ze sobą i sprzymierzonych z wzajemnymi wrogami grup etnicznych³⁰.

Najważniejszą cechą i wyznacznikiem praktyki ruchu Taki Onqoy była jednak niewątpliwie antyhiszpańskość, która prowadziła do zatrzymania procesu synkretyzacji kultury tubylczej i europejskiej³¹.

Na koniec pozostaje jeszcze odpowiedzieć na dwa trudne, aczkolwiek bardzo ważne dla dalszych rozważań pytania. Pierwsze z nich dotyczy przyczyn powstania ruchu na obszarze Huamangi, która w późniejszych okresach wielokrotnie stanowiła kolebkę zrywów społecznych, zwieńczonych w 1980 roku wybuchem konfliktu wewnętrznego. W opinii Luisa Millonesa, źródeł renesansu *huacas* na terenie Huamangi należy szukać przede wszystkim w zbiegu kilku wyjątkowo niekorzystnych dla Indian czynników gospodarczych: dotkliwych skutków katastrofy ekologicznej, która od 1557 roku dziesiątkowała lokalne stada lam, uruchomienia kopalni rtęci i związanego z nim wzrostu skali tzw. *mity* kopalnianej³² oraz masowej eksploatacji Indian jako tragarzy (ze względu na położenie Huamangi na szlaku handlowym między

²⁹ Zobacz: Posern-Zieliński 1974: 32, Nalewajko 1996: 6, Millones 1987: 115, Serrera 2011: 124–132.

³⁰ Szerzej na ten temat w dalszej części książki.

³¹ Co ciekawe, postęp tego procesu był już widoczny w samym ruchu, nieświadomie czerpiącym pojedyncze wzory z chrześcijaństwa; szerzej: Millones 1987: 120–127.

³² Objasnienie terminu w dalszej części rozdziału.

Limą i Cuzco)³³. Równie ważny dla narodzin Taki Onqoy mógł być także czynnik kulturowy – wyraźna odmienność etniczna lokalnych społeczności indiańskich (wywodzących się m.in. z kultur Wari i Chanca) posiadających bogate tradycje walki i oporu z okresu prekolumbijskiego.

Drugie pytanie dotyczy skali zagrożenia, jakie kult bóstw lokalnych przybierający postać ruchów religijno-społecznych mógł stanowić dla systemu kolonialnego. Problem z wyjaśnieniem tej kwestii wynika głównie z faktu, iż w dokumentach z epoki brakuje informacji na temat rozmiarów zaplecza społecznego czcicieli *huacas*. Wprawdzie Peter Klarén pisze nawet o potencjale rewolucyjnym Taki Onqoy, który, wykorzystując powszechną koniunkturę buntu, mógł złączyć się partyzantami z Vitcos³⁴, niemniej fakty historyczne nie potwierdzają istnienia korzystnego dla Indian układu sił. Badacze są zgodni, że ruch był radykalny i spójny ideologicznie, ale nie miał silnych struktur organizacyjnych, przez co załamał się pod naporem wzmożonej przez Francisca de Toledo walki z przejawami oporu oraz idolatrii. Według źródeł, na jakie powołuje się A. Posern-Zieliński, zasadniczy wpływ na osłabienie aktywności ruchu miała pacyfikacja państwa Vitcos i egzekucja Túpaca Amaru (1572 rok), który przed śmiercią został zmuszony do krytyki kultu bóstw lokalnych i nawołania swych poddanych do porzucenia buntu przeciw najeźdźcom³⁵. Najprawdopodobniej jednak o upadku Taki Onqoy zdecydowała w największym stopniu antyrebeliancka kampania rozpętała przez wicekróla de Toledo, w wyniku której zatrzymano zarówno przywódców, jak i wielu aktywnych działaczy ruchu, a następnie zmuszono ich do publicznego odrzucenia swych wierzeń i pokornego przyjęcia nałożonych na nich kar, w tym również przymusowego wcielenia do katolickich zakonów czy wydalenia ze wspólnot³⁶.

³³ Millones 1987: 115–116.

³⁴ Klarén 2004: 87–88; podobne oceny znajdujemy w: Millones 1987: 122–123.

³⁵ Posern-Zieliński 1974: 46.

³⁶ Szerzej patrz: Curatola 1986: 71 oraz Millones 1987: 119 i 123–124. Polityka F. de Toledo nie była jednak w stanie doprowadzić do definitywnego

1.3. ROZWÓJ GOSPODARCZY WICEKRÓLESTWA³⁷ A POSTĘP PROCESÓW AKULTURACYJNYCH

Upadek utopijnej monarchii inkaskiej z Vilcabamby stworzył korzystne warunki dla rozwoju polityki wicekróla Francisca de Toledo, którego reformy wyznaczają w historii Peru przejście od okresu konkwisty do wczesnej kolonii. Jako zagorzały zwolennik etatyzmu, Toledo dążył do przyspieszenia centralizacji wicekrólestwa i budowę zwanego systemu kolonialnego, w oparciu o kontrolę pozycji *encomenderos*, rozwój górnictwa oraz program pracy przymusowej dla ludności tubylczej, czyli tzw. *mitę*. System ten został „zapożyczony” ze struktur imperium inkaskiego, niemniej w wersji kolonialnej zatracił w dużym stopniu swój pierwotny charakter. Przede wszystkim nie ograniczał się już tylko do obowiązku uczestnictwa w pracach publicznych, co pozbawiło go charakteru wspólnej inicjatywy na rzecz ogółu i zniosło potrzebę zagwarantowania pracownikom (tzw. *mitayos*) godnych warunków bytowych. *Mita* kolonialna obejmowała zarówno prace publiczne na rzecz wicekrólestwa (przede wszystkim w kopalniach, przy budowie obiektów cywilnych i militarnych oraz dróg, usługi transportowe, pocztowe i obsługę *tambos*), jak również, kontrolowany przez wicekróla rozdział wolnych *mitayos* między podmioty prywatne (np. hacjendy, plantacje czy warsztaty tkackie – tzw. *obrajes*)³⁸.

wyniszczenia kultu *huacas*. Preinkaska wiara w bóstwa lokalne przetrwała okres prześladowań idolatrii, by już wkrótce przyjąć postać kolejnych ruchów kontrakulturacyjnych. Jednym z nich był Muru Onqoy („choroba plam”) działający na terenie prowincji Vilcas na przełomie XVI i XVII w.; więcej patrz: Curatola 1978 i 1986.

³⁷ Powstałe w 1542 r. Wicekrólestwo Peru obejmowało swym zasięgiem terytoryjnie dzisiejszego Peru (określane ówczesznie terminem Dolne Peru, hiszp. Bajo Perú) i Boliwii (zwane Górnym Peru, hiszp. Alto Perú). Sytuacja ta formalnie zmieniła się w 1776 r., gdy Alto Perú znalazło się w granicach nowo powstałego Wicekrólestwa Rzeki La Platy. Dawna nazwa tego obszaru nadal pozostała jednak w użyciu [przyp. J.P.-S.].

³⁸ Szerzej o systemie mity w okresie kolonialnym patrz: Roel Pineda 1999: 97–98, Sánchez Albornoz 1983, Hidalgo Nuchera 2012: 460–463, Serrera 2011: 156–157, Klarén 2004: 88–93.

Sposobem na usprawienie egzekucji świadczeń osobistych nałożonych na ludność indiańską (m.in. trybut i *mita*), miało być zakładanie tubyleczych osad, tzw. redukcji³⁹. Ich układ wpisywał się w wymogi administracji kolonii (miał strukturę szachownicy, na której centralnym polu umieszczano dom *corregidora*, *encomendero* i zarządcy, siedzibę wspólnoty oraz sądu, więzienie i dominujący nad całością budynek kościoła) i gwarantował zgromadzenie rozproszonej po prowincji ludności indiańskiej w niewielkich wioskach, znajdujących się teraz pod kontrolą urzędników kolonialnych. Dawne domostwa Indian były niszczone, co uniemożliwiało potencjalnym dezterterom powrót w rodzinne strony⁴⁰.

Polityka przesiedleńcza Toledo służyła również podjętym przez niego działaniom akulturacyjnym, w tym głównie wzmożonej chrystianizacji Indian i, towarzyszącym jej, prześladowaniom kultów lokalnych. Ludność tubylecza skupiona w redukcjach była zmuszana do przyjęcia chrztu pod karą chłosty, co szybko utrwaliło przekonanie obu stron, iż praktykowanie katolicyzmu oznaczało lojalność wobec Korony, podczas gdy utrzymywanie wierzeń lokalnych wiązało się ze skłonnością do buntu⁴¹.

Odpowiedzią ludności tubyleczej na politykę władz była ponownie taktyczna adaptacja do zmieniającej się sytuacji kolonialnej. Nie oznaczała ona jednak definitywnego porzucenia politeizmu, gdyż, jak wspomniałam, dla Indian sfera *sacrum* była zbyt mocno powiązana z czynnościami życia codziennego oraz ich percepcją zjawisk płodności i pomyślności, by przyjęcie przez nich Boga katolickiego mogło odbyć się kosztem bóstw opiekuńczych. Tam, gdzie utrzymanie kultów lokalnych nie było możliwe ze względu na skalę prześladowań, zostały one ukryte pod postacią narzuconych Indianom elementów tradycji

³⁹ Hiszp. *reducciones*.

⁴⁰ Obszerny opis struktur redukcji znajduje się w: Roel Pineda 1999: 94–97, a także Serrera 2011: 145–146 i 192.

⁴¹ Zobacz: Klarén 2004: 89–90, De Zaballa Beascoechea, Paniagua Pérez 2012: 415–419.

katolickiej. W ten sposób, w miarę ewolucji stosunków międzykulturowych, oba systemy wierzeń ulegały synkretyzacji. Z kolei ten proces zbliżał masy tubylcze do struktur Kościoła katolickiego i, w dalszej perspektywie, osłabiał ich antychrześcijańską postawę.

Należy również pamiętać, że na obszarach, gdzie wyzysk ludności rdzennej w ramach gospodarki kolonialnej był największy (głównie rejony górnicze i wybrane gospodarstwa rolne) lub adaptacja do nowych warunków bytowych szczególnie trudna (np. w miastach), propaganda Kościoła katolickiego integrowała indiańskich neofitów wokół obietnicy boskiego miłosierdzia i równości wszystkich wiernych przed obliczem Stwórcy. Czynnikiem zbliżającym ludność tubylczą do instytucji kościelnych były również postaci miejscowych świętych (m.in. św. Róży z Limy czy św. Marcina de Porres), których popularność jednocześnie umacniała andyjski kult bóstw opiekuńczych ukryty wewnątrz katolicyzmu. Duże znaczenie dla zacieśniania relacji Indian ze światem chrześcijańskim miała również działalność wybranych misjonarzy, którzy, nie godząc się z zinstytucjonalizowanym systemem eksploatacji Indian, podejmowali się obrony ich praw przed organami sądowymi kolonii⁴².

Co istotne, pragmatyczna akulturacja nie była jedyną formą reakcji ludności tubylczej na politykę władz kościelnych i świeckich. Na obszarach znajdujących się poza ścisłą kontrolą kolonizatorów oraz w miejscach dotkniętych szczególnie represyjną działalnością Kościoła katolickiego, nadal szerzył się opór, skutecznie propagowany przez tubylcze ośrodki sakralne. W efekcie, zinstytucjonalizowana walka kolonizatorów z kultami lokalnymi, osiągała niewielkie efekty, mimo wzmaganych represji i przywilejów proponowanych wiernym chrześcijanom (m.in. dostęp do stanowisk publicznych). Powierzenie zadań kontrkulturalnych środowiskom lokalnych kapłanów, wróżbitów i znachorów, prowadziło jednak do przeniesienia form protestu

⁴² Szerzej patrz: Dembicz 2006: 147–155, Posern-Zieliński 1974: 7 i 47, Oviedo Cavada 1982, Klarén 2004: 126, Curatola 1986: 71–74, Flores Galindo 1990a: 196, De Zaballa Beascochea, Paniagua Pérez 2012: 435–439.

antyhiszpańskiego w wyimaginowaną sferę magii, ograniczając, tym samym, siłę ich oddziaływania na system kolonialny⁴³.

Dwa opisane kierunki rozwoju relacji między wyznawcami chrześcijaństwa i kultów indiańskich, prowadziły, *de facto*, do tego samego rezultatu. Zasięg i wpływ działań kontrakulturacyjnych słabły, a zmieniające się postulaty ludności tubylczej zwracały się przede wszystkim ku walce z systemem gospodarczym kolonii. W efekcie, ruchy indiańskie nabierały cech mobilizacji agrarnych (chłopskich), utrzymując jednak silne akcenty etniczne. Co istotne, zmianie ulegała również ocena ery inkanatu przez społeczności nieinkaskie. Postęp społecznej i etnicznej homogenizacji ludności andyjskiej, szybkie tempo spadku jej populacji oraz wzrost kolonialnych obciążeń gospodarczych prowadziły do idealizowania epoki Tahuantinsuyu, która z czasem stawała się symbolem utraconej świetności Indian⁴⁴.

⁴³ Zobacz: Posern-Zieliński 1974: 88–97, Curatola 1986: 71–88.

⁴⁴ Flores Galindo 1995: 351, Posern-Zieliński 1974: 29, 32 i 47.

Rozdział 2

INDIAŃSKIE ODRODZENIE WIEKU XVIII

2.1. ŹRÓDŁA I TYPOLOGIA OSIEMNASTOWIECZNYCH REBELII INDIAŃSKICH

Okres transformacji wczesnokolonialnej, naznaczony nową strategią społeczno-gospodarczą wicekróla Francisca de Toledo oraz akcjami ewangelizacyjnymi, trwał do połowy wieku XVII. W tym czasie ład kolonialny wicekrólestwa nabrał wystarczającej stabilności, by następne sto lat w dziejach Peru mogło być określane mianem okresu dojrzałej kolonii. Konsolidacja struktur administracyjnych oraz ogromny wzrost udziału pracy Indian w gospodarce nie przełożyły się jednak na utrzymanie dobrej koniunktury ekonomicznej z przełomu XVI i XVII wieku. Około roku 1650 skarb wicekrólestwa zaczął coraz poważniej odczuwać skutki polityki merkantylistycznej Hiszpanów, opartej, w przypadku Peru, na monokulturze srebra. Według ustaleń badaczy, w latach 1650–1750 nastąpiło najpoważniejsze załamanie gospodarki wicekrólestwa, po którym już nigdy nie udało się wrócić do dawnej kondycji ekonomicznej¹.

Co ciekawe, mimo trudnych warunków adaptacji ludności tubylczej do nowego systemu gospodarczego, sytuacja społeczna wieku XVII i początków XVIII charakteryzowała się względnym spokojem. Nieliczne protesty indiańskie (w tym niektóre zbrojne),

¹ Szerzej patrz: Andrien 1985: 1–5, Klarén 2004: 109, Roel Pineda 2004: 170–175, Serrera 2011: 221–226.

miały jedynie lokalny zasięg, co ułatwiało wojskom królewskim ich sprawną neutralizację². Jednym z najważniejszych powodów niewielkiej aktywności rebelianckiej Indian była najprawdopodobniej powolna odbudowa dotkliwych strat demograficznych z okresu konkwisty i wczesnej kolonii. Nie brakuje również opinii, iż pośrednim źródłem stabilnej sytuacji społecznej mógł być kryzys ekonomiczny oraz konieczność rozbudowy sił zbrojnych wicekrólestwa, co zdaniem Kennetha Andriena, przyczyniło się do radykalnej redukcji podatków (tzw. *remesas*) na rzecz Korony (z 64 do 5% w latach 1600–1650)³ i reorientacji strategii ekonomicznych na rozwój rynku wewnętrznego. To, z kolei, wpłynęło na dywersyfikację handlu wewnątrz kolonii, przyspieszając jednocześnie integrację Indian i Metysów z systemem gospodarczym wicekrólestwa. Ludność tubylcza zachowała wprawdzie cechy chłopskiej etnoklasy, niemniej za pośrednictwem miejscowych kacyków swobodnie handlowała uprawami, rzemiosłem i tkaninami, omijając monopolistyczny system *repartos* i adaptując się do nowych warunków kolonialnych⁴.

Sytuacja społeczna uległa jednak gwałtownej zmianie na początku XVIII stulecia, które uważane jest współcześnie za epokę kulturowego, demograficznego⁵ i politycznego odrodzenia ludności tubylczej. Renesans Indian rozpoczął się od restytucji wybranych elementów kultury i tradycji inkanatu, które w swej zmityzowanej i często synkretycznej formie, stworzyły fundamenty nowej, osiemnastowiecznej kultury neinkaskiej. Swoistym *spiritus movens* „indiańskiego oświecenia” stały się *Historie prawdziwe* autorstwa Metysa o królewskim pochodzeniu, Garcilasa de la Vega (1539–1609). Książka, wydana po raz pierwszy w 1609 roku w Madrycie, doczekała się reedycji w 1722 roku i, spopularyzowana pośród potomków inkaskiej arystokracji,

² Więcej na temat rewolt zbrojnych w XVII w.: Posern-Zieliński 1974: 96–98.

³ Dane wg: Klarén 2004: 116–117.

⁴ Andrien 1985: 32–39, Flores Galindo 1995: 352, Klarén 2004: 75–76.

⁵ Jeszcze w 1800 r. średnia życia Indian wynosiła 30 lat (!). Powolna odbudowa populacji indiańskiej zaczęła się dopiero w połowie XVII w.; Klarén 2004: 136–137, Flores Galindo 1995: 352.

zrodziła prawdziwy kult prekolumbijskiej przeszłości Indian, uświadamiając im jednocześnie rozmiary krzywd, wyrządzonych kulturom Ameryki przez kolonizatorów. Znajomość dzieła Garcilasa pośród elity indiańskiej (głównie kacyków) przełożyła się na restaurację wielu motywów tubylczego dziedzictwa materialnego i duchowego w kulturze masowej, w tym między innymi prekolumbijskiej ornamentyki, tradycyjnej oprawy uroczystości kolonialnych czy elementów ubioru Inków, wkomponowanych teraz w strój europejski i utrwalanych na portretach. Ogromną popularnością cieszyły się również w tym okresie przedstawienia dramatyczne o tematyce tubylczej, które w najbardziej sugestywny sposób docierały do niepiśmiennych mas indiańskich⁶.

Co istotne, osiemnastowieczna afirmacja prekolumbijskiej przeszłości miała nie tylko kulturowe, ale przede wszystkim ideologiczne znaczenie. Nie da się zaprzeczyć, że kult utraconej świetności miał ogromny wpływ na mobilizację Indian, których postawa zaczęła w tym samym czasie wyraźnie przechodzić od stanu siedemnastowiecznego uspienia do czynnego oporu. Przejawem tej transformacji były coraz częstsze i bardziej krwawe zrywy zbrojne, świadczące jednocześnie o postępującej militaryzacji form protestu społecznego. Dość wspomnieć, iż ze względu na skalę i wpływ ówczesnych ruchów indiańskich na dalsze losy Peru, wiek XVIII nazywany jest w historii kolonii erą insurekcji andyjskich⁷. Według szacunków Scarlett O'Phelan Godoy, w okresie 1720–1790 doszło w wicekrólestwie do ponad stu zbrojnych rebelii antykolonialnych, w których uczestniczyły potężne masy tubylcze, dowodzone zarówno przez Indian, jak i „Kreoli-dysydentów”⁸.

⁶ Np. *Śmierć Atahualpy* czy *Apu-Ollantay*; szerzej o „indiańskim oświeceniu”: Posern-Zieliński 1974: 102–103, Kania 2010: 53–59, Flores Galindo 1990a: 195–196, Szemiński, Ziolkowski 2006: 27–30, Roel Pineda 2004: 24–25.

⁷ Cyt. za Klarén 2004: 146. Warto zauważyć, że S. Stern stosuje własną nazwę „era insurekcji andyjskiej” tylko do wydarzeń z lat 1742–1782, uważając, że dopiero wówczas pojawiło się realne zagrożenie wojną domową; Stern 1990: 50–51.

⁸ O'Phelan Godoy 1976: 70–74 oraz też 1988: rozdz. III. Najważniejsze opracowania na temat rebelii XVIII-wiecznych w Peru to m.in.: Valcárcel 1946,

Korzystając ze wspomnianych we *Wprowadzeniu* klasyfikacji Alberta Floresa Galindy, Aleksandra Posern-Zielińskiego i Scarlett O'Phelan Godoy, dokonałam podziału osiemnastowiecznych rebelii indiańskich na trzy kategorie:

1) Lokalne rewolty (*motines*) czyli spontaniczne, słabo zorganizowane protesty zbrojne, wszczynane przez indiańskich pracowników dużych ośrodków gospodarczych (kopalni, hacjend i warsztatów tkackich). Były one skierowane przeciwko wyzyskowi kolonialnemu, w tym głównie nadużyciom urzędników, podatkom i systemowi *reparto*. Incydenty będące próbką potencjału tych rewolt miały miejsce już w latach 60. XVII wieku wśród indiańskich górników i w latach 70. w Limie. Ich osiemnastowieczne odpowiedniki to krwawe zrywy w Cochabambie, Azángaro i Carabaya (1730), Andahuaylas (1734). Co ważne, duża część tych rebelii nie miała chłopskiego charakteru.

2) Powstania (*sublevaciones*) różniące się od rewolt znacznie lepszym przygotowaniem, zdecydowanym odrzuceniem ładu kolonialnego i nawiązaniami do wyselekcjonowanych elementów kultury tradycyjnej (indiańskiej lub afroamerykańskiej). Ich przykłady to przede wszystkim trwające dziesięć lat powstanie Juana Santosa Atahualpy (1742), rebelia w podstołecznej prowincji Huarochiri (1750) oraz bunt czarnych niewolników, którzy na trudno dostępnych terenach peruwiańskiej *selvy* tworzyli tzw. *palenques* – własne „niezależne republiki” (np. Huachipa)⁹.

3) Rewolucja andyjska końca XVIII wieku – mimo iż jedynym ruchem rewolucyjnym z tego okresu jest Wielka Rebelia (1780–1783), to jednak mówiąc o jej powstańczym potencjale, należy pamiętać o serii poprzedzających ją rebelii indiańskich i miejskich

Rowe 1954, Lewin 1957, Huertas 1976, Spalding 1984, Loayza 1942, Bouroncle 1949, Posern-Zieliński 1974, Flores Galindo 1976 (1990a), O'Phelan Godoy 1976, Szemiński 1982, Stern 1990.

⁹ Również w tym przypadku prototypu części z tych rebelii można szukać w XVII-wiecznych dziejach kolonii, m.in. w powstaniu Indian Calchaqui z prowincji Tucumán, Salty i Catamarki na obrzeżach Tawantinsuyu (obecnie tereny Argentyny), których przywódca, Pedro Bohorquez przyjął tytuł inki, następcy Atahualpy; szerzej patrz: Flores Galindo 1995: 352, Posern-Zieliński 1974: 104, O'Phelan Godoy 1976: 71 i 1988: 135; Roel Pineda 2004: 27–29.

buntów z lat 1770–1780 (La Paz, Arequipa, Cochabamba, Cuzco), jak również osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych kontynuatach dzieła Túpaca Amaru II¹⁰. Warto też dodać, iż ze względu na wieloetniczny i wieloklasowy charakter ruchu, Wielką Rebelię określa się również mianem I wojny o niepodległość Peru¹¹.

Według nieco utopijnej wersji historii kolonialnej *sierry*, wymienione powyżej ruchy zbrojne były pochodną prawdziwego powstańczego ducha, który panował w wicekrólestwie już w pierwszych dekadach XVIII wieku. Zdaniem Steve’a Sterna, od lat 30. istniała w Peru „powszechna koniunktura powstańcza”, na którą składały się liczne „minikoniunktury lokalne”¹². Jeśli założyć prawdziwość tezy o powszechności tendencji powstańczych, każdą próbę uogólnienia przyczyn ówczesnych rebelii indiańskich, należy oprzeć na szerokiej i odległej perspektywie zmian w relacjach interetnicznych na przełomie wieków (w tym również między Hiszpanami i Kreolami). Trzeba również pamiętać, że interesujące nas ruchy społeczne to zjawiska wielowymiarowe na których źródła składały się zarówno rozwój sytuacji kolonialnej, jak i przebieg oraz wzajemne związki między poszczególnymi buntami.

Powyższe tezy pozwalają więc odrzucić teorie wypracowane przez pierwszych badaczy rebelii osiemnastowiecznych, mówiące o istnieniu bezpośredniego związku między wybuchem indiańskich zrywów zbrojnych i reformami burbońskimi¹³. Będące celem tych reform radykalne zmiany w strategii zarządzania

¹⁰ Listę rebelii antykolonialnych w Peru powinny zamykać rewolty kuzkańskie i punińskie z początków XIX w., niemniej nie pozwalają na to granice czasowe ery insurekcji andyjskich. Wydarzenia te zostały opisane w następnym podrozdziale.

¹¹ Flores Galindo 1995: 353, O’Phelan Godoy 1976: 70–79 oraz 1988: 224, Roel Pineda 2004: 29–30.

¹² Stern 1990: 90–91.

¹³ Dynastia Burbonów zdobyła tron Hiszpanii w wyniku tzw. wojny o sukcesję (1701–1714). Zaraz po przejęciu władzy jej przedstawiciele podjęli się reformowania administracji królestwa oraz jego zamorskich posiadłości (m.in. poprzez modernizację wojska, rozdział władzy świeckiej od Kościoła oraz centralizację i zwiększenie wpływów z kolonii dzięki ograniczeniu władzy Kreoli); szerzej patrz: Martínez de Salinas 2012: 529–547, Klarén 2004: 137–142. Tezę

posiadłościami zamorskimi musiały mieć wpływ na sytuację społeczną w wicekrólestwie, niemniej, według współczesnych badaczy, oznaki fermentu grożącego wieloetniczną rebelią, pojawiły się w Peru dużo wcześniej i miały znacznie głębszy wymiar. Ich zdaniem, najszerzej pojmowanym źródłem andyjskich insurekcji był trwający od końca XVII wieku kryzys kolonii, przejawiający się w upadku autorytetu władz i pogłębiającej się anarchii wewnątrz systemu gospodarczego¹⁴.

Zanim doszło do osłabienia reżimu Korony, skonsolidowany pod wpływem reform wicekróla Toledo system kolonialny, stworzył stabilne ramy zinstytucjonalizowanej eksploatacji Indian, które, paradoksalnie, nadały mu cech ładu i, tym samym, stanowiły rodzaj protekcji przed przypadkami skrajnego wyzysku. Poza tym, w owym czasie istniały nadal ogromne tereny wschodniego przedgórzia *sierry* i obszar *selvy*, na których warunki klimatyczne i geograficzne na tyle spowalniały penetrację i budowę struktur kolonialnych, że ludność andyjska mogła widzieć w nich potencjalne miejsce schronienia przed obciążeniami osobistymi czy prześladowaniami religijnymi.

Niemniej, pod wpływem ekonomicznego i demograficznego rozwoju, których bezpośrednim efektem była anarchizująca się rywalizacja o ziemię, wicekrólestwo zaczęło pogrążyć się w chaosie. Pozycję władz kolonii drastycznie osłabił również kryzys gospodarczy z połowy XVII wieku, w efekcie którego spełnienie wcześniejszych dążeń do zrzucenia dotkliwych świadczeń na rzecz Korony, stało się teraz warunkiem przetrwania. W dalszej konsekwencji kolonializm zaczął tracić cechy paternalizmu, co pozbawiło ludność tubylczą mechanizmów regulujących nie tylko jej obowiązki, ale i prawa. Postępująca degeneracja instytucji kolonii została przypieczętowana przez reformę administracyjną z 1678 roku, która dawała Hiszpanom i Kreolom możliwość zakupu wysokich funkcji urzędniczych, w tym również stanowiska *corregidora*. Wywołało to nie tylko spadek kompetencji

o bezpośredniej zależności rebelii indiańskich od polityki Burbonów sformułował m.in. Bouroncle (1949) czy Lewin (1957).

¹⁴ Szerzej czytaj: Campbell 1990, Mörner, Trelles 1990, Stern 1990.

funkcjonariuszy, ale przede wszystkim wzmogło wyzysk Indian, którzy musieli teraz pracować na spłatę długu, zaciągniętego przez nadzorujących ich urzędników w celu zakupu stanowisk. Jak pisze S. Stern, do końca XVII wieku nastąpił rozkład wielu wypracowanych dotąd norm życia społecznego: kreolsko-metyisko-indiańskiego klientelizmu, tubylczej adaptacji w oporze i zwierzchnictwa władz kolonialnych¹⁵.

Nie mniej istotne dla charakterystyki epoki są wspomniane „minikoniunktury powstańcze”, będące wypadkową niezliczonej ilości czynników lokalnych: historycznych, geograficznych, ekologicznych i społeczno-kulturowych (w tym demograficznych, etnicznych, rasowych i klasowych). W praktyce czynniki te budowały lokalne „podsystemy kolonialne”, które różniły się między sobą strukturą społeczną, skalą obciążeń związanych ze świadczaniem usług osobistymi, typami gospodarki, jak również stopniem integracji ludności indiańskiej ze strukturami wicekrólestwa. W ogólnym studium nad erą insurekcji andyjskich, poznanie tych epizodycznych zagadnień okazuje się kluczowe dla zrozumienia dziejów kolonii¹⁶.

Leon Campbell podkreśla wagę jeszcze jednego czynnika, który zwykł być ignorowany lub, przynajmniej, pozbawiany swej dynamiki. Jest nim zmieniająca się świadomość ludności tubylczej, na którą składała się pamięć historyczna i moralna, interpretacja minionych wydarzeń oraz ulegające polityzacji aspiracje na przyszłość¹⁷. Ze względu na heterogeniczność i lokalny charakter wielu czynników kształtujących kondycję psychospołeczną i ekonomiczną Indian, jak również duże różnice kulturowe między regionami Peru, świadomość tubylców powinna zostać uznana za wysoce niejednorodną i poddana analizie według lokalnych podziałów

¹⁵ Stern 1990: 93; szerzej patrz: tamże oraz Serrera 2011: 221–280, Klarén 2004: 122–123, Campbell 1990: 118–121, Mörner, Trelles 1990: 97–98 i 101–104.

¹⁶ Stern 1990: 91. Jak ważna dla badań nad ruchami andyjskimi jest szczegółowa analiza okoliczności każdego z nich, pokazują m.in. prace A. Posern-Zielińskiego (1974), S. O’Phelan Godoy (1976), J. Szemińskiego (1982), A. Floresa Galindy (1990a), S. Sterna (1990), L. Campbella (1990), F. Mallon (1990) i M. Mörnera (1990).

¹⁷ Campbell 1990: 118.

administracyjnych lub geograficznych. Campbell pisze jednak, iż zgodnie z tezą Sterna o „powszechnej koniunkturze powstańczej”, można pokusić się o uogólnienie, iż od lat 30. XVIII wieku na terenie peruwiańskiej *sierry* istniała powszechna wiara w możliwość restytucji andyjskiego porządku społecznego. W zależności od regionu była ona jednak oparta na różnych przesłankach i niosła ze sobą wiele interpretacji zapowiadanego renesansu Inków¹⁸.

Prawdziwości tej tezy nie sposób dziś udowodnić. Nawet przy uwzględnieniu wiedzy na temat wszystkich rebelii indiańskich z XVIII wieku, trudno byłoby stwierdzić, czy charakteryzujące je ideologie reprezentowały jedną kulturę tubylczą, legitymującą się wspólnym dążeniem do wolności od świata białych. Brakuje również zgody badaczy co do skali zagrożenia, jakie indiańskie zrywy zbrojne stanowiły dla degenerujących się od dłuższego czasu struktur kolonialnych. Interpretacje S. Sterna i L. Campbella wpisują się jednak w inną ważną dla tej pracy tezę, mówiącą, iż zjawisko biernego i aktywnego oporu Indian należy rozpatrywać w kategorii procesu historycznego, a nie pojedynczych incydentów. Teza ta pozwala szukać powiązań między równoległymi i następującymi pod siebie zrywami indiańskimi oraz nobilitować zasługi tych regionów, których aktywność powstańcza w XVIII wieku zginęła w cieniu najszerszej badanej Wielkiej Rebelii z terenów Dolnego i Górnego Peru między Cuzco i La Paz¹⁹.

2.2. CENTRUM PROWINCJI JAKO OŚRODEK OPORU

Jak zauważył S. Stern, dokumenty z epoki pozwalają stwierdzić, iż na początku XVIII wieku władze wicekrólestwa uważały za centrum andyjskiego oporu zachodnio-środkową część kolonii, w tym przede wszystkim prowincję Huarochiri (dep. Limy), Tarmy i Jaujy (dep. Junín) oraz jedną prowincję na południu

¹⁸ Tamże: 120–121.

¹⁹ Szerzej: tamże: 118–123, O’Phelan Godoy 1976: 70–72, Stern 1990: 32–33.

kraju – Azángaro (dep. Puno)²⁰. Opinię tę podziela Peter Klarén, którego zdaniem znaczną częścią ówczesnych rewolt indiańskich sterowało środkowe Peru (dep. Huánuco, Junín, Pasco i Ayacucho), w tym, co ciekawe, głównie obszary tzw. *montanii*²¹ w departamencie Junín. Zgodnie ze słowami badacza, „seria rebelii tubylczych wstrząsnęła tym regionem jeszcze przed pojawieniem się Juana Santosa”²².

Większość źródeł powstańczej aktywności środkowej *montanii* sięgało przemian społeczno-gospodarczych, które rozpoczęły się na przedgórzu Andów na przełomie XVI i XVII wieku wraz z powolną kolonizacją tych terenów. Według chronologii dziejów *selvy* autorstwa J. H. Stewarda, eksploracja części zachodniej *montanii* trwała od roku 1532 do 1560, niemniej wówczas nie miała jeszcze znamion podboju kolonialnego²³. W tym okresie tereny na wschód od Andów skutecznie strzegły swej integralności przed penetracją gospodarczą, zniechęcając potencjalnych eksploratorów trudnymi warunkami klimatycznymi, biologicznymi i geograficznymi, jak również walecznością nieprzyjaznych intruzom autochtonów. Ich spokój był sporadycznie zakłócany przez ekspedycje odkrywców, którzy (jeśli udało im się zachować życie), swoimi opowieściami umacniali powszechną percepcję *selvy* jako dobrze strzeżonej i tajemniczej krainy.

Niedostępność tych terenów musiała jednak potęgować przekonanie o ich bogactwie, którego przykładem miały być nie tylko mityczne skarby (*El Dorado*, *Gran Paititi*), ale również przywożona przez odkrywców egzotyczna roślinność: kaczuk, owoce tropikalne, koka, bawełna, rośliny lecznicze oraz drewno. Zasoby naturalne *montanii* budziły stopniowo coraz większe zainteresowanie kolonizatorów, którzy, mimo trudów i niebezpieczeństw

²⁰ Stern 1990: 76–77.

²¹ Pagórkowate tereny graniczne między *sierrą* i *selwą* tego regionu, leżące na wysokości od około 1000 do 2000 m n.p.m. Ze względu na obfite opady i bliskość równika obszar ten porośnięty jest bujną roślinnością typową dla lasów tropikalnych [przyp. J.P.-S.].

²² Klarén 2004: 146.

²³ Periodyzacja wg J.H. Stewarda dotyczy obszaru *montanii* peruwiańskiej i ekwadorskiej. Podaje ją za: Posern-Zieliński 1974: 157.

oraz wysokich kosztów eksploracji tych obszarów, stopniowo kontynuowali ich podbój, nawiązując pierwsze kontakty z indiańskimi autochtonami. Według periodyzacji J.H. Stewarda, konkwista zachodniego pogranicza *montanii* miała miejsce w latach 1560–1630 i zakończyła się zupełnym niepowodzeniem akcji osadniczych. Około połowy XVII wieku rozpoczął się tam okres kolonialno-misyjny²⁴.

Obszary środkowej *montanii* Peru pozostawały w izolacji od świata białych nieco dłużej niż eksplorowane jako pierwsze doliny rzek Huallagi i Marañon (dep. Loreto i Amazonas). Postępująca penetracja *selvy* doprowadziła jednak do odkrycia na tutejszym płaskowyżu Gran Pajonal²⁵ pokaźnych złóż soli, używanej dotychczas przez tubylcze plemiona Indian Campa i Amuesha jako środka płatniczego. Eksploatacja minerału utorowała drogę regularnemu osadnictwu, które przerwało okres kulturowej i ekonomicznej autarkii regionu. Brak kontroli nad osadnikami ze strony władz kolonialnych, jak również bezbronność niewielkich osad tubylczych wobec oręża najeźdźców, skazały Indian amazońskich na los bezkarnie wyzyskiwanej siły roboczej²⁶.

Pozorną ulgę niesły tubylcom misje katolickie, które rozpoczęły swą działalność duszpasterską na obszarze Gran Pajonal w latach 30. XVII wieku. Mimo iż celem misjonarzy (w tym rejonie głównie franciszkanów) było szerzenie chrześcijańskiej wiary i zachodniego systemu wartości tak pośród indiańskich, jak i metysko-kreolskich mieszkańców *montanii*, ich działalność opierała się w dużym stopniu na pacyfikacji i zarządzaniu ewangelizowanymi terenami. Według ustaleń L. Millonesa, w połowie XVIII wieku na obszarze środkowej *montanii* istniały trzydzieści dwie misje, liczące łącznie około dziewięciu tysięcy mieszkańców i podlegające zwierzchnictwu intendencji w Tarmie²⁷.

²⁴ Tamże: 155–159 oraz Klarén 2004: 146, Vigil Oliveros 2010: 540–544.

²⁵ Naturalne granice Gran Pajonal wyznaczają na zachodzie Andy, na południu rzeki Perene, Ene i Tambo, na wschodzie rzeka Ucayali, a na północy Pichis. Administracyjnie leży on w granicach prowincji Satipo w dep. Junín i prowincji Atalayi w dep. Ucayali; patrz mapa.

²⁶ Klarén 2004: 146–147, Vigil Oliveros 2010: 540–544.

²⁷ Dane podaje za: Klarén 2004: 146.

Zakładane przez zakonników misje miały charakter hacjend i pełniły rolę ośrodków życia religijnego, politycznego oraz gospodarczego, tworząc w ten sposób podstawy kolonialnych struktur administracyjnych i znacznie przyspieszając transkulturację. Zakres władzy i organizacja misji miały stanowić przeciwwagę dla świeckich akcji osadniczych, integrując Indian wokół ośrodków misyjnych jako instytucji stojących na straży ich praw. Rygor i paternalizm zakonników sprawiały jednak, iż bezwarunkowo chrystianizowani i edukowani autochtoni tracili własne struktury społeczne, ulegając jednocześnie marginalizacji i dekulturacji. Z jednej strony chroniono ich przed białymi kolonistami, ale z drugiej karano za poligamię oraz postrzegane jako pogańskie praktyki religijne i kulturowe. Dodatkowo dziesiątkowały ich choroby zakaźne, które łatwo rozprzestrzeniały się wewnątrz zwartych struktur misji. Co ważne, epidemie były często uznawane przez ludność tubylczą za efekt czarów misjonarzy, w związku z czym nie tylko prowadziły do wysokiej śmiertelności Indian, ale również prowokowały ich do ucieczek w głąb *selvy* i życia w izolacji od kolonii. Czynnikiem sprzyjającym dezercjom autochtonów były również częste nieurodzaje na zakładanych przez zakonników obszarach uprawnych, co w sytuacji przeludnienia misji doświadczało rzesze neofitów cierpieniem głodu i straszło ich wizją klęski ekologicznej²⁸.

Jak pisze S. Stern, proces penetracji *montanii* i ekologicznej marginalizacji amazońskich Indian rozpoczęli już Inkowie, którzy stopniowo zagospodarowywali tereny wschodniego przedgórza Andów, spychając inne grupy etniczne ku wschodowi²⁹. W epoce kolonii do żyjących w izolacji społeczności autochtonicznych dołączyli indiańscy dezenterzy z misji i terenów górskich oraz członkowie służby (niewolnicy i kasty). Ci drudzy przybywali z Andów i wybrzeża na tereny *montanii* wraz ze swoimi zakonnymi lub świeckimi panami. Wzmozona migracja ludności zarówno w ramach handlu i działalności kolonialnych ośrodków

²⁸ Posern-Zieliński 1974: 158–159 i 171–172, Loayza 1942: 142–143, Klarén 2004: 146–147.

²⁹ Stern 1990: 62.

misyjnych oraz gospodarczych, jak i nowo powstających skupisk ludzkich na odległych obszarach *selvy*, sprzyjały metysażowi i stopniowemu formowaniu się wieloetnicznej społeczności centralnej *montanii*³⁰.

To spotkanie kultur było zaczynem licznych rewolt antyhiszpańskich. Największą z nich stanowiła trwająca w latach 1742–1752 wojna partyzancka Juana Santosa Atahualpy, uważana jednocześnie za drugą (po Wielkiej Rebelii Túpaca Amaru II) najważniejszą insurekcję kolonialnego Peru³¹. Biorąc pod uwagę zarówno program polityczny, zaplecze społeczne oraz obszar działań wojskowych ruchu, jak i andyjskie pochodzenie Juana Santosa, trudno definitywnie zdecydować, czy powstanie stanowiło wyraz antykolonialnego protestu *sierry*, czy też *selvy*. Należałoby raczej wysunąć tezę, że rebelia była wypadkową doświadczeń i aspiracji obu regionów, zjednoczonych wokół idei walki z tym samym oprawcą, jakim był system kolonialny. Kolebkę rebelii stanowiły niewątpliwie tereny *montanii* na granicy obecnych departamentów Junín i Ucayali, zamieszkane przez Indian Campa oraz Amuesha lecz kontrolowane wówczas przez franciszkanów. Działania zbrojne ruchu rozciągały się jednak na obszar pobliskiej *selvy* prowincji Tarmy, Jaujy i Huanty, przez które przebiegały strategiczne szlaki handlowe. Przejęcie kontroli nad tymi terenami było bowiem kluczem do rekonkwisty środkowego wyżu andyjskiego i dalej marszu na Limę, gdzie miała odbyć się koronacja wodza powstania na inkę-króla.

Sam przywódca ruchu, Pedro Juan Santos, do dziś pozostaje postacią tajemniczą. Kilku pokoleniom historyków nie udało się wyjaśnić zarówno wielu wątków jego biografii z okresu przed wybuchem rebelii, jak i okoliczności śmierci. Większość źródeł historycznych podaje, iż mimo afirmowanej identyfikacji z ludnością tubylczą i kulturą inkaską, Juan Santos był Metysem. Jego rodzina musiała jednak posiadać szlacheckie korzenie lub, przynajmniej, uprzywilejowaną pozycję społeczną, gdyż młody Juan

³⁰ Tamże oraz Klarén 2004: 146–147, Vigil Oliveros 2010: 540–544.

³¹ Loayza 1942: I–V, Bouroncle 1963: 62–67, Flores Galindo 1995: 352, Hernández González 2012: 398.

pobierał nauki w elitarnej szkole jezuickiej w Cuzco, do której uczęszczały jedynie dzieci *curacas* i szlachty indiańskiej³².

Możemy jednak przypuszczać, że kulturo- i krajoznawcze doświadczenia Juana nie zniszczyły jego andyjskiej tożsamości i z czasem zwróciły go przeciwko wysiłkom wychowawczym jezuitów. Zderzenie powstańczych aspiracji Santosa z ponad stuletnią historią kolonialnych doświadczeń społeczności Campa i Amuesha, okazało się iskrą zapalną jego rebelii. Dość niejasne są jednak okoliczności, w jakich Santos rozpoczął działalność antyhiszpańską. Jedyne potwierdzone informacje sprzed wybuchu powstania, dotyczą jego pobytu w więzieniu La Piedra na wyspie koło Callao. Źródła z epoki podają jednak różne motywy jego aresztowania. Zgodnie z treścią dokumentów (archiwa *corregidora*) oraz opowieściami jego krewnych, Juan próbował zawiązać spisek antyhiszpański już w latach 1730–1731, za co mógł być aresztowany³³. Santos zdołał jednak zbiec z więzienia na tereny środkowego Peru w okolicy Gran Pajonal. Większość materiałów z epoki wskazuje na fakt, że pierwsze chwile pobytu w *montanii* spędził wśród Indian Campa, którzy chętnie udzielili schronienia andyjskiemu pobratymcowi, głoszącemu millenarystyczne i antykolonialne hasła³⁴. Zdaniem A. Posern-Zielińskiego Santos musiał zdawać sobie sprawę ze sprzyjającej mu sytuacji społecznej, jaka panowała w owym czasie w *montanii*. Dekady tubylczego oporu wobec działalności ewangelizacyjnej franciszkanów nie przynosiły oczekiwanych efektów. Rozwój misji i kolonizacji nierozzerwalnie wiązał się z dekulturacją Indian, co w połączeniu

³² Fakt odbywania edukacji w szkole zakonu jezuitów świadczy również o tym, że Juan został ochrzczony. Co ciekawe, materiały historyczne zawierają wzmianki o zamorskich podróżach młodego Santosa. Znajomość obcych języków (hiszpańskiego i łaciny) oraz wizyty w Europie (Hiszpanii, Francji i Anglii) i u wybrzeży Afryki (dokładniej w Angoli) zawdzięczał on najprawdopodobniej jezuickim misjonarzom, u których pełnił w młodości służbę; szerzej o Santosie: Stern 1990: 60–61, Curatola 1986: 72, Posern-Zieliński 1974: 167–169, Loayza 1942: IX, Bouroncle 1963: 62–65, Klarén 2004: 147–148.

³³ Na temat kontrowersji wokół powodów aresztowania Santosa patrz: Stern 1990: 60.

³⁴ Stern 1990: 60, Loayza 1942: IX.

z wizją klęski ekologicznej przekładało się na postępujący kryzys psychokulturowy amazońskich autochtonów³⁵.

Źródła ucisku Indian były zbieżne ze zjawiskami, które uformowały antykolonialny opór Juana Santosa. Jego poglądy społeczno-polityczne były efektem stopniowo nabywanych doświadczeń życiowych oraz wiedzy, czerpanej między innymi z nauk chrześcijańskich i dorobku europejskiego oświecenia. Dość przyznać, że w chwili spotkania z autochtonami środkowej *montanii*, przywódca powstania posiadał już wyraźnie sprecyzowaną ideologię, program społeczny i strategię wojskową. Jako *Rey Juan Santos Atahualpa Apu Inca*³⁶ podawał się za potomka dynastii Inków z Quito i zapowiadał restytucję imperium Tahuantinsuyu. Co ciekawe, jego projekt polityczny nie niósł ze sobą ani rasistowskich, ani antychrześcijańskich haseł. Santos uważał się bowiem za mesjasza zesłanego przez Boga, celem reorganizacji świata według sprawiedliwego podziału na trzy suwerenne królestwa: Hiszpanii dla Hiszpanów, Afryki dla Afrykanów i Ameryki dla „jej synów – Indian i Metysów”³⁷. Mimo że świadectwa franciszkanów przedstawiają Juana Santosa jako mściwego tyrana, wiele innych dokumentów z epoki, w tym materiały zgromadzone przez F. Loayzę, wskazują na fakt, że rekonkwista dokonywana przez jego oddziały przebiegała często w sposób pokojowy i opierała się na inkaskiej taktyce wysyłania posłów proponujących wioskom rozejm i sojusz. Zdaniem badaczy w wielu sytuacjach rozlew krwi powstrzymywała sympatia ludności tubylczej wobec ruchu, jak również moralizatorska postawa jego wodza³⁸.

Mesjanizm i millenaryzm Juana Santosa miały chrześcijańskie korzenie, co wykluczało eksterminacyjną walkę z katolikami. Przywódca powstania był wprawdzie przekonany o szkodliwym wpływie misjonarzy na Indian, ale uważał, że przesądzał o nim

³⁵ Posern-Zieliński 1974: 168–172.

³⁶ Jest to historyczna tytulatura, jakiej używali władcy inkanatu. *Apu Inca* oznacza w keczua „boskiego Inkę” i jest najwyższym w hierarchii tytułem, zarezerwowanym dla władców imperium [przyp. J.P.-S.].

³⁷ Słowa XVIII-wiecznego zakonnika, José Amichy; cyt. za: Stern 1990: 60.

³⁸ Szerzej patrz: Loayza 1942: 190–203, Stern 1990: 76–81, Curatola 1986: 73.

ich paternalizm. Dlatego też, jednym z celów ruchu było oddanie instytucji kościelnych pod opiekę duchowieństwa indiańskiego, funkcjonującego jednak w ramach istniejącej hierarchii Kościoła rzymskokatolickiego (czyli pod zwierzchnictwem biskupów i papieża)³⁹. Postulaty wyzwolenia i sprawiedliwszych relacji międzyetnicznych pojawiły się również w społecznym programie rebelii Juana Santosa, zbudowanym na krytyce kolonializmu. Program ten zakładał likwidację systemu świadczeń osobistych, przejęcie dobytku materialnego białych kolonizatorów, zapewnienie Indianom dobrobytu oraz, co ważne, zniesienie niewolnictwa. Ostatni z postulatów zjednywał Santosowi środowiska czarnoskórych niewolników, którzy stanowili lwią część służby i administracji ośrodków misyjnych oraz hacjend⁴⁰.

Operowanie na obszarze spotkań dwóch światów – *sierry* i *selvy* – zadecydowało o wieloetniczności ruchu Santosa. Na wieść o wybuchu antykolonialnej rebelii, oprócz amazońskich autochtonów i czarnoskórych niewolników, do sił powstańczych przyłączali się również mieszkający na terenach *montanii* andyjscy Indianie. Podobnie jak ludność niewolnicza, byli oni pracownikami hacjend i misji lub zbiegami z ośrodków gospodarczych *sierry*⁴¹. Według tezy S. Sterna, grupa ta mogła stać się z czasem ideologicznym i operacyjnym trzonem rebelii. Ich wiedza i andyjskie pochodzenie decydowały o powodzeniu akcji dywersyj-

³⁹ W praktyce takie rozwiązanie miało prowadzić do powstania indiańsko-katolickiej wiary synkretycznej i emancypacji ludności tubylczej spod religijno-kulturowego reżimu hiszpańskich i kreolskich zakonników; Posern-Zieliński 1974: 171, O'Phelan Godoy 1988: 24.

⁴⁰ Co istotne, jednym z najbliższych współpracowników Santosa był czarnoskóry naczelnik z misji nad rzeką Perene, Antonio Galica; Posern-Zieliński 1974: 170–171, Valcárcel 1980: 24–25. Więcej o programie ruchu Santosa patrz: Stern 1990: 60–61, Flores Galindo 1995: 352, O'Phelan Godoy 1988: 24.

⁴¹ Stern opisuje również kilka udokumentowanych przypadków, w których mieszkańcy wyżu popierający Santosa brali wcześniej udział w królewskich ekspedycjach karnych lub wyprawach misjonarzy, wykorzystujących Indian w charakterze tragarzy (tzw. *arrieros*). Mimo iż dla prewencji rekrutowano ich nawet z odległych od Tarmy i Jaujy terenów wybrzeża (np. Huarochiri), ludzie ci niejednokrotnie opowiadali się po stronie powstańców, pozbawiając, tym samym, królewskie i zakonne ekspedycje sensu działania; szerzej Stern 1990: 62–64.

nych i rekrutacyjnych, jakie oddziały Santosa prowadziły na terenie *sierry*⁴². O militarnym potencjale ruchu przesądzała jednak zdolność jego przywódcy do mobilizacji rozproszonych po rozległym obszarze *montanii* osad autochtonów. Jak pisze S. Stern, „Amazońskie królestwo Juana Santosa Atahualpy wydawało się funkcjonować jak wielka konfederacja ludów i ich wodzów. Żyły one na co dzień własnym życiem, zgodnie z dotychczasowym rytmem, z dala od obozu Inki. Ale mogły być zmobilizowane i zorganizowane w jedną całość, gdy tylko zachodziła taka potrzeba”⁴³.

Zbrojne działania pod wodzą Juana Santosa rozpoczęły się w maju 1742 roku, gdy jego siły wtargnęły na teren misji franciszkańskich nad rzeką Perene, przejmując na kilka lat kontrolę nad Gran Pajonal. W kolejnym roku podążający ku zachodowi rebelianci dotarli do doliny Chanchamayo (dep. Junín), której rekonkwistę przypieczętowała okupacja ośrodka misyjnego w Quimiri i okolicznych hacjend. Do roku 1750 środkowa *montania* znalazła się pod kontrolą sił Santosa. W tym samym czasie niewielkie grupy powstańców podejmowały się coraz śmielszej penetracji terenów górskich w prowincji Tarma i Jaujy, dążąc do nawiązania stałego kontaktu z ich mieszkańcami i wywołania powszechnej rebelii antyhiszpańskiej. Sukcesy ruchu Juana Santosa szybko sprowokowały jednak Limę do podjęcia kontrofensywy. W latach 1742, 1743, 1746 i 1750 na obszarze środkowej *montanii* pojawiały się kolejne ekspedycje karne, których celem była pacyfikacja terenów opanowanych przez powstańców. Trudności związane z przeprawą przez wysokie góry oraz prowadzeniem walk w wilgotnym klimacie tropikalnym, skutecznie zmniejszały jednak ich zdolności bojowe, demoralizując nawet najbardziej

⁴² Podobną tezę przedstawił Curatola (1986: 72–73). Nie znajdujemy jednak jej potwierdzenia w dokumentach zebranych przez F. Loayzę, na które powołuje się J. Bouroncle (1963: 66). Należy również pamiętać, że mieszkańcy *sierry* stanowili w ruchu Santosa mniejszość. Według ustaleń Sterna, w grupie liczącej 400–500 rebeliantów mogło walczyć około 100 Indian andyjskich; Stern 1990: 63.

⁴³ Stern 1990: 63. Zgodnie z szacunkami P. Klaréna, w momencie wybuchu powstania, amazońskie siły ruchu liczyły nawet do 2000 osób; szerzej patrz: Klarén 2004: 147–148.

zdyscyplinowane oddziały królewskie. Brak militarnych sukcesów oraz świadomość rosnącej sympatii dla ruchu Santosa pośród indiańskich mieszkańców *sierry*, skłoniły Limę do zmiany strategii – *montania* została uznana za niezdołane ognisko powstania, które za wszelką cenę należało odizolować za pomocą wojska od terenów wyżu andyjskiego by nie dopuścić do rozprzestrzenienia się buntu. Już około roku 1743 rozpoczęła się regularna militaryzacja granicy między *sierrą* i *selwą*. W tym samym czasie, wzorem innych obszarów zapalnych w kolonii, stanowiska *corregidorów* zostały obsadzone funkcjonariuszami wojska. Według ustaleń Sterna, gdy w 1750 roku Indianie kończyli rekonkwistę *montanii*, górskie prowincje Tarmy i Jaujy usiane były już kolonialnymi fortyfikacjami: „Pięć dobrze wyszkolonych kompanii piechoty i kawalerii, wspartych przez milicję lokalne stacjonowało w licznych fortach *sierry*, wzdłuż granicy z *selwą*. Patrol strażniczy był odpowiedzialny za niszczenie wszelkich konspiracyjnych kontaktów między *sierrą* i *selwą*”⁴⁴.

Militaryzacja granicy powstrzymała eskalację rebelii, ale nie naruszyła potencjału militarnego Santosa, sankcjonując niejako jego panowanie w środkowej *montanii*. Poza tym, wojskowy kordon ochronny nie był niezniszczalny. W ciągu następnych lat umocnienia były kilkakrotnie przerywane przez akcje powstańcze, z których największa i zarazem ostatnia, miała miejsce w 1752 roku. Siły Santosa dokonały wówczas udanej inwazji na miejscowość Comas i jej aneksy (Andamarca i Acobamba w prowincji Jaujy), położone w naturalnej izolacji w dolinie rzeki Mantaro. Celem było stworzenie silnej bazy militarnej, która rozlałaby powstańczego ducha po andyjskich wioskach i doprowadziła do wybuchu powszechnej rebelii przeciwko Hiszpanom. Tym razem jednak, górskie warunki klimatyczne i sieć fortyfikacji stworzona przez Limę skutecznie osłabiły potencjał oddziałów amazońskich. Po tych wydarzeniach siły Santosa wycofały się w głąb *selwy*, nie podejmując już później ofensywy w kierunku

⁴⁴ Stern 1990: 61. Szerzej o postępie działań zbrojnych Santosa i działaniach Limy w regionie: tamże: 61–65, Posern-Zieliński 1974: 169, Curatola 1986: 72–73, Klarén 2004: 147–148, Roel Pineda 2004: 28.

Andów. Dalsze losy *Niezwycięzonego*⁴⁵ przywódcy ruchu pozostały nieznane, a jego postać uległa z czasem mityzacji⁴⁶.

Mimo że rebelia Santosa umarła śmiercią naturalną, nie doprowadzając do wybuchu planowanej, powszechnej insurekcji andyjskiej, współcześni badacze są zgodni, iż marginalizacja znaczenia ruchu ze względu na brak trwałych sukcesów w rekonkwieszceniu terenów górskich, byłaby niesłuszna. Oprócz oczywistych zasług, związanych ze zbrojną mobilizacją wieloetnicznej społeczności środkowej *montanii* i ponad dziesięcioletnią okupacją jej terytoriów, o konieczności nobilitacji dokonań ruchu przesądzą jeszcze dwa czynniki.

Po pierwsze, wieloletnia kampania Juana Santosa, nazywanego przez historyków *prekursorem wolności Peru*⁴⁷, pozwoliła utrzymać powstańczą koniunkturę zarówno w centrum, jak i odleglejszych zakątkach wicekrólestwa. Dokumenty z epoki wskazują na fakt, iż po inwazji sił Juana Santosa na Comas, w środkowych Andach zdołano utrzymać nastrój buntu, za którym krył się stłumiony potencjał powstańczy i sympatia dla wodza rebelii⁴⁸. Wśród przykładów oporu antykolonialnego, którego inspirowali przyznawali się do nawiązania kontaktów z Santosem, znajdują się między innymi konspiracje w Limie, Huarochiri, Cancie i Lambayeque z 1749 i 1750 roku, działalność domniemanego emisariusza Santosa, zwanego *Capa Blanca* (Cajamarca 1753 rok), jak również seryjne bunty i zamieszki, jakie nawiedzały prowincje Tarmy i Jaujy w latach 1755–1757⁴⁹. Co więcej, rebelia

⁴⁵ *Niezwyciężony* (hiszp. *El Invencible*) to przydomek, jaki nadał Santosowi – którego nigdy nie zdołali pojmać Hiszpanie – Francisco A. Loayza (1942).

⁴⁶ Istnieje kilka teorii na temat śmierci J. Santosa, niemniej żadna z nich nie została do dziś rzetelnie udokumentowana; więcej na ten temat zobacz: Bouroncle 1963: 62 i 80, Valcárcel 1980: 24–25, Posern-Zieliński 1974: 169–174, Loayza 1949: 186–235, Stern 1990: 69–75.

⁴⁷ Słowa Carlosa A. Romero cytowanego w: Bouroncle 1963: 63.

⁴⁸ Zastraszona seria spisków i przypadków niesubordynacji ze strony Indian administracja kolonialna wyraźnie wzmożła wówczas prewencję, organizując nawet pokazowe egzekucje na domniemanych konspiratorach; szerzej na ten temat: Stern 1990: 73–75.

⁴⁹ Zobacz: Loayza 1949: 163–169, Bouroncle 1963: 63, 66–67, 77–79, Curatola 1968: 73, Posern-Zieliński 1974: 171.

Juana Santosa, będąca jednym z etapów osiemnastowiecznego procesu odradzania się Indian, stanowiła zarówno odpowiedź na poprzedzające ją zmiany kulturowo-społeczne, jak i pytanie o ich alternatywy. Wypracowaniem tych ostatnich, zajmowały się już insurekcje andyjskie kolejnych dekad.

Po drugie, jak pisze Stern, niepowodzenie powstańczych wysiłków Juana Santosa na terenie wyżu andyjskiego, nie oznaczało braku woli i gotowości do walki ze strony mieszkańców terenów górskich. Jak pokazała historia, sam *spiritus movens* rebelii nie był jednak w stanie dokonać zbrojnej rekonkwisty Andów. Zdaniem badacza, przeszkód na drodze Santosa było wiele, a większość z nich wynikała z ówczesnej polityki władz limskich wobec terenów bezpośrednio zagrożonych inwazją amazońskich powstańców. Przede wszystkim ogromny na ówczesne czasy stopień militaryzacji Tarmy i Jaujy oraz rozbudowana sieć agentów pośród ludności tubylczej, nie pozwalały na podjęcie skutecznej ofensywy ze wschodu, która w warunkach tak dużego rozproszenia geograficznego była wciąż narażona na dekonspirację i porażkę militarną w przypadku walki na otwartym polu. Dużą rolę w tłumieniu powstańczych nastrojów w regionie odegrały również akcje prewencyjne i represyjne, których inicjatorem była pełniąca funkcję głównej bazy wojskowej środkowego i północnego Peru Tarma. Ważny jest też czynnik społeczny – szczególna pozycja lokalnej szlachty indiańskiej, która ze względów historyczno-gospodarczych, stanowiła na tym terenie uprzywilejowaną (w porównaniu z innymi regionami) grupę społeczną, funkcjonującą w ścisłym sojuszu z miejscowymi elitami kreolskimi⁵⁰.

Biorąc pod uwagę jedynie bezwzględne szacunki dotyczące potencjału militarnego, ruch Santosa nie mógł być traktowany przez władze wicekrólestwa jako siła zagrażająca systemowi kolonialnemu. Symboliczne i propagandowe znaczenie rebelii *Niezwycięzonego* docenili jednak jej badacze, którzy analizując przebieg osiemnastowiecznych insurekcji, dojrzelili w działalności Santosa prekursorskie rozwiązania, zarówno w dziedzinie akcji

⁵⁰ Szerzej patrz: Stern 1990: 77–81.

zbrojnych (*guerra de guerrillas* w oparciu o taktykę tzw. *foco*)⁵¹, jak i ideologii ruchu (walka o niepodległość). W świetle tych opinii, kulminacyjne wydarzenie w dziejach indiańskich powstań, jakim była Wielka Rebelia, stanowiło kontynuację wszystkich wcześniejszych buntów, które skutecznie wyniszczały system nie tyle siłą, co swoją powtarzalnością⁵².

Ciekawość budzi jednak fakt, że między upadkiem rebelii Juana Santosa (1752 rok), a wybuchem powstania Túpaca Amaru II (rok 1780), na terenie peruwiańskiej prowincji nie doszło do żadnego zrywu, który stanowiłby militarne wyzwanie dla władz w Limie. Również w trakcie powstańczej dekady lat 80. XVIII wieku, pokój w środkowej i północnej *sierze* zakłócały wprawdzie liczne, niemniej ograniczone w swym zasięgu protesty, które przybierały najczęściej formę lokalnych zamieszek. Najprawdopodobniej nie posiadały one łączności z Wielką Rebelią z południa, choć często inspirowały się nią lub przynajmniej manifestowały poparcie dla działalności Túpaca Amaru II⁵³. Zdaniem S. Sterna, źródło względnego spokoju na prowincji było przez dekady to samo, czyli skuteczna polityka bezpieczeństwa ze strony kolonii, w założeniach której *sierra* środkowa i północna stanowiły dwa z trzech najsilniej zmilitaryzowanych regionów Peru (trzecim było wybrzeże, strzeżone przez wojsko królewskie tak przed zagrożeniem wewnętrznym, jak i zewnętrznym)⁵⁴.

⁵¹ *Guerra de guerrillas*, czyli walka partyzancka, której podstawę stanowi – wg teorii m.in. Mao Zedonga, Régisa Debraya, czy Ernesta Che Guevary – taktyka *foco*. Polega ona na tworzeniu ognisk rewolucji (hiszp. *foco*) wśród lokalnej ludności wiejskiej, celem integrowania cywilów z partyzantami i przygotowania ich (teoretycznego i praktycznego) do walki. Po zakończeniu tego etapu działań możliwa jest stopniowa konfrontacja sił partyzanckich ze stroną rządową i przystąpienie do okrażania miast z terenów wsi; szerzej na ten temat patrz: Kowalewski 1978, Guevara 1961.

⁵² Carlos A. Romero cytowany w Bouroncle 1963: 63 oraz O'Phelan Godoy 1976: 74–79, Campbell 1990: 118–121.

⁵³ Można do nich zaliczyć bunty w miejscowości Jauja w 1780 i 1781 r., w Tarmie w 1780 r., Otusco w 1780 r., Huancie w 1781 r., Chungui w 1781 r., Vischongo w 1781 r. oraz Huarochiri w 1783; szerzej patrz: Stern 1990: 86–88, Husson 1990: 60, Curatola 1986: 73, O'Phelan Godoy 1988: 224.

⁵⁴ Szerzej: Stern 1990: 81–89, Bouroncle 1963: 81.

2.3. WIELKA REBELIA

Zupełnie inaczej wyglądała natomiast sytuacja na południu wicekrólestwa, gdzie na straży porządku stały przede wszystkim lokalne milicje kreolskie. Topograficzny i kulturowy dystans, jaki dzielił te tereny od Limy, jak również brak nadzoru wojskowego oraz administracyjny i gospodarczy chaos, wywołany niedawnymi zmianami przebiegu granic wicekrólestwa⁵⁵, stwarzały znacznie lepsze warunki dla rozwoju buntów antykolonialnych, które zaczęły wybuchać ze wzmożoną siłą pod koniec lat 70. XVIII wieku. Na największy z nich, tzw. Wielką Rebelię,łożyło się kilka powstań indiańskich, które w latach 1780–1783 opanowały znaczne połacie dzisiejszego departamentu Cuzco i Puno w Peru oraz La Paz i Potosí w Boliwii⁵⁶.

Co ciekawe, rebelią kierowały dwa ośrodki, które, mimo iż funkcjonowały odrębnie, zainicjowały działania zbrojne niemal w tym samym czasie. Jednym z nich była miejscowość Macha na terenie nowo powstałego Wicekrólestwa Rzeki La Platy (obecnie prowincja Chayanty, dep. Potosí w Boliwii), gdzie w sierpniu 1780 rozpoczęły się pierwsze działania zbrojne Indian Ajmara. Nazywano ich katarystami od nazwiska miejscowego aktywisty indiańskiego i przywódcy rebelii, Tomása Katariego⁵⁷. Trzy miesiące później, 1400 km na północ od Machy, w miejscowości Tungasuca (dystrykt Tinty, prowincja Canas, dep. Cuzco w Peru), Indianie Keczua pojmali znienawidzonego *corregidora*, Antonia de Arriagę i wydali na niego wyrok śmierci za nadużycia wobec podlegającej mu ludności. Inicjatorem akcji był zamożny i wpływowy Metys, José Gabriel Condorcanqui, który, wywodząc swoje pochodzenie w linii żeńskiej od ostatniego władcy Tahuantinsuyu, Túpacamaru I, objął przywództwo nad powstaniem jako Túpac

⁵⁵ Jak wspomniałam, w roku 1776 Korona powołała czwarte wicekrólestwo ze stolicą w Buenos Aires, w którego granicach znalazło się odłączone od Limy Górne Peru wraz z kopalnią w Potosí; Grabowska-Popow 2004: 9.

⁵⁶ O'Phelan Godoy 1976: 70–71.

⁵⁷ Hiszp. *cataristas*.

Amaru II. Od jego imienia, peruwiańskie siły powstańcze zwane były amarystami⁵⁸.

Historycy do dziś nie są zgodni, czy przywódcy obu rebelii mieli ze sobą kontakt i czy planowali podjęcie wspólnej walki z systemem kolonialnym. Zdaniem L. Campbella, José Condorcanqui, który dysponował trzystoma mułami transportującymi towary między Cuzco, La Paz i Potosí, musiał przynajmniej słyszeć o działalności braci Katari⁵⁹. W źródłach historycznych brakuje jednak dowodów na istnienie między nimi świadomej współpracy. Według najbardziej rozpowszechnionej wersji historii Peru, ideologiem Wielkiej Rebelii był Túpac Amaru II, a walki pod wodzą braci Katari stanowiły jedynie echo jego działalności. Niemniej, zarówno B. Lewin, jak i C.D. Valcárcel, uważali, że dokumenty z epoki pozwalają uznać inicjatywę Tomása Katariego za samoistną rebelię, zrodzoną na gruncie miejscowych problemów społecznych⁶⁰. Deprecjacja jego osiągnięć wydaje się więc błędna, choć jej źródła są łatwo wytłumaczalne. Przede wszystkim tereny, na których działał T. Katari, znajdowały się od 1776 roku poza jurysdykcją Limy, co sprawiło, że historiografia peruwiańska umieściła go niejako na marginesie dziejów kolonii. Ponadto, w osiemnastowiecznych źródłach historycznych odnaleźć można znacznie więcej informacji na temat życia i działalności Túpaca Amaru II, niż Tomása Katariego. Ta dysproporcja w ilości materiałów źródłowych wynika głównie z faktu, iż podczas gdy pierwszy z nich słynął ze swej epistolograficznej twórczości, drugi był najprawdopodobniej analfabetą. Poza tym, funkcjonująca współcześnie w charakterze symbolu walki o wolność i sprawiedliwość społeczną postać Túpaca Amaru II, uległa wyraźnej mityzacji i sakralizacji już po jego tragicznej śmierci, która okazała się

⁵⁸ Hiszp. *amaristas*. Szerzej patrz: Posern-Zieliński 1974: 105–113, Campbell 1990: 119 i 128, Klarén 2004: 152–156, Wojtczak 2007: 75–76 i 84, Roel-Pineda 2004: 31.

⁵⁹ Campbell 1990: 126.

⁶⁰ Valcárcel 1980; odniesienie do tez Lewina (1957) podają za: Campbell 1990: 126–127.

momentem przełomowym, zarówno w dziejach kolonii, jak i kultury inkaskiej⁶¹.

Co ciekawe, jeśli porównać biografie José G. Condorcanquiego i Tomása Katariego z okresu przed wybuchem rebelii, znajdziemy w nich wiele podobnych lub wręcz identycznych elementów. Obaj przywódcy przed rozpoczęciem działalności zbrojnej prowadzili kilkuletnią dysputę z władzami centralnymi, której celem była poprawa warunków bytowych Indian poprzez ustawowe zmiany w systemie kolonialnym. W przypadku José Condorcanquiego, żądania wobec Limy dotyczyły potwierdzenia jego praw do odziedziczonego po ojcu tytułu kacyka⁶², ograniczenia samowoli *corregidorów* oraz zmniejszenia świadczeń osobistych nałożonych na ludność tubylczą, w tym likwidacji systemu monopolistycznego handlu oraz *mity*. Brak reakcji władz centralnych na wysyłane przez J.G. Condorcanquiego pisma, skłonił go do osobistej wizyty w stolicy wicekrólestwa, której przebieg z jednej strony utwierdził go w przekonaniu o własnej bezsilności wobec aparatu urzędniczego, a z drugiej zainspirował ideami oświeceniowymi, przełożonymi później na grunt kultury inkaskiej. Jeśli chodzi o Tomása Katariego, jego działalność publiczna polegała przede wszystkim na próbach zdyskredytowania niekompetencji i nieuczciwości lokalnych urzędników, z którymi walka zakończyła się bezowocną wyprawą do Buenos Aires⁶³.

Co istotne, zignorowani przez stołeczne audyencje przywódcy, wrócili w swe rodzinne strony przekonani o istnieniu spisku kasty urzędniczej, której ofiarą padała zarówno ludność tubylcza, jak i panujący w Hiszpanii monarcha. Aby uprawomocnić swoje plany podjęcia działań zbrojnych, obaj powołali się na tzw. listy królewskie (*reales cédulas*), czyli nadzwyczajne uprawnienia w walce ze zdrajcami Korony, które mieli otrzymać w czasie

⁶¹ Szerzej patrz: Campbell 1990: 125–128, Posern-Zieliński 1974: 108 i 113.

⁶² Tytuł obejmował swą jurysdykcją miejscowości Tungasuca, Surinama i Pampamarca w dystrykcie Tinty, prowincji Canas, dep. Cuzco; zobacz więcej: Valcárcel 1980: 17, O'Phelan Godoy 1988: 224, Wojtczak 2007: 76.

⁶³ Szerzej: O'Phelan Godoy 1988: 231–232, 258–259, Szemiński 1982: 112–124, Campbell 1990: 12, Hernández González 2012: 398.

osobistego spotkania z wicekrólem⁶⁴. Obaj deklarowali także lojalność wobec władcy Hiszpanii i, zdaniem historyków, wierzyli, że sprzeciwiając się skorumpowanym urzędnikom, stają w obronie interesów Korony. Jak pisze J. Szemiński w swoim porównaniu postaci José Condorcanquiego i Tomása Katariego, każdy z nich „opuszcza swój świat (Kay Pacha), utożsamiany z własną grupą etniczną (Canas, Macha) i wkracza do świata zewnętrznego (Lima, Buenos Aires), związanego z królem, Hiszpanami [...] oraz władzą. [Tam] otrzymuje list królewski [...], który nadaje mu moc wprowadzenia zmian i reorganizacji własnego Kay Pacha”⁶⁵.

Deklarowane przez obu przywódców posłuszeństwo wobec monarchii hiszpańskiej, nie było jednak jednoznaczne z odrzuceniem tubylczej tradycji i symboliki. Obok terminologii zapożyczonej z języka hiszpańskiej administracji, w publicznym dyskursie J. G. Condorcanquiego i Tomása Katariego pojawiały się millenarystyczne odwołania do ery panowania Inków oraz elementów kultur prekolumbijskich, których ilość i propagandowa siła rosły wraz z rozwojem działań zbrojnych. Stając do walki z reżimem kolonialnym, obaj przywódcy wcielili się w rolę tubylczych mesjaszów, a podając się za potomków boga Słońca i władców indiańskich, przyjęli imiona Amaru i Katari⁶⁶.

Co ważne, mesjanizm obu wodzów opierał się na koncepcji powrotu boga-stwórcy, Inkarriego, którego ponowne przyjście zwiastowało apokaliptyczny kataklizm *pachacuti* i początek nowej, sprawiedliwszej ery. Ze względu na cechy emancypacyjne mitu o Inkarrim, warto przyjrzeć się bliżej jego treści. Według andyjskich wierzeń, bóstwo to było stwórcą mniejszych istot nadprzyrodzonych lub nawet założycielem Cuzco i cywilizacji inkaskiej. Jego losy splotły się z dziejami ludności tubylczej w okresie hiszpańskiej konkwisty. Pokonany w starciu z Bogiem

⁶⁴ Szemiński 1990: 170–171.

⁶⁵ Tamże: 171. W kosmogonii Inków *Kay Pacha* to ziemski świat ludzi. W języku keczua termin ten oznacza dosłownie „ten świat”; tłum. za Guardia Mayorga 1997: 106 i 131.

⁶⁶ Oba słowa w językach keczua i ajmara oznaczają „węża”, należącego, według kosmogonii Inków, do tej samej rodziny ich przodków, co będący symbolem przemian grom; Campbell 1990: 125.

katolickim, Inkarrí przyjął postać ziemskiego króla bez głowy, będącego wcieleniem dwóch władców inkaskich zgładzonych przez Hiszpanów: Atahualpy (został uduszony metodą *garoty* na rozkaz F. Pizarra w 1533 roku) oraz Túpaca Amaru I (ścięty w Cuzco w 1572 roku). Porażka bóstwa w walce z Hiszpanami nie była więc ostateczna. Według wierzeń, zarówno ciało, jak i głowa Inkarriego błakały się po Andach, by świadczyć o nieśmiertelności dynastii Inków i w stosownym *pachacuti* objawić się w roli mesjasza⁶⁷. Pod koniec XVIII wieku panowało powszechne przekonanie, że José G. Condorcanqui i Tomás Katari mogą być reinkarnacją zregenerowanego Inkarriego. Wiarę w powrót herosa umacniała wówczas popularna przepowiednia o wielkiej rebe lii indiańskiej, której wybuch zapowiadano na rok 1777 (tzw. „rok trzech siódemek”) oraz szesnastowieczne, profetyczne wizje świętych katolickich – św. Róży z Limy i św. Franciszka Solano – obiecujące powrót królestwa w ręce pierwszych władców⁶⁸.

Uwagę przykuwa jednak fakt połączenia odniesień do indiańskiego i europejskiego systemu władzy wewnątrz jednej ideologii powstańczej, opartej na swoistym triumwiracie katolickiego Boga, hiszpańskiego króla i reprezentanta dynastii Inków. Co ważne, ta społeczna i kulturowa heterogeniczność propagandowej terminologii była szczególnie charakterystyczna dla dyskursu peruwiańskiego bohatera Wielkiej Rebelii, José G. Condorcanquiego. Wynikało to najprawdopodobniej z faktu,

⁶⁷ Szerzej patrz: Posern-Zieliński 1985: 7–9, Castro-Klarén 1990: 409–411, Curatola 1986: 80–85, Kania 2010: 58–63.

⁶⁸ Szerzej: Campbell 1990: 123, 165 i 175–179 oraz Kania 2010: 61–63. Uprzedzając nieco fakty dodam, że przywołanie postaci bóstwa w dyskursie obu przywódców okazało się tragicznym paradoksem. Zarówno José G. Condorcanqui, jak i Tomás Katari ponieśli bowiem okrutną śmierć z rąk Hiszpanów, co zniweczyło plany restytucji Tahuantinsuyu i wpisało ich losy w treść stale ewoluującego mitu o Inkarrim, którego A. Posern-Zieliński nazwał „syntezą trzech wielkich historycznych postaci indiańskiej przeszłości”; Posern-Zieliński 1985: 8 (pisząc o trzech postaciach, autor miał na myśli powszechną percepcję bóstwa Inkarrí jako symbolu męczeństwa Atahualpy, Túpaca Amaru I i J.G. Condorcanquiego. Jak wspomniałam, informacje, jak i odwołania do postaci Tomása Katariego, są w historii Peru bardzo rzadkie).

iz ruch Túpac Amaru II dysponował zapleczem społecznym o niespotykanym, jak dotąd, stopniu wieloetniczności i wieloklasowości.

W chwili wybuchu rebelii, szeregi zwolenników kacyka z Tinty zasiły nie tylko uznające go za autorytet masy indiańskie, ale również czarnoskórzy niewolnicy, metyscy chłopci i kupcy oraz Kreole, pośród których znajdowali się zarówno lokalni właściciele ziemscy i handlarze, jak i przedstawiciele niższego duchowieństwa⁶⁹. Kluczem do początkowego sukcesu podejmowanych przez J.G. Condorcanquiego akcji mobilizacyjnych, była konsekwentnie realizowana strategia integracyjna, zbudowana na naczelnym hasle rewolucji moralnej, prowadzonej w imię wartości chrześcijańskich. Walka z demoralizacją miała uderzać przede wszystkim w skompromitowaną administrację kolonialną. Jej reprezentantów Túpac Amaru II identyfikował zarówno według pochodzenia⁷⁰, jak i sprawowanego urzędu⁷¹. Idea powszechnej odnowy moralnej była jednak nierozzerwalnie związana z reformistycznymi postulatami J.G. Condorcanquiego, których treść opierała się na społecznych i gospodarczych interesach poszczególnych grup etnicznych. Mimo iż skonstruowany w ten sposób program był równie niejednorodny, co skład społeczno-kulturowy ruchu, w całości wiązał się z bieżącymi konsekwencjami głębokiego kryzysu kolonii, o którym wspomniano już przy

⁶⁹ Valcárcel 1980: 15, Flores Galindo 1995: 353, O'Phelan Godoy 1988: 241–242, Hernández González 2012: 398.

⁷⁰ Nazywając ich *europesos*, *peninsulares*, *chapelones* lub *puka kunkas*, co w jego rozumieniu oznaczało białych urodzonych w Hiszpanii. *Europeos* to w jęz. hiszp. Europejczycy. *Peninsulares* – osoby urodzone na Półwyspie Iberyjskim. *Chapelones* i *puka kunkas* (drugie z pojęć oznacza w jęz. keczua „czerwone szyje”, tłum. za: Guardia Mayorga 1997: 111 i 139) to mające obraźliwy charakter, popularne określenia Hiszpanów używane przez Indian. Warto podkreślić, że wszystkie te pojęcia Túpac Amaru II rozumiał wąsko, odnosząc je jedynie do Hiszpanów. Podlegli mu Indianie stosowali jednak szersze znaczenie jego słów, co niosło ze sobą niekontrolowaną przez dowództwo eskalację przemocy. Więcej na ten temat w dalszej części podrödziału.

⁷¹ Atakując najczęściej *corregidorów*, alkadów i kacyków. Szerzej patrz: Cahill 1999: 9–12, Szemiński 1982: 122–125, Szemiński 1990: 164–168, 174, Valcárcel 1980: 20–21, Campbell 1990: 128–129, O'Phelan Godoy 1988: 241–242.

okazji ogólnej charakterystyki osiemnastowiecznych insurekcji andyjskich.

I tak, najliczniejszy adresat rewolucyjnego dyskursu Túpaca Amaru II, czyli indiańscy chłopci, mieli stanąć do pojedynku z rządami Limy jako grupa ponosząca w największym stopniu ciężar wszelkich zmian w systemie kolonialnym oraz podlegająca ciągłemu ubożeniu na skutek rozwoju demograficznego i narastającej rywalizacji o ziemię. Ludność indiańskochłopska liczyła więc przede wszystkim na zmniejszenie rozmiarów ciężającej jej eksploatacji gospodarczej, w tym powstrzymanie wzrostu trybutu i zniesienie systemu monopolistycznego handlu oraz *mity* w kopalniach Potosí i Huancaveliki, które bezprawnie korzystały z pracy przymusowej chłopów, zamieszkujących tereny formalnie niepodlegające ich administracji⁷². W wymiarze politycznym postulaty J.G. Condorcanquiego, jako reprezentanta ludności tubylczej, łączyły się z hasłami rewolucji moralnej i dotyczyły obalenia tzw. „złych rządów” limskiej administracji, czyli powszechnego bezprawia kasty urzędniczej. W zamian zapowiadało natomiast restytucję władzy dynastii Inków⁷³. Co ważne, mało wyrazisty projekt rekonstrukcji inkanatu oficjalnie nie wiązał się z wypowiedzeniem posłuszeństwa hiszpańskiemu królowi. W dokumentach z epoki brakuje jednak szczegółowych informacji na temat jego wizji porewolucyjnego ładu⁷⁴. Dziś trudno stwierdzić,

⁷² Szerzej: Valcárcel 1980: 15–21, O’Phelan Godoy 1988: 230–233 oraz o *reperto*: Stern 1990: 55–60, Hidalgo Nuchera 2012: 454–456.

⁷³ Campbell 1990: 129 oraz Szemiński 1982: 135–137, Hernández González 2012: 398.

⁷⁴ W źródłach historycznych znaleziono zapis wypowiedzi Micaeli Bastidas, żony J.G. Condorcanquiego, który wskazuje na możliwą hierarchię w nowym ładzie porewolucyjnym. Według dokumentów M. Bastidas wyznała, iż jej mąż „zostanie zabrany do Hiszpanii, gdzie Król mianuje go Kapitanem Generalnym”; cyt. za: Szemiński 1990: 170. Użyta przez nią terminologia wskazywałaby jednak na postawę zachowawczą Túpaca Amaru II, gotowego pełnić funkcję publiczną w ramach administracji kolonialnej. To samo sugeruje treść jedyne go dokumentu autorstwa J.G. Condorcanquiego, w którym przywódca użył pełnej tytulatury, będącej synkretycznym zestawieniem tytułów inkaskich i hiszpańskich: „Don José I, z Łaski Boga Inka-Krół Perú, Santa Fé, Quito, Chile, Buenos Aires, i Kontynentów Mórz Południa...”; cyt za: tamże: 171.

czy używanie sugerującego dynastyczne pochodzenie imienia Túpac Amaru II oraz tytułu inki-króla mogły wiązać się z planami powołania wasalnego wobec Korony królestwa neinkaskiego, czy może natywistyczną koncepcją budowy niezależnej monarchii, opartej na tradycjach Tahuantinsuyu⁷⁵.

Nie ulega jednak wątpliwości, że służąca mobilizacji oraz integracji grup społecznych i etnicznych propaganda Condorcanquiego osiągnęła, przynajmniej w początkowej fazie rebelii, zamierzone cele. Jak można się domyślać, ludność tubylcza zdecydowanie chętniej poparła koncepcję Túpaca Amaru II, jako suwerennego inki, niż wasala króla hiszpańskiego. Według naocznych świadków rebelii, część populacji indiańskiej otwarcie uważała go za reprezentanta dynastii Inków i oddawała mu cześć oraz posłuszeństwo godne przywódcy duchowego, przygotowywanego do objęcia kuzkeńskiego tronu. Liczne odwołania do kultury inkaskiej spełniły więc zamierzone cele propagandowe przynajmniej w wymiarze percepcji społecznej przywództwa José Condorcanquiego. Uwiarygodniały jego misję jako wodza i umacniały zbiorową tożsamość mas indiańskich, które, funkcjonując od trzech wieków w systemie gospodarczym kolonii, uległy wyraźnej deetniczacji i homogenizacji. W ten sposób czynnikiem integrującym Indian stała się przede wszystkim inkaska symbolika i charyzma Condorcanquiego jako inki-króla oraz szeroko propagowane przez niego postulaty rewindykacyjne (społeczno-gospodarcze), a nie świadomy projekt polityczny. Niemniej, jak pisał L. Campbell, rewitalizowane przez Túpaca Amaru II hasła utopii andyjskiej, nie mogły być precyzyjnym odniesieniem do epoki Tahuantinsuyu, o której pamięć zmierzała przez wieki jednokierunkowo ku mityzacji. Ówczesne nawiązania

⁷⁵ D.C. Valcárcel był jednym ze zwolenników pierwszej z tez, uważając, że celem J.G. Condorcanquiego było stworzenie wicekrólestwa Cuzco, podległego Koronie ale kierowanego przez potomków dynastii inkaskiej; Valcárcel 1980: 22. Inni badacze są jednak zgodni, że polityczna warstwa programu J.G. Condorcanquiego była niekompletna i niekonsekwentna, a zawarty w niej dualizm sugerowanego systemu władzy (monarchia hiszpańska i inkanat) pełnił przede wszystkim funkcje propagandowe; Posern-Zieliński 1974: 109, Campbell 1990: 139–140, Hernández González 2012: 398.

do tradycji prekolumbijskich wpisywały się raczej w ogólną atmosferę osiemnastowiecznego, kuzkeńskiego renesansu Indian i nie zapowiadały restytucji imperium w jego przedkolonialnym kształcie⁷⁶. Z kolei zdaniem A. Posern-Zielińskiego, program rewolucji Túpaca Amaru II zawierał przede wszystkim wysoce racjonalne postulaty społeczne, a ich millenarystyczno-zbawczy charakter był produktem swobodnej interpretacji mas oraz pośmiertnej heroizacji postaci José Condorcanquiego⁷⁷.

Mówiąc o ludności indiańskiej jako społecznym potencjale Wielkiej Rebelii, nie można jednak zapominać, iż nie cała społeczność tubylcza południowego Peru należała do grona zwolenników Túpaca Amaru II. Poparcie Indian dla jego działań we wstępnej fazie rebelii ograniczało się przede wszystkim do szczybla lokalnego (prowincje Canas i Canchis oraz Quispicanchis w dep. Cuzco). Były to rodzinne strony José Condorcanquiego, których mieszkańcy od lat uznawali jego autorytet jako swego reprezentanta przed władzami kolonialnymi⁷⁸. Jak pisze Scarlett O'Phelan Godoy, o skali poparcia dla działań Túpaca Amaru II decydowały w największym stopniu łączące go z okolicą więzy pokrewieństwa oraz gęsta sieć współpracy gospodarczej⁷⁹. Niemniej, w wymiarze regionalnym, stosunek do jego rewolucyjnych projektów był często obojętny lub wręcz antagonistyczny. Co ważne, ten ostatni charakteryzował przede wszystkim rywalizujących z Condorcanquim kacyków oraz kuzkeńską szlachtę inkaską. Obie grupy były gospodarczo związane z kolonią, co pozwoliło im roztoczyć szerokie wpływy na okoliczne kacykaty i hacjendy. Antyhiszpański bunt Túpaca Amaru II zagrażał więc ich interesom, a przywołanie tradycji prekolumbijskich niebezpiecznie polaryzowało wyciszone

⁷⁶ Szerzej: Campbell 1990: 120 i 128 oraz Klarén 2004: 154–155, Curatola 1986: 73.

⁷⁷ Posern-Zieliński 1974: 109.

⁷⁸ Szerzej patrz: Mörner, Trelles 1990: 97–100, O'Phelan Godoy 1988: 230–232.

⁷⁹ Sam Condorcanqui przyznał w jednym z manifestów, że propaganda rebelii była możliwa dzięki kontaktom jego *arrieros* z wioskami leżącymi przy szlakach handlowych; szerzej: O'Phelan Godoy 1988: 231–233.

w okresie kolonii podziały etniczne wewnątrz podporządkowanego im chłopstwa metysko-indiańskiego⁸⁰.

Brak poparcia ze strony wysoko sytuowanych warstw indiańskich, nie przesądzał jednak o losie rebelii. Polityczny potencjał ruchu, niosący ze sobą perspektywę realnych zmian w istniejącym porządku społecznym, opierał się bowiem na grupie progresywnych Kreoli i Metysów, zmobilizowanych do uczestnictwa w ruchu Túpaca Amaru II przez hasła walki antykolonialnej. Zintegrowaniu tej grupy z szeregi indiańskich powstańców, służył wykorzystywany w propagandzie J.G. Condorcanquiego motyw Boga katolickiego oraz króla Hiszpanii jako zwierzchnika rebelii. Dzięki widocznej akceptacji chrześcijańskiego monoteizmu, J.G. Condorcanqui zdobywał przychyłność niższego duchowieństwa, które było skłonne poprzeć emancypacyjne postulaty rebelii, ale obawiało się, iż w sferze religijnej mobilizacja mas tu bylczych oznaczać będzie zwrot ku idolatrii. Dla kreolsko-metyskich zwolenników powstania, motywy Boga i Korony stanowiły ideologiczne spoiwo ruchu, potencjalną ochronę przed widmem rewanżu ze strony podporządkowanych jej społeczności oraz narzędzie legitymizujące jej współpracę z Túpakiem Amaru II, jako jednej z frakcji wieloetnicznego ruchu reformistycznego, występującego przeciw skorumpowanym rządóm Limy. Ich udział w Wielkiej Rebelii był niewątpliwie jedną z pierwszych prób wzmocnienia własnej pozycji polityczno-gospodarczej poprzez zrzucenie hiszpańskiego jarzma kolonialnego – na razie na rzecz utworzenia samodzielnego wicekrólestwa podległego Koronie. Warto jednak podkreślić, że pod koniec XVIII wieku o gotowości części kuzkańskich Kreoli i Metysów do walki z systemem kolonialnym decydowała już nie tylko kumulacja doświadczeń wielowiekowego podporządkowania reprezentującym Madryt *peninsulares*. Na południu wicekrólestwa narastał bowiem coraz wyraźniej poważny kryzys gospodarczy, wywołany rozdzieleniem

⁸⁰ Do największych rywali J.G. Condorcanquiego należeli: Mateo Pumacahua z Chinchero w Cuzco, Diego Choquehuanca z Azángaro w Puno i Pedro Sahuaraura z Oropesy w Cuzco. Szerzej: Valcárcel 1980: 26, Campbell 1990: 125–130, *Dzieje...* 1977: 88.

Cuzco i Potosí nową granicą administracyjną, osłabieniem lokalnego rynku tkanin przez masowy import tanich tekstyliów brytyjskich oraz stale rosnącymi podatkami. W rezultacie część kreolsko-metyskich elit dostrzegła w rebelii Condorcanquiego szansę obrony przed poważnym zagrożeniem dla jej interesów gospodarczych, jakie generowała ówczesna polityka ekonomiczna kolonii⁸¹.

Emancypacyjne cele Túpaca Amaru II okazały się również motorem mobilizacji środowisk ciemnoskórych niewolników, którym udział w rebelii miał zapewnić status wolnych obywateli. Według C.D. Valcárcela, ich integracja z ruchem była początkowo spontaniczna, a sprowokował ją nakaz egzekucji wolnego Zambo, wydany przez *corregidora* Tinty, Antonia de Arriagę. Gotowość niewolników do współpracy z José Condorcanquim wyraźnie wzmocniły jednak jego abolicyjne deklaracje, które szybko znalazły pokrycie w czynach. 16 listopada 1780 roku, czyli zaledwie dwanaście dni po wybuchu rebelii, jej przywódca ogłosił pierwszy w historii Peru dokument znoszący niewolnictwo, tzw. *Dekret o Wolności*⁸². Sukces przyjętej taktyki przypieczętowało wkrótce militarne zwycięstwo pod Sangararą (18 listopada 1780 roku), po którym wyraźnie wzrósł autorytet inki, a szeregi jego rebelii zasilili przedstawiciele wyzyskiwanych kast⁸³.

Jak pisał C.D. Valcárcel, treść licznych pism i rozporządzeń wydanych w okresie rebelii przez José Condorcanquiego wskazywała na fakt, że głównym przedmiotem jego obaw była trwałość wieloetnicznej formuły ruchu⁸⁴. Według tych samych źródeł, strategią służącą koncyliacji i kulturowej integracji zwaśnionych społeczności miało być oparcie ideologii rebelii na fundamencie wartości chrześcijańskich, ujętych w synkretycznym stopie z tubylczą symboliką religijną. Ten ideologiczny amalgamat oddziaływał bo-

⁸¹ Szerzej na ten temat: O'Phelan Godoy 1988: 241–245, Posern-Zieliński 1974: 108–112, Klarén 2004: 138–145, Valcárcel 1980: 22–23 i 26–27 oraz *Dzieje...* 1977: 83–84.

⁸² Hiszp. *Bando de Libertad*.

⁸³ Zobacz: O'Phelan Godoy 1988: 243–244, Valcárcel 1980: 17, 22–23 i 29, Flores Galindo 1995: 353.

⁸⁴ Valcárcel 1980: 17.

wiem na świadomość wszystkich grup etnicznych i społecznych, wchodzących w skład rebelii. Dokumenty z epoki wskazują na fakt, iż Túpac Amaru II potępiał wszystkich „niemoralnych”, czując się uprawnionym do walki z zepsuciem kolonii zarówno przez hiszpańskiego króla, jak i katolickiego Boga, którzy funkcjonowali w jego wyobraźni jako zamorscy zwierzchnicy, zdradzeni przez niewiernych, hiszpańskich poddanych. Ci ostatni określani byli przez przywódcę rebelii mianem „skazanych na piekło apostatów, zdrajców króla, niechrześcijan”, którzy „dotychczas uniemożliwiali ludowi poznanie prawdziwego Boga”⁸⁵. Jak zauważa J. Szemiński, taka percepcja *peninsulares* i ich Boga, ujęta w ramy powszechnej rewolucji moralnej, oznaczała interpretację rebelii jako walki między dobrymi chrześcijanami, reprezentowanymi przez powstańców, i złymi, reprezentowanymi przez Hiszpanów⁸⁶.

Postawa J.G. Condorcanquiego wobec chrześcijaństwa zmieniła się jednak w trakcie rozwoju działań zbrojnych i była uzależniona od rodzaju adresata jego dyskursu. Po kilku tygodniach działań zbrojnych, gdy szeregi rebeliantów opuściła większość złąknionej o swe życie ludności kreolskiej i metyskiej, a ruch stał się ewidentnie indiański, Túpac Amaru II zaczął silniej manifestować swoją niezależność oraz autorytet inki-króla, sięgając przy tym coraz częściej do symboliki prekolumbijskiej i rezygnując jednocześnie ze znaków poddaństwa wobec Boga katolickiego i króla Hiszpanii⁸⁷.

⁸⁵ Cyt. za: Szemiński 1990: 165–167.

⁸⁶ Warto zaznaczyć, że choć cytowane powyżej słowa dotyczące hiszpańskich kolonizatorów przypisywane są Túpakowi Amaru II, podobne treści pojawiały się wielokrotnie zarówno w wypowiedziach jego żony, Micaeli, jak i innych wodzów rebelii, m.in. Diega Cristóbalą oraz Túpaca Katariego i kierowane były głównie pod adresem *corregidorów*; szerzej: Szemiński 1990: 184. Przekonanie rebeliantów o moralnej wyższości nad *peninsulares* potwierdza również przytoczone przez L. Campbella pismo Túpaca Amaru II do Antonia de Areche (wizytatora kolonii z ramienia króla). W jego treści przywódca rebelii porównuje siebie do „pasterza Dawida, walczącego o wyzwolenie Izraelitów (czyli Indian) spod władzy faraonów (Hiszpanów) poprzez pojedynek z Goliatem (rządem w Limie); za: Campbell 1990: 139.

⁸⁷ Tamże: 131–133.

Co istotne, pierwotna wizja sił powstańczych, jako ruchu wieloklasowego i wieloetnicznego, zaczęła ulegać erozji już na początku rebelii. W stopniowej konfrontacji założeń teoretycznych propagandy José Condorcanquiego z realiami działań zbrojnych najbardziej nietrwały okazał się sojusz Indian ze środowiskami kreolsko-metyskimi. Wydarzeniem przełomowym była wspomniana już bitwa pod Sangararą, która zburzyła mit o bezsilności warstw nieuprzywilejowanych wobec struktur kolonialnych, wabiąc w szeregi rebelii reprezentantów różnych grup społeczno-kulturowych. Na fali tego triumfu Condorcanqui wydał jednak brzemienne w skutkach decyzje. Prawdopodobnie w odwecie za masakry dokonane w Sangararze przez Hiszpanów, nakazał on swoim siłom spalić miejscową świątynię i wymordować kreolskich mieszkańców wioski⁸⁸. Wzmocniło to obawy jego biało-metyskich sprzymierzeńców, że słabo kontrolowana rebelia zmierza ku mściwej wojnie rasowej między Indianami i białymi. Już wcześniej efemeryczny sojusz zaczęły osłabiać pogłoski o przypadkach kanibalizmu wśród rebeliantów, rewitalizacji kultu *huacas* oraz rytualnym charakterze egzekucji A. Arriagi, której świadkowie donosili o fanatycznym poddaństwie tubylczych mas wobec kierującego ceremonią Túpaca Amaru II. Coraz częstszym powodem konfliktów między aktorami rebelii były również inwazje indiańskich chłopów na posiadłości ziemskie Kreoli i Metysów, którym José Condorcanqui obiecał poszanowanie ich własności prywatnej. W konsekwencji nieindiańscy członkowie ruchu zaczęli opuszczać jego szeregi, nierzadko wstępując do sił rojalistycznych⁸⁹.

Większość współczesnych historyków uważa, iż model Wielkiej Rebelii jako wieloetnicznej i wieloklasowej rewolucji antykolonialnej istniał jedynie w sferze projektów jej przywódcy. Wraz z rozwojem działań zbrojnych okazało się bowiem, że sam Condorcanqui

⁸⁸ Krwawy akt zemsty pozostawił po sobie 576 ofiar śmiertelnych, w tym kobiety i dzieci szukające schronienia w kościele; szerzej: Campbell 1990: 13, Mörner, Trelles 1990: 97–100, *Dzieje...* 1977: 87, Klären 2004: 156.

⁸⁹ Szerzej patrz: Cahill 1999: 9–10, Szemiński 1982: 122–123, *Dzieje...* 1977: 87–88, Hernández González 2012: 398, Campbell 1990: 126–131, Grabowska-Popow 2004: 87.

– wykształcony i zaznajomiony z progresywnymi środowiskami kreolsko-metyskimi Cuzco i Limy – zupełnie inaczej rozumiał ideę walki antykolonialnej i antyhiszpańskiej niż popierający go Indianie. Na dalekiej prowincji hasła rebelii legitymizowały krwawe rozwiązania dawnych antagonizmów i akty przemocy na białej (hiszpańskiej i kreolskiej), jak również metyskiej ludności, zbiorowo utożsamianej ze zjawiskiem wyzysku gospodarczego. Selektywne kryteria identyfikacji wroga zastosowane przez Túpaca Amaru II („niemoralni” Hiszpanie i urzędnicy królewscy) ludność tubylcza zastąpiła masowymi⁹⁰. Jak pisze D. Cahill, „Możemy stwierdzić z całą pewnością, że indiańscy rebelianci powszechnie zabijali Kreoli pod fałszywym pretekstem, że byli to przebrani Hiszpanie. Zresztą nie potrafili odróżnić jednych od drugich, [...] uważając ich nierzadko, za genetycznie tożsamy”⁹¹. Ostatni Kreole opuścili szeregi ruchu na początku 1781 roku, na wieść o próbach nawiązania współpracy między siłami Túpaca Amaru II i wojskami katarystów, znanymi już wówczas z okrucieństw wobec białych⁹².

Co więcej, wraz z rozwojem działań zbrojnych rebelia zaczęła tracić nie tylko wielokulturowy, ale również ogólnoindiański charakter. Po zwycięstwie pod Sangararą, część wojska powstańczego została wysłana przez José Condorcanquiego w stronę jeziora Titicaca. Przemarsz rebeliantów na południe był z jednej strony demonstracją siły przed historycznymi rywalami rodu Túpaca Amaru II, a z drugiej próbą neutralizacji terenów zamieszkałych przez popierających katarystów Indian Ajmara. Pozyskanie nowych zwolenników, jak również oczyszczenie tych ziem z władz kolonialnych było tym ważniejsze, iż w najbliższych planach rebeliantów znajdował się atak na Cuzco, którego jednak nigdy nie udało im się zdobyć⁹³. Kilka miesięcy po nieudanej próbie przeję-

⁹⁰ Szerzej patrz: Posern-Zieliński 1974: 108–109, Campbell 1990: 130–132, Szemiński 1990: 165–166, Hernández González 2012: 398.

⁹¹ Cahill 1999: 9.

⁹² Campbell 1990: 135–137.

⁹³ Podążający na południe amaryści, którymi dowodził przyrodni brat inki, Diego Cristóbal Túpac Amaru, przekroczyli ówczesną granicę między wicekrólestwami i dotarli do prowincji Azángaro oraz Collao w dep. Puno (od 1796 r. obszar Wicekrólestwa Peru). Podjęte przez nich działania agitacyjne

cia miasta Túpac Amaru II został zdradziecko pojmany na terenie swojej kryjówki w Langui (prowincja Canas) i brutalnie stracony po spektakularnym procesie 18 maja 1781 roku⁹⁴.

Śmierć przywódców nie oznaczała końca działań powstańczych, które, z powodu pacyfikacji rejonów Tinty przez wojska królewskie, skoncentrowały się teraz na terenie Górnego Peru. Nowym centrum powstańczym zostało Azángaro⁹⁵, a na jego czele stanął Diego Cristóbal. Jego wojsko cieszyło się w rejonie jeziora Titicaca dość dużym poparciem dzięki agitacyjnym sukcesom ekspedycji z końca 1780 roku. Mieszkańcy punieńskiego płaskowyżu należeli wprawdzie do grup Indian Ajmara i byli oddzieleni od Cuzco nową granicą administracyjną, ale czuli się historycznie i ekonomicznie związani z Peru⁹⁶. Dalszą ekspansję sił amarystów w kierunku południowym utrudniało jednak inkaskie pochodzenie ich przywódców, które budziło wrogość pośród dumnych ze swego oporu wobec Inków ludów Colla i Lupaca, zamieszkujących płaskowyż okalający La Paz⁹⁷.

oraz reorganizacja sił zbrojnych okazały się jednak taktyką chybną, gdyż dały Hiszpanom czas na przygotowanie obrony Cuzco. Gdy pod koniec grudnia 1780 r. rozpoczął się odwrót rebeliantów ku północy, w murach miasta czekało już na nich wojsko królewskie sprzymierzone z dwudziestoma kacykami indiańskimi, w tym m.in. Mateem Pumaccahuą i wspierane przez lokalnych *corregidorów*. Siły powstańcze prowadzone przez Túpacę Amaru II kontynuowały ataki do 10 stycznia. Po klęsce pod Cuzco oraz fiasku ekspedycji na Andahuaylas (potencjalnego źródła zaopatrzenia dla rebelii), pokonani rebelianci wycofali się w rejon Tinty. Co ważne, porażka amarystów zbiegła się w czasie ze śmiercią Tomása Katariego, zamordowanego w styczniu 1781 r. przez Hiszpanów. Kierujący dalej siłami katarystów jego bracia – Dámaso i Nicolás – zadeklarowali wprawdzie poddaństwo wobec Túpacę Amaru II, niemniej obie frakcje nie zdążyły już zawiązać stałego sojuszu. W kwietniu 1781 r. Dámaso i Nicolás zginęli w egzekucji po przegranej bitwie z wojskami królewskimi pod La Platą (obecnie Sucre w Boliwii). Szerzej: Campbell 1990: 128–132, O'Phelan Godoy 1988: 258–259, Kania 2010: 61, *Dzieje...* 1977: 85.

⁹⁴ Więcej na temat egzekucji Túpacę Amaru II: Roel Pineda 2004: 31–33, Szemiński, Ziółkowski 2006: 299–302, Wojtczak 2007: 9–13.

⁹⁵ Ówczesnie Wicekrólestwo Rzeki La Platy, obecnie dep. Puno w Peru [przyp. J.P.-S.]

⁹⁶ Więcej na ten temat: O'Phelan Godoy 1988: 259, Szemiński 1982: 135.

⁹⁷ Jest to teza J. Campbella; szerzej Campbell 1990: 133.

Sytuację w regionie zasadniczo odmieniło dopiero pojawienie się Juliana Apasy – charyzmatycznego przywódcy z Sicasiki w okolicy La Paz, który po śmierci braci Katari stanął na czele połączonych sił tubylczych Górnego Peru i przyjął imię Túpac Katari, deklarując jednocześnie chęć współpracy z rządem powstańczym w Azángaro. Symboliczny dualizm tożsamości Juliana Apasy zawarty w jego przydomku miał sugerować jedność Indian wobec wspólnych celów. Jego związki z kulturą Ajmara i jednocześnie wola poddaństwa wobec kuzkańskiego inki mogły zaowocować triumfem planowanego ataku na La Paz⁹⁸. Praktyka tej współpracy okazała się jednak zgodna z pierwotnymi obawami José Condorcanquiego, który zdawał sobie sprawę, że źródłem wewnętrznych sporów w ruchu może być jego heterogeniczność. Wraz z rozwojem indiańskiej ofensywy na terenie Górnego Peru, wewnętrznej spójności ruchu zaczęły zagrażać antagonizmy międzykulturowe, podsycające rywalizację między siłami amarystów i katarystów⁹⁹. Jedno ze źródeł sporu stanowiła kwestia przywództwa, które spoczywało niezmiennie w rękach Diega Cristóbal i jego młodych krewnych, mimo iż działania zbrojne toczyły się teraz na terenach zamieszkałych przez grupy Ajmara. Rywalizacja o stanowiska istniała zresztą od pierwszych tygodni rebelii i wynikała z polityki integracyjnej José Condorcanquiego, który obsadzał najwyższe władze nowej administracji jedynie swoimi krewnymi. Strategia ta wprawdzie wzmacniała zaufanie między dowódcami, ale jednocześnie zniechęcała potencjalnych sojuszników amarystów klanowym i hermetycznym charakterem przywództwa ruchu. W efekcie, sukcesorzy Condorcanquiego nie

⁹⁸ Szerzej patrz: O'Phelan Godoy 1988: 259 oraz Posern-Zieliński 1974: 113–114, Hernández González 2012: 398–399.

⁹⁹ W latach 50. XX w. J. Rowe uznał, iż źródło dyskryminacyjnej postawy amarystów wobec innych kultur stanowił „nacionalizm inkaski”. Pojęcie to było powszechnie stosowane do lat 80. przez badaczy z nacjonalistycznego nurtu historiografii (m.in. Roel Pineda 2004: 23–36). Współcześnie termin ten uważa się za mało precyzyjną kalkę pojęciową, która błędnie interpretuje charakter ruchów indiańskich z XVIII w.; szerzej na ten temat: Rowe 1954, Campbell 1990: 118–119, Flores Galindo 1995: 353, Szemiński 1990: 174–183, por. Kania 2010: 59–63.

potrafił podzielić się władzą z Julianem Apasą, który tymczasem umacniał swoją pozycję pośród katarystów, legitymując się nawet tytułem króla i nowego Inkarriego. Pochodną tego procesu szybko okazał się opór Indian Ajmara z okolic La Paz wobec perspektyw powrotu do politycznej dominacji potomków dynastii inkaskiej¹⁰⁰.

Zdaniem współczesnych historyków, decydujący wpływ na klęskę rebelii miała jednak radykalizująca się postawa katarystów dowodzonych przez Juliana Apasę, która coraz wyraźniej odbiegała od tupacamarystowskich projektów społecznej i etnicznej integracji, prowadząc do prześladowań lub eksterminacji wszystkich społeczności niewywodzących się z kultury Ajmara¹⁰¹. W konsekwencji, Wielka Rebelia zaczynała nabierać charakteru bratobójczej wojny między frakcjami indiańskimi, tracąc przy tym swój antykolonialny potencjał.

Jak pokazała historia, wewnętrzny rozkład struktur powstańczych wpisywał się w szerszy kontekst kulturowej, społecznej i ekonomicznej dezintegracji Indian, która pod koniec XVIII wieku przyniosła kres epoce „tubylczego odrodzenia”. Wielka Rebelia zakończyła się wprawdzie podpisaniem układu pokojowego z władzami kolonii (Sicuaní, 27 stycznia 1782 roku), niemniej nie był on inicjatywą obu frakcji powstania, a rokowania z Hiszpanami doprowadziły ostatecznie do aresztowania i egzekucji zarówno Túpaca Katariego, jak i Diega Cristóbal¹⁰². Jednocześnie, od maja 1781 roku, trwała konsekwentna akcja niszczenia natywistycznej symboliki Inków przez władze kolonialne, której wymownym początkiem było poćwiartowanie ciała Túpaca Amaru II i jego krewnych w czasie egzekucji w Cuzco oraz spalenie ich domostw i dokumentów. Inicjatorem nowej, antywywrotowej polityki Korony był królewski wizytator w Cuzco, Antonio de Areche, który wydał serię dyspozycji zakazujących wykorzystywania elementów kultury i tradycji Inków jako nośni-

¹⁰⁰ Zobacz: Campbell 1990: 127–128, Szemiński 1990: 179–183.

¹⁰¹ Campbell 1990: 137–138, Szemiński 1990: 166–168.

¹⁰² Szerzej patrz: Campbell 1990: 138, Roel Pineda 2004: 36–37, Hernández González 2012: 399.

ków treści rewolucyjnych. Wprowadzone zakazy dotyczyły między innymi noszenia strojów i insygniów inkaskich, sporządzania portretów Indian i dokumentów genealogicznych oraz używania tytułów kacyka lub inki. Ważną dyspozycją Areche była także intensyfikacja nauczania języka hiszpańskiego celem całkowitej eliminacji języka keczua z życia codziennego Indian¹⁰³.

Co ważne, „powstańcza koniunktura”, o której pisał S. Stern, zdołała przetrwać okres wzmożonych prześladowań ze strony władz kolonii. Rebelianckiego ducha podtrzymywały przede wszystkim echa działalności Túpaca Amaru II, a jego mityzująca się postać patronowała nowym formom oporu zarówno w wymiarze religijnym (mesjanizm), jak i społeczno-politycznym (reformy proindiańskie). W opinii F. Barclay i F. Santosa, przez cały XVIII wiek w Peru panowała „atmosfera końca świata”, którą podtrzymywały opowieści i znaki zapowiadające paruzję Inkarriego¹⁰⁴. Materializacją tych proroctw były wizerunki oraz oznaki obecności Túpaca Amaru II, ukazujące się mieszkańcom różnych zakątków kolonii i interpretowane jako dowody wezwania danej miejscowości do walki¹⁰⁵. Dalsze dzieje Peru nie przyniosły jednak kolejnego zrywu Indian na miarę działań José

¹⁰³ Jeśli chodzi o likwidację indiańskiej tytulatury, w pierwszej kolejności proces ten dotknął osoby z tytułem kacyka lub kuraki, którym udowodniono udział w Wielkiej Rebelii. Już w 1783 r. zaczęto też stopniowo likwidować dziedziczość tych stanowisk. Jednocześnie wprowadzono jednak reformy służące poprawie sytuacji Indian: w 1784 r. oficjalnie zniesiono *reparto* i *mitę*, a audiencje zastąpiono intendencjami (likwidując stanowisko *corregidora* i zastępując je *subdelegado*). W roku 1809 r. wicekról Abascal przywrócił granice kolonii sprzed 1776 r.; szerzej patrz: Roel Pineda 2004: 34–35, Posern-Zieliński 1974: 108 i 120, Kania 2010: 63–66, Grabowska-Popow 2004: 10–12 i 31, Hernández González 2012: 399.

¹⁰⁴ Opinię badaczy podają za: Flores Galindo 1990a: 194 (oryg. z: F. Barclay, F. Santos, *De la ideología mesiánica a la ideología apocalíptica*, „Debate”, 20.07.1983).

¹⁰⁵ Jednym z najlepiej zbadanych przykładów rebelii inspirowanych ruchem José Condorcanquiego był silnie zideologizowany, ale słaby militarnie bunt w Huarochiri w 1783 r. Dowodził nim domniemany kuzyn Túpaca Amaru II, Felipe Velasco Túpac Inca. Szerzej na temat buntów inspirowanych Wielką Rebelią: Stern 1990: 87, Posern-Zieliński 1974: 116–117, Roel-Pineda 2004: 36–37, Grabowska-Popow 2004: 34–35.

Condorcanquiego, a społeczno-kulturowe reperkusje Wielkiej Rebelii oraz zmieniająca się sytuacja polityczna na zewnątrz i wewnątrz wicekrólestwa prowadziły do dalszej homogenizacji i uprzedmiotowienia ludności indiańskiej jako wyobcowanego uczestnika antykolonialnych ruchów kreolsko-metyskich. Renesans inkaski zakończył się wraz z erą insurekcji andyjskich, co przełożyło się na niewielkie zainteresowanie problematyką tubylczą pierwszej połowy XIX wieku przez następne dwieście lat historiografii peruwiańskiej.

Rozdział 3

ROLA INDIAN W DZIEWIĘTNASTOWIECZNYCH PROCESACH NARODO- I PAŃSTWOWO- -TWÓRCZYCH

3.1. INDIANIE A EMANCYPACJA KOLONII

Mimo ograniczonej liczby badań nad charakterem działalności Indian w ramach ruchów kreolsko-metyjskich z początku XIX wieku, zainteresowanie problematyką tubylczą tego okresu przez długi czas podtrzymywały studia nad związkami ery insurekcji andyjskich z epoką wojen niepodległościowych. O popularności tych zagadnień zadecydował przede wszystkim rozwój nacjonalistycznego nurtu historiografii w latach 40. i na przełomie lat 60./70. XX wieku, który wskazywał na Wielką Rebelię jako początek ogólnonarodowej walki o niepodległość Peru¹. Utopijne koncepcje źródeł republiki zracjonalizowali współcześni badacze, mający świadomość, iż przebieg insurekcji andyjskich oraz związana z nim zmiana relacji interetnicznych pod koniec XVIII wieku, utrudniały powstanie wspólnego, kreolsko-indiańskiego-metyjskiego projektu narodowego. Ich zdaniem Wielka Rebelia przyczyniła się do wzrostu lojalności elity limskiej wobec Korony, potęgując, tym samym, skalę prześladowań

¹ M.in. Rowe 1954, C.D. Valcárcel 1946 i 1947, Lewin 1957, Roel Pineda 1971, Bouroncle 1949; szerzej na temat tego nurtu w *Słowie wstępnym*.

wobec oddolnych inicjatyw niepodległościowych². Jednocześnie teza ta była poddawana modyfikacjom w przypadku wybranych regionów prowincji, w tym przede wszystkim Cuzco i Górnego Peru, w których, ze względu na dystans od Limy, silną identyfikację regionalną oraz tradycje koegzystencji Indian i Kreoli, podejmowano – w okresie poprzedzającym wojny o niepodległość – najwięcej prób obalenia porządku kolonialnego³.

Współcześni badacze są zgodni, iż brak potencjału współpracy między społecznościami Dolnego Peru z przełomu XVIII i XIX wieku nie oznaczał zaprzepaszczenia emancypacyjnego dorobku ruchów tubylczych. Według dość powszechnej dziś tezy, powtarzalność buntów z ery insurekcji andyjskich była zapowiedzią początku końca kolonii, a w połączeniu z długotrwałym kryzysem ekonomicznym i erozją autorytetu Korony doprowadziła do nieodwracalnej destabilizacji sytuacji wewnętrznej w wicekrólestwie⁴.

Kolejne stulecie wypełniły próby budowy nowych struktur politycznych i społecznych wolnej republiki, w których partycypowali, najczęściej w zmienionych rolach, wszyscy aktorzy dziejów kolonii. Za osie dziewiętnastowiecznej historii Peru uważa się powszechnie dwa międzynarodowe konflikty zbrojne: walki niepodległościowe z lat 1821–1824 oraz wojnę z Chile w latach 1879–1883 (tzw. wojnę o Pacyfik lub wojnę o saletrę). Wysoka ranga tych wydarzeń w historiografii peruwiańskiej wynika nie tylko z ich wymiaru politycznego, ale również znaczenia obu konfliktów dla historii mobilizacji społecznych i procesów narodotwórczych. Co niezmiernie istotne, skład i struktura jednostek wojskowych biorących udział w obu wojnach, stanowią ilustrację procesu zmiany relacji międzyetnicznych, trwającego od czasu

² Szerzej: Bonilla 1990: 209–210, Stern 1990: 203–204, Grabowska-Popow 2004: 35, Posern-Zieliński 1974: 119–121, Husson 1990: 60, Flores Galindo 1995: 353, Szemiński 1982: 172–181.

³ Antyhiszpańskie nastroje były tu jednak tłumione zarówno przez wzmocnioną administrację królewską, jak i boleśnie doświadczonych w okresie Wielkiej Rebelii przeciwników amarystów; szerzej: Grabowska-Popow 2004: 35, Stern 1990: 203–204.

⁴ Stern 1990: 89–90, Posern-Zieliński 1974: 120, Bonilla 1990: 210–211, Kapsoli 1987: 191–192, Contreras, Cueto 2007: 79–84.

upadku Wielkiej Rebelii i widocznego już w okresie zrywów antyhiszpańskich z początku XIX wieku⁵. Wspomniane wcześniej uprzedmiotowienie mieszkańców *sierry*, pełniących w dziewiętnastowiecznych mobilizacjach kreolsko-metyskich rolę zaplecza społecznego, wiązało się nie tylko z przeobrażeniami w wewnętrznej hierarchii ruchów z udziałem Indian, ale również determinowało zmiany w charakterze przywództwa oraz treści postulowanych przez daną rebelię reform. Zdaniem S. Sterna, na początku XIX wieku doszło do wyraźnego osłabienia utopijnych projektów politycznych inicjowanych przez przywódców indiańskich (m.in. restytucja Tahuantinsuyu), które zastąpiono kreolską wizją państwa peruwiańskiego, odrzucającą aktywizm Indian jako antynarodowy. Kwestia tubylcza pozostała przedmiotem projektów reform, ale formułowanych teraz przez elitę kreolsko-metyską w duchu protoindygenizmu i liberalizmu⁶.

Zmiany w strukturze ruchów niepodległościowych z początku XIX wieku wiązały się również z wykorzystaniem nowych form organizacji sił indiańskich, znanych już wówczas pod pojęciem *montoneras*. Według Małgorzaty Grabowskiej-Popow, pierwsze jednostki „zorganizowanych według kulturowego modelu wspólnot [...] i powstających samorzutnie na czas walki oddziałów indiańskich”⁷ pojawiły się w Peru w epoce Wielkiej Rebelii. W czasie buntów antyhiszpańskich z początku XIX wieku *montoneras* były wykorzystywane samodzielnie lub wcielane do wieloetnicznych oddziałów partyzanckich (*guerrilli*) przez kreolsko-metyskie elity przywódcze⁸. Dzięki ciągłości walk emancypacyjnych

⁵ Mowa tu o rebeliach z lat 1805–1815, które poprzedziły erę walk wyzwoleniczych. Więcej na ich temat w dalszej części podrödziału.

⁶ Szerzej: Stern 1990: 94–95. Co ciekawe, Alberto F. Galindo wskazuje na elementy protoindygenistyczne w programach ruchów poprzedzających wojnę o niepodległość, m.in. kuzkeńskiej rebelii Gabriela Aguilara i Manuela Ubaldego z 1805 r. Promotorami wczesnego indygenizmu byli również *Libertadorzy*; więcej na ten temat w dalszej części książki oraz Flores Galindo 1990a: 198–199.

⁷ Grabowska-Popow 2004: 61; zobacz też: tamże: 52.

⁸ W literaturze poświęconej historii walk partyzanckich w Peru brakuje konsekwencji w stosowaniu terminów *guerrillas* i *montoneras* jako nazw formacji różnego typu. Jest to spowodowane przede wszystkim brakiem szczegółowych informacji na ten temat w źródłach historycznych oraz zmiennym

w pierwszych dekadach XIX wieku, oba typy formacji przetrwały na terenach Górnego i Dolnego Peru do czasu wojny o niepodległość, w której brały udział zarówno po stronie sił wywoleńczych, jak i rojalistycznych. W okresie wczesnej republiki część indiańskich *montoneras* zaangażowała się w walki polityczne między rywalizującymi ze sobą lokalnymi przywódcami, wchodząc z nimi w relacje patron–klient i funkcjonując w charakterze ich zaplecza militarnego. W czasie wojny o Pacyfik istniejące już oraz nowo powstałe jednostki partyzanckie zostały wcielone do wojska narodowego, by po upadku Limy stać się trzonem kampanii oporu wobec chilijskiej okupacji⁹. Po zakończeniu działań zbrojnych część z nich przekształciła się w zorganizowane grupy rabusiów, przyczyniając się do eskalacji nabierającego na sile od początku XIX wieku zjawiska *bandolerismo*, czyli włóczęgostwa o bandyckim charakterze¹⁰.

Będące następstwem Wielkiej Rebelii marginalizacja i uprzedmiotowienie Indian doprowadziły na początku XIX wieku do osłabienia samodzielnych form protestu tubylczego, który zaczął się jednak odradzać już w drugiej połowie tego samego

rozumieniem tych pojęć na przestrzeni dziejów. Ponieważ w przypadku moich rozważań nt. ruchów XIX-wiecznych skład etniczny opisywanych jednostek nieregularnych jest zagadnieniem kluczowym, wszędzie, gdzie pozwala mi na to dostępność informacji, przestrzegam rozróżnienia sił partyzanckich na *guerrilli* jako formacje i wieloetniczne (najczęściej z udziałem m.in. ludności indiańskochłopskiej) oraz indiańskie *montoneras* – powstające samodzielnie lub ewentualnie z inicjatywy dowódców kreolsko-metyskich. Jednocześnie w przypadkach, w których dane zagadnienie dotyczy zarówno *guerrilli*, jak i *montoneras*, aby uniknąć powtarzania tych terminów, nazywam je grupami partyzanckimi. Podobne rozróżnienie tych pojęć nie dotyczy jednak organizacji XX-wiecznych. Wszystkie występujące w Ameryce Łacińskiej (w tym również w Peru) mniej więcej od połowy XX w. partyzantki – znane jako *guerrille* – były bowiem lewicowymi ugrupowaniami rewolucyjnymi. W tym samym czasie pojęcie *montoneras* praktycznie wyszło z użycia i pojawiło się jedynie na krótko na początku lat 80. w odniesieniu do sił samoobrony chłopskiej z terenów środkowej *sierry* w Peru [przyp. J.P.-S.]. Więcej na ten temat w rozdz. 4. i 5.

⁹ Szerzej patrz: Pérez Mundaca 1997: 63–71, Roel Pineda 2004: 86–89, Manrique 1978: 81–101, Mallon 1990: 219–260, Bonilla 1990: 209–218, Kapsoli 1987: 139–149, Walker 1990: 107–136.

¹⁰ Więcej na ten temat w dalszej części podrödziału.

stulecia w reakcji na pierwsze efekty przemian ustrojowych. Nowy kontekst polityczny wpłynął na dywersyfikację i regionalizację indiańskich rebelii, nabierających teraz indywidualnego charakteru w zależności od społeczno-gospodarczej specyfiki regionu. Wiek XIX to również okres postępującej laicyzacji ruchów tubylczych, która przebiegała jednocześnie z zapoczątkowanym w okresie kolonialnym procesem przejścia od celów politycznych (antyhiszpańskich) do społecznych (agrarnych). Zmiana treści protestu nie oznaczała jednak, iż mobilizacje andyjskie wieku XIX straciły zupełnie religijny i natywistyczny charakter. Elementy mesjanizmu oraz kontrakulturacjonizmu i utopii andyjskiej istniały w ich programach jeszcze w XX wieku, stając się jednak najczęściej nośnikami postulatów społecznych związanych z walką o ziemię i wolność osobistą¹¹.

Zanim jednak doszło do powstania republiki i odrodzenia mobilizacji indiańskich, w latach 1809–1815 peruwiańską prowincję wstrząsnęła seria wieloetnicznych rebelii antykolonialnych, będących wynikiem chaosu wywołanego przemianami politycznymi na Półwyspie Iberyjskim. Większość z tych mobilizacji kontynuowała osiemnastowieczne tradycje buntów antyhiszpańskich, skierowanych przeciwko nadużyciom ze strony przedstawicieli Korony. Ze względu na brak własnego projektu niepodległości, w historiografii peruwiańskiej występują one jako lokalne bunty antykolonialne poprzedzające erę walk wyzwoleniczych¹².

Ich zwiastunem była rebelia w Cuzco w 1805 roku, która zarówno w wymiarze czasowym, jak i ideologicznym, rozegrała się niejako na styku dwóch okresów historycznych: insurekcji andyjskich i walk niepodległościowych. Podczas gdy ideologia rebelii czerpała swoje treści bezpośrednio z osiemnastowiecznego renesansu Inków, struktura etniczna i hierarchia wewnątrz ruchu stanowiły już odzwierciedlenie przemian

¹¹ Szerzej patrz: Posern-Zieliński 1974: 122–128 i 141, Flores Galindo 1990a: 188–189, 1995: 358.

¹² Niektóre z tych rebelii uprzedziły wojnę o niepodległość, przyłączając się w drugiej dekadzie XIX w. do kampanii lapatańskich wojsk wyzwoleniczych na terenie Górnego Peru; więcej na ten temat w dalszej części podrödziału.

kulturowo-społecznych wywołanych marginalizacją Indian po 1781 roku. Co ważne, spoiwem kultur rebeliantów były (podobnie jak w przypadku ruchu Túpaca Amaru II) chrześcijaństwo i monarchia. Dynastia inkaska, przywrócona do władzy kosztem burbońskiej, miała stać na straży praw swoich poddanych, budując nowy porządek społeczno-polityczny opierający się na Słowie Bożym¹³. Co niezmiernie istotne, inspiratorami i przywódcami ruchu byli dwaj Kreole; Gabriel Aguilar i Manuel Ubalde – obaj wychowani i wyedukowani w duchu wiary katolickiej, której wartości skonfrontowane z dobrze znanymi im realiami życia Indian stały się źródłem refleksji nad moralnością systemu kolonialnego¹⁴. Co więcej, przeświadczenie o złej kondycji im przez Boga misji budowy nowego porządku nadawało ruchowi cech mesjanizmu, legitymizując zgłoszone przez G. Aguilara pretensje do tronu, jako wskazanego przez Boga sukcesora inków¹⁵. Wydaje się jednak, że wiara w boskie namaszczenie uśpiła czujność przywódców ruchu i w efekcie znacznie ułatwiła jego zdekonspirowanie. Inicjatorzy rebelii próbowali bowiem zarazić powstańczymi nastrojami ludność Arequipy, Huamangi i La Paz, wielokrotnie narażając się na wykrycie. Spisek został ostatecznie zdradzony przez bliskiego współpracownika M. Ubaldego, porucznika milicji – Mariana Lechugę. Przywódców ruchu pojmano i skazano na śmierć¹⁶.

¹³ Możliwe, że projekt polityczny rebelii inspirowany był rewolucją francuską i Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela; szerzej zobacz: Flores Galindo 1990a: 197–198.

¹⁴ Jak zauważył A. Flores Galindo, na moralny i intelektualny rozwój obu postaci miały duży wpływ nauki i działalność św. Tomasza oraz Bartolome de las Casas; szerzej patrz: tamże: 192–193 oraz Grabowska-Popow 2004: 44, Roel Pineda 2004: 37–38 i 62–63, Klarén 2004: 164.

¹⁵ Warto zaznaczyć, iż na początku rebelii jej przywódcy wskazali jako kandydata na monarchę domniemanego krewnego Huayny Capaca, Manuela Valverdego y Ampuera, niemniej po jego wycofaniu się z konspiracji, G. Aguilar uznał własne widzenia z dzieciństwa za źródło boskiego powołania do władzy; szerzej: Roca 1998: 52–54.

¹⁶ Więcej: Grabowska-Popow 2004: 45–46, Roel Pineda 2004: 37–38 i 62–63, Roca 1998: 54–55, Flores Galindo 1990a: 193–194, Klarén 2004: 164.

Rebelia miała wszelkie cechy *utopii andyjskiej*, rozwijając się właściwie poza kontekstem nowych realiów społeczno-politycznych kolonii. Projekt restytucji inkantatu pozbawiony był zarówno propozycji reform proindiańskich, jak również planów nawiązania równoprawnej współpracy z ludnością tubylczą. Zgodnie z opinią A. Floresa Galindy, Gabriel Aguilar i Manuel Ubalde byli typowymi reprezentantami peruwiańskiej inteligencji, nacechowanej paternalizmem i pozbawionej doświadczenia współpracy z ludnością indiańską jako podmiotem, a nie przedmiotem działania¹⁷. Oznacza to, iż wbrew tezom nacjonalistycznego nurtu historiografii, kuzkańskiej rebelii z 1805 roku nie można uznać za zryw Indian i niewolników¹⁸. Uczestniczący w niej Indianie (w tym również dwaj kacykowie) pełnili bowiem głównie rolę zaplecza społecznego, integrowanego wokół monarchicznych wizji kreolsko-metyskiej elity za pomocą synkretycznej, andyjsko-chrześcijańskiej symboliki. Obecne w ideologii ruchu odwołania do epoki inkantatu mogły stanowić zarówno przejaw natywizmu Indian, jak i regionalizmu wieloetnicznej społeczności Cuzco, identyfikującej się z andyjską symboliką, jako wyznacznikiem jej odmienności od Limy¹⁹.

Okres poprzedzający erę walk o niepodległość okazał się pasmem lokalnych buntów antykolonialnych, których wewnętrzna hierarchia i skład etniczny były zbliżone do ruchu M. Ubaldego i G. Aguilara. Jedynie na terenie Górnego Peru, które w 1809 roku wróciło w granice Wicekrólestwa Peru, rebelie miały bardziej indiański charakter²⁰. Co więcej, na skutek inwazji sił separatystycznych z Wicekrólestwa Rzeki La Platy na tereny Charcas, lokalne buntury wyraźnie wyprzedzały Dolne Peru w dążeniach

¹⁷ Jak wspomniałam, taka ocena działalności G. Aguilara i M. Ugaldego czyni z nich prekursorów peruwiańskiego indygnizmu; zobacz: Flores Galindo 1990a: 198–199.

¹⁸ Taką opinię znajdujemy m.in. w: Roel Pineda 2004: 38.

¹⁹ Szerzej: Grabowska-Popow 2004: 44–45, Flores Galindo 1990a: 187–199, Roca 1998: 52–54, Klarén 2004: 167–168.

²⁰ Ich przykładem były m.in. trzy rebelie 1809 r.: bunt w obronie kacyka w San Agustín de Toledo, indiańsko-murzyński zryw w Santa Cruz de la Sierra czy kreolsko-metysko-indiańska rebelia w La Paz; szerzej patrz: Roca 1998, Grabowska-Popow 2004: 49–68 i 99–100.

niepodległościowych. Ich przykładem było między innymi poparcie dla oddziałów laplatańskich w 1810 roku oraz udział tubylczych *montoneras* w tzw. „walkach republikańskich” w latach 1811–1815²¹. Nie można jednak zapominać, iż w przypadku większości konfliktów z tego okresu ludność indiańska walczyła w szeregach zarówno sił powstańczych, jak i królewskich. Zjawisko to było szczególnie widoczne na terenach Górnego Peru, gdzie w tłumieniu antyhiszpańskich buntów udział brały rojalistyczne oddziały pod wodzą Matea Pumacahuy i Manuela Choquehuanki²².

Echa działań separatystycznych z Charcas docierały przy pomocy emisariuszy na tereny Dolnego Peru, sprzyjając wybuchom lokalnych buntów przeciwko osłabionej administracji kolonialnej²³. Mimo iż adresatami antyhiszpańskiej agitacji były przede wszystkim polityczne elity i środowiska duchownych, wybrane hasła propagandy służyły również pozyskaniu poparcia ludności indiańskiej.

W przypadku co najmniej dwóch rebelii z drugiej dekady XIX wieku, mobilizacja Indian wpłynęła decydująco na przebieg działań zbrojnych. Pierwszą z nich było powstanie w Huánuco w 1812 roku, które stanowi przykład bardzo skutecznej manipulacji ludnością tubylczą przez lokalne elity kreolsko-metyskie, realizowanej poprzez połączenie motywu powrotu inki z wyzwolenczą działalnością wojsk laplatańskich. Ze względu na zasadniczą rolę Indian w zdobyciu i okupacji miasta, w historiografii peruwiańskiej rebelia w Huánuco przedstawiana jest często jako przykład zrywu indiańskiego. Dokumenty z epoki wskazują jednak na fakt, iż architektami konspiracji byli skłóceni z hiszpańskimi władzami decydenci z lokalnego *cabildo* oraz reprezentanci duchowieństwa. Stąd też zdaniem M. Grabowskiej-Popow, powstanie

²¹ „Republikański” – z jęz. hiszp. *republicuetas* – to pojęcie, które utworzył Bartolomé Mitre, używane w odniesieniu do terenów opanowanych na pocz. XIX w. przez różne grupy partyzanckie; zobacz: tamże: 57–68 i 100–103.

²² Szerzej: tamże: 62, Walker 1990: 116–117, Husson 1992: 81–85, Klarén 2004: 165.

²³ M.in. w Tacnie w 1811 i 1813 r. oraz w Tarmie w 1811 r. W obu przypadkach były to zrywy kreolsko-metyskie z udziałem oddziałów indiańskich; zobacz: Roel Pineda 2004: 38 i 65–66, Klarén 2004: 167.

w Huánuco było przede wszystkim następstwem lokalnej walki o władzę, która zachodziła nie tylko między zantagonizowanymi siłami „półwyspiarzy” oraz Kreoli i Metysów, ale również rywalizującymi ze sobą frakcjami buntowników. Widoczne wcześniej na przykładzie kuzkeńskiego zrywu G. Aguilara i M. Ubaldego elementy rewolucji moralnej i hasła walki z obciążeniami, funkcjonowały w tym przypadku jedynie w wymiarze propagandowym²⁴. Opracowując plan rebelii i mobilizując do jego wykonania Indian, przywódcy buntu najpierw wykorzystali gotowość społeczności tubylczej do walki z nadużyciami administracji kolonialnej (głównie nieuczciwością *subdelegados*), by następnie, w obliczu militarnej klęski powstania, ogłosić się ofiarami terrorku ze strony wrogich wobec Hiszpanów mas indiańskich. Co ważne, oddziały tubylcze prowadzone przez lokalnych alkaadów wydawały się zachowywać bezkrytyczne poddaństwo wobec naczelných (nieindiańskich) przywódców rebelii, które zostało jednak wypowiedziane w momencie podejrzenia o zdradę sprawy powstańczej przez przywódców buntu²⁵.

Podobny mechanizm walki o władzę miał miejsce w Cuzco, gdzie jednym z aktorów lokalnej sceny politycznej był przedstawiciel elity indiańskiej, Mateo Pumacchahua, pełniący od 1812 roku funkcję przewodniczącego Audiencji. Został mianowany na to stanowisko przez wicekróla F. Abascala jako weteran sił królewskich z okresu Wielkiej Rebelii oraz akcji pacyfikacyjnych w Górnym Peru. Służba Pumacchahuy w strukturach administracji kolonialnej zbiegła się z przełomowym wydarzeniem w historii Korony i wicekrólestwa, jakim były wybory do Korteżów i zaprzysiężenie konstytucji. W wyniku opóźnień w porządku wyborczym doszło

²⁴ Szerzej: Grabowska-Popow 2004: 76–81, Roel-Pineda 2004: 68–69, Amores Carredano 2012: 611.

²⁵ W trakcie okupacji Huánuco Indianie pozbawili władzy najwyższego dowódcę powstania, Dominga Berrospiego, którego oskarżono o zamiar porozumienia się z siłami królewskimi. Jego miejsce zajął Juan José Crespo y Castillo. Istnieje prawdopodobieństwo, że wykluczenie D. Berrospiego było wynikiem rywalizacji lub braku zgodności między przywódcami buntu. Rebelia trwała miesiąc i została ostatecznie stłumiona przez ekspedycję karną; Roel Pineda 2004: 68–69, Grabowska-Popow 2004: 76–77, Amores Carredano 2012: 611.

do sporów kompetencyjnych między prokrólewską Audiencją i bardziej postępowym (prokonstytucyjnym) *cabildo*, które, zagogniając napięcie w mieście, sprowokowały wicekróla Abascala do zdymisjonowania kacyka. Decyzja ta przekonała Pumacchahue do zwrócenia się przeciwko Koronie²⁶.

W przypadku rebelii w Cuzco pretekstem do zawiązania antyhiszpańskiego spisku przez lokalną elitę był narastający konflikt polityczny. Na jego kanwie w sierpniu 1814 roku doszło do zbrojnego buntu, zwanego powstaniem braci Angulo. Jego inspiratorami byli czterej bracia, José, Juan, Vicente i Mariano Angulo, pochodzący ze średnio zamożnej rodziny kreolsko-metyckiej. Najbliżej współpracował z nimi kleryk, Gabriel Béjar i hiszpański żołnierz, Manuel Hurtado de Mendoza. Jednym z dowódców sił rebelianckich został wówczas także Mateo Pumacchahua, którego udział w walce gwarantował miejskiej rebelii poparcie ze strony części ludności indiańskiej. Tym razem powiązanie hasel powrotu inki z działalnością wojsk laplatańskich wydawało się tym bardziej wiarygodne, iż wizje wielokulturowej postkolonialnej rzeczywistości materializowały się w osobie kacyka z Chinchero. Jak zauważyła M. Grabowska-Popow, popularność Matea Pumacchahuy wśród mieszkańców prowincji mogła wynikać z postrzegania jego osoby jako wzoru inkaskiego potomka – manifestującego swoje indiańskie pochodzenie, a jednocześnie szanowanego przez białych i zdolnego do zwycięskiej walki u boku wicekróla²⁷.

Poparcie ludności tubylczej, tak dla samego M. Pumacchahuy, jak i ruchu braci Angulo, nie było jednak powszechne – postawa części Indian wahała się wówczas od obojętności wobec zrywu do

²⁶ Szerzej: Hamnett 2000: 10–12, Roel Pineda 2004: 80–81, Klarén 2004: 167, Chirinos Soto 1991a: 21–22 oraz Contreras, Cueto 2007: 47, Amores Carredano 2012: 611.

²⁷ W opinii współczesnych badaczy inkaskie pochodzenie M. Pumacchahuy wydaje się wątpliwe, niemniej w XVIII w. wierzono w prawdziwość posiadanej przez niego dokumentacji genealogicznej. Sam kacyk wzmacniał własny wizerunek potomka inków za pomocą tradycyjnych strojów i symboliki; szerzej: Grabowska-Popow 2004: 82 i 88–90, a także Roel Pineda 2004: 80–81, Contreras, Cueto 2007: 46–48, Klarén 2004: 167–168.

jawnej współpracy z siłami królewskimi²⁸. Sam projekt polityczny rebelii nie był bowiem skierowany do ludności tubylczej ani w swojej formie, ani też treści. Wizja nowego państwa opierała się na modelu monarchii europejskiej (początkowo deklarowano lojalność wobec króla oraz konstytucji z 1812 roku), a hasła powstańcze nie mówiły o potrzebie reform proindiańskich. Wprawdzie propagandowy antyhegemonizm i deklaracje równości wszystkich obywateli mogły wiązać się z progresywnym projektem społeczno-politycznym, niemniej oficjalnie nie został on przedstawiony²⁹. Postulaty rebeliantów ulegały zresztą zmianom, stopniowo nabierając treści separatystycznych. Do dziś historycy nie są zgodni, czy powstańcy dążyli do niepodległości, autonomii, czy też transformacji ustrojowej wewnątrz imperium Korony. Pewne elementy wyraźnie niekonsekwentnej propagandy ruchu mogą wskazywać na plany połączenia sił i terytoriów kuzkańskich z Buenos Aires, co wykluczałoby zarówno poddaństwo wobec Limy, jak i odbudowę Tahuantinsuyu³⁰.

Zresztą, jak pokazała rebelia G. Aguilara i M. Ubaldego, na początku XIX wieku natywistyczne hasła restytucji inkanału wywoływały niejednorodny odbiór, przez co nie miały już takiej mocy oddziaływania na Indian. Najważniejszym elementem propagandy braci Angulo, kierowanym do mieszkańców prowincji, było więc hasło koronacji inki, którego, w tym wypadku, uosabiał Mateo

²⁸ Co zrozumiałe, największymi przeciwnikami rebelii byli inni kacykowie oraz dawni sprzymierzeńcy Túpaca Amaru II. Warto również dodać, iż źródła historyczne wskazują na fakt, że udział Indian w rebelii braci Angulo mógł wynikać w znacznym stopniu z nadzorowanej przez kacyka z Chinchero polityki przymusowej rekrutacji alkadów i podlegających im mas; zobacz: Grabowska-Popow 2004: 89 i 98, Hamnett 2000: 12, Chirinos Soto 1991a: 21–22, Amores Carredano 2012: 611, Contreras, Cueto 2007: 48.

²⁹ Co ciekawe, współczesne opracowania historyczne na temat ideologii ruchu wspominają o działalności młodego arequipeńskiego poety, Mariano Melgara, który pełnił rolę swego rodzaju barda rebelii, a jego utwory uważane są za protoindygenistyczne programy reform; szerzej: Klarén 2004: 168, Chirinos Soto 1991a: 22.

³⁰ Zmiany postulatów ruchu mogły wynikać zarówno z braku porozumienia między przywódcami, jak i nieznamości bieżącej sytuacji politycznej w Hiszpanii, informacje o której docierały na peruwiańską prowincję nawet z kilkumiesięcznym opóźnieniem; szerzej: Hamnett 2000: 12–14, Contreras, Cueto 2007: 48, Grabowska-Popow 2004: 87 i 91–93.

Pumacahua. Poza tym, biorąc pod uwagę przykład innych rebelii z tego okresu, można stwierdzić, iż podstawowym czynnikiem mobilizującym ludność tubylczą do udziału w akcjach powstańczych z początku XIX wieku była perspektywa zmiany lokalnych relacji interetnicznych, w tym przede wszystkim obalenia najsilniej eksploatującej ich strony konfliktu.

Jeśli chodzi o samego M. Pumacahuę (którego rojalistyczne poglądy były przed rebelią obecne tak w słowie, jak i czynie), badacze do dziś zastanawiają się nad przyczynami jego udziału w antyhiszpańskim zrywie. Większość z nich uważa, że źródłem nielojalności kacyka wobec Limy było poczucie krzywdy z powodu utraty stanowiska przewodniczącego Audiencji. Z kolei zdaniem M. Grabowskiej-Popow, o zmianie postawy Pumacahuę zdecydował jego oportunizm. Umiejętność oceny sytuacji pod kątem własnej kariery sugerowała kacykowi współpracę z powstańcami, którzy w zamian za udział w rebelii gwarantowali mu stopień marszałka polnego i stanowisko *subdelegado* w Calce (wcześniejsza walka po stronie sił królewskich zapewniła mu stopień pułkownika i następnie generała brygady)³¹.

Faktyczną rolę ludności indiańskiej w powstaniu braci Angulo ukazał rozwój działań zbrojnych. Po zajęciu Cuzco i powołaniu Rady Rządzącej, rebelianci przystąpili do organizacji trzech ekspedycji militarnych (w kierunku La Paz, Huamangi i Arequipy), których celem było rozprzestrzenienie powstania na pozostałe regiony Dolnego Peru oraz połączenie sił z wojskami laplatańskimi z Charcas. Na zajmowanych sukcesywnie terenach wicekrólestwa rebelianci otrzymywali szerokie poparcie ludności indiańskiej, która wyraźnie stanowiła o liczebnej sile powstania³². Jej udział w rebelii był świadomie wykorzystywany w propagandzie ruchu jako element zastraszania władz kolonii. Pozytywna postawa mieszkańców prowincji wobec działań zbrojnych nie przekładała się jednak na zaufa-

³¹ Szerzej: Contreras, Cueto 2007: 48, Grabowska-Popow 2004: 88–89 i 92, Chirinos Soto 1991a: 21.

³² Mimo to, w ścisłym dowództwie ruchu znajdował się tylko jeden Indianin – Mateo Pumacahua, który wraz z Vicentem Angulo stał na czele ekspedycji skierowanej do Arequipy; szerzej: Roel Pineda 2004: 80–88, Amores Carredano 2012: 611.

nie Kreoli i Metysów wobec mas indiańskich – traktowanych przedmiotowo i brutalnie pacyfikowanych w sytuacjach świadczących o wzroście samodzielności ich dowódców. Co ważne, autorytaryzm przywódczej elity niósł ze sobą zgubne dla przyszłości ruchu następstwa, potęgując skalę dezercji Indian i bratobójczych aktów przemocy. To, z kolei, osłabiało wiarygodność powstańców w oczach ludności nieindiańskiej, która, podobnie jak w przypadku rebelii Túpaca Amaru II, stopniowo opuszczała nie tylko szeregi ruchu, ale również tereny (w tym głównie miasta) objęte działaniami zbrojnymi. Symboliczną kulminacją postępującego rozkładu struktur ruchu było aresztowanie Matea Pumacahuy, który po przegranej bitwie pod Umachiri w marcu 1815 roku, został wydany władzom kolonii przez mieszkańców tupaamarystowskiej prowincji Tinty. Jeszcze w tym samym roku, rozległe tereny objęte działalnością powstańców zostały spacyfikowane przez wojsko królewskie³³.

W opinii wielu historyków niespójna propaganda i widoczna erozja szeregów ruchu nie umniejszały jego walorów emancypacyjnych. Jak uważał Jorge Basadre powstanie braci Angulo było jedynym przykładem rebelii peruwiańskiej, któraniosła ze sobą potencjał niepodległości i umożliwiała powstanie wieloetnicznej republiki bez ingerencji obcych wojsk. Na drodze do oddolnie wywalczonej wolności stanęła jednak strategicznie konserwatywna elita limska³⁴. Co ważne, depozytariuszem dążeń wolnościowych okazało się po raz kolejny południe wicekrólestwa, którego antagonizm wobec Limy był znacznie silniejszy niż lokalne podziały międzyetniczne. Po upadku kuzkeńskiej rebelii wizerunkiem walczących tego regionu pozostały liczne *guerrille*, które przeniosły swą działalność w odległe tereny górskie by w latach 20. wziąć udział w walkach niepodległościowych³⁵.

Jak pokazała historia, mimo iż projekt wolności Peru powstał poza jego granicami, zawarta w nim wizja społeczeństwa

³³ Szerzej patrz: Grabowska-Popow 2004: 95–97, Contreras, Cueto 2007: 48, Roel Pineda 2004: 87–88, Chirinos Soto 1991a: 22, Klarén 2004: 168, Amores Carredano 2012: 611.

³⁴ Odniesienie do opinii J. Basadrego podaję za: Klarén 2004: 168 oraz Contreras, Cueto 2007: 48.

³⁵ Szerzej: Roel Pineda 2004: 88–89, Grabowska-Popow 2004: 98.

peruwiańskiego stanowiła przedłużenie tendencji obecnych w wicekrólestwie od czasu upadku Wielkiej Rebelii. W epoce wojny o niepodległość z praktyki mobilizacji indiańskich definitywnie usunięto jednak czynnik kulturowy, który był do tej pory budulcem struktur społecznych, osłabiając tożsamość narodową na rzecz identyfikacji etnicznej lub regionalnej. W liberalnej republice indiańskość miała zostać zastąpiona peruwiańskością, a formacje wojskowe spełniać wyłącznie polityczne cele. Republikańska koncepcja obywatelstwa Indian nie znalazła jednak odzwierciedlenia w praktyce walk wyzwoleniczych. Ludność tubylcza nie uzyskała statusu trzeciej strony konfliktu, której upodmiotowienie czyniłoby z niej jednego z aktorów postkolonialnej sceny społeczno-politycznej. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku rebelii z początku XIX wieku, Indianie byli włączani do walk jako siły pomocnicze wojska wyzwolenczego, a uwzględniające ich dekrety i projekty reform miały charakter protoindygenistyczny³⁶. Zwiastunem przyszłej polityki republikańców były działania José de San Martína, który uczynił z istniejących już wieloetnicznych *guerrilli* i indiańskich *montoneras* jedynie zaplecze kreolskich sił wyzwoleniczych. Przeciwnikiem koncepcji San Martína był admirał Thomas Cochrane, który pozytywnie ocenił postawę Indian wobec idei niepodległości, wierząc, że przy odpowiedniej organizacji dowodzenia mogą oni stworzyć wojsko ludowe i stanowić potencjał zdolny samodzielnie wywalczyć Peru wolność. Sam Simón Bolívar zdecydował się jednak kontynuować dzieło San Martína – mimo iż jego generalna ocena postawy Peruwianczyków wobec sprawy niepodległości była negatywna, los decydujących starć z wojskiem królewskim (oblężenie Limy oraz bitwa pod Junín, 6 sierpnia i Ayacucho, 9 grudnia 1824 roku) zawierzył peruwiańskim grupom partyzanckim³⁷.

³⁶ Zobacz: Walker 1990: 116–117, Grabowska-Popow 2004: 114–150, Contreras, Cueto 2007: 50–74.

³⁷ W opinii historyków krytyka Bolívara pod adresem Peruwianczyków mogła wynikać z bardzo trudnej sytuacji wewnętrznej, jaką *Libertador* zastał w wicekrólestwie po wyjeździe San Martína we wrześniu 1822 r. Pierwszy prezydent Republiki Peru, José Riva de Agüero, został bowiem szybko obalony przez Kongres. Jego miejsce zajął José de Torre Tagle. Ten jednak nie osiągnął

Niemniej o jakości kampanii wyzwolenczej na terenie Peru, jak i kształcie nowej republiki, zdecydował nie tyle stosunek *Libertadorów* do Indian jako siły militarnej, co przede wszystkim postawa tych ostatnich wobec idei niepodległości oraz charakter ich uczestnictwa w działaniach wojskowych. Analizując materiały źródłowe z epoki walk niepodległościowych trudno jest jednak jednoznacznie ocenić stosunek Indian do inwazji wojsk wyzwolenczych³⁸. Jeśli wziąć pod uwagę wszystkie rejony wicekrólestwa objęte w tym okresie walkami, można stwierdzić, iż postawa Indian wahała się od neutralności, poprzez ambiwalentne i efemeryczne poparcie jednej ze stron konfliktu, aż po lojalną współpracę z historycznym sojusznikiem lub przeciwko historycznemu wrogowi. Wymowną ocenę stosunku Indian i Metysów do „półwyspiarzy” zawarł w swych raportach do Korony wicekról Peru, Joaquín de la Pazuela, który pod koniec 1818 roku pisał z Limy:

Indianie, a szczególnie ci, którzy zbuntowali się przeciwko sprawie i przywilejom Króla, odrzucają podporządkowanie się kontrybucji [...] ze swej natury skłaniają się ku wszelkiemu złu; w moim przekonaniu nie znają religii katolickiej, a ich awersja do autorytetu Króla i jednocześnie przywiązanie do Inków są niezniszczalne i tak samo głęboko zakorzenione, jak w pierwszych latach konkwisty; z tego powodu zawsze dają posłuch i są gotowi poprzeć wywrotowców, którzy nakłaniają ich do rebelii [...]. *Cholos* (którzy stanowią kastę mieszaną) nie są tak źli jak Indianie, i bardziej podzieleni między sobą, choć występują często przeciwko Hiszpanom [...]. To z *cholos* składa się większa część regimентów milicji. Liczni, trochę wyszkoleni i zdyscyplinowani [...] są zawsze gotowi poprzeć swoich dowódców, jeśli ci podsycą ich do buntu³⁹.

porozumienia z S. Bolíwarem, którego Kongres pod naciskiem wojska mianował dyktatorem i komendantem sił wyzwolenczych. W tym czasie J. Torre Tagle i wielu patriotów przeszło na stronę rojalistów, pokonanych przez Bolívara i gen. de Sucre dopiero pod koniec 1824 r.; szerzej patrz: Grabowska-Popow 2004: 114–115 i 137–142, Roel Pineda 2004: 333–337 i 348–359, Klarén 2004: 171–173, Kania 2010: 67–69, Contreras, Cueto 2007: 66–72, Chirinos Soto 1991a: 45–56.

³⁸ Problemy z ewaluacją tych zagadnień wynikają zarówno z niewielkiej liczby źródeł, jak i subiektywnego charakteru dostępnych pism, których autorami byli nieindiańscy administratorzy kolonii lub reprezentanci obcych wojsk wyzwolenczych [przyp. J.P.-S.].

³⁹ List wicekróla Peru do hiszpańskiego ministra wojny z dn. 5 listopada 1818; cyt. za: Roel Pineda 2004: 100–101.

Słowa wicekróla nie mogą być oczywiście wiarygodnym świadectwem postawy ludności tubylczej ze względu na ich stronniczość. Początek tekstu potwierdza jednak tezę większości historyków, iż nie wszyscy Indianie występowali przeciwko królowi. Co więcej, jak pokazały pierwsze tygodnie kampanii wyzwolenczej, granice podziału społeczności indiańskich na proroyalistyczne i antyhiszpańskie przebiegały najczęściej tak samo, jak w okresie kolonii. W miarę rozwoju działań wojskowych struktura sojuszy była jednak modyfikowana i przede wszystkim rozwijana na terenach zachowujących początkowo neutralność lub nieobjętych w ostatnim czasie żadnym konfliktem zbrojnym⁴⁰.

Jak wspomniałam, udział mieszkańców wicekrólestwa w walkach niepodległościowych oparł się przede wszystkim na działalności wielokulturowych *guerrilli* i indiańskich *montoneras*, których tradycje sięgały swymi korzeniami antyhiszpańskich rebelii ery insurekcji andyjskich. W okresie kampanii niepodległościowej grupy partyzanckie były rekrutowane przez obie strony konfliktu, pełniąc rolę zarówno sił wsparcia dla wojsk regularnych, jak i jednostek zwiadowczo-dywersyjnych oraz straży wiosek sprzymierzonych z danym aktorem wojny. Co więcej, przywiązanie Indian do pracy na roli pozwalało eksploatować lokalne wioski jako źródło zaopatrzenia oddziałów wojskowych w żywność, a ich potencjał demograficzny ułatwiał powodzenie akcji oblężenia lub gospodarczej blokady miast. W miarę eskalacji działań zbrojnych, do istniejących już nieregularnych formacji tubylczych przyłączano nowe, powstające spontanicznie lub na skutek przymusowej rekrutacji ludności z terenów objętych walkami.

W opinii M. Grabowskiej-Popow, na początku konfliktu *guerrille* i *montoneras* organizowały się oddolnie, głównie w samoobronie przed terrorem ze strony wojska rojalistów (okolice Limy, Junín i Ayacucho). Taktyka walki partyzanckiej, opisana w specjalnym podręczniku wydanym w Limie w 1822 roku, została następnie przeniesiona przez San Martína do Cauty, Huarochirí i Yaucos⁴¹. Co ważne, skala współpracy z grupami par-

⁴⁰ Zobacz: Walker 1990: 115–117, Grabowska-Popow 2004: 117–133.

⁴¹ Szerzej na ten temat: Grabowska-Popow 2004: 117–130.

tyzanckimi była większa w przypadku wojska wyzwolenczego, niż królewskiego. Jak oceniają historycy, ta dysproporcja mogła wynikać nie tylko ze skuteczności propagandy i proindiańskich reform *Libertadorów*, ale również zjawisk, o których pisał Pazuela, czyli większej skłonności Indian, niż Kreoli i Metysów, do wspierania zrywów antykolonialnych jako zwiastunów przemian społecznych i upadku Hiszpanów⁴².

Jak wynika z analizy przebiegu kampanii wyzwolenczej, o poparci udzielonym przez część Indian oddziałom niepodległościowym zdecydował ten sam mechanizm, co w przypadku antykolonialnych rebelii z początku XIX wieku. Dotychczasowa walka z obciążeniami i dominacją kulturową ze strony ludności kreolsko-metyskiej znalazła odzwierciedlenie w ogłoszonych przez *Libertadorów* proindiańskich dekretach, które wpływały na racjonalizację postawy Indian, umacniając jednak ich rasizm wobec Hiszpanów. Pozytywna percepcja akcji wyzwolenczych wynikała więc z dotychczasowych doświadczeń etniczno-społecznych i nie niosła ze sobą zachowań protonarodowych. Konsekwentna antyhiszpańskość mogła przekładać się na działania polityczne, niemniej w tym okresie nie istniał jeden przedmiot identyfikacji państwowej. Projekt odbudowy Tahuantinsuyu był obcy *Libertadorom*, a naczelną, choć wciąż niejasną ideę niepodległości Peru reprezentowało jednocześnie kilku aktorów konfliktu. Gdy chaos na wewnętrznej scenie politycznej sięgnął zenitu, walcząca prowincja zaczęła skłaniać się ku anarchii i demoralizacji. Na masową skalę rozpoczęły się praktyki znane z okresu rebelii osiemnastowiecznych i kontynuowane w XX wieku: dezercje, rabunki pod pretekstem działań militarnych, masakry rozstrzygające dawne antagonizmy etniczne i nagminne zmiany stron walczących. Te same proniepodległościowe formacje indiańskie wspierały siły patriotyczne José Rivy de Agüery przeciw oddziałom J. Torre Tagle i generała de Sucre, by po upadku pierwszego prezydenta Peru wstąpić wraz z Torre Tagle do wojsk rojalistów lub wziąć udział w kampanii Simona Bolívara. Wydaje się, że pod koniec wojny kryterium wyboru sojuszu była przede wszystkim ocena szans przetrwania⁴³.

⁴² Zobacz: Walker 1990: 117.

⁴³ Tamże oraz Grabowska-Popow 2004: 131–158.

Zdobyta, czy też – jak piszą często historycy – „przyznana niepodległość”⁴⁴ nie przyniosła oczekiwanej poprawy sytuacji Indian. Transformacja polityczna, której głównym architektem było wojsko, nie wiązała się ze zmianami w strukturze społecznej kraju, umacniając etnoklasowy status ludności indiańskiej. Liberalne reformy czyniły z Indian bezbronny i wyobcowany przedmiot nadużyć ze strony innych aktorów społecznych, dramatycznie wyostrażając także nabierający na sile od czasów konkwisty problem własności ziemi, który w okresie wczesnej republiki przyjął postać wzmożonej rywalizacji o tereny uprawne między ludnością tubylczą i właścicielami hacjend. W owym czasie indiańscy chłopci masowo opuszczali bowiem zniszczone w czasie wojny majątki ziemskie i zasiedlali nowe tereny, podejmując przy tym próbę odbudowy tradycyjnych wspólnot. Jednocześnie wielu *mistis* korzystało z uderzającego we własność wspólnotową dekretu S. Bolívara z 1824 roku, nabywając prawa do parceli, którym nie przypisano indiańskich właścicieli. Druga z wymienionych praktyk była tak powszechna, że już w 1828 roku Kongres wydał nową ustawę ograniczającą sprzedaż ziem wspólnotowych, których przetrwanie w ciągu zaledwie kilku lat zostało poważnie zagrożone⁴⁵.

W opinii większości historyków, republikańska rzeczywistość społeczno-gospodarcza oraz ogromne zniszczenia wojenne przyniosły w wielu regionach kraju widoczne pogorszenie warunków życia populacji tubylczej, na którą w 1826 roku ponownie nałożono obowiązek trybutowy, zwany teraz kontrybucją indiańską. Warto podkreślić, iż w zniszczonym wojną kraju wpływy z opłat pobieranych od ludności tubylczej stanowiły nawet 40% dochodów państwa⁴⁶.

⁴⁴ W oryg w jęz. hiszp. *independencia concedida*; zobacz: Contreras, Cueto 2007: 48.

⁴⁵ Zobacz: Klarén 2004: 189–190, Posern-Zieliński 1974: 123–128, Cotler 2006: 91–97, Fioravanti 1976: 17.

⁴⁶ Największe wpływy z kontrybucji zasilily budżet w latach 1839–1845; szerzej: Klarén 2004: 189, Pentierra 2005, Husson 1990: 47–48, Contreras, Cueto 2004: 80.

Ambiwalentna postawa ludności rdzennej w okresie walk wyzwoleniczych oraz niekorzystne dla niej skutki transformacji politycznej już w pierwszych latach republiki przyniosły serię lokalnych rebelii indiańskich o rewindykacyjnym lub nawet pro-rojalistycznym charakterze. Wydaje się, iż o ich wybuchu mógł zadecydować ten sam mechanizm, który w XVIII wieku wpłynął na nasilenie rewolt przeciwko Hiszpanom. Wówczas dezintegracja systemu kolonialnego ery Francisca de Toledo pozbawiła ludność tubylczą ochrony przed niezinstytucjonalizowaną eksploatacją. Tymczasem w XIX wieku negatywne skutki powolnego konstituowania się republiki lokalnie umacniały identyfikację Indian z systemem kolonialnym jako gwarantem protekcji ze strony Króla. Badający te procesy Patrick Husson zwraca uwagę na ukrytą strukturę systemu kolonialnego, sugerując, iż pod jego korpusem kryła się „wewnętrzna władza indiańska”, funkcjonująca według własnej logiki i zapewniająca Indianom pewien zakres autonomii, choć poddana administracji Korony. Zdaniem Hussona, ten subkolonialny system władzy został naruszony przez działania wojenne i reformy liberalne, co uaktywniło opór części ludności tubylczej wobec republiki i w radykalnych przypadkach wywołało próby restytucji monarchii⁴⁷.

Przykładem najbardziej konsekwentnego oporu wobec nowych władz była seria zrywów rojalistycznych na terenie prowincji Huanty, które przeszły do historii pod pojęciem rebelii *iquichanos*. Termin ten pochodzi od nazwy stanowiącej ognisko buntu wioski, San Pedro de Iquicha, niemniej posiada znacznie szersze i bardziej złożone znaczenie, niż sugeruje samo skojarzenie nazwy rebelii z miejscem jej narodzin. Zgodnie z obszernymi badaniami peruwiańskiej historyk, Cecili Méndez, pojęcia „iquichanos” oraz „Iquicha” nie istniały w źródłach historycznych aż do pierwszych dekad XIX wieku. Analizując przebieg wojen niepodległościowych z tego okresu na terenie Huanty badaczka dostrzegła, iż pierwszy z terminów został stworzony przez monarchistów, jako określenie społeczności tubylczych zaangażowanych przez nich do walki. W tym samym czasie powstała również

⁴⁷ Zobacz: Husson 1990: 86.

nazwa miejscowości Iquicha. W swoich badaniach autorka dowodzi, że tożsamość *iquichanos* została odgórnie skonstruowana przez elity do celów politycznych, jakie w owym czasie wyznaczała przede wszystkim walka z republikanizmem⁴⁸.

Wyniki badań C. Méndez zgadzają się z opiniami innych historyków studiujących przebieg buntów w regionie Huanty, zgodnie z którymi rebelia *iquichanos* była kolejnym przykładem administrowanego przez kreolsko-metyską klasę średnią ruchu wieloetnicznego i wieloklasowego, którego potencjał militarny stanowiła ludność indiańska. W jego szeregach działali lokalni właściciele ziemscy oraz ukrywający się na prowincji żołnierze wojsk królewskich, jak również rzemieślnicy, kupcy, urzędnicy i księża oraz indiańscy chłopci z hacjend i wspólnot. Społeczności te powiązane były ze sobą siecią relacji handlowych, podtrzymywanych między innymi za pośrednictwem widocznych na tle rebelii grup tragarzy⁴⁹. Wewnętrzna struktura ruchu nie była jednak silnie ustratyfikowana pod względem kulturowym, co świadczyło o zaawansowaniu procesów metysażu i integracji społecznej, prowadzących do zastąpienia podziałów etnicznych klasowymi. W ciągu kolejnych lat działań zbrojnych dowódcy indiańscy zachowali decydujący wpływ na kształt rebelii, choć obecność żołnierzy i urzędników królewskich w jej szeregach może świadczyć o manipulowaniu i wykorzystaniu prokolonialnej postawy mieszkańców Huanty przez środowiska rojalistyczne⁵⁰.

Uwagę budzi również izolowany charakter rebelii, której centrum stanowiła wioska San Pedro de Iquicha i pobliskie miejscowości: Carhuauran, Secce, Marccaraccay oraz Aranhuaay, wspierane i organizowane przez kreolsko-metyską klasę średnią

⁴⁸ Co warto podkreślić, zmieniająca się pod wpływem różnych układów sił w regionie tożsamość *iquichanos* przetrwała po dziś dzień. Współcześnie ma charakter identyfikacji strategicznej i jest manifestacyjnie wykorzystywana lub taktycznie ukrywana przez mieszkańców Iquichy w zależności od potrzeb; szerzej patrz: Méndez 2002.

⁴⁹ Warto przypomnieć, że *arrieros* odegrali również istotną rolę w powstaniu Juana Santosa Atahualpy oraz Wielkiej Rebelii; więcej na ten temat w podrozdz. 2.2. i 2.3.

⁵⁰ Zobacz: Contreras, Cueto 2007: 80, Pentierra 2005, Klarén 2004: 201.

Huanty. Według Patricka Hussona, w analizie zasięgu rebelii *iquichanos* znajduje zastosowanie teza o zasadniczym wpływie intensywności relacji międzywspólnotowych (społeczno-kulturowych i gospodarczych) na współpracę danej społeczności z ogniskiem buntu⁵¹. Co ważne, podobnie jak miało to miejsce w przypadku rebelii Túpaca Amaru II oraz walk z udziałem Matea Pumacacahuy, sieć potencjalnych sojuszników tego zrywu wzmacniały więzy pokrewieństwa między indiańskimi przywódcami ruchu. Nie jest to zresztą jedynie podobieństwo między wodzami wspomnianych rebelii. Uważany za jednego z inspiatorów powstania, indiański *arriero* z San Pedro de Iquicha, Antonio Navala Huachaca, był aktywnie związanym z historią Huanty reprezentantem ludności tubylczej. W epoce kolonii dał się poznać jako charyzmatyczny przywódca ruchów reformistycznych, jak również żołnierz wojsk królewskich biorących udział w pacyfikacji rebelii w Cuzco w 1814 roku⁵².

Rebelia *iquichanos* była przez lata interpretowana w wymiarze jednopłaszczyznowym i umiejscawiana pośród wydarzeń z historii procesów narodo- i państwowotwórczych lub przykładów walki klasowej. Ideologizacja jej znaczenia dla dziejów Peru uniemożliwiała szersze spojrzenie na czasoprzestrzenną specyfikę regionu Huanty w pierwszych latach republiki⁵³. Dzięki współczesnym badaniom udało się poszerzyć i zobiektywizować analizy działań rebeliantów, co uczyniło z ich buntu ilustrację niezwykle skomplikowanych realiów peruwiańskiej prowincji w okresie transformacji postkolonialnej. Za źródło powstania w Huancie uznano splot czynników ideologicznych (historyczny rojalizm

⁵¹ Teza ta wielokrotnie pojawiała się w badaniach nad ruchami indiańskimi. Sformułował ją Ernesto Reyna w odniesieniu do rebelii w Callejón de Huaylas z 1885 r., a wykorzystał m.in. Jean Piel w badaniach nad buntem w Tocroyoc w 1923 r. i S. O'Phelan Godoy nad Wielką Rebelią, jak również M. Godowska-Popow w analizie powstania w Cuzco w 1814 r.; szerzej: Husson 1990: 104, O'Phelan Godoy 1988: 231–233, Grabowska-Popow 2004: 86–97; w przypadku rebelii *iquichanos*, tezę Reyny należy poszerzyć o powiązania wspólnot ze społecznościami nieindiańskimi [przyp. J.P.-S.].

⁵² Zobacz: Pentierra 2005, Husson 1990: 81–86, Contreras, Cueto 2007: 80.

⁵³ Szerzej patrz: Pentierra 2005.

podtrzymywany przez obecnych w regionie żołnierzy Korony), gospodarczych (wysokie kary pieniężne za wcześniejsze wsparcie rojalistów oraz kryzys w handlu koką), społecznych (wzmoczona polaryzacja mieszkańców regionu na rojalistów i republikańców), kulturowych (osłabienie tradycyjnej roli kacykatu przez nowe władze), politycznych (chęć pozostania w izolacji od Huamangi i zatrzymania władzy w rękach urzędników kolonialnych) i personalnych (przywódcze ambicje jej liderów)⁵⁴. Co więcej, w opinii Patricka Hussona, ze względu na datę wybuchu pierwszego buntu *iquichanos* (rok 1825), wieloetniczny charakter kolejnych zrywów oraz fakt utrzymania zbrojnego oporu na terenie prowincji przez ponad trzydzieści lat, antyrepublikańska rebelia w Huancie może być określana mianem wojny i uznana za prolongację walk niepodległościowych⁵⁵. Pośród badaczy tych wydarzeń nie ma jednak zgody, co do istoty monarchizmu oraz rzeczywistych celów rebelii w wymiarze politycznym. Cecilia Méndez sugeruje, iż ruch *iquichanos* miał przede wszystkim charakter rewindykacyjny, stanowiąc *de facto* niemały wkład w proces budowy państwa liberalnego w Peru. Jej tezę potwierdza dalsza historia Huanty, której mieszkańcy uczestniczyli w konfliktach wewnętrznych z lat 30. XIX wieku po stronie liberalnych przywódców politycznych (m.in. Luisa José de Obregosa i Andrésa de Santa Cruz), walcząc o uwzględnienie praw ludności prowincji w kolejnych projektach społeczno-politycznych⁵⁶.

Powojenne losy rebeliantów z Huanty wpisują się w szeroki kontekst wczesnorepublikańskich realiów społecznych Peru, charakteryzujących się antagonizacją społeczeństwa przez rywali politycznych oraz związanym z nią rozproszeniem zjawiska *montoneras* i *bandolerismo*. Ostatnie z nich stanowiło fenomen kolonialny, mający swe korzenie w tradycji włóczęgostwa ciemnoskórych niewolników, tzw. *cimarrones*, czyli zbiegów z hacjend oraz wojska królewskiego. Ich aktywność nasilała się wraz

⁵⁴ Husson 1990: 60–120, Klarén 2004: 201, Contreras, Cueto 2007: 80–81, Penttierra 2005.

⁵⁵ Husson 1990: 121–123.

⁵⁶ Odwołanie do tezy C. Méndez podają za: Klarén 2004: 201.

ze wzrostem problemów ekonomicznych kolonii i towarzyszących im kryzysów społecznych⁵⁷. Pod koniec XVIII wieku rosące w siłę grupy zbiegów, znane jako *bandoleras*, miały już skład wielokulturowy – najczęściej czarno-mulacko-metysko-kreolski. Według dokumentów z epoki, już na początku XIX wieku zaczęły one poważnie zagrażać szlakom handlowym w okolicach Limy. *Bandoleras* operowały przede wszystkim w centrach życia społecznego i utrzymywały się z działalności kryminalnej: napadów na konwoje handlowe, wspólnoty indiańskie i hacjendy oraz kradzieży bydła z pastwisk, przyczyniając się do zaostrzenia konfliktów między kastami i Indianami⁵⁸.

Okres republikański i ekspansja latyfundium kosztem ziem wspólnotowych przyniosły wyraźną indianizację zjawiska *bandolerismo*, które z czasem stało się wizerunkiem kondycji społeczno-ekonomicznej poszczególnych regionów kraju. Jak pisze Wilfredo Kapsoli, w historii republiki okresy nasilenia działań włóczęgów związane były z kryzysami polityczno-gospodarczymi: erą walk o niepodległość, wojną o Pacyfik, rewoltami na terenach prowincji czy załamaniem ekonomicznym na przełomie lat 20. i 30. XX wieku. Zagrożenie ich atakami towarzyszyło jednak społeczeństwu Peru przez cały wiek XIX i początek XX⁵⁹. Według definicji Carmen Vivanco, *bandolerismo* jako zjawisko społeczne miało charakter endemiczno-epidemiczny. Mimo występowania na niemal całym obszarze Peru, podlegało regionalizacji, zachowując w każdym z regionów indywidualne cechy zgodne z jego specyfiką⁶⁰.

⁵⁷ Co warto podkreślić, grupy *cimarrones* nierzadko decydowały się na porzucenie włóczęgowskiego stylu życia i na trudno dostępnych terenach *selvy* tworzyły „wolne republiki” zwane *palenques*. Jeśli udawało im się przetrwać w izolacji od społeczeństwa i gospodarki kolonialnej, przez dekady funkcjonowały autonomicznie poza zasięgiem władzy (i najczęściej wiedzy) wicekrólestwa [przyj. J.P.-S.].

⁵⁸ Szerzej patrz: Flores Galindo 1990b: 59–68, Vivanco 1990: 38, Stavig 1990: 101.

⁵⁹ Kapsoli 1987: 191–194 oraz Walker 1990: 116–117.

⁶⁰ Szerzej patrz: Vivanco Lara 1990: 27–30 oraz Kapsoli 1987: 193–195.

Zgodnie z tezą F. Engelsa, iż „kradzież to najbardziej prymitywna forma protestu”⁶¹, historiografia peruwiańska interpretuje włóczęgostwo grup bandyckich jako przejaw protestu społecznego, generowanego przez słabość państwa i jednoczesny opór zdominowanej większości przeciwko nierównoprawnym relacjom społeczno-ekonomicznym⁶². W jednej z pierwszych i uważanej za klasyczną pracy poświęconej temu fenomenowi, brytyjski historyk, Eric Hobsbawm, określił peruwiańskie grupy *bandoleros* pojęciem „bandytów społecznych”, uznając ich działania za czyny etyczne typu donkiszotowskiego – legitymizowane i postrzegane przez zdominowane klasy jako formy egzekucji sprawiedliwości społecznej⁶³. Ta nieco romantyczna interpretacja włóczęgostwa bandytów została zmodyfikowana przez współczesnych badaczy, których szczegółowe studia ukazały niezwykle heterogeniczność zjawiska w różnych kontekstach czasoprzestrzennych, zwracając uwagę na bardzo niejednorodną percepcję społeczną działań *bandoleros* oraz szereg cech upodabniających ich do grup złodziei bydląt⁶⁴, tragarzy, sił partyzanckich oraz zwykłych rzezimieszków. Istnieje również zgoda badaczy, co do bezklasowego charakteru aktywności włóczęgów-bandytów, niezdolnych do skanalizowania własnej siły w strukturę ruchu społecznego⁶⁵.

Mimo to, poznanie fenomenu *bandolerismo* jest powszechnie uważane za niezbędne dla zrozumienia mechanizmu udziału peruwiańskich mas w walkach politycznych w XIX i XX wieku⁶⁶. Opinia ta wynika z faktu upolitycznienia zjawiska przestępczości, kontrolowanego i wykorzystywanego przez lokalnych przywódców oraz oligarchię ziemską zarówno w charakterze źródła za-

⁶¹ Cyt. za: Taylor 1990: 216.

⁶² Szerzej patrz: Aguirre i Walker 1990: 14–15, Kapsoli 1987: 196, Vivanco 1990: 28–31, Flores Galindo 1990b: 66–68, Walker 1990: 107–117, Taylor 1990: 222–224.

⁶³ W jęz. hiszp. *bandidos sociales*; szerzej na ten temat w: Hobsbawm 1983: 9–52, Aguirre, Walker 1990: 15–18.

⁶⁴ Czyli *abigeos*; więcej na ich temat w dalszych częściach książki.

⁶⁵ Zobacz: Kapsoli 1987: 194–195, Taylor 1990: 234–237 i 244–245, Walker 1990: 108–123.

⁶⁶ Walker 1990:108–109 oraz Flores Galindo 1990b: 67–68.

plecza politycznego i władzy gospodarczej, jak i narzędzia walki z rywalami. Zgodnie z obserwacją badaczy, nie tylko *montoneros*, ale również *bandoleros* powiązani byli z krajowymi i lokalnymi przywódcami politycznymi stosunkami typu klientelistycznego, opowiadając się najczęściej po stronie subiektywnie interpretowanych projektów liberalnych i utrudniając, tym samym, powstanie silnego rządu konserwatywnego. Ponieważ w II połowie XIX wieku członkami band byli najczęściej przedstawiciele kast oraz Indianie wyparci z własnych ziem w procesie rozwoju latyfundiów⁶⁷, za główne źródło ich protestu uważa się świadomość wykluczenia z systemu ekonomicznego, rodzącą dążenia do zmiany systemu społecznego (jest to wyraźne podobieństwo z kolonialnymi buntami przeciw Hiszpanom). Włóczęgostwo mogło więc mieć charakter reformistyczny i służyć nabywaniu przywilejów obywatela. Strategiczny konserwatyzm peruwiańskich liberałów uniemożliwiał jednak wykorzystanie mas do obalenia starego porządku społecznego⁶⁸. W opinii Charlesa Walkera, ze strony liberałów istniała „nie tyle mobilizacja, co inkorporacja aktywnych już mas”⁶⁹ do tymczasowych i lokalnych akcji politycznych, służących osiągnięciu innej wolności niż ta, której domagali się popierający ich „klienci”. Wizerunkiem tych praktyk i jednocześnie źródłem eskalacji działań bandytów i grup partyzanckich była wojna z Chile, która, oprócz klęski w wymiarze międzypaństwowym, przyniosła Peru poważny kryzys narodowy.

⁶⁷ Nie oznacza to, iż *bandolerismo* definitywnie nie dotyczyło Indian zamieszkujących wspólnoty. Dokumenty z epoki wymieniają przypadki, w których całe rodziny, a nawet całe wioski indiańskie działały w grupach *bandoleros*. Większość badań potwierdza jednak tezę W. Staviga, iż w regionach o silnym systemie wspólnotowym, zjawisko *bandolerismo* było nieznaczące. Wszelkie formy kradzieży, pejoratywnie postrzeganej w kulturach tubylczych, były tutaj tępione przez tradycyjny wymiar sprawiedliwości; szerzej patrz: Stavig 1990: 71–103, Kapsoli 1987: 194–195.

⁶⁸ Zobacz: Flores Galindo 1990b: 66–68, Vivanco 1990: 30–37, Taylor 1990: 234–238.

⁶⁹ Walker 1990: 115.

3.2. SPÓR O POSTAWĘ INDIAN W OKRESIE WOJNY O PACYFIK

Znany w historiografii jako wojna o Pacyfik konflikt zbrojny między Peru (sprzymierzonym z Boliwią) i Chile wybuchł w kwietniu 1879 roku. Przewaga organizacyjna i technologiczna wojsk agresora przełożyły się na pasmo sukcesów militarnych Chilijczyków w pierwszych dwóch latach konfliktu, zwieńczonych zajęciem Limy w styczniu 1881 roku. Po upadku stolicy zdzięsiątkowane siły peruwiańskie wycofały się na tereny centralnej *sierry*, gdzie lokalny właściciel ziemski i bohater dotychczasowej kampanii obronnej, generał Andrés Avelino Cáceres, rozpoczął ich reorganizację celem rozpoczęcia walki partyzanckiej z chilijskim okupantem⁷⁰.

Zarówno przed, jak i po upadku Limy, zaplecze peruwiańskiego wojska regularnego stanowiła ludność andyjska, której postawa wobec najeźdźcy oraz rola w działaniach zbrojnych ulegała jednak wyraźnym zmianom, zarówno w wymiarze czasu, jak i przestrzeni. Do czasu bitew pod San Juan i Miraflores, które zadecydowały o losie Limy, rekrutacja Indian w szeregi armii peruwiańskiej miała charakter przymusowy i odbywała się najczęściej za pośrednictwem ziemian z terenów wybrzeża oraz *sierry*. Dowodzone przez nich *guerrille* złożone były w głównej mierze z tubylczych pracowników ich własnych posiadłości ziemskich, których postawa wobec inwazji była nierzadko neutralna. Jak pisze Nelson Manrique, udział Indian z hacjend w kampanii obronnej był pochodną kolonialnej relacji patron-klient. Brak motywacji i wyszkolenia przekładały się na niską dyscyplinę w szeregach

⁷⁰ Misję stworzenia wojska partyzanckiego powierzył gen. A. Cáceresowi ówczesny dyktator Peru, Nicolás de Pierola, który przejął władzę w kraju po wyjeździe prezydenta, Mariana Ignacia Prado, do Europy (grudzień 1879). Po upadku Limy Pierola ukrył się w środkowej *sierze* i następnie udał na Stary Kontynent, ustępując miejsca tymczasowemu rządowi Francisca Garcíi Calderona, który funkcjonował zaledwie kilka miesięcy, poddany groźbom i naciskom ze strony Chilijczyków; szerzej patrz: Klarén 2004: 234–240, Contreras, Cueto 2007: 162–169, Mallon 1990: 224–225, Kapsoli 1987: 3–6.

i, w dalszej perspektywie, krwawe klęski Peruwianczyków w starciach bitewnych⁷¹.

Wraz z wycofaniem się wojska narodowego na obszar środkowej prowincji (departamenty Junín, Huancaveliki i Ayacucho), jego struktura i skład etniczny uległy zasadniczej zmianie. Mimo iż trzon zdziesiątkowanych sił peruwiańskich stanowili nadal dowódcy wojska regularnego i podlegające im *guerrille* prowadzone przez właścicieli hacjend, na terenie departamentów Junín i Huancaveliki proces rekonstrukcji oddziałów wojskowych opierał się przede wszystkim na mieszkańcach dominujących w tym regionie wspólnot indiańskich. Ograniczony obszar działań i związana z nimi zmiana taktyki walki z okupantem, zmusiły dowódców sił regularnych do zwiększenia zasięgu i skuteczności akcji rekrutacyjnych, prowadzonych teraz przez władających językiem keczua i podróżujących po terenach prowincji emisariuszy generała A. Cáceresa. Propaganda mobilizacyjna skierowana była jednak przede wszystkim do miejscowych autorytetów: właścicieli ziemskich, księży, urzędników i indiańskich kacyków, powiązanych z lokalną ludnością siecią relacji społeczno-gospodarczych. Powoływane przez nich wielokulturowe *guerrille* przejmowały inicjatywę obronną na rodzimych obszarach, podtrzymując opór prowincji wobec działań najeźdźców również w tych okresach, gdy pod naporem ofensywy chilijskiej wojsko regularne wycofywało się ze stanowiącej epicentrum walk doliny Mantaro (dep. Junín) w kierunku Ayacucho. Co niezmiernie istotne, w skład sił nieregularnych wchodziły także dowodzone przez kacyków indiańskie *montoneras*. Dokumenty z epoki pozwalają stwierdzić, iż część z nich powstawała na mocy autonomicznych decyzji wspólnot w akcie samoobrony przed Chilijczykami, podporządkowując się rozkazom dowódców wojska regularnego na czas wspólnych akcji przeciwko okupantom⁷².

⁷¹ Więcej: Manrique 1978: 72–73, Bonilla 1990: 215–216, Contreras, Cueto 2007: 166–169.

⁷² Najbardziej znanym przykładem autonomicznej inicjatywy obronnej Indian jest *montonera* z Comas w dep. Junín, która powstała w akcie oporu wobec ekspedycji chilijskiej i dalej działała we współpracy z siłami gen. A. Cáceresa;

Rozwój wydarzeń politycznych i militarnych pokazał jednak brak gotowości obu aktorów sił peruwiańskich do stworzenia wspólnego projektu narodowego. Pod pretekstem walki z kolaboracją oddziały indiańskie wyraźnie nasilały działania zbrojne wymierzone w posiadaczy ziemskich, stopniowo zamieniając wojnę obronną w konflikt kultur i klas, służący obaleniu starego porządku społecznego. Po zakończeniu wojny między Peru i Chile (październik 1882 r.), zmianie uległy również strategiczne cele generała A. Cáceresa, który, porzucając kampanię oporu wobec najeźdźcy na rzecz rywalizacji o władzę polityczną, zerwał wojenny sojusz z ludnością indiańskochłopską w imię obrony klientelistycznych układów z właścicielami ziemskimi⁷³. Najdotkliwszym przejawem zdrady Cáceresa okazał się rozkaz rozstrzelania indiańskich przywódców *guerrilli* i *montoneras*, których śmierć została zinterpretowana przez lokalne społeczności jako przedłużenie męczeństwa Túpaca Amaru⁷⁴. Co istotne, nielojalność generała wobec chłopstwa skłoniła część sił partyzanckich do zmiany sojuszy i poparcia rywalizujących z nim o władzę w kraju *caudillos*, co w niedalekiej przyszłości przyczyniło się do osłabienia jego pozycji jako prezydenta rozdartej wewnętrznie republiki⁷⁵.

Po zakończeniu konfliktu analiza przebiegu działań wojskowych oraz poszukiwanie społecznych przyczyn klęski Peruwiańczyków w wojnie z Chilijczykami stały się punktem wyjścia dla debat nad przyszłością kraju. Zasadnicza rola ludności indiańskochłopskiej w walkach zbrojnych, jak również specyfika relacji interesnych w procesie powstawania wojska obronnego, uświadomiły peruwiańskiej elicie intelektualnej konieczność uwzględnienia Indian w powojennych projektach narodowych. Zgodnie z duchem epoki, kierunki procesów integracyjnych

szerzej: Manrique 1978: 76–78 i 84–89, Mallon 1990: 226–229 i 233–237, Kapsoli 1987: 5–10.

⁷³ Szerzej: Bonilla 1990: 214–217, Manrique 1978: 94–96, Klarén 2004: 243–244, Mallon 1990: 219 i 229–232.

⁷⁴ Zobacz: Manrique 1978: 95, Kapsoli 1987: 146.

⁷⁵ Andrés Cáceres był prezydentem Peru w latach 1886–1890; szerzej na temat sytuacji w kraju w okresie jego prezydentury: Kapsoli 1987: 12, Klarén 2004: 245, Manrique 1978: 95–96.

wyznaczały hasła darwinizmu społecznego oraz wizja pozytywistycznego postępu poprzez rozwój edukacji i rozbudowę infrastruktury. Zainteresowanie ludnością indiańską w kontekście projektów konsolidacji narodowej sprzyjało również odrodzeniu teorii i praktyki indygenizmu. Dzięki aktywności publicystycznej limskiego arystokraty, Manuela Gonzáleza Prady, który napiętnował „ignorancję i ducha służalczości”⁷⁶ Peruwiańczyków w okresie konfliktu, wojna o Pacyfik stała się jednym z czołowych zagadnień w studiach nad narodem i nacjonalizmem peruwiańskim, inspirując na początku XX wieku polityczne projekty Víctora Andrésa Belaúndego, Guillerma Billinghursta, José Carlosa Mariáteguiego i Víctora Haya de la Torre⁷⁷.

Pod koniec lat 70. XX wieku zainteresowanie problematyką konfliktu z Chilijczykami rozbudził intelektualny spór między Henri Favrem i Herakliem Bonillą a Nelsonem Manrique i Florencią Mallon, który do dziś stanowi oś debat nad kondycją społeczeństwa i państwa peruwiańskiego w XIX wieku. W opinii H. Favrego i H. Bonilli, pozbawieni świadomości narodowej indiańscy mieszkańcy prowincji prowadzili działania zbrojne przeciwko Chile wykorzystując walkę klas, świadomie skrywaną przez generała A. Cáceresa pod płaszczykiem wojny obronnej i walki z kolaboracją⁷⁸. Tymczasem według N. Manrique i F. Mallon postawa indiańskich chłopów z doliny Mantaro była przykładem nacjonalizmu prekapitalistycznego, zrodzonego z konieczności obrony lokalnych „warunków produkcji”. Pojęcie to zostało zaczerpnięte z pracy Bery Borojova, który stwierdził, iż w pozbawionych

⁷⁶ Cyt. za: Klarén 2004: 252.

⁷⁷ M. González Prada rozpoczynał swoją działalność publiczną od członkostwa w liberalnej Partii Cywilnej (Partido Civilista), z czasem skłaniając się ku anarchizmowi. Jego zdaniem źródłem klęski Peru w wojnie o Pacyfik był brak jedności narodowej, wynikający z izolacji elit od mas (*ignorancja*) oraz utrzymania kolonialnej mentalności i struktury społecznej (*duch służalczości*). Oprócz Prady w debacie nad przyczynami porażki Peru aktywnie uczestniczył m.in. krytykujący elity finansowe A. Cáceres, obrońca ziemiaństwa – Ricardo Palma oraz inspirowani pozytywizmem i promujący postęp cywiliści – filozof Javier Prado i socjolog Mariano Cornejo; szerzej patrz: Klarén 2004: 250–252, Contreras, Cueto 2007: 184–185, Renique 2004: 54–56.

⁷⁸ Bonilla 1990: 209–218, Kapsoli 1987: 7–8 i 143–144.

burżuazji narodowej społeczeństwach prekapitalistycznych źródłem narodzin interesów narodowych może być potrzeba ochrony lokalnego ekosystemu i zintegrowanej z nim gospodarki jako warunków przetrwania danej społeczności⁷⁹. Zgodnie z tym założeniem, w ocenie F. Mallon zachowania nacjonalistyczne mieszkańców prowincji pozbawione były ideologii. Sterował nimi mechanizm obrony własnej ziemi, oparty na mocnych podstawach identyfikacji terytorialnej i kulturowej w Andach⁸⁰.

Wszyscy z wymienionych badaczy są jednak zgodni, iż ze względu na specyficzny charakter relacji społeczno-gospodarczych, sytuacja w będącej centrum walk dolinie rzeki Mantaro nie może stanowić wykładni ogólnokrajowej postawy Indian wobec Chilijczyków. Jeszcze przed wybuchem wojny region ten odróżniały bowiem od reszty prowincji przynajmniej dwie istotne cechy: zaawansowany proces metysażu ludności chłopskiej oraz dominacja aktywnych gospodarczo wspólnot indiańskich nad nielicznymi na tym terenie hacjendami⁸¹. Ze względu na powyższe cechy oraz silne związki środkowej *sierry* z Limą, gotowość lokalnego chłopstwa do poparcia wieloetnicznego projektu narodowego była prawdopodobnie większa niż w przypadku zdominowanych przez nie ziemian. Zdaniem badaczy, czynnikiem, który osłabił tę siłę, okazał się nie tyle sprzeciw elit, co brak populistycznego przywódcy zdolnego stawić im czoła. Tezę historyków potwierdzać może przypadek A. Cáceresa. Zgodnie z dokumentami z epoki, w pierwszych latach walk partyzanckich postać generała, zwanego przez Indian *tayta* Cáceres⁸², była spoiwem

⁷⁹ Nazwanych przez Borojova „warunkami produkcji”; szerzej: Mallon 1990: 221–223, Bonilla 1990: 231–217.

⁸⁰ Mallon 1990: 219–222 i 251–255.

⁸¹ Według badań F. Mallon, między innymi w tradycyjnie latyfundiarnym departamencie Cajamarki autorytet państwa oraz pozycja Indian jako aktora społecznego były znacznie słabsze niż w centrum kraju. W okresie wojny z Chile zaowocowało to silnymi podziałami wewnątrz chłopstwa indiańskiego, przebiegającymi zgodnie z granicami politycznych i gospodarczych interesów lokalnych *caudillos*, które uniemożliwiały stworzenie wspólnego frontu walki z najeżdżącą; szerzej: tamże: 237–251.

⁸² *Tayta* w jęz. keczua znaczy ojciec; tłum. za: Guardia Mayorga 1997: 213.

kulturowego ruchu oporu. W opinii naocznych świadków wydarzeń, pośród indiańskich członków ruchu istniała powszechna wiara w inkaskie pochodzenie ich przywódcy, której kolektywną reprezentacją był atawistyczny kult osoby Cáseresa jako reinkarnacji inki⁸³. Mimo iż trudno dziś ocenić charakter i jakość poddaństwa Indian wobec generała, oczywiste jest, iż jego zdrada ponownie oddaliła ludność indiańskochłopską od głównego nurtu społeczeństwa republiki, wyhamowując, tym samym, zrodzony w akcie walki obronnej proces narodotwórczy.

⁸³ Szerzej patrz: Kapsoli 1987: 8–10 i 144–146, Manrique 1978: 88–89 i 92–93.

Rozdział 4

OD WALKI Z OBCIĄŻENIAMI DO DWUDZIESTOWIECZNEGO AGRARYZMU REWOLUCYJNEGO

4.1. DZIEWIĘTNASTOWIECZNY PROTEST AGRARNY

Zakończenie wojny o Pacyfik oraz odbudowa sojuszu elit politycznych z właścicielami ziemskimi nie oznaczały ani w wymiarze politycznym, ani społecznym powrotu do *status quo ante bellum*. Choć z punktu widzenia nauki spór o istotę zachowań nacjonalistycznych chłopstwa prawdopodobnie nie zostanie nigdy rozstrzygnięty, pewne jest, że udział ludności tubylczej w konflikcie z Chilijczykami wpłynął na wzrost jej świadomości narodowej i obywatelskiej. Walka obronna Indian była nie tylko przejawem ich przywiązania do ziemi oraz poddaństwa wobec lokalnych autorytetów, ale również kolejnym dowodem społecznej aktywności mieszkańców prowincji, świadomych własnych zasług z okresu wojny oraz interesów jako etnoklasy i jednocześnie gotowych do współdziałania w budowie nowego systemu społeczno-politycznego.

Powojenna historia Peru ukazała niezdolność elit państwowych do zatrzymania oddolnej walki o bardziej inkluzywny kształt republiki. Pod koniec wieku XIX peruwiańską prowincję opanovała epidemia różnych form protestu społecznego. O jej sile stanowił między innymi rozwój aktywności *montoneros* i *bandoleros*, wzmocnionych teraz militarną praktyką z okresu wojny

oraz doświadczeniem współpracy metysko-tubylczego chłopstwa z hacjend i wspólnot indiańskich w ramach wspólnej walki klasowej¹. Ich działania przyjmowały nierzadko postać lokalnych rebelii, z których część stanowiła bezpośrednie następstwo wydarzeń z okresu konfliktu wewnętrznego.

Przykładem powojennego buntu mieszkańców prowincji wobec elit państwowych była inicjatywa stanowiących „awangardę oporu wobec Chilijczyków”² wioski z dystryktu Comas (dep. Junín), które w 1884 roku wypowiedziały posłuszeństwo generałowi A. Cáceresowi i zajmując tereny kilku miejscowych hacjend oraz wspólnot indiańskich podjęły próbę stworzenia niezależnej konfederacji chłopskiej. Celem powołanego przez mieszkańców Comas sojuszu obronnego była walka o autonomię terytorialną, która umożliwiałaby lokalnym społecznościom realizację własnych projektów rozwojowych. Mimo iż inicjatywa stanowiła wyraz reformistycznych dążeń Comas, jej wymiar polityczny był sprzeczny z prowadzoną przez władze centralne kampanią na rzecz konsolidacji narodowej. Po wieloletniej walce opór Comas został ostatecznie złamany militarnie w 1902 roku, a jego odrodzenie uniemożliwił rozwój infrastruktury oraz osadnictwa³.

Rok po wybuchu buntu w Comas, na terenie doliny Callejón de Huaylas (dep. Ancash) doszło do wieloetnicznej i wieloklasowej rebelii o zbliżonym charakterze. Bezpośrednią przyczyną zrywu był spór między kontrolującą te obszary administracją generała Miguela Iglesiasa a ludnością tubylczą, odmawiającą płacenia przywróconej przez prefekta kontrybucji tubylczej. Aresztowanie indiańskich autorytetów domagających się zniesienia nowych obciążeń finansowych, doprowadziło do udanego ataku zbuntowanych chłopów na więzienie w stolicy departamentu, Huaraz, oraz eskalacji rebelii na obszar całej doliny. Na czele buntowników stanął wówczas uwolniony z aresztu indiański alkad, Pedro Pablo Atusparia, którego opór wobec władz przyjął postać rewolucji moralnej, służącej obronie tradycyjnej

¹ Zobacz: Manrique 1978: 97, Kapsoli 1987: 22.

² Mallon 1990: 235.

³ Szerzej patrz: tamże: 235–237.

własności ziemskiej oraz stworzeniu nowego ładu społecznego. Co istotne, w działaniach antyrządowych uczestniczyło nie tylko metysko-indiańskie chłopstwo, ale również drobni handlarze i rzemieślnicy oraz rywalizujący z M. Iglesiasem lokalni ziemianie. Podobnie, jak w przypadku oporu mieszkańców Comas, bunt na terenie Callejón de Huaylas uderzał jednak w elitarny charakter republiki, przez co po kilku miesiącach został zdławiony przez połączone siły dwóch zwalczających się generałów, A. Cáceresa i M. Iglesiasa, których propaganda przedstawiła wydarzenia w Ancash jako godzący w procesy konsolidacji narodowej przejaw rasizmu Indian⁴. Zdaniem historyków, rebelia w Callejón de Huaylas nie miała jednak rasistowskiego charakteru. Mark Thurner nie zgadza się również z dość powszechną tezą, iż bunt ten był przykładem walki z obciążeniami, uważając, że przedmiotem oporu mieszkańców Ancash były przede wszystkim pozbawione legitymizacji prawnej decyzje lokalnych władz, które pobierały kontrybucję, mimo iż formalnie miała obowiązywać jedynie w okresie konfliktu z Chile⁵.

Co istotne, problem z odróżnieniem apriorycznego oporu chłopów (jako postawy) wobec uiszczenia opłat na rzecz władz od jego sprzeciwu (jako aktu) wobec bezprawnie nałożonych obciążeń dotyczy szeregu rebelii z II połowy XIX i początku XX wieku. Większość z nich jest powszechnie uważana za następstwo powojennych przemian społeczno-gospodarczych i interpretowana w kategorii walki metysko-tubylczego chłopstwa z nowymi obciążeniami osobistymi⁶. Założeniom tym przeczy jednak zarów-

⁴ P.P. Atusparia przeżył pacyfikację i wkrótce uznał legalność władzy nowo wybranego prezydenta republiki, A. Cáceresa, za co został potępiony przez swoich dotychczasowych zwolenników. Najbardziej radykalna frakcja rebelii w Ancash schroniła się w Andach, podejmując coraz częściej akcje eksterminacji rasowej; szerzej patrz: Contreras, Cueto 2007: 183, Klarén 2004: 245–247, Kapsoli 1987: 22–23.

⁵ Przywrócona w 1879 r. przez prezydenta N. Pierolę kontrybucja służyła celom obronnym. Natomiast w 1885 r. była już *de facto* wsparciem dla walczących o władzę w kraju sił gen. M. Iglesiasa; odwołanie do tezy M. Thurnera podaje za: Klarén 2004: 246.

⁶ Zobacz: Kapsoli 1987: 22–34.

no przytoczona powyżej teza M. Thurnera, jak i fakt, iż jeden z najlepiej zbadanych przykładów oporu Indian wobec działań elit społecznych miał miejsce w punieńskiej prowincji Huancané kilkanaście lat przed wybuchem wojny o Pacyfik.

W II połowie XIX wieku departament Puno wkraczał na drogę gospodarczej prosperity, wywołanej wzrostem eksportu peruwiańskiej wełny. W tym okresie podstawę produkcji rolno-hodowlanej punieńskiego płaskowyżu stanowiła działalność wspólnot indiańskich. Ich pozycja uległa wzmocnieniu w pierwszych dekadach republiki, gdy wyniszczone działaniami zbrojnymi oraz stagnacją gospodarczą hacjendy zaczynały tracić dominację na lokalnym rynku. Wraz ze wzrostem popytu na wełnę doszło jednak do zaostrożenia rywalizacji między indiańsko-metyskim chłopstwem i dążącymi do odbudowy dawnej pozycji społeczno-gospodarczej właścicielami ziemskimi. Brak silnych instytucji państwowych na terenie południowej *sierry* działał na niekorzyść wspólnot, sprzyjając odrodzeniu kolonialnego feudalizmu poprzez centralizację lokalnej władzy politycznej i gospodarczej w rękach miejscowych ziemian, czyli gamonali, powiązanych stosunkami klientelistycznymi zarówno z pracującym dla nich chłopstwem, jak i lokalnym duchowieństwem, wojskiem i urzędnikami⁷.

Co istotne, pierwsze akcje w obronie praw ludności tubylczej oraz własności wspólnotowej miały miejsce już na przełomie lat 30. i 40. XIX wieku. Ich inicjatorem był metyski aktywista z okolic Puno, Juan Bustamante, który jako deputowany do Kongresu Narodowego walczył o ograniczenie samowoli i demoralizacji

⁷ Pojęcie *gamonal* pojawiło się po raz pierwszy na łamach „Revista Americana” w 1863 r. w odniesieniu do potężnych kacyków stanowiących centrum lokalnych systemów władzy. W Peru zjawisko gamonalizmu rozwijało się od poł. XIX w., a jego apogeum przypadło na lata 1890–1930. Paradoksalnie, jedną z przyczyn wzmocnienia gamonalizmu była decyzja prezydenta Ramona Castilli o zniesieniu kontrybucji indiańskiej (1854 r.). W jej konsekwencji doszło do wycofania z prowincji części przedstawicielstw władz limskich, co zdecentralizowało system finansowy i umożliwiło gamonom samowolną egzekucję podatków. Jednocześnie stopniowo postępował proces koncentracji ziemi kosztem wspólnot indiańskich, który zapoczątkowały liberalne reformy rolne z okresu wczesnej republiki; zobacz: Caballero 1981: roz. V oraz Contreras, Cueto 2007: 96–98, Klarén 2004: 213 i 222–223, Renique 2004: 25–30.

urzędników oraz przyspieszenie integracji ludności indiańskiej z kreolsko-metyskim nurtem społeczeństwa poprzez jej edukację i udział w gospodarce krajowej. Przez znaczną część życia Bustamante łączył dalekie podróże z aktywną działalnością intelektualną i pracą administracyjną na rzecz rozwoju peruwiańskiej prowincji⁸.

Jego indygenistyczny aktywizm przybrał na sile w połowie lat 60., gdy z powodu spadku wydobycia *guano* władze centralne powróciły do poboru kontrybucji indiańskiej, ukrytej teraz pod nowymi postaciami obciążeń osobistych. Za sprawą autorytetu J. Bustamante'go oraz zdecydowanego oporu lokalnej ludności tubylczej, punieńska prowincja Huancané stała się wówczas centrum walki z nielegitymizowanymi formami eksploatacji Indian i grabieżą ziem wspólnotowych. Co ważne, tłem dla lokalnego kryzysu społecznego była nasilająca się wojna domowa między frakcjami liberałów i konserwatystów, które manipulując losem chłopstwa zgodnie z własnymi interesami, angażowały ruchy indiańskie w lokalne walki polityczne między tradycyjną oligarchią ziemską i środowiskami progresywnymi.

W przypadku Puno łącznikiem między światem limskich elit oraz miejscowymi chłopami był właśnie Bustamante, który w obliczu nieskuteczności konstytucyjnych form walki stopniowo porzucał liberalny reformizm na rzecz rewolucyjnego indygenizmu. Gdy pod koniec roku 1867 doszło do osłabienia pozycji jego sojusznika, prezydenta Mariana Ignacia Prado oraz jednoczesnej eskalacji kryzysu w Huancané, Bustamante stanął na czele zbrojnej rebelii i przejął na krótki czas kontrolę nad stolicą prowincji. Po kilku tygodniach dzieła zdławienia buntu Indian dokonały siły podprefekta Azángaro, pułkownika Andrésa Rechartego, którym udało się podstępnie uwięzić i następnie zgładzić przywódców ruchu. Na terenach objętych powstaniem zastosowano nowe prawo pacyfikacyjne (potocznie zwane *ley de terror*): zbuntowana ludność indiańska została poddana represjom i przesiedlona na północne obszary

⁸ Pełnił m.in. funkcję prefekta Cuzco i Huancaveliki oraz intendenta Limy, a w 1866 r. powołał w stolicy kraju Stowarzyszenie Przyjaciół Indian (Sociedad Amiga de los Indios); szerzej patrz: Renique 2004: 32.

departamentu Puno, a jej ziemie przekazane lokalnym *mistis*, którym w ciągu kilku lat ułatwiono nabycie praw własności dawnych gruntów wspólnotowych. W roku 1875 zakończono budowę linii kolejowej z wybrzeża Pacyfiku nad jezioro Titicaca, co przypieczętowało dominację lokalnej oligarchii ziemskiej na rynku wełny. Symbolicznym kresem walki Indian z Huancané okazały się losy okaleczonej przed śmiercią postaci Juana Bustamante, która uległa z czasem mityzacji, stając się w ten sposób kolejnym przykładem andyjskiego mesjasza-herosa bez głowy⁹.

Dalsze półwiecze historii prowincji wydawało się potwierdzać mityczną nieśmiertelność Juana Bustamante. Zarówno jego działalność publiczna, jak i walki zbrojne w Huancané znalazły kontynuację w postępującym kryzysie społecznym, który na przełomie XIX i XX wieku wstrząsnął niemal całą peruwiańską *sierrą*. Przebieg wydarzeń z tego okresu był świadectwem wzrastającej świadomości obywatelskiej metysko-indiańskiego chłopstwa, które wyraźnie nabywało umiejętności walki o swoje prawa na drodze administracyjnej i sądowej. Przejawem stopniowego upodmiotowienia mieszkańców prowincji była między innymi działalność indiańskich *mensajeros* (posłów), wysyłanych na mocy decyzji wspólnot w delegacje do władz limskich celem pozyskania ich wsparcia w walce z gamonalizmem. Inny przykład obywatelskiej aktywności Indian stanowiły działania mieszkańców Huanty, Cuzco i Juli, którzy w 1896 roku rozpoczęli opór wobec nowej polityki podatkowej Nicolása de Pieroli od negocjacji i prób zawarcia ugody z lokalnymi władzami¹⁰.

Chroniczna dysfunkcja instytucji państwowych oraz eskalacja represji ze strony rosnących w siłę gamonali skutecznie ograniczały jednak chłopom legalne formy samoobrony. Na przełomie XIX i XX wieku dominującą reakcją Indian na wzrost skali eksploatacji był nadal protest zbrojny, który przybierał postać zarówno reformistycznych rebelii (m.in. bunt przeciwko poborowi

⁹ Szerzej patrz: Renique 2004: 30–39, Contreras, Cueto 2007: 120–121, Klarén 2004: 222–224.

¹⁰ Szerzej patrz: Husson 1990: 133–134, Renique 2004: 46–47, Kapsoli 1987: 31–34.

kontrybucji w Huancavelice, Chiclayo i La Mar w 1887 roku oraz podatku od soli w Huancie, Cuzco i Juli w 1896 roku), jak również epidemicznej fali *bandolerismo* (głównie w dep. Puno, Apurímac, Cuzco, Huánuco i Cajamarki w latach 80. i 90. XIX wieku)¹¹.

Widoczne już na przykładzie kryzysu w Huancané odrodzenie protestu indiańskiego było następstwem polaryzacji dualistycznej struktury społecznej prowincji. Jak pokazał przebieg wydarzeń w Puno, w sytuacji słabości państwa narastająca rywalizacja gospodarcza między wspólnotami i hacjendami niosła ze sobą drastyczne pogorszenie położenia ludności wiejskiej pochodzenia tubylczego. Pod koniec XIX wieku problem nierównoprawnej walki o ziemię dotknął znaczną część peruwiańskiego chłopstwa, które w procesie wzmożonej koncentracji gruntów w rękach właścicieli hacjend poddawane było represjom i bardzo silnej dyslokacji. Co niezmiernie istotne, praktyki te miały często eksterminacyjny charakter, o którym rzadko wspomina się w literaturze poświęconej dziewiętnastowiecznej historii peruwiańskiej *sierry*. Relacje naocznych świadków wydarzeń pozwalają jednak uznać tradycje krwawych masakr i niehumanitarnej eksploatacji broniących swych ziem chłopów za jedno ze źródeł klęski projektów narodowych, którego niechlubne symbole stanowić może stworzona przez konserwatystów *ley de terror* oraz feudalny despotyzm handlarzy kauczuku z Putumayo¹².

¹¹ Zobacz: Kapsoli 1987: 22–34, Mayer 1990: 194–197, Husson 1990: 131–147.

¹² Już w pierwszych latach XX wieku bogate w kauczuk tereny nad rzeką Putumayo (okolice granicy Peru z Kolumbią) poddane zostały intensywnej eksploatacji gospodarczej. Przez wiele lat region ten stanowił dominium wpływowej i zamożnej rodziny Arana. Celem maksymalizacji zysków ze zbiorów prowadzona przez nią kompania Casa Arana rozwinęła w *selwie* system pracy niewolniczej. Podporządkowała mu – drogą porwań i zastraszeń – rzesze amazońskich Indian, których, ze względu zarówno na dystans geograficzny, jak i interesy polityczne i ekonomiczne, nie broniły żadne instytucje państwowe. W efekcie zbieracze kauczuku pracowali pod kontrolą uzbrojonych milicji Arany, a za niewypełnienie wyznaczonych norm pracy lub próby ucieczki otrzymywali niehumanitarne kary: brutalną chłostę prowadzącą nieraz do śmierci, amputacje części ciała, ukrzyżowanie i tortury stosowane zarówno wobec nich, jak i członków ich rodzin. Łącznie w ciągu zaledwie dekad działalności kompanii mogła kosztować życie ok. 30 000 Indian. Sytuacja autochtonów znad Putumayo ujrzała światło dzienne przez przypadek,

Na przełomie XIX i XX wieku głównym orężem walki z oporem chłopów była konsolidacja gamonalizmu oraz rozbudowa infrastruktury (kolej i drogi). Ta ostatnia ułatwiała administratorom hacjend *sierry* i wybrzeża oraz kompanii górniczych penetrację trudno dostępnych ziem wspólnotowych w poszukiwaniu nowych pracowników, przyczyniając się do rozwoju tzw. systemu *enganche*. Polegał on na zatrudnianiu przez wielkie podmioty gospodarcze własnych agentów (*enganchadores*), którzy prowadzili na terenach prowincji akcje rekrutacji pracowników tymczasowych (*enganchados*). Z powodu wzrastającej dysproporcji między popytem i podażą siły roboczej, wraz z rozwojem gospodarki wprowadzano różne mechanizmy uzależniania nowych pracowników od zatrudniających ich jednostek, izolując jednocześnie *enganchados* od miejsca pochodzenia poprzez wykup lub grabież terenów należących do wspólnot. W ten sposób wywoływano przyspieszoną transformację społeczną andyjskiej wsi – chłopstwo ulegało proletaryzacji mimo niewielkiego postępu procesów modernizacyjnych na obszarze prowincji¹³.

4.2. INDYGENIZM POCZĄTKU XX WIEKU ORAZ FAŁA RUCHÓW CHŁOPSKICH W LATACH 1915–1925

Dziewiętnastowieczna działalność Juana Bustamantego okazała się zwiastunem przełomu w historii peruwiańskich ruchów indiańskochłopskich, w tym również charakteru ich przywództwa.

gdy rodzina Arana zdecydowała się na podjęcie współpracy z kapitałem brytyjskim. Wówczas, zaalarmowane niepokojącymi doniesieniami o nadużyciach wobec zbieraczy kauczuku władze w Londynie, wysłały nad Putumayo swojego przedstawiciela, Rogera Casementa, którego raport obnażył prawdę o metodach działań kompanii kauczukowych. Tzw. „skandal w Putumayo” nie był jednak odosobnionym przypadkiem terroru wobec amazońskich Indian, którzy pracowali w podobnych warunkach na terenie Peru, Kolumbii, Boliwii czy Brazylii jeszcze w połowie XX wieku; zobacz więcej: Contreras, Cueto 2007: 216–219, Krysińska-Kaluźna 2012: 74–77, Vigil Oliveros 2010.

¹³ Szerzej patrz: Kapsoli 1978: 106–107, Contreras, Cueto 2007: 210 i 214.

Jak pokazał przebieg kryzysu w Huancané, osłabiony klęską Wielkiej Rebelii protest indiański odradzał się w nowych realiach społeczno-politycznych pod postacią ruchów agrarnych, które już w pierwszych dekadach republiki znalazły się pod wpływem działalności indygenistów. Tendencje te nasiliły się wraz z eskalacją walk przeciwko obciążeniom. Dzięki przemianom w świadomości zarówno metysko-indiańskiego chłopstwa, jak i peruwiańskiej elity intelektualnej, pod koniec XIX wieku echa problemów *sier-ry* zaczynały docierać do coraz szerszych kręgów głównego nurtu społeczeństwa. Co ciekawe, pierwsza faza rozkwitu współpracy mieszkańców prowincji z proindiańskimi intelektualistami miała miejsce w okresie tzw. Republiki Arystokratycznej (1895–1919), która wbrew pozorom nie przyniosła wzmocnienia władzy plutokracji i jej strategicznego konserwatyzmu. Pamięć narodowej klęski w wojnie o Pacyfik, rewolucyjny anarchizm M. Gonzáleza Prady, świadomość demoralizacji elit przywódczych oraz pozytywistyczne idee postępu oddziaływały na przełomie wieków na światopogląd różnych środowisk społecznych i politycznych, w tym także reprezentujących liberalną prawicę hispanistów¹⁴. W ten sposób spełniał się sen Gonzáleza Prady, w którym peruwiańska myśl intelektualna łączyła się z potrzebami mas, osłabiając monopolistyczny charakter lokalnej władzy gamonali i *caudillos*¹⁵.

Rolę promotorów „kwestii indiańskiej” zaczęli pełnić w tym okresie indygeniści i reformiści ze środowisk akademickich. Jedną z pierwszych prób instytucjonalizacji ich aktywności było powołanie w 1909 roku Stowarzyszenia na rzecz Indian¹⁶, kierowanego przez studenta filozofii – Pedra Salvino Zulenę, dziennikarkę pochodzenia niemieckiego – Dorę Mayer oraz pierolistę i profesora Uniwersytetu Narodowego św. Marka w Limie – Joaquína Capelo. Struktury stowarzyszenia oraz łamy wydawanego przez nie czasopisma, „Deber Pro-Indígena”, stanowi-

¹⁴ Czyli tzw. pokolenie „900”, o którym pisałam we *Wprowadzeniu*.

¹⁵ Szerzej na ten temat w dorobku M. Gonzáleza Prady w: Renique 2004: 58–59.

¹⁶ Hiszp. Asociación Pro-Indígena, API.

ły przez kilka lat przestrzeń współpracy między indygenistami oraz walczącym o swoje prawa metysko-indiańskim chłopstwem. Działalność API miała charakter reformistyczny i polegała w głównej mierze na szerzeniu wiedzy na temat moralnego i prawnego aspektu „kwestii indiańskiej” oraz interweniowaniu w zgłaszanych mu przypadkach eksploatacji i nadużyć wobec ludności tubylczej. Aktywność stowarzyszenia zaczęła jednak maleć już w połowie drugiej dekady XX wieku, zarówno z powodu niewielkiej skuteczności jego asystencyjnych działań, jak i radykalnych przeobrażeń w łonie peruwiańskiego indygenizmu. Humanitarny duch działalności API wyraźnie przetrwał jedynie w Puno, gdzie młody nauczyciel, José Antonio Encinas, tworzył w tym samym czasie podwaliny nowej polityki edukacyjnej dla Indian, promując nauczanie w językach tubylczych oraz piętnując indoktrynacyjny charakter edukacji w szkołach wiejskich¹⁷.

Jak pisze Małgorzata Nalewajko, w trzeciej dekadzie XX wieku ruch indygenistyczny zaczął dzielić się i rozwijać nowe obszary działalności zgodnie z zainteresowaniami naukowymi oraz sympatiami politycznymi jego członków. Jeden z głównych ośrodków indygenistów stanowił ówczesnie Uniwersytet św. Antonia Opata w Cuzco, który kontynuował lokalne tradycje studiów historyczno-kulturowych, wzmocnione teraz przez ideę badań regionalnych propagowaną przez ruch reformy uniwersyteckiej z 1909 roku. Najważniejszym promotorem kuzkeńskiego nurtu indygenizmu była założona przez Luisa Eduarda Válcарcel, José Uriela Garcíę i José Sabogalą „Grupa Odrodzenie”¹⁸, której członków zwano „pokoleniem 1909”. Ich zainteresowania skupiały się przede wszystkim wokół historycznej i aktualnej roli Indian w procesach konstruowania narodu, niemniej część z nich sympatyzowała lub współpracowała z rosnącym w siłę kręgiem lewicowych intelektualistów. Ogromne zasługi w budowaniu pomostu między oboma środowiskami miał Luis Eduardo Válcарcel,

¹⁷ Szerzej o API i J.A. Encinasie patrz: Rénique 2004: 59–70, Klarén 2004: 304–305, Kania 2010: 92–94, Contreras, Cueto 2007: 246, Mariátegui 1985: 48–49.

¹⁸ Hiszp. Grupo Resurgimiento.

którego prace „rehabilitowały” Andy poprzez nawoływanie do poszukiwania źródeł peruwiańskości w kulturach mieszkańców *sierry* oraz konstruowania wizerunku prowincji opierając się na cechach tzw. „nowego Indianina”¹⁹.

Zainteresowanie historią społeczną Andów w środowiskach lewicowych przyczyniło się do rozwoju drugiego obszaru aktywności indygenistów, jaki stanowiła problematyka społeczno-polityczna. Źródłem nowych inspiracji dla jego przedstawicieli był przede wszystkim przebieg rewolucji w Meksyku i Rosji oraz związany z nim rozkwit rodzimego ruchu robotniczego. Ruch ten rozwijał się w Peru mniej więcej od połowy XIX wieku, niemniej właśnie w okresie Republiki Arystokratycznej zaczął determinować najważniejsze przemiany w życiu społecznym kraju. Podejmowane przez anarchistów próby integracji proletariatu z fabryk tekstylnych Vitarte, portu w Callao i hacjend cukrowych koło Trujillo ukoronowało zwycięstwo populisty, Guillerma Billinghursta, w wyborach prezydenckich w 1912 roku oraz strajk generalny w Limie w styczniu 1919 roku, który wymusił na ówczesnym prezydencie, José Pardo, wprowadzenie 8-godzinnego dnia pracy. Bohaterem tych ostatnich wydarzeń był późniejszy założyciel APR-y, Víctor Haya de la Torre. Jego znajomość środowisk robotniczych oraz silny antyimperializm scementowały sojusz peruwiańskiej klasy średniej i proletariatu²⁰.

Rozwijanie problematyki społeczno-politycznej przez aktywistów działających na rzecz Indian sprzyjały również w tym okresie projekty instytucjonalizacji indygenizmu, proponowane

¹⁹ Zgodnie z wizją „Grupy Odrodzenie” wierzone, że warunkiem przetrwania kultur andyjskich w XX-wiecznym Peru było powołanie do życia „nowego Indianina”: świadomego swoich prehiszpańskich korzeni, pielęgnującego tożsamość, język i tradycje, które jednocześnie stanowić miały podstawowy składnik tego, co peruwiańskie. Wizja ta opierała się jednak nadal na etnocentrycznych i paternalistycznych założeniach – by „człowiek Andów trwał w sobie” (Valcárcel 1927: 25) musiał mieć m.in. dynamiczny temperament, gruntowne wykształcenie i biegle władać językiem hiszpańskim, co wiązało się, *de facto*, z eksperymentami w ramach procesów akulturacyjnych; szerzej o Grupie Odrodzenie patrz: Nalewajko 1996: 10–11, Degregori 2005: 30–34, Klarén 2004: 305, Kania 2010: 88–92, Rénique 2004: 112–116.

²⁰ Więcej patrz: Cotler 2006: 165–178, Contreras, Cueto 2004: 225–227.

przez powracającego na peruwiańską scenę polityczną Augusta Leguía²¹ oraz współpracujące z nim środowiska. Trzon tej grupy stanowili aktywiści związani z czasopiśmem „Germinal”, którym przyszły prezydent powierzył sformułowanie indygenistycznych założeń własnego programu politycznego (główni członkowie grupy to Germán Leguía y Martínez, José Antonio Encinas, Humberto Luna, Erasmo Roca).

Pod wpływem tych czynników w środowisku elity intelektualnej zaczęła kształtować się młoda awangarda przywódcza. W jej skład wchodził przede wszystkim przedstawiciel tzw. „pokolenia stulecia”, do którego należał m.in. José Carlos Mariátegui, Víctor Haya de la Torre i Hildebrando Castro Pozo. Głównym celem tej grupy było powiązanie protestu chłopskiego z rosnącym w siłę ruchem robotniczym. W ten sposób wcześniejsze, niejednorodne wpływy liberalizmu wyparło wyraźne upolitycznienie i wzmocnienie klasowego charakteru mobilizacji indiańskich, które czerpały teraz wzory z anarcho-syndykalizmu i nieco później socjalizmu, przyczyniając się jednocześnie do andynizacji idei walki klasowej²².

Największy wkład w indygenistyczny dorobek tego nurtu miał José Carlos Mariátegui, za sprawą którego „kwestia indiańska” została nierozzerwalnie powiązana z problemem ziemi. Jak wszyscy przedstawiciele „pokolenia stulecia”, Mariátegui urodził się w ostatniej dekadzie XIX wieku (dokładnie w 1894 roku w południowym departamencie Moqueguy), a swoją aktywność polityczną rozwijał dzięki kontaktom ze środowiskiem studenckim i proletariatem²³. Ważnym źródłem inspiracji dla jego twórczości

²¹ Augusto B. Leguía został po raz pierwszy prezydentem kraju z ramienia Partii Cywilnej w 1908 r. Po upływie swojej kadencji zerwał współpracę z cywilistami i wyjechał z Peru. Przebywając na emigracji w Europie i USA pracował nad kampanią antyoligarchiczną, którą w granicach kraju stopniowo wprowadzali w życie popierający go działacze. W 1919 r. A. Leguía przejął władzę w Peru na drodze zamachu stanu, po którym rządził krajem przez następne 11 lat (tzw. Jedenastolecie Leguía); szerzej patrz: Nalewajko 1996: 9, Rénique 2004: 81–82, Cotler 2006: 176–178, Kania 2010: 96–97.

²² Nalewajko 1996: 10–12, Rénique 2004: 63–69.

²³ Schorowany i wychowywany samotnie przez matkę, już jako 15-latek trafił w celach zarobkowych do redakcji dziennika „La Prensa”, gdzie pracował jako kopista. Tam narodziła się jego dziennikarska pasja i zainteresowanie

publicystycznej była działalność w ruchu studenckim, gdzie poznał m.in. Víctora Haya de la Torre, oraz czteroletnie stypendium w Europie, jakie otrzymał oficjalnie od rządu A. Leguía w 1919 roku jako zdolny dziennikarz opozycji (w rzeczywistości podobne wyjazdy były powszechnie stosowaną przez leguiistów taktyką osłabiania wrogich obozów politycznych). Jak pisał, to właśnie wyjazd do Europy i radykalna zmiana optyki społeczno-historycznej pozwoliła mu dostrzec tragedię społeczeństwa Peru, któremu po powrocie do kraju poświęcił całą swoją działalność literacką i polityczną²⁴.

Najważniejsze osiągnięcia w karierze Mariáteguiego miały miejsce w drugiej połowie lat 20. Jako zadeklarowany socjalista wycofał się wówczas ze współpracy z stojącym na czele APR-y Victorem Haya de la Torre i zaczął samodzielnie wyznaczać nowe kierunki aktywności awangardy intelektualnej Peru. W roku 1926 powołał własne pismo „Amauta”, które szybko stało się opiniotwórczym forum debat, krzewiącym pośród latynoamerykańskich elit zainteresowanie nacjonalizmem, marksizmem oraz indygenizmem w odniesieniu do bieżących problemów kontynentu. W 1928 roku wydał swoje najważniejsze dzieło – *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, w którym dokonał rozliczenia historii społeczno-gospodarczej Peru od początków konkwisty do czasów jemu współczesnych. W tym samym roku powołał do życia Socjalistyczną Partię Peru²⁵, a rok później zainicjował na łamach „Amauty” stworzenie Powszechnej Konfederacji Robotników Peru – CGTP²⁶.

publicystyką, które rozwijał następnie w umiarkowanej lewicowej gazecie „Nuestra Epoca” oraz sprzyjającym A. Leguía dzienniku „El Tiempo”. Po dojściu leguiistów do władzy w 1919 r. Mariátegui zerwał kontakty z ich obozem i ufundował własne pismo – „La Razón”, na którego łamach wspierał działania proletariatu oraz walkę o reformę uniwersytecką; szerzej patrz: Kania 2010: 113–122, Klarén 2004: 291–292 i 315–316, Martuccelli Casanova 2006: 208, Cotler 2006: 201–202.

²⁴ Szerzej: Klarén 2004: 291–292 i 315–316, Contreras, Cueto 2007: 248–250, Cotler 2006: 201–202.

²⁵ Hiszp. Partido Socialista Peruano, PSP.

²⁶ Hiszp. Confederación General de Trabajadores del Perú, szerzej na temat dorobku założyciela PSP patrz: Mariátegui 1985 i 2005.

Co ciekawe, związki z ruchem robotniczym oraz ugruntowane na ich kanwie marksistowskie poglądy Mariáteguiego z czasem skierowały jego uwagę na problemy prowincji, o której nie posiadał praktycznie żadnej wiedzy empirycznej. Ideologiczna nieufność wobec klasy średniej i jednocześnie przekonanie o rewolucyjnym potencjale sojuszu robotniczo-chłopskiego wzbudziły w nim jednak aprioryczną wiarę w Indian, w których widział depozytariuszy najstarszych tradycji i główny budulec peruwiańskiego ludu. Metodologię swoich badań oparł na tezie o istnieniu zbieżności między celami marksizmu-leninizmu a zjawiskiem kolektywnej pracy i własności ziemi w okresie inkanatu. W ten sposób „kwestia indiańska” stała się osią jego studiów nad problematyką społeczno-historyczną Peru, którą powiązał nierozłącznie z walką klasową o własność ziemi²⁷.

Co ważne, obecny w pismach J.C. Mariáteguiego wizerunek i historyczna rola ludności tubylczej w dziejach Peru odpowiadały w pełni duchowi przemian, których w latach 1915–1923 dokonywała na obszarze prowincji kolejna fala millenarystycznych rebelii indiańskochłopskich²⁸. Inspiracja tymi wydarzeniami pozwoliła mu powiązać ogólnoswiatowe cele marksizmu-leninizmu ze sprawczą siłą andyjskiego mitu. Jak pisał Ricardo Melgar Bao, Mariátegui „dokonał przekładu socjalizmu na kulturę Andów”²⁹. Biorąc pod uwagę wielowiekową dysfunkcję kreolsko-metyskich elit wobec ludności indiańskiej, uznał socjalizm za historyczną konieczność w dziejach Peru i jednocześnie wkład tego kraju w światową walkę z kapitalizmem i imperializmem. W opinii J.C. Mariáteguiego internacjonalizacja działań peruwiańskich ruchów chłopskich nie musiała wiązać się jednak z dekulturacją Indian. Z pomocą socjalistów aktywiści z terenów prowincji mieli stać się jej przywódczą awangardą, dbając przy tym o kondycję kolektywnych reprezentacji w kulturze Andów jako motoru działań indiańskich chłopów. Wiara w andyjskie korzenie i historyczną misję socjalizmu indygenistycznego skupiła jego uwagę na bieżących przykładach aktyw-

²⁷ Więcej patrz: tamże.

²⁸ Szerzej na ich temat w dalszej części książki.

²⁹ Cyt. za: Rénique 2004: 108.

ności politycznej Indian, którą traktował jako załączek rewolucjonizmu prowincji³⁰.

Mimo iż Mariátegui interpretował problemy prowincji nie posiadając empirycznej znajomości jej realiów, jego publicystyka i działalność polityczna wiernie oddawały charakter współpracy, jaka na przełomie drugiej i trzeciej dekady XX wieku rozwijała się między proindiańską awangardą przywódczą a ruchami chłopskimi. Wzajemne kontakty między tymi środowiskami nadal opierały się głównie na aktywności *mensajeros* z południa kraju, niemniej miały już inny wymiar praktyczny niż na początku wieku. Podróżujący lub imigrujący coraz śmielej do Limy Indianie szukali teraz bezpośredniego wsparcia w ruchu robotniczym lub korzystali z pomocy obecnych na prowincji anarchosyndykalistów i socjalistów. W ten sposób peruwiańska *sierra* nie ustawała w poszukiwaniu nowych metod walki z rosnącym w siłę gamonalizmem.

Opozycyjny indygenizm z okresu lat 20. skutecznie osłabiała jednak polityka Augusta Leguía, w zamyśle którego opieka i aktywizacja ludności pochodzenia tubylczego miały stać się domeną instytucji państwowych. Celem prezydenta było nie tylko pozyskanie poparcia chłopów i zdobycie kontroli nad konfliktogennymi obszarami prowincji, ale przede wszystkim modernizacja państwa poprzez powszechną edukację i integrację Indian ze społeczeństwem kreolsko-metyskim, ograniczenie lokalnych autonomii oraz gospodarcze zbliżenie wybrzeża i *sierry*. W ten sposób narodził się tzw. indygenizm państwowy, za pomocą którego rząd dążył do zmniejszenia przepaści między administracją państwową (tak centralną, jak i lokalną) a ludnością prowincji³¹.

Początek rządów leguistów obfitował w inicjatywy proindiańskie, dzięki którym Augusto Leguía był chwilowo nazywany

³⁰ Stąd też jego zainteresowanie działalnością Kongresów Indiańskich oraz zachwyt nad postacią Ezequiela Urvioli, o których mowa w dalszej części książki; szerzej patrz: Mariátegui 1985: 35–104, Rénique 2004: 106–112, Kapsoli 1987: 172–190, Cotler 2006: 202–210.

³¹ Zgodnie z populistycznym dyskursem prezydenta, jego projekt służył zawiązaniu sojuszu klasy średniej z masami i osłabieniu pozycji gamonali, co jednocześnie uderzało w sprzyjających ziemianom cywilistów; szerzej: Cotler 2006: 179–185.

„prezydentem Viracocha”³². Do najważniejszych z nich należała seria ustaw ochronnych, spośród których część znalazła się w tekście nowej konstytucji z 1920 roku. I tak po raz pierwszy w historii Peru wspólnoty indiańskie zostały legalnie uznane na kartach ustawy zasadniczej, która jednocześnie gwarantowała ich ochronę ze strony rządu centralnego i parlamentów regionalnych. Na straży przestrzegania nowych przepisów prawnych stanęła powołana w tym celu Sekcja Spraw Tubylczych³³, którą kierował bliski współpracownika A. Leguía, socjalista, Hildebrando Castro Pozo. W 1922 roku rząd powołał Patronat Rasy Indiańskiej³⁴, który z kolei kontrolował warunki życia oraz dostęp do edukacji i rynku dla ludności tubylczej³⁵. Prezydent wspierał również aktywizm Indian, czego wyrazem było między innymi oficjalne uznanie powstałego w Limie w 1920 roku Komitetu na rzecz Praw Tubylczych – Tahuantinsuyu³⁶. Struktury tej organizacji szybko stały się pomostem współpracy między władzami a ludnością tubylczą, co jednocześnie ułatwiało rządowi kontrolę środowiska liderów *sierry* oraz indygenistów. Ci ostatni stanowili dużą część

³² Viracocha to imię jednego z najważniejszych bogów andyjskich; przez niektóre kultury uważanego za stwórcę świata i człowieka. Stosowanie przydomka „prezydent Viracocha” w odniesieniu do Leguía oznaczało, że opinia publiczna dostrzegła w nim – przynajmniej w początkach jego kadencji – obrońcę interesów Indian oraz ich reprezentanta na najwyższym szczeblu władzy państwowej [przyp. J.P.-S.].

³³ Hiszp. Sección de Asuntos Indígenas, SAI.

³⁴ Hiszp. Patronato de la Raza Indígena.

³⁵ Jednocześnie od 1920 r. działała na południu kraju Specjalna Komisja Dochodzeniowa powołana przez José Antonia Encinasa (ówcześnie deputowanego do parlamentu krajowego). Jej pierwotnym celem było rozpoznanie sytuacji społecznej w Puno poprzez wizyty w najodleglejszych zakątkach departamentu i sporządzenie spisu skarg miejscowej ludności indiańskiej. Ponieważ 86% wysłuchanych zażaleń dotyczyło problemu ziemi, komisja zaczęła chwilowo funkcjonować jako organ rewidujący tytuły własności. Mimo iż indygenistyczne postulaty J. A. Encinasa nie uzyskały oczekiwanego poparcia w parlamencie, jego prace terenowe demaskowały tyranię rozwijaną w ramach autonomii rządów lokalnych, jak również zachęcały Indian do podejmowania działań rewindykacyjnych w Puno i Limie; szerzej Rénique 2004: 83–92, Nalewajko 1996: 8–9 i 18 oraz Kapsoli 1987: 38–39.

³⁶ Hiszp. Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyu, CPDIT.

gremium Komitetu i rekrutowali się z przeróżnych frakcji lewicy, które chwilowo godziły się na działania w ramach indygenizmu oficjalnego. Główne forum aktywności CPDIT stanowiły organizowane począwszy od 1921 roku Kongresy Indiańskie, których programy miały przede wszystkim charakter rewindykacyjno-reformistyczny³⁷.

Kilkuletnia współpraca władz centralnych i środowisk reprezentujących ludność indiańskochłopską pobudziła obustronne nadzieje na uregulowanie najbardziej naglących problemów prowincji. Rząd wierzył, iż rozbudowując administrację lokalną rozszerza kontrolę nad masami oraz modernizuje państwo. Z kolei mieszkańcy *sierry* coraz swobodniej korzystali z zagwarantowanych im narzędzi apelacji, które wydawały się poprawiać poziom ich ochrony przed nadużyciami ze strony gamonali. Niemniej, złożoność problemów i zła tradycja relacji międzyetnicznych na obszarze prowincji po raz kolejny oparły się projektom integracyjnym rządu centralnego, który paradoksalnie właśnie w dziedzinie polityki społecznej dopuszczał się dużej niekonsekwencji i zaniedbań. Z jednej strony instytucjonalizował ochronę ludności indiańskiej (działała między innymi Sekcja Spraw Tubyliczych, Patronat Rasy Indiańskiej oraz parlamenty regionalne i komisje specjalne), co skutecznie budowało świadomość prawną i obywatelską mieszkańców *sierry*. Z drugiej jednak powołane organy nie posiadały mocy zdolnej naruszyć lokalne układy sił, przez co ich aktywność na prowincji nierzadko potęgowała skalę represji wobec Indian, którzy szukając wsparcia w instytucjach centralnych, narażali się na zastraszania i ataki ze strony walczących o utrzymanie *status quo* gamonali. Działania modernizacyjne rządu zwiększyły wprawdzie dostęp do prowincji, niemniej największe profity z nowych projektów rozwojowych czerpały wciąż te same sektory społeczne. Jedną z najbardziej niekorzystnych

³⁷ Warto jednak pamiętać, że krytyczna sytuacja ludności tubylczej na prowincji oraz wpływy anarchizmu stopniowo radykalizowały postulaty i aktywność kongresistów. Szerzej o teorii i praktyce polityki indygenistycznej A. Leguñi patrz: Rénique 2004: 89–92, Klarén 2004: 307–308, Kania 2010: 96–103, Kapsoli 1987: 53–59, Cotler 2006: 179–183.

dla ludności tubylczej decyzji władz było przyjęcie w 1922 roku ustawy o poborze do budowy dróg (*Ley de Conscripción Vial*). Służyła ona przyspieszeniu powstawania sieci drogowej poprzez rekrutację wszystkich mężczyzn między 18 i 60 rokiem życia do okresowej pracy przy rozbudowie infrastruktury. Możliwość wniesienia opłaty za zwolnienie z tego obowiązku oraz późniejsze wykluczenie z tekstu ustawy obcokrajowców, duchowieństwa i żołnierzy szybko uczyniły z nowego przepisu narzędzie eksploatacji Indian, których powszechnie zmuszano do bezpłatnej pracy na rzecz lokalnych przedstawicieli władzy, ziemiaństwa i firm zagranicznych³⁸.

Zaledwie kilka lat działań rządu i aktywistów indiańskich w ramach indygenizmu państwowego pokazało, iż obie strony posiadały zupełnie odmienne wizje rozwoju prowincji. Co ważne, oprócz postaw i opinii obu środowisk zasadniczy wpływ na sytuację w kraju miała interpretacja ich działań przez mieszkańców *sierry*, którzy stale funkcjonowali w realiach konfliktu społecznego, obserwując przy tym wydarzenia w Limie oczami *mensajeros*, migrantów lub manipulujących nimi działaczy lewicy³⁹. Brak efektów polityki rządu dla sytuacji społeczno-bytowej ludności tubylczej oraz stale nasilająca się rywalizacja gospodarcza między chłopstwem i gamonalami niosły ze sobą nieuchronną eskalację konfliktu w Andach. Jednym ze źródeł chaosu była również postawa prezydenta, który w swoim stosunku do Indian wahał się od dogmatycznej współpracy do brutalnych represji, jakie kierował niemal od początku swoich rządów przeciwko chłopom atakującym posiadłości ziemian.

Kulminacja buntów chłopskich miała miejsce w roku 1923, niemniej napięcie społeczne wzrastało na terenie *sierry* od ponad dekady, słabnąc jedynie w okresie realizacji kluczowych projektów indygenizmu Leguii. Nowa fala rebelii indiańskochłopskich

³⁸ Zobacz więcej: Kapsoli 1987: 39–52, Nalewajko 1996: 18, Cotler 2006: 182–183, Rénique 2004: 84–88.

³⁹ Jak różne były wizje przyszłości Indian w stolicy i na terenie prowincji pokazały między innymi obrady Kongresów, których działalność miała dla ludności *sierry* wyraźnie millenarystyczny i rewolucyjny wydźwięk. Szerzej na temat millenaryzmu w pierwszych dekadach XX w. w dalszej części podrozdziału.

zaczęła się ponownie na południu kraju, które od czasów Juana Bustamante go podtrzymywało swój aktywizm w poszukiwaniu tak legalnych, jak i zbrojnych rozwiązań problemów prowincji. Świadomość własnych praw oraz możliwości obrony wzrastała wśród mieszkańców południowej *sierry* zarówno dzięki wpływowi *mensajeros* oraz szerokiego kręgu indygenistycznych aktywistów, jak i rosnącego w siłę ruchu adwentystów. Ci ostatni rozpoczęli działalność duszpasterską w rejonie Puno na początku XX wieku i w ciągu zaledwie kilkunastu lat wyraźnie poprawili poziom edukacji i ochrony zdrowia oraz warunki bytowe ludności tubylczej, zdobywając duże poparcie pośród kształtujących się w tym samym okresie elit przywódczych prowincji⁴⁰.

Ówczesna walka o prawa Indian rozwijała się więc w oparciu o współpracę wielu środowisk, a jej złożoność doskonale ilustrowało pochodzenie oraz charakter aktywności lokalnych działaczy społecznych i politycznych z początku XX wieku. Z ramienia kościoła adwentystów należeli do nich przede wszystkim urodzony w Puno nauczyciel, Manuel Zúniga Camacho oraz pochodzący ze Stanów Zjednoczonych misjonarz, Ferdinand Stahl, którzy wspólnymi siłami modernizowali południową *sierrę* poprzez budowę systemu autonomicznej edukacji dla Indian. Z kolei pośród aktywistów politycznych niemal symboliczną postacią stał się Metys z Azángaro, Ezequiel Urviola. Jako uczeń José Antonia Encinasa kontynuował jego misję nauczyciela i opiekuna Indian, którą pod wpływem swoich doświadczeń w pracy zawodowej, obserwacji konfliktu agrarnego w Puno oraz kontaktów z ruchem robotniczym zaczął rozwijać w kierunku działalności publicznej w duchu socjalizmu⁴¹.

Zaczyn rebelii w obronie ludności tubylczej zrodził się natomiast w łonie reformatorskiej działalności dwóch indygenistów

⁴⁰ Szerzej na temat misji adwentystów w rejonie Puno patrz: Rénique 2004: 70–75.

⁴¹ Jak pisze J.L. Rénique, pod wpływem tych doświadczeń doszło do indianizacji tożsamości Urvioli. Kilka lat później jego działalnością zachwycił się J.C. Mariátegui, dostrzegając w przeobrażeniu wiejskiego nauczyciela w socjalistę ucieleśnienie swoich indygenistycznych projektów; szerzej patrz: Rénique 2004: 75–76 i 109–110, Kapsoli 1987: 64–65.

– punieńskiego prawnika i dyrektora lokalnego biura API, Francisca Chukiwanki Ayulo oraz żołnierza i urzędnika, majora Teodomira Gutierrezza Cuevasa. Historia ich spotkania i współpracy stanowi ilustrację rozwoju walki agrarnej na terenie południowej *sierry*. Co ważne, ich doświadczenia ukazują nie tylko złożoność problemów społecznych Peru oraz skalę dysfunkcji państwa na prowincji, ale również przebieg procesu uwarzliwienia i przeobrażenia elit pod wpływem kontaktów z ludnością *sierry*.

Major Teodomiro Gutierrez Cuevas pochodził z Jaujy w departamencie Junín gdzie w okresie wojny o Pacyfik walczył przeciwko Chilijczykom u boku generała A. Cáceresa oraz wspierających go Indian. Przez wiele lat pełnił funkcję podprefekta w prowincjach departamentu Cajamarki, Ayacucho, Junín, jak również Puno. Ostatni z wymienionych regionów odwiedził po raz pierwszy na początku XX wieku. W 1913 roku stanął na czele komisji powołanej przez prezydenta Guillerma Billinghursta celem zbadania okoliczności konfliktu społecznego w punieńskiej prowincji Azángaro. Obszerny i wstrząsający raport z pracy komisji, który opisywał skalę nadużyć lokalnych gamonali wobec ludności indiańskiej, nigdy nie doczekał się jednak rozpatrzenia przez władze centralne. Wynikało to głównie z faktu, iż po upadku rządu G. Billinghursta major Gutierrez stracił poparcie dla swoich indygenistycznych działań i został wysłany przez nowe władze do Chile. Szybko zdecydował się jednak na potajemny powrót do Peru przez tereny Boliwii oraz rozpoczęcie samodzielnej działalności wśród Indian Keczua departamentu Puno. Empiryczna wiedza na temat realiów życia *sierry* oraz praktyki działań rządu centralnego i władz lokalnych wobec ludności indiańskochłopskiej stopniowo radykalizowały postawę Gutierrezza jako indygenisty. Jego urzędniczy reformizm zaczął z czasem ewoluować ku rewolucjonizmowi, który pod wpływem kontaktów z Indianami zyskał wkrótce millenarystyczną oprawę⁴². Co warto podkreślić, inspiracja inkaizmem w działalności Gutierrezza rozwijała się również na kanwie jego przyjaźni z ówczesnym dyrektorem biura

⁴² Zobacz: Rénique 2004: 78 oraz Vassallo 1978: 123–124, Klarén 2004: 285–286, Bravo Caballero.

API w Puno, Franciskiem Chukiwanką Ayulo, który uważał się za potomka Huayny Capaca, a w swojej działalności publicznej otwarcie pielęgnował prekolumbijskie tradycje regionu Titicaca⁴³.

Pod wpływem tych czynników doszło do narodzin postaci *Rumi Maqui*⁴⁴, która była nowym wcieleniem majora T. Gutierrezza jako rewolucjonisty. Przyjąwszy tytuł Najwyższego Wodza Ludów Indiańskich oraz Generalissimusa Ich Wojsk⁴⁵, ten był żołnierz i urzędnik państwowy stanął na czele indiańskochłopskiego ruchu agrarnego, który z pomocą lokalnych indygenistów od lat opierał się nadużyciom władz i gamonali wobec chłopów. W grudniu 1915 roku prowadzeni przez *Rumi Maqui* Indianie z prowincji Azángaro przystąpili do otwartego buntu przeciwko ziemiaństwu, dążąc do przejęcia kontroli nad obszarem płaskowyżu poprzez inwazję na kolejne hacjendy regionu. Pierwszym celem ataków rebeliantów były posiadłości dwóch najbardziej znienawidzonych ziemian regionu. Wspierana przez indygenistów i wiedzona hasłami sprawiedliwości społecznej ludność indiańska występowała w ten sposób przeciwko lokalnym symbolom tyranii, broniąc jednocześnie głównych źródeł utrzymania wsi czyli terenów wspólnot. Jej zbrojna rebelia została jednak zdławiona przez siły jednego z zaatakowanych ziemian, Bernarda Ariasa Echenique (z hacjendy San José), które zdziesiątkowały szeregi buntowników i skutecznie zastraszyły naocznych świadków tej masakry⁴⁶.

Stanowiąca efekt konfliktu o strategiczne w Puno tereny państwisk rebelia *Rumi Maqui* była w rzeczywistości „walką indiańskich chłopów o możliwość walki”. Tradycja okrutnych pacyfikacji za próby zagrożenia interesom ziemian stanowiła bowiem jedno z obliczy lokalnych praktyk dyskryminacyjnych wobec

⁴³ Szerzej patrz: Rénique 2004: 78.

⁴⁴ Z jęz. keczua „kamienna dłoń”; tłum. za: Guardia Mayorga 1997: 120 i 144.

⁴⁵ Hiszp. *Jefe Supremo de los Pueblos Indígenas y Generalísimo de Sus Ejércitos*.

⁴⁶ Sam mjr T. Gutierrez trafił do więzienia, z którego zbiegł w 1917 r. i żył w ukryciu na terenie Puno oraz Boliwii. Zmarł najprawdopodobniej w 1937 r.; szerzej patrz: Vassallo 1978: 123–127, Klarén 2004: 285–286, Flores Galindo 1995: 354 oraz Bravo Caballero.

mieszkańców wspólnot. Ze względu na wysoką rentowność punieńskiej wełny, rywalizacja o tereny pastwne powszechnie kończyła się przymusowymi przesiedleniami i wywłaszczaniem chłopów, pozbawianych ziemi pod pretekstem kar za opór wobec polityki władz lub ziemian. W połowie XIX wieku skalę represji zwiększyła wspomniana *ley de terror*, która sprzyjała prowokacyjnym wobec Indian działaniom ze strony samych gamonali. W konsekwencji tereny Puno stawały się nierzadko areną bezwzględnej walki o ziemię, co niebezpiecznie anarchizowało życie społeczne *sierry* oraz potęgowało obustronny rasizm i nacjonalizm etniczny. Co więcej, ze względu na poziom napięcia społecznego na obszarze płaskowyżu, sektory kreolsko-metyskie postrzegały przypadki walki agrarnej punieńskich Indian jako zagrożenie dla bezpieczeństwa wewnętrznego, a podejmowane przez nich próby buntu uznawały apriorycznie za rebelie na tle rasowym. W ocenie krajowych elit przykładem takiego konfliktu była także rewolta *Rumi Maqui*, której porażka przyniosła ze sobą falę niekontrolowanych represji ze strony lokalnych gamonali wobec chłopów⁴⁷.

Mimo militarnego niepowodzenia rebeliantów z Azángaro, symbolika ich buntu okazała się ideologicznym wkładem w przyszłą aktywność *sierry*. W kolejnych latach indygeniści i *mensajeros* z prowincji coraz swobodniej rozwijali współpracę z Limą, dzięki czemu hasła walki agrarnej ubrane w barwy millenaryzmu zyskiwały stopniowo szerokie grono odbiorców. W okresie indygenizmu Augusta Leguía idea odrodzenia Tahuantinsuyu trafiła na stołeczne salony, a za sprawą Kongresów CPDIT została wkrótce czynnikiem identyfikującym promotorów „kwestii indiańskiej” jako projektu rozwoju prowincji. Mimo iż ich interpretacje znaczenia millenaryzmu były bardzo różnicowane, sam termin stał się chwilowo elementem oficjalnej i legalnej aktywności indygenistów, łącząc się na jej forum z ideami anarcho-syndykalizmu i socjalizmu. Co ciekawe, zarówno w ocenie lewicowych intelektualistów, jak i ludności indiańskochłopskiej oraz wspierających ją w hasłach walki klasowej robotników, to właśnie duch Tahuantinsuyu miał

⁴⁷ Zobacz więcej: Rénique 2004:77–80, Vassallo 1978: 123–124.

stać się osią przemian społecznych w kraju. Program ten nie zakładał jednak restytucji inkantatu, a jedynie powrót do dawnych, zideologizowanych wartości i symboliki jako elementów integrujących masy i odcinających Peru od wpływów północnoamerykańskiego imperializmu. Warto wspomnieć, iż pod koniec drugiej dekady XX wieku powstał nawet millenarystyczny projekt autonomii południowej *sierry*, zakładający powołanie Republiki Tahuantinsuyu ze stolicą w Wancho⁴⁸ jako formy samorządu Indian. W 1922 roku plan ten został przedstawiony prezydentowi A. Leguía przez aktywistę z Huancané, Carlosa Condorenę. Budowane przez niego od podstaw miasto stać się miało „stolicą sprawiedliwości społecznej”⁴⁹, a sam projekt służył przede wszystkim uwolnieniu ludności tubylczej od zmonopolizowanego przez gamonali rynku wełny oraz stworzeniu dla niej autonomicznego systemu edukacji. Próby realizacji tego planu prowadziły jednak do nasilenia represji ze strony ziemian, co w konsekwencji przyniosło eskalację konfliktu w Puno⁵⁰.

Chociaż millenarystyczna propaganda zbliżała do siebie środowiska aktywistów stolicy i prowincji, ich percepcja metod walki agrarnej była najczęściej odmienna. Jak pisałam, fakt współpracy Indian z administracją Augusta Leguía nie oznaczał przywrócenia spokoju na obszarach *sierry*. Jej mieszkańcy żywiołowo reagowali na rewolucyjne nastroje obecne w Limie w latach 20. oraz kolejne dysonanse w łonie indygenizmu oficjalnego, które nierzadko okazywały się katalizatorem buntów chłopskich. W efekcie, na przełomie drugiej i trzeciej dekady XX wieku tereny prowincji dotknęła prawdziwa „andyjska burza”⁵¹,

⁴⁸ Miejscowość została faktycznie założona w 1923 r. na terenie dep. Puno, nazywano ją również Miastem Śniegu (hiszp. *Ciudad de las Nieves*); Martuccelli Casanova 2006: 207.

⁴⁹ Cyt. za: Martuccelli Casanova 2006: 207.

⁵⁰ W konsekwencji, trwające cztery miesiące prace przy budowie miasta zostały przerwane, a ich efekty doszczętnie zniszczone przez siły rządowe; szerzej patrz: Martuccelli Casanova 2006: 206–207, Rénique 2004: 95–99.

⁵¹ Parafraza tytułu *Tempestad en los Andes* – publikacji autorstwa Luisa Eduarda Valcárcela. Jest to zbiór esejów publikowanych początkowo na łamach „Amauty” i następnie wydanych, w 1927 r., w formie książki. Tekst stanowi

która przyniosła ze sobą nową falę mobilizacji agrarnych. Ideologia każdej z nich opierała się na symbolice Tahuantinsuyu, przez co powszechnie uznaje się je za rebelie millenarystyczne, posiadające znamiona konfliktów rasowych. W rzeczywistości mechanizm mobilizacji Indian do walki był w tym przypadku bardzo podobny do okoliczności wybuchu rewolty *Rumi Maqui*. Cele tych buntów stanowiły kontynuację legalnej działalności aktywistów prowincji, prowadzonej z zachowaniem świadomości praw Indian oraz konstytucyjnych obowiązków państwa wobec ludności indiańskochłopskiej. Symbol Tahuantinsuyu pozostał sztyldem projektu samorządności *sierry*, zakładającego odcięcie się od gamonalizmu i stworzenie nowego porządku społeczno-ekonomicznego. Inne były natomiast metody walki, które wraz z utratą wiary mieszkańców prowincji w praworządność państwa oraz wzrostem napięcia społecznego ulegały radykalizacji i zwracały się w kierunku utopii andyjskiej. W efekcie dochodziło do wybuchu spontanicznych buntów chłopstwa, które – skonfrontowane z przewagą siłową gamonali oraz interwencjami wojska – zamieniały prowincję w arenę bezwzględnych walk klasowych i kulturowych⁵².

Najwięcej z nich miało miejsce w latach 1919–1925 w granicach departamentów Puno, Cuzco i Ayacucho. Na terenie punieńskiego płaskowyżu nasilenie walk było następstwem wizyt komisji specjalnych, których działalność pośród Indian budziła otwarty sprzeciw *hacendados*. Po odejściu komisarzy w 1920 roku w prowincjach Azángaro i Ayaviri doszło do krwawych starć między szukającymi zemsty gamonalami a masowo buntującymi się przeciwko ich monopolowi w handlu wełną indiańskimi chłopami. Trzy lata później podobne wydarzenia miały miejsce w prowincji

apologię tubylczych tradycji Andów jako źródła peruwiańskości i przeciwstawia je antynarodowej, kreolsko-metyskiej Limie. To właśnie w tej publikacji, pisząc o rewolucyjnym potencjale *sierry*, L.E. Valcárcel użył sformułowania, iż „indiańska dyktatura szuka swojego Lenina” (które J.M. Mariátegui sparafrazował w sławnym wstępie do tej samej książki słowami: „indiański proletariat szuka swojego Lenina”); szerzej: Rénique 2004: 115–116.

⁵² Zobacz: Flores Galindo 1995: 353–354, Kapsoli 1987: 53–59 i 64–65, Nalewajko 1996: 6–7, Rénique 2004: 95–97.

Huancané gdzie wzrost rywalizacji o tereny pastwisk, kolejne niepowodzenia ludności tubylczej w tworzeniu własnej formy samorządności oraz działalność komisji przyniosły w 1923 roku kulminację niezwykle drastycznego konfliktu, w którym śmierć poniosło około 10 000 indiańskich chłopów. W departamencie Cuzco ludność tubylcza występowała zarówno przeciwko gamonalom, jak i sprzyjającym im władzom oraz posiadającym monopol w sprzedaży wełny handlarzom. Najsilniejsze buntury miały miejsce w prowincji Espinar (wioska pasterska Toccroyoc w latach 1920–1921) oraz Quispicanchis (produkujące wełnę hacjendy Lauramarca, Palca i Torca w 1922 roku). W przypadku pierwszego z nich prowadzeni przez Dominga Huarcę pasterze zdołali na kilka tygodni przejąć kontrolę nad dystryktem Ocoruro. W Quispicanchis na czele rebelii Indian z hacjend stanął związany z Kongresami CPDIT Francisco Chilihuani, który domagał się regulacji zasad pracy *colonos* oraz rewizji tytułów własności majątków ziemskich⁵³. Obie rebelie przebiegały pod hasłami odrodzenia Tahuantinsuyu i z czasem nabrały bardzo radykalnego charakteru. O ich porażce zdecydowała brutalna pacyfikacja ludności chłopskiej przez siły ziemian, której symbolem stało się okaleczenie i wystawienie w miejscach publicznych ciał przywódców rebelii. Do silnego buntu Indian przeciwko autonomii gamonalizmu doszło również na terenie departamentu Ayacucho, gdzie rodzina Añaños zarządzała niemal całą prowincją La Mar. W tym przypadku zbrojne wystąpienie ludności tubylczej przeciwko licznym nadużyciom ziemian (partykularne wykorzystanie *Ley Vial*, bezprawny pobór podatków od dróg, znakowania bydła czy sprzedaży soli) poprzedziły próby apelacji w Patronacie Rasy Indiańskiej, które przyniosły jedynie antagonizację relacji między stronami i nasilenie represji wobec chłopów. Z czasem reformistyczne działania Indian z La Mar przyjęły formę zorganizowanego oporu, czego wyrazem było powstanie ruchu o wyraźnie millenarystycznej ideologii. Jego przywódcą został pochodzący z Chiquintirki Paulino Romero, który ogłosił się „prezydentem Republiki Inkaskiej”. W 1923 roku doszło do dwóch zbrojnych wystąpień miejscowego chłopstwa przeciwko rodzi-

⁵³ Szerzej patrz: Kapsoli 1987: 59–67, Klarén 2004: 307–309.

nie Añaños i jej sojusznikom, które przyniosły bolesne straty po stronie gamonali oraz prawdziwe morze krwi, jaką rozlali w tym konflikcie Indianie⁵⁴.

Po fali buntów agrarnych z lat 1915–1925 napięcie społeczne na prowincji chwilowo zmalało. Jednym ze źródeł tymczasowej stabilizacji życia *sierry* były pojedyncze sukcesy indygenistów, które dawały nadzieję na zwiększenie dostępu prowincji do legalnych form aktywności politycznej i, tym samym, skłaniały jej liderów do zawieszenia nierównej walki zbrojnej. O powstrzymaniu serii rewolt chłopskich przeciwko gamonalizmowi zdecydowała jednak przede wszystkim taktyka bezwzględnych pacyfikacji ze strony ziemian oraz rządu centralnego, których przebieg nie pozostawiał złudzeń, co do istoty postawy prezydenta Augusta Leguía wobec Indian. W drugiej połowie lat 20. fala mobilizacji chłopskich osłabła, choć wyrazem protestu społecznego pozostało rosnące w siłę zjawisko *bandolerismo*. Do jego eskalacji doszło w niedługim czasie niemal w każdym z regionów *sierry*, w tym przede wszystkim w departamencie Cajamarki oraz prowincji Huancané w Puno, gdzie aktywność *bandoleros* stanowiła nierzadko element politycznej i gospodarczej rywalizacji lokalnych elit⁵⁵.

4.3. SYNDYKALIZM I MOBILIZACJE INDIAŃSKOCHŁOPSKIE DO OKRESU RZĄDÓW WOJSKOWYCH

Fala rebelii chłopskich z początku XX wieku uświadomiła krajowym elitom rozmiary zmian społecznych, do jakich prowadziła populistyczna polityka Augusta Leguía. Perspektywą buntu mas przeraził się również sam prezydent, który już w pierwszych latach mobilizacji agrarnych poparł gamonali i wysłał wojsko przeciwko indiańskim chłopom, a pod koniec lat 20. porzucił indygenistyczne projekty i zaczął przymusowo wysyłać za granicę

⁵⁴ Zobacz: Kapsoli 1987: 59–67, Klarén 2004: 307–309, Rénique 2004: 99–102, Flores Galindo 1995: 354.

⁵⁵ Szerzej patrz: Kapsoli 1987: 69–70 oraz Flores Galindo 1995: 354–55.

kolejnych proindiańskich aktywistów. Usprawiedliwieniem dla prześladowań tego środowiska ze strony władz były jego rzekome związki z radykalną lewicą, pod której wpływem mieli pozostawać również liderzy ruchów chłopskich⁵⁶.

Ta sama argumentacja pozwoliła wzmocnić represje przeciwko organizacjom opozycyjnym na początku lat 30., gdy władzę w kraju przejęli na następne dziesięć lat przedstawiciele armii (od 1930 roku generał Luis Miguel Sánchez Cerro i od 1933 generał Óscar R. Benavides). Polityczne prześladowania dotknęły w tym okresie również struktury APR-y, która rozpoczynała właśnie nowy rozdział w dziejach swojej działalności. Gdy w sierpniu 1931 roku do kraju powrócił po siedmiu latach emigracji Víctor Haya de la Torre, jego zwolennicy przystąpili do rozbudowy struktur swojej organizacji jako szerokiego (transklasowego) frontu ludowego. W zamyśle przywódcy APR-y jej szeregi stać się miały ogólnokrajowym forum współpracy klasy średniej (inteligencji, urzędników i drobnych przedsiębiorców) oraz robotników i w dalszej perspektywie również chłopstwa. Naczelnym hasłem apryzmu lat 30. pozostawał antyoligarchizm i antyimperializm, a jego główne cele stanowiła nacjonalizacja złóż naturalnych, wzmocnienie rodzimego kapitalizmu oraz demokratyzacja kraju poprzez regulację prawa pracy i wprowadzenie powszechnego prawa wyborczego.

Wyraźne złagodzenie postawy Haya de la Torre zarówno w odniesieniu do gospodarczej dominacji USA w Ameryce Łacińskiej, jak i pozycji wielkich właścicieli ziemskich na obszarze *sierry* nastąpiło w okresie II wojny światowej, gdy APRA zyskała szansę powrotu na scenę polityczną w charakterze przedstawiciela sektorów masowych. W ten sposób w latach 40. i 50. XX wieku siły aprystów, popierane mniej lub bardziej otwarcie przez kolejne rządy centralne, pełniły zarówno na wybrzeżu, jak i prowincji, rolę antykomunistycznego bufora. Jak pisze Marcin Kula, „nawet jeśli [Haya de la Torre – przyp. J.P.-S.] dosłownie tego tak nie

⁵⁶ W 1931 r. komuniści sami dostarczyli władzom dowodu na współpracę z chłopstwem zgłaszając w wyborach prezydenckich kandydaturę punieńskiego aktywisty o indiańskim pochodzeniu, Eduarda Quispe Quispe [przyp. J.P.-S.].

sformułował, to pretendował do wskazania narodowi peruwiańskiemu trzeciej, własnej drogi, wywiedzionej z własnych doświadczeń historycznych”⁵⁷. Należy więc pamiętać, że ówczesna działalność aprystów nie była wyrazem czystego poparcia dla interesów krajowych elit społeczno-politycznych. W rzeczywistości porozumienia Haya de la Torre z kolejnymi rządami⁵⁸ były sprowokowane przez zmiany na arenie międzynarodowej (m.in. wzrost popytu na produkty eksportowe w czasie II wojny światowej i ekspansję komunizmu) oraz nową sytuację wewnętrzną (industrializację kraju i związaną z nią proletaryzację społeczeństwa), gdyż APRA jako przedstawiciel mas stanowiła mniejsze zagrożenie dla tradycyjnego porządku społeczno-gospodarczego niż skrajna lewica. W praktyce wymuszona współpraca obu stron przerywana była kolejnymi delegalizacjami i okresami prześladowań APR-y, które następowały po rzeczywistych lub niesłusznie przypisanych jej akcjach zbrojnych: między innymi zamachach na generała L.M. Sáncheza Cerro w 1931 i 1933 roku, zabójstwie wydawcy „La Prensya” w roku 1946 oraz mających miejsce dwa lata później przygotowaniach do zamachu stanu w porozumieniu z marynarką wojenną⁵⁹.

Ludność indiańskochłopska pozostawała jednak przez wiele lat poza obszarem wpływów APR-y, która jako ugrupowanie „miejskie” nie posiadała silnych związków społecznych z mieszkańcami *sierry*. Ograniczenie wysiłków na rzecz aktywizacji prowincji wynikało jednak w przypadku większości partii politycznych z tych samych powodów. Należał do nich przede wszystkim bardzo wysoki poziom analfabetyzmu indiańskiego chłopstwa, który uniemożliwiał przekształcenie jego mas w elektorat polityczny oraz ogromne zróżnicowanie mieszkańców terenów wiejskich pod względem społecznym, etnicznym i ekonomicznym. Tak więc, mimo iż Haya de la Torre podzielał pogląd José C. Mariáteguiego, że głównym źródłem problemów *sierry* była

⁵⁷ Cyt. za: Stemplowski 1983: 71.

⁵⁸ Manuela Prady de Ugarteche w latach 1939–1945 oraz José Bustamante w latach 1945–1948; patrz: Crabtree 2005: 37, Chirinos Soto 1991c: 85–87.

⁵⁹ Szerzej patrz: Klarén 2004: 335–365, Stemplowski 1983: 70–72, Crabtree 2005: 33–39, Chirinos Soto 1991b: 173–230 i 299–301.

nieuregulowana własność ziemi, hasło wywłaszczenia majątków wielkoobszarniczych pozostawało jedynie elementem propagandy APR-y. Na początku lat 30. w polu zainteresowań aprystów znaleźli się natomiast robotnicy rolni z hacjend cukrowniczych północnego Peru, których środowisko było dobrze znane Víctorowi Haya de la Torre z okresu młodości. Dzięki wpływom anarchosyndykalizmu plantacje te dysponowały od pierwszych dekad XX wieku własnymi związkami zawodowymi, których struktury przeszły w latach 1935–1960 pod kontrolę APR-y. Reformistyczna działalność Haya de la Torre pośród *yanacunas* przemysłu cukrowniczego inspirowana była jednak przede wszystkim walką klasy robotniczej – wiązała się z poprawą i regulacją warunków pracy i nie zakładała uwłaszczenia robotników rolnych⁶⁰.

W tym samym czasie hacjendy *sierry* pozostawały praktycznie poza zasięgiem procesu syndykalizacji, choć na ich tereny zaczynały już docierać echa strajków robotniczych w miastach oraz kopalniach, jak również entuzjazm związany z sukcesami peruwiańskiego ruchu proletariackiego (m.in. powołanie Centrali Robotników Peru⁶¹ w 1944 roku). Przyspieszona w okresie II wojny światowej industrializacja kraju przyniosła wyraźny wzrost klasy robotniczej, co paradoksalnie zacieśniało więzi między mieszkańcami *sierry* i wywodzącym się z jej łona młodym proletariatem. W latach 40. doszło również na terenie prowincji do nasilenia rywalizacji między APR-ą i Partią Komunistyczną, choć ich walka o wpływy toczyła się nie tyle pośród chłopów, co przede wszystkim w ramach sektorów edukacji, rzemiosła, włókiennictwa i transportu, poprzez które z czasem docierano również do ludności indiańskochłopskiej. Jak pisze Eduardo Fioravanti, pojedynczy działacze komunistyczni, którzy na własną rękę agitowali w tym czasie na obszarach *sierry*, dążyli jedynie do „pobudzenia świadomości chłopstwa i nie chcieli go organizować”⁶².

⁶⁰ Zobacz: Kapsoli 1987: 71–76, Fioravanti 1976: 129–131, Klarén 2004: 335–365, Stemplowski 1983: 70–72.

⁶¹ Hiszp. Central de Trabajadores del Perú, CTP.

⁶² Fioravanti 1976: 124; szerzej: tamże: 123–124.

Jednocześnie II wojna światowa oraz związany z nią rozwój produkcji przemysłowej spotęgowały zapotrzebowanie na żywność, co przekładało się na wzrost obciążeń robotników pracujących w hacjendach i ich proletaryzację oraz ekspansję własności wielkoobszarniczej na tereny wspólnot. W efekcie pośród ludności wiejskiej coraz szerszy posłuch znajdowały hasła reformizmu agrarnego formułowane w duchu walki robotników: ustanowienie ośmiodzinnego dnia pracy, podwyżka płac i zniesienie odrobku bez wynagrodzenia, otwarcie szkół dla dzieci *colonos* oraz zakaz pracy dla osób poniżej piętnastego roku życia, jak również dostęp chłopów z hacjend do wolnego rynku oraz regulacja granic upraw i pastwisk. Głównym forum działalności aktywistów *sierry* pozostawały w tym okresie sądy i instytucje obrony praw Indian, choć coraz częściej korzystano również ze wsparcia gremiów politycznych.

W drugiej połowie lat 40. XX wieku chłopci z tradycyjnych hacjend departamentów Pasco, Ancash, Cajamarki i Apurímac zainicjowali serię wystąpień, którym przyświecały cele nieosiągnięte dotąd drogą legalną. Taktyka walki polegała najczęściej na strajkach i okupacji wielkich majątków ziemskich do momentu wymuszenia na ich właścicielach ugody regulującej kontrakty i warunki pracy *colonos*. Na czele tych mobilizacji stali nierzadko działacze APR-y, w której założeniach modernizacja prowincji miała odbywać się poprzez atak na bastiony feudalizmu i jednocześnie wyhamowanie spodziewanej syndykalizacji pracowników rolnych ze strony komunistów. W tym samym czasie wyraźnie wzrósł napór na tereny hacjend *sierry* ze strony wspólnot, które coraz śміiej wykorzystywały instytucje sądownicze do walki o odebrane im ziemie, nierzadko rekonstruuując i dokumentując (sic!) dzieje konfliktu swoich przodków z lokalnymi właścicielami ziemskimi już od czasów kolonialnych. Wewnętrzne i zewnętrzne naciski na pozycję ziemian ze strony chłopów oraz wymuszona przez wydarzenia międzynarodowe powolna zmiana charakteru peruwiańskiego rolnictwa rozpoczęły w dziejach *sierry* okres schyłku gamonalizmu. Co ważne, świadome konieczności zmian władze centralne coraz rzadziej powstrzymywały eskalację buntów agrarnych za pomocą zbrojnych pacyfikacji. W roku 1948 opisane powyżej tendencje,

a wraz z nimi demokratyzację prowincji, wyhamował na kilka lat zamach stanu generała Manuela Odríi, niemniej upadek hegemonii gamonali był już wówczas kwestią czasu. Nowa atmosfera społeczna na terenie *sierry* przygotowywała kraj do reformy rolnej, którą na początku lat 50. rozpoczęły oddolne i indywidualne przypadki uwłaszczenia chłopów z hacjend (zwane ówczesnie przez prasę „prywatną reformą rolną”)⁶³. W wielu regionach prowincji dochodziło do parcelacji latyfundiów przez ich właścicieli na drodze odsprzedaży terenów upraw i pastwisk poszczególnym *colonos* lub powoływanym przez nich spółdzielniom. Część majątków ziemskich została porzucona przez rodziny *hacendados*, które obawiały się zbrojnych okupacji i buntów swoich pracowników lub tzw. inwazji ze strony pobliskich wspólnot, uznających podobne akcje za odzyskiwanie historycznie przynależnej im ziemi⁶⁴.

Pod koniec lat 50. XX wieku dynamicznie rozwinął się proces syndykalizacji latyfundiów *sierry*, którego kolebką były dość silnie zakulturowane doliny La Convención i Lares w departamencie Cuzco. Organizację chłopów w związki zawodowe zainicjowali na tym terenie już dekadę wcześniej działacze komunistyczni. Pozycja APR-y i kontrolowanych przez nią syndykatów z hacjend cukrowniczych była w tym czasie bardzo słaba gdyż po serii akcji zbrojnych z udziałem aprystów pod koniec lat 40., generał Manuel Odría przystąpił do próby zniszczenia struktur tej organizacji. Jej działacze powrócili na prowincję niemal dekadę później, dążąc do powstrzymania syndykalizacji chłopów przez PCP poprzez tworzenie konkurencyjnych dla komunistów, tzw. wolnych syndykatów (*sindicatos libres*). Projekt reformizmu agrarnego APR-y opierał

⁶³ Cyt. za: Flores Galindo 1978: 176.

⁶⁴ Za jeden z pierwszych przykładów oddolnej reformy rolnej uważa się uwłaszczenie chłopów z feudalnej hacjendy Generosa Bombón w prowincji Andahuaylas (dep. Apurímac) w 1952 r. W tym przypadku *colonos* prowadzeni przez lokalnego nauczyciela związanego z APR-ą, Francisca Gavonełę, zdołali wykupić tereny latyfundium i przekształcić je w spółdzielnię chłopską, którą szybko poddano jednak parcelacji na rzecz indywidualnej własności ziemskiej; szerzej patrz: Kapsoli 1987: 71–99, Fioravanti 1976: 124–131, Flores Galindo 1978: 175–180.

się jednak na poszukiwaniu porozumienia z *hacendados*, co nie budziło zaufania chłopstwa i, tym samym, nie pozwoliło przetrwać kontrolowanym przez nią organizacjom⁶⁵.

W rezultacie to struktury Partii Komunistycznej stanowiły przez wiele lat główny łącznik chłopskich organizacji związkowych ze światem zewnętrznym. Najważniejszą wytyczną działań komunistów było przeniesienie miejskiego modelu ochrony pracowników w realia andyjskiego feudalizmu. W planach partii syndykalizacja hacjend prowadzić miała w przyszłości do ich parcelacji, a ta z kolei była ostatnim etapem zmian ku budowie wiejskich spółdzielni produkcyjnych, czyniąc z chłopstwa „klasę dla siebie”. Inicjatywa komunistów została wykorzystana i taktycznie zmodyfikowana przez najbardziej aktywne warstwy *colonos*, które w tym samym czasie samodzielnie poszukiwały kontaktów z Federacją Robotników Cuzco⁶⁶, licząc na jej doradztwo w sporach z latyfundystami. Jak pisze Eduardo Fioravanti, „Oddolny charakter syndykatów chłopskich w Peru stanowił zupełnie nowe zjawisko w realiach społeczności wiejskich Ameryki Łacińskiej, [...] gdzie organizacje chłopskie były zazwyczaj jedynie agendami miejskich centrali robotniczych”⁶⁷. W kontekście przemian społeczno-kulturowych zachodzących na obszarze peruwiańskiej *sierry* syndykaty stanowiły pomost między przeszłością i przyszłością prowincji. Ich struktury łączyły elementy tradycyjnej organizacji wspólnotowej oraz miejskiego modelu związków zawodowych, tworząc nową jakość władzy i przywództwa andyjskiej wsi. Co ważne, w aktywności syndykatów istotną rolę odgrywał nadal czynnik etniczny, który nie wiązał się już wprawdzie z kontrakulturacją, ale pozostał budulcem symboliki walki agrarnej – we wzajemnych kontaktach posługiwano się głównie językiem keczua, zachowano stroje i muzykę andyjską oraz budowano ideologię ruchów opierając się na historii oporu i mesjanizmu Andów⁶⁸.

⁶⁵ Zobacz: Fioravanti 1976: 141–142.

⁶⁶ Hiszp. Federación de Trabajadores de Cusco (FTC), uznana przez władze państwowe w 1945 r.

⁶⁷ Fioravanti 1976: 149.

⁶⁸ Zobacz: Flores Galindo 1978: 181, Fioravanti 1976: 153.

W przypadku Cuzco syndykalizacja chłopów z hacjend stanowiła przede wszystkim formę ich samoobrony przed skutkami demograficznego i gospodarczego rozwoju Peru oraz związanym z nim wzrostem zapotrzebowania na ziemię ze strony latyfundystów, który w latach 50. przyniósł ze sobą falę eksmisji i proletaryzacji pracowników rolnych. Co ważne, szeregi chłopstwa z majątków ziemskich były w tym czasie bardzo silnie zróżnicowane pod względem społeczno-ekonomicznym. Najwyżej w hierarchii pracowników rolnych znajdowali się *colonos*, których pozycja społeczna czyniła z nich drobną burżuazję wiejską. Mieli oni często metyskie pochodzenie i stanowili mniejszość pośród chłopów. W okresie wzrostu popytu na żywność oddawali parcele dzierżawione od właścicieli hacjend w ręce poddzierżawców, tzw. *allegados* (ci nierzadko przekazywali je własnym *suballegados*) lub *peones*, a sami uprawiali ziemię wspólnot, sprzedając swoje produkty na wolnym rynku. Wszystkim tym grupom doskwierała jednak niestabilna sytuacja ekonomiczno-prawna, która wiązała się ze wspomnianym naporem latyfundium na tereny uprawne, krótkimi (od pięciu do dziesięciu lat) okresami dzierżawy parceli w hacjendach oraz obowiązującą nadal formą *reparto* (żywność wyprodukowaną w granicach majątków ziemskich należało odsprzedać po zaniżonych cenach właścicielowi pól uprawnych).

Dlatego też, jakkolwiek oficjalne postulaty pierwszych syndykatów chłopskich miały charakter reformistyczny, ich faktycznym celem było uwłaszczenie. W opinii Eduarda Fioravantiego reformizm agrarny końca lat 50. stanowił jedynie taktykę aktywistów *sierry*, dążących do zintegrowania mas chłopskich przeciwko systemowi gamonalizmu. W rzeczywistości przywództwo syndykatów planowało zmianę feudalnego porządku społeczno-gospodarczego Andów, której pierwszy etap stanowić miała parcelacja wielkiej własności ziemskiej. Manifestacją tych dążeń były między innymi okoliczności powstania w 1958 roku Federacji Chłopskiej Prowincji La Convención⁶⁹, która w dniu założenia nawoływała przede wszystkim do poprawy i regulacji warunków pracy chłopów, a już w pierwszej petycji do rządu centralnego

⁶⁹ Hiszp. Federación Provincial de Campesinos de La Convención, FPCC.

domagała się „pilnego wywłaszczenia wszystkich hacjend doliny La Convención”⁷⁰. Co niezmiernie istotne, syndykaty chłopskie nie zakładały kolektywizacji pozyskanych ziem, otwarcie dążąc do integracji uwłaszczonych pracowników hacjend z lokalnym rynkiem na zasadach kapitalizmu. Ich struktury działały w takiej formie w latach 1957–1962 i, korzystając ze wsparcia Partii Komunistycznej, prowadziły oficjalną współpracę z instytucjami państwowymi oraz hacjendami⁷¹.

Postęp syndykalizacji latyfundiów nie przyniósł jednak wyraźnych przemian społecznych, które prowadziłyby do spadku napięcia na prowincji. Chroniczność konfliktu agrarnego na terenie *sierry* zrodziła jeszcze na przełomie lat 50. i 60. rewolucyjny nurt syndykalizmu, którego celem było wyparcie akcji reformistycznych na rzecz walki zbrojnej. Najlepiej poznanym w historiografii peruwiańskiej przykładem rewolucjonizmu chłopskiego była aktywność trockisty z Cuzco, Hugona Blanco, który jako pierwszy skanalizował rozwijającą się od lat w La Convención siłę buntów, inwazji i strajków *colonos* ku zbrojnym okupacjom hacjend. Blanco pochodził ze średnio zamożnej rodziny kuzkańskiej. Ponieważ jego ojciec był związany z APR-ą i pracował jako prawnik pośród lokalnego chłopstwa, młody Blanco miał kontakt z polityką i znał bieżące problemy prowincji od najmłodszych lat życia. Po maturze w 1954 roku wyjechał na studia do Argentyny gdzie związał się z trockistami i zaczął działać pośród proletariatu (co wkrótce skłoniło go do porzucenia uczelni i podjęcia pracy robotnika). Po powrocie do Peru Blanco wziął udział w strajku generalnym w Cuzco w 1958 roku, za co trafił do więzienia. Tam nawiązał kontakty, dzięki którym po wyjściu na wolność pod koniec tego samego roku mógł podjąć pracę *allegado* w hacjendzie Chaupimayo w dolinie La Convención. Za jego sprawą miejsce to stało się prawdziwym ośrodkiem syndykalizmu rewolucyjnego. Charyzma i wymierne efekty jego działań sprawiły, iż ruch Blanco

⁷⁰ Cyt. za: Fioravanti 1976: 151.

⁷¹ Szerzej patrz: Fioravanti 1976: 130–152, Klarén 2004: 381–383, Kapsoli 1987: 101–105.

zyskał silne poparcie *colonos*, a postać jego przywódcy jako dobroczyńcy chłopów szybko uległa heroizacji⁷².

Dzięki ogromnemu poparciu chłopstwa, które przełożyło się na przyspieszenie syndykalizacji i przejmowania majątków ziemian w obu dolinach (tj. La Convención i Lares), w 1962 roku Blanco ogłosił *Dekret o chłopskiej reformie rolnej*. W jego założeniach parcelacji ulec miały przede wszystkim nieużytki, których konfiskata nie wiązała się jednak z wypłatą odszkodowań dla właścicieli hacjend. Co ważne, mimo że Blanco działał pod hasłem *Tierra o Muerte*⁷³, a ostateczny cel jego ruchu stanowiło ustanowienie w kraju władzy ludowej, on sam uważał swoją aktywność za inicjatywę defensywną. Powołanie chłopskich milicji zbrojnych jako ochrony okupowanych hacjend było w jego ocenie sposobem na utrzymanie postępu walki agrarnej oraz obronę zbuntowanych chłopów przed represjami ze strony sił gamonali oraz rządu. Co warto podkreślić, jako twórca milicji chłopskich krytykował jednocześnie rozwijającą się na terenie prowincji aktywność *guerrilli*. Uważał, że podczas gdy pierwsze z nich wiążą chłopów z należną im ziemią, drugie zmuszają ich do porzucenia pracy na roli i angażują mieszkańców Andów do niezrozumiałej dla nich walki ofensywnej, czyniąc z nich przedmiot obcego im konfliktu.

W rzeczywistości obserwacje Hugona Blanco nie były zbyt odległe od realiów wojny partyzanckiej, jaką w pierwszej połowie lat 60. XX wieku zainicjował na obszarze prowincji Ruch Lewicy Rewolucyjnej (MIR)⁷⁴. Organizacja ta powstała około 1959 roku z inicjatywy najbardziej radykalnych członków APR-y. Inspirowana rewolucją kubańską działalność MIR'u wpisywała się swoją ideologią i praktyką w charakter aktywności ruchów partyzanckich, które pojawiły się w tym samym czasie w Nikaragui, Kolumbii, Wenezueli czy Boliwii. Główny ideolog ruchu, Luis de la Puente, planował wzorem Kubańczyków stworzyć ognisko walki partyzanckiej pośród najbiedniejszych mieszkańców

⁷² Zobacz: Fioravanti 1976: 172–173, Klären 2004: 382.

⁷³ Z jęz. hiszpańskiego *Ziemia albo śmierć*.

⁷⁴ Hiszp. Movimiento de Izquierda Revolucionaria.

andyjskiej prowincji jako środowiska najbardziej podatnego na hasła rewolucji ludowej⁷⁵. Jego strategia zakładała więc budowę peruwiańskiej wersji sojuszu inteligencko-chłopskiego, którego potencjał społeczny gwarantowałby przejęcie i utrzymanie władzy w kraju⁷⁶.

Zgodnie z przewidywaniami H. Blanco, wszelkie projekty polityczne wychodzące poza obszar walki o zniesienie obciążeń oraz parcelację hacjend były jednak obce przywiązanemu do ziemi chłopstwu. W opinii większości badaczy rozwój działań *guerrilli* przyczynił się do wyparcia ruchu chłopskiego i w dalszej perspektywie osłabienia aktywizmu mieszkańców prowincji, w tym również przywództwa wsi budowanego oddolnie w strukturach syndykatów. Jak pisał Alberto Flores Galindo, „w okresie wybuchu wojen partyzanckich, ruch chłopski wchodził właśnie w schyłkową fazę działalności. *Guerrille* otrzymały wprawdzie indywidualne wsparcie ze strony chłopstwa tak w centrum, jak i na południu kraju, ale nie były to masowe wystąpienia, jakich potrzebowały”⁷⁷.

Zarówno rozwój *guerrilli*, jaki i oddolnego ruchu chłopskiego pod koniec lat 60. przerwał zamach stanu, który doprowadził do przejęcia władzy w kraju – na okres dwunastu lat – przez socjalistyczne rządy wojskowe⁷⁸. Jednym z głównych celów ich polityki

⁷⁵ Szerzej patrz: Fioravanti 1976: 173–189, Klarén 2004: 381–383, Kapsoli 1987: 104, Contreras, Cueto 2007: 316–323.

⁷⁶ Co ważne, kontynuacją podstawowych założeń wojny partyzanckiej realizowanych na gruncie peruwiańskim przez de la Puente była rewolucyjna aktywność maoisty, Abimaela Guzmána, który pod koniec lat 70. XX w. zainicjował zbrojne akcje Komunistycznej Partii Peru „Świetlisty Szlak” na terenie departamentu Ayacucho; szerzej na temat rozwoju relacji między chłopstwem i siłami senderystów patrz: Coronel 1996, Coronel, Loayza 1992, del Pino 1996, Degregori 1992, Tapia 1995, Flores Galindo, Manrique 1986, Śniadecka-Kotarska 2004 i 2006, Pietraszczyk-Sękowska 2013, Spyra 1996.

⁷⁷ Flores Galindo 1995: 356; szerzej patrz: tamże, Klären 2004: 387–388, Kapsoli 1987: 103–105.

⁷⁸ Rządy wojskowe miały miejsce w Peru w latach 1968–1980. Na czele pierwszego z nich stał gen. Juan Velasco Alvarado, który przejął kontrolę w państwie na drodze zamachu stanu. Siedem lat później został odsunięty od władzy przez swojego wcześniejszego sojusznika, gen. Remigia Moralesa Bermúdeza, który pod koniec lat 70. zainicjował proces stopniowego powrotu kraju do demokracji.

była integracja narodowa, a narzędziem służącym jej osiągnięciu – reforma rolna. Zakładała ona wywłaszczenie istniejących jeszcze hacjend oraz kolektywizację własności ziemskiej. Ponieważ nad jej wdrożeniem czuwali urzędnicy administracji państwowej, którzy narzucali chłopom nowe formy organizacji produkcji rolnej (uderzające zazwyczaj w tradycyjne struktury społeczno-gospodarcze lub istniejące mechanizmy wolnorynkowe), spotkała się ona z dużym oporem ze strony ludności wiejskiej. W efekcie, stworzone w wyniku reformy jednostki produkcyjne przetrwały w większości przypadków zaledwie kilka lat i szybko zostały przekształcone oddolnie przez samych chłopów w struktury rekonstruujące tradycyjną organizację andyjskiej wsi lub dominującą już wcześniej w niektórych regionach kraju indywidualną własność rolną⁷⁹.

Celem obu administracji było przede wszystkim przeprowadzenie w Peru „odgórnej rewolucji”, zgodnej z wizją nowego ładu społecznego, jaką posiadali sympatyzujący z socjalizmem funkcjonariusze wojskowi średniego szczebla. Działania te miały jednocześnie zapobiec oddolnym, radykalnym próbom transformacji społeczno-gospodarczej, które w latach 60. podejmowały już w wybranych regionach *sierry* wspomniane wcześniej ruchy rewolucyjne [przyp. J.P.-S.].

⁷⁹ Szerzej o reformie rolnej w czasie rządów wojskowych: Contreras, Cueto 2007: 334–342, Chirinos Soto 1991c: 19–21, Śniadecka-Kotarska 2011, Huber 1995.

Rozdział 5

DZIAŁALNOŚĆ *RONDAS CAMPESINAS* Z PÓŁNOCY KRAJU

5.1. OKOLICZNOŚCI NARODZIN *RONDAS CAMPESINAS NORTEÑAS*

Regionem, w którym aktywność chłopów rozwinęła się w zupełnie innym kierunku, niż miało to miejsce w centrum Peru, była północna *sierra*, w tym przede wszystkim tereny górskie departamentów Cajamarki i Piury¹. Na obszarach tych przez wieki dominowały tradycje wielkiej własności ziemskiej, wokół której skupione były lokalne ośrodki władzy. Dlatego też, choć w części regionu już na początku XX wieku większość chłopstwa stanowili drobni producenci rolni, ich stan podporządkowania ziemiom – zarówno w sensie polityczno-społecznym, jak i częściowo gospodarczym – pozostawał nienaruszony przez kolejne półwiecze. Wpływ hacjend na miejscową ludność zaczął maleć dopiero w połowie stulecia, gdy postęp protestów chłopskich na terenie środkowych i południowych Andów skłonił ostatnich przedstawicieli oligarchii ziemskiej do podjęcia indywidualnej parcelacji hacjend. Ponieważ działania te miały charakter oddolny, ich postęp był różny w zależności od regionu. Zainicjowano je w Cajamarce, skąd tendencja ta przeniosła się na początku lat 60. na obszary Piury. Prowadzona w tych warunkach indywidualna reforma rol-

¹ Patrz mapa.

na postępowała więc stopniowo przez około dwie dekady i została dokończona przez rząd generała Juana Velasco Alvarada w latach 70. Dokonanej w ten sposób, niemal całkowitej zmianie struktury własności gruntów, towarzyszyło osłabienie społeczno-politycznej pozycji ziemian i, tym samym, istniejących wokół nich, tradycyjnych stosunków klientelizmu. Miejsce oligarchii zajmowały stopniowo ugrupowania lewicowe, a od początku lat 70. ważnym aktorem społecznym północnej *sierry* stali się urzędnicy reformy rolnej. Podjęte przez nich prace nie doprowadziły jednak do powstania trwałej administracji, której działania przełożyłyby się na wzmocnienie obecności państwa na terenach wiejskich².

Co ważne, powody ich porażki na północy kraju były zgoła inne niż w przypadku centrum i południa prowincji, gdzie próby kolektywizacji gospodarki rolnej spotkały się z oporem chłopów występujących w obronie tradycyjnych struktur wspólnotowych. Tymczasem na północy Andów podobne formy organizacji społeczno-gospodarczej w tym okresie praktycznie nie istniały. Jak wspomniałam, lwią część ludności wiejskiej stanowili tu drobni producenci rolni posiadający indywidualne udziały w rynku³. Zakładając reorganizację wsi opartą na produkcji kolektywnej, autorzy reformy rolnej uderzali więc w tym przypadku w liberalny charakter gospodarki regionu, co przełożyło się na słabe wyniki prac administracji rządowej pośród miejscowych chłopów. Przede wszystkim pojedyncze spółdzielnie, które udało się wówczas powołać, szybko zostały uwłaszczone. Co więcej, broniąc się przed narzucanymi im przez urzędników działaniami, mieszkań-

² Szerzej patrz: Starn 1991: 37–40, Pérez Mundaca 1997: 201–202, Huber 1995: 22–31.

³ Jak podaje J. Pérez Mundaca, już w 1918 roku 71,5% ludności wiejskiej prowincji Choty w departamencie Cajarmarki stanowili drobni właściciele ziemscy. W przypadku sąsiedniej prowincji Hualgayoc ten sam wskaźnik wynosił w 1940 r. 71,6%. Resztę stanowili dzierżawcy rolni pracujący w ostatnich hacjendach regionu. W departamencie Piury duża część chłopstwa skupiona była wprawdzie oficjalnie w strukturach wspólnot, ale nie podtrzymywały one tradycji zgromadzeń oraz pracy kolektywnej i funkcjonowały na zasadzie skupisk indywidualnych producentów rolnych; zobacz: Pérez Mundaca 1997: 201–202, Huber 1995: 22–31.

cy wiosek zaczęli tworzyć wspólnoty chłopskie – wzorowane na tradycjach środkowej i południowej *sierry*. Rozwiązanie to miało charakter taktyczny i służyło uprzedzeniu budowy spółdzielni rolnych oraz tzw. grup chłopskich ze strony państwa. Ponieważ jednak tendencja ta rozwinęła się dopiero w okresie wdrażania reformy rolnej, powstające w jej wyniku struktury organizacyjne nie mogły w krótkim czasie stać się podstawą budowy nowego porządku społecznego na prowincji⁴.

W następstwie tych przemian, już na początku lat 70. XX wieku, północna *sierra* stanowiła obszar zamieszkały w zdecydowanej większości przez indywidualnych rolników, pozbawionych jednak ochrony systemowej ze strony państwa lub patrona i charakteryzujący się jednocześnie niskim poziomem samorządności. Położenie miejscowej ludności wiejskiej było tym trudniejsze, że w tym samym okresie doszło do pogorszenia sytuacji gospodarczej w regionie, a wraz z nim, nasilenia problemu *abigeato*, czyli zorganizowanej kradzieży bydła⁵. Problem ten był zjawiskiem typowym dla terenów północnych Andów i przybierał największe rozmiary w okresach klęsk żywiołowych, kryzysów ekonomicznych i nasilenia lokalnych walk o władzę. Jego wzrost w latach 70. stanowił jedno z obliczy pogarszającej się sytuacji ekonomicznej Peru, wywołanej przez światowy kryzys gospodarczy z początku dekady i pogłębionej przez dotkliwe skutki zmian klimatycznych związanych z żywiołem El Niño z 1983 roku. W tym okresie do wzmocnienia pozycji złodziei bydła przyczynił się również upadek systemu hacjend i jednoczesny wzrost handlu między północną *sierrą* i wybrzeżem, co sprzyjało wykorzystaniu działań korupcyjnych jako kanału dostępu do nowo kształtujących się struktur władzy. W ten sposób, podobnie jak miało to miejsce już w XIX wieku w przypadku *bandoleros*, szajki złodziei bydła stały się ważnym elementem lokalnych układów sił, a ich

⁴ Szerzej patrz: Huber 1995: 25–31, Starn 1991: 37–38, Pérez Mundaca 1997: 201–204.

⁵ *Abigeato* tłumaczyć, zgodnie z powszechnie przyjętą zasadą, jako kradzież bydła, bo ono stanowiło główny cel złodziei grasujących na prowincji. Niemniej należy pamiętać, że w okresach eskalacji działań *abigeos* przedmiotem kradzieży były wszelkie gatunki zwierząt hodowlanych [przyp. J.P.-S.].

potencjał wzrastał wraz z rozwojem kontaktów z kolejnymi aktorami społecznymi: policją, urzędnikami i sędziami. W efekcie kradzież bydła przyjęła formy działalności zorganizowanej, którą rozwijały zarówno grupy przyjezdne, jak i coraz szersze kręgi ludności miejscowej⁶.

Skutki anarchizacji stosunków społeczno-gospodarczych na terenie północnej *sierry* odczuwali najsilniej drobni chłopci. Z jednej strony masowo padali oni ofiarą kradzieży zwierząt, gdyż stanowili największy sektor hodowców i jednocześnie byli najbardziej bezbronni. Z drugiej, podlegali ciągłym manipulacjom ze strony innych aktorów społecznych, bo – jako grupa stanowiąca większość populacji terenów wiejskich – byli przez nich postrzegani jako potencjalne zaplecze tworzonych po upadku systemu hacjend, nowych ośrodków władzy. Gdy w połowie lat 70. wzrost poziomu kradzieży bydła okazał się tak duży, iż zaczął niszczyć podstawowe źródło utrzymania lokalnego chłopstwa, mieszkańcy wiosek podjęli wspólne działania służące ochronie ich własności. W ten sposób doszło do narodzin zjawiska *rondas campesinas*, czyli straży chłopskich, których pierwotnym zadaniem było patrolowanie okolic wiosek i terenów pastewnych. Współpraca mieszkańców osad w ramach wioskowych patroli szybko przełożyła się na wzmocnienie wewnętrznej organizacji lokalnych społeczności, co przyniosło oddolną legitymizację działań straży chłopskich, czyniąc z nich zupełnie nowy i ważny element lokalnych układów sił.

Dostępne źródła zgodnie podają, iż pierwsza *ronda campesina* została powołana 29 grudnia 1976 roku w niewielkiej osadzie Cuyumalca w prowincji Choty (tereny górskie departamentu Cajamarki) i pełniła funkcję nocnej straży chłopskiej. W ciągu trzech lat inicjatywa ta rozprzestrzeniła się z dużym powodzeniem na inne miejscowości Choty oraz sąsiednie prowincje Hualgayoc i Cutervo. Na początku kolejnej dekady fenomen *rondas* dotarł do bardziej odległych zakątków departamentu Cajamarki i sąsiadującej z nią od zachodu Piury. Przed końcem lat 80. rozwinął

⁶ Szerzej: Pérez Mundaca 1997: 184–198, Degregori, Ponce Mariños 2005: 394–395.

się również w Amazonas, Lambayeque, La Libertad, Ancash oraz Huánuco i nawet tak dalekich stronach jak departamenty Puno, Cuzco, Tacna czy Arequipa⁷.

Co istotne, okoliczności narodzin straży chłopskich na terenie północnych Andów w połowie lat 70. XX wieku odpowiadały realiom, w jakich nastąpiła mobilizacja władz i mieszkańców tych samych terenów do organizacji obrony cywilnej już ponad sto lat wcześniej. Zgodnie z literaturą przedmiotu, pierwowzorem organizacji cywilnych o charakterze obronnym były w republikańskim Peru tzw. straże wiejskie i straże miejskie⁸, powołane na początku lat 70. XIX wieku przez ówczesnego prezydenta republiki, Manuela Pardo. Były one inicjatywą rządu centralnego, który zaangażował miejscową ludność do akcji przywracania porządku na prowincji, dając jej prawo do samodzielnego powoływania własnych jednostek samoobrony i wyboru ich członków. Co ciekawe, miejscem powstania pierwszych z nich była również kahamarkańska prowincja Choty, gdzie walka o władzę miała w tym okresie wyjątkowo okrutny przebieg. Podobne struktury obronne pojawiły się po raz kolejny na północy Peru pod koniec XIX wieku, czyli tuż po wojnie o Pacyfik, gdy sprzyjające aktywności złodziei bydła i partyzantek chłopskich walki polityczne przyczyniły się do niespotykanej wcześniej eskalacji zjawiska *bandolerismo*. Jednostki straży znalazły się wówczas na usługach lokalnych grup interesów, w tym również ziemian, co w praktyce czyniło z nich prywatne armie dominujących w regionie aktorów

⁷ W przypadku departamentów Cuzco i Puno straże chłopskie przyjęły nazwę *comités de rondas* (komitety straży) lub *comités de rondas de autodefensa* (komitety straży samoobrony). Jak wskazuje nazewnictwo, jednostki te były efektem hybrydyzacji struktur *rondas campesinas norteñas* oraz komitetów samoobrony z terenów Ayacucho, do której doszło wraz z rozprzestrzenieniem się zjawiska straży wiejskich i jednoczesną eskalacją konfliktu wewnętrznego na południowe obszary kraju (koniec lat 80. XX w.). Ze względu na różny charakter działań *rondas campesinas* z północy Peru i południowych *comités de rondas* z terenów Cuzco i Puno, te ostatnie nie zostały uwzględnione w analizie; szerzej na ten temat patrz *Wprowadzenie* oraz: Laos Fernández 2003: 14 i 20–21, Starn 1991: 12–15, Huber 1995: 9, Degregori, Ponce Mariños 2005: 392, Pérez Mundaca 1997: 201.

⁸ Hiszp. *guardias rurales* i *guardias urbanas*.

politycznych i antagonizowało ze sobą kolejne sektory ludności wiejskiej⁹. Gdy w pierwszych dekadach XX wieku grupy przestępcze nadal rosły w siłę, część wiosek regionu podjęła współpracę w zakresie akcji obronnych i powołała samodzielnie tzw. straże wiejskie¹⁰, które José Perez Mundaca uważa za najbardziej zbliżone do współczesnych nam straży chłopskich. Jednocześnie wielcy właściciele ziemscy zaczęli organizować pracujących dla nich chłopów w struktury tzw. straży hacjend¹¹, które począwszy od lat 30. XX wieku aż do upadku systemu hacjend w latach 60., stanowiły główną linię obrony gospodarki północnych Andów przed anarchią wywołaną zjawiskiem włóczęgostwa i kradzieżą bydła.

Mimo że opisane jednostki obronne wymienia się w literaturze przedmiotu jako pierwowzory chłopskich organizacji samoobrony, należy pamiętać, iż miały one charakter efemeryczny, pozostawały na usługach miejscowych elit polityczno-ekonomicznych i nie walczyły o autonomię, którą pragną wyróżnić się istniejące od lat 70. XX wieku *rondas campesinas*. Elementami łączącymi wymienione struktury z współczesną formą straży chłopskich pozostają przede wszystkim niemal identyczne przyczyny powstania, jak również tradycja udziału ludności cywilnej w walkach z grupami przestępczymi oraz jej uwikłanie w lokalne rywalizacje o władzę.

5.2. WŁADZA PAŃSTWOWA I PARTIE POLITYCZNE A AUTONOMIA *RONDAS CAMPESINAS*

Jakkolwiek straże chłopskie szybko stały się ważnym aktorem społecznym północnej *sierry*, żaden z kolejnych rządów Peru nie podjął konsekwentnych działań, które przełożyłoby się na stworzenie jednordnej polityki państwa wobec ich

⁹ Zobacz więcej: Pérez Mundaca 1997: 50–58, 84–96 i 221–222, Starn 1991: 46–47, Degregori, Ponce Mariños 2005: 394–395.

¹⁰ Hiszp. *guardias rurales*; szerzej: Pérez Mundaca 1997: 176–177.

¹¹ Hiszp. *rondas de hacienda*; szerzej na ich temat patrz: tamże: 179–198.

aktywności. Dominująca tendencja w postawie władz krajowych polegała na ignorowaniu działalności straży, którą postrzegano jako antypaństwową i rozwijającą się na marginesie życia kraju. Zainteresowanie działaniami *rondas* pojawiało się sporadycznie, zawsze wynikało z chęci wykorzystania ich struktur do realizacji konkretnych celów elity rządzącej i najczęściej nie obejmowało wszystkich ich jednostek, a jedynie te pozostające w zasięgu wpływów danej administracji.

Pierwszy przykład niekonsekwencji w polityce władz państwowych wobec aktywności *ronderos* miał miejsce już w czasie rządów wojskowych kierowanych przez generała Francisca Moralesa Bermúdeza, który zaraz po powstaniu straży chłopskiej w Cuyumalce skierował do jej mieszkańców oficjalny list, gratulując im inicjatywy samoobrony. Już w roku 1979 ta sama administracja podjęła jednak działania mające prowadzić do całkowitej likwidacji jednostek straży z terenów północnej *sierry*, uznając ich aktywność za zagrażającą rolom i pozycji sił policyjnych na prowincji¹².

Z kolei sprawujący władzę od początku lat 80. cywilny rząd Fernanda Belaúndego zaczął powszechnie wykorzystywać nazwę *rondas campesinas* w odniesieniu do powstających wówczas na terenach centralnej *sierry* jednostek samoobrony cywilnej o zupełnie innym charakterze – czyli chłopskich grup paramilitarnych biorących udział w konflikcie zbrojnym i działających w coraz bliższej współpracy z wojskiem. Była to skuteczna akcja propagandowa, która pozwalała z powodzeniem wykorzystywać pozytywną percepcję społeczną straży chłopskich z północy kraju w kontekście organizacji, które przez fakt uwikłania w trudne realia wojny domowej budziły już wówczas poważne kontrowersje¹³. Ten sam rząd wzbraniał się jednak przed uregulowaniem

¹² Zobacz: Starn 1991: 56–57.

¹³ Zanim w latach 90. jednostki samoobrony z rejonu konfliktu zostały zlegalizowane jako CAD's, były określane przez aktorów państwowych jako *rondas campesinas* lub też *rondas contra-* czy *antisubversivas*. Ten zabieg propagandowy sprawił, że po dziś dzień zarówno badacze, jak i wielu członków CAD's, stosuje wymienione powyżej nazwy zamiennie, choć *de facto* dotyczą one dwóch instytucji różniących się od siebie m.in. pod względem genezy powstania;

sytuacji prawnej *rondas norteñas*, pozostawiając ich członków na pastwę zarówno lokalnych rywali (w tym również policji), jak i docierającego stopniowo na tereny północnej *sierry* konfliktu zbrojnego.

W latach 1986–1988 rząd Alana Garcíi stworzył pierwsze ustawodawstwo dotyczące działań *rondas campesinas*, niemniej obejmowało ono jedynie struktury powstające na północy kraju pod nadzorem APR-y, czyli tzw. „pokojoye straże chłopskie”¹⁴. Przyjęta w 1986 roku przez Kongres Republiki ustawa nr 24571 potwierdzała oficjalnie „pokojoye, demokratyczny i autonomiczny” charakter tych organizacji. W praktyce jednak zarówno sama ustawa, jak i uzupełniający ją dekret z roku 1988, podporządkowały jednostki *rondas campesinas* strukturom Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, co oznaczało nadzór policji nad ich działaniami. Co więcej, ówczesna legalizacja działalności straży chłopskich przez władze należące do APR-y służyła wyraźnie osłabieniu pozycji tradycyjnej lewicy pośród *ronderos*, jak również zdobyciu ich przychylności w konfrontacji sił zbrojnych z senderystami, którzy w tym samym czasie rozbudowywali swoje wpływy w kierunku północnym. W efekcie zarówno ustawa, jak i towarzyszące jej rozporządzenie, zostały kategorycznie odrzucone przez środowiska *ronderos*, którzy uznali nowe prawo za próbę pozbawienia ich niezależności od państwa i odmówili jego implementacji (co w praktyce czyniło oba dokumenty martwymi)¹⁵.

Jeszcze bardziej autorytarny charakter miały działania podjęte względem straży z północy kraju przez rząd Alberta Fujimoriego, który w latach 1991–1993 oficjalnie uczynił z nich narzędzie państwa w walce ze Świetlistym Szlakiem. I tak w 1991 roku ogłoszono Dekret legislacyjny nr 740, który zezwalał armii na dozbrajanie

szerzej na temat komitetów z okresu wojny domowej we *Wprowadzeniu* oraz: del Pino 1992 i 1996, Coronel 1996, Tapia 1995 i 2004, Degregori 1992, Coronel, Loayza 1992, Tümer 2000, Benavides 1992, Pietraszczyk 2008, Pietraszczyk-Sękowska 2011.

¹⁴ Hiszp. *rondas campesinas pacificas*.

¹⁵ Szerzej na temat rozwiązań prawnych dotyczących *ronderos* w latach 80. patrz: Laos Fernández 2003: 23–27, Pietraszczyk 2008: 76–78, Gonzalez Mantilla 1999, Gallo 1993, Diez Canseco 2004: 95.

cywilnych jednostek samoobrony działających na terenach objętych stanem wyjątkowym oraz *de jure* likwidował różnicę między siłami samoobrony chłopskiej powstałymi w dekadzie lat 80. w warunkach wojny domowej i *rondas campesinas norteñas*. Tym samym te ostatnie zostały formalnie uzbrojone, a następnie – zgodnie z Rozporządzeniem 002-93 z roku 1993 – zobowiązane do podporządkowania się ustawodawstwu istniejących już legalnie komitetów samoobrony (czyli tzw. CAD's utworzonych na mocy ustawy z roku 1992). W ten sposób *rondas campesinas norteñas* trafiły oficjalnie pod kontrolę Ministerstwa Obrony i stały się siłami pomocniczymi posiadającej pełnię władzy na terenach objętych konfliktem armii¹⁶. Ponieważ jednak treść wydanych wówczas regulacji prawnych nigdy nie była konsultowana ze środowiskiem *ronderos* i jednocześnie wyraźnie naruszała ich niemilitarny oraz stosunkowo autonomiczny charakter, została bardzo negatywnie odebrana zarówno przez opinię publiczną, jak i regionalne kierownictwa straży chłopskich. Te ostatnie zostały sprowokowane do zjednoczenia swoich sił i podjęcia samodzielnych prac nad ustawodawstwem gwarantującym *rondas campesinas norteñas* niezależność od wojska i prawne rozróżnienie od CAD's. Ich celem stało się więc przede wszystkim odzyskanie tożsamości sprzed 1991 roku¹⁷.

¹⁶ Więcej na temat prób militaryzacji *rondas* w latach 90. patrz: Pietraszczyk 2008: 78–80, Laos Fernández 2003: 24–27, Ardito 1993: 42–43, Gallo 1993, Diez Canseco 2004: 95–96.

¹⁷ Nowe prawo dotyczące jedynie *rondas campesinas norteñas* zostało przyjęte przez Kongres dopiero w 2003 r. (ustawa o *Rondas Campesinas* nr 27908), czyli już po okresie wojny domowej, niemniej, zgodnie z oczekiwaniami *ronderos*, gwarantowało im niespotykaną wcześniej autonomię – m.in. w zakresie wymiaru sprawiedliwości (niepodważalność decyzji sądowych straży chłopskiej w sprawach dotyczących macierzystej wspólnoty) oraz sprawowania porządku (w charakterze milicji wioskowych wchodzących w skład wdrażanego właśnie przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych Narodowego Systemu Bezpieczeństwa Obywatelskiego); zobacz: Ley del Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana 2003, Diez Canseco 2004: 97–99, Tapia 2004, Hernández 1999, Hernández, Flórez, Laats 2002. Choć zapisy te budziły wiele kontrowersji, w rzeczywistości jedynie legalizowały istniejące już od lat formy działań *ronderos*; szerzej w dalszej części rozdziału.

Warto zaznaczyć, iż ten brak konsekwencji w polityce władz wobec aktywności straży chłopskich był widoczny zarówno na szczeblu krajowym, jak i lokalnym. W drugim przypadku postawa poszczególnych funkcjonariuszy państwowych względem *ronderos* mogła być zróżnicowana nawet w obrębie jednego dystryktu i zależeć przede wszystkim od tego, czy utrzymywanie pozytywnych relacji z miejscowymi jednostkami straży przynosiło danej instytucji wymierne korzyści. Z jednej strony zdarzały się więc liczne przykłady aktywnego wsparcia inicjatyw związanych z tworzeniem i aktywnością *rondas* przez przedstawicieli najniższych szczebli władzy państwowej (najczęściej reprezentantów administracji rządowej w wioskach, czyli *teniente gobernadores*) lub nawet członków lokalnych sił policyjnych. W obu przypadkach wynikało to najczęściej z chęci współpracy z mieszkańcami wiosek w działaniach związanych z utrzymaniem porządku na prowincji, ale niekiedy również wykorzystywania ich do zadań nie należących w kompetencji cywilów lub nawet aktów kryminalnych. Z drugiej jednak, reprezentanci tych samych instytucji nierzadko wykazywali się dużą determinacją w działaniach służących uniemożliwieniu powstania lub, przynajmniej, ograniczeniu zakresu zadań straży. Ich aprioryczna niechęć wobec sił *rondas* wynikała najczęściej z dwóch powodów. Pierwszym z nich był konflikt uprawnień, do którego dochodziło przede wszystkim w sytuacjach, gdy pilnujące porządku straże chłopskie naruszały zakres obowiązków policji lub urzędników. Drugie źródło uprzedzeń stanowił konflikt interesów, który pojawiał się najczęściej w sytuacji uwikłania członków władz państwowych w rozwój *abigeato*. W tym przypadku występujące przeciwko zorganizowanemu rabunkowi bydła straże chłopskie walczyły nie tylko z bezpośrednimi sprawcami kradzieży, ale również z funkcjonującymi poza prawem przedstawicielami władz, co z kolei sprzyjało oskarżaniu chłopów, przez urzędników, o prowadzenie antypaństwowych działań. Podobne zarzuty formułowano najczęściej w związku z masowymi akcjami *ronderos*, które mogły przybierać postać zarówno pokojowych manifestacji przeciwko pladze korupcji, jak również zbrojnych ataków i okupacji obiektów publicznych. Do tych ostatnich należały przede wszystkim ataki na komisariaty

policji, której funkcjonariusze powszechnie postrzegani byli przez chłopów jako wspólnicy złodziei bydła. W momentach krytycznych dla mieszkańców *sierry* dochodziło również do okupacji i grabieży w stolicach prowincji oraz linczu na skorumpowanych urzędnikach, jak miało to miejsce między innymi w prowincjach Choty i Cutervo w 1976 roku¹⁸.

Źródłem trudności w ujednoliceniu działań państwa wobec straży chłopskich była jednak nie tylko postawa urzędników na różnych szczeblach władzy, ale również problem upolitycznienia szeregów *rondas*. Co ważne, przez wiele lat straże chłopskie z obszaru północnych Andów funkcjonowały w peruwiańskiej opinii publicznej jako instytucje w pełni autonomiczne. Był to zasadniczy element ich wizerunku zewnętrznego – stworzony jeszcze w latach 70. przez intelektualistów, wzmocniony przez terminologię i ustawodawstwo wprowadzone przez rząd Alana Garcíi w latach 80. i „broniony” przez samych *ronderos* podczas prób zaangażowania ich do walki z senderystami przez Alberta Fujimoriego w kolejnej dekadzie.

W rzeczywistości jednak *rondas campesinas norteñas* funkcjonowały zawsze w kręgu wpływów polityki, a reprezentanci różnych formacji politycznych decydowali nie tylko o przebiegu, ale również inicjowaniu ich działalności. Najbardziej aktywni na tym polu byli nauczyciele związani z syndykatem pracowników edukacji – SUTEP¹⁹, którzy często wywodzili się z tych samych miejscowości, w jakich po ukończeniu studiów podejmowali pracę. W wielu przypadkach właśnie ta grupa tworzyła szeregi władz straży chłopskich, stając się, tym samym, ważnym pośrednikiem między ludnością prowincji oraz ugrupowaniami politycznymi, które poszukiwały sposobów na integrację środowisk wiejskich wokół własnych projektów rozwoju *sierry*. Wraz ze

¹⁸ Szerzej: Pérez Mundaca 1997: 203–208, Starn 1991: 35–38 i 56, Huber 1995: 94–95 i 123, Degregori, Ponce Mariños 2005: 394–398. Warto dodać, że ten rodzaj aktywności straży chłopskich przypominał działania opisanych w rozdz. 3, XVIII-wiecznych ruchów antykolonialnych, w których deklarowano lojalność wobec monarchii i jednocześnie prowadzono wojnę przeciwko skorumpowanej administracji kolonialnej.

¹⁹ Hiszp. Sindicato Unitario de Trabajadores en la Educación del Perú.

wzrostem aktywności SUTEP-u na obszarze północy, największe wpływy pośród członków straży zyskali komuniści: maoistowska „Czerwona Ojczyzna” (PCP-PR)²⁰, która pod koniec lat 70. miała już dominującą pozycję na terenach wiejskich departamentu Cajamarki oraz marksistowska PUM²¹, która w połowie lat 80. zyskała silne wpływy w departamencie Piury. Polityka obu ugrupowań wobec straży chłopskich różniła się przede wszystkim strategią ich integracji na szczeblu departamentalnym i krajowym. Według projektu PCP-PR, kontrolę nad *ronderos* sprawować miały samodzielne federacje *rondas campesinas*. Tymczasem PUM, która działała już wówczas aktywnie w dwóch ważnych strukturach związkowych (Konfederacji Chłopskiej Peru, CCP²² oraz Regionalnej Federacji Agrarnej Piury i Tumbes, FRADEPT²³), pragnęła podporządkować nowo powstałe straże istniejącym już chłopskim organizacjom gremialnym, zachowując przy tym zwierzchnictwo władz wiosek nad *ronderos* w imię zasady sformułowanej przez Hugona Blanco, iż „wspólnota jest matką, a *ronda* córką”²⁴.

²⁰ Hiszp. Partido Comunista del Perú „Patria Roja”, PCP-PR. Ugrupowanie to wywodzi się ze struktur Komunistycznej Partii Peru (Partido Comunista Peruano, PCP), która w 1964 r. rozpadła się na dwie zantagonizowane ze sobą organizacje: prochińską Komunistyczną Partię Peru „Czerwona Flaga” (hiszp. Partido Comunista del Perú „Bandera Roja”, PCP-BR) oraz prosowiecką Komunistyczną Partię Peru „Jedność” (hiszp. PCP „Unidad”). PCP-BR wkrótce uległa dalszym podziałom, dając początek w 1969 r. omawianej tutaj PCP „Patria Roja”, a w kolejnych latach także PCP „Sendero Luminoso”, czyli organizacji odpowiedzialnej za wywołanie konfliktu zbrojnego w Peru; szerzej na ten temat; Taylor 2006, Roldan 1990, PCP-SL 1984, Gorriti 1990, Pietraszczyk-Sękowska 2013.

²¹ Hiszp. Partido Unificado Mariateguista; ugrupowanie założone w 1984 roku przez dwie ważne postaci peruwiańskiej lewicy rewolucyjnej, Javiera Dieza Canseco i Carlosa Tapię, których ideologicznym celem było połączenie haseł narodowych z mariateguizmem [przyp. J.P.-S.].

²² Hiszp. Confederación Campesina del Perú, CCP.

²³ Hiszp. Federación Regional Agraria de Piura y Tumbes, FRADEPT.

²⁴ Hiszp. „la comunidad es la madre y la ronda la hija”; cyt. za: Huber 1995: 52; szerzej na ten temat patrz: Starn 1991: 39–40 i 53–54, Huber 1995: 47–48 i 65–67, Pérez Mundaca 1997: 216.

W jednej z zachodnich prowincji departamentu Piury, Huancabambie, działające dynamicznie straże chłopskie znalazły się również pod kontrolą założonej przez Fernanda Belaúndego centrolewicowej partii, Akcja Ludowa (AP)²⁵. Stało się to za sprawą niewielkiego środowiska lokalnych hodowców bydła sympatyzujących z tym ugrupowaniem, którzy w połowie lat 80. przejęli kierownictwo w rozbudowanych już wówczas strukturach *rondas* i skutecznie wyparli z nich wpływy komunistów z PCP-PR²⁶. Determinizm tej grupy sprawił, że w ciągu kilkunastu miesięcy doszło do podwojenia liczby lokalnych jednostek straży, a sama instytucja – *ronda* – stała się w regionie bardzo ważnym aktorem społecznym i politycznym (osiągając jednak przy tym niebywałą poziom biurokratyzacji i formalizacji działań)²⁷. Dynamiczny rozwój struktur straży doprowadził jednocześnie do walki o wpływy polityczne pośród *ronderos* między Akcją Ludową i APR-ą. Ta ostatnia zaczęła zabiegać o kontakty z mieszkańcami północnych Andów w 1979 roku. Jej celem było zdyskredytowanie istniejących już i kontrolowanych w dużym stopniu przez komunistów organizacji *ronderos* poprzez stworzenie zupełnie nowych, lecz pozostających pod jej wpływem, tzw. „pokojowych straży chłopskich” i osłabienie za ich pośrednictwem znaczenia innych ugrupowań w regionie²⁸. Plan ten doczekał się częściowej realizacji właśnie w Huancabambie, gdzie kręgi sympatyzujące z APR-ą notorycznie oskarżały prowincjonalne kierownictwo *rondas* o prowadzenie działań skierowanych przeciwko interesom chłopów,

²⁵ Hiszp. Acción Popular, AP.

²⁶ Jak pisze L. Huber, ciekawą pozostałością po okresie dominacji komunistów był bardzo radykalny w swojej treści status straży chłopskich z Huancabamby (opracowany w duchu walki o prawa chłopów i robotników jako klas uciskanych), którego wymowa w kolejnych latach wyraźnie kontrastowała ze znacznie bardziej liberalną ideologią kierownictwa straży związanego z AP, szerzej patrz: Huber 1995: 96–98.

²⁷ Zobacz więcej: Huber 1995: 96–101.

²⁸ Zobacz: Starn 1991: 52–56, Pérez Mundaca 1997: 215–218.

co w efekcie doprowadziło do rozłamu w strukturach tutejszych władz straży chłopskich²⁹.

Współpraca z formacjami politycznymi była więc niemal od momentu narodzin straży chłopskich integralną częścią ich aktywności. Wynikało to przede wszystkim z faktu, że, jak pisze Orin Starn, ugrupowania działające pośród *ronderos* nie stanowiły rodzaju „sił zewnętrznych wobec chłopstwa”³⁰. Większość ich aktywistów wywodziła się z terenów wiejskich i często opierała swoją działalność publiczną na wspieraniu akcji straży w miejscu swojego pochodzenia lub jawnym członkostwie w ich władzach. Oczywiście jest, iż kontakty te nie sprzyjały jedności środowiska *ronderos*, które dzieliło się wewnątrz zazwyczaj zgodnie z linią przebiegu rywalizacji politycznych, co było szczególnie widoczne w czasie trudnych prób integracji straży na szczeblu prowincji i departamentów. Zbliżenie wiosek do środowiska aktywistów partyjnych miało również szczególny wpływ na charakter przywództwa straży chłopskich, które oddalało się od praktyk demokratycznych oraz skłaniało ku działaniom korupcyjnym, nabierało cech *caudillizmu* i stawało się nierzadko kanałem dostępu do wyższych szczebli działalności politycznej³¹.

Podobnie jak miało to miejsce w przypadku większości opisanych w poprzednich rozdziałach mobilizacji wieloetnicznych, jak również dwudziestowiecznego chłopskiego ruchu związkowego, kontakty *ronderos* z innymi aktorami społecznymi nie mogły jednak opierać się wyłącznie na partykularnych korzyściach przywódców straży lub zakładać prostej manipulacji chłopstwem ze strony jego sojusznika. Jak pokazała historia, wszelkie próby jednostronnego wykorzystania struktur *rondas campesinas* do strategii politycznych kończyły się niepowodzeniem, a współpraca członków straży chłopskich z innymi organizacjami służyła przede wszystkim aktywizacji własnych społeczności. Dlatego też, choć znaczenie wpływu aktorów zewnętrznych na działania

²⁹ Szerzej patrz: Huber 1995: 100–101.

³⁰ Starn 1991: 54.

³¹ Szerzej o przywództwie w *rondas*: Huber 1995, Starn 1991, 1999, Pérez Mundaca 1997: 212–214 oraz Degregori, Ponce Mariños 2005: 395–396 i 402–403.

ronderos stanowi dla badaczy kwestię sporną, wydaje się, iż to interesy wsi były zawsze głównym czynnikiem determinującym cele, formę i zakres współpracy straży chłopskich z innymi podmiotami. Co więcej, wpływy zewnętrzne nie przeszkodziły jednostkom *rondas* w zachowaniu częściowej autonomii. Jak pisze Orin Starn, w realiach północnych Andów powstały „dwa światy *ronderos*”³². Podczas gdy ich struktury prowincjonalne i departamentalne stawały się okresowo ważnymi aktorami życia publicznego regionu i kraju, ich lokalne jednostki pozostały wierne zadaniom, które leżały u źródeł narodzin straży: patrolowaniu terenów prowincji oraz utrzymaniu porządku wewnątrz własnych społeczności. W ten sposób integracja *ronderos* ze strukturami wiosek okazywała się bardziej trwała niż ich organizacja na wyższych szczeblach³³.

5.3. FORMY DZIAŁAŃ *RONDEROS*

Zgodnie ze słowami Orina Starna, w wymiarze lokalnym straż chłopskie stawały się stopniowo przede wszystkim integralną częścią wspólnot, których bieżące problemy określały role społeczne i wyznaczały kierunki działań *ronderos*. Ponieważ akcje chłopów przeciwko złodziejom bydła przyniosły w krótkim czasie widoczny spadek liczby kradzieży, mająca początkowo obronny charakter aktywność straży zaczęła szybko rozwijać się w stronę inicjatyw samorządowych. Dzięki kontaktom z ugrupowaniami politycznymi jedną z funkcji *rondas* stało się wspieranie akcji społecznych i rozwojowych poprzez nadzór inicjatyw wioskowych oraz pozyskiwanie środków na edukację, ochronę zdrowia i rozbudowę lokalnej infrastruktury. Doszło również do wyraźnej zmiany charakteru ich działań w ramach utrzymania bezpieczeństwa okolicy. Zwrot ku problemom wewnątrzwioskowym sprawił

³² Starn 1991: 44.

³³ Zobacz więcej: Pérez Mundaca 1997: 213–218, Starn 1991: 51–52 i 60 oraz Degregori, Ponce Mariños 2005: 399–403.

bowiem, że stojące na straży porządku struktury *rondas* zaczęły stopniowo przekształcać się w lokalne systemy sprawiedliwości.

Aktywność straży w zakresie stanowienia prawa była akceptowana przez krajowy wymiar sprawiedliwości (w ramach praktyki pluralizmu prawnego), tak długo jak polegała na rozstrzyganiu problemów lokalnej społeczności, nie dotyczyła poważnych przestępstw i nie stała w wyraźnej sprzeczności z zapisami kodeksu krajowego. Powodzenie aktywności straży w tej dziedzinie było jednak możliwe przede wszystkim dzięki silnej oddolnej legitymizacji ich działań, która wynikała przynajmniej z trzech powodów. Pierwszym z nich była skala zaniedbań i nadużyć ze strony instytucji państwowych, które w ocenie ludności chłopskiej nie tylko nie zapewniały jej żadnej ochrony, ale często były jej głównym oprawcą³⁴. W efekcie powierzenie jednostkom *rondas* obowiązku utrzymania porządku publicznego w wioskach budziło znacznie większe zaufanie chłopów i, tym samym, przynosiło lepsze wyniki, niż działania wielokrotnie skompromitowanej policji i sądów. Drugi z powodów stanowił fakt, że aktywność straży nie była pierwszym w historii Andów przykładem działań chłopów na rzecz utrzymania porządku i wymierzania sprawiedliwości. Rozstrzyganiem lokalnych sporów i ściganiem przestępców od wieków zajmowały się struktury wioskowe, a pojawienie się *rondas* w większości przypadków jedynie wyraźnie zinstytucjonalizowało tę formę służby publicznej mieszkańców prowincji. Trzecim powodem – ściśle powiązanim z poprzednim – był fakt, że koncepcja sprawiedliwości stosowana przez straże była wyżej wartościowana przez ludność chłopską niż zapisy kodeksu krajowego, bo opierała się na normach prawa zwyczajowego³⁵.

³⁴ Wiele z nich było i jest nadal postrzegane przez chłopów jako struktury wybiórczo tolerujące przestępcze praktyki mieszkańców prowincji lub biorące w nich udział [przyp. J.P.-S.].

³⁵ W jęz. hiszpańskim używa się pojęcia *justicia popular*, które stosuję w wolnym tłumaczeniu jako prawo zwyczajowe. Unikam w ten sposób dosłownego przekładu tego terminu na język polski (sprawiedliwość ludowa), gdyż jest on zbliżony do pojęcia *juicios populares* (w jęz. polskim sądy ludowe), które w okresie konfliktu organizowali w wioskach – najczęściej w formie okrutnych sankcji przykładowych – członkowie Świetlistego Szlaku.

Zgodnie z jego założeniami nadrzędnym celem każdej rozprawy było osiągnięcie konsensusu wszystkich mieszkańców wioski, bo tylko ten gwarantował utrzymanie ładu wewnątrz własnej społeczności. Co ważne, lokalne zwyczaje dopuszczały użycie przemocy wobec przestępcy – zarówno w trakcie przesłuchania, jak i w ramach zasądzonej kary. Publiczny charakter, tak rozprawy, jak i wykonania wyroku, miał natomiast zabiegać nadużyciom i aktom sadyzmu, które w świadomości chłopów uchodziły za szkodzące pojednaniu³⁶.

Jakkolwiek istniało przyzwolenie ze strony prawa krajowego oraz lokalnych społeczności na działalność *rondas* w zakresie utrzymania porządku i stanowienia prawa, aktywność ta od początku budziła, obok związków z polityką, najwięcej kontrowersji. Z jednej strony stanowiła jedno z głównych źródeł entuzjazmu zarówno wielu badaczy, jak i aktywistów politycznych (głównie tych związanych ze środowiskiem lewicy), którzy w poszczególnych działaniach straży chcieli widzieć czystą formę samoobrony chłopów w warunkach braku ochrony ze strony państwa. W ich ocenie kolejne przykłady aktywności *ronderos* były przejawem rozwoju niespotykanej od dawna na terenach północnych Andów samorządności, która prowadziła do oddolnej instytucjonalizacji życia społecznego prowincji. Większość badaczy zajmujących się tematem *rondas* zwracała również uwagę na istotny problem, o którym pisałam na przykładzie wielu mobilizacji społecznych z okresu kolonialnego i republikańskiego³⁷, a który nie pojawił się w literaturze dotyczącej ruchów indiańskochłopskich przed epoką Nowej Historii. Chodzi o świadomość prawną mieszkańców wiosek, która w przypadku twórców *rondas* przejawiała się między innymi w próbach legalizacji działań straży, zarówno poprzez rejestrację ich poszczególnych jednostek, jak i stworzenie

³⁶ Szerzej na temat oblicza prawa i poszukiwania konsensusu w działaniach straży patrz w dalszej części rozdziału oraz: Laos Fernández 2003: 11–19, Starn 1999: 128–136.

³⁷ M.in. działalności publicznej Túpaca Amaru i Tomása Katariego, Juana Bustamantego oraz punieńskich *mensajeros*, czy też postawy wspólnot dokonujących inwazji na tereny hacjend w I poł. XX w.

ustawodawstwa regulującego ich działalność na szczeblu krajowym³⁸.

Z drugiej strony środowiska przeciwnie rozwojowi aktywności straży chłopskich (część elit politycznych oraz organizacje broniące praw człowieka) zwracały uwagę na fakt, że scedowanie na ludność cywilną części kompetencji państwa w zakresie wymiaru sprawiedliwości i systemu bezpieczeństwa prowadzi do eskalacji przemocy na prowincji. Słuszność ich obaw potwierdzała nie tylko trudna praktyka oddzielania od siebie spraw podlegających jurysdykcji państwa i straży, ale też postępujący proces „prywatyzacji przemocy”³⁹, który niosło ze sobą powierzenie instytucji jaką była *ronda* jednocześnie kilku zadań służących utrzymaniu porządku we własnej wspólnocie, czyli funkcji wioskowej milicji, sądu i egzekutora kary.

Rozstrzygnięcie sporu o słuszność stosowanych przez strażę rozwiązań z użyciem przemocy fizycznej po dziś dzień stanowi jednak duże wyzwanie. Większość badaczy podkreśla fakt, że na regularne działania straży służące utrzymaniu porządku we własnej społeczności należy spoglądać zawsze przez pryzmat ich kontekstu kulturowo-społecznego. Przede wszystkim warto pamiętać, że strażę nie stanowią autonomicznej instytucji wymiaru sprawiedliwości wewnątrz struktur wioskowych i w większości przypadków jedynie nadzorują przebieg procesu sądowego oraz wyboru kary, którego dokonuje – drogą jawnego i demokratycznego głosowania – zgromadzenie generalne⁴⁰. W ten sposób nawet najtrudniejsze z podjętych decyzji są akceptowane przez

³⁸ Zobacz więcej: Laos Fernández 2003, Degregori i Ponce Mariños 2005, Hernández, Flórez i Laats 2002.

³⁹ O istnieniu zagrożenia tym zjawiskiem w związku z monopolizacją władzy lokalnej przez *rondas* pisał już w II połowie lat 80. peruwiański socjolog zajmujący się problematyką wsi, Fernando Eguren. Jego słowa cytuję za: Huber 1995: 79.

⁴⁰ Hiszp. *asamblea general*. Może nim być zgromadzenie wspólnoty lub zgromadzenie *rondy*, które działa na podobnych zasadach jak wspólnotowe. Zbiera się ono najczęściej w czasie spotkań straży chłopskich na szczeblu kilku wiosek lub dystryktu i może liczyć od kilkudziesięciu do nawet kilkuset członków, w tym zarówno mężczyzn, jak i kobiet [przyp. J.P.-S.].

lokalną społeczność, w tym nierzadko również rodzinę oskarżonego, jeśli tylko służą przywróceniu ładu wewnątrz wspólnoty (jest on, jak pisałam wcześniej, główną miarą skuteczności wioskowego „sądownictwa”)⁴¹. Warto także podkreślić, że zdecydowana większość spraw, których rozwiązaniem zajmują się strażę, to sytuacje należące do rutyny życia codziennego wiosek – między innymi sąsiedzkie i rodzinne waśnie, drobne kradzieże, czy też problemy wychowawcze z młodzieżą. Najczęściej nie podlegają one rozstrzygnięciu przez krajowy wymiar sprawiedliwości, ale jednocześnie na tyle utrudniają funkcjonowanie lokalnym społecznościom, że chętnie oddawane są pod osąd *rondas* i właśnie przez nie rozwiązywane są w sposób najbardziej skuteczny.

⁴¹ By lepiej zrozumieć zasady i sens funkcjonowania lokalnych systemów sprawiedliwości w kontekście działań *rondas*, warto zapoznać się z opisami przebiegu obrad zgromadzeń wioskowych, dość często przytaczanymi przez badaczy zajmujących się rolą straży chłopskich w strukturach wspólnoty. Podobne relacje nie tylko pozwalają poznać bogate tradycje wioskowych sądów w Andach, ale także oddają złożoność takiego doświadczenia dla lokalnej społeczności. Wzajemna pomoc i szukanie kompromisowego rozwiązania są w tym przypadku na tyle nadrzędnym celem, że mająca edukacyjno-pojednawcze funkcje kara nierzadko wymierzana jest kilku stronom sporu. Badający *rondas* z departamentu Piury L. Huber w następujący sposób relacjonuje fragment wioskowej rozprawy sądowej, której był świadkiem: „W październiku 1991 roku dwaj bracia w wieku dwudziestu i kilku lat, którzy wielokrotnie dopuszczali się publicznie aktów agresji i nie reagowali na upomnienia *rondy*, zostali skazani na karę dziesięciu uderzeń batem. Jej wymierzenie miało bardzo formalny przebieg: wszyscy zebrani powstali, mężczyźni zdjęli nakrycia głowy, obaj bracia musieli przyklęknąć i oprzeć się o krzesła, a każdemu z uderzeń towarzyszyło wyjaśnienie, z jakiego powodu zgromadzenie uznało za konieczne zasądzenie kary i przede wszystkim ostrzeżenie, by skazani nie powtarzali takich zachowań w przyszłości. Wszystko to miało wyraźnie edukacyjny wydźwięk; za symptomatyczny można uznać fakt, iż karę zastosowano również wobec ojca, który otrzymał dwa uderzenia batem za błędy w wychowaniu swoich synów”; Huber 1995: 80. Zobacz więcej: tamże: 66–80. O kulturowo-społecznym znaczeniu sankcji stosowanych wewnątrz andyjskich wiosek pisze wymownie O. Starn. Zgodnie z jego obserwacjami, w każdym z rozpatrywanych przypadków zgromadzenie musi wybrać karę, po wymierzeniu której lokalna społeczność w spokojnej atmosferze będzie mogła zasiąść do wspólnie przygotowanego posiłku, a następnie powrócić do trwających niekiedy od świtu do rana prac nad dręczącymi ją sporami sądowymi; Starn 1991: 63–66 oraz 1999: 128–136.

Co więcej, rozstrzygnięcia sporów zakładające zastosowanie kary cielesnej mają charakter ostateczny i zdecydowanie nie służą zadawaniu skazanemu cierpienia fizycznego, ale przede wszystkim nałożeniu na niego sankcji o znaczeniu symbolicznym, a nie-rzadko wręcz ośmieszającym. Stąd też na terenie peruwiańskiej prowincji najczęściej stosowaną karą cielesną jest *chicote*, czyli chłosta. W praktyce polega ona na wymierzeniu skazanemu kilku uderzeń skórzanym pejcem, wykonywana jest nierzadko przez członków jego rodziny (najczęściej gdy chroniczna niesubordynacja ich krewnego antagonizuje mieszkańców wspólnoty), a całe zdarzenie przebiega w ciszy i skupieniu ze strony wszystkich zgromadzonych⁴².

Większość badaczy zdaje sobie jednak sprawę, że przyglądając się bliżej praktyce funkcjonowania straży chłopskich nie można bagatelizować niebezpiecznych przypadków nadużywania przez nie władzy i przemocy. Dość częstą – i przez to jedną z najbardziej niepokojących sytuacji – są kontrowersyjne przesłuchania, w czasie których dopuszcza się użycia brutalnych metod wymuszania zeznań od oskarżonych lub też przyznania się przez nich do winy. Należy jednak zaznaczyć, że zastosowanie takiego rozwiązania jest ponownie, nierzadko, wynikiem decyzji

⁴² Warto pamiętać, że tradycja *chicote* jest na terenie peruwiańskiej *sierry* znacznie dłuższa, niż historia straży chłopskich (przez co wiąże się ją z zasadami prawa zwyczajowego, a nie normami działań *rondas*), a sposób jej wymierzania podporządkowany jest żelaznej zasadzie, by nie powodować u skazanego ran – zgodnie ze słowami *rondero* cytowanego przez L. Hubera, iż „damy mu dwa, a najwyżej cztery [*baty* – przyp. aut.], ale tak, by nie pojawiła się krew, bo krew jest niebezpieczna”; cyt. za: Huber 1995: 63. Więcej o pojedynczym znaczeniu *chicote* zobacz: Starn 1999: 132–136. L. Huber wspomina również o występującym niekiedy, dodatkowym elemencie kary chłosty dla mężczyzn, jakim może być obowiązek wymierzenia jej przez kobiety. W patriarchalnych społecznościach chłopskich jest to traktowane jako większa zniewaga, niż sam fakt uznania winy, co czyni podobną sankcję wyjątkowo dotkliwą dla skazanego. Przykłady innych, często zasądzanych kar, to prace społeczne na rzecz wioski, nakaz chodzenia boso (np. w czasie udziału w patrolu) lub też noszenia odzieży z ośmieszającymi napisami (np. wskazującymi na rodzaj popełnionego czynu) oraz zakładania spódnicy przez mężczyzn; szerzej: Huber 1995: 41–43, Starn 1991: 41–42.

całej społeczności – w najtrudniejszych przypadkach, gdy aresztant odmawia współpracy z wioskowym sądem, zgromadzenie wybiera drogą głosowania metodę wymuszenia od niego zeznań, a następnie jest świadkiem jej zastosowania, co gwarantować ma publiczną kontrolę sposobu i czasu trwania przesłuchania⁴³. Choć wśród stosowanych rozwiązań akceptuje się wywołanie bólu fizycznego u przesłuchiwanego, ponownie za niedopuszczalne uważa się metody mogące powodować u niego uszczerbek na zdrowiu. Dlatego też jedną z najczęściej stosowanych technik jest tzw. *colgada*⁴⁴. Polega ona na związaniu dłoni aresztowanego na plecach, a następnie powolnym podnoszeniu go na linie umocowanej wokół węzła krępującego jego ręce⁴⁵.

Najpoważniejsze nadużycia przemocy zdarzają się jednak w czasie samodzielnych działań straży, w tym przede wszystkim aresztowań i przesłuchań mających miejsce w czasie prowadzonych przez *ronderos* procesów dochodzeniowych, których przebiegu nie kontroluje żadna inna wioskowa instancja. Stosowane przez nich w takich przypadkach metody są podobne do tych, jakie drogą powszechnego głosowania zasądza zgromadzenie,

⁴³ Z punktu widzenia społeczności lokalnych takie rozwiązanie umacnia kolektywny charakter podjętej decyzji, przez co jednocześnie ją legitymizuje. W ocenie krajowego systemu sprawiedliwości jest to jednak przykład działania „rozpraszającego” odpowiedzialność za podjętą decyzję oraz jej egzekucję, które sprzyja stosowaniu rozwiązań balansujących na granicy prawa [przyp. J.P.-S.].

⁴⁴ Od hiszp. *colgar*, czyli zawieszać.

⁴⁵ Metoda ta wywołuje silny ból stawów barkowych, w którego efekcie zatrzymany najczęściej wyznaje publicznie pożądane informacje. Więcej na ten temat patrz: Huber 1995: 71–72, Starn 1999: 85–88, Pérez Mundaca 1997: 212. Członkowie straży przyznają, że stosowana przez nich *colgada* wzorowana jest na podobnej technice znanej chłopom z działań wojska (i zwanej przez żołnierzy *periquito*, hiszp. „ptaszek”). O. Starn podaje jednak wymowną różnicę w sposobie wykorzystania tej metody przez *rondas* i wojsko. Pierwsze z nich trzymają aresztowanego w zawieszeniu na linie od kilku do maksymalnie kilkunastu minut i, aby uniknąć spowodowania u niego trwałych ran na skórze wokół nadgarstków, najczęściej przed związaniem owijają je grubym *poncho*. Tymczasem *periquito* stosowane przez wojsko w czasie konfliktu wewnętrznego trwało niekiedy nawet kilka godzin, dłonie aresztowanych krępowane były za pomocą kajdanek, a powstałe w wyniku tych działań rany moczono dodatkowo w wodzie z solą lub posypywano pieprzem...; szerzej Starn 1999: 87–88.

niemniej realizowane są nierzadko w znacznie bardziej bezwzględny sposób. Oprócz boleśniej chłosty lub dotkliwszych *colgadas*, powszechnie stosuje się również nocne kąpiele w lodowatych wodach górskich jezior lub też wzorowany na praktykach wojska „areszt” w głębokich i ciasnych dołach (*botes*), w których więzień przebywa na stojąco i ma skrupowane ruchy do wysokości głowy⁴⁶. Co więcej, podobne akcje powierzane są często powołanym w tym celu „grupom do zadań specjalnych”. Ich tworzenie w ramach struktur straży chłopskich świadczy o wzrastającej władzy i autonomii *rondas* w społecznościach lokalnych, co jednocześnie niebezpiecznie zwiększa ryzyko brutalizacji ich działań⁴⁷.

W odniesieniu do podobnych sytuacji zarówno sami *ronderos*, jak i sympatyzujące z nimi kręgi intelektualne i polityczne, argumentują jednak, że brutalne zatrzymania i przesłuchania mają miejsce bardzo rzadko i stosowane są w przypadku szczególnie niebezpiecznych, wielokrotnych przestępców, przed którymi – ze względu na opieszałość lub korupcję – nie jest w stanie obronić lokalnych społeczności krajowy wymiar sprawiedliwości. W ten sposób *rondas campesinas* wyręczają więc dysfunkcyjne państwo, osiągając przy tym znacznie lepsze wyniki. Dzięki tradycji współpracy z pozostałymi władzami wioski oraz świadomości odpowiedzialności karnej służą wypracowaniu powszechnie akceptowanych rozwiązań, a ich działania wolne są od sadyzmu, jakiego na terenach prowincji nierzadko dopuszczają się siły policyjne i wojskowe. Przysłuchując się podobnym liniom obrony aktywności *rondas* nie można jednak zapominać, że zasady i skuteczność wzajemnej kontroli, jaką zapewniają sobie straże i wspólnoty, nie są bezbłędne, przez co nie mogą uchronić prowincji przed przypadkami kryminalizacji działań *ronderos* – między innymi tortur w czasie przesłuchań, przypadków linczu, czy też współpracy z grupami przestępczymi.

⁴⁶ Szerzej patrz: Pérez Mundaca 1997: 212, Huber 1995: 42, Starn 1991: 64–65.

⁴⁷ Patrz wspomniany wcześniej przykład formalizacji aktywności i autorytaryzmu *rondy* w latach 80. w piureńskiej prowincji Huancabamby: Huber 1995: 98–99.

Na koniec należy również wspomnieć, iż działania *ronderos* doprowadziły do nielicznych wypadków śmiertelnych. Były one efektem bezpośredniej konfrontacji straży z szajkami rabusiów (wówczas ofiary zdarzały się również po stronie *ronderos*, niekiedy w wyniku aktu zemsty ze strony przestępców) lub częściej pościgu za złodziejami, którzy ginęli w efekcie linczu, będącego zazwyczaj ostateczną reakcją chłopów na nieskuteczność lub bierność policji w walce z recydywistami. Broniąc się przed oskarżeniami o praktykowanie mordów na przestępcach *ronderos* argumentują, że przypadki ofiar śmiertelnych ich działań zdarzają się niezwykle rzadko (w skali całego regionu kilka osób w ciągu dekady), a jednocześnie na tyle skutecznie odstraszą złodziei, że znacznie eliminują problem przestępczości zorganizowanej na prowincji, zwiększając, tym samym, bezpieczeństwo wiosek⁴⁸.

5.4. *RONDAS CAMPESINAS* NA WOJNIE – ZAMIAST ZAKOŃCZENIA

Od momentu powstania straży chłopskich zarzuty o generowanie przez nie przemocy pozostawały jednak w cieniu dyskursu na temat ich wkładu w aktywizację ludności wiejskiej. Środowiska sprzyjające ich działaniom przedstawiały przypadki nadużyć ze strony *ronderos* jako problem marginalny, niejako wpisany w bezprawie, jakie leżało u źródeł ich narodzin i powszechnie potępiany przez mieszkańców prowincji. Na początku lat 80. do wzmocnienia pozytywnego wizerunku społecznego straży chłopskich z północy kraju przyczynił się w dużym stopniu przebieg konfliktu zbrojnego na terenie środkowo-południowej *sierry*. Zestawienie powstałego w jego realiach problemu wykorzystania ludności cywilnej w działaniach wojskowych, a także skali łamania przez nią oraz wojsko i policję praw człowieka (wynoszącej łącznie kilka tysięcy ofiar w ciągu roku) z cechami

⁴⁸ Szerzej patrz: Starn 1991: 65–66 i 1999: 80–85, Huber 1995: 41–42, Pérez Mundaca 1997: 212–213.

aktywności straży chłopskich z północy kraju (winnych śmierci kilku osób w ciągu dekady), czyniło te ostatnie jeszcze bardziej „autonomicznymi” i „pokojowymi” niż były w rzeczywistości. W ten sposób kontekst krwawego konfliktu wewnętrznego toczącego się w środkowo-południowym Peru pozwolił utrwalić nieco utopijny obraz *ronderos* z północy kraju, których aktywność wielu badaczy chętnie uznało za przykład rekonstrukcji lokalnych tradycji i odradzania się samorządności chłopów⁴⁹.

Stopniowa eskalacja działań zbrojnych na terenach północnej *sierry* sprawiła jednak, że w drugiej połowie lat 80. kondycja *rondas campesinas norteñas* została wystawiona na próbę. Już na początku dekady zarówno siły rządowe, jak i senderyści zdawali sobie sprawę, że zasięg ich wpływów pośród ludności wiejskiej tej części kraju będzie zależał w największej mierze od charakteru ich relacji z członkami straży chłopskich. Żadna ze stron konfliktu nie potrafiła jednak zawiązać z nimi trwałej współpracy, ograniczając się jedynie do autorytarnych prób podporządkowania istniejących już straży – jako sił pomocniczych – realizowanej wówczas strategii wojennej.

Co warto podkreślić, jeszcze przed pojawieniem się Świetlistego Szlaku na północy Peru strona państwowa apriorycznie założyła, że straże chłopskie będą naturalnym sojusznikiem *guerrilli* w działaniach rewolucyjnych⁵⁰. Uznano między innymi, że wspólnym mianownikiem aktywności obu struktur stanie się ideologia lewicowa i antypaństwowość, a sami *ronderos*, działający niekiedy na granicy paramilitaryzmu, zostaną

⁴⁹ O podobnym podejściu badaczy do *rondas norteñas* czytaj więcej: Olano Alor 2001: 8–10, Degregori, Ponce Mariños 2005: 393–399.

⁵⁰ Jak wspominałam we *Wprowadzeniu*, przekonanie strony rządowej o wynikającej z niskiego statusu społeczno-kulturowego i ekonomicznego podatności chłopów (w tym w szczególności pochodzenia indiańskiego) na agitację Świetlistego Szlaku dotyczyło ludności wiejskiej całego wyżu andyjskiego i stało się źródłem bezgranicznego terroru, jaki siły bezpieczeństwa wprowadziły na początku lat 80. w regionie, w którym rozpoczęły się działania zbrojne, czyli centralnych departamentach Ayacucho, Junín i Huancaveliki. Na obszarze północnej *sierry* skala przemocy wojska wobec chłopów była jednak znacznie mniejsza. Wynikało to m.in. z faktu, że zanim doszło do eskalacji konfliktu na te tereny, strona rządowa zmieniła już taktykę działań wśród mieszkańców prowincji [przyp. J.P.-S.].

bez przeszkód zaangażowani do walk jako zbrojne ramię partii. Do podobnej współpracy *rondas norteñas* z siłami Świetlistego Szlaku nigdy jednak nie doszło. Mimo że postawa poszczególnych jednostek straży wobec obecności *guerrilli* na terenie północnej prowincji mogła być zróżnicowana, w zdecydowanej większości przypadków nie polegała ona na poszukiwaniu sojuszu z senderystami, a raczej wyborze najdogodniejszej formy oporu. Ponieważ w skali regionu straże chłopskie wyraźnie odrzuciły hasła walki rewolucyjnej głoszone przez Świetlisty Szlak, już na przełomie lat 80. i 90. strona rządowa zmieniła swoją politykę wobec *ronderos* i uznała ich aktywność za główny czynnik wyhamowujący eskalację konfliktu w kierunku północnym⁵¹. Mechanizm klęski senderystów w tej części kraju był jednak zdecydowanie bardziej złożony, niż wynikało to z promującej wówczas sojusz wojska ze strażami chłopskimi propagandy rządowej. Przede wszystkim wpływy Świetlistego Szlaku pojawiły się na terenie północnej *sierry* znacznie później niż w innych częściach Peru – przed rozpoczęciem działań zbrojnych partia była w tym regionie praktycznie nieobecna, a w trakcie trwania konfliktu pojawiła się tu na krótko na początku lat 80. i następnie około połowy dekady, gdy jej jednostki zaczęły być już wypierane z obszaru środkowo-południowej prowincji⁵². Skala jej

⁵¹ Ta sama obserwacja skłoniła rząd A. Fujimoriego do oficjalnego włączenia wszelkich sił samoobrony cywilnej do strategii antywywrotowej, co w konsekwencji doprowadziło do wspomnianej wcześniej zmiany charakteru aktywności *rondas norteñas*, czyli ich dozbrojenia i podporządkowania ustawodawstwu CAD's [przyp. J.P.-S.].

⁵² Zupełnie inaczej wyglądało to na terenie środkowo-południowej *sierry*, gdzie Świetlisty Szlak prowadził akcje indoktrynacyjne oraz rekrutację w szeregi partii niemal przez całą dekadę lat 70. W wielu miejscowościach pozwoliło mu to zdominować ośrodki edukacyjne od poziomu podstawowego po uniwersytecki, dzięki czemu już po rozpoczęciu działań zbrojnych mógł dotrzeć do okolicznych wiosek za pośrednictwem powiązanych z nim uczniów, studentów i nauczycieli; szerzej na ten temat patrz: Degregori 1990 i 2010, Taylor 2006, Śniadecka-Kotarska 2006, Pietraszczyk-Sękowska 2013. Tymczasem na północy wpływy *guerrilli* wśród ludności wiejskiej zostały zatrzymane przez straże chłopskie już na początku lat 80. Podjęte przez senderystów kilka lat później kolejne próby wejścia na te tereny zakończyły się fiaskiem nie tylko z powodu

obecności na północy, zakres działań i poziom organizacji były więc ograniczone, przez co proces budowania kanałów dostępu do ludności wiejskiej rozwijał się bardzo powoli. Co więcej, lokalna ludność posiadała już w tym okresie wiedzę na temat mechanizmów rozwoju konfliktu i sposobu działania senderystów w innych częściach kraju, co powstrzymywało ją nie tylko przed współpracą, ale wręcz utrzymywaniem z nimi jakichkolwiek kontaktów, które mogłyby ściągnąć na miejscowe wioski podejrzenia o sprzyjanie *guerrilli* i, tym samym, spowodować krwawe represje ze strony wojska. Nie można również zapominać, że organizacje chłopskie, w tym także siły *ronderos*, były w tym regionie silnie upolitycznione, a część odpowiedzialnych za to zjawisko partii, jak APRA, czy PCP-PR, pozostawało w ideologicznym konflikcie ze Świetlistym Szlakiem. Fakt ten sprawił, że dostęp do regionalnych gremiów był dla senderystów w tym okresie praktycznie zamknięty. Jednym z najważniejszych czynników, który zatrzymał ekspansję rewolucji ku północy, był jednak profil lokalnego chłopstwa, reprezentującego inny sektor społeczny niż ludność wiejska środkowej i południowej *sierry*. Jak pisałam, przed wybuchem konfliktu w północnych Andach dominowali uwłaszczeni chłopci, którzy dostarczali własną produkcję rolną bezpośrednio na lokalne rynki, utrzymując, w ten sposób, regularne kontakty ze światem zewnętrznym. Dlatego też pojawienie się Świetlistego Szlaku i propagowanie przez niego haseł „wojny ludowej” nie tylko naruszało ich interesy polityczne (bo prowadziło do ograniczenia względnej niezależności), ale również poważnie zagrażało ekonomicznym, gdyż stało w sprzeczności z zasadami dominującej tu, rozdrobnionej własności prywatnej⁵³.

W rezultacie głównym powodem oporu ludności wiejskiej północnych Andów wobec senderystów okazał się konflikt

obecności *rondas*, ale również gorszej kondycji sił *guerrilli*, rozproszonych i osłabionych już ofensywą wojska i CAD's w środkowo-południowych departamentach Ayacucho, Huancaveliki i Junin; zobacz: Pérez Mundaca 1997: 218–220, Starn 1991: 71–72 oraz 1999: 142–143.

⁵³ Szerzej patrz: Starn 1991: 69–72 i 1999: 143 oraz Pérez Mundaca 1997: 218–220.

ideologiczny, a nie sam fakt istnienia *rondas campesinas*. Te ostatnie zdecydowały jednak o możliwości samoobrony ze strony lokalnych społeczności wiejskich, które, opierając się na silnym przywództwie i strukturach straży, były w stanie stworzyć bufor chroniący je przed infiltracją senderystów. W ten sposób istnienie zarówno jednostek *rondas*, jak i wzmocnionych przez nie w wielu miejscowościach wspólnot, sprawiło, że członkowie Świetlistego Szlaku musieli zmierzyć się nie tylko z nieufnymi wobec nich masami, ale przede wszystkim znacznie trudniejszymi do podporządkowania instytucjami⁵⁴. Na koniec warto jednak wspomnieć, że opierające się wpływowi partii straże chłopskie poniosły dotkliwe konsekwencje przyjętej w konflikcie postawy. Należał do nich przede wszystkim wysoki odsetek ofiar śmiertelnych wśród przywódców *ronderos*, masowo eliminowanych przez *guerrillę* jako zagrażające jej ośrodki władzy⁵⁵.

⁵⁴ Tezę badaczy, iż skala obecności Świetlistego Szlaku na terenach północnej *sierry* zależała od korzystanego dla *guerrilli* układu wielu czynników, potwierdza przypadek południowych prowincji tego regionu – Cajabamby i San Marcos, gdzie senderystom udało się zdobyć wyjątkowo silną pozycję. Pod względem organizacji gospodarczej na obszarze tym dominowały słabo prosperujące spółdzielnie i stare hacjendy, w których pracowali chłopci o niskim statusie społeczno-ekonomicznym. Zamieszkiwali oni rozproszone na trudno dostępnych terenach wioski, które najczęściej nie posiadały struktur wspólnotowych i jednostek *rondas* lub, w najlepszym wypadku, dopiero je tworzyły. W efekcie instytucje te były słabe i szybko poddały się kontroli *guerrilli*, która wkrótce je dezaktywowała. Co więcej, paradoksalnie właśnie na tym obszarze senderysty mieli ułatwiony dostęp do ludności wiejskiej. Zapewniali go migranci (w tym głównie młodzież) pracujący w pobliskiej Alto Hualladze, czyli regionie uprawy koki, stanowiącym jednocześnie ważny pryzółek działań *guerrilli*. O znaczącej obecności Świetlistego Szlaku na terenach prowincji Cajabamby i San Marcos zdecydowały więc trzy wspomniane już czynniki: sprzyjający jego ideologii profil chłopstwa, słabe struktury *rondas* i wspólnot oraz możliwość stworzenia kanałów dostępu do wiosek; zobacz: Starn 1991: 70 i 1999: 142–143, Pérez Mundaca 1997: 220.

⁵⁵ Ten sam mechanizm występował na północy, w centrum i na południu kraju (choć jego skala była różna w zależności od stopnia zaangażowania ludności wiejskiej do walk). Gdy tylko przywódcy Świetlistego Szlaku zorientowali się, że chłopci nie są „naturalnym” sojusznikiem rewolucji, jednostki samoobrony cywilnej, jak *rondas*, czy CAD's, zaczęły być przez nich określane mianem

Z perspektywy czasów powojennych można jednak wnioskować, że niezwykle trudny okres konfliktu wewnętrznego przyniósł *rondas campesinas norteñas* stosunkowo korzystne rozwiązania w zakresie ich statusu społecznego i polityczno-prawnego. Ze względu na znikomy postęp działań Świetlistego Szlaku na terenach północnej *sierry* w okresie wojny, współcześnie powszechnie uważa się, że straże chłopskie nie tylko wzmocniły słabą lub wręcz nieobecną tam wcześniej organizację wspólnotową i, w konsekwencji, zatrzymały zbliżającą się od południa ekspansję *guerrilli*, ale również odbudowały silną tożsamość północnych Andów, na którą aktualnie składa się zarówno *lo campesino*, jak i *lo rondero*⁵⁶. Co więcej, zdecydowanie negatywna postawa straży chłopskich wobec prób podporządkowania ich zasadom działania CAD's oraz oficjalnego zaangażowania do walk ze Świetlistym Szlakiem po stronie wojska sprawiła, że skutecznie oparły się manipulacjom i autorytaryzmowi władz krajowych, umacniając w ten sposób swój autonomiczny status, którego obrona była zawsze jednym z priorytetów ich polityki wobec państwa.

Jak wspomniałam, wypracowane przez straże w czasie wojny osiągnięcia zostały na początku XXI wieku oficjalnie potwierdzone w nowym ustawodawstwie *rondas campesinas norteñas*, w myśl którego uznano je za architekta samorządności północnej *sierry*. Co ważne, stanowiło to triumf nie tylko samych straży, ale w pewnym stopniu również badaczy z postmarksistowskiego nurtu studiów nad ruchami chłopskimi lat 70. Zgodnie z ich tezami, pozostawieni w sytuacji bezbronności mieszkańcy północnej *sierry* podjęli się oddolnej konstrukcji instytucji państwowych i, poprzez kopiowanie wzorów z otaczającej ich rzeczywistości, stworzyli, opierając się na strukturach *rondas campesinas*, własną wersję administracji lokalnej⁵⁷. Dlatego też, mimo istnienia oczywistych zagrożeń związanych z wypracowaną przez straże chłop-

mesnadas (hiszp. oddziały zaciężne/najemne), a ich członkowie eliminowani z ogromnym okrucieństwem i determinacją [przyp. J.P.-S.].

⁵⁶ Hiszp. „to, co związane z byciem chłopem i byciem *rondero*”.

⁵⁷ Degregori i Ponce Mariños 2005: 396–404.

skie autonomią, nie okazały się one (wbrew powszechnej opinii ich krytyków) instytucjami wypierającymi władzę państwową z obszaru północnych Andów, ale zmniejszającymi dystans między Limą a ludnością wiejską tego regionu. Ich przetrwanie okresu konfliktu wewnętrznego (i związane z tym „zwycięstwo” nad *guerrillą*) sprawiło, że w czasach powojennych istotą wyzwań dla państwa związanych z przyszłością straży chłopskich stało się porzucenie polityki kwestionowania praworządności i skuteczności ich działań oraz wypracowanie w jej miejsce zupełnie nowych form koegzystencji i kooperacji z *ronderos*, z uwzględnieniem ich trwałej już roli w życiu – tak polityczno-ekonomicznym, jak społeczno-kulturowym – północnej *sierry*.

PODSUMOWANIE

Podjęta w książce analiza wybranych mobilizacji andyjskich ukazuje wielość i złożoność form protestu społecznego na obszarze *sierry*, które tworzą wspólnie bogate tradycje oporu ludności indiańskochłopskiej wobec zjawisk zagrażających jej życiu, gospodarce i kulturze. Jakkolwiek trudno zgodzić się z utopijną wersją też z okresu lat 70. i 80., sugerującą, że dzieje peruwiańskiej prowincji kształtował przede wszystkim opór ludności tubylczej wobec polityki środowisk kreolsko-metyskich, to na podstawie obecnego dorobku nauki nie da się już zaprzeczyć, że mobilizacje andyjskie stanowiły zawsze integralną część historii i kultury tego kraju. Zgodnie z opinią północnoamerykańskich antropologów, którzy już w połowie XX wieku dostrzegli, że „społeczności chłopskie są w dynamiczny sposób związane z innymi strukturami w społeczeństwie”¹, mobilizacje andyjskie nigdy nie miały izolowanego charakteru. Prześledzenie ich przebiegu potwierdza tezę, że były zawsze powiązane w różnym stopniu z aktywnością innych uczestników życia społecznego kolonii i republiki, przez co miały zasadniczy wpływ na bieg historii zarówno *sierry*, jak i niekiedy całego kraju.

Zestawienie ze sobą genezy ruchów indiańskochłopskich z różnych epok pozwala również stwierdzić, że najważniejszym mechanizmem, jaki nimi kierował, była taktyczna adaptacja ludności tubylczej do zmieniających się realiów życia, determinowanych w największym stopniu dominacją elit kreolsko-metyskich nad pozostałymi grupami społeczno-kulturowymi. W warunkach andyjskich oznaczało to, że tożsamość i strukturę etniczną

¹ Portis Winner 1974: 132.

ludności chłopskiej kształtował w poszczególnych epokach i regionach rozwój relacji międzyetnicznych i międzyklasowych. Z jednej strony sprzyjał on postępowi metysażu biologicznego i procesów akulturacyjnych. Z drugiej jednak, prowokował postawy biernego i aktywnego oporu Indian, które z kolei wpływały na dynamikę przemian społeczno-kulturowych, politycznych i ekonomicznych na prowincji. Oznacza to, że ciągle zmiany, jakim podlegały społeczności andyjskie w warunkach przymusowej koegzystencji z innymi grupami etnicznymi i społecznymi, oddziaływały również na charakter podejmowanych przez nie mobilizacji zbrojnych. Te ostatnie były *de facto* efektem nabywania przez indiańskich chłopów nowych doświadczeń (jako pochodnych m.in. konkwisty, kolonizacji i ewangelizacji, procesów adaptacji i akulturacji, kapitalizacji stosunków ekonomicznych, proletaryzacji i upolitycznienia). Co ważne, opisany powyżej mechanizm nie tworzył jedynie pojedynczych cech ruchów indiańskochłopskich, ale funkcjonował w ciągłym, dialektycznym procesie. Rzeczywistość społeczna rodziła rebelię, po czym była przez nią samą zmieniana. Przyczyny, przebieg i skutki każdej z mobilizacji andyjskich miały decydujący wpływ na kształtowanie wzajemnej percepcji i przyszłych relacji międzyetnicznych, co decydowało o wielowymiarowości zarówno źródeł, jak i konsekwencji kolejnych ruchów².

Ponieważ relacje interetniczne między sektorami kreolsko-metyskimi i ludnością indiańską rozwijały się przez kilkaset lat historii Peru w zgodzie z hegemonią epistemiczną Europy, wiążącą się w pierwszej mierze z narzucaniem społecznościom tubylczym stosunków dominacji i podporządkowania, masy indiańskochłopskie postrzegane były na przestrzeni wieków przez środowiska elit (m.in. ziemian, funkcjonariuszy państwa, duchownych, badaczy, dowódców wojskowych i polityków) przede wszystkim jako bierne i bezwolne. W rezultacie poddawano je

² Mechanizm ten ukazało na przykładzie różnych mobilizacji andyjskich wielu badaczy. Szerzej patrz: Stern 1990: 36–38, Portis Winner 1974: 135–136, Vivanco 1990: 27–28, Posern-Zieliński 1974: 9–10, Campbell 1990: 119–123, Mallon 1990: 251–260.

manipulacji i wykorzystywano do realizacji partykularnych celów innych grup społecznych lub też zmuszano do podporządkowania się zewnętrznym przywódcom uzurpującym sobie prawo do reprezentowania ich interesów. Zawsze więc istniała deprecjacja ich aktywizmu. Choć w większości przypadków – wcześniej, czy później – pojawiały się z ich strony próby upodmiotowienia i emancypacji, spotykały się one z represjami wobec mas i kończyły publicznymi egzekucjami ich przywódców.

Mimo wielowiekowych działań prowadzących do osłabienia psychospołecznej, kulturowej i polityczno-ekonomicznej kondycji społeczności andyjskich, zachowały one swoją sprawczość, której stałym przejawem były w dziejach *sierry* kolejne mobilizacje społeczne. Zdaniem badaczy nie wynikały one jednak z apriorycznego oporu ludności tubylczej wobec obcych, ale wiązały się ze zdolnością do reagowania na wpływy zewnętrzne i – w sytuacjach krytycznych – podejmowania zbrojnej samoobrony. Dokonana w książce analiza przebiegu wybranych mobilizacji andyjskich pozwala stwierdzić, że poddaństwo Indian wobec władzy obcych nie było bierne i bezwolne. Realizowana przez nich adaptacja miała racjonalny i pragmatyczny charakter, zgodnie z którym ludność tubylcza potrafiła podejmować kalkulacje ewentualnych strat i korzyści, jak również samodzielnie wybierać „sojusznika” spośród wielu aktorów społecznych. Przykładem na potwierdzenie tej tezy może być większość mobilizacji antyhiszpańskich i niepodległościowych w historii kolonii oraz wczesnej republiki, których geneza świadczy o gotowości Indian do tworzenia sojuszy oraz działania w ramach ruchów wieloetnicznych i wieloklasowych. Również w XIX i XX wieku dochodziło powszechnie do współpracy mieszkańców Andów z obcymi, a jej przykładem były zarówno związki andyjskich chłopów z anarchistami i komunistami w ramach tzw. walki o ziemię, jak i sojusze *rondas campesinas* z północy kraju z różnorodnymi, często zantagonizowanymi ze sobą, ugrupowaniami lewicowymi.

Zdolność indiańskich chłopów do taktycznego wyboru sojusznika oznaczała jednocześnie, że ich odpowiedzią na wpływy zewnętrzne mogły być zarówno różne formy oporu, jak i różne formy współpracy. Co więcej, na podstawie wielu mobilizacji

andyjskich można dostrzec, że reagująca na politykę obcych aktorów ludność tubylcza często nie była w swojej postawie homogeniczna. Problem ten unaoczniał już na początku XVI wieku bratobójczy przebieg konkwisty, a kierujący nim mechanizm wykorzystywany był w kolejnych epokach zarówno przez indiańskich, jak i nieindiańskich uczestników życia społecznego w Andach. Wraz z upływem czasu i zacieśnianiem się relacji międzyetnicznych, odmienne reakcje na wpływy świata metysko-kreolskiego mogły występować nawet w ramach jednej społeczności, której frakcje – poprzez współpracę z różnymi aktorami zewnętrznymi – nierzadko prowadziły jednocześnie walkę o władzę wewnątrz własnej wioski. Co ważne, zaobserwowana heterogeniczność postaw nie tylko rozbijała te społeczności wewnętrznie (przez co zmniejszała siłę polityczną strony tubylczej), ale również znacząco przyspieszała procesy zmian kulturowych w Andach (osłabiając, tym samym, tożsamość etniczną ich mieszkańców).

Na przykładzie omówionych mobilizacji można wnioskować, że reakcja ludności tubylczej na wpływy świata zewnętrznego rozwijała się zgodnie z refleksją Orina Starna, iż „polityka chłopska może być osobiwa, ale nigdy czysto autonomiczna³”. Nie oznacza to jednak, że podejmowana przez indiańskich chłopów współpraca musiała odbywać się kosztem ich interesów. Wszelkie przykłady wzajemnych powiązań – mających najczęściej charakter polityczny – pokazały bowiem, że czynniki zewnętrzne, w tym również prosta manipulacja chłopstwem, mogły mieć zasadniczy wpływ na zmiany jego postawy, ale jednocześnie nie odbierały mu w pełni autonomii. Interesy wsi stanowiły bowiem zawsze dla jej mieszkańców główny przedmiot obrony, a podjęty sojusz musiał być, w ich ocenie, pragmatyczny.

Na podstawie dokonanej analizy wydaje się, że najbardziej wyraźne przemiany w charakterze mobilizacji andyjskich przebiegały zgodnie z procesami ukłaskowania i upodmiotawiania się Indian, należy jednak pamiętać, że zjawisko to nie eliminowało definitywnie znaczenia czynnika kulturowo-religijnego. Nie zanikał on, choć przeobrażał się pod wpływem procesów synkretyzacji kultur andyjskich

³ Starn 1991: 29.

i europejskich, determinując charakter mobilizacji indiańskich i kłopotliwych nie tylko w odległych epokach, ale również w ostatnim stuleciu. Co ważne, przez wieki stanowił on zasadniczy przedmiot identyfikacji etnicznych oraz katalizator mechanizmów obronnych, przez co wykorzystywany był powszechnie w propagandzie głoszonej przez przywódców mobilizacji – zarówno tych wywodzących się ze świata indiańskiego, jak i metysko-kreolskiego.

Wspomniana tu kwestia (charakter) przywództwa stanowiła zawsze jedno z najbardziej złożonych zagadnień związanych ze zjawiskiem mobilizacji andyjskich. W połowie lat 70. Aleksander Posern-Zieliński zilustrował jej istotę następującymi słowami: „[...] społeczności podlegające nadmiernej eksploatacji chętnie przypisują wartości i cechy nadnaturalne osobom, które – przybywszy z zewnątrz – organizują je do walki przeciwko ciemnościom [...]. Jednostkami takimi są najczęściej radykalni intelektualiści, pochodzący z ośrodków miejskich [...]. Osobnicy ci identyfikowani są nierzadko z postaciami ze starych mitów i zachynają funkcjonować w świadomości Indian jako »bohaterowie kulturowi« [...]»⁴.

Warto zaznaczyć, że wspomniane przez autora cytatu, jak również opisywane przeze mnie w tekście, zjawisko sakralizacji i heroizacji postaci przywódców występowało nie tylko w przypadku antykolonialnych ruchów indiańskich (m.in. Juan Chocne i inni czciciele *huacas*, Juan Santos Atahualpa oraz kolejni przywódcy amarystów i katarystów) oraz mobilizacji z udziałem Indian w epoce walk wyzwoleniczych i okresie republikańskim (m.in. Gabriel Aguilar, Juan Bustamante, gen. Andrés Cáceres), ale również walki agrarnej w XX wieku (mjr Teodomiro Gutiérrez Cuevas czy Hugo Blanco). Co więcej, kazus mobilizacji z końca tego stulecia (zarówno *rondas*, jak i CAD's) prowadzi do konkluzji, że mimo zaniku elementów *sacrum* w charakterze przywództwa, zachowały one silną hierarchizację wewnętrzną, kult wodza oraz wyraźne przywiązanie do atrybutów władzy.

Omówione przykłady pozwalają wnioskować, że istotną cechą przywództwa na terenie *sierry* był również często jego

⁴ Posern-Zieliński 1974: 141–142.

zewewnętrzny charakter. Porównując przebieg mobilizacji andyjskich z różnych epok można wyraźnie dostrzec, iż pochodzenie ich liderów zmieniło się zasadniczo po klęsce Wielkiej Rebelii. Dominujący w okresie kolonii charyzmatyczni przywódcy związani z elitami indiańskim lub indiańsko-metyskimi, wraz z wybuchem wojen o niepodległość oraz powstaniem republiki ustąpili miejsca nowym liderom kreolsko-metyskim, których działania – mimo różnych intencji wobec Indian – najczęściej prowadziły ostatecznie do uprzedmiotowienia ludności tubylczej w podejmowanym proteście społecznym. Reprezentantami Indian zostały wówczas nowe krajowe elity polityczne i intelektualne. Część z nich wywodziła się z nurtu protoindygenistycznego (Gabriel Aguilar i Manuel Ubalde, jak również Thomas Cochrane, San Martín i Simón Bolívar). W innych przypadkach indiańskie masy stawały się zapleczem lokalnych walk o władzę (przykład rebelii w Huánuco w 1812 roku oraz tzw. powstania braci Angulo w Cuzco w 1814 roku). Wszystkie te przypadki pokazały jednak, że powiązanie zjawiska protestu społecznego w Andach z działalnością krajowych i regionalnych elit sprzyjało upolityczeniu mobilizacji indiańskich, których członkowie byli poddawani manipulacjom ze strony obcych frakcji politycznych już w okresie wojen niepodległościowych oraz wczesnorepublikańskich walk między *caudillos* (przykład ich współpracy z *bandoleros*). Tendencje te nasiliły się na przełomie XIX i XX wieku, gdy wykształcona w duchu pozytywizmu awangarda przywódcza zaczęła poszukiwać kontaktu z odradzającymi się ruchami indiańskochłopskimi. Jej przedstawicielami byli początkowo głównie intelektualiści, którzy oparli własną działalność indygenistyczną na hasłach humanitaryzmu i sprawiedliwości społecznej. Na początku XX wieku pierwsze kontakty chłopów z ruchem robotniczym poddały mieszkańców *sierry* wpływom anarchosyndykalizmu, a dekadę później socjalizmu, przywracając mobilizacjom andyjskim ich rewolucyjny charakter. Od połowy XX wieku prawo do roli reprezentanta interesów ludności wiejskiej zaczęły usurpować sobie zarówno aktorzy pozapaństwa (liczne partie komunistyczne oraz wywodzące się z ich struktur *guerrille*), jak i szukający poparcia dla idei „odgórnej rewolucji” rząd wojskowy.

Cechą wspólną narzucanego ludności andyjskiej przywództwa było założenie, że walka chłopska może stać się motorem transformacji społecznej – nadal jednak sterowanej odgórnie.

Należy jednak pamiętać, że dominacja i towarzysząca jej nie- rzadko heroizacja przywódców zewnętrznych oraz związane z nimi, powtarzające się próby uprzedmiotowienia indiańskich chłopów nie oznaczały całkowitego zatarcia protagonizmu mieszkańców prowincji. W wielu przypadkach mógł on rozwijać się paralelnie, najczęściej na najniższych szczeblach władzy poszczególnych rebelii. Zjawisko to można dostrzec między innymi na przykładzie ruchów emancypacyjnych z początku XIX wieku, przebiegu wojny o Pacyfik, działalności *mensajeros*, ruchu związkowego oraz *ron-das campesinas norteñas* (a w okresie konfliktu wewnętrznego pod koniec XX wieku – także CAD's⁵). Współlistnienie liderów wywodzących się z różnych światów, służyło najczęściej taktycznej rozbudowie zaplecza społecznego poszczególnych mobilizacji. Heterogeniczny, zewnętrzno-wewnętrzny skład ich przywództwa nadawał mu jednak konfliktogennego charakteru, skutkując chroniczną nietrwałością tych sojuszy i, w dalszej konsekwencji, rozpadem większości opartych na nich ruchów.

Co więcej, protagonizm chłopów i ich współpraca z liderami wywodzącymi się z różnych środowisk sprzyjały dynamizacji procesów przenikania się obecnych w Andach kultur. To właśnie tubylczy liderzy, jako łącznicy między różnymi aktorami społecznymi, stawali się przykładem hybrydyczności pogranicza, jakie rodziło się na styku koegzystujących ze sobą społeczności. Z jednej strony ich silna pozycja wśród ludności indiańskochłopskiej opierała się na związkach z tradycją i świadomym (strategicznym) umacnianiu tożsamości zbiorowej. Z drugiej jednak, wiele elementów ich zachowań czerpanych było z zewnątrz, w tym również negatywne cechy przywództwa jak *caudillism*, nepotyzm czy korupcja, paradoksalnie wzmacniając procesy metysażu kulturowego i zmiany tożsamości jednostki. Podsumowując warto zaznaczyć, iż powyższe tezy znajdują potwierdzenie w przebiegu mobilizacji andyjskich z różnych epok i regionów, w tym również

⁵ Patrz Wprowadzenie oraz rozdz. 5.

współczesnych przykładach organizacji powstałych w wyniku aktu samoobrony ze strony chłopów, jak *rondas campesinas norteñas* i wspomniane pokrótce w książce komitety chłopskie z okresu wojny domowej (CAD's). Choć skala podobieństwa między nimi stanowi od lat przedmiot wieloaspektowego (i upolitycznionego) sporu, wydaje się, że głównym źródłem utrudnień zarówno w badaniach, jak i próbach stworzeniu spójnych wizerunków wewnętrznych i zewnętrznych obu organizacji, jest właśnie fakt uwikłania w niezwykle złożone, lokalne układy sił, tworzące mikroświaty andyjskiej polityki, relacji międzyetnicznych i zależności gospodarczych. I tak choć *rondas norteñas* powstały pierwotnie w celu ochrony interesów ekonomicznych chłopów (zagrożonych głównie grabieżą bydła), nie zdołały uchronić się przed wpływami, a nierzadko również kontrolą ze strony aktorów zewnętrznych, jakimi były w ich wypadku przede wszystkim ugrupowania polityczne. Współpraca z nimi wyraźnie ograniczała autonomię *ronderos*, ale jednocześnie nie musiała oznaczać osłabienia działań na rzecz ludności wiejskiej, które pozostawały zawsze osią aktywności straży. Z kolei w przypadku CAD's uwikłanie w skomplikowane realia polityczno-społeczno-kulturowe peruwiańskiego konfliktu wewnętrznego stanowiło istotę ich narodzin i działalności. Powstałe w oparciu o nadal słabo poznane inicjatywy samoobrony chłopów przed terrorem, jaki stosowała wobec nich *guerrilla* i siły rządowe, nigdy nie były uważane za autonomiczne. Fakt ten nie wykluczył jednocześnie możliwości wypracowania przez nie własnej roli w konflikcie i osiągnięcia dużej skuteczności w obronie interesów ludności wiejskiej. Zarówno *rondas campesinas*, jak i CAD's, należą więc do tradycji oporu w Andach: powstałe w wyniku dysfunkcji państwa, pragmatycznie adaptujące się do miejscowych układów sił, wysoce heterogeniczne w swoim składzie, dowodzone przez liderów łączących je ze światem zewnętrznym, ale również walczące z dominacją nieindiańskich władz, dla których miały stać się jedynie narzędziem osiągania własnych celów. Odpowiedź na pytanie, na ile ich działalność zachowała swój chłopski rodowód w czasach powojennych, stanowi zadanie na oddzielną pracę.

BIBLIOGRAFIA

Monografie i artykuły

- Aguirre Carlos, Walker Charles, 1990, *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII–XX*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima
- Alberti Giorgio, Mayer Enrique (eds.), 1974, *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, IEP, Lima
- Andrien Kenneth, 1985, *Crisis and Decline: The Viceroyalty of Peru in the Seventeenth Century*, University of New Mexico Press, Albuquerque
- Ardito Wilfredo, 1993, *Rondas: reglamento que preocupa*, „Ideele”, n° 48, s. 42–43
- Avila Molero Javier, 2005, *Entre archivos y trabajo de campo: la etnohistoria en el Perú*, [w:] Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, IEP-PUCP, Lima, s. 180–203
- Belaúnde Víctor Andrés, 1908, *El Perú antiguo y los modernos sociólogos*, Lima
- Belaúnde Víctor Andrés, 1917, *Meditaciones peruanas*, Lima
- Benavides Margarita, 1992, *Autodefensa ashaninka*, [w:] Carlos Iván Degregori Javier Escobal, Benjamin Marticorena (eds.), *Perú: el problema agrario en debate*, SEPIA IV, Lima, s. 539–559
- Betalalleluz Meneses Betford, 2003, *La imagen de la historia nacional peruana. Hispanistas, indigenistas y marxistas. Periodificaciones, proyectos y propuestas de la historiografía peruana del siglo XX*, „Dialogos”, n° 7, s. 219–234
- Bielska Ewa, 2012, *Koncepcje oporu we współczesnych naukach społecznych. Główne problemy, pojęcia, rozstrzygnięcia*, Wydawnictwo UŚ, Katowice
- Bonilla Heraclio, 1972, *La independencia en el Perú*, IEP, Lima
- Bonilla Heraclio, 1990, *El campesinado indígena y el Perú en el contexto de la Guerra con Chile*, [w:] Steve J. Stern (ed.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII a XX*, Historia Andina 17, IEP, Lima, s. 209–218
- Bouroncle Cornejo Jorge, 1963, *Túpac Amaru: la revolución precursora de la emancipación continental: estudio documentado*, Editorial H.G. Rozas, Cusco

- Brisseau-Loaiza Jeanine, 1992, *Kryzys społeczny i ekonomiczny peruwiańskich comunidades campesinas po 1969 r.*, [w:] Andrzej Dembicz (red.), *Ameryka Łacińska. Przestrzeń i społeczeństwo*, CESLA UW, Warszawa, s. 328–337
- Buchowski Michał, 2004, *Zrozumieć Innego. Antropologia racjonalności*, Wydawnictwo UJ, Kraków
- Buchowski Michał, Burszta Wojciech J., 1992, *O założeniach interpretacji antropologicznej*, PWN, Warszawa
- Burga Manuel, 1988, *El nacimiento de una utopía*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima
- Caballero José María, 1981, *Economía agraria de la sierra peruana antes de la reforma agraria de 1969*, IEP, Lima
- Cahill David, 1999, *Violencia, represión y rebelión en el sur andino: la sublevación de Túpac Amaru y sus consecuencias*, Documento de Trabajo n° 105, IEP, Lima
- Campbell Leon, 1990, *Ideología y faccionalismo durante la gran rebelión, 1780–1782* [w:] Steve J. Stern (ed.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII a XX*, Historia Andina 17, IEP, Lima, s. 119–143
- Castro-Klarén Sara, 1990, *Discurso y transformación de los dioses en los Andes: del Taki Onqoy a “Rasu Ñiti”*, [w:] Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy siglo XVI*, IEP, Lima, s. 407–423
- Chirinos Soto Enrique, 1991a, *Historia de la República 1821–1883*, t. 1, A.Ch. Editores, Bogotá
- Chirinos Soto Enrique, 1991b, *Historia de la República 1883–1968*, t. 2, A.Ch. Editores, Bogotá
- Chirinos Soto Enrique, 1991c, *Historia de la República 1968–1991*, t. 3, A.Ch. Editores, Bogotá
- Chrobak Marzena, 2012, *Między światami. Tłumacz ustny oraz komunikacja międzykulturowa w literaturze odkrycia i konkwisty Ameryki*, Wydawnictwo UJ, Kraków
- Contreras Carlos, Cueto Marco, 2007, *Historia del Perú contemporáneo. Desde las luchas por la Independencia hasta el presente*, IEP-PUCP, Lima
- Coronel José, 1996, *Violencia política y respuestas campesinas en Huanta*, [w:] Carlos Iván Degregori (ed.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, IEP, Lima, s. 29–116
- Coronel José, Loayza Carlos, 1992, *Violencia política: formas de respuesta comunera*, [w:] Carlos Iván Degregori, Javier Escobal, Benjamin Marticorena (eds.), *Perú: el problema agrario en debate*, SEPIA IV, Lima, s. 509–537
- Cotler Julio, 1968, *La mecánica de la dominación tradicional y del cambio social en el Perú*, „Perú Problema”, n° 1
- Cotler Julio, 2006, *Clases, estado y nación en el Perú*, IEP, Lima
- Crabtree John, 2005, *Alan García en el poder. Perú 1985–1990*, Peisa, Lima
- Cristóbal Juan, 2003, *Uchuraccay o el rostro de la barbarie*, Editorial San Marcos, Lima

- Curatola Marco, 1978, *El culto de crisis del "Moro Oncoy"*, [w:] Marcia Koth de Paredes, Amalia Castelli (eds.), *Etnohistoria y antropología andina*, Museo Nacional de Historia, Lima
- Curatola Marco, 1986, *Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarri*, „Allpanchis”, n° X, s. 65–92
- Degregori Carlos Iván, 1990, *La Revolución de los Manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y la genesis de Sendero Luminoso*, „Revista Peruana de Ciencias Sociales”, vol. 2, n° 3, s. 103–125
- Degregori Carlos Iván, 1992, *Campesinado andino y violencia*, [w:] Carlos Iván Degregori, Javier Escobal, Benjamin Marticorena (eds.), *Perú: el problema agrario en debate*, SEPIA IV, Lima, s. 413–439
- Degregori Carlos Iván (ed.), 1996, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, IEP, Lima
- Degregori Carlos Iván, 2005, *Panorama de la antropología en el Perú*, [w:] Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, IEP, Lima, s. 20–73
- Degregori Carlos Iván, 2010, *El surgimiento de Sendero Luminoso, Ayacucho 1969–1979*, IEP, Lima
- Degregori Carlos Iván, Ponce Mariños María, 2005, *Movimientos sociales y estado. El caso de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura*, [w:] Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, IEP, Lima, s. 392–412
- De la Riva Agüero José, 1910, *La historia en el Perú*, Lima
- De la Riva Agüero José, 1955, *Los paisajes peruanos*, PUCP, Lima
- De la Puente Brunke José, 1992, *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial*, Publicación de la EXCMA, Sevilla
- Del Pino Ponciano, 1992, *Los campesinos en la guerra. O de cómo la gente comienza a ponerse macho*, [w:] Carlos Iván Degregori, Javier Escobal, Benjamin Marticorena (eds.), *Perú: el problema agrario en debate*, SEPIA IV, Lima, s. 487–508
- Del Pino Ponciano, 1996, *Tiempos de guerra y de dioses: Ronderos, evangélicos y senderistas en el valle del río Apurímac*, [w:] Carlos Iván Degregori (ed.), *Las rondas campesinas y derrota del Sendero Luminoso*, IEP, Lima, s. 117–188
- Del Pino Ponciano, 2003, *Uchuraccay: memoria y representación de la violencia política en los Andes*, [w:] Carlos Iván Degregori (ed.), *Jamás tan cerca arrometió lo lejos*, IEP, Lima, s. 49–93
- Dembicz Andrzej, 2006, *Filozofia poznawania Ameryki*, CESLA UW, Warszawa
- Deustua Alejandro O., 1937, *La cultura nacional*, Empresa Editora El Callao, Lima
- De Zaballa Beascochea Ana, Paniagua Pérez Jesús, 2012, *La Iglesia en Indias*, [w:] Juan B. Amores Carredano (ed.), *Historia de América*, Ariel, Barcelona, s. 413–449
- Espinoza Waldemar, 1974, *La destrucción del imperio de los Incas*, Retablo de Papel, Lima

- Favre Henri, 1975, *Remarques sur la Lutte des Clases pendant la Guerre du Pacifique*, [w:] *Littérature et Société au Pérou de XIX e siecle a nos jours*, Association Francaise pour l'Etude et la Recherche sur les Pays Andins, Grenoble
- Fioravanti Eduardo, 1976, *Latifundio y Sindicalismo Agrario en el Perú*, IEP, Lima
- Flores Galindo Alberto, 1978, *Apuntes sobre las ocupaciones de tierra y el sindicalismo agrario 1945–1965*, „Allpanchis”, n° XI/XII, s. 175–185
- Flores Galindo Alberto, 1980, *La agonía de Mariátegui*, DESCO, Lima
- Flores Galindo Alberto, 1990a, *Buscando un Inca* [w:] Steve J. Stern (ed.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII a XX*, Historia Andina 17, IEP, Lima, s. 187–199
- Flores Galindo Alberto, 1990b, *Bandidos de la costa* [w:] Carlos Aguirre, Charles Walker (eds.), *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII–XX*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, s. 57–68
- Flores Galindo Alberto, 1995, *Movimientos campesinos en el Perú: balance y esquema*, [w:] *Obras Completas*, t. IV, SUR, Lima, s. 349–370
- Flores Galindo Alberto, Burga Manuel, 1987, *Apogeo y Crisis de la República Aristocrática*, Ediciones Rikchay Perú, Lima
- Flores Galindo Alberto, Manrique Nelson, 1986, *Violencia y campesinado*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima
- Gallo Máximo, 1993, *Rondas, leyes y autonomía. Análisis del nuevo reglamento de Organización de Rondas*, SER, Lima
- Gálvez José, 1915, *Posibilidad de una genuina literatura nacional (el peruanismo literario)*, Casa Editora M. Moral-Pando, Lima
- García Juan Andreo, Provencio Garrigós Lucía, 2010, *Del Caribe al Pacífico: las grandes conquistas*, [w:] Juan B. Amores Carredano (ed.), *Historia de América*, Ariel, Barcelona, s. 215–259
- García Bernal Manuela Cristina, Romero Soto María Isabel, 2012, *Evolución de la población indiana*, [w:] Juan B. Amores Carredano (ed.), *Historia de América*, Ariel, Barcelona, s. 323–370
- García Calderón Francisco, 1907, *Le Pérou contemporain*, Dujarric, Paris
- Gawrycki Marcin Florian, 2009, *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa
- Geertz Clifford, 2005, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo UJ, Kraków
- Goćkowski Janusz, 1996, *Charakteryzacje konfliktów etnicznych a ethos nacji*, [w:] Iwona Kabzińska-Stawarz, Sławoj Szynkiewicz (red.), *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, red. PAN, Warszawa, s. 57–65
- Goldenberg Sonia, 1984, *Los montoneros de Huanta. Una jornada en las almas navalizadas*, „Debate”, n° 28, s. 40–44
- Gonzales Mantilla Gorki, 1999, *Pluralidad cultural, conflicto armado y derechos en el Perú (1980–1993)*, PUCP, Lima
- Gorriti Gustavo, 1990, *Sendero. Historia de la guerra milenaria en el Perú*, t. I, Editorial Apoyo, Lima

- Grabowska-Popow Małgorzata, 2004, *W cieniu Tupaca Amaru. Ludność indiańska wicekrólestwa Peru w ruchach niepodległościowych 1784–1825*, Neriton, Warszawa
- Guillén Guillén Edmundo, 1978, *Restauración geográfica del itinerario bélico seguido por los españoles, desde el puente de Chuquichaca a la ciudad de Vilcabamba*, [w:] Marcia Koth de Paredes, Amalia Castelli (eds.), *Etnohistoria y antropología andina*, Museo Nacional de Historia, Lima, s. 145–150
- Hamnett Brian, 2000, *La política contrarrevolucionaria del virrey Abascal: Perú 1806–1816*, Documento de Trabajo, n° 112, IEP
- Harkin Michael, 2010, *Ethnohistory's Ethnohistory. Creating a Discipline from Ground Up*, „Social Science History”, n° 34, s. 113–128
- Hernández Gustavo, 1999, *Etnicidad, Justicia y Violencia: las „Rondas Campesinas” de una provincia de los Andes Peruanos*, „Antropológica”, n° 17, s. 205–225
- Hernández Gustavo, Flórez David, Laats Henkjan, 2002, *El futuro de las rondas campesinas*, „Allpanchis”, n° 59/60, vol. 1, s. 139–155
- Hernández González Manuel, 2012, *La sociedad de la América Española*, [w:] Juan B. Amores Carredano (ed.), *Historia de América*, Ariel, Barcelona, s. 371–412
- Hidalgo Nuchera Patricio, 2012, *La economía colonial*, [w:] Juan B. Amores Carredano (ed.), *Historia de América*, ed. Ariel, Barcelona 2012, s. 451–528
- Hobsbawm Eric, 1983, *Rebeldes primitivos*, Editorial Ariel, Barcelona
- Hosoya Hiromi, 2004, *La memoria post-colonial: tiempo, espacio y discursos sobre los sucesos de Uchuraccay*, Documento de Trabajo n° 134, IEP, Lima
- Huertas Lorenzo, 1976, *El movimiento de Túpac Amaru en Ayacucho*, Ediciones Retablo de Papel, Lima
- Husson Patrick, 1992, *De la guerra a la rebelión. Huanta, siglo XIX*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolome de las Casas”, Lima–Cusco
- Huber Ludwig, 1995, *“Después de Dios y la Virgen está la ronda”. Las rondas campesinas de Piura*, Minima IEP, Lima
- Hummel Agata, Ługowska Urszula, 2011, *Ameryka Indiańska*, [w:] Marcin Florian Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa, s. 141–162
- Jiménez Edilberto, 2009, *Chungui. Violencia y trazos de memoria*, IEP/COMISEDH, Lima
- Kania Marta, 2010, *Prekolumbijski image Peru. Rola archeologii i dziedzictwa inkaskiego w kształtowaniu peruwiańskiej tożsamości narodowej*, Universitas, Kraków
- Kaniowska Katarzyna, 1996, *Językowe i etyczne aspekty opisu konfliktu etnicznego*, [w:] Iwona Kabzińska-Stawarz, Sławoj Szynkiewicz (red.), *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, PAN, Warszawa, s. 67–73
- Kapsoli Wilfredo, 1978, *Movimientos sociales en Cayaltí: 1915–1919*, „Allpanchis”, n° XI/XII, s. 103–121

- Kapsoli Wilfredo, 1987, *Los movimientos campesinos en el Perú*, Ediciones Atusparia, Lima
- Kapsoli Wilfredo, Reátegui Wilson, 1972, *El campesino peruano 1919–1930*, UNMSM, Lima
- Klarén Peter, 2004, *Nación y sociedad en la historia del Perú*, IEP, Lima
- Koth De Paredes Marcia, Castelli Amalia (eds.), 1978, *Etnohistoria y antropología andina*, Museo Nacional de Historia, Lima
- Kowalewski Zbigniew Marcin, 1976, *Chłopstwo a rewolucyjna partyzantka w Trzecim Świecie*, [w:] Tadeusz Łepkowski (red.), *Chłopstwo w życiu politycznym Trzeciego Świata*, Ossolineum, Wrocław, s. 53–71
- Kowalewski Zbigniew Marcin, 1978, *Guerrilla latynoamerykańska. Szkice z dziejów rewolucyjnych walk partyzanckich XX wieku*, Ossolineum, Wrocław
- Kruijt Dirk, Del Pilar Tello María, 2003, *De los reformistas militares a la dictadura civil*, [w:] Kees Koonings, Dirk Kruijt (eds.), *Ejércitos políticos. Las fuerzas armadas y la construcción de la nación en la era de la democracia*, IEP, Lima, s. 70–108
- Krysińska-Kałużna Magdalena, 2012, *Yamashta, czyli Ten Który Prawie Umarł*, Oficyna Naukowa, Warszawa
- Kubiacyk Filip, 2013, *Nowoczesność, kolonialność i tożsamość Perspektywa latynoamerykańska*, Wydawnictwo UAM, Poznań
- Laos Fernández Alejandro, 2003, *Rondando po nuestra Ley. La exitosa experiencia de incidencia política y cabildeo de la Ley de Rondas Campesinas*, SER, Lima
- Lewin Boleslao, 1957, *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la emancipación americana*, Hachette, Buenos Aires
- Lewis Oscar, 1951, *Life in a Mexican village: Tepoztlan restudied*, University of Illinois Press, Chicago
- Loayza Francisco, 1942, *Juan Santos es invencible*, Editorial D. Miranda, Lima
- Łepkowski Tadeusz (red.), 1976, *Chłopstwo w życiu politycznym Trzeciego Świata*, Ossolineum, Wrocław
- Łepkowski Tadeusz (red.), 1977, *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, t. I, 1750–1870/1880, Książka i Wiedza, Warszawa
- Macierewicz Antoni, 1974, *Upadek Tawantinsuyu, czyli z czego żyli Inkowie*, „Etnografia Polska”, t. XVIII, z. 2, s. 129–144
- Mallon Florencia, 1990, *Coaliciones nacionalistas y antiestatales en la Guerra del Pacífico: Junín y Cajamarca, 1879–1902*, [w:] Steve J. Stern (ed.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII a XX*, Historia Andina 17, IEP, Lima, s. 219–260
- Manrique Nelson, 1978, *Los movimientos campesinos en la Guerra del Pacífico*, „Allpanchis”, n° 11/12, s. 71–101
- Manrique Nelson, 1981, *Campesinado y nación: Las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*, Centro de Investigación y Capacitación, Lima
- Manrique Nelson, 1995, *Historia de la República*, COFIDE, Lima
- Manrique Nelson, 2002, *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980–1996*, Fondo Editorial del Congreso, Lima

- Mariátegui José Carlos, 1971, *Kwestia indiańska i agrarna w Peru*, [w:] Ruggiero Romano (red.), *Spory o historię. Ameryka Indiańska?* PWN, Warszawa, s. 235–308
- Mariátegui José Carlos, 2005, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial El Comercio, Lima
- Martínez de Salinas María Luisa, 2012, *Las reformas del siglo XVIII*, [w:] Juan B. Amores Carredano (ed.), *Historia de América*, Ariel, Barcelona, s. 529–547.
- Martuccelli Casanova Elio, 2006, *Buscando una huaca. Utopía andina, arquitectura y espacios públicos en el Perú primera mitad del siglo XX*, „ur[b]es”, vol. 3, s. 203–232
- Mayer Eric, 1990, *Ecología, crimen y rebelión en los Andes (Ayacucho 1852–1929)*, [w:] Carlos Aguirre, Charles Walker (eds.), *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII–XX*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, s. 183–212
- Méndez Cecilia, 2000, *Incas sí, Indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Documento de Trabajo, n° 56, IEP, Lima
- Méndez Cecilia, 2002, *El poder del nombre o la construcción de identidades étnicas y nacionales en el Perú. Mito e historia de los ichichanos*, Documento de Trabajo, n° 115, IEP, Lima
- Mendizábal Pablo Roel, 2005, *De folklore a culturas híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros*, [w:] Carlos Iván Degregori (ed.), *No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana*, IEP-PUCP, Lima, s. 74–122
- Millones Luis, 1964, *Un movimiento nativista: el Taki Onqoy*, „Revista Peruana de Cultura”, n° 3, s. 134–140
- Millones Luis, 1967, *Nuevos aspectos del Taki Onqoy*, „Historia y Cultura”, n° 1, s. 138–140
- Millones Luis, 1987, *El Taki Onkoy: la enfermedad del canto*, [w:] Max Hernández, Moisés Lemlij, Luis Millones, Alberto Pédola, María Rostworowski, *Entre el mito y la historia: psicoanálisis y pasado andino*, Ediciones Psicoanalíticas, Lima
- Millones Luis (ed.), 1990, *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy siglo XVI*, IEP, Lima
- Mörner Magnus i Efraín Trelles, 1990, *Un intento de calibrar las actitudes hacia la Rebelión en el Cusco durante la acción de Túpac Amaru*, [w:] Steve J. Stern (ed.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII a XX*, Historia Andina 17, IEP, Lima, s. 97–117
- Mrozwieicz Robert, 1976, *Chłoptwo w politycznym życiu Meksyku 1910–1928*, [w:] Tadeusz Łepkowski (red.), *Chłoptwo w życiu politycznym Trzeciego Świata*, Ossolineum, Wrocław, s. 89–105
- Mucha Janusz, 1996, *Konflikt etniczny jako typ konfliktu społecznego*, [w:] Iwona Kabzińska-Stawarz, Sławoj Szynkiewicz (red.), *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, PAN, Warszawa, s. 31–38

- Nalewajko Małgorzata, 1996, *Kreolska wizja narodu peruwiańskiego po stu latach niepodległości*, [w:] *Peru*, Dokumenty Robocze, nr 19, CESLA UW, Warszawa, s. 5–20
- Nocoń Rudolf, 1958, *Dzieje, kultura i upadek Inków*, Ossolineum, Wrocław
- Olano Alor Aldo, 2001, *Rondas Campesinas y organizaciones insurgents en el Perú*, „Análisis Político”, n° 44, s. 3–16
- O’Phelan Godoy Scarlett, 1976, *Tupac Amaru y las sublevaciones del siglo XVIII*, [w:] Alberto Flores Galindo (ed.), *Tupac Amaru 1780. Sociedad colonial y sublevaciones populares*, INIPE, Lima
- O’Phelan Godoy Scarlett, 1988, *Un siglo de las rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia, 1700–1783*, Archivos de Historia Andina nr 9, Centro de Estudios Regionales Andinos „Bartolomé de Las Casas”, Cusco
- Ossio Juan M., 1973, *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ediciones Ignacio Prado Pastor, Lima
- Ossio Juan M., 1983, *La Propiedad en las Comunidades Andinas*, „Allpanchis”, n° 22, s. 35–59
- Oviedo Cavada Carlos, 1982, *La defensa del indio en el sinodo del obispo Azua de 1744*, „Historia”, n° 17, s. 281–354
- Palczyński Tadeusz, 2001, *Zbiorowości etniczne w Ameryce Łacińskiej – odrębność i asymilacja*, CESLA UW, Warszawa
- Pankowski Rafał, 2006, *Rasizm a kultura popularna*, Trio, Warszawa
- Paredes Diez Canseco Pastor, 2004, *¿Rondas campesinas vs Comités de Autodefensa?* [w:] *Cultura de paz, seguridad y comités de autodefensa*, Comisionado para la Paz y Desarrollo, Ayacucho, s. 93–107
- Pease Franklin, 1973, *El Dios creador andino*, Mosca Azul, Lima
- Pease Franklin, 1979, *Ethnohistoria andina: un estado de la cuestión*, „Historia y cultura”, n° 10, s. 207–228
- Pease Franklin, 1995, *Breve historia contemporánea del Perú*, Fondo de Cultura Económica, México
- Peralta Izarra Pelayo, 2004, *Ayacucho: el nuevo sendero*, Ediciones Vilper, Lima
- Pérez Mundaca José, 1997, *Montoneras, bandoleros y rondas campesinas. Violencia política, abigeato y autodefensa en Cajamarca 1855–1990*, Asociación Obispo Martínez Compañón, Cajamarca
- Pietraszczyk Joanna, 2008, *Peruwiańskie Komitety Samoobrony – w poszukiwaniu nowej roli społecznej*, [w:] Marta Kania, Anna Kaganiec-Kamieńska (red.), *Doświadczenie demokracji w Ameryce Łacińskiej*, Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 75–88
- Pietraszczyk-Sękowska Joanna, 2009, *Tradycje indiańskiego oporu wobec Hiszpanów w Wicekrólestwie Peru, XVI–XVIII w.*, [w:] Marcin Florian Gawrycki (red.), *Dzieje kultury latynoamerykańskiej*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa, s. 109–119
- Pietraszczyk-Sękowska Joanna, 2011, *Formación y cambios en la identidad de los miembros de las fuerzas de autodefensa del Perú*, „Estudios Latinoamericanos”. Revista de la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, vol. 31, s. 21–42

- Pietraszczyk-Sękowska Joanna, 2013, *La actividad de Sendero Luminoso entre la población campesina de la sierra sur y central durante el conflicto interno en el Perú*, „Estudios Latinoamericanos. Revista de la Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos”, vol. 33, s. 483–509
- Portis Winner Irene, 1974, *Studia nad społecznościami chłopskimi w antropologii amerykańskiej*, „Etnografia Polska”, t. XVIII, z. 2, s. 129–144
- Posern-Zieliński Aleksander, 1974, *Ruchy społeczne i religijne Indian hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI–XX w.)*, PAN, Warszawa
- Posern-Zieliński Aleksander, 1985, *Kraina Inkarrí. Szkice etnologiczne o Peru*, Ossolineum, Wrocław
- Posern-Zieliński Aleksander, 2005, *Między indygenizmem a indianizmem. Andyjscy Indianie na drodze do etnorozwoju*, Wydawnictwo UAM, Poznań
- Posern-Zieliński Aleksander, 2008, *Trudne początki ruchu indiańskiego w Peru*, [w:] Marta Kania, Anna Kaganiec-Kamieńska (red.), *Doświadczenie demokracji w Ameryce Łacińskiej*, Wydawnictwo UJ, Kraków, s. 123–138
- Pratt Mary Louise, 2011, *Imperialne spojrzenie*, Wydawnictwo UJ, Kraków
- Prescott William, 1969, *Podbój Peru*, PIW, Warszawa
- Quijano Aníbal, 1973, *El Imperialismo en el Perú*, Universidad de San Agustín, Arequipa
- Quijano Aníbal, 1977, *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica*, Mosca Azul, Lima
- Rénique José Luis, 2004, *La batalla por Puno. Conflicto agrario en los Andes peruanos 1866–1995*, IEP, Lima
- Roca José Luis, 1998, *1809. La Revolución de la Audiencia de Charcas de Chuquisaca y en La Paz*, Plural Editores, La Paz
- Roel Pineda Virgilio, 2004, *Los Libertadores. Proceso social, económico, político y militar de la Independencia*, Universidad Alas Perunas, Lima
- Roel Pineda Virgilio, 1999, *Historia social y económica de la colonia*, Editores Herrera, Lima
- Roldan Julio, 1990, *Gonzalo: el mito. Apuntes para una interpretación del PCP*, CONCYTEC, Lima
- Romano Ruggiero (red.), 1971, *Spory o historię. Ameryka Indiańska?* PWN, Warszawa
- Rostworowski María, 1977, *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, IEP, Lima
- Rostworowski María, 1983, *Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política*, IEP, Lima
- Rostworowski María, 1988, *Historia del Tahuantinsuyo*, IEP, Lima
- Rowe John, 1954, *El movimiento nacional inca del siglo XVIII*, „Revista Universitaria”, n° 7, s. 17–47
- Safa Helen, 2004, *Rasa, pleć i naród: indiańskie i afroamerykańskie ruchy etniczne w Ameryce Łacińskiej*, „Ameryka Łacińska”, nr 2 (44), s. 42–55
- Sánchez Albornoz Nicolás, 1983, *Mita, migraciones y pueblos. Variaciones en el espacio y en el tiempo, Alto Perú, 1573–1692*, „Historia Boliviana” vol. 3, s. 31–59

- Serrera Ramón María, 2011, *La América de los Habsburgo (1517–1700)*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla
- Sokolewicz Zofia, 1996, *Wojna, konflikt i kategorie antropologiczne*, [w:] Iwona Kabzińska-Stawarz, Sławoj Szynkiewicz (red.), *Konflikty etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, PAN, Warszawa, s. 75–84
- Spalding Karen, 1974, *De indio a campesino. Cambios en la estructura social del Perú colonial*, IEP, Lima
- Spalding Karen, 1984, *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford University Press, Stanford
- Spyra Jarosław, 1996, *Zarys historii Sendero Luminoso*, [w:] Peru, Dokumenty Robocze nr 19, CESLA UW, Warszawa, s. 21–34
- Starn Orin, 1991, “Con los llanques todo barro.” *Reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*, Minima IEP, Lima
- Starn Orin, 1992, *Antropología andina, “andinismo” y Sendero Luminoso*, „Allpanchis”, n° 39, s. 15–71
- Starn Orin, 1996, *Senderos inesperados: las rondas campesinas de la sierra sur central*, [w:] Carlos Iván Degregori (ed.), *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, IEP, Lima, s. 227–269
- Starn Orin, 1999, *Nightwatch – The Politics of Protest in the Andes*, Duke University Press, London
- Stavig Ward A., 1990, *Ladrones, cuatrerros y salteadores: Indios criminales en el Cusco rural a fines de la colonia* [w:] Aguirre Carlos, Walker Charles (eds.), *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII–XX*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, s. 69–103
- Stempłowski Ryszard (red.), 1983, *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, t. III, 1930–1975/1980, Książka i Wiedza, Warszawa
- Stern Steve J. (ed.), 1990, *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII a XX*, Historia Andina 17, IEP, Lima
- Stern Steve J. (ed.), 1999, *Los senderos insólitos del Perú. Guerra y sociedad 1980–1995*, IEP, Lima
- Szemiński Jan, 1976, *Chłopsko-indiańska próba wywalczenia niepodległości Peru w XVIII w.*, [w:] Tadeusz Łepkowski (red.), *Chłoptwo w życiu politycznym Trzeciego Świata*, Ossolineum, Wrocław, s. 107–124
- Szemiński Jan, 1982, *Los objetivos de los tupamaristas. Las concepciones de los revolucionarios peruanos de los años 1780–1783*, Ossolineum, Wrocław
- Szemiński Jan, 1990, *¿Por qué matar a los españoles? Nuevas perspectivas sobre la ideología andina de la insurección en el siglo XVIII*, [w:] Steve J. Stern (ed.), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII a XX*, Historia Andina 17, IEP, Lima, s. 164–186
- Szemiński Jan i Ziółkowski Mariusz, 2006, *Mity, rytuały i polityka Inków*, PIW, Warszawa
- Szynkiewicz Sławoj, 1996, *Konflikt tożsamości, tożsamość w konflikcie*, [w:] Iwona Kabzińska-Stawarz, Sławoj Szynkiewicz (red.), *Konflikty*

- etniczne. Źródła – typy – sposoby rozstrzygania*, PAN, Warszawa, s. 15–30
- Śniadecka-Kotarska Magdalena, 2003, *Być kobietą w Ekwadorze*, CESLA UW, Warszawa
- Śniadecka-Kotarska Magdalena, 2004, *Przyczyny udziału kobiet w walkach powstańczych guerrilli w Ameryce Łacińskiej*, „Etnografia Polska”, t. XLVIII, s. 119–139
- Śniadecka-Kotarska Magdalena, 2006, *Być kobietą w Peru*, CESLA UW, Warszawa
- Śniadecka-Kotarska Magdalena, 2009, *Los indígenas y los movimientos sociales y políticos en América Latina de finales del siglo XX y principios del siglo XXI*, [w:] Andrzej Dembicz (red.), *América Latina. Interpretaciones a inicios del siglo XXI*, Estudios y Memorias, no. 41, CESLA UW/CEISAL, Varsovia, s. 321–331
- Śniadecka-Kotarska Magdalena, 2011, *Kontekst społeczno-polityczny wizyty Jana Pawła II w Peru*, [w:] o. Tomasz Szyszka (red.), *Jan Paweł II w Peru*, Instytut Papieża Jana Pawła II, Warszawa, s. 45–71
- Tapia Carlos, 1995, *Autodefensa armada del campesinado*, CEDEP, Lima
- Tapia Carlos, 1997, *Las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. Dos estrategias y un final*, IEP, Lima
- Tapia Carlos, 2004, *Las Rondas Campesinas, los CAD's y la Policía Rural*, [w:] *Cultura de paz, seguridad y comités de autodefensa*, Comisionado para la Paz y Desarrollo, Ayacucho, s. 109–143
- Taylor Lewis, 1990, *Los orígenes del bandolerismo en Hualgayoc, 1870–1900*, [w:] Carlos Aguirre, Charles Walker (eds.), *Bándoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Peru, siglos XVIII–XX*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, s. 213–245
- Taylor Lewis, 2006, *Shining Path. Guerrilla War in Peru's Northern Highlands, 1980–1997*, Liverpool University Press, Liverpool
- Theidon Kimberley, Peralta Quinteros Enver, 2003, *Uchuraccay. La política de la muerte en el Perú*, „Ideele”, n° 269, s. 27–31
- Turner Mark, 1997, *From Two Republics to One Divided. Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*, Durkham, London
- Turner Victor, 2004, *Liminalność i communitas*, [w:] Marian Kempny i Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa, s. 240–266
- Tümer Nuray, 2000, *Empowering Rural Institutions through Local Self-defence Groups in the Central Highlands of Peru*, Wageningen Univeristy Research Centre (niepubl.)
- Tyrała Radosław, 2005, *O jeden takson za dużo. Rasa jako kategoria społecznie problematyczna*, Oficyna Naukowa, Warszawa
- Uriel García José, 1930, *El nuevo indio*, Cusco
- Valcárcel Carlos Daniel, 1946, *Rebeliones indígenas*, PTCM, Lima
- Valcárcel Carlos Daniel, 1947, *La Rebelión de Túpac Amaru*, Fondo de Cultura Económica, México

- Valcárcel Carlos Daniel, 1980, *Túpac Amaru. Precursor de la independencia*, [w:] *Historia general de los peruanos*, t. 3, Iberia S.A., Lima, s. 13–33
- Valcárcel Luis Eduardo, 1927, *Tempestad en los Andes*, Editorial Universo, Lima
- Valcárcel Luis Eduardo, 1959, *Etnohistoria del Perú Antiguo. Historia del Perú (Inkas)*, Lima
- Vallejo Fonseca José A., 1957, *La lucha por la independencia del Perú. La rebelión de 1742. Juan Santos Atahualpa*, „Revista del Archivo Histórico del Cuzco”, n° 8, s. 232–292,
- Vargas Llosa Mario, 1983, *Historia de una matanza*, „El Comercio”, 7.07.1983, s. 4–15
- Varón Gabai Rafael, 1990, *El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial* [w:] Luis Millones (ed.), *El retorno de las huacas: estudios y documentos sobre el Taki Onqoy siglo XVI*, IEP, Lima 1990, s. 331–407
- Vasallo Manuel, 1978, *Rumi Maqui y la nacionalidad quechua*, „Allpanchis”, n° 11/12, s. 123–127
- Vigil Oliveros Nila, 2010, *Racismo en el discurso sobre los asháninkas de Satipo*, „Discurso & Sociedad”, vol. 4, s. 538–578
- Vivanco Lara Carmen, 1990, *Bandolerismo colonial peruano: 1760–1810. Caracterización de una respuesta popular y causas económicas*, [w:] Carlos Aguirre, Charles Walker (eds.), *Bandoleros, abigeos montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII–XX*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, s. 25–56
- Walker Charles, 1990, *Montoneros, bandoleros, malhechores: criminalidad y política en las primeras décadas republicanas* [w:] Carlos Aguirre, Charles Walker (eds.), *Bandoleros, abigeos y montoneros. Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII–XX*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima, s. 105–136
- Watchel Nathan, 1973, *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinos*, IEP, Lima
- Watchel Nathan, 1976, *La visión de los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530–1570)*, Alianza, Madrid
- Wojtczak Jarosław, 2007, *Powstanie Tupaka Amaru*, Wydawnictwo Attyka, Warszawa
- Wolf Eric, 1955, *Types of Latin American Peasantry*, „American Anthropologist”, vol. 57, s. 452–471
- Wolf Eric, 1956, *Aspects of group relations in a complex society: Mexico*, „American Anthropologist”, vol. 58, s. 1065–1078
- Wolf Eric, 2009, *Europa i ludy bez historii*, Wydawnictwo UJ, Kraków

Encyklopedie i słowniki

- Atlas del Perú, Geográfico, económico y cultural*, 2009, Ayacucho-Apurímac, El Comercio, Lima
- Bartmińska Izabela, Bartmiński Jerzy, 1997, *Słownik wymowy i odmiany nazwisk obcych*, Wydawnictwo Park, Bielsko-Biała

- Bokszański Zbigniew, Kojder Andrzej (red.), 1998–2002, *Encyklopedia socjologii*, t. 1-4, Oficyna Naukowa, Warszawa
- Gran *Enciclopedia del Perú*, 1998, Lexus Editores, Barcelona
- Grzenia Jan, 2006, *Słownik nazw własnych*, Wyd. Nauk. PWN, Warszawa
- Guardia Mayorga César A., 1997, *Diccionario kechwa-castellano, castellano-kechwa*, Editorial Minerva, Lima
- Kontynenty i państwa. Ameryka Południowa*, *Popularna Encyklopedia Powszechna*, 2000, Bertelsmann, Warszawa
- Marczewska-Rytka Maria, Olszewski Edward (red.), 2000, *Encyklopedia politologii*, t. 4, *Myśl społeczna i ruchy polityczne współczesnego świata*, Zakamycze, Kraków
- Mucha Jan, 1999, *Konflikt społeczny*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, red. Zbigniew Bokszański, Andrzej Kojder, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 62–70
- Olechnicki Krzysztof, Załęcki Paweł, 1998, *Słownik socjologiczny*, Graffiti, Toruń
- Podracki Jerzy (red.), 2001, *Wielki słownik ortograficzno-fleksyjny*, Horyzont, Kraków
- Posern-Zieliński Aleksander, 1997, *Etnoklasa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Zofia Staszczak, PWN, Warszawa–Poznań, s. 94
- Posern-Zieliński (red.), 2000, *Wielka encyklopedia geografii świata – świat grup etnicznych*, t. 18, Kurpisz, Poznań
- Staszczak Zofia (red.), 1997, *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa–Poznań
- Tokarski Jan (red.), 1980, *Słownik wyrazów obcych*, PWN, Warszawa

Raporty

- Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay (CISU):
1983 *Informe sobre Uchuraccay*, Lima
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)
2003 *El caso Uchuraccay*, [w:] *Informe Final de CVR*, t. V, cap. 2, s. 121–182
- 2008 *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Perú, CVR, Lima
- Informe de PCP-SL, 1984 (oryginalny maszynopis przedstawiający plany strategiczne i operacyjne organizacji)

Netografia

- Bravo Caballero Jorge, *Rumi Maqui: líder metodista, precursor en la reivindicación de los derechos indígenas en el Perú*, http://www.angelfire.com/pe/jorgebravo/Rumi_Maqui.htm, data konsultacji 20.03.2007
- Drinot Paul, 2004, *Historiography, Historiographic Identity and Historical Consciousness in Peru*, “Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe”, 15:1, Tel Aviv University, http://www1.tau.ac.il/eial/index.php?option=com_wrapper&Itemid=134, data konsultacji 15.03.2007

Bibliografia

- Galtung Johan, 2004, *Violence, War, and Their Impact On Visible and Invisible Effects of Violence*, "Forum for Intercultural Philosophy", N 5, <http://them.polylog.org/5/fgj-en.htm>, data konsultacji 15.11.2010
- Guevara Ernesto Che, 1961, *Guerra de Guerrillas*, http://www.armada.mil.ve/portal/biblioteca/documentos/otras_public/Guerra_Guerrillas.pdf, data konsultacji 15.10.2014
- Ley del Sistema Nacional de Seguridad Ciudadana* (Nr 27933), 2003, Ministerio del Interior, Lima, www.pom.gob.pe/seguridadciudadana/wp-content/uploads/2015/02/18_normativa.pdf, data konsultacji 20.04.2015
- Penttierra Evaristo, 2005, *La rebelión de Iquicha y el proyecto republicano*, www.perupolitico.com, data konsultacji 15.04.2007

Mapa fizyczna Peru

Źródło: mapę na podstawie danych pobranych ze stron internetowych wykonał Dariusz Chramienko.